

W. Julian Korab-Karpowicz

Habermas i (nie)świadomość tego, co zostało utracone

Słowa kluczowe: *działania komunikacyjne, religia, moderność, postmoderność, tradycja klasyczna, Habermas, oświecenie, dehellenizacja, racjonalność instrumentalna, racjonalność deliberatywna, solidarność międzyludzka, filozofia podmiotu, metafizyka*

Myśl oświecenia i pokrewne jej ideologie moderności¹ uważały religię za przesąd i zbędny balast. Życie ludzkie miało być w pełni kształtowane przez potęgę rozumu. Człowiek współczesny miał zostać wyzwolony od dogmatów i wszelkich innych religijnych ograniczeń. Takie poglądy można także znaleźć u Jürgena Habermasa, jednego z najwytrwalszych obrońców racjonalności oświeceniowej. W ostatnich latach jednak stanowisko Habermasa wobec religii uległo zmianie. Bardzo symptomatyczna dla jego obecnej postawy jest polemika z kardynałem Josephem Ratzingerem (Habermas, Ratzinger 2005) oraz niewielka praca *Świadomość tego, co zostało utracone* (Habermas 2012)².

¹ W kwestii terminu „moderność” pisałem w innym miejscu: „Nowożytność to nie tylko okres historyczny, ale również formacja kulturowa – nowożytność lub, jak proponujemy, moderność, określana też czasami w literaturze jako «moderna». Hobbes, który w sposób radykalny zerwał z tradycją [klasyczną] zbudował swą filozofię polityczną na bazie nowożytnej nauki, przyczynił się w sposób istotny do ukształtowania moderności” (Korab-Karpowicz 2010: 303).

² Dyskusja Habermasa z kardynałem Ratzingerem odbyła się 19 stycznia 2004 roku na Akademii Katolickiej w Monachium. Tekst *Świadomość tego, co zostało utracone* był dyskutowany na konferencji w Jezuickiej Szkole Filozoficznej w Monachium w lutym 2007 roku i został opublikowany wraz z komentarzami Norberta Brieskorna, Michaela Redera, Friedo Rickena i Josefa Schmidta (Habermas 2008). Habermas dyskutował o religii także z Charlesem Taylorem, Judith Butler i Cornel West w Nowym Jorku 22 października 2009 roku (Butler, Habermas, Taylor, West 2011). Zob. też inne wypowiedzi Habermasa na temat religii z lat 2000–2005 (Habermas 2009a).

Uparta obecność religii

Habermas stwierdza, że choć nowożytna filozofia „objawienie i religię traktuje jako coś obcego i zbędnego” (2012), to religia pozostaje nadal obecna we współczesnym świecie. Pamiętne wydarzenia z 11 września 2001 roku potwierdziły, że modernistyczne społeczeństwo laickie nie jest końcem historii, a tematyka religii i potencjalnej kolizji wartości cywilizacyjnych z nimi związanych jest nadal żywa. Rozwinęły się globalne ruchy religijne, których ideologia „klóci się z fundamentalnymi przekonaniem moderności” (2012). Narasta konflikt między świecką władzą państwową a fundamentalistyczną religią. Podobnie jak w swojej wcześniejszej pracy *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* (2000)³, Habermas broni moderności i zajmuje krytyczne stanowisko wobec postmodernizmu. Wyraża pragnienie „zmobilizowania nowożytnego rozumu przeciwko wyłaniającemu się z niego defetyzmowi” (2012). W pracy *Świadomość tego, co zostało utracone* brak już jednak optymizmu wyrażonego w *Dyskursie*. Rozpoczyna się ona dziwną sceną: świeccy intelektualisci w kościele żegnają zmarłego przyjaciela, uczestnicząc w jego ceremonii pogrzebowej, na której nie odmawia się modlitwy i nie pada słowo „amen”. Scena wymownie pokazuje pustkę duchową współczesnego zlaicyzowanego człowieka Zachodu i chęć jego powrotu do choćby zewnętrznych przejawów religii; ale Habermas tak tego nie interpretuje. Stwierdza, że ta ceremonia może nam coś powiedzieć o świeckim rozumie, gmatwającym się z powodu nieprzejrzystości „jego z pozoru klarownego stosunku do religii”, która wprasza się do moderności „jako najbardziej nieporęczny relikwyt przeszłości” (2012). Nie chodzi tutaj bynajmniej o kompromis między tym, co uznaje za dwa, niedające się ze sobą pogodzić elementy – laicką orientacją antropocentryczną a religijnym myśleniem teologicznym bądź kosmocentrycznym, ale o to, by mogły one się ze sobą komunikować – aby rozmawiały *ze sobą*, a nie jedynie mówiły jeden o drugim.

W tym celu, jak uważa, strona religijna „musi uznać autorytet «naturalnego» rozumu”, zaś świecki naturalny rozum „nie może ustanawiać siebie sędzią prawd religijnych” (2012). Jednakże czysto formalne dostosowanie się religii do tego postulatu i poszanowanie wynikającej z niego wolności wyznania nie wystarcza zdaniem Habermasa dla utwierdzenia się demokracji liberalnej, której legitymacja zależy od przekonań obywateli. Musi być ona oparta na podstawach normatywnych, uzasadniających światopoglądową neutralność. Oznacza to w konsekwencji, że musi być ona faktycznie postreligijna i postmetafizyczna (2012).

³ W oryginale tytuł tej książki brzmi: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Ponieważ termin „Moderne” tłumaczymy jako „moderność”, polski przekład tytułu powinien być raczej: *Filozoficzny dyskurs moderności*.

Jak widać, konsekwencje 11 września tylko częściowo dotarły do świadomości niemieckiego myśliciela. Postuluje on, aby człowiek współczesny, obywatel demokracji liberalnej, zaakceptował wewnętrznie – a więc nie pod zewnętrznym przymusem, lecz z własnego przekonania – światopoglądową neutralność państwa. Oznacza to faktycznie nie tylko zgodę obywateli na uznanie równości wszystkich kultów religijnych i oddzielenie twierdzeń naukowych od prawd wiary, lecz także na oczyszczenie sfery publicznej z symboliki i wartości religijnych. Poglądy uzasadnione religijnie mają mieć prawo do miejsca w sferze publicznej tylko o ile są przetłumaczone na zrozumiałe laicki język publiczny, do którego oceny służy nie wiara w Boga, lecz wiedza oparta na faktach.

Proces dehellenizacji

Habermas wywodzi religię i metafizykę ze wspólnego źródła, jakim jest rewolucja światopoglądowa „epoki osiowej” lub inaczej „epoki zwrotu” (*Achsenzeit*)⁴. Pomijając dziwaczność tej koncepcji – wszak kult religijny jest znacznie starszy niż filozofia i towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia, a islam powstał grubo po „epoce zwrotu” – o powiązaniu religii i metafizyki typu zachodniego można mówić jedynie w wypadku tradycji judeochrześcijańskiej. W chrześcijaństwie bowiem, tak jak to wyraźnie wypowiedział w Ratyźbonie papież Benedykt XVI (2006), doszło do „spotkania wiary i rozumu”. Było to „zbliżenie pomiędzy wiarą biblijną a greckimi dociekaniem filozoficznymi”. Na progu epoki nowożytnej, wraz z rozkwitem reformacji, pojawiło się z kolei wezwanie do dehellenizacji chrześcijaństwa; do odsunięcia rozumu na bok, aby uczynić miejsce samej wierze. Doszło do samoograniczenia się nowożytnego rozumu, którego wyrazem są *Krytyki* Immanuela Kanta, zradikalizowane następnie w redukcji wiedzy naukowej do wiedzy o faktach, oraz prowadzące do usunięcia pytań o wartości religijne i etyczne poza obręb dociekań naukowych. Tym samym rozum nowożytny nie tylko odsunął się od religii (chrześcijańskiej), lecz także od metafizyki. Dokonując samoograniczenia, zerwał z dążeniem do całościowego ogarnięcia przyrody i historii oraz do podejmowania normatywnej refleksji nad człowiekiem i jego miejscem w świecie. W ten sposób stał się postmetafizyczny.

Konsekwencją procesu dehellenizacji jest nowożytny rozłam pomiędzy wiarą a rozumem, który – zdaniem Habermasa – jest nieodwołalny. Z punktu

⁴ Karl Jaspers, który wprowadził ten termin, sądził, że w okresie między 800–200 rokiem p.n.e. nastąpiły rewolucyjne zmiany w myśleniu człowieka na Wschodzie i na Zachodzie. Wyrazem tych zmian byli wybitni myśliciele tego okresu: Konfucjusz, Lao-Tsy, Zaratustra, Sokrates, Platon i inni.

widzenia tego podziału, nowożytny rozum świecki może co najwyżej tolerować poglądy religijne, nie stając się ich sędzią, oraz, w poszanowaniu dla wyżej wymienionego wspólnego źródła religii i metafizyki, nie uznawać ich z góry za irracjonalne. Zakładając, że zawierają one treści racjonalne, może też niektóre z nich uznać za społecznie użyteczne i przetłumaczyć na laicki język publiczny.

Tęsknota za solidarnością

To przetłumaczenie niektórych poglądów czy też twierdzeń religijnych, które mogą być użyteczne, wydaje się z punktu teorii działania komunikacyjnego Habermasa bardzo ważne. Podejmując się roli czołowego obrońcy moderności i nowożytnej racjonalności, wydaje się on być czymś zaniepokojony. Niepokój ten znajduje wyraz w samym tytule jego pracy: *Świadomość tego, co zostało utracone*. Mimo tak wielu osiągnięć na polu technologii i organizacji społeczeństwa, rozumowi nowożytnemu nie udało się bowiem obudzić ani utrzymać w świeckich umysłach świadomości solidarności, której brak na świecie „woła o pomoc do nieba” (2012). Rozum nowożytny, którego praktycznym wyrazem jest demokracja liberalna oraz społeczeństwo obywatelskie liberalnego państwa, pobudza do działań jednostki i grupy jednostek, które kierują się własnym interesem, nie motywuje zaś ludzi do działania dla dobra wspólnego i nie daje powodów, dla których mieliby oni być solidarni z innymi czy pozostawać lojalni wobec własnego kraju bądź nawet wobec lokalnej społeczności. Habermas próbuje odbudować tę utraconą solidarność zwracając się o pomoc do religii, w której widzi czynnik łączący zbiorowość. Jednocześnie jednak – jak zostało ukazane powyżej – chce pozbawić twierdzenia religijne treści religijnej i przetłumaczyć je na publicznie dostępny język świeckiego dyskursu. Racjonalny konsensus: intersubiektywne porozumienie i wzajemne uznanie osiągnięte w procesie komunikacji społecznej oczyszczonej „z wszelkiej hipoteki religijnej i metafizycznej” (Habermas 2000: 356) mają w jego mniemaniu odbudować społeczną solidarność.

Jak można jednak łatwo zauważyć, religia nie tylko łączy, ale też i dzieli, i w dzisiejszym *postsekularnym* świecie to właśnie różnice religijne stanowią potężne źródło konfliktu. Dlatego religia może być uważana za czynnik łączący, ale tylko w obrębie danego wyznania. Natomiast religie pozbawione ich treści religijnych i przetłumaczone na język świecki to z kolei nic innego niż nowożytne ideologie, próbujące bez Boga zbudować „Królestwo Boże” na Ziemi. Obecny kryzys światowy, w tym brak solidarności międzyludzkiej, a także kryzys, jaki przeżywa Europa, są wynikiem oddziaływania takich ideologii. Najkrócej więc projekt Habermasa można ująć jako ambitną próbę kwa-

dratury koła, efektywną i przynoszącą poklask po obydwu stronach Oceanu, lecz opartą na błędnych założeniach i z góry skazaną na niepowodzenie. Biorąc po uwagę, że Habermas nie dokonuje właściwego rozróżnienia pomiędzy chrześcijaństwem a religiami spoza kręgu cywilizacji zachodniej, projekt ten jest nie tylko niepraktyczny, niezdolny do odzyskania utraconej solidarności, lecz wręcz dla Europy zgubny, ponieważ jeszcze bardziej osłabia jej wątłą obecnie tożsamość.

Należy przede wszystkim zauważyć, że realizowany w społeczeństwach liberalnych postulat uznania przez stronę religijną autorytetu „naturalnego” rozumu może zostać zaakceptowany jedynie przez tradycję religijną, w której rozum traktowany był jako stosunkowo autonomiczny w stosunku do wiary, a taką właśnie jest chrześcijaństwo. Wzajemna niezależność wiary i rozumu, ale jednocześnie ich wzajemne uzupełnianie, doprowadziły w historii Europy z jednej strony do uzyskania przez kulturę i politykę niezależności wobec religii, ale z drugiej strony pozwoliły im czerpać z tej religii wzory moralne i siły duchowe. Rezultatem takiego połączenia była niesłychana dynamika rozwoju cywilizacyjnego. Zmiana świata w pogoni za realizacją określonych ideałów, religijnych lub świeckich, stała się częścią paradygmatu kulturowego Zachodu. Takiej niezależności rozumu w stosunku do wiary nie ma jednak w cywilizacjach Wschodu, opartych na koncepcji niezmiennego świętego porządku, któremu podporządkowane jest ludzkie życie. Na przykład w islamie całokształt życia podporządkowany jest świętemu prawu *szarijat*, zaś wyłamanie się spod tego prawa i kierowanie się naturalnym rozumem jest równoważne z *jahiliyya*, czyli ignorancją boskiego przewodnictwa, a w opinii radykalnych muzułmanów – z arogancją umysłową i moralnym zepsuciem (Euben 1999: 14). Habermas może zatem przekonać społeczność chrześcijańską do uznania naturalnego rozumu i zaakceptowania neutralności światopoglądowej państwa, ale nie znajdzie większego posłuchu wśród społeczności muzułmańskiej. Praktyczna realizacja jego postulatów może więc doprowadzić do asymetrii między religiami. Społeczeństwa Zachodu ulegną sekularyzacji, a społeczeństwa Wschodu będą się jej opierać. Religia nie toleruje jednak próżni. Miejsce opuszczone przez Kościół nie będzie długo stać puste. Zajmą je inne świątynie.

Metafizyka moderności

Habermas określa postulowane przez siebie liberalne państwo konstytucyjne jako „światopoglądowo neutralne”, czyli „postmetafizyczne”. Wbrew temu, co sądzi on i wielu innych myślicieli moderności, od metafizyki nie można jednak uciec. Podstawowym pytaniem metafizycznym jest pytanie o istotę człowieka. U podstaw racjonalności nowożytnej leży założenie na temat natury ludzkiej:

człowiek jest kartezjańskim podmiotem, wokół którego obraca się świat. Ta nowożytna podmiotowość (Habermas 2000: 26–30) wyraża się na płaszczyźnie praktycznej w indywidualizmie, w myśleniu i działaniu ukierunkowanym na własną partycypację, czyli w interesowności. Hobbes słusznie doprowadził więc myśl Kartezjusza do jej logicznych, praktycznych konsekwencji, uznając człowieka za istotę interesu, pobudzaną przez pożądania. Rozum nowożytny, który Habermas w swym *Dyskursie* określa jako instrumentalny bądź celowy, jest według Hobbesa po prostu *kalkulacją*, kalkuluje bowiem użycie określonych środków dla realizacji określonych, wyznaczonych przez pożądania celów (Hobbes 2005: 119). To nowożytne pojęcie racjonalności instrumentalnej albo celowej zastępuje klasyczne pojęcie racjonalności refleksyjnej albo deliberacyjnej. Według Arystotelesa i innych przedstawicieli tradycji myśli greckiej, kontynuowanej potem w chrześcijaństwie – tradycji, którą można określić jako tradycję klasyczną albo tradycję cnoty – zdolność racjonalnej refleksji nad tym, co jest korzystne, a co szkodliwe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, odróżnia ludzi od innych stworzeń. W tym sensie człowiek, obdarzony rozumem refleksyjnym, nawet jeżeli szargają nim pożądania, nie jest „istotą interesu”, lecz przede wszystkim istotą rozumną i moralną, zdolną do samorefleksji do samokontroli. Ludzie, których charakter został ukształtowany przez uprawianie cnot, a do posiadania prawdziwej cnoty, jak podpowiada filozofia chrześcijańska, potrzebna jest wiara w Boga, mogą zapanować nad swoimi pożądaniem i poświęcić swoje osobiste korzyści dla dobra innych.

Eksplodują ludzkie pożądania jako efekt moderności – to umyka uwadze Habermasa. Wydaje się on nie doceniać wpływu, jaki wywarli na ukształtowanie się epoki nowożytnej Hobbes, Locke i inni myśliciele angielscy, gdyż w swoim *Dyskursie* nie poświęca im faktycznie żadnej uwagi. Tymczasem pogląd, że wszystkie istoty ludzkie są zasadniczo takimi samymi ludźmi interesu – jednostkami poruszonymi przez pożądania, na których zachowanie nie ma wpływu ani moralność, ani religia – pochodzi od Hobbesa (Korab-Karpowicz 2010: 284–285). Wyrósł on z radykalnego i w pełni świadomego odrzucenia tradycji klasycznej. Podobnie jak Hobbes, Locke, którego często określa się ojcem liberalizmu, nie był myślicielem klasycznym, lecz nowożytnym. Jego „moderna” ujawnia się nie tylko w nowożytnej metodologii i próbie wywodzenia całości wiedzy z doświadczenia, lecz także, przede wszystkim, w jego koncepcji człowieka. Śladem Hobbesa postrzega on ludzi jako jednostki, które są poruszane przez pożądania i które w poszukiwaniu szczęścia, miast uprawiać cnotę, dążą do przyjemności i unikają cierpienia. Ta koncepcja istoty ludzkiej obecna jest również w utylitarystycznym Benthamie i jego następców oraz, w podobnej lub zmodyfikowanej formie, w innych nurtach myśli nowożytnej, a także we współczesnych pozytywistycznych naukach społecznych.

Moderność a klasycyzm

Czy będzie to pożądanie, interes własny, wola mocy, czy też walka klas – myśliciele moderności próbują zredukować złożoność ludzkiej osobowości do jednej prostej zasady. Gdy już tę zasadę odkryją, pozostaje tylko ją wdrożyć i narzucić opornym. Granicę pomiędzy klasycyzmem a modernością wyznacza woluntaryzm. Rzeczywistość polityczna i społeczna interpretowana jest woluntarystycznie „jako twór, którego powstanie i istnienie opiera się wyłącznie na sile wolnego wyboru ludzkiej woli” (Held 1993: 64). Poszukiwanie prawdy zastąpione jest przez wolę działania – kreację człowieka i konstrukcję państwa i społeczeństwa. Myślenie nie ma charakteru poznania, lecz przekształcania rzeczywistości (Wierzbicki 1996: 120). Taki charakter myślenia odnajdziemy nie tylko w marksizmie, w którym filozofia podporządkowana jest praktyce rewolucyjnego przekształcenia społeczeństwa w wolne od wyzysku społeczeństwo bezklasowe, lecz także w liberalizmie, który przekształca ludzi w takie same interesowne jednostki, społeczeństwo zaś w światopoglądowo neutralną platformę, umożliwiającą realizację prywatnych celów. Znajdziemy go też u Habermasa (2012), dla którego współczesne państwo to państwo świeckie, które funkcjonuje jako „formacja umysłowa”, czyli, jak to można zrozumieć, formuje umysły swoich obywateli, uwalniając ich od balastu religii i metafizyki. A gdy w świetle wydarzeń z 11 września i ich konsekwencji świat postreligijny okazuje się niemożliwy, chce przynajmniej, aby religie podporządkowały się autorytetowi „naturalnego rozumu”, akceptowały neutralność światopoglądową państwa, szanowały wolność wyznania i sumienia, a także służyły projektowi odbudowania utraconej solidarności społecznej.

Koniec zimnej wojny i tryumf demokracji liberalnej przyspieszyły proces globalizacji oraz w nieznanym wcześniej stopniu pobudziły pragnienia ludzkie. Nawet po naszej polskiej „Solidarności”, ożywionej duchem Boga i ojczyzny wolnej, dzięki której przecież runął mur berliński, pozostały nam jedynie wspomnienia. Modernistyczne jednostki, bez Boga, tradycji i obyczaju, każda sobie podmiotem, jakimi obecnie zapełniony jest świat, to ludzie interesu, mający na względzie przede wszystkim korzyść własną. Jakże więc może dojść między nimi do intersubiektywnego porozumienia i wzajemnego uznania w procesie komunikacji? Możliwe jest to jedynie dzięki wspólnocie interesów, a nie na płaszczyźnie moralnej. Z uwagi jednak na to, że ludzkie interesy i punkty widzenia są często rozbieżne, nie należy pokładać wielkich nadziei na uzyskanie zgody. Dzisiejszy świat, co potwierdzają codzienne wiadomości, żyje w ciągłej niepewności i w wiecznym konflikcie: gdy jeden z konfliktów się kończy, zaraz zaczyna się nowy. Oczyszczona z tematyki reli-

gijnej i metafizycznej teoria działania komunikacyjnego Habermasa, która co najwyżej skłonna jest przekształcać język religijny w zlaicyzowany dyskurs, jest więc pomyłką. Kierowane swoimi partykularnymi interesami, egoistyczne jednostki nie są zdolne do osiągnięcia trwałego racjonalnego konsensusu. Bez cnoty człowiek gorszy jest od najdzikszego zwierzęcia – głosił już Arystoteles, a bez Boga nawet najlepsze cnoty zamieniają się w wady – wtórował mu Św. Augustyn. W społeczeństwie liberalnym, którego podstawy teoretyczne przedstawił Locke – w sytuacji, kiedy jednostka uwalnia się od kontroli państwa, a także od wpływu religii i tradycyjnych więzów – ludzie mają nieograniczone wręcz możliwości dążenia do własnych celów, bogacenia się i zaspokajania swoich indywidualnych pragnień, a także kształtowania swojego otoczenia i przekształcania siebie. Ich pożądania są nie tylko zwielokrotnione, lecz także na skutek presji społecznej tak uporządkowane, aby prowadzić do sukcesu ekonomicznego.

Postmoderność – kontynuacja moderności

Moderność jest dzisiaj kwestionowana przez postmoderność. Z pewnością myśliciele tacy jak Martin Heidegger, Jacques Derrida, Michel Foucault i inni, których Habermas wymienia w swoim *Dyskursie*, przyczynili się do rozwoju myśli postmodernistycznej. Powiązanie postmoderności z krytyką modernistycznego rozumu i z próbą przekroczenia jego ograniczeń nie wystarcza jednak do charakterystyki tej formacji ideowej. Jest bowiem oczywiste, że kiedy w moderności życie, a zwłaszcza polityka i ekonomia, oddziela się od religii i moralności, wywołuje to krytykę. Postmoderność można więc częściowo uznać za próbę ponownego wprowadzenia dyskursu religijnego i etycznego do sfery publicznej, ale ponieważ ten krytyczny dyskurs z jednej strony przybiera formę fundamentalizmu religijnego, z drugiej zaś wyrażony jest w języku opresji i afirmacji różnorodności, daleko mu do klasycznej, uniwersalistycznej etyki oraz do tradycyjnej religijności. Postmoderność to jednocześnie globalność, posttradycyjność, postnarodowość i posteuropejskość. Wykorzenia do reszty tradycję lokalną i narodową. Perspektywy: lokalna, narodowa i eurocentryczna są zastępowane przez świadomość globalną, kosmopolityczną wielokulturowość i celebrację różnicy.

Postmoderność, należy też dodać, chociaż krytyczna wobec moderności, jest *de facto* radykalną kontynuacją jej niedokończonego projektu. Podobnie jak moderność, charakteryzuje ją woluntaryzm. Zarówno w moderności, jak i w postmoderności, rzeczywistość społeczna tworzona jest decydującą siłą woli, która ucieleśnia się w Hobbesowskim absolutnym suwerenie, jakim jest nieuznający sprzeciwu tyran lub żądny panowania lud. W wyniku demokracji-

zacji suwerenności, jak to ujmuje Foucault, jej wyrazem jest wszechobecna siła dyscyplinująca (Foucault 1980). Nie panuje więc dziś wyidealizowana przez Habermasa, bezstronna „racjonalność komunikacyjna”, lecz coraz powszechniejsza „poprawność polityczna” i związany z nią konformizm. Miast działania komunikacyjnego albo dialogu, którego celem jest wzajemne uznanie i osiągnięcie konsensusu, nagłaśnia się i narzuca innym swój własny, często wielce kontrowersyjny, dyskurs. Dokonują tego grupy i instytucje reprezentujące określone interesy. Przykładem może być nawet sam dyskurs Habermasa, uznawany w Niemczech za krajową wizytówkę i produkt na eksport. Tłumaczenia jego tekstów finansuje Goethe Instytut, organizacja rządowa promująca niemiecką politykę kulturalną i edukacyjną za granicą.

Dehellenizacja i odczarowany świat

Dehellenizacja to dzieło, którego w filozofii dokonali Hobbes, Kant oraz ich następcy, przeciwstawiając się tradycji klasycznej; laicyzacja to proces, do którego na swój sposób przyczyniło się wielu myślicieli moderności: Nietzsche, Feuerbach, Marks. Dehellenizacja i laicyzacja prowadzą do świata bez cnoty i bez Boga, w którym władzę nad człowiekiem obejmują pożądania. Już św. Augustyn (2002: 525–527) zauważył, że w człowieku upadłym, a taki właśnie pozostaje pod władzą pożądań, następuje erozja racjonalności. Dla Locke’a, który mimo swego liberalizmu odmawiał tolerancji i pełnych praw ateistom, brak najwyższego pożądania, jakim było według niego pragnienie życia wiecznego, prowadziło ludzi do moralnej degradacji (Locke 1961: 55). Świat „odczarowany”, bez Boga, nie jest więc światem wolności i racjonalności, w którym, jak twierdził Max Weber, może się dopiero w pełni rozwinąć filozofia. Jest to raczej świat ułomnej racjonalności instrumentalnej lub celowej, służącej pożytkowości – świat ograniczonego rozumu, którego nie charakteryzuje już wynikająca z refleksji i z podążania za ideą dobra całościowa, metafizyczna wizja rzeczywistości. Dobitnym wyrazem nowożytnej ograniczoności rozumu jest dzisiejszy upadek uniwersytetu, który z kuźni umysłu i wszechstronnej wiedzy przekształca się w szkołę zawodową. Racjonalność oświeceniowa przejawia się dziś w wielu niekwestionowanych osiągnięciach naukowo-technicznych oraz w ciągłym unowocześnianiu się życia, ale zarazem w gwałtownych konfliktach, w życiu pełnym niepokoju i w pustce wewnętrznej współczesnego człowieka. Jej efektem nie jest koniec historii, jak przewidywali Hegel, Marks, a ostatnio Fukuyama, ale ciągle i – wydawałoby się – coraz prędkiej zmieniający się jej kalejdoskop.

W ciągu zaledwie jednego pokolenia, wręcz na naszych oczach, mieszkańcom Zachodu, którzy dokonali własnej postmodernistycznej dekonstrukcji

– ludzie bez Boga, bez cnoty, bez obyczaju, a także często bez własnej rodziny i bez dzieci – grozi utrata ich dotychczasowej wiodącej ekonomicznej, politycznej i kulturowej roli na świecie. Jednakże największa strata, na jaką narażony jest współczesny człowiek, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie, to utrata ducha. Tracąc pod wpływem idei moderności i jej radykalnego przedłużenia – postmoderności – Boga i cnotę oraz świadomość właściwego porządku rzeczy, człowiek w pożądanu zatracca samego siebie. Nie ma nawet świadomości tego, co zostało utracone. Bóg i cnota – oto co zostało utracone przez współczesnych ludzi Zachodu i aby je odzyskać, musimy wołać o pomoc do nieba! Rozwiązaniem nie jest oczywiście płytka i upolityczniona postmodernistyczna religijność, jaką proponuje nam dziś fundamentalizm religijny. Utwierdza ona jedynie człowieka w jego upadku. Aby się ocalić, współczesny człowiek musi na nowo poznać siebie. Głęboką refleksją i autentyczną religijnością, która jest wynikiem wzajemnego uzupełniania się wiary i rozumu, musi wypełnić pustkę, jaką wytworzyła myśl postmetafizyczna i postreligijna. Jedynie dzięki powrotowi ku początkom, dzięki twórczemu powtórzeniu i przypomnieniu źródeł cywilizacji zachodniej – idei zawartych w kulturze klasycznej i chrześcijańskiej – upadająca cywilizacja może zostać odbudowana.

Bibliografia

- Augustyn św. (2002), *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki. Kęty: Antyk.
- Benedykt XVI (2006), *Wykład w Ratyźbonie*, „Pressje” 8, s. 188–197.
- Butler J., Habermas J., Taylor Ch., West C. (2011), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press.
- Euben R.L. (1999), *Mapping Modernities „Islamic” and „Western”*, w: F.R. Dallmayr (red.), *Border Crossing: Toward a Comparative Political Theory*, Lanham: Lexington Books, s. 11–37.
- Foucault M. (1980), *Lecture Two: 14 January 1976*, w: C. Gordon (red.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, New York: Pantheon, s. 92–108.
- Habermas, J. (2000), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.
- Habermas, J. (2008), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, w: M. Reder, J. Schmidt (red.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 26–36.
- Habermas J. (2009), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas J. (2012), *Świadomość tego, co zostało utracone*, przeł. W.J. Korab-Karpowicz, „Pressje” 28, s. 228–233.

- Habermas J., Ratzinger J. (2005), *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Jürgen Habermas, Josef Ratzinger, red. S. Lossi, Freiburg im Breisgau: GRIN.
- Held K. (1993), „Mądry obywatel” u Machiavellego, w: B. Markiewicz (red.). *Obywatel, odrodzenie pojęcia*, Warszawa: IFiS PAN, s. 58–74.
- Hobbes T. (2005), *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Aletheia.
- Korab-Karpowicz W.J. (2010), *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke’a*, Kęty: Marek Derewiecki.
- Locke J. (1961), *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN.
- Wierzbicki A. (1996), *Postmoderność, czyli kłopoty z moderną*, „Ethos” 33–34, s. 116–118.

Streszczenie

W artykule twierdzą, że tym, czego naprawdę brakuje w dzisiejszych społeczeństwach Zachodu jest nie, jak utrzymuje Habermas, wyłącznie ludzka solidarność, ale przede wszystkim Bóg i cnota. Utracona została autentyczna religijność i oparta na cnocie tradycja klasyczna. Efektem moderności jest eksplozja ludzkich pożądań. W świecie bez Boga i cnoty, rozum nad nimi nie panuje, lecz staje się ich biernym instrumentem. W miarę jak jednostki ulegają demoralizacji, tracą swoją cywilizację. Z tego powodu ateistyczny projekt moderności, który ulega radykalizacji w epoce postmodernistycznej, jest omyłką. Prowadzi Zachód do upadku. Jedynie dzięki działaniu, które można określić jako zwrot ku początkom, a mianowicie dzięki twórczemu powtórzeniu i przypomnieniu źródeł cywilizacji zachodniej – idei zawartych w kulturze klasycznej i chrześcijańskiej – upadająca cywilizacja może zostać odbudowana.