



8/2009 (15)

Józef Bremer

Sztandarowe hasło Oświecenia: „Odważ się posługiwać swoim własnym rozumem” pochodzi od I. Kanta. Zaznaczał on jednak, że jego czasom dużo jeszcze brakuje, aby w

kwestiach religii posługiwać się swym własnym rozumem pewnie oraz celnie, bez przewodnictwa kogoś innego¹.

Mówiąc ogólnie, Oświecenie opowiadało się za postępem duchowym i materialnym, odrzucało tradycję oraz wszelkie autorytety religijne, stawiając na pierwszym miejscu poznanie rozumowe i zgodne z nim działanie.

Do tak pojmowanego rozumu nawiązuje szeroko współcześnie dyskutowana, a pochodząca od J. Habermasa, koncepcja rozumu postmetafizycznego, którą w niniejszym artykule omówimy. W pierwszej części artykułu przedstawimy krótką historię rozwoju pojęcia rozumu prowadzącą do powstania koncepcji rozumu postmetafizycznego, w drugiej części przedstawimy rolę, jaką koncepcja ta przyznaje treściom religijnym w społeczeństwie laickim lub postlaickim.

Historyczny rozwój pojęcia rozumu

Platon w *Timajosie* i Arystoteles w *Metafizyce* XII przedstawiają rozum jako porządkującą zasadę nadającą sens rzeczywistości, obecnej zarówno w kosmosie, jak i w człowieku. Obok statusu epistemologicznego – zasady możliwego poznania

¹ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, w: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 44-49, tutaj s. 44, 48.

świata – rozum ma tutaj także status kosmologiczny². Kosmologiczno-metafizyczne wyjaśnienie ludzkich zdolności do poznania rozumowego było krytykowane przez antycznych sceptyków i empirystów.

Zdaniem Boecjusza i Alberta Wielkiego ludzki rozum nie potrafi sam z siebie uzyskać wglądu w rzeczywistość i jej przyczyny. Jedynie boskie poznanie jest czystym, rozumowym wglądem. Dla Galileusza specyficzna wiedza matematyczna (artytmetyka i geometria) jest właśnie obszarem, na którym spotykają się rozum ludzki i boski. Pascal przyjmuje, że jednym z najważniejszych zadań rozumu – który wymaga uzupełnienia o mądrość serca – jest poznanie jego własnych granic. Znany przedstawiciel myśli Oświecenia – Wolter – podkreśla, że nasze poznanie rozumowe otrzymuje swoje idee jedynie z doświadczenia, zaś różnica między człowiekiem a zwierzęciem jest jednie różnicą stopnia, mianowicie różnicą między doskonałym a niedoskonałym rozumem (*raison*)³.

Wychodząc od swojego określenia możliwego używania rozumu, Kant krytykuje jako błędne przyznawanie rozumowi samodzielnego istnienia, oddzielające rozum od ludzkiego poznania i przypisujące mu kosmologiczne istnienie, które nie może mu przypadać⁴. Rozum, jako racjonalne źródło poznania, zostaje przeciwstawiony intelektualnemu poznaniu empirycznemu.

Intelekt (niem. *Verstand*) stanowi dla rozumu tak samo pewien przedmiot, jak zmysłowość dla intelektu. Sprawić, by jedność wszystkich możliwych czynności intelektu była systematyczna, to rzecz rozumu⁵.

Rozum, w wąskim sensie, jest nadrzędny wobec intelektu, gdyż uzasadnia zdolność do wyciągania wniosków i poszukiwanie tego, co nieuwarunkowane (idei rozumu). Intelekt jest powiązany z tym, co zmysłowo dane; rozum dąży do poznania niezależnego od doświadczenia empirycznego. Rozum w wąskim sensie

² Por. Ch. Rapp, Ch. Horn, *Vernunft; Verstand*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 11, red. J. Ritter i inni, Basel 2001, s. 748-764.

³ Por. W. Metz, *Vernunft; Verstand*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 11, dz. cyt., s. 820.

⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, A346/B404.

⁵ Tamże, A664/B692; por. A302/B359.

jest czystym rozumem, zdolnością do poznania oczyszczoną z wszelkich treści zmysłowych.

Kantowski rozum (ang. *reason*, niem. *Vernunft*) jest władzą poznawczą, która – w przeciwieństwie do intelektu – jest skierowana na poznanie całościowej zależności zjawisk. Intelekt jest skierowany na poznanie tego, co jednostkowe. W języku potocznym Kantowski „intelekt” jest często używany synonimicznie z pojęciem rozumu teoretycznego. Rozumowe poznanie teoretyczne jest w tym przypadku utożsamiane z uzasadnionym, ogólnym poznaniem (wiedzą) i często stawiane w opozycji do wiary. Już Platon i Arystoteles operują rozróżnieniem *noesis* i *dianoia*⁶. W języku łacińskim to, co noetyczne, było pojmowane jako intuicyjne i przypisane intelektowi, a to, co dianoetyczne, jako dyskursywne przypisywano *ratio*.

Rozum teoretyczny i praktyczny

Czysty rozum (teoretyczny) nie zajmuje się problemami metafizycznymi. Rozum jest najwyższą zasadą myślenia i poznania, zaś intelekt i pojęcia intelektu są, według Kanta, powiązane z materialem zmysłowym. Problemami metafizycznymi zajmuje się rozum praktyczny, operujący na postulatach, do których należą: wolność człowieka, nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga. Dzięki nim możliwe staje się dążenie do moralnej doskonałości oraz związane z tym poczucie szczęścia. Rozum praktyczny dąży do celowej jedności ludzkich działań. Kant określa rozum praktyczny jako zdolność do ustanawiania ogólnych zasad etycznych, według których wola ma kierować działaniami. Rozum praktyczny ma swój własny status, ponieważ nie jest możliwe uzasadnienie norm i zasad etycznych wyłącznie za pomocą rozumu teoretycznego. Rozum teoretyczny jest władzą sądenia opartą na własnych zasadach, rozum praktyczny jest władzą prowadzącą do działania. W filozofii współczesnej problemy rozumu

⁶ Por. np. Platon, *Państwo*, Warszawa 509 nn. Znana platońska linia prowadzi od *dianoia* (matematyczno-logiczne poznanie) do *noesis* (zdolność do bezpośredniego poznania czegoś). W wąskim sensie *noesis* jest utożsamiane z *nous* jako bezpośrednio albo intuicyjne myślenie i przeciwstawione *dianoia* jako racjonalnemu albo dyskursywnemu myśleniu. Por. O. Muck, *Verstand*, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, red. H. Krings, München 1974, s. 1613-1627, tutaj s. 1622.

praktycznego są głównie dyskutowane w powiązaniu z pytaniem: czy możliwe są sposoby argumentacji prowadzące do działania i jak można je uzasadnić?

Religijno-filozoficzne pytania zasługują według Kanta jedynie na praktyczne, a nie teoretyczne zainteresowanie. Jesteśmy zobowiązani działać moralnie. Nadzieja na szczęście, dzięki moralnemu działaniu, nadaje praktyczne znaczenie transcendentnym ideom Boga, wolności i nieśmiertelności. Kant opowiada się za tak zwaną religią rozumu:

Religia, która bez wahania wypowiada wojnę rozumowi, na dłuższą metę nie stawi mu czoła⁷.

W swojej *Religii w granicach samego rozumu* dopuszcza nadprzyrodzone Objawienie, ale uważa, że poznanie go i przyjęcie jego rzeczywistości nie jest dla religii koniecznie potrzebne. Religię należy oczyścić z dogmatów i wiary w cuda⁸, gdyż

jest ukryta we wnętrzu i chodzi w niej o moralne usposobienie⁹.

Także chrześcijaństwo jest przez Kanta traktowane jako religia naturalna, do której rozum powszechny sam by w końcu dotarł.

Według Kanta wszystkie próby udowodnienia istnienia Boga zawiodły, co wcale nie oznacza, że nie można myśleć o Bogu. Oprócz czystego rozumu teoretycznego jest także rozum praktyczny, przekazujący nam uniwersalne, obecne w każdym z nas odczucie, że Bóg powinien istnieć.

Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary¹⁰.

Kant zmierzał tym samym do uwolnienia pojęcia Boga z objęć wiedzy przypisywanej intelektowi, a powiązanej z kategoriami

⁷ I. Kant, *Religia w granicach samego rozumu*, Kraków 1993, s. 31.

⁸ „Za najwyższe nakazujące pryncypium – zarówno w naturalnej religii jak i w chrześcijańskiej dogmatyce – musi zostać uznany i uczczony powszechny rozum ludzki” (tamże, s. 200).

⁹ Tamże, s. 137. Tym samym „istnieje tylko jedna (prawdziwa) religia, ale może być wiele rodzajów wiary” (tamże, s. 136).

¹⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, BXXX.

czasu i przestrzeni. Mówiąc o wierze, nie miał na myśli wiary w ponadnaturalne Objawienie, lecz **wiarę** w ramach praktycznego rozumu, obejmującą **moralność**, **wiarę** w istnienie Boga i w **nieśmiertelność** duszy.

Kant stał się dla wielu filozofów sztandarową postacią, jeśli chodzi o zadawanie pytań o rozumienie istoty i roli religii. Razem z nim pytają oni przede wszystkim o znaczenie religii dla rozumu praktycznego. Nawet, jeśli współcześni autorzy – jak J. Habermas czy R. Rorty – dystansują się od Kanta, to pytania o religię są, jak zobaczymy, przez nich zadawane w obszarze rozumu praktycznego. Wywołana takim postawieniem sprawy próba redukcji religii do jej funkcji moralnych jest czymś symptomatycznym dla wielu współczesnych ujęć tej kwestii, znanych z aktualnych dyskusji społeczno-politycznych. Znaczenie religii jest podkreślane szczególnie wtedy, gdy pojawiają się trudności z rozwiązywaniem palących problemów społecznych. Religia jest przy tym rozumiana jako element moralności dostarczający uzasadnień dla pytań moralnych oraz umożliwiający nadanie im sensu.

Rozum instrumentalny

Wprowadzony przez M. Horkheimera termin „rozum instrumentalny” ma wyrazić pogląd, że Oświecenie, które przez lata – w imię zsekularyzowanego rozumu – kierowało się przeciwko mitologii i przesądom, samo po części widziało rozum jako coś mitycznego. Rozum instrumentalny traktuje świat wyłącznie jako przedmiot manipulacji technicznej, naturę (także ludzką) – wyłącznie jako obiekt dostępny subiektywnym celom i zainteresowaniom. Podana przez Horkheimera krytyka wskazuje na dwie perspektywy „instrumentalizacji”: (1) zewnętrzne zagarnięcie nauki i rozumu – instrumentalizacja nauki – prowadzi do traktowania jej jako środka, (2) proces technicyzacji czyni rozum czystym środkiem pomocniczym dla wszechobejmującej maszyny gospodarczej. Rozum został sprowadzony do roli ogólnego narzędzia nadającego się do tworzenia wszystkich innych narzędzi. Rozum, który początkowo był instrumentem służącym do zrozumienia i określenia ludzkich celów, zinstrumentalizował sam siebie i sam ograniczył się do przyporządkowania jednemu celowi odpowiednich środków. Tym samym środek uzyskał przewagę

nad celami, a logika środków zaczęła określać logikę ludzkiego działania¹¹.

Zdaniem Habermasa, rozum instrumentalny zmierza jednostronnie do uprzedmiotowienia i opanowania rzeczywistości. Tym samym nie może on stanowić żadnej akceptowalnej podstawy nauk o nowoczesnym społeczeństwie. Te ostatnie powinny raczej wyjść od dyskursu zorientowanego na tak zwany konsensus, to znaczy od innej niż instrumentalna formy racjonalności – od rozumu komunikacyjnego. Przejście do rozumu komunikacyjnego, w myśl którego interakcja odbywa się jedynie pomiędzy podmiotami, ma pomóc powrócić do rozważania zagadnień, które wyeliminowano wraz z krytyką rozumu instrumentalnego. Mówiąc o rozumie komunikacyjnym, Habermas zmierza do dowartościowania rozumu praktycznego.

Rozum postmetafizyczny

Jeden rodzaj wiedzy zajmuje na naszych oczach miejsce drugiego. Tradycyjną naukę o przyrodzie i historii poddano ocenie nauk ściśle empirycznych, filozofii pozostawiając niewiele ponad to, co dotyczy badania ogólnych zdolności poznającego, mówiącego i działającego podmiotu. Załamaniu uległa synteza wiary i rozumu, przyjmowana od czasów św. Augustyna do św. Alberta Wielkiego czy św. Tomasza z Akwinu.

Mówiąc o rozumie postmetafizycznym – a właściwie o „myśleniu postmetafizycznym” – Habermas uznaje swoiste znaczenie treści religijnych dla nowoczesnych społeczeństw, podkreślając zarazem konieczność refleksji nad tym, co religijne. Refleksja taka ma umożliwić: (i) zrozumienie centralnych pojęć filozoficznych, które niejednokrotnie wyrosły z przekonań religijnych; (ii) dostrzeżenie semantycznych treści implikowanych przez religie – treści różnych od filozoficznych, a istotnych dla właściwego kształtowania się nowoczesnych społeczeństw; (iii) zachowanie podstawowej dla Habermasa idei teorii komunikacyjnego działania. Religia odgrywa wprawdzie ważną rolę wobec pojawiających się kwestii metafizycznych, jednak tak samo jak filozofia nie

¹¹ Por. A. Arndt, *Instrumentelle Vernunft*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 11, dz. cyt., s. 866.

może pretendować do bycia uniwersalną oraz zdolną do pełnienia funkcji integracyjnej.

Rozum postmetafizyczny zrezygnował z metafizycznych konstrukcji całości złożonej z przyrody i z historii. Potrafi się bronić przed postmodernistycznym, scjentystyczno-naturalistycznym defetyzmem, który w nim samym może dochodzić do głosu. Defetyzm ten pojawia się zarówno w swoich postmodernistycznych akcentach, noszących cechy oświeceniowej dialektyki, jak i w ślepej wierze w naukowy naturalizm. Nieco inaczej ma się sprawa z rozumem praktycznym, który bez historyczno-filozoficznego zaczepienia zaczyna wątpić w motywującą siłę swoich dobrych podstaw. Pochodzące ze współczesnych pojęć moralności i sprawiedliwości społecznej nakazy raczej wzmacniają, aniżeli osłabiają tendencje do zagubienia się jednostki.

Przekład treści religijnych

Mówiąc o rozumie postmetafizycznym, Habermas wskazuje na wspólny początek religii i filozofii jako na wzajemnie uzupełniające się i skazane na siebie formy ducha. Przekazy religijne są źródłem, z którego powinien czerpać zsekularyzowany rozum praktyczny, umiejący przetłumaczyć treści tychże przekazów na swój własny język. Przykład tego typu „przekładu” znajdujemy w wystąpieniu Habermasa wygłoszonym z okazji przyznania mu Pokojowej Nagrody Księgarzy Niemieckich (2001). Habermas zaznacza, że niektórzy uczestnicy debaty na temat obchodzenia się z ludzkimi embrionami nadal powołują się na Księgę Rodzaju:

Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1, 27).

Człowiek jest obrazem Boga i jest stworzony przez Boga. Przekładając to na język filozoficzny, powiemy, że człowiek jest obdarzony wolnością i wszyscy ludzie są w równy sposób wolni oraz że człowiek nie jest równy swemu Stwórcy i nie zawdzięcza swojego naturalnego istnienia (*Sosein*) drugiemu człowiekowi. Kto więc traktuje drugiego człowieka według swojego własnego upodobania, kto nim manipuluje, ten przekracza – w języku biblijnym – granicę między Stwórcą a stworzeniem. Wyrażając to samo w języku filozoficznym, powiemy, że ktoś taki lekceważy

wzajemne relacje międzyludzkie wynikające z tej samej wolności, którą jednostki są obdarowane.

Ujęcie człowieka jako stworzenia i obrazu Boga wyraża pewną intuicję, która w naszym kontekście mówi nawet coś ludziom religijnie niemuzykalnym, do których się zaliczam. Bóg tylko tak długo będzie „Bogiem ludzi wolnych”, jak długo nie będziemy starali się zatrzeć absolutnej różnicy między Stwórcą a stworzeniem¹².

Tradycji chrześcijańskiej znane są przykłady przekładu, o którym mówi Habermas. Nauka o naturalnym prawie moralnym jest swoistym filozoficznym przekładem judaistyczno-chrześcijańskiej moralności. Filozofia Boga zamierza – przez filozoficzne wskazanie istnienia Boga – zapewnić możliwość naukowego poszerzenia prawd objawionych. O ile przekład opowieści religijnych prowadzi do formułowania technicznych pojęć, o tyle spojrzenie na wspólne pochodzenie rozumu i religii prowadzi z powrotem do zależności znanych nam ze świata, w którym żyjemy¹³. Nowe, proponowane przez Habermasa spojrzenie na wspólne pochodzenie rozumu i religii ma pomóc rozumowi praktycznemu we wzmacnianiu naszych motywacji do działania.

Opowieści religijne pomagają dostrzec antropologiczny wymiar zjawisk świata, w którym żyjemy, a przez to zaskakują nas. Zetknięcie się z nimi budzi i ożywia

świadomość tego, czego brakuje, świadomość tego, co krzyczy do nieba¹⁴.

Rozum praktyczny nie realizuje bowiem swojego zadania, jeśli nie ma siły, aby pobudzać i ożywiać w świeckich umysłach świadomość braku ogólnoświatowej solidarności. Taką diagnozę stawia Habermas, wskazując na zawód, jakiego doznał zsekularyzowany rozum wobec ogromnych społeczno-politycznych problemów ludzkości, spotykanych chociażby w krajach Trzeciego Świata.

¹² Por. J. Habermas, *Wiara i wiedza*, „Forum Philosophicum” 7 (2002), s. 7-16, tutaj s. 15.

¹³ Pojęcie „świata, w którym żyjemy” Habermas przejął od W. Sellarsa. Por. J. Bremer, *Rekategorisierung statt Reduktion*, Göttingen 1997, s. 9-30.

¹⁴ J. Habermas, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, w: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, red. M. Reder, J. Schmidt, Frankfurt/M 2008, s. 26-36, tutaj, s. 31.

Czego brakuje rozumowi praktycznemu?

Zdaniem Habermasa, nowoczesnemu rozumowi praktycznemu brakuje czegoś, co mógłby mieć i czego brak boleśnie odczuwa. Chodzi o coś, co rozum kiedyś posiadał, co jednak utracił i chce z powrotem odzyskać. Po pierwsze – brakuje mu odpowiednika religijnego rytuału związanego z zakończeniem ludzkiego życia (*rite de passage*). Ten zasadniczy brak nie jest w zeświadczających społeczeństwach wystarczająco poważnie brany pod uwagę. Po drugie – brakuje mu wspomnianej już siły i motywacji do wzmacniania postaw społecznych prowadzących do bycia solidarnym. Konieczne jest przejście rozumu od nastawienia indywidualistycznego do nastawienia intersubiektywnego – odpowiedzialności za innych. Po trzecie – brakuje mu religijnie uzasadnionych postaw w działalności politycznej oraz politycznej wiedzy, czy prawomocność danej wspólnoty politycznej jest oparta na uzasadnionych przekonaniach.

Będąc świadomym powyższych braków, rozum praktyczny opowiada się za dialogiem pomiędzy wspólnotami religijnymi i grupami laickimi. Dialog taki musi spełniać dwa założenia: strona religijna musi uznać autorytet naturalnego rozumu, a rozum nie może mianować się sędzią co do prawd treści religijnych; także wtedy nie może być sędzią, gdy w rezultacie akceptuje z tych treści jako rozumne tylko te elementy, które potrafi przełożyć na język swoich dyskursów.

Teologia chrześcijańska

Od teologii chrześcijańskiej Habermas oczekuje poważnego potraktowania myślenia postmetafizycznego. Niesie to ze sobą realizację dwóch zadań, związanych z powrotem do dyskusji o hellenizacji chrześcijaństwa.

Po pierwsze – teologia chrześcijańska musi się zaangażować w proces wspomnianego przekładu treści religijnych. Musi ona tym samym wyostrzyć w laickim społeczeństwie świadomość tego, czego w przekazach religijnych nie da się zastąpić. Tym samym zacznie ona realizować funkcje, jakie miała pełnić średniowieczna teologia naturalna i nauka o naturalnym prawie moralnym. Zmianie ulegnie jedynie język, na jaki należy przełożyć przekazy religijne. Pamiętać przy tym należy o dwóch sprawach:

(i) treści przekazów religijnych nie mogą zostać zastąpione treściami takiej czy innej metafizyki, (ii) tego rodzaju przekładowi nigdy nie są dostępne jądro i całość religijnego przekazu, lecz jedynie jego określone treści zewnętrzne.

Po drugie – teologia chrześcijańska musi zabiegać o to, żeby tradycja religijna zachowała swoją nieporęczność, a samo Objawienie chrześcijańskie pozostało dla laickiego myślenia wymaganiem, którego kognitywnie nie da się do końca przyjąć. Już w czasach biblijnych przekaz żydowsko-chrześcijański był przedstawiany za pomocą pojęć filozofii greckiej. Filozofia grecka służyła za językowe narzędzie interpretacji biblijnego przekazu, ale nie weszła ona na miejsce tego przekazu¹⁵. Pojęcia filozoficzne były w tradycji używane do wypuklenia treści biblijnego przekazu. Kto dzisiaj uważa, że pojęcia filozofii greckiej – występujące na przykład w sformułowaniach soborów z Nicei lub Chalcedonu – można zastąpić innymi pojęciami, ten musi także wykazać, że jego pojęcia tak samo zachowują nieporęczność biblijnego przekazu, jak to czynią pojęcia filozofii greckiej.

Podsumowanie

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że postmetafizyczne myślenie z jego racjonalno-laickim wyrachowaniem jest myśleniem zinstrumentalizowanym, nie dającym się pogodzić z treściami przekazów religijnych. Mówiąc o rozumie postmetafizycznym, Habermas ma na myśli sposób postępowania integrujący motywy metafizyczno-religijne, które wstępnie wydają się zbyteczne w laickim lub postlaickim społeczeństwie.

Gdy Habermas mówi o obecności religii i argumentów religijnych w społeczeństwie laickim, to nie oznacza to, że chce się pożegnać z państwem laickim. Odwołując się do religii i jej treści, nie mówi on na przykład o idei dobrego życia, lecz podejmuje próbę wprowadzenia treści religijnych do współczesnych, laickich dyskursów.

Mając w polu widzenia filozofię Kanta, uznaje on, że moralność nie potrzebuje ponad sobą żadnej wyższej istoty, o ile sama zasada się na pojęciu człowieka jako istoty wolnej i tym samym związanej przez rozum prawami. Z jednej strony uznaje

¹⁵ Por. tamże, s. 26.

on, że dla pojawienia się moralności nie jest konieczna żadna zewnętrzna siła, z drugiej, że ani filozofia, ani wewnątrzświatowe pojęcie rozumu nie są w stanie zastąpić religii z jej własnym, nie-uwarunkowanym przez filozofię sensem. Postmetafizyczne myślenie ratuje sens tego, co nieuwarunkowane, bez odwoływania się do Boga lub czegoś absolutnego. Nieuwarunkowany sens, który przypada jedynie religii, formułuje na przykład pociechę, z jaką religia uczy znosić – i stawia w innym świetle – kwestie cierpienia, samotności, choroby i śmierci.

W przekazach religijnych Habermas dostrzega swoistą kreatywność otwierania świata, której rozum praktyczny nie musi wykazywać. Z tego powodu interesujące dla niego jest rozumowe uchwycenie treści religijnych. Uważa on, że sam praktyczny rozum nie może nadal być pewny, iż jedynie dzięki wglądowi w teorię sprawiedliwości i posługiwaniu się swoimi metodami może przeciwdziałać różnorodnym wykołajeniom nowoczesnego społeczeństwa. Brakuje mu bowiem typowej dla religijności kreatywności, brakuje mu językowego otwarcia na świat, pozwalających mu zregenerować otaczającą go normatywną świadomość, która coraz bardziej słabnie.

Habermas traktuje semantyczne treści przekazów religijnych jako coś niezbywalnego i opowiada się za postmetafizyczną filozofią, ocalającą potencjał tych treści. Nastawienie takie uzasadnia gotowość filozofii do uczenia się od religii. Mówiąc krótko, myślenie postmetafizyczne przyjmuje wobec religii zarówno postawę gotowości do uczenia się, jak i postawę agnostyczną. Myślenie to akceptuje różnicę prawd wiary i publicznie krytykować praw do ważności, powstrzymuje się jednak od racjonalistycznego przypisywania sobie samemu prawa do rozstrzygnięcia o tym, co w przekazach religijnych jest rozumne, a co nierozumne. W każdym razie stan takiego powstrzymywania się będzie trwał tak długo, jak długo myślenie postmetafizyczne samo nie będzie w stanie wprowadzić do dyskursu podobnych semantycznych treści. Jak długo język religijny niesie ze sobą inspirujące, niezbywalne semantyczne treści, które umykają sile wyrazu języka filozoficznego i nadal oczekują przekładu na uzasadnione dyskursy, tak długo filozofia – także w postmetafizycznym kształcie – ani nie będzie mogła zastąpić ani wyeliminować religii.

Zasadniczy motyw filozofii Habermasa związany jest z obrobną rozumu jako zasady regulującej stosunki społeczne. Dąży on do zachowania prymatu Oświecenia we współczesnym laickim

społeczeństwie, czyli w warunkach, w których zarówno oświeceniowy rozum jak i religia są często traktowane jako coś już przewartościowanego. W treściach religijnych Habermas dostrzega to wszystko, co nowoczesne społeczeństwo utraciło w procesie laicyzacji i modernizacji. Stąd jego postmetafizyczna teza, że wiara religijna i współczesne społeczeństwo muszą ponownie wejść ze sobą w dialog.

→ **SŁOWA KLUCZE** – ROZUM POSTMETAFIZYCZNY, ROZUM TEORETYCZNY I PRAKTYCZNY, ROZUM INSTRUMENTALNY, SPOŁECZEŃSTWO LAICKIE, RELIGIA W SPOŁECZEŃSTWIE LAICKIM

SUMMARY

J. BREMER, *Religion within Post-Metaphysical Reason*

Having presented the concepts of reason known from the history of philosophy, we shall concentrate on determining the place of religion within the scope of the so-called post-metaphysical reason. This expression, referring to "post-metaphysical thinking" of J. Habermas, will be of interest to us as far as the following: (I) the self-critical attitude of reason towards religious contents, (II) the possibility to translate them into the language of lay society and (III) the possibility to connect it with Christian theology.

Józef Bremer, jezuita, doktor habilitowany, urodzony w 1953 roku. Absolwent Wydziału Mechaniczno-Energetycznego Politechniki Śląskiej (1972-77). Od roku 1997 wykładowca filozofii w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, a od roku 2008 także na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Od roku 2004 członek zarządu Fundacji Edukacji Technicznej. Wybrane publikacje książkowe: *Rekategorisierung statt Reduktion. Zu W. Sellars' Philosophie des Geistes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997; *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005; *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2008.