

RELIGINĖS ARGUMENTACIJOS (NE)GALIMYBĖ FORMALIOJOJE VIEŠOJOJE ERDVĖJE

Vaida Kalkauskaitė

Vilniaus universiteto

Filosofijos institutas

Universiteto g. 9, LT-01513 Vilnius

El. paštas: vaida.kalkauskaite@fsf.vu.lt

Straipsnyje nagrinėjami Jürgeno Habermaso ir Charles'o Tayloro debatai apie galimybę naudoti religinius argumentus formaliojoje viešojoje erdvėje. Habermaso pozicija, kylanti iš jo kritikos Johnui Rawlsui, tačiau kartu ir pratesianti Rawlso pradėtą mąstymo liniją, remiasi universalus bendražmogiško racionalumo principu: norėdami savo religinius argumentus naudoti formaliojoje viešojoje erdvėje, religingi piliečiai privalo išversti juos į sekuliarią, t. y. visiems racionaliems individams suprantamą, kalbą. Šiai pozicijai prieštarauja Tayloras, teigdamas, kad skirtis tarp religinių ir sekuliarių argumentų nepagrįsta. Straipsnio tikslas – ištirti, ar Habermaso pozicija ir ją grindžiančios pamatinės prielaidos yra pagrįstos ir kiek ši pozicija bei pati diskusija atliepia esamą geopolitinę ir sociokultūrinę situaciją ir gali padėti ją suprasti. Tai daroma pasitelkiant Tayloro ir jam antrinančių autorių kontrargumentus Habermaso pozicijai ir bandant išgryninti alternatyvią problemos sprendimo galimybę.

Pagrindiniai žodžiai: Charles Taylor, Jürgen Habermas, formalioji viešoji erdvė, religija.

Diskusijos apie religijos vietą formaliojoje viešojoje erdvėje¹ tampa vis aktualesnės. 2018 metų balandžio 9 dieną Prancūzijos prezidentas Emmanuelis Macronas², susitikdamas su šalies vyskupų konferencijos nariais, peržengė ribą, skyrusią Prancūzijos vyriausybę nuo bet kokio kišimosi į religijos reikalus nuo 1905 metų, kai Prancūzijoje įsigalėjo Bažnyčios ir valstybės atskyrimo įstatymas. Prezidentas teigė, kad tiek kon-

ferencijos dalyviai, tiek jis pats mano, jog ryšys tarp Bažnyčios ir valstybės Prancūzijoje buvo pažeistas ir atėjo laikas jį pataisyti. Macrono manymu, „laicizmas neprivalo paneigti dvasinės tikrovės dėl pasaulietinės ir išrauti sakralias visuomenių šaknis, kurios maitino tiek daug mūsų bendrapiliečių“³. Kitas svarbus atvejis – JAV generalinio prokuroro Jeffo Sessionso⁴ 2018 metų birželį pasakyta kalba, kurioje jis citavo (be abejo, labai selektyviai) Šventąjį Raštą, bandydamas pagrįsti, kodėl prie JAV sienos nuo savo emigrantų tėvų buvo atskirti ir į

¹ Formalioji viešoji erdvė – tai institucinė erdvė (pavyzdžiui, politinės partijos), kurioje veikia liberaliosios demokratijos modelis, turintis apsaugoti individo autonomiją (Habermas).

² Marcono kalbos transkripcija pateikta prancūzų ir anglų kalbomis. Prieiga per internetą: <http://www.elysee.fr/declarations/article/transcript-of-the-address-given-by-the-president-of-the-french-republic-before-the-bishops-of-france/> [žiūrėta 2018-10-15].

³ Prieiga per internetą: <http://www.elysee.fr/declarations/article/transcript-of-the-address-given-by-the-president-of-the-french-republic-before-the-bishops-of-france/> [žiūrėta 2018-10-15].

⁴ Daugiau apie Jeffo Sessionso selektyvų citavimą žr. Mahdawi 2018.

uždaras stovyklas išvežti daugiau kaip 2 000 vaikų. Negalima pamiršti ir tebesitęsiančių diskusijų bei iš jų atsiradusių skirtingų sprendimų apie religinių simbolių vietą valstybės institucijose, pradedant galvos apdangalų musulmonėms uždraudimu Prancūzijos mokyklose⁵, baigiant privalomu kryžių kabinimu prie įėjimų į valstybės įstaigas Vokietijoje, Bavarijos regione⁶.

Turbūt ryškiausios pastarojo dešimtmečio akademinės filosofijos figūros minėtose diskusijose apie religijos vietą, tiksliau, religinių argumentų vietą formaliojoje viešojoje erdvėje, yra priešingas pozicijas ginantys Charles'as Tayloras ir Jürgenas Habermasas, katalizuojantys debatus abiejose pusėse. Pagrindiniai jų nagrinėjami klausimai – kaip konstitucinis valstybės ir religijos atskyrimas paveikia tai, kiek įtakos religinės bendruomenės, tradicijos ir organizacijos gali turėti politinėje viešojoje erdvėje? Kur turi būti brėžiama riba tarp religinės ir sekuliarios⁷ argumentacijos? Ar tokia riba apskritai yra pagrįsta?

Šiame straipsnyje apžvelgsiu Habermaso poziciją, kuri kyla iš kritikos Johnui Rawlsui. Tada pateiksiu Taylora poziciją, kuri yra atsakas į ją. Straipsnio tikslas – ištirti, ar Habermaso pozicija ir ją grindžiančios pamatinės prielaidos yra pagrįstos ir kiek ši pozicija bei pati diskusija atliepia esamą geopolitinę ir sociokultūrinę situaciją ir

gali padėti ją suprasti. Tai daroma pasitelkiant Taylora ir jam antrinančių autorių kontrargumentus Habermaso pozicijai ir siekiant išgryninti alternatyvią problemos sprendimo galimybę. Svarbu paminėti, kad autoriai, apie kuriuos bus kalbama, orientuojasi būtent į Vakarų kultūrą ir Vakaruose dominuojančias religijas, pirmiausia, be abejo, krikščionybę. Religiniai argumentai šio straipsnio kontekste turi būti suprantami kaip argumentai, grindžiami remiantis tam tikrų religijų pamatiniais raštais ir Bažnyčios įsakais, formuojančiais teorinius ir praktinius religingų žmonių gyvenimo pamatus.

Religinių argumentų vertimo reikalavimas

Habermaso pozicijos ašis – reikalavimas formaliojoje viešojoje erdvėje išversti religinius argumentus į sekuliarią kalbą. Habermasiškoji reikalavimo versija skiriasi nuo rolsiškosios bent keletu aspektų. Tiesa, reikalavimą grindžiantis principas tiek Rawlsui, tiek Habermasui yra tas pats – kantiškas prigimtinis racionalumas. Habermaso teigimu, būtent „bendražmogiško racionalumo prielaida suformuoja pagrindą sekuliariai valstybei, kuri nebėra priklausoma nuo religinės legitimacijos“ (Habermas 2006: 68). Ši prielaida pakloja pamatus valstybės ir Bažnyčios atskyrimui, taip pat liberaliajai demokratijai. Pasitraukus religinei įtakai, į jos vietą stoja konstitucija, kuri, savo ruožtu, užtikrina sąžinės laisvę, t. y. žmogus turi teisę praktikuoti tokį tikėjimą, kokį pasirenka, išlikdamas lygus bet kuriam kitam žmogui, kad ir kokios būtų jo religinės preferencijos. „Demokratinės procedūros galią sudaro du komponentai: pirmiausia, visų piliečių lygios galimybės

⁵ Prancūzijoje galvos apdangalai mokyklose ir burkos viešumoje uždrausti nuo 2010 m.

⁶ Nuo 2018 m. gegužės prie įėjimų į Bavarijos viešąsias įstaigas turi kabėti kryžiai. Vieno Bavarijos regiono miestų, Deggendorfo, meras teigė, kad tai kultūrinis, o ne religinis fenomenas.

⁷ Šiame straipsnyje „sekuliarus“, jei nebus patikslinta kitaip, reikš tiesiog nereligiškas, pasaulietiškas.

dalyvauti politiniuose procesuose, tai užtikrina, kad įstatymų adresatas gali suprasti, jog pats yra ir įstatymų autorius ir, antra, episteminė sprendimo dimensija, kuri pagrindžia prielaidą, kad priimti sprendimai yra racionaliai priimtini“ (Habermas 2008: 121). Taigi, norėdamas dalyvauti politinių sprendimų priėmimo procese, pilietis privalo remtis argumentais, kurie yra suprantami ir visiems kitiems piliečiams, su kuriais jį sieja ne praktikuojama religija ar kiti gyvenimo būdo elementai, o būtent prigimtinis racionalumas.

Religinių argumentų vertimo reikalavimą suformulavusio Rawlso mąstyme racionaliai priimtinių argumentų reikalavimas turi ir moralinę dimensiją. Jo teigimu, „pilietiškumo idealas implikuoja ne tik teisinę, bet ir moralinę pareigą – pilietiškumo pareigą – galėti vienas kitam paaiškinti, kaip fundamentalios svarbos klausimų akivaizdoje principai ir strategijos, kurias jie palaiko ir už kurias balsuoja, gali būti paremti bendražmogiško racionalumo vertybėmis. Į pareigą taip pat įeina norėjimas klausytis kitų bei nuoširdus mąstymo atvirumas, sprendžiant, kada jų įsitikinimai turi būti pakoreguoti“ (Rawls 1993: 217). Trumpai tariant, anot Rawlso, gerbdamas kitą pilietį, aš išipareigoju paaiškinti jam savo nuomonę ir ją argumentuoti jam suprantamu būdu, neprimesdamas jos per prievartą. Šis išipareigojimas, be abejo, galioja ir politikams, tiek tada, kai jie diskutuoja tarpusavyje, tiek tada, kai bendrauja su savo elektoratu. „Religiškai pagrįsti argumentai gali būti priimti kaip viešai validūs tik jei jie yra išverčiami į sekularius teiginius, nereikalaujančius specifinio religinio supratimo“ (Calhoun 2011: 435). Kurgi tada kyla problema? Ją paaiškina pats Rawlsas: „Kaip įmanoma,

kad tikintieji palaikytų konstitucijos režimą, kai jų išpažįstamos doktrinos jame negali klestėti ir gali netgi visiškai numenkti“ (Rawls 1993: 781)?

Praėjus keletui metų po to, kai Rawlsas suformulavo savo poziciją, duodamas interviu Bernardui G. Prusakui, jis paminėjo, kad, jo nuomone, jo siūlomas modelis turėtų gerai veikti praktikoje, nes JAV, kur, priešingai nei Europoje, Bažnyčia niekada nebuvo stipriai susijusi su valdžios organais, nebuvo panašaus kalibro religinių karų, kokius matė Europa. Tačiau tame pačiame interviu Rawlsas kiek netikėtai dar pridėjo teiginį, kad „žmonės gali argumentuoti, remdamiesi Biblija, jeigu jie to nori, tačiau jie taip pat turėtų pateikti argumentus, su kuriais visi racionalūs piliečiai galėtų sutikti“ (Rawls 1998). Pirmiausia, panašu, kad vertimo reikalavimas vis vien išlieka, nes, net ir pasirėmęs Biblija, pilietis tuojau turi rasti būdą savo teiginius pagrįsti ir sekuliais argumentais, antra, kyla klausimas, ar apskritai įmanoma pateikti kokių nors argumentų, su kuriais visi racionalūs piliečiai galėtų sutikti? Teoriniu lygmeniu toks atvejis gal ir priimtinas, bet praktikoje taip dažniausiai, o gal ir niekada, nenutinka. Vienaip ar kitaip, kaip pamini ir pats Rawlsas, juk „bendražmogiško racionalumo idėja susijusi su tuo, kaip klausimai turėtų būti sprendžiami, tačiau ji nepasako, kokios yra geros priežastys arba teisingi sprendimai“ (Rawls 1998). Tad, panašu, kad vis tiek liekame įstrigę toje pačioje dilemoje – versti ar neversti?

Kitas, mano nuomone, aktualus klausimas – ar išties „sekuliari argumentacija“ yra suprantama, ar net geriausiai suprantama, visiems visuomenės nariams? Juk vargu ar teorijos pripildytas ekonomikos žodynas, kuriuo į piliečius kreipiasi sekuliarus

ekspertas, yra suprantamas didžiąjai daliai visuomenės, nors ir yra visiškai sekuliarus. Rawlsas į tai, matyt, atsakytų, kad toks žodynas bent jau iš principo yra išmokstamas kiekvienam visuomenės nariui. Bet toks reikalavimas atrodo nepagrįstas ir ypač sunkiai įgyvendinamas, turint galvoje mokslinių disciplinų kiekį ir sudėtingumą. Klausimas, kodėl mokslinę kalbą tada verta išmokyti, o religinės – ne?

Rawlso pozicija susilaukė įvairios kritikos. Tiek dėl to, kad yra palanki sekularizmui, tiek dėl mano jau minėto sudėtingo santykio su politine tikrove. Habermasui pagrindinė problema Rawlso pozicijoje yra tai, jog valstybė, kuri žada savo piliečiams religinę laisvę, negali jiems užkrauti pareigų, kurios su šia laisve yra niekaip nesuderinamos. Religinę piliečiai negali ir neprivalo galėti daryti tokių dirbtinių Rawlso reikalaujamų takoskyrų savo mąstyme – tai nebūtų suderinama su jų gyvenimo būdu, nes religingumas yra ne vien mąstymo, o greičiau gyvenimo ir egzistencinės laikysenos fenomenas. „Nuoširdus tikėjimas nėra tik doktrina ar įsitikinimas, bet taip pat ir energijos šaltinis, į kurių tikintysis performatyviai remiasi, puoselėdamas savo gyvenimą“ (Habermas 2008: 127). Taigi, anot Habermaso, liberali valstybė, kuri vienodai saugo visas religinio gyvenimo formas, turi išlaisvinti religingus piliečius nuo prievolės daryti griežtą skirtį tarp sekuliarios ir religinės argumentacijos viešojoje politinėje arenoje, kai tai kelia grėsmę jų identitetui (Habermas 2008: 130).

Pateikdamas savo alternatyvą Rawlso idėjai, 2006 m. publikuotame straipsnyje šia tema Habermasas skiria dvi viešosios erdvės rūšis. Neformalioji viešoji erdvė jo sistemoje nurodo spontaniškai civilizuotoje

visuomenėje kylančias asociacijas, organizacijas bei judėjimus, kurie atspindi juose dalyvaujančių individų požiūrį likusiai visuomenei. Tokios organizacijos negali daryti formalių sprendimų ir dažniausiai juridiskai nedaro įtakos tam, kaip veikia valstybė. Nepaisant to, jos formuoja viešąją nuomonę. Jis pabrėžia, jog tokios viešosios erdvės nauda yra ta, kad piliečiai gali laisvai ir be politinio spaudimo daryti sprendimus, kurie turi visuomenę intelektualizuojantį efektą. Formalioji viešoji erdvė yra politinės institucijos, parlamentai, politinės partijos ir pan. Tai institucinė erdvė, kurioje veikia liberaliosios demokratijos modelis, turintis apsaugoti individo autonomiją. Idealiai veikiančioje Habermaso koncepcijoje sprendimus priimanti institucija turėtų atsižvelgti į viešąją nuomonę, suformuotą pilietinėje visuomenėje. Idealiu atveju formaliojoje viešojoje erdvėje turėtų atspindėti neformalios viešosios erdvės įtaka (Tsz Wan Hung 2017: 553).

Tiesa, 2008 m. publikuotame tekste Habermasas, toliau plėtodamas savo poziciją, akcentą deda būtent ant formaliosios viešosios erdvės. Čia religingam piliečiui išlaikomas reikalavimas savo religinius argumentus išversti į sekuliarią kalbą. Be sėkmingo vertimo esminis religiškai orientuotų teiginių turinys negali patekti į derybas jokiuose politiniuose procesuose ir politinėse institucijose.

Habermasas užsimena ir apie dar vieną tokiu atveju iškylančią problemą: ar kandidatai į politinius postus rinkimų metu turi teisę nurodyti savo religinę laikyseną (Habermas 2008: 128)? Jeigu tai įmanoma, ar rinkėjas tada nėra apgaunamas? Juolab jei iki pradėdamas politinę karjerą kandidatas pakankamai viešai (tai yra itin aktualu

šiuolaikiniame socialinių medijų ir apskritai neįprastai išaugusio viešumo kontekste) kalbėdavo apie savo praktikuojamą religiją arba argumentuodavo iš jos pozicijų? Rodos, kad toks staigus neutralumas būtų ne tik nenuoširdus ar nepatikimas, bet ir apskritai ganėtinai sunkiai įtikinantis. Ieškodamas sprendimo, Habermasas pasitelkia Paulo J. Weithmano požiūrį, esą rinkėjai apskritai neturėtų balsuoti už kandidatus, remdami jų vertybėmis (Weithman 2002: 117–120). Tačiau ar čia nesusiduriame su ta pačia sąmonės skaidymo problema, apie kurią kalbėjau anksčiau, tiesiog pridėdami dar vieną išskaidyto asmens dalį, kurią reikėtų atskirti ir neutralizuoti. Jei taip, netgi viešųjų erdvių skirstymas sąmonės skaidymo problemą palieka neišspręsta.

Paskutinis svarbus momentas, kurį norėčiau paminėti, tai – Habermaso teigiama abipusio atvirumo svarba. Nenorėdamas pastatyti religingų žmonių į autsaiderių poziciją, Habermasas priduria, jog procesas nėra vienpusis. Sekuliarūs piliečiai taip pat turi atverti savo mąstymą dialogui, kurio metu vertingas religinės argumentacijos turinys gali pasirodyti savo nauju, transformuotu, „išverstu“ bei visuotinai prieinamu pavidalu (Habermas 2008: 136). Kitaip tariant, religingas pilietis turėtų imtis išversti savo religiška pagrįstus argumentus į sekuliarią kalbą ir tikėtis, kad kitas pilietis turės pakankamai geros valios ir juos priims suprasdamas, kad vertingo religinio turinio argumente visgi būta.

Religiniai versus sekuliarūs argumentai

Kyla klausimas, kuo, anot Habermaso, religiniai argumentai skiriasi nuo sekuliarių?

Atsakydama į jį šiame straipsnyje daugiausia dėmesio skirsiu dviem skirtumams: 1) religinių argumentų neracionalumui bei 2) religinių argumentų autoritariniam ir dogmatiniam pobūdžiui bei jų buvimui paremtiems tik tikintiems žmonėms suprantamomis patirtimis.

Manau, svarbu paminėti ir tai, kad vėlesniame savo tekste apie religijos vietą viešojoje erdvėje Habermasas visgi pripažįsta, jog religija turi ką pasiūlyti politiniam laukui. Pavyzdžiais tampa religiška orientuotų politinių lyderių, tokių kaip Martinas Lutheris Kingas Jaunesnysis, veiksminga veikla bei religinių bendruomenių skatinimas savo nariams išlaikyti politinį aktyvumą, balsuoti, domėtis tuo, kaip valdoma valstybė, kurioje jie gyvena. Taip pat, anot Habermaso, „religinės tradicijos geba gerai artikuliuoti moralines intuicijas, ypač kai kalba pasisuka apie pažeidžiamas bendruomeninio gyvenimo formas“ (Habermas 2008: 131).

Nepaisant Habermaso viltingumo religijos atžvilgiu, reikia pažymėti, kad, nors jis ir teigia, jog liberali demokratija implikuoja, kad religingų žmonių teisė į savo tikėjimą ir lygybę su kitais, nepaisant to tikėjimo, turi būti ginama ir kad jie turi būti apsaugoti nuo naštos daryti dirbtines skirtis savo mąstyme, jis pats reikalauja iš religingų žmonių, kad jie suprastų, jog nebegyvena religiška homogeniškoje visuomenėje, kur politiniai sprendimai priimami vadovaujantis religinių institucijų nurodytomis gairėmis. Todėl religingi žmonės turi visada reflektuoti tai, kad gyvena sekuliarioje valstybėje, ir suprasti, kad žaidimo aikštelė nebeprisklaido tik jiems. Religingų žmonių taip pat yra prašoma „neatmesti galimybių, kad religinė kalba gali turėti prarastų arba nuslopintų, ar kitaip neprieinamų, norma-

tyvių intuicijų, kurios yra vertos dėmesio ir vis dar laukia jas išsaugosiančių vertimų, pėdsakų“ (Habermas 2013: 649). Taigi, nors religija ir laikoma kažkuo, kas gali praturtinti politinį diskursą, kartu nuo jos laikomasi saugiu atstumu ir į ją žiūrima jei ne ironiškai, tai bent jau įtariai.

Apibendrinant – panašu, kad tiek Rawlso, tiek Habermaso mąstyme, kaip ir apskritai liberalizmo teorijoje, religija pirmiausia yra proga tolerancijai ir neutralumui. Tokią nuostatą palaiko liberalus (a) religijos, kaip privataus reikalo, supratimas, (b) „episteminė“ prieiga prie religijos, paremta siekiu skirti teisingą ir neteisingą žinojimą, (c) nuostata, kad aiški ir objektyvi skirtis tarp sekuliaraus ir religinio yra įmanoma ir (d) požiūris, kad religija yra „paveldas“ iš ankstesnių laikų, ne sritis, kuri auga modernybėje (Calhoun 2011: 77).

Apšvietos mitas ir religinis mąstymas

Šioje dalyje pereisiu prie Tayloro argumentų prieš Habermaso poziciją, kurie, mano nuomone, atspindi poziciją ne tik istoriškai ar akademiškai kvestionuotinais aspektais, bet ir paaiškina, kodėl Habermaso pozicija gali būti sunkiai suderinama su nūdienos politinio lauko aktualijomis. Pirmą problemą – tariamas religinių argumentų neracionalumas. Aiški Habermaso brėžiama skirtis tarp bendražmogiško racionalumo principams paklūstančių argumentų ir religinių argumentų implikuoja, kad religiniuose argumentuose racionalaus matmens yra stokojama. Taip pat, anot Habermaso, religiniai argumentai yra labai susieti su priklausymo religinei bendruomenei patirtimi (Habermas 2013: 653), kuri, savo ruožtu, nėra kažkas, ką gali suprasti sekuliarūs piliečiai.

Pirmiausia – apie religinių argumentų neracionalumą. Religinės argumentacijos kaltinimų „neracionalumu“ šaknis Tayloras aptinka Apšvietoje, kai ją suprantame kaip išsigelbėjimą nuo mitų ir žingsnį priekin. Tokį požiūrį Tayloras ironiškai pavadina „Apšvietos mitu“ (Taylor 2011: 52). Mitas, žinia, byloja apie tai, kaip nuo apvaizdos mąstymo buvo pereita prie mokslinio mąstymo ir koks didelis žingsnis priekin tai buvo. Tayloro nuomone, būtent sekdami šiuo mitu tiek Rawlsas, tiek Habermasas suteikia sekuliariai argumentacijai politinės sferos monopolį.

Tayloras primena, jog „Apšvietos mitas“ tėra mitas ir jo suformuoti teiginiai neturi būti priimami kaip dogmos. Manau, pagrindinė priežastis, kodėl Tayloro neįtikina iš „Apšvietos mito“ kylantys argumentai, yra ta, kad Apšvietą ir mokslinį mąstymą Tayloras mato ne tik kaip pažangą, bet ir kaip netektį. Pavyzdžiui, kalbėdamas apie procesą, kai žmonės nususuko nuo magiško mąstymo (čia Tayloras vartoja Weberio *Entzauberung* terminą), Tayloras mato tai ne kaip aišką pergalę prieš prietaruose paskendusią visuomenę, bet ir kaip netektį, nes buvo netekta vieno iš būdų matyti pasaulį (Taylor 2011: 39). Mokslinio racionalumo dominavimas suteikia ne tik naudos, bet ir atneša žalos.

Habermaso religinių argumentų laikymą neracionaliais galima suprasti įsigilinus į tai, kaip Habermasas apskritai mato sekuliarizaciją. Mano nuomone, habermasiškas sekuliarizacijos supratimas telpa į rėmus to, ką Tayloras vadina „atimties istorijomis“ (*subtraction stories*) (Taylor 2007). Tokiomis istorijomis remiasi ir pati sekuliarizacijos tezė. Sekuliarizacija čia suprantama kaip nuolatinis religijos įtakos menkėjimas jai

netenkant vis daugiau privilegijų, sekėjų ir t. t. Šiek tiek ironizuojant, racionalus pasaulis nusikrato religinių svaičiojimų ir tampa grynesnis ir aiškesnis. Toks sekuliarizacijos supratimas lemia, kad sekuliarizacija gali pasirodyti kaip kažkas negatyvaus, ypač žvelgiant iš religinių bendruomenių pusės. Tačiau Tayloras stengiasi parodyti sekuliarizaciją kaip procesą, kuris yra neišvengiamas, turint omenyje istoriškumą ir judėjimą link vis didesnio subjektyvumo, religijai būdingus tiek pat, kiek ir nusistovėjusi tradicija ir bendruomeniškumas. Apie tai kalbėjo tiek žymūs teologai, rašę anksčiau (kardinolas Johnas Henry Newmanas, dominikonas Yves Congaras), tiek pats Tayloras. Jeigu į sekuliarizaciją žiūrime ne kaip į religijos nusikratymą, o kaip jos transformaciją ir evoliuciją, neracionalumo argumentas praranda bet kokią savo svarumą.

Autoritarizmas ir dogmos

Antras Habermaso teiginys, kurį norėčiau užklausti, yra religinių argumentų laikymas autoritariniais, nes religingi žmonės turi priimti religinių lyderių teiginius nekvestionuodami jų, t. y. dogmatiškai. Anot Habermaso, „gyvybiškai svarbu religingiems piliečiams yra ne „vertybės“, bet „tiesos“; vertybės yra perduodamos, o tiesos paklūsta binariniam kodui“ (Habermas 2013: 654). Šiam teiginiui galima oponuoti dvejai. Pirmia, sekant Tayloru ir remiantis pamatinių nuostatų dogmatiškumo universalumu, antra, atsižvelgiant į tai, koks išties yra religinių autoritetų vaidmuo ir jo implikacijos.

Pirmiausia pradėsiu nuo pamatinių nuostatų ir jų dogmatiškumo. Sekuliarių argumentų atribojimo nuo religinių oponentai teigia, kad „visos pamatinės išvalgos

yra *tam tikra prasme* dogmatinės, netgi tos, kurios nėra suformuluotos religine kalba“ (Cooke 2013: 439).

Minėtas dogmatiškumas yra tai, kad, priimant praktinius sprendimus, visada veikia pamatinės prielaidos. Tayloras nemato pagrindo religingų asmenų pamatinės prielaidas vertinti kitaip nei, pavyzdžiui, kantininkų ar utilitaristų. Anot jo, kaip kantininkas grįstų žmogaus teisę į gyvybę ir laisvę remdamasis orumu, kylančiu iš racionalumo, o utilitaristas teigtų, jog su sutvėrimais, kurie gali patirti džiaugsmą ir kančią, reikia elgtis taip, kad puoselėtume pirmąjį ir mažintume antrąjį, taip krikščionis laisvės ir gerovės siekį argumentuotų tuo, kad žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą. Visi trys sutiktų, kad laisvė yra puoselėtinas ir siektinas dalykas, bet skirtingai prielaidos, kurios tai grindžia. „Jie sutinka principų lygmeniu, bet išsiskiria pateikdami gilesnes savo etikos priežastis“ (Taylor 2011: 38).

Aptariant tariamą argumentų autoritariskumą svarbi ir epistemologinė dimensija. Argumentai gali būti kaltinami, kad yra epistemiškai autoritariniai, kai jie pretenduoja į privilegijuotą prieigą prie tiesos ar validumo praktine prasme. Tai reiškia, kad juos išsakantys žmonės tarsi įgauna privilegiją į etinį užtikrintumą. Tokiu atveju, be abejo, nusigrežžiama nuo žinojimo istoriškumo bei socialinių ir kalbinių aplinkybių, kuriomis jis susiformuoja.

Tiesa, nors religinės bendruomenės ir priima tam tikras elgesio normas, kurias joms diktuoja jų pasirinkta religija, toks autoritarizmas nėra būtinas ir neišvengiamas religingumo atributas. Mano nuomone, būtent tai nurodo Tayloras *Sekuliarizajame amžiuje* teigdamas, kad sekuliariame pasau-

lyje religingumas ir dvasingumas įgauna vis daugiau pavidalų. Modernus žmogus ieško autentiškos prieigos prie mokymo, kuris buvo nusistovėjęs per ilgus šimtmečius. Tinkamų pavyzdžių toli ieškoti nereikia. Užtenka prisiminti, ką kalba popiežius Pranciškus. Jo teiginiai, nors ir ne *ex cathedra*, keičia tai, kaip visuomenė ir žiniasklaida mato katalikybę. Geras pavyzdys – jo itin gausiai cituojama išlara homoseksualių asmenų atžvilgiu: „Jei kažkas yra homoseksualus ir ieško Dievo bei yra geros valios, kas aš toks, kad teisčiau?“⁸ Dar visai neseniai tokia išlara buvo beveik neįmanoma, tačiau šiais laikais ji atrodo absoliučiai savalaikė, nors niekas neperrašė šventųjų knygų.

Čia norėtusi pažvelgti ir į tai, ką Bažnyčios istorijoje reiškia autoritetai ir koks turėtų būti jų vaidmuo. Bažnyčios autoritarizmo problema yra aktuali ne tik religinių argumentų vietos politinėje erdvėje kontekste, bet ir apskritai mąstant apie tai, koks Bažnyčios vaidmuo šiuolaikinėje sekuliarioje valstybėje.

Nors Bažnyčios hierarchinė sistema yra akivaizdi, istoriškai krikščionybėje autoritetas nuo pat jos aušros buvo suprantamas labai konkrečiai ir šių laikų kontekstui nebūdinga prasme. Norint ją suprasti, manau, naudinga patyrinėti teologo, vienos esminių Vatikano II susirinkimo figūrų, Yveso Congaro, darbus. Nagrinėdamas krikščionišką autoritarizmą, Congaras pirmiausia pabrėžia, jog krikščionybėje „autoritetas priklauso ne garbės, o tarnystės kategorijai“. Šią dinamiką jis apžvelgia atsigręždamas į krikščionybės istoriją ir pirmiausia im-

damasis Naujojo Testamento žodyno. Congaras teigia, kad sąvokos, susijusios su valdžia, hierarchija ar autoritetais, visada turi tarnystės elementą. Nors hierarchija ir egzistuoja, bet „tai „funkcinė“ hierarchija, skirta tarnystei, egzistuojanti tam, kad palengvintų bendruomenės gyvenimą, leisdamą kiekvienam atlikti savo vaidmenį“ (Br. Émile 2013: 102). O vaidmuo šiuo atveju vienas – tarnystė kitam. Nors kai kuriais krikščionybės istorijos laikotarpiais aukščiausių Bažnyčios vadovų galia išskildavo, ryšys su tikinčiais išlikdavo artimas. Vatikano II susirinkimas stengėsi į tai atkreipti ypatingą dėmesį, pabrėždamas pasauliečių vaidmenį pastoralinėse tarybose (Taylor 2013: X). Apskritai, reikia prisiminti, kad Vatikano II susirinkimas vienu iš savo tikslų laikė Bažnyčios „priartėjimą“ prie pasaulio ir pokyčių jame, kaip ir atsigręžimą į šaknis, kurios, kaip matome iš Congaro analizės, suponuoja labai konkretų autoritetų vaidmenį.

Apibendrinant – religiniai argumentai nėra labiau autoritariniai ar dogmatiški negu sekuliarūs, o religinės dogmos, grindžiančios praktinius įsitikinimus (religinius arba ne), paradoksaliai, nėra nepajudinamos, bet iš esmės atviros pergalvojimui ir peraiškinimui. Kartais pergalvojimas ir peraiškinimas katalizuoja pokyčius tuo metu veikiančiame sociokultūriniame žodyne, kartais jie sukuria pokyčių paskirų individų požiūriuose. Vienu ir kitu atveju pokyčiai, kai jie nutinka, dažniausiai yra veikiami įvairių sudėtingų faktorių.

Neišverčiamas tikėjimas

Daug problemų kelia ne tik religinių argumentų vertimo reikalavimas, bet ir pats

⁸ Daugiau apie tai popiežius Pranciškus rašo pokalbių su Andrea Tornielli knygoje *Dievo vardas – Gailestingumas* (Pranciškus 2016).

vertimo procesas. Daugeliui Habermaso oponentų adekvatus religinių argumentų vertimas yra neįmanomas, neprarandant to, kas jiems esminga. Religinių argumentų vertimas turėtų kažkaip išfiltruoti neišverčiamus (neracionalius, patirtinius, apreiškstomis tiesomis besiremiančius ir t. t.) religijos elementus. Kad ir kaip tariamas adekvatus vertimas padėtų sekuliariems žmonėms atpažinti savo nutylėtas intuicijas, vargiai įmanoma įsivaizduoti vertimą, kuris nebūtų skurdus ir neužbaigtas. Tačiau, nors religiniai argumentai ir nėra išverčiami, tai nereiškia, kad neįmanoma kitaip pasiekti, kad jie būtų suprasti.

Pati vertimo procedūra gali būti lyginama su komunikacija: „Tačiau vertimas taip pat yra bendra (*common*) metafora apibūdinti komunikaciją, peržengiančią kultūrinių skirtumų ribas, išties, daug antropologų apie savo darbą kalba kaip apie „kultūros vertimą“ (Calhoun 2011: 85). Vertimas implikuoja, kad skirtumai tarp kalbų gali būti peržengti be gilesnių kultūrinių skirtumų įsikišimo ir netgi nepaisant viso nestandartiškumo ir dviprasmybių, slypinčių pačiose kalbose. Jis implikuoja geranorišką mąstymo modelį, paremtą pasyvia ir kantria kontempliacija, o ne bandymus išgryninti nutylėtas ar nevisiškai aiškias prasmes (Calhoun 2011: 85).

Bet kai kalbame apie religinių argumentų vertimą, situacija darosi dar sudėtingesnė. Be abejo, jau vien tai, kad kalbame apie argumentus, yra gerai, nes „argumentai jau yra suprantami kaip apriboti kalbos aktai, ir yra daug daugiau šansų, kad jie bus suprasti, nei būtų kitų kalbos aktų atveju. Bet argumentų reikšmė gali būti įtausta į platesnį kultūrinį supratimą, asmenines patirtis ar argumentacijos praktikas, kurios apskritai

skirtingai suprantamos skirtingose sferose (*domains*) (Calhoun 2011: 85).

Hermeneutinis atstumas tarp giliai religinių ir sekuliarių argumentų negali būti sutrumpintas tik vertimu – jo nepakanka. Nebent jei vertimą suprastume tik kaip pastangos ir sugebėjimo suprasti, ką kitas turi omenyje, metaforą, bet tai atrodo kaip pernelyg skirtingi dalykai. „Išties mes daug geriau suprantame kitų argumentus, kai sužinome daugiau apie jų intelektualinius ir asmeninius įsipareigojimus ir kultūrinius rėmus“ (Calhoun 2011: 85). Kai kalba pasisuka apie esmines problemas, bendras supratimas negali būti pasiektas be tam tikro pokyčio abiejose pusėse. Arba, kaip pasakytų Hansas Georgas Gadameris, horizontų susilieji. Įeidami į santykį vienas su kitu, įskaitant ir santykį, kai siekiama bendro susitarimo, mes leidžiame sau tapti tarsi kitais žmonėmis. Tas pats principas veikia ir kolektyviniu lygmeniu, susitarimai tarp valstybių, religijų ir apskritai pažanga kaip tokia reikalauja tokio pokyčio ir yra labai nuo jo priklausoma.

Transformacija, kuri, nors ir nėra aiškiai apibrėžta ir nepaklūsta taisyklėms, yra tiek kasdienio savitarpio supratimo, tiek didžiausios svarbos liberaliosios demokratijos procesų katalizatorius. Nors tokio pokyčio praktinis įgyvendinimas kelia nemažai klausimų, jis įrodo, kad savitarpio supratimas nei politiniame lauke, nei kasdienybėje negali būti įgyvendinamas remiantis universaliu principu arba racionaliais argumentais, iš kurių pašalintas bet koks kultūrinis kontekstas, kuris tuos argumentus grindžia.

Tayloras, kalbėdamas apie tai, kad kiekviena kultūra ir religija turi kažką unikalaus ir praturtinančio supratimą, ką ji gali pasiūlyti, kaip pavyzdį pateikia *Hind*

Swaraj – Mohando Gandhi veikalą, kurį skaitydamas kiekvienas gali būti šokiruotas dėl jo nemodernumo, nusistatymo prieš industrializaciją ir Vakarų kultūrą, bet kartu žavėtis nesmurtinio pasipriešinimo vizija kaip reiškiniu ir tuo, ką ji gali sukurti. Turint omenyje, kad tai įkvėpė Martiną Lutherį Kingą Jaunesnijį arba Nelsoną Mandelą, nieko keista, kad Tayloras tvirtai teigia, jog stengtis „išversti“ tokias unikalias religiškausiai orientuotas išvalgas yra tiesiog neteisinga (Taylor 2011: 116).

Išvados

Habermaso siūloma pozicija, rodos, turėtų apsaugoti formaliąją viešąją erdvę nuo nesuskalbėjimo ir rimtų konfliktų. Tačiau šitoks uždarumas religiniams argumentams gali greičiau katalizuoti nesantaiką tarp sekuliarių ir religingų piliečių bei įjungti žalią šviesą religiniam ekstremizmui. Kai piliečiai

jaučiasi neatstovaujami, jų nepasitenkinimas ne tik įgauna taikių protestų formą, bet ir neretai išvirsta į smurtą ir chaosą. Tokiais atvejais nukenčia visi. Tai ypač aktualu šių dienų Vakarų Europai, kuri turi rasti būdą tinkamai inkorporuoti tiek itin religingas musulmonų bendruomenes, kurių nepaliaujamai daugėja dėl geopolitinės padėties Viduriniuose Rytuose, tiek radikalius dešiniuosius judėjimus, tiek visą likusį kultūrinį Babelio bokštą. Tayloro ir jam pritariančių autorių argumentai yra svarūs ir įrodo, jog Habermaso palaikomas religinių argumentų vertimo reikalavimas nėra pakankamai pagrįstas ir neatspindi politinės tikrovės. Tačiau pozicija, kad religiniai argumentai formaliojoje viešojoje erdvėje yra būtini, yra reikalinga plėtojimo ir platesnio žvilgsnio, kuris turėtų apimti ne tik Vakaruose dominuojančias religijas, bet ir islamą, hinduizmą ir kitas religijas, kurios Vakarų pasaulyje laikui bėgant darys vis didesnę įtaką.

Literatūra

Br. Émile of Taizé. 2013. *Faithful to the Future. Listening to Yves Congar*. Transl. by K. Scott and Br. Émile. London: Bloomsbury.

Calhoun, C. 2011. Secularism, Citizenship, and the Public Sphere, in C. Calhoun, M. Jürgensmeyer, J. VanAntwerpen (Eds.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press: 75–91.

Cooke, M. 2013. Violating Neutrality? Religious Validity Claims and Democratic Legitimacy, in C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen (Eds.). *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press: 249–274.

Habermas, J. 2006. Religion in the Public Sphere, *European Journal of Philosophy* 14 (1). Cambridge: Polity Press: 1–25.

Habermas, J. 2008. Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the

“Public Use of Reason” by Religious and Secular Citizens, in *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Transl. by C. Cronin. Cambridge: Polity Press: 114–147.

Habermas, J. 2013. A Reply to My Critics, transl. by C. Cronin, in C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen (Eds.). *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press: 347–390.

Mahdawi, A. 2018. Six Bible Verses Jeff Sessions Should Read as He Separates Migrant Families, *The Guardian*. Prieiga per internetą: <https://www.theguardian.com/us-news/2018/jun/15/bible-jeff-sessions-sarah-sanders-trump-administration> [žiūrėta 2018-10-15].

Pranciškus. 2016. *Dievo vardas – Gailestingumas*. Pokalbis su Andrea Tornielli. Vertė L. Gaučytė. Vilnius: Baltos lankos.

Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, J. 1998. Politics, Religion, and the Public Good: An Interview with Philosopher John Rawls. By Bernard G. Prusak. *Commonweal Magazine* 125 (16). Prieiga per internetą: <https://www.commonwealmagazine.org/interview-john-rawls> [žiūrėta 2018-06-25].

Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, C. 2011. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism, in E. Mendieta,

J. VanAntwerpen (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press: 34–59.

Taylor, C. 2013. Foreword, in Br. Émile of Taizé *Faithful to the Future. Listening to Yves Congar*. London: Bloomsbury: X–XI.

Tsz Wan Hung, A. 2017. Habermas and Taylor on Religious Reasoning in a Liberal Democracy. *The European Legacy* 22 (5): 549–565, DOI:10.1080/10848770.2017.1312827.

Weithman, P. J. 2002. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

THE (IM)POSSIBILITY OF RELIGIOUS REASONING IN THE FORMAL PUBLIC SPHERE

Vaida Kalkauskaitė

Summary

This article focuses on the debate between Jürgen Habermas and Charles Taylor on the place of religious argumentation in the formal public sphere. Habermas's position, which arises from his critique of John Rawls's position and is also its continuation, is based on the principle of common reason. In order to use their arguments in the public sphere, religious people must translate them into secular language, which is supposedly understood by every rational person. Taylor opposes this position by stating that the division between religious and secular arguments is not well enough reasoned. The aim of this article is to find out whether the views of Habermas, as well as the core presuppositions that they are based on, can stand their ground and whether they are capable of reflecting the current geopolitical and sociocultural situation and help in understanding it. This is done by using the points made by Taylor and other authors who support his views and trying to find a satisfactory alternative solution.

Keywords: Charles Taylor, Jürgen Habermas, formal public sphere, religion.