

WIARA A GRANICE FALLIBILIZMU

Adam Chmielewski

Instytut Filozofii, Uniwersytet Wrocławski, ul. Koszarowa 3, 51–149 Wrocław
chmielew@uni.wroc.pl

Streszczenie. Autor podejmuje kwestię miejsca religii w życiu publicznym współczesnych społeczeństw świata zachodniego. Argumentuje, że państwo oparte na prawie religijnym wielokrotnie dowiodło, iż nie jest zdolne zapewnić pokoju i tolerancji obywatelom wyznającym różne religie. Skoro trudno oczekiwać od religii pokory i umiaru cechujących fallibilizm, to zadaniem państwa staje się zapewnienie warunków, w których jednostki mogłyby żyć w pokoju bez względu na swoje wyznanie. Odnosząc się do historycznego wystąpienia Clermont-Tonnerre’a, w którym proponował zasadę odmowy kolektywnego uznania grup religijnych, oferując jednocześnie pełny zakres praw ich indywidualnym członkom, autor sugeruje rozwiązanie oparte na dwóch rozróżnieniach, między: (1) uznaniem pozytywnym i negatywnym oraz (2) między uznaniem indywidualnym i kolektywnym. Polityka państwa liberalnego wobec religii polegać by miała na spojeniu obu tych rozróżnień: państwo miałoby więc w *negatywny* sposób uznawać te grupy swoich obywateli, które okazały się niezdolne do przestrzegania zasad tolerancji względem innych, a jednocześnie gwarantować uznanie *pozytywne* dla praw obywatelskich wszystkich ich członków, traktowanych jako jednostki. Proponowane rozwiązanie wiąże się naturalnie z trzecim rozróżnieniem (3) między tym, co prywatne i tym, co publiczne. Wbrew krytyce podziału na sferę prywatną i publiczną, według której prywatne jest zarazem polityczne, a także w zgodzie z agonistycznym punktem widzenia, głoszącym, że niemożliwe jest ścisłe i ostateczne określenie tego, co polityczne, umiejętne zespolenie trzech wskazanych rozróżnień może być źródłem rozwiązania problemu miejsca religii we współczesnych społeczeństwach. Rozwiązanie to musi opierać się na świadomości, że praworządne państwo nie może być przyjazną przystanią dla wszystkich religii, jakie wyznają jego obywatele, jeśli nie potrafi wzniesć się ponad ich wzajemnie niewspółmierne aspiracje do niepodważalnej prawdy. Nie może osiągnąć tego państwo, które w sporze z religiami deklaruje swą całkowitą bezradność.

Słowa kluczowe: nowoczesność, religia, państwo, uznanie kolektywne, uznanie indywidualne

Życie Richarda Shustermana obfitowało w taką wielość rozmaitych doświadczeń, że bez trudu można by nimi obdarować życiorys nie jednego, lecz wielu przeciętnych ludzi. Richard Shusterman to amerykański Żyd, który porzucił swój dom rodzinny w Filadelfii i uciekł do Europy, a następnie przeniósł się do Izraela, gdzie z kolei został przygarnięty przez polsko-żydowską rodzinę Niskierów (później Nirów), a faktycznie został przez nią adoptowany. Już jako obywatel Izraela poślubił Żydówkę, walczył także w armii izraelskiej. Po zakończe-

niu służby wojskowej przeniósł się do Oksfordu, gdzie przez kilka lat studiował estetykę. Po powrocie do Ameryki zaręczył się z Japonką, by następnie wiele lat podróżować i mieszkać w różnych zakątkach świata, przede wszystkim we Francji, Japonii i Niemczech. Bez wątpienia osobiste koleje życia Richarda Shustermana ucieleśniają pewien wzór kosmopolitycznej, postmodernistycznej tożsamości.

O ile mi wiadomo, tylko raz dotkliwie odczuł problematyczność swej złożonej tożsamości. Zamieszczony poniżej obszerny cytat pochodzi z naszej rozmowy, którą odbyliśmy ponad dekadę temu:

[Przebywając w Oksfordzie] mając te dwie tożsamości narodowe [amerykańską i izraelską], byłem w kłopotcie, gdy ludzie zadawali mi pytanie: „Skąd jesteś?” Na początku zwykle odpowiadałem „z Ameryki”, ponieważ uważałem tę odpowiedź za prostszą i bardziej naturalną, skoro mieliśmy rozmawiać po angielsku, ale także dlatego, że zawsze wpajano mi, iż bycie oficerem wywiadu oznacza również, że nigdy nie powinno się wyjawiać: (a) że jest się oficerem wywiadu, (b) że w ogóle jest się z Izraela, byłem bowiem w bardzo specyficznej jednostce. Moje wojskowe wykształcenie przypominało mi więc: „zawsze mów, że jesteś Amerykaninem”. Także ilekroć służąc w armii otrzymywałem specjalną przepustkę, by odwiedzić rodziców, pouczenie ze strony osób odpowiedzialnych za ochronę za każdym razem brzmiało: „nie przyznawaj, że jesteś obywatelem Izraela; zawsze posługuj się swoim amerykańskim paszportem”. Było więc dla mnie naturalne mówić: „Jestem Amerykaninem”. Wtedy pojawiały się jednak dalsze pytania: „Gdzie studiowałeś?” – „W Jerozolimie”; „Gdzie zrobiłeś magisterium?” – „W Jerozolimie”; „Gdzie zrobiłeś licencjat?” – „W Jerozolimie”. A następnie – „Dopiero co ukończyłeś?” – „Nie, dopiero co wyszedłem z wojska”; „Wietnam?” – „Nie, Izrael”. Stało się to po prostu uciążliwe. Mówienie „Jestem z Ameryki” przynosiło efekt wręcz przeciwny do zamierzonego i było konwersacyjnie nieekonomiczne w sytuacji, gdy kolejne odpowiedzi miały w gruncie rzeczy temu zaprzeczać. To był więc pierwszy raz, kiedy tego rodzaju dualistyczny czy kontekstualny problem się pojawił, ponieważ kiedy przebywałem w Izraelu, fakt, że pochodzę z Ameryki nigdy problemem nie był. Ludzie zwykle mówili: „A, jesteś Izraelczykiem pochodzącym z Ameryki. Jest wiele takich osób”. Gdy byłem w Ameryce, cała kwestia nigdy nie powstawała, ponieważ byłem Amerykaninem, który przyjechał z Izraela. Kłopot pojawił się jedynie na gruncie neutralnym, gdzie aby określić swoją tożsamość, musisz podać jakieś miejsce, z którego przybywasz. Tak właśnie problem ten powstał i tak mniej więcej określiłem się w Oksfordzie jako Izraelczyk¹.

¹ Angielska wersja tego wywiadu jest dostępna na stronie www.chmielewski.uni.wroc.pl; polska wersja dostępna jest w: *Intymne wyznania Richarda Shustermana o filozofii, życiu, sztuce, ciele i duszy oraz wielu innych sprawach wysłuchane przez Adama Chmielewskiego* [w:] R. Shusterman, *O sztuce w życiu, Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, przekł. W. Małecki, Atła2, Wrocław 2007.

Jestem w pełni świadomy ryzyka wiążącego się z nazywaniem Richarda Shustermana kosmopolitą: jest on wszak pochodzenia żydowskiego, podczas gdy ja urodziłem się w kraju, którego mieszkańcy znani są w całym świecie w większym stopniu z racji swego antysemityzmu niż dzięki czemukolwiek innemu. Jestem także świadomy, że termin *kosmopolityzm* od zawsze był wykorzystywany jako potępienie wytaczane przeciwko Żydom i pozostawał zasadniczym składnikiem antysemickiej retoryki wszelkiej proveniencji. Jestem świadomy tego ryzyka i chcę je podjąć – z rozmysłem. Chciałbym bowiem wykorzystać tę sposobność, by podjąć pewien aspekt zagadnienia religii w świecie współczesnym, aspekt coraz bardziej palący. Dodatkowo motywuje mnie w tym względzie tekst Richarda Shustermana, w którym zdecydował się na polemikę z treścią i wymową kazania wygłoszonego przez kardynała Josepha Ratzingera krótko przed jego wyborem na urząd papieża Kościoła katolickiego.

W kazaniu tym przyszły papież potępił, jak to czynił wielokrotnie wcześniej, „dyktaturę relatywizmu”, który w jego rozumieniu przeczy istnieniu jedynej i niepodważalnej prawdy: w ten sposób relatywizm podważa fundamentalną prawdę oraz absolutny charakter *credo* Kościoła, które jest dane w sposób „pewny”, wiedza o nim pochodzi bowiem z boskiego objawienia, danego nam przez naszego kochającego przyjaciela, Boga.

Orzeczenia kardynała Ratzingera nie były zaskoczeniem dla ludzi zaznajomionych z jego działalnością z okresu, gdy piastował funkcję prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Jego elekcja na tron papieski wywołała wiele nieprzychylnych komentarzy. Na przykład Andrew Sullivan z *Atlantic Monthly* napisał, że

(...) trudno przecenić radykalizm tej decyzji. Nie jest to prosta kontynuacja drogi obranej przez Jana Pawła II. Jest to totalny atak wymierzony w reformatorskie skrzydło Kościoła. (...) Przestrzeń pozostawiona odmiennym zapatrywaniom, niegdyś znikoma, obecnie przestała istnieć. Jednak atak na indywidualną wolność polityczną dopiero się zaczyna (...) [Ratzinger] podbił stawkę jeszcze bardziej w swojej nadzwyczaj śmiałej homilii wygłoszonej przy okazji rozpoczęcia konklawe, w której niemal wypowiedział wojnę nowoczesności, liberalizmowi (w znaczeniu nowoczesnej demokracji liberalnej wszelkiego rodzaju) oraz wolności myśli i sumienia².

Podobnie Phillip Gessler, dziennikarz *Die Tageszeitung*, niemieckiej gazety cieszącej się obecnie znaczną popularnością w Polsce, komentował:

Czego możemy teraz oczekiwać od tego reakcyjnego duchownego? Jego ostatnie kazanie poprzedzające konklawe, potępiające „dyktaturę relatywizmu”, pokazuje, do czego to wszystko prowadzi: Ratzinger podejmuje próbę przypieczętowania rozdziału pomiędzy Świętym Kościołem Rzymskim a światem nowoczesnym – bez charyzmy i humanizmu cechujących Jana Pawła II. Nie są to dobre wieści dla kobiet, homoseksualistów czy chorych na AIDS, by wymienić ledwie kilka grup. Krótko po swej elekcji Ratzinger, który przyjął imię Benedykta XVI, oznajmił wiernym zebrany na Placu Świętego Piotra: „Jestem tylko zwykłym, pokornym robotnikiem w winnicy Pańskiej”. Zwyczajny to on nie jest, raczej trudno nazwać go także pokornym – a jeśli istnieje coś, czym intelektualista z pewnością nie jest, to jest to właśnie robotnik³.

² www.andrewsullivan.com.

³ P. Gessler, *Oh my God! Ratzinger new Pope*, *Die Tageszeitung*, 20.04.2005.

Nawet jeśli pojawiały się pewne próby zmiany wizerunku Ratzingera jako tego, który „wysyła boskie dywizje na wojnę przeciwko zachodniej demokracji”, pozostały one raczej nieprzekonujące, zwłaszcza po tym, jak Benedykt XVI oświadczył, że ci spośród meksykańskich parlamentarzystów, którzy głosowali za legalizacją aborcji dokonali tym samym ekskomuniki samych siebie ze wspólnoty katolickiej, albo gdy w 2004 roku odmówił udzielenia sakramentu komunii kandydatowi na fotel prezydenta Stanów Zjednoczonych, Johnowi Kerry’emu ze względu na jego poparcie dla aborcji. Opinie, które formułowano bezpośrednio po elekcji Ratzingera na papieża można dodatkowo wesprzeć odwołaniem do jego wcześniejszych tekstów, szczególnie do słynnej deklaracji *Dominus Iesus*, w której stwierdził, że jedynie Kościół katolicki dysponuje pełnym zakresem środków prowadzących do zbawienia, piętnując tym samym pozostałe wyznania jako gorsze w tym względzie.

Niekorzystny wizerunek kardynała Ratzingera/Benedykta XVI nieznacznie się poprawił dzięki jego udziałowi w debacie z Jürgenem Habermasem, która odbyła się w Bawarskiej Akademii Katolickiej. Została ona porównana do wcześniejszych spotkań między Lutrem a Zwinglim, czy też między Casirrerem a Heideggerem. Obaj intelektualisci rozprawiali o „Przedpolitycznych podstawach moralnych państwa liberalnego”, tj. o zagadnieniu wprowadzonym w ostatnim czasie do debat politycznych i filozoficznych przez Ernsta-Wolfganga Böckenforde.

W debacie tej Habermas twierdził, że proces demokratyczny wytwarza własne obszary uprawomocnienia i nie ma potrzeby osadzać go na jakimkolwiek przedpolitycznym gruncie religijnym⁴. Bronił także własnej koncepcji „patriotyzmu konstytucyjnego”, szczególnie bliskiej większości Niemców, dla których, w następstwie drugiej wojny światowej, idea ta stała się zapewne jedyną kategorią zdolną ich jednoczyć i pozwalającą zachować dumę, której już nie mogli uzasadniać za pomocą odniesień do własnej historii narodowej czy swej etniczności. Jakkolwiek nie posunął się do tego, by przyjąć tomistyczny pogląd o podporządkowaniu prawa świeckiego prawu kościelnemu i prawu naturalnemu, a więc ostatecznie prawu boskiemu i choć nie wyrzekł się swojej wiary w moralną autonomię państwa liberalnego, to stwierdził, że religia nie stanowi już zagrożenia dla państwa liberalnego, lecz jest raczej źródłem remediów pozwalających uporać się z wyzwaniami generowanymi przez technologię oraz przez konsumpcjonistyczne wykorzenienie, które stopniowo ogarnia coraz szersze kręgi ludzi na całym świecie. Przekonywał także, iż powinnością państwa liberalnego jest „troska o wszystkie kulturowe źródła, z których wywodzi się normatywna świadomość i obywatelska solidarność”. Religia jest zaś przewodnim wśród tych źródeł: „W świętych księgach i tradycjach religijnych intuicje grzechu i odkupienia, czy wyzwolenia z życia doświadczanego jako grzeszne zostały wyrażone, szczególnie i pieczołowicie objaśnione, a przez interpretację zachowane w żywotności przez tysiąclecia”. I chociaż stwierdził, że więzi obywatelskich nie można

⁴ Por. np. E. Skidelsky, *Habermas versus the Pope*, The Prospect Magazine, listopad 2005, nr 116. W dalszym ciągu tekstu opieram się na wersji przebiegu debaty, jaka pojawia się u Skidelsky’ego.

opierać na więziach religijnych, to jednak jego zdaniem te ostatnie traktować należy z delikatnością oraz uznawać je za istotne dla indywidualnych zmagających się z alienującymi siłami nowoczesności.

Jak Habermas zaskoczył audytorium swą wspaniałomyślnością w odniesieniu do religii, tak też Ratzinger dość niespodziewanie zawarł w swej mowie wyrazy uznania nie tylko dla boskiego światła racjonalności i jej roli „w kontrolowaniu patologii powstających na gruncie religii”, lecz także dla nowoczesnego państwa wielokulturowego. Wbrew stanowisku Habermasa podkreślił, że powszechne głosowanie nie jest w stanie nadać konstytucji prawdziwej legitymacji, nietrudno bowiem o pomyłkę lub niemoralne działanie, które stają się udziałem większości społeczeństwa, i z tej właśnie przyczyny konieczne jest uznanie jakiegoś transcendentnego kryterium sprawiedliwości, opartego na prawie naturalnym. Potwierdzając, że sama koncepcja prawa naturalnego nie jest religijnej proveniencji, zasugerował zarazem, że należy jej przywrócić jej pierwotny kosmopolityczny kontekst. Stwierdził także, że dyskusję dotyczącą prawa naturalnego „należy dziś pojmować i prowadzić międzykulturowo. W przypadku chrześcijan wiązałoby się to z koncepcją kreacji i stwórcy. W świecie hindusów mogłoby ono odpowiadać koncepcji *dharmy*, wewnętrznej prawości bytu, z kolei w tradycji chińskiej – idei wyroków niebieskich”. Choć teoria prawa naturalnego zakłada koncepcję natury, która nie jest charakterystyczna wyłącznie dla chrześcijaństwa, to jednak ma teistyczny i metafizyczny charakter, a tym samym obdarza ludzkie działania nadprzyrodzonym fundamentem racjonalności i dlatego powinna pozostać naszym drogowskazem. Albowiem, nawet jeśli prawo naturalne zostało poddane interpretacjom w ramach niefortunnej perspektywy typowej dla teorii ewolucji, która sama sobie nadaje status naukowości, to Ratzinger, by temu zaradzić, sugeruje poddanie nauki krytycznej ocenie dokonanej ze stanowiska filozofii, będącej w stanie objąć „pewien obraz całości, obraz szerszego wymiaru ludzkiej rzeczywistości, który nauka może ujawnić jedynie częściowo”.

Mimo nieprzekraczalnych rozbieżności dzielących głównego przedstawiciela zsekularyzowanego oświecenia i stróża katolickiej wiary, sam fakt odbycia debaty pokazał przede wszystkim, że kardynał przejawiał chęć stawienia czoła argumentom wspierającym odmienny światopogląd. Sama dyskusja przyniosła jednak raczej rozczarowanie wszystkim, którzy mieli nadzieję usłyszeć z ust Habermasa rozstrzygający argument, który przemawiałby za neutralnością państwa. Jak zauważył Edward Skidelsky, debata ta była „dziwnym spektaklem filozofa i kardynała karkołomnie naginających się tak, aby dopasować się do siebie nawzajem”; można było jednak odnieść wrażenie, że większy udział w tym naginaniu miał Habermas.

Zrozumiałe jest więc, że Richard Shusterman, podobnie jak wiele innych osób, poczuł się zaniepokojony głównym przesłaniem mowy kardynała Ratzingera wygłoszonej przy okazji jego wyboru na urząd papieża w roku 2005. Shusterman podkreśla, że kardynał próbował rozniecić obawy przed groźbą relatywizmu, który nie tylko nie akceptuje, ale wręcz zajadle przeczy jedy-

nej, uniwersalnej i niekwestionowalnej prawdzie tej postaci chrześcijaństwa, którą rzymski katolik uważa za własne dziedzictwo. Stwierdzając, że kardynał Ratzinger poszukiwał filozoficznego wsparcia w niewłaściwym miejscu, Richard Shusterman zachęca papieża, aby zechciał przychylniejszym okiem spojrzeć na ten rodzaj fallibilizmu, którego twórcą i orędownikiem był Charles Sanders Peirce.

W odpowiedzi na nieustępliwe stanowisko Ratzingera w kwestii prawdy oraz pewności objawionej wiary, które Shusterman interpretuje jako przypadek fundamentalizmu, kwestionuje on ideę „stałości dojrzałej wiary”, sformułowaną przez kardynała. Zamiast tego podkreśla, iż fallibilizm

ukazując, że ludzka wiedza jest niedoskonała i że tym samym zawsze może być doskonała, (...) ma tę przewagę, iż dopuszcza jej niekończący się rozwój, nie ustanawiając zarazem żadnych ograniczeń ani dla dociekań naukowych, ani dla płynącej z nich, etycznie i poznawczo uszlachetniającej satysfakcji. Nie popadając w pozbawiony zasad sceptycyzm czy relatywizm, fallibilizm autentycznie wierzy, że twórczej stabilności utrwalonej wiedzy wcale nie zagraża to, iż nie jest ona absolutnie nieomylna. Praktyczna wiara w wiedzę nie wymaga bowiem wiary w jej niezawodną trwałość. Łącząc tę roboczą wiarę z zaletami, jakie przynoszą jawność i rozwój, fallibilizm zyskuje także cnotę pokory, która wydaje się niezbędna w każdej tradycji religijnej. Wyznawca fallibilizmu, nawet gdy jest absolutnie niezachwiany w swej wierze w Boga, może zarazem przyznać, że jego rozumienie Boga jest omyłne, niewystarczające i podlegające doskonaleniu, a w konsekwencji może dokładać tym większych starań, by pogłębiać swe rozumienie na drodze zbliżania ku Bogu, czy wręcz dążenia do mistycznej komunii⁵.

Inną kwestią, która ma kluczowe znaczenie dla dyskusji Shustermana z kardynałem jest doktrynalny dualizm, który znalazł swe dobitne sformułowanie w wystąpieniu Ratzingera. Shusterman chce „wskazać, że podejście fallibilisty jest o wiele lepiej służy upowszechnianiu rozwoju duchowego, pogłębianiu wiary religijnej i rozwijaniu wiedzy etycznej, że unika ono napięć pomiędzy rozwojem i wiarą oraz dynamizmem i stałością, wprowadzających do stanowiska kardynała głębokie wewnętrzne rozdarcie, a zarazem pozwala zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa duchowej stagnacji oraz represyjnej nietolerancji”⁶.

Chciałbym przyznać rację Shustermanowi, iż postawa zezwalająca w fallibilistycznym duchu na szerszy margines swobody pogłębiania ludzkiego rozumienia wiary, a w istocie czegokolwiek, w konieczny sposób opiera się na rzetelnym rozpoznaniu indywidualnych możliwości rozumowania i że może ona w znacznie większej mierze stymulować siłę jednostkowej wiary niż sztywna instrukcja mówiąca o tym, w co i jak człowiek ma wierzyć. Z tych samych powodów również mocno wierzę, że ufna akceptacja różnorodności jednostek, wraz z ich rozmaitym potencjałem intelektualnym, w większym stopniu może sprzyjać społecznej jedności niż próby jej narzucenia bez uwzględnienia i poszanowania indywidualnej woli.

⁵ Tamże, s. 381.

⁶ R. Shusterman, *Fallibilism and Faith*, *Common Knowledge*, 13, nr 2–3, s. 380.

Mimo to, chciałbym wykazać, że pouczenia kierowane przez Shustermana pod adresem kardynała Ratzingera są, po pierwsze, sprzeczne z ekskluzywistyczną naturą religii przez niego reprezentowaną, a w istocie wszystkich judaistycznych religii, do których chrześcijaństwo niewątpliwie należy; po drugie, że są one nie do pogodzenia z naturą duszpasterskich i nauczycielskich zadań, jakie miał na uwadze przemawiający do wiernych kardynał/papież, którego najpilniejszym obowiązkiem pozostaje dbałość o zachowanie jedności chrześcijaństwa. Tym samym, sympatyzując z fallibilizmem Shustermana, uważam zarazem, że próba pouczenia głowy Kościoła katolickiego w sprawie skuteczności metod rozwijania dojrzałej wiary, jaką pragnie on wpoić krnąbrnym, wątpiącym i niepokornym jest raczej chybiona.

Argument Shustermana opiera się na rozróżnieniu między wiarą i rozumieniem obiektu (oraz treści) ludzkiej wiary. Argument ten można wyrazić za pomocą spostrzeżenia, że choć możemy być niezachwiani w naszej wierze, to jednak prawdziwa natura przedmiotu naszej wiary może zarazem wymykać się naszemu rozumieniu. W ten sposób stanowisko fallibilizmu w odniesieniu do naszego pojmowania Boga można rzeczywiście postrzegać jako możliwe do pogodzenia z niezachwianą wiarą w Niego. Wydaje się również, że dystynkcję tę można w pełni pogodzić, z jednej strony – z doktryną chrześcijańską, która opiera się na przyjęciu tajemniczej, a zatem nieodgadnionej natury Boga, z drugiej zaś – z kategorycznym wymogiem wiary w Niego.

Mimo że rozróżnienie pomiędzy wiarą i rozumieniem jej przedmiotu jest niekwestionowalne, podobnie jak rozróżnienie pomiędzy tajemnicą przedmiotu wiary a pewnością wiary w ten przedmiot, jest rzeczą dobrze znaną, że z pozateologicznych i pozaepistemologicznych racji Kościół katolicki uchwalając w XIX wieku dogmat o papieskiej nieomyślności nieodwołalnie pozbawił się możliwości wykorzystania tego rozróżnienia w praktyce.

Progresywizm w rozumieniu prawdziwej wiary, do której odnosi się Shusterman był wielokrotnie potępiany przez Kościół w przeszłości. By przytoczyć choćby jeden z wielu przykładów: w roku 1857 herezja wiedeńskiego księdza i teologa Anthona Günthera została potępiona, albowiem przekonywał on, że dogmaty wiary katolickiej winny podlegać reinterpretacji i dostosowaniu do rosnących standardów intelektualnych wykształconej wiedeńskiej burżuazji i inteligencji. Pisma Günthera zostały oficjalnie potępione w *breve* Piusa IX *Eximiam tuam*, skierowanym do arcybiskupa Kolonii, von Geissela, a następnie raz jeszcze w *Syllabus errorum* z roku 1864; jego zwolennicy, znani jako günterianie, zostali rozpędzeni i/lub wykluczeni z Kościoła. W rzeczywistości herezja günteriańska, choć była faktycznie znacznie mniej skrajna niż inne teologiczne innowacje inspirowane filozofią kantowską i heglowską, stała się jednym z wielu powodów, które przyczyniły się do uchwalenia dogmatu o nieomyślności papieskiej podczas Pierwszego Soboru Watykańskiego.

Są jednak głębsze przyczyny stojące na drodze do przyjęcia fallibilistycznego/progresywnego stanowiska w łonie Kościoła katolickiego. Niewspółmier-

ność tej postawy z większością religii, zwłaszcza judaistycznych, ma swoje źródło w ich ekskluzywistycznej naturze.

W naturze religii leży bowiem to, że daje ona swoim wiernym silne poczucie zbiorowej tożsamości, tożsamości z zasady definiowanej w terminach ekskluzywistycznych, które wspierają złożoną ludzką psychikę bardziej skutecznie niż inkluzywność cechująca niektóre religie Wschodu, zwłaszcza buddyzm, do którego Shusterman także odwołuje się w swojej polemice.

Jak wykazała Martha Nussbaum, cechująca ludzi skłonność do wykluczania ma zapewne źródło w naturze naszej cielesnej konstytucji, która ulega stopniowej sublimacji i przybiera postać symboli i kategorii kulturowych lub religijnych. Nussbaum twierdzi, że:

ludzie (...) zazwyczaj potrzebują pewnej grupy innych istot ludzkich, przeciwko którym mogą się jednoczyć; kogoś, kto symbolizowałby to, co wstrętne i kto wskutek tego jeszcze doskonale izolowałby wspólnotę od jej własnej zwierzęcości. A zatem każde społeczeństwo przypisuje wstrętne własności – brzydki zapach, oślizłość, przylepność, zepsucie, rozkład – pewnej grupie osób, które z tego powodu są uznawane za obrzydliwe i od których się stroni i którzy dzięki temu oddzielają dominującą grupę od tego, czego boi się ona w sobie samej. W wielu społeczeństwach europejskich rolę tę odgrywali Żydzi. Uznawano ich za wstrętnych pod względem fizycznym, symbolicznie zaś uznawano ich za robactwo, które ma te same cechy. W tradycyjnej hinduskiej hierarchii kastowej, *dalici*, poprzednio nazywani ‘niedotykalnymi’, spełniali rolę pokrewną: wskutek ich kontaktu z odpadkami, ich samych uznawano za zanieczyszczonych i dlatego nie wolno ich było dotykać osobie czystej: samo ich istnienie we wspólnocie chroniło czystych od rozpadu i smrodu ich własnej zwierzęcości⁷.

Sądzę, że większość religii, zwłaszcza religii o judaistycznych korzeniach, nie może bez narażania trwałości swojej tożsamości wyrzec się idei wyłączności prawdy, którą wyznaje. Przekonanie to można wzmocnić odwołując się do uderzających konsekwencji, do jakich doprowadził niedawny publiczny wykład na temat świeckiego i religijnego prawa, wygłoszony przez Rowana Williamsa, arcybiskupa Canterbury. Powiedział on, że wprowadzenie pewnych elementów prawa szariatu do brytyjskiego systemu prawnego jest „nieuniknione”⁸. Zwracając się do blisko tysiąca słuchaczy zebranych w The Great Hall of the Royal Courts of Justice przekonywał, że przyznanie prawu koranicznemu oficjalnego statusu w Wielkiej Brytanii miałoby korzystny wpływ na spójność społeczną, ponieważ część muzułmanów nie stosuje się do obecnego brytyjskiego systemu prawnego. Williams zauważył także, że wprowadzenie pewnych elementów szariatu do prawa publicznego oznaczałoby, że muzułmanie nie musieliby już więcej wybierać pomiędzy dwoma systemami prawa, w których przyszło im żyć obecnie: religijnym, który przywieźli ze sobą do Wielkiej Brytanii, oraz brytyjskim, który zastali: „Jeśli tym, czego społecznie pragniemy jest wzór relacji, w

⁷ M.C. Nussbaum, *Body of Nation: Why Women Were Mutilated in Gujarat*, Boston Review, September 2004; wyd. pol.: *Ciało narodu. Dlaczego w Gujaratie okaleczano kobiety?*, przekł. K. Skarbek i G. Maryniec [w:] *Demokracja, konflikt, wykluczenie. Krytyczne perspektywy współczesnej teorii społecznej i filozofii politycznej*, red. M. Turowski i J. Nalichowski, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 201.

⁸ The Guardian, 07.02.2008.

którym mnogość odmiennych i wzajemnie przenikających się powiązań działa dla wspólnego dobra i w którym grupy o poważnych i głębokich przekonaniach nie stają systematycznie w obliczu sztywnych wyborów pomiędzy lojalnością wobec kultury a lojalnością wobec państwa, [wprowadzenie pewnych elementów szariatu] wydaje się nieuniknione”.

W godnym uznania fallibilistycznym duchu porównał tę sytuację z przypadkiem szkół wyznaniowych, w których „wspólnotowe zobowiązania” zostały wystawione na bezpośredni kontakt z szerszą grupą społeczną, co prowokuje wzajemne pytania i wzajemny wpływ, prowadzące w konsekwencji do zmiany, która dokonała się bez łagodzenia „rozbieżności zachodzących pomiędzy istotnymi elementami tych wspólnotowych zobowiązań”. Dodał także, że w istocie szariatu jest już obecnie praktykowany w Wielkiej Brytanii. „Nie jest wcale tak, jakbyśmy wprowadzali jakiś obcy i konkurencyjny system; już teraz mamy bowiem w tym kraju szereg sytuacji, w których wewnętrzne prawo wspólnot religijnych jest uznawane przez prawo ziemi. (...) Jest więc miejsce na to, by wypracować konstruktywny kompromis z pewnymi aspektami prawa muzułmańskiego, podobnie jak już teraz postępujemy w przypadku pewnych rodzajów aspektów innych praw religijnych”.

Jest wiele możliwych sposobów, aby zrozumieć podejście obrane przez arcybiskupa Williamsa. Można odwołać się do przeszłości, gdy chrześcijańska Europa gwarantowała zarówno kolektywne, jak i indywidualne uznanie dla Żydów, było to jednak uznanie konsekwentnie negatywne. Czynniki religijny odgrywał wówczas dominującą rolę w postawie chrześcijan wobec Żydów. Choć prawdą jest, że w roku 1247 papież Innocenty IV oczyścił Żydów z oskarżeń o rytualne morderstwa chrześcijańskich dzieci⁹, to jednak bardzo niewielu innych papieży, aż do Jana Pawła II, przejawiało chęć pójsia tym śladem; natomiast podczas tych ośmiu minionych stuleci papieństwo skutecznie wychowało społeczeństwa europejskie w duchu antysemityzmu. Ten konsekwentny antysemityzm doprowadził ostatecznie do prześladowania i eksterminacji Żydów w Europie, zwłaszcza na terenie Polski, gdzie przed II wojną światową Żydów było więcej niż gdziekolwiek indziej w Europie (10% całej populacji). Uciekli tu bowiem przed okrutnymi pogromami głównie z sąsiadującej Rosji, kraju, z którego wywodzą się haniebne i oszczercze *Protokoły mędrców Syjonu*¹⁰.

⁹ Por. David L. Kertzer, *Popes against the Jews*, w którym autor udokumentował doktrynalny oraz instytucjonalny antysemityzm papieży, obecny zwłaszcza w wieku XIX.

¹⁰ Warto w tym kontekście wspomnieć, że sumienia polskich katolików zostały ostatnio dotkliwie wzburzone przez książkę Tomasza Grossa *Strach* (Kraków 2008), w której opisuje w drastycznych szczegółach morderstwa dokonane na Żydach przez Polaków po II wojnie światowej. Do mordów tych doszło tuż po tym, jak nieliczni Żydzi, którzy przetrwali niemieckie obozy zagłady (z liczby 3 milionów Żydów mieszkających w Polsce przed II wojną światową przetrwało około 80 tysięcy), zdecydowali się powrócić do swoich domostw w różnych miejscach Polski. Ku ich przerażeniu jednak wcale nie zostali przyjęci z poczuciem ulgi i szczęścia, że udało im się przetrwać, ale wrogością, która doprowadziła do pogromów i mordów co najmniej 2000 Żydów. Choć trudno uwierzyć w tę bolesną prawdę, to w konsekwencji polscy Żydzi uciekali z Polski do... Niemiec, ponieważ to właśnie w rozbitych powojennych Niemczech czuli się znacznie bardziej bezpiecznie niż w swej polskiej ojczyźnie. Gross podaje szczegółowe, także psychologiczne i ekonomiczne, wyjaśnienie tego makabrycznego fenomenu, wskazując jednoznacznie na czynnik religijny jako na ten, który odegrał kluczową

Inaczej mówiąc, Żydzi przez całe stulecia pełnili rolę owych „innych”, przez odniesienie do których chrześcijańska Europa określała i chroniła swoją tożsamość. Stopniowo ci „inni” przeobrażali się jednak w „obcych”, których należało się pozbyć. Obecnie rola europejskich „innych”, ale coraz częściej także rola „obcych” przypada muzułmanom. Z tego punktu widzenia apel arcybiskupa Kościoła anglikańskiego pozostaje w wyraźnej opozycji do stanowiska Kościoła katolickiego, nadal myślącego w kategoriach dawnych europejskich „innych” lub „obcych”. Dla przykładu, pogląd arcybiskupa Williamsa stoi w uderzającym przeciwieństwie do stwierdzenia katolickiego filozofa politycznego Carla Schmitta, iż nawet jeśli Chrystus nakazał swym zwolennikom, by miłowali swoich wrogów (w sensie *inimicos*), to jednak żadnemu chrześcijaninowi nigdy nawet nie przeszło przez myśl, by poddawać chrześcijańską Europę Turkom czy Saracenom w imię miłości do nich; ci bowiem, zgodnie z zasadami religii, na zawsze pozostali wrogami – w sensie *hostis*¹¹, czyli wroga publicznego. By wyrazić to jeszcze inaczej, wystąpienie arcybiskupa można postrzegać jako szczere przyznanie się do błędów i grzechów, jakich w przeszłości dopuściło się chrześcijaństwo oraz jako nawoływanie do ustanowienia takich prawnych środków zaradczych, które uniemożliwiłyby ich powtórne popełnienie. Arcybiskupa można także postrzegać jako kogoś, kto domaga się od postreligijnej Europy uznania swych minionych win i zaprzestania traktowania muzułmanów w sposób, w jaki traktowała Żydów. W obawie przed tym, że Europejczycy mogą znów popełnić ten sam błąd, który w przeszłości popełnili względem Żydów, pragnie on, jak się wydaje, dołączyć do zwolenników wielokulturowości, wzywających do kolektywnego uznania muzułmanów w Europie. Oświadczenia pochodzące od zwierzchnika Kościoła anglikańskiego można więc postrzegać jako nowatorską próbę zajęcia w obrębie religii stanowiska całkiem bliskiego fallibilizmowi Shustermana.

Wezwanie arcybiskupa Kościoła anglikańskiego można także rozumieć na tle powojennych następstw europejskiego antysemityzmu. Po tym bowiem, jak dla ocalałych Żydów niemożliwe okazało się życie pośród prochów ich bliskich w Europie, wspierani przez wielu świątłych Europejczyków (syjonizm był, bądź, co bądź, bardzo pozytywnie postrzegany przez wielu Europejczyków) wyjechali, by żyć w Palestynie. Można przypuszczać, że znalazła się wśród nich polsko-żydowska rodzina Niskierów. Ostatecznie więc to nie kto inny, lecz muzułmanie z Bliskiego Wschodu zapłacili cenę za skutki europejskiego antysemityzmu. Co najmniej 1,5 miliona muzułmanów żyje obecnie w obozach dla uchodźców w Libanie, Jordanii i Syrii, cierpiąc upokorzenie i nędzę, nie mogąc zrobić nic, z wyjątkiem spisowania przeciwko Ameryce. Bo to przecież Ameryka, nie Europa, pokrywa kosz-

rolę w usprawiedliwieniu zabijania ocalałych z holocaustu w oczach Polaków. Jednakże, jak świadczy o tym reakcja polskiego Episkopatu, wyrażona podczas debaty po opublikowaniu tej książki, większość katolików w Polsce, dzięki odwołaniu się, w zgola niefallibilnym duchu, do nieomyłności swego wyznania, wciąż ma problem z odnalezieniem w sobie jakiegokolwiek winy.

¹¹ C. Schmitt, *The Concept of the Political*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1976, s. 28–29.

ty ochrony państwa Izrael, ustanowionego na terytoriach, z których wygnani zostali palestyńscy muzułmanie. Europa nie wydaje się szczególnie chętna do zrozumienia swej minionej roli, którą odegrała w stworzeniu bliskowschodniego konfliktu. W zamian za to, próbuje kompensować cierpienia, jakich muzułmanie doznają w następstwie ustanowienia państwa Izrael w roku 1948, co czyni za pomocą niezbyt szczodrych subsydiów dla muzułmańskich władz Palestyny oraz za pomocą przyjmowania muzułmańskich emigrantów w Europie. Możemy dodać do tego również minione i obecne skutki francuskiej działalności w Algierii.

Jednak we wrzawie, jaka się podniosła po kazaniu arcybiskupa Williamsa, postreligijna Europa otwarcie zademonstrowała, że nie zamierza posuwać się tak daleko w uznaniu dzisiejszych europejskich „obcych”, jak oczekiwaby tego od nas arcybiskup. Pojawiło się wiele głosów wzywających go do ustąpienia z urzędu i sugerujących, by przeniósł się na uniwersytet, gdzie mógłby nieskrępowanie drażnić takie tematy, zamiast przewodzić oficjalnemu Kościołowi Anglii. Jego uwagi spotkały się także z gorliwą obroną istniejącego systemu prawnego przez premiera Gordona Browna, który powiedział, że brytyjskie prawo pozostanie oparte na brytyjskich wartościach, zaś prawo szariatu nie może stanowić żadnego usprawiedliwienia dla czynów niezgodnych z prawem narodowym. „Nasze ogólne stanowisko nie tylko nie dopuszcza prawa szariatu jako usprawiedliwienia przypadków pogwałcenia prawa angielskiego, ale także nie zezwala na uwzględnianie reguł prawnych szariatu przy rozwiązywaniu sporów cywilno-prawnych w sądownictwie cywilnym”.

W bardziej poważnej próbie zrozumienia i interpretacji tej raczej niezwykłej postawy głowy Kościoła, Frank Furedi podkreślił, że

to, co jest naprawdę znaczące w wypowiedzi arcybiskupa, to wcale nie jego pozornie liberalny zwrot ku respektowaniu obyczajów rywalizującego wyznania. Choć wystąpienie Williamsa skupiło się wokół miejsca prawa szariatu w Wielkiej Brytanii, to jednak głównym jego celem było przekonanie do przywrócenia prawomocności roli religii w brytyjskim społeczeństwie. Jako zwierzchnik Kościoła anglikańskiego, dr Williams jest boleśnie świadom kurczącego się znaczenia i wpływu swej instytucji. W Wielkiej Brytanii jest obecnie więcej chrześcijan praktykujących katolicyzm niż anglikanizm. Islam okazuje się motywować i inspirować ludzi w sposób trudny do pojęcia przez wielu przeciętnych Anglikanów. Kościół Anglii z kolei boryka się z krytyką dotyczącą kwestii seksualnych oraz stylu życia, a także bezustannie walczy o utrzymanie swego międzynarodowego autorytetu nad 77 milionami Anglikanów żyjących na całym świecie¹².

Tym, co sprawia, że stanowisko arcybiskupa jest szczególnie wątpliwe, a nawet absurdatne, jest fakt, że w swych pozornych poszukiwaniach sposobu uznania praw muzułmańskiej mniejszości w Europie i tym sposobem rzekomego zachowania pokoju między wyznaniami, wzywa do podporządkowania „tego, co polityczne, temu, co religijne”, nawet jeżeli religia, w obronie której staje nie jest jego religią. Albowiem jest niezwykle przypadkiem *coincidentia oppositorum*, że praktyczne oraz prawne środki, oparte na fallibilistycznym, pluralistycznym i rzekomo tolerancyjnym podejściu, nie różniłyby się zbytnio od po-

¹² Frank Furedi, *Hiding behind the veil of Sharia law*, Spiked, 11 II 2008.

dobnych środków, opartych na dogmatycznym i antytolerancyjnym podejściu, jakie wyznaczało pozycję Kościoła katolickiego. Kościół ten przez całe stulecia pragnął, jeśli nawet nie zachować swoją zwierzchnią pozycję nad prawem świeckim, to chociaż ocalić ściśle przymierze między ołtarzem i tronem. Dominująca pozycja zinstytucjonalizowanej religii w opozycji do państwa, niegdyś uprawomocniana nieznoszącymi sprzeciwu tezami o jego podporządkowaniu prawu naturalnemu i boskiemu, zostanie przywrócona na mocy fallibilistycznej argumentacji, jaką przedstawił arcybiskup.

Jak puentuje Furedi, arcybiskup

nie domaga się po prostu większego uznania dla szarijatu, lecz dla wszystkich form prawa religijnego. Jego motywacją równie dobrze mogłoby być szczere pragnienie propagowania tolerancji dla islamu – jest on jednak dużo bardziej zainteresowany utrzymaniem, a jeśli to możliwe, także umocnieniem statusu religii w szerszych kręgach świeckiego społeczeństwa. To, że próbował odnaleźć drogę do celu wspierając przodujący ruch rywalizującego wyznania, jest symptomatyczne dla marazmu, jaki toczy jego kościół. Wystąpienie Wiliamsa wcale nie było aktem odwagi, a wskutek chowania się za prawem szarijatu, nie wyrażało także jego prawdziwych celów¹³.

Muzułmanie są w Europie, ponieważ Europa potrzebuje tańszej siły roboczej. Latynosi są sprowadzani do USA z tych samych powodów. Ma to jednak swoje konsekwencje, sięgające daleko poza ekonomię. W swoim postmodernistycznym poszanowaniu dla wspólnotowo kształtowanych tożsamości, Europa obecnie zagwarantowała kolektywne raczej, aniżeli indywidualne uznanie muzułmanom, czego niegdyś nie potrafiła zapewnić Żydom. Jeśli jednak ktokolwiek miał nadzieję, że polityka ta pozwoli uniknąć gettoizacji muzułmanów, najwyraźniej pomylił się. Zamiast do autentycznego liberalnego uznania każdego z nich, polityka kolektywnego uznania doprowadziła właśnie do ich gettoizacji w rozmaitych miejscach Europy, ale także do ich zbiorowego poniżenia. Nie jest więc zaskoczeniem, że niektóre z tych gett stają się nie tylko siedliskami terroryzmu wewnątrz Europy, ale także bazami przerzutowymi dla bojowników dżihadu przybywających z Bliskiego Wschodu (jak w Hamburgu), który dał schronienie i zwerbował sprawców zamachów z 11 września w Nowym Jorku, czy w Londynie i Madrycie.

Europa wciąż pozostaje w szoku wywołanym zabójstwem Theo Van Gogha przez muzułmanina, ale także z powodu sposobu, w jaki potraktowały Ayaan Hirsi Ali władze holenderskie. Debata dotycząca granic tolerancji w Europie rozpoczęła się wraz z książką Iana Burumy *Murder in Amsterdam*¹⁴, w której wyjaśnia on konsekwencje zabójstwa Van Gogha przez islamskiego ekstremistę, Mohammeda Bouyeri. Jak podkreślił Francis Fukuyama, wydarzenia te, obok wielu innych konsekwencji, doprowadziły do

znacznie spóźnionego uświadomienia sobie, że dawna wersja multikulturalizmu, praktykowana [przez Holendrów], była niebezpieczna i przynosiła skutek wręcz odwrotny do zamierzonego. To-

¹³ Tamże.

¹⁴ Polskie wyd.: Ian Buruma, *Śmierć w Amsterdamie. Zabójstwo Theo van Gogha i granice tolerancji*, przekł. A. Lipszyc, Universitas, maj 2008 [przyp. tłum.].

lerancja liberalna postrzegana była nie jako poszanowanie dla praw jednostek, ale dla praw grup, choć niektóre z nich same były nietolerancyjne (ponieważ na przykład nakazywały, z kim mogą się przyjaźnić lub kogo poślubić ich córki). Wskutek chybionego poczucia poszanowania dla innych kultur, muzułmańskie mniejszości zostały pozostawione samym sobie, by regulować własne zachowania, co było postawą ściśle zbieżną z tradycyjnym podejściem europejskiego korporacjonizmu do organizacji społecznych. W Holandii, gdzie państwo dotuje oddzielnie katolickie, protestanckie i socjalistyczne szkoły, dość łatwo dodać było „filar” muzułmański, który szybko jednak przekształcił się w getto odcięte od otaczającego społeczeństwa. W Holandii wdrożono nowe rozwiązania, jak np. przepisy zniechęcające do sprowadzania przyszłych żon z Bliskiego Wschodu, mające na celu zmniejszenie izolacji muzułmańskiej społeczności. Holenderska i brytyjska policja otrzymała nowe uprawnienia do monitorowania, aresztowania i wydalenia podżegaczy religijnych. Nadal jednak nierozwiązany pozostaje znacznie poważniejszy problem, mianowicie problem ukształtowania takiej tożsamości narodowej, która połączy obywateli różnych wyznań i etniczności w obrębie wspólnej demokratycznej kultury, podobnie jak Amerykańskie *Credo* pomogło jednoczyć nowo przybyłych do Stanów Zjednoczonych imigrantów¹⁵.

Lekcja, której Europa po raz kolejny uczy się dzięki własnym doświadczeniom z religijnym radykalizmem i ekskluzywizmem, przywodzi na myśl mowę członka parlamentu francuskiego, Clermonta-Tonnere’a, pochodzącą z roku 1789. Czyta się ją dziś jak niezwykle list z przeszłości, który jest zarazem bezpośrednią odpowiedzią na stwierdzenia arcybiskupa Canterbury i kardynała Ratzingera. Clermont-Tonnerre powiedział wtedy, że

musimy odmówić Żydom wszystkiego jako narodowi, i przyznać Żydom wszystko jako jednostkom. Musimy cofnąć nasze uznanie dla ich sędziów; powinni mieć oni wyłącznie naszych sędziów. Musimy odmówić ochrony prawnej, służącej utrzymaniu tak zwanych praw ich żydowskiej organizacji; nie można im pozwolić na utrzymywanie w obrębie państwa ciał politycznych ani zakonów. Muszą być obywatelami indywidualnie. Niektórzy jednak odpowiedzą mi, że oni nie chcą być obywatelami. Dobrze więc! Jeśli nie chcą być obywatelami, to niechże tak powiedzą, a wtedy my powinniśmy ich wygnać. Jest rzeczą nie do pomyślenia, aby wewnątrz państwa była organizację nieobywateli, naród w obrębie narodu.

Państwo oparte na prawie religijnym dowiodło, że nie jest ono zdolne zapewnić pokoju i tolerancji obywatelom wyznającym różne religie. Jako że byłoby rzeczą nierozsądną oczekiwać od religii pokory i umiaru, jakie cechują fallibilizm, zadaniem państwa staje się zapewnienie warunków, w których jednostki mogłyby żyć w pokoju bez względu na swoje wyznanie. Wydaje się, że rozwiązanie to będzie musiało opierać się na dwóch rozróżnieniach: pierwszym, które wprowadza różnicę między uznaniem pozytywnym i negatywnym, oraz drugim, które odróżnia uznanie indywidualne od kolektywnego. Odpowiednio więc, polityka państwa liberalnego wobec religii polegać by miała na umiejętnym zespoleniu obu tych rozróżnień: państwo winno zatem uznawać w *negatywny* sposób te formy organizacji swoich obywateli, które okazały się niezdolne do przestrzegania zasad tolerancji względem innych, a jednocześnie gwarantować uznanie *pozytywne* dla obywatelskich praw wszystkich, traktowanych jako jednostki. Rozwiązanie wiąże się naturalnie z ideą zawartą w trzecim rozróżnieniu, tj. mię-

¹⁵ F. Fukuyama, *A Year of Living Dangerously. Remember Theo van Gogh, and Shudder for the future*, Wall Street Journal, 2 XI 2005.

dzy tym, co prywatne, a tym, co publiczne. Prawdą jest, że podział na prywatne i publiczne jest przedmiotem krytyki, według której wszystko, co prywatne, jest zarazem polityczne. Istotną prawdę wyraża również agonistyczny punkt widzenia, według którego niemożliwe jest ściśle i ostateczne wyznaczenie granic między tym, co polityczne, a tym, co prywatne. Te trzy rozróżnienia jednak łącznie wskazują na pewne polityczne rozwiązanie problemu miejsca religii we współczesnym społeczeństwie. Musi ono wypływać ze świadomości, że praworządne państwo nie może być przyjazną przystanią dla wszystkich religii, jakie wyznają jego obywatele, jeśli nie zdoła wznieść się ponad wszystkie ich niewspółmierne aspiracje do niepodważalnej prawdy. Nie może osiągnąć tego państwo, które w sporze z religiami deklaruje swą zupełną bezradność.

Z języka angielskiego przełożył Roland Zarzycki

FAITH AND THE LIMITS OF FALLIBILISM

Summary. The author addresses the issue of the place of religion in the public life of contemporary Western societies. He argues that the state based on religious laws has proven to be incapable of preserving peace and tolerance between citizens professing different religions. He also argues that since it is unreasonable to expect a fallibilist humility and moderation from religions, it is the task of the state to ensure a framework within which individuals may be able to live in peace whatever religion they profess. In conclusion, he harks back to the famous speech by Clermont-Tonnerre in which he proposed to refuse to accord a collective recognition of other ethnic groups, while offering full range of right to their individual members. Accordingly, he proposes that the solution will have to be based on two distinctions: one, between the positive and negative recognition, and the other, between the individual and collective recognition. Accordingly, the liberal state policies toward religion are to stem from the juncture of these two distinctions: the state is to extend its *negative* recognition to those forms of groupings of its citizens which have proven themselves incapable of observing the principles of toleration of others, and, simultaneously, a *positive* recognition to the civic right of all as individuals. This solution naturally involves a presumption of the validity of a third distinction, the one between the private and the public. Even though the distinction between the private and the public is permanently undermined by the fact that all private is political and, from an agonistic view of the political, the limits between the private and the public cannot be defined precisely once and for all, it nevertheless points to a political measure which has to follow from an awareness that a legitimate state cannot become a safe-haven to all religions professed by its citizens if it is not able to transcend all their mutually incompatible claims to incontestable truth. This cannot be achieved by a state that proclaims its own complete fallibility versus religions.

Key words: modernity, religion, the state, collective recognition, individual recognition