

KŘEŠŤANSKÁ ETIKA VE VEŘEJNÉM PROSTORU: INTERPRETACE HABERMASOVY KONCEPCE POSTSEKULÁRNÍ SPOLEČNOSTI

PETR KRATOCHVÍL

Úvod

Tato krátká úvaha se zamýšlí nad způsobem, jakým mohou křesťané vstupovat do veřejných debat o etických otázkách. Na jedné straně je zřejmé, že křesťané svoje etické pozice formulují na základě vlastních hodnotových východisek, která nemusí být vždy racionálně zdůvodnitelná, protože mohou vycházet z alternativních zdrojů etických principů, např. z církevní tradice nebo z biblických textů. Na straně druhé ovšem není v současné pluralitní společnosti možné očekávat, že lidé odlišného náboženství nebo lidé bez vyznání akceptují bez dalšího společenskou závaznost křesťanských norem. V následujícím textu ozřejmíme, jak tuto problematiku zpracovává německý filozof Jürgen Habermas, jehož pojetí vztahu mezi etickými otázkami, které si klade křesťanství, a liberálním řádem je mimořádně inspirativní.

Protože tato esej musí nastíněnou problematiku již z prostého důvodu jejího omezeného rozsahu představit jenom v nejzákladnější formě, omezí se pouze čtyři krátké části: V prvním kroku položí otázku, jakým způsobem se mohou prosazovat etické principy odvozené z křesťanství v politickém společenství. V druhém stručně nastíním základní liberální odpověď. Ve třetím poukážu na její nedostatky a pokusím se vysvětlit, jak se od této odpovědi liší Habermasova teze o postsekulární liberální společnosti a roli náboženské etiky v ní. Největší prostor přitom věnuji dvěma netypickým důrazům, které tato koncepce přináší – (1) odstranění asymetrické zátěže pro křesťany, kteří do debat v postsekulární společnosti vstupují; a (2) důrazu na potřebu vnímavosti nenáboženských občanů vůči náboženské argumentaci. V posledním kroku Habermasovu interpretaci zhodnotím a podrobím kritice.

1. Otázka křesťanských etických hodnot v liberální společnosti

Současná společnost si stejně jako společnosti minulé klade celou řadu etických otázek a zamýšlí se nad tím, které z nich je třeba právně kodifikovat, a kterým naopak ponechat jejich tradiční charakter, resp. zda jsou tradiční normy v souladu s její celkovou hodnotovou orientací. Původně tradičního charakteru jsou ale v západním světě i mnohé

v současnosti kodifikované právní předpisy, které etické otázky právně regulují, a to proto, že vycházejí z křesťanských etických představ.¹ Příkladem mohou být ustanovení, jež se týkají monogamie, dědického práva, v některých zemích omezení homosexuálních svazků, pravidla pro umělé přerušení těhotenství, apod.²

Tyto tradiční normy, obvykle zdůvodněné právě jen odkazem na tradici, se ovšem ocitají pod stále větší kritikou. Tato kritika nutí současnou společnost k rostoucí reflexi vlastních etických pozic, a to hned z několika důvodů: Zaprvé se stále častěji ozývají hlasy, které jisté s křesťanstvím spojované hodnoty vědomě odmítají jako neracionální a překonané. Zadruhé se s rostoucím počtem občanů, kteří se hlásí k různým náboženstvím, mění vztah stát – církev, tak jak na Západě fungoval minimálně od 19. století, na vztah stát – různá náboženství. Je proto namístě si znovu položit otázku, jakým způsobem – a zda vůbec – mají být prosazovány křesťanské etické hodnoty i v současné západní liberální společnosti.

2. Sekulární odpověď

Z politického hlediska existovaly v Evropě historicky pouze dvě základní odpovědi na tuto otázku: Buď se křesťané (či některá konkrétní denominace) stali ve společnosti zcela dominantní a křesťanská etika se mocensky prosadila jako jediná možná. Tak tomu bylo po většinu středověku, ale i v 16. a 17. století, kdy se široce uplatňovala zásada *cuius regio, eius religio*. Druhou možností, kterou již od počátku novověku prosazovali mnozí humanisticky orientovaní myslitelé (např. John Locke), bylo striktní oddělení politické sféry, tj. sféry veřejného života, od sféry soukromé. Náboženská morálka, podobně jako např. rodinné vztahy, se pak stává součástí soukromého prostoru, v němž může každý svobodně vyznávat vlastní víru, ale zároveň jsou explicitně náboženské prvky striktně vyloučeny z veřejného života, který se tak prudce sekularizuje.³

Takové pojetí se stalo základem moderního liberalismu a představy o oddělení státu a církve, kde stát představuje veřejný prostor, a církev je včleněna do soukromé sféry, ba dokonce je hypoteticky nahrazena soukromou vírou jednotlivce, a institucionální aspekty církve jsou tak potlačeny nebo zcela ignorovány. Tato konceptualizace zůstává – přes

¹ Spojení mezi křesťanskou etikou a novými výzvami, kterým musí současná společnost čelit, je zajímavě pojednáno v práci Davida Hollenbacha *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

² Podrobněji k těmto otázkám viz též Michael C. Banner: *Christian Ethics and Contemporary Moral Problems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; zejména kapitoly 3–8.

³ Je zřejmé, že privatizace náboženství nutně neznamenala privatizaci z náboženství odvozené morálky, kterou si i společnosti, kde došlo k oddělení státu a církve poměrně záhy (např. USA), tuto morálku podržely.

níže nastíněné problémy – určující až do současnosti. Jak politická praxe, tak i politická filosofie tuto ideovou konstrukci reprodukuje a prezentují ji jako jedinou možnost, jak může liberální společnost reagovat na náboženskou pluralitu. Typickou otázkou takového pojetí jsou práce jednoho z nejuznávanějších současných liberálních politických filosofů, Johna Rawlse, který se intenzivně zabývá rolí křesťanské etiky ve veřejném prostoru.⁴ Rawls rozlišuje mezi veřejným fórem (*public forum*) a „rámujeící kulturou“ (*background culture*), přičemž do veřejného fóra mohou vstupovat jenom takové argumenty, které jsou racionálně ospravedlnitelné.⁵ Velká většina křesťanských morálních principů ovšem podle něj, stejně jako podle celé řady dalších liberálních myslitelů, ospravedlnitelná v termínech veřejného rozumu není, a je proto třeba je ve veřejném prostoru odmítnout.

Toto odmítnutí je založeno na tradičním charakteru substantivních morálních principů křesťanství, který se projevuje mimo jiné i v legitimizaci obsažené v jejich jazykové formě. Princip tak může mít formu příkazu nebo zákazu, jenž stojí zcela osamocen („nezabiješ“), anebo je doprovázen transcendentním odkazem („neboť to je ohavné v Hospodinových očích“). Jeho legitimita tak spočívá v tom, že je součástí božských zákonů (ať už v písemné nebo ústně tradované formě), a nikoli nutně v tom, že daná zásada je *rozumná*.

Zásadní problém vzniká v okamžiku, kdy se setkávají dvě společenství, z nichž každé představuje mírně nebo zcela odlišné věroučné a hodnotové systémy. Každá z těchto skupin přichází s určitým systémem hodnot, které regulují celek života členů oněch skupin (Rawls v této souvislosti hovoří o „comprehensive moral doctrines“⁶), ale zároveň mezi nimi vzniká komunikační bariéra, která je důsledkem odlišnosti jazykových her, v nichž se jejich etické systémy kodifikují. Tyto skupiny přitom dnes – zejména v americkém kontextu – existují i v rámci křesťanství: Např. ohledně výše zmíněné otázky homosexuálních svazků najdeme jak vlivné křesťanské denominace, které jsou ostře proti jejich žehnání, a celou řadu další, které jsou naopak pro. V současné pluralitní společnosti ovšem navíc existuje nejen široké spektrum různých náboženských pozic, ale také ke slovu přichází i celá řada nenáboženských, sekulárních hlasů. Podle tradičních liberálů v takové situaci není možné jiné řešení než převedení všech argumentů na argumenty veřejného rozumu, tj. argumenty univerzálně srozumitelné, a zbylé pak odmítnout.

⁴ Rawls se ke vztahu náboženství a veřejného rozumu vyslovuje v mnoha pracích, z nichž je třeba zmínit alespoň *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

⁵ Srov. např. Rawls, J. „The Idea of Public Reason Revisited.“ *Collected Papers*. In: Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 2001, str. 573–615.

⁶ Srov. opět Rawls, J.: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, str. 41 a jinde.

Zatímco zpočátku se takové řešení zdálo jako uspokojivé a mohlo se tak stát součástí základních definičních charakteristik liberální demokracie, později se začalo ukazovat jako ve stále rostoucí míře iluzorní. Zprv je zřejmé, že křesťanství, ačkoliv je jistě založeno i na vnitřní víře jednotlivce, má zásadně sociální charakter a že mu tedy nelze upřít velmi významnou funkci i ve veřejném životě. Toho si všimli již klasičtí sociologové jako Durkheim,⁷ kteří křesťanství a jeho etická pravidla chápali ryze funkcionalisticky jako nástroj pro stabilizaci společenských vztahů. Dvojnásobně to pak platí pro ty typy křesťanství, pro které je typická rozsáhlá institucionalizace. Rozporuplnost rozdělení na veřejnou a soukromou sféru se ukazuje také v situacích, kdy by osoba, která zastává veřejný úřad, a má tedy jednat v souladu se společensky platnými normami, měla zcela suspendovat svá etická přesvědčení, pokud jsou tato v rozporu s etickými normami společnosti.⁸

3. Postsekulární odpověď

V souvislosti s celosvětovou renesancí náboženství se v poslední době objevují úvahy, které se snaží tento tradiční liberální – a dnes již jen stěží udržitelný – názor proměnit tak, aby vzal v úvahu nikoliv pouze negativní vliv křesťanství na společnost, z něhož koneckonců zmíněný názor vychází, ale také pozitivní aspekty náboženství, v první řadě etické impulsy, které náboženství společnosti poskytuje. Jedním z předních filosofů, kteří se otázce veřejného prostoru a vztahu náboženské etiky k němu v poslední době věnují a kteří se odchyľují od tradiční „sekulární“ odpovědi, je německý filosof Jürgen Habermas (nar. 1929).

Základní otázkou pro Habermase je otázka velmi podobná té, kterou jsme naformulovali výše: Jakým způsobem může liberální společnost rozhodovat o platnosti etických norem, z nichž sice sama vychází, ale které jsou zároveň sekulárnímu rozumu cizí v tom smyslu, že jejich existence předchází justifikaci prostřednictvím rozumu.⁹ Zajímavé přitom je, že podle Habermase normativní řád, a to dokonce i řád současné sekulární společnosti, vychází z hodnotového systému určité náboženské skupiny a je tradičního rázu. Navíc má současný náboženský diskurz pro Habermase stále ještě značný nevyčerpaný potenciál etických hodnot, ze kterých může liberální společnost čerpat.¹⁰ Habermas se tak

⁷ Srov. např. klasické Durkheimovo dílo *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires France, 1912.

⁸ Podrobněji Michael J. Perry: *Morality, Politics, and Law: A Bicentennial Essay*, New York: Oxford University Press, 1988.

⁹ Srov. Habermas, J.: On the Relation between the Secular Liberal State and Religion. In *The Frankfurt School on Religion*. London and New York: Routledge, 2005.

¹⁰ Habermas, J.: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, str. 60.

jíž na počátku svých úvah odklání od tradičního liberálního pojetí, které se snaží náboženské hodnoty maskovat jako hodnoty nenáboženské a v sekularizované verzi je prezentovat jako všeobecně platné a racionálně odvoditelné (typickým příkladem jsou lidská práva nebo konkrétněji všeobecná rovnost lidí). Jako takové tyto hodnoty disponují velkou přesvědčivostí a závazností pro členy dané skupiny.

Avšak právě kvůli tradiční struktuře těchto principů a kvůli jejich akceptaci na základě historické skupinové sebeidentifikace s těmito principy postrádají explicitní racionální bázi, která by tyto principy činila bezprostředně přijatelnými i pro členy jiných, obvykle náboženských, komunit. Jinak řečeno, tyto principy nevznikají na základě racionální reflexe, ale mnohdy dokonce ani touto reflexí vůbec neprocházejí ani při své aplikaci. To nikterak nesnižuje jejich závaznost pro členy takto definovaných skupin, ale zato zásadně redukuje jejich argumentační potenciál při komunikaci s nečleny společnosti.

Habermasova starší odpověď na toto dilema se skrývá v konceptu diskursivní etiky. Při ní musí aktéři, kteří chtějí argumentovat ve veřejném prostoru, být schopni své myšlenky prezentovat formálně jako racionálně zdůvodněné argumenty, které jsou – alespoň hypoteticky – akceptovatelné i pro ostatní účastníky argumentace. Habermas ale opakovaně přiznává, že od nábožensky smýšlejících občanů se při jejich argumentaci vyžaduje víc než od občanů nenáboženských. Všimněme si, jak Habermas formuluje podmínky, které je třeba splnit, aby např. křesťan mohl vstoupit do veřejného prostoru: „Náboženské vědomí zaprvé musí akceptovat kognitivní disonanci vznikající při setkání s jinými denominacemi a náboženstvími. Zadruhé musí přijmout autoritu vědy, která má společenský monopol na sekulární poznání. A konečně musí souhlasit s předpoklady ústavního státu zakořeněného v profánní morálce.“¹¹ Takové pojetí – jakkoliv není vůči náboženství apriori nepřátelské – je snadno slučitelné s tradiční liberální koncepcí sekulárního státu.

Habermas ovšem v poslední době proměňuje svůj pohled a hovoří o postsekulární společnosti, která u Habermase tvoří zrcadlový odraz k „postmetafyzickému myšlení“.¹² Na jedné straně, domnívá se, v naší době není možné etické nároky ukotvit metafyzicky, na straně druhé ale nelze metafyzicky tyto etické představy vyvrátit (jak se dodnes domnívají mladohegelovci a jejich marxističtí následovníci). Proto je třeba přijmout, že tradiční, transcendentálně zakotvené hodnoty, mohou mít pro současnou společnost zásadní význam. Zadruhé se ukazuje, že představa o čistě soukromém charakteru náboženské víry je neudržitelná – sekularizační teorie se nikde mimo evropský kontinent neu-

¹¹ Habermas, J.: „Glauben und Wissen“ *Dialog* 1/1, 2002, str. 66.

¹² Pro objasnění termínu viz již výše zmíněnou Habermasovu práci *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

kázala jako správná, a i její platnost v Evropě je dnes ostře napadána.¹³ Postsekulární společnost je tak společnost, která se smiřuje s „přetrváváním náboženských komunit ve stále sekularizovanějším prostředí“.¹⁴

Příklon ke koncepci postsekulární společnosti má pro Habermasův přístup k náboženské etice dva zásadní důsledky: Zaprvé mění pozici náboženských skupin ve veřejném prostoru a zadruhé klade nově požadavky i na nenáboženské občany. Habermas tak říká, že by stát měl umožnit, aby ve veřejném prostoru zaznívaly i ty náboženské argumenty, které nebyly z nejrůznějších důvodů přeloženy do sekulárního jazyka: „Neutralita státu nebrání náboženským výroků v politickém veřejném prostoru, pokud zůstává institucionalizovaný rozhodovací proces na úrovni parlamentu, soudů, vlády a správy jasně oddělen od neformálního toku politické komunikace a tvorby názorů v širší veřejnosti.“¹⁵

Habermas tak modifikuje své vlastní, z Hegela vycházející rozlišení mezi občanskou společností (která má v zásadě soukromý charakter a kde jsou náboženské výroky přirozeně zcela přípustné) a veřejnou politickou sférou (kde etické argumenty v náboženském jazyce přípustné nejsou).¹⁶ Habermas nově rozšiřuje sféru, kde může zaznívat náboženská obhajoba určité etické pozice i na *politickou* veřejnou sféru. Od ní ovšem odděluje politické instituce v užším slova smyslu, kde podle něj zůstává v platnosti tradiční pohled na oddělení církve a státu.

Zadruhé se Habermas pokouší reagovat na kritiku, kterou vůči liberální koncepci etické argumentace předkládají její nábožensky orientovaní odpůrci, totiž že břemeno, které je na náboženské občany kladeno, je v liberální společnosti mnohem vyšší: Náboženští občané musí zaprvé vnitřně rozdvajovat svou identitu a její legitimizaci na politickou, postavenou na sekulárních argumentech, a soukromou, postavenou na náboženských principech. Zadruhé musí překládat etické argumenty z vlastního jazyka do jazyka druhé, tj. sekulární strany, aniž by druhá strana byla nucena učinit podobný krok. Zatřetí jsou liberální nenáboženští občané zvýhodněni ještě tím, že jejich pozice často bývá interpretována nikoliv jako jedna z několika ideologických pozice, ale protože je vyjádřena

¹³ Starší kritika teorie sekularizace viz Hadden, Jeffrey K.: Toward Desacralizing Secularization Theory. *Social Forces*, 65/3, 1989, str. 587–611. Pro novější kritiku viz např. William H. Swatos a Kevin J. Christiano: „Secularization theory: The course of a concept.“ *Sociology of Religion*. 60/3, 1999, str. 209–228.

¹⁴ Habermas, J.: „Glauben und Wissen“ *Dialog* 1/1, 2002, str. 66.

¹⁵ Habermas, J.: Notes on a Post-Secular Society. *Signandsight*, <http://www.signandsight.com/features/1714.html>, 18. června 2008

¹⁶ Obecně k této problematice viz obsáhlá práce Craiga J. Calhouna *Habermas and the Public Sphere*. MIT Press, 1996.

jazykem, který používá státní moc, je chápána jako pozice neutrální.¹⁷ Habermas ale tvrdí, že v postsekulární společnosti musí všichni občané, a to včetně nenáboženských, přijmout skutečnost, že náboženská etika může přinášet relevantní vhledy i do etických otázek, o nichž probíhá diskuse ve veřejném politickém prostoru a musí tak usilovat o „vcítění se“ do pozice náboženských občanů.

Přestože požadavek empatie zní poněkud vágně, Habermas trvá na tom, že pouze prostřednictvím empatie a snahy o vzájemné dorozumění vycházející z obou stran je možné dosáhnout skutečně racionálního řešení diskutovaného etického problému. „Ale pouze pokud i sekulární strana,“ říká Habermas, „zůstane senzitivní vůči artikulační síle obsažené v náboženském jazyce, nepovede hledání důvodů, jež směřují k všeobecné přijatelnosti, k nespravedlivému vyloučení náboženství z veřejné sféry a nepřetne vztah sekulární společnosti k důležitým zdrojům významu.“¹⁸

4. Závěrečné zhodnocení

Habermasova koncepce postsekulární společnosti má oproti tradičnímu liberálnímu chápání i proti současným variantám liberalismu rawlsovského typu celou řadu výhod. Zaprvé se dokáže mnohem lépe vyrovnat s tradičními výhradami vůči liberálnímu despektu ve vztahu ke křesťansky ukotveným etickým hodnotám. Bere totiž v potaz celou řadu kritických připomínek a snaží se je zohlednit. To se týká jak obvinění z nerovného zacházení s náboženskými a nenáboženskými občany, které je v podstatě skrytou diskriminací, nutící křesťany k většímu úsilí, chtějí-li se účastnit debat ve veřejném prostoru. Tuto kritiku, stejně jako požadavek, aby křesťané svou identitu dělili mezi křesťanskou a veřejnou, Habermas zohledňuje tím, že přiznává náboženství značnou relevanci, umožňuje mu vstupovat do veřejného prostoru i tam, kde jsou jeho etické argumenty jenom chabě zahrnovány veřejným rozumem, a také tím, že vyžaduje značnou míru otevřenosti a empatie i ze strany nenáboženských občanů.

Zadruhé je Habermasova koncepce přesnější i empiricky, neboť lépe zachycuje skutečné situace, kdy se představitelé křesťanských církví ve veřejném prostoru angažují. Je zřejmé, že ani tehdy zcela neopouštějí svou „jazykovou hru“ – nikoliv snad proto, že by nechtěli racionálně argumentovat, ale protože si mnohdy ani neuvědomují, že jejich argumentace může být pro nenáboženského člověka nepřijatelná nebo nesrozumitelná.

¹⁷ Habermas, J.: „Glauben und Wissen“ *Dialog* 1/1, 2002. Pro podrobnou diskusi o třetím bodu viz Yates, M.: „Rawls and Habermas on religion in the public sphere.“ *Philosophy and Social Criticism*, 33/7, 2007, str. 880–891.

¹⁸ Habermas, J.: „Glauben und Wissen“ *Dialog* 1/1, 2002, str. 71.

Přijetí této občasné nesrozumitelnosti je podle Habermase přijatelnou daní za přínos, kterým je artikulace tradičních náboženských hodnot ve veřejném prostoru.

Koncept postsekulární společnosti ale přináší celou řadu nových problémů, se kterými se mnohem jasněji ohraničené liberální alternativy vůči Habermasovi vyrovnávat nemusejí. Základní problém spočívá v tom, že jakmile jednou rozostříme hranici mezi soukromým a veřejným prostorem a umožníme náboženským argumentům, aby zaznívaly bez překladu do sekulárního jazyka i v politické sféře, hrozí, že se komunikace založená na veřejném rozumu zhroutí, a místo ní bude vedle sebe fungovat alternativní diskusní fóra, jejichž argumenty se budou vzájemně mýjet. Habermas sice tvrdí, že nutným předpokladem přijetí náboženské argumentace ve veřejném prostoru je reciproční přijetí pravidel liberální společnosti ze strany církví či jiných náboženských organizací. Nicméně je otázkou, zda právě požadavek racionální, nenáboženské argumentace není základním pravidlem liberální společnosti, které tak Habermas při své argumentaci relativizuje.

Tento kritický bod souvisí i s vlažným přijetím, kterého se Habermasově postsekulární společnosti dostalo mezi liberály ve Spojených státech. Evropská zkušenost, která je v posledních desetiletích prosta výrazného a soustředěného angažmá církve v politickém boji, má tendenci náboženství vnímat jako neškodného aktéra, jehož tradiční hodnoty jsou mnohdy zbytečně zanedbávány. Spojené státy naproti tomu čelí opačnému problému, tj. příliš výraznému zapojení náboženství do domácí i zahraniční politiky, přičemž právě v etických otázkách hraje nepokrytě náboženská argumentace klíčovou roli. Odlišná historická zkušenost USA, nemluvě o jiných světadílech, tak platnost Habermasových závěrů stran postsekulární společnosti omezuje na vývoj v Evropě.

Přesto je ovšem Habermasovo volání po větší otevřenosti vůči náboženské etice výzvou pro ty oblasti světa, které prošly sekulární fází, a které nyní složitě hledají model koexistence s rostoucími silami náboženství a současně s jeho zvyšující se pluralitou. Podstatné přitom je, že tato výzva směřuje nejen vůči sekulární části společnosti, ale i vůči křesťanům, kteří mnohdy oscilují mezi privatizací svých etických postojů a jejich demonstrativním zveřejňováním bez nejmenšího pokusu o jejich objasnění v sekulárně srozumitelných termínech. Otevřenost křesťanských církví vůči světu a schopnost argumentovat o vlastních etických postojích spojená s důvěrou, že druhá strana je stejně otevřená vůči náboženské pozici, se zdá být nejvhodnější odpovědí na otázku po angažmá křesťanů ve veřejných etických debatách.

SUMMARY

Petr Kratochvíl

Christian Ethics in the Public Space: An Interpretation of Habermas' Conception of the Postsecular Society

This article explores the possibilities for Christian-based ethical argumentation in the public space of the current liberal society. It starts from an explication of the stance of traditional liberalism and its current versions (Rawlsian liberalism) that deny any relevance of Christianity in public discourse unless its claims are translated into the secular language. Against this liberal understanding, the article posits Habermas' conception of the postsecular society, which substantially increases the opportunities for a Christian argumentation in the public space. Habermas creates this conception by attempting to remove the asymmetry between Christians and non-Christians partaking in public debates as well as by asking for more empathy from the liberal society towards religiously inspired values and principles. However, the conception of the postsecular society also brings with it a number of complex problems that limit its applicability to a non-European space. The biggest of these problems is the blurring of the once unequivocal borderline between the public and private spheres.