

GLOBAL PUBLIC SPHERE AND JUSTIFICATION OF THE RELIGIOUS DISCOURSE

Ion Cordoneanu, Prof., PhD, "Dunărea de Jos" University of Galați

Abstract: Even if the modern societies separates the state and religion, and ensures the freedoms and the rights on the individual, religion became a private matter but its special importance cannot be overshadowed in the modern world. Religion cannot be replaced, or limited, either the metaphysics, neither antropology (Feuerbach), science (Compte), social emancipation (Marx), cultural evolutions (Nietzsche) or mentl individual processes (Freud). As a consecquences, Habermas believe that the evolutions of this sub-systems of the society must remain united and form a whole. He advocates for communication between philosophical ideas, politics, arts and religion. The german philosopher argues that religion was overtaken by globalization of markets. According to Habermas, religion should not be regarded through the eyes of the media; the latter uses simplified data and distorting the meaning and purpose of religion. He defends the efforts to develop theological discourse in the experience of our time, and sustain the side of those intellectuals promoting an educated debate responsible and permeated by the gravity of the religious subjets.

Keywords: global public sphere, religious discourse, globalization, intellectuals, Habermas.

Habermas avea în vedere, încă din anii 60, „religia ca parte a dinamicii societății moderne”¹ și reclama, la rândul său, necesitatea reconceptualizării relației dintre filosofie și religie din perspectiva lărgirii cadrului instituțional al democrației², perspectivă din care trebuie reinterpretat conceptul parteneriatului dintre filosofie și religie și a religiilor între ele. Toleranța însăși, una dintre valorile fundamentale ale democrației liberale, este un concept întemeiat ca recunoaștere a drepturilor la religie, prin Edictul de toleranță dat de împăratul Iosif al II-lea în 1782.

Tema majoră a secularizării este abordată de către Habermas din perspectiva gânditorului care înțelege că discursul religios trebuie să aibă locul său bine determinat într-o societate seculară în care conștiința religioasă acceptă premisele statului rațional, fără ca ea însăși să fie limitată în exercitarea propriei identități. În contextul provocărilor pe care le ridică o rațiune secularizată, același context în care terorismul se alimentează din fanatismul religios sau în care rațiunea însăși este producătoare de derapaje de ordin moral, teologul german acceptă că există *patologii ale religiei* și *patologii ale rațiunii*, iar religia și rațiunea ar trebui să se limiteze reciproc: „Aș vorbi despre o necesară corelaționalitate între rațiune și credință, rațiune și religie, care sunt chemate la o purificare reciprocă și la o reasnanare mutuală și care au nevoie una de alta și trebuie să se recunoască una pe alta”³.

1. Sfera publică și teoria societății actuale

Dacă este un domeniu unde tezele lui Habermas continuă să aibă astăzi un impact major și să alimenteze încă cercetarea, acela este *teoria normativă a democrației*. Ceea ce azi în filosofia politică anglo-saxonă se numește “democrație deliberativă” pare a se alinia la modelul de spațiu public și decizii colective inspirat din opera habermasiană. Pentru cei care se plasează direct în filiația lui Habermas sau încearcă aplicarea modelului teoretic inspirat de el, deliberarea este alternativa la democrațiile contemporane centrate pe confruntarea intereselor reglate de alegeri. Ceea ce se constituie drept critică a practicilor democratice vizează, în plus, massmedia și sondajele de opinie, considerate incapabile de a crea condițiile acestei discuții colective, deschise unui număr din ce în ce mai mare de

participanți și determinată de *forța celui mai bun argument*. Această problematică are în centrul ei reexaminarea noțiunii de “public” și fundamentele a ceea ce trebuie să fie opinia publică într-o societate democratică.

Problema centrală a *teoriei societății actuale* o reprezintă relația dintre societate și stat și se originează în întrebarea privind “condițiile și măsura în care politica de stat este derivată din consensul exprimat liber al cetățenilor care discută și tratează public”⁴. De aici interesul lui Habermas pentru problematica “sferei publice” în semnificația modernă a noțiunii⁵.

Profilându-se în filosofia socială ca un critic al *vieții politice* în care persoanele sunt considerate obiecte de manipulat și al democrațiilor “plebiscitar-autoritare”, Habermas promovează “democrația socială” în care baza deciziilor pentru viața socială o constituie consensul liber exprimat al cetățenilor care discută și iau decizii. Din această perspectivă, Habermas va încerca să explicitizeze relația dintre stat și “opinia publică” în societatea occidentală într-o lucrare fundamentală și astăzi pentru analiza parlamentarismului, *Schimbarea structurală a sferei publice* (1962).

Deși în abordarea temei Habermas procedează socio-istoric, totuși demersul său are un profund caracter normativ. Scopul studierii declinului spațiului public burghez este de a dezvolta un concept normativ al democrației plecând de la descrierea tipului ideal al medierii pe care sfera publică o realizează între stat și societate civilă. Sfera publică este un forum critic, un tribunal al rațiunii înaintea căruia puterea trebuie să legitimizeze regulile pe care le emite și se supune voinței populare luminate care se formează în manieră discursivă în discuțiile politice care au loc atât în discuțiile din saloane și cafenele cât și în massmedia⁶. Modelul discursiv al formării opiniei publice luminate are în centrul său conceptul de libertate – care și constituie în mod automat contextul în care se derulează procesul de raționare și discuție între persoane autonome. Acest model pune limite puterii absolute obligând-o să țină seama de exigențele societății civile.

În altă parte⁷, Habermas susține că societățile capitaliste avansate se îndreaptă către o criză – o criză de legitimare și motivare provocată de ciocnirea dintre stabilitatea ordinii capitaliste și contradicția pe care o constituie apropierea privată a bogăției publice. Deși criza se originează în sistemul economic, „Habermas estimează că ea nu va deveni o amenințare pentru stabilitatea sistemului, decât dacă se va deplasa ca să zicem așa dinspre sistemul economic către sistemul politic și, de aici, către sistemul socio-cultural”⁸.

2. Societatea seculară și crizele ei

În conformitate cu modelul descriptiv al „societății actuale”, în care se pot distinge în mod clar câteva sub-sisteme (economic, administrativ, de legitimare, cultural), Habermas întreprinde identificarea tendințelor de criză specifică sistemelor delimitate: tendința de criză economică; tendința de criză de raționalitate; tendința de criză de legitimare; tendința de criză de motivație⁹. Habermas nu exclude ca această *criză economică* să fie amortizată într-o manieră permanentă de combinația dintre o politică neomercantilistă a statului și o politică neocorporatistă a asociațiilor, dar numai astfel încât imperativele contradictorii ale reglementărilor impuse prin constrângerea exploatării de capital dau naștere unei tendințe de criză a sistemului politic.

Criza de raționalitate este o criză economică deplasată. Intervenția sporită a statului în vederea stabilizării condițiilor de valorizare a capitalului și a compensării consecințelor producției private astfel încât instituționalizarea politică a compromisului între clase riscă să supraîncarce aparatul de stat și să-l antreneze într-o „criză a gestiunii crizei”: pe de o parte, expansiunea crescândă a structurilor administrative riscă să pună problema ne guvernabilității datorită supracomplexității; pe de altă parte, creșterea bugetului de stat

riscă să vizeze propriile visterii și să antreneze o inflație permanentă. Dacă sistemul politic nu reușește să asigure într-o manieră satisfăcătoare scopurile reglementării crizei economice, tendința către o criză a raționalității s-ar putea transpune, printr-un aparat de stat dezorganizat, în tendința către o criză de legitimitate.

În timp ce criza de raționalitate este o criză a *output*-urilor sistemului politic, *criza de legitimitate*, care afectează integrarea socială, este o criză a *input*-urilor sistemului politic. Un sistem politic slăbit nu poate obține loialitatea și asentimentul masselor de care are nevoie pentru a putea funcționa, astfel încât libertatea sa de a acționa se restrânge atunci când ea ar trebui să se dezvolte. Rațiunea pentru care sistemul socio-cultural tinde către o criză a identității este următoarea: intervenția crescândă a statului în sferele existenței (muncă, sănătate, educație) va fi plătită cu o demistificare crescândă a caracterului pseudo-natural a destinului social.

Deciziile politice trebuie legitimate. Deoarece ele sunt luate nu în funcție de interese universale, ci în conformitate cu interesele private, riscul de a exploda „contradicția fundamentală a capitalismului” devine real. Confruntat cu o asemenea situație, sistemul politic poate recurge la reglementarea scopurilor sale normative printr-o planificare ideologică a conștiinței publice (Luhmann), dar, în opinia lui Habermas, o astfel de manipulare a legitimității de către stat este autodistructivă.

Pentru Habermas, semnificația normelor lăsate moștenire de către tradiție face parte din condițiile culturale periferice de menținere a sistemului politic. Aria de acțiune a administrației este limitată, deoarece ea nu poate produce noi tradiții culturale; ea poate, cel mult, să utilizeze sau să manipuleze tradițiile existente. Însă, această manipulare tradițiilor existente prin intermediul sistemului politic este contraproductivă, din următoarele motive: a) utilizarea strategică a tradițiilor culturale – care nu pot fi reproduse decât într-o lume comunicațională, le distruge conținutul, deci forța lor de legitimitate; b) această planificare determină nașterea conștiinței caracterului contingent al normelor și valorilor tradiționale. Odată ce a fost distrus caracterul lor spontan și pseudo-natural, ele devin obiect de discuție publică care, pe termen lung, le face caduce, chiar dacă ele sunt indispensabile pentru satisfacerea nevoii crescânde de legitimitate a statului.

În măsura în care motivațiile depind de norme și valori, criza de legitimitate își găsește perechea într-o criză a motivării. Teza *crizei de motivare* prezintă două aspecte: a) structurile motivaționale de care depinde stabilitatea societăților capitaliste avansate (sindromul privatismului civic – sau al apatiei politice, al privatismului familial sau profesional – viața orientată către familie, consum și carieră profesională) sunt minate de eroziunea tradițiilor culturale burgheze și preburgheze; b) logica dezvoltării structurilor conștiinței exclude ideea că se pot identifica echivalente funcționale în raport cu tradițiile burgheze epuizate. Elementele reziduale ale acestor tradiții care au încă putere de motivare (știința, arta, morala universalistă) nu reproduc sindroamele privatismului; în măsura în care ele încorporează o preocupare universalistă și o exigență critică, ele contribuie mai degrabă la subminarea lor.

La întrebarea privitoare la modul în care aceste crize marchează în mod decisiv „societatea actuală”, Habermas a răspuns în mod riguros tot în *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, sub forma unei “diagnoze riguroase”¹⁰: a) societățile capitalismului târziu sunt periclitare de cel puțin una dintre tendințele de criză posibile; b) odată cu intervenția statului în economie, crizele nu mai au caracterul istorico-natural de odinioară; c) aceste crize au tendința să se manifeste “de jos în sus”, către sistemul socio-cultural, care trebuie să creeze motivații suficiente pentru politica promovată; d) diminuarea generării de sens este de ne-evitat – această situație determină substituirea sensului cu consumul stimulat;

Depășirea crizei de motivare poate avea loc numai dacă se asigură legitimarea normelor „raportată la adevăr”. În opinia lui Andrei Marga, acest moment al raportării la adevăr îl înscrie pe Habermas în discuția referitoare la condițiile adevărului unei legitimări: „Soluția (...) prin care Habermas marchează un moment nou, cu siguranță original, în istoria problemei legitimării constă în solicitarea *recursului la normele de bază ale discursului rațional*, pe care le presupunem la fiecare discurs, deci și în *discursurile practice*, drept cadru al legitimării normelor”¹¹.

În acest context teoretic presupus de problematica „societății actuale” și a crizei de motivație, putem integra coerent demersul habermasian al re-evaluării religiei ca parte a dinamicii societății moderne europene¹².

3. Religia în societatea globală

În Introducerea la *Sfera publică*, Habermas afirma: „Poziția Bisericii se schimbă în funcție de Reformă; legătura cu autoritatea divină pe care ea o reprezintă, religia devine o chestiune privată. Ceea ce s-a numit libertate religioasă asigură, din punct de vedere istoric, prima sferă de autonomie privată; Biserica însăși își continuă existența ca un corp social printre altele, cu statut juridic”¹³.

Mai târziu, după *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), va arăta că subsumând dezvoltarea religiei sub sintagma de privatizare a conținuturilor de credință, deși, din punct de vedere al dreptului religia este o chestiune privată, prezența ei în lumea modernă nu este nicidecum epuizată¹⁴.

Habermas observă că analiza fenomenului religios în societatea globală nu poate lua drept punct de plecare perspectiva mass-media care manipulează date simplificate, revenind intelectualilor rolul de a asuma o dezbatere caracterizată de autenticitate și gravitate: „Filosoful apără demersurile de elaborare a discursului teologic la nivelul experienței timpului nostru și este de partea acolor intelectuali care promovează o dezbatere instruită, pătrunsă de gravitatea subiectelor religioase și responsabilă”¹⁵.

În rândul intelectualilor publici ideea că religia cunoaște un reviriment evident este acceptată ca premisă fundamentală pornind de la care este inițiată orice dezbatere privitoare la rolul pe care trebuie să-l aibă în societatea globală. Or, această premisă se naște din perspectiva habermasiană a legitimității prezenței discursului religios, alături de celelalte (economic, politic, cultural) într-o lume pe cât de diversă, pe atât de interconectată. Din această perspectivă, Habermas și-a îndreptat atenția și asupra problemei izolării formelor spirituale ale vieții unele de altele, afirmând că evoluțiile acestor subsisteme ale societății trebuie să rămână unite și să formeze un întreg: „Deoarece constelațiile ce cuprind politica, arta și religia se schimbăstăzi în mod semnificativ, rețelele de comunicare peste granițele deja definite ale domeniilor dobândesc o surprinzătoare valoare seismografică”¹⁶.

În opinia lui Habermas, creștinismul se confruntă cu o situație particulară. Deși catalizatoare a procesului de naștere a modernității care își are în tradiția iudeo-creștină unul dintre părinți¹⁷, religiei nu i se mai poate acorda rolul deținut cândva, fiind depășită de globalizarea piețelor: „în această nouă situație creștinismul mai curând provocat de această nouă infrastructură, într-o măsură mai mare decât oricare altă formă a spiritului obiectiv”¹⁸.

Din perspectiva structurării unui nou tip de discurs religios, Habermas aduce în discuție problema transmiterii religiei de la o generație la alta. Dacă religiile revelate ne-au fost prezentate în formele dogmatice ale învățăturilor ajungând astăzi la noi ca o teologie sistematică, ”în societățile moderne învățăturile religioase trebuie să se afirme în concurență cu alte forțe ale credinței și cu alte pretenții de adevăr. Ele nu se mai mișcă într-un univers închis, care este guvernat de adevărul propriu, considerat drept absolut. Orice proclamație

întâlnește astăzi diferite adevăruri de credință și, în același timp, scepticismul unei cunoștințe științifice profane, ce își datorează autoritatea socială failibilității acceptate și un proces de învățare susținut de revizia durabilă. Dogmatica religioasă și conștiința credinciosului trebuie să aducă sensul ilocuționar al vorbirii religioase, considerarea drept adevăr a unui enunț religios, în acord cu ambele ordini de fapte. Orice confesiune trebuie să se pună în relație cu enunțurile concurente ale altor religii, precum și cu pretențiile științei și ale bunului-simț secularizat, semipreștiințific”¹⁹.

În acest context, Habermas accentuează pe ideea conlucrării dintre diferitele religii, insistând asupra faptului că în zilele noastre fiecare religie trebuie să fie receptivă la celelalte confesiuni, afirmarea uneia sau a alteia făcându-se numai prin concurență. Reprezentanții fiecăreia dintre religii trebuie să înțeleagă că este necesară o lărgire a orizonturilor deoarece religiile și învățăturile religioase nu se mai învârtesc într-un cerc propriu și închis, consecințele fiind evidente și în ceea ce privește specificitatea temelor abordate din perspectivă religioasă.

Concluzii. Care rămâne locul religiei în societatea globală?

Preocuparea lui Habermas este aceea dacă statul constituțional poate garanta presupuzițiile normative din care el însuși se hrănește, de vreme ce originile lor stau într-o altă instanță pe care secularizarea este dispusă să o ignore? În acest sens, Habermas afirmă că statul secularizat are nevoie de o alianță cu o altă forță influentă în societatea modernă pentru a se putea susține: ”O ordine constituțională complet pozitivată ar avea nevoie de religie sau de o altă forță de susținere, cu titlu de garanție cognitivă, pentru a-și fonda validitatea”²⁰. Tocmai de aceea, discursul religios în conținuturile sale etice își justifică pe deplin existența. Virtuțile politice aparțin socializării și consolidării practicilor și a modurilor de gândire ale unei culturi politice liberale. Încurajarea cetățenilor de a participa la formarea opiniei și voinței publice vine din dorința de a se duce o viață etică și din formele trăite de viață culturală. Pentru ca acest comportament al cetățenilor să fie posibil, astfel ajungându-se la o solidaritate cetățenească este nevoie neapărată de o limbă comună, de o conștiință activă și nu în ultimul rând, ceea ce poate este cel mai important, de un fundal religios.

Note

1. vezi Andrei Marga, *Premisele unei dezbateri epocale...*, în J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005 (traducere de Delia Marga, Introducere de Andrei Marga), p. 15.

2. *idem*, p. 29. Aceasta reprezintă cea de-a doua direcție; prima o reprezintă deconstruirea opticii filosofice a punctului de vedere epistemologic asupra religiei.

3. J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005 (traducere de Delia Marga, Introducere de Andrei Marga), p. 115.

4. Andrei Marga, *Filosofia lui Habermas*, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 110.

5. Distincția public – privat apare în Grecia antică, unde sfera polisului era denumită de *koine*, și sfera privată de *oikos/idia*, cea dintâi fiind accesibilă și comună cetățenilor liberi, iar viața publică se desfășura în *agora*. Pentru a avea o reprezentare cât mai exactă a ceea ce înseamnă spațiul public în Grecia clasică, autori precum P. Lévêque și P. Vidal-Naquet (*Clistene Atenianul. Eseu asupra reprezentării spațiului și timpului în gândirea politică greacă de la sfârșitul secolului al VI-lea până la moartea lui Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964), ulterior valorificați de către Jean Pierre Vernant (*Mit și gândire în*

Grecia antică, Meridiane, 1995, cap. „Spațiul și organizarea politică în Grecia antică”), au arătat că reformele instituționale de la sfârșitul secolului al VI-lea au însemnat, în fapt, o instaurare a politicului în existența socială a vechilor greci. Interesul meu aici pentru Grecia este justificat de identitatea preocupărilor, atât ale modernilor, cât și ale celor vechi, în ceea ce privește capacitatea comunităților de a participa la deciziile care privesc *polis*-ul. Cu alte cuvinte, dacă anticii căutau „cum să creeze un sistem instituțional care să permită unificare grupurilor umane separate încă prin statute sociale, familiale, teritoriale, religioase, diferite, cum să fie smulși indivizii din vechile solidarități, din apartamentele lor tradiționale, pentru a-i constitui într-o cetate omogenă, alcătuită din cetățeni asemănători și egali, având aceleași drepturi în a participa la gestionarea treburilor obștești” (J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 288), același lucru preocupă și pe cei moderni, în structurarea democrațiilor moderne.

6. Frédéric Vanderberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Alienation et reification*, Édition de la Découverte/M.A.U.S.S, Paris, 1988 (tome II: Adorno, Marcuse, Habermas), p. 187. Apelul la modelul grec la care recurge și Vanderberghe nu este întâmplător. El afirmă că modelul discuției care susține analiza lui Habermas este cel al *agora*-ei grecești, în care oamenii se reuniau în contextul co-prezenței fizice pentru a delibera în privința scopurilor politice. Însuși Habermas, în *Teorie și praxis* (1964), plecând de la distincția dintre cele două concepte, opunea filosofiei sociale moderne, reprezentate de Hobbes (ce concepea politica drept știință), concepția aristotelică în care politica este înțeleasă drept prelungire a eticii și procedează *pedagogic*, „raportându-se la cerințele *practice*, (în vreme ce) *filosofia socială* procedează *tehnic*, în felul în care se procedează cu obiectele pentru a le manipula” (Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, 2002, p. 298).

7. Habermas J. (1976). *Legitimation Crisis*. London: Heinemann. Vezi și Raymond Plant, „Jürgen Habermas and the Idea of Legitimation Crisis”, în *European Journal of Political Research* 10 (1982), p. 341-351.

8. Frédéric Vanderberghe, *op. cit.*, p. 245.

9. Descrierea acestor tendințe, pe scurt, o voi face după Frédéric Vanderberghe, *op. cit.*, p. 246-248.

10. Răspunsul și ceea ce ar putea constitui drept soluție le urmăim după Andrei Marga, *Filosofia lui Habermas*, Polirom, 2006, p. 128-129.

11. Andrei Marga, *op. cit.*, p. 129.

12. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962); trad. rom. *Sfera publică și transformarea ei structurală. Studiu asupra unei categorii a societății burgheze*, Editura Comunicare.ro, 2005. traducere și notă biobibliografică de Janina Ianoși, 387 p.

13. J. Habermas, *Sfera publică*, ed. rom., p. 61.

14. cf. A. Marga, *op. cit.*, p. 343-344.

15. J. Habermas, J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 23.

16. J. Habermas, J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 18.

17. J. Habermas, J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 20.

18. J. Habermas, J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 20.

19. J. Habermas, J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 21.

20. J. Habermas, J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 85.

Bibliografie

Habermas, Jürgen, *Legitimation Crisis*, Heinemann, London, 1976.

Habermas, Jürgen, Ratzinger, Joseph, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005.

Habermas, Jürgen, *Sfera publică și transformarea ei structurală. Studiu asupra unei categorii a societății burgheze*, Editura Comunicare.ro, 2005.

Lévêque, Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, *Clistene Atenianul. Eseu asupra reprezentării spațiului și timpului în gândirea politică greacă de la sfârșitul secolului al VI-lea până la moartea lui Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Marga Andrei, *Filosofia lui Habermas*, Editura Polirom, Iași, 2006.

Marga, Andrei, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, 2002.

Plant, Raymond, „Jürgen Habermas and the Idea of Legitimation Crisis”, în *European Journal of Political Research* 10 (1982), 341-352.

Vanderberghe, Frédéric, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Alienation et reification*, Édition de la Découverte/M.A.U.S.S, Paris, 1988.

Vernant, Jean Pierre, *Mit și gândire în Grecia antică*, Meridiane, 1995.