O onome što nam nedostaje

Uz smrt filozofa Jürgena Habermasa (1929.–2026.)

Ivan Koprek
ivankoprek@gmail.com

Uvod

Članak je oproštajni osvrt na filozofiju Jürgena Habermasa (1929.-2026.) napisan u povodu njegove smrti. Prati jedinstvenu nit koja povezuje njegovo golemo djelo, pitanje o uvjetima pod kojima moderna, svjetonazorski razdijeljena društva mogu sama sobom upravljati snagom razloga, a ne silom, i slijedi je od teorije komunikativnoga djelovanja i pojma javnosti do poznoga zaokreta prema filozofiji religije. Posebna se pozornost posvećuje Habermasovu shvaćanju postsekularnoga društva, njegovoj tezi o vjeri i znanju kao komplementarnim oblicima duha, zahtjevu za prevođenjem religijske baštine u sekularni jezik te dijalogu s Josephom Ratzingerom.

Životni tijek i »nenasilna sila boljega argumenta«

Kada je u subotu 14. ožujka ove godine (2026.) u Starnbergu pokraj Münchena, u devedeset sedmoj godini života, umro Jürgen Habermas, utihnuo je glas koji je više od sedam desetljeća oblikovao intelektualnu i moralnu samosvijest poslijeratne Njemačke, ali i cjelokupne zapadne filozofije. Rijetki su mislioci dvadesetoga stoljeća uspjeli spojiti ono što je on spojio. S jedne strane misaonu strogost akademskoga filozofa koji je iza sebe ostavio djela od tisuću i više stranica teksta, s druge pak strane odvažnost intelektualca koji nije želio mimoići gotovo sve probleme ovoga vremena. Ispod te goleme i naoko raspršene lepeze misli stajalo je zapravo jedno jedino pitanje, uporno i cjeloživotno: pod kojim se uvjetima moderna društva, razjedinjena i svjetonazorski razdijeljena, mogu držati na okupu i sama sobom upravljati snagom razloga, a ne silom, novcem ili pukim prizivom na tradiciju. Odgovor koji je on na to pitanje davao cijeloga života mogao bi se sažeti u jednu njegovu slavnu sintagmu, u »nenasilnu silu boljega argumenta« (*zwangloser Zwang des besseren Arguments*).

Taj odgovor ima svoju biografsku i povijesnu pozadinu. Jürgen Habermas rođen je 18. lipnja 1929. u Düsseldorfu, a djetinjstvo je proveo u Gummersbachu, u gradiću na zapadnom dijelu Njemačke u saveznoj pokrajini Sjeverna Rajna-Vestfalija. Otac mu je bio službenik tamošnje Industrijsko-trgovinske komore, majka mu je bila sa sela. Bila je to obitelj koja se, kako je Habermas poslije bez uljepšavanja priznao, prilagodila okolnostima nacionalsocijalističke diktature, a da joj se nije ozbiljnije suprotstavila. I sâm je kao dječak bio član »Pimpfa«, tj. Hitlerove mladeži.

Rođen s orofacijalnim rascjepom (rascjepom nepca) i obilježen govornom manom, rano je iskusio što znači biti drukčiji: ovisan o drugome i izložen isključenju. Tek je u kasnijim godinama života priznao koliko ga je upravo ta rana učinila osjetljivim za ono što će postati srce njegove filozofije: za to da čovjek postaje osobom tek u jeziku, u razgovoru, u uzajamnome priznanju. Govorenje, koje mu je osobno bilo napor, postalo mu je filozofskom zvijezdom vodiljom.

Habermas je imao deset godina kada je započeo rat i petnaest kada je, u posljednjim mjesecima sloma, kao dječak poslan na protuzračnu obranu. Presudan je, međutim, bio onaj drugi, moralni udar, ono što se 1945. godine razotkrilo na Nürnberškim procesima i putem snimaka koncentracijskih logora. To će iskustvo postati trajnom podlogom njegova mišljenja, s uvjerenjem da njemačka samosvijest mora počivati na beskompromisnom suočavanju s vlastitom prošlošću. Kada su početkom osamdesetih godina u takozvanome sporu povjesničara, *Historikerstreit*, neki povjesničari pokušali relativizirati jedinstvenost holokausta, Habermas je bio taj koji je najodlučnije ustao u obranu toga sjećanja. Moral i politika zajednice ne smiju se graditi na potiskivanju, nego na javnom i iskrenom polaganju računa o prošlosti.

Habermas je studirao filozofiju, povijest, psihologiju, njemačku književnost i ekonomiju u Göttingenu, Zürichu i Bonnu, gdje je 1954. doktorirao radnjom o Friedrichu W. J. Schellingu. Nakon studija se nakratko okušao kao novinar. Odlučujući ga je korak 1956. godine doveo u Frankfurt, u Institut za društvena istraživanja (*I*nstitut für Sozialforschung, IfS), gdje je postao asistent Theodoru W. Adornu. No, mladi se asistent tadašnjem ravnatelju Instituta Maxu Horkheimeru učinio politički nepouzdanim, previše lijevim za opreznu liniju Instituta, pa je morao otići. Habilitirao se stoga 1961. u Marburgu, kod marksističkoga politologa Wolfganga Abendrotha, spisom Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Godine 1964. vratio se u Frankfurt, i to, ne bez ironije, upravo kao Horkheimerov nasljednik na Katedri za filozofiju i sociologiju.

Habermas se intelektualno, dakle, oblikovao u sjeni velikana frankfurtske škole, ali nije kanio biti tek njihov nastavljač. Prva generacija kritičke teorije, Adorno i Horkheimer, u *Dijalektici prosvjetiteljstva* dospjela je do gotovo beznadne dijagnoze uma koji se izrodio u puko sredstvo gospodarenja pa je nastojala nadići prosvjetiteljske ideje. Habermas je krenuo suprotnim smjerom.

On prosvjetiteljstvo nije htio napustiti nego dovršiti, pa je modernu, u djelu iz 1980. godine *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, nazvao »nedovršenim projektom«: zadaćom koju ne valja odbaciti zbog njezinih izopačenja, nego privesti njezinoj istini.

Javnosti je postao poznat šezdesetih godina, u vrijeme studentskoga pokreta, kojemu je bio među duhovnim poticateljima, ali se odlučno ogradio od njegove nasilju sklone struje. Godine 1971. povukao se u Starnberg, gdje je postao čelnik Instituta Max Planck za istraživanje životnih uvjeta znanstveno-tehničkoga svijeta (*Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt*). Tu je ostao do 1981. godine. Bilo mu je to gotovo simbolično smirenje nakon uzburkanih frankfurtskih godina. Na frankfurtsku se katedru vratio 1983., gdje je umirovljen 1994. godine, nakon čega je često gostovao na različitim sveučilištima, sve do duboke starosti, kao neumoran sudionik javnih rasprava. Počasti su se nizale, među njima Mirovna nagrada njemačke knjižarske zajednice (*Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*) 2001. godine, Kyotska i Heineova nagrada te članstvo u redu *Pour le mérite*. Nije ih primao bez mjere: 2021. odbio je nagradu *Zayed Award for Human Fraternity* Ujedinjenih Arapskih Emirata zbog političkih veza te ustanove.

Kao osoba ostao je gotovo nevidljiv. Izbjegavao je kamere i mikrofone, cijenio jedino pisanu riječ, a prijatelji su ga pamtili kao čovjeka »žalosno ozbiljna«. Sekundarna se literatura o njegovu djelu procjenjuje na oko četrnaest tisuća naslova.

Svoj je filozofski program Habermas gradio postupno, ali s ozbiljnom sustavnošću. Već u habilitacijskome djelu Strukturwandel der Öffentlichkeit iz 1962. godine opisao je rođenje i postupno izobličenje građanske javnosti, onoga prostora u kojemu privatni ljudi, okupljeni oko tiskane riječi, javno i slobodno sude o zajedničkim stvarima. Taj će pojam javnosti ostati njegovom trajnom opsesijom, jer demokracija, vjerovao je, živi ili umire s kakvoćom javne rasprave.

Vrhunac njegove misli je došao 1981. godine s golemim dvosveščanim djelom Theorie des kommunikativen Handelns, djelom koje je i sam u šali nazvao čudovištem. U njemu je izveo odlučan zaokret europske filozofije, zaokret od filozofije svijesti, usredotočene na usamljeni subjekt koji spoznaje svijet, prema filozofiji intersubjektivnosti, u kojoj je razum smješten u jezik, u sâm čin ljudskoga sporazumijevanja. Um nije privatni posjed pojedinca koji računa samo na svoju korist. Iskušava se ondje gdje se govornici, slobodni od prisile, trude jedni druge uvjeriti razlozima i priznati snagu boljega razloga. Iz toga je izrasla i njegova diskursna etika i, poslije, teorija »deliberativne demokracije«.

»Religijski nemuzikalan«

Dugo se činilo da u toj njegovoj zgradi misli nema mjesta za religiju. Rani je Habermas, poput mnogih nasljednika prosvjetiteljstva, pretpostavljao da religija s napredovanjem modernizacije neizbježno gubi društvenu važnost. U spomenutom djelu Theorie des kommunikativen Handelns religija se pojavljuje kao povijesni razvojni stadij nad kojim se nadvija ono što je on, slijedeći sociološku tradiciju, nazvao lingvistifikacijom svetoga (die Versprachlichung des Sakralen). Sveto se postupno rastvara u jeziku, autoritet posvećenoga zamjenjuje autoritet opravdanoga konsenzusa, a etika bratstva židovsko-kršćanske predaje seli u sekularnu etiku komunikacije, odvojena od svojih spasenjskih korijena. Religija je trebala biti nadiđena, sačuvana tek utoliko ukoliko se prevede u razumsku, komunikativnu praksu.

To je uvjerenje Habermas u posljednjim desetljećima svojega rada dubinski preispitao, i upravo je u tom preokretu njegova ostavština najdragocjenija. On sâm nije postao vjernik; do kraja je o sebi govorio da je »religijski nemuzikalan« (religiös unmusikalisch), ali je prestao religiju smatrati nečim prošlim.

Prekretnicom se obično uzima njegov govor *Vjera i znanje* (Glauben und Wissen) održan u listopadu 2001. u frankfurtskoj crkvi sv. Pavla (Paulskirche), kod primanja Mirovne nagrade njemačkih knjižara (*Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*), nekoliko tjedana nakon napada 11. rujna. Pred očima mu je bila dvostruka napetost modernoga svijeta. S jedne strane fundamentalizam koji se izrodio u nasilje, s druge pak raspojasana tehnička civilizacija koja čovjeka sve dublje pretvara u predmet raspolaganja, osobito ondje gdje biotehnologija poseže u samu ljudsku narav. Suočen s tim Habermas je u religiji prestao gledati nešto nazadno. Naprotiv, u njoj je počeo prepoznavati saveznicu i, još više, čuvaricu značenjskih sadržaja kojih sekularni um ne smije olako odbaciti.

Jezgru toga kasnog promišljanja Habermas je sabrao u sintagmu koju je posudio od Adorna, u »svijest o onome što nedostaje« (ein Bewußtsein von dem, was fehlt). Zapitao se: Što to »nedostaje« prosvijećenoj modernosti? Odgovor je započeo jednom anegdotom, uspomenom na pogreb svojega prijatelja, književnika Maxa Frischa, 1991. godine. Frisch, agnostik poput njega samoga, za svoj je sprovodni ispraćaj izabrao crkvu u Zürichu. No, obreda nije bilo: ni svećenika, ni blagoslova, ni molitve, ni izgovorena amena. U toj je praznini Habermas prepoznao priznanje koje agnostik čini protiv vlastitih uvjerenja: da sekularno društvo nije kadro osmisliti dostojan oblik, obred, za posljednji prijelaz. Nedostaje, bio je uvjeren, i više od obreda. Nedostaje sam izvor solidarnosti, a upravo će to, kao najdublji od svih nedostataka, razložiti u svojim kasnijim nastupima.

Vjera i znanje – dva komplementarna oblika duha

Habermas je shvatio da sekularni um religijsku baštinu ne smije niti prezreti niti naprosto preuzeti, nego je mora prevoditi, iz njezina posebnoga, vjerničkoga jezika u jezik dostupan svima. Pojam »otuđenja« koji je Karl Marx preuzeo iz religijske čežnje za drukčijim svijetom bio mu je upravo takav primjer prijevoda, sekularna misao koja i ne znajući živi od posuđena kapitala. Vjeru i znanje tako je naposljetku shvatio kao dva komplementarna oblika duha. Time je odbacio dvije krajnosti: naivno prosvjetiteljstvo koje u religiji vidi samo iracionalni ostatak, ali i hegelovsku napast da se religija proglasi tek nižim stupnjem na putu prema filozofiji. Um je ne može do kraja rastvoriti, ali je ni ne smije otpisati, nego se mora uhvatiti u koštac s njezinom neprozirnošću. Svoju motivaciju za bavljenje religijom sam je izrekao bez okolišanja: htio je, rekao je, »mobilizirati moderni um protiv njegova vlastitog defetizma«.[1]

Tu je misao najjasnije iskušao u dijalogu. Najpoznatiji je takav dijalog bio onaj s tadašnjim kardinalom Josephom Ratzingerom, u siječnju 2004. u Katoličkoj akademiji (*Katholische Akademie in Bayern*) u Münchenu, posvećen pretpolitičkim moralnim temeljima liberalne države. Nad tom se temom nadvijala poznata teza pravnika Ernsta-Wolfganga Böckenfördea, da liberalna, sekularizirana država živi od pretpostavki koje sama ne može jamčiti. Habermas tu tezu nije prihvatio u onome smislu u kojemu bi značila da liberalna država treba opravdanje izvana, primjerice iz religije. Država je, ustvrdio je, u svojoj proceduri samodostatna, jer počiva na vlastitim kognitivnim pretpostavkama, neovisnima o religijskim i metafizičkim predajama.

No, time se, za njega, priča nije završavala. Premda država religiju ne treba kao izvor legitimacije, ona itekako računa na svoje građane – vjernike, koji iz svojih tradicija mogu pridonijeti njezinu boljem funkcioniranju. Dužnost je sekularnih građana ne nadglasati ih, nego ih osluškivati, tumačiti sadržaje njihove vjere i prevoditi ih u svima razumljiv jezik. Vjera i um, ponavljao je, trebaju jedno drugo ako žele prevladati svoje vlastite patologije.

Upravo je na toj točki Ratzinger otvorio dublje pitanje. Složio se da država, kao stvarnost reda stvaranja, ima vlastitu autonomiju i ne treba religijsko utemeljenje. Ali upitao je odakle joj same vrednote, najprije *pravednost* bez koje procedura ostaje prazna. Može li komunikativni um sam iz sebe izlučiti pravednost koja neće biti tek izraz volje većine, pa i zle većine? Država koja bi o dobru odlučivala pukim brojanjem glasova pretvorila bi se, prema klasičnoj primjedbi sv. Augustina, u tek veliku razbojničku družinu. Ratzinger je govorio o patologijama uma i patologijama religije, o umu koji se, odsječen od svake

[1] »Das Motiv meiner Beschäftigung mit dem Thema Glauben und Wissen ist der Wunsch, die moderne Vernunft gegen den Defaitismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren« (*Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008, 30).

mjere, izrodio u atomsku bombu i u napast raspolaganja samim čovjekom, te o religiji koja se izrodila u fanatizam. Zato je pozvao na njihovo uzajamno pročišćavanje i ozdravljenje.

Znakovito je da se Habermas tom pitanju o posljednjem utemeljenju vrednota nije izravno suprotstavio, nego ga je radije ostavio otvorenim. Priznao je da liberalna država ostaje duboko dvoznačna i da je mnogi činitelji mogu razoriti, ali pitanje mogu li je sekularne snage komunikativnoga uma stabilizirati nije htio zaoštriti. Radije mu je, rekao je, pristupio nedramatično, kao otvorenu empirijskom pitanju. U toj su suzdržanosti jedni vidjeli mudru skromnost mislioca koji ne obećava više nego što može. Drugi su, osobito s teološke strane, u njoj prepoznali naznaku same granice uma, koji za svoje posljednje utemeljenje upućuje izvan sebe.

Bilo kako bilo, snaga toga dijaloga nije bila u pobjedi jedne strane nad drugom, nego u njihovu uzajamnom priznanju. Sekularni filozof i budući papa sreli su se bez pobjedničke taštine, svjesni da svaka od dviju strana vidi i ono za što je ona druga slijepa. Habermas je taj odnos nazvao nedovršivim komplementarnim procesom učenja (*ein unvollendeter komplementärer Lernprozess*), slikom koja možda najtočnije sažima cijeli njegov odnos prema vjeri. Posrijedi je trajno, budno osluškivanje onoga Drugoga, u uvjerenju da se um ne iscrpljuje u samome sebi. Nije stoga čudo što je upravo taj münchenski razgovor, poslije i objavljen pod naslovom koji sažima njegov ulog, o dijalektici sekularizacije, postao gotovo simboličnim prizorom jednoga vremena koje je tražilo kako da vjera i razum opet progovore, a da nijedno ne zaniječe samo sebe.[2]

Svijest o onome što nedostaje

Habermas je sličnu temu otvorio i početkom 2007. godine na isusovačkoj *Hochschule für Philosophie* u Münchenu, u raspravi iz koje je proizišao zbornik znakovita naslova, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* – o svijesti o onome što nedostaje. Tu je on postavio okvir koji objašnjava zašto se neki agnostik uopće obraća tisućljetnim religijama. Odnos društva i religije, rekao je, ima svoju istoznačnicu na osobnoj razini, u odnosu uma i vjere, a praktičan um može razumjeti sam sebe tek ako razbistri svoj odnos prema religijskoj svijesti.

Na njegovo je izlaganje, uz druge isusovce-filozofe, pater Norbert Brieskorn, profesor filozofije na spomenutoj instituciji, izdvojio četiri područja na kojima sekularnome umu nešto izmiče: obred kojim bi se dostojno obilježio posljednji prijelaz na kraju života; motivaciju za solidarnost; legitimacijsku dubinu koju demokratska ustavna država treba povrh pukoga racionalnog pristanka; te glas

[2] Jürgen HABERMAS, Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Florian Schuller (ur. i predgovor), München, Herder, 2005.

organizirane religije u javnome prostoru, osobito u bioetičkim prijeporima o embrionalnim matičnim stanicama i predimplantacijskoj dijagnostici.

Od tih se četiriju manjkova Habermas u svojoj replici najdulje i najstrastvenije zadržao na drugom području, na solidarnosti, jer je u njezinu osipanju prepoznao ranu samoga projekta moderne. Njegova je dijagnoza tog nedostatka i sociološka i filozofska. Na društvenoj razini zabrinjavalo ga je ono što je nazvao desolidarizacijom, sve dublje prodiranje tržišne logike, načela učinka i računa troškova i koristi u područja života koja su joj dotada bila zatvorena. Što se više i najosobniji odnosi mjere mjerilima isplativosti, to više slabi veza uzajamne odgovornosti, jer takva logika ljude prisiljava na opredmećujući stav jednih prema drugima. Osjećaj za ispravno i pogrešno pritom ne nestaje, pa se nepravda i dalje doživljava kao nepravda. Ali ga preplavljuje bespomoćnost pojedinca koji ne vidi kako bi je sâm mogao ispraviti, pa se, razumljivo, povlači u privatno i potiskuje neugodnu spoznaju. Taj ga je proces zabrinjavao to više što se odvija usred svijeta koji se nezadrživo kreće prema multikulturalnoj svjetskoj zajednici, u kojoj bi manjak solidarnosti mogao postati pogibeljan. Nije slučajno, primijetio je, da se ono što je religijska predaja nekoć zvala čežnjom za drukčijim, otkupljenim svijetom u devetnaestom stoljeću posvjetovnilo u Marxov pojam »otuđenja«, a potom u goleme društvene pokrete. I ateistički su projekti pravde bili duboko ukorijenjeni u strukturama monoteističke nade.

U srcu je toga manjka filozofski uvid, ono što je Habermas nazvao »motivacijskom slabošću« (Motivationsschwäche) racionalnog morala. Naime, sama činjenica da znamo što je moralno ispravno, ne znači da ćemo tako i postupiti. Sekularni nam um može izoštriti sud i pokazati što je pravedno i može nas pokrenuti slabom snagom dobrih razloga. Ali ta je snaga okrenuta našemu pojedinačnom djelovanju i rijetko doseže do zajedničke, solidarne prakse. Sekularna moralnost, priznao je, nije po sebi srasla sa životom neke zajednice, za razliku od religijske, koja je oduvijek utkana u obred, blagdan i zajedništvo vjernika. Upravo zato Habermas u svjetskim religijama, osobito u univerzalističkome dosegu kršćanstva, nazire mogućnost onoga što bi se moglo nazvati univerzalnim komunitarizmom: ćudoređe koje bi bratsku povezanost protegnulo na sve ljude, a da pritom ne izgubi motivacijsku toplinu zajednice. Takvo bi ćudoređe moglo pokrenuti na solidarnost ondje gdje »gola« racionalna norma ostaje nemoćna.

Da taj problem nije nov, Habermas je pokazao prizivom na Kanta, koji je već naslutio nemoć praktičnoga uma i lijek potražio u religijskoj predaji, prevodeći je na filozofski jezik u uvjerenju da um i unatrag može doseći ista rješenja koja religija već nudi. Ovdje, međutim, Habermas ide korak dalje od Kanta, i u tome je sva radikalnost njegove kasne misli: sumnja da um te izvore može izvući sam iz sebe. Mora ih, vjerovao je, steći drugdje, a religija mu je najvažnije vrelo. Stoga je i mogao ustvrditi da praktični um propada ako nije kadar probuditi

svijest o solidarnosti protegnutoj na cijeli svijet, svijest o onome što nedostaje, o onome što, kako se izrazio biblijskom slikom, »viče u nebo«.

Genealogija postmetafizičkoga mišljenja

Vrhuncem i oporukom toga mišljenja ostat će Habermasovo posljednje djelo u dva sveska iz 2019. godine *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen* koje broji više od tisuću i sedam stotina stranica. Nije to, unatoč podnaslovima, povijest religije niti teološki spis, nego pokušaj da se odgovori na pitanje što filozofija danas uopće jest i što ona može biti, pri čemu mu diskurs o vjeri i znanju služi kao vodilja kroz čitavu zapadnu misao. Habermas tu rekonstruira genealogiju postmetafizičkoga mišljenja kao dug proces učenja, a ne kao priču o gubitku niti kao trijumfalni napredak. Odlučno mjesto u toj rekonstrukciji pripada onome što je Karl Jaspers nazvao »osovinskim vremenom« (Achsenzeit) – vremenskim razdobljem otprilike između osamstote i dvjestote godine prije Krista – u kojemu su se, gotovo istodobno (a međusobno neovisno) u Kini, Indiji, Iranu, Izraelu i Grčkoj rodili veliki svjetonazori čovječanstva: konfucijanstvo i taoizam, hinduizam i budizam, Zaratustrina vjera, proročki monoteizam Izraela i grčka filozofija. Jaspers je u tome prevratu vidio samo rođenje kategorija u kojima zapadni čovjek još i danas misli. Ono što sve te udaljene kulture povezuje jest, kako su za njim istaknuli Robert Bellah i Shmuel N. Eisenstadt, jedan te isti korak, *otkriće transcendencije*: buđenje svijesti da opipljivi svijet nije jedina zbilja, nego da ga nadilazi jedan drugi, njemu nedostupan poredak.

Habermasa tu zanima još nešto preciznije: kako se taj prijelaz zbio i što je njime dobiveno? U svojim razmišljanjima se oslonio na Maxa Webera, koji je put od svijeta mitova prema religijama »osovinskoga doba« opisao kao »raščaravanje svijeta« (Entzauberung *der Welt*). No, čitao ga je i shvatio, slijedeći Hansa Joasa, radije kao *demagizaciju*, kao postupno odricanje od magijskih sredstava u ovladavanju svijetom, a ne kao najavu opće sekularizacije. Upravo je »osovinsko doba«, tvrdio je Habermas, pokazalo da religije na raščaranje mogu odgovoriti stvaralački, moralizacijom svetoga. Mit gubi moć objašnjavanja svijeta, a obred izravnu moć nad spasom i nesrećom. Na njihovo mjesto ne stupa praznina, nego pitanje o bezuvjetnoj pravednosti jednoga Boga. Najjasnije se to vidi u patnji pravednika Joba, koja se više ne da objasniti jednostavnim računom zasluge i nagrade, nego otvaranjem pitanja o pravednosti Boga kao apsolutnoga Gospodara, pravednosti koja ostaje na snazi upravo time što postaje nedokučiva, onostrana, i koja baš zato pojedincu daje oslobađajuću snagu nade. U tome je, za Habermasa, bît onoga duga koji sekularni um i ne znajući nosi: um koji bi iz svijeta istjerao svaku misao što ga nadilazi na kraju bi i sâm

zakržljao. Zato je od filozofije tražio otvorenost za značenjske sadržaje religije, a od religije da ostane živa, utjelovljena u liturgijskoj praksi zajednice vjernika, jer samo tako može i dalje nadahnjivati. Svjestan da bi se i sama ta genealogija mogla prokazati kao zapadnjački pristrana, ostavio ju je otvorenom za provjeru u interkulturnome razgovoru, vjeran do kraja uvjerenju da se do istine ide samo zajedno, ali kroz »neprisilnu prisilu boljega argumenta«.

Njegovoj su se ideji o »neprisilnoj prisili boljega argumenta« mnogi rugali kao idealizmu koji previđa koliko su stvarne rasprave prožete moću, interesom i strašću. Ona je značila samo otvorenost.

Habermasovi kasniji javni istupi, o ratu u Ukrajini i na Bliskome istoku, bili su često osporavani, katkad i od vlastitih učenika. Upravo je ta neprestana osporavanost bila mjera njegove važnosti, jer se o malo kome toliko i tako strastveno raspravljalo kao o njemu, a razlog je taj što je malo tko postavljao tako temeljna pitanja kao on. Sâm je do kraja ostao vjeran uvjerenju da se do istine ne dolazi nadglasavanjem, nego izlaganjem razložnoj kritici.

Pogrebni ispraćaj u frankfurtskom spomen-domu Pauluskirche

Habermasove posljednje godine života bile su obilježene i osobnim traumama. Prije tri godine (21. prosinca 2023.) mu je od karcinoma preminula jedina kći, poznata povjesničarka Rebekka, a nepunu godinu prije njegove smrti i Ute, supruga s kojom je proživio sedam desetljeća.

Poštovatelji Habermasove filozofije okupili su se 19. lipnja ove godine (2026.) u frankfurtskoj crkvi sv. Pavla (Pauluskirche), na istome mjestu na kojemu je on četvrt stoljeća prije održao govor o vjeri i znanju. Komemoraciju su priredili Grad Frankfurt, Sveučilište Goethe i nakladnička kuća Suhrkamp. Govorili su savezni predsjednik Frank-Walter Steinmeier, povjesničar Norbert Frei i filozofkinja Cristina Lafont, a glazbu je izveo ansambl Frankfurtske opere. Lako bi bilo u tome vidjeti ironiju: sekularnoga mislioca koji je upozorio da modernost nema dostojna obreda za posljednji ispraćaj. No, valja primijetiti da tu nema ironije. Naime, Pauluskirche je samo po imenu crkva, a zapravo je spomen-dom. Crkva je izgorjela 1944., a obnovljena 1948. kao mjesto gradskih svečanosti.

Predsjednik Steinmeier je svoju eulogiju započeo poznatom, ali neprovjerenom anegdotom o Hegelu. Na vratima predavaonice u Berlinu u kojoj je on trebao održati svoje predavanje bila je postavljena cedulja da se predavanje neće održati jer gospodin profesor »nije završio s mišljenjem«. Iz toga je izveo pitanje koje se postavlja pri oproštaju od svakog velikog mislioca: može li se uopće biti »pri završetku« s mišljenjem? Nije li mišljenju svojstveno da uvijek ide dalje? Pritom je podsjetio na natpis na grobu Ernsta Blocha: »Misliti znači prekoračivati.« Upravo to je činio Habermas.

Salzburški nadbiskup Franz Lackner je povodom objave Habermasove smrti 14. ožujka 2026. rekao da je njegovim preminućem umuknuo glas velikoga duha i dometnuo da će se mnogo toga na njemu, u našim sekularnim danima, jednom prepoznati kao proročko. Istina, sâm Habermas, nadodao je, nije vjerovao u uskrsnuće. Znao je, međutim, imenovati prazninu koju ostavlja njegov nestanak iz naše kulture i upravo je u tome imenovanju »onoga što nedostaje« (was fehlt), u toj budnoj i poštenoj otvorenosti, u svijesti o vlastitoj nepotpunosti, on ostavio sekularnome umu svoju možda najtrajniju pouku. Ostaje nam njegovo djelo i njegov ulog: da se i u podvojenome svijetu vrijedi kladiti na neprisilnu, krhku, ali jedinu dostojanstvenu silu, na – kako je obrazložio u svom kapitalnom djelu Theorie des kommunikativen Handelns – »nenasilnu silu boljega argumenta« (*zwangloser Zwang des besseren Arguments*).