

CHARLES TAYLOR

Zakaj potrebujemo radikalno redefinicijo sekularnosti?

I

V glavnem se vsi strinjamo, da morajo biti moderne demokracije 'sekularne'. Čeprav je ta izraz najbrž nekoliko problematičen, saj vsebuje nekaj etnocentrizma. Vendar tudi v zahodnem kontekstu izraz ni povsem jasen. Kaj pravzaprav pomeni? Prepričan sem, da obstajata vsaj dva modela sekularnega režima.

Oba vključujeta tudi neke vrste ločitev cerkve in države. Država namreč ne sme biti uradno navezana na neko veroizpoved; razen na zelo obroben in povsem simboličen način, kot v Angliji ali Skandinaviji. Vendar pa sekularnost zahteva več kot to. Zaradi pluralnosti družbe je potrebna neke vrste nevtralnost ali, če uporabim izraz Rajeeva Bhargave, "načelna distanca"¹.

Če poskušamo še natančneje raziskati sekularnost, pa bomo ugotovili, da v bistvu pomeni zelo kompleksno zahtevo. Tu si namreč prizadevamo za več kot le za eno vrlino. Izpostavimo lahko tri in jih uvrstimo v tri kategorije, ki jih je poudarjala že francoska revolucija: svoboda, enakost, bratstvo. (1.) Na področju religije ali temeljnih prepričanj ne sme biti prisile. Tako običajno definiramo versko svobodo, ki seveda vključuje tudi svobodo do nevere. Temu lahko

rečemo tudi "svobodno izvrševanje" religije, kot pravi prvi amandma ameriške ustave. (2.) Med pripadniki različnih verstev ali temeljnih prepričanj mora vladati enakost; nobeno versko prepričanje ali (verski ali neverški) svetovni nazor ne sme uživati privilegiranega položaja, kaj šele, da bi postal uradno stališče države. In (3.) prisluhniti je potrebno vsem duhovnim družinam in jih vključiti v nenehen proces ugotavljanja, čemu služi družba (kakšna je njena politična identiteta) in kako bo dosegla svoje cilje (vzpostavila natančen sistem pravic in privilegijev). Temu (če pojem vsebino nekoliko raztegnemo) pa lahko rečemo 'bratstvo'.

Seveda si lahko ti cilji med seboj tudi nasprotujejo; včasih moramo zato loviti ravnotežje med vrlinami, za katere si prizadevamo. Prepričan pa sem, da bi na tem mestu lahko dodali še četrti cilj: da si čim bolj prizadevamo za ohranjanje harmoničnih in spoštljivih odnosov med zagovorniki različnih verstev in svetovnih nazorov (morda bi lahko pravzaprav šele temu rekli 'bratstvo', a se bom vseeno držal urejene sheme s tremi tradicionalnimi vrlinami.)

Nekateri včasih trdijo, da je ta ali ona definicija sekularnosti zmožna razrešiti vprašanje, kako uresničiti te cilje, na ravni

večnih načel, tako da ne bo potrebno nobeno nadaljnje prizadevanje ali urejanje, da bi jih lahko določili za našo družbo. Temelj teh načel pa naj bi našli v razumu ali v nekem stališču, ki je osvobojen religije, ki je povsem *laičen*. To mnenje so zagovarjali jakobinci, pa tudi zgodnji Rawls.

Težava pri tem pa je, da (a.) tak sklop brezčasnih načel, ki bi ga lahko opredelili na podlagi čistega razuma, vsaj ne v take podrobnosti, kot bi jih potrebovali za posamezen politični sistem, ne obstaja; in (b.) da se posamezne situacije med seboj zelo razlikujejo, zato potrebujemo tudi različne načine konkretnega uresničevanja splošnih načel, o katerih se vsi strinjamo, to pa pomeni, da jih je potrebno v vsaki situaciji do neke mere prilagoditi. Iz tega sledi, (c.) da kršimo 3. načelo, če ta načela od zgoraj diktira neka domnevno višja avtoriteta. S tem namreč nekatere duhovne družine prikrajšamo za sodelovanje pri prilagajanju načel. In zato se (d.) zelo pogosto znajdemo v težkih sporih in dilemah glede svojih temeljnih ciljev.

Točko b. dobro ponazarjajo spremembe, ki so jih v zvezi s sekularnostjo v zadnjih desetletjih doživele različne zahodne družbe, kjer so se vere, ki so v teh družbah navzoče, zamenjale. Če se namreč zastopanost verstev ali temeljnih filozofij razširi, kot se je na primer v Evropi ali Ameriki zgodilo s prihodom večjih skupin muslimanov, moramo spremeniti tudi način svojega delovanja.

V povezavi s točko c. pa si poglejmo spremembe francoske zakonodaje, ki po novem prepoveduje nošnjo hidžaba v šolah. Seveda se je o teh stvareh potrebno pogovarjati. Dežela gostiteljica pogosto pošilja dvojno sporočilo: (i.) tega (pobijati bogokletne avtorje, pohabljeni ženske spolne organe) tu ne smete početi, in (ii.) vabimo vas, da postanete del našega procesa izgradnje konsenza. Toda zdi se, da si to dvojje med seboj nasprotuje; točka i. namreč onemogoča in jemlje verodostojnost točki ii. In to je še en razlog, zakaj se je potrebno, če je le mogoče, izogniti enostranskemu uveljavljanju točke i. Včasih to seveda

ni mogoče. Neke osnovne zakone je namreč potrebno spoštovati. Toda na splošno naj velja načelo, da je treba v verskih skupnostih videti predvsem sogovornike in čim manj grožnjo, če le situacija to dovoljuje.

Če namreč te skupnosti vključimo v proces redefinicije, ki poteka v demokratičnem, liberalnem kontekstu, se bodo tudi same spremenile. José Casanova je opozoril, da so za ameriško katolištvo v devetnajstem stoletju govorili, da se ne more prilagoditi demokratičnim navadam, na način, ki je zelo podoben današnjemu nezaupanju, s katerim ljudje negodujejo nad islamom. Toda v nadaljevanju je zgodovina pokazala, da se je ameriško katolištvo razvilo, s tem pa se je pomembno spremenilo tudi katolištvo v svetovnem merilu. In nobenega razloga, ki bi bil zapisan v naravo stvari, ni, da se podoben razvoj ne bi mogel odviti tudi v muslimanskih skupnostih.² Če se to ne bo zgodilo, pa bo to najverjetneje posledica predsodkov in slabega vodenja.

Prepričan sem, da je ena izmed temeljnih težav, ki jih imamo pri soočanju s temi problemi, ta, da uporabljamo napačen model, ki še vedno obvladuje naše mišljenje. Mislimo namreč, da se sekularnost (ali *laičnost*) nanaša na odnos med državo in religijo, čeprav se v bistvu nanaša na (pravilen) odziv demokratične države na raznolikost. Če pogledamo tri zgoraj omenjene cilje, imajo skupno to, da se vsi ukvarjajo s tem, (1.) kako bi zaščitili ljudi, da bi ti lahko pripadali oziroma zagovarjali katerokoli stališče, ki so si ga izbrali; da (2.) bi ljudi obravnavali enako, ne glede na to, kakšna stališča imajo; in da bi (3.) vsem ljudem tudi prisluhnili. Nobenega razloga torej ni, da bi izpostavili religijo nasproti nereligioznim, 'sekularnim' (v drugem široko uporabljenem pomenu te besede) ali ateističnim zornim kotom.

Bistvo nevtralnosti države namreč ni zgolj v tem, da ne daje prednosti in ne zapostavlja religioznih prepričanj, ampak da tega ne počne tudi z nobenim temeljnim prepričanjem, ne glede na to, ali je religiozno ali ne. Ne moremo torej dajati prednosti krščanstvu

pred islamom, pa tudi ne religiji pred nevero ali obratno ne.

Eden izmed načinov, kako prikazati večvrednost modela sekularizma, ki temelji na teh treh načelih, v primerjavi tistim, ki se ukvarja le z religijo, je tudi ta, da prvi ne bi nikoli zmotno priznal režima, ki ga je vzpostavil Atatürk, za pristno sekularnega, saj bi ga osvetlil v luči temeljnih načel in celo v luči ločitve države in verskih institucij.

To dokazuje tudi vrednost pozne Rawlsovske formulacije sekularne države. Ta se namreč zelo močno oklepa nekaterih političnih načel: človekovih pravic, enakosti, vladavine prava, demokracije. Prav to so namreč tisti temelji države, ki jih moramo vsi podpirati. Toda tovrstno politično etiko lahko in tudi jo podpirajo ljudje z zelo različnimi političnimi stališči (ki jim Rawls pravi "celostni pogledi na dobro"). Kantovec bo pravico do življenja in svobode utemeljil s tem, da bo izpostavil dostojanstvo razumnega delovanja; utilitarist bo govoril o nujnosti, da z bitji, ki lahko izkusijo srečo in trpljenje, ravnamo tako, da bodo doživeli čim največ prvega in čim manj slednjega. Kristjan pa bo govoril o tem, da smo ljudje ustvarjeni po Božji podobi. Glede temeljnih načel se torej vsi strinjajo, razlikujejo pa se pri razlogih, zakaj zagovarjajo to etiko. In država mora braniti etiko, ne da bi dajala prednost kateremu izmed teh globljih razlogov.

II

Ideja, da se sekularnost še posebej nanaša na religijo, je posledica zgodovine pojavljanja sekularnosti na Zahodu (pravzaprav zgodovine pojavljanja te besede). Na kratko povedano, obstajata dva pomembna temeljna konteksta, v katerih se je sekularni režim razvijal, ZDA in Francija. V primeru ZDA je na začetku obstajala cela vrsta celostnih pogledov ali globljih utemeljitev, ki pa so v bistvu vse izhajale iz (protestantskega) krščanstva, čeprav je bilo zraven še nekaj malega deistov. Skozi nadaljnjo zgodovino se je paleta pogledov sicer razširila tudi onkraj krščanstva

in nato tudi onkraj religije. Toda na začetku so bila vsa prepričanja, med katerimi je morala država ohranjati nevtralnost, religiozna. Zato Prvi amandma pravi: Kongres ne bo sprejel nobenega zakona, s katerim bi ustanovil kakšno religijo ali oviral njeno svobodno izvrševanje.

Beseda *sekularnost* se v prvih desetletjih ameriške državnosti zato ni pojavljala. To je znamenje, da se takrat še niso spopadali z našim temeljnim problemom. Zato je Prvi amandma, ki se je nanašal zgolj na ločitev cerkve in države, *religiji* lahko dal mesto, ki ji ga danes nihče ne bi priznal. Tako je lahko v tridesetih letih 19. stoletja sodnik Vrhovnega sodišča zagovarjal mnenje, da Prvi amandma sicer prepoveduje, da bi se zvezna oblast poistovetila s katerokoli cerkvijo, toda ker so bile takrat vse cerkve krščanske (pravzaprav protestantske), se je bilo mogoče pri razlaganju zakonov sklicevati na krščanska načela.

Po mnenju sodnika Josepha Storyja pa je bil cilj Prvega amandmaja sicer, "da bi izključili vsakršno rivalstvo med krščanskimi sektami," toda vseeno "bi moralo krščanstvo dobiti podporo države." Krščanstvo je namreč za državo bistvenega pomena, saj je vera v "nagrade in kazni, ki nas čakajo v prihodnosti, nepogrešljiva pri uveljavljanju pravičnosti." Še več, "nemogoče je, da bi tisti, ki verujejo, da je krščanstvo resnično Božje razodetje, dvomili v to, da je posebna dolžnost oblasti pospeševati in spodbujati njegovo sprejemanje med državljani."³

Ta primat krščanstva so zagovarjali tudi kasneje v 19. stoletju. Še leta 1890 je namreč kar 37 od 42 zveznih držav priznavalo Božjo avtoriteto v preambulah ali samih besedilih svojih ustav. Soglasna odločitev Vrhovnega sodišča iz leta 1892 pa pravi, da je, če bi želeli opisati "ameriški način življenja, kot se kaže v naših zakonih, trgovini, navadah in družbi, /.../ povsod in povsem jasna ena in ista resnica /.../, da je to krščanski narod."⁴

Čeprav se je ob koncu tega stoletja že začel pojavljati upor proti takemu pojmovanju, je bila leta 1863 ustanovljena Nacionalna

reformna zveza (National Reform Association – NRA, op. prev.), in sicer z naslednjim ciljem:

Namen te družbe je skrbeti za obstoječe krščanske vrednote ameriške oblasti, /.../ doseči amandma k ustavi Združenih držav, ki bo potrdil zvestobo naroda Jezusu Kristusu in sprejel moralne zakone krščanske vere, da bi tako pokazali, da smo krščanski narod, in pravno neizpodbitno postavili vse krščanske zakone, dejavnosti in navade za temeljni zakon te dežele.

Po letu 1870 so se v boj na eni strani vključili podporniki tega ozkega pojmovanja, na drugi strani pa tisti, ki so si želeli resnične odprtosti do vseh drugih religij in tudi do ne-religije. Toda med slednjimi niso bili samo Judje, ampak tudi katoličani, ki so (po pravici) menili, da jih 'krščanstvo', kot ga pojmuje NRA, izključuje. In prav v tem boju se je na ameriški sceni kot ključni pojem prvič pojavila beseda *sekularno*, vendar pogosto v polemičnem pomenu, kot ne- ali protireligiozno.⁵

V francoskem primeru pa se je beseda laičnost začela pojavljati ob spopadu *proti* močni Cerkvi. Država je bila namreč v veliki skušnjavi, da bi vzpostavila moralni temelj, neodvisen od religije. Marcel Gauchet tako dokazuje, da je Renouvier oblikoval temelje za stališča radikalnih privrženecv Tretje republike v boju proti cerkvi. Država bi morala biti "moral et enseignant" (moralna in učiteljska). Ima namreč "charge d'âmes aussi bien que toute Église ou communauté, mais à titre plus universel" (odgovornost za duše, prav tako kot cerkev ali druga verska skupnost, vendar v bolj univerzalni obliki). Morala je torej ključni kriterij. Toda da ne bi bila podrejena Cerkvi, mora država imeti "une morale indépendante de toute religion" (moralo, ki je ne odvisna od vsakršne religije) in "suprématie morale" (moralno prevlado) v odnosu do vseh religij. Temelj te morale je svoboda. Da pa bi se lahko zagovarjala pred religijo, mora biti morala, ki je osnova države, utemeljena na nečem, kar presega zgolj vrline ali občutek; potrebuje resnično "théologie rationnelle", kakršno je

imel že Kant.⁶ Sicer je modrost Julesa Ferryja, kasneje pa tudi Aristida Brianda in Jeana Jaurès, Francijo v času Zakona o ločitvi (1905) obvarovala pred takim neuravnoteženim režimom, toda vseeno se je ohranila ideja, da se laičnost nanaša zgolj na nadzorovanje in obvladovanje religije.

Če presežemo ta dva izvorna konteksta in si ogledamo, v kakšnih družbah danes živimo na zahodu, pa je prva lastnost, ki jo takoj opazimo, da je danes paleta ne samo religioznih prepričanj, ampak tudi takih, ki ne vključujejo religije, da ne govorimo o tistih, ki jih v ti dve kategoriji sploh ne moremo razvrstiti, veliko bolj pestra. In zgornji trije razlogi zahtevajo, da enakopravno obravnavamo vse.

III

O bsedenost z religijo je zapletena in povezana s še dvema potezama, na kateri pogosto naletimo v debatah o sekularnosti: prva je težnja, da bi sekularnost ali laičnost opredeljevali kot neko institucionalno ureditev, namesto da bi izhajali iz ciljev, ki sem jih predlagal. Zato pogosto kot prave mantre poslušamo izjave o "ločitvi cerkve in države" ali kako nujno je, da religijo odstranimo iz javnega prostora ("les espaces de la République", kot so temu rekli v nedavni debati v Franciji). Druga poteza pa iz prve izhaja oziroma se vsaj zlahka zdi, da je tako. Če namreč sekularnost opredelimo kot neko institucionalno formulo, potem moramo določiti tudi, katera ureditev stvari tej formuli najbolj ustreza, da nam naprej o tem ne bo treba več razmišljati. Da se ne bomo več znašli v dilemi, kar bi se nam sicer rado zgodilo, če bi si prizadevali za več kot le en cilj, saj bi tako imeli tudi več kot le eno osrednjo formulo.

Zato pogosto poslušamo razne mantre, ki so prikladne za prekinitev razprave ali kot končni in odločilni odgovor, ki utiša vse ugovore. V ZDA se ljudje pogosto sklicujejo na Jeffersonov "zid ločitve" (The Wall of Separation, op. prev.), ki ga postavljajo za zadnji kriterij, hiperrepublikanci v Franciji pa

Skrivnost



zadnjo besedo dajejo laičnosti. (Seveda, če bi se kdo skliceval na prvi amandma ameriške ustave, bi mu omenili dva cilja: da ne dovoljuje ustanavljati religije in da zagotavlja njeno "svobodno izvrševanje". In ni nepredstavljivo, da si ta dva lahko med seboj nasprotujeta.)

Toda s perspektive, ki jo tu zagovarjam, take poteze pomenijo fetišizacijo posameznikove najljubše institucionalne ureditve. Morali pa bi izhajati iz ciljev in konkretne ureditve izvajati iz njih. Ne gre za to, da neke vrste ločitev cerkve in države, neke vrste medsebojna avtonomija vladnih in religioznih institucij v sekularnem režimu ne bi bila neizbežno potrebna. Isto velja tudi za nevtralnost javnih institucij. Oboje je nujno potrebno. Kaj te zahteve pomenijo v praksi, pa je mogoče določiti samo izhajajoč iz tega, kaj v kar največji meri omogoča doseganje naših treh (ali štirih) temeljnih ciljev.

Poglejmo na primer zakon, ki muslimanskim ženskam prepoveduje nošnjo hidžaba v javnih šolah, kar je bila vroča tema v številnih zahodnih demokracijah. Najznamenitejši primer je Francija, kjer so učenkam v javnih šolah prepovedali nošnjo naglavne rute, ker je to "signe religieux ostantatoire" (bahavo versko znamenje), kot pravi razvpiti Stasijev zakon iz leta 2004. V nekaterih nemških zveznih deželah naglavne rute lahko nosijo samo učenske, učiteljice pa ne. V Veliki Britaniji in drugih državah pa neke splošne prepovedi ni in lahko o tem vsaka šola odloča sama.

Zakaj prihaja do takih razlik? Očitno so v vseh teh primerih zakonodajalci in uradniki poskušali uravnotežiti dva cilja. Na eni strani je šlo za ohranjanje nevtralnosti v javnih institucijah, kar predstavlja bistvo 2. cilja: enakost vseh temeljnih prepričanj. Na drugi strani pa je šlo za 1. cilj, za zagotavljanje čim večje možne verske svobode ali v najbolj splošni obliki za svobodo vesti. Sicer se zdi, da nas 1. cilj spodbuja, naj hidžab dovolimo povsod. Vendar pa so bili navedeni tudi različni razlogi, zaradi katerih tega cilja v francoskem in nemškem primeru niso upoštevali. Nemce je namreč motilo, da bi bil nekdo, ki ima v

javni instituciji neko avtoriteto, religiozno zaznamovan. V francoskem primeru pa so nekateri poskušali zasejati dvom v trditev, da je nošnja hidžaba sploh svobodno dejanje. Govorili so celo, da družine ali moški vrstniki dekleta silijo v tak način oblačenja. To je bil en argument, ki so ga pogosto uporabljali, pa čeprav se zdi precej dvomljiv, še posebej v luči socioloških raziskav med samimi učenkami, ki jih Stasijeva komisija v glavnem ni upoštevala.

Drugi glavni argument pa je bil, da nošnja naglavne rute v šoli ni toliko dejanje pobožnosti kot izraz sovražnosti proti republiki in njeni laičnosti. To so hoteli povedati s pojmom "signe ostantatoire". Manjše, diskretnejše znamenje ne bi predstavljalo nobene težave, je trdila Stasijeva komisija, oblačila, ki plenijo pozornost, pa so dajala izjemno sporno sporočilo. Muslimanske ženske so torej zamen protestirale, da "le foulard n'est pas un signe" (naglavna ruta ni znamenje).

Na eni ravni torej lahko vidimo, da različni odgovori posameznih narodov na isto vprašanje odražajo različne poglede na to, kako uravnotežiti ta dva glavna cilja sekularnega režima. Toda na drugi ravni dilema in njena rešitev ostajata skrita za prividom, da obstaja samo eno načelo, načelo laičnosti, in da iz tega izhaja ena sama logična posledica, nevtralnost javnih institucij in prostorov ("les espaces de la République"). Šlo je torej samo za to, kako uveljaviti bistveno značilnost našega republikanskega režima; nobene potrebe in nobenega smisla torej nima, da bi izbirali ali tehtali različne cilje.

Najškodljivejša značilnost te fetišizacije pa je, da pogosto prikriva dejanske dileme, s katerimi se na tem področju srečujemo in ki postanejo očitne, ko enkrat priznamo pluralnost načel, o katerih tu govorimo.

IV

Zavedati pa se moramo, da je ta fetišizacija odsev globoke značilnosti življenja v sodobnih demokracijah. Zakaj je tako, lahko

razumemo, če pomislimo, kaj pomeni, da imamo sami oblast, in kaj pravzaprav daje legitimnost državam, ki so utemeljene na ljudski suverenosti. Da je ljudstvo lahko suvereno, mora oblikovati svojo entiteto in imeti osebnost.

Revolucije, ki so utrle pot režimom z ljudsko suverenostjo, so torej oblast s kralja prenesle na *narod* ali *ljudstvo*. V tem procesu pa so oblikovale tudi novo vrsto kolektivnega delovanja. Ta dva pojma sta sicer obstajala že prej, toda to, kar pomenita danes, nova vrsta njunega delovanja, to je nekaj, česar pred tem še ni bilo, vsaj ne v neposredni povezavi z zgodnjo moderno Evropo. Idejo 'ljudstva' je sicer mogoče povezati tudi s skupnostjo subjektov v kraljestvu ali z ne-elitnimi sloji družbe, vendar pa se pred omenjenim prevratom ne more nanašati na entiteto, ki bi lahko skupaj odločala ali delovala in ki bi ji lahko pripisali voljo.

Da bi ljudje lahko delovali skupaj, z drugimi besedami, da bi lahko razmišljali in oblikovali neko skupno voljo, na podlagi katere bodo delovali, pa je potrebna visoka stopnja medsebojne povezanosti, občutek za identifikacijo s skupnostjo. Taka družba mora temeljiti na zaupanju, na temeljnem zaupanju, ki ga morajo imeti njeni člani in skupine, ki jo sestavljajo, in na prepričanju, da so vsi dejansko del tega procesa in da jih bodo drugi slišali in upoštevali. Brez te vzajemne povezanosti bo namreč njihovo zaupanje usodno spodkopano.

Torej imamo v moderni dobi novo vrsto kolektivnega delovanja. Posamezniki namreč v družbi identificirajo uresničitev/branik svoje svobode in/ali kraj, kjer lahko izrazijo svojo narodno/kulturno pripadnost (ali, kar je najbolj običajno, kombinacijo obojega). Gotovo so se tudi v predmodernih družbah ljudje pogosto 'identificirali' z režimom, s svetimi kralji ali hierarhičnim redom. Pogosto so bili tudi subjekti z lastno voljo. Toda v demokratični dobi v sebi prepoznavajo svobodnega akterja. In prav zato ima koncept 'ljudske volje' ključno vlogo v utemeljevanju legitimnosti države.⁷

To pomeni, da je moderna demokratična država v glavnem sprejela skupne cilje ali referenčne točke, značilnosti, na podlagi katerih lahko trdi, da je branik svobode in kraj, kjer se lahko državljani izražajo. In ne glede na to, ali so te njene trditve dejansko utemeljene ali ne, si morajo državljani državo tako predstavljati, če ta hoče biti legitimna.

Torej si lahko v zvezi z moderno državo zastavimo vprašanje, ki v predmodernih državah nima primerjave: Čemu ali komu država služi? Čigavi svobodi? Čigavemu izražanju? Zdi se, da ta vprašanja nimajo nobenega smisla, če si jih zastavimo, na primer, za avstrijsko ali turško cesarstvo – razen če na vprašanje, komu je namenjeno, odgovorimo, da habsburški ali otomanski dinastiji, kar pa jima zelo težko daje kakršnokoli legitimnost.

Gre namreč za to, da država, kot temu pravim sam, politično identiteto, ki jo lahko opredelimo kot splošno sprejet odgovor na vprašanje, čemu ali komu država služi. In ta identiteta je drugačna od identitet državljanov, od referenčnih točk, ki so mnoge in različne in ki za vsakega izmed njih opredeljujejo, kaj je v njegovem življenju pomembno. Dobro je seveda, da se identitete državljanov med seboj vsaj nekoliko prekrivajo, če želimo, da bi se ti močno poistovetili z državo; toda identitete posameznikov in skupin, ki državo sestavljajo, so običajno bogatejše in bolj zapletene, pogosto pa se med seboj tudi precej razlikujejo.⁸

Z drugimi besedami, moderna demokratična država zahteva 'ljudstvo' z močno kolektivno identiteto. Demokracija nas namreč obvezuje, da pokažemo veliko več solidarnosti in zavzetosti za skupen politični projekt, kot pa je bilo tega potrebno v hierarhičnih in avtoritarnih družbah iz preteklosti. V dobrih starih časih avstro-ogrskega cesarstva namreč poljski kmet iz Galicije morda ni imel nobenega pojma, kaj se dogaja z madžarskim zemljiškim posestnikom, meščanom Prage ali dunajskim delavcem, pa to ni niti malo ogrožalo stabilnosti njegove države. Prav nasprotno. Tako stanje je postalo nevzdržno šele, ko so se začele pojavljati ideje ljudske oblasti.

Šele v tistem trenutku so skupine, ki niso hotele ali niso mogle biti med seboj povezane, začele zahtevati svoje lastne države. To je bilo obdobje nacionalizma in padca imperijev.

Ker je v modernih demokratičnih državah politično nujno imeti močno skupno identiteto, je torej potrebno oblikovati ljudi, razmišljujoče posameznike, o čemer sem že govoril. Toda to je pomembno tudi zaradi številnih drugih razlogov. Tudi misleci državljanske humanistične tradicije od Aristotela do Arendtove so ugotovili, da svobodne družbe zahtevajo višjo raven zavzetosti in sodelovanja kot pa despotski in avtoritarni režimi. Državljeni morajo namreč sami narediti tisto, kar bi sicer zanje naredili vladarji. To pa se bo zgodilo samo, če bodo državljani čutili močno vez identifikacije s svojo politično skupnostjo, pa tudi s tistimi, s katerimi si to skupnost delijo.

Če na stvar pogledamo še z drugega zornega kota, ker te družbe zahtevajo močno zavzetost, da bi opravili skupne naloge, in ker bi bila situacija, v kateri bi nekateri nosili breme sodelovanja, drugi pa zgolj uživali v koristih, nevzdržna, svobodne družbe zahtevajo tudi visoko stopnjo medsebojnega zaupanja. Z drugimi besedami, državi ves čas grozi, da bo med državljani prišlo do nezaupanja, da nekateri ne prevzemajo svojih odgovornosti – npr., da ne plačujejo davkov, da goljufajo pri prispevkih ali da kot delodajalci izkoriščajo ugoden trg dela, ne da bi prevzeli kakršnekoli družbene obveznosti. Tovrstno nezaupanje pa ustvarja izjemno napetost in grozi, da bo razdrlo mrežo navad in odgovornosti, ki jih demokratične družbe morajo imeti. Zato je neprestana in vedno znova obnovljena medsebojna odgovornost bistvenega in temeljnega pomena za sprejemanje ukrepov, s katerimi bomo vzpostavili medsebojno zaupanje.

Na odnos med narodom in državo sicer pogosto gledamo zelo enostransko, kakor da je vedno narod tisti, ki hoče imeti državo. Toda obstaja tudi obraten proces. Da bi države lahko še naprej uspešno delovale, nekatere izmed njih namreč ustvarjajo občutek skupne pripadnosti. To je pomembno za razumevanje

zgodovine Kanade, na primer. Če pa želi družba v demokratični dobi oblikovati državo, se mora lotiti težavne in nikoli dokončane naloge opredeljevanja svoje kolektivne identitete.

To, kar sem imenoval politična identiteta, je za moderne demokratične države torej izjemno pomembno. Ta identiteta je običajno deloma določena na podlagi nekaterih temeljnih načel (kot so demokracija, človekove pravice, enakopravnost), deloma pa na podlagi svojih zgodovinskih, jezikovnih in religiozних izročil. Zato je razumljivo, da včasih značilnosti te identitete dobijo tudi skoraj svetniški status, saj bi, če bi jih hoteli spremeniti ali spodkopati, ogrozili temelj edinosti, brez katerega demokratična država ne more delovati.

In prav zaradi tega se zdijo določene zgodovinske oblike institucionalne ureditve nedotakljive. Morda so videti kot bistveni gradnik temeljnih načel nekega režima, ali pa jih razumemo kot ključne sestavine njegove zgodovinske identitete. Na ta način lahko gledamo tudi na laičnost, na katero se sklicujejo mnogi francoski *republikanci*. Čeprav je ironija, da se kljub moderni politiki (multikulture) identitete sklicujejo na to načelo, kot da je to ključna značilnost (francoske) identitete. To je sicer žalostno, toda zelo razumljivo. Prav tako pa ponazarja splošno resnico: da bodo morale sodobne demokracije, ki so si med seboj vedno bolj različne, opraviti redefinicijo svojih zgodovinskih identitet, kar pa bo lahko zelo daljnosežno in boleče.

V

Na tej točki bi rad spregovoril še o zanimivi trditvi, ki jo Habermas izpostavlja v svojem prispevku 'Politično': na začetku so politično avtoriteto opredeljevali in zagovarjali s pomočjo kozmično-religiozних utemeljitev. Opredeljevali so jo s pomočjo "politične teologije"⁹. Toda zdi se, da Habermas razmišlja, da bi moderne sekularne države lahko preživele tudi povsem brez nekega analognega koncepta, kar pa se mi ne zdi povsem pravilno.

Ključni premik, ki ga spremljamo na modernem zahodu od sedemnajstega stoletja dalje, premik, s katerim zapuščamo kozmično-religiozno pojmovanje reda, ustvarja nov pogled na družbo, pogled 'od spodaj navzgor', ki je namenjen temu, da bi državljane zaščitil in prinašal vzajemno korist njenim (enakopravnim) članom. To novo razumevanje pa ima tudi močan normativni vidik, ki sem ga poimenoval "moderni moralni red"¹⁰. Ta red v bistvu varuje tri načela (po enem možnem štetju): (1.) pravice in svoboščine članov, (2.) enakopravnost med njimi (ki so jo seveda razlagali na različne načine, sčasoma pa je njeno pojmovanje postalo vedno bolj radikalno) in (3.) načelo, da pravilo temelji na soglasju (ki so ga prav tako zagovarjali v bolj ali manj radikalnih oblikah).

Te temeljne norme so bile izoblikovane v številnih različnih filozofskih antropologijah in v skladu z zelo različnimi pojmovanji človeške družbene narave. Zelo hitro je bil presežen tudi atomizem, ki je zožil pogled tistih, ki so jih prvi razvijali, kot sta bila Locke in Hobbes. Vseeno pa te temeljne norme ostajajo in so bolj ali manj neločljivo povezane z modernimi liberalnim demokracijami.

Zavračanje kozmično-religioznega utemeljevanja je bilo torej preseženo z novim pojmovanjem 'političnega', z novo temeljno normo, ki, kot pravi Lefort, vključuje svojo lastno utemeljitev politične avtoritete, čeprav osrednje mesto v njej paradoksalno ostaja prazno. Če namreč obdržimo idejo suverenosti, se z njo ne sme poistovetiti nobena oseba ali skupina.

Ni torej nujno, da so demokratične družbe organizirane okoli "civilne religije", kot je trdil Rousseau, gotovo pa so organizirane okoli močne "filozofije državljanosti", ki varuje tri norme, ki jih sodobne družbe pogosto imenujejo: (1.) človekove pravice, (2.) enakopravnost in ne-diskriminacija, in (3.) demokracija.

Toda v določenih primerih se lahko pojavi civilna religija: religiozno prepričanje, ki vključuje in zagovarja filozofijo

državljanosti. To se je gotovo zgodilo v zgodnji ameriški republiki. Prevzela je namreč obliko, kot da bi bila očitno del načrta Božje previdnosti za človeštvo. ("Za nas so samoumevne resnice, da so vsi ljudje ustvarjeni enaki ..."). Po drugi strani pa se lahko pojavi tudi kot ne- ali celo protireligiozna ideologija, kot v Prvi francoski republiki. In prepričani smo lahko, da se številnim našim sodobnikom zdijo tovrstna vseobsegajoča stališča celo bolj 'naravna'. Konec koncev se zdi, da načela naše državljske filozofije zahtevajo globljo utemeljitev. Če je namreč tako pomembno, da se strinjamo glede teh načel, so gotovo stvari trdnejše, če sprejmemo tudi neko skupno utemeljitev. Ali pa je vsaj videti tako in se zdi, da o tem priča tudi večstoletna tradicija političnega življenja.

Toda prekrivajoči se konsenz med različnimi temeljnimi pogledi na skupno filozofijo državljanosti je nekaj precej novega in relativno nepreizkušenega v zgodovini. In zato tudi nekaj tveganega. Poleg tega pa se nam pogosto dozdeva, da tisti, ki imajo drugačno temeljno prepričanje, ne morejo zares sprejeti teh načel, vsaj ne tako kot mi. (Saj, kot [mi] vemo, "ateisti ne morejo imeti načel", ali kot [drugi] vedo, "vse religije nasprotujejo svobodi in/ali enakopravnosti".)

Težava je v tem, da zares raznolika demokracija nikakor ne more postati civilna religija ali antireligija, ne glede na to, kako pomirjujoče je to videti, če ne izda svojih lastnih načel. Obsojeni smo torej na to, da živimo s prekrivajočim se konsenzom.

VI

Videli smo, kako nam lahko močno spodbuja korak v smeri fetišizacije naših zgodovinskih ureditev prepriči, da bi svoj sekularni režim videli v jasnejši luči, ki bi poudarila osnovne cilje, za katere si prizadevamo, in nam omogočila, da bi prepoznali dileme, s katerimi se soočamo, in o njih razmislili. To je povezano tudi z drugim glavnim razlogom za zmedo, ki sem ga že navedel, z našo

obsedenostjo s tem, da je problem v religiji. V številnih zahodnih državah smo že napravili korak naprej iz osnovne faze, v kateri je bila sekularnost težko priborjen dosežek, ki preprečuje nekakšno religiozno nadvlado, v fazo, v kateri se srečujemo s tako široko paletto temeljnih prepričanj, religioznih in areligioznih, da nam lahko samo jasno osredotočanje ta to, da je potrebno iskati ravnovesje svobode vesti in spoštovanja enakopravnosti, omogoči, da lahko ocenimo nastalo situacijo. Sicer tvegamo, da bomo zaradi svoje zgodovinske institucionalne ureditve brez potrebe omejevali versko svobodo priseljenih manjšin in obenem tem istim manjšinam sporočali, da nikakor ne uživajo enakega položaja kot že dolgo uveljavljena večina.

Pomislite na argument nekaterih nemških zveznih dežel, zakaj je učiteljicam prepovedano nositi naglavne rute. Seveda, to so ljudje, ki imajo avtoriteto; toda, mar imajo avtoriteto lahko samo ljudje, ki niso zaznamovani? Mar tisti, ki zaradi svojih religioznih prepričanj v tem smislu izstopajo, v tej družbi ne morejo imeti položaja, ki bi jim dal avtoriteto? To je sporočilo, ki ga najbrž nočemo privzgojiti svojim otrokom v družbi, ki se tako hitro spreminja.

Toda problem obsedenosti z religijo ni samo zgodovinska ostalina. Večina našega mišljenja in nekateri pomembni misleci se namreč še vedno držijo te poti. Iz religije hočejo narediti nekaj posebnega, vendar ne vedno iz razlogov, ki bi jim bili lahko v ponos.

Kaj naj si mislimo o ideji, ki jo je nekaj časa zagovarjal Rawls, da lahko upravičeno zahtevamo religiozno in filozofsko raznoliko demokracijo, v kateri bo vsak razpravljal v jeziku samega razuma, svoja religiozna prepričanja pa bo pustil v predverju javnega prostora. Tiransko naravo te zahteve je Rawls hitro sprejel, kar mu ni ravno v čast. Toda morali bi se vprašati, zakaj se je taka misel sploh pojavila. Rawls je to omejitev zagovarjal s tem, da bi moral vsak uporabljati jezik, za katerega je mogoče razumno pričakovati, da se bodo njegovi sodržavljeni z njim strinjali.

Zdi se, da je ideja nekako taka. Sekularni razum je jezik, ki ga govori vsak, v katerim lahko vsak utemeljuje svoje ideje in v katerem lahko vsak vsakogar prepriča. Religiozni jeziki pa delujejo zunaj tega diskurza, saj uvajajo drugačne predpostavke, ki jih lahko sprejemajo samo verniki. Zato bi morali vsi govoriti skupen jezik.

Za to idejo stoji nekakšno spoznavno razlikovanje. Obstaja sekularni razum, ki ga lahko uporablja vsak in z njegovo pomočjo sprejema sklepe, sklepe, ki jih lahko razume vsak. Nato pa obstajajo še posebni jeziki, ki uvajajo dodatne predpostavke, ki morda celo nasprotujejo predpostavkam običajnega sekularnega razuma. Te so zato v epistemološkem smislu veliko bolj krhke; pravzaprav vas sploh ne bodo prepričale, če jih ne zagovarjate že vnaprej. Torej, religiozni razum lahko pride bodisi do enakih zaključkov kot sekularni razum, vendar je v tem primeru nepotreben, bodisi do nasprotnih, s čimer postane nevaren in razdiralen. Zato ga je potrebno postaviti na stranski tir.

Kar se tiče Habermasa, je ta vedno zaznaval spoznavni prelom med sekularnim razumom in religiozno mislijo, prednost pa je dajal prvemu. Sekularni razum je povsem dovolj za to, da pridemo do normativnih zaključkov, ki jih moramo napraviti, kot sta dokaz za legitimnost demokratične države ali opredelitev naše politične etike. V zadnjem času pa se je njegovo stališče glede religioznega diskurza pomembno razvilo; do te mere, da je priznal, da je zaradi svojega "potenciala [da ubesedi več občutkov] religiozna govorica postala resno orodje za morebitno usvajanje resnice." Toda po njegovem mnenju osnovno spoznavno razlikovanje še vedno drži. Zato je potrebno, ko gre za uradni jezik države, uporabo religiozne govorice črtati. "V parlamentu, na primer, mora poslovnik predsedujočemu dati moč, da lahko iz uradnega zapisnika črta religiozna stališča in utemeljitve."¹¹

Mar stališča Rawlsa in Habermasa kažejo, da še nista spoznala normativnega temelja sodobne sekularne države? Prepričan sem, da



dobro vesta, da obstajajo področja sekularne države, kjer je potrebno uporabljati nevtralni jezik. Toda med ta področja ne spadajo razprave državljanov, kot je najprej mislil Rawls, ali celo razprave o zakonodaji, kot se na podlagi zgoraj navedenega odlomka zdi, da je Habermasovo stališče. To področje bi lahko opisali kot uradni jezik države: jezik, v katerem je potrebno oblikovati zakonodajo, upravne odloke in sodne odločbe. Samo po sebi je jasno, da zakoni, sprejeti v parlamentu, ne morejo vsebovati pojasnjevalnih odločb tipa: "Ker nam Sveto pismo pravi, da ..." Isto pa mutas mutandis velja tudi za utemeljevanje sodnih odločitev in razzsodb sodišč. Enako neprimerni bi bilo namreč, če bi se sodna odločba glasila: "Ker je Marx dokazal, da je religija opij za ljudstvo ..." Ali: "Ker je Kant dokazal, da je edina stvar, ki je dobra brez omejitev, dobra volja ..." Razlog, da je to dvoje neprimerno, je nevtralnost države.

Država torej ne sme biti niti krščanska, niti muslimanska, niti judovska, obenem pa iz enakih razlogov ne sme biti niti marksistična, niti kantovska, niti utilitarna. Seveda bo demokratična država na koncu izglasovala zakone, ki (v najboljšem primeru) odsevajo dejanska prepričanja njenih državljanov, ki so bodisi kristjani bodisi muslimani, ali pa kaj drugega, kar spada v paleto prepričanj ljudi v moderni družbi. Vendar odločitve ne smejo biti oblikovane tako, da bi bile posebej naklonjene enemu izmed teh prepričanj. Kar pa ni enostavno; težko je namreč potegniti črto in vsakič jo je potrebno potegniti na novo. Toda taka je narava projekta, kot je moderna sekularna država. Obstaja morda kašna boljša alternativa namesto takih raznolikih demokracij?¹²

Ideja, da je nevtralnost države v bistvu odziv na raznolikost, med 'sekularnimi' ljudmi na zahodu, ki so nenavadno obsedeni s tem, da je religija nekaj čudnega in morda celo ogrožajočega, težko prodre v ospredje. To težavo še dodatno krepijo vsi spori liberalnih držav z religijo, tako pretekli kot sedanjí, pa tudi specifično spoznavno razlikovanje: da je religiozno oblikovano mišljenje nekako manj

razumno kot pa čisto 'sekularno' razmišljanje. In to razmerje ima tako politični (religija kot grožnja) kot tudi epistemološki temelj (religija kot zmotni način razmišljanja).¹³

Zdi se mi, da ta dva motiva srečamo tudi v priljubljeni sodobni knjigi Marka Lille z naslovom *Mrtvorjeni Bog*. Po eni strani Lilla hoče trditi, da obstaja velik prepad med mišljenjem, ki ga oblikuje politična teologija, in "mišljenjem in govorjenjem o politiki izključno na človeški način."¹⁴ Novoveški misleci so namreč dosegli "osvoboditev, opredelitev in razjasnitev tipičnih političnih vprašanj ter njihovo ločitev od ugibanj o povezavah z božanskim. Politika je torej postala, razumsko povedano, svoje lastno področje, ki si zasluži neodvisno raziskovanje in služi točno določenemu cilju, da poskrbi za mir in obilje, ki je lastno človekovemu dostojanstvu. To je Vélika ločitev."¹⁵ Take prisposodbe o radikalni ločitvi namigujejo, da je iz človeka izhajajoče politično mišljenje zanesljivejše vodilo pri iskanju odgovorov na vprašanja s tega področja, kot pa teorije, ki jih je zaznamovala politična teologija.

Toliko o epistemološkem razvrščanju. Proti koncu svoje knjige pa nas Lilla vabi tudi, naj ne izgubimo živcev in ne dovolimo, da bi Véliko ločitev odpravili,¹⁶ s čimer morda namiguje na nevarnost, da se to lahko zgodi. Povratek religije v tem smislu bi bil namreč huda grožnja.¹⁷

VII

Zgornji pojav pa si zasluži temeljitejšo obravnavo. Najbolje bi bilo, če bi lahko natančno pregledali oba temelja, ki podpirata stališče nezaupanja, ju komentirali in nato povedali nekaj o morebitnih negativnih političnih posledicah zagovarjanja takega stališča. Toda v tem poglavju imamo samo toliko prostora, da bom predstavil zgolj korenine epistemološkega temelja.

Mislim, da ta temelj izvira iz tega, čemur bi lahko rekli mit, da je razsvetljenstvo (*Aufklärung, Lumières*) prehod iz teme v luč,

da je to izjemen korak s področja mišljenja, polnega napak in prividov, na področje, na katerem je resnica vsaj dosegljiva. K temu pa naj takoj dodamo, da nasprotno stališče pomeni 'reakcionarno' mišljenje: da je razsvetljenstvo dokončen korak v zmote, v hudo pozabo koristnih in pomembnih resnic o človekovem stanju.

V polemiki okrog modernosti se pogosto dogaja tudi, da so bolj dodelane razlage potisnjene ob stran, medtem ko se ti dve strani med seboj pošteno obdelujeta. Ob tem mi na pamet prihaja Arnoldova misel, kako se "nevedni vojski spopadata ponoči."

Toda namesto da bi objokoval to dejstvo, bi na tem mestu rad pojasnil, zakaj nekateri razsvetljenstvo razumejo kot absoluten, popoln korak naprej. V tem prepoznavam 'mit' razsvetljenstva. (Nisem se mogel upreti tej bodici, saj prav za razsvetljenstvo pravijo, da nas je rešilo pred 'mitom'.)

In prepričan sem, da se je s tem smiselno ukvarjati, saj je ta mit veliko bolj razširjen, kot se nam morda zdi. Celo pronicljivi misleci, ki ga sicer morda zavračajo, če ga kdo navede v obliki splošne trditve, se v drugih kontekstih včasih naslanjajo nanj.

Obstaja torej stališče, ki v razsvetljenstvu vidi korak z območja, za katerega je Razodetje, ali religija na splošno, trdila, da je vir spoznanja o človeku, na območje, na katerem človeka razumemo povsem tuzemsko ali na človeški način. Seveda ni vprašanje, ali so nekateri dejansko napravili ta korak. Vprašljiva je ideja, ali ta korak pomeni očiten spoznavni napredek, ker smo z njim ob stran porinili razmislek o dvomljivi resnici in njenem pomenu ter se osredotočili na stvari, za katere smo prepričani, da so seveda pomembne. Temu pogosto pravimo korak od Razodetja k samemu razumu (h Kantovemu *blosse Vernunft*).

Jasne primere tega premika lahko srečamo pri sodobnih političnih mislecih, na primer, pri Rawlsu in Habermasu. Kljub vsem njunim razlikam se namreč zdi, da sta prihranila posebno mesto za Razum, ki ga ni oblikovala nobena religija (recimo mu 'sam razum'), ker

naj bi bil ta (a.) sposoben razrešiti nekatere moralno-politične težave na način, ki lahko legitimno zadovolji vsakega iskrenega misleca, ki ni zmeden, in ker bodo (b.) zaključki, ki temeljijo na religiji, vedno vprašljivi in bodo na koncu prepričali samo ljudi, ki so že pred tem sprejeli dogme, o katerih govorijo.

Gotovo je v ozadju te ideje, ki sem jo omenil že v 6. poglavju in sta jo nekaj časa na različne načine gojila tudi oba omenjena misleca, misel, da lahko omejimo uporabo religioznega jezika na področju javnega razglabljanja. Še enkrat moramo omeniti, da sta to trditve oba misleca v veliki meri tudi že zavrnila; vidimo pa lahko, da je trditev sama po sebi nesmiselna, razen če drži kaj takega, kot je a in b. Rawlsov argument, zakaj je predlagal tako omejitev, je bil, da mora javno razglabljanje potekati na tak način, da bi se načeloma lahko z njim vsi strinjali. In kot je trdil, bi ta standard lahko dosegli zgolj s samim razumom (a.), medtem ko religiozni jezik že po svoji naravi ne bi bil primeren za to (b.).

Preden nadaljujemo, pa bi rad samo povedal, da ta razlika v razumski verodostojnosti med religioznim in nereligioznim diskurzom, ki jo predpostavljata a in b, zame nima povsem nobene utemeljitve. Sicer se lahko nekoč izkaže, da religija temelji na prividu in da je zato tisto, kar iz nje izhaja manj verodostojno. Toda dokler dejansko ne dosežemo te točke, ni nobenega apriornega razloga, da bi bili do nje bolj sumničavi. Verodostojnost tega razlikovanja je torej odvisna samo od predpostavke, da nek precej 'tuzemski' argument *zadovoljivo* dokazuje določene moralno-politične zaključke. Besedo 'zadovolji' pa mislim v smislu točke a.: da legitimno prepriča kateregakoli iskrenega misleca, ki ni zmeden. Tovrstne trditve sicer obstajajo in segajo od ' $2 + 2 = 4$ ', pa vse do nekaterih dobro utemeljenih izrekov moderne naravoslovne znanosti. Toda ključnih idej, ki jih potrebujemo, da bi, na primer, vzpostavili svojo osnovno politično moralo, ni med njimi. Dve najbolj razširjeni tuzemski filozofiji v našem sodobnem svetu, utilitarizem in kantovstvo v vseh svojih različicah, na neki

točki ne uspeta prepričati iskrenih ljudi, ki niso zmedeni. Če vzamemo katero izmed ključnih trditev naše sodobne politične morale, kot so, na primer, človekove pravice in pravica do življenja, si ne morem predstavljati, kako je lahko dejstvo, da smo hrepeneča/uživaška/trpeča bitja, ali ugotovitev, da smo razumni akterji, kakorkoli zanesljivejši temelj te pravice kot dejstvo, da smo ustvarjeni po Božji podobi. Seveda je naša zmožnost trpljenja ena izmed tistih temeljnih, nespornih trditev v smislu točke a, to, da smo ustvarjeni po Božji podobi, pa ne, toda manj gotovo je tisto, kar normativno izhaja iz prve trditve.

Gotovo bi bilo to razlikovanje veliko bolj verodostojno, če bi imeli povsem trden 'sekularni' argument za pravice. In najbrž to pojasni razliko med mano in Habermasom glede zgoraj omenjenega. On je našel ta trden temelj v 'diskurzivni etiki', ki pa mene na žalost ne prepriča preveč.

Razlikovanje a in b, če ga uporabljamo na moralno-političnem področju, je eden izmed sadov razsvetljskega mita; oziroma, najbrž bi morali reči, da je to ena izmed oblik, ki jo ta mit ima. Zato bi bilo zanimivo slediti tej iluziji skozi vrsto korakov, ki so nekateri dobro utemeljeni, nekateri pa so tudi sami utemeljeni na prividih. V nekem drugem eseju sem prepoznal tri korake, izmed katerih sta dva dokaj dobro poznana, tretji pa zahteva natančnejši opis.¹⁸ Naj na tem mestu na kratko omenim zgolj prva dva.

Najprej je na vrsti (1.) fundacionalizem, ki ga najočitneje vidimo pri Descartesu. To je kombinacija domnevno nesporne začetne točke (razdrobljenih idej v glavi) in nezmotljive metode (jasnih in očitnih idej), s pomočjo katerih bi morali priti do zaključkov, ki ustrezajo trditvi a. Toda to se je izjalovilo – in sicer na dveh mestih. Nesporne začetne točke je mogoče postaviti pod vprašaj z odločnim skepticizmom, kakršnega najdemo pri Humu, metoda pa se veliko preveč zanaša na apriorno utemeljitev in premalo na empirične prvine.

Toda čeprav sta bila njegov fundacionalizem in njegova apriorna fizika zavrnjena, je

Descartes za seboj pustil (α .) prepričanje, da je pomembno najti pravo metodo, in (β .) ključen opis, ki je podpiral idejo samega razuma. Trdil je namreč, da se je potrebno oddaljiti od vsake zunanje avtoritete, ne glede na to, ali izhaja iz družbe ali iz tradicije, ne glede na to, ali nam jo vcepijo starši ali učitelji, in se zanašati zgolj na to, kar lahko kot gotovo potrdi razum sam. Pravilna raba razuma je torej jasno ločena od tega, kar prejemamo od avtoritet. In v zahodni tradiciji je to domnevno zunanje vsiljevanje vključevalo, kasneje pa našlo tudi svojo paradigmo v religioznem razodetju. Kot pravi Marquis de Condorcet v svojem poročilu o napredku človeškega razuma:

Končno je bilo dovoljeno odločno razglasiti to pravico, ki tako dolgo ni bila priznana, da bomo vsa mnenja podvrgli svojemu lastnemu razumu, oziroma da bomo za odkrivanje resnice uporabili svoje edino orodje, ki ga imamo za spoznavanje. Vsak človek je s ponosom ugotovil, da njegova narava ni absolutno obsojena na to, da mora verjeti besedam drugih; praznoverje starih časov in poniževanje razuma v deliriju nadnaravne vere je izginilo tako iz družbe kot iz filozofije.¹⁹

Naša moč razumevanja je tu opredeljena kot samostojna in samozadostna. Pravi razum torej v nobenem pomenu te besede ničesar ne sprejema z 'vero'. Temu lahko rečemo tudi načelo 'samozadostnega razuma'. Zgodba o njegovem vzponu in njegovi samouveljavitvi se zdi kakor nekakšna ključna točka v razvoju človeštva. Kot je dejal Kant, nedolgo zatem, ko je zgornje besede zapisal Condorcet, razsvetljenstvo pomeni vzpon ljudi iz stanja, ko so bili pod skrbništvom, za katerega so bili sami odgovorni, vzpon iz "selbstbeschuldigte Unmündigkeit" (iz nezrelosti, ki smo si jo sami nakopali).²⁰

Prvi ključni korak je bil torej korak k samozadostnemu razumu. Drugi korak (2.) pa je bil, da je naravoslovna znanost postala vzor znanosti o družbi. To idejo srečamo pri Hobbesu, na primer. Te teme tu ne bom dalje razvijal, saj imajo poenostavljeni pogledi na

družbene vede danes manj verodostojnosti, čeprav so na žalost še vedno navzoči.

To vprašanje si v celoti zasluži več poglobljenega razmisleka, kot ga tu lahko opravi. Toda prepričan sem, da bi tudi tak razmislek dal samo še več verodostojnosti obnovljeni večpomenskosti, ki jo tu zagovarjam in pomeni tole: Da si v sodobni demokraciji kak režim zasluži, da ga imenujemo sekularen, ga ne sme predvsem razumeti kot branik pred religijo, ampak kot dobronameren poskus, da bi dosegli tri (ali štiri) osnovne cilje, ki sem jih orisal na začetku. To pa pomeni, da ti režimi svojih institucionalnih ureditev ne smejo poskušati oblikovati tako, da bi ostali zvesti posvečeni tradiciji, ampak da bi v kar največji meri dosegali cilja svobode in enakopravnosti med temeljnimi prepričanji.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Rajeev Bhargava, "What Is Secularism For?" v: Rajeev Bhargava, ur., *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press: Delhi 1998, 586–552; še posebej gl. str. 493–494 in 520 kjer obravnava 'načelno distanco'; in "The Distinctiveness of Indian Secularism," v: T. N. Srinivasan, ur., *The Future of Secularism*, Oxford University Press: Delhi 1997, 39–41.
2. José Casanova, "Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam," v: Hanna Herzog in Ann Braude, ur., *Gendered Modernities: Women, Religion, and Politics*, Palgrave Macmillan: New York 2009.
3. Andrew Koppelman, osebna korespondenca.
4. Church of the Holy Trinity v. United States, 143 U.S. 457 at 471.
5. Christian Smith, *The Secular Revolution*, University of California Press: Berkeley 2003. Gl. tudi: Tisa Wenger, "The God-in-the-Constitution Controversy: American Secularisms in Historical Perspective," Linell Cady in Elizabeth Shakman Hurd, ur., *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave: New York 2010, 87–106.
6. Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, Gallimard: Pariz 1998. 47–50.
7. Rousseau, ki je logiko te ideje razgalil že zelo zgodaj, je vedel, da demokratični suveren ne more biti zgolj 'združenje'; biti mora 'zveza', ki je zmožna močnega kolektivnega delovanja, "corps moral et collectif" (moralno in kolektivno telo) s "son unité, son moi commun, savié et sa volonté" (svojo enostjo, svojim skupnim jazom s svojim življenjem in svojo voljo). Prav zadnji pojem je ključen, saj je tisto, kar telesu daje osebnost, "volonté générale" (splošna volja). *Družbena pogodba*, 1 knj., 6. pogl.
8. O tem odnosu sem pisal v "Les Sources de l'identité moderne," Mikhaél Elbaz, Andrée Fortin in Guy Laforest, ur., *Les Frontières de l'Identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, Presses de l'Université Laval: Sainte-Foy 1996, 347–364.
9. "In prav ta simbolična razsežnost zlitja politike in religije je tista, ki jo lahko ustrezno opišemo s pojmom 'politično.'" Jürgen Habermas, "The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology," Judith Butler in dr., *The Power of Religion in the Public Square*, Columbia University Press: New York 2011, 18.
10. Gl. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press: Durham 2004.
11. Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, Polity: Cambridge 2008, 131. Seveda ima Habermas prav: uradni jeziki v različnih demokracijah se morajo izogibati določenim referencam na religijo (čeprav tega ne bi smeli razširiti tudi na debate v parlamentu), vendar ne za to, ker so religiozne, ampak zato, ker niso vsem skupne. Bilo bi nesprejemljivo, če bi, na primer, nek zakon vseboval razlago 'ker ...', nato pa bi se skliceval na ateistično filozofijo, tako kot bi bilo nesprejemljivo, če bi navajal avtoriteto Svetega pisma.
12. Nisem prepričan ali se ne strinjam s Habermasom ali je razlika v formulaciji enaka razliki v praksi. Oba priznava, da mora biti jezik države v nekaterih kontekstih nevtralen, v drugih pa je svoboda govora neomejena. Najbrž se bolj razlikujeta v utemeljitvah kot pa v praksi, ki jo priporoča.
13. Včasih je dolžnost državljanov, da morajo svoje sonarodnjake nagovarjati v jeziku sekularnega razuma, utemeljena v dolžnosti, da morajo svoje stališče povedati tako, da jim bo razumljivo. "Samorazumevanje ustavne države se je razvilo v okviru kotraktualistične tradicije, ki se naslanja na 'naravni razum', z drugimi besedami, na povsem javne argumente, do katerih bi morali vsi ljudje imeti enak dostop." Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14, št. 1 (2006):5. Toda s kakšnim razlogom lahko razmišljamo, da nam 'naravni razum' ponuja neke vrste ideološki esperanti? Mar sekularni sonarodnjaki Martina Luthra Kinga niso mogli razumeti, kaj hoče povedati, ko je enakopravnost zagovarjal s pomočjo Svetega pisma? Bi njegovo sporočilo razumelo več ljudi, če bi se skliceval na Kanta? In poleg tega, kako naj razlikujemo med religioznim in sekularnim jezikom? Je zlato pravilo očitno na eni ali drugi strani?
14. Mark Lilla, *The Stillborn God*, Knopf: New York 2007, 5.
15. Isti, 162.
16. Isti, 305–306.
17. Habermas je izjemen lik; na številne načine, seveda, toda tu bi rad izpostavil, da je, čeprav je velik mislec na področju epistemološkega razlikovanja med religijo in razumom (zaradi česar ga bom kritiziral), izjemno sočuten in ne zagovarja političnega nezaupanja do religije, ki se v taki situaciji običajno pojavi.
18. Charles Taylor, "Blosse Vernunft," *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge 2011, 326.
19. Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Flammarion: Pariz 1988, 225. Veliko sem se naučil iz zanimive razprave v: Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, Seuil: Pariz 2007, 163–178.
20. Immanuel Kant, "Was ist Aufklärung?" v: *Kants Werke*, Walter de Gruyter: Berlin 1968, 13:33.