

Дијалектика секуларизације [\(1\)](#)



Кентерберијски надбискуп је препоручио британским законодавцима да прихвате неке елементе шеријатског права, оне везане за породична питања, и да их примене на муслимане у Британији; француски председник Саркози је за 4 000 повећао број полицајаца у злогласним париским предграђима која су позната по испадима младих Алжираца; осморо Турака, од тога четворо деце, погинуло је пожару у Лудвигсхафену; иако још није откривен узрок пожара, турски медији су реаговали с великом забринутошћу и гневом, турски премијер је током посете Немачкој посетио место пожара, и после тога је у Келну наступио на начин који није помогао смиривању ситуације, [\(2\)](#) што је онда, заузврат, изазвало оштре реакције у немачкој штампи. Све су ово вести које смо могли да чујемо током једне седмице у овој години. Оне показују колико су наводно секуларна друштва нестабилна – и колико се озбиљно намеће питање да ли можемо, и у ком смислу, говорити о постсекуларним друштвима.

Да би неко друштво могло да постане "постсекуларно", оно претходно мора да прође кроз фазу "секуларности". Дакле, тај спорни израз може да се односи само на добростојећа европска друштва и на земље попут Канаде, Аустралије и Новог Зеланда, што значи на земље у којима су грађани током времена полако губили везу са религијом, да би од краја Другог светског рата та веза додатно драстично попустила. У тим земљама је углавном раширена свест о секуларизацији друштва. Међутим, ако употребимо мерила која социологија религије обично користи, онда можемо рећи да се верско понашање и верска убеђења домаћег становништва у међувремену нису толико променила да би на основу њиховог описа било оправдано та друштва назвати "постсекуларним". Код нас трендови удаљавања верника од цркве, и појава нових духовних облика религиозности, не успевају да компензују опипљиве губитке које су претрпеле велике религијске заједнице. [\(3\)](#)

А ипак, неке промене на глобалном плану и веома видљиви сукоби који се распламсавају због верских питања, доводе у питање ту тврдњу да религија губи на релевантности. Међу социолозима је све мање присталица – једно време неспорне – тезе да постоји веза између модернизације друштва и секуларизације становништва. [\(4\)](#) Размотрићу три претпоставке на којима почива та теза.

Као прво, научно-технички прогрес захтева антропоцентрично разумевање целине света који је "рашчаран" будући да се може каузално објаснити; научно просвећена свест тешко иде заједно са теоцентричним и метафизичких сликама света. Као друго, у процесу функционалне диференцијације друштвених подсистема, цркве и верске заједнице губе утицај на право, политику и јавно благостање, културу, образовање и науку; оне се ограничавају на своју генину функцију управљања "религијским добрима" ("добрима" везаним за спасење душе, милост и слично), претварају упражњавање религије у мање или више приватну ствар и генерално губе значај на јавној сцени. И коначно, како друштва престају да се ослањају на аграр и постају све више индустријска и постиндустријска, тако расте ниво благостања и социјалне сигурности; са смањивањем ризика и све већом егзистенцијалном сигурношћу нестаје и потреба појединаца за праксом која почива на обећању да је кроз комуникацију са "оностраном", то јест космичком силом, могуће обуздати контингенце којима се иначе не може управљати.

Иако се чини да развој догађаја у европским државама благостања потврђује тезу о секуларизацији, међу социолозима она је спорна већ више од двадесет година. [\(5\)](#) У оквиру не потпуно незасноване критике еуроцентрички сужене визуре помиње се чак "крај тезе о секуларизацији".

[\(6\)](#)

Америка је достигла врхунац модернизације, а у њој се не смањује виталност верских заједница, нити опада број верника и верски активних грађана, те се она већ одавно сматра за важан изузетак у тренду секуларизације. Међутим, наоружани новим сазнањима које пружа глобално проширени поглед на друге културе и светске религије, можемо рећи да Америка данас пре изгледа као нормалан случај. Ако кренемо с овог ревизионистичког становишта, чини се да пре догађаји у Европи, и њен западњачки рационализам који би требало да буде узор за остатак света, представљају неки заиста посебан пут.

[\(7\)](#)

Виталност религије

Три, делимично преклопљена феномена, доприносе стварању утиска да, гледано глобално, долази до "resurgence of religion". То су мисионарско ширење великих светских религија (а), њихово фундаменталистичко заштравање (b) и политичка инструментализација њихових потенцијала за насиље (Gewaltpotentiale) (c).

(a) О виталности религије сведочи то што у свим верским заједницама и црквама јачају ортодоксне, или барем конзервативне групе. То важи за хиндуизам и будизам колико и за три монотеистичке религије. Упадљиво је ширење етаблираних религија у Африци и у земљама источне и југоисточне Азије. Успех мисија очигледно делом зависи и од флексибилности њихових организационих форми. Римокатоличка мултикултурална светска црква боље се прилагодила трендовима глобализације него државно-национално устројене протестантске цркве које су тренутно највећи губитници. Најдинамичније се развијају децентрализоване исламске мреже (пре свега у подсахарским областима Африке) и еванђелисти (највише у Јужној Америци). Њих одликује екстатичка религиозност коју распаљују појединачне харизматичне личности.

(b) Религијски покрети који се најбрже развијају, попут пентекосталних покрета и радикалних муслимана спадају и у групу оних који би се најпре могли назвати "фундаменталистичким". Ти се покрети боре против модерног света, или се пак из њега повлаче. Њихов култ повезује спиритуализам и очекивање Судњег дана, с ригидним моралним представама и вером која почива на дословном тумачењу Библије.

Томе насупрот, "нове верске покрете" који су у великом броју изникли седамдесетих година прошлог века, карактерише нека врста "калифорнијског" синкретизма. Са протестантима они деле де-институционализовану форму верске праксе. У Јапану постоји 400 таквих секти које елементе будизма и народних веровања комбинују са псеудонаучним и езотеричним учењима. У Народној Републици Кини државне репресалије против секте Фалун Гонг скренуле су пажњу на велики број "нових религија" које окупљају, како се процењује, осамдесет милиона људи. [\(8\)](#)

(c) Режим мула у Ирану и исламски тероризам само су најспектакуларнији примери политичке разуларености верског потенцијала за насиље. Сукоби, који иначе имају неки профани узрок, обично се распламсавају тек након што се религијски кодификују. То важи како за "десекуларизацију" конфликта на Блиском истоку, и за политику хиндуистичког национализма и с тим повезани сукоб Индије и Пакистана, [\(9\)](#) тако и за мобилизацију религијске деснице у САД пре и за време инвазије на Ирак.

Постсекуларно друштво – религијска заједница у секуларном окружењу

Не могу улазити у детаље расправе социолога око наводног посебног пута секуларизованих европских друштава унутар верски мобилисаног светског друштва. Мој је утисак да када упоредимо податке из читавог света, они још увек дају запањујуће јако покриће заговорницима тезе о секуларизацији. [\(10\)](#)

Слабост теорије о секуларизацији лежи у њеним неизнијансираним закључцима и нејасној употреби појмова "секуларизација" и "модернизација". Тачна је тврдња да се у процесу диференцијације функционалних система друштва цркве и верске заједнице све више свде на своју основну функцију, бригу о души, и да различите широке надлежности морају да препусте другим областима друштва. У исто време, упражњавање вере се повукло у индивидуалније форме. Функционална специјализација религијских система праћена је индивидуализацијом религијске праксе.

Али Хозе Казанова (José Casanova) је у праву када каже да губитак функција и индивидуализација не морају за последицу имати опадање значаја религије – нити на политичкој јавној сцени и у култури једног друштва, нити у вођењу личног живота.

[\(11\)](#)

Без обзира на своју, квантитативно одређену "тежину", верска заједница може да сачува своје место и у животу веома секуларизованог друштва. За европску јавност се може рећи да припада "постсекуларном друштву" пошто је она сада "окренута очувању верских заједница у окружењу које се све више секуларизује".

[\(12\)](#)

Измењено тумачење тезе о секуларизацији мање се тиче њене супстанце, а више предвиђања о будућој улози "религије". Када се модерна друштва називају "постсекуларним", онда се жели истаћи промена свести која може да се сведе на три феномена.

Као прво, на промену јавне свести утиче перцепција сукоба широм света, сукоба који се медијски преносе и у тим медијима често представљају као верски. Чак и када им се не намећу неки фундаменталистички покрети, и када не осећају страх од тероризма заогрнутог у веру, већина грађана Европе јасно увиђа колико је секуларност европске свести једна релативна ствар у контексту глобалних догађања. Секуларно разумевање света, дакле, не тријумфује, а секуларистичко убеђење да ће се религија у догледно време нестати, постаје све проблематичније. Свест да живимо у секуларном друштву већ

одавно се не повезује са извесношћу да напредак модернизације у култури и друштву постоји на рачун јавног и приватног значаја религије.

Као друго, религија и у јавном пољу једне нације добија на значају. Не мислим преваходно на то како се цркве медијски делотворно представљају, већ на околност да верске заједнице у политичком животу секуларних друштава све више на себе преузимају улогу "заједнице интерпретације". (13) Оне могу да с релевантним, убедљивим или одбојним прилозима на курентне теме утичу на јавно образовање мњења и воље. Наша светоназорно плуралистичка друштва су осетљива резонантна површина за такве интервенције пошто се све чешће деле по линијама сукоба везаних за вредности, сукоба који се политички морају регулисати. У расправи о легализовању абортуса или еутаназије, о биоетичким питањима репродуктивне медицине, о питањима заштите животиња и питањима климатских промена – у тим и сличним питањима аргументација је тако обимна и непрегледна да не може бити унапред јасно која од страна располаже исправним моралним интуицијама.

Домаће религије наилазе на све већи одазив и зато што се појављују стране, виталне верске заједнице. Дозволите ми да се позовем на пример који је релевантан и за Немачку и за Холандију: у нашој близини живе муслимани и захваљујући томе хришћани не могу избећи додир с конкурентском верском праксом. Тако и секуларни грађани стичу јаснију свест о феномену религије која улази у јавни простор.

Гастарбајтери и избеглице, пре свега из земаља у којима је култура прожета традицијом, трећи су извор подстицаја за промену свести код становништва. Почев од X VI века Европа је морала да се носи с верским поделама у оквиру властите културе и друштва. Због досељеника, јаке дисонанце између различитих региона повезале су се са изазовом плурализма животних форми, типичним за друштва с много досељеника. Тај изазов је већи од изазова плурализма различитих верских усмерења. У европским друштвима која се још увек налазе у болном процесу преображаја у постколонијално друштво досељеника, питање толерантног заједничког живота различитих верских заједница додатно је заоштрено тешким проблемом друштвене интеграције досељеничких култура. У условима глобализованих тржишта рада та интеграција се сусреће и са проблемом све веће социјалне неједнакости, која само додатно обесхрабрује.

Које су одлике грађана у постсекуларном друштву?

На питање зашто у великој мери секуларизована друштва ипак можемо назвати "постсекуларним" до сада сам покушавао да одговорим са становишта социолога који посматра ситуацију. У тим друштвима религија има своје место на јавној сцени, док секуларистичка извесност да ће религија у процесу убрзане модернизације нестати свуда на свету, губи тло под ногама. Једно сасвим другачије, нормативно питање намеће нам перспективу учесника: како ми треба да разумемо себе као припаднике постсекуларног друштва и шта треба једни од других да очекујемо како би у условима плурализма у култури и у погледима на свет, наше историјски чврсто укалупљене националне државе сачувале у својим оквирима узајамно цивилно опхођење грађана?

Дебате о томе како разумети самог себе добиле су заоштреније тонове после терористичког напада 11. септембра 2001. године. По свом квалитету се издваја се дискусија која је у Холандији почела 2. новембра 2004. поводом убиства Теа ван Гога, а чија су тема били Мухамед Бујери, починилац, и Ајан Хирши Али, прави објект његове мржње; (14) одједи те дискусије су се осетили и ван холандских државних граница и покренута је дебата широм Европе. (15) Мени су биле занимљиве позадинске претпоставке њених учесника, оне које су расправи о "исламу у Европи" дале такву експлозивну снагу. Али пре него што уђем у филозофско језгро реципрочних пребацивања морам прецизно скицирати заједничку полазну тачку супротстављених страна – приврженост доктрини о одвојености цркве од државе.

Одвојеност цркве од државе

Секуларизација државне власти била је примерен одговор на верске ратове с почетка новог доба. Принцип "одвајања цркве од државе" примењивао се корак по корак, и у различитим порецима различитих држава увек на различит начин. У мери у којој државна власт има секуларни карактер, дотад толерисане верске мањине добијају своја права – од права на слободу вероисповести, до једнаког права на слободно и равноправно упражњавање своје вере. Ако осмотримо како се историјски одвијао тај дугачки процес који сеже све до двадесетог века, доста ћемо научити о претпоставкама скупих достигнућа инклузивне, за све грађане једнако важеће верске слободе.

После реформације, држава се најпре наша пред основним задатком да помири конфесионално подељено друштво, дакле да успостави ред и мир. У контексту данашње дебате холандска ауторка Маргриет де Мор подсећа своје сународнике на те почетке: "Толеранција се обично повезује са поштовањем али наша толеранција, чији су корени у

XVI

и

XVII

веку, не почива на поштовању, напротив. Ми смо мрзели вере других, католици и калвинисти нису имали ни трунку поштовања према гледиштима друге стране, а осамдесетогодишњи рат ње био само побуна против Шпаније, већ и крвави џихад ортодоксних калвиниста против католичанства".

[\(16\)](#)

Ускоро ћемо видети на какву врсту поштовања је мислила Маргриет де Мор.

У погледу реда и мира државне власти су, чак и када су биле везане за преовладавајућу вероисповест, биле приморане на поступање које је неутрално што се тиче погледа на свет. Оне су морале да разоружају сукобљене стране, да изнађу примерене аранжмане за пријатељски заједнички живот непријатељских вероисповести и да надгледају њихов саживот. Непријатељске подкултуре се могу учаурити тако да остану једна за другу потпуно стране. Међутим, управо такав *modus vivendi* се показао – и то је оно што је мени важно – као недостатан када су уставне револуције касног

XVIII

века произвеле нови политички поредак у коме је потпуно секуларизована државна власт подвргнута истовремено и власти закона и демократској вољи народа.

Грађани државе и грађани друштва

Таква уставна држава може грађанима гарантовати верске слободе само под условом да се они више не затварају у интегралне светове живота својих верских заједница и да се не отуђују од других заједница. Субкултуре не смеју да своје припаднике држе у кљештима, већ им морају омогућити да у цивилном друштву једни друге препознају и признају као грађане државе, што ће рећи као припаднике и представнике једне исте политичке заједнице. Као грађани демократске државе они сами доносе законе који им омогућавају да у својству приватних грађана друштва задрже свој културни и светоназорни идентитет, те да такви различити идентитети буду поштовани. Нови однос између демократске државе, цивилног друштва и независних субкултура представља кључ за исправно разумевање два мотива која би требало да се међусобно употпуњују, а која се, међутим, међусобно надмећу. Наиме, универзалистички приступ политичког просветитељства ни у ком случају не противречи правилно схваћеном мултикултурализму и његовом сензибилитету за оно партикуларно.

Већ либерална држава гарантује верску слободу као једно од основних права, што онда

омогућује да верске мањине не зависе од степена толерантности државних власти и да не буду само нешто што се мора трпети. Али тек демократска држава омогућава непристрасну примену тог принципа. (17) У појединачним случајевима, рецимо када турска заједница у Берлину, Келну и Франфурту жели да подигне веоме видљиве џамије, а не да се моли у храмовима скривеним задњим двориштима, мање се ради о принципу као таквом, а више о његовој правичној примени. До убедљивих разлога који ће одредити шта треба а шта не треба толерисати може се доћи само уз помоћ делиберативног и инклузивног поступка демократске изградње воље. Принцип толеранције ће престати да личи на арогантно подношење тек када сукобљене стране почну да се договарају као равноправне. (18)

Увек је отворено питање где се налази граница која одваја позитивну страну права на верску слободу, дакле права да се упражњава сопствена вера, од негативне слободе да се не буде угрожен религијским праксама оних друге вере. Али зато у демократији они који су погођени – колико год индиректно – и сами учествују у процесу одлучивања.

"Толеранција", додуше, није само питање доношења и спровођења закона, већ се она мора практиковати и у свакодневном животу. Толеранција значи да верници, иноверници и неверници једни другима допуштају да гаје уверења, врше праксе и упражњавају животне форме које они сами одбацују. То допуштање мора да почива на заједничкој основи узајамног признања, основи која омогућава да се преброде дисонанце које их међусобно удаљавају. Признање не треба бркати са проценом вредности страних култура и начина живота, или одбачених убеђења и пракси. (19) Толеранција нам је потребна само у односу на светоназор који сматрамо погрешним, и у односу на животне навике које нису по нашем укусу. Признање не почива на процени вредности овог или оног својства или достигнућа, већ на свести о припадности једној инклузивној заједници грађана који имају једнака права, заједници у којој један другоме полагамо рачун за оно што у политици говоримо и чинимо.

(20)

То је лакше рећи него учинити. За равноправно укључивање свих грађана у цивилно друштво није довољна политичка култура која води рачуна о томе да не побрка либералност са незаинтересованошћу. То укључивање може успети само када су испуњени и неки материјални предуслови – када, између осталог, постоји интеграција и у вртићима, школама и високообразовним институцијама, интеграција која компензује могуће социјалне хендикепе и омогућава једнаке шансе за приступ тржишту рада. Али за контекст у коме се тренутно крећемо најважнија је изградња инклузивног друштва у коме се једнакост грађана државе, с једне, и културне разлике, с друге стране, међусобно на правилан начин надопуњују.

На пример, све док знатан део немачких грађана турског порекла и муслиманске вере

води интензивнији политички живот у својој старој него у својој новој домовини, дотле ће у нашој јавности, и у нашим бирачким кутијама, недостајати коригујући гласови који су потребни да би се владајућа политичка култура обогатила. Без укључивања мањина у цивилно друштво, не могу једнаким темпом одвијати ова два комплементарна процеса – на једној страни увлачење страних субкултура у политичку заједницу која је развила сензибилитет за разлику, уз истовремено давање једнаких права тим субкултурама, а са друге стране либерално "отварање" тих субкултура за то да њихови припадници појединачно учествују, као равноправни са другима, у демократском процесу.

"Просветитељски фундаментализам" версус "мултикултурализам": нови *Kulturkampf* и његове пароле

За одговор на питање како да себе разумемо у својству припадника постсекуларног друштва, као путоказ нам може послужити слика ових процеса који задиру један у други. Али идеолошке стране који се данас сукобљавају у јавној дебати, на то уопште не обраћају пажњу. Једна страна инсистира на заштити колективних идентитета и оној другој пребацује "просветитељски фундаментализам", док та друга истрајава на бескомпромисном увлачењу мањина у постојећу политичку културу и својим противницима пребацује да усваја "мултикултурализам" који се непријатељски односи према просветитељству.

Такозвани мултикултуралисти се залажу за то да се правни систем, који треба да буде осетљив на различитост, прилагоди захтевима културних мањина да буду једнако третиране. Они упозоравају да има присилних асимилација и да се досељеницима кидају корени. Секуларна држава не треба да на груб начин увршћује припаднике мањина у своју егалитарну заједницу држављана, не треба да их у томе процесу истрже из контекста који је одређујући за њихов идентитет. Када се посматра с тог комунитаристичког становишта, чини се да политика мањинама намеће императиве већинске културе. С друге стране, међутим, не иде баш све у прилог држању мултикултуралиста: "Не само академици, већ и политички и новински колумнисти виде просветитељство као тврђаву коју морају да бране од исламског екстремизма". [\(21\)](#) Што поново на дневни ред ставља критику на рачун "просветитељског фундаментализма". Тако, рецимо, Тимоти Гартон Еш у *New York Review of Books*

(од 5. октобра 2006.) каже да се треба замислити над тим што "и муслиманке замерају Хирши Али што напада потчињавање жена у исламу уопште, а не у појединачним националним, регионалним или племенским културама".

[\(22\)](#)

И заиста, муслимански досељеници не могу да се у западно друштво интегришу

супротстављајући се својој вери, већ само заједно са њом.

На другој страни су секуларисти који се залажу за политичко укључивање свих грађана, за укључивање које је слепо за нијансе и не узима у обзир културно порекло и верску припадност. Ова страна упозорава на то какве све могу бити последице једне политике идентитета која правни систем исувише "отвара" за очување специфичности културних мањина. Ово лаицистичко становиште каже да религија мора остати искључиво ствар приватности. Тако Паскал Брикнер одбацује културна права зато што она, наводно, доводе до стварање паралелних друштава – "малих, затворених друштвених група које свака имају своје посебне норме". (23) Када Брикнер *an bloc* осуђује "расизам антирасизма", он заправо погађа само оне екстремисте који се залажу за увођење заштите колективних права. Таква врста заштите читавих културних група заиста би умањила право појединачних чланова да сами управљају својим животом.

(24)

Обе стране желе исто, да аутономни грађани цивилизовано живе једни поред других у оквирима либералног друштва, а са друге стране воде *Kulturkampf* који се изнова распламса чим се појави било какав политички повод. Иако је јасно да оба поменута аспекта природно иду један с другим, они се споре око тога да ли предност треба дати очувању културног идентитета или грађанској интеграцији. На тај начин се полемички заоштрава суочавање филозофских премиса које противници, с правом или не, једни другима приписују. Занимљиво је запажње Јана Буруме да је после 11. септембра 2001. године академска расправа о просветитељству и анти-просветитељству са универзитета прешла на пијацу.

(25)

Дебату су распалила тек проблематична позадинска убеђења – с једне стране културни релативизам, опремљен критиком ума, а са друге секуларизам, укочен у својој критици религије.

Релативизам радикалних мултикултуралиста

Радикална варијанта мултикултурализма често се ослања на погрешну представу да су различите слике света, различити дискурси и појмовне схеме међусобно "несамерљиве". Када се гледа с таквог контекстуалистичког становишта, чак и културне животне форме делују као семантички затворени универзуми који располажу свако својим, неупоредивим мерилима рационалности и истинитости. Стога је, наводно, свака култура, као за себе постојећа и семантички запечаћена целина, одсечена од могућности дискурзивног споразумевања с другим културама. Када се сусретну две културе, осим

климавог компромиса постоји само избор између потчињавања и конверзије. Ако се полази од оваквих премиса, онда се чак и у захтевима за универзалним важењем – рецимо онима који се износе у оквиру аргумената у прилог твдњи о општем важењу демократије и људских права – види само скривена империјалистичка претензија на моћ неке владајуће културе.

Иронија је у томе што ово релативистичко гледање на ствари и самоме себи, ненамерно, одузима мерило за критику неравноправног односа према културним мањинама. У нашим постколонијалним, досељеничким друштвима дискриминација мањина обично се објашњава тиме што превласт има културно саморазумевање већине које води у правцу селективне примене установљених уставних принципа. Али ако се универзалистички смисао тих принципа не узиме озбиљно, онда нема ни перспективе из које се уопште може установити да су се предрасуде већинске културе на нелегитиман начин уплеле у тумачење устава.

Не морам се овде детаљније бавити филозофском неодрживошћу култур-релативистичке критике ума. (26) Али та позиција ми је из једног другог разлога занимљива – она је од помоћи у објашњењу једне необичне политичке рокаде. Суочени с исламистичким тероризмом, неки левичарски "мултикултуралисти" су се преобратили у ратнохушкачке соколе, а неки су чак ушли и у неочекивани савез са неоконзервативним "просветитељским фундаменталистима". (27)

Тим конвертитима није било тешко да у својој борби против исламиста присвоје ону просветитељску културу коју су некада нападали и да је прогласе за "западну културу" – није им то било тешко да ураде зато што су они, слично као и конзервативци, увек одбацивали њену универзалистичку претензију: "Просветитељство је привлачно пре свега због тога што његове вредности нису напосто универзалне, пошто су 'наше', што ће рећи европске, западне вредности".

(28)

Та критика се, наравно, надовезује за мисли француских лаицистичких интелектуалаца због којих је уопште и искомана полемичка фраза "просветитељски фундаментализам". И код тих заштитника универзалистички схваћене просветитељске традиције може се уочити извесна милитантност која почива на проблематичним филозофским темељима. Религија се мора – каже ова врста критике религије – повући из политичке јавности и ограничити на подручје приватности пошто је она, когнитивно посматрано, један историјски превазиђен "облик духа". Нормативно становиште либералног поретка додуше захтева да се религија толерише, али религија не може захтевати да је наши модерни савременици заозбиљно узму као културни ресурс свог саморазумевања.

Овај филозофски изрицај не зависи од тога како ћете проценити дескриптивни став да верске заједнице дају релевантан допринос изградњи политичког мњења и воље и у друштвима која су у великој мери секуларизована. Чак и уколико верујете како је емпиријски тачна твдња да су западноевропска друштва "постсекуларна", ви из филозофских разлога можете бити уверени да верске заједнице за свој трајни утицај могу да захвале само – социолошки објашњивом – преживљавању предмодерних облика мишљења. Са становишта секуларизма, садржај религијског веровања је и овако и онако научно дискредитован. Та научна недискутабилност подстиче на полемику када дође до сусрета с верским предањима и верујућим савременицима који још увек имају неког значаја на јавној сцени.

Секуларно или секуларистичко

Правим терминолошку разлику између "секуларног" и "секуларистичког". За разлику од индиферентног става једне секуларне или неверујуће особе која се агностички односи према религијским претензијама на важење, секуларистички настројени људи се полемички односе према религијским учењима која, упркос томе што им се претензије не могу научно засновати, имају неки значај у јавности. Данас се секуларизам ослања на чврст, што ће рећи сцијентистички утемељени натурализам. За разлику од претходног случаја са култур-релативизмом, сада не морам да се одредим према филозофским основама датог становишта. (29) Овде ме занима само питање да ли ће секуларистичко омаловажавање религије, када га једног дана буде делила велика већина секуларних грађана, уопште бити спојиво с горе скицираним односом културне разлике с једне, и једнакости свих грађана државе, с друге стране. Или ће можда у постсекуларном друштву секуларистичко настројење релевантног дела грађана бити, када се посматра са становишта саморазумевања које се узима као нормативно, једнако онако тешко сварљиво као што је данас великом броју религиозних грађана тешко сварљив фундаментализам? Ово питање дотиче дубоке изворе nelaгодности, управо као и свака "мултикултуралистичка драма".

Секуларистима иде у заслугу што су се енергично залагали за обавезност једнаког укључивања свих грађана у цивилно друштво. Демократски поредак се не може напосто наметнути пошто уставна држава од својих грађана очекује да поседују један грађанско-државни етос који надилази пуко поштовање закона. И религиозни грађани и верске заједнице не би требало да се само "споља" прилагођавају. Они морају, поштујући премисе своје вере, да усвоје секуларну легитимацију заједнице у којој живе. (30) Католичка црква је, као што је познато, тек 1965. године прихватила либерализам и демократију. У Немачкој се ни протестантске цркве нису ништа другачије понашале. Исламу тек предстоји тај болни процес учења. И у исламском свету јача свест да је данас потребно историјско-херменеутички прићи учењу

Курана

. Дискусија о прижељкиваном евро-исламу подсећа нас да су, у крајњој линији, верске заједнице те које саме треба да одлуче да ли у реформисаној вери могу да препознају своју "истинску веру".

[\(31\)](#)

Пожељно би било да религијска свест постане рефлексивна држећи се узора који су хришћанске цркве запада поставиле својом променом епистемичког става после реформације. Међутим, једна таква промена менталитета се не може наручити, не може се њоме политички управљати и она се не може законима наметнути – она је, у најбољем случају, резултат процеса учења. А као "процес учења", рефлексивна је могућа само полазећи од становишта секуларног саморазумевања модерне. Такве когнитивне претпоставке за демократски етос грађана државе налазе се на границама нормативне политичке теорије која утемељује обавезе и права. Процеси учења се могу подстаћи, али се не могу морално или правно захтевати. [\(32\)](#)

Дијалектика просветитељства: секуларизација као комплементарни процес учења

Но, није ли потребно оштрицу окренути и на другу страну? Зар само религијски традиционализам мора да учи, а не и секуларизам? Зар није реч о истим нормативним очекивањима од инклузивног грађанског друштва када се од њега тражи да забрани секуларистичко омаловажавање религије и да, на пример, забрани религији да одбацује једнакост мушкарца и жене? Комплементарни процес учења на страни секуларизма свакако је потребан уколико не желимо да неутралност државних власти побркамо са искључивањем верских изричаја из сфере политичке јавности. Наравно, домен државе која располаже средствима легитимне присиле не сме да буде отворен за сукобе различитих верских заједница, јер би у том случају влада могла да постане извршни орган неке религијске већине која би тако могла да своју вољу намеће опозицији. У уставној држави све правно примењиве норме морају бити формулисане и образложене на језику који сви грађани разумеју. Уколико институционализовани процес већања и одлучивања на равни парламента, судова, министарстава и извршних власти остаје јасно одвојен од неформалног учествовања грађана у јавној комуникацији и образовању мњења, онда светоназорна неутралност државе не говори ништа против допуштања да се у политичкој јавности чује и глас вере. "Одвајање цркве од државе" захтева да између те две стране постоји филтер који само "преводи", филтер који секуларне прилоге из вавилонског жамора јавности пропушта до агенди државних институција.

Два разлога говоре у прилог таквог либералног отварања. Као прво, мора се дозволити

да у политичком образовању мњења учествују, користећи језик религије, и оне особе које нису вољне и способне да своја морална убеђења и свој речник деле на профани и сакрални део. Као друго, демократска држава не треба да пребрзо редукује полифону сложеност многогласја у јавности пошто она, држава, не може знати хоће ли тиме можда друштво лишити оскудних ресурса који омогућавају изградњу смисла и идентитета. Верске традиције располажу снагом да моралне интуиције артикулишу на убедљив начин, нарочито када се ради о осетљивом подручју социјалног саживота. Невоља секуларизма је то што се од секулараних грађана очекује да у цивилном друштву и у политичкој јавности равноправно третирају своје верујуће суграђане као религиозне грађане.

Секуларни грађани који својим суграђанима прилазе с резервом, гајећи сумњу да их је, због њиховог верског настројења, могуће озбиљно схватити као модерне савременике, спуштају се на ниво пуког *modus vivendi* и тиме напуштају основу која им омогућује да једни друге признају као грађане државе. Они не смеју *a fortiori* искључити могућност да ће у религијским исказима открити семантички садржај, вероватно чак и прећутане властите интуиције које се могу превести и увести у јавну аргументацију. Дакле, било би пожељно да се обе стране, свака са свог становишта, упусте у тумачење односа вере и знања, тумачење које ће им омогућити саморефлексивно просвећен заједнички живот.

Jürgen Habermas, "Die Dialektik der Säkularisierung", *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 04/2008, стр. 33-46.

Фусноте:

1. Овај текст је основа предавања које је аутор одржао 15. марта 2007. године у Nexus И нституту на Универзитету Тилбург у Холандији.
2. Документовано у *Blätter* 3/2007, стр. 122-124.
3. Детлеф Поллацк, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen 2003.

4. Hans Joas, "Gesellschaft, Staat und Religion", u: isti autor (прир.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, С. 9-43; уп. Исти аутор, "Die Zukunft des Christentums", u: *Blätter*, 8/2007, стр. 976-984.
5. Jeffrey K. Hadden, "Towards desacralizing secularization theory", u: *Social Force*, 65 (1987), стр. 587-611.
6. Joas, "Gesellschaft, Staat und Religion", на др. месту.
7. Петер Л. Бергер, у: исти аутор (прир.), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, Grand Rapids / MI 2005, С. 1-18.
8. Joachim Gentz, "Die religiöse Lage in Ostasien", in: Joas (прир.), на др. месту, стр. 358-375.
9. Упор. прилог Ханса Г. Кипенберга (Hans G. Kippenberg) и Хајнриха вон Штитенкорна (Heinrich v. Stietencron) у: Joas (прир.), на др. месту, стр. 465-507 и стр. 194-223.
10. Pippa Norris und Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004
11. Jose Casanova, *Public religions in the Modern World*, Chicago 1994.

12. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* , Frankfurt a. M. 2001, стр. 13.

13. Види: Francis Schüssler Fiorenza, "The Church as a Community of Interpretation", у: Don S. Browning und Francis Schüssler Fiorenza (Hg.), *Habermas, Modernity and Public Theology* , New York 1992 , стр. 66-91.

14. Geert Mak, *Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik* , Frankfurt a. M. 2005.

15. Thierry Chervel und Anja Seeliger (Hg.), *Islam in Europa* , Frankfurt a. M. 2007.

16. Margriet de Moor, "Alarmglocken, die am Herzen hängen", in: *ibid*, стр. 211.

17. За историју и систематску анализу упор. обухватни рад Рајнера Фроста (Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt* , Frankfurt a. M. 2003).

18. Jürgen Habermas, "Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte", у: isti autor, *Zwischen Naturalismus und Religion* , Frankfurt a. M. 2005, стр. 258-278.

19. Упор . моју расправу са Чарлсом Тејлором (Charles Taylor) поводом његове књиге, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* , Frankfurt a. M. 1993, у: Jürgen Habermas, "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat" , у: исти аутор,

Die Einbeziehung des Anderen
, Frankfurt a. M. 1996
, стр. 237-276.

20. За јавну употребу ума упор . John Rawls, *Politischer Liberalismus* , Frankfurt a. M. 1998,
стр. 312-366.

21. Ian Buruma, *Die Grenzen der Toleranz* , München 2006, стр. 34.

22. Тимоти Гартон Еш (Timothy Garton Ash), цитирано према Chervel und Seeliger (прир.),
на другом месту, стр. 45 и даље.

23. Pascal Bruckner, у ибид, стр. 67.

24. Ibid, стр. 62: „Мултикултурализам обећава свим заједницама да ће бити једнако третиране, али то не обећава и људима који те заједнице чине пошто им он не дозвољава слободу да се ослободе властите традиције.“ Упор. Brian Barry, *Culture and Equality (Polity)*
, Cambridge 2001 i Jürgen Habermas, "Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus",
у: исти аутор,
Zwischen Naturalismus und Religion
, Frankfurt a. M. 2005
, стр. 279-323.

25. Ian Buruma, на другом месту, стр. 34.

26. Најзначајнија критика тезе о несводивости култура изнета је још у чувеном председничком обраћању Доналда Дејвидсона (Donald Davidson) 1973. године под насловом „On the very Idea of a Conceptual Scheme“.

27. За то упореди Anatol Lieven, "Liberal Hawk Down – Wider die linken Falken", у: *Blätter*, 12/2004, стр. 1447-1457.

28. Јан Бурума, на другом месту, стр. 34. Бурума на стр. 123 и даље веома убедљиво описује мотиве левичарских конвертита: „Муслимани кваре игру, они су ти који су непозвани дошли на забаву [...] И за холандске напредњаке толеранција има неке границе. Лако је бити толеранта према некоме коме можете инстинктивно веровати, чије шале разумете, са неким који на сличан начин као ви схвата иронију [...] Много је теже тај принцип применити на људе које се налазе око вас и који ваш начин живота сматрају исто онолико одбојним колико ви сматрате њихов.“

29. Упореди критику у мом прилогу за Hans Peter Krüger (прир.), *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Berlin 2007, стр. 101-120 и 263-304.

30. О томе говори Џон Ролс (John Rawls) када за нормативни садржај уставног поретка тражи различите погледе на свет (Rawls, на друго месту, стр. 219-264).
оверлаппинг цонсенсус група које имају

31. Ian Buruma, "Wer ist Tariq Ramadan", in: Chervel und Seeliger (Hg.), на др. месту, стр. 88-110; Bassam Tibi, "Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa", у: исто, стр

183-199; упор. такође Tariq Ramadan, „Ihr bekommt die Muslime, die Ihr verdient. Euro-Islam und muslimische Renaissance“, у: *Blätter*, 6/2006, стр. 673-685.

Дијалектика секуларизације

Пише: Јирген Хабермас
среда, 30 април 2008 00:20

32. За даље развијање те теме упор . Jürgen Habermas, "Religion in der Öffentlichkeit", у:
исти аутор,
Zwischen Naturalismus und Religion
, Frankfurt a. M. 2005
,
стр.119-154.

превела Александра Костић