

Mjesto vjerskih sloboda u konceptu ustavnog patriotizma Jürgena Habermasa

Dželaludin Hodžić

Sažetak

Rad nastoji predstaviti doprinos Jürgena Habermasa reafirmaciji vjerskih sloboda, posebno u svjetlu potencijala koji navedene slobode imaju u smislu obogaćivanja demokracije kao takve. Drugim riječima, prema Habermasu, afirmacija vjerskih sloboda nije samo doprinijela nastanku demokratske države, već predstavlja i garant njene daljnje evolucije. Jedno od osnovnih pitanja na koje se u radu želi odgovoriti jeste pitanje o ulozi vjere i vjerskih sloboda u konceptu ustavnog patriotizma. Radi se o konceptu kojim Habermas nastoji prevazići, suprotno Rawlsovom imaginarnom izvornom stanju, napetosti koje se javljaju između zahtjeva za svjetonazorski neutralnom državom, s jedne strane, i moralnog pluralizma, naročito rastućeg utjecaja vjere u društvenim odnosima i zahtjeva koji iz takvog utjecaja proizlaze, s druge strane.

Gljučne riječi: vjera, prava i slobode, načelo neutralnosti, javni prostor, dijalog, ustavni patriotizam, legitimacija

Odnos individualnih i kolektivnih ljudskih prava razvija se u napetostima, posebno u postsocijalističkim društvima i tranzicijskim ustavnopravnim i političkim sistemima. Rasprava o izvorima i legitimiranju kolektivnih rasprava nije, međutim, isključivo karakteristika tranzicijskih konteksta. Nju potiče i narastajući značaj vjere i time potaknut intenzitet zahtjeva za afirmiranjem i revitaliziranjem vjerskih prava i sloboda. Ti zahtjevi neminovno svoje refleksije imaju u javnom prostoru i ustavno-pravnoj arhitekturi evropskih država ili evropskog prostora uopće. Zahtjevi za vjerskim pravima i slobodama nastoje se izdići iznad odnosa pukog toleriranja vjere kao osobnog izbora i iste (slobode) predstaviti u javnom i dijaloškom potencijalu, koji će ljudskim pravima vratiti puni smisao. Odgovori na navedene napetosti značajni su i u pravcu rješavanja krize legitimiteta demokrat-

skih institucija i krize političkog uopće. U tom pogledu, posebno je zanimljivo Habermasovo razumijevanje prava kao komunikacijskog alata koji ima zadaću da postavi okvire i omogući rasterećenu raspravu o temeljnim društvenim pitanjima, pri čemu se ustavni patriotizam nameće kao granica rasprave i model postizanja i realizacije društvenog konsenzusa.

Rasprava o religiji ili vjeri i vjerskim praksama i njihovom utjecaju u javnom prostoru nije nova niti je odlika isključivo tranzicijskih zemalja. Ona (rasprava) u tranzicijskim zemljama može, tek, imati izvjesne specifikume, koji je ipak ne izvode iz glavnih tokova ili okvira rasprave.

Govor o porastu utjecaja vjerskih svjetonazora, zajednica i institucija u prostoru odlučivanja o javnim, odnosno općim stvarima društva uključuje govor o propitivanju liberalnog naslijeđa i modela uređenja društvenih odnosa, koji podrazumijeva demokratski politički poredak, svjetonazorski neutralnu državu, koja se (samo)legitimira pozitivnopravnim propisima koji svoj vrhunac nalaze u ustavu i vladavini prava.

Propitivanje s pozicije svjetonazorskog pluralizma izražava se u sumnji može li liberalni politički i ustavni poredak odagnati slabosti i odgovoriti na dileme koje ga opterećuju isključivo iz vlastitih resursa bez pozivanja na „kolektivno obavezujuće etičke predaje“.¹

Rad je podijeljen u dva osnovna dijela. Nakon uvoda predstavljaju se pojmovi javnosti i javnog prostora i značenja koja zauzimaju u raspravi o vjerskim pravima i slobodama. Osim toga, predstavljena je i ideja ustavnog patriotizma u smislu nastanka i razvoja, s posebnim naglaskom na Habermasovo razvijanje koncepta.

Javna religija i suvremeni svijet: neka pojmovna određenja

Smatramo da je definiranje tih pojmova navedenih u podnaslovu opravdano. Radi se o pojmovima koje tako često koristimo i slušamo čak i u svakodnevnom govoru i komunikaciji do te mjere da se mogu smatrati do kraja definiranim i jasnim.

U pitanju su, međutim, pojmovi koji imaju veliki broj ravnopravnih značenja, kojima ni znanstvena, još manje kolokvijalna, upotreba nije našla odgovarajuće termine i odredila sadržaj u mjeri koji bi opravdao izostavljanje uvodnih napomena,² naročito u jednom kratkom znanstvenom radu, u kojem nema prostora za detaljnije razrade. Značenja razmatranih pojmova nisu samo ravnopravna, već vrlo često i oprečna. Prema nekima javnost kao „(...) svojevrsno ‘kolektivno biće’ uopće ne postoji“. Ona je tek oznaka za otvoreno djelovanje, u kojem svaka individua svoje mišljenje, stavove i osjećaje iskazuje otvoreno, bez ograničenja.³ Za

1 Jürgen Habermas, *Između naturalizma: filozofski članci* (Sarajevo: Tugra, 2009), 125.

2 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1989).

3 Jerko Valković, „Crkva i suvremena javnost: izazovi i mogućnosti djelovanja“, *Riječki teološki časopis*, 18:2 (2010), 413-432.

Amitai Etzioni javnost predstavlja komunikacijski alat i prostor u kojem se teme mijenjaju, prerađuju i prenose.⁴

Javnost prema Petersu Bernhardu ima tri temeljna značenja. Prvo značenje razaznaje se u razlikovanju normativnih značenja pojmova „javno“ i „privatno“. Razdvajanje ovih područja određuje je, odnosno, konstitutivno za liberalnu političku filozofiju i koncept društva i države. Razumljivo je, prema tom konceptu, kako članovi društva (individue) unutar „privatnog“ obavljaju vlastite poslove i ostvaruju osobne ciljeve, koji su izvan vidokruga općeg interesa te su, kao takvi, izuzeti od kontrole.⁵ Drugo značenje javnosti otkriva se u razlikovanju javnog i tajnog. Onoga, naime, što je svima dostupno, s jedne strane, i onoga što je tajno i irelevantno za komunikacijski forum. Treće značenje javnosti uključuje prva dva razgraničenja i formulira javnost kao komunikacijski prostor u okviru kojeg se konstituira javno mnijenje. Javnost je otvoreni prostor slobodnog pristupa, u kojem se sluša, govori i odgovara, izražava slaganje i neslaganje s izgovorenim, a u okviru kojeg se komunikacijskog prostora i procesa formuliraju teme od općeg interesa. Tako pojmljeno javno mnijenje predstavlja legitimacijsku osnovu ukupnog političkog poretka.⁶

U svojoj čuvenoj studiji „Strukturne promjene javnosti“ (*„Strukturwandel der Öffentlichkeit“*, *The Structural Transformation of the Public Sphere*), Habermas nudi iscrpan pregled povijesnih modela javnosti, odnosno, razumijevanja i tumačenja pojma. Habermasovo razumijevanje ovog pojma javnost određuje kao „sferu privatnih ljudi okupljenih u publiku“, koja se (javnost) nalazi „u kritičnom polju napetosti između države i društva, ali tako da ona sama ostaje dijelom privatne oblasti“, te djeluje kao „organ samoposredovanja građanskog društva s državnim vlasti koja odgovara njegovim potrebama“.⁷

Jednako kao i pojmovi javnosti i javnog mnijenja, od kojih je izveden i čije funkcije i razumijevanje u znatnoj mjeri upotpunjuje, i pojam javnog prostora postaje fluidan, posebno od kraja 20. stoljeća. Na takvom rezultatu mora se u velikoj mjeri zahvaliti upravo mjestu i razumijevanju javnosti, koja sve više gubi na značaju, čime i javni prostor, pojednostavljeno rečeno, postaje tek mjesto ispunjenja naših najosobnijih interesa.⁸ Ovdje treba postaviti barem nekoliko pitanja: mogu li se uzroci takvih procesa i u kojoj mjeri pronaći u iskrivljenom razumijevanju i razdvajanju javnog prostora od javnog djelovanja? Drugim riječima, možemo li uopće djelovati bez prostora, odnosno, javno djelovati (za opći interes) bez javnog prostora? Afirmacija značaja javnog prostora za javno djelova-

4 Tomo Jantol, *Politička javnost* (Zagreb: Birotisak, 2004), 15.

5 Jerko Valković, „Crkva i suvremena javnost: izazovi i mogućnosti djelovanja“, *Riječki teološki časopis*, 18:2 (2010), 413-432.

6 Valković, „Crkva i suvremena javnost: izazovi i mogućnosti djelovanja“.

7 Valković, „Crkva i suvremena javnost: izazovi i mogućnosti djelovanja“, 15.

8 S. Prodanović, P. Krstić, „Javni prostor i slobodno delanje: Fuko vs. Lefevr“, u *Sociologija*, 54:3 (2012), 423-436. Autori u citiranom radu dalje navode: „Očigledan primer ovog procesa su svakako moderni pešački šoping molovi, kao mesta koja su u potpunosti posvećena našim privatnim potrebama, to jest potrošnji, ali koja predstavljaju „polu-javni“ prostor (ili makar veoma uspešno simuliraju tu funkciju).“

nje posebno se čini potrebnom u vrijeme naročito izraženih slabosti i devijacija u sistemu političke reprezentacije ili popularno kazano, otuđenja političkih elita. U takvim okolnostima, zbog kojih upravo vrlo često slušamo sintagme kriza legitimacije i kriza političkog života, posebno u evropskom kontekstu (iako se ne radi o evropskom specifikumu, dapače), javni prostor je teren politički marginalizirane individue, u kojem se odvija borba za označavanje i sadržajno ispunjenje, javni prostor je prostor "vidljivosti". Javni prostor tako postaje jedan od suštinskih preduvjeta i odrednica pluralnosti jer se u njemu sučeljavaju argumentacijske linije javnih djelatnika (onih koji djelaju u javnom prostoru, nasuprot članovima kakve javne službe ili uprave), koji, opet, sučeljavanjem izbjegavaju samoizolaciju.⁹

Moguće je, za ovu priliku, javni prostor odrediti kao prostor komuniciranja članova društva, prostor koji je svima dostupan prema kriterijima opće koristi i interesa (trgovi, parkovi, mjesta javnog okupljanja, kulturne i javne ustanove, državne službe, obrazovne i akademske ustanove). Naravno, ostaje otvorenim pitanje koje nameće činjenica savremenih modela i mogućnosti komuniciranja, pri čemu se prvenstveno misli na tehnička dostignuća i cijeli jedan virtualni svijet. U takvoj realnosti, čija su osnovna odrednica stalne društvene promjene, granice između privatnog i javnog stalno se iznova mijenjaju i propituju.¹⁰

Takvo određenje, valja i to reći, ne pomaže u razrješenju dilema o ulozi, potencijalima i granicama vjere i vjerskih sloboda u javnom prostoru, naročito u uvjetima kulturnog / moralnog pluralizma. Drugim riječima, valja oprezno prihvaćati, odnosno, propitivati stavove različitih društvenih grupa u savremenom svijetu. Mogu li vjerske slobode imati posebno mjesto u konceptu ustavnog patriotizma, može li afirmacija vjerskih sloboda u javnom prostoru doprinijeti relaksiranju složenih odnosa i problema iz široke i trajne rasprave o pitanjima pripadnosti, manjinskih i kolektivnih prava, političkog predstavljanja i legitimiranja političkih procesa i odluka?

Rad ovog obima nema ambiciju da odgovara na ova pitanja. Pokušaj se sastoji u tome da se u nastavku ukratko predstavi koncept ustavnog patriotizma, način na koji ga predstavlja J. Habermaste, na kraju, da se skicira pogled na položaj i potencijale vjerskih načela i sloboda u naznačenim tenzijama. Ako se iz navednih pokušaja izrode još neka, po mogućnosti, precizna pitanja, to bi se moglo smatrati svojevrsnim uspjehom i doprinosom ukupnoj raspravi, barem u lokalnim okvirima.

9 Prodanović, Krstić, „Javni prostor i slobodno delanje: Fuko vs. Lefevr“.

10 „(...) Castells pokazuje da integracija novih informacijskih tehnologija u moderno društvo vodi do radikalne transformacije njegovih ekonomskih, društvenih i političkih organizacija i kulturnih oblika, razvijajući nove društvene podjele i omogućujući pojavu novih identiteta.“ Siniša Zrinščak, „Religija, civilno društvo, socijalni problemi“, *Društvena istraživanja*, 14:1-2 (2005.), 71-96.

Ustavni patriotizam

Pojam ustavnog patriotizma u vokabular društvenih znanosti uvodi Dolf Sternberger, nedugo nakon završetka Drugog svjetskog rata, kao pokušaj konstruktivnog doprinosa i nadvladavanja problema njemačke podijeljenosti na dvije države. Sternberger ovaj koncept razrađuje u različitim fazama i pod različitim imenima (od „ljubavi prema domovini“ 1949. godine, preko „patriotskog mišljenja“ iz 1959. godine do „državnog prijateljstva“ iz 1963. godine).¹¹ Ishodište ovog koncepta moguće je utemeljiti u liberalnoj filozofiji Karla Jaspersa, koji u ogledu „Pitanje krivnje“ razgraničava dimenzije kriminalne, moralne, političke i metafizičke krivnje. To razgraničenje i Jaspersovo tumačenje kolektivne odgovornosti u značajnoj mjeri preuzeli su Sternberger i Habermas, naročito u razradi koncepta ustavnog patriotizma.¹²

Sam Sternberger ustavni patriotizam definira, suprotno tada dominantnom pogledu, ne kao stanje duha, već kao društveni stav i djelovanje građana koje se ne izvodi iz vlastitog interesa, već iz perspektive zajedničkog dobra.¹³ U takvom razumijevanju patriotizam oslonac nalazi u ustavu i iz njega crpi vlastiti sadržaj. U razradi koncepta, koji će kasnije značajno razvijati i Habermas, Sternberger navodi glavna obilježja ustavne države, pri čemu se na prvom mjestu nalazi poštivanje i očuvanje fundamentalnih individualnih ali i kolektivnih prava i sloboda.¹⁴ Već iz prve karakteristike da se iščitati moguće mjesto i vjerskih sloboda u razvijanju demokratskih potencijala ustavne države.

Potreba da se u poslijeratnoj Njemačkoj pronade odgovarajuća zamjena za urušeni nacionalni identitet jedan je od izvora za revitalizaciju raspoloženja prema patriotizmu. Drugi izvor, sasvim izvjesno jednako značajan za reinterpretaciju patriotizma i koncept ustavnog patriotizma, nalazi se u liberalno-komunitarističkom sporu.¹⁵ Riječ je o prigovoru prema kojem liberalni politički koncept ne uzima u obzir, ili to bar čini u nedovoljnoj mjeri, preduslove i modele koji konstituiraju individualni identitet u društvu, njegovo (individualno) moralno i političko mišljenje. Drugim riječima, radi se o tvrdnjama da je djelovanje pojedinca determinirano njegovim partikularnim pripadnostima. Iz tog pristupa razvija se nastojanje na izgradnji novih modela uređenja društvenih odnosa, koji se opet javljaju pod raznim imenima („liberalni nacionalizam“ Yaela Tamira ili „liberalni multikulturalizam“ Willa Kymlicke).

11 Antonio Pehar, „Ustavni patriotizam u političkoj teoriji Dolf Sternbergera i Jürgena Habermasa“, *Analitičarskog politološkog društva*, 9:1 (2012), 59-73.

12 Pehar, „Ustavni patriotizam u političkoj teoriji Dolf Sternbergera i Jürgena Habermasa“, 59-73.

13 „(...) Pojam domovine ozbiljuje se tek u njezinu slobodnom ustavu – ne samo u pisanome nego u živom ustavu, u kojemu se svi nalazimo kao građani ove zemlje, u kojemu svakodnevno sudjelujemo i dalje ga izgrađujemo.“ Dolf Sternberger, „Pojam domovine“, *Politička misao*, XXXVIII:2 (2001), 113-124. (s njemačkog preveo: Tomislav Martinović).

14 Dolf Sternberger, „Ustavni patriotizam“, u *Patriotizam*, Igor Primorac (ur.), (Zagreb: Kruzak, 2004), 131.

15 Nikola Beljinac, „Da li je ustavni patriotizam moguć u multikulturalnim društvima“, *Godišnjak FPN*, 5:6 (2011), 151-170.

Ustavni patriotizam Jürgena Habermasa

Ustavni patriotizam, onako kako ga koncipira i interpretira J. Habermas, predstavlja jedan od najutjecajnijih i najuvjerljivijih modela pomirenja načela liberalnog univerzalizma i komunitarnog (multikulturalističkog) partikularizma.¹⁶

Sam pojam ustava zauzima posebno mjesto u Habermasovom teorijskom opusu. Pored značajnog mjesta koje pojam ustava zauzima u njegovom modelu deliberativne demokracije, on zauzima centralno mjesto u njegovoj diskurzivnoj teoriji prava i pravne države. U *Between Facts and Norms* Habermas razvija idealtipski model demokratske pravne države. Takav model jednako uključuje izvorno načelo demokracije i sistem zakona.¹⁷ U središtu razmatranja nalazi se trajna napetost između partikularne nacionalne povijesti i univerzalističkih temelja ustavnog patriotizma, onako kako ga vidi sam Habermas. Važno je, naravno, napomenuti kako u tom konceptu ustav ne predstavlja tek pravni dokument. On je za njega prije kultura, ustav, naime, kao vlastita referenca.¹⁸ On (ustav) će se tako izgrađivati jer samo kao takav može ispuniti očekivanja, odnosno, osigurati kanale putem kojih će civilno društvo moći utjecati na nacionalnu politiku i zakonodavnu djelatnost.

Iz takvog razumijevanja proizlazi teza prema kojoj načelo demokratskog građanstva ne zahtijeva da građani dijele isti jezik, etičke i kulturne korijene i vrijednosti, već da budu socijalizirani u zajedničku / opću političku kulturu koja se temelji na liberalnim ustavnim načelima.¹⁹ Koncept ustavnog patriotizma, utemeljen na razlikovanju između kulture shvaćene u najširem smislu, koju ne moraju da dijele svi građani, i političke kulture, koju određuje uzajamno poštivanje prava, osigurava prostor koegzistencije različitih kulturnih tradicija unutar političke zajednice.²⁰ Preciznije: „(...) „ustavni patriotizam“ znači da građani usvajaju ustavne principe ne samo u njihovu apstraktnom sadržaju nego konkretno iz povijesnog konteksta njihovih dotičnih vlastitih povijesti.“²¹ To uključuje sljedeću važnu tezu u Habermasovom konceptu ustavnog patriotizma, a koja građane vidi kao autonomne tek i samo onda ukoliko oni na koje se zakoni odnose mogu sebe vidjeti kao autore tih zakona. Preciznije kazano, s obzirom da se zakonodavni proces odvija u konkretnom vremenu i prostoru (geografski i socijalno ograničenom), iz tog procesa nije moguće izuzeti etička pitanja, odnosno, ona pitanja koja se odnose na koncepcije dobrog života. Taj horizont vrednovanja koncepcija dobrog života

16 Beljinac, „Da li je ustavni patriotizam moguć u multikulturalnim društvima“; vidjeti opširnije u: Jürgen Habermas, „Građanstvo i nacionalni identitet“, u *Nacija, kultura i građanstvo* Slobodan Divjak (ur.) (Beograd: Službeni glasnik, 2002).

17 Opširnije u: Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge: MA: MIT Press, 1996).

18 Aleksandra Mirović, „Habermasov koncept konstitucionalnog patriotizma“, *Politička revija*, 6:2-4 (2007), 527-548.

19 Pehar, „Ustavni patriotizam u političkoj teoriji Dolfi Sterbergera i Jürgena Habermasa“.

20 Jürgen Habermas, *Borbe za priznanje u ustavnim demokratskim državama* (Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 1996), 28-35.

21 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 131.

predstavlja polaznu tačku našeg života u multikulturalnim društvima. Ustavni patriotizam razvijan na takvim temeljima priznaje punu legitimnost različitih stilova života, odnosno, težnji za dobrim životom. Stvaranje efikasnog pravnog sistema ne iscrpljuje se u samom definiranju određenih prava u zakonodavnom procesu, već zakon, ujedno, treba da se bavi utvrđivanjem zajedničkih ciljeva i čuvanjem općih dobara. Ustavni patriotizam tako omogućava racionalnu raspravu i odlučivanje u okvirima univerzalno prihvaćenih načela, a demokraciju određuje ne samo kao institucionalni okvir već i kao legitimacijsko načelo. Demokracija je, dakle, i procedura koja stvara pretpostavke za donošenje legitimnih odluka, a one su takve (legitimne) ako ih građani prihvaćaju kao ispravne i vrijedne poštovanja.

U najkraćem, koncept ustavnog patriotizma podrazumijeva davanje apsolutnog primata načelu jednake slobode za sve, uz poštivanje kontekstualno određenih partikularnih datosti, kako bi se zajednica učinila smislenom i univerzalno prihvatljivom, što je omogućeno apstraktnim ustavnim pravilima.²²

Vjerske slobode i potencijali u javnom prostoru: između laicizma i sekularizma

U radu se mjesto i potencijali vjerskih sloboda razmatraju u kontekstu demokratske ustavne države, kojoj se u temeljima nalaze načela sekularnosti i laičnosti. Radi se o načelima i pojmovima koji se često interpretiraju čak kao sinonimi, što u delikatnim pitanjima i raspravama izaziva dodatne teškoće.

Pojam sekularizma podrazumijeva, pri tome, onu uobičajenu i široko prihvaćenu formulu razdvajanja svjetovne i vjerske vlasti, odnosno oslobađanje svjetovne vlasti od izravnog i formalno utemeljenog utjecaja vjerskih zajednica i autoriteta. Charles Taylor razlikuje dvije dimenzije: sekularizacija, s jedne strane, podrazumijeva odbacivanje vjerskih uvjerenja i praksi i, s druge strane, uzmicanje vjere iz javnog prostora.²³

Ličnost države, prema Tayloru, podrazumijeva njenu neutralnost ne samo prema religijama već uopće neutralnost prema svjetonazorima, te bi, prema Tayloru, bilo preciznije koristiti pojam „moralnog pluralizma“. To dalje znači da laička država ne treba da se neutralno odnosi prema vjerskim, nego i prema sekularnim vrijednostima.²⁴ Država se ne smije u zaštiti načela neutralnosti pretvoriti u državu koja promovira sekularni koncept i time, zapravo, samo s vjerom zamijeniti mjesta ili postati sekularni ekvivalent vjere. Na tragu takvog mišljenja je i Habermas, prema kojem zadaća države nije emancipirati građane od vjere, čime potvrđuje tezu kako nema znaka jednakosti između sekularne države i sekularnog društva.

22 Mirović, „Habermasov koncept konstitucionalnog patriotizma“.

23 Francisco de Leon, Bart van Leeuwen, „Charles Taylor on Secularization“, *Ethical Perspectives*, 10:1 (2003), 78-86.

24 Ivica Raguž, „Laička država i sloboda vjerovanja danas – teološki osvrt na doprinos Charlesa Taylora“, *Daicovensia*, 21:4 (2013), 691-704.

Tri faze u Habermasovom mišljenju o vjeri

Jürgen Habermas u svom teorijskom opusu posvetio je značajnu pažnju razmatranju uloge i potencijala vjere u modernom društvu. Njegov doprinos podrazumijeva promjene nekih ključnih stajališta i može se podijeliti u tri glave faze.²⁵

Početak prve faze traje od njegovih početnih spisa do ranih 1980-ih. U eseju „On social Identity“ iz 1974. i „Teorija komunikativnog djelovanja“ (1981), Habermas je bio kritičan prema vjeri. Još uvijek pod utjecajem marksističke teorije koju je naslijedio od Frankfurtske škole, on religiju promatra kao „otuđenu stvarnost“. S tvrdnjom da je onosvjetski spas važniji od ovosvjetske sreće, religija je uvijek služila kao sredstvo moćnih. Ova kritika dio je njegove šire filozofske agende. Habermas se nadao „nestanku“ religije. Kako bi čovječanstvu osiguralo slobodu, moderno društvo treba pobjeći od carstva metafizike i osloniti se na resurse komunikativne racionalnosti, koji su izgrađeni na načelima sekularne univerzalne etike odgovornosti.²⁶

Druga faza trajala je otprilike od sredine 1980-ih do 2000. Habermas sada „nadu u nestanak“ mijenja pozivom za „privatizaciju“. U tekstovima kao što je „Postmetafizičko mišljenje“ (1988) podsjeća da je religija egzistencijalna nužnost, da je „neophodna u svakodnevnom životu“. U svjetlu svakodnevnog iskustva patnje, sasvim je prirodno da se ljudi okreću vjeri. Iako nije osobno „vjerski motiviran“, Habermas je nudio razumijevanje za tezu da za značajan broj ljudi vjera nudi utjehu. Ipak, religiozni ljudi ne bi trebali svoja uvjerenja prenositi u političku sferu. U javnom prostoru, još uvijek vjeruje Habermas, sekularna argumentacija je dovoljna.²⁷ Religija, koja je definirana partikularnim uvjerenjima, ne može nastupati univerzalno niti biti opravdana racionalno.

Kasnih 1990-ih Habermasova pozicija ulazi u svoju treću i posljednju promjenu, koja se ogleda u djelima *Future of Human Nature* i *Naturalism and Religion*. Habermas sada podržava pojam „obznanjivanja“ (*publicization*). Pod tim pojmom, Habermas sada naglašava kako vjera ne bi trebala biti ograničena samo na privatnu sferu. Štaviše, vjera može i treba intervenirati u javnoj sferi i koristiti se njenim temeljnim dokumentima i tradicijom kako bi oplemenila „moralne intuicije“. Ova treća faza Habermasova mišljenja predviđa i najavljuje vrijeme „postsekularnog društva“, u kojem pojedinci, bez odricanja od vlastite autonomnosti, razotkrivaju osjećaj transcendencije i vjerske pripadnosti.

Moguće je skicirati nekoliko osnovnih izvora za predstavljanje promjene u Habermasovom mišljenju i poziciji u odnosu na ulogu i potencijale vjere u javnom prostoru. Na prvom mjestu, riječ je o društvenoj analizi koja rezultira nalazom kako sekularizacija i ono što se pod njom pojednostavljeno podrazumijeva naprosto više ne odgovara stvarnosti savremenih društava.

25 Philippe Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“, *Society*, 48:5 (2011), 426-432.

26 Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“.

27 Don S. Browning, Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology* (New York: Crossroad, 1992), 230.

Osim toga, promjena pozicije o kojoj je riječ rezultat je Habermasove brige za izvore vrijednosti. Nakon što je dugo smatrao da se društveni konflikti mogu prevazići sekularnom / sekulariziranom argumentacijom, to se mijenja u opisanoj trećoj fazi, kada definitivno uviđa nedostatnost takve argumentacije za izazove koje nameću razvoj kapitalizma i napredak znanosti. U suočavanju s takvim izazovima i rastućim problemima društvo se mora oslanjati na moralne institucije ili kolektivno obavezujuće etičke predaje.

Postsekularno društvo o kojem govori Habermas podrazumijeva društvo koje je i dalje sekularno ili, u skladu s Taylorovim razgraničenjem, laičko ali koje sada računa s utjecajem vjerskih zajednica ili još šire s vjerskim argumentima u demokratskom javnom prostoru.²⁸ Postsekularno društvo tako je društvo u kojem je proces komunikacije i, još važnije, učenja dvosmjernan: u njemu vjernici uče od sekularnih građana ali i ovi uče od vjernika. Ipak, prema Habermasu, teret učenja još uvijek je u većoj mjeri na strani religioznih građana, od kojih se osim „refleksivne samosvijesti“, očekuje i „prevođenje“ istina vjere, odnosno, vjerske argumentacije u sekularni (opet: prije laički?) rječnik, koji je svima jednako razumljiv²⁹. To, međutim, ne znači da i sekularizirani građani ne treba da ulože napor i doprinesu da se „relevantni doprinosi“ prevedu iz vjerskog jezika u onaj jednako i javno pristupačan.³⁰

Konačno, kada je riječ o izvorima ili motivima za promjene u Habermasovom odnosu prema religiji u javnom prostoru, razaznaje se i utjecaj koji su ranih devedesetih godina 20. stoljeća na njega izvršili neki od američkih mislilaca. Osnova njihove kritike odnosila se na redukcionistički odnos prema religiji i njenim potencijalima u javnom prostoru, odnosno, društvenim odnosima.³¹ Osnovna poruka svodi se na tezu po kojoj je religija nesvodiva na partikularne zajednice, već u sebi sadrži interpretacijske i značenjske potencijale utemeljene u univerzalnim osnovama. vođen pravilom „najboljeg argumenta“ Habermas, naprosto, nije mogao ostati indiferentan prema takvoj kritici i argumentaciji, u kojima se nalazi značajan izvor promjena u njegovom filozofskom sistemu.³²

Stoga, Habermas prepoznavanje značaja religije opravdava pomoću dvije vrste razloga. Prva se odnosi na individualni plan i podrazumijeva stav prema kojem demokratsko društvo mora podjednako respektirati aspiracije onih pojedinaca koji se deklariraju vjernicima i u vlastitom razvoju računati na njih. Riječ je, svakako, o klasičnom liberalnodemokratskom kodu po kojem vjerske zajednice i država moraju ostati odvojene, dok je politička moć obavezana da prihvati pluralizam mišljenja i uvjerenja.

Osim toga, fokus Habermasovih promišljanja usmjeren je prema recentnim raspravama o kulturnim pravima. Riječ je, ukratko, o nastojanju ljudi, individua, da se odrede prema kulturnim i vjerskim obrascima / identitetima, prema kojim

28 Raguz, „Laička država i sloboda vjerovanja danas“.

29 Raguz, „Laička država i sloboda vjerovanja danas“.

30 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 139.

31 Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“.

32 Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“.

su socijalizirani. Temeljno pitanje glasi: može li liberalna država uvjerljivo ometati takve tendencije s kojima se nedvosmisleno suočava, odnosno, može li uspješno i po sebe bezopasno zanemarivati zahtjeve za individualnim samodefiniranjem u skladu s kulturnim obrascima, koji često imaju religijski predznak? Habermasov odgovor je odričan, pri čemu se i dalje zadržava u granicama klasične argumentacije.³³ Država, liberalna svakako, utemeljuje osnovno pravo svake individue / građanina da živi u skladu s vlastitim uvjerenjima, dokle god su uvjerenja i identiteti stvar slobodnog izbora i sve dok ne predstavljaju opasnost po temelje ustavnog poretka.

Drugi set razloga kojima Habermas opravdava rastući utjecaj religije u društvu odnosi se upravo na društvenu dimenziju. Sekularnom stavu prema kojem religije proizvode društvene patologije, umjesto oslobođenja, valja se jasno suprotstaviti. Habermas to čini jasnom argumentacijom. Religije su tako, u većoj mjeri nego su to mnogi spremni priznati, doprinijele emancipaciji čovjeka. Ideja slobode, obrazlaže Habermas, svoj izvor nalazi u religiji. Iako su religijske institucije ponekad bile prepreka slobodi, doprinos svetih tekstova presudan je u oslobađanju od čarolije i prevladavanju mita, odnosno, u razvijanju novih normativnih koncepta kao što su odgovornost, autonomija i individualnost.³⁴ Religijski sistemi su ti koji su omogućili bijeg iz svemoći transcendencije i otvaranje prema logici ljudskih prava. Habermas se ovim stavom jasno udaljava od „prosvijećene“ filozofije povijesti prema kojoj je prosvjetiteljstvo čisto sekularno i nezvezano za bilo kakav predodređeni utjecaj religijske misli.

Legitimnim se može ocijeniti pitanje kako je moguće istovremeno braniti načelo političke neutralnosti i prisustva religije / religijskog, što se uvjetno razaznaje kod Habermasovog zagovaranja pozicije religije u javnom prostoru / javnom životu.

Habermas, prema vlastitom priznanju, nastoji razviti koncept koji posreduje između, s jedne strane, klasičnog liberalnog koncepta države i Rawlsove ideje javne upotrebe uma i, s druge strane, prigovora „(...) protiv toga restriktivnog shvaćanja političke uloge religije“.³⁵

„Institucionalno propisano odvajanje religije i politike liberalna država ne smije pretvoriti u *mentalno* i *psihološko* breme (...)“, nastavlja dalje Habermas, kao što ni religiozni građani ne mogu prevladati institucionalno odvajanje, a da svoj identitet (u javnom životu) ne dijele na javni i privatni.³⁶ Legitimiranje religijskog utjecaja izvodi se iz samih interesa liberalne države. Habermas, naime, značajnu odrednicu liberalne države i društva vidi upravo u pluralizmu resursa „zasnivanja smisla“, pri čemu „(...) religijske predaje posjeduju posebnu snagu artikulacije moralnih intuicija (...)“.³⁷ Potencijali takvog (religijskog) govora isti čine legitimnim i ravnopravnim sudionikom javnog govora, odnosno, političkog govora, u kojem se, doduše, mora i prevesti u općeprihvaćeni ili neutralni jezik, kako bi se sačuvao njegov doprinos prije ulaska u institucionalni ili parlamentarni okvir.

33 Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“.

34 Prema: Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“, 429.

35 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 146.

36 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 159.

37 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 161.

Od zaštitnika sekularizma do početka devedesetih godina 20. stoljeća, Habermas se danas svrstava u zagovaratelje postsekularnog društva. Suprotno restriktivnim koncepcijama, Habermas vjeruje kako je moguće izgraditi kooperativan odnos na relaciji religijske institucije – država. U svojim recentnim radovima posebno se zalaže za promociju vrijednosti i doprinosa koje je religija imala u razvijanju civilizacije, naglašavajući kako „gubitak funkcije“ (institucionalno odvajanje od države) ne treba voditi niti vodi „gubitku značenja“.³⁸

Zaključak

Pozicija koju je Jürgen Habermas izgradio u pogledu potencijala vjere u javnom prostoru u vjerskim slobodama vidi značajan i konstitutivan dio liberalnodemokratske ustavne države. Na motivacijskim dimenzijama građanskog odlučivanja u konceptu ustavnog patriotizma Habermas gradi razliku u odnosu na neke autore, poput Johna Rawlsa ili Roberta Audijsa, i odustaje od razlikovanja nastupa u javnoj sferi i partikularnih motivacija građana-vjernika.³⁹ Stoga liberalna država, čija se jedna od konstitutivnih odrednica nalazi u ustavnom patriotizmu, kako ga vidi Habermas, ne može od svih vjernika očekivati da vlastitu argumentaciju, fundiranu u vjeri, koja je ne samo doktrina već način života, prevode u općeprihvaćeni (sekularizirani) jezik te da vlastita stajališta u javnoj sferi obrazlažu nezavisno od svojih vjerskih (svjetonazorskih) uvjerenja. Taj zahtjev moguće je, eventualno, uputiti onim građanima-vjernicima nosiocima javnih mandata na koje se odnosi dužnost svjetonazorske neutralnosti. Svako proširivanje tog zahtjeva na građane predstavlja tek „pretjerano sekularističko uopćavanje“.⁴⁰ Takvim uopćavanjem, naime, postiže se suprotan cilj: ako se vjernici u javnom životu moraju voditi sekularnim razlozima i motivacijom zanemaruje se društvena realnost i gubi iz vida suština „egzistencije koje je vođena vjerom“.⁴¹

Zahtjev za poštivanjem načela neutralnog vršenja vlasti, koje (načelo) se odnosi na sve građane i koje kao takvo treba svi da prihvate, kako sekularizirani građani, tako i vjernici, dio je iste argumentacije kao i zahtjev za vjerskim slobodama u javnom prostoru. Jedan drugi ne isključuju. To u najkraćem znači da institucionalno razdvajanje vjere i politike u liberalnoj državi ne smije prerasti u teret, mentalni i psihološki, za vlastite građane. Građani koji svoje motivacijske kapacitete grade iz vjere ili vjerske perspektive mogu prihvatiti načelo institucionalnog razdvajanja i neutralnog vršenja vlasti a da pri tome svoj identitet, kao učesnici u javnim raspravama, ne dijele na javni i privatni. Štaviše, uvjerenja mogu i treba da izraze (ne ugrožavajući institucionalne pretpostavke ustavnog patriotizma i liberalno-demokratske države) i onda kada argumentaciju ne mogu prilagoditi

38 Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“, 432.

39 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 155.

40 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 158.

41 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 158.

sekularnom vokabularu.⁴² To je jedini model koji omogućava da se i građani-vjernici razumiju kao jednakopravni (egalitarni) članovi jedne političke zajednice, odnosno, da se razumiju kao autori zakona kojima su ujedno i potčinjeni, a što je neizostavni dio koncepta ustavnog patriotizma. Bez takvog koncepta teško je ostvarivo ozbiljenje načela potpune jednakosti građana kao jednog od temeljnih ciljeva liberalne političke filozofije i liberalno-demokratske države.

Kako je moguće tražiti i očekivati od građana-vjernika da vlastiti identitet podijele na javnu i privatnu sferu kada se, recimo, od njih očekuje da odlučuju o pitanjima abortusa, eutanazije, kloniranja, školstva i nizu drugih pitanja i dilema koja se nameću u svakodnevnicu „omeđenoj patnjom“ i svekolikom krizom temeljnih institucija modernog društva, od kojih se posebno izražava kriza političkog u najširem smislu riječi?

Doprinos Jürgena Habermasa razumijevanju savremenih demokratskih, političkih i pravnih institucija, posebno kroz koncept „ustavnog patriotizma“ značajan je i poticajan, naročito u razmatranju budućnosti liberalno-demokratske države, problema s kojima se suočava i potencijala vjere, na koje treba računati i koji mogu obogatiti komunikacijske kanale i legitimacijske temelje demokratskog odlučivanja.

The Place of Religious Freedom in Jürgen Habermas' Concept of Constitutional Patriotism

Dželaludin Hodžić

Abstract

The paper aims to present the contribution of Jürgen Habermas in the reaffirmation of religious freedom especially in light of the potential of that freedom which they have in terms of enriching democracy as such. In other words, according to Habermas, the affirmation of religious freedom is not only contributed to the emergence of a democratic state but also a guarantee of its further evolution. One of the basic questions that the paper seeks to answer is the question of the role of religion and religious freedom in the concept of constitutional patriotism. It is a concept which Habermas seeks to overcome, contrary to Rawls's imaginary original state, tensions that occur between the demands for ideological terms neutral state, on the one hand and moral pluralism, especially the growing influence of religion in social relations and claims that arise from such influence, on the other side.

Key words: religion, rights and freedoms, neutrality, public sphere, constitutional patriotism, legitimation

42 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 160.