

Naslov izvornika:

JÜRGEN HABERMAS, JOSEPH RATZINGER

Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion

HERDER, 6. IZDANJE

FREIBURG-BASEL-WIEN, 2005.

JÜRGEN HABERMAS, filozof i sociolog, rođen je 18. lipnja 1929. godine u Düsseldorfu. Studirao je u Göttingenu, Zürichu i Bonnu, 1954. godine doktorirao na temu »Apsolutno u povijesti. O dvojakosti u Schellingovu mišljenju«. Godine 1961. habilitirao je u Marburgu kod Wolfganga Abendrotha s radom »Strukturalna promjena javnosti. Istraživanja o kategoriji građanskog društva«. Nakon toga dobiva izvanrednu profesuru na katedri za filozofiju na Sveučilištu u Heidelbergu, gdje predaje do 1964. Od 1964. do 1971. bio je profesor filozofije i sociologije na J. W. Goethe sveučilištu u Frankfurtu na Maini, potom prelazi u Starnberg pokraj Münchena, gdje je zajedno s Carlom Friedrichom Weizsäckerom vodio Institut za istraživanje uvjeta života znanstveno-tehničkog svijeta »Max Planck«. Godine 1981. objavljuje svoje kapitalno djelo »Teorija komunikativnog djelovanja«, u kojemu razvija koncept »slobodnog diskursa«. Godine 1983. vraća se u Frankfurt na Maini i vodi sve do umirovljenja katedru za filozofiju s težištem na socijalnoj filozofiji i filozofiji povijesti. Neki od njegovih najznačajnijih odlikovanja: Nagrada sestara Scholl (1085.); Nagrada Karl-Jaspers (1995.); Nagrada Theodor Heuss (1999.); Nagrada za mir njemačkih knjižara (2001.). Godine 2004. dobiva Nagradu Kyoto za životno djelo, jedno od najviših priznanja za kulturu i znanost.

JOSEPH RATZINGER rođen je 16. travnja 1927. godine u Marktlu na Innu, studirao je filozofiju i teologiju u Münchenu i Freisingu, gdje se 29. lipnja 1951. godine zareadio. Radom o Bonaventuri habilitira 1957. godine na Sveučilištu u Münchenu u predmetu fundamentalne teologije i sljedećih godina djeluje kao izvanredni profesor za dogmu i fundamentalnu teologiju na Visokoj školi za filozofiju i teologiju u Friesingu i kao redoviti profesor za fundamentalnu teologiju na Sveučilištu u Bonnu. Od 1962. do 1965. bio je savjetnik kardinala Josepha Fringsa pri Drugom vatikanskom koncilu. Na Sveučilištu u Münsteru bio je redoviti profesor za dogmu i povijest dogme, od 1966. na Sveučilištu u Tübingenu, od 1969. do 1977. na Sveučilištu u Regensburgu, čiji je vicepredsjednik bio 1976. godine. 25. ožujka. 1977. Jospeh Ratzinger imenovan je nadbiskupom Münchena i Friesinga i iste godine postaje kardinal. Godine 1981. poziva ga papa Ivan Pavao II. u Rim kao prefekta Kongregacije za nauk vjere i kao predsjednika Papinske biblijske komisije i Međunarodne teološke komisije. Od 1986. do 1992. vodio je Papinsku komisiju za pripremu »Katekizma Katoličke crkve«. Godine 1998. postaje vicedekan Kardinalskog zbora, a 2002. dekan. Prima mnoga priznanja, bio je član Drugog odsjeka u Vatikanskom državnom tajništvu, Kongregacije za istočne crkve, za bogoštovlje i sakramentalnu stegu, za evangelizaciju naroda i kongregaciju te katolički odgoj. Godine 2000. godine papa Ivan Pavao II. poziva ga kao počasnog člana u Papinsku akademiju za znanost. 19. travnja 2005. Jospeh kardinal Ratzinger izabran je za nasljednika pape Ivana Pavla II. Izabrao je ime Benedikt XVI.

Dijalektika sekularizacije

O umu i religiji

JÜRGEN HABERMAS
JOSEPH RATZINGER

PREDGOVOR

Kada je Jürgen Habermas 18. lipnja 2004. godine slavio svoj 75. rođendan, i nakon što je 19. travnja 2005. kardinal Joseph Ratzinger bio izabran za papu, većina je javnih laudatora velikih novina uz ta dva toliko različita povoda, naravno iz različitih perspektiva, podsjetila na razgovor koji su dva intelektualna antipoda vodila na poziv Bavarske katoličke akademije u ponedjeljak 19. siječnja 2004. godine u Münchenu. Nije pretjerano reći da je susret jednog od najznačajnijih filozofa današnjice i tadašnjeg prefekta rimske Kongregacije za nauk vjere naišao na svjetsku pozornost. U München su pristizali upiti od Maroka pa do Irana.

Nekoliko mjeseci kasnije, u brojnim člancima povodom Habermasova rođendana iznova se razmišljalo o posljedicama tog susreta; sve do danas nije se stišalo iznenađenje, ponekad čak i zbunjenost, kako među njegovim prijateljima tako i među protivnicima. I kada je nakon izbora za papu bila riječ o predstavljanju intelektualno-teološkog profila Benedikta XVI., prisjećanje na razgovor o temeljima našeg sekularnog zapadnog društva, koji je kardinal vodio u promišljanju struktura međureligijskog svjetskog dijaloga, došlo je gotovo samo od sebe.

Impulsi

Kako je došlo do te značajne večeri? Na početku su bili dojmovi iz romanskog jezičnog prostora.

Pariški nadbiskup kardinal Jean Marie Lustiger primljen je 15. lipnja 1995. među »besmrtnike« u redove časne Académie française, i to na

stolicu 4. kao sljedbenik kardinala Alberta Decourtraya. Tri godine prije kardinal Joseph Ratzinger izabran je za *membre associé étranger* u Akademiju moralnih i političkih znanosti na Francuskom institutu.

U Italiji se već godinama vodi iznimno intenzivna, javna i zanimljiva rasprava između intelektualnih zastupnika skupina »credenti« i »laici«, kako se tamo svjetonazorno različite skupine uopćeno nazivaju. Jedan on najzbudljivijih dokumenata te rasprave bez sumnje je slavni broj 2/2000. intelektualno i politički lijevog časopisa *MicroMega*. Već se u predgovoru formulira sljedeća teza: »Filozofija se umjesto znanjem sve češće bavi religijom i želi u prvom redu s njom započeti razgovor.« Ta se teza potom provlačila filozofskim tekstovima potpuno različitih usmjerenja, ali sasvim visoke misaone kvalitete. Njima se pridružuju i prilozi trojice teologa. Tu je Bruno Forte, tek nedavno imenovan nadbiskupom Chieti-Vasto (za mene osobno najzbudljiviji talijanski teolog današnjice, koji je iznova pokrenuo teološku i duhovnu dramatiku njemačkog idealizma; potom Enzo Bianchi, osnivač samostana Bose, i kao najutjecajni autor kardinal Joseph Ratzinger, koji je u predgovoru predstavljen kao »la quintessenza dell'ortodossia cattolica«.

Urednik *MicroMege* citira jedno kardinalovo pismo u kojemu nalazi zanimljivim da je njegov članak preuzeo časopis koji prije svega donosi tekstove ateista, a koji je nedavno objavio i oštru kritiku papine filozofske enciklike »Ratio et fides«. Razlog za spremnost kardinala: »Per stimolare il dibattito sulla verità della religione cristiana« (»Potaknuti razgovor o istini kršćanskih religija«). Upravo se oko toga vrtio talijanski diskurs tih godina.

Zanimljivo je izdanje *MicroMege* usporediti s nekim njemačkim tematski sličnim, primjerice s brojem 149 časopisa *Kursbuch* iz rujna 2002. Tipične razlike u intelektualnoj situaciji odmah su vidljive. Jer ovdje se pod motom »Bog je mrtav i živi« stanje religija – počevši od SAD-a ili Izraela preko Njemačke sve do islama i hinduizma – osvjetljava na doduše visokoj razini. Materijal je novinarski vješto pripremljen i prerađen ili se napaja iz osobnih iskustava, no on i dalje pokazuje u velikoj mjeri distancirani način gledanja. I u velikim feljtonima koji nisu regionalno obilježeni kontroverzno se predstavljaju ponajviše temeljna pitanja filozofije, etike i religije. Ali ono što unatoč tome u Njemačkoj nedostaje jest zajednički filozofski dijalog s različitim pozicija koje bi bile zanimljive objema stranama (primjer Italija) ili upravo strukture za društveno institucionalizirani i istodobno potpuno slobodni svjetonazorski pluralistički razgovor na visokom misaonom nivou (primjer Francuska).

Drugi impuls koji je naposljetku doveo do razgovora 19. siječnja 2004.: Tri tjedna nakon 11. rujna 2001. Jürgen Habermas održao je zapaženi frankfurtski govor zahvale povodom dodjele Nagrade za mir njemačkih knjižara. Za mnoge iznenađujuće, filozof koji sam sebe smatra, nastavljajući se na Maxa Webera, »filozofski nemuzikalnim«, zahtijevao je od sekularnog društva novo razumijevanje za religijska uvjerenja koja su nešto više ili nešto drugo doli puki relikati zatvorene prošlosti, stoga predstavljaju »kognitivni izazov« filozofije. Taj je govor označen kao »izravni mamac« za crkve. No čini se da nije bilo nikoga tko bi ga prihvatio.

Akademija

Već postoje mjesta diskursa koji se obvezao na potragu za istinom i koji vlastita uvjerenja samosvjesno i otvoreno unosi u intelektualnu, misaonu razmjenu argumenata. To su po tradiciji akademije. Upravo su i crkvene akademije u Njemačkoj osnovane nakon 1945. iz strahota terora i rata i sa sviješću odgovornosti za ljudski dostojno društvo, a crkve su se obvezale dati svoj doprinos njihovom uspjehu. I Bavarska katolička akademija (čiji je angažirani protektor bio kardinal Joseph Ratzinger dok je bio Münchenski nadbiskup) bavila se od svojega osnutka 1957. godine na javnim sjednicama i zatvorenim forumima temeljnim pitanjima: kršćanskom naukom, društvenom zbiljom, političkim i gospodarskim odlukama, kulturnim tendencijama. Stoga se očitovala potreba da se barem u nekim točkama realizira ono što u Francuskoj ili Italiji predstavlja samorazumljivi dio kulturnog krajolika, naime da se pozove na razgovor dvije osobe čija imena stoje kao skraćenicice za cijeli intelektualni (i kulturno-duhovni) svijet.

(Gotovo) paralelni životi

Oba sugovornika obećavaju konstelaciju dijaloga koji ne samo u njemačkom govornom području jedva da bi mogao biti napetiji što se tiče promišljanja ljudskih načela egzistencije. To je više zadivljujuće jer se oni prije tog 19. siječnja 2004. nikada nisu osobno sreli, a kamoli sjedili zajedno na podiju.

Moglo bi se gotovo govoriti o paralelnim životima. Paralele se dodiruju, kako je poznato, tek u beskraj (a da se tom izjavom ne želi insinuirati da je Bavarska katolička akademija mjesto beskraj...). Oba sugovornika potječu iz iste generacije kasnih dvadesetih: Ratzinger je ro-

đen 1927., Habermas 1929. godine; obrana doktorata 1953., odnosno 1954.; od 1966. u Tübingenu, odnosno 1964. u Frankfurtu na Maini direktno su uključeni u dramatiku nadolazećih prijelomnih godina čija su iracionalna iskrivljenja dospjela izvan kontrole koja je za obojicu bila povod za presudno bistrenje njihovih uvjerenja; nakon raznih promjena boravka – prvi od 1981. na Catedri Episcopalis Münchenske nadbiskupije u Münchenu i Freisingu do Rima kao prefekt Sacre Congregatio pro Doctrina Fidei, drugi od 1983. opet na svojoj zadnjoj profesorskoj katedri u Frankfurtu, ovoga puta za filozofiju s težištem na socijalnoj filozofiji i filozofiji povijesti – sve više obilježavajući i izazivajući javne rasprave. U javnosti se prvi sa svojim stavom prema Bogu, ljudima i svijetu pojavljuje kao personalizacija katoličke vjere, drugi kao personalizacija liberalnoga, individualnoga, sekularnog mišljenja.

Etika zajedničkog življenja

Za temu dijaloga zadano je: »Pretpolitički moralni temelji slobodarske države«. Radilo se, dakle, o utemeljenju ljudski dostojnog društva. »Što svijet drži na okupu« naslovio je kardinal Ratzinger svoj tekst. U takvom fundamentalnom mišljenju dolaze do izražaja temeljne pretpostavke, aksiomi, religiozna ili sekularna krajnja obrazloženja vlastitog stava jer su stavljeni na kušnju javne argumentacije. U Jürgena Habermasa to je praktični um jednog postmetafizičkoga, sekularnog mišljenja, u Josepha Ratzingera stvarnost čovjeka kao bića svojega Stvoritelja koja prethodi svakom racionalnom zajedničkom utvrđivanju.

Pred izazovom uzbudljivog štiva

No neću dati nikakav sadržajni uvod, a kamoli pokušaj prijevremenog sažetka oba izlaganja. Naglasit ću ponajprije samo jasnu prednost ove knjige s njezinim gustim, ali ne predugačkim tekstovima u odnosu na detaljnije i duže rasprave slične tematike. Čitatelj se ovdje može intenzivno i koncentriranjem na bitno sukobiti s dva u temelju kongruirajuća oblika argumentacije koji – kako naglašavaju Jürgen Habermas i Joseph Ratzinger – u »operativnom prostoru« dospijevaju do jako sličnih konzekvenci, u temelj etičkog ponašanja, ali u pitanju prihvatanja oblikovanog prava ili u »motivacijskom humusu« (Joseph Ratzinger) označavaju jasne alternative.

Pritom su sistematičnost i struktura izloženih glavnih argumenata instruktivni i poučni, ali su najzanimljivije one perspektive koje na takav

način od svakog izlagača nisu bile očekivane. Tekstovima svakako treba pristupiti sa znatiželjom.

I upravo otvoreni međuprostor između obje jasno diferencirane teze nudi izazov formuliranja vlastitih promišljanja, konkretiziranja – slično kao što se to dogodilo u angažiranoj raspravi koja se 19. siječnja 2004. priključila dvama iskazima, a koja ovdje nažalost ne može biti iznesena. Dani impulsi djeluju dalje. Prijeko je potrebno uzeti ih krajnje ozbiljno.

U 18. stoljeću postojao je također jedan papa Benedikt, četrnaesti po svojem imenu, koji je djelovao od 1740. do 1758. Kao jedan od najznačajnijih intelektualaca svojega doba uobičavao je pokretati razmjenu pisama s velikim prosvjetiteljem (i kritičarom Crkve) Voltaireom. Onda, kao i danas, papa i filozof prosvjetiteljstva bili su prototipovi dijaloga koji u naše vrijeme sudjeluje u odluci kako će se oblikovati budućnost našeg jedinog svijeta.

FLORIAN SCHULLER*

* Florian Schuller rođen je 9. prosinca 1946. godine u Augsburgu. Od 1966. do 1974. studirao je filozofiju i teologiju na Papinskom sveučilištu Gregoriana u Rimu. Godine 1983. doktorirao je kod Zoltana Alszeghyja s radom na temu »Milost odgovornosti. Vrijednost i problematika teologije Fritza Burisa«. Godine 1973. zaredio ga je kardinal Döpfner. Nakon toga je bio prefekt Kolegija Germanicum-Hungaricum i 1974. se kao svećenik vratio u Njemačku. Godine 1983. imenovan je za svećenika Sveučilišta i Visoke strukovne škole u Augsburgu. Od 1999. do 2000. bio je rektor Biskupske zaklade Casanuswerk u Bonnu. Od rujna 2000. godine direktor je Bavarske katoličke akademije u Münchenu.

Pretpolitički temelji demokratske pravne države

Predložena tema naše diskusije podsjeća na jedno pitanje koje je Ernst Wolfgang Böckenförde sredinom šezdesetih godina doveo do sažete formulacije: Koristi li slobodarska, sekularizirana država normative preduvjete koje ona sama ne može jamčiti?¹ U tome se očituje sumnja može li demokratska ustavna država obnoviti svoje normative preduvjete postojanja iz vlastitih resursa kao i slutnja da je ona upućena na autohtone svjetonazorne ili religijske, u svakom slučaju kolektivno obvezujuće etičke predaje. To bi doduše državu koja je obvezana na svjetonazorsku neutralnost dovelo u nevolju zbog »činjenice pluralizma« (Rawls), ali takav zaključak ne govori ništa protiv same slutnje.

Najprije bih htio specificirati problem u dva pogleda: u kognitivnom pogledu sumnja se odnosi na pitanje je li politička moć za potpuno pozitiviranje prava jednog sekularnoga, što znači jednog nereligijskoga ili postmetafizičnog opravdanja uopće još dostupna [1]. Čak i ako takva legitimacija bude dopuštena, u motivacijskom pogledu ostaje sumnja može li se jedna svjetonazorski pluralistički uređena zajednica podređivanjem u najboljem slučaju formalnoga, postupcima i principima ograničenoga pozadinskog dogovora normativno stabilizirati, dakle kroz puki *modus vivendi* [2]. Čak i ako se ova sumnja može odagnati, ostaje pritom da su liberalna uređenja upućena na solidarnost njihovih građana, a čiji bi izvori mogli zbog »zastranjene« sekularizacije društva presušiti u potpunosti. Ova se dijagnoza ne može pobiti, ali ona se ne smije shvatiti u smislu da obrazovani među braniteljima religije na neki način iz toga stvaraju »dodatnu vrijednost« [3]. Umjesto toga predložiti ću razumijevanje kulturne i društvene sekularizacije kao dvostruki proces učenja koji tradicije prosvjetiteljstva kao i religijska učenja prisiljava na refleksiju o njihovim granicama [4]. U pogledu postsekularnih društava postavlja se naposljetku pitanje koje kognitivne postavke i normativna očekivanja liberalna država mora nametnuti svojim vjernicima i nevjernicima u međusobnom odnosu [5].

¹ E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967.), u: *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt/Main 1991., str. 92 (bilj.), str. 112.

1. Utemeljenje sekularne ustavne države iz izvora praktičnog uma

Politički liberalizam (koji branim u specijalnoj formi Kantovog republikanizma)² razumijeva se kao nereligijsko i postmetafizičko opravdanje normativnih temelja demokratske ustavne države. Ova je teorija u tradiciji umnog prava koje se odriče snažnih kozmoloških pretpostavki i pretpostavki povijesti spasa klasičnih i religioznih učenja prirodnog prava. Povijest kršćanske teologije u srednjem vijeku, posebno španjolska kasna skolastika, pripadaju, naravno, genealogiji ljudskih prava. Ali temelji legitimacije svjetonazorno neutralne državne vlasti potječu na kraju iz profanih izvora filozofije 17. i 18. stoljeća. Tek su puno kasnije teolozi i Crkva svladali duhovne izazove revolucionarne ustavne države. S katoličke strane, koja njeguje ravnodušan odnos prema *lumen naturale*, ipak, ako dobro razumijem, načelno ništa ne stoji na putu za autonomno (neovisno o istini objave) utemeljenje morala i prava.

Postkantovsko utemeljenje liberalnih ustavnih principa u 20. stoljeću moralo se manje konfrontirati s teškim posljedicama objektivnoga prirodnog prava (kao i materijalne vrijednosne etike) nego s historističkim i empirističnim oblicima kritike. Prema mojemu mišljenju, dostaju slabe pretpostavke o normativnom sadržaju komunikativnog stanja društvenokulturnih životnih oblika za obranu od kontekstualizma jednog nedefetističnog pojma uma i od pravnog pozitivizma jednog nedecizionističkog pojma valjanosti prava.

Središnja zadaća sastoji se u objašnjavanju zašto demokratski proces vrijedi za postupak legitimnog stvaranja prava i zašto se demokracija i ljudska prava u procesu donošenja ustava istodobno međusobno isprepliću.

Objašnjenje je sadržano u dokazu da demokratski proces u mjeri u kojoj ispunjava uvjete za stvaranje inkluzivnog i diskurzivnog mišljenja i volje stvara slutnju za racionalnu prihvatljivost rezultata i da pravno institucionaliziranje takvog postupka demokratskog stvaranja prava zahtijeva istovremeno jamstvo kako liberalnih tako i političkih temeljnih prava.³

Referentna točka takve strategije obrazlaganja je ustav koji si udruženi građani sami daju, a ne domesticiranje postojeće državne vlasti. Ona mora na putu ka demokratskom stvaranju ustava tek biti proizvedena.

² J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/Main, 1996.

³ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/Main, 1992., pog. III.

Jedna »konstituirana« (a ne samo konstitutivno ograničena) državna vlast je do svoje nadoblje srži prožeta pravom tako da pravo bez ostatka prožima političku vlast. Dok je pozitivizam državne volje njemačkog učenja o državnom pravu (od Labanda i Jellineka do Carla Schmitta) ukorijenjen u Carevini još ostavljao zakutak za bespravnu čudorednu supstancu »državnog« ili »političkoga«, u ustavnoj državi ne postoji subjekt vladanja koji bi koristio neku prepravnu supstancu.⁴ Od predustavnog kneževskog suvereniteta ne ostaje niti jedno prazno mjesto koje bi se – makar u obliku etosa jednog manje ili više homogenog naroda – morao ispuniti jednim isto tako supstancijalnim narodnim suverenitetom.

U svjetlu ovog problematičnog naslijeđa Böckenförderovo je pitanje bilo tako shvaćeno kao da potpuno pozitivirani ustavni poredak za kognitivno osiguravanje svojih vrijedećih osnova potrebuje religiju ili neku drugu »zadržavajuću snagu«. Prema ovom načinu čitanja, zahtjev za valjanošću pozitivnog prava bio bi upućen na utemeljenje u pretpolitički-čudorednim uvjerenjima religijskih ili nacionalnih zajednica jer nije uzeto u obzir da se pravna uređenja samoodnosno sama mogu legitimirati iz demokratski proizvedenih pravnih postupaka. Ako tome nasuprot (poput Hansa Kelsena ili Niklasa Luhmanna) demokratski postupak ne razumijemo pozitivistički, već ga shvatimo kao metodu stvaranja legitimiteta iz legaliteta, ne nastaje nikakav deficit valjanosti koji bi morao biti ispunjen »čudorednošću«. Nasuprot hegelijanskom razumijevanju prava ustavne države, proceduralno, Kantom inspirirano shvaćanje ostaje pri autonomnom, po svom zahtjevu za sve građane racionalno prihvatljivom utemeljenju temeljnih ustavnih načela.

2. *Kako se reproducira solidarnost građana države?*

U sljedećem polazim od toga da ustav liberalne države svoju potrebu za legitimacijom može pobiti samodostatno, dakle iz kognitivnih zalih argumentacijskog dućanstva nezavisnog o religijskim i metafizičkim predajama. No i pod tom premisom postoji sumnja u motivacijskom smislu. Naime, u vezi s ulogom građana države koji se smatraju za autore prava normativni preduvjeti postojanja demokratske ustavne države zahtjevniji su nego u vezi s ulogom građana društva koji su adresati prava. Od adresata prava očekuje se samo da pri opažaju svojih subjektivnih sloboda (i zahtjeva) ne prelaze zakonske granice. Drukčije nego s

⁴ H. Brunkhorst, »Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus«, *Leviathan* 31 (2003.), str. 362-381.

poslušnosti prema prisilnim zakonima slobode postupa se s motivacijama i pristupima koji se očekuju od građana države u ulozi demokratskih sudionika u zakonodavstvu.

Oni svoja prava na komunikaciju i sudjelovanje moraju shvatiti aktivno, i to ne samo u vlastitom interesu već i usmjerene općem dobru. To zahtijeva skupocjeni motivacijski trud koji se ne može legalno iznuditi. Pravna obveza glasovanja u demokratskoj pravnoj državi bila bi, primjerice, strano tijelo isto kao i propisana solidarnost. Spremnost eventualnog zauzimanja za nepoznatoga i anonimnog sugrađana i žrtvovanje za opće interese mogu građaninu liberalne zajednice biti samo nametnuti. Zbog toga su političke vrline, pa bile one »potraživane« i u sitnim novcima, bitne za opstojnost demokracije. One su stvar socijalizacije i prilagođavanja u prakse i načine mišljenja slobodarske političke kulture. Status građana države u određenoj je mjeri uklopljen u civilno društvo koje živi od spontanih, ako hoćete »pretpolitičkih« izvora.

Iz toga još ne slijedi da je liberalna država nesposobna reproducirati svoje motivacijske preduvjete iz vlastitih sekularnih zaliha. Motivi za sudjelovanje građana u političkoj tvorbi mišljenja i volje svakako koriste etičke projekte i kulturne oblike života, ali ne smijemo previdjeti da demokratske prakse razvijaju i vlastitu političku dinamiku. Samo pravna država bez demokracije, na koju smo mi u Njemačkoj dovoljno dugo bili naviknuti, sugerirala bi na Böckendorfovo pitanje negativan odgovor: »Koliko državno ujedinjeni narodi mogu živjeti od samog jamstva slobode pojedinca bez ujedinjujuće spona koja prethodi toj slobodi?«⁵ Demokratski ustrojena pravna država ne jamči samo negativne slobode za građane društva koji skrbe o svojoj vlastitoj dobrobiti. S oslobođanjem komunikativnih sloboda ona mobilizira i sudjelovanje građana države u javnoj raspravi o temama koje se tiču svih. Nedostajuća »ujedinjujuća spona« je sam demokratski proces – jedna komunikacijska praksa koja se stvara samo zajednički i u kojoj je najzad ispravno shvaćanje ustava otvoreno za raspravu.

Tako u aktualnim raspravama o reformi države blagostanja, o emigrantskoj politici, ratu u Iraku ili o ukidanju vojne obveze nije riječ samo o pojedinačnoj *policies* već uvijek i o prijepornoj interpretaciji ustavnih principa – i, implicitno, o tome kako se mi u svjetlu raznovrsnosti naših kulturnih načina života, naših svjetonazora i religijskih uvjerenja kao građani Savezne Republike želimo osjećati Europljanima. Svakako, u historijskom osvrtu, za nastajanje visoko apstraktne solidarnosti

⁵ Böckenförde 1991., str. 111.

državljana od pomoći su bila zajednička religijska pozadina i zajednički jezik, no prije svega iznova probuđena nacionalna svijest. Republiškanski su se nazori u međuvremenu uvelike oslobodili tih pretpolitičkih utemeljenja – to da nismo spremni umrijeti za »Nicu« više ne predstavlja prigovor europskom ustavu. Sjetite se političko-etičkih govora o holokaustu i masovnih zločina počinjenih u ime vlastite vlade: oni su građanima Savezne Republike osvijestili ustav kao postignuće. Primjer samokritičke (u međuvremenu nikako samo iznimne već raširene i u drugim zemljama) »politike sjećanja« pokazuje kako se ustavno-patriotske veze u mediju politike mogu same stvarati i obnavljati.

Suprotno raširenom pogrešnom razumijevanju, »ustavni patriotizam« znači da građanin ne usvaja ustavne principe samo po njihovu apstraktnom sadržaju, već konkretno iz povijesnog konteksta njihove određene nacionalne povijesti. Ako se moralni sadržaji temeljnih prava trebaju učvrstiti u mišljenja, tada kognitivni postupak nije dovoljan. Moralni uvidi i svjetski dogovor u moralnom protivljenju oko masovnih kršenja ljudskih prava bili bi dostatni samo za slabu integraciju građana jednog politički ustrojenog svjetskog društva (ako bi jednog dana postojalo). Među građanima države nastaje makar apstraktna i pravno posredovana solidarnost tek onda kada principi pravednosti nađu svoj put u gusto tkanje kulturnih smjernica vrijednosti.

3. *Kada se prekine socijalna spona...*

Prema dosadašnjim razmišljanjima, sekularna priroda demokratske ustavne države ne pokazuje prema političkom sistemu kao takvom njeemu inherentnu, dakle unutrašnju slabost koja u kognitivnom ili motivacijskom pogledu ugrožava samostabiliziranje. Time ipak nisu isključeni vanjski razlozi. Zastranjena modernizacija društva uopće mogla bi izmrviti demokratsku sponu i istrošiti način solidarnosti na koji je demokratska država upućena a da je ne može pravno iznuditi. Tada bi upravo nastupila ona konstelacija koju Böckenförde ima u vidu: preobrazba građana dobrostojećih i slobodnijih liberalnih društava u osamljene, samozaokupljene djelujuće monade koji svoja subjektivna prava upravljaju jedni prema drugima još samo kao oružja. Očitost takvog mrvljenja solidarnosti državljana pokazuju se u širem sklopu politički neobuzdane dinamike svjetske ekonomije i svjetskog društva.

Tržišta koja ne mogu poput državnih uprava biti demokratizirana sve više preuzimaju vodeće funkcije u područjima života koja su dotad bila držana na okupu normativno, dakle niti politički niti preko pretpolitič-

kih oblika komunikacije. Time nisu samo privatne sfere u rastućoj mjeri zamijenjene mehanizmima djelovanja orijentiranih prema uspjehu i prema vlastitim preferencijama. Sabire se i područje koje podliježe javnoj prisili legitimacije. Privatizam državljana ojačava obeshrabrujućim gubitkom funkcije demokratske tvorbe mišljenja i volje, koja zasada polovično funkcionira samo u nacionalnim arenama i stoga više ne dostiže procese odlučivanja koji su pomaknuti na nadnacionalne razine. Čak i sve manje izražena nada u političku oblikovnu moć internacionalne zajednice potpomaže tendenciju građanske depolitizacije. S obzirom na konflikte i neviđene socijalne nepravde u velikoj mjeri fragmentiranog svjetskog društva, raste razočaranje sa svakim novim neuspjehom (započetim prije svega nakon 1945.) na putu prema konstitucionaliziranju prava naroda.

Iz pozicije kritike uma postmoderne teorije shvaćaju ove krize ne kao posljedicu selektivnog iscrpljivanja umnih potencijala, i dalje prisutnoga u zapadnoj moderni, već kao logički rezultat programa samodestruktivne duhovne i društvene racionalizacije. Radikalna skepsa u um katoličkoj je tradiciji doduše oduvijek strana, ali katolicizam se sve do 60-ih godina prošlog stoljeća namučio sa sekularnim mišljenjem humanizma, prosvjetiteljstva i političkog liberalizma. Tako teorem da raspadnutoj moderni još samo religijsko usmjerenje na transcendentnu točku odnosa može pomoći da nađe put iz slijepe ulice opet nailazi na odjek. U Teheranu me kolega upitao nije li s kulturno-komparativnoga i socioreligijskoga gledišta europska sekularizacija zapravo zaseban put kojemu treba korekcija. To podsjeća na stanje u Weimarskoj Republici, na Carla Schmitta, Martina Heideggera i Lea Straußa.

Mislim kako je bolje da pitanje hoće li se ambivalentna moderna stabilizirati samo iz sekularnih snaga komunikativnog uma, ne zaoštravamo kritikom uma, već da ga bez dramatiziranja tretiramo kao otvoreno empirijsko pitanje. Time ne bih htio fenomen opstanka religije u okružju sve veće sekularizacije iskoristiti kao puku društvenu činjenicu. Filozofija mora taj fenomen iznutra uzeti ozbiljno kao kognitivni izazov. Prije negoli krenem tim putem rasprave, želio bih barem spomenuti blisko razilaženje dijaloga u jednom drugom smjeru. U tijeku radikaliziranja kritike uma filozofija je sama potakla na samopromišljanje vlastitih religijsko-metafizičkih izvora i povremeno se upustila u razgovore s teologijom koja je tražila priključak na filozofske pokušaje posthegelijanskog samopromišljanja uma.⁶

⁶ P. Neuner, G. Wenz (Hg.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2002.

Ekskurs

Polazna točka za filozofski diskurs o umu i objavi jedna je figura mišljenja koja se uvijek vraća. Um koji promišlja svoje najdublje temelje otkriva svoje podrijetlo iz jednog drugoga, čiju sudbonosnu moć on mora priznati ako svoju razumnu orijentaciju ne želi li izgubiti u slijepoj ulici hibridnih samoprisvojenja. Kao model ovdje služi duhovna vježba vlastitim snagama izvršenoga, ili barem pokrenutog obrtanja, konverzije uma umom – svejedno započinje li refleksija (kao u Schleiermachers) na samosvijesti spoznavajućega i djelujućeg subjekta ili (kao u Kierkegaarda) na povijesnosti vlastitoga egzistencijalnog samoosvjedočenja ili (kao u Hegela, Feuerbacha i Marxa) na provokativnoj iskidanosti moralnih odnosa. Bez početno teološke namjere na tom putu, um koji postaje svjestan svojih granica prelazi u neki drugi: bilo to u mitsko stapanje s kozmički obuhvatnom svijesti ili u zdvojnu nadu u historijski događaj oslobađajućeg poslanstva ili u lik nametnute solidarnosti s poniženima i uvrijeđenima koju će ubrzati mesijansko spasenje. Ovi anonimni bogovi posthegelijanske metafizike – obuhvatna svijest, nepredvidivi događaj, neotuđeno društvo – za teologiju su lagan plijen. Oni se nude kako bi se dešifrirali kao pseudonimi trostrukosti osobnog Boga koji samog sebe priopćuje.

Ovi pokušaji obnavljanja filozofske teologije nakon Hegela još su uvijek simpatičniji od onog nićeanizma koji samo posuđuje kršćanske konotacije slušanja i primanja, pobožnosti i čekanja milosti, dolaska i događaja kako bi proporcionalno mišljenje lišeno jezgre nakon Krista i Sokrata ponovno prizvao u neodređeno arhaično. Nasuprot tome, filozofija koja je svjesna svoje pogrešivosti i svojega krhkog mjesta unutar diferenciranog staništa modernog društva temelji se na generičkom, no ni u kojem slučaju pejorativno mišljenom razlikovanju između sekularnoga, prema svojem zahtjevu općedostupnom, i religioznoga govora, koji ovisi o istinama objave. Drukčije nego u Kanta i Hegela, ovo se gramatičko postavljanje granice ne dovodi u vezu s filozofskim zahtjevom da samo odredi što je od sadržaja religijske tradicije – preko društveno institucionaliziranoga svjetskog znanja – točno ili krivo. Poštivanje koji prati takvo kognitivno uzdržavanje od mišljenja zasniva se na poštivanju osoba i načina života koji svoj integritet i autentičnost vidno crpe iz religijskih uvjerenja. Ali poštivanje nije sve: filozofija ima razloga biti spremna učiti od religijskih predaja.

4. *Sekularizacija kao dvojaki i komplementarni proces*

Nasuprot etičkoj uzdržanosti postmetafizičkog mišljenja, kojemu izmiče svaki generalno obvezujući pojam o dobrom i primjerenom životu, u svetim spisima i religijskoj predaji prisutne su intuicije grešnosti i izbavljenja, ukazivanje na spasonosni izlaz iz jednog života koji nas drži budnima. One su artikulirane bez spasa, tijekom stoljeća suptilno iščitane i hermeneutički protumačene. Zbog toga u životu religijskih zajednica nešto može ostati netaknuto, ukoliko one izbjegavaju dogmatizam i moralni pritisak, nešto što je drugdje izgubljeno i što se niti profesionalnim znanjem stručnjaka više ne može ponovno uspostaviti – mislim na dostatno diferencirane mogućnosti izražavanja i senzibilnost za promašeni život, za društvene patologije, za neuspjeh individualnih životnih planova i deformaciju izobličених životnih odnosa. Iz ove asimetrije epistemoloških zahtjeva može se zasnovati spremnost na učenje filozofije prema religiji, i to ne iz funkcionalnih, već iz – sa sjećanjem na njezine uspješne »hegelovske« procese učenja – sadržajnih razloga.

Ovo međusobno prožimanje kršćanstva i grčke metafizike nije iznjedrilo samo duhovni oblik teološke dogmatike i – ne u svakom pogledu blagodatnu – helenizaciju kršćanstva. Ono je, s druge strane, u filozofiji potpomoglo i prisvajanje izvorno kršćanskih sadržaja. Taj se proces prisvajanja nataložio u teško opterećenim normativnim mrežama pojmova kao što su odgovornost, autonomija i opravdanje, povijest i sjećanje, novi početak, inovacija i povratak, emancipacija i ispunjenje, izvanštenje, pounutrenje i utjelovljenje, individualnost i zajednica. On je, doduše, transformirao izvorno religijski smisao, ali ga nije potrošio i istrošio na ispražnjujući način. Prijevod čovjekove stvorenosti na sliku i priliku Božju u jednako i vrijedno bezuvjetno poštovanje dostojanstva svih ljudi jedan je takav spasonosni prijevod. On preko granica jedne religijske zajednice sadržaj biblijskih pojmova čini pristupačnim sveopćoj publici vjernika drugih religija i nevjernicima. Walteru Benjaminu ponekad su uspijevali takvi prijevodi.

Na osnovi ovog iskustva sekularnog oslobađanja religijski zatvorenih potencijala značenja možemo Böckenförderovom teoremu pridati bezazleni smisao. Spomenuo sam dijagnozu prema kojoj moderni balans između tri velika medija društvene integracije dolazi u opasnost jer tržišta i administrativna snaga društvenu solidarnost, dakle djelujuću koordinaciju vrijednosti, normi i upotrebu jezika usmjerenu na razumijevanje istiskuju iz sve više životnih područja. Tako je u samom interesu ustavne države da se s oprezom odnosi prema kulturnim izvorima iz ko-

jih se hrani normativna svijest i solidarnost građana. Ta svijest koja je postala konzervativna očituje se u govoru »postsekularnog društva«.⁷

Time se ne misli samo na činjenicu da se religija potvrđuje u sve većoj sekularnoj okolini i da društvo do daljnjega računa s opstankom religijskih zajednica. Izraz »postsekularno« ne odaje religijskim zajednicama samo javno priznanje za funkcionalan doprinos koji su one dale za reprodukciju poželjnih motiva i pristupa. U javnoj svijesti postsekularnog društva zrcali se normativni uvid koji ima posljedice za političko odnošenje nevjernika prema vjernicima. U postsekularnom društvu ustaljuje se spoznaja da »modernizacija javne svijesti« obuhvaća po fazama religijske i svjetovne mentalitete i refleksivno ih mijenja. Objе strane mogu, ako sekularizaciju društva zajednički poimaju kao komplementaran proces učenja, svoje doprinose u kontroverznim temama u javnosti ozbiljno shvatiti i iz kognitivnih razloga.

5. *Kako bi se vjernici i sekularni građani trebali međusobno odnositi*

S jedne je strane religijska svijest bila prinuđena na procese prilagodbe. Svaka je religija izvorno »slika svijeta« ili »comprehensive doctrine« i u onom smislu da zahtijeva da autoritet strukturira životnu formu u cjelini. Od ovog zahtjeva za monopolom interpretacije i obuhvatnog oblikovanja života religija je morala odustati pod uvjetom sekularizacije znanja, neutralizacije državne vlasti i uopćenih religijskih sloboda. S funkcionalnim razdvajanjem društvenih parcijalnih sistema razdvaja se i život religijskih zajednica od njihovih društvenih okružja. Uloga člana zajednice razlikuje se od one građanina društva. I budući da je liberalna država upućena na političku integraciju građana koja nadilazi puki *modus vivendi*, ta se diferencijacija članstava ne smije iscrpiti u kognitivnoj prilagodbi bez zahtjeva religijskog etosa na nametnute zakone sekularne države. Prije bi univerzalističko pravno uređenje i egalitarni etos zajednice iznutra trebali biti pripojeni etosu zajednice, tako da konzistentno jedno proizlazi iz drugoga. Za ovo je »umetanje« John Rawls odabrao sliku modula. Taj se modul svjetske pravednosti treba, makar je i konstruiran pomoću svjetonazorski neutralnih razloga, uklopiti u inače ortodoksne sklopove utemeljenja.⁸

⁷ K. Eder, »Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsekuläre Gesellschaft?«, Berliner Journal für Soziologie, br. 3 (2002.), str. 331-343.

⁸ J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/Main 1998, str. 76 (bilj.).

Normativno očekivanje koje liberalna država suprotstavlja religijskim zajednicama poklapa se sa svojim vlastitim interesima u onoj mjeri u kojoj im se time otvara mogućnost vršenja vlastitog utjecaja preko političke javnosti na društvo u cjelini. Tereti tolerancije doduše nisu simetrično raspoređeni na vjernike i nevjernike, kako to pokazuju manje ili više liberalni zakoni o pobačaju, ipak ni sekularna svijest ne uživa besplatno negativne religijske slobode. Od nje se očekuje uvježbavanje samopromišljajućeg odnosa s granicama prosvjedenosti. Tolerantno razumijevanje liberalno ustrojenih pluralističkih društava ne zahtijeva samo od vjernika u odnosu s nevjernicima i inovjernicima uvid da moraju razumno računati s neslaganjem. S druge strane, isti se uvid u okviru liberalne političke kulture nalaže i nevjernicima u odnosu s vjernicima.

Za religiozno nesklonoga građanina to ni u kojemu slučaju ne znači trivijalni zahtjev za samokritičnim određenjem odnosa vjerovanja i znanja iz perspektive svjetskog znanja. Očekivanje trajnog neslaganja vjerovanja i znanja zaslužuje predikat »razumno« samo onda kada religijskim uvjerenjima bude priznat s gledišta sekularnog znanja epistemološki status koji nije jednostavno iracionalan. Zbog toga u političkoj javnosti naturalističke slike svijeta koje počivaju na spekulativnoj obradi znanstvenih informacija i koje su važne za etičko samorazumijevanje građana ni u kom slučaju nemaju *prima facie* prednost pred konkurentskim svjetonazorskim ili religijskim shvaćanjima.

Svjetonazorska neutralnost državne vlasti koja svakom građaninu jamči jednake etičke slobode nespojiva je s političkim poopćavanjem sekularnog pogleda na svijet. Sekularizirani građani, ukoliko nastupaju u svojoj ulozi građana države, ne smiju načelno ni religijskim slikama svijeta osporiti potencijal istine, niti sugrađanima vjernicima oduzeti pravo da religijskim jezikom daju svoj doprinos javnim raspravama. Liberalna politička kultura može čak od sekulariziranih građana očekivati da sudjeluju u naporima prevođenja relevantnih priloga iz religioznoga u javno dostupan jezik.⁹

JÜRGEN HABERMAS

⁹ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/Mein, 2001.

Što svijet drži na okupu

Pretpolitički moralni temelji slobodarske države

U ubrzanju tempa povijesnog razvoja u kojemu se nalazimo prednjače, kako mi se čini, prije svega dva faktora kao znakovi prije toga tek polagano pokrenutog razvoja: s jedne je strane to razvoj svjetskog društva u kojemu su pojedine političke, ekonomske i kulturne snage sve više međusobno upućene jedna na drugu i koje se u različitim životnim prostorima međusobno dodiruju i prožimaju. Drugi je faktor razvoj mogućnosti čovjeka, moći činjenja i uništavanja, koja više nego ikada dosad zahtijeva postavljanje pitanja o pravnoj i moralnoj kontroli moći. Tako je od najviše hitnosti pitanje kako kulture koje se susreću mogu naći etičke osnove koje njihov zajednički bitak mogu izvesti na pravi put i izgraditi zajednički pravno odgovorni oblik kroćenja i uređenja moći.

Da projekt Hansa Kunga »Svjetski etos« nailazi na dobar odjek, pokazuje u svakom slučaju da je pitanje na mjestu. To vrijedi i onda kada prihvatimo oštroidnu kritiku koju je Robert Spaemann iznio o ovom projektu.¹ Jer uz ova dva faktora dolazi i treći. U procesu susretanja i prožimanja kultura umnogome su prekinute etičke sigurnosti koje su do tada bile presudne. Temeljno pitanje što je u danom kontekstu dobro i zašto se, čak i na vlastitu štetu, to mora činiti, i dalje ostaje bez odgovora.

Čini mi se razvidnim da znanost kao takva ne može dati etos, dakle da obnovljena etička svijest ne nastaje kao produkt znanstvenih rasprava. S druge strane, neprijeporno je da temeljna promjena slike svijeta i čovjeka koja je proizišla iz znanstvenih spoznaja, u bitnome sudjeluje u razaranju starih moralnih nedvojbenosti. Utoliko je još jedina odgovornost znanosti, a posebno odgovornost filozofije, da kritički poprati razvoj pojedinih znanosti i kritički rasvijetli ishitrene zaključke i prividne istine o tome što je čovjek, odakle dolazi i zašto postoji, ili, drugim riječima, da izbaci neznanstveni element iz znanstvenih rezultata kojima je pretrpana i tako zadrži otvorenim pogled na cjelinu, na ostale dimenzije zbilje ljudskog postojanja, od kojega se u znanosti mogu pokazati tek djelomični aspekti.

¹ R. Spaemann, *Weltethos als »Projekt«*, u: Merkur, br. 570/571 str. 893-904.

1. Moć i pravo

Konkretno, zadaća je politike postaviti moć u mjeru prava i tako ustrojiti njezino smisleno korištenje. Ne smije vrijediti pravo snažnijega, već snaga prava. Moć u uređenju i u službi prava je suprotan pol nasilju, pod kojim podrazumijevamo bespravnu i protupravnu moć. Stoga je za svako društvo važno nadilaženje sumnjičenja prava i njegovih propisa jer samo se na taj način može istjerati samovoljnost i živjeti sloboda kao zajednički raspodijeljena sloboda. Bespravna sloboda je anarhija i zbog toga uništenje slobode. Sumnja u pravo, revolt protiv prava izbija uvijek kada se samo pravo ne pojavljuje više kao izraz pravednosti u službi svakoga već kao produkt samovoljnosti, kao neopravdano prisvajanje prava onih koji za to imaju moć.

Zadaća postavljanja moći pod mjeru prava upućuje stoga na pitanje kako nastaje pravo i kako ono mora biti uređeno da bi bilo pokretač pravednosti, a ne privilegij onih koji imaju moć za utvrđivanje prava. S jedne strane postavljeno pitanje o postanku prava, no s druge strane i pitanje o njegovim vlastitim unutarnjim granicama. Problem da pravo ne smije biti instrument moći manjine, već mora biti izraz zajedničkih interesa svih, taj se problem čini, u svakom slučaju za one prve, riješen pomoću instrumenata demokratskog stvaranja volje jer tako svi sudjeluju u proizvodnji prava, i stoga je to pravo svih, i kao takvo ono može i mora biti poštivano. Zapravo je zalag zajedničkog sudjelovanja u uobičajavanju prava i u pravednom upravljanju moći bitni razlog koji govori u prilog demokracije kao najprimjerenijeg oblika političkog uređenja.

Unatoč tome, ostaje još jedno pitanje. Budući da među ljudima teško dolazi do jednoglasja, demokratskom oblikovanju volje kao neminovni instrument preostaje, s jedne strane, samo izaslanstvo, a s druge odlučivanje većine, pri čemu se, ovisno o značenju pitanja, mogu za većinu zahtijevati različiti redovi veličina. Ali i većine mogu biti slijepe i nepravedne. Povijest to više nego jasno pokazuje. Ako jedna koliko god velika većina tlačiteljskim zakonima ugnjetava jednu manjinu, primjerice religijsku ili rasnu, možemo li tu još govoriti o pravednosti, o pravu uopće? Tako princip većine još uvijek ostavlja pitanje o etičkim temeljima prava, pitanje o tome postoji li nešto što nikada ne može postati pravo, što uvijek u sebi ostaje nepravda ili obrnuto, i postoji li ono što je po svojoj biti čvrsto pravo koje prethodi svakoj odluci većine i što ona mora poštivati.

Novo je vrijeme formuliralo zalihu takvih normativnih elemenata u različitim objašnjenjima ljudskih prava i uskratilo ih igri većina. Sada bi se u suvremenoj svijesti trebalo zadovoljiti unutrašnjom očitosti tih vrijednosti. Ali čak i takvo samoograničavanje pitanja ima filozofijski ka-

rakter. Postoje, dakle, vrijednosti same po sebi koje proizlaze iz biti ljudskog bitka i koje su stoga nedodirljive za sve vlasnike tih biti. Kasnije ćemo se još jednom morati vratiti na doseg takve predodžbe zato jer ove očitosti danas nisu prihvaćene u svim kulturama. Islam je definirao vlastiti katalog ljudskih prava koji odstupa od onog zapadnoga. Kina je doduše obilježena jednim oblikom kulture nastalim na Zapadu, marksizmom, no koliko sam ja informiran, ipak postavlja pitanje ne radi li se u ljudskim pravima o tipično zapadnjačkom izumu koji se mora preispitati.

2. *Novi oblici moći i nova pitanja ovladavanja njome*

Kada je riječ o odnosu između moći i prava i o izvorima prava, fenomen same moći mora biti pobliže opisan. Ne želim pokušati definirati bit moći kao takve, već skicirati izazove koji rezultiraju iz novih oblika moći i koji su se razvili u zadnjih pola stoljeća.

U prvom periodu vremena nakon Drugog svjetskog rata dominiralo je užasavanje pred novom moći uništenja koja se za čovjeka povećala otkrićem atomske bombe. Čovjek se iznenada vidio sposobnim za uništenje samoga sebe i zemlje. Postavilo se pitanje koji su politički mehanizmi potrebni kako bi se to uništenje spriječilo. Kako se takvi mehanizmi mogu pronaći i učiniti djelotvornima? Kako se mogu mobilizirati etičke snage koje oblikuju takve političke forme i koje im priskrbuju djelotvornost? Nakon toga je konkurencija međusobno suprotstavljenih blokova moći i strah od vlastitog uništenja uništenjem drugoga bila *de facto* ono što nas je čuvalo od užasa atomskog rata. Međusobno ograničenje moći i strah od vlastitog preživljavanja pokazali su se kao spasnosne snage.

U međuvremenu nas ne plaši toliko strah od velikog rata, već strah od sveprisutnog terora koji na svakom mjestu može udariti i postati djelatlan. Čovječanstvo, tako sada vidimo, uopće ne treba veliki rat kako bi svijet učinilo mjestom u kojemu se ne može živjeti. Anonimne sile terora, koje mogu biti prisutne na svim mjestima, dovoljno su jake da svakoga proganjaju u svakodnevici, pri čemu ostaje sablast da bi zločinački elementi mogli stvoriti pristup velikim potencijalima uništenja i tako izvan uređenja politike svijet izručiti kaosu. Tako se pitanje o pravu i etosu pomaknulo: Iz kojih izvora se hrani *teror*? Kako se tu novu bolest čovječanstva može iznutra prognati? Pritom je sablažnjujuće da se teror djelomice moralno legitimira. Poruke Bin Ladena predstavljaju teror kao odgovor nemoćnih i potlačenih naroda na nadmoćnost moćnih, kao pravednu kaznu za njihovu drskost i za njihovo bogohulno samodivljenje

i pohlepu. Za ljude u određenim socijalnim i političkim situacijama takve su motivacije očito uvjerljive. Dijelom se terorističko ponašanje predstavlja kao obrana religijske tradicije od bezbožnosti zapadnog društva.

Na ovome se mjestu nameće pitanje na koje se također moramo vratiti. Ako se terorizam hrani i religijskim fanatizmom, a to čini – je li tada religija spasiteljska i spasonosna ili pak prije arhaična i opasna sila koja gradi pogrešne idealizme i time vodi netoleranciji i teroru? Ne mora li tu religija biti stavljena pod pasku razuma i biti brižljivo razgraničena? Pritom se postavlja pitanje tko to može. Kako se to radi? No općenito pitanje i dalje ostaje treba li postupno ukidanje religije, njezino nadilaženje shvatiti kao nužan napredak čovječanstva kako bi ono dospjelo na put slobode i univerzalne tolerancije, ili ne.

U međuvremenu je jedan drugi oblik moći stupio u prvi plan, koji se isprva činio kao čisto dobrotvoran i dostojan pohvale, no koji zapravo može postati novi način prijetnje ljudima. Čovjek je sada u stanju stvoriti ljude, proizvesti ih takoreći u epruveti. Čovjek postaje proizvod, a time se iz temelja mijenja odnos ljudi prema samima sebi. On više nije dar prirode ili Boga, Stvoritelja; on je svoj vlastiti proizvod. Čovjek je sišao na dno vrela moći, do praiskona vlastite egzistencije. Iskušenje da se tek sada stvori pravi čovjek, iskušenje eksperimentiranja ljudima, iskušenje da se ljudi smatraju otpadom i da se odstranjuju nije nikakva utvara reakcionarnih moralista.

Ako nam se ranije nametalo pitanje je li religija ustvari pozitivna moralistička sila, sada se mora pobuditi *sumnja u pouzdanost uma*. I atomska je bomba proizvod uma; i uzgoj i selekciju čovjeka izmislio je um. Ne bi li stoga um sada trebao biti stavljen pod nadzor? Ali pod čiji nadzor i čime? Ili bi se možda religija i um trebali međusobno ograničavati i uputiti na njihove granice i izvesti se na pozitivni put? Na ovome mjestu iznova stoji pitanje kako se svjetskom društvu sa svojim mehanizmima moći i svojim neukroćenim snagama kao i sa svojim različitim pogledima na ono što je pravo i moral može naći djelotvorna etička očitost koja ima dovoljno motivacijske i provedbene snage kako bi odgovorila na navedene izazove i pomogla u njihovu svladavanje.

3. Preduvjeti prava: pravo – priroda – um

Prije svega osvrnimo se na povijesne situacije koje su usporedive s našima, ukoliko je usporedba moguća. U svakom slučaju, isplati se kratki osvrt na to da je Grčka imala svoje prosvjetiteljstvo, da je bogomdano pravo izgubilo očitost i da se moralo tragati za dubljim razlozima

prava. Tako je nastala misao: uz uspostavljeno pravo, koje može biti i nepravda, mora ipak postojati pravo koje proizlazi iz prirode, iz samog ljudskog bitka. To se pravo mora pronaći i potom stvoriti korektiv pozitivnog prava.

Nama je bliži pogled na dvostruki lom koji se početkom novog stoljeća dogodio u europskoj svijesti i koji je zahtijevao temelje novih promišljanja o sadržaju i izvoru prava. Tu je prije svega izlazak iz granica europskoga, kršćanskog svijeta koji se dogodio s otkrićem Amerike. Sada su se sretali narodi koji nisu pripadali kršćanskoj vjernoj i pravnoj strukturi koja je dotad bila izvor prava za sve i koja mu je dala obličje. Ne postoji nikakva pravna sličnost s tim narodima. No jesu li oni onda bespravni, kako su mnogi tada tvrdili i kako se nadaleko mislilo, ili postoji jedno pravo koje nadilazi sve pravne sustave, koje ljude kao ljude povezuje i upućuje jedne na druge? Francisco de Vitoria je u toj situaciji razvio ideju »ius gentum«, »prava naroda«, koja je već bila prisutna, pri čemu u riječi »gentes« supostoji i značenje pogana i nekršćana. Mišljeno je, dakle, pravo koje prethodi kršćanskom obliku prava i koje mora urediti zajedništvo svih naroda.

Drugi lom u kršćanskom svijetu dogodio se unutar samog kršćanstva podjelom vjere, kojom je zajedništvo kršćana bilo razdijeljeno u međusobno – dijelom i neprijateljsko – suprotstavljene zajednice. Opet se moralo razviti zajedničko pravo koje prethodi dogmi, ili barem minimum prava čiji temelji ne smiju više biti u vjeri već u prirodi, u ljudskom umu. Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf i drugi razvili su ideju prirodnog prava kao umnog prava koje preko granica vjere um stavlja na snagu kao organ zajedničke tvorbe prava.

Prirodno pravo je – posebno u Katoličkoj crkvi – ostalo figura argumentacije pomoću koje ona u razgovorima sa sekularnim društvom i drugim vjerskim zajednicama apelira na zajednički um i kojom traži temelje za razumijevanje etičkih principa prava u sekularnom pluralističkom društvu. Ali taj je instrument nažalost otupio i stoga se u ovom razgovoru ne želim oslanjati na njega. Ideja prirodnog prava pretpostavljala je pojam prirode u kojemu se priroda i um prožimaju, u kojemu je priroda sama razumna. Takav pogled na prirodu je propao s pobjedom evolucijske teorije. Priroda kao takva nije razumna, čak i ako u njoj postoji razumno ponašanje: to je dijagnoza koja nam je od tamo postavljena i koja se danas čini nadaleko neproturječivom.² Od različitih dimen-

² Najdojmljivije provedena – unatoč pojedinim ispravkama – još je uvijek dominantna filozofija evolucije u J. Monoda, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen*

zija pojma prirode koje su bile u temelju tadašnjeg prirodnog prava ostala je tako samo ona koju je Ulpian (rano 3. stoljeće prije Krista) oblikovao u sljedećoj rečenici: »Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet.«³ No upravo to nije dovoljno za naša pitanja u kojima nije riječ o onome što pogađa sve »animaliae«, već o specifično ljudskoj zadaći koju je stvorio ljudski um i na koju se bez uma ne može odgovoriti.

Zadnji element prirodnog prava koji u biti želi biti umno pravo, barem u novo doba, ostala su *ljudska prava*. Ona nisu razumljiva bez preduvjeta da je čovjek kao čovjek jednostavno po svojoj pripadnosti vrsti čovjek, subjekt prava, da njegov bitak sam u sebi nosi vrijednosti i norme koje se mogu pronaći, ali ne i izmisliti. Možda bi danas učenje o ljudskim pravima moralo biti nadopunjeno učenjem o ljudskim obvezama i o granicama čovjeka, a tome može pomoći ponovljeno pitanje može li postojati um prirode te time i prirodno pravo za čovjeka i njegovo bivanje u svijetu. Takav razgovor mora danas biti započet i tumačen interkulturalno. Za kršćane bi se radilo o stvaranju i Stvoritelju. U indijskom svijetu to bi odgovaralo pojmu »dharme«, unutrašnjoj zakonitosti bitka, a u kineskoj predaji o ideji nebeskog poretka.

4. Interkulturalnost i njezine posljedice

Prije nego što pokušam doći do zaključka, želio bih upravo navedeni trag još malo proširiti. Čini mi se da interkulturalnost danas čini neiscrpnu dimenziju za raspravu o temeljnim pitanjima ljudskog bitka koji se ne može uvesti niti u čisto unutar kršćanske niti u čisto unutar zapadnjačke tradicije uma. Oboje se doduše po svojoj samorazumljivosti vide kao univerzalne i *de iure* to mogu i biti. *De facto* one moraju priznati da su prihvaćene samo u dijelu čovječanstva i da su samo u dijelovima čovječanstva razumljive. Broj konkurentskih kultura zapravo je puno ograničeniji nego što se to na prvi pogled čini.

der modernen Biologie (München, 1973.). Za razlikovanje stvarnih prirodnoznanstvenih rezultata od prateće filozofije od pomoći je R. Junker – S. Scherer (Hg), *Evolution. Ein kritisches Lehrbuch*; (Gießen 1998). *Hinweise zur Auseinandersetzung mit der die Evolutionslehre begleitenden Philosophie*: J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (Freiburg, br. 2003), str. 131-147.

³ O tri dimenzije srednjovjekovnog prirodnog prava (dinamika bitka općenito, usmjerenost ljudske i životinjske zajedničke prirode [Ulpian], specifična usmjerenost prirode čovjeka) usporedi upute u članku Ph. Delhaya, *Naturrecht*, in: *LThK VII*, str. 821-825. Važan pojam prirodnog prava koji stoji na početku Decretum Gratiani: »Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri.«

Prije svega je važno da unutar kulturnih prostora više ne postoji jedinstvenost, već da su svi kulturni prostori obilježeni dubokim napetostima unutar vlastite kulturne tradicije. Na Zapadu je to posve očito. Čak i ako je sekularna kultura stroge racionalnosti nadaleko dominantna i sebe razumije kao ono spajajuće, o čemu nam Jürgen Habermas donosi dojmljivu sliku, kršćansko shvaćanje zbiljnosti je i dalje djelotvorna snaga. Oba pola stoje u različitoj blizini ili napetosti, u međusobnoj spremnosti na učenje ili u manje ili više odlučnom odbijanju.

I islamski je kulturni prostor obilježen sličnim napetostima; od fanatičnog apsolutizma Bin Ladena do stavova koji su otvoreni prema tolerantnoj racionalnosti seže široki luk. Treći veliki kulturni prostor, indijska kultura ili, bolje, kulturni prostori hinduizma i budizma opet su obilježeni sličnim napetostima, čak i ako oni, barem u našim očima, nastupaju manje dramatično. I ove se kulture vide izložene kako zahtjevu zapadne racionalnosti tako i upitima kršćanske vjere koji su prisutni u njima; oni asimiliraju jedno i drugo na različite načine i pritom pokušavaju sačuvati svoj vlastiti identitet. Plemenske kulture Afrike i određenim kršćanskim teologijama ponovno probuđene plemenske kulture Latinške Amerike upotpunjuju sliku. Oni se i dalje pojavljuju kao propitivanje zapadne racionalnosti, ali i propitivanje univerzalnog zahtjeva kršćanske objave.

Što iz svega toga slijedi? Najprije, kako mi se čini, faktična neuniverzalnost obaju velikih kultura Zapada, kulture kršćanske vjere i kulture sekularne racionalnosti, koliko god su obje u cijelome svijetu i u svim kulturama svaka na svoj način određujuće. Utoliko mi se značajnim čini pitanje teheranskog kolege koje je spomenuo Jürgen Habermas, naime pitanje nije li iz kulturno-komparativnoga i socioreligijskoga gledišta europska sekularizacija poseban put kojemu je potreba korekcija. Ne bih bezuvjetno, u svakom slučaju ne nužno, ovo pitanje reducirao na shvaćanja Carla Schmitta, Martina Heideggera i Lea Straussa, na takoreći europsku situaciju umornu od racionalnosti.

No činjenica je da naša sekularna racionalnost, koliko god pojašnjava naš zapadno formirani um, ne razumije svaki ratio, i da ona kao racionalnost u svojem nastojanju da se učini jasnom nailazi na granice. Njezina očitost je faktički vezana uz određene kulturne kontekste i ona mora priznati da oni kao takvi nisu razumljivi cijelom čovječanstvu pa stoga ne mogu biti u cijelosti operativni. Drugim riječima, ne postoji racionalna ili etička ili religiozna svjetska formula s kojom bi se svi složili i koja bi mogla nositi cjelinu. Barem je trenutačno nedostupna. Zbog toga i takozvani svjetski etos ostaje apstrakcija.

5. Rezultati

Što, dakle, treba činiti? S obzirom na praktične posljedice nadaleko se slažem s onime što je Jürgen Habermas izveo o postsekularnom društvu, o spremnosti na učenje i o samoograničavanju na obje strane. Želio bih svoj vlastiti stav sažeti u dvije teze i time završiti.

1. Vidjeli smo da postoje *patologije u religiji* koje su izrazito opasne i koje čine nužnim da Božju svjetlost uma promatramo takoreći kao organ kontrole kojim se religija uvijek iznova mora čistiti i uređivati, što je uopće i bila predodžba crkvenih otaca.⁴ No u našim se razmišljanjima pokazalo da postoje (čega čovječanstvo danas općenito nije svjesno) i patologije uma, hbris uma koji nije manje opasan, već zbog njegove potencijalne efikasnosti još više prijeti: atomska bomba, čovjek kao proizvod. Stoga se, obrnuto, i um mora podsjetiti svojih granica i naučiti slušati od velikih religijskih predaja čovječanstva. Ako se on u potpunosti emancipira i napusti tu spremnost na učenje, taj korelat, tada on postaje razoran.

Kurt Hübner nedavno je formulirao sličan zahtjev i rekao da u jednoj takvoj tezi nije neposredno riječ o »povratku vjeri«, već o tome »da se oslobodi epohalnog zasljepljenja, da ona (vjera) današnjem čovjeku nema više što reći jer proturječi svojoj humanističkoj ideji o umu, prosvjećenju i slobodi«.⁵ Ja bih sukladno tome govorio o nužnoj povezanosti uma i vjere, uma i religije, koji su pozvani za međusobno pročišćenje i ozdravljenje i koji se trebaju i moraju međusobno poštivati.

2. Ovo se osnovno pravilo u interkulturalnom kontekstu naše sadašnjosti mora tada i praktično konkretizirati. Nesumnjivo da su glavni partneri u toj poveznici kršćanska vjera i zapadna sekularna racionalnost. To se može i mora reći bez krivog europocentrizma. Oboje određuju svjetsku situaciju kao niti jedna druga kulturna snaga. Ali to ipak ne znači da se ostale kulture smiju staviti na stranu kao neka vrsta »quantité négligeable«. Bio bi to tek zapadni hbris koji bi skupo platili i koji dijelom već plaćamo. Za obje je komponente zapadne kulture važno da se upuste u *slušanje*, u istinsku uzajamnost s tim

⁴ To sam pokušao pobliže predstaviti u svojoj knjizi spomenutoj u bilješci 12 *Glaube-Wahrheit-Toleranz*; usp. i M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum* (Paderborn, 2001.).

⁵ K. Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen* (Tübingen, 2003.), str. 148.

kulturama. Važno je uključiti ih u pokušaj jedne polifone korelacije u kojoj se one same otvaraju prema zapadnoj komplementarnosti uma i vjere tako da univerzalni proces pročišćenja može bujati, u kojemu najzad sve bitne vrijednosti i norme, koje svi ljudi na bilo koji način poznaju ili slute, mogu zadobiti novu snagu kako bi opet u čovječanstvo došla djelotvorna snaga koja svijet drži na okupu.

JOSEPH RATZINGER

S njemačkoga prevela Nataša Medved

— Cesare Pavese: *Aforizmi* — 

»Ljudska je mašta beskonačno siromašnija od stvarnosti.«