

Predpolitične podlage demokratične pravne države?*

Tema naše razprave spominja na vprašanje, ki ga je sredi šestdesetih let v jedrnatih formuli izrazil Ernst-Wolfgang Böckenförde: "Ali liberalna in sekularizirana država ne živi od normativnih predpostavk, ki jih sama ne more zagotoviti?"¹ V tem se kaže dvom v zmožnost demokratične ustavne države, da bi iz svojih virov obnovljala normativne predpostavke, na katerih temelji, kakor tudi domneva, da je vezana na avtohtona svetovnonazorska ali religiozna, vsekakor vse zavezujoča etična izročila. Državo, zavezano svetovnonazorski nevtralnosti, bi to vpričo "dejstva pluralizma" (Rawls) pripeljalo v neroden položaj. Toda ta sklep nikakor še ne zavrne izražene domneve.

Problem želim sprva opredeliti z dveh vidikov. S kognitivnega vidika se dvom navezuje na vprašanje, ali je po popolni pozitivizaciji prava politično oblast sploh še mogoče izpeljati iz sekularne, tj. nereligiozne ali postmetafizične utemeljitve. Tudi če takšno utemeljitev sprejmemo, ostane z vidika motivacije dvom, ali je mogoče svetovnonazorsko pluralno skupnost normativno stabilizirati (tj. ji zagotoviti stabilnost, ki bi presegala enostavni *modus vivendi*), če v najboljšem primeru kot njeno osnovo vzamemo konsenz, ki je formalen, omejen na procedure in načela? Tudi če je mogoče ta dvom odpraviti, ostaja dejstvo, da so liberalne ureditve odvisne od solidarnosti svojih državljanov - in njihovi viri lahko zaradi "iztirjene" sekularizacije družbe popolnoma usahnejo.

Te diagnoze ne moremo odpraviti z zamahom roke, ne smemo pa je razumeti tako, da bi omikani zagovorniki religije iz nje tako ali

drugače črpali nekakšno "večvrednost". Namesto tega predlagam, da sekularizacijo kulture in družbe razumemo kot dvojni učni proces, ki sili tako razsvetljenska izročila kakor tudi religiozne nauke k razmisleku o njihovih vsakokratnih mejah. Glede na postsekularne družbe se končno zastavlja vprašanje, katere kognitivne drže in katera normativna pričakovanja mora liberalna država zahtevati od verujočih in neverujočih v njihovem medsebojnem srečevanju.

1 Utemeljevanje sekularne ustavne države iz virov praktičnega uma

Politični liberalizem (ki ga zagovarjam v posebni obliki kantovskega republikanizma)² se razume kot nereligiozno in postmetafizično upravičevanje normativnih temeljev demokratične ustavne države. Ta teorija izhaja iz izročila prava uma, ki se odpoveduje močnim kozmološkim ali odrešenjskozgodovinskim podmenam klasičnih in religioznih nauk naravnega prava. Zgodovina krščanske teologije v srednjem veku, zlasti španska pozna sholastika, sodi seveda k zgodovini rojevanja človekovih pravic. A temelji legitimiranja svetovnonazorsko nevtralne državne oblasti končno izhajajo iz svetnih virov filozofije 17. in 18. stoletja. Šele veliko pozneje sta teologija in Cerkev zmogli odgovoriti na izzive revolucionarne ustavne države. S katoliške strani, ki ima do *lumen naturale* (naravna luč razuma) sproščen odnos, v načelu vendarle ni ovir - če prav razumem - za avtonomno (od razodetih resnic neodvisno) utemeljevanje morale in prava.

Pokantovsko utemeljevanje liberalnih ustavnih načel se je v 20. stoletju moralo manj spoprijemati z bolečimi posledicami objektivnega naravnega prava (npr. materialne vrednostne etike) kakor s historicističnimi in empirističnimi oblikami kritike. Po mojem mnenju zadoščajo že šibke predpostavke o normativni vsebini komunikativnega ustroja socio-kulturnih oblik življenja, da pred kontekstualizmom obranimo nedefetistični pojem uma in pred pravnim pozitivizmom nedecizionističen pojem pravne veljavnosti.

Pri tem ostane naloga, da razložimo:

- zakaj demokratični proces velja za postopek legitimne vzpostavitve prava in
- zakaj se demokracija in človeške pravice v postopku vzpostavljanja ustave drug z drugim križajo kot nekaj soizvornega?

Pojasnilo je v naslednjem:

- da demokratični proces - kolikor inkluzivno in diskurzivno oblikuje mnenje in voljo - utemeljuje domnevo o racionalni sprejemljivosti rezultatov in
- da zahteva pravna institucionalizacija takšnega postopka demokratične vzpostavitve prava sočasno jamstvo tako liberalnih kot temeljnih političnih pravic.³

Točka, na katero se ta strategija navezuje, je ustava, ki jo združeni državljani dajo sami sebi, ne pa udomačitev že obstoječe državne oblasti. To naj bi šele ustvarili po poti demokratičnega sprejema ustave. "Konstituirana" (in ne zgolj ustavno ukročena) državna oblast je zakonita vse do najglobljega jedra, tako da pravo povsem preveva politično oblast. Medtem ko je državni pozitivizem volje (Staatswillenpositivismus), zakoreninjen v cesarstvu in značilen za nemški državni pravni nauk (od Labanda in Jellineka do Carla Schmitta), puščal odprtino za od prava neodvisno pravno substanco "državnega" ali "političnega", v pravni državi ni oblastnega subjekta, ki bi črpal iz predpravne substance.⁴ Po knežji predkonstitucionalni suverenosti ni nobenega praz-

nega mesta več, ki bi ga sedaj morali zapolniti s substancialno suverenostjo ljudstva - v podobni etosi nekega ljudstva, ki je bolj ali manj homogeno.

V luči te problematične zapuščine je bilo mogoče Böckenfördejevo vprašanje razumeti tako, kakor da bi popolnoma pozitivni ustavni red za kognitivno utemeljitev svojih veljavnostnih temeljev potreboval religijo ali kakršno koli drugo "vzdržujočo moč". Po tej interpretaciji bi se zahteva pozitivnega prava po veljavnosti vezala na njegovo utemeljenost v predpolitičnih-nravstvenih prepričanjih religioznih ali narodnostnih skupnosti, ker takšnega pravnega reda ne bi mogli upravičiti zgolj iz njega samega in iz demokratično uveljavljenih pravnih postopkov.

Če pa demokratičnih postopkov ne razumemo - kakor Hans Kelsen ali Niklas Luhmann - pozitivistično, ampak kot metodo izpeljevanja legitimnosti iz legalnosti, ne pride do primanjkljaja veljavnosti, ki bi ga morali zapolniti z "nравnostjo". V nasprotju z desnohegllovskim razumevanjem pravne države temelji proceduralistično, od Kanta navdihneno pojmovanje na avtonomnem utemeljevanju ustavnih načel, racionalno sprejemljivih za vse občane.

2 Kako se obnavlja državljanska solidarnost?

V nadaljevanju izhajam iz dejstva, da more ustava liberalne države svojo potrebo po legitimaciji pokriti samozadostno, tj. iz kognitivnih elementov, ki predstavljajo njena avtonomna sredstva, neodvisna od religioznih in metafizičnih izročil. Tudi ob tej premisi pa ostaja dvom, ki zadeva motivacijo. Predpostavke, ki zadevajo normativno vsebino demokratične ustavne države, so namreč zahtevnejše glede vloge državljanov, ki so avtorji prava, kakor do vloge občanov, ki so naslovljenci prava. Od naslovljencev prava se pričakuje zgolj to, da ob sprejemanju svojih sub-

jektivnih svoboščin (in pravic) ne prestopijo zakonskih meja. Drugače kakor s pokornostjo nujnosti zakonov, ki zagotavljajo svobodo, je z motivacijami in razpoložljivostmi, ki jih je pričakovati od državljanov v vlogi demokratičnih soavtorjev zakonov.

Ti naj bi svojo pravico do komunikacije in udeležbe vršili dejavno v interesu skupnega

dobrega, ne le v svojem interesu, ki ga dobro razumejo. To zahteva motivacijo, ki se razdaja in je ni mogoče izsiliti po zakonski poti. *Zakonsko obvezna* udeležba na volitvah bi bila na primer v demokratični pravni državi prav tako tujek kakor *zapovedana* solidarnost. K pripravljenosti, da se po potrebi zavzamejo za neznane in brezimne sodržavljane in se



Zalka Arnšek: *Kal*, 2005, žgana glina, v. 35 cm.

žrtvujejo za skupne interese, se sme državljanke liberalne skupnosti zgolj spodbujati. Zato so politične kreposti - tudi če so razvite v zelo majhnih količinah - bistvene za obstoj demokracije. So stvar socializacije in navajanja na prakse in miselne načine svobodne politične kulture. Status državljan je v določeni meri vsajen v civilno družbo, ki živi iz sponzanih, če želite "predpolitičnih" virov.

Iz tega še ne izhaja, da je liberalna država nezmožna obnavljanja motivacijskih predpostavk iz lastnih sekularnih zalog. Motivi za to, da se državljani udeležujejo pri političnem oblikovanju mnenja in volje, gotovo živijo od etičnih življenjskih projektov in kulturnih življenjskih oblik. Ne smemo spregledati, da demokratične prakse razvijajo svojo politično dinamiko. Samo pravna država brez demokracije, na katero smo bili v Nemčiji dovolj dolgo navajeni, bi se na Böckenförderjevo vprašanje odzvala z negativnim odgovorom: "Kako dolgo morejo narodi, povezani v državo, živeti zgolj iz svobode, zagotovljene posamezniku, brez vezi poenotenja, ki je pred to svobodo?"⁵

Na demokraciji utemeljena pravna država ne zagotavlja le negativnih svoboščin občanom, ki živijo v družbi in skrbijo za svoje lastno dobro; s sprostitev komunikacijskih svoboščin spodbuja državljane k udeležbi pri javnih sporih glede tem, ki zadevajo vse. Pogrešana "vez poenotenja" je demokratični proces (komunikativna praksa, ki jo je mogoče udeležniti le v skupnosti), v katerem se nenazadnje razpravlja o pravem razumevanju ustave.

Tako v aktualnih razpravah o reformi socialne države, o priseljski politiki, o vojni v Iraku in o odpravi vojaške obveznosti ne gre samo za dnevno politiko, temveč vselej tudi za sporne interpretacije ustavnih načel - in implicitno za to, kako se kot državljani Zvezne republike Nemčije in kot Evropejci v luči raznolikosti kulturnih načinov življenja, naših svetovnih nazorov in religioznih

prepričan želimo razumeti. Gotovo, zgodovinsko gledano so skupno religiozno ozadje, skupen jezik, predvsem pa na novo prebujena nacionalna zavest pripomogli k nastanku visoko abstraktne državljanske solidarnosti. Toda republikansko mišljenje se je medtem v glavnem ločilo od zasidranosti v predpredpolitičnem - če za "Nico" nismo pripravljeni umreti, to še ne pomeni, da ugovarjamo evropski ustavi. Pomislite na politično-etične razprave o holokavstu in na masovne zločine, storjene v imenu lastne oblasti: državljanom Zvezne republike so vtisnile zavest o tem, da je ustava dosežek. Primer samokritične (danes nikakor več izjemne, ampak tudi v drugih državah razširjene) "politike spomina" kaže, kako se zveze, temelječe na ustavnem patriotizmu, *same* oblikujejo in obnavljajo sredi politike.

V nasprotju z močno razširjenim nesporezumom "ustavni patriotizem" pomeni, da državljani ustavnih načel ne razumejo zgolj v njihovi abstraktni vsebini, ampak konkretno iz zgodovinskega konteksta njihove lastne vsakokratne nacionalne zgodovine. Za to, da moralne vsebine s temeljnih pravic preidejo v način razmišljanja, ne zadošča le kognitivni postopek. Moralni uvidi in po vsem svetu razširjeno soglasje v moralnem odporu proti masovnemu kršenju človekovih pravic bi omogočili le za las tenko povezanost med občani, iz katere - če bo do tega sploh kdaj prišlo - bi nastala svetovna družba državljanov. Med pripadniki politične skupnosti nastane - četudi najprej abstraktna in pravno posredovana - solidarnost komaj takrat, ko načela pravičnosti prodrejo v gostejši splet kulturnih usmeritev znotraj sveta.

3 Če se socialna vez strže ...

Po dosedanjih premislekih sekularna narava demokratične ustavne države ne kaže nobene, političnemu sistemu kot takšnemu imanentne, tj. notranje slabosti, ki bi s kog-

nitivnega ali motivacijskega vidika ogrožala samostabilizacijo. S tem pa niso izključeni zunanji dejavniki. Iztirjena modernizacija družbe kot celote more skrhati demokratično vez in shirati solidarnost, na katero je - ne da bi jo mogla pravno izsiliti - navezana demokratična država. S tem bi nastopile prav tiste okoliščine, ki jih ima v mislih Böckenförde: preobrazba občanov dobro stoječih in miroljubnih liberalnih družb v posamične monade, ki se zanimajo zgolj zase in delujejo samo v svojem interesu in ki subjektivne pravice kot orožje usmerjajo druga proti drugi. To, da se državljanska solidarnost krha, je v širšem obsegu razvidno iz politično neobvladljive dinamike svetovnega gospodarstva in svetovne družbe. Trgi, ki jih ni mogoče demokratizirati kakor državno upravo, vse bolj prevzemajo vodilno vlogo na področjih življenja, ki so jih do sedaj v skladu z normami povezoval politične ali predpolitične komunikacijske oblike. To ne preusmerja samo privatnih sfer vedno bolj v mehanizme ravnanja, naravnane k uspešnosti in usmerjene na lastne interese; tudi področje, ki se mora legitimirati pred javnostjo, se skrči. Državljski privatizem se povečuje z izgubo volje, ki je posledica dejstva, da je demokratično oblikovanje mnenja in volje izgubilo funkcijo; ta le za silo trenutno funkcionira v nacionalnih arenah in ne dosega procesov odločanja, ki so prešli na nadnacionalno raven. K depolitizaciji državljanov sili tudi izginjanje upanja, da bi bilo mogoče mednarodno skupnost politično oblikovati. Spričo konfliktov in vpijočih socialnih krivic v svetovni družbi, ki je v veliki meri razdrobljena, raste na poti (ta se je začela po letu 1945) konstitucionalizacije mednarodnega prava razočaranje z vsakim novim neuspehom.

Postmoderne teorije gledajo na te krize z vidika kritike uma: ne kot na posledico selektivnega izčrpavanja umskih potencialov,

kljub vsemu navzočih v zahodni moderni, temveč kot na logični rezultat programa samouničujoče duhovne in družbene racionalizacije. Radikalni dvom v razum je bil katoliški tradiciji vse od njenih začetkov tuj. Toda katolicizem je vse do šestdesetih let preteklega stoletja težko shajal s sekularnim mišljenjem, značilnim za humanizem, razsvetljenstvo in politični liberalizem. Tako teorem, da lahko skrušeni moderni iz slepe ulice pomaga samo religiozno izročilo, vezano na transcendenco, dandanes znova žanje odziv. V Teheranu me je neki kolega vprašal, ali evropska sekularizacija s kulturno primerjalnega in religiozno sociološkega vidika ni pot, ki se je ločila in bi potrebovala popravkov. To spominja na razpoloženje v Weimarski republiki, na Carla Schmitta, Heideggra ali Lea Straußa.

Bolje pa se mi zdi, da vprašanja, ali se bo ambivalentna moderna sama stabilizirala iz sekularnih zmožnosti komunikativnega razuma, ne zaostriamo z vidika kritike razuma, ampak ga obravnavamo nedramatično kot odprto empirično vprašanje. S tem pojava nadaljnje obstoja religije v sekulariziranem okolju ne želim obravnavati kot golega socialnega dejstva. Ta pojav mora filozofija tako rekoč od znotraj vzeti resno kot kognitivni *izziv*. Preden pa nadaljujem pot naše razprave, želim omeniti odcep, ki je našemu pogovoru blizu in vodi v drugo smer. S tem ko se je filozofija pustila speljati radikalizaciji kritike uma, se je začela premikati k refleksiji o sebi z vidika svojih lastnih religiozno metafizičnih izvorov in se občasno pustila zaplesti v pogovore s tisto teologijo, ki je iskala opore v filozofskih poskusih poheglovske samorefleksije uma.⁶

Ekskurz

Točka, na katero se navezuje filozofska razprava o umu in razodetju, je neka miselna figura, ki se nenehno vrača: um, ki ima za predmet svoje refleksije svoje najgloblje dno, odkrije, da je njegov izvor v drugem; in priz-

nati mora njegovo usodno moč, če noče izgubiti orientacije v slepi ulici hibridnega samoobvladovanja. Tu služi kot model vaja obračanja, ki jo izvrši - ali vsaj sproži - v lastni moči, vaja spreobrnjenja uma po umu. Pri tem ni pomembno, ali izhaja refleksija iz samozavesti spoznavajočega in delujočega subjekta (kakor pri Schleiermacherju) ali iz zgodovinskosti vsakokratne lastne eksistenčne gotovosti (kakor pri Kierkegaardu) ali iz škandalozne raztrganosti npravstvenih odnosov (kakor pri Heglu, Feuerbachu in Marxu). Ne da bi v začetku imel teološki namen gre um, ki je na teh potih stopil za svoje meje, prek samega sebe v smeri drugega: najsibo v mistični stopitvi z vseobsežno kozmično zavestjo ali v obupajočem upanju na zgodovinski dogodek odrešujočega sporočila ali v obliki solidarnosti, ki se silno zavzema za ponižane in razžaljene hoteč pospešiti mesijansko odrešenje. Ti anonimni bogovi poheglovske metafizike - vseobsegajoča zavest, vnaprej nemisljivi dogodek, neodtujena družba - so za teologijo lahek plen. Ponujajo se, da bi jih razvozlati kot skrivna imena Trojice osebnega Boga, ki sam sebe daje v delež.

Ti poskusi obnove filozofske teologije po Heglu so še vedno bolj simpatični kakor ničejanstvo, ki si izposoja krščansko obarvane pojme poslušanja in slišanja, pobožne zbranosti in čakanja na milost, prihoda in dogodka, da bi misel - propozicionalno razrahljano - priklicalo nazaj onstran Kristusa in Sokrata v nedoločeno pradaavnino. V nasprotju s tem temelji filozofija, ki se zaveda svoje zmotljivosti in krhkega položaja znotraj razčlenjene strukture moderne družbe, na generičnem, a nikakor slabšalno mišljenem razlikovanju med sekularno, tj. k univerzalnemu stremečo govorico, in religiozno, od razodetih resnic odvisno govorico. Drugače kakor pri Kantu in Heglu ta gramatična razmejitev ni povezana s filozofsko zahtevo, da bi sama določala, kaj je od vsebin religioznega izročila - onstran

družbeno institucionaliziranega vedenja o svetu - resnično ali neresnično. Spoštovanje, ki gre z roko v roki s to kognitivno vzdržnostjo od sodb, je utemeljeno na spoštovanju osebe in življenjskih načinov, ki svojo celovitost in pristnost črpajo iz religioznih prepričanj. Spoštovanje pa ni vse; filozofija ima razloge, da se je od religioznih izročil *pripravljena učiti*.

4 Sekularizacija kot vzajemni in dopolnjujoči se učni proces

V nasprotju z etično vzdržnostjo postmetafizičnega mišljenja, ki mu je tuj vsak na splošno zavezujoč pojem dobrega in vzorčnega življenja, so se v svetih spisih in religioznih izročilih skozi tisočletja na subtilen način izpisali in hermenevitično ohranjali uvidi o grehu, odrešenju in odrešenjskem izhodu iz življenja, za katerega se zdi, da ni rešitve. Zato lahko v skupnem življenju religioznih skupnosti - kolikor se izogibajo dogmatizmu in pritisku nad vestjo - ostane nekaj nedotaknjenega, kar se je drugje izgubilo in česar strokovno védenje strokovnjakov ne more ponovno vzpostaviti - mislim na dovolj razčlenjene izrazne možnosti, na senzibilnost za zgrešeno življenje, za družbena bolezenska stanja, za neuspehe individualnih življenjskih načrtov in iznakaženju izpostavljene življenjske oblike. Iz dejstva, da sta njuni epistemični usmerjenosti nesimetrični, je mogoče utemeljiti pripravljenost filozofije, da se uči od religije. Pa ne iz funkcionalnih, ampak - spominjajoč se uspešnosti njenih "hegeljanskih" učnih procesov - iz vsebinskih razlogov.

Vzajemno prežemanje krščanstva in grške metafizike ni ustvarilo samo duhovne podobe teološke dogmatike in helenizacije krščanstva, ki ni bila blagodejna v vseh pogledih. Privedla je tudi do filozofskega prilasčanja specifičnih krščanskih vsebin. Ta filozofski postopek prisvajanja je sedimentiral v pojmovnih mrežah z zahtevno normativno vsebino, kakor so "odgovornost - avtonomija -

opravičenje”, “zgodovina in spominjanje”, “novozačenje, ustvarjanje novega in vračanje”, kakor “emancipacija in dovršitev”, “pozunanjenje, ponotranjenje in utelešenje”, “individualnost in občestvo”. Preoblikoval je sicer njegov izvorno religiozni smisel, a ne tako, da bi mu z izpraznjenjem vzel vsebino in ga izčrpal. Prevod človekove bogopodobnosti v enakovredno in brezpogojno spoštovanja vredno dostojanstvo vseh ljudi je takšen rešilni prevod. Vsebino svetopisemskih pojmov odpira onkraj meja religioznih skupnosti obči javnosti drugačeverujočih in neverujočih. Walter Benjamin je bil eden od tistih, ki so mu takšni prevodi marsikdaj uspeli.

Na osnovi izkušnje, da sekularizacija sprošča pomenske potenciale, shranjene v religiji, lahko Böckenförderjevemu teoremu pripišemo neproblematičen pomen. Omenil sem diagnozo, po kateri v moderni uigrano ravnotežje med tremi velikimi sredniki družbene integracije pride v nevarnost, ker trgi in moč administracije vedno bolj izrivajo iz življenjskih področij družbeno solidarnost, torej koordiniranje prakse prek vrednot, norm in k razumljivosti usmerjene rabe jezika. Tako je tudi v lastnem interesu ustavne države, da obzirno ravna z vsemi kulturnimi viri, iz katerih se hranita normativna zavest in državljanska solidarnost. Ta zavest, ki je postala konzervativna, se zrcali v govoru o “postsekularni družbi”.⁷

S tem ne mislim samo na dejstvo, da se religija uveljavlja v vse bolj sekularnem okolju in da družba do nadaljnjega računa z obstojem religioznih skupnosti. Izraz “postsekularen” religioznim skupnostim ne izkazuje samo javnega priznanja za funkcionalni prispevek pri obnavljanju zelenih motivov in drž. V javni zavesti postsekularne družbe se veliko bolj zrcali normativni uvid, ki ima posledice za politični odnos med nevernimi in vernimi. V postsekularni družbi se uveljavlja spoznanje, da “modernizacija javne zavesti” postopoma

zajema tako religiozne kakor tudi svetne načine razmišljanja in jih reflektivno spreminja. Obe strani lahko, če sekularizacijo družbe razumeta kot *komplementaren* učni postopek, svoje prispevke k spornim temam v javnosti vzameta resno tudi iz kognitivnih razlogov.

5 Novi odnosi med vero in razumom

Sprva je bila religiozna zavest prisiljena v proces prilagajanja. Vsaka religija je izvorno “podoba o *svetu*” ali “*celostni nauk*” (comprehensive doctrine), tudi s tega vidika, da zase zahteva pristojnost, oblikovati neko življenjsko obliko v *celoti*. To zahtevo po interpretacijskem monopolu in vseobsegajočem oblikovanju življenja je morala religija v okoliščinah sekularizacije vedenja, nevtralizacije državne oblasti in splošne svobode vere opustiti. S funkcionalno diferenciacijo družbenih podsystemov se je tudi življenje religiozne skupnosti ločilo od svojih družbenih okolij. Vloga člana nekega občestva se loči od vloge državljana. Ker pa je liberalna država vezana na politično povezovanje občanov, ki je več kakor le goli *modus vivendi*, se ta diferenciacija v članstva ne sme izčrpati v tem, da bi se religiozni etos prilagodil *naloženim* zakonom, opustil pa bi svoje kognitivne zahteve. Veliko bolj se morata univerzalni pravni red in egalitarna družbena morala notranje tako vpeti v etos religioznega občestva, da *eden iz drugega* konsistentno izhajajo. Za to “vpetost” je John Rawls izbral podobo modula: modul svetne pravičnosti - čeprav temelji na svetovnonazorsko nevtralnih temeljih - se mora vključiti v kontekste sprejetih verskih prepričanj, ki so v nekem času temeljni.⁸

To normativno pričakovanje, s katerim liberalna država prihaja naproti religioznim skupnostim, *sovpada* z njihovimi interesi, kolikor jim to odpira možnost, da bi prek javnega političnega prostora same vplivale na družbo kot celoto. Seveda pa posledice

strpnosti, ki jih je treba nositi, niso enako porazdeljene med neverne in verne, kakor to kaže bolj ali manj liberalna zakonodaja o prostovoljni prekinitvi nosečnosti; pa tudi sekularna zavest ni zastoj deležna negativne verske svobode. Od nje se pričakuje uvajanje v razmislek o sebi in sprejemanju meja razsvetljenstva. Razumevanje strpnosti v pluralističnih družbah z liberalno ustavo ne sme spodbujati k spoznanju le vernih, da morajo vpričo nevernih in drugačevnih *na razumen način* računati z nadaljnjim obstojem nesoglasij. Po drugi strani se v kontekstu liberalne politične kulture k temu spoznanju spodbuja tudi neverne.

Za občana, ki je religiozno nemuzikaličen, to nikakor ni trivialno povabilo, naj opredeli odnos med vero in razumom *samokritično* z vidika svetnega védenja. Pričakovanje, da nesoglasij med vero in razumom ne bo konec, je mogoče le tedaj opredeliti kot "razumno", če religioznim prepričanjem tudi z vidika sekularnega védenja dodelimo epistemični status, ki ni enostavno iracionalen. Zato naturalistične podobe sveta, ki temeljijo na spekulativni predelavi znanstvenih informacij in so pomembne tudi za etično samorazumevanje občanov,⁹ v javnem političnem prostoru nikakor ne uživajo *prima facie* prednosti pred konkurenčnimi svetovnonazorskimi ali religioznimi naziranjmi.

Svetovnonazorska nevtralnost državne oblasti, ki zagotavlja enake etične svoboščine za vsakega državljana, je nezdržljiva s političnim posplošenjem sekularnega pogleda na svet. Sekularizirani občani - kolikor nastopajo v vlogi državljanov - v načelu religioznim podobam sveta ne smejo odrekati njihovega resničnostnega potenciala; pa tudi vernim soobčanom ne smejo izpodbijati pra-

vice, da bi njihov prispevek k javnim razpravam prinesli v jeziku, ki je religiozen. Liberalna politična kultura sme od sekulariziranih občanov celo pričakovati, da se bodo pridružili prizadevanjem v prevajanju pomembnih vsebinskih prispevkov iz religioznega v javno dostopen jezik.¹⁰

Prevedla: Matjaž Feguš in
Robert Petkovšek

* Besedilo z naslovom "Predpolitične podlage demokratične pravne države?" je prispevek, ki ga je Jürgen Habermas podal na Bavarski katoliški akademiji 19. januarja 2004 v razpravi s kardinalom Josephom Ratzingerjem. Prispevek slednjega je bil objavljen v *Tretjem dnevu*, 2006, št. 1/2, str. 12-18.

Prevod iz: Habermas, Jürgen 2004: Vropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates [Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern, 19. Januar 2004]. V: *Zur Debatte* 1, 34 (2004), 2-4.

1. E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), v: isti, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main, 1991, 212.
2. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, 1996.
3. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992, 3. pogl.
4. H. Brunkhorst, Der lange Schatten des Staatswillenpositivismus, v: *Leviathan*, 31, 2003, 362-381.
5. E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, III.
6. P. Neuner in G. Wenz (ur.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2002.
7. K. Eder, *Europäische Säkularisierung - ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, v: *Berliner Journal für Soziologie* 3 (2002), 331-343.
8. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main, 1998, 76 sl.
9. Kot primer gl. W. Singer, *Keiner kann anders sein, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollen aufhören, von Freiheit zu reden*, v: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. januar 2004, 33.
10. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main, 2001.