

CHARLES TAYLOR

Kaj pomeni sekularizem?*

1

Živimo v svetu, v katerem ideje, institucije, umetniški slogi ter načini proizvodnje in življenja krožijo med družbami in civilizacijami, ki so si v svojih zgodovinskih koreninah in tradicionalnih oblikah zelo različne.

Parlamentarna demokracija se je iz Anglije razširila v druge dežele, na primer v Indijo; podobno je način nenasilne državljanske nepokorščine iz Indije, kjer je služil v prizadevanju za neodvisnost, oblikoval tudi druga gibanja, med drugim gibanje za državljanske pravice Martina Luthra Kinga, jr., Manilo 1983 in tudi žametno in oranžno revolucijo v našem času.

Toda te ideje in oblike delovanja se niso zgolj kot trdne zgradbe prestavile na drugo mesto; ob vsakem prenosu so se spremenile, bile so na novo interpretirane in dobile nov pomen. In ko poskušamo slediti tem premikom in jih razumeti, lahko nastane velika zmeda. Taka zmeda nastane tudi, če poskušamo vzeti kakšno besedo preveč dobesedno; ime je namreč lahko isto, toda stvarnost je pogosto različna.

To je, na primer, očitno pri besedi "sekularno". "Sekularizacijo" razumemo kot isti

proces, ki se lahko odvija kjerkoli (in, kot trdijo nekateri, se odvija povsod). In sekularni režim imamo za nekaj, kar se lahko zgodi v katerikoli državi, ne glede na to, ali ga je ta dejansko sprejela ali ne. Gotovo se te besede pojavljajo povsod. Toda, ali res pomenijo isto vsakokrat, ko jih ponovimo? Mar ni nobenih komaj opaznih razlik, ki lahko zmedejo medkulturne razprave o teh stvareh?

Mislim, da razlike so in da predstavljajo težave za naše razumevanje. Bodisi se prebijamo skozi zmedo, ki je posledica napačnega razumevanja, ali pa nas precej slabo zavedanje pomembnih razlik pripelje do tega, da potegnemo daljnosežne zaključke, ki so zelo daleč od resničnosti, ki bi jo radi opisali. Za to gre, na primer, ko ljudje trdijo, da islamske družbe ne morejo sprejeti sekularnega režima, saj je "sekularno" stara kategorija krščanske kulture, za islam pa se zdi, da kategorije, ki bi slednji ustrezala, nima. Seveda sekularni režim v islamu ne more biti popolnoma enak kot v krščanskem svetu, toda morda lahko ideja ustvarjalno in plodovito potuje preko meja, namesto da bi bila krajevno omejena.

Poglejmo nekaj lastnosti "sekularnega" kot kategorije, ki se je razvila v latinskem krščanskem svetu. Prvič, to je bil en pojem

iz dvojice. Sekularno se je nanašalo na "stoletje" – to je, na posvetni čas – v nasprotju s tistim, kar se je nanašalo na večno, na sveti čas.² Določene čase, kraje, osebe, ustanove in dejanja so namreč razumeli v tesni povezavi s svetim ali višjim časom, drugi pa so pripadali zgolj posvetnemu. Prav zato bi pogosto lahko isto razlikovanje opisali z dvojico "duhovno/časno" (npr. država kot "časno krilo" Cerkve). Navadni župnijski duhovniki so bili zato "sekularni", saj delujejo zunaj, v "stoletju", nasproti tistim v meniških ustanovah – "regularnim" duhovnikom – ki živijo po pravilih svojega reda.

To, kar torej "sekularizacija" očitno pomeni, je torej posledica reformacije. V tem smislu se namreč nanaša na prenos določenih funkcij, lastnosti in institucij, ki so bili pod nadzorom Cerkve, na laike.

Ta prenos pa se je v osnovi zgodil znotraj sistema, ki ga je obvladovala dvojica; stvari so bile znotraj sistema premeščene iz enega predalčka v drugega. Taka opredelitev "sekularnega", kjer ta še vedno drži, pa pomeni, da je sekularizacija precej neproblematična zadeva, preureditev pohoštva v prostoru, katerega osnovne značilnosti ostajajo nespremenjene.

Toda od sedemnajstega stoletja naprej se je postopno začel uveljavljati nov pogled – pojavilo se je novo razumevanje družbenega življenja, po katerem bilo vse, kar je, "sekularno". Ker pa se je "sekularno" izvirno nanašalo na posveten ali navaden čas v nasprotju z višjimi časi, je bilo nujno, da so začeli posvetni čas razumevati brez kakršnekoli navezave na višje čase. Beseda se je torej še naprej uporabljala, toda njen pomen je bil temeljito spremenjen, saj je bilo njeno nasprotje bistveno spremenjeno. Na nasprotni strani namreč ni bila več druga časovna dimenzija, v kateri so imele "duhovne" ustanove svoj predalček; sekularno je po novem nasprotovalo vsaki trditvi, izrečeni v imenu nečesa, kar presega ta svet in njegove interese. Zato je odveč reči, da so tisti, ki so si "sekularni" svet predstavljali v tem smislu, imeli takšne trditve za popolnoma neutemeljene in so jih dopuščali zgolj toliko,

kolikor ne ogrožajo interesov svetnih oblasti in človeškega blagostanja.

Toda ker so mnogi ljudje še naprej verovali v presežno, je bilo nujno potrebno, da so cerkve ohranile svoje mesto v družbenem redu. Še vedno so bile na svoj način bistvenega pomena za delovanje družbe, vendar je bilo treba njihovo delovanje razumeti izključno v okviru "tuzemskih" ciljev in vrednot (mir, napredek, rast, razvoj, itd.).

Ta premik je vseboval dve pomembni spremembi: prvič, prinesel je novo pojmovanje dobrega družbenega in političnega reda, ki ni bil navezan niti na tradicionalno etiko dobrega življenja niti na posebno krščansko idejo popolnosti (svetosti). To je bila nova, postgrocijevska ideja družbe, ki je sestavljena iz posameznikov z namenom, da bi zadostila njihovim potrebam po varnosti in da bi jim bila v pomoč za življenje. V tem smislu kriterij dobre družbe, skupna korist, ni bil zgolj nekaj povsem "tuzemskega", ampak tudi brezbrizen do "kreposti" v tradicionalnem pomenu.

Ta vzpon specifično "posvetnega" kriterija se je zgodil znotraj večjega razlikovanja, ki je ločil "ta svet" ali imanentno od transcendentnega. To zelo jasno razlikovanje je samo po sebi posledica razvoja latinskega krščanskega sveta in je postalo del našega, zahodnega načina gledanja na stvari. Poskušamo pa ga uporabljati univerzalno, četudi v nobeni drugi človeški kulturi v zgodovini ne obstaja nobeno tako trdno in jasno razlikovanje. Tisto, za kar pa se zdi, da je zares univerzalno, je neko razlikovanje med višjimi bitji (duhovi) in sferami ter vsakdanjim svetom, ki ga neposredno vidimo okoli sebe. Vendar običajno tega dvojega ne razvrščamo pod dve ločeni domeni, tako da bi to, kar je nižje, lahko imeli za sistem, ki je povsem razumljiv sam po sebi. Ravni se namreč medsebojno prepletata in nižje ne moremo razumeti brez naslanjanja na višjo. Če vzamemo primer s področja filozofije, za Platona je bil obstoj in razvoj stvari okrog nas lahko razumljiv samo s pomočjo ustreznih idej, te pa obstajajo v polju

Božja beseda je živa in učinkovita. Razsvetljuje vsakega človeka. Foto: Tatjana Splichal



izven časa. Jasno ločevanje imanentnega od transcendentnega reda je (tako ali drugače) eden izmed izumov latinskega krščanskega sveta.

Novo razumevanje sekularnega, ki sem ga tu opisal, pa gradi na tem ločevanju. V bistvu trdi, da je "nižji" – imanentni ali sekularni – red vse, kar obstaja, in da je višji – ali transcendentni – red človekova iznajdba. Očitno pa je, da je predhodna iznajdba jasne ločnice med tema dvema ravnema tista, ki je pripravila teren za "razglasitev neodvisnosti" imanentnega.

Najprej je bila neodvisnost, razglašena na področju imanentnega, omejena in delna. Po "deistični" različici te trditve, ki se je na široko razmahnila v osemnajstem stoletju, so namreč imeli Boga za ustvarjalca imanentnega reda. Ker je stvarnik, naravni red predstavlja dokaz za njegov obstoj; in ker je pravi človeški red, ki je v skupno korist, on ustvaril in nam ga zaupal, sledimo njegovi volji tako, da ga gradimo. Poleg tega še vedno drži, da svojo postavo podpira z nagradami in kaznimi v naslednjem življenju.

Torej je neke vrste religija oziroma določena pobožnost nujen pogoj dobrega reda. Locke zato ne prezira samo katoličanov, ampak tudi ateiste. To je pozitivna povezava med Bogom in dobrim redom, toda religija ima lahko tudi negativne učinke. Religiozna avtoriteta lahko namreč začne tekmovati s posvetnimi vladarji; od vernikov lahko zahteva stvari, ki presegajo ali celo nasprotujejo zahtevam dobrega reda; postavlja lahko nerazumne zahteve. Zato je družbo kljub temu potrebno očistiti "praznoverja", "blaznosti" in "zanosa".

Poskusi "razsvetljenih" vladarjev osemnajstega stoletja, kot sta bila Friderik Veliki in Jožef II., da bi "racionalizirali" religiozne ustanove – kar pomeni, da so Cerkev obravnavali kot stvar države – pripadajo tej zgodnji fazi sekularizacije na Zahodu. Tako kot na precej drugačen način tudi ustanovitev ameriške republike s svojo ločitvijo cerkve in države. Prva nedvoumna potrditev samozadostnosti

sekularnega pa je prišla z radikalnimi fazami francoske revolucije.

Izzivalna potrditev sekularnosti se namreč pojavi v Tretji republiki, katere "laičnost" je utemeljena na ideji samozadostnosti sekularnega in izključitvi religije. In ni potrebno reči, da ta duh v sodobni Franciji, kjer ga lahko zasledimo v trenutni razpravi o prepovedi muslimanskih naglavnih rut, še naprej prevladuje. Še vedno namreč velja, da je potrebno javna mesta, kjer se srečujejo državljani, očistiti vsakršne sledi religioznega.

Torej je zgodovina pojma "sekularno" na Zahodu zapletena in nejasna. Začne se z enim pojmom iz dvojice, ki razlikuje med dvema razsežnostma eksistence in ju opredeljuje s posebnim tipom časa, ki je za vsako izmed njiju bistven. Toda iz tega jasnega razlikovanja med imanentnim in transcendentnim se razvije še ena dvojica, v kateri se "sekularno" nanaša na to, kar pripada samozadostni imanentni sferi, in nasprotuje temu, kar je povezano s transcendentnim področjem (ki ga pogosto navajajo kot "religiozno"). Ta dvojnost pa se, potem ko pride do zanikanja transcendentne ravni, še enkrat preoblikuje v dvojico, v kateri se en pojem nanaša na resnično ("sekularno"), drugi pa na to, kar je zgolj izmišljeno ("religiozno"); ali v kateri se "sekularno" nanaša na institucije, ki morajo res živeti v "tem svetu", in "religiozno" ali "cerkveno" na poljubne dodatke, ki pogosto motijo tok tuzemskega življenja.

Po dvakratnem preoblikovanju je dvojica kot taka temeljito preoblikovana; v prvem primeru sta namreč obe strani resnični in neizogibni razsežnosti življenja in družbe. Dvojica je torej "notranja", saj en pojem ni možen brez drugega, tako kot desno in levo ali gor in dol. Po spremembah pa dvojica postane "zunanja"; sekularno in religiozno si nasprotujeta kot prav in narobe ali potrebno in odvečno. V mnogih primerih je cilj te taktike odpraviti enega in hkrati ohraniti drugega.

V nekem smislu pa tudi postdeistični načini sekularizma prenašajo značilnosti deističnega vzorca, opisanega zgoraj. Jakobinci

so tako trdili, da je Ustvarjalec zdaj Narava in zato namesto "pobožnosti" zahtevajo humanistično ideologijo, ki temelji na naravnem. Kar pa je nesprejemljivo, je kakršnakoli oblika "javne" religije. Vera mora biti torej omejena na zasebno področje. Če sledimo temu pogledu, potem potrebujemo jasno *morale indépendante*, samozadostno družbeno moralo brez opiranja na transcendentno. Ta zahteva pa podpira idejo, da obstaja nekaj takega, kot je "čisti um" (*die blosse Vernunft*), to je um, ki se ne opira na nobene "zunanje" predpostavke, ki bi izhajale iz razodetja ali kakršnegakoli drugega domnevno transcendentnega vira. Različice teh trditev se pogosto pojavljajo v sodobnih razpravah o sekularizmu na Zahodu.³

Deistični vzorec je pomagal opredeliti "dobro" ali "sprejemljivo" religijo v večini zahodnih razprav v zadnjih nekaj stoletjih. Dobra ali sprejemljiva religija je skupek verovanj v Boga ali kakšno drugo presežno moč, ki ima za posledico sprejemljivo ali, v nekaterih različicah, "racionalno" moralo. Oropana pa je kakršnihkoli prvin, ki ne podpirajo te morale, "praznoverja" torej. Nujno je tudi v nasprotju s "blaznostjo" in "zanosom", saj to dvoje samo po sebi pomeni grožnjo religiozne avtoritete temu, kar ima "čisti um" za ustrezen red v družbi.⁴

Religija je torej lahko družbenemu redu v pomoč, saj vbija v glavo prava načela, mora pa paziti, da ne bi temu redu postala grožnja, če bi mu začela kljubovati. Zato je sicer Locke pripravljen dopuščati različne religiozne poglede, toda iz te nenevarne skupine so izključeni ateisti (katerih nevera v posmrtno življenje spodbija njihovo pripravljenost, da bi držali obljube in spoštovali dober red) in katoličani (ki se ne morejo upreti izpodbijanju ustaljenega reda).

V obeh primerih, tako v pozitivnem, kot v negativnem, pa se bistveni vpliv dobre religije nahaja *in foro interno*: po eni strani motivira za pravo moralo; po drugi strani pa, ker ostaja v umu in duši subjekta, ne izziva zunanjega reda. Zato je lahko javni obred bistvena prвина

"razumske" religije le, če s tem lahko pomaga pri praznovanju javnega reda ali pri spodbujanju notranje moralne motivacije.

Sčasoma pa vsa ta skupina pojmov, vključno s "sekularnim" in "religioznim", z vso prtljago nejasnosti in globokih predpostavk, ki se nanašajo na ločitev med imanentnim in transcendentnim na eni strani ter javnim in zasebnim na drugi, začne potovati. Zato ni presenetljivo, da nastaja strašanska zmeda. Na Zahodu so namreč mnogi zmedeni že glede svoje lastne zgodovine. En način, kako razumeti razvoj zahodnega sekularizma, je ta, da na ločitev Cerkve in države ter izločitev religije v "zasebno" sfero, kjer se ne more vmešavati v javno življenje, gledamo kot na rezultat predhodnega razlikovanja med sekularnim (ali časnim) in svetim (ali večnim). Slednje bi bila, če pogledamo nazaj, še najboljša rešitev, po kateri je religija dokončno odrinjena na rob političnega življenja.

Toda opisane faze niso jasno ločene.⁵ Zato ameriški sekularisti pogosto popolnoma mešajo ločitev Cerkve in države in ločitev religije in države. (John Rawls je na neki točki hotel prepovedati vsakršno utemeljevanje na osnovi človekovih "splošnih pogledov" – ki vključujejo tudi religiozne poglede – v javni razpravi.) Poleg tega pa vsa ta razmerja ustvarjajo uničujoče etnocentrične sodbe. Če je namreč standardna podlaga za zadovoljiv sekularen režim tristopenjska zgodovina, opisana zgoraj – razlikovanje med Cerkvijo in državo, ločitev Cerkve in države ter končno odstranitev religije iz države in javnega življenja – potem je očitno, da islamske države tega ne morejo doseči.

Podobno pogosto slišimo sodbo, da je bila že kitajska cesarska družba "sekularna", pri tem pa se popolnoma prezira izjemno vlogo, ki jo je imelo razlikovanje med imanentnim in transcendentnim na Zahodu in ki v tradicionalni Kitajski nima vzporednice. Ko Ashis Nandy govori o težavah, ki izhajajo iz mnogovrstne rabe pojma "sekularno", pokaže na zmedo, ki pogosto spremlja tudi podobne izjave na primeru Indije (npr., da je bil cesar

Ašoka "sekularen" ali da je mogulski cesar Akbar vzpostavil "sekularen" način vladanja).

Toda te vrste (zmotne) trditve lahko odsevajo tudi določeno modrost. V bistvu Nandy razlikuje dve precej različni ideji, ki zavedno ali nezavedno oblikujeta razpravo o Indiji. Prvič, imamo "znanstveno-razumski" pomen pojma, po katerem je sekularizem močno povezan s sodobnostjo, in, drugič, imamo različne "prilagodljive" pomene, ki izvirajo iz prvotnih tradicij. Prvi poskuša osvoboditi javno življenje religije; drugi pa raje išče odprte prostore "za neprestan dialog med religioznimi tradicijami ter med religioznim in sekularnim".⁶

Razglasitev Akbarjeve vladavine za "sekularno" torej lahko učinkuje kot ustvarjalen in plodovit način, s pomočjo katerega lahko ponovno opredelimo pojem. Take ponovne opredelitve, izhajajoče iz težav, ki jih morajo sodobne družbe razrešiti, pogosto razumejo sekularnost kot poskus, kako najti pošten in harmoničen način sobivanja med religioznimi skupnostmi, in puščajo pomen besede "sekularno", kot se je razvil v zahodni zgodovini, bolj ob strani. Ob tem pa upoštevajo dejstvo, da so se načini blagodejnega skupnega življenja razvili v mnogih različnih religioznih tradicijah in niso v izključni lasti tistih, katerih pogled se je oblikoval s pomočjo sodobne, zahodne dvojice, v kateri sekularno zahteva izključni dostop do resničnosti.⁷

2

Splošno prepričanje je, da morajo biti sodobne demokracije "sekularne". Kot smo pravkar videli, pa je ta pojem zaznamovan z določenim etnocentrizmom. Toda celo v zahodnem kontekstu je vse prej kot jasen. In kaj točno pomeni? Prepričan sem, da sta danes razvita vsaj dva modela, ki določata, kaj opredeljuje sekularni režim.

Oba vključujeta neke vrste ločitev Cerkve in države, da država ne sme biti uradno povezana z neko religiozno veroizpovedjo, razen v zelo skromnem in simboličnem smislu, kot

v Angliji ali Skandinaviji. Toda sekularizem zahteva več kot to. Pluralizem družbe zahteva neke vrste nevtralnost ali "načelno distanco", če uporabim izraz Rajeeva Bhargave.⁸

Če pa ga želimo še nadalje raziskovati, bomo odkrili, da je sekularizem pravzaprav nekaj zapletenega. V njem namreč lahko najdemo več kot eno dobrino. Izločimo lahko tri, ki jih lahko razvrstimo v tri kategorije trojice francoske revolucije: svoboda, enakost, bratstvo: (1) Na področju religije in osnovnega prepričanja ne sme biti prisile. To pogosto opisujemo kot religiozno svobodo, kar seveda pomeni tudi pravico ne verovati. Ta je opredeljena tudi kot "svoboda izvajanja" religije, kot jo opredeljuje prvi amandma ameriške ustave. (2) Med ljudmi različnih verstev in temeljnih prepričanj mora biti enakost; noben religiozni pogled ali (religiozni ali nereligiozni) Weltanschauung ne sem imeti privilegiranega statusa, kaj šele, da bi bil sprejet za uradno stališče države. In (3) vse duhovne družine morajo biti upoštevane, vključene v trajen proces odločanja, za kaj gre v družbi (v oblikovanje njene politične identitete) in kako bo družba uresničila svoje cilje (natančen režim pravic in privilegijev). To (če točko malo razširimo) ustreza "bratstvu".

Ti cilji si seveda lahko nasprotujejo; včasih moramo loviti ravnotežje med dobrinami, ki so tu navedene. Še več, prepričan sem, da lahko dodamo še četrti cilj: da, kolikor je le mogoče, poskušamo vzdrževati urejene in prijateljske odnose med pripadniki različnih religij in svetovnih nazorov (morda je to tisto, kar si zares zasluži, da imenujemo "bratstvo", toda še vedno sem pristaš jedrnatosti zgornje sheme z zgolj tremi tradicionalnimi dobrinami).

Včasih se zdi, da nekateri v prid te ali one opredelitve sekularizma trdijo, da lahko razreši vprašanje, kako uresničiti navedene cilje na ravni nadčasovnih načel, in da ni potreben noben dodaten napor ali pogovor, da bi jih opredelili za našo zdajšnjo družbo. Temelj teh načel lahko najdemo v čistem umu ali v nekem pogledu, ki je sam po sebi

osvobojen religije, povsem *laičen*. Jakobinci so na tej valovni dolžini, tako kot zgodnji Rawls.

Pri tem je težava, da (a) ni nobenega skupka brezčasnih načel, ki bi jih lahko opredelili zgolj s čistim umom, vsaj ne v podrobnosti, kakor je to potrebno za posamezen politični sistem; in (b) situacije se zelo razlikujejo in potrebujejo različne vrste konkretnih uresničitev splošnih načel, o katerih se sicer strinjamo; zato je v vsaki situaciji potrebna neka stopnja dodelave. Iz tega sledi, da (c) narekovanje načel z neko domnevno višjo avtoriteto, ki je nad vsem, krši točko (3) zgoraj. Nekatere duhovne družine namreč prikrajša za glas pri tej dodelavi. In končno (d) zaradi tega imamo pogosto težavne spore in dileme, ko gre za naše temeljne cilje.

Dobro ponazoritev točke (b) dobimo, če pogledamo na način, kako so se v zadnjih desetletjih v različnih zahodnih družbah razvijale teme, povezane s sekularizmom, ker se je spremenil nabor verstev, ki so navzoča v teh družbah. Ko se število religij ali temeljnih filozofij razširi, moramo spremeniti pot, po kateri gremo: na primer, v sodobni Evropi ali Ameriki s prihodom večjih skupin muslimanov.

Ko gre za (c), imamo novo zakonodajo v Franciji, ki prepoveduje nošnjo hidžaba v šolah. Normalno se je o teh stvareh potrebno pogajati. Država gostiteljica je namreč pogosto prisiljena oddajati dvojna sporočila: (i) tega tu ne smeš delati (npr. pobijati bogokletnih avtorjev, izvajati genitalnih pohabljanj žensk) in (ii) vabimo vas, da sodelujete v našem procesu izgradnje konsenza. To pa teži k medsebojnemu nasprotovanju; (i) ovira in povzroča, da je (ii) manj verjetno. Zato se je seveda potrebno, ko je to možno, čim bolj izogibati enostranski uveljavitvi (i). Seveda včasih to ni možno. Nekatere temeljne zakone je treba upoštevati. Toda splošno načelo je, da moramo religiozne skupine čim bolj razumeti kot sogovornike in čim manj kot grožnjo, kolikor le dopušča stanje.

Te skupine se namreč razvijajo tudi, ko so v procesu ponovne opredelitve v takšnem

demokracijskem, liberalnem kontekstu. José Casanova je tako pokazal, kako je bilo ameriško katolištvo tarča posmeha v devetnajstem stoletju, ker naj bi bilo neprilagodljivo na demokracijske navade, kar pa je precej podobno sumničavosti, ki danes muči ljudi, ko gre za islam. Nadaljnja zgodovina pa je pokazala, kako se je ameriško katolištvo razvilo in v tem procesu pomembno spremenilo svet. In doslej ni bil naveden noben bistveni razlog, zakaj podoben razvoj ne bi bil možen v muslimanskih skupnostih.⁹ Če se namreč to ne zgodi, se bo to zelo verjetno zgodilo zaradi predsodkov in slabega vodenja.

Prepričan sem, da je ena izmed naših glavnih ovir pri spopadanju s temi težavami, da imamo napačen model, ki trajno obvladuje naš razum. Mislimo, da se sekularizem (ali laičnost) nanaša na odnos med državo in religijo; v bistvu pa gre za (pravilen) odgovor demokracijske države na različnost. Če pogledamo na tri zgoraj omenjene cilje, imajo skupno to, da se nanašajo na (1) zaščito ljudi, ko gre za njihovo pripadnost in/ali uveljavljanje kateregakoli pogleda na svet, ki so si ga izbrali ali se znašli v njem; na (2) enako obravnavo ljudi ne glede na njihovo izbiro; in na (3) zagotavljanje, da bodo slišani. Nobenega razloga pa ni, da postavljamo religijo nasproti nereligioznim, "sekularnim" (v še enem široko uporabljenem smislu) ali ateističnim pogledom na svet.

V bistvu je smisel državne nevtralnosti predvsem v tem, da se izogiba favoriziranju ali zapostavljanju ne samo religioznih pogledov, ampak kateregakoli temeljnega pogleda, pa naj bo religiozen ali ne. Ne smemo namreč favorizirati krščanstva pred islamom, pa tudi religije pred nevero ali obratno ne.

Eden izmed načinov, kako predstaviti prednost modela sekularizma, ki temelji na treh načelih, pred obsedenostjo z religijo je tudi ta, da prvi model ne bo nikoli omogočil napačnega razumevanja, da je režim, ki ga je vzpostavil Atatürk, v resnici sekularen, saj ga osvetljuje s stališča temeljnih načel in celo s stališča ločitve države in religioznih ustanov.

To kaže tudi na vrednost poznorawlsovske formulacije sekularne države. Ta se zelo močno oklepa določenih političnih načel: človekovih pravic, enakosti, vladavine prava, demokracije. Omenjeno so temelji države, ki jih moramo podpirati. Toda takšno politično etiko lahko sprejemajo in jo sprejemajo ljudje zelo različnih temeljnih pogledov na svet (kar Rawls imenuje "splošen pogled na dobro"). Kantovec bi opravičil pravico do življenja in svobode s tem, da bi izpostavil dostojanstvo razumskega delovanja; utilitarist bi govoril, da je z bitji, ki lahko izkusijo veselje in trpljenje, nujno treba ravnati tako, da čim bolj povečamo prvo in čim bolj zmanjšamo drugo. Kristjan bo govoril o človeku, ki je narejen po Božji podobi. Sovpadajo pri načelih, razlikujejo pa se pri globljih razlogih za oklepanje te etike. Država mora držati pokonci etiko, vzdržati pa se mora tega, da bi dajala prednost katerikoli izmed globljih utemeljitev.

3

Misel, da se sekularizem posebej ukvarja z religijo, izvira iz zgodovine njegovega pojavljanja na Zahodu (pa seveda tudi iz njegovega imena). Če na kratko povzamem, za tovrstni režim obstajata dva pomembna temeljna konteksta, Združene države in Francija. V Združenih državah je bil na začetku celoten obseg splošnih pogledov ali globljih utemeljitev skupek različic (protestantskega) krščanstva, vključno s slabo poznanimi deisti. Nadaljnja zgodovina pa je razširila to paleto pogledov onkraj krščanstva in nato onkraj religije. Toda najprej so bile pozicije, med katerimi mora biti država nevtralna, vse religiozne. Od tod Prvi amandma; Kongres ne sme privoliti v noben zakon, ki bi vzpostavil državno religijo ali ki bi oviral svobodno izvajanje le-te (ali nekaj takega).

Beseda "sekularizem" se v prvih desetletjih v ameriškem javnem življenju ni pojavljala. Toda to je bil znak, da temeljna težava še ni prišla na dan. Ker se je Prvi amandma nanašal na ločitev cerkve in države, je religiji

omogočil, da bi lahko dobila mesto, ki ji ga danes ne bi nihče priznal. Tako je v tridesetih letih devetnajstega stoletja lahko sodnik vrhovnega sodišča trdil, da smemo za razlaganje zakonov uporabiti krščanska načela, saj Prvi amandma prepoveduje poistovetenje zvezne vlade s katerokoli cerkvijo, toda takrat so bile vse cerkve krščanske (pravzaprav protestantske).

Za sodnika Josepha Storyja je bil tako namen Prvega amandmaja v tem, "da izključi vsakršno tekmovalnost med krščanskimi sektami", vseeno pa "krščanstvo sme sprejeti pomoč od države". Krščanstvo je namreč za državo bistveno, saj je vera v "prihodnjo državo, ki bo nagrajevala in kaznovala /.../ neizogibno potrebna za uveljavljanje pravičnosti". Kar pa je še pomembnejše, "tistim, ki verujejo v resnico krščanstva, da je le-to božje razodetje, je nemogoče dvomiti v to, da je posebna dolžnost vlade pospeševati in spodbujati ga med državljani".¹⁰

To prvenstvo krščanstva pa so ohranjali tudi kasneje v devetnajstem stoletju. Še celo leta 1890 je sedemintrideset od dvainštiridesetih obstoječih držav priznalo avtoriteto Boga v preambulah ali v besedilih svojih ustav. Enoglasna razsodba vrhovnega sodišča iz leta 1892 je razglasila, da če nekdo želi opisati "ameriško življenje, kot ga izražajo zakoni, delovanje, navede in družba, povsod najdemo jasno potrditev iste resnice /.../ da je to krščanski narod" (*Cerkev sv. Trojice proti Združenim državam*, 143 U.S. 457 at 471).

V drugem delu stoletja pa se je začel pojavljati upor proti temu razumevanju, zato je bila leta 1863 ustanovljena Narodna reformna zveza (National Reform Association – NRA) z naslednjim ciljem:

Namen te Zveze bo ohranjati že navzoče krščanske značilnosti v Ameriški vladi /.../ zagotoviti tak amandma k ustavi Združenih držav, ki bo razglašal narodovo zvestobo Jezusu Kristusu in sprejemanje moralnih zakonov krščanske religije, pa tudi pokazati, da je to krščanski narod, in ustvariti nesporno pravno osnovo za vse

krščanske zakone, ustanove in dejavnosti naše vlade v temeljnem zakonu države.

Po letu 1870 se je vnel spopad med podporniki tega ozkega pogleda na eni strani in tistimi, ki so zahtevali resnično odprtost do vseh drugih religij, pa tudi do nereligioznosti, na drugi. Med slednjimi pa niso bili samo judje, ampak tudi katoličani, ki so (po pravici) razumeli, da jih "krščanstvo" iz NRA izključuje. In prav v tej bitki se je na ameriškem prizorišču prvič pojavila beseda "sekularno" kot ključen pojem, in sicer zelo pogosto v polemičnem smislu kot ne- ali proti-religiozno.¹¹

V francoskem primeru pa se je laičnost pojavila v zvezi z bojem proti močni Cerkvi. Velika skušnjava države je namreč bila, da bi vzpostavila moralno osnovo, neodvisno od religije. Marcel Gauchet govori o tem, kako je Renouvier postavil temelje stališču radikalcev Tretje republike v njihovi bitki proti Cerkvi. Država mora biti "moralna in poučna". Ima "odgovornost do duš, prav tako kot cerkev ali verska skupnost, toda je bolj univerzalnega značaja". Moralnost je ključni kriterij. Da ne bi bila podrejena Cerkvi, mora država imeti "moralo, ki je neodvisna od vsake religije" in uživati "moralno premoč" nad vsemi religijami. Osnova te moralnosti je svoboda. Če hoče ostati neodvisna od religije, pa mora biti moralnost, ki tvori osnovo države, utemeljena ne nečem večjem, kot je zgolj korist ali občutek; potrebuje resnično "théologie rationnelle", kot je Kantova.¹² Modrost Julesa Ferryja in kasneje Aristida Brianda in Jeana Jaurésa je sicer rešila Francijo v času ločitve (1905) pred takim neuravnovešenim režimom, ostala pa je ideja, da laičnost v bistvu govori o nadzoru in upravljanju religije.

Če pa se premaknemo onkraj teh izvornih kontekstov in pogledamo na tiste vrste družb, v katerih sedaj živimo na Zahodu, je prva značilnost, na katero najprej naletimo, velika raznolikost ne samo religioznih pogledov, ampak tudi tistih pogledov, ki ne vključujejo religije, da ne govorimo o tistih, ki jih je v tej razdelitvi nemogoče razvrstiti. Toda zgornji

trije razlogi zahtevajo, da nepristransko obravnavamo vse.

4

Ta obsedenost z religijo je zapletena in povezana s še dvema značilnostma, na kateri pogosto naletimo v razpravah o sekularizmu: prva je težnje k opredelitvi sekularizma ali laičnosti s pomočjo neke ustavne ureditve, namesto da bi izhajali iz ciljev, ki sem jih omenil zgoraj. In tako potem poslušamo mantrične formulacije, kot je "ločitev Cerkve od države", ali pa o potrebi po odstranitvi religije iz javnega prostora ("les espaces de la République", kot v nedavni razpravi v Franciji). Druga pa izvira iz prve, ali pa se vsaj na prvi pogled zdi tako. Če namreč celotno zadevo opredelimo z eno ustavno formulacijo, potem moramo samo še določiti, katera ureditev stvari tej formulaciji najboljše ustreza, in ni nobene potrebe po nadaljnjem razmisleku. In ker je glavna formulacija samo ena, se ne moremo znajti v dilemi, kar pa bi se z lahkoto zgodilo, če bi imeli pred seboj več kot en cilj.

Zato lahko pogosto poslušamo te mantre, ki se uporabljajo za ustavljanje preprirov in kot dokončni, odločilni odgovor, ki izniči vse ugovore. V Združenih državah ljudje uporabljajo "ločitveni zid" kot končni kriterij, hiperrepublikanci v Franciji pa laičnost kot zadnjo besedo. (Če bi se kdo skliceval na Prvi amandma ameriške ustave, bi bila seveda omenjena dva cilja: zavračanje vzpostavitve uradne religije in zagotavljanje "svobodnega izvajanja". Ni pa nepredstavljivo, da si to dvojce lahko nasprotuje.)

Tak korak s stališča, ki ga tukaj zavzemam, pomeni malikovanje izbranih ustavnih ureditev. Morali pa bi izhajati iz ciljev in konkretne ureditve izvajati iz njih. Ne gre za to, da nekakšna ločitev cerkve od države, nekakšna medsebojna avtonomija vladnih in verskih institucij ne bi bila nujna lastnost kateregakoli sekularnega režima. Isto pa velja za nevtralnost javnih ustanov. Oboje je

nujno potrebno. Toda kaj te zahteve pomenijo v praksi, bi moralo biti določeno s tem, kako lahko kar najbolje izpolnimo tri (ali štiri) temeljne cilje.

Vzemimo za primer muslimanske ženske v javnih šolah in njihovo nošnjo hidžaba, kar je bila vroča tema v številnih zahodnih demokracijah. V Franciji so razvpito prepovedali naglavne rute, saj so jih imeli za "bahav religiozni simbol", kot pravi razvpiti Stasijev zakon iz leta 2004. V nekaterih nemških deželah jih učenke lahko nosijo, učiteljicam pa to ni dovoljeno. V Veliki Britaniji in drugih državah ni splošne prepovedi, o tem pa lahko odločajo posamezne šole.

Kaj so razlogi za takšne razlike? Očitno so v vseh teh primerih zakonodajalci in uradniki poskušali vzpostaviti ravnovesje med dvema ciljema. Eden je bil vzdrževanje nevtralnosti javnih ustanov, kar so imeli (po pravici) za tisto, kar v bistvu izpolnjuje cilj (2): enakost med vsemi temeljnimi prepričanji. Drugi pa je bil cilj (1), ki zagotavlja kar največjo možno versko svobodo ali – v svoji najbolj splošni obliki – svobodo vesti. Zdi se, da nas cilj (1) sili, da bi povsod dovolili hidžab. Toda podani so bili mnogi argumenti, ki so v francoskem in nemških primerih to preprečili. Za Nemce je bilo namreč moteče, da bi bil nekdo, ki ima avtoriteto v javni ustanovi, tako religiozno zaznamovan, kot je bil. V francoskem primeru pa so poskušali zasejati dvom v predpostavko, da je nošnja hidžaba svobodno dejanje. Podajali so namreč negotove domneve, da so deklice v takšno oblačenje silile njihove družine in njihovi moški vrstniki. To je bil eden izmed argumentov, ki so ga pogosto uporabljali, pa čeprav se je v luči socioloških raziskav, ki so jih opravili med samimi učenkami, zdel precej negotov, a Stasijeva komisija je te raziskave v veliki meri prezrla.

Drugi glavni argument pa je bil, da nošnja naglavne rute v šoli ni toliko dejanje pobožnosti kot pa izraz sovražnosti proti Republiki in proti njenemu bistvenemu sestavnemu delu, laičnosti. To je bistvo, ki so ga želeli poudariti z uvedbo pojma "signe ostentatoire". Majhno,

diskretno znamenje ne bi bil problem, je trdila Stasijeva komisija, toda te značilne obleke, ki pritegnejo veliko pozornosti, so imele namen izraziti nekaj zelo spornega. Zaman je bilo, da so muslimanske ženske protestirale, da "naglavna ruta ni znamenje".

Tako lahko na eni ravni vidimo, da razlike med narodi v odgovorih na isto vprašanje odražajo različen pristop k iskanju ravnovesja med dvema glavnima ciljema sekularnega režima. Toda na drugi ravni dilema in njena rešitev ostajata skriti za iluzijo, da gre tu za eno samo načelo, namreč za laičnost, in za njen prispevek k nevtralnosti javnih ustanov in prostorov ("les espaces de la République"). To pa je zgolj stvar uporabe bistvene značilnosti našega republikanskega režima; nobene potrebe in prostora ni za izbiro ali za tehtanje različnih smotrov.

Morda najpogubnejša značilnost tega malikovanja pa je, da poskuša prikriti resnične dileme, s katerimi se srečujemo v tem prostoru in ki se nam pojavijo pred očmi, ko enkrat prepoznamo mnogovrstnost načel, o katerih govorimo.

5

Zavedati pa bi se morali, da to malikovanje pušča globoko sled v življenju sodobnih demokracij. Če pomislimo, kaj je politična samostojnost, kaj je vključeno v temeljni način legitimacije držav, ki so utemeljene na ljudski suverenosti, lahko vidimo, zakaj. Da je ljudstvo lahko suvereno, mora namreč tvoriti entiteto in imeti osebnost.

Revolucije, ki so pripeljale do režimov ljudske suverenosti, so prenesle vladarsko moč s kralja na "narod" ali "ljudstvo". V tem procesu pa so ustvarile novo vrsto kolektivnega delovanja. Ti izrazi so sicer pred tem že obstajali, toda to, kar sedaj označevali – novo vrsto delovanja – je bilo nekaj, česar pred tem ni bilo, vsaj ne v neposrednem kontekstu zgodnje moderne Evrope. Zagotovo je ideja "ljudstva" lahko opisovala zbor subjektov v kraljestvu ali neelitne družbene sloje, toda

Odprite mi vrata pravičnosti, da vstopim in hvalim Gospoda. Foto: Tatjana Splichal



pred preobratom ni označevala entitete, ki bi se lahko skupaj odločala in delovala in ki bi ji lahko pripisali voljo.

Toda to, da ljudstvo skupaj deluje, z drugimi besedami, da razmišlja in oblikuje skupno voljo, v skladu s katero bo ravnalo, potrebuje visoko stopnjo skupne zavesti, občutek skupne identifikacije. Takšna družba predpostavlja tudi zaupanje, temeljno zaupanje, ki ga njeni člani in skupine, ki jo sestavljajo, morajo imeti, in zavedanje, da so ti res del procesa, da bodo slišani in da bodo drugi upoštevali njihove poglede. Brez skupne zavesti pa je to zaupanje usodno spodkopano.

Tako imamo v naši dobi novo vrsto skupnega delovanja. To je tisto delovanje, s katerim se člani poistovetijo in običajno pomeni uresničenje/branik njihove svobode in/ali prostor njihovega narodnega/kulturnega izražanja (ali najpogostejše neka kombinacija tega dvojega). Seveda, tudi v predmodernih družbah so se ljudje pogosto "identificirali" z režimom, s posvečenimi kralji ali s hierarhičnim redom. Pogosto so bili voljni subjekti. Toda v demokratični dobi se izkazujemo kot svobodni dejavniki. In prav zato ima koncept ljudske volje ključno vlogo pri ideji, o kateri govorimo.¹³

To pomeni, da sodobna demokratična država večinoma sprejema skupne cilje in referenčne točke, da sprejema poteze, zaradi katerih lahko trdi, da je branik svobode in prostor izražanja svojih državljanov. Če država torej hoče biti legitimna, si jo morajo njeni državljani predstavljati na ta način, pa če je to dejansko nekje izraženo ali ne.

Zato si moderna država lahko zastavi vprašanje, ki nima vzporednice v večin predmodernih oblik: Komu ali čemu služi ta država? Za kakšno svobodo gre? Za čigavo izražanje? Zdi se, da ta vprašanja nimajo nobenega smisla, če si jih zastavimo, na primer, v kontekstu avstrijskega ali turškega cesarstva – razen če si na vprašanje "komu" odgovorimo s habsburško ali otomansko dinastijo; toda na ta način bomo težko prišli do tega, kaj utemeljuje njeno identiteto.

To je tisto v sodobnih državah, kar hočem imenovati politična identiteta, ki je opredeljena kot splošno sprejet odgovor na vprašanje: "Komu, čemu?" Ta je drugačna od identitet njenih članov, to je, od referenčnih točk, ki so mnoge in različne in ki vsaka sama zase določa, kaj je pomembno za njeno življenje. Dobro je sicer, da med njimi prihaja do določenega prekrivanja, če se ti člani želijo čutiti močno identificirani z državo, toda identitete posameznikov in skupin bodo na splošno bogatejše in bolj zapletene, pogosto pa tudi precej različne druga od druge.¹⁴

Z drugimi besedami, sodobna demokratična država zahteva "ljudstvo" z močno skupno identiteto. Demokracija nas namreč obvezuje, da v svojem skupnem političnem projektu pokažemo več solidarnosti in mnogo več zavzetosti drug za drugega, kot pa so to zahtevale hierarhične in avtoritarne družbe preteklosti. V dobrih starih časih avstro-ogrskega cesarstva je lahko poljski kmet iz Galicije povsem pozabil na madžarske državne plemiče, na meščane Prage ali na dunajske delavce, pa s tem ni niti v najmanjši meri ogrožal stabilnosti države. Danes je drugače. Ko ideje o ljudski oblasti začnejo krožiti, stanje stvari postane nevzdržno. To je trenutek, ko skupine, ki med seboj niso ali ne morejo biti povezane, začnejo zahtevati lastne države. To je doba nacionalizma in zloma cesarstev.

Govoril sem že o politični nujnosti močne skupne identitete v sodobnih demokratičnih državah, ko gre za nujno potrebo po oblikovanju ljudstva, odločujoče enote. Toda za to gre tudi v številnih drugih primerih. Misleci v državljanski humanistični tradiciji od Aristotela pa do Arendtove so ugotovili, da svobodne družbe zahtevajo večjo mero zavzetosti in sodelovanja kot pa despotske in avtoritarne. Državlani morajo tako rekoč sami narediti, kar so prej zanje naredili vladarji. Do tega pa pride le, če so ti državljani začutili močno vez identifikacije s svojo politično skupnostjo in tudi s tistimi, s katerimi si jo delijo.

Še z drugega zornega kota, ker družbe zahtevajo močno zavzetost za opravljanje skupnega dela in ker bi bila situacija, v kateri bi nekateri nosili breme sodelovanja, drugi pa bi zgolj uživali koristi, nedopustna, svobodne družbe zahtevajo visoko raven medsebojnega zaupanja. Z drugimi besedami, izjemno občutljive so na nezaupanje enih državljanov do drugih, na to, da slednji ne izpolnjujejo v polnosti svojih obveznosti – na primer, da ne plačujejo svojih davkov, da goljufajo glede premoženja ali da imajo kot zaposleni koristi na trgu dela, ne da bi prevzeli kakršnekoli socialne stroške. Take vrste nezaupanje pa ustvarja izjemno napetost in grozi, da bo raztrgalo celotno mrežo delovanja, na katerem temelji ustroj demokratične družbe. Neprestana in ves čas obnavljajoča se vzajemna zavezanost pa je bistven temelj za uveljavitev ukrepov, ki so potrebni za obnovo tega zaupanja.

Odnos med narodom in državo pogosto razumemo z enostranskega stališča, kot da je bil vedno narod tisti, ki si je hotel narediti državo. Toda proces je tudi obraten. Da bi ostale pri življenju, države včasih poskušajo ustvariti občutek skupne pripadnosti. To je pomembna tema v zgodovini Kanade, na primer. Da bi oblikovala državo, se je torej družba v demokratični dobi prisiljena spoprijeti s težavno in nikoli dokončano nalogo opredelitve kolektivne identitete.

Kar sem torej imenoval politična identiteta, je izjemno pomembno v sodobnih demokratičnih državah. In ta identiteta je običajno opredeljena deloma s pomočjo določenih temeljnih načel (demokracija, človekove pravice, enakost) in deloma s pomočjo svojih zgodovinskih, jezikovnih ali religioznih izročil. Razumljivo pa je, da značilnosti te identitete včasih prevzamejo kvazi svet status in da se njihovo spreminjanje ali spodkopavanje lahko zdi kot nekaj, kar ogroža temelj enosti, brez katerega demokratična država ne more delovati.

Prav v tem kontekstu se lahko zdi, da so določene zgodovinske ustavne ureditve

nedotakljive. Lahko se zdijo kot bistven sestavni del temeljnih načel režima, včasih pa so videti tudi kot ključni sestavni del njegove zgodovinske identitete. Prav na ta način nekateri gledajo na laičnost, kot jo razumejo mnogi francoski *republikanci*. In ironično je, da ne glede na sodobno politiko (multikulture) identitete to načelo navajajo kot ključno značilnost (francoske) identitete. To je sicer pomilovanja vredno, toda zelo razumljivo. To je ena izmed ponazoritev splošne resnice: da bodo morale sodobne demokracije, ki med seboj postajajo vedno bolj različne, na novo opredeliti svojo zgodovinsko identiteto, kar pa bo lahko dolgotrajno in boleče.

6

Na tej točki bi rad spregovoril še o zanimivi stvari, na katero nas v svojem spisu "Das Politische" opozarja Jürgen Habermas: izvorno je bila politična avtoriteta opredeljena in utemeljena na kozmično-religioznih temeljih. Opredeljena je bila kot "politična teologija".¹⁵ In kot se zdi, Habermas trdi, da bi sodobne sekularne države povsem lahko shajale brez nekega analognega koncepta, kar pa se meni ne zdi povsem res.

Ključni premik, ki ga zasledimo na sodobnem Zahodu od sedemnajstega stoletja naprej, premik, ki nas oddaljuje od kozmično-religioznega razumevanja reda, ustvarja nov pogled na družbo, pogled "od spodaj navzgor", katerega namen je zaščita in vzajemna korist njenih (enakopravnih) članov. S tem novim razumevanjem pa je povezan močan normativni vidik, ki sem ga imenoval "sodobni moralni red".¹⁶ Vsebuje nekako tri načela (po enem možnem številčenju): (1) pravice in svoboščine članov, (2) enakost med njimi (ki so seveda različno interpretirane in so sčasoma dobile bolj radikalno razumevanje) in (3) načelo, da je oblast utemeljena na soglasju (ki so ga prav tako zagovarjali v bolj ali manj radikalnih oblikah).

Ta temeljna načela so se izoblikovala v množici različnih filozofskih antropologij in v

povezavi z zelo različnimi koncepti človekove vpetosti v družbo. Zelo zgodaj so prešla v atomizem, ki je zožil vizijo njihovih zgodnjih zagovornikov, kot sta Locke in Hobbes. Toda temeljna načela ostajajo in s sodobnimi liberalnimi demokracijami so bolj ali manj neločljivo povezana.

Zavračanje kozmično-religiozne vpetosti se je torej zaključilo z novim dojemanjem "političnega", z novo temeljno normo, ki, kot predlaga Lefort, vključuje svojo lastno predstavo o politični avtoriteti, in v kateri osrednja točka ostaja paradoksalno prazna. Če ohranimo idejo suverenosti, se z njo ne more poistovetiti nobena oseba ali skupina.

Demokratske družbe niso nujno organizirane okrog "civilne religije", kot je trdil Rousseau, ampak okrog močne "filozofije državljanstva", ki ima za svete tri norme, ki jih v sodobnih družbah pogosto izražamo kot (1) človekove pravice, (2) enakost in nediskriminiranost in (3) demokracija.

Toda v določenih primerih se lahko pojavi civilna religija: religiozni pogled, ki vsebuje in opravičuje filozofijo državljanstva. Zagotovo to drži za zgodnjo ameriško republiko. Prevzela je namreč obliko, ki je bila jasno del načrta Božje previdnosti za človeštvo. ("Te resnice imamo za same po sebi očitne, da je človek ustvarjen enak.") Lahko pa je tudi del ne- ali celo protireligiozne ideologije, tako kot v prvi francoski republiki. Morda bi celo lahko trdili, da se vseobsegajoči pogledi te vrste mnogim našim sodobnikom zdijo mnogo bolj "naravni". Konec koncev se zdi, da načela naše državljanske filozofije zahtevajo globljo utemeljitev. Zelo pomembno je namreč, da se strinjamo glede teh načel, saj so stvari gotovo stabilnejše, če sprejemamo skupen temelj. Ali pa se tako vsaj zdi, stoletja dolga tradicija političnega življenja pa priča o tej ideji.

Zagotovo je namreč prekrivajoč se konsenz med različnimi temeljnimi pogledi na skupno filozofijo državljanstva nekaj precej novega v zgodovini in nekaj precej nepreizkušnega. Posledično pa je to nevarno. In poleg tega

pogosto sumimo, da se tisti z drugačnimi temeljnimi pogledi ne morejo zares strinjati s temi načeli, vsaj tako kot mi ne (ker, kot "mi" vemo, "ateisti ne morejo imeti načel"; ali kot drugi "mi" vemo, "so vse vere proti svobodi in/ali enakosti").

Težava pa je, da se resnično raznolika demokracija ne more vrniti nazaj k civilni religiji ali anti-religiji, ne da bi izdala svoja lastna načela, ne glede na to, kako olajševalno je to lahko. Obsojeni smo na življenje s konsenzom prekrivanja.

7

Videli smo, kako lahko močno spodbujeno malikovanje lastnih zgodovinskih ureditev prepreči, da bi svoj sekularni režim videli v plodovitejši luči, ki v ospredje postavlja temeljne cilje, ki jih hočemo doseči, in ki nam dovoljuje govoriti in razmišljati o dilemah, s katerimi se soočamo. Toda to se navezuje tudi na drug zgoraj navedeni glavni vzrok zmede, navezuje se na našo obsedenost z religijo kot težavo. V bistvu smo se v mnogih zahodnih državah premaknili iz prve faze, v kateri je bil sekularizem težko dosežen uspeh, ki je preprečeval neke vrste religiozno nadvlado, v fazo velike različnosti med temeljnimi – religioznimi in areligioznimi – prepričanji. Zato lahko jasno obvladujemo situacijo le, če postavimo v ospredje, da je ravnavesje med svobodo vesti in enakostjo dostojanstva nujno potrebno. Sicer brez potrebe tvegamo omejitev verske svobode priseljenih manjšin na račun svojih zgodovinskih ustavnih ureditev, hkrati pa tem istim manjšinam sporočamo, da nikakor ne uživajo enakega statusa kot že dolgo navzoča večina.

Pomislimo na razlog, zakaj so nemške dežele učiteljicam prepovedale naglavno ruto. Zagotovo so učiteljice lik avtoritete; toda, mar je naša ideja, da so lahko liki avtoritete samo nezaznamovani ljudje? Da tisti, ki zaradi svojih religioznih praks v tem kontekstu izstopajo, ne spadajo na avtoritarne položaje v tej družbi? S tem najbrž v družbi, ki hitro

postaja vse bolj raznolika, dajemo otrokom napačno sporočilo.

Toda obsedenost z religijo kot težavo ni samo zgodovinski ostanek. Mnogo našega razmišljanja in nekateri naši misleci so zakoreninjeni v starih navadah. Iz religije želijo narediti nekaj posebnega, toda ne vedno iz zelo laskavih razlogov.

Kdo pa smo mi, da bi zagovarjali idejo, ki jo je nekaj časa gojil Rawls, da lahko legitimno zahtevamo religiozno in filozofsko raznoliko demokracijo, v kateri lahko vsak razmišlja le z jezikom čistega uma, ob tem pa mora pustiti svoje religiozne poglede pred vrati javne sfere? To tiransko zahtevo je Rawls sprejemal na škodo svojega ugleda. Toda morali bi se vprašati, zakaj se je ta ideja sploh pojavila. Rawlsov namen, ko je predlagal to omejitev, je bil, da bi moral vsakdo uporabljati jezik, za katerega bi lahko razumno pričakoval, da se bo njegov sodržavljan z njim strinjal. Zdi se, da je ideja nekako takšna: sekularni razum je jezik, ki ga vsak govori, se lahko z njim prepira in ga z njim lahko prepričajo. Religiozni jeziki pa operirajo izven tega diskurza, saj vpeljujejo tuje premise, ki jih lahko sprejemajo samo verniki. Zato naj vsi govorijo skupen jezik.

To idejo podpira tudi nekakšno epistemološko razlikovanje. Obstaja sekularni razum, ki ga lahko uporablja vsak in z njim prihaja do zaključkov – zaključkov, s katerimi se vsi lahko strinjamo. Poleg tega pa obstajajo posebni jeziki, ki uvajajo dodatne predpostavke, ki morda celo nasprotujejo predpostavkam običajnega sekularnega razuma. Ti so epistemološko mnogo bolj krhki; v bistvu vanje ne moreš biti prepričan, če jih prej ne sprejmeš. Zato religiozni razum bodisi prihaja od istih zaključkov kot sekularni razum, toda v tem primeru je nepotreben; ali pa prihaja do nasprotnih zaključkov, v tem primeru pa je nevaren in rušilen. In prav zato ga je treba postaviti na stranski tir.

Habermas je vedno zagovarjal epistemološki prelom med sekularnim razumom in religioznim mišljenjem, prednost pa je dal prvemu. Sekularni razum zadostuje, da

lahko pridemo do normativnih zaključkov, ki jih potrebujemo, kot sta vzpostavitev legitimnosti demokratične države in opredelitev naše politične etike. V zadnjem času pa se je njegovo stališče do religioznega diskurza znatno razvilo in priznava, da je zaradi svojega "potenciala, ko gre za nekatera politična vprašanja, religiozna govorica resen kandidat, ki bi lahko vseboval resnico". Toda temeljno epistemološko razlikovanje zanj še vedno drži. Ko gre za uradni jezik države, morajo biti religiozne reference izbrisane: "V parlamentu, na primer, morajo postopkovna pravila pooblašči voditelja, da odstrani religiozna stališča in utemeljitve iz uradnega zapisa."¹⁷

Mar ta Rawlsova in Habermasova stališča kažejo, da še nista dojela normativnega temelja sodobne sekularne države? Verjamem, da nekako hočeta zagovarjati stališče, da obstajajo področja v sekularni državi, na katerih mora biti uporabljen jezik nevtralen. To pa ne vključuje posvetovanj državljanov, kot je najprej mislil Rawls, ali celo posvetovanj zakonodajalca, kot se zdi, da v zgornjem citatu razmišlja Habermas. To področje lahko opišemo kot uradni jezik države: jezik, v katerem mora biti spisana zakonodaja, administrativne uredbe in sodbe na sodišču. Samo po sebi je očitno, da zakon v parlamentu ne more vključevati izrazov, kot je "Ker nam Sveto pismo pravi, da ..." In isto, mutatis mutandis velja tudi za utemeljevanje sodnih odločitev v sodbah. Toda to nima ničesar opraviti s posebno naravo religioznega jezika. Enako neprimerno bi bilo uporabljati pravne izraze, kot sta: "Ker je Marx pokazal, da je religija opij za ljudstvo" ali "ker je Kant pokazal, da je edino dobro brez omejitev dobra volja". Temelj za izključevanje obeh navedenih primerov je nevtralnost države.

Država ne sme biti niti krščanska niti muslimanska niti judovska, toda na enak način ne bi smela biti niti marksistična niti kantovska niti utilitaristična. A demokratična država sprejema zakone, ki (v najboljšem primeru) odsevajo dejanska prepričanja

svojih državljanov, ki so bodisi kristjani bodisi muslimani in tako naprej po celotni lestvici pogledov, ki jih najdemo v sodobni družbi. Odločitve pa ne smejo biti take, da bi enemu izmed teh pogledov dajale posebno veljavo. Tega pa ni enostavno doseči; težko je namreč potegniti črte in vedno jih je treba vleči na novo. Toda takšna je narava projekta, kot je sodobna sekularna država. Mar obstaja kakšna boljša možnost za različne demokracije?¹⁸

Toda ideja, da je nevtralnost države v osnovi odgovor na raznolikost, težko prodre med "sekularnimi" ljudmi na Zahodu, ki so ostali nenavadno močno obsedeni z idejo religije, ki naj bi bila nekaj čudnega in verjetno celo nevarnega. V podporo temu stališču govorijo tudi vsi pretekli in sedanji spori med liberalnimi državami in religijo, pa tudi posebno epistemološko razlikovanje: religiozno oblikovano mišljenje je nekako manj razumsko kot čisto "sekularno" razmišljanje. Ta pristop ima politično (religija kot grožnja), pa tudi epistemološko (religija kot zmoten način mišljenja) utemeljitev.¹⁹

Prepričan sem, da lahko ta dva motiva zasledimo tudi v priljubljeni sodobni knjigi Marka Lille *Mrtvorjeni Bog*. Na eni strani hoče Lille trditi, da je med mišljenjem, ki ga oblikuje politična teologija, in "mišljenjem in govorjenjem o politiki z izključno človeškim jezikom"²⁰ velik prepad. Sodobni misleci so dosegli "osvoboditev, opredelitev in pojasnitev določenih političnih vprašanj neodvisno od domnev o božanskih vezeh. Politika je postala, razumsko rečeno, samostojno področje, ki si zasluži neodvisno obravnavo in služi omejenemu cilju, da zagotavlja prostor in dobrine, nujne za človekovo dostojanstvo. To je bila Vélíka ločitev."²¹ Take metafore radikalne ločitve govorijo, da je politično mišljenje, osredotočeno na človeka, bolj zanesljivo vodilo pri odgovorih na vprašanja s tega področja kot pa teorije, ki jih je oblikovala politična teologija.

Toliko o epistemološkem razvrščanju. Toda potem, proti koncu svoje knjige, nas Lille

poziva, naj ne izgubimo poguma in naj ne dopustimo, da bi bila Vélíka ločitev razveljavljena.²² Zdi se, da to pomeni, da obstaja takšna nevarnost. Povratak religije v tem smislu bi bila namreč velika grožnja.²³

8

Ta pojav pa zahteva podrobnejšo raziskavo. Idealno bi bilo, da bi pazljivo pregledali dvojno utemeljitev tega nezaupanja, jo komentirali in potem povedali nekaj o možnih negativnih političnih posledicah zagovarjanja tega stališča. Toda v tem poglavju imamo samo toliko prostora, da bomo lahko pogledali le korenine epistemološke utemeljitve.

Mislim, da ima epistemološka utemeljitev izvor v tem, kar bi lahko imenoval mit razsvetljenstva. Velja namreč splošno prepričanje, da je razsvetljenje (*Aufklärung*, *Lumières*) prehod iz teme v luč, to je, absoluten, dokončen prehod iz načina mišljenja, ki je poln napak in prividov, v način mišljenja, kjer je resnica vsaj dosegljiva. K temu je treba takoj dodati, da nasprotni pogled pomeni "reakcionarno" mišljenje: razsvetljenje je popoln korak v zmoto, v mogočno pozabo ozdravljajočih in neizbežnih resnic o človekovem stanju.

Toda tukaj bi rad, namesto da bi objokoval to dejstvo, poskusil razložiti, kaj je temelj razumevanja razsvetljenstva, ki v njem vidi absoluten, popoln korak naprej. V tem vidim "mit" razsvetljenstva. (Temu zbadanju se je težko upreti, saj "mit" pogosto navajajo kot tisto, česar nas je razsvetljenje rešilo.)

Prepričan sem namreč, da je to vredno storiti, saj je ta mit veliko bolj razširjen, kot bi si lahko mislili. Celo za napredne mislece, ki bi ga morda zavračali, če bi bil predstavljen kot splošna predpostavka, se zdi, da ga v nekaterih drugih kontekstih sprejemajo.

Obstaja torej različica opredelitve razsvetljenstva, ki slednje razume kot naš prehod iz sfere, v kateri je razodetje ali religija na splošno veljala za vir razumevanja človeških zadev, v sfero, v kateri človeške zadeve

razumemo v popolnoma tuzemskem in človeškem smislu. Seveda so nekateri ljudje ta premik brez dvoma napravili. Vprašanje pa je, ali premik prinaša tudi samo po sebi očitno epistemološko korist, ki izhaja iz tega, da puščamo ob strani razmislek, katerega resničnost in bistvenost je dvomljiva, ter se osredotočimo na zadeve, ki jih lahko uredimo in ki so očitno bistvene. To se pogosto opredeljuje kot premik od razodetja k čistemu umu (Kantov "blosse Vernunft").

Jasnejše primere tega najdemo pri sodobnih političnih mislecih – na primer pri Rawlsu in Habermasu. Ne glede na vse razlike med njima se zdi, da ohranjata poseben status nereligiozno oblikovanega razuma (imenujmo ga "čisti um"), kakor da je slednji sposoben razrešiti določene moralno-politične težave (a) na način, ki lahko legitimno zadovolji vsakega poštenega, nezmedenega misleca, in (b) tako, da bodo religiozno utemeljeni zaključki vedno dvomljivi in bodo na koncu prepričali samo ljudi, ki so že sprejeli dogme, o katerih govorimo.

Zagotovo je to v ozadju ideje, ki sem jo omenil zgoraj (v 6. razdelku) in ki sta jo nekaj časa v različnih oblikah gojila oba misleca, da je namreč treba prepovedati uporabo religioznega jezika v sferi javnega mišljenja. Spet moramo sicer omeniti, da sta oba v veliki meri opustila to predpostavko; vidimo pa lahko, da predpostavka sama po sebi nima nobenega smisla, razen če velja nekaj takega kot (a) + (b). Ko je namreč Rawls predlagal to prepoved, je s tem hotel povedati, da mora biti javni argument izražen na način, s katerim se načeloma lahko vsi strinjamo. Ideja je bila, da je edini način, ki ustreza temu standardu, čisti um (a), medtem ko religiozni jezik po svoji naravi tega ne more (b).

Preden nadaljujemo, pa moram reči, da se to razlikovanje v razumski verodostojnosti med religioznim in nereligioznim diskurzom, ki ga predstavljata (a) + (b), meni zdi povsem neutemeljeno. Konec koncev se sicer lahko izkaže, da religija temelji na iluziji in da to, kar izhaja iz nje, ni tako verodostojno.

Toda dokler tega ne dokažemo, ni nobenega apriornega razloga, da smo glede nje bolj sumničavi. Verodostojnost tega razlikovanja je odvisna od tega, da nekateri precej "tuzemski" argumenti *zadostujejo* za uveljavitev določenih moralno-političnih zaključkov. Pri tem mislim, da "zadostujejo" v smislu (a) zgoraj: da so lahko legitimno prepričljivi za vsakega poštenega, nezmedenega misleca. Obstajajo predpostavke te vrste, od $2 + 2 = 4$ pa vse do nekaterih dobro utemeljenih ugotovitev sodobne naravoslovne znanosti. Toda ključne ideje, ki jih potrebujemo, na primer, za vzpostavitev svoje osnovne politične moralnosti, niso med njimi. Dve najbolj razširjeni tuzemski filozofiji v našem sodobnem svetu, utilitarizem in kantovstvo, imata obe v svojih različnih inačicah točke, v katerih ne zmoreta prepričati poštenih in nezmedenih ljudi. Če vzamemo za primer ključne trditve svoje sodobne politične moralnosti, kot je tista, ki pripisuje pravice človeškim bitjem kot takim, na primer pravico do življenja, ne morem dojeti, kako je lahko dejstvo, da smo vsi hrepeneča /vesela/trpeča bitja, ali pa zaznava, da smo vsi razumsko naravnani, bolj zanesljiv temelj te pravice, kot pa dejstvo, da smo narejeni po Božji podobi. Seveda je naša sposobnost trpljenja ena izmed tistih temeljnih predpostavk, ki jih je nemogoče izpodbijati v smislu točke (a), dejstvo, da smo Božje stvaritve, pa ne, toda kar je manj gotovo, je to, kar normativno izhaja iz prve trditve.

Seveda bi bilo to razlikovanje veliko bolj verodostojno, če bi imeli "sekularen" argument za pravice, ki bi bil nesporen. In verjetno to pojasni razliko med mano in Habermasom, kar se tiče tega. On najde trden temelj v "diskurzivni etiki", ki pa se meni na žalost zdi precej neprepričljiva.

Razlikovanje (a) + (b) je, če ga uporabimo na moralno-političnem področju, eden izmed sadov razsvetljskega mita; oziroma bi verjetno lahko rekli, da je to ena izmed oblik, ki si jih nadeva ta mit. Zanimivo bi bilo slediti vzponu te iluzije skozi serijo premikov, ki so bili deloma dobro utemeljeni, deloma pa tudi

sami temeljijo na iluzijah. V drugem eseju²⁴ sem opredelil tri, izmed katerih sta prva dva relativno dobro poznana, tretji pa potrebuje mnogo bolj dodelan oris. Prva dva bom na kratko opisal tudi tukaj.

Najprej pride (1) fundacionalizem, ki se najočitneje vidi pri Descartesu. Ta usklajuje domnevno nedvoumno začetno točko (delci idej v umu) z nezmotljivo metodo (čistih in jasnih idej) in tako lahko doseže zaključke, ki ustrezajo trditvi (a). Toda s tem pridemo v zagato na dveh točkah. Nedvoumne začetne točke lahko izpodbijamo z določenim skepticizmom, kakršnega najdemo pri Humu; metoda pa se preveč zanaša na apriorni argument in ne dovolj na empirični vložek.

Toda čeprav sta bila njegov fundacionalizem in njegova apriorna fizika zavrnjena, je Descartes zapustil (i) vero v to, da je pomembno najti pravo metodo, in (ii) ključno trditev, ki podpira idejo čistega uma. Trdil je namreč, da je odmisli vsako zunanjo avtoriteto, pa naj izhaja iz družbe ali tradicije, pa naj nam jo vsadijo starši ali učitelji, in se naslanjal samo na to, kar lahko samostojni razum potrdi kot gotovo. Pravilna uporaba razuma je ostro ločena od tega, kar sprejemamo od avtoritet. V zahodni tradiciji to domnevno zunanje breme vključuje tudi in zagotovo najde svojo paradigmo v religiozni tradiciji. Kot je zapisal markiz de Condorcet v svojem razmisleku o napredku človeškega uma:

*Končno je bilo dovoljeno odločno razglasiti to pravico, ki je dolgo nismo priznavali, da podredimo vsa mnenja svojemu lastnemu razumu, torej da uporabimo za doseganje resnice edino orodje, ki smo ga prejeli za prepoznavanje. Vsak človek se je z nedvomnim ponosom zavedel, da njegovi naravi ni bilo absolutno usojeno, da veruje v besede drugih; in praznoverje preteklosti, poniževanje razuma zaradi blodnje nadnaravne vere, je izginilo tako iz družbe kot iz filozofije.*²⁵

Naša sposobnost razmišljanja je tu opredeljena kot avtonomna in samozadostna.

Pravi razum ne sprejema ničesar iz "vere" v kakršnemkoli smislu te besede. To bi lahko imenovali načelo "samozadostnega razuma". Zgodba o njegovem vzponu in njegovi samozadostnosti je videti kot nastop dobe človeškosti. Kot je namreč rekel Kant, ne dolgo potem, ko je Condorcet zapisal omenjeno, razsvetljenstvo pomeni izhod človeških bitij iz stanja skrbništva, za katerega so bili sami odgovorni, iz *selbstbeschuldigte Unmündigkeit* (samoodgovorne nezrelosti). Slogan te dobe je bil *sapere aude*: drzni si misliti.²⁶

Prvi ključni premik je bil k samozadostnemu razumu. Naslednji (2) pa je bil prikazati naravoslovno znanost kot model za znanost družbe, kar je poteza, ki jo najdemo pri Hobbesu, na primer. Tukaj tega ne bom nadalje razvijal, saj imajo reduktivni pogledi na družboslovje danes manjšo verodostojnost, pa čeprav so še vedno prisotni.

Celotna tematika si zasluži še veliko nadaljnega razmisleka, več, kot ga lahko ponudim tukaj. Toda prepričan sem, da bi nadaljnje raziskave dale še večjo verodostojnost redukcijski večpomenskosti, ki jo tu razvijam, kar pa vodi k naslednjemu: kar si zasluži ime "sekularen" režim v sodobni demokraciji, moramo razumeti ne najprej kot branik pred religijo, ampak kot dobronameren poskus, da bi izpolnili tri (ali štiri) temeljne cilje, ki sem jih orisal na začetku tega prispevka. To pa pomeni, da ti režimi nočejo izoblikovati svojih ustavnih ureditev tako, da bi ostali vdani posvečeni tradiciji, ampak da bi kar najbolje dosegali temeljne cilje svobode in enakosti med temeljnimi prepričanji.

Prevedel: Leon Jagodic

* Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge: Harvard University Press 2011, 303-325.

1. Gl. razpravo o posvetnih in svetih časih v mojem delu *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press 2007, 54-61.
2. O tem sem obsežneje pisal v 14. poglavju.
3. Podrobnejšo razpravo o sodobni ideji moralnega reda gl. v *Modern Social Imaginaries*, Durham: Duke University Press 2004.

4. Tako ameriški sekularisti pogosto popolnoma mešajo ločitev med Cerkvijo in državo ter med religijo in državo. Na primer, Rawls je hotel na neki točki v javni razpravi prepovedati vsakršno utemeljevanje na osnovi človekovih "splošnih pogledov" (ki seveda vključujejo tudi religiozne poglede).
5. Ahsih Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance," v: *Time Warps*, Piscataway: Rutgers University Press 2002, 3. pogl., še posebej 68-69 in 80.
6. Isti, 85. Amartya Sen prav tako izvaja podobno sporočilo iz Akbarjeve vladavine, da bi dokazal korenine določenih vrst sekularizma v indijski zgodovini. Gl. *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York: Farrar, Strassman and Giroux 2005. Izvrsten primer takšne ustvarjalne ponovne opredelitve najdete v Rajeev Bhargava, "What Is Secularism For?" v: Rajeev Bhargava, ur., *Secularism and Its Critics*, Delhi: Oxford University Press 1998.
7. Bhargava, "What Is Secularism For?" 586-652 (gl. še posebej 493-494 in 520 za "načelno distanco"); in "The Distinctiveness of Indian Secularism", v: T. N. Srinivasan, ur., *The Future of Secularism*, Delhi: Oxford University Press 1999, 39-41.
8. José Casanova (prihajajoče delo).
9. Andrew Koppelman, "Rawls and Habermas," osebna korespondenca.
10. Christian Smith, *The Secular Revolution*, Berkeley: University of California Press 2003. Gl. tudi Tisa Wagner, "Rewriting the First Amendment: Competing American Secularisms, 1850-1900," v: Linell Cady in Elisabeth Shakman Hurd, ur., *Public Religion, Secularism, and Democracy*, London: Routledge Press 2010.
11. Marcel Gauchet, *La Religion dans la Démocratie*, Paris: Gallimard 1998, 47-50.
12. Rousseau, ki je že zelo zgodaj razgrnil logiko te ideje, je ugotovil, da demokratični suveren ne more biti preprosto "skupek"; biti mora "zveza", to je močno skupno delovanje, "moralno in kolektivno telo" s "svojo enostjo, svojim skupnim jazom, svojim življenjem in svojo voljo". Prav zadnji pojem je ključen, saj je "splošna volja" tista, ki daje temu telesu njegovo osebnost. *Družbena pogodba*, 1. knjiga, 6. pogl.
13. O tem odnosu sem razpravljal v "Les Sources de l'identité moderne," v: Mikhaël Andrée Fortin in Guy Laforest, *Les Frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval 1996, 347-364.
14. "Ta simbolična razsežnost je torej izraz te spojitve politike in religije, na katero se nanaša koncept "političnega". Jürgen Habermas, "The Political," v: Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen, ur., *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press 2011, 18.
15. Gl. Taylor, *Modern Social Imaginaries*.
16. Jürgen Habermas, *Zwischen Nationalismus und Religion*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 2005, 137. Seveda ima Habermas prav: uradni jezik v raznih demokracijah se mora izogibati določenim naslanjanjem na religijo (pa čeprav tega ne bi smeli raztegniti na razprave v parlamentu); pa ne zato, ker je ta jezik religiozen, temveč zato, ker ni skupen. Povsem nesprejemljivo bi bilo tudi, na primer, če bi bila zakonodaja utemeljena z besedno zvezo "zato, ker", ki bi se nanašala na ateistično filozofijo, pa tudi če bi se s tako besedno zvezo nanašal na avtoriteto Svetega pisma.
17. Nisem prepričan, da se s Habermasom ne strinjam, oziroma da se razlika v formulaciji res nanaša na razliko v praksi. Oba se zavedava situacij, v katerih jezik države mora spoštovati nevtralno zadržanost, in tistih, v katerih je svoboda govora neomejena. Verjetno se bolj razlikujeta v svojih utemeljitvah kot pa v praksi, ki jo priporočava.
18. Včasih je dolžnost, da državljani nagovarjajo svoje sodržavljanke in sodržavljanke v jeziku sekularnega razuma, utemeljena na dolžnosti, da morajo svoje stališče predstaviti na način, ki jim je razumljiv. "Samorazumevanje ustavne države se je razvilo v okviru kontraktualistične tradicije, ki se zanaša na "naravni razum", z drugimi besedami, samo na javne argumente, do katerih naj bi imeli vsi ljudje enak dostop. Gl. Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," v: *European Journal of Philosophy* 14, št. 1 (2006): 5. Toda kakšen je argument, da smemo misliti, da nam "naravni razum" ponuja neke vrste ideološki esperanto? Je bilo sekularnim sodržavljanom Martina Luthra Kinga nemogoče razumeti, kaj je zagovarjal, ker je enakost utemeljeval na svetopisemskih temeljih? Bi več ljudi dojelo njegovo sporočilo, če bi se oprl na Kanta? Je zlato pravilo očiten premik v eno ali drugo smer?
19. Mark Lilla, *The Stillborn God*, New York: Alfred A. Knopf 2007, 5.
20. Isti, 162.
21. Isti, 305-306.
22. Habermas je seveda izjemen lik v mnogih pogledih, toda tu želim izpostaviti, da – čeprav je eden izmed glavnih mislecev, ko gre za epistemološko razlikovanje med religijo in razumom (zaradi česar ga bom posledično kritiziral) – ne soglašajo najbolj s političnim nezaupanjem v religijo, ki pogosto spada k temu.
23. Gl. pogl. 14.
24. Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, *Équisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris: Flammarion 1988, 225. Veliko sem se naučil iz zanimive razprave v Vincent Decombes, *Le raisonnement de l'ours*, Paris: seuil 2007, 163-178.
25. Immanuel Kant, "Was ist Aufklärung?" v: *Kants Werke*, Akademi Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter 1968, 8:33.