

Prijevod

UDK 32:2

261.7

32:316

Primljeno: 5. prosinca 2010.

Razumni pluralizam: liberalna država kao čuvar religijske slobode

Sedam teza s komentarom

GEORG KOHLER*

Sažetak

Odnos politike, države i religije autor razmatra u politološkoj perspektivi, u sklopu analize i vrednovanja zadaća, uspjeha i neuspjeha *polity*, *policy* ili *politics* sa stajališta normativno-konstruktivne filozofije pravednosti. Danas je središnja zadaća *policy* poticanje i jačanje zapadne političke kulture, zasnovane na temeljnom razlikovanju “razumnoga” i “nerazumnog” pluralizma. “Razumni” pluralizam počiva na pretpostavci da je država pravedna moć kojoj se može priznati suverenost pri razlikovanju “javnoga” i “privatnoga”, pravednoga i dobrog, pri čemu je gotovo samorazumljivo da tako liberalno zajamčeno privatno područje mora biti primarno mjesto religijske prakse i religijskih sloboda. Prijelomna crta za odnos države i religije očituje se u tome da su samo pravna država i liberalni ustav kompetentni da kažu u čemu se sastoji sloboda pojedinaca u okviru normi pravednoga. Definirajući “religiju” u obuhvatnom smislu kao središnju za procese formiranja kulturnog identiteta, autor smatra da se kulturna politika (politika koja se posve načelno tiče odnosa države i religije), kao *policy* pravične integracije multikulturno oblikovanih političkih jedinstava, treba usmjeriti na poticanje onih stavova i vrednota koji omogućuju po Rawlsu definirani razumni pluralizam. Budući da političkome pripada i mogućnost stvaranja neprijatelja, autor se zalaže za kulturnu politiku “slabljenja osjećaja neprijateljstva” (N. Elias). Tako bi se ostvario sustavan koncept *policy*, koji reflektira i čuva uvjete razumnog pluralizma. Kulturna je politika, na razini *policy* i pogotovo na razini *politics*, veoma zahtjevan projekt. Možda upravo Švicarska, sa svojim posebnim šansama građanske demokracije, nudi perspektivne kulturnopolitičke prostore za djelovanje, koji su još uvijek premalo istraženi.

Cljučne riječi: politika, *polity*, *policy*, “razumni” pluralizam, država, religija, kultura, Rawls

* *Georg Kohler*, professor emeritus, profesor političke filozofije na Sveučilištu u Zürichu.

I. Sedam teza

Da bih ocrtao veliko i nepregledno polje diskusije, formulirat ću sedam teza koje ću nakon toga komentirati. Oba fokusa te argumentacijske skice čine, s jedne strane, politologijska podjela triju područja političkoga (*polity, policy, politics*), a, s druge strane, ideja “razumnog pluralizma” koju je izradio John Rawls u *Political Liberalism* (Rawls, 1991). Teze glase:

1. Država je institucija političkoga, a ne obratno. To znači: “država” je odgovor na pitanje a) o dobrome, b) o stabilnome vladavinskom poretku.
2. Država se temeljem povijesti europskoga prosvjetiteljstva i njegovih iskustava konstituira odvajanjem “javnoga” od “privatnoga”.
3. To razdvajanje nije *a priori* jednoznačno; njegova linija zacijelo je prijeporna. Ta činjenica otvara odmah pitanje suverenosti/kompetencijske kompetencije i time pitanje posljednje moći izvršenja.
4. Danas se osobito aktualno i temeljno razlikovanje koje je predložio John Rawls, naime ono između “pravednoga” (*just*) i “dobroga” kao one perspektive u kojoj se trebamo orijentirati pri odvajanju “javnoga” od “privatnoga”, zasniva na još temeljitijoj razlici između “razumnoga” i “nerazumnog” pluralizma.
5. Ta navedena opreka zahtijeva, s jedne strane, uporabu državne vlasti protiv onih koji ne prihvataju limitiranja “razumnim pluralizmom”, a, s druge strane, onu civilnodruštvenu osnovu vrijednosti koja je tipična za zapadnu političku kulturu.
6. Upravo je poticanje i jačanje takve kulture danas središnja zadaća državno-političke *policy*.
7. Takvu *policy* moraju realizirati *politics*, koje su svagda svjesne toga kakvi brizantni socijalno-psihološki i identitetsko-praktični mehanizmi i potrebe djeluju na polju odnosa država/politika i religija. Pritom *može* pomoći ideja neposredne demokracije sa svojim interesom za maksimalnu participaciju dotičnih. Politički oblici neposredne demokracije mogu, dakako, izazvati i suprotnost ako se ne otvore za integracijske šanse.

II. Političko

Čuveno je promišljanje Carla Schmitta da onaj tko propituje politiku i njezinu bit ne smije pitati prvo o državi jer je država sama institucija političkoga. Ne konstituira država političko, nego je obratno. Ali što je “političko”? Odgovor je važan jer tko Schmittu daje pravo u prvoj točki, ne mora ga podržati u njegovoj drugoj tezi prema kojoj se političko valja definirati, na koncu, preko za njega glavnoga razlikovanja, onoga između prijatelja i neprijatelja. Umjesto toga može se ono bitno politike

(upravo “političko”) odrediti, s jedne strane, na način empirijske znanosti o politici, a, s druge strane (i kombinirajući s politološkim gledištima), obama temeljnim pitanjima političke filozofije.

Uz nužnu hrabrost za pojednostavljivanje može se specifičnost postavljanja pitanja, koje je središnje za političku filozofiju, obuhvatiti uz pomoć dvaju promišljanja; ili na normativno-konstruktivan način, koji je tipičan za klasiku (Platon i Aristotel), ali i za rolsovsku ili habermasovsku teoriju, ili na restriktivno-sistemske način, koji karakterizira Machiavellijev pogled na stvari, ali i Weberovu ili Luhmannovu sistemske teoriju: jedna koncepcija političke filozofije želi načelno znati što valja činiti da bismo zajednički živjeli dobro i pravedno. Druga se zadovoljava odgovorom na pitanje o nužnostima provođenja vladavine: što se mora dogoditi da bi se “vladavina”, dakle presudna moć reguliranja u nekom ograničenom geografskom prostoru, stekla – i prvenstveno: zadugo postavila?

Jedva mogu naznačiti konzekvencije koje nastaju iz obaju gledišta, ali odmah je očito da ta dva pitanja međusobno ne protuslove, nego da se u temeljnim područjima i dopunjuju. Primjerice pri raspravi o pretpostavci za uspješnu vladavinu, odnosno (pravedan) poredak: ponajprije mora postojati neka državna vlast koja je sposobna suzbiti posvudašnju primjenu sile i u svojim rukama monopolizirati sredstva sile.

Da se taj monopol sile može uspostaviti jedino na osnovi razlikovanja prijatelja i neprijatelja, tvrdnja je Carla Schmitta koja brka uzrok i učinak. Moguće je da posjednik monopola sile mora poduzeti radikalne isključivosti radi održavanja svoga poretka, ali to je posljedica, a ne pretpostavka njegova opstanka. Sam ovaj možemo si predočiti – kao što se to događa u misaonim eksperimentima novovjekovnih teorija o društvenim ugovorima – kao univerzalni ugovor pravnih partnera koji se ujediniju. A to znači: Schmittova belicistička teorija zahtijeva prvenstvo sukoba pred suradnjom, koje se ne može logički neizbježno izvesti. Ali možda su to promišljanja koja se današnjim profesorima državnoga prava ne čine osobito relevantnim. Zato odmah prelazim na politološku perspektivu teme političkoga.

Polity, policy, politics tri su naziva kojima empirijska znanost o politici označava i dijeli svoja područja istraživanja. “Polity” znači politiku temeljnoga poretka, oblikovanje ustava i ustavnoga zakonodavstva. “Policy” se odnosi na temu obuhvatnih koncepcija prakse na širokim političkim poljima kao što su sigurnosna, gospodarska, imigracijska, zdravstvena, obrazovna politika itd. “Politics” je naziv za dnevopolitičke poslove u kojima je stalno iznova riječ o poravnanju prednosti i mana između interesnih skupina te o utjecaju i moći pri obavljanju i stjecanju pozicija u službi i njihovim šansama za djelovanje.

Zadaci, uspjesi i neuspjesi u okviru *polity, policy* ili *politics* ponekad su veoma različiti, ovisno o tome analiziraju li se i vrednuju u ozračju normativno-konstruktivne ili restriktivno-sistemske političke filozofije. To se ne pokazuje samo kada se

raspravlja o odnosu politike, države i religije. Zainteresiranome ponajprije za uspijevanje vladavinske moći religija je značajna jedino s aspekta građanske lojalnosti, odnosno njezine ugroženosti. Za političku filozofiju orijentiranu na pravednost i promicanje individualnih životnih šansi, međutim, ideja tolerancije nije, primjerice, samo sredstvo osiguravanja *law & order*, nego još više medij uzajamne komunikacije i sporazumijevanja u uvjetima pluralističkih društava. Tolerancija postaje posebnom “vrlinom” nakon što isprva nije bila više od strateškog sredstva.

Ovdje polazim, normalno, od zadanosti i postavljanja problema normativno-konstruktivne filozofije pravednosti, pretpostavljajući da je u središnjim točkama ne može presudno bitno kritizirati politička filozofija vladavine. Ali prije toga treba iscrpnije obraditi pojam “religija”.

III. Osam obilježja

Što se podrazumijeva pod “religijom”, pitanje je na koje, kao što znamo, nije nimalo jednostavno odgovoriti. Čini se da je iz različitih razloga nemoguć zahtjev onaj pojam religije koji jednoznačno klasificira i jasno razlikuje. Ipak, teorija kulture pruža uporabljiv identifikacijski postupak; i to pomoću metode da se, prvo, nanižu brojna, tipična obilježja kulturnoga ili socijalnog entiteta, a zatim se zahtijeva da nešto što se može odrediti kao X (npr. kao “religija”) mora sadržavati minimalnu količinu tih obilježja. Tako se “religija” pojavljuje kao širok pojam vrste pod koji se mogu svesti, između ostalih, fenomeni kao što su “crkva” ili “vjera”.

Za opsežan katalog relevantnih odredbi držim se natuknice “Religija” u *Lexikon der Ethik* (Höffe, 2002). Članak formulira popis osam bitnih sastavnica “religije”.

Religija se, prvo, može pojmiti kao kognitivno stanje, naime kao vjera, kao smatranje istinitim sustava iskaza o inventaru činjeničnog stanja nadljudske i natprirodne vrste. Za religiju je, drugo, tipično da razdvaja svjetovne i svete (sakralne) predmete; svete predmete i mjesta koji se, treće, ističu i štiju ritualnim činima; pri čemu je riječ o tome da se na taj način žele umilostiviti nadnaravne sile jer se pretpostavlja da mogu presudno djelovati na prirodu i ljudske živote. Normalno je da je četvrto obilježje religija da posjeduju moralni kodeks koji je naložilo i sankcioniralo ono božansko, nadljudsko, zatim, peto, da one izazivaju specifične osjećaje koji nastaju u prisutnosti svetih predmeta i, šesto, da imaju molitve i druge oblike komuniciranja koji u ritualnoj praksi poštivanja božanskoga uspostavljaju vezu s ovim i to jamče. Sedmo – a to je svagda bio jedan od središnjih izazova filozofiji radikalne racionalnosti – religije stvaraju slike svijeta i mitove, dakle predodžbe prirode i cjelovitu priču povijesti koje markiraju mjesto individue u njezinu svijetu i mogućnosti zemaljskoga i onostranoga spasa i stoga također učvršćuju kao opsežan nacrt života kako se čovjek mora ispravno ponašati ako želi naći spasenje i izbje-

ći pad u vječnu nesreću. I, na koncu, osmo: religije se ozbiljuju u zajednicama (tj. “crkvama”) koje se definiraju više ili manje potpunim priznavanjem i realiziranjem navedenih sedam sastavnica.

Jasno je da tako karakterizirana religija, na jednoj strani, te država i politika, na drugoj strani, mogu na najrazličitiji način kontaktirati, natjecati se, dopunjavati i dovoljno često sukobljavati. Ali naš cilj nije to ovdje preciznije prikazati. Želim jedino s gledišta *polity*, *policy* i *politics* skicirati neke osnovne crte odnosa između religije i politike. Počinjem s odnosom religije i javnoga poretka na fundamentalnoj razini državne politike poretka [*Ordnungspolitik*].

IV. Temeljna razlikovanja

Tko promatra religiju i državu, odnosno načelnu politiku poretka na razini *polity*, odmah dospijeva do onoga što se bez daljnjega smije označiti kao kvintesencija općeeuropske prosvjetiteljske spoznaje pred pozadinom vjerskih građanskih ratova 17. stoljeća: naime do uvida da religija na tlu državnoga – dakle državom *provedenoga* – pravnog poretka ne može ugroziti društveni mir:

“Religija je postala provokacijom političkoga prosvjetiteljstva svojim potencijalom ometanja mira, u ekstremnome slučaju i narušavanja građanskoga mira. Da religija, pobliže kršćanska, preko reformacijskoga raspada svoga vjerskog jedinstva sve do građanskih ratova, stvara nemir – to je bilo općeeuropsko iskustvo, osobito u 17. stoljeću, i sve do u 19. stoljeće to iskustvo zadržava aktualnost u političkome poretku.

Poznat je odgovor koji je doba prosvjetiteljstva našlo za izazove religijom potaknutoga građanskog nemira. On pripada klasičnim, to znači bez obzira na svoje doba nezastarjelim inventarima političke i, pobliže, pravno zajamčene mirne koegzistencije građana različitih religijskih i konfesijskih odnosa pripadnosti u zajedničkoj državi. (...). Religijsko-politička kvintesencija prosvjetiteljske filozofije očituje se, s jedne strane, u već poznatim nam konceptima tolerancije i, s druge strane, u slobodi religije. Tolerancija i sloboda religije ne znače pritom dva naziva pojmova za slične, funkcionalno ekvivalentne pretenzije na valjanost. One se nalaze, štoviše, u pregnantnom konceptualnom međusobnom odnosu i, pobliže, u odnosu pravno-političkoga nadmašivanja. Tolerancija – to je politička praksa trpljenja devijantnoga religijskog izjašnjavanja i odstupajuće življene vjere iz pragmatičnoga interesa obnove građanskoga mira nakon njegova ometanja, pa i narušavanja, pokušajem da se sredstvima političke prisile ponovno uspostavi jedinstvo građanstva obnavljanjem njegova jedinstva u pravoj vjeri. Nasuprot tome, sloboda religije uzdiže ono što je prethodno bilo trpljeno samo pragmatički, naime da bi se izbjeglo gore, u status subjektivnoga, to znači utuživoga prava. Tamo gdje je sloboda religije proklamirana i ustavnopravno zajamčena, tolerancija postaje bespredmetnom u svome ranopro-

svjetiteljskome religijsko-političkom značenju. Građanin koji je postao religijsko-politički slobodan nije utoliko više upućen na toleranciju. Tolerancija time postaje, sa svoje strane, moralna, ali značajna građanska vrlina ponašanja koja se više ne može pravno kvalificirati, u kojoj i u praktičnome ophođenju priznajemo ono što pravo dopušta, naime slobodu građanske egzistencije u ulozi religijskoga većinskog disidenta” (Lübbe, 2001: 39 i d.).

I u pogledu pitanja o dobrome i pravednome poretku i u ograničenome pogledu pitanja o pretpostavkama stabilne vladavine primarna je tvrdnja o odnosu politike i religije na pozadini iskustava europske povijesti da mora postojati državni monopol sile; drukčije rečeno, da treba “izaći iz prirodnoga stanja” (*exeundum est e statu naturali*, kao što deciderano stoji u Kantovoj teoriji prava i države); što, onda, također znači (ispričavam se zbog jakoga skraćivanja toka misli da je država institucija provođenja razdvajanja “javnoga” i “privatnoga”, izdvajanja prostora individualnih sloboda iz sfere vrhovnom vlašću nadziranih reguliranja.

Dakako da je razlikovanje privatnoga od javnoga prostora uobičajeno i čini se upravo trivijalnim, ali ipak se jedva može precijeniti zbog svoje središnje važnosti za ideju novovjekovne, tj. bitno “liberalne”, individui i njezinoj autonomiji obvezatne države.¹ A gotovo je samorazumljivo da tako izdvojeno, zajamčeno privatno područje mora biti primarno mjesto religijske prakse i religijskih sloboda.

Država je kao jamac individualnoga slobodnog prostora čuvar granica javnih pretenzija i prisilnih zakona naspram sfere privatno-autonomijskoga samooblikovanja i – religijskoga ili areligijskoga – življenja.

Dakako: upravo to razdvajanje sfera, koje omogućuje pravni mir, ujedno je stalni povod stvaranja problema. Naime svakako je nesigurno što mora biti javno regulirano, a što se treba prepustiti privatnoj proizvoljnosti; utoliko je kontingentan rezultat društvenih uvjerenja i političkih odluka. Stanje stvari nije nikada unaprijed jasno, jer ne postoji, takoreći, ontološki dana razlika javnoga naspram privatnoga, pobliže: između privatnoga ozbiljenja religije i državopolitičke moći odlučivanja. Ona ne postoji ni na razini legitimacijskih razloga državne poretkovne sile [*Ordnungsgewalt*] ni na razini pitanja što na pravedan način pripada slobodi osobnoga traženja dobrog i ispravnoga života. Stoga je limitiranje javnoga naspram privatnoga (i obratno) svagda prijeporno i nije ga moguće bez daljnjega obrazložiti.

Želio bih to pojasniti na Rawlsovu teorem razlikovanja “pravednoga” i “dobroga”.

Rawlova je argumentacija, ponajprije, jednostavna. Kategorija pravednoga obuhvaća socijalna, uključujući pravna, pravila igre suživota koja definiraju slobodni prostor u kojemu svaka individua smije tražiti za sebe obvezujući životni plan i prema tome djelovati.

¹ To osobito jasno obrađuje Rorty, 1998.

Ono prema čemu se život pojedine osobe najdublje orijentira, ono prema čemu ona svoje ponašanje upravlja nastojeći da njezin tubitak uspije, to Rawls naziva “dobro”. Dobro označava najviše, praktično-egzistencijalne ciljeve svjesno djelatne osobe i time područje koje – svakako u liberalnome svijetu – ne može biti identično s područjem “pravednoga”.

Naime u društvu koje je nastalo na osnovnoj ideji maksimalnoga samoodređenja pojedinaca prirodna je posljedica raznolikost iskaza o onome što je za čovjeka na koncu presudno. Pluralnost mišljenja o pravoj konačnoj svrsi ljudske egzistencije nije nipošto žalostan ishod slobodne uporabe uma u jednome slobodnom svijetu. Dakle, država ima također, točnije: ima upravo kao posjednik legalne prisilne moći zadatak ograničavati se na ono pravedno i njegovo ozbiljenje: pridržavanje društvenih normi. Međutim, u čemu se sastoji ono dobro za nekoga, to jest i ostaje prepušteno slobodnome izboru pojedinaca.

Toliko s jednostavne strane. Međutim, pri bližem promatranju postaje ubrzo vidljivo da su ono dobro i pravedno uže međusobno povezani nego što to izgleda na prvi pogled; barem za onu političku filozofiju koja se ne zadovoljava samo osiguravanjem vladavine.²

Doduše, filozofija usredotočena na vladavinu također je upućena na to da *modus vivendi* između sukobljenih društvenih klasa ima nužan oslonac u postojećim mentalitetima i moralnim predodžbama stanovništva; ali zbog kojih se razloga to prihvaćanje događa, to je za teoretičara vladavine, svakako, problem spretnih, strateško-taktičkih kompromisa. Ono pravo i ono dobro imaju, prema njemu, čisti izvanjski odnos. Ali nije tako za filozofa normativno-konstruktivnoga pravca.

On se pita u čemu se trebaju sastojati za autonomne subjekte pravedna i pravična ograničenja slobodarskih šansi, dakle ukupni propisi pravednoga. Pritom on mora računati na nipošto samorazumljivu spremnost građana i građanki da relativiziraju pretenziju na obvezatnost za njih važećeg dobroga: kao ono za njih, ali ne za sve druge nužno važeće – i to zbog dobra zajedničke, pravične prakse. Tko za takvo samopovlačenje nije voljan sam, nego jedino pod vanjskim pritiskom, ne pripada krugu onih koji su sposobni razborito se suglasiti s pravilima igre pluralnoga društva.

I na pravednost orijentirani filozof mora na koncu, ne drukčije od onoga na vladavinu orijentiranoga, poduzeti razdvajanje koje se realizira jedino u državi i pomoću prisilne sile države; ali ono je suptilnije nego samo na postojeće odnose moći usmjereno odvajanje javnoga od privatnoga. Tamo gdje je moguće zbog postojećih kolektivnih stajališta ono stvara nosivi bazični konsenzus liberalne zajednice, koji je nedvojbeno stabilniji nego o slučajnim ravnotežama moći ovisan *modus vivendi*.

² Rawls u *Political Liberalism* veoma pomno izrađuje taj odnos, tj. pojmove koji ga određuju: *modus vivendi* vs. *overlapping consensus*, razumni vs. nerazumni pluralizam; racionalnost vs. um; prvenstvo pravednoga pred dobrim itd.; usp. o tome osobito prvih šest predavanja.

Usprkos svemu tome razlikovanje pravednoga od dobroga ostaje *odozgo* nametnuta razlika. Rawls je naziva i podjelom između pristaša “razumnog pluralizma” te onih koje njihovi koncepti dobroga isključuju iz toga kruga i koje treba sredstvima vrhovnoga autoriteta sprečavati u realizaciji njihovih predodžbi.

Kompetencija da se kaže u čemu se sastoji sloboda pojedinaca u okviru normi pravednoga (i, eventualno, *protiv* normi stanovitih koncepcija dobroga) stvar je (pravne) države i (liberalnoga) ustava i nikakve druge instancije. Očito je da se time donosi odluka koja se na drugoj strani osporava, dakle od onih čije su ideje označene kao “nerazumne”; i isto tako da tu prolazi karakteristična prijelomna crta za odnos između države i religije.

Kako ne bih odmah počeo govoriti o šerijatu, pravu izvedenome iz Kurana, od Boga objavljenome katalogu normi islama, upućujem na osobito u američkom kontekstu intenzivno raspravljano pitanje pobačaja. Kršćanski fundamentalisti u SAD-u, “evangelici”, smatraju da ona država koja dopušta ubojstvo (= pobačaj) predstavlja nepravednu moć, i ne može joj se priznati suverenost pri razlikovanju “javnoga” i “privatnoga”, pravednoga i dobroga.

Taj primjer pokazuje i eksplozivnost razdvajanja “razumnoga” i “nerazumnog” pluralizma i izazov samorelativizacije koji je svojstven liberalnoj ideji pravne države: čak i onaj tko je duboko uvjeren da je najveća nepravda činiti stanovite stvari, mora uvidjeti da to uvjerenje vrijedi samo za njega, tako da se ne ugrožava autonomija drugih da čine za sebe dobro.

Učinak koji se time zahtijeva od subjektivnoga uma jednak je onome koji mudri Lessingov Natan očekuje od trojice prosvijećenih baštinika koji su se svi smatrali vlasnicima jedinoga pravog prstena. Time se očituje kako je malo samorazumljiva zbilja takvih stajališta.

Ovim sam raspravljanjima dospio do područja koje *qua policy* upućuje na polje djelovanja politike: na područje iskustava i vrednota koje kulturom i tradicijom obilježavaju kolektivnu svijest – dakle oni socijalni uvjeti koji tek dopuštaju liberalnu državu i civilnu primjenu temeljnih prava i sloboda što ih ona jamči.

V. Što znači kulturna politika?

Nije potrebno dalje objašnjavati čuveni Böckenfördeov teorem da liberalna država počiva na pretpostavkama koje ne može sama osigurati. Rečenica je točna, ali ona ne znači da se liberalna država ne treba brinuti za svoje, dakako, složene uvjete, niti ona tvrdi da se državna politika nije sposobna brinuti za te uvjete. Ono što se stoga mora obraditi jest tema političke kulture i kulturne politike ili, da uporabim u međuvremenu uobičajen izraz, tema “civilne religije”, odnosno “religije građanina”.³

³ Usp. o tome izvrstan zbornik: Kleger, Müller (ur.), 2004.

O tome nudim objašnjenje koje bi željelo skicirati zadaće kulturne politike pod aktualnim pretpostavkama (željeli mi to ili ne) multikulturalno postale današnje moderne. Pritom se ne mogu, dakako, šire posvetiti pojmu “civilne religije”, premda bi on s raznih gledišta pripadao kontekstu mojih promišljanja. Ipak sam ga htio barem izričito spomenuti. (Ovdje se ograničavam na pojam “kultura”).

Ono što obuhvaćamo kada nešto poimamo kao “kulturu” ili točnije: kao *neku* kulturu, jest socijalno postupanje, događanje kojim upravljaju pravila, koja kao neupućeni doduše primjećujemo, ali ih jedva proziremo te uopće njima ne vladamo. Naime nikada se ne može objasniti iz jednoga ili nekoliko načela neodređena konstelacija društvenih vrednota, granica iskazivoga, većinom prikrivenih tabua, ekspresivnih načina, vjerskih postulata i vlastitih slika koja održava cjelinu jedne kulture.

Ipak uspijevamo razumjeti neku stranu kulturu iznutra, tj. snaći se u njezinu sustavu pravila, sudjelovati u raznim socijalnim igrama koje ona omogućuje. Njima tada vladamo intuitivno, ne refleksivno, osjećajno, ne izričitim poznavanjem socijalne gramatike. Ali implicitno je umijeće dovoljno da joj pripadamo; da budemo jedan od onih koji se uzajamno po tome prepoznaju i time također kao ravnopravni priznaju da su u stanju ponašati se prema određenim pravilima i vrednotama i da se tako vide ujedinjenim u posebnome socijalnom jeziku.

Jasno je dakle da posredovanje, stvaranje jedinstva, društveni identitet od samoga početka obilježavaju bit kulture. Upravo se međutim isti opis može primijeniti i na suprotnost; naime na prikaz kulture koja uvelike razdvaja i razlikuje, kao demona diferencije i prezira.

“Fine razlike” i sposobnosti koje su potrebne da se ona percipira jesu ono što konačno odlučuje o tome prihvaća li neka ekskluzivna skupina u većoj društvenoj jedinici nekoga kao člana ili ne. A poistovjećivanja s makropovijesno formativnim čimbenicima kulture – religija, jezik, kolektivni izvorni mitovi – omogućuju, kao što znamo, ne samo koheziju nacija, nacionalnih država i takozvanih etnija; ona također nude obrazloženja i emocionalne resurse za neprijateljstvo, rat i višegeneracijsku mržnju.

Mržnja je čovjekov temeljni osjećaj, koji nije od samoga početka usmjeren na stranca koji ne pripada nama. Ali nakon što se formiraju veće zajednice, ponajprije biva proglašen neprijateljem stranac onkraj onih granica koje čine mi – svijest. Neprijatelj pokazuje tko smo mi; kao objekt mržnje on čisti zajedničku vezu s “nacijom”, “domovinom”, “zavičajem” od opasnosti agresivnosti koje miniraju zajednicu. On opravdava rat i učvršćuje unutarnji mir.

Socijalnopsihološki mehanizam stvaranja neprijatelja povezan je dakle s postupcima koji oblikuju neku kulturu i zahvaljujući kojima se kulture održavaju u tijeku vremena. On je usko povezan s vlastitim slikama, pričama i teorijama koje trebaju objasniti tko smo “mi” i zašto smo ti koji jesmo.

Kultura je dakle bitno ambivalentna; njezino posredništvo i funkcija posredovanja su, dakako, samorazumljivi. Njoj je potreban napor i namjerno djelovanje: samosvjesno vrijednosno orijentirana politika. Prije nego što tu misao izložim, htio bih umetnuti drugo – aktualno – promatranje o temi “kultura kao dvostruki agent između inkluzije i ekskluzije”.

Očito je da “globalizacija” nije samo ekonomski proces, nego također događanje koje kulture međusobno sukobljava i umrežuje. Koje su tu presudne tendencije? Tako glasi pitanje odnosne [*diesbezüglich*] kritike vremena. Poglavitito se raspravlja o trima scenarijima, odnosno prognozama: prvo, o prognozi sve većega amerikaniziranja ili “mekdonaldiziranja” životnih stilova, o tezi stapanja kultura. Drugo, tvrdnja o predstojećim borbama kultura velikoga omjera, teza *clash of civilisations*, dakle Hungtintonova teorija svjetskoga “džihada”;⁴ treće, očekivanje sve više hibridizirane svjetske kulture: ideja “kreolizacije”.

Očito je pretpostavka mnogolikih mješavina kulturnih elemenata i tradicija – kreolizacijski scenarij kao treća varijanta kulturne antitetike inkluzije i ekskluzije – najkompleksnije shvaćanje od svih scenarija. Zato ju je ne samo normativno lakše prihvatiti nego ostale dvije već je vjerojatno i empirijsko-analitički najplodnija koncepcija.

Paradigma “kreolizacije” želi izraditi poseban oblik koji su kulturni asimilacijski procesi dobili u civilizaciji globalizacije. Poanta toga iz lingvistike preuzetoga pojma⁵ sastoji se u njegovoj otvorenosti za stalno mijenjanje i dalji razvoj: “Prenešen u svakodnevnu kulturu, pojam pokušava izraziti onu novu različitost koja se zasniva jače na vezama nego na autonomiji. Kultura se ne promatra kao statički, u sebe zatvoren sustav, nego kao rijeka značenja koja stalno raskida stare odnose i ulazi u nove veze” (Breidenbach i Zukriegl, 1999: 22).⁶

⁴ Usp. Huntington, 1996.

⁵ Koji je izveden iz miješanog jezika robova nastaloga na Karibima; kombinacija kolonijalnih jezika i afričkih idioma.

⁶ Breidenbach i Zukriegl upućuju na etnologa Ulfa Hannerza, *Cultural Complexity*, New York, 1992, kao autora kulturnoteorijskoga pojma “kreolizacija”.

Osobito dojmpljivi primjeri “kreolizacije” nalaze se u području pop-kulture: “Čitave industrije žive od novih mješavina. U glazbi se glazbenici služe stilovima i ritmovima iz cijeloga svijeta. Južnoafrička glazba kwaito, amalgam rapa, hip-hopa i afričkoga popa, celebrira se kao životni osjećaj mlade nacije duginih boja, a Peter Gabriel ili kvartet ‘Kronos’ zaradili su milijunske iznose s afričkim tonovima svoje glazbe. Indian Apache, u Engleskoj rođeni Panjdžabijac, povezuje u svojoj glazbi tradicijsku indijsku glazbu banghra i dancehall s jamajkanskim regeom. Apache repuje uz ritmove regea, koji su popraćeni perkusijskim instrumentima kao *dhol* i *tabla*, indijskom filmskom glazbom i tradicijskim religijskim melodijama. U tekstovima se povezuje američki i britanski engleski s jamajkanskim engleskim i pandžapskim. Songovi govore o tipičnim problemima mladih Azijaca u Velikoj Britaniji, o generacijskim i kulturnim konfliktima. Tako

Postupak “kreolizacije” u neku je ruku prirodno izrastao tekući proces posredovanja i potresanja starih izdvajanja. Je li on *eo ipso* također čimbenik sporazumijevanja i obostranoga priznavanja? Mislim da on to može biti; ali može postati i opreka: katalizator novih isključivih skupina. On ne dopijeva sam po sebi do integracijsko-posredničkoga djelovanja, nego tek u konstelaciji eksplicitno političkoga napora; zahvaljujući jednoj izričitoj politici kulture koja također sama uključuje i brani neku političku kulturu; posebna, kolektivna opcija za vrednote kao tolerancija, spremnost na kompromis, interes za postojanje i dobrobit drugih, eventualno veoma drukčijih individualnosti; konačno, interes za stalno preispitivanje i dospjelo obnavljanje vlastitih socijalnih pravila i rutina. Naime bez svjesne samokritike i vlastitoga mijenjanja ljudi u svagdašnjem susretanju i “kreolizirana” kultura vodi samo u ponavljanje staroga uzorka: u opravdavanje novih isključivosti.

Težak je, dakle, projekt kultura posredovanja koja ne bi željela nivelirati razlike, nego ih međusobno učiniti podnošljivim i, povrh toga, za sve plodnim; to nije nešto što bi se dobilo besplatno niti nešto što bi nastalo bez svjesnoga političkog djelovanja. Zato je politička kultura tolerancije i sporazumijevanja svagda i kulturna *politika*; izraz zajedničke ideje o dobrome suživotu koja ponajprije smjera na društveno učvršćenje određenih normi i uvjerenja i koja je potrebna mudroga djelovanja – i ne malo novaca; oni čimbenici bez kojih je nebitan svaki koncept *policy*.

Policy u globalizacijsko doba nužno postale kulturne politike (politika koja se stoga posve načelno tiče odnosa države i religije, jer je “religija” u obuhvatnom smislu, kako je gore pod II. izloženo, središnja za procese formiranja kulturnoga identiteta), *policy* korektno integracije multikulturno postalih političkih jedinstava treba se zato usmjeriti na poticanje onih stavova i samorazumijevanja koji omogućuju po Rawlsu definirani razumni pluralizam. Što, između ostaloga, jasnije nego dosad omogućuje da se spozna kako i zašto ona preobražava ideju tolerancije iz pukoga sredstva stabilizacije vladavine (tj. iz oblika nerepresivnoga aparthejda) u sposobnost suosjećanja i sporazumijevanja. “Tolerancija” ne znači više nezainteresiranost, neutralnu distanciranost i više ili manje dobrohotnu ravnodušnost spram drugih, već poštivanje stranca i konstruktivnu raspravu s njime – od kojega se, s

Arranged Marriage (1993) opisuje dilemu azijske mladeži u traženju puta između indijske prakse dogovorenih brakova i zapadnih predodžaba o romantičnoj ljubavi:

(...) Now me done get marry but me start to worry, / Me have to tell you something mom would you help me, / about me arrange marriage me have a problem, / when is the right time to tell me girlfriend, / beca the time has come mon fe Apache, Fe find one gal and get marry (...).

Apacheova glazba, nazvana banghramuffin, stvorila je prostore za nove identitetske relacije. Pokraj azijske mladeži obaju spolova miješaju se bijeli pristaše regea u scenu banghramuffin, a u Indiji Apache slovi kao jedna od velikih zvijezda” (Breidenbach i Zukrigl, 1999: 22-23).

druge strane, a to rado ponavljam, moraju zahtijevati spremnosti i uvidi koji nas osposobljavaju za *razumni* pluralizam.

Ovdje nije moja tema što bi to moglo značiti konkretno i, osobito, za državno pravo. Ipak je jasno da bi se moralo razmisliti i o tome. Treba li, primjerice, država (tj. u Švicarskoj kanton) uzimati porez i za islamske vjerske zajednice, kao što to čini za rimokatoličku i protestantsku crkvu (djelomice i za izraelsku vjersku zajednicu)? Ili treba li oštrije nego dosad razdvajati Crkvu i državu tako da više uopće ne postoje nikakvi povlašteni odnosi? Treba li – uz državnu podršku – postojati tako nešto kao europski islam koji smije računati na izobrazbu svojih svećenika na fakultetima za islamsku teologiju na javnim sveučilištima, ali zato mora priznavati i braniti pretpostavke razumnog pluralizma? I bi li taj europski islam mogao, na koncu, razvijati i vlastite oblike gradnje svojih vjerskih zgrada koji predstavljaju prepoznatljive simbole a da ne izazivaju islamofobne reakcije? itd.

VI. Polje *politics*

S posljednjim sam primjerima već gotovo prešao s teme *policy* na polje *politics*. I premda je to jedno od najvažnijih područja primjene kulturne politike, navest ću o tome samo marginalije.

Politics se događaju – posebice u zemlji neposredne demokracije, Švicarskoj, koja se stalno iznova sama definira u javnim raspravama – svagda u kontekstu brižantnih kolektivnih formacija, u gustišu identitetskih koncepata, simboličkih orijentacija i pod pritiskom mobilizacijskih, često malo racionalnih vlastitih slika i nacionalnih mitova. Na to je u našoj zemlji najoštrije podsjetilo glasanje u studenome 2009. godine o ustavnoj zabrani gradnje minareta.

Činjenica je, i to bez velikoga iznenađenja, da političkome pripada, kada je riječ o identitetskoj politici, i mogućnost stvaranja neprijatelja. Presudno je pitanje kako se odnositi prema toj činjenici. Ona se može polemički koristiti za vlastite interese i, obratno, pokušati ublažiti tendencije koje mogu biti uzrok kolektivnih potreba za slikom neprijatelja. Kulturna politika, kako je ja predlažem, željela bi ovo posljednje: nikakvo zaoštavanje razlika, nego, nasuprot tome i rečeno riječima Norberta Elias, politiku “slabljenja osjećaja neprijateljstva”. Tako bi se ostvario sustavan koncept *policy* koji ne samo reflektira uvjete razumnog pluralizma nego ih na nenaivan način čuva; kritički prema medijskim histerijama; s puno razumijevanja za “druge” i njihove potrebe da sačuvaju stare veze i predodžbe dobrog – i svagda nepodmitljiv u nastojanju da zadrži bitne ideje liberalnoga poretka: i u sporu oko karikatura Muhameda i u zaštiti temeljnoga prava svake punoljetne jedinice da napusti zajednicu svoga porijekla; u očuvanju pravne jednakosti muškaraca i žena itd.

Nužni napor koji zahtijeva očuvanje kulture slobode spram islamističkog fundamentalizma postaje sam nevjerođostojan ako se ne okreće i protiv antiliberalnih

izazova kršćanskih religijskih skupina (nisam uzalud gore spomenuo problem po-
bačaja koji, primjerice, nepopustljivima među evanđeljcima opravdava otkazivanje
pravnoga mira).

Kulturna je politika, na razini *policy* i pogotovo na razini *politics*, veoma za-
htjevan projekt, disciplina koju, čini se, tek počinjemo učiti. Ali to nije bezizgledno
niti smije biti. A možda upravo Švicarska, zemlja neposredne demokracije, sa svo-
jim posebnim šansama građanske demokracije, nudi perspektivne kulturnopolitičke
prostore za djelovanje, koji su još uvijek premalo istraženi.

Ovako ili onako, *politics*, tj. borba za pobjedu vlastitih pozicija, često vođena
opasnim arsenalom oružja retoričkih pretjerivanja, dio je političkoga kao što su to
djelatnost vlade i ustavni poredak. Bez razboritih *politics* nema ni održive *policy*.
Zapravo su sva tri područja međusobno unakrsno isprepletana. Ni najbolji ustav ne
vrijedi mnogo ako ga ne nosi susretljiva [*entgegenkommenden*] politička kultura.

S njemačkoga preveo
Tomislav Martinović

LITERATURA

- Breidenbach, Joana i Zukrigl, Ina, 1999: Im Prisma des Lokalen, u: *Transit, Euro-
päische Revue. Die Dynamik der kulturellen Globalisierung*, sv. 17 (ljetno 1999),
Frankfurt/M.
- Huntington, Samuel Phillips, 1996: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der
Weltpolitik im 20. Jahrhundert*, Goldmann Verlag, München (izvornik: *The Clash
of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York,
1996; hrvatsko izdanje: *Sukob civilizacija – i preustroj svjetskog poretka*, Tiskara
Puljko, Zagreb, 1998).
- Höffe, Ottfried (ur.), 2002: *Lexikon der Ethik*, Beck, München (6. izd.).
- Kleger, Heinz i Müller, Alois (ur.), 2004: *Religion des Bürgers. Zivil Religion in Amerika
und Europa*, Münster, Hamburg/London, 2. izd.
- Lübbe, Hermann, 2001: Politik und Religion nach der Aufklärung, u: isti, *Politik nach
der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, Wilhelm Fink Verlag, München.
- Rawls, John, 1991: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York (njemač-
ko izdanje: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt, 1998; hrvatsko izdanje: *Politički
liberalizam*, Kruzak, Zagreb, 2000).
- Rorty, Richard, 1998: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press,
Cambridge (njemačko izdanje: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt, 1989;
hrvatsko izdanje: *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naklada Ljevak/Naprijed,
Zagreb, 1995).

Georg Kohler

REASONABLE PLURALISM: LIBERAL STATE AS KEEPER
OF RELIGIOUS FREEDOM

Summary

The author looks into the relation between politics, state and religion from the political-science perspective, as part of an analysis and evaluation of tasks, achievements and failures of *polity*, *policy* or *politics* from the standpoint of normative-constructive philosophy of equity. At present the central task of *policy* is to stimulate and strengthen the Western political culture based on the fundamental distinction between “reasonable” and “unreasonable” pluralism. “Reasonable” pluralism rests on the assumption that the state is a just power, the sovereignty of which can be recognized in distinguishing the “public” and the “private”, the just and the good, and, in connection therewith, it is almost self-understandable that such a liberal guaranteed private sphere must be the primary arena of religious practice and religious freedoms. The crucial trait of the relation between state and religion is manifest in the fact that only the legal state and the liberal constitution are competent to state what the freedom of individuals consists of within the framework of norms of what is just. The author defines “religion” in the comprehensive sense as central to the processes of forming cultural identity, and he deems that cultural policy (which, in principle, has to do with relations between state and religion), as *policy* of equitable integration of multi-culturally shaped political unities, must be oriented toward stimulation of those attitudes and values which make possible the reasonable pluralism defined according to Rawls. Since the political encompasses also the possibility to make enemies, the author advocates the cultural policy of “weakening the feelings of enmity” (N. Elias). In this way, a systematic concept of *policy* would be created, one which would reflect and preserve the conditions of reasonable pluralism. On the *policy* level and, in particular, on the *politics* level, cultural policy is a very demanding project. Perhaps it is precisely Switzerland, with its special prospects of civil democracy, that offers promising cultural-policy opportunities for activity, which are as yet still insufficiently researched.

Keywords: politics, polity, policy, “reasonable” pluralism, state, religion, culture, Rawls

Kontakt: **Georg Kohler**, Universität Zürich, Zürichbergstrasse 43, 8044 Zürich.
E-mail: kohler@philos.uzh.ch