

## FLUIDNA POLITIČKA LAICIZACIJA U DOBA DEMOKRACIJE IDENTITETÂ: OD EGALITARNOGA DO IDENTITETSKOG INDIVIDUALIZMA

Hrvoje ŠPEHAR

Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu  
Lepušićeva 6, 10 000 Zagreb  
hrvoje.spehar@fpzg.hr

### Sažetak

U radu se analizira razvoj političke laicizacije kao jednog aspekta procesa sekularizacije shvaćene u institucionalnom formatu autonomije i distance crkvene i političke vlasti. Politička laicizacija analizira se s obzirom na stupnjeve njezina povijesnog razvoja: kao prvotna autoritarna i antiklerikalna laicizacija, kao drugotna laicizacija otvorenog pluralizma i kao laicizacija koja se u radu opisuje kao »fluidna« jer u velikoj mjeri odstupa od rigidnog i antiklerikalnog suprotstavljanja dominantnim Crkvama u oblicima javno-pravne institucionalizacije odvojenosti vjerskih zajednica i države te od antiklerikalnih obrazaca političkog i javnog djelovanja. S obzirom na to da se rad u velikoj mjeri oslanja na istraživanja Marcela Gaucheta, Jeana Baubérota, Micheline Millot, Martina Rohnheimera, Jeana Picqa, Neila MacCormicka, Michela Foucaulta i drugih, nastoji se istražiti koliko je promjena i transformacija uloge identitetâ pridonijela promijenjenoj ulozi političkog i javnog djelovanja opisanog kao doba prihvaćanja (priznavanja) identitetâ, a koje ima svoje reperkusije na formate političke laicizacije.

*Ključne riječi:* politička laicizacija, *fluidna* laicizacija, doba identitetâ, egalitarni individualizam, identitetski individualizam.

### Uvod

Sekularni pluralizam, afirmacija ljudskih prava u pravnom i političkom sustavu, kao i stvaranje »dvostrukoga identiteta« kršćanina i građanina, ideje su koje su značajno oblikovale suvremeno doba međunarodnog prava i politike, kao i kršćansku misao, naročito nakon Drugoga vatikanskog koncila. U dvoj-

bama koje su povijesno-genealoški stvorile navedene ideje kršćanska se misao o politici i ulozi sâme Crkve u društvenim odnosima uvijek iznova vrednovala, jer je riječ o području koje se nalazi izvan strogoga dogmatskog sadržaja. Pa ipak, unatoč tome što je društveni i politički život na prvi pogled udaljen od dogmatskoga, njegove implikacije na sadržaj moralnog i kršćansko-antropološkog sadržaja u povijesti ostaju nemjerljive.

Iako su sve navedene ideje dugoga povijesnog trajanja, njihova se politička upotreba, naročito ona koja je izravno povezana s katoličkim socijalnim naukom, iznova oblikuje nakon značajnog poticaja koji je posljednji opći Koncil donio svojim dokumentima, ali i djelovanjem Crkve nakon koncilskih rasprava i zaključnih dokumenata.<sup>1</sup> I dok se, s jedne strane, opravdano katolički socijalni nauk ustrajno zalagao protiv sekularističkih i militantno-laicističkih strujanja, osobito u 19 stoljeću i u prvoj polovici 20. stoljeća, s druge strane, relativno je slaba recepcija onih pozitivnih doprinosa ideje laičnosti koja je, prije svih, sâmoj Crkvi osigurala slobodu djelovanja, a osobito otvorila put emancipaciji slobode savjesti, ključnoj za čitav niz neuralgičnih bioetičkih i moralnih pitanja.

Relativno slaba recepcija ideje laičnosti duguje se i povijesnim institucionalizacijama navedene ideje – političkim laicizacijama, koje su isprva bile autoritarne, antiklerikalne i sekularističke. Tek je s pojavom demokratske ustavne države, međunarodnopravnom kodifikacijom ljudskih prava, priznanjem načela slobode savjesti i slobode vjeroispovijesti, utjecajem novoga pluralnog demokratskog političkog ambijenta i sadržajem novoga *konkurencijskog političkog polja* u pluralnom društvu, došlo do istraživanja genealogije izvorišta ideje političke laicizacije i njezina nužna sadržaja. Crkva se, pritom, kako se nalazi u teološkim analizama »sekularnog doba« Charlesa Taylora, osim procesa sekularizacije i sekularizma, nalazi i pred interpretacijskim problemom *isključivog humanizma* ili *humanitarizma sekularnog društva*,<sup>2</sup> kao i pred trajnim izazovom da se dade instrumentalizirati od političkih institucija (*konstantinovske pretenzije Crkve*), da zanemari ključne sadržaje slobode savjesti u pluralnom društvu ili da sloboda vjerovanja (ne) treba patronizaciju političke moći.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Usp. Marko MEDVED, Katolici i politika: od Syllabusa Pija IX. do Drugog vatikanskog koncila, u: *Riječki teološki časopis*, 42 (2013.) 2, 341-362.

<sup>2</sup> Usp. Veronika Nela GAŠPAR, Izazovi religioznosti sekularnog doba, u: *Bogoslovska smotra*, 90 (2020.) 4, 757-775.

<sup>3</sup> Usp. Ivica RAGUŽ, Laička država i sloboda vjerovanja danas. Teološki osvrt na doprinos Charlesa Taylora, u: *Diacovensia*, 21 (2013.) 4, 691-704.

Upravo zbog navedenog ovdje se u kratkim obrisima nastoji istražiti koliko je promijenjeni društveno-politički ambijent, naročito fenomen demokracije identitetâ, kako ga opisuje Marcel Gauchet,<sup>4</sup> izmijenio ključne pravno-političke prerogative formata političke institucionalizacije, te koji su povijesno-genealoški preduvjeti stajali kao izvorišta ideje laičnosti i političke laicizacije, kakvu poznajemo u njezinim pravno-političkim formatima suvremenih demokratskih ustavnih država.

## 1. Kršćanska ideja laičnosti

Jean Baubérot i Micheline Millot tvrde da se elementi laičnosti pojavljuju u »svakom društvu primoranom da uređuje društvene odnose koji se odlikuju sukobljenim interesima ili različitim moralnim i vjerskim koncepcijama«<sup>5</sup>. Isti autori identificiraju četiri ključna načela kojima se oblikuje ideja laičnosti: slobodu (između ostalih, savjesti i vjeroispovijesti), jednakost (građana), institucionalnu razdvojenost Crkve i države te neutralnost, pri čemu su željeni ciljevi sloboda savjesti i jednakost građana, dok su sredstva za njihovo postizanje razdvajanje političkog i religijskog te neutralnost države.<sup>6</sup>

Povijesni razvoj ideje laičnosti duguje mnogo kršćanskom dualizmu svjetovnog (sekularnog) i duhovnog (institucionalno-crkvenog), koji se kroz različita razdoblja manifestirao kao ključna odrednica i određen *novum* kršćanskog pogleda na socijalni i politički ambijent.<sup>7</sup> Kako je samo kršćanstvo nastalo na *rubovima* stare židovske religije, kao i na *rubovima* tadašnjeg carstva, istodobno na ekvidistanci i spram židovstva i spram tog carstva, njegova se politička aspiracija nije nalazila u afirmaciji religije, a kamoli religije carstva. Kršćanstvo je, zapravo, stvorilo prekid sa starim tradicijama sakralizacije politike.<sup>8</sup>

Postupni razvoj od vladavine cara Konstantina, naročito cara Teodozija, a potom i kroz bizantsku ideju cara nazvanog *ισαπόστολος*<sup>9</sup> (primje-

<sup>4</sup> Usp. Marcel GAUCHET, *Religija u demokraciji. Put laičnosti*, Zagreb, 2012.

<sup>5</sup> Jean BAUBÉROT – Micheline MILLOT, *Laiciteti bez granica*, Beograd, 2011., 92.

<sup>6</sup> *Isto*, 85-91.

<sup>7</sup> Usp. Hrvoje ŠPEHAR, Laičnost: etimologija i historijat. Prilog izgradnji kategorijalnog aparata studija religije i politike, u: *Politička misao*, 48 (2011.) 1, 108-134.

<sup>8</sup> Usp. Joseph RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln, 1987, 149-151.

<sup>9</sup> Naslov grč. *ισαπόστολος*, lat. *aequalis apostolis* primjenjuje se u istočno-pravoslavnom kršćanstvu na čitav niz svetaca, počev od Marije Magdalene, pa sve do svetaca

njujući je naknadno na cara Konstantina u interpretacijama Euzebija Cezarejskoga), doveo je do objedinjujuće snage carstva, što postaje relevantnim za razvoj i konsolidaciju kršćanskoga dogmatskog vjerovanja, ali i popratnoga političkog utjecaja. Euzebijevski model globalnog carstva, kako ga opisuje Jean Picq, zapravo je temeljna struktura bizantske političke misli, ostvarenje svojevrsna »sna o kršćanskom carstvu« kojim ravna jedan car – što odgovara jednom Bogu na nebu.<sup>10</sup> Ideja koja će stvoriti cezaropapizam, ali samo u nekim odvojcima političkog razvoja, u načelu je ideja *harmonije*, nužnosti da se stvori jedinstven politički poredak, utemeljen na načelima jedne dominantne religije, konačno i *religije carstva* (car Teodozije), koja ima jamčiti ostvarenje soteriološko-eshatološkog cilja: carstvo ne služi samome sebi kao nekome imanentnom političkom cilju, već mu je cilj ostvarenje uvjeta za spasenje svih koji su carevi podanici.

Divergentnost kršćanskog načela dualizma, na različitim područjima – pa i političkom, može se nazvati svojevrsnim »kršćanskim paradoksom« ili »paradoksom kršćanstva«, kako tvrdi Martin Rhonheimer.<sup>11</sup> Kršćanski paradoks sastoji se u tome da je dualizam proizveo barem dvije ključne interpretacije, ustanovljujući dva tipa političkog poretka (zapadni/rimski i bizantski), pri čemu je za Zapad ostala konfliktna struktura *traženja ekvidistance* političke i crkvene vlasti, koja se tijekom povijesti različito manifestirala.

Nadalje, izvorište laičnosti valja pobliže locirati u jednom odvojku zapadne kršćanske misli, naročito onoj Aurelija Augustina, koja će svoj procvat doživjeti kod pape Gelazija I. Ono što će Jean Picq nazvati »prevlašću religije« na Zapadu,<sup>12</sup> a Michel Foucault prvim tipom governmentálnosti – upravljanjem dušama,<sup>13</sup> odnosno ustanovljenjem »pastirske moći« tehnikom *pounutrašnje* (interiorizacije), bit će odlučujući dio novoga augustinovsko-gelazijevskog političkog poretka. Foucault tvrdi da se taj oblik governmentálnosti ostvaruje kao moć na trostrukoj razini: postojanje jednog pastira znači da se on obvezuje brinuti se o spasenju svakog

---

novijeg vremena, koji su imali osobito značenje za širenje kršćanstva. Osobito se pritom ističe cara Konstantina, sv. Jelenu (Helenu), sv. Ćirila i Metoda i dr.

<sup>10</sup> Usp. Jean PICQ, *Povijest države u Europi. Vlast, pravda i pravo od srednjega vijeka do naših dana*, Zagreb, 2014., 72-74.

<sup>11</sup> Usp. Martin RHONHEIMER, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*, Freiburg – Basel – Wien, 2014., 35.

<sup>12</sup> Usp. Jean PICQ, *Politika i religija. Ćitati povijest, rasvijetliti sadašnjost*, Zagreb, 2017., 34-35.

<sup>13</sup> Usp. Michel FOUCAULT, *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, 2004., 168.

pojedina, pri čemu je za zapadno kršćanstvo *spasenje nužno*, a ogleda se u moći pastira da isprva individualnu stvar vlastitim autoritetom pretvori u obvezu. U drugom koraku obveza nadržava individualno te se formira kao maksima u kojoj se »nitko ne stara sâm o spasenju«, već tek pod autoritetom drugog koji ima višestruku ulogu: »Prihvatiti nečiji autoritet znači da svi postupci koji stoje nekom na raspolaganju moraju biti poznati ili barem potencijalno poznati pastiru koji ima autoritet nad pojedincem ili nad više pojedinaca, i on ih prema tome može odobriti ili ne: stvari su tako dobro uređene, znamo da drukčije ne smiju biti uređene. To znači da pored starih pravnih struktura koja sva društva dugo vremena poznaju – naime da postoji određen zajednički zakon čija se povreda kažnjava – dolazi i jedna druga forma analize ponašanja, druga forma pripisivanja krivice, druga vrsta osuđivanja, koja je mnogo rafiniranija, mnogo uža, i mnogo određenija: naime ona koja se vrši posredstvom pastira. Pastir može da obveže ljude na to da čine sve što je nužno za spasenje, i on je u poziciji da nadzire ili da vrši prestanto nadziranje i kontrolu.«<sup>14</sup>

Konačno, Foucault drži da se na trećoj razini moć pastirskog tipa svodi na pounutrašnjene *stanja poslušnosti*, u kojem se prepoznaje sâma Božja volja za pojedinca, koja može voditi prema ostvarenju evanđeoske kreposti ili njezinoj suprotnosti – arbitrarnoj ulozi pojedinca da stekne moć nad drugima koristeći se njome za vlastite interese. Foucault je pritom vrlo decidan: »Galo-rimsko društvo poznavalo je, naravno, zakon i administrativne službenike. Ono je poznavalo carsku moć koja je bila apsolutno autokratska. Ali, u osnovi, ne bi se nikad došlo na ideju u grčkoj ili rimskoj antici da se zahtijeva od nekoga totalna, apsolutna i bezuvjetna poslušnost u odnosu na nekog drugog. Upravo se to, međutim, dogodilo s pojavom pastira i pastirske službe u kršćanskom društvu. Pastir može, i to jednostavno na osnovi vlastite odluke i bez postojanja općih zakona ili pravila, da pojedincima nametne svoju volju, jer – i u tome se sastoji važna osobina kršćanstva – pojedinac nije poslušan zato da bi postigao određeni rezultat, nije poslušan, na primjer, zato da bi jednostavno stekao naviku, vještinu ili kakvu zaslugu. U kršćanstvu je apsolutna zasluga upravo sama poslušnost. Poslušnost treba voditi stanju poslušnosti. Biti poslušan je osnovni uvjet svih drugih vrлина. Poslušan kome? Pastiru. Ovdje je riječ o sustavu poopćene poslušnosti, i čuvena kršćanska poniznost nije ništa

<sup>14</sup> Michel FOUCAULT, *Tehnologije sopstva. Spisi o poznoj antici i ranom hrišćanstvu*, Beograd, 2014., 19.

drugo do u izvjesnom smislu internalizirana, pounutrašnjena forma ove poslušnosti.«<sup>15</sup>

Ambivalentnost lojalnosti kršćanina koji ima zadatak podrediti svoju (slobodnu) volju onome što se kod Foucaulta naziva *stanjem* poslušnosti, na političkoj razini nijansirano proizvodi uvjetovanost koja počiva na slobodi pristanka – priznanja *stanja* vlasti i njezine moći, uz uvijek moguću unutarnji otklon. Pavlovsko načelo *non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt* (Rim 13,1), koje će se u različitim političkim situacijama, osobito božanskog legitimiranja vlasti monarha, naći u središtu političke rasprave, na samome izvorištu podrazumijeva naglasak na božanskom izvorištu svega.<sup>16</sup>

Jean Picq uzima razdoblje političkog augustinizma kao početak ključne transformacije Zapada u političku cjelinu, koja će dijeliti zajedničke povijesne institucionalizacije i onda kada u 16. stoljeću dođe do rascjepa vjerskog jedinstva ili kada s kraja 18. stoljeća pa sve do u 20. stoljeće velike revolucije dovedu do institucionalizacija ateističke, agnostičke ili sekularističke države, naime one koja ne podržava pluralizam već prethodnu ravnotežu odnosa Crkve (dominantne vjerske zajednice) i države zamjenjuje novom državnim religijom, iako formalno takvo stanje naziva »neutralnošću«. Ta će se karakteristika osobito potvrditi kod inverzije demokratske ustavne države u političku patologiju totalitarizma, kada će nastupiti ideja otvoreno konkurencijske državne religije s vlastitim kultom, vjerovanjem i moralom.<sup>17</sup> Takva će militantna, separatistička, autoritarna, antiklerikalna, često i protukršćanska ideja sekularizma, ostati dio razvoja političke institucionalizacije Zapada, jer je njezin put započet upravo u kršćanstvu i nastavljen je s argumentima koji su stvoreni unutar dubokih povijesnih tragova sukoba između crkvene i svjetovne vlasti oko prevlasti, tumačenja ovlasti, naročito u područjima stjecanja političke i društvene moći.

Za razliku od bizantskoga globalnog carstva pod jednim kršćanskim carem, Zapad će stvoriti papinski autoritet, koji Jean Picq smješta u interpretaciju rimske izreke *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, na temelju koje se taj autoritet poput stare rimske senatske vlasti nalazi drukčije

<sup>15</sup> *Isto*, 19-20.

<sup>16</sup> Usp. Dominique Aimé MIGNOT, Le témoignage chrétien devant les autorités civiles et religieuses au premier siècle, u: *Dialogues d'histoire ancienne*, 30 (2004.) 1, 61-86.

<sup>17</sup> Usp. Michail Kuz'mič RYKLIN, *Komunizam kao religija. Intelektualci i Oktobarska revolucija*, Zaprešić, 2010.

postavljen od vlasti magistrata, vlasti puka.<sup>18</sup> Korijeni zapadne interpretacije dviju vlasti sežu formalno u 494. godinu, kada papa Gelazije I. upućuje pismo istočnorimskom caru Anastaziju I. u kojem potvrđuje tada već dobro fundiran politički augustinizam u obliku dualističkog stajališta.<sup>19</sup>

Pa ipak, već će i sam drugi dio tog pisma u riječima *tanto gravius pondus*, koji se odnosi na svećeničku službu (ovdje prije svega biskupsku, konačno papinsku), odrediti budućnost nepregledna mnoštva konfliktnih situacija, onih koje je Martin Rhonheimer odredio kao ključni sukob crkvene i svjetovne vlasti,<sup>20</sup> ostavljajući ambivalentnost s kojom će se nositi obnašatelji papinske i svjetovne (naročito carske i kraljevske) vlasti, od *Cannosse do Avignona*.

U slikovitom prikazu *hetimasije* (grč. ἑτοιμασία) praznog trona koji prikazuje iščekivan drugi Kristov dolazak i Posljednji sud, Jean Picq nalazi stvarni dokaz »novog poretka« i pobjedu političkoga augustinizma. Naime, tron više nije zauzet carskom vlašću, nego su obje *uz trenutno prazan* Kristov tron, na koji ni jedna nemaju pravo. Takva politička teologija, tvrdi Picq, označava trenutak u kojem obje neovisne vlasti, jer dolaze od Boga, ispunjavaju svoje područje nadležnosti.<sup>21</sup> Zbog toga, začetak nove političke teologije i novoga političkog poretka Zapada Picq smješta upravo na kraj 5. stoljeća, dok će se njegove afirmacije događati u procesima obnove

<sup>18</sup> Usp. Jean PICQ, *Politika i religija*, 35.

<sup>19</sup> GELAZIJE I. (GELASIUS I.), Brief »Famuli vestrae pietatis« an Kaiser Anastasius I. (494.), u: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg – Basel – Wien, 2017., 146-147. »Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, filii clementissime, quoniam licet praesedeas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis atque ab eis causas tuae salutis expetis, inque sumendis caelestibus sacramentis eisque, ut competit, disponendis subditi debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse. Nosti itaque inter haec ex illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem.« U prijevodu na hrvatski iz francuskoga izvornika (preveo Željko Klaić), u: Jean PICQ, *Politika i religija*, 34: »Postoje, uzvišeni care, dva načela koja upravljaju ovim svijetom: sveti papinski autoritet i kraljevska vlast. Pritom je dužnost biskupa utoliko teža što pred božjim sudom moraju polagati račune čak i o kraljevima. Ti naime znaš, vrlo milostivi sine, da, iako te tvoj visoki položaj uzdiže iznad ljudskoga roda, po vjerskoj dužnosti priginješ glavu pred onima koji su zaduženi za Božje stvari očekujući od njih svoje spasenje. A da bi mogao primati svetootajstva i udjeljivati ih kako valja, moraš se u skladu s pravilima vjere, znaš i to, više pokoravati nego vladati. Prema tome, u svemu tome ovisiš o njihovim prosudbama i ne smiješ poželjeti podvrgnuti ih svojoj volji.«

<sup>20</sup> Usp. Martin RHONHEIMER, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*, 45-62.

<sup>21</sup> Usp. Jean PICQ, *Povijest države u Europi*, 80-81.

Rimskog Carstva (*renovatio imperii*), uslijed barem formalne snage jedinstva pod Karolinzima, a potom i ideje »prijenosa Carstva« (*translatio imperii*) kao važnog momenta etabliranja papinske vlasti i stvaranja rimske kurije; od sporne Konstantinove darovnice pa sve do obnove Crkve koju je poduzeo papa Grgur VII., naročito 1075. godine.

Razvoj političkih institucija koje će u odnosima Crkve i političkih vlasti doći do izražaja, kao što je primjerice stvaranje konkordatskog prava ili snažan razvoj kanonskog prava, stvorit će preduvjete da se na Zapadu dogodi čitav niz revolucija koje Harold J. Berman smatra korjenitim i brzim promjenama koje trajno mijenjaju osnovne preduvjete društvenih odnosa i društvenih vjerovanja.<sup>22</sup> Počevši od revolucije pape Grgura VII. 1075. godine, Lutherove revolucije 1517. godine, Engleske revolucije 1640. godine (koja dovodi do Slavne revolucije 1689. godine), pa sve do Američke revolucije (1776.), Francuske revolucije (1789.) i ruske revolucije (1905. i 1917.), Berman drži da su sve obilježene potrebom velike reforme svijeta, u središtu kojeg se nalaze vjerovanja, svojevrsna *vizija* pravde i poziv na novo interpretiranje legitimnosti vlasti.<sup>23</sup> Jean Picq smatra da su »prve tri dočaravale biblijsku sliku novih nebesa i novog svijeta«, dok su »Američka i Francuska revolucija usvojile deističku verziju nadmoći razuma dobivenoga od Boga ili od Vrhovnog bića«<sup>24</sup>. Nadalje, Picq dodaje da se »ruska Oktobarska revolucija iz 1917. pozivala na mesijansku misiju ateističke komunističke partije u krčenju puta besklasnom društvu«, i nizu od šest ključnih revolucija priključuje još dvije: katoličku protureformaciju u Španjolskoj zlatnog vijeka i u Francuskoj pod Burboncima te nizozemsku revoluciju Vilima Oranskoga.<sup>25</sup>

Upravo je vrijeme navedenih revolucija, koje su svaka na svoj način promijenile društvo i politiku, stvorile pravne i političke preduvjete za razvoj posebnog puta dualističkih interpretacija, koje su se razvijale prema etabliranju načela slobode, jednakosti, neutralnosti i autonomije vjerskih zajednica u odnosu na političku vlast. Društveno-politički razvoj stvorio je, prema analizi Jeana Baubérota i Micheline Millot, šest idealtipova laičnosti: separatističku, antiklerikalnu, autoritarnu, laičnost vjere u građanske vrijednosti, laičnost priznavanja te laičnost suradnje.<sup>26</sup> Prije svih, radi-

<sup>22</sup> Usp. Harold J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, 1983.

<sup>23</sup> Usp. *Isto*.

<sup>24</sup> Jean PICQ, *Politika i religija*, 10-11.

<sup>25</sup> Usp. *Isto*.

<sup>26</sup> Usp. Jean BAUBÉROT – Micheline MILLOT, *Laiciteti bez granica*, 99.



kalna separatistička ideja laičnosti, kakvu je poznavala osobito Francuska tijekom i nakon revolucije 1789. godine (naročito od 1795. do 1801.), a onda osobito u razdobljima Treće Republike i zakonima kojima je rigidno provodila antiklerikalnu politiku, sve do Zakona o odvajanju kulta od države 1905. godine, obilježena je društvenim konfliktom koji je, prema stajalištu istih autora, radikalniji od Lockeovih i Montesquieuovih stajališta, te umjesto težnje za ostvarenjem slobode i jednakosti ostavljaju trag želje za promjenom i nekom vrstom državnog odgoja vlastitih građana u ime drukčijih vrijednosti.<sup>27</sup> Slično je i u slučaju autoritarne laičnosti, koja naglašava ograničenja autonomije vjerskih zajednica (često i vjerskih sloboda) kada želi uspostaviti novu društvenu normativnost. I dok se antiklerikalna laičnost najviše događala u većinski katoličkim društvima, naročito u pokušajima da se preoblikuju katoličke monarhije, njezin povijesni uzor ima preteču u Lutherovoj reformaciji i rascjepu političko-religijskog nakon mira u Augsburgu 1555. godine te se može smatrati glavnim predmetom ustrajne i dosljedne katoličke kritike sve do Drugoga vatikanskog koncila. Naime, taj se tip laičnosti opire dominantnom religijskom poretku koji ima odlučujuću ulogu za politički život te može poprimiti i antireligijski karakter. Konačno, laičnost vjerovanja u građanske vrijednosti počiva na ideji da pluralno društvo ne može osigurati normativni okvir posebnim konsenzusima između ključnih aktera te je potrebno stvoriti novu deontologiju koja jamči pouzdanost temeljnih političkih i društvenih norma. Iako naizgled osigurava jedinstvo i jednakost građana, postiže vrlo malo u području ostvarenja ideje neutralnosti, naročito kada se »odricanje od slobode očitovanja vjerske pripadnosti smatralo kriterijem očitovanja lojalnosti građanskim vrijednostima«<sup>28</sup>.

I dok su postojali razlozi koji su doveli do stvaranja revolucija proizročeni interpretacijama biblijske slike svijeta ili političko-ideološke interpretacije finaliteta političkoga i društvenog života, paralelno se na društvenom i političkom planu razvijala ideja o formaciji kolektivnih identiteta, naročito religijskih, njihova statusa u novom sustavu javnog prava, revidiranjem ili stvaranjem novoga konkordatskog prava, koje je omogućilo u nekim slučajevima vrlo uspješne primjere ravnoteže. Za razliku od separatističkog, autoritarnog i antiklerikalnog tipa laičnosti u posljednjim fazama njegova razvoja dolazi do laičnosti priznavanja i laičnosti surad-

<sup>27</sup> Usp. *Isto*, 101-103.

<sup>28</sup> Usp. *Isto*, 120.

nje, kako ističu Jean Baubérot i Micheline Milot.<sup>29</sup> Ovdje je ključno da »laičnost priznavanja primat daje društvenoj pravdi i poštivanju osobnog izbora« te da »sloboda savjesti i vjeroispovijesti, baš kao i jednakost, ulaze u neotuđiva prava«<sup>30</sup>.

## 2. Laičnost priznavanja kao fluidna politička laicizacija

Iako utemeljena u Rawlsovoj teoriji pravednosti, naročito interpretaciji načela autonomije, laičnost priznavanja nailazi na problem ocjene prihvatljivih identitetâ, osobito u onim područjima koja se javno pravo mogu smatrati protivnim pravnom poretku, a politički sustav smatra da su ideološki neprihvatljivi (tretman *identitetskog zla* u javnom poretku). Naime, laičnost priznavanja počiva na definiciji i opsegu »ispravnog«, barem prihvatljivog, te se njezina maksima može sažeti u tome da bi se »od moderne države očekivalo da, primjenom državne politike i zakonskim poštovanjem osnovnih prava, osigura zaštitu i ne ograničava društveno ispoljavanje onim koncepcijama života koje ničim ne ugrožavaju druge«<sup>31</sup>. Pluralizam uzdignut na pijedestal identitetskog individualizma proizvodi uz pozitivnu vrednotu moralne autonomije pojedinca i klasični društveni sukob oko vrednota, koji se u političkom sustavu demokracije razrješava u većini slučajeva statusom dominantnog političko-ideološkog aktera, ne samo u parlamentarnoj proceduri nego često i pri sudovanju vrhovnih sudova. Kako ističu Baubérot i Millot: »laičnost priznavanja stvara plodno tlo za sporove po pitanju različitih prava (između onih koji zagovaraju slobodu vjeroispovijesti i onih koji se zalažu za jednakost spolova, naprimjer), uglavnom zato što naglašava vrijednost pluralizma. Sloboda savjesti, primijenjena u svom optimalnom obimu, objelodanjuje činjenicu da svi ne dijele iste poglede na život, tako da među njima neizbježno dolazi do nesuglasica. Zbog toga, država opredjeljena za laičnost priznavanja vezanu za moralnu autonomiju pojedinaca, ostaje arbitar u sporovima ili razmiricama koje se javljaju unutar društva, što može staviti na velika iskušenja njenu neutralnost. (...) Država je u takvom svjetovnom uređenju neprestano prinuđena da se opredjeljuje između priznavanja i zaštite slobode savjesti, s jedne, i legitimnog djelovanja u cilju onoga što je dobro za čitavo društvo, s druge strane.«<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Usp. *Isto*, 97-132.

<sup>30</sup> *Isto*, 120-121.

<sup>31</sup> *Isto*, 123.

<sup>32</sup> *Isto*, 124-125.

Pluralizam, dakle, podrazumijeva određenu vrstu političke konkurencije i, s njom povezane, političke konkurentnosti ideja i snage da ih se etablira u javnom prostoru. Kako se moć identitetâ na svojevrsan način ima (re)prezentirati u obrascima koji predstavljaju *granice javnoga*, idejom njihova *širenja* razmjeri (ne)konkurentnosti dobivaju na novoj snazi. Nekoć dobro utemeljene i društveno općepriznate vrednote mogu postati predmetom preispitivanja, stoga što se mjera i opseg javnog diskursa, primjerice, šire u novim pravcima. Osim navedenog novog *konkurencijskog političkog i društvenog polja*, pluralizam sa sobom donosi i neku vrstu rizika odbacivanja nekoć dominantne kulture i dominantnih vrijednosti nekog društva, naročito kada je riječ o novim tipovima *woke kulture* i pokreta kojem je cilj ne samo proširiti konkurencijsko društveno i političko polje nego ga i snažno ostracirati i reducirati na prevrednovane i time prihvatljive obrasce vezane uz ideje jednakosti, razlike i uključivosti. Uz navedeni fenomen i pokret veže se i *kultura otkazivanja (cancel culture)*, koja područja javnog prostora definira kao ono koje je rezervirano za unaprijed definirano područje političke korektnosti, uz koje se vrlo lako pluralistička struktura društva može naći limitiranom. Kako je društvo obilježeno pluralizmom, pa i pluralizmom tehnike konflikta (dok su javno-pravno prihvatljive), redukcija javnog prostora za konkurenciju unaprijed ima moć umanjiti utjecaj pojedinih društvenih aktera, unaprijed im zadati defanzivne obrasce ponašanja ili nametnuti kolektivnu krivnju koja se u tako zadanom konkurencijskom polju može smatrati unaprijed predodređenim porazom.

Pa ipak, definiranje javnog prostora u pluralnom društvu nije novina koju nastoji premostiti laičnost priznavanja. Ona je već »konstrukcijski izraz« početnih aspiracija laicizacije, kada se bila prometnula kao antiklerikalna, često konfliktna i autoritarna vrsta društvenog procesa. I dok je težnja za neutralnošću, kao primjerice kod laicizacije francuskih konfesionalnih (katoličkih) škola u drugoj polovici 19. stoljeća bila maskirana željom da se osigura nominalna jednakost i neutralnost javnih institucija, kojima se Republika želi udaljiti od svih vrsta komunitarnih privatizacija, njezina se manifestacija u nasilnim mjerama javnih vlasti prema, primjerice, velikim samostanskim zajednicama u Francuskoj pokazala kao nadmoć pa i preteča neke vrste *kulture otkazivanja* u revolucionarnim fazama 19. stoljeća. Slični se obrasci mogu pronaći i u razdoblju njemačkog *Kulturkampf*, kojem je cilj bio redefiniranje javnog područja politike, prava i kulture. Unatoč tomu što je većina radikalnijih iskustava zapadnih demokracija, naročito Francuske u 19. stoljeću, svoju ravnotežu pronašla

tek poslije Prvoga svjetskog rata, većina se političkog iskustva u stvaranju uvjeta demokracije nazire tek s ostvarenjem globalne strategije afirmacije ljudskih prava nakon Drugoga svjetskog rata, koja je na određen način prevrednovala stare koncepcije društvenog konflikta oko vrijednosti te ih usmjerila na područje suradnje.

*Biti partner državi* postalo je novo geslo kada je riječ o »laičnosti suradnje«<sup>33</sup>, kako ju definiraju Jean Baubérot i Micheline Millot, a uzore nalaze u »laičnosti priznavanja«<sup>34</sup> ili »pozitivnoj laičnosti«<sup>35</sup>. Sva četiri unutrašnja preduvjeta laičnosti (jednakost, neutralnost, odvojenost i sloboda savjesti) u novom dobu ljudskih prava ostaju otvoreni izazovima koji mogu stvoriti neku vrstu »umanjenja« njihova ostvarenja.<sup>36</sup> Tako isti autori problematiziraju ostvarenje načela jednakosti tek uslijed situacije u kojoj »sve grupe (vjerske, ateističke i agnostičke) budu imale iste izgleda za uspjeh i na stjecanje privilegija«, pri čemu jednakost može biti oslabljena ako »dolazi do selekcije po kriterijima povijesnoga prvenstva ili vjerske ispravnosti«<sup>37</sup>.

Nadalje, *biti partner državi* u vrijednosnom konkurencijskom polju podrazumijeva i preispitivanje načela neutralnosti i odvojenosti, jer favorizirane i dominantne grupe naizgled imaju veći pristup javnom prostoru i veću moć da utječu na političke ishode. Pa ipak, i kada se radi o ključnim momentima društvenoga vrijednosnog rascjepa, kao što je riječ u slučaju poštivanja prava na život od začeca, javno prihvatljive odluke o eutanaziji ili nekim posebnim područjima bioetike, pokazuje se da je samo prividna, često povijesno-kulturna matrica dominantne grupe, nedovoljno snažan akter u društveno-političkom konkurencijskom polju. S tim u vezi, laičnost suradnje ili priznavanja nailazi na oštro suprotstavljanje kod militantnih ili antidemokratskih poziva na uskraćivanje načela slobode savjesti. U tom smislu nastupa područje *fluidne laicizacije*, koja ključna načela laičnosti preispituje s obzirom na stalno promjenjivu ideju relativističkog individualizma, koji počiva na reduciranom polju ideje slobode. Relativistički individualizam je egalitaran samo utoliko što pokazuje težnju da putem višega, reduciranog načela, ostvari premoć u konkurencijskom polju.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> *Isto*, 125-128.

<sup>34</sup> Usp. Veit BADER, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam, 2007.

<sup>35</sup> Usp. Jean-Paul WILLAIME, *Le Retour du religieux dans la sphère publique*, Lyon, 2008.

<sup>36</sup> Usp. Jean BAUBÉROT – Micheline MILLOT, *Laïcité et granica*, 127-128.

<sup>37</sup> *Isto*, 127.

<sup>38</sup> Usp. Friedrich August von HAYEK, Individualizam. Istiniti i lažni, u: *Politička misao*, 38 (2001.) 1, 42-63.

### 3. Konstrukcija identitetâ novog tipa i identitetski individualizam

Marcel Gauchet analizirajući konstrukciju suvremenog identiteta nalazi da se dogodila značajna, gotovo dramatična inverzija ideje subjektivnosti: »Pojedinač je bio on, ili, radije, postajao je on, tek kad bi se uspio osloboditi svojih partikularnosti, kad bi se uspio stopiti s univerzalnim u sebi. Ta je zadaća, čija je provedba građanskoga zamišljena kao participacija univerzalnosti javne stvari, davala savršen model, pored moralnog izbora u individualnoj kategoriji, drugi primjeren oblik sposobnosti autonomije osobe, njene moći da djeluje na svojoj individualnoj razini, u ime pravila koje vrijedi za sve i u svim slučajevima. Istinsko ja je ono koje osvajamo u sebi protiv pripadnosti koje nas karakteriziraju, protiv ograničenja koja nas prisiljavaju na jedno mjesto i na jednu određenu okolinu. Tek udaljivši se od neposrednog odnosa sa samim sobom da bih se uzdigao na stupanj koji vrijedi općenito ili univerzalno, ja postajem doista ja, relativizirajući urođene determinacije koje me čine u mojoj biti, ali kojih se ipak mogu osloboditi. Individualnost, subjektivnost i humanost stječu se zajedno, iznutra, slobodom naspram onoga što vas determinira.«<sup>39</sup>

Konstrukcija subjektivnosti doista je počivala na otklonu spram ograničenja pripadnosti, svojevrsnoj nasuprotnoj poziciji utemeljenja individualnog područja, koje se ostvaruje »razvojem tehnika vlastitosti«<sup>40</sup>. Svojevrsna »emancipacija od kolektivnoga«, koja je imala jamčiti uspostavu ideje jednakosti, slobode i na njoj izgrađene ideje republike, naročito oblikovane u francuskoj političkoj misli, imala je osigurati političku sferu slobodnih pojedinaca, ujedinjenih jedino u javno-pravni subjektivitet države i lišenih komunitarnoga ili posebnoga identitetskog određenja. Nasuprot stvaranju kolektivnog identiteta, republikansko-građanska pozicija isključivala je određenja koja bi konkurirala ili priječila ujedinjenje pojedinaca-građana u jedan politički narod – naciju. Osim toga, navedena republikanska ideja jednakih i jednakopravnih građana ujedno je i kozmopolitska, ona teži da uspostavi svjetski poredak posve jednakih, identiteta lišenih građana, koji može stvoriti međunarodni pravni poredak u obliku jednakih država. Kako ističe Zvonko Posavec: »Posrijedi je pokušaj stvaranja kozmopolitskoga poretka koji bi se oslanjao na uspjesima Američke i Francuske revolucije s kraja 18. stoljeća u realizaciji novoga međunarodnog poretka. Međunarodna se zajednica, iz ove perspektive, može formirati samo u obliku republi-

<sup>39</sup> Marcel GAUCHET, *Religija u demokraciji. Put laičnosti*, 65-66.

<sup>40</sup> Usp. Michel FOUCAULT, *Tehnologije sopstva. Spisi o poznoj antici i ranom hrišćanstvu*, 82.

ke republika, odnosno u republikanizaciji svih država (savez republika) ili kao svjetska republika. Tako već ozbiljeni građanski ustav dobiva karakter modela za preokret klasičnoga međunarodnog prava prema pravu svjetskoga građanina.«<sup>41</sup>

Iz navedenoga proizlazi da je neposredna posljedica emancipiranog pojedinca od komunitarnih identiteta prerastanje nacionalne države u svjetsku republiku koja stvara supranacionalni pravni poredak, pri čemu je »inovativna jezgra te ideje u konzekventnom preoblikovanju međunarodnog prava, kao prava država, u pravo svjetskoga građanina kao pravo individuuma«<sup>42</sup>. U središtu ostvarenja ideje svjetskog mira, na tragu Kantove potrage za svjetskim političkim uređenjem, duboko je usidrena ideja svjetskog građanina, koji se lišava svega što nadilazi atribute njegove identifikacije s političkim poretkom, koji ga veže samo uskim definiranjem pripadnosti i lojalnosti određene javno-pravnim poretkom. Potreba za relativizacijom identiteta svojstveni je dio karaktera emancipiranog političkog subjekta, koji sada nastupa kao »propitivlač«, kao kritički usmjeren prema onomu što *nosi kao vlastiti povijesni teret* u odnosu na iskustvo zajednice, na predaju povijesno naslijeđenih sklopova vrijednosti, na *ukorijenjenost* u pojedinačno komunitarno iskustvo i na lojalnost koja može sezati do konflikta s drugim sličnim komunitarnim iskustvima. Ideja granice koja se nužno postavlja između pojedinaca različitih identiteta ovim se pomiruje u republikanskom bratstvu *jednakih građana*, a zauzvrat se sva njihova specifičnost smješta u područje privatnih afilijacija, višestrukih parcijalnih dioništava u identitetima koji se na javnopravnom planu ne prepoznaju kao relevantni akter političkog i pravnog institucionaliziranja.

Pa ipak, unatoč naizgled jasno usmjerenom republikanskom razlikovanju javnoga i privatnoga, na stajališta pojedinaca u javnom području i u oblikovanju ideje politike, naročito politike kao zakonodavne vlasti, utječu identitetske tradicije koje su se, barem do neke mjere, morale maskirati kao *opće*. Jedna od njih, ključna i nosiva za konstituiranje vlasti, pa i države, jest normativno utemeljenje političkog odlučivanja i snaga iz koje izvire djelotvorna državna vlast. Za njezinu uspostavu bila je nužna specifična razlika između sadržaja *zakona* i sadržaja *morala* kako bi se uspostavila ravnoteža mogućeg arbitriranja o karakteru i dosegu javne vlasti. Kako ističe Dragutin Lalović: »Povijesno izvorište transcendencije zakona kao

<sup>41</sup> Zvonko POSAVEC, *Eseji o državi*, Zagreb, 2017., 140-141.

<sup>42</sup> *Isto*.

konstitutivnoga elementa moderne suverene ili pravne države nalazi se u biblijskom poimanju *moralnog zakona*. Nema države bez čudorednosti (*Sittlichkeit*), bez etičke supstancije, kao što je Hegel dobro vidio. Načelo čudorednosti nije *vjera*, nego *zakon*. Čudorednost postoji samo za slobodne ljude, kroz nju oni potvrđuju svoju subjektivnu pojedinačnost. Moderna država nije izmislila nov moral, nego je biblijski moralni nauk prilagodila svojim svrhama. Pritom se oslonila na cjelinu biblijskog nauka, na *moral zakona* (koji se temelji na Starom zavjetu) i *moral vjere* (koji proistječe iz Evanđelja). Moral zakona moral je *kolektivne pravde*, drevni moral židovskog naroda koji svoj nacionalni identitet osigurava na jedinstven način: putem transcencijacije zakona, a ne silom i osvajanjima. Novozavjetni moral vjere moral je milosti i spasa, pojedinačnog iskupljenja. Političkom sekularizacijom vjere čudorednost pravne države zasnovana je na moralu zakona, dok je moral vjere rezerviran samo za jamčenje subjektivnih prava.«<sup>43</sup>

Nadomjestivši unaprijed zadana područja identitetskog i kolektivnog morala koji je oblikovao dobro poznate granice prihvatljivoga i definirao uvjete zajedničkoga života, nova politika jednakih pojedinaca konstituiranih kao građana u republikanskom području politike sama je sebi odredila slobodu odlučivanja o *moralu zakona*, time prekoračivši one uvjete koji su joj stajali na putu da bude ograničena prirodnim pravom i božanskim zakonom, s jedne strane, te uobičajenim polazištima ljudskih prava, koja se tada nisu mogla kodificirati, ali su bila općeprihvaćena (npr. pravo na život). Stoga, kako tvrdi Lalović, »suverena država nije transepohalna kategorija, nego epohalni, povijesni *novum* moderne«, koja »nije ni *imperium* (moć po logici personalizirane vojne premoći i militarizacije politike) ni *dominium* (moć po personaliziranoj, privatnoj logici raspolaganja stvarima ili ekonomijskoga gospodstva), nego je suverena država takav poredak vladavine u kojem je vlast impersonalna, po svojoj prirodi samoograničena na konstituiranje i razvijanje tako nečega kao što je (moderno) građansko društvo (kao civilno, civilizirano i tržišno-posjedničko)«<sup>44</sup>. Ograničena, dakle, samo nužnošću vlastitoga opstanka, s krajnjim ciljem koji može divergirati kao dobra ili učinkovita vlast, ona je stvorila pretpostavke izlišnosti identiteta kao sastavnog dijela politike, transformirala poziciju pojedinca spram lojalnosti prema pojedinačnim tradicionalnim identitetima te se usmjerila na osiguranje što je veće moguće autonomije pojedinca u ostvarenju

<sup>43</sup> Dragutin LALOVIĆ, *Države na kušnji*, Zagreb, 2008., 54-55.

<sup>44</sup> *Isto*, 63.

vrhovne ideje slobode. U tom smislu, na području prava ustavno i javno pravo nisu dostatni da osiguraju postojanje građanskoga društva unutar i pored države, kako tvrdi Neil MacCormick:<sup>45</sup> »Građansko društvo je ono stanje stvari u kojemu pojedinci, bez obzira na to koliko se oni razlikovali glede svoje naravi, uvjerenja, podrijetla i imovinskoga položaja, mogu uzajamno međudjelovati kao barem u formalnome smislu jednakopravna bića. Građansko je društvo okvir dobrovoljnih udruženja i gospodarskoga djelovanja među slobodnim pojedincima. Predviđeno djelovanje uključuje usmjerenje i prema nekomercijalnim ciljevima (vjeri, filantropiji, političkoj špekulaciji i mobilizaciji, ekologiji i sličnomu) i prema komercijalnim ili ekonomskim. Građansko društvo zahtijeva sigurno postojanje učinkovito zajamčena korpusa prava.«<sup>46</sup>

Naspram povijesno oblikovane ideje građanina kao subjekta prava i, konačno, krajnjeg jamca vlastitoga političkog poretka, redefiniranje ideje identiteta nosi sa sobom sasvim novu političku dimenziju, koju Marcel Gauchet smješta na tri razine: intrapersonalnu, interpersonalnu i građansku.<sup>47</sup> »Političko uporište decentralizacije nastaje zajedno sa zahtjevom da se prihvati zajedničko stajalište. Da biste bili građaninom, više se od vas ne traži da budete 'vi'. Vidimo kako se razvija nov odnos pojedinaca prema onome što je *dano* u njihovom stanju, bilo da je riječ o zajednici koje su sastavni dio, o tradiciji u koju su uključeni ili o seksualnoj orijentaciji koja ih karakterizira. Nov, intiman odnos, ali koji nije samo plod odnosa između sebe i sebe: on je također i rezultat okova koji proizlaze iz odnosa s drugim i potreba za uključivanjem u javni prostor koji je i sam redefiniran.«<sup>48</sup>

Nastupa, dakle, očigledna transformacija javnoga u ime pojave razlikâ, koje se imaju pojaviti kao *prepoznate* i *priznate* u nekoj vrsti sinkretističkoga javnog prostora konflatornih oblika. Gauchet zbog toga tvrdi veoma izravno: »Da sažmemo tu promjenu u jednoj rečenici: morate dosegnuti unutar sebe ono što vam je dano da budete izvana. Pripadnosti i urođene osobine postaju konstitutivni dijelovi osobnog identiteta utoliko što se subjektiviziraju. Pravo ja je ono koje se rađa iz subjektivne aproprijacije društvene objektivnosti. Ja sam ono u što vjerujem ili ja sam onakav kakav sam rođen – moje najautentičnije ja je ono koje ja osjećam u sebi kao Bask, Židov ili običan radnik. Ako se morate tako prepoznati u karakteri-

<sup>45</sup> Usp. Neil MacCORMICK, *Institucije prava. Ogled iz teorije prava*, Zagreb, 2014., 90.

<sup>46</sup> *Isto.*

<sup>47</sup> Marcel GAUCHET, *Religija u demokraciji. Put laičnosti*, 66.

<sup>48</sup> *Isto.*



stikama koje vas definiraju, to je zato da bi vas i drugi prepoznali takvim. Te karakteristike su ono što vam dopušta da uđete u odnos s drugima, ono što vas identificira u njihovim očima i daje vam smjernice koje vam pomažu da se pozicionirate u odnosu na njih – one su bile ono što je trebalo ostati postrani da bi se započeo dijalog s drugima, a sad su postale temelj za svaku moguću promjenu.«<sup>49</sup>

Inverzija partikularnih i komunitarnih atributa koji postaju sredstvo za identifikaciju subjekta u javnom prostoru može se nazvati novim dobom identitetâ: onim, naime, u kojem se ideje emancipiranog subjekta lišenog komunitarnih atributa u javnom prostoru smatraju nedostatnima za političko i javno djelovanje te na određen način jamče subjektu neku vrstu prihvaćenosti i udjela u javnome. Takva je, naime, pozicija samo naizgled privlačna jer komunitarizmi imaju i svoju *mračnu stranu*: sužavanje slobode pojedinaca, utjecaj na njihove osobne i javne izbore, gušenje razlika koje se pojavljuju izvan etabliranih komunitarnih obrazaca kao i nepredvidiva moć ostracizma.

Konačno, u društvenim metamorfozama u kojima se rastaču poznati i prepoznatljivi obrasci tradicionalnih identiteta nastaju sasvim novi i fluidni obrasci trenutnih pripadnosti, njihova se promjena događa brže od društvene prepoznatljivosti i priznatosti, te su najčešće *žrtve identiteta* upravo subjekti koji se ne mogu pronaći ni u jednom od ponuđenih »ulaza u javni prostor«. Marcel Gauchet tvrdi da su razlike, nekoć predmetom odbacivanja da bi se sudjelovalo u javnom prostoru, a u doba identitetâ predmetom uvjeta sudjelovanja »nastanjene u ono što vam dopušta da uđete u javni prostor i da tu zadržite svoje mjesto«, te da »javni prostor više ne mora nametati svoju apstraktnu koegzistenciju u ime općih ciljeva zbog kojih bi bio smatran ekskluzivnim hramom; on odsad može biti načinjen, pravno, samo do pojavljenja privatnih karakteristika; da bi se postalo njegovim sastavnim dijelom, treba imati karakteristiku koja će se tu potvrditi.«<sup>50</sup>

Dok su »stari komunitarizmi« u javnom prostoru bili predmetom prihvaćanja tradicije iz poštovanja ili privlačnosti, »novi komunitarizmi« predmet su javnoga: oni su neizbježni momenti političkog sudjelovanja, ostvarivanje pojedinačnih prava pojedinaca, te su istodobno izvor društvenog konflikta koji se ne razrješuje u javnom prostoru hladnog arbitra – države, već tendira da ostane kao stalna *granica* između *nas* i *njih*, utvrđena

---

<sup>49</sup> Isto.

<sup>50</sup> Isto, 66-67.

što je moguće većom razlikom. U tom smislu, politika u doba identitetâ nailazi na nepremostiv problem postizanja konsenzusa oko legitimnog odlučivanja, jer počiva na načelima podjele i pobjede. Dramatična promjena transformacije uloge identitetâ koja razara postojeći politički okvir, dovodi do politike novog doba. »To je posve različito od starih komunitarnih pripadnosti ili antičkog pokoravanja tradiciji. Uključivanje u kolektivni poredak shvaćen kao radikalno prethodan ili superioran imalo je za posljedicu vaše konstituiranje, jasno, ali vas je i poštjednulo toga da morate birati ono što jeste ili, još dublje, da se čak morate postaviti kao jedinstveni *vi* u odnosu na ono što vas čini onim što jeste. Ishod je, u konačnici, bio impersonalizirajući. Mi smo samo ponavljali ono što su nas naši preci naučili; i mi smo to vjerniji tim običajima koji nisu naši da ih poštujemo kao da nas se osobno tiču, a ipak umiješali u njih ništa od nas samih. Jedan uobičajen poredak, jedan poredak proživljen kao onaj koji je u cijelosti primljen, je asubjektivni poredak sa stajališta identiteta onih koji ga nastanjuju i koji ga uspostavljaju. Ovdje je situacija sasvim suprotna: aproprijacija primljenih kolektivnih karakteristika prijenosnik je osobne karakterizacije. Pripadnost je subjektivizirajuća jer je zahtijevana, i njeguje se zbog subjektivizacije koju proizvodi.«<sup>51</sup>

Transformacija uloge identitetâ time dobiva posve novu dimenziju: onu naime koja postaje negativan ambijent za negdašnju političku participaciju. A kako se snaga političke vlasti u velikoj mjeri oslanja na uvjerenje nego na silu, jer se politička vlast prihvaća kao legitimna u okvirima društvenog i trajnog konsenzusa, tim se više identiteti nameću kao konkurenti u ostvarenju javnoga političkog cilja. Valja istaknuti da »gdje god ljudi prihvaćaju ideologiju koja se zalaže za vrijednost razborite vlasti na temelju prava, pravo može doprinijeti vlasti možda jednako toliko koliko i vlast doprinosi pravu«<sup>52</sup>.

Konačno, politička laicizacija u doba identitetâ postavljena je pred nepremostivu zadaću da bez postojećega arbitra (države, javnoga) osigura temeljno polazište jedinstva, u kojem je moguće sve udaljenije pozicije pomiriti u jednu političku cjelinu. Deontologija nove političke laicizacije stoga nema mnogo izgleda za uspjeh, jer može participirati samo kao jedan od prevladanih »laicističkih« identitetâ, dok je ostvarenje normativnog okvira prepušteno dominantnim i nestabilnim komunitarizmima.

---

<sup>51</sup> *Isto*, 67.

<sup>52</sup> *Isto*, 92.

## Zaključak

Procesi političke laicizacije, koji su u velikoj mjeri nastali oko kršćanske ideje laičnosti, koja se ostvarivala na različite načine tijekom povijesnog procesa, u novom »sekularnom dobu« nailaze na sasvim nov i nepredvidljiv društveno-politički okvir. U njemu se kao ključan prepoznaje razvoj demokracije identitetâ kao trajno promjenjivog obrasca te stvaranje *fluidnih* polja društveno-političke konkurencije. I dok su se stari procesi političkih laicizacija odvijali na sasvim drugim osnovama, kao što je bio slučaj kod autoritarne, antiklerikalne ili separatističke laičnosti, doba identitetâ rastače ideju javnoga kakvu je poznao rascjep na kojem se temeljila ideja laičnosti.

U novom vrijednosnom konkurencijskom polju preispituju se načela neutrnosti i odvojenosti, koja dijelom postaju izlišna s obzirom na kapacitet da nestalni komunitarizmi utječu na pravnu i političku ravnotežu. Rezultat političko-ideološki sukoba oko, primjerice, prava na život ili politike priznavanja novih identitetâ, nije stvaranje nove laičke deontologije, kakvu je nekoć u radikalno-separatističkom laicizmu mogla postići državna vlast. S obzirom na promjenjivost društvenih rascjepa, valja se složiti s Marcelom Gauchetom da javni prostor više ne mora nametati svoju apstraktnu koegzistenciju u ime općih ciljeva te da je aproprijacija primljenih kolektivnih karakteristika sada samo prijenosnik osobne karakterizacije.

## Abstract

### **FLUID POLITICAL LAICIZATION IN THE AGE OF IDENTITARIAN DEMOCRACY: FROM EGALITARIAN TO IDENTITARIAN INDIVIDUALISM**

Hrvoje ŠPEHAR  
Faculty of Political Science, University of Zagreb  
Lepušićeva 6, HR – 10 000 Zagreb  
hrvoje.spehar@fpzg.hr

*The article analyses the development of political laicization, as an aspect of the process of secularization understood in the institutional form of autonomy and distance between Church and Politics. Political laicization is analysed with regard to the stages of its historical development: as the initial authoritarian and anti-clerical laicization, as a secondary laicization of open pluralism and as a »fluid«, because it largely deviates from rigid and anticlerical opposition to dominant churches in the forms of public-le-*

*gal institutionalization of separation of religious communities and the state, and from anticlerical patterns of political and public activity. The article relies heavily on the research of Marcel Gauchet, Jean Baubérot, Micheline Millot, Martin Rohnheimer, Jean Picq, Neil MacCormick, Michel Foucault and others, and it seeks to explore how much the change and transformation of the role of identities has contributed to the changed role of political and public action, described as an era of acceptance of identities, and which has its repercussions on the formats of political laicization.*

**Key words:** *political laicization, fluid laicization, age of identities, egalitarian individualism, identitarian individualism.*