

(Post)sekularni politički poredak i važnost vrlina

Pravednost, sloboda, solidarnost i služenje

*Hrvoje Špehar**

Sažetak

U radu je prikazano istraživanje promjene uloge vrijednosti u suvremenom političkom poretku, obilježenom procesima stvaranja novih identiteta i pluralnoga društva, kao i procesa "izlaska iz religije" kako ga opisuje Marcel Gauchet. Osobit je naglasak na tom kako je politički i pravni poredak oslonjen na predpolitičke vrijednosti koje je oblikovala zapadna pravna i politička tradicija, a između kojih je ovdje analizirana osobna sloboda, ideja solidarnosti i ideja služenja javnomu dobru. Unatoč razvoju (post)sekularnoga političkoga poretka, za politički i pravni sustav ostaje odlučujuća normativna utemeljenost na navedenim vrijednostima, te je uloga kršćanstva, koje je tijekom povijesnih institucionalizacija oblikovalo preduvjete zapadnoga pravnoga i političkoga poretka, osobito relevantna.

Gljučne riječi: (post)sekularni politički poredak; vrline; osobna sloboda; solidarnost; služenje

Uvod

U suvremenim društvenim analizama političkoga poretka, posebice kompleksnijih struktura kao što je politički sustav te njegovih unutarnjih političkih institucija, kao što je institucija države, ističu se ključni čimbenici koji oblikuju njegov nastanak, trajanje, promjenu i načine institucionalizacije. Kako je suvremena demokratska ustavna država svojim povijesnim institucionalizacijama oblikovana, između ostaloga, na temelju načela slobode, neutralnosti, slobode savjesti i jednakosti građana, njezina se stalno promjenljiva uloga u suvremenom društvu ocjenjuje s obzirom na dobrobiti koje donosi ukupnomu životu društva. Jedna od dobrobiti države, sigurno ni jedina ni najvažnija, odnos je neutralnosti prema komunitarizmima (usp. Woehrling, 2010, 64–69), odnosno postojanje neovisnoga i hladnoga arbitra u društvenom sporu, što je moguće učiniti samo

* Izv. prof. dr. sc. Hrvoje Špehar, Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti. Adresa: Lepušićeva 6, 10000 Zagreb, Hrvatska. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7950-5471>. E-adresa: hrvoje.spehar@fpzg.hr

prevladavanjem oblika privatizacije političkoga te njegovim smještanjem u prostor zajedničkoga, koliko god pluralno društvo stvaralo stalne unutarnje tenzije i sukobe. Politika kao prostor u kojem se susreću različiti interesi nužno počiva na pretpostavci da društveni rascjepi mogu biti regulirani stvarajući zajedničko dobro, a koje se mora moći suprotstaviti pojedinačnim i privatnim interesima. Stoga je od izuzetne važnosti na koji način demokratska ustavna država regulira sporove, kojim postupcima stvara i oblikuje sudjelovanje u političkom životu te isključuje li svojim mehanizmima pojedince ili skupine iz političkoga života.

Relativno kasna recepcija ideje pluralnoga društva, kao i dramatična promjena crkvenoga stajališta oko političkoga života — svojevrsni “kopernikanski obrat” koji je nastao Drugim vatikanskim koncilom, a koji etablira načela vjerske slobode kao općega ljudskoga prava, koji ne gleda na državu “kao kršćansku”, priznaje pluralističku demokraciju i tomu sl. (usp. Böckenförde, 2014, 11), predstavlja u interpretacijama politike i suvremenoga društva nove važne izazove za kršćansku teologiju, pa i za ono što je William T. Cavanaugh (2016, 200–218) nazvao suvremenom “političkom teologijom”, uslijed onoga što je osobito papa Franjo nazvao oblikom Crkve kao »poljske bolnice nakon bitke« (Spadaro, 2013),¹ koja treba liječiti rane suvremenoga svijeta. Jedna od rana koja oštro dijeli pluralno društvo sukob je oko temeljnih vrijednosti, a koji se u suvremenoj političkoj areni razrješava tehnikama politike, odlučivanjem koje u demokracijama često poznaje samo zakon većine.

U ovoj analizi osobita je pozornost pridana sekularizacijskoj tezi koju je iznio Marcel Gauchet, a koja između ostaloga insistira na pretpostavci postojanja temeljnih formativnih vrijednosti i vrlina sekularnoga pravno–političkoga poretka, te se istovremeno u skladu s navedenim lišava pozicije sekularnosti kao vrijednosno neutralne. Naime, sekularnost kao neutralnost i kao osiguranje temeljnih prava i sloboda u područjima u kojima ostvaruje njihovu zaštitu počiva na prethodnim uvjetima koji oblikuju politički poredak.

1. Sekundarizacija i sekularizacija

Marcel Gauchet (2012, 13) smatra da je »u posljednja dva desetljeća došlo do potpunog izokretanja situacije: iz globalne i eksplicitne vladavine religijskog u situaciju koju bismo mogli opisati kao stanje sekundarizacije i privatizacije, i koja je u vezi s jednim drugim fenomenom tipičnim za političku modernost, a to je fenomen razdvajanja civilnog društva i države«. Riječ je o već opsežno istraživanom fenomenu sekularizacije, sa svim kritičkim osporavanjima, te paralelnim i jednim specifičnim institucionalnim formatom političko–pravne laicizacije, kao institucionalizacije odnosa države prema komunitarnim pravima (tu osobito vjerskim zajednicama). Opis trenutačnoga procesa sekundarizacije kod Gaucheta (2012, 13–14) opisan je vrlo jezgrovito: »Pod sekundarizacijom treba razumjeti

1 Citate koji su izvorno na stranom jeziku na hrvatski jezik preveo autor rada.

da su institucionalni poredak i formalna pravila života u zajednici smatrani rezultatom slobodnog odlučivanja i volje građana. Ti se građani mogu izjašnjavati na temelju svojih vjerskih uvjerenja, ali na osnovi prešutne pretpostavke da politički poredak nije predodređen religijom — tj. da religija nije ni prva ni javna u tom smislu. Politički poredak nije ni prvi ni superioran volji građana, čija su uvjerenja isključivo privatna. Također, taj politički poredak nije podčinjen religijskim ciljevima, nego je samo zamišljen tako da dopušta koegzistenciju pluralnosti legitimnih ciljeva.«

I dok je suvremena demokratska ustavna država gotovo prešutno uspostavljala pravni i politički poredak na osnovama koje su bile pretpostavljene, ne propitujući temeljne vrijednosti jer ih je većina smatrala nespornima, diversifikacija identiteta i s njima uspostavljene višestruke moralnosti dovodi do preispitivanja temeljnih preduvjeta zajedničkoga, onoga što bi mogao predmet političkoga odlučivanja i onoga što su vrijednosti koje poredak štiti. Bez obzira na to jesu li sekularizacija i laicizacija utemeljeni istraživački pojmovi,² ostaje čini se nespornim da je u tijeku društveni fenomen “izlaska iz religije” (Gauchet, 2012, 14). Navedeni fenomen oblikuje se na način da, osim prestanka religijske prakse ili pristanka uz religijska vjerovanja, nastaje posebna individualizacija vjerovanja, koja ima konačan oblik u rastvaranju strukture religijskoga kao zajedničkoga u posebne, pojedinačne forme individualne religioznosti ili višestrukoga, često sinkretističkoga, fluidnoga i relativističkoga pristupa sadržaju religije.

Pa ipak, unatoč procesima koji se mogu opisati kao transformacija ne samo tradicionalne religije, nego i religijskih supstituta kao što je pojava “sekularnih religija”, jer smo gledali »kako umire revolucionarna vjera u zemaljski spas«, te »kako iščezava mogućnost sakraliziranja povijesti — jer komunistička stvar nije umrla zbog osporavanja kojima je stvarnost kaznila vjerovanje, nego zbog raspada onoga u što se vjeruje« (Gauchet, 2012, 16), ostaje i dalje relevantnom deontologija na kojoj počiva čitav poredak — nalazeći se između heteronomije i autonomije. U navedenom smislu, postoje i dalje područja “nezadrživih” moralnih načela dubokoga trajanja, koja je oblikovalo iskustvo zapadne pravne i političke tradicije, duboko obilježene kršćanskim načelima (usp. Ratzinger, 1987, 183–210; Böckenförde, 2006, 7–10), među kojima je za istaknuti, primjerice, načelo osobne moralne autonomije, načelo solidarnosti i služenja (javnom dobru). U središtu pitanja kako odrediti neutralnost političkoga područja u arbitriranju oko zajedničkoga dobra i na kojim se vrijednosnim načelima utemeljuje politički poredak, pa potom i poredak prava, stoji posebice načelo osobne moralne autonomije. Ono se iskazuje u istraživanjima kao problem u odnosima prava i morala, ali jednako je područje od interesa za nešto uži krug pitanja, poput etabliranja načela neutralnosti, na kojem počiva suvremena demokratska ustavna država (usp. Woehrling, 2010, 84–85), ali i na širem načelu sekularnosti, koje podrazumijeva i složenu pravno-političku strukturu odvojenosti u javnom pravu komuni-

2 Primjerice, Gauchet (2012, 14) smatra da reducirano mogu biti tehnički korišteni, iako su izgubili svoju nekoć nedvosmisleni relevantnost.

tarnoga i javnoga interesa. Naime, načelo sekularnosti suvremene demokratske ustavne države mnogo je više od jednostavne predodžbe da se njime područje institucionalnoga religijskoga života nastoji pozicionirati kao zaseban dio društvenoga života, različit od političke sfere. Njegova je zadaća zapravo mnogo šira, a tiče se različitih vrsta pretenzija na poziciju dominantnih aktera u političkom životu, koji bi na temelju dinamike i hijerarhije na komunitarnoj razini istu željeli neposredno prenijeti u politički život. Jer, kako ističe Martin Rhonheimer (2014, 436), »sekularnost nije projekt sekularizacije javnoga prostora u značenju neke laicističke ideologije«, te slijedom toga ona nije »sloboda od religije, nego sloboda religije«. Za razliku od pilariziranoga modela komunitarizama ili od projekta državne religije (od carstva do totalitarizma), sekularnost suvremene demokratske ustavne države počiva na onom što je Craig Calhoun (2011, 54–74) nazvao kulturom integracije, odnosno sposobnošću da uspostavi jedinstvo na temelju različitih vjerovanja, koja ne mora istovremeno i potisnuti iz javnoga prostora. Ideja (post)sekularnoga političkoga poretka, u usporedbi s modernim poretkom demokratske ustavne države, počiva na ponovnom preispitivanju i partikularizaciji vrijednosti, koje su u određenoj mjeri bile zadane ili duboko formirane nastankom moderne države. Proces nastanka (post)sekularnoga poretka, s obzirom na različite institucionalizacije u stvaranju suvremenih političkih poredaka, moguće je vremenski locirati u razdoblje izostanka konsensusa oko temeljnih vrijednosti na kojima počiva demokracija i demokratska ustavna država, ali se različito očituje u pojedinim slučajevima.

2. Važnost pravednosti i osobne slobode za demokratski pravno-politički poredak

2.1. Pravo i moral

U istraživanju odnosa prava i morala, posebice pitanja prava i pravednosti, Neil MacCormick (2014, 355) nalazi da »obično postoje dobri razlozi da se, barem u prihvatljivo pravednim državama u kojima postoji vladavina prava, poštovanje zakona od strane građanina smatra moralnom vrlinom«. Bitan razlog zbog kojega se od građanina traži poštovanje zakona leži ne samo u temeljnim načelima koncepcije pravne države i vladavine prava, nego zbog toga što je riječ o pitanjima od velikoga moralnoga interesa, »koja uključuju samu srž političkog morala« (MacCormick, 2014, 355). Iako, primjerice, Peter Häberle (2002, 183) načelo pravednosti u ustavnopravnom području naziva »vagabundirajućim elementom u sklopu ustavne države«, osobito stoga jer je često u preambulama ustavnih tekstova, što upućuje na njegovu uopćenost i apstraktnost, pa i kada je u drugim pravnim konstelacijama, njegova je vrijednost ustavnopolitički protegnuta na ideju temeljne vrijednosti. Naime, javno se pravo višestruko susreće s moralnim izazovima, osobito uzimajući u obzir distributivne, retributivne i korektivne aspekte pravednosti. Ono se, dakako, odnosi na čitav niz aspekata zaštite općega dobra, transformiranoga u pravno-političkoj institucionalizaciji

kao javnoga dobra, te je kroz načelo vladavine prava uspostavljeno i kao moralni poredak: ne samo poredak zakona, nego i poredak pravednosti. Naime, kako tvrdi Neil MacCormick (2014, 355), »kada se kazneno pravo bavi zabranom radnji koje predstavljaju *mala in se*, ono se bavi stvarima od velika moralnog interesa«, te »kada se ono bavi pozitivnim ili negativnim propisivanjem koje proizlazi iz režima raspodjele i preraspodjele te težnjom aspektima općega dobra utvrđenima javnim pravom, *mala prohibita* koja ono uređuje također su stvari od znatnog moralnog interesa«.

Jednako može biti primijenjeno i na primjer “moralne stigme” kao rezultata kazni za povredu kaznenoga prava, kao aspekta retributivne pravednosti ili kod cilja osiguranja korektivne pravednosti, kada je riječ o pravu popravljivanja štete i tomu sl. Kako je riječ o načelu koje na svojevrsan način izmiče potpunoj ustavnopravnoj definiciji, ali je istovremeno podložno vrednovanjima, možemo ga opisati nekom vrstom načela višega reda, koji u suvremenoj demokratskoj ustavnoj državi ostaje »kulturnoantropološkom premisom« (Häberle, 2002, 184), pa i kada »ostaje dezideratom klasični nauk o pravednosti jednoga Aristotela (*justitia commutativa* i *distributiva*) povezati s novijima jednoga J. Rawlsa (pravednost kao korektnost) te kritičkim racionalizmom jednoga Poppera i ugraditi u nauk o ustavu« (Häberle, 2002, 183). Tim više što je vladavina prava, kao mnogo širi pravno-politički koncept od pravne države, u središtu ostvarenja demokratske ustavne države (usp. Mockle, 1994, 827). Iako u razmišljanjima o odnosu prava i morala postoje mogućnosti da, kao što je činio Kant, pravo bude lišeno interpretacije povezane s moralom, ili kao što je činio Rawls da bude etabliровано načelo pravednosti koje bi bilo neovisno od ideje dobra, ostaje i dalje ključno pitanje kako stvoriti hijerarhiju prava ako bi ona bila utemeljena na promjenljivim i nestalnim normama koje ne sadrže vrijednosti predpolitičke prirode.

U izazovima nedemokratskoga razvoja, posebice u obliku političke patologije totalitarizma, kao i u pojavku “političkih religija” koje na sebe preuzimaju obrasce kulturnoga, moralnoga i vjerskoga sadržaja religija, ostaje još više odlučujućim problem na kojim je moralnim načelima uspostavljen politički i pravni poredak. Posve je, stoga, jasno da je pravo nužno usmjereno prema zahtjevu ostvarenja višega načela pravednosti, koje se sastoji u mogućnosti da bude ostvaren bilo kao rezultat pravne i političke aktivnosti, bilo »da može iznijeti razloge zbog kojih smatra da dotična odredba zadovoljava neko razumno shvaćanje pravednosti ili da to shvaćanje pravednosti teži nekomu elementu razumno procijenjenoga općeg dobra na način koji je tom shvaćanju pravednosti razmjerno dosljedan« (MacCormick, 2014, 356). Drugim riječima, potreba da u provedbi prava, a konačno i u djelovanju čitavoga političkoga i pravnoga sustava, bude ostvarena ideja vladavine prava počiva na elementima “razumno procijenjenoga općega dobra”, u središtu kojega je intrinzični cilj ostvarivanja pravednosti. Kako pravo, pa i politički sustav, nemaju pred sobom uvijek istu i zauvijek zadanu ideju općega dobra niti mogu sami stvoriti ideju pravednosti na kojoj počiva čitav sustav, teže tomu da iz širega društvenoga ambijenta u demokracijama stvore neku vrstu “kritičkoga morala”, utemeljenu na slobodi i individualnoj autonomiji (usp.

MacCormick, 2014, 357–359). Pri stvaranju takvoga kritičkoga morala, kao eminentnoga izraza autonomije, ključno je protivljenje bilo kakvoj tendenciji stvaranja despotske države kao protupravne političke formacije, pri čemu je partijska država u obliku totalitarizma krajnja politička patologija (usp. Lalović, 2008, 56). Nasuprot navedenoj tendenciji, pa i u području krajnje političke patologije totalitarizma, suvremena demokratska ustavna država je »takav poredak vladavine u kojem je vlast impersonalna, po svojoj prirodi samoograničena na konstituiranje i razvijanje tako nečega što je (moderno) građansko društvo (kao civilno, civilizirano i tržišno–posjedničko)« (Lalović, 2008, 63).

2.2. Sloboda izbora i demokratska ustavna država

Osobna sloboda u takvom tipu poretka vladavine, uz sve njegove povijesno–institucionalne specifičnosti, u nekoj vrsti pluriverzuma država (usp. Schmitt, 1932, 41), počiva na slobodi izbora, kako unutarnjega tako i vanjskoga. Obje su, naime, slobode koje su pravno i politički relevantne. S jedne strane vanjska sloboda i autonomija u području pravnih pravila u obliku zabrana može biti jasnije prisutna, a unutarnja sloboda (namjera, nepažnja, motivi i dr.) jednako je predmet pravnoga interesa. Nadalje, jasna moralna kvalifikacija zajedničkoga dobra u uporabi slobode ostaje vrijednosnim okvirom: s jedne strane neka vrsta “slobode za zlo” može biti načelno predmetom samo moralnih kvalifikacija, a pozicija procjene prava, pa i ustavnoga prava, poseže za interpretacijom koja smatra »negativan pojam slobode osnovnih prava suprotnim značenju upotrebe slobode za život zajednice« (Isensee, 2004, 196), te se slijedom navedenoga »osnovna prava pokazuju kao kompetencija građana za proizvodnju *bonum commune*« (Isensee, 2004, 196). Unatoč kritici da je suvremena demokratska ustavna država u području prihvaćanja morala samo proceduralna, valja se prikloniti ideji da je to već dovoljna zaštita od narušavanja njezina ustroja i težnje prema anarhiji, jer se u njezinoj institucionalizaciji, posebice pri stvaranju ustavnoga prava, određuje ne samo oblik i sadržaj institucija i temeljnih načela (primjerice ljudskih prava), nego i politički finalitet ostvarivanja ideje općega dobra.

Iz navedenoga će slijediti konsekventna redukcija države i političkoga na ono što je sektoralno, parcijalno i samo uži dio ne samo društvenoga, nego i političkoga života. U širem kontekstu društvenoga sustava, te njegova parcijalnoga dijela — političkoga sustava, država će u demokratskom ustavnom obliku činiti samo manji, važan i središnji, ali ograničen dio. Naspram države koja odgaja građanina, demokratska ustavna država nastupa kao povučeni, hladni arbitar u društvenom sporu: »ona ne želi i ne može ukidati napetost između subjektivnog i objektivnog principa, izgladivati sukobe između individualnih i općih interesa, opozivati razdvojenost čovjeka na privatnoga (*bourgeois*) i državljanina (*citoyen*)« (Isensee, 2004, 200). Slijedom navedenoga, suvremena demokratska ustavna država nije osposobljena za neku vrstu fundamentalističkoga ili laicističkoga integralizma (usp. Rhonheimer, 2016, 106–107), jer on može biti poistovjećen s “državnim ateizmom” ili “državnim agnosticizmom”, paradoksalnom pozicijom politički pristranoga aktera u društvenim odnosima (usp. Rhonheimer, 2016,

106). Propisujuću vrijednosnu orijentaciju u pojedinim područjima izvan reduciranoga državnoga i političkoga područja, nastupila bi određena vrsta autoritarne tendencije ili koraka prema represiji, jer demokratska ustavna država osigurava autonomiju širokih sustava društvenoga života, tako da ih samo podržava, ali ne regulira njihovo djelovanje izvan nužne mjere, te se »mora opravdati kada vlastitom aktivnošću sužava osnovnopravno zaštićeno područje privatnih osoba i prostore njihove slobode« (Isensee, 2004, 202).

Pri tom se čini izuzetno važnom analiza koju je Joseph Ratzinger (1987, 175–180) dao o biblijskom pojmu slobode, na temelju koje u kasnijim interpretacijama utemeljuje koncepciju autonomije subjekta. U navedenoj analizi Ratzinger se bavi interpretacijama dvaju biblijskih temeljnih pojmova: *ἐλευθερία* (“sloboda”) i *παρρησία* (“slobodan govor”), pri čemu su obje od izuzetne važnosti za politički poredak. *Ἐλευθερία* je izraz slobode od ropstva, što je bilo osobito važno za pavlovski pojam slobode izražen u Gal 4,21–31 ili Gal 6,2, koju Veljak (2021, 6) opisuje kao »skup privilegija svojstvenih punoljetnim građanima polisa, koje se mogu svesti na pravo da bez prisile biraju različite mogućnosti što im stoje na raspolaganju te da donose odluke koje će od tih mogućnosti odabrati«. U kršćanskoj je interpretaciji išlo sve do slobode koja se ostvaruje kao pedagogija ljubavi i križa — *θέωσις*. *Παρρησία* je izraz stvarne demokracije u smislu slobode govora (usp. Ratzinger, 1987, 176–179). Novozavjetni doprinos sastoji se u tom da se *ἐλευθερία* odnosi i na slobodu od grijeha i smrti, ali kao sloboda za druge, dakle i na »pitanje slobode u socijalno–statusnoj dimenziji, odnos slobodnih ljudi i robova, dapače, odnos gospodara i roba« (Veljak, 2021, 8).

Demokratska ustavna država ne ostvaruje se samo kao područje “minimalne moralnosti”, u kojoj se pretpostavlja da je ona mjesto ostvarenja sloboda i prava koje su nužan, ali ne i dovoljan uvjet postizanja općega dobra, nego je za njegovo postizanje nužan predpolitički ambijent u kojem se otkrivaju ideje poput solidarnosti i služenja. Dakako, one su oblikovane i samim nastankom države i njezinim institucionalizacijama, te svoj intenzitet duguju institucionalnim praksama koje nastaju uslijed povijesnoga razvoja, ali su istovremeno i stalna kritička snaga koja preispituje ulogu države u ostvarenju općega dobra.

3. Od interesa do vrlina solidarnosti i služenja

Kako političkom i pravnom sustavu izmiče postizanje vrlina za koje se, na temelju osobne moralne autonomije, traži ostvarivanje onoga što je John Kenneth Galbraith (2017, 11) nazvao dobrim društvom, u postizanju optimalne analize društvenih procesa može pomoći povratak političkoj teologiji, kako tvrdi William T. Cavanaugh (2016, 99–120). »Moderna anksioznost odvajanja političke teologije od teologije« (Cavanaugh, 2016, 100), kako se često u društvenim istraživanjima institucionalnih procesa, stvaranja političkih i pravnih sustava, kao i u interpretacijama slojevitih odnosa koji nastaju iz pozicije strogoga separatizma još uvijek može pronaći u definiranju njihovih opsega, u postsekularnoj politici može postati izlišnom (Cavanaugh, 2016, 100). Na to nas upućuje i sâm sadržaj

ustavnih očekivanja od provedbe osnovnih prava predpravne prirode (usp. Isensee, 2004, 202), pa se oslanjaju na izvanpravna sredstva zajedničkoga dobra — vrline i interese (usp. Isensee, 2004, 203–215).

3.1. *Solidarnost kao temeljna vrlina*

Već analizirana vrlina pravednosti u javnopravnom području ostvaruje se kao činjenje dužnosti spram tijela javnih vlasti, a, za razliku od privatne razine pravednosti u odnosu prema činjenju dužnosti prema drugima, s drugim vrlinama relevantnim za društveni ambijent postoji drugačija konstelacija. Kako ističe McCormick (2014, 360), »na činjenje onoga što su dužnosti ljubavi ili dobrohotnosti ne može se valjano prisiliti, ako ni zbog čega drugoga, onda zbog toga što iskrena dobrohotnost i ljubav zahtijevaju slobodno učinjenu i potpuno dobrovoljnu obvezu prema određenome drugom«, iako se pravom na odgovarajući način ljude može obuzdati od radnji očito poduzetih s ciljem počinjenja kaznenoga djela, kojima izražavaju mržnju ili prijezir, osobito kada je takva mržnja ili prijezir usmjeren prema osobama temeljem njihova razlikovanja s obzirom na takva obilježja kao što su rasa, boja kože, narodnost, nacionalno podrijetlo ili vjerska pripadnost, i gdje načinom njihova izražavanja smjeraju izazvati strah i moguću odmazdu.

Iako su politička i pravna koncepcija interesa odlučujuća u političkom životu, na temelju koje se ostvaruje politički ambijent konkurencije i konflikta, njihov domet ostaje ograničen. Kako ističe Josef Isensee (2004, 206), »modelu interesa odgovara agonalni princip koji je u temelju pravâ na slobodu«, ali istovremeno »iskustvo pokazuje da otvoreno polje za sposobne može voditi neslobodi, ovisnosti i poniženju za nesposobne, za onoga tko ne posjeduje ekonomsku, fizičku, intelektualnu sposobnost za nadmetanje« (Isensee, 2004, 208). Biti slobodan u političkom smislu podrazumijeva da postoji reduciranost političkoga na ona područja koja su od javnoga interesa, te u užem smislu koja mogu biti smatrana pogodnima za reguliranje političkim sredstvima, a s druge strane podrazumijeva da postoji neka vrsta ekvidistance spram nametanja osobnoga izbora, odnosno sloboda da se spram političkoga uspostavi stalna *κριτική τέχνη*. U modelu interesa, osim reduciranosti političkoga na demokratski–ustavno zadane ciljeve, mora nužno postojati socijalnodržavna korekcija, koja se tek komplementarno razumije uz model vrline (usp. Isensee, 2004, 208–209).

Na istom tragu, Isensee (2004, 209) zagovara povratak modelu vrline, posebice u području vrline solidarnosti, koja se »ne sastoji samo u pasivnom prihvatanju žrtava transfera, koje nalaže socijalnodržavni zakonodavac, nego također i bitno u aktivnoj spremnosti da se služi bližnjemu i zajednici«. Slično argumentira i Cavanaugh (2011, 69–87) kada, uspoređujući modele mobilnosti suvremenoga svijeta u slikama migranta, turista i hodočasnika, nalazi da je kršćanski odgovor u nekoj vrsti ravnoteže između stabilnosti (monah) i hodočasničke uloge, pri čemu svaka na svoj sadržajno snažan način odgovaraju vrijednosti služenja bližnjemu i zajednici. Ideja služenja i institucionalno oblikovane službe, kako je zapravo utemeljena kršćanskim pristupom životu u zajednici, duboko je transformirala

zapadno poimanje politike, iako je djelomično bila poznata kao vrlina i u antičkom polisu, uz, dakako, više istaknut pojam časti. Služiti podrazumijeva moralni pristanak da je pojedinac dio zajednice, kojoj duguje više negoli što ona duguje njemu (primat zajedničkoga) i, osobito, u kršćansko–teološkom ključu: služiti radi vjere u transcendentan karakter službe — ona istovremeno nadilazi samu solidarnost i postaje zaslugom u moralnom smislu, te teologalna vrijednost. Kako se povijesno razvijao pojam, primjerice, hospitaliteta i odnosa spram bolesnih, a posebice stvaranjem monaških redova koji su postali središta socijalne aktivnosti u vrijednostima služenja i solidarnosti, tako je uz politički angažman suvremene demokratske ustavne države zadržan zdrav odmak od posvemašnjega uplitanja u socijalne zadaće, te je prepušten trećemu sektoru, koji se sastoji od dobrovoljnosti i karitativne društvene uloge. Pri tom se crkvena društvena uloga, posebice u zemljama zapadne demokracije, pokazuje odlučujućom u izgradnji trećega sektora: država je reducirana na one javne interese koji su joj određeni misijom političkog, a treći je sektor zainteresiran za čitav niz važnih zadaća unutar društvenoga ambijenta u kojem ostvaruje nemjerljivu ulogu društvene kohezije.

Upravo je, stoga, katolički socijalni nauk ustrajno insistirao na vrijednosti solidarnosti kada je riječ o društvenom i političkom poretku, jasno razlikujući redukciju političkoga na njegove unutarnje sadržaje i stanovitu prazninu koju ostavlja kada je riječ o potrebama zajednice. Kako ističe *Kompendij socijalnog nauka Crkve*, »solidarnost pruža osobitu važnost unutarnjoj društvenosti ljudske osobe, jednakosti sviju u dostojanstvu i pravima, zajedničkom putu ljudi i naroda prema sve osvjedočenijem jedinstvu« (CSDC, 192). U enciklici *Sollicitudo rei socialis* papa Ivan Pavao II. naglašava da je solidarnost »čvrsta i postojana odlučnost zauzimati se za opće dobro, to jest za dobro svih i svakoga, jer svi smo mi uistinu za sve odgovorni«, te da se ona ostvaruje »zalaganjem za dobro bližnjega i spremnošću da, u evandeoskom duhu, 'izgubimo sebe' radi drugoga, umjesto da ga iskoristimo, te da 'mu služimo', umjesto da ga tlačimo radi vlastite koristi« (SRS 38). Na istom je tragu i papa Franjo u apostolskoj pobudnici *Evangelii gaudium* kada ističe da je solidarnost »stvaranje novog mentaliteta koji razmišlja u terminima zajedništva i prioriteta života svih nad prisvajanjem dobara od strane nekolicine« (EG 188). Solidarnost kao predpolitička vrlina tako postaje dio onoga društvenoga ambijenta u kojem je moguće oblikovati demokratski politički poredak, pa i kada navedena vrijednost nije definirana ustavnopravno kao obveza građanina, nego kao temeljna vrijednost poretka.

Na temelju glasovite studije Henrija de Lubaca *Corpus mysticum*, Cavanaugh (2016, 117) razvija političku teologiju inkarnacije, koja »pruža viziju Crkve kao *tertium quid*, tipa socijalne akcije koja nalazi svoj transcendentni izvor iznad države i okuplja ljude ispod nivoa države stvarajući zajednicu i solidarnost«. Interpretirajući nadalje encikliku pape Benedikta XVI. *Caritas in veritate*, Cavanaugh (2016, 124) nalazi da »ni tržište ni država nisu u mogućnosti stvoriti ljubav u istini koju Benedikt smatra fundamentalnom za istinski humani društveni poredak«.

3.2. Ideja službe

U jednakom odnosu spram političkoga sustava stoji i ideja službe, kao područja koje nastaje između državnih aktivnosti i društva, između područja javnoga i privatnoga, te između općega dobra i partikularnoga interesa (usp. Isensee, 2004, 234). Naime, na izvorima kršćanstva, gdje arhetip službe u javnim poslovima treba tražiti u crkvenoj službi, oblikovanoj tijekom povijesti iz antičkoga grčkoga etosa, preko rimskoga pravnoga oblika, do crkvene institucionalizacije, te postaje sakralizirana te »kanonskim pravom dotjerana i istesana do najviše etičke i pravne konzekvencije« (Isensee, 2004, 234–235). Osobito važnom možemo istaknuti interpretaciju napetosti koja nastaje unutar kršćanstva između institucionalizacije i karizme, djelovanja duha, što je specifičan oblik otvorenosti prema novim tipovima institucija unutar same Crkve. »Država se na početku javlja u sirovom stanju moći, koju je potrebno etički pripitomiti i pravno ustrojiti. Crkva pak proizlazi iz neposrednog vladanja duha, koji hujeći i tresući preko vatrenih jezika obuhvaća apostole okupljene za slavlje Duhova. [...] ‘Pneumatska anarhija’ nije trajni oblik postojanja crkve. Ona traži institucionalni poredak, utvrđenje i organizaciju, normalnost i norme. Ona se više ne gradi samo na karizmi, nego i na službi« (Isensee, 2004, 235).

Ideja službe, koja seže sve do etičkih pitanja političke korupcije, kao jednoga oblika političke patologije u obnašanju javne vlasti, ostaje relevantnim područjem etosa politike, pa i kada se u suvremenoj mcdonaldiziranoj politici, utemeljenoj na društvu spektakla, nailazi samo na tehniku politike: kako maksimizirati politički utjecaj ostvarivši dominantniji pristup javnomu (medijskomu) prostoru i, u skladu s financijskim resursima, što je moguće veću političku moć.

U navedenom kontekstu nailazi se u političkim institucionalizacijama prije na neku vrstu postmoderne pneumatske anarhije, riječima Josefa Isenseea, u kojoj su vrijednosti političkoga sustava reducirane na politički uspjeh mjereno (o) držanjem vlasti. Pri tom se »politika fiksira na logiku prikazivoga i inscenacijskoga, iza koje nužno moraju zaostajati postupci vijećanja, postizanja kompromisa i odlučivanja«, jer »dramaturgija vizualnoga narušava složenost političkoga«, a »istodobno se kroz elektroničke medije, ponajviše preko interneta, pojačavaju oblici anonimne i medijski posredovane komunikacije nepoznatih, koji, međutim, jedva mogu uspostaviti onu komprimiranu komunikacijsku konstelaciju koja je nužna za neposredno sudjelovanja građana i građaninu bliski postupak odlučivanja« (Vorländer, 2014, 52). Nadalje, u takvom političkom okružju ideja službe postaje paradoksalnim mjestom političkoga djelovanja, koje pred sobom nosi teret nekoga prošloga vremena u kojem je postojao ideal antičke časti u obnašanju vlasti. Isensee (2004, 253) smatra da je riječ o suvremenom postmodernom procesu patologije svih institucija, jer smisao za institucije sve više propada, što uključuje državu, brak, sveučilište, Crkvu i dr.

Zaključak

Iako se suvremena demokratska ustavna država nalazi pred preispitivanjem temeljnih vrijednosti koje su uvjetovane društvenom promjenom, uslijed stvaranja novih oblika društvenih rascjepa, višestruke moralne slike svijeta i s njom povezanih afilijacija, ona i dalje ostaje relevantan izvor normativnoga utemeljenja, koji svoje duboke tragove ima u veoma dugotrajnim povijesnim institucionalizacijama poretka. Pri tom je osobito vrednovana uloga koju je kršćanska recepcija antičkoga nasljeđa, posebice u obliku formiranja velikoga srednjovjekovnoga teološkoga opusa, sve do u suvremenost, imala za konsolidaciju temeljnih vrijednosti pravnoga i političkoga poretka. Iako je u radu analizirana samo djelomično pozicija autonomije moralnoga subjekta, te načelo solidarnosti i služenja, pokazuje se snažna relevantnost koju navedene ideje i načela imaju za suvremeni politički poredak. Premda suvremeni individualizam prevrednuje solidarnost i služenje te ih reducira umanjujući važnost općega dobra, za demokratsku ustavnu državu i dalje su ne samo relevantne, nego i odlučujuće one vrijednosti koje je oblikovao zapadni poredak, te i dalje djeluju tako da pružaju njegovo održanje i legitimnost.

Kako u (post)sekularnom političkom poretku dolazi do fluidne pozicije vrijednosti, ponajprije u njihovu razumijevanju i prihvaćanju, njihova se je odlučujuća uloga koju su imale u stvaranju moderne demokratske ustavne države u velikoj mjeri izmijenila, te je politički poredak u krizi osiguranja općih uvjeta stvaranja konsensusa o temeljnim pitanjima. Za formativno je utemeljenje demokratske ustavne države ideja neutralnosti, u skladu s njezinim sekularizacijskim momentom, bila odlučujuća, a u stvaranju fragmentirane slike postmodernoga društva ona je postala samo izvanjski, veoma široki okvir u kojem nije moguće uspostavljanje poretka, te je pred izazovima vrijednosne neutralnosti koju sama ne može postići. U navedenom smislu, za stabilizaciju političkoga poretka od odlučujuće je važnosti da postigne ravnotežu temeljnih vrijednosti, ali koje ne može garantirati ni stvoriti samo proceduralno ni samo na temelju institucionalnih mehanizama. Zbog toga je (post)moderna politički poredak, bez obzira na stanje njegovih starih i novih komunitarizama, upućen na vrijednosne pozicije, osobito one najvišega ranga, te u političkom ambijentu na ključne vrline kojima može osigurati zalaganje za opće dobro koje nadilazi politički poredak. U navedenom smislu, ponovno otkrivanje vrijednosti solidarnosti, služenja, osobne slobode ili pravednosti, koje su još pri uspostavi moderne demokratske ustavne države mogle biti smatrane samorazumljivima, u novom političkom ambijentu podrazumijeva njihovo novo razumijevanje i političko prihvaćanje, kako bi bilo osigurano dostojanstvo ljudske osobe u promijenjenim društvenim okolnostima.

Ovaj se zahtjev osobito snaženo očituje u sekulariziranim okvirima društvenih formi, posebice uslijed gubitka utjecaja koje su dominantne religije imale na stvaranje temeljnih vrijednosti predpolitičke prirode, a koje su time u velikoj mjeri dovedene u pitanje. Izostanak konsensusa, praćen izostankom novoga vri-

jednosnoga okvira koji može biti stvoren iz staroga iskustva vrijednosti u velikoj mjeri oblikovan složenim i dugotrajnim religijskim okvirima, ostavlja politički poredak u krizi koju će moći razriješiti samo društvenom promjenom u kojoj iznova definira i vrednuje temeljne pretpostavke svojega postojanja, a koje su sadržane u utemeljujućim vrijednostima.

Literatura

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006). *Geschichte der Rechts— und Staatsphilosophie: Antike und Mittelalter*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2014). Vorwort. U: Martin Rhonheimer, *Christentum und säkularer Staat: Geschichte — Gegenwart — Zukunft* (str. 9–13). Freiburg: Herder.
- Calhoun, Craig (2011). Secularism, Citizenship, and the Public Sphere. U: Craig Calhoun et al. (ur.), *Rethinking Secularism* (str. 54–74). Oxford: Oxford University.
- Cavanaugh, William T. (2011). *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*. Cambridge: W. B. Eerdmans.
- Cavanaugh, William T. (2016). *Field Hospital: The Church's Engagement with a Wounded World*. Cambridge: W. B. Eerdmans.
- CSDC. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Papinsko vijeće Iustitia et pax, *Kompendij socijalnog nauka Crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2005.
- EG. *Evangelii gaudium*. (24. studenoga 2013.) U: Franjo, *Evangelii gaudium: Radost evanđelja: Apostolska pobudnica biskupima, prezbiterima i dakonima, posvećenim osobama i svim vjernicima laicima o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2013.
- Galbraith, John Kenneth (2007). *Dobro društvo: Humani plan*. Zagreb: Algoritam.
- Gauchet, Marcel (2012). *Religija u demokraciji: Put laičnosti*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.
- Häberle, Peter (2002). *Ustavna država*. Zagreb: Politička kultura.
- Isensee, Josef (2004). *Država, ustav, demokracija*. Zagreb: Politička kultura.
- Lalović, Dragutin (2006). *Države na kušnji*. Zagreb: Disput.
- MacCormick, Neil (2014). *Institucije prava: Ogled iz teorije prava*. Zagreb: Breza.
- Mockle, Daniel (1994). L'État de droit et la théorie de la rule of law. *Les Cahiers de droit*, 35(4), 823–904.
- Ratzinger, Joseph (1987). *Kirche, Ökumene und Politik: Neue Versuche zur Ekklesiologie*. Einsiedeln: Johannes.
- Rhonheimer, Martin (2014). *Christentum und säkularer Staat: Geschichte — Gegenwart — Zukunft*. Freiburg: Herder.
- Rhonheimer, Martin (2016). Christentum und säkularer Staat: Geschichte und Zukunft einer komplexen Beziehung. U: Hanns-Gregor Nissing (ur.), *Naturrecht und Kirche im säkularer Staat* (str. 95–118). Wiesbaden: Springer.
- Schmitt, Carl (1932). *Der Begriff des Politischen*. München i Leipzig: Duncker & Humblot.
- Spadaro, Antonio (2013). A Big Heart Open to God: An interview with Pope Francis. *America: The Jesuit Review* (30. rujna). <https://www.americamagazine.org/fai-ith/2013/09/30/big-heart-open-god-interview-pope-francis> (17.12.2023.)
- SRS. *Solicitudo rei socialis*. (30. prosinca 1987.) Ivan Pavao II., *Socijalna skrb: Solicitudo rei socialis*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998.
- Veljak, Lino (2021). O povijesti pojma slobode. *Filozofska istraživanja*, 41(1), 5–18.

- Vorländer, Hans (2014). Kriza predstavničke demokracije. U: Tonči Kursar i Ana Matan (ur.), *Demokracija u 21. stoljeću?* (str. 44–57). Zagreb: Fakultet političkih znanosti.
- Woehrling, Jean-Marie (2010). Le principe de neutralité confessionnelle de l'État. *Société, droit et religion*, 1, 63–85.

The (Post)–Secular Political System and Model of Virtue: Moral Autonomy, Solidarity and Public Service

Hrvoje Špehar*

Summary

The article explores the changing role of values in the political system, marked by processes of creating new identities and a plural society, as well as the process of “exit from religion” as described by Marcel Gauchet. In particular, it explores how the political and legal order relies on pre-political values shaped by the Western legal and political tradition. The article attempts to describe the role of personal moral autonomy, the idea of solidarity and the idea of serving the public good. Despite the development of a (post)–secular political order, the normative basis for these values remains decisive for the political system and the role of Christianity (which during various historical institutionalizations shaped the preconditions of the Western legal and political order) is particularly relevant. Although the contemporary democratic constitutional state is subject to the re-examination of fundamental values which are determined by social change (resulting from the creation of new forms of social cleavages, from a complex moral picture of the world and related affiliations) the normative foundations remain a relevant source for the establishment thereof. Although modern individualism corresponds moreso to the relocation of responsibilities that were imposed from the outside than to internal requirements, those values that were shaped by the Western order are still relevant for a democratic constitutional state, and they continue to act in such a way as to provide for its maintenance and legitimacy.

Keywords: (post)–secular political system; virtues; personal freedom; solidarity; public service

* Hrvoje Špehar, Ph.D., Associate Professor, University of Zagreb, Faculty of Political Science. Address: Lepušićeva 6, 10000 Zagreb, Croatia. Email: hrvoje.spehar@fpzg.hr