
Razložni pluralizam i neutralnost: Andrija Krešić o sekularizaciji religije

Sažetak

U skladu s koncepcijom političkog liberalizma, jedna od bitnih odlika razložnosti ideoloških, etičkih i religijskih doktrina jeste njihova spojivost s pluralističkim poretom. Stabilnost pluralističkih neutralnih ili sekularnih poredaka podrazumeva neophodnu podršku od strane ovakvih doktrina (kao i pojedinaca i grupa koji ih zastupaju), liberalne javne kulture i određenih pozadinskih humanističkih vrednosti i ideja. Teoretičari političkog liberalizma, kao i nedogmatski marksizam, kakav je zastupao Andrija Krešić, smatraju da doktrine koje su uticajne u jednom društvu, kao što su pojedina religijska učenja i prakse, treba da prođu kroz procese demitologizacije (racionalizacije), humanizacije i sekularizacije da bi bile kompatibilne sa zahtevima savremenog društva. Pri tome se prost pluralizam pokazuje kao nedovoljan, odnosno tolerancija treba da se razvije u socijalnu kooperaciju ili zajedničko delanje osoba i grupa s različitim ideološkim, filozofskim i verskim ubeđenjima, koji u tom delanju zadržavaju svoj doktrinarni identitet.

Ključne reči: neutralnost, politički liberalizam, razložni pluralizam, sekularizacija, tolerancija

■ Svaka dobro zasnovana politička koncepcija mora da uzme u obzir činjenicu da su savremena društva po sebi pluralistička, sastavljena od pojedinaca i grupa koja ne dele isti svetonazor, doktrinu ili etičko shvatanje, i da ovo stanje društva jeste trajno. Politički liberalizam kao varijanta liberalizma nastoji da razreši problem na koji način društva duboko obeležena pluralizmom mogu da budu stabilna i održiva, odnosno koje normativne pretpostavke treba da postoje da bi se pravni i politički sistem takvog društva mogao okarakterisati kao pravedan. Pred sličnim izazovom nalazio se i nedogmatski marksizam kod nas. S postupnom liberalizacijom jugoslovenskog društva od pedesetih godina, slabljenjem države i partij-

ske kontrole u područjima kulture, umetnosti i nauke, postalo je jasno da se jedan kanon mišljenja i stvaranja, jedno poimanje sveta i jedna ideologija mogu održati samo uz pomoć represije državne vlasti. U nerepresivnom poretku, bilo bi iluzorno očekivati da će različita uverenja i poimanja dobra i vrednog života iščeznuti ili da neće protivrečiti jedni drugima.

Ispitivanje religije je bilo suočeno sa sličnim problemima: pošto se očekivanje da će religijska svest uskoro biti zamenjena racionalnom pokazalo kao nerealno, postavljalo se pitanje postepene transformacije te svesti i sadržaja religijskih doktrina, kao i pitanje suživota religioznih i nereligioznih osoba. Nedogmatski marksizam je počeo da inklinira ka pluralizmu kroz dijalog s različitim idejnim tradicijama i poimanju sekularnosti bliskom onome koje je prihvaćeno u savremenim liberalnodemokratskim društvima. Reč je o shvatanju prema kojem je suživot moguće organizovati jedino u uslovima sekularnosti, odnosno razdvojenosti države i crkve, u kojima nijedna verska doktrina nema privilegovan položaj, dok vlast, sa svoje strane, ne zadire u uverenja pojedinaca-vernika ili ingerencije verskih grupa kada delaju u skladu sa zakonskim odredbama i ljudskim pravima.¹ Pluralizam podrazumeva da je odnos crkve i države, kao i odnos različitih religijskih i idejnih orijentacija, regulisan kroz racionalnu konverzaciju, čime pretpostavlja da religijske, etičke i ideološkopolitičke doktrine imaju kapacitet da svoja stanovišta racionalno opravdaju. Ideja ovakvog dijaloškog, odnosno razložnog pluralizma vezuje se za teoriju političkog liberalizma, koja pretpostavlja, prvo, da su principi pravde na kojima počiva jedan legitiman poredak zasnovani kao samostalni, nezavisni od koncepcija dobra ili sveobuhvatnih doktrina (filozofskih ili metafizičkih, religijskih, etičkih); drugo, da su ovi principi čisto politički i ne zastupaju određeno kontroverzno perfekcionističko i metafizičko stanovište, tako da ih mogu podržavati sve razložne koncepcije dobra koje postoje u datom društvu; treće, da

¹ U širem smislu, sekularnost podrazumeva neutralnost i može da označava nedominaciju bilo koje ideologije u političkom domenu. Neosnovana je tvrdnja, koja se povremeno javlja, da sekularnost, forsirajući posebnu ideju neutralnosti, dovodi vernike u neravnopravan položaj, pošto sekularnost znači postavljanje zajedničkih pravila igre jednakih za sve, ali ne i posebnu supstancijalnu ideologiju suprotstavljenu drugim ideologijama.

su ograničeni na političku sferu – na pitanja prava, građanstva, političkih dužnosti i političke legitimnosti.²

Najpoznatiju formulaciju političkog liberalizma dao je Džon Rols (John Rawls), koji ispituje stabilnost liberalnih poredaka, smatrajući da je oko principa pravde neophodan preklapajući konsenzus građana koji imaju različite koncepcije dobra. Taj konsenzus, ipak, ne obuhvata sve koncepcije dobra, nego samo one *razložne*. Nerazložne koncepcije, ili nerazložna tumačenja ovih koncepcija, poput različitih oblika fundamentalizma, osim što se protive određenim temeljnim liberalnim vrednostima i principima, teže da svoje doktrine primene na celokupno društvo. U tom smislu, religijska, kao i nereligijska učenja postaju nerazložna kada nastoje da svoje stavove, vrednosti, ciljeve i norme nametnu kao jedino važeće i obavezujuće čak i za osobe koje date koncepcije dobra ne odobravaju. Religije su paradigmatični slučajevi sveobuhvatnih doktrina (a verovatno su i najsveobuhvatnije), pošto – bar u slučaju svetskih religija – sadrže i etičko i socijalno učenje, i metafiziku, poimanja čoveka i eshatologiju, uz to i regulisanje privatnog i socijalnog života pojedinca, kao i molitve, običaje i rituale. One, takođe, imaju i svoje specifično institucionalno ustrojstvo koje im omogućava da budu prepoznate kao politički subjekti. Čak i kada su formulisane teološki, pojedine proklamacije mogu imati konsekvence u sferi politike: tako se stav „*extra ecclesiam nulla salus*“ često navodi kao primer načela koje nije spojivo sa pluralizmom i zahtev da se ono propiše kao obavezujuće ugrožava normativnu stabilnost liberalne demokratije. Naime, ne može se očekivati da će osobe koje se drže ovog načela saradivati na uspostavljanju zajedničkih principa pravde sa onima koji su, u skladu sa ovom proklamacijom, osuđeni na prokletstvo. S druge strane, potpora razložnih doktrina jeste neizostavna za stabilnost poretka koji počiva na nepristrasnim principima pravde.

² Upor. Quong 2011: 39. Kontroverzna etička stanovišta jesu ona shvatanja koje izazivaju duboka neslaganja i oko kojih nije moguće postići minimalnu saglasnost. Stoga nije opravdano da se u poretku koji nastoji da bude pravedan takva stanovišta propisuju kao obavezna. Pravo na obrazovanje nije kontroveržno; pravo na obrazovanje zasnovano na tradicionalnim vrednostima jeste jer ne postoji saglasnost o tome šta su tradicionalne vrednosti, da li su one značajne za današnje doba, da li će takvo obrazovanje dovesti do diskriminacije onih koji pripadaju tradicijama različitim od većinske itd.

Koncepcija pravde može da bude neostvariva ukoliko nema podršku građana koji afirmišu razložne doktrine, odnosno kada je ne podržava preklapajući konsenzus ovih doktrina.

„Činjenica pluralizma“ nije jednostavni rezultat svojinskih ili klasnih odnosa, niti ograničenosti ljudske prirode koja navodno uvek sagledava političku stvarnost iz sopstvenog pristrasnog ili interesnog stanovišta. Takođe, pluralizam ne nastaje usled „lažne svesti“ koju je moguće eliminisati ili ispravnom ideologijom, ili ukazivanjem na istinita znanja. Razložni pluralizam jeste rezultat slobodne primene uma u neautoritarnom poretku i to nas upozorava da će ljudi, kada kao jednaki i ravnopravni primenjuju praktički um u slobodnom društvu, uvek dospevati do neslaganja oko određenih pitanja. Postoje mnogobrojne razložne doktrine i prihvatanje njihove razložnosti ne znači da se od nas ili od drugih zahteva da se ove koncepcije prihvate ili odobre kao ispravne. Ukoliko neko zastupa koncepciju dobra koju ne smatramo istinitom, vrednom ili ispravnom, to ne znači da je ta osoba nerazložna i ona može da prigovori da je korišćenje represije radi suzbijanja njene koncepcije neopravdano.³

Mada je samostalna i nezavisna, ideja pravde polazi od određenih prihvaćenih uverenja građana, poput onih o potrebi verske tolerancije, pravu na prigovor savesti, slobodi govora ili o neprihvatljivosti ropstva, i nastoji da osnovne principe i norme koje su implicitno sadržane u ovim uverenjima (odnosno u javnoj političkoj kulturi demokratskih društava), organizuje u koherentnu koncepciju.⁴ Kao osnova za zajednički politički dogovor, koji bi bio razložan i dobrovoljno prihvaćen, ova koncepcija mora da bude u najvećoj meri nezavisna od nesaglasnih i suprotstavljenih filozofskih i religijskih doktrina koje građani afirmišu. Jedino na taj način institucije zasnovane na nepristrasnosti mogu da dobiju podršku najšireg broja osoba ili grupa.⁵

U današnjim uslovima ideološkog, političkog, etičkog itd. pluralizma dejstvuje mnoštvo razložnih, ali često i međusobno nekompatibilnih i sukobljenih etičkih koncepcija, koje se ne mogu od-

³ Rols 1998: 95.

⁴ *Ibid.* 40.

⁵ *Ibid.* 1998: 42–43.

baciti ili suzbiti, nego je neophodno naučiti da se živi i dela zajedno s njihovim zagovornicima. Pretpostavka ovakve zajedničke prakse jeste neutralnost države u odnosu na religiju. Ova neutralnost ima istaknuto mesto u liberalnodemokratskim uređenjima, jer je neophodna po očuvanje ostalih vrednosti na kojima se ta uređenja zasnivaju, kao što su jednakost, fer odnos institucija prema pojedincima i grupama, nepristrasnost i nedominacija.

Usled istorijskih i kulturnih posebnosti, demokratski politički modeli imaju međusobno različit institucionalni pravni aranžman odnosa države i crkve. On se kreće od neutralnosti u smislu striktno odvojenosti crkve i države u Francuskoj (u kojoj postoji zabrana isticanja verskih obeležja u javnoj sferi), preko „zida odvojenosti“ u SAD (čije granice najčešće određuje procena vrhovnog suda i čiji je cilj omeđivanje domena ingerencije države i religije) i neutralnosti koja je na snazi u Nemačkoj, a koja se zasniva na širokoj kooperaciji crkve i države.⁶ Ipak, različito tumačenje neutralnosti održava zajedničke karakteristike pravopolitičkih uređenja, kao što su zaštita jednakosti religijskih zajednica, autonomija crkve prema državnobirokratskom odlučivanju, sekularnost zakona i sfere politike, kao i pravo pojedinaca na izbor ili neizbor religije, odnosno ostavljanje religije ličnoj savesti pojedinca.⁷ Model neutralnosti zavisi od istorijskih i društvenih okolnosti, i prema njima ovaj model i evoluirao, s time što je sa stvaranjem moderne države tendencija bila u smeru proširenja domena svetovnosti.⁸

Fokusiranost na konstituciju osnovne strukture društva jeste bitna karakteristika političkog liberalizma, putem koje on izbegava doktrinarne rasprave. Osim što sveobuhvatne doktrine ne mogu da obezbede najširu saglasnost oko političkih osnova i vode ka desta-

⁶ Upor. Haupt 2012, posebno str. 6. i 202.

⁷ Upor. Koenig 2007: 13: „Usprkos zavisnosti od istorijskog puta razvoja, mi danas primećujemo trendove konvergencije u institucionalnim aranžmanima politike, zakona i religije.“

⁸ Ovaj se pravac u pojedinim zemljama (u manjoj meri u SAD, a u većoj u pojedinim Istočnoevropskim i bliskoistočnim državama, ali i u državama bivše SFRJ) kreće retrogradno, ka afirmaciji religije u javnom prostoru, koja postepeno vodi ka njenom dominirajućem položaju. Osim pretnje pluralizmu, verovatna posledica neodređene razlike domena religije i države jeste duboka korumpiranost crkve politikom, na šta su u SAD još u 18. veku ukazivali zagovornici njihovog razdvajanja.

bilizaciji i dezintegraciji društva kada se transponuju u političke principe, stavljanjem u zagrade sveobuhvatnih doktrina izbegava se situacija u kojima se politički irelevantna pitanja javljaju kao bitna u disputu. Filozofske i teološke doktrine su imale politički značaj u prošlosti, ali tumačenje pojedinih stavova iz Biblije ili određenog pasusa iz referentnog filozofskog spisa ne mogu da imaju političku težinu.

Tradicionalne etičke koncepcije podrazumevale su monizam i hijerarhijski odnos između načina dobrog života. Ne samo da se ceo moralni život pojedinca ravnao prema određenom idealu ili skupu normi (čineći tako „hrišćanski“, „stoički“, „epikurejski“ itd. dobar etički život), nego i kada su se priznavali različiti oblici dobrog života s različitim pravilima, normama i vrlinama, između njih je postojao čvrst vrednosni poredak. Kao primer se može uzeti Aristotelova etika, u kojoj se *bios theoretikos* poima kao najviši i najvaljaniji oblik etičkog života, dok iza njega, kao drugi po vrednosti, sledi praktički politički život. S druge strane, moderni etički pogledi ne prihvataju da je, recimo, život posvećen kontemplaciji ili politici najvredniji oblik delanja, smatrajući da pored ovih aktivnosti postoje i drugi vredni načini života. Posvećenost pojedinim elitističkim, uzvišenim ili plemenitim vrednim aktivnostima jeste jednakovredna s posvećenošću privatnim stvarima (koju ne treba poistovećivati sa sebičnošću i samointeresom) i koja može značajno da obogati ukupni etički život pojedinca i društva. Shodno tome, država ne treba da favorizuje nijednu posebnu koncepciju dobrog života i ističe je kao superiornu, samim tim što se ne može ustanoviti određena koncepcija kao superiorna.

Kao što je bilo rečeno, nerazložne doktrine su one sveobuhvatne koncepcije koje teže da zauzmu celo političko polje, kao i one koje su protiv nepristrasnih principa pravde, protiv demokratije, osnovnih sloboda i prava pojedinaca itd. Rols ne govori podrobnije o nerazložnim doktrinama, odnosno ne imenuje koje su to doktrine i zbog čega u pojedinim prilikama postaju dominantne, da li su nerazložne u potpunosti ili samo u pojedinim aspektima (mada, upotrebljavajući njemu nesvojstvenu isključivost i jezičku ekspresivnost, govori da ovakve doktrine treba suzbijati represijom, da ih treba tretirati kao rat ili bolest kako ne bi uni-

štite političku pravdu).⁹ Ipak, on daje karakteristike razložnih doktrina: one obuhvataju određena stanovišta i vrednosti i organizuju ih na razumljiv način, predstavljaju više ili manje koherentan pogled na svet i skup normi i podrazumevaju korištenje praktičkog uma kada je potrebno uravnoteženje njihovih vrednosti. Takođe, što je od naročitog značaja, razložno sveobuhvatno gledište ne mora da bude čvrsto i nepromenljivo i, mada je do određene mere stabilno, „ono teži da polako evoluiru u svetlu onoga što, sa svog stanovišta, sagledava kao dobre i dovoljne razloge.“¹⁰ Evolucija religije kroz prilagođavanje duhu vremena i društvenim okolnostima jedna je od osnovnih Krešićevih tema u ispitivanju religije, odnosno on razmatra na koji način hrišćanstvo postaje kompatibilno sa zahtevima modernog društva i uočava kako se iz mnoštva pokreta, struja i ideja u hrišćanstvu razvija „diskretni proces autosekularizacije“.¹¹

Ovo prilagođavanje religije tokovima modernizacije se ispoljava kroz tri procesa: prvi je proces racionalizacije, odnosno demitologizacije vere ili „zamena objavljene vere teološkom ‘religijom uma’“¹² kroz odbacivanje antropomorfnog i poetskog tumačenja stvarnosti, kao i doslovnog čitanja svetih spisa. U političkom smislu, ovaj proces znači razložnost, odnosno neophodnost da se obrazloži vlastita pozicija i da se supstancijalni argument dopuni takvim koji je legitiman i za nereligiozne osobe, dakle od predstavnika crkve se traži racionalno formulisanje argumenta na način na koji bi bio prihvatljiv u javnosti.

Drugi proces je proces humanizacije, u kojem se vrednost osobe stavlja ispred značaja doktrine, dogmi i institucija, kada se sveti spisi i transcendentne zapovesti interpretiraju tako da odgovaraju poštovanju ljudskih prava i sloboda. Takođe, u ovom se procesu odbacuju religijski argumenti koji opravdavaju ili podržavaju ropstvo, eksploataciju, društvenu hijerarhiju na osnovu prirodnog

⁹ Rols 1998: 98. Može se uočiti teškoća kada se razlika razložnih i nerazložnih doktrina posmatra kao razlika isključivosti, prema kojoj doktrina može biti ili razložna, ili nerazložna, a ne kao skalarna razlika, prema kojoj doktrina može pokazivati više ili manje razložnosti.

¹⁰ Rols 1998: 94.

¹¹ Krešić 1975: 9.

¹² Krešić 2006: 77.

ili božjeg prava, rodnu neravnopravnost i autoritarnu vladavinu.¹³ O ovom pozitivnom potencijalu religije govori činjenica da su personalistički i reformski pokreti unutar verskih organizacija bili značajni po ukidanje ropstva u 19. veku, borbu za prava žena, kao i borbu za građansku ravnopravnost u Severnoj Americi i protiv diktatura u Latinskoj Americi u 20. veku.

Treći proces jeste sekularizacija, odnosno napuštanje identifikacije crkve i društva, ideje crkve kao, prvo, jedinog mesta spašenja i, drugo, kao arbitra u političkom životu. Sekularizacija religije jeste njena unutrašnja promena usled koje ona priznaje činjenicu razložnog pluralizma, odnosno pravo na postojanje različitih etičkih, religijskih itd., koncepcija. Ako bismo nametanje određenih koncepcija dobra označili kao autoritarnost, u tom bi slučaju dvojstvo unutar većine religija između njihovih autoritarnih i humanističkih aspekata, o kojem govori Krešić u svojoj *Filozofiji religije*,¹⁴ bio konflikt između onih tumačenja religijskih doktrina u kojima se sopstvene norme i dogme postavljaju u temelje političkih vrednosti i onih u kojima – kroz priznavanje vlastite neekskluzivnosti, razumevanje razložnosti drugih religija i različitosti poimanja dobrog života – religije dospevaju do tolerancije i uvažavanja liberalnih principa razložnog pluralizma.

Mada upotrebljava drugačiji vokabular i polazi od različitih pretpostavki od političkog liberalizma, Krešićeva pozicija se povodom razložnih doktrina u bitnome poklapa sa ovom teorijskom koncepcijom kada skreće pozornost na procese u kojima određene doktrine – u prvom redu religijske – postaju kompatibilne sa osnovnim humanističkim principima, takvima koje ne bi imala razloga da, nakon ispitivanja, odbaci nijedna razborita osoba, odnosno koji su u stanju da se oko njih postigne najšira saglasnost. Takvi principi postaju osnova društvene kooperacije – oni omogućuju međusobnu uzajamnu saradnju osoba s vrlo različitim metafizičkim koncepcijama i različitim objašnjenjima čoveka i društva.

¹³ Prema Frimenu (Freeman), religijski argumenti koje opravdavaju ropstvo mogu se naći još kod ranih hrišćanskih apologeta i sve do 18. veka nije postojalo efektivno suprotstavljanje hrišćana ropstvu. O tome Freeman 2005: 205–206. i 383.

¹⁴ Upor. Krešić 2006: 59.

Već je bilo naznačeno da su pojedina uverenja koja su konstitutivna po pravdu, kao što je tolerancija, jednaka vrednost svakog pojedinca, osuda ropstva itd. sadržana u normama važećim u javnoj političkoj kulturi demokratskih društava. Prema Rolsu, osim ove javne, postoji i kultura u pozadini koju čine sveobuhvatne doktrine svih vrsta. To je kultura društvene, a ne političke sfere, odnosno to je kultura svakodnevnog života i njegovih osnovnih udruženja: crkva i univerziteta, obrazovnih i naučnih društava, klubova i timova itd.¹⁵ Sa stanovišta političkog liberalizma, Kantov, Milov (Mill) i Dworkinov (Dworkin) supstancijalni liberalizam su značajni jer, kao deo kulture u pozadini, daju podršku političkom liberalizmu.¹⁶ Stabilnost liberalnog poretka bila bi znatno manja bez potpore udruženja i doktrina koje zagovaraju liberalne vrednosti, ali bi bila sasvim nemoguća bez javne političke liberalne kulture, bez raširenog poimanja jednakosti, poštovanja prava, slobode i dostojanstva svakog pojedinca, odnosno određene javne filozofije koja se odnosi na poželjna dobra i vrednosti. Liberalni principi u kolektivističkoj kulturnoj matrici su nedelotvorni. Ovo upućuje na zaključak da bi politički liberalizam trebalo da bude mnogo manje striktan u distanciranju prema svojoj sveobuhvatnijoj varijanti no što to pojedini teoretičari pretpostavljaju kada tvrde da "liberalizam nije filozofija čoveka, nego filozofija politike".¹⁷ U tom smislu je politički liberalizam pre derivat no samosvojni oblik liberalizma. U manje striktnoj varijanti, on podrazumeva neophodnost široke prihvaćenosti određenih shvatanja ličnosti, ljudskog dobra i društvenih ciljeva, ali koja se u jednom društvu ne nameću kao obavezna. Kao politički, liberalizam insistira da, kao takva, ova shvatanja ne bi trebalo da se organizuju kao principi političkog poretka, pošto se pretpostavlja da su osnovni principi pravde formulisani na taj način da ih prihvataju i osobe s različitim poimanjima čoveka i nesaglasnim vrednosnim sistemima.

Prema tome, problematično je da li bi se mogao braniti politički liberalizam u striktnom smislu u kojem su političke koncepcije u potpunosti nezavisne od poimanja čoveka i opšteg dobra. Jedan od teoretičara koji brane ovakav liberalizam, Larmor (Larmore),

¹⁵ Rols 1998: 46.

¹⁶ Upor. Rols 1998: 171. i 251.

¹⁷ Larmore 1987: 129.

prednost daje liberalima iz 18 veka, kao što su Lok (Locke), Boden (Bodin) i Bejl (Bayle), pošto su bolje shvatili separaciju sfera pravde od perfekcionista, tj. supstancijalnih liberala poput Kanta i Mila – zastupnika sveobuhvatnih moralnih teorija koje počivaju na idealima autonomne ličnosti i slobodi eksperimentisanja sa raznovrsnim načinima života.¹⁸ Ipak, ova prva grupa teoretičara razvijala je svoje verzije liberalizma u preddemokratsko vreme, odnosno u vreme pre nastanka politike u modernom smislu. Oni su se zalagali za toleranciju (pre svega versku), koja je mogla da se odnosi samo na nivo društva, ali ne i politike, tako da se ona ne može uzeti kao primer političke neutralnosti kakvu ima u vidu savremena liberalistička teorija i u kojoj značajno mesto ima politička zastupljenost i participacija svih relevantnih grupa, kao i njihovo nediskriminisanje pri formulisanju bazičnih principa pravde. U vreme pisanja Lokove *Rasprave o toleranciji* nije se postavljalo pitanje kooperacije i sa usvajanjem vrednosti političke participacije i demokratije tolerancija se pokazala nedovoljnom. Tolerancija može da podrazumeva neinterferenciju sa stanovištima, vrednosnim sistemima, verovanjima i životnim stilovima drugih osoba ili grupa, koja može da dovede do indiferentnosti, statičnosti i tretiranja različitih vera, nacija i kultura kao ostrva koje je potrebno održavati izolovanima. Viši nivo neutralnosti zahteva angažman s drugima oko formulisanja i uspostavljanja središnjih pitanja pravde, odnosno fer i nepristrasnog političkog uređenja. Iz Krešičevih analiza sledi da u savremenom poretku tolerancija nije dovoljna, nego je neophodan suživot i socijalna kooperacija, odnosno zajedničko delanje unutar jednog društva.

Stabilan poredak treba da oko principa pravde obezbedi najširi konsenzus svih grupa, a ne samo onih koje prihvataju kantovski ili milovski individualizam. Ipak, može se tvrditi da neliberalne ideologije i religijske koncepcije moraju da prođu kroz proces „liberalizacije“ i prihvatanja osnovnih humanističkih načela da bi se mogla postići stabilnost demokratskog poretka. Neophodno je da građani dele određene vrednosti kao što je jednako poštovanje ličnosti svake

¹⁸ Larmore 1987: xii i 129–130. Dok su Mil i Kant pod političkom pozicijom liberalizma podrazumevali i određene koncepcije čoveka oko kojih je malo verovatno da će se postići trajni društveni konsenzus, Lok, Boden i Bejl ispitivali su načine na koje osobe, iako privržene različitim uverenjima o tome kako se može postići spasenje, mogu da pronađu *modus vivendi* u verski izdiferenciranom društvu.

osobe, razrešavanje konflikta nenasilnim sredstvima i donošenje odluka kroz racionalnu konverzaciju. Načelno govoreći, filozofske i ideološke koncepcije proistekle iz prosvetiteljstva, poput marksizma i liberalizma, pa čak i nacionalizma u svojoj ranoj nacionalnoprosvetiteljskoj emancipatorskoj fazi, jesu one koje u većoj meri zastupaju ove vrednosti. No primeri brojnih savremenih demohrišćanskih partija, kao i stremljenja u crkvi o kojima Krešić piše, svedoče da su i pojedine tradicionalne neliberalne i nelevičarske organizacije prihvatile ove osnovne političke i humanističke vrednosti.¹⁹ S druge strane, i iz prosvetiteljskih pokreta mogu da proizađu grupacije koje ove vrednosti negiraju, počinjući prometejskim entuzijazmom oslobođenja, a završavajući u kultovima partije, kapitala, ličnosti, države ili nacije.

Racionalna konverzacija između zastupnika inkompatibilnih koncepcija dobra ima za cilj ostvarenje „građanskog mira“ i socijalne kooperacije. Pri tome je neophodno da bude ispunjen uslov jednakog poštovanja prema svakoj osobi koja učestvuje u ovoj kooperaciji, što ne znači da sve koncepcije koje pojedinci zastupaju imaju istu vrednost: neutralnost ne podrazumeva relativizam. Neke od koncepcija se pokazuju kao nedovoljne, neke kao manje vredne, jedne mogu da budu manje ostvarive a druge manje poželjne već prema svojim intrinzičnim karakteristikama. Takođe, određene koncepcije dobra imaju loše, ograničene ili prezahtevne konsekvence. Mada se od osoba ne očekuje da imaju zajedničke supstancijalne ideje dobra ili da posmatraju etičke fenomene iz iste perspektive, ipak se očekuje da učesnici u konverzaciji svoju poziciju obrazlože ili bar brane na racionalan način, da predlože svoju koncepciju dobra smisleno i koherentno. Oni to mogu da čine tako što nekritički zastupaju određenu tradiciju i običajnosno prihvaćene načine dobrog života, ali jednako poštovanje u javnom domenu podrazumeva da budu u sta-

¹⁹ O transformaciji crkve u pravcu prihvatanja pojedinih demokratskih, humanističkih i socijalo-egalitarnih načela upor. Krešić 2006: 53–66. i Krešić 1975, pogl. I i II. O postepenom prelasku katoličke crkve – koju je Sidni Huk (Sidney Hook) nazivao „najstarijim i najvećim totalitarnim pokretom u istoriji“ – od negacije demokratije, preko indiferentnosti ka njenom prihvatanju u 60-im godinama dvadesetog veka kao najboljeg oblika vladavine upor. Sigmund 1994, naročito str. 217. Ne treba izostaviti kao irelevantnu činjenicu da prihvatanje demokratije od strane crkava u Evropi koincidira sa hladnim ratom i pratećom ideologijom suprotstavljanja demokratije ateističkom komunizmu.

nju da opravdaju ili objasne zbog čega njihovo shvatanje valjanog života ili sleđenje životnih projekata jeste dobro i treba da se uvažava pri konstituciji osnovnih principa pravde.

To znači da je u javnoj sferi nedovoljno da se osnovni principi pravde jednog društva opravdavaju iz interne perspektive jedne ideologije ili etičkog učenja kada postoji mnoštvo osoba koje se ne slažu sa osnovnim postavkama te ideologije ili učenja. Ovo se odnosi i na pokušaje religijskog opravdanja principa pravde. U onim demokratskim odlukama koje mogu drastično da utiču na ličnu slobodu trebalo bi da postoje određeni sekularni moralni razlozi, odnosno ove odluke treba da budu neutralno motivisane.²⁰ Ukoliko ovi argumenti i motivi izostaju, otvara se mogućnost represije i nametanja religijskih razloga nerelegioznima i pripadnicima drugih religija. Sekularizacija jeste ograničena i tiče se samo određenih domena, kao što su javne službe, pravna i politička sfera, pri čemu ona ne ugrožava pravo na ispoljavanje verskih uverenja, niti mora da podrazumeva restrikciju njihovog javnog izražavanja: sekularizacija može da vodi ka pojačavanju snage etičkih religijskih uverenja kada su ona saglasna sa etičkim uverenjima koje potiču od drugih idejnih izvora. Da bi svoje razloge za pojedine pravne i političke odluke, koje ograničavaju određene slobode ili utiču na njih, učinili legitimnim sa stanovišta političkog morala, religijske grupe i verski motivisani pojedinci treba da pronađu zajednički temelj koji se poklapa sa sekularnim, takav koji je razumljiv i ne-vernici i koji ti ne-vernici mogu da odobre. Da bi se mogli legitimno braniti, religijski argumenti u pogledu abortusa, eutanazije, smrtno kazne ili sličnog kontroverznog pitanja (stanovište da jedino Bog daje život, a samim tim jedini ima ovlašćenje i da ga oduzima) moraju, radi svoje političke plauzibilnosti, da inkorporiraju i druge, ne-religijske pretpostavke (recimo, da ljudska osoba nastaje začecem, da eutanazija otvara mogućnost zloupotrebe i manipulacije, da je smrtna kazna nehumana) koje se mogu pokazati kao istinite ili lažne, odnosno opravdane ili neopravdane s neutralnog stanovišta.²¹

²⁰ Audi 1993: 701.

²¹ Kako Audi primećuje, sekularnim razlozima, kao i delanjem i odlučivanjem iz sekularnih motiva, ne negira se da osobe mogu takođe imati i sasvim adekvatne religijske razloge i motivaciju, mada ovi drugi nisu dovoljni da bi se obezbedila legitimnost pravnih i političkih odluka (Audi: 694). Sekularnost ograničava religijska opravdanja, ali ih ne eliminiše i odbacivanje argumenata samo iz razloga njihove religijske osnove vodi do nipodaštavanja prava na jednako poštovanje osoba koje ih brane.

Među varijantama savremenog liberalizma postoji saglasnost da prioritet principa pravde nad partikularnim koncepcijama dobra jeste politička koncepcija koja ne treba da se transponuje na celi etički život, odnosno ne može da se traži od osoba da prioritet pravde nad dobrom bude njihov najviši ideal. Kao što je teško ostvarivo da pojedinci neutralnost uzimaju kao vrhovnu vrednost, isto tako je teško ostvarivo da ona bude glavna vrlina posredujućih zajednica, poput crkve ili porodice. Ipak, u jednom drugom smislu, od ostvarenja neutralnosti zavisi i ostvarenje ličnih ideala: prihvatanjem ideologizovanog ne-neutralnog poretka, za zagovornike pojedinih etičkih, verskih, filozofskih itd. koncepcija otvara se mogućnost da prevagne shvatanje drugačije od njihovog i da oni budu izloženi represiji, isključivanju ili ignorisanju. Zastupanjem ne-neutralnosti države, favorizovanjem određene ideološke koncepcije rizikuje se da naša koncepcija bude u jednom trenutku zamenjena drugom, u istoj ili još većoj meri isključivom. Ovo se, uostalom, i dogodilo s marksizmom kao državnim ideologijom, a što su Krešić i njemu srodni autori i predvideli.

Kritikujući ideologizovano društvo, Krešić se, zajedno s pojedinim drugim praxis-teoretičarima, zalagao za 'politički marksizam', koji priznaje autonomnost društvenih sfera (kao i autonomiju sfera stvaralaštva), pri čemu osobe treba da budu ujedinjene kao politički subjekti ili građani, a ne kao pripadnici iste nacije, vere ili zagovornici iste političke orijentacije, i koji traži *modus vivendi* za marksiste i demarksiste, hrišćane i nehrišćane, ateiste i vernike. Krešić je smatrao da doktrinarne razlike između religije poput hrišćanstva i filozofije ili ideologije kao što je marksizam nisu prepreka ne samo za koegzistenciju osoba koje ih zastupaju – za toleranciju u jednostavnom *modus vivendi* pluralizmu – nego ni za praktično partnerstvo, odnosno zajedničko angažovanje za opšte društvene ciljeve. Ovo partnerstvo je izvodljivo uz „održavanje doktrinarnog identiteta svakog partnera.”²² Može se pretpostaviti da je ovakav stav svojevremeno dosta odudarao od tada oficijalnog stanovišta o izumiranju religije, pri čemu se religijska svest smatrala za retrogradnu, takvu koja ne mora ili ne sme da se uzima u obzir u sferi društvenog odlučivanja. Nasuprot tome, u knjizi iz 1975. *Kraljevstvo božje i ko-*

²² Krešić 1975: 43.

munizam Krešić tvrdi da se religija i svetovne ideologije kao što je komunizam – dodali bismo tome i različite varijante liberalizma – ne mogu zadržavati na pukoj pasivnoj koegzistenciji. Teško postignuta koegzistencija trebalo bi da se razvije u sutrašnje partnerstvo i njihov je dalji dijalog stvar istorijske nužnosti da se odgovori na pitanje napretka i humanizovanja sveta.²³ Svetovne ideologije bi na tom putu trebalo da prihvate da se država ne upliće u stvari pogleda na svet, dok bi religije trebalo da prihvate da postoje različita ideološko-politička opredeljenja, odnosno da priznaju različite oblike dobrog delanja.

Kako Krešić naglašava, ovaj „unutarreligijski proces sekularizacije“ povezan je sa eksternim društvenim pritiskom, odnosno s procesima modernizacije i humanizacije, tako da čovek postaje središte pažnje verske misli i prakse, a dogme postaju „marginalne, nerazumljive i sumnjive“.²⁴ U skladu s tim, odsustvo ovog modernizacijskog pritiska objašnjava zbog čega su mesto i funkcija religije u autoritarnim društvima različiti od onih u razvijenim demokratijama. U svojim kasnim tekstovima i izjavama Krešić rezignirano govori o pogubnoj politizaciji crkava na ovim prostorima i njenoj podršci antimodernizacijskim pojavama kao što je kleronacionalizam i autoritarna vlast, pri čemu je otvoreno pitanje da li i koliko su ovdašnje religije uopšte bile zahvaćene modernizacijskim procesima. Difamiranje religije nametanjem jednog rigidnog ideološkog obrasca nakon Drugog svetskog rata onemogućilo je smer razvoja u kojoj se crkva i teologija prilagođavaju zahtevima savremenosti, takav koji je postojao u liberalnim demokratijama u kojima nije došlo do dominacije sveobuhvatne doktrine.

LITERATURA

- Audi, Robert, (1993) „Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society“, *San Diego Law Review*, Vol. 30: 677–702.
- Freeman, Charles, (2005) *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. New York: Vintage Books.

²³ Krešić 1975: 41. i 42.

²⁴ Krešić 2006: 62.

- Haupt, Claudia E., (2012) *Religion-State Relation in the United States and Germany: The Quest For Neutrality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koenig, Matthias, (2007) „Religion and Public Order in Modern Nation-States: Institutional Varieties and Contemporary Transformations“, in Brugger, Winfried and Karayanni, Michael (eds.), *Religion in the Public Sphere*, Berlin and New York: Springer, 3–17.
- Krešić, Andrija, (1975) *Kraljevstvo božje i komunizam*. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret.
- Krešić, Andrija, (1981, 2006) *Filozofija religije*. Beograd: Filip Višnjić.
- Larmore, Charles, (1987) *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quong, Jonathan, (2011) *Liberalism Without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.
- Rols, Džon, (1998) *Politički Liberalizam*. Beograd: Filip Višnjić.
- Sigmund, Paul E., (1994) „Catholicism and Liberal Democracy“, in: Douglass, Bruce R. and Hollenbach, David (eds.), *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 217–241.