

Др Марко Божић*

Жан Боберо, Мишлин Мило, *Лаицитети без граница*, Карпос, Београд, 2011, 364.

Октобра 2010. године у Француској је изгласан закон којим је забрањено ношење бурки на јавним местима. Ова забрана није нарочито оригинална, не само зато што су је претходно увеле Белгија и, у ограниченом обиму, неке друге европске државе, већ и зато што француско законодавство још од 2004. године познаје сличну забрану: ношења исламског вела у државним школама. Обе забране следе исту идеолошку логику: ако је у лаичкој републици религија искључиво приватна ствар појединца, онда се, *per definitionem*, религијско неутрални карактер државе и њених институција мора заштитити ограничавањем изражавања личних верских уверења у јавном простору. Уз ово оправдање, забрану из 2004. године је иницирала тзв. Стазијева комисија. О политичком ауторитету предложеног решења сведочи чињеница да га је комисија усвојила готово једногласно. Жан Боберо, професор емеритус и почасни председник престижне париске *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, био је једини члан комисије који је гласао против.

У том смислу и наслов који је пред нама, а који Боберо потписује заједно са канадском социолошкињом Мишлин Мило, треба читати као својеврстан манифест против овог новог тумачења лаицитета. Тако, већ у *Уводу* (стр 13–24) аутори излазе са својом, алтернативном дефиницијом лаицитета као „начина политичког организовања који има за циљ заштиту слободе савести и једнакости грађана“ (стр. 13). Тиме сврставају лаицитет уз линију либерално-демократске уставности, односно уз логику међу-условљености слободе и једнакости: само она држава која не (де)фаворизује ниједну верску заједницу посебно, може јемчити једнакост свих својих грађана, без обзира на

* Аутор је 2010. године одбранио докторску тезу „Лаичка држава као јемство слободе савести и вероисповести“ на Правном Факултету Универзитета у Београду. Тренутно на Универзитету *Paris X Nanterre* припрема докторску тезу о утицају француског социолошког позитивизма на српску теорију права у XX веку.

њихову верску припадност. Стога, премда је „раздвајање основно начело световног поретка, оно не представља и његов крајњи циљ“ (стр. 14), будући да се ради тек о инструменталном решењу у служби заштите, а не ограничења слободе вероисповести.

Заправо, већ сам избор наслова упућује на методолошку стратегију којој аутори прибегавају у циљу одбране своје тезе: лаицитет није тек француска особеност, већ универзална цивилизацијска тековина либерализма која се не може реинтерпретирати. Индикативно је већ то што у првом делу књиге *Историјска сидришта идеје лаицитета* (стр. 25–81) аутори корене овог појма налазе у англосаксонској политичкој традицији и либералним британским револуцијама XVII века које теже десакрализацији политичког легитимитета власти и лаичком оправдању суверености. Лајт мотив овог дела књиге је идеја о енглеском извозу лаичког политичког либерализма (стр. 37). Занимљиво је и истицање аутора да заговорници толеранције у Француској, на челу са Волтером, нису били присталице тезе о раздвајању цркве и државе, већ јачања државне контроле над црквом као протестантског модела владавине рационалне политике над догмом и празноверјем, па подсећају да је француска Академија 1842. године лаицитет дефинисала као доктрину која „слободњацима изнова поверава управу над црквом“ (стр. 30).

Исту линију аргументације пратимо и у другом поглављу, *Лаицитет као аналитички концепт* (стр. 83–32) у којем се предлаже шест идеал-типова лаицитета. И мада скрећу пажњу да се не ради о шест емпиријских облика лаичке државе, већ да „држава или одређени сегменти друштва могу се већински одредити за овај или онај тип лаицитета и/или комбиновати више типова“ (стр. 129), тешко је отети се утиску да за ауторе у ствари не постоји један, већ најмање шест облика лаицитета, од којих су неки и дијаметрално супротни њиховој дефиницији. Тиме уносе одређену пометњу. Јер, ако класификација препознаје први идеал-тип у моделу строге сепарације САД и Француске, она се наставља тзв. *ауторитарним лаицитетом* Ататуркове Турске, који у цркви препознаје претњу и стога јој ограничава аутономију и верске слободе. Слично је и са трећим идеал типом *антиклерикалног лаицитета*, који аутори доводе у везу са комунистичким државама званичног атеизма. Четврти идеал тип је *laïcité* схваћен као *грађанска религија*, дакле као посебна вредност, с позивом на коју се могу правдати одређене правне и политичке одлуке. *Лаицитет признања* је најближи почетној дефиницији аутора, док нас у форми шестог идеал типа, аутори упознају са *лаицитетом сарадње*, или тзв. *позитивним лаицитетом*, чији заговорници сепарацију религије и политике покушавају да замене институционализованим облицима дијалога и сарадње цркве и државе, пре

свега у вези са контроверзним етичким питањима. Аутори луцидно примећују комунитаристички предзнак последње идеје, где акценат није толико на заштити индивидуалне савести, колико на колективним верским правима, будући да „основна карактеристика лаицитета сарадње јесте верска слобода појединих верских група и њихово испојавање у јавној сфери“ (стр. 125).

Управо последњи идеал-тип представља својеврстан увод у трећи, у сваком смислу централни део књиге – *Јавна и приватна сфера: покретљиве границе слободе* (стр. 133–171). Реч је о полемичком претресу најактуелнијег проблема савремене политичке филозофије: комунитаристичке критике модерне, либералне и лаичке државе, која због своје аксиолошке неутралности и занемаривања колективистичких веза, ризикује свој опстанак. У том смислу аутори анализирају два, како сматрају, екстремна гледишта. С једне стране ригидно тумачење лаицитета, према којем јавни простор мора остати апсолутно неутралан у циљу заштите општих вредности од интегритетских тежњи групних идентитета, а с друге стране, гледиште тзв. позитивног лаицитета, са чијим заговорницима аутори полемишу. Наиме, они се супротстављају идејама *асоцијативне демократије* Индијца Бхаргава, затим Бадерове *институционализоване кооперације* и Воерлингове апологије конкордатског система. Тако, ако је за Бобероа и Мило апсолутна сепарација мит који не одговара емпиријској стварности, ни тезе „позитивног лаицитета“ нису одмерене. У закључку овог поглавља они наводе да се комунитаристички приговор може окренути против оних који се на њега позивају: ако пренаглашени индивидуализам угоржава националну кохезију, и афирмација колективне религиозности угрожава јединство, јер маргинализују све оне који не припадају већинском веровању.

Четврти део књиге, *Критички осврт на секуларизацију* (стр. 173–210) јесте тек наоко посвећен прегледу историјског развоја, домета и биланса социологије религије која гравитира око појма *секуларизације*. У ствари, аутори преиспитују кључне контроверзе и ове дисциплине и секуларизације као њене теме, како би преиспитали смисленост бинама секуларизам и лаицитет. Наиме, аутори испитују методолошку основаност универзализације лаицитета као научног појма којег главни токови социологије религије и даље посматрају као пре свега француски куриозитет.

У петом делу, *Три прага лаицизације* (стр. 211–268), историјски развој лаичке државе аутори не везују искључиво за француско искуство већ, треба ли наглашавати, покушавају да с мањим, ређе већим успехом, универзализују. Прва фаза се поклапа с почетком борбе либералних снага обожених антиклерикалним набојем против идеолошко-политичког монопола државне цркве, која доводи до успостављања

затвореног плурализма, односно увођења режима признатих верских заједница. Другу фазу обележавају процеси лаицизације друштва као уклањања институционалног утицаја религије у друштвеном животу. Школа и медицина се ослобађају религијског присуства и њихов легитимитет сада почива на науци и диктату њених норми, које се не косе са индивидуланим слободама, „јер, као што каже Огист Конт, када је реч о науци не постоји слобода вере“ (стр. 250). Коначно, трећа фаза преиспитује место лаицитета у савременом западном друштву чији је основни проблем претерани индивидуализам као феномен који је истоку Европе, па самим тим и савременом српском друштву (још увек) непознат. Позиција аксиолошки неутралне државе се чини све мање одбрањивом, што објашњава појаву алтернативних приступа и пружа оправдање тзв. позитивном лаицитету.

Последње поглавље *Лаицитет у Француској, раскид са неким општим местима* (стр. 269–321) је посвећено *le milieu naturel* лаичке уставности – француском правном и политичком искуству које гравитира око закона о сепарацији цркве и државе из 1905. године. Аутори у својој краткој анализи овог закона покушавају да објасне да се овде не ради о антиклерикалном пропису, како се то често види, већ о закону који је католичкој цркви омогућио да се саобрази с новим демократским поретком, чинећи јој бројне концесије. За ауторе је Закон из 1905. године темељ либералне лаичности, јер уводи праву меру у све оне дилеме које су евоциране током писања књиге па дух овог закона описују појмом *лаичког пакта* (стр. 295).

Овог се историјског компромиса вреди подсетити и у вези с комунитаристичком критиком либералног друштва и његовог лаичког начела. Управо с те позиције аутори се у кратком *Закључку* (стр. 323–328) супротстављају „екстремним“ гледиштима како позитивног лаицитета, тако и актуелног француског законодавства, и његовим забранама јавног изражавања верских уверења. Другим речима, аутори својим делом чине не само специфичан омаж лаицитету, већ и посебан допринос широј расправи комунитариста и либерала у оквиру које еволуција секуларног друштва и преображаји лаичке државе заузимају посебно место.