

Izvorni članak UDK 2–67:321.7

[2–67:141.144]:316.42

Primljeno 11. 6. 2010.

## **Bojan Žalec**

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, SI–1000 Ljubljana  
bojan.zalec@guest.arnes.si

# **Religija, demokracija i solidarni personalizam: na putu ka svjetskoj kulturi i civilizaciji**

### **Sažetak**

Na početku članka autor se bavi najnovijim radovima Petera Sloterdijka i Ulricha Becka, koji pokušavaju ocrtati kozmopolitsku kulturu i civilizaciju mira i tolerancije, pa i sudjelovanje, koja bi bila primjerena sadašnjoj situaciji. Autor upozorava na određene poteškoće, ograničenja ili manjkavosti njihovih pogleda i prijedloga i okreće se, u traženju odgovora o značaju i vrijednosti vjere za moderan svijet, radu Renéa Girarda. Njegov značaj ilustrira na primjeru problema faktičkog ostvarivanja ljudskih prava. Članak završava zagovorom solidarnog personalizma i obradom značaja vjere i religije u njegovom ostvarivanju s jedne strane, ali i, u njegovom svjetlu, doprinosom odgovoru na pitanje o pravoj vjeri i religiji (danas).

### **Ključne riječi**

vjera, religija, svjetska kultura, civiliziranost, mir, (liberalna) demokracija, solidarni personalizam

## **1.**

Peter Sloterdijk se sa svojom knjigom *Srdžba i vrijeme*<sup>1</sup> iz 2006. dodatno učvrstio kao značajan moment unutar filozofske političke psihologije. U njoj izlaže povijest Zapada s aspekta *thymosa* odnosno srdžbe. Radi se o jednom od najimpresivnijih radova poslije Fukuyaminog bestslera *Kraj povijesti i posljednji čovjek* (1992).<sup>2</sup> Iako se možemo više ili manje složiti da je Fukuyamina knjiga reciklirani Kojève, ipak se radi o malom remek-dijelu i raduje me da ga je Sloterdijk rehabilitirao.

Što predlaže Sloterdijk? Što moramo htjeti i kako postupati? Njegov odgovor relevantan za našu raspravu nalazimo prije svega u dvije njegove knjige, oba puta u zadnjim poglavljima: u već spomenutoj, u poglavlju »Zaključak: S one strane resentmentak«, i u njegovoj godinu dana kasnije objavljenoj knjizi

<sup>1</sup>

Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008.

<sup>2</sup>

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Penguin Books, London 1992. Bliski izvor ovog rada predstavlja, kao što je autor zapisao u uvodu (str. xi), Fukuyamin

članak »The End of History«, *The National Interest* 16 (Summer 1989), str. 3–18. U toj knjizi Fukuyama se bavi *thymosom* odnosno željom po priznanju od strane drugoga (Hegel, Kojève) kao glavnim »motorom« ljudske povijesti.

*Božja revnost: o borbi triju monoteizama*,<sup>3</sup> u poglavlju s naslovom »Post-revnost« (*Nach-Eifer*). Nabrojimo momente kulture koje predlaže autor, koji je u *Eurotaoizmu* zapisao da može biti pametan samo pojedinac: temeljna lockeovska prava (život, sloboda i vlasništvo); Nietzscheov higijenski program oslobođenja od resentimenta; postmonoteističnost; poštivanje neotuđivih prava osobe; gajenje politike, koja je vježba u ravnoteži; sukobljavanje s entropičkim procesima, prije svega s demoraliziranošću i ugrožavanjem okoline; gajenje gledanja očima drugoga, na kojem se temelji razumna kultura, koja gradi na zapažanjima drugog reda. Uz ugodan tijek vježbe mogao bi se razviti komplet međukulturno povezanih disciplina, koji bi si, prema Sloterdijku, možda prvi put do sada zaslužio ime *svjetska kultura*.<sup>4</sup>

Malo podrobniji i informativniji je Sloterdijkov odgovor u *Božjoj revnosti*. Tu u zaključnom poglavlju počinje sa spoznajom, koja se temelji na cjelokupnoj refleksiji u knjizi, da činovi nasilja onih koji su slijedili kršćanstvo i islam nisu bili samo izopačenja odnosno »krivotvorenja« inače benigne doktrine, nego se radilo o manifestaciji ratovnog (polemogeničkog) potencijala, nerazdruživog od njih. Sloterdijk se oslanja na radove Jana Assmanna, na njegova razmatranja psihopovijesne cijene monopolnih zahtjeva za istinom i na njegov pojam *antireligije*.<sup>5</sup> Sloterdijk se posvetio istraživanju posljedica antireligija. Kao primjere antireligije on navodi anti-egipatsku, anti-kanaan-sku i anti-babilonsku antireligiju Židova, raznoliku antireligiju kršćanina, koja je kombinirala antirimske, antigričke, antižidovske i antipoganske kvalitete, antižidovsku religiju muslimana, koja je prvenstveno povezivala antipoliteističke, a također djelomice antikršćanske i antižidovske motive protesta. Daljnji primjerci antireligije koje navodi Sloterdijk su: građansko prosvjetiteljstvo 18. stoljeća, posebice u zelotskim tijekovima Francuske revolucije s totalitarnim kultom razuma i kreposti koje je razotkrivalo antireligijske karakteristike, u nekim primjerima s fanatičkom antikatoličkom i antifeudalnom usmjerenošću;<sup>6</sup> militantni ateizam komunista koji se temeljio na odbacivanju većine prijašnjih kulturnih tradicija (građanstvo je postalo primarni predmet mržnje komunizma); fašistički pokreti su se također epizodički pokazali kao nacionalističke-apokaliptičke antireligije kojima je ton davala antisemitska, antikršćanska i antikapitalistička revnost.

Već iz nabrojanog vidi se da su obiman dio zapadne povijesti obilježile razne antireligije kojima je zajednička kombinacija borbenosti i prisvajanja istine, što je naravno poticalo nestrpljivost. Sloterdijk se zauzima, slijedeći Assmanna, za povratak potisnute i pogažene kulture tolerancije egipatskog (potencijalno također mediteranskog i indijskog) tipa, i to ne samo na razini etike već također ontologije i kozmologije, za što je Assmann predložio ime *kozmeteizam*. Radi se o religioznom pogledu na svijet, jezgru kojeg predstavlja princip raznog predočavanja najvišeg, koji isključuje jednostrane zelotske redukcionizme. Sloterdijku je stalo do aktivnog prisjećanja na lakšu, zračniju religioznu klimu, u kojoj otrov neprijateljstva do alternativnih kultova (još) nije prožeo (čitavo) društvo. On želi procvat stare-nove paradigme mudrosti koja bi uništila temelje religioznog fanatizma isključujućih monoteizama.<sup>7</sup>

Prema Sloterdijku, liberalna i kozmofilska renesansa se manifestirala u Nietzscheovoj »didaktičkoj poemi« *Tako je govorio Zaratustra* u kojoj je Nietzsche izveo religiozno-filozofske zaključke iz moderne kritike nestrpljivosti. U tom »petom evanđelju«, kako je djelo nazvao sam autor, formuliran je uzorak antireligije. Ovo djelo, prema Sloterdijku, označava početak perioda prosvjetljene povatrenosti. Njenu jezgru predstavlja nadilaženje binarnog ili dualističkog shematizma, koji je karakterističan za cjelokupni monoteistički zelotizam, dočim je Zaratustra suprotno izabrao postmonoteističku kulturu mudrosti. Nietzsche je izložio kulturno terapijski program koji bi trebao do-

vesti do pluralističkog razmatranja kritike perspektivističkog uma. Cilj Nietzscheovog posthigijenskog projekta bila je erozija resentimenta koja vodi u metafiziku, što uključuje destrukciju svake opsesije onostranim (ustrajanju na svijetu pored ovog, »našeg«), a kojeg bi cijena navodno bila izdaja života na tom, »istinitom« svijetu. Nietzscheova kritika resentimenta temelji se na psihološkoj tvrdnji da se kod svakog metafizički-religioznog zelotizma radi o kripto-samoubilačkom porivu k svijetu s one strane, patološkom simptomu, nihilizmu koji se krije pod maskom religioznog idealizma, nasilnom prenošenju obezvrijeđenja odnosno pripisivanju bezvrijednosti drugima. Ime Boga je samo uvodan tekst želje za istrebljenjem, uništenjem, prenesene odnosno preusmjerene iznutra prema van.

U pokušaju da se riješi sama sebe, takva duša pokušava spriječiti svijet oko sebe da i dalje postoji. Radi se o mržnji samog sebe, svih drugih i čitavog svijeta, o mizantropiji i mizoniji. Sloterdijk upozorava da konvencionalne, kroničke i blage oblike takvog oboljenja, koje se utjelovljuje u gostoljubivim crkvama i kompatibilno je s radostima dugog života i čak s određenim sekularizmom (Sloterdijk navodi primjer običnog talijanskog katolicizma), ne smijemo zamjenjivati s njegovim akutnim manifestacijama, predstavnici kojih žele nametnuti svoje konačno rješenje zbog, tj. u ime, dobrog i onostranog. Njihova metafizika je oris poziva na sveti rat.<sup>8</sup> Uzdižuću metafiziku zamjenjuje gorki aktivizam, religioznu netrpeljivost, nepotpunost sebe i drugih, što vodi u revnost u apokaliptičkom i mesijanskom izdanju. Radi se o bolnoj netrpeljivosti, da bi se prekinulo sa stvarnošću što je moguće hitnije, za djelovanje u smjeru paljenja samoubilačkih vatri, za suicidalno i ujedno globalno usmjerenu dinamiku, za teatralno ostvarivanje *secundum non datur*. Kad se jednom nađemo u apokaliptičkom tunelu, gubi se horizont i time svaki osjećaj da učestvujemo u okolini koju se može oblikovati. Na toj razini otuđenja nestaje svaki trag odgovornosti prema postojećem svijetu. Sve što vrijedi je hipnoza pomoću koje se aktivisti pripremaju na kraj u svetoj crnoj rupi.<sup>9</sup> U po-

3

Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer: Vom Kampf der drei Monotheismen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007. Američki prijevod *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms* (prev. W. Hoban), Polity Press, Cambridge, UK & Malden, USA, 2009.

4

P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, str. 356.

5

P. Sloterdijk, *God's Zeal*, str. 150–151.

6

Ibid., str. 153.

7

Ibid., str. 154–155.

8

Ibid., str. 156–157.

9

O hipnotiziranosti promjenom, koja je posljedica pomanjkanja odgovornosti prema drugima i prema svijetu, moglo bi se s dobrim razlozima raspravljati ne samo s obzirom na proteklu komunističku, marksističku i ljevičarsku teoretsku misao, nego i s obzirom na

suvremenu, slavnu i popularnu. Možemo li stvarno zbog nezadovoljstva sadašnjim svijetom kapitalizma i liberalne demokracije opet riskirati sto milijuna žrtava, koliko iznosi cijena komunističke pustolovine? Inače se tako različiti filozofi kao što su S. Žižek, W. Galston (*Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.; usp. također moju studiju »Izvori pravog liberalizma: o moralnim i religioznim temeljima dobrog društva i države«, u: W. Galston, *Liberalni nameni*, Študentska založba, Ljubljana 2008., str. 425–462) i F. Fukuyama (*The End of History and the Last Man*) slažu u tome da liberalizam nije samodostatan, da nema neutralnog liberalizma i da liberalizam za svoj opstanak treba vanjsku (dublju) pomoć. Žižek je, na primjer, zapisao: »Liberalizam sam nije dovoljno jak da bi spasio svoje bitne vrijednosti.« (Usp. Slavoj Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce*, Verso, London & New York 2009., str. 76.) Ako te »pomoci« ne bude, proturječja liberalne demokracije će je u svakom slučaju uništiti. Da se to neće dogoditi, uzimajući u obzir razvoj događaja, nikako ne možemo reći.

gledu tih »monomitskih« redukcija, Zaratustrin je pristup, prema Sloterdijku, s njegovim upozorenjem da moramo biti vjerni zemlji i da trebamo one koji pripovijedaju o drugom svijetu poslati liječniku (filozof je prema Nietzscheu odnosno Sloterdijku kulturni liječnik), veoma aktualan. Zapravo, tvrdi Sloterdijk, aktualniji nego što je bio potkraj 19. stoljeća.

Ipak, dodaje Sloterdijk, s Nietzscheovim »dijagnostičkim instrumentima« mi možemo zahvatiti samo manji dio mnoštva suvremenih opasnih pojava. Kao što na primjer među očajnim kriminalcima postoji »samoubojstvo policajcem«, upozorava Sloterdijk, tako postoji i »samoubojstvo antikristom« kod mnogih apokaliptičkih ratnika. Bijes suvremenih kršćanskih, židovskih i islamskih apokaliptičkih revnih osoba prikriva religiozno prikriven umor od svijeta i života.<sup>10</sup> Umjereni vjernici mogu zapaziti da su zeloti i apokaliptički ratnici uobičajeno aktivisti iza kojih je kratka obuka, kod kojih srdžba, resentment, ambicija i traženje razloga za nasilnost prethode istinitoj vjeri. Religiozni kôd služi isključivo »tekstualizaciji« društveno uvjetovanog, egzistencijalnog bijesa koji navire, mora van. Vrlo rijetko ga možemo ograničiti religioznim upozorenjima. Navodna religiozna pitanja su zapravo povratak društvenih pitanja na globalnoj razini biopolitike.

Takva je dakle suvremena situacija. Što je potrebno učiniti? Sloterdijk preporučuje demografsko prosvjetljivanje (kritika »prekomjernog proizvođenja ljudi«) i suvremenu razvojnu politiku koja bi izvozila tajne proizvodnje i distribucije i u siromašne ili nerazvijene zemlje. Monoteizmi, prema Sloterdijku, ne znaju ništa o tome ili su u tom pogledu čak kontraproductivni. U takvoj situaciji razumne religije moraju tražiti savezništvo sa sekularnom civilizacijom i njenim teoretskim zbirkama u kulturnim znanostima odnosno disciplinama. Samo tako će biti moguće neutralizirati »apokaliptičke direktore«.<sup>11</sup> Potrebno je također osigurati da se svi osjećaju kao pobjednici. Samo oni koji nisu gubitnici bit će spremni preuzeti odgovornost za zadaće koje zahtijevaju velike koalicije.

Globalizacija znači da civilizacije civiliziraju jedna drugu. Od sudnjeg dana potrebno je preusmjeriti se k svakodnevnom radu. Otkrivenje će postati ekološki izvještaj i ocjena o stanju ljudskih prava. Sloterdijk traži temelj svog nazora u »etosu opće kulturne znanosti«. Čini se da se on nada da bi taj etos mogao (kod nereligioznih) nadomjestiti religiju. Religiozni vjernici imaju i bez kulturnih znanosti religiju, a nereligiozni vjernici (među njima i Sloterdijk?) umjesto religije imaju kulturne znanosti. Čini se da je takvo razumno nadilaženje zelotstva i stvaranje odnosno gajenje svjetske kulture ono na što Sloterdijk cilja riječima 'civiliziranje', 'svjetska kultura', 'post-zelotizam', 'postmonoteizam'. Na kraju *Božje revnosti* on ovako formulira svoju vjeru:

»To ću ponoviti kao kredo, za kojeg želim da ima moć da se širi jezicima ognja: put civilizacije je jedini, i još uvijek otvoren.«<sup>12</sup>

Prema tome, ništa nije krivo s revnošću kao takvom. Naprotiv. Bez revnosti nema ništa, ona je izvor svega<sup>13</sup> što inače može biti dobro ili loše. Ali dobra revnost (post-revnost, ali koja je još uvijek revnost), koja je (danas) jedina (moguća) dobra revnost (samo je jedan put još otvoren) je revnost za onim na što Sloterdijk referira s izrazima 'civilizacija' i 'svjetska kultura'.

Što reći poslije izloženog? Čini se da se i Sloterdijk slaže da bez takve ili onakve vjere i bez *thymosa* nema ništa. Oboje su kao žene (kao što ih predočuje poslovice): s njima je muka, bez njih se ne može. Ne radi se »samo« o tome da bez *thymosa* čovjek ne bivstvuje kao čovjek, nego o tome da čovjeku bez

*thymosa* i vjere prijeti nestanak uopće. Sekularni nereligiozni svijet trebala bi spasiti vjera koja se temelji na općoj kulturnoj znanosti. Iz nje trebao bi rasti *thymos*, hrabrost, pravednost, umjerenost, sposobnost odricanja, žrtvovanje za drugog itd., ukratko, kvalitete ljudi koje su potrebne da bi (i dalje) postojali kao ljudi. Je li to realna opcija?

U pogledu sadašnjice mogu upozoriti primjerice na maćehinski odnos do filozofije i teologije (i nekvantitativnog ili nepozitivističkog istraživanja na području humanistike uopće) u okvirima financiranja istraživačkih projekata na razini EU, pa i u pogledu financiranja prijevoda humanističkih tekstova. A u prošlosti već je sv. Augustin filozofima koji su dospjeli do prihvaćanja monoteizma priznao pravilnost njihovog naziranja, ali je istovremeno njihovu društvenu moć ocijenio kao veliku nemoć. Mogli bismo reći da ih je proglašio za političke nule.<sup>14</sup> Možemo li stvarno vjerovati da će kulturna znanost, bez neke druge vjere, sama biti dostatna ljudima pomoći da sačuvaju vlastitu čovječnost i čovječnost drugih? Ima li stvarno sekularna kulturna znanost tu moć? Kod Sloterdijka, koji u mnogočemu slijedi Nietzschea, potpuno je odsutan govor o potrebi za poniznošću i sućuti. Možemo li preživjeti, kao ljudi, bez sućuti? Golo verbalno ponavljanje da je potrebno poštivati neotuđiva prava osobe je premalo.<sup>15</sup>

Kada Sloterdijk govori o razvojnoj politici, koja uključuje pomoć u smislu uvođenja siromašnih ili nerazvijenih u »tajne« proizvodnja, on proglašava monoteiste (kao takve) kontraproduktivnima. To je teško prihvatljiva tvrdnja s obzirom na mnoštvo monoteista koji zagovaraju upravo takvo uključivanje slabijih i marginaliziranih.<sup>16</sup> Odgovor bi mogao glasiti da riječ 'monoteizam' Sloterdijk upotrebljava samo za isključujući monoteizam. Ali to nije pošteno. Monoteizam kao takav još nije nužno isključujući iako u sebi ima potencijal za isključivanje. Kakav resentment monoteističkih religija se krije u ustrajanju na takvoj upotrebi riječi 'monoteizam'? Beletristiku za svoj život bez sumnje ne trebaju pojedine osobe jer ima mnogo takvih koji žive bez knjige, pa ipak su dobri i imaju lijep život. Ali knjigu bez sumnje treba čovječanstvo. Slično možemo reći za religiju. Zato nije pitanje religija – da ili ne, nego kakva (je primjerena) religija.

10  
P. Sloterdijk, *God's Zeal*, str. 157–158.

11  
Ibid., str. 159.

12  
Ibid., str. 160.

13  
Slično možemo reći o Girardovoj mimetičkoj želji. I ta nije loša kao takva, naprotiv, ona je nešto dobro jer iz nje, kao što kaže Girard, izvire sve: »Može biti ubilačka, može biti rivalska; ali ona je i osnova herojstva i predanosti drugima i svega.« (Prim. J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader*, A Herder & Herder Book, The Crossroad Publishing Company, New York 2004., str. 64.)

14  
Prim. Ernest L. Fortin, »St. Augustin«, u: Leo Strauss i Joseph Cropsey (ur.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1987., str. 191.

15  
Kako će to na primjer pomoći »dojilji« Afriци u natjecanju s ostalima 2050., kada će na svijetu biti otprilike 9 milijardi ljudi i moguća oskudica hrane i vode? Razvijene države već sada akumuliraju zalihe vode i hrane, a Afrika... Što će biti 2050. s Afrikom, ako ne bude milosrđa i konkretnih milosrdnih osoba? Hoće li biti dovoljno da Afrikancima pomognemo da se odupru, pobune, s oružjem, u ratu, kao što predlažu marksistički ukorijenjeni ljevičari?

16  
Usp. npr. rad predstavnika američke katoličke moralne i socijalne misli Davida Hollenbacha, S. J., *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

## 2.

Malo određeniji odgovor na to pitanje možemo dobiti u knjizi Ulricha Becka *Vlastiti Bog: o sposobnosti religija za mir i njihovom potencijalu za nasilje*,<sup>17</sup> koja je u mnogočemu zapravo sociološka aplikacija i razrada Sloterdijkove filozofije iz knjiga *Srdžba i vrijeme* i *Božja revnost*. Naglašavanje politeizma, značaja polivalentne logike, kozmopolitizam (kao suprotnost univerzalizmu), gledanje očima drugog, problematiziranje odnosa između istine i mira, čak i Lessingova parabola o prstenu iz njegova dijela *Mudri Natan* (Sloterdijk je razvija u *Božjoj revnosti*), sve to nalazimo najprije u Sloterdijk, a dvije odnosno jednu godinu kasnije u Beckovom *Vlastitom Bogu*. Čitanje Becka svakako pomaže kod formiranja bolje predodžbe i razumijevanja Sloterdijkovih zamisli. Mogli bi reći da je Beck možda i pošteniji jer on jasno govori o tome da religija ima dva obraza: onoga koji naglašava brigu za bližnjeg, bratstvo, mir, i drugog, koji je nasilan i isključujući. Sloterdijk također govori o tome da religije mogu biti razumne i postzelotske, ali je njegova upotreba riječi 'monoteizam' neprimjerena i po meni nepoštena jer on o razumnim religijama govori samo kao o postmonoteističkim. I u pogledu odnosa istine i mira možda je Beckov odgovor manje dubok, ali je zato artikuliraniji.<sup>18</sup>

U kakvom su položaju, prema Becku, religije danas? S jedne strane globalizacija im nudi mogućnost da nanovo otkriju svoju transnacionalnu dimenziju. Ali postoji i druga strana: ako su religije uvijek transcendirale teritorijalne i nacionalne granice, koje su se činile takve da ih nije moguće rasklimati, ali (ujedno) i otvarale nove ponore među vjernicima i nevjernicima, što onda ima novog? Beck odgovara: U današnjem svijetu gustoća komunikacijskih tehnologija, čiji rezultat je to da je svatko svakome susjed ili bližnji, vodi u kontakt među svjetskim religijama i u njihovu interpretaciju, a ova posljedično u sudar, suprotnost, sukob univerzalizama, u sveprisutan konflikt otkrivenih istina, kao i do tendencija k međusobnoj demonizaciji drugih vjernika čije se ljudsko dostojanstvo stavlja pod upitnik. Nadalje se u europskom kontekstu javlja paradoks druge, religiozne moderne: (is)pražnjenje crkava i istovremeno ponovno religiozno začaranje misli i radnji, postupanja ljudi, slabljenje religijskih organizacija i istovremeno jačanje »tekuće« (Bauman) religioznosti predstavljaju dvije strane istoga razvoja. Prema Becku, religijama su svojstvena dva obraza (ambivalencija tolerancije i nasilja u okvirima religija): 1. čovječni i 2. totalitarno iskušenje u religiji, koje je neodvojivo od nje. Također postoje dvije strane univerzalizama religija: 1. kozmopolitsko bratstvo, koje transcendira razrede i narode, i 2. demonizacija religiozno drugoga, koja se događala tijekom povijesti. Zato Beck tvrdi da Bog može civilizirati, ali i barbarizirati ljude.

Beck si postavlja pitanje: Ako je religija ono što nas razdvaja, zašto religija ne bi mogla biti ono čime možemo premostiti ta razdvajanja odnosno razdvojenosti? Radi se o povezivanju razvoja religije, kojeg izrazito zapažamo u našoj suvremenosti, u smjeru individualizacije religije i potencijala te individualizacije u pogledu doprinosa odnosno gajenja mira i koegzistencije na svijetu. Usprkos globalno postavljenoj težnji, Beck se u svom razmatranju religije koncentrira prije svega na kršćanstvo. Što je za Becka individualizacija religije odnosno religija/vjera vlastitog Boga? On se u sklopu govora o vlastitom Bogu protivi tezi o kraju religije i govori o dolaženju nove vrste anarhizma subjektivne vjere, koja transcendira sve religiozne granice i kojoj sve manje odgovaraju dogmatski okviri postavljeni od strane institucionalizirane religije. Ta sinkretička tolerancija ne širi se samo unutar religioznosti, koja je odvojena od institucija, već se može prakticirati i unutar institucionalnih

oblika (Beck navodi primjer Japana). Osnovnu ideju vlastitog Boga pokušava čitatelju približiti na neznanstven, nesociološki način, na primjeru dirljivog dnevnika žrtve holokausta Etty Hillesum. Religija vlastitog Boga kao takva nije vezana na neku posebnu okolinu, obrede, crkvu, nauk ili teologiju. Može se odvijati među zidovima i u samoći vlastite sobe. Religija vlastitog Boga je zapravo drugi izraz za više ili manje individualiziranu religiju, koja predstavlja suprotnost crkvenoj, kolektivnoj i dogmatskoj religiji. Karakteristično za individualiziranu religiju je primat emocionalnog pred racionalnim, primat osobnog iskustva pred ovom ili onom teologijom.

Prema Becku, individualizacija religije je ugrađena u kršćanstvo. Beck pojave često razmatra, mogli bismo reći, skoro na hegelovski način, s obzirom na suprotnosti ili, njegovim rječnikom, »proturječja« koja ih konstituiraju. I takvo proturječje, koje tvori kršćanstvo, upravo je i osnova njegovoj tezi da je individualizacija inherentna kršćanstvu. U kršćanstvu je naime s jedne strane naglašen pojedinac, stvorenost čovjeka na sliku božju, naglašena je savjest pojedine osobe i (vjerska) sloboda, ali s druge strane pojedinac može i griješiti. Ta suprotnost je prisutna u kršćanstvu već od samog početka. Jedan od vrhunaca prijebaja individualnog momenta bez sumnje predstavlja Luthe-rova »revolucija«. Luther je sâm rekao da neće i ne može zaniijekati ništa što je rekao i učinio jer ne može ići protiv svoje savjesti. Ali ipak je protestantska individualizacija u usporedbi sa suvremenom individualizacijom ostala nekako na pola puta jer je ostala pri mjerilu teksta kao onog objektivnog i univerzalnog mjerila kršćanstva. Zato je ostala u odnosu prema hereticima isto tako nemilosrdna kao katolička doktrina (sv. Toma Akvinski) i praksa. Prisetimo se samo Calvina. Beck u tom kontekstu upozorava na Sébastiena Châtillona (Sebastian Castellio) i njegovu knjigu *De haereticis* (1554.), koji je za njega pravi svjetionik u borbi za vjersku slobodu i toleranciju. Châtillon je neko vrijeme surađivao s Calvinom, ali je zatim bio ogorčen zbog njegovog spaljivanja protestanta u Ženevi.

»Châtillon utemeljuje svoje ogorčenje time da je Biblija puna zagonetki koje su se kršćani već dugim stoljećima trudili riješiti. Sveto pismo je zbirka riječi i izjava koje je moguće interpretirati na različite načine. Što u tom kontekstu znači riječ 'krivovjerac', pita se Châtillon, koji navodi i svoj odgovor: ne možemo prepoznati nijedno drugo značenje od onoga da su krivovjerci kršćani koji nam se protive i s nama se svađaju o pravilnom tumačenju Biblije.«<sup>19</sup>

Proces individualizacije u kršćanstvu je kasnije jasno primijetio Durkheim, koji je rekao da se svetost religije prenosi na pojedinca. Prema tome, individualizacija prema Becku nije nešto što bi ušlo u kršćanstvo izvana (kao usiljeno) ili bi mu ono bilo podvrgnuto, već je ona kršćanstvu unutarnja. Pojava koja se sa suvremenom individualizacijom religije tijesno isprepliće je kozmopolitizacija religije, koju ne smijemo zamjenjivati s bilo kakvim univerzalizmom. Kozmopolitizacija religije također nije samo nekakav religiozni aspekt globalizacije. Dočim se kod globalizacije radi o nečemu što se odvija van pojedinca, individualizacija je bitno unutarnji proces. Religije su bile već od samog početka globalni akteri i možemo reći također da je »proturječje«

17

Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Frankfurt am Main–Leipzig 2008.

18

Svakako *Srdžba i vrijeme, Božja revnost i Vlastiti Bog* dobro i korisno dopunjavaju jed-

na drugu i formiraju nekakav komplet (da ne kažem trilogiju). Svaka od te tri knjige je čitatelju najrazumljivija onda kada pročita ostale dvije.

19

U. Beck, *Der eigene Gott*, str. 145.

između individualizacijskog i kolektivnog momenta religije, prema Becku, usprkos njegovom koncentriranju na kršćanstvo, više ili manje prisutno i u ostalim religijama. Također, ne smijemo poistovjećivati individualistički moment religije s egoizmom. Religiozni individualizam nije egoizam, nego prije svega sloboda od kakvih krutih (dogmatičkih) okvira koji ograničavaju pojedinca da ipak on sam odlučuje o tome vjeruje li ili ne, što je prava vjera, ne najzad i o tome kakav je pravi religiozni ili posebice kršćanski način života. Tako je, prema Becku, kršćanstvo, pa i katoličko, religija koja ima u sebi izrazito ugrađen individualizacijski moment usprkos tome da 2000 godina obznanjuje isto (da treba pomagati onima kojima treba pomoć). Kozmopolitizacija religije ima više vidova, jedan od njih je sinkretistički, a mogućnost tog sinkretizma omogućuje individualizacija religije odnosno religija vlastitog Boga. Ali taj sinkretizam i kozmopolitizam, kao što već rečeno, nije nikakav univerzalizam: univerzalizam ipak isključuje i stvara krivovjerce, dočim to ne važi za kozmopolitičku sinkretističku individualiziranu religioznost. Primjer takve kozmopolitičke religioznosti predstavljaju npr.: oni švicarski katolici koji, unatoč svojoj katoličkoj vjeri, vjeruju i u reinkarnaciju; Gandhi, koji je tek kroz oči Zapada shvatio dubinu vlastite hinduističke religije; ili pak religioznost u Japanu, gdje kombiniranje šintoističkih, kršćanskih i budističkih elemenata u religioznosti jedne osobe ili grupe nije ništa neuobičajeno. Beck naglašava činjenicu da je zapovijed »nemoj imati drugih Bogova osim mene« tuđa azijskoj religioznosti i prema Peteru Bergeru navodi riječi poznatog japanskog filozofa da kod njih svaki inteligentan čovjek zna da je bogova više i da zakon isključene kontradikcije ne vrijedi univerzalno.

U pogledu stvaranja mira Beck odbacuje univerzalističku religiju i kladi se na kozmopolitisku religioznost koja, izgleda, traži neku vrstu individualizirane religije. Ali ta je individualizirana religija, prema Becku, daleko od sigurnosti od opasnosti zapadanja u praznu instant mješavinu, pripremljenu po potrebi od toga da od Boga napravimo svoju igračku. Kao što postoji opasnost fundamentalističkog prisvajanja religije, tako postoji i opasnost njenog individualističkog prisvajanja.

S druge strane, individualizirana religija je način religioznosti koji je moguć u sadašnjem vremenu odnosno koji mu odgovara. Beck utvrđuje, kao što je to pred njim ustanovio već Thomas Luckmann koji je uveo izraz 'nevidljiva religija', da religioznost ne nestaje, nego se samo promijenio oblik ili način religioznosti. Granica između obje vrste religioznosti, individualizirane na jednoj strani i više crkvene te kolektivne na drugoj, također je i generacijski obilježena. Mladi masovno napuštaju religiozni način svojih roditelja isto tako kao što napuštaju stranački način političkog djelovanja, socijalnu učlanjenost u sindikate i slično. Sve su to aspekti individualizacije koji ipak sami po sebi još ne dozvoljavaju zaključivanje o manjoj religioznosti i manjoj društvenoj angažiranosti. Ali takvo stanje nas ipak postavlja pred političko-teološke izazove koji uključuju i pitanje koliki je (ili može biti) društveni i politički potencijal takve individualizirane religioznosti. Beck upozorava i na »nečistost« religija u smislu njihove uzajamne isprepletenosti, međusobnog preuzimanja elemenata i također uzajamne uvjetovanosti. Niti je moguće niti bi bilo pošteno odvojiti niti te pletenice jednu od druge i to je još dodatni razlog protiv vjerodostojnosti ikakvih fundamentalističkih težnji po čistosti i sterilnosti. Beck u tome kontekstu ne govori samo o toleranciji između religija već, s druge strane, i o »podjeli vlasti« među njima. U današnje doba je u svakom slučaju za mnoge neprihvatljiva duhovnost koja bi se protivila snažnim ili osrednjim idealima (zapadne) sadašnjice: određeni individualizam, ideal samoostvarenja, ideal autentičnosti.<sup>20</sup> Religija vlastitog Boga ta-



kođer ne znači nužno religioznost u zasebnoj sferi; individualizirana religija i religija u zasebnosti su dva različita pojma koji se po svojoj ekstenziji nikako ne pokrivaju u potpunosti.

Beck razlikuje, u pogledu religije, predmodernu duhovnost, modernu, postmodernu (relativizam i odbacivanje govora o istini) i drugu modernu, za koju je karakteristična kozmopolitska religioznost:

»Između postmoderne-antimoderne religioznosti s jedne strane, i obećanja i prijatni postmoderne religioznosti s druge, otvara se kozmopolitska religioznost druge moderne. Ova negira oboje – postmoderni apsolutistički relativizam, kao i privatizaciju religije. Ta vizija temelji se na faktički danoj historijskoj ‘nečistosti’ svjetskih religija, priznavanju njihove isprepletenosti, njihove različitosti i jednakosti. Time, da se religije uče gledati na sebe kroz oči drugih i tako se nanovo razumjeti, one ne gube svoje posebnosti i također ne propadaju u nekakvom dekadentnom, anarhičnom, sekularnom relativizmu. Naprotiv, one time bogate svoju religioznošću, uzajamno se jačaju i tako mogu čak – bez da se uhvate u zamke fundamentalističke, religijske antimoderne – na nov način izvoditi i oblikovati javnu ulogu religije i postsekularne moderne.

S izrazom ‘kozmpolitski’ mišljena je religijska promjena perspektive, internalizirana konverzija ‘kao da’, u životnoj praksi ostvarena istovremenost i sposobnost vidjeti vlastitu religiju i kulturu kroz oči druge religije i kulture Drugih. Ali kolika je *realistička* mogućnost da bi se taj ‘kozmpolitski duh’ svjetskog društva i faktički ostvario?«<sup>21</sup>

U zadnja dva poglavlja knjige Beck se bavi s pet modela civiliziranja svjetskih religijskih konflikta (model sporednog učinka: civiliziranje s individualizacijom religija; tržišni model: robni oblik Boga; model religijske neutralne ustanove /Habermas/; svjetovni etos; metodološka konverzija /Gandhi/), s problematikom prvenstva istine i mira te s budućnošću religija u svjetovnom društvu rizika. S jedne strane Beck se zalaže za prednost mira pred istinom, a s druge strane on završava u nekakvom »dualističkom pluralizmu« jer se na kraju zalaže za prvenstvo obaju, kako istine tako i mira.

Njegovo stajalište prema tome nije sasvim jasno. Ipak, ako tvrdi da je potrebna i vjera u istinu svojih pogleda i vjerovanja, kao i briga za mir, da je potrebno pragmatično mudro i kontekstu primjereno zalaganje za jedno odnosno drugo, možemo se s njim složiti. Ljudi ne mogu živjeti kao potpuni skeptici i pri tom se u svojim uvjerenjima i vjerovanjima o tome što je istinito i što nije (bitno) razlikuju, a ujedno nužno moraju sudjelovati i stvarati, što pretpostavlja mir, a ujedno ga i gaji. Kakva je onda zadaća i sudbina religije? Beck na kraju knjige tvrdi, nadovezujući se na ekološku problematiku, da je temeljno pitanje sadašnjice kako postići globalnu pravednost. Na socijalne i političke posljedice podnebnih promjena nije moguće odgovoriti sa solističkim nacionalnim akcijama, a i tehničke inovacije naravno nisu dostatne. Kod ostvarivanja te pravednosti od bitnog je značaja uključivanje kulturno Drugih u vlastito odlučivanje i tu se otvara izazov i zadaća za religijske aktere:

»Nisu li, u svjetlu globalnih rizika i zbog terora i ratova, podnebnih promjena i siromaštva a i zbog pogođene časti religijski Drugih, upravo oni sposobni narode različitih vjerovanja izvesti na ‘zajednički’ put pravednosti? Ili u tom smislu u svjetovnoj javnosti barem primjetno podići svoj glas za to što treba učiniti te na taj način pragmatički smekšati i ublažiti svoje dogmatičke napetosti? Možda je upravo to imao u mislima papa Benedikt XVI s izjavom ‘Opora vjernih neka bude pored vjere razum umjesto nasilja’. Želi li rasklopiti vjeru i nasilje, pri čemu on postavlja vjeru pod tutorstvo razuma, i tako je na odgovarajući način ‘civilizira’? Tome želim možda dodati: i s *lukavstvom* uma. Radi se o tome da se ne ocrnuje individualizacija religije jer se i s njom, preko inače postojećih granica religije, odvija privikavanje na miroljubivo raskranje apsolutizama istine. Isto važi i za primjereni odmjerak ‘God sellinga’ – to je korisno za

vježbu u transnacionalnoj ali i međureligijskoj toleranciji religija. Ali potom još se uvijek postavlja pitanje kako će se pojedinačne religije odazivati na individualizaciju i kozmopolitizaciju vjere. Odgovor na to neka ostane zadaća nekog budućeg knjižnog čeprkanja u magli. Da sve to promišljanje neće napraviti nekog većeg utiska na fundamentaliste, slijepo zaljubljene u krvavo i pobjesnjelo nasilje, kamoli da bi ga ono zaustavilo, inače je na dlanu. Ali što imamo uopće od drugoga na raspolaganju?»<sup>22</sup>

Beckova knjiga je rad sociologa koji izbjegava eksplicitne vrijednosne sudove i kojeg je, uzimajući u obzir tu činjenicu, potrebno shvaćati i presuđivati. On nudi diferenciran, dobro utemeljen i izrađen opis sadašnje situacije, njene geneze i potencijala. Ali, usprkos tome, knjiga ima i vrijednosnu stranu jer u cjelini gledano ona ipak ostavlja utisak sociološke obrane individualizacije i kozmopolitizacije religioznosti u smislu naglašavanja njihovog potencijala u pogledu doprinosa miru i koegzistenciji. Mogu se složiti s Beckom da je individualizacija religije u tom pogledu nešto pozitivno. Ali kakva bi morala biti individualizacija da bi ona stvarno doprinijela ostvarivanju poželjnog stanja? Sigurno ne takva da bi se kroz nju izgubila ona pozadina, *background*, koja jedina može omogućiti da se stvari mogu pojavljivati kao dobre ili loše, smislene ili besmislene. A takve pozadine mogu biti samo partikularne i ujedno su upravo one potreban uvjet za to da možemo sâm kozmopolitizam, pa čak i univerzalizam, stvarno osjetiti kao smislen. To je moral egzistencijalističke, fenomenološke pa i Wittgensteinove filozofije, a od suvremene misli valja spomenuti prije svega rad hermeneutičara horizonata Charlesa Taylora, koji je već napisao mnogo toga što konstatira Beck, uključujući i činjenicu da se individualizacija na određen način druži sa standardizacijom. Ali egzistencijalizam i fenomenologija su, kako se čini, Becku strani (»njegov« filozof je Habermas a ujedno, zanimljivo, i Sloterdijk) za razliku, na primjer, od nekog Luckmanna. To bi mogao biti jedan od čimbenika zašto u knjizi nema razmatranja (pozitivnih strana) ovih partikularnijih pozadina, a izrazito je naglašen značaj (doduše ne više univerzalizma) kozmopolitizma. Ali pravi kozmopolitizam može biti samo ukorijenjeni kozmopolitizam. Zbog toga je Beckova analiza manjkava i vrijednosni ton knjige malo neizbalansiran.

Beck ukratko misli, slijedeći nekakvu dijalektiku, da ako su religije one koje (najdublje) razdvajaju, da su ujedno vjerojatno i one koje mogu udruživati.<sup>23</sup> U tom stilu mogli bismo reći da obje razmotrene Sloterdijkove knjige govore ne samo o dva obraza religije, nego i o dva obraza revnosti i o dva obraza *thymosa*. Bez svake vjere, *thymosa* i revnosti čovjek ne može bivstvovati kao čovjek. Bit čovjeka kao čovjeka nije pragmatička, čovjek nije utilitarna životinja kao što su to na primjer štakori.<sup>24</sup> Dovedi čovjeka do gole utilitarne razine bivstvovanja znači rasčovječenje ili nihilizam. A s druge strane isto tako znamo kako su bestijalno završila zalaganja s namjerom izbjegavanja spomenutog nihilizma ili rasčovječenja, kapitalizma, komunizma ili pak »American way of life«. Politička bilanca dosadašnjih sekularnih teologija je poprilično poražavajuća.

### 3.

Na toj točki vrijedi upozoriti na rad Renéa Girarda. Ako je Girard u pogledu mimetičke želje u pravu, onda je teško vidjeti kako se mogu na razini društva i civilizacija, bez usmjerenja na transcendenciju, izbjeći njeni slabi učinci. To možemo ilustrirati s poteškoćama ostvarivanja ljudskih prava. Gotovo je opće prihvaćena tvrdnja da je poštivanje ljudskih prava potrebno, ali kao što znamo postoji mnogo opravdanih kritika faktičkih praksi njihovih učinaka i pravih namjera koje se odvijaju pod parolom zaštite ljudskih prava. Što učiniti da bi

se stanje promijenilo odnosno da bi se poštivanje ljudskih prava ostvarivalo u većoj mjeri?

Taylor upozorava na ključnost gajenja odgovarajućih kulturnih praksi (koje mogu inače biti različite). Žižek nalazi glavni uzrok u kapitalističkom liberalno-demokratskom uređenju svijeta, koji treba radikalno preobraziti. Ljudska prava se upotrebljavaju za depolitizaciju i političku desubjektivizaciju onih koje bi navodno trebalo štiti u ime upravo tih prava. Richard Rorty, koji potkraj svog života o sebi više nije govorio kao o ateistu, nego (samo) kao o antiklerikalcu,<sup>25</sup> odgovarao je na gornje pitanje u svjetlu svog historičkog neutemeljujućeg neopragmatizma. Ispravnost poštivanja ljudskih prava ne možemo razumno utemeljiti. Svako od nas tko je povijesno i kontingentno biće mora se odlučiti bi li volio živjeti u svijetu u kojem se (univerzalno) poštuju ljudska prava ili ne. A kada se odluči, onda nije prava zadaća pronaći racionalno opravdanje za svoje stajalište, nego je to traženje načina za ostvarivanje vizije svijeta za koju sam se odlučio. U tom se smislu Rorty bavi i zadaćom filozofa koja se po njegovom uvjerenju ne sastoji u opravdavanju ili dokazivanju (univerzalne) pravilnosti ovoga ili onoga stajališta, npr. etičkog (takvo objektivno opravdanje prema njemu ionako nije moguće), nego u tome da je uzgajivač sentimentata.<sup>26</sup> Rortyjevo upozoravanje na značajnost širenja i prevladavanja primjerene vizije svijeta, na način napredaka sentimenta, čuvstvovanja, vrijedi uzeti u obzir, ali ipak je za rješavanje problema većeg faktičkog ostvarivanja ljudskih prava potreban dublji i obuhvatniji uvid odnosno temelj.

Takvu osnovu nudi teorija Renéa Girarda.<sup>27</sup> Njena jezgra je teorija želje. Prema Girardu, želja je mimetička. Želja drugog po nekom objektu signalizira da taj objekt vrijedi željeti. Tako shvaćena želja stvara konflikte, jer se želje različitih subjekata usmjeravaju na isti predmet. Ta se želja može stupnjevati do te mjere da želja po objektu koincidira sa željom po eliminaciji rivala. Prema Girardu, nasilne strukture prisvajajućeg podražavanja su tako duboko usadene u čovjeka da im se čovječanstvo ne može izviti samo pomoću vlastitih snaga. Zbog djelovanja tih struktura, mogu i institucije, kao što je institucija ljudskih prava, biti nemoćne. Naša mimetička želja je i sila, koja se nalazi iza naše težnje za srećom, jednakošću i priznanjem. Podražajna narav

22

Ibid., str. 249.

23

Usp. Ulrich Beck, »The Two Faces of Religion«, u: Janez Juhant i Bojan Žalec (ur.), *Art of Life: Origins, Foundations and Perspectives*, Lit Verlag, Berlin 2010., str. 17–30.

24

Razliku između životinje i čovjeka kao čovjeka osvjetljuje eksperiment koji je opisao Jacques-Alain Miller. Znanstvenici su dali štakorima okusiti »nebesku hranu« koja je »beskonačno« nadmašivala njihovu običnu hranu. A zatim su postavili nepremostivu zapreku do te »nebeske hrane«. Štakori su nekoliko puta pokušali doći do nje, a onda su se pomirili s time da to nije moguće i zadovoljili se s običnom hranom. Zatim su znanstvenici izvršili određene intervencije u mozgu štakora, koje su ih učinile više ljudskima. Poslije tog »humaniziranja« štakori su počeli ustrajati u svojim pokušajima da se domognu »ne-

beske hrane« i nikad se nisu potpuno pomirili s njenim gubitkom i zadovoljili se njenim manje vrijednim surogatom. Eksperiment sugerira da je priroda životinja kao životinja pragmatička ili utilitarna, što ne važi za čovjeka kao čovjeka. (Prim. Frederik Depoortere, *Christ in Postmodern Philosophy: Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, T&T Clark, London 2008., str. 104–106.)

25

Taj podatak dugujem kolegi Lenartu Škofu.

26

Usp. Richard Rorty, »Human Rights, Rationality and Sentimentality«, u: Obrad Savić (ur.), *The Politics of Human Rights*, Verso, London–New York 2002., str. 80.

27

Dobar uvod u Girardov rad nudi F. Depoortere, *Christ in Postmodern Philosophy*.

čovjekove želje upliće nas u beskonačan proces uzajamnih zahtjeva i mi više pokušavamo dosegnuti sreću, jednakost i priznanje, više postajemo skloni konfliktima. Tim mimetizmom može se objasniti i činjenica da konfliktno ponašanje raste u grupama koje su prije bile ugnjetavane. Bliže su ostvarenju jednakosti, osjetljivije su za svaku nejednakost, što stvara zavist, a posljedično povisuje njihovu spremnost da se zapliću u konflikte. Činjenica je da (suvremeni) svijet pokreće rivalitet i da se u njemu gaji zavist kao sredstvo za doseganje uspjeha. S jedne strane, te strasti se oslobađaju, npr. u obliku borbe za što više materijalnih i pozicijskih dobara, a s druge strane ta borba, odnosno konteksti ili pozadine, *backgroundi* koje ona stvara, okrepljuju te strasti. Posljedice mogu biti više ili manje pogubne na mnoštvo raznolikih načina (u vidu stabilnosti /svjetskog, globalnog/ društva odnosno u vidu eskalacije konflikta, sukoba, nasilja, u vidu prožimanja područja ljudskih odnosa od strane tih strasti, na kojima njima /rivalitetu, takmičarstvu, zavisti i sličnom/ apsolutno nije mjesto...), koje možemo okarakterizirati, uzimajući u obzir njihov konačni ishod, generalnom formulacijom ugrožavanja, ugnjetavanja i iskorjenjivanja čovječnosti.

Jasno je da niti projekt ljudskih prava niti modrena nacionalna država nisu riješili problem mimetičke želje. S jedne strane, mi smo svjedoci borbi za podjelu tih dobara a, s druge strane, borbi za priznanje pojedinaca i grupa s posebnim interesima kao nosiocima prava i pravnih subjekata. Više se obećava jednakost, sreća i priznanje za sve, više raste vjerojatnost da ćemo željeti ono što želi neko drugi, više smo na smetnji jedan drugome, što stvara frustracije, resentimente, što vrlo lako vodi u razne vrste nasilja. Te činjenice ukazuju na to da Girardova mimetička antropologija može biti plodno polazište za razumijevanje uzroka neuspjeha projekta ljudskih prava (usprkos porastu međunarodnih normi, OZN agencija i stotinama NVO-a koje promatraju ostvarivanje ljudskih prava<sup>28</sup>). Narodi i druge skupine, u svojim ideološkim i geopolitičkim oprekama, često koriste deklaracije i konvencije o ljudskim pravima samo kao kozmetiku koja zakriva njihovu vlastitu nasilnost.<sup>29</sup> Budući da je (zbog mimetičke želje) nasilnost prisutna u svakom društvu, sva društva su poznavala mehanizme za sprječavanje nasilja. Starodavna društva su u tu svrhu provodila rituale žrtvovanja, a u suvremenim društvima ta funkcija pripada pravnim sistemima. Da bi se razlikovao od nelegitimnog nasilja, pravni sistem mora svoje nasilje razglasiti za »sveto« i legitimno. To ekskluzivno pravo na nasilje temelji se na političkoj moći koja može ne samo oslobađati, nego i ugnjetavati. Ukratko, nasilje ostaje konačno sredstvo za legitimiziranje autoriteta zakona. Tako su ljudska prava nešto dvosmisleno u smislu nasilja: s jedne strane pokušavaju smanjiti nasilje, ali s druge strane zavise od nasilja kao legitimizirajuće moći.<sup>30</sup>

Put do ostvarivanja univerzalnog dobra, kojemu stremi projekt ljudskih prava, nije u bujanju pravnih normi (usprkos njihovoj nesumnjivoj značajnosti), nego prije svega u oslobađanju ljudske želje,<sup>31</sup> čije bi postizanje na društvenoj razini značilo pojavu nečega što bi možda zaslužilo ime 'nova civilizacija'<sup>32</sup> (u usporedbi s našom). Svakako bi neuzimanje u obzir spoznaja psihoanalize i filozofske antropologije o čovjekovoj naravi i pokušavanje rješavanja situacije samo na ovaj ili onaj »tehnički« ili utilitaristički način bilo pogubno.

Kako onda postići spomenuti civilizacijski preobražaj, koji ne samo jedini može donijeti bolji svijet, nego spriječiti nazadovanje u nepregledne vrlatne dubine? Čini se da ničeovska dopuštajuća agresivnost, čije gajenje predlaže Sloterdijk, za to neće biti dovoljna.<sup>33</sup> Naše sadašnje društvo je rezultat dis-

cipliniranja mimetičke želje pomoću zakona. Stork<sup>34</sup> kao rješenje predlaže da moramo nastojati ostvariti civilizaciju koja bi se temeljila na podržavanju višeg reda koje je oslobođeno nasilja. Takvu vrstu podržavanja predstavlja *imitatio Christi*. Krhkost sistema ljudskih prava nije nešto slučajno niti je njen uzrok u manjkavom inženjeringu ostvarivanja ljudskih prava, nego izvire iz nesusjesnih struktura koje bitno određuju čovjeka i koje su izvor i osnova sadašnjeg stanja naše civilizacije.

#### 4.

Smatram da je etički stav, koji je primjeren za suvremeni svijet, *solidarni personalizam*.<sup>35</sup> *Personalizam* označava stajalište prema kojem je svaka osoba najviša vrednota i znači odbacivanje svakog instrumentalizma i nihilizma (u pogledu osoba). Svoje (političko-filozofsko) stajalište mogao bi označiti i kao transcendentni liberalizam. Liberalno društvo je potrebno da se izbjegne ovaj ili onaj oblik autokratizma, totalitarizma, inkvizicije i sličnog, ukratko svako sprječavanje razvoja ljudskih potencijala. Transcendentnost je potrebna zato jer se liberalizam bez utemeljenosti u transcendentnosti (zbog svojih unutarnjih proturječja) izopačuje u svoju suprotnost.

Pod *solidarnošću* nemam na umu samo solidarnost u nekom ekonomskom ili materijalnom smislu, nego općenito uzimanje učešća u životu drugih i to u raznim njegovim aspektima, također (i možda prije svega) na doživljava-

28

Usp. Peter Stork, »The Ambiguity of Human Rights«, dostupno na: [http://www.livingpeace.org/The\\_Ambiguity\\_of\\_Human\\_Rights.pdf](http://www.livingpeace.org/The_Ambiguity_of_Human_Rights.pdf), pristup: 25. rujna 2009.

29

Usp. ibid.

30

Usp. ibid.

31

Usp. ibid.

32

Značajnost uvažavanja duhovnih i civilizacijskih aspekata za razumijevanje i faktičko ostvarivanje ljudskih prava obrađuje i naglašava i pravnik Miro Cerar. Prim. Miro Cerar, »Human Rights and Duties – A Bridge Between Different Cultures«, u: Janez Juhant i Bojan Žalec (ur.), *Surviving Globalization: The Uneasy Gift of Interdependence*, Lit, Berlin–Münster 2008., str. 177–189. Za duhovne aspekte prava prim. isti, *(I)racionalnost moderne prava*, Bonex, Ljubljana 2001.

33

Zašto Sloterdijk, koji je napisao popratnu riječ njemačkom prijevodu Girardove knjige iz 1999., Girarda, kao jednog od ključnih mislitelja u pogledu pitanja religije i nasilja, i također što se tiče pitanja srdžbe i političke psihologije, niti u jednoj od gore obrađivanih knjiga nijednom čak i ne spominje. Usp. Peter Sloterdijk, »Erwachen im Reich der Eifersucht: Notiz zu René Girards antropologischer

Sendung«, u: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz: Eine kritische Apologie des Christentums* (prev. E. Mainberger-Ruh), Carl Hanser Verlag, München–Wien 2002., str. 241–254. Popratnu riječ zaključuje sljedećim riječima (str. 254): »Ako bi današnja teorija kulture i moralna filozofija – ne najzad potaknuta Renéom Girardom – smjela formulirati pitanje naslovljeno na 21. stoljeće, ono bi bilo: Kako će moderna svoj eksperiment s globaliziranjem ljubomore opet staviti pod nadzor?«

34

Usp. Peter Stork, »The Ambiguity of Human Rights«.

35

U određenom smislu je *solidarni personalizam* pleonazam, razvučenost, jer je svaki pravi personalizam solidaran. Svaki personalizam bez sumnje naglašava i značaj pojedinca i zato je i neke vrste individualizam. Ali riječ 'individualizam' ima konotacije koje nisu kompatibilne s personalizmom. Prije svega, u njoj se može izgubiti značaj odnosa i zajednice za formiranje, razvoj i rast svake osobe. Slična poteškoća prati riječ 'komunitarizam', u kojoj je naglašena zajednica, ali postoji opasnost zanemarivanja transcendentne dimenzije pojedine osobe, koja transcendirira svaku zajednicu, i neuzimanje u obzir značaja egzistencije (u kierkegaardovsko-heideggerovskom smislu) te »mistike« svakog pojedinca.

nju drugog (doživljajna solidarnost).<sup>36</sup> Kršenje solidarnosti je sudbonosno. O tome svjedoči znanstvena evidencija koju donose npr. spoznaje iz područja neurologije odnosno kognitivne znanosti, psihoanalize i psihopovijesti zločina.<sup>37</sup>

Najznačajnija i temeljna zadaća našega vremena jest postići da na svijetu bude što više solidarnih personalista. Ta zadaća uključuje i bavljenje pitanjem pozadina odnosno »uzgajališta« solidarnih personalista. Za pobjedu nad nihilizmom (izravnavanjem svega) i instrumentalizmom potrebna je promjena pozadina koje ih rađaju jer je primarni čovjekov odnos sa svijetom praktički, a ne teoretski. Samo oni stavovi koji izvire iz neteoretskih i razumsko nepredjeljivih slojeva čovjekovog bitka su faktički obavezujući, ozbiljni. Bitan moment svakog morala su vrline, koje imaju funkciju upoznavanja i faktičkog ostvarivanja vrednota. Vrlj građani su *conditio sine qua non* djelovanja (liberalne) demokracije. Zato liberalna demokracija i religija nisu u suprotnosti, nego trebaju jedna drugu. Liberalna demokracija omogućuje slobodu, koja je potrebna za gajenje autentične religioznosti, a s druge strane istinska religija predstavlja uzgajalište solidarnih personalista, koji su potreban temelj svakog istinski slobodnog, otvorenog i demokratskog društva.

Za religije je karakterističan specifičan čovječan ili možemo reći personalistički stav: u većinu religija utkano je poštivanje čovječnosti; čovjek nije samo sredstvo, nego cilj i nešto najviše. Teza da povrijediti pojedinca znači povrijediti cijeli svijet odnosno čovječanstvo ne vrijedi samo za kršćanstvo, nego i za židovstvo i islam<sup>38</sup> (u suprotnosti s izopačenim oblicima kršćanstva, židovstva ili islama). Time ne želim reći da do neinstrumentalističkog stava nije moguće doći i nereligioznim putem.<sup>39</sup> Tvrdim samo da je prava religioznost uzgajalište neinstrumentalističke kulture.

Religiji treba liberalno demokratsko društvo kako bi mogli doći do izražaja oni koji gaje pravu, autentičnu vjeru, a ne oni u kojima nema istinske vjere, koja je neinstrumentalistička i čovječna. Sloboda od vjere u demokraciji zapravo štiti religiju od zloupotreba jer za uspjeh u društvu nije nužno iskazivanje vjernosti. Zloupotrebe religije mogu se još uvijek događati, ali mnogi od onih koji bi u društvu, koje zapovijeda religiju, morali sebe proglasiti za vjernike i time bi zapravo štetili religiji, u slobodnom društvu mogu i deklarativno ostati van religije. U slobodnom, demokratskom društvu moguća je veća transparentnost i na području religije i to ide onima koji religiju poimaju čovječanski, neinstrumentalistički i politički sekularno u smislu poštivanja odvojenosti crkve od države (što nikako ne znači prihvaćanje laicizma),<sup>40</sup> samo u prilog. Možemo se složiti s MacIntyreom koji je zapisao da je malo pojava u 20. stoljeću koji su katolicizmu napravili toliko štete kao što je to uspjelo Francovom režimu u Španjolskoj, koji se je inače proglašavao za branioca katolicizma.<sup>41</sup>

## Zaključak

Hannah Arendt je odlično označila »predmet« politike: »Politika se bavi zajednicom i recipročnošću različitih bića.«<sup>42</sup> Politički predstavnici imaju odgovornost prema onima koje zastupaju, ali pored toga imaju i širu odgovornost razvijanja zajednice među drugačijima. Politika se mora zalagati za stvaranje zajednice koja uključuje svakoga. Zajednica nije moguća bez uzajamnog ljudskog odnosno moralnog odnosa, bez uzajamne brige, pozornosti i uvažavanja. To implicira da moramo, s negativnog aspekta, pokušati eliminirati čimbenike koji uništavaju zajednicu i uzajamnost, a u pozitivnom jačati fak-

tore koji pridonose zajednici i uzajamnosti među svima.<sup>43</sup> Mislim da bi se za to morale zalagati sve religiozne zajednice i da je to zadatak u kojem se mogu podudarati ciljevi dobre politike i dobre religije. Religiozne zajednice nemaju samo odgovornost prema zaštiti opstojanja vlastite religije, nego i zadatak da doprinesu formiranju zajednice u kojoj će biti uključeni i njihovi pripadnici i ljudi koji imaju drugačije, pa čak i bitno suprotne poglede. Ta odgovornost je moment odgovornosti crkvi i religioznih zajednica prema zajedničkom dobru čitavog društva u kojemu žive, ne samo njenih članova ili vlastite religiozne kulture. Instrumentalizam uništava odgovornost, i time ostvarivanje pravednosti, jer uvijek omogućuje izgovore za opuštanje pravednog postupanja. Potrebna je deontološka etika da to presječe. Deontološke etike nema bez vjere jer je nije moguće utemeljiti na način kao što je to moguće u slučaju znanstvenih istina. A odsutnost pravednosti je na duži rok pogibeljna za svako društvo.

Moralno razvijeno društvo bi moralo zapravo isključiti, ne tolerirati one političke sile koje ne vode brigu o stvaranju zajednice svih. Ponekad (u ekstremnim slučajevima) i na razini prava (zakona),<sup>44</sup> ali u svakom slučaju na razini civilnog društva, gdje subjekt vršenja isključivanja i netolerancije nije država, nego zajednica sama.<sup>45</sup> Potrebno je gajiti etiku zajedničkog dobra i

36

Za takvo poimanje solidarnosti usp. D. Hollenbach, S. J., *The Common Good and Christian Ethics*. Onom što je o solidarnosti zapisano u spomenutoj Hollenbachovoj knjizi možda nije suvišno dodati upozorenje da nastojanje za takvom solidarnošću mora pratiti svijest da je svaka pojedina osoba transcendentna i da su poštivanje transcencije drugog i svijest o njoj potrebni da bismo se prema drugome zaista odnosili kao prema osobi i za razvoj pravog čovječjeg odnosa među ljudima.

37

Usp.: Neurologija odnosno kognitivna znanost: Joachim Bauer, *Prinzip Menschlichkeit: Warum wir von Natur aus kooperieren*, Hoffman und Campe, Hamburg 2006.; Margot Sunderland, *The Science of Parenting*, DK Adult, London 2006. Psihoanaliza: Janko Bohak, »Religija in nasilje – psihoanalitski pristop«, *Znamenje* 38 (3–4/2008), str. 35–48. Psihopedagogija: Jože Dežman, »Tranzicijska pravičnost«, u: *Poročilo Komisije Republike Slovenije za reševanje vprašanj prikritih grobišč 2005–2008*, Družina, Ljubljana 2008., str. 251–404.

38

Usp. Joseph Runzo, »Secular Rights and Religious Responsibilities«, u: Joseph Runzo, Nancy M. Martin i Arvind Sharma (ur.), *Human Rights and Responsibilities*, Oneworld, Oxford 2003., str. 22.

39

Možda bismo mogli čak i Kanta navesti kao takav primjer, njegovu etiku s vrhovnim načelom, kategoričkim imperativom da je potrebno čovječnost u svakoj osobi uvijek tretirati i kao cilj i nikad samo kao sredstvo. Ali, ruku na srce, kako je uvjerljivo dokazivao Alasdair

MacIntyre, i sama Kantova etika je zapravo filozofska artikulacija protestantskog morala njegovih roditelja i njegove okoline, tako da je i u Kantovom slučaju kršćanska kultura faktički bila ono uzgajalište na kojem se je razvijala njegova osobnost i njegova etika.

40

Načelo laičnosti zahtjeva odvojenost crkve i države, a laicizam se protivi svakom pojavljivanju religijskih subjekata (kao religijskih) u javnosti.

41

Usp. Alasdair MacIntyre, »Toleration and the Goods of Conflict«, u: isti, *Ethics and Politics: Selected Essays*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 2006., str. 214.

42

Navodim prema: Julia Kristeva, *This Incredible Need to Believe* (prev. Beverley Bie Brahic), Columbia University Press, New York 2009., str. 73.

43

Tome možemo dodati da je temelj za postojanje prave zajednice pravednost. Ako dolazi do sporova, moramo se zalagati za pravedno rješenje.

44

Kada se radi primjerice o ugrožavanju ljudskih prava.

45

Osim krajnjih primjera, u većini slučajeva subjekt isključivanja i netolerancije ne bi trebala biti država (jer ona nije nikad objektivna i neutralna, nego njeno postupanje ovisi o tome tko je na vlasti), nego civilno društvo samo.

ujedno solidarno društvo dijaloškog pluralizma, što vjerujem može dovesti na određenoj razini i do dijaloškog univerzalizma (općeg prihvaćanja određenih istina). Potrebno je gajiti pravedni personalizam i čovječnost i sukladno tome sve djelatnosti i pozadine koja su »uzgajališta« osoba s čovječnim stavom. Ako je tako, onda religije mogu puno doprinosti, ali moraju biti pri tom svjesne opasnosti koja prijete svakoj religiji, na koju su upozoravali već Bergson<sup>46</sup> i personalist Berdjajev,<sup>47</sup> a to je da postanu statične, a time zatvorene i nasilne. Duh je »tečan«, nije predmet, nije objekt, nego djelovanje. U društvenom i političkom smislu to znači da religije moraju pobijediti strah i izvršiti svoju dužnost s obzirom na drugi dio gore definirane dobre politike. A za takvu hrabrost je potrebna upravo vjera. Nije istina da otvorenost i dijaloški stav rasipaju, trate, a fundamentalizam održava religiju. Religiju u konačnoj instanci ipak održava samo vjera, a samo otvorenost bez vjere (i pozadina koja je omogućuje) je trati. Religiozne zajednice se moraju potruditi stvarati nužne pozadine za odgajanje osoba koje su vjerne, ali ne pozadine za fundamentalizam. To su dvije različite stvari, a vjera treba samo prvu. Vjera i otvorenost, dakle, jer ne vjerujem da je vjeru moguće održati samo zatvorenošću.

Bojan Žalec

**Religion, Democracy and Solidary Personalism:  
On the Way to World Culture and Civilization**

**Abstract**

*At the beginning of the article the author considers recent works of Peter Sloterdijk and Ulrich Beck who want to outline the cosmopolitan culture and civilization of peace and tolerance, and also of cooperation which would be suitable for the present situation. The author points to certain problems, limitations and deficiency of their views and suggestions. He turns, in his searching for the answer about the meaning and value of faith for the modern world, to the work of René Girard, and illustrates his importance through the consideration of the problem of the factual implementation of human rights. The article ends with the defense of solidary personalism and with the consideration of the meaning of faith and religion for its realization on the one hand, and with a contribution to the answer about the proper faith and religion at present times on the other.*

**Key words**

faith, religion, world culture, civilization, peace, (liberal) democracy, solidary personalism

46

Usp. Anri Bergson, *Dva izvora morala i religije* (prev. B. Jelić), Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1989., posebno pog. II (»Statična religija«) i III (»Dinamična religija«). Također: Andrej Capuder, *Henri Bergson: Intuicija in misel*, Mohorjeva družba, Celje 2008., pog. »Dva izvira morale in religije«.

47

Usp. Nikolaj Berdjajev, *Duh in resničnost: Temelji bogočloveške duhovnosti* (prev. B. Šinigoj), Cankarjeva založba, Ljubljana 2000.