

Prethodno priopćenje UDK 130.2:2–184.2
195.923:[17.035.1+299.5]
Primljeno 15. 2. 2015.

Hasnije Ilazi

Universiteti i Prishtinë, Fakulteti Filozofik, Rr. »Nëna Terezhë«, p.n., XZ–10000 Prishtinë
hasnije.ilazi@uni-pr.edu

Što znači biti heretik danas?

Pitanje o perspektivi čovječanstva u suvremenom društvu

Sažetak

U članku se raspravlja o filozofsko-povijesnom aspektu čovjeka poziciranog između vanjskog svijeta i unutarnjeg sebstva, primarno o odnosu čovjeka prema suvremenom društvu te vrijednostima koje ono nameće. S tim ciljem članak: a) postavlja težište čovjeka na vjerovanje kao temelj čovjekovog odnosa sa sobom i vanjskim svijetom, te suvremeno društvo koje ne može prosperirati bez čovjeka koji vjeruje, ne baveći se primarno time na što se vjera može odnositi (boga, moralno dobro, ideologiju, ljudska prava, svoje sebstvo); b) nameće pitanje čovjeka kao pitanje razvoja čovječanstva koje sa sobom nosi odgovornost odluke o perspektivi u kojoj sebe vidi, kroz analizu tri oblika moderne hereze: individualizam, sekularizam i kolektivni truizam.

Ključne riječi

čovjek, suvremeno društvo, vjerovanje, individualizam, sekularizam, kolektivni truizam

Čovjek na raskršću između unutarnjeg sebstva i vanjskog svijeta

U teorijama koje su se s filozofskog motrišta bavile čovjekom, težište biti čovjeka uglavnom se tražilo u onome što ga na supstancijalno kvalitativan način odvađa od drugih živih bića; u onome što, bez obzira na individualne razlike, čini esencijalno i isključivo ljudsku prirodu; onom stalnom, postojanom, ne samo s obzirom na vremenske dimenzije nego i u odnosu na različita društva i kulture. Svaki pokušaj pronalaska biti čovjeka u samom čovjeku bio je orijentiran k njegovoj unutrašnjosti koja sebe izražava u vanjskoj okolini i svijetu općenito, a sebe otkriva u odnosu na ono što je izvan njega samog.

Tijekom svoje historije čovjek je shvaćan kao nerazdvojno jedinstvo fizičkog, psihičkog i duhovnog, sa svim oblicima prirodnog, gotovo danog, na jednoj strani, i stvaralačkog izvanjštenja koje reflektira društvo i kulturu, na drugoj strani. U tom dugom vremenskom periodu čovjek je stajao pred znanošću, tradicijom i pred sobom samim u stalnoj dvojbi: koji aspekt njegova konstitutivnog jedinstva prevladava u razmatranju i shvaćanju samog čovjeka? Treba li se opredijeliti za neku vrstu ravnoteže kojom se odlučno odbacuje mogućnost da se bilo kojoj od ovih komponenti može dati primat u odnosu na druge, s obzirom na to da je čovjek višedimenzionalno biće? Ili se može prihvatiti mišljenje da ne samo ove tri komponente nego ni bilo koja druga odlika čovjeka koja može pretendirati na to da je esencijalna na umjetan način

teži određivanju čovjekova bića jer je njegova bit upravo u njegovoj neodredivosti?

Pitanje se može postaviti i drugačije: o kojoj god se verziji esencijalnog određenja čovjeka radilo, u odnosu na što se ona može odrediti kao takva i po kojim kriterijima? Povodom ovog pitanja različiti će mislitelji krenuti različitim putovima u razmatranju čovjekovog bića. Razlike će dostići kulminaciju kada se stigne do stupnja na kojemu treba artikulirati ono što čovjek jest, što on misli da jest, što bi trebao biti pa da jest ili kako će postati ono što jest. Ukoliko se istovremeno pitanje biti čovjeka dopuni s pitanjem kakav cilj predstavlja i postavlja ljudsko biće sebi ili izvan sebe za sebe, kreira se jedna drugačija slika koja može ponuditi određenje biti čovjeka putem njegove svrhovitosti.

Od kozmološke apstrakcije Demokritova atomizma, koji čovjeka shvaća kao mali uređeni svijet atoma, do današnjeg shvaćanja modernog pojedinca razapetog između individualne slobode na jednoj strani i ovisnosti o društvenim vrijednostima u svom samokreiranju na drugoj strani, čovjeka se objašnjavalo različito u njegovu odnosu prema sebi i svijetu. Historijsko-filozofsku misao o čovjeku Fritz Heinemann sazeo je u tri osnovna modela: u modele antičkog čovjeka koji je promatrao sebe kao mikrokozmos, srednjovjekovnog čovjeka koji je u sebi tražio boga i modernog čovjeka koji svoju egzistenciju manifestira u samosvijesti duha i nastoji da svojom egzistencijom objasni tajnu svake druge egzistencije.¹

Kada se, međutim, danas postavlja pitanje o čovjeku, ide se preko svega što se dosad pitalo o njemu: i preko toga što čovjek jest, što misli da jest, što bi trebao biti, u čemu je njegova svrhovitost, kakav je njegov odnos prema sebi i vanjskom. Današnje pitanje o čovjeku nije samo teorijsko pitanje o apstraktnom čovjeku već je i praktično pitanje o razvoju samog čovječanstva. A razvoj čovječanstva danas se više ne razmatra u ekskluzivitetu transcendentnih snaga, već u tijesnoj vezi s razvojem čovjekovih potencijala i značenjem koje za čovjeka ima sam njegov život unutar ljudske zajednice. Razvoj čovječanstva nosi sobom i odgovornost odluke o tome kako vidimo sebe u jednoj budućoj perspektivi koja iznosi na površinu (iako se njime ne ograničava) antagonizam dvaju spolova: na jednoj strani različitih međusobno konkurentnih društvenih formacija u njihovoj tendenciji dominiranja jednih nad drugima i nad svima ostalima te nadilaženja ekstremnih razdvojenosti i umjetnih razlika u korist nečega općeljudskoga na drugoj strani.

Čovjek i suvremeni svijet

Znanje o čovjeku mijenjalo se s razvojem samog čovjeka. I to ne samo zato što se on mijenjao kao objekt, predmet spoznaje već, u prvom redu, jer je razvijao i spoznao svoje sposobnosti kao subjekt spoznaje. Odnos subjekta i objekta, esencije i egzistencije, prirode i društva, duha i tijela, razuma i emocija, odnos stvorenog i stvaranja, svrhe i slučajnosti, slobode i nužnosti, vječnog i prolaznog, konkretnog i apstraktnog, bitka i ništavila, predstavlja ustaljenu osnovu, *mentalnu mapu* za razmišljanje o biti čovjeka. Drugu osnovu čini ono što čovjek kao takav nije, ali mu omogućava biti ono što jest. Zbog toga je svijet izvan čovjeka od neprocjenjivog značaja kao ono što utječe na razvoj samog čovjeka, a istovremeno se razvija čovjekovom aktivnošću i kao ono putem čega čovjek spoznaje samoga sebe kao takvog.

Koji god smisao vanjski svijet imao za njega, čovjek je njegov nerazdvojni dio s obzirom na to da, kako Scheler ističe, jedino on i posjeduje svijet.² U biološkom svijetu čovjek je jedinstveno biće koje se od drugih bioloških jedinki

razlikuje po nečemu samo njemu svojstvenom: duhom, razumom, vjerovanjem, humorom, ironijom, ljubavlju, mržnjom (već je istaknuto da ne postoji konsenzus oko toga koji od ovih elemenata čini bit razlike). Unutar društva on je proizvod i odnosa i sistema koje je sam stvorio. U moralnom svijetu čovjek prosuđuje o vrijednostima s kojima se teži identificirati.

Ljudski svijet, ljudsko društvo, u ne-teološkim se shvaćanjima promatra kao rezultat čovjekova djelovanja i njegove stvaralačke moći. No u dugom vremenskom razmaku od prvog, ljudskom rukom stvorenog oruđa pa do danas, poviješću i tradicijom razvijala se osnova za jedno drugačije shvaćanje ljudskog svijeta. Transformacija je stigla do stupnja na kojem se društvo i kultura shvaćaju kao nešto što čovjeku prethodi, što mu je dohvatljivo od samog trenutka rođenja, jednako dostupno i gotovo dano kao priroda, što čovjek prihvaća kao nešto svoje, sebi svojstveno i imanentno, za koje zatim podnosi zahtjeve za promjenu. Tradicionalno shvaćanje kulture kao nečega što, za razliku od prirode, čovjek sam stvara, promijenilo se u shvaćanje kulture kao gotove podloge na kojoj čovjek, slično prirodnoj podlozi, razvija svoje mogućnosti, prisvajajući ih istovremeno svojim udjelom u obje, a razdvajajući ih zavisno od svojih interesa i prioriteta.

Shvaćanje čovjeka u novom dobu zasniva se na pitanju je li bit čovjeka u njemu samom, njegovoj unutarnjoj strukturi, spoznaji i samospoznaji kojom on kreira, određuje i razumije svijet, ili je čovjekova bit u nastanku, razvoju i kreiranju njegova identiteta kao dijela cjeline kojoj pripada te u njegovom odnosu prema samoj cjelini i njezinim dijelovima. Većina novijih teorija čovjeka polazište za njegovo razumijevanje nalazi u modernom društvu i shvaćanju onih odnosa, sistema i vrijednosti koje karakteriziraju to društvo i pojedinca u njemu. Drugim riječima, čovjek je ono što jest zahvaljujući kulturi, socijalnom okruženju, interakciji s ostalim pojedincima, moralnim vrijednostima koje prihvaća ili ne prihvaća, sukobima u društvu i izvan njega.³

Od Aristotela naovamo bit ljudske prirode jest u čovjekovu društvenom životu. Cassirer u *Ogledu o čovjeku* ističe da čovjek živi u simboličkom univerzumu, u svijetu kulture koji je sam stvorio i koji je naknada za njegovu prirodnu slabost u odnosu na druga živa bića.⁴ Pitanje ontološke sigurnosti ovdje dobiva na važnosti. Čovjek svojim sudjelovanjem u društvenom životu ispunjava vlastitu potrebu za osjećajem sigurnosti naspram egzistencije. A ta se sigurnost stječe prilagođavanjem društvenim normama, dominantnim modelima ponašanja, adaptacijom načinima na koji se svijet promatra i spoznaje. To, nadalje, znači da je i čovjekova spoznaja o njemu samom društveno uvjetovana.

Suvremene teorije sve manje govore o egzistenciji »spekulativnog«, »apstraktnog« čovjeka. Mi danas imamo posla s konkretnim čovjekom, obilježenim kulturnim identitetom, nacionalnom pripadnošću, koji govori engleskim, kineskim, španjolskim jezikom. I unutar društva mi odlučujemo o tome koja je

1

V. Savremene filozofske teme, Srpsko filozofsko društvo, Beograd 1961.

2

Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1987., str. 46.

3

Hasnija Ilazi, »Metaphysics of Man and Modern Identity«, u: Hasnija Ilazi (ur.), *Debate*

with the Philosopher. Collection of the Papers from the Conference »Philosophy of Kant 200 Years After«, Univerzitet u Prištini, Priština 2005., str. 213.

4

Ernst Cassirer, *Ogled o čovjeku. Uvod u filozofiju ljudske kulture*, Naprijed, Zagreb 1978., str. 42.

globalna karakteristika ljudskog bića i koji je jezik čovječanstva. Ukoliko se današnje moderno društvo shvati kao trenutno posljednji stadij razvoja samog čovjeka, onda se društvo navedenog stadija mora nedvojbeno shvatiti kao esencijalan element ljudskoga koji upućuje na bit samog čovjeka.

Nema sumnje da je Descartesov »cogito ergo sum« otvorio vrata modernom dobu postavljajući u centar subjekt kao osnovu svake istine. Ali čovjekov zakret k sebi kao temelj modernosti iznosi na površinu pitanje odnosa čovjeka i vremena u kojem živi, čime se nadilazi Descartesov neangažirani subjekt. Današnjim se modernim čovjekom smatra čovjek modernog vremena određen materijalnim, duhovnim, a po Charlesu Tayloru, u prvom redu moralnim stanjem svog vremena.⁵

Nadilaženje metafizičkog savršenstva postavljanjem u centar konkretnog čovjeka u konkretnom vremenu i prostoru nije, međutim, izbrisalo, nego ponovno iznijelo na površinu čovjekovu bitnu karakteristiku: vjerovanje. Ni jedno, pa ni današnje moderno društvo ne može opstati niti funkcionirati bez čovjeka koji vjeruje, bilo da je to vjera u boga ili u ideologiju, u svoje sebstvo, u moralno dobro, u ljudska prava.

S druge strane, današnje društvo reflektira jedan nov recipročni odnos sa svojim članovima: neskriveni naponi ranijih društava za nametanjem političkih sistema, religijskih opredjeljenja, sistema vrijednosti, zamijenjeni su nastojanjima za postavljanjem u centar slobodnog pojedinca s mogućnošću individualnog izbora i odlučivanja. Svaki pojedinac unutar modernog društva, slobodan i svjestan svojih vrijednosti, prihvaća druge pojedince upravo zbog istih kvaliteta. Demokratska društva također promoviraju vjerovanje: vjerovanje u jednakost vrijednosti, prihvaćanje raznolikosti društvenih oblika i načina življenja, kultivirajući duh tolerancije.

Ako prihvatimo koncept vjerovanja kao bit čovjeka, neproturječnu njegovoj multidimenzionalnosti, pitanje se samo nameće: je li to čovjekova prirodna tendencija koja za osnovu ima iskonsku čovjekovu potrebu za ontološkom sigurnošću ili je rezultat ljudskih odnosa unutar društva? Ako se čovjek prihvati kao biološko biće, s jedne strane, te kao nositelj socijalnih vrijednosti, s druge strane, nameće se pitanje: koji je od ova dva konstitutivna elementa čovjekovog bića osnova vjerovanja, čime nosi breme odgovornosti za spas, odnosno propast čovječanstva na način postojanja kakav mi poznajemo i s kojim koegzistiramo? Odredba čovjeka kao bića koje vjeruje obuhvaća istovremeno i pojam hereze i nevjerovanja, dok sa sobom nosi i analizu posljedica ovih odredaba u kontekstu biti samog čovjeka unutar suvremenog društva te njegove budućnosti u ljudskoj zajednici.

Prva hereza: individualizam

Pojam individualizma kojim se identificira suvremeno društvo nije kasni pronalazak tog istog društva, niti teorija koje ga odslikavaju. Od prvih filozofskih razmišljanja pa do danas ovaj je pojam imao različitu važnost, a shvaćao se u različitom značenju, u ovisnosti o kontekstu u kojem se upotrebljavao i polazištima teorija koje su se njime bavile.

Sa stajališta klasične realističke metafizike pojedinac je, kao što je to još Aristotel zapažao,⁶ primarna stvarnost, neovisna tvar, dok je njegov prvi zahtjev onaj za priznanjem. Krajnji je cilj ljudskog djelovanja, kako to shvaća Aristotel i kako to definira moralna filozofija, slobodan samorazvoj pojedinca koji rezultira životom u blagostanju ili srećom. Suvremene teorije individualizma oslanjaju se uglavnom na njihove ranije oblike, što je u prvom redu Descar-

tesov individualizam oslobođene racionalnosti koji postavlja zahtjev da svaka osoba samoodgovorno razmišlja za sebe.

»Descartes je osnivač modernog individualizma jer svojom teorijom pojedinačno misleće postavlja u položaj vlastite odgovornosti, te od njega zahtijeva izgradnju misaonog poretka u prvom licu jednine.«⁷

Za razliku od, primjerice, Montaignea, koji je na izvoru samootkrića kao jedne druge vrste modernog individualizma, i koji prepoznaje pojedinca u njegovoj neponovljivoj razlici od drugih i samog društva, Descartesov individualizam zasnovan je na praćenju univerzalnih kriterija, pri čemu pojedinac rasuđuje, ne kao jedan određen pojedinac, već »kao bilo tko i kao svatko«.⁸

Lockeov politički individualizam nastoji osobu i njezinu volju pretpostaviti društvenoj obavezi.⁹ Za Lockeua smo mi po prirodi slobodni stvarati i pripadati različitim društvenim institucijama, poput obitelji i vlade, kako bismo zadovoljili naše potrebe kao emocionalno slobodni ili nedruštveni pojedinci. U svojoj slobodi ljudska bića tijekom vremena transformiraju sebe u pojedince, u nešto što nisu bili samo na temelju svoje prirode. Postojanje svakog pojedinog ljudskog bića tijekom vremena postaje slobodnije i manje prirodno. Pojedinačna sloboda ovisi o individualnoj sposobnosti za činjenje dviju stvari: misliti i djelovati. Korištenjem razuma pojedinac je u stanju povezivati ideje i donositi zaključke. Zaključci otvaraju pojedincu mogućnost izbora, a upravo njegova sposobnost biranja i djelovanja na temelju svog izbora jest njegova sloboda.

Najznačajniji izraz individualizma u Rousseauovoj teoriji vezuje se uz ono što on naziva samoodređujućom slobodom. Ona podrazumijeva ideju čovjeka koji postaje slobodan onda kada sam za sebe odluči što je ono što je za njega određujuće, umjesto da bude oblikovan izvanjskim utjecajima. U Rousseauovim radovima ideja samoodređujuće slobode dobiva politički oblik kroz ideju društvenog ugovora koja je zasnovana na općoj volji, a koja upravo otuda što predstavlja formu naše zajedničke slobode ne može proizvesti opciju u ime slobode.¹⁰

Značajan pomak u shvaćanju individualizma napravio je Kant u svojoj teoriji morala. U *Kritici praktičkog uma* i drugim raspravama¹¹ Kant plasira ideju inherentno aktivne i produktivne prirode uma u analizi etike. On tvrdi da etička pravila i standardi ne mogu doći izvana, već imaju porijeklo u aktivnom razumu. Istinski moralna osoba, prema njegovim riječima, ne može pasivno prihvatiti običaje i vrijednosti bilo kojeg društva, pravila i uredbe bilo kojeg priznatog autoriteta ili čak duboko osjetilne impulse svoje vlastite neracional-

5
Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2001., str. 63

6
Usp. Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd 2003.

7
Ch. Taylor, *Sources of the Self*, str. 182.

8
Ibid.

9
Džon Lok, *Dve rasprave o vladi*, Utopija, Beograd 2002.

10
Usp. Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb 1978.

11
Usp. Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, BIGZ, Beograd 1990.; *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, Naklada Breza, Zagreb 2003.; *Osnivanje metafizike ćudoređa*, IGI-TUR, Zagreb 1995.

ne intuicije ili spontane reakcije. Moralna osoba mora odrediti racionalno i za sebe ono što je pravo i krivo.

Poslije Kanta, individualizam centralno mjesto zauzima u egzistencijalističkoj filozofiji. Ovaj pravac u filozofiji individuu označava kao autonomnu, samosvjesnu i samosvojnu osobu, pojedinca kojemu vlastita egzistencija postaje značajan problem. Tako Kierkegaard odbija Hegelovo poimanje pojedinca kao podčinjenog snazi historije. Umjesto toga on naglašava individualnu subjektivnost i moć pojedinca da odabere svoju vlastitu sudbinu. Kasniji egzistencijalizam dalje je razvio ovaj pojam. Nietzsche ističe potrebu pojedinca da definiira svoje sebstvo, dok su »posljedice« proizašle iz ovog pojma volja za moć i njegov ideal nadčovjeka. U Sartreovoj filozofiji naglašena je individualna autentičnost, odgovornost i slobodna volja, a obje ove filozofije, Sartreova i Nietzscheova, pojedinca pozivaju na stvaranje svojih vlastitih vrijednosti, prije nego na prihvaćanje društveno nametnutih kodova moralnosti.

Novija shvaćanja individualizma imaju višedimenzionalnu osnovu, pri čemu valja uzeti u obzir da suvremene teorije o društvu često u sebi nose miješana filozofska, antropološka, sociološka, psihološka, politološka i slična obilježja. U svom značajnom djelu *Eseji o individualizmu* Louis Dumont postavlja modernu ideologiju individualizma u jednu širu antropološku perspektivu. Dumont iznosi svoje originalno stajalište o »individui izvan svijeta« kao prvom korijenu individualizma, odnosno o pojedincu koji je bio u mogućnosti odbiti ili napustiti društvo kako u teorijskom tako i u praktičkom smislu te mu se na taj način suprotstaviti.¹²

Nasuprot teorijama koje podržavaju individualizam, njegovi protivnici najčešće kritiziraju individualizam u njegovu ekstremnom obliku prema kojem se individuum javlja kao potpuno neovisan, kao pojedinac koji nikad ne vidi sebe kao dio grupe. Ovakvo je shvaćanje, međutim, u najmanju ruku nepotpuno jer je suvremeni čovjek izložen sve prisutnijem društvenom ekstremizmu izraženom u njegovim dvama osnovnim formama: ekstremni individualizam izražen u sve manjoj zainteresiranosti članova društva za zajedničke opće ciljeve i dobra te ekstremni kolektivism koji pod vidom zajedničkih, a istovremeno ekskluzivnih vrijednosti stvara osnovu za identifikaciju »mi« i »oni« zasnovanu na slijepom vjerovanju u kolektivni truizam pojedinaca koji mu pripadaju.

Čovjek današnjeg društva personifikacija je, ali i osnova obiju formi ekstremizama. Obilježja ekstremnog individualizma, koji Charles Taylor navodi kao jednu od tri bolesti modernog društva – okrenutost sebi, život unutar vlastite mikro-klime, nezainteresiranost za društveno priključenje – rezultat su nevjerovanja u mogućnosti samorealizacije unutar postojećih formi socijalnog organiziranja.¹³

Posljednja sekvenca animiranog filma *Finding Nemo* predstavlja snažnu metaforu položaja pojedinca u aktualnom kontekstu. Poslije uspješnog bijega iz akvarija, male ribe plutaju po vodi oceana, svaka u jednoj plastičnoj vrećici ispunjenoj vodom. Jedna od njih s pravom postavlja egzistencijalno pitanje: »I što sad?« Korelacija dotične situacije s pojedincem unutar današnjeg modernog društva nameće pitanje modernog pojedinca obilježenog jednim od najtipičnijih sinonima modernog društva – identitetom. U jednom širem značenju pojam identiteta odnosi se na pojedinca, osobu, sebstvo, ali u punom značenju ovaj se pojam nadovezuje na društvena dobra, moral i općenito vrijednosti. U užoj slici, identitet predstavlja nastojanje pojedinca za hermatizacijom osobnih uvjerenja, individualnih prava, interpretacijom pojedinačnih dnevnih interesa.

Identitet, međutim, nije samo jedan unutarnji individualni osjećaj, iako je isti neophodan za njegovo stvaranje. Njega, prema Tayloru, treba artikulirati jer on u velikoj mjeri ovisi o pregovaračkim odnosima s drugima.¹⁴ Bit stvaranja identiteta nije u prepuštanju pojedinaca osjećaju beznađa, već u neprekidnoj borbi za vrijednosti koje će osigurati održivu stvarnost. Za izlazak iz akvarija i ulazak u ocean, bez vrećica, nije međutim odgovoran isključivo pojedinac. Osnova moderne hereze jesu društveni odnosi, koji u biti nisu apstrakcija, ali takvi bivaju u momentu kad pojedinci sebe više ne vide kao sudionike promjene; kada suvremeni čovjek ne samo da prestaje vjerovati već počinje »krivovjerovati« da je jedini »put spasa« u apstiniranju od »drugog« te od ambicije za stvaranjem i angažiranjem, uzimajući u obzir da su ionako i vrijednosti i nevrijednosti podjednako priznate.

Jean-Claude Kaufmann tvrdi da individualizacijom društva pojedinac nije postao ništa cjelovitiji nego društvo, ali je ideologija modernosti nametnula shvaćanje da pojedinac mora vjerovati u sebe kao u stabilan i autonoman entitet koji je sposoban razviti neupitni vrijednosni sustav.¹⁵ U takvom svom predstavljanju pojedinac mora biti konstantan, stabilan te prepoznatljiv od drugih. Jednom riječju, on mora posjedovati identitet. Na taj način, naglašava Kaufmann, na pojedinca se može gledati kao na

»... neprekidno isprepletanje tih dvaju procesa: zalihe društvene memorije, iznimno pokretne i proturječne, sa specifičnom, individualno inkorporiranom arhitekturom s jedne strane, i sustavom subjektivnog zatvaranja, koje konsignira smisao stvarajući privid očitog totaliteta, s druge strane.«¹⁶

Upravo to da čovjek suvremenog društva »mora biti konstantan, stabilan« i sve ostalo što se »očekuje« od njemu nametnute, ali od njega objeručke prihvaćene individualizacije, jest temelj frustracije i bijega od iznenadne mogućnosti slobode i izbora. Te frustracije stvaraju, prema Kaufmannu, osnovu za paradoksalan bijeg od individualne slobode u okrilje kolektivnog truizma, u kojem je pojedinac prepušten bujici kolektivne (ne)odgovornosti. Posljedice kolektivnog ekstremizma bit će obrađene u zadnjem dijelu rada.

Druga hereza: sekularno doba

Sekularizam se danas uglavnom shvaća kao politička doktrina modernog zapadnog društva, koja svoj temelj ima u Lockeovim *Pismima o toleranciji*,¹⁷ a zasniva se na zahtjevu za odvajanjem religijskih institucija od onih sekularnih u području upravljanja. Ovo je, međutim, jedna sužena verzija sekularizma koji, kao znatno širi pojam, sa sobom nosi i jedno novo shvaćanje religije, politike i etike. Iako se primarno shvaća kao specifičnost Zapada, oni koji ga zagovaraju ističu njegovu globalnu relevantnost.

12

Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, The University of Chicago Press, Chicago 1992., str. 26.

13

Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge – London 1991., str. 2.

14

Ibid., str. 33.

15

Jean-Claude Kaufmann, *Iznalaženje sebe: jedna teorija identiteta*, Antibarbarus, Zagreb 2006., str. 37.

16

Ibid., str. 42.

17

John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Classic Books America, New York 2009.

Takvo shvaćanje sekularizma, kao jedne od osnovnih karakteristika modernog društva, prihvaća i Taylor. Iako je po njemu sekularizam nastao u ranom razdoblju modernosti kao odgovor na razorne religijske ratove i kao moguće rješenje političkih problema zapadnog kršćanskog društva, on je primjenljiv na sva moderna društva, uključujući i ona nekršćanska. Taylor ističe da je sekularizam legitimirao uspon moderne nacionalne države, i to na dva načina: prvo, kao pokušaj pronalaženja minimuma zajedničkoga u doktrinama što su ih promovirale sukobljene religijske grupacije; i drugo, kao pokušaj definiranja političke etike neovisno o religioznim uvjerenjima. Upravo je ovaj drugi model ono što je danas primjenjivo u državama modernog svijeta.

Taylor podržava shvaćanje Benedicta Andersona po kojemu je moderna država (nacija) »zamišljena zajednica« u smislu da su identiteti unutar nje konstituirani, odnosno da predstavljaju zamišljena sebstva. Po njemu moderna država ima zadatak upravo da građanstvo učini primarnim principom identiteta, odnosno da transcendirira različite identitete izgrađene na klasi, rodu i religiji, zamjenjujući perspektive koje su u sukobu jednim ujedinjujućim iskustvom.¹⁸

U istaknutom smislu, ovo transcendentno posredovanje jest sekularizam. Sekularizam nije naprosto nekakav intelektualni odgovor na pitanje o trajnom društvenom miru i toleranciji. On je jedan postav kojim politički medij (predstavljanje građanstva) redefinira i transcendirira određene i diferencirajuće prakse sebstva koje su artikulirane kroz klasu, rod i religiju. Polazeći od te činjenice, nameće se bitno pitanje o suvremenom društvu: kako se ideja sekularizma odnosi prema ideji religioznosti?

Danas je sve veći broj onih koji kritiziraju sekularizam u oba smisla: kao teorijsko i političko rješenje. Neki od njih ističu u prvom redu da sekularni pokušaj eliminacije javne uloge religijskog vjerovanja ne mora nužno riješiti ili eliminirati probleme fundamentalizma. Štoviše, sekularističko poricanje javne važnosti ontologije (bilo da se radi o suprotstavljanju vjeri ili nekim drugim predmetafizičkim dispozicijama) može ojačati i intenzivirati fundamentalizam izazivanjem ljutnje, frustracije i nesigurnosti među onima koji ovo odricanje vide kao skrivenu i nelegitimnu netolerantnost liberalizma.

Na 874 stranice svojega obimnog djela *Sekularno doba* Taylor polemizira sa sekularizmom kao shvaćanjem prema kojemu vrijedi da je, što su modernizam, znanost i demokracija razvijeniji, preokupiranost bogom i spiritualizmom marginalnija. Nasuprot ovoj ideji Taylor naglašava da je bog itekako prisutan u svijetu (što je u punoj suglasnosti s njegovim katolicizmom i uvjerenošću da život gubi smisao bez vjerovanja u boga) te da je to jasno svima onima koji dopuštaju sebi otvorenost uma za moralnu analizu i istančanu senzibilnost, umjesto tradicionalne teologije. Po njemu zapadna modernost, uključujući i njezinu sekularnost, jest plod novih izuma, novoizgrađenih samorazumijevanja i srodnih praksi te se ne može objasniti ranijim odredbama ljudskog života, već novim načinom njegovog shvaćanja. Umjesto da bog nestaje, on nas sada »posvećuje posvuda« obuhvaćajući svakodnevni život, posao, brak i sve ostale sfere čovjekovog života.¹⁹ Prema Tayloru, dokaz da sekularizacija nije uništila religiju jest činjenica da su dubine humanizma preživjele upravo kao duhovne vrednote. Taylor je također više nego siguran da nedostatak konsenzusa oko moralnih izvora u modernom društvu nameće zahtjev za vrijednosnom stabilnošću i održivošću, koja se može osigurati jedino vrijednostima koje i nadalje (iako u novoj formi razumijevanja) pruža jedino teistička osnova.²⁰

Pitanje koje se trenutačno tiče problema samog vjerovanja u sekularnom društvu nameće i sljedeću nedoumicu: koliko je sekularizam zaista sekularan i zašto se, ipak, moderni svijet shvaća kao mjesto uskrснуća religije, odnosno iluzija bezbožnosti?

Ako je odvojenost vjere od države (u proceduralnom i funkcionalnom smislu) tipična karakteristika modernih zapadnih društava, kako razumjeti formalno sekularno društvo u kojem se na sudu zaklinjanje na istinu i samo istinu obavlja nad Biblijom? Takvo se pitanje može postaviti i s drugog, ideološko-političkog stajališta, kao pitanje provedbe četvrtog načela političkog liberalizma, načela neutralnosti države (pluralizam, tolerancija različitosti), pri čemu liberalna neutralnost podrazumijeva u prvom redu zabranu uplitanja države u pitanje vrednota. Isti je slučaj i sa zakletvom za predsjednika države, koja bi se po nekoj paraleli odvojenih nadležnosti trebala odvijati nad dokumentom ustava. Ili ekstremno pravno uređenje po kojem ateisti u nekim zemljama ne mogu biti kandidati za predsjednika države. U SAD-u su čak u sedam država ateisti ustavom tih država spriječeni da obavljaju javne funkcije. Dakle, ukoliko su svi ljudi »jednaki pred bogom«, čini se da pred zakonom nije isti slučaj.

Djelomično objašnjenje ovog paradoksa leži u tendenciji vraćanja teizmu kao osnovi za (moralno) funkcioniranje modernih društava. Naravno, ovo će u velikoj mjeri ovisiti o tomu hoće li na vlasti biti lijeve ili desne stranke. Međutim, ovakvu tendenciju naglašava i Taylor:

»Dio onoga što je upravljalo Moralnom Većinom i potiče kršćansko pravo u SAD-u jest težnja za ponovnim uspostavljanjem nešto okrnjenog neo-durkheimovskog shvaćanja koje se koristi u definiranju nacije, gdje biti Amerikancem ponovo ima veze s teizmom, s onim biti 'jedan narod pod bogom' .«²¹

Ako s druge strane stavimo naglasak na utjecajno mjesto koje religijski pokreti zauzimaju u današnjem svijetu, te njihovo procjenjivanje u komentarijima, od onih novinarskih pa do akademskih, postaje još jasnije da religija nije nestala iz modernog svijeta. Neki to objašnjavaju tendencijom nadomještanja onoga što smatraju gubitkom moralne dimenzije u sekularnoj politici; drugi to sa strepnjom promatraju kao porast iracionalnosti i netolerancije u svakodnevnom životu. Malo je, međutim, onih koji rješenje traže u iskonskoj potrebi čovjeka za vjerovanjem.

Treća hereza: vjerovanje u kolektivni truizam

Smještanje transcendentnog savršenstva unutar konkretnog društva nosi sa sobom očekivanu posljedicu: ono je iznijelo na površinu pitanje vjerovanja kao takvog. Današnje moderno društvo ni na koji način ne bi bilo funkcionalno bez čovjeka koji vjeruje, bez obzira u što vjeruje: u moralno dobro, u boga, u određenu ideologiju, u samo vjerovanje, u svoje sebstvo ili u sve zajedno. Dostojevski i Voltaire dobro su poznavali ljudsku prirodu kada su tvrdili da »kada bog ne bi postojao, sve bi bilo dozvoljeno«, odnosno »ako bog ne bi postojao, trebalo bi ga izmisliti«. Čovjekovu potrebu za vjerovanjem (kao

18
Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA – London 2007., str. 210.

19
Ibid., str. 515.

20
Ch. Taylor, *Sources of the Self*, str. 521.

21
John Patrick Diggins, »The Godless Delusion«, <http://www.nytimes.com/2007/12/16/books/review/Diggins-t.html>.

sinonimom nade) moderne ideologije koriste da bi pobudile njegovu iracionalnu bit, koja će pokrenuti pitanja od interesa za same ideologe. Danas cijela jedna mašinerija radi za *public relations*, koji ne predstavljaju ništa drugo osim analize tržišta vjerovanja. U takvim, praktičnim okolnostima metafizika se često smatra nadmašenom i nepotrebnom. S druge strane, oni koji u suvremenom društvu »ignoriraju« metafiziku, a istovremeno bestidno koriste njezinu osnovu za svoje interese, znaju jako dobro da je, preko konkretnog iskustva, iznad znanosti i razuma, jedino vjerovanje ono koje može voditi čovječanstvo naprijed (ili nazad).

Najrasprostranjenija »religija« danas zove se ideologija i zasniva se na jednom integralnom sistemu zakona i propisa koji čovjeka »brane« od njega samog, od njegove prave nagonske prirode; sistemu koji potičući jednakost nastoji produžiti život čovječanstvu bar za još neko vrijeme. Taj će moderni sistem funkcionirati (kao uostalom i svaki prijašnji) sve dok bude vjerovanja u njega. U novije vrijeme sve više postaje jasno da se sistemi nisu mijenjali u podudarnosti s razvojem čovječanstva, već u podudarnosti s rastućom kritičkom masom pojedinaca oslobođenih od iluzija svoga vremena i usmjerenih protiv kolektivne hipnoze.

Ovdje se mora spomenuti pitanje kolektivne identifikacije koja čini snažnu potporu vjerovanju. Iako je suvremeno društvo usredotočeno na pojedinca, njegovo sebstvo i traženje smisla osobnog života, pronicanje pojedinca u sebstvo u biti se sastoji u »krpanju« sebstva, izlasku iz »anemije« i stanja dezorijentiranosti ne uvijek svjesnim prihvaćanjem obilježja koja nude kolektivni identiteti. A kada je riječ o samoj religiji, iako u današnjem društvu ona poprima uglavnom oblike osobnog vjerovanja, te se odvaja njena privatna sfera od one javne, njena uloga je više terapijska jer ona, kao i ostale forme kolektivne identifikacije, oslobađa pojedinca od umora bivanja sebstvom te nudi mir i opuštanje unutar zajedničkih formi kolektivnog truiзма. Takav oblik vjerovanja unutar društveno organiziranih formacija može, međutim, poprimiti radikalne oblike, odvajanjem idealnih formi od konkretne realnosti, njihovu nestabilnost te mogućnost individualne ili kolektivne manipulacije.

Današnji moderni čovjek svoju je »modernost« predao dobrovoljno u ruke jednoj drugoj moći, pored one transcendentne, koja u ime općeg dobra određuje putove razvoja, izabirući one koji omogućavaju ispunjenje interesa određenih skupina i društava. To je ista ona moć koja manipulira ontološkom sigurnošću čovjeka (suvremeni čovjek ionako ne traži mnogo od nje: fizičku sigurnost i materijalno bogatstvo), stvara osjećaj nesigurnosti za budućnost, kako bi ponovno bila ona ista koja će ponuditi rješenje i »spas« čovječanstva.

Tako suvremeno društvo karakteriziraju uglavnom dvije skupine ljudi. Na jednoj je strani emocionalna većina koja slijepo vjeruje u serviranu ili obećanu stvarnost. Na drugoj su strani zatvorene skupine moćnih pojedinaca, viši krugovi te netransparentna društva (uključujući tu i sve religije), koji vjeruju da je njihova misija spas čovječanstva od samog čovjeka – od manipulativnog čovjeka, kojemu je još od početaka kršćanstva potreban pastir, a od vremena Nietzschea nadčovjek koji će ga voditi. Za one koji vide obje ove strane modernog čovjeka, a ne vjeruju nijednoj, šokantna je činjenica da je budućnost čovječanstva potpuno nesigurna. Mi smo jednostavno dio *perpetuum mobile*, jednog sistema koji funkcionira potican svojom unutarnjom entropijom, te je uzaludno tražiti smisao ovog slijepog toka. Zato je, povrh svega, i pitanje »kuda sve to ide i zašto?« samo po sebi heretičko.²²

Hasnije Ilazi

What Does It Mean to Be a Heretic Today?

The Question of Humanity's Perspective in the Contemporary Society

Abstract

The paper examines the philosophical-historical aspect of a human positioned between the external world and the inner self, primarily on the relationship of man towards the contemporary society and the values imposed by it. Related to these aim, the article will: (a) put the focus on belief as a basis of man's relationship with himself and with the external world, and on the contemporary society which cannot prosper without the man who believes, regardless of what the belief refers to (God, moral good, ideology, human rights, self being); (b) put emphasis on the issue of man as an issue on development of humanity which carries the responsibility on the decision about the future within which he sees himself through the three forms of modern heresy: individualism, secularism, and collective truism.

Key words

human, contemporary society, belief, individualism, secularism, collective truism