

Postsekularizam: modeli interakcije religioznog i sekularnog poimanja racionalnosti

Bruno Matos*
bruno.vtz3@gmail.com

Dalibor Renić**
drenic@ffdi.hr

UDK: 211.5

1:2

Izvorni znanstveni rad / Original scientific paper

Primljeno: 11. travnja 2016.

Prihvaćeno: 19. svibnja 2016.

Pojam postsekularizam odnosi se na teorijsku konstrukciju nastalu na temelju kritičke analize suvremene religioznosti i njezinog političko-društvenog i kulturnog položaja. Ovaj rad, prvo, uvodi u problematiku općenite relevantnosti pojma postsekularizam za refleksiju o društvu i stvarnosti. Drugo, predstavlja i problematizira modele interakcije religioznog i sekularnog poimanja racionalnosti koje predlažu filozofi Jürgen Habermas, John Milbank i Nicholas Wolterstorff. Postsekularistički mislioci opisuju odnos religije i suvremenosti, ali pristupaju i normativno, dajući smjernice za postizanje cilja mirotvornog i pravednog društva. Habermas drži da je sljedeći korak do tog cilja kritičko, ali dijaloško prihvaćanje religije kao sudionika u komunikacijskoj interakciji, u perspektivi nastavka sekularizacijskog procesa. Milbankova radikalna ortodoksija i Wolterstorffova reformirana epistemologija iz kršćanske vjerničke perspektive otvaraju prostor za takav razvoj jer njihova apologetika ne potiče izolaciju, nego omogućuje onaj pozitivan kritički i samo-kritički doprinos religije koje Habermasova sekularna vizija očekuje.

Ključne riječi: postsekularizam, sekularizacija, racionalnost, epistemologija, filozofija religije.

* Mr. sc. Bruno Matos, Ciklama 2a, HR-10360 Sesvete.

** Doc. dr. sc. Dalibor Renić, docent na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove, Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, Jordanovac 110, HR-10000 Zagreb.

Uvod

Da bi bolje razumjeli suvremeno stanje religije u društvu, prije svega u periodu zadnjeg desetljeća 20. st. i prvih desetljeća 21. st., među humanistima je skovan termin *postsekularizam*. Do danas se prilično uvriježio i u općoj kulturi, usprkos stanovitoj kontroverznosti, osobito u sintagmama kao što su: postsekularno vrijeme, postsekularna religioznost, pa čak i postsekularna politika, znanost, ili gospodarstvo. I dalje se, međutim, raspravlja je li postsekularnost postala stvarna dijagnoza suvremenog odnosa religije, filozofije, kulture i društva ili se još uvijek zastupa samo kao hipoteza.

Kao i sekularizam, i postsekularizam ima svoju normativnu stranu: nije puki opis društvenih zbivanja, nego i prijedlog smjernica za rješenje problema u suvremenom odnosu religije i društva. Iako je riječ o fenomenu kojim se naveliko (ali ne isključivo) bave sociolozi i politolozi, u ovom radu promatramo postsekularizam napose pod filozofskim, preciznije, epistemološkim vidikom, tj. sugestijama da suvremeno doba traži dijalog vjere i razuma upravo radi određenja prihvatljivog poimanja racionalnosti, te prijedlozima modela odnosa religije i sekularnog razuma koji bi tu potrebu dijaloga zadovoljili. Nakana je ovoga rada, prvo, uvesti u problematiku općenite relevantnosti pojma *postsekularizam* za refleksiju o društvu i stvarnosti, osobito u perspektivi upoznavanja hrvatske javnosti s tim pojmom. Drugo, želimo predstaviti i problematizirati modele interakcije religioznog i sekularnog poimanja racionalnosti koje predlažu filozofi Jürgen Habermas, John Milbank i Nicholas Wolterstorff. Zašto baš oni? Opseg rada sprječava nas da se sustavno bavimo svim relevantnim autorima. Habermas je nezaobilazan zbog toga što je upravo njegovo tumačenje pojma »postsekularizam« postalo referentna točka u područje današnjeg filozofskog i političkog diskursa o odnosu religije i suvremenosti. S druge strane, smatramo da Milbank i Wolterstorff najbolje prezentiraju epistemološku stranu postsekularnih nastojanja u redefiniranju odnosa vjere i razuma – Milbank s obzirom na razdvajanje epistemologije i ontologije, Wolterstorff s obzirom na artikulaciju racionalnog opravdanja religioznog vjerovanja u protuteži aktualnom evidencijalizmu.

Dužni smo, odmah na početku, dati neka terminološka pojašnjenja. Iako termin »sekularizacija« ima kanonsko-pravnu povijest, danas obično opisuju sociološki fenomen odmaka društvenih institucija, pa i samo-razumijevanja pojedinaca, od religioznih vrednota u užem smislu riječi. Pod »sekularizmom« se razumijeva ideološki zahtjev isključivanja religijskih institucija iz struktura autoriteta u društvu, s tendencijom potpunog potiskivanja religioznoga iz javnoga prostora. (Primijetite razliku u značenju pojmova: »religijsko« je ono što se povezuje uz religijske institucije, »religiozno« je sve što pobuđuje religiozne osjećaje i vrednote.) »Sekularnost« bi, nadalje, bila stanje društva u kojem je sekularizacija uznapredovala, a sekularizam (barem u svojim pitomijim ina-

ćicama) usvojen kao stožerni politički princip. Naravno, ni u svakodnevnom, ni u akademskom diskursu značenja ovih pojmova nisu oštro razgraničena. Posljedica je da dodavanje prefiksa »post-« tim terminima čini ih još manje preciznima. Tako riječ »postsekularizam« označava kako možebitni sociološki proces okretanja prema pozitivnom vrednovanju nekih oblika religioznosti u društvu i većim (*mainstream*) društvenim skupinama, tako i ideološki odmak od radikalnog zahtjeva za izoliranjem religije iz javnog diskursa. Postsekularnost bi bila stanje koje nastaje takvim povratkom religioznoga i religijskoga, ali ne nužno (zapravo uglavnom ne) i obnova tradicionalnih oblika religioznosti i religijske pripadnosti.

1. Postsekularizam kao teorijska konstrukcija

Iako je termin *postsekularizam* u uporabi od barem devedesetih godina 20. st., njegovim najutjecajnijim promicateljem pokazao se Jürgen Habermas, koji ga je upotrijebio u nastupu na Frankfurtskom sajmu knjiga 2001., gdje apelira na veću suradnju s religioznim tradicijama upravo radi obrane zdravorazumske racionalnosti i demokracije pred destruktivnom kritikom postmodernizma i autodestruktivnim oblicima sekularizma.¹ Koje desetljeće prije takva misao iz usta uglednog sina neomarksističke frankfurtske škole bila bi teško zamisliva. No u međuvremenu je svakome postalo jasno da se konačna realizacija sekularističkog programa iz 19. st. o deinstitutionalizaciji religije i njezinu povlačenju u privatnu sferu, kao i poželjan možebitni nestanak, neprestano odgađa, možda unedogled. Filozofi i sociolozi su o tome spekulirali i prije, ali od 2001. s tom činjenicom su se morali suočiti i političari. S jedne strane, religija se vratila u međunarodnu politiku, osobito nakon katastrofe američke intervencije u Iraku, koja je i propala zbog ignorantskog pristupa vjerskoj stvarnosti te zemlje. S druge strane, religija je zbog pitanja integracije imigranata postala i ključno pitanje europske unutarnje politike. Najednom su religiolozi postali tražena struka. Za ilustraciju, britanski *The Economist* je glasovito u božićnom broju 1999. godine, uoči velikog jubileja kršćanstva, objavio čuvenu osmrtnicu za Boga. Da se »uspavani div« (i prerano pokopani) ipak bučno probudio morali su opširno izvijestiti u posebnom prilogu već 2007. godine.² Pa i cijela rasprava oko tzv. »novog ateizma«, koja se vodila nekako istodobno s Habermasovom razradom pojma postsekularizma, ispala je na koncu kao anakronistična epizoda obrane

¹ Na hrvatskom izdano u svesku: Jürgen HABERMAS, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, Zagreb, Breza, 2006. Tema je razrađena u zapaženom dijalogu s kardinalom Ratzingerom, što je izdano u: Jürgen HABERMAS, Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg in Br., Herder, 2005.

² Usp. In God's Name. A special report on religion and public life, *The Economist*, 3. 11. 2007, 1-18.

prosvjetiteljstva, anomalna s obzirom na opće globalne društvene i kulturne trendove.

Da ne bude zabune, povratak religije u društveni diskurs ne znači da je sekularizacija prestala. Još manje znači da se stvari vraćaju na predsekularno doba. Broj nereligioznih osoba u većini je zapadnih zemalja u porastu (iako će na globalnoj razini njihov postotak padati).³ Islamski svijet je i dalje sklon političkom islamu, no bez aktualnih međunarodnih političkih napetosti sklonosti bi vjerojatno bile drugačije.⁴ Jedino je izvjesno da se religija, usprkos sekularistički nametnutoj izolaciji, vratila kao relevantan filozofski i društveni čimbenik. Sekularizacija će se, makar se nastavila, morati odvijati na drugi način i drugačijom dinamikom.

Kad govorimo o postsekularizmu, prvo, riječ je o teorijskom konstruktumu jer ne posjedujemo jasnu definiciju koja bi ga odredila kao sociološku znanstvenu teoriju; on je podjednako slojevit i neodređen fenomen kao i sekularizacija. Drugo, on je pokazatelj suvremene religioznosti koja je podnijela utjecaj promjena u kulturi, znanosti, politici i društvu. Treće, središnja točka ovog teorijskog okvira upućuje na kontinuirano i očividno djelovanje sekularizacije na suvremenu religiju. Dakle, nije riječ o pojmu koji aludira na kraj sekularizacije, već na činjenice da taj proces i dalje traje, iako su institucije Zapada već sekularizirane. Kako ističe Habermas, postsekularna mogu biti samo društva već obilježena sekularizacijom. Kao i njegov prauzor, postmodernizam, i postsekularizam je prije svega određen prefiksom »post-«: određuju ga najprije okolnosti, prvo, da se neko zbivanje opisano kao *sekularnost* uistinu dogodilo u periodu poslije Drugog svjetskog rata; drugo, da se zbivanje *moderne* također povijesno dogodilo i sad se povlači iz javnog, pa i privatnog života.⁵

Tu je riječ o društvenim posljedicama sekularizacije. No možemo govoriti i o posljedicama sekularizacije znanja jer, kako ističe Habermas, svaka religija je izvorna *slika svijeta* ili *comprehensive doctrine* u onom smislu da zahtijeva strukturiranje životne forme u cjelini od nekog autoriteta i ta se slika naravno mijenja s utjecajem društvene sekularizacije.⁶ Nije stoga neobično da se Habermasovo prvo utjecajno korištenje pojma postsekularizma na Frankfurtskom sajmu knjige ne nalazi u kontekstu sociološkog ili politološkog uočavanja porasta relevantnosti religije, nego upravo u epistemološkom kontekstu nužnosti dijaloga i povezivanja vjere i znanja.

³ Pew Research Center, *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050* (02.04.2015), www.pewforum.org/files/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf (08.04.2016).

⁴ Usp. Pew Research Center, *Muslim Publics Divided on Hamas and Hezbollah* (02.12.2010), www.pewglobal.org/files/2010/12/Pew-Global-Attitudes-Muslim-Report-FINAL-December-2-2010.pdf (08.04.2016).

⁵ Usp. Trevor Owen JONES, *What is Post-secular*, *The New York Public Library* (21.12.2010), www.nypl.org/blog/2010/12/21/what-post-secular (10.04.2016).

⁶ Usp. Habermas, Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung...*, 198.

Budući da sociološka analiza zahvaća tek jedan sloj fenomena sekularizacije, i teoretičar Charles Taylor iznosi argumente u prilog tezi da sekularizacija nije samo sociološka zadanost koja se može kritički analizirati, već zahvaća puno šire, politička, kulturna i epistemološka područja. Drugim riječima, sekularizacija se ne svodi na izvanjski dinamizam promjena, onaj kojem se religiozni čovjek želi ili ne želi oduprijeti, već je i dinamička promjena unutar religijske svijesti osobe. U tom kontekstu Taylor koristi termine kao što su propusno i zatvoreno sebstvo: propusna svijest je otvorena transcenciji, religijskim iskustvima i fenomenima; zatvorena samosvijest je svijest zatvorena u samu sebe u smislu odsutnosti ranjivosti za transcendentno ili demonsko.⁷ Budući da svijest ne može biti izolirana već intencijski usmjerena prema sadržajima vanjskog svijeta spoznaje, pojavljuju se nužne posljedice te otvorenosti.⁸ Ipak, iako se ona dijalektički mijenja, religiozna svijest ostaje: načini religioznosti se mijenjaju, ali sama religioznost je konstanta.

I prijašnji zastupnici postsekularizma su vrlo brzo od socijalne teorije prešli na epistemologiju, što je slučaj s pripadnicima intelektualnog pokreta tzv. »radikalne ortodoksije« ili »radikalnog pravovjerja« (*Radical Orthodoxy*) pod vodstvom Johna Milbanka.⁹ Možda se rjeđe spominje, ali je sigurno svoj doprinos dao i pokret tzv. »reformirane epistemologije« Alvina Plantinge, Williama Alstona, Nicholasa Wolterstorffa,¹⁰ unutar same analitičke epistemologije. Ta skupina ne argumentira samo u prilog racionalnosti religijskih vjerovanja, barem tolike koliko tražimo i za sekularne svjetonazore, nego i za potrebu religijski obilježenih metafizičkih temelja znanja. Pri tome nije riječ o perifernoj skupini epistemologa, nego o nekima od najutjecajnijih, u središtu rasprava o naravi znanja i epistemičkog opravdanja. O tome ćemo govoriti nešto kasnije.

2. *Suvremena sekularizirana religioznost u svjetlu odnosa vjere i razuma*

Kad je riječ o sekulariziranoj religioznosti, umjesto da krenemo od ideoloških sukoba Crkve i prosvjetiteljstva na društvenoj razini i preseljenja metafizičkog utemeljenja spoznaje i etike iz naravnoteološkog u antropološki okvir, bit će bolje da započnemo s onima koji su se pomirili s povlačenjem religioznoga iz javnog i racionalnog diskursa. Prosvjetiteljski projekt sekularnog društva

⁷ Usp. James K. A. SMITH, *How (not) to be Secular*, Cambridge University Press, 2014, 104.

⁸ Usp. Charles TAYLOR, *A Secular Age*, New York, Harvard University Press, 2007, 547.

⁹ Usp. John MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990; Phillip BLOND, *Post-Secular Philosophy*, London, Routledge, 1997.

¹⁰ Usp. Nicholas WOLTERSTORFF, *Reason within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976; William P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, Cornell University Press, 1991; Alvin PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

najprije je želio svođenje religioznosti na racionalno-etičko, ali se nedugo zatim zadovoljio sa zatvaranjem religioznoga u privatnu sferu religioznih osjećaja. Ako već iracionalno nije iskorjenjivo, barem ga se može izolirati. Religiozni osjećaj je stvar privatnog odnosa prema svetome, a takvo sveto je lišeno metafizičkih okvira te njegova jedina veza sa znanošću (i razumom) jest činjenica da postaje objekt znanstvenog istraživanja.

Liberalna protestantska teologija se ubrzo pomirila s takvim stanjem i u teoriji i u devocionalnoj praksi. Katolička službena teologija se nastavila opirati i to tako što se samoizolirala od suvremenih intelektualnih tijekova sve do Drugog vatikanskog sabora. Katolička se religiozna praksa svela na pučku i sakramentalnu pobožnost te moralistički duhovni voluntarizam (budući da se još od kvijetističke krize u 17. st. i *de jure* i *de facto* distancirala od ozbiljnije mistične duhovnosti). I u jednom i u drugom slučaju zapravo se nesvjesno potčinila prvotnoj nakani prosvjetitelja. Sav se aktivni otpor prosvjetiteljstvu sveo na onaj politički, pa u tom ključu treba čitati i kanoniziranje razumske spoznaje Boga na Prvom vatikanskom saboru 1869. do 1870. Tomistička vizija komplementarnosti razuma i vjere, koju su koncilski oci istaknuli kao katolički doprinos u debati s modernom, čini se da je svoju pravu važnost dobila tek u naše doba, u kontekstu suprotstavljanja postmoderno dekonstrukciji racionalnosti, što će se pokazati npr. u dijalogu J. Habermasa i J. Ratzingera. Paradoksalno je da je Ratzingerova misao općenito više augustinjska nego tomistička.

Svakako, intelektualni i praktični život Katoličke crkve mijenjao se pod utjecajem sekularizacije, koliko god se ona njoj u strukturama opirala. Kad je došlo do smjene generacija, pala je predsekularna kulisa, u čije su očuvanje potrošena desetljeća klerikalnih napora. Pokazalo se da su katolici ipak već bili previše sekularizirani da bi Crkva izlazak iz prividne predsekularnosti mogla ostvariti u kontroliranim uvjetima. Dogodilo se da su, s jedne strane, političke teologije nadahnute promjenama koje je uveo Drugi vatikanski koncil čak na svoj način rehabilitirale proces sekularizacije, pri čemu je teologija bila u stalnoj opasnosti gubitka identiteta. Naime, sekularizacija prosvjetiteljskog, tj. modernog tipa, i kršćanska vjera u temelju nisu kompatibilne jer niti je u biti kršćanstva subjektivistička izolacija religioznosti od zajednice, niti to da kršćanska zajednica bude izolirana od društva, niti da smije prestati biti kritička poluga društva, kao što ni vjera ne može biti samo tako odsječena od razuma, i obrnuto. U postkoncilskom razdoblju krize kršćanstva teologija je možda u jednom trenutku svjetovnog oduševljenja više povjerovala u tu političku religiju negoli u kršćansko strpljenje i njegove nužne zemaljske poraze.¹¹

S druge strane, subjektivizacijom i intimizacijom se religiozno vjerovanje povuklo u oazu pojedinaca koji svoj način duhovnosti, pa i doživljavanja svetoga, ne žele podvrgavati doktrinama religijskih zajednica u koje su prvotno inicirani. Tako se, zbog prvotnog zatvaranja pred modernom, a zatim zbog

¹¹ Usp. Željko MARDEŠIĆ, *Lica i maske svetoga*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1997, 386.

nerazboritog očijukanja s njom (i na razini teologije i institucija lokalnih crkvi), dogodio masovni egzodus pojedinaca iz tradicionalnih kršćanskih zajednica, koji traje do danas. Suvremeni čovjek Zapada nije izgubio dimenziju duhovnosti, no on svoje duhovno ozračje traži na nekim drugim mjestima, različitim od duhovnog ozračja u kojem je bio prije usidren. Sinkretičko-eklektička duhovnost samo je jedna od pojava koje obilježavaju posljedično stanje dubljih utjecaja procesa sekularizacije te se o njoj može govoriti i kao jednom od obilježja postsekularne sekularizirane religioznosti.

3. Habermasovo viđenje postsekularnog odnosa komunikativne racionalnosti i religije

Habermasov koncept komunikativne racionalnosti proizlazi iz kritičke teorije frankfurtske škole. Ona je nastala u ozračju straha od obnavljanja društveno-političkih uvjeta koji su izazvali nastanak velikih totalitarizama. Tada se, prema Zygmuntu Baumanu, suočavala s posebnim tipom modernosti koji je obilježavala stanovita čvrstina i kompaktnost, dok je danas njezin protivnik (post)postmoderna vizija racionalnosti, fluidnija nego što su to kritički teoretičari tih godina mogli tolerirati.¹² Kritička teorija, koju podupire Habermas, u središtu svog ranog zanimanja imala je u središtu racionalnost slobodne individue, građanina svijeta koji se odupire bilo kakvom obliku prisilnoga ideološkog nametanja ili indoktrinacije. Zato se, kako dalje navodi Bauman, kritička teorija nalazi pred svojevrsnom enigmom: cilj kritičke teorije u njezinim ranim začetcima, u vrijeme Marcusea i Adorna, bio je stanovito neutraliziranje i deaktiviranje totalitarističkih nagnuća samog društva.¹³ No, kakvu funkciju racionalnost ima sada?

Odgovor na ovo pitanje Habermas traži u kritici moderne, ali tako da povijesne etape, pa i sadašnju, smatra njezinim nedovršenim projektom.¹⁴ Ako je za Baumana suvremena racionalnost u sebi na neki način fluidna kao što je fluidna i modernost, Habermas ipak traži uspostavljanje koncepta racionalnosti koji neće biti fluidan u smislu potrošačkog mentaliteta, već će tražiti njegovo komunikacijsko utemeljenje.

Prema Habermasu, danas se suočavamo s racionalnošću koja boluje od patološke autorefleksije čiju anamnezu nalazi u Hegelovom imperativu subjektivnosti.¹⁵ Habermas drži da je u modernoj učinjen svojevrsni kvalitativni skok u kojem je samorefleksija uma zauzela područja racionalne operativnosti, to jest, um u Hegela više nije stabilan jamac u obrani od krajnjeg skepticizma

¹² Usp. Zygmunt BAUMAN, *Tekuća modernost*, Zagreb, Pelago, 2011, 31.

¹³ Usp. *isto*, 32.

¹⁴ Usp. Jürgen HABERMAS, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, Globus, 1988, 5.

¹⁵ Usp. *isto*, 44.

kao vjerojatnosti skeptičkog mišljenja kartezijanskog razuma, već ga marginalizira u procesima dijalektičkog zaključivanja. Dijalektika teži ostvarenju uma, a racionalnost samo služi u reprezentaciji tog ostvarenja. Alternativa samoreflektirajućoj racionalnosti koja dominira suvremenošću u prostoru znanosti, bez obzira bile one humanističke ili prirodoslovne, jedino se može pronaći u prostoru koji nije strogo znanstveno-istraživačkog karaktera. Kako ističe Hotimir Burger, iz Habermasove kritike proizlazi da se filozofi postmoderne, kao što su Heidegger, Derrida, Bataille i Foucault, nisu udaljili od te hegelovske *nejasnoće*.¹⁶

Komunikativna racionalnost podrazumijeva društvo u kojem se razmišljanja susreću i odmjeravaju, sukobljavaju ili podudaraju. Za Habermasa komunikacija je antipod suvremenoj stvarnosti. Komunikativno djelujući aspekt postsekularizma Habermas gradi na rekonstrukciji analize moderne i njezinih početaka. Zapravo, suvremena religioznost kakva se danas zatječe ima svoje korijene u apstrahiranju subjektiviteta:

»Radi se o strukturi samoodnošenja spoznajućeg subjekta koji se nadvija nad sebe kao objekt da bi se kao u odrazu u zrcalu – upravo spekulativno zahvatio. Kant ovo filozofsko-refleksijsko polazište stavlja u osnovu svojim trima kritikama. Um postavlja kao najviše sudište pred kojim se mora opravdati sve što uopće podiže zahtjev za valjanošću.«¹⁷

Naime, postsekularizam problematizira činjenicu da je sekularizacija poslije prosvjetiteljstva i svojevrsnog fijaska s globalizmom suočena s neprevladanom preprekom između ostvarenih i neostvarenih mogućnosti na svim poljima: ekonomiji, socijalnoj pravdi, međunarodnim, ali i međuljudskim odnosima. Habermas smatra da racionalnost nije izašla izvan skučenih okvira koje su joj nametnuli pozitivisti. Prema takvom shvaćanju društvo ne može biti heterogeno u smislu različitih mišljenja, već heterogeno u smislu onih koji vladaju znanjem i onih koji bi to znanje htjeli ili trebali steći, a u toj bi se težnji morali osloboditi metafizičke predodžbe svijeta, odnosno religioznih uvjerenja. Da bi racionalnost bila komunikativna, treba uspostaviti razumijevanje sugovornika u dijalogu, čak kad je riječ o predstavnicima ateističkog humanizma i teista.

U eseju *Vjerovanje i znanje*, kojeg je napisao netom poslije terorističkog napada 11. rujna 2001., Habermas se osvrće na problematiku sekulariziranja unutar postsekularnog društva. Drukčije od Ernesta Gellnera, koji polazište ovog problema vidi u civilizacijsko-kulturološkoj uvjetovanosti između zapadnog kršćanstva i islamskog Istoka, Habermas promatra ovaj problem unutar zapadnjačkog promišljanja o globalizaciji. Riječ je o univerzalizmu ideoloških postavki. Kao što je prije kršćanstvo svojim zadatkom držalo promicanje evanđelja, sada sekularizatorski aparat nastoji ostatkom svijeta pronositi za-

¹⁶ Usp. Hotimir BURGER, *Subjektocentrirana filozofija i komunikativna intersubjektivnost*, u: Habermas, *Filozofski diskurs moderne...*, xix-xx.

¹⁷ *Isto*, 23.

padnjački mentalitet i gospodarsku premoć. Sekularizaciju Habermas vidi kao oblikovanje civilizacije izvana, a ne unutar društvenim, tj. unutar civilizacijskim procesom.¹⁸

Globalizacija, dakle, ne služi afirmativnim snagama sekularizacije kao demistificiranja slike svijeta i suočavanja institucionalne religije s njezinim granicama prema tehnološkom društvu, već petrifikaciji postkolonijalnog raspoređivanja politički i vojno utjecajnih supersila. Habermas će zato naglasiti da se koncepcija uma mora udaljiti od pozitivističkih okvira kakva su mu dali Comte i filozofi Bečkoga kruga. Ako bi se i dalje inzistiralo na konceptu uma isključivo kao znanstvenog uma koji nalazi svoju svrhu u istraživanju i razvijanju tehnologije, to inzistiranje bi moglo završiti u ideološkoj retorici, iako postsekularno društvo ne ostavlja prostor ideologijama u onom obliku kakav je bio za vrijeme moderne.

Pod tim podrazumijeva odnos države prema znanosti, ali i prema religiji:

»Liberalna politika ne smije aktualan spor o sekularnom samorazumijevanju društva eksternalizirati, dakle odagnati u glave vjernika. Demokratski prosvijećeni *common sense* nije singular, nego opisuje mentalno ustrojstvo višeglasne javnosti.«¹⁹

Habermas očekuje da suvremeni um građanskog društva bude otvoren prema svima, pojedincima i grupama koji imaju različita mišljenja, a u tom višeglasju znanstveni autoriteti ne smiju preglasavati ili minorizirati vjernike. Ako se od znanosti i religije očekuje usklađeno djelovanje, to podrazumijeva i neki set vrijednosti. Može li se sekularizacija koja prihvaća ravnopravnost znanstvenoga i vjerničkog svjetonazora podvrgnuti nekoj vrsti etičkog normiranja? Bi li to značilo odustajanje od neutralne racionalnosti? U tom će pogledu kardinal Joseph Ratzinger, kasnije papa Benedikt XVI., i Habermas približiti svoje stavove.

Ratzinger polazi od ocjene da je današnje društvo podložno brzim promjenama i, nasuprot globalizaciji, traženju nutarnjeg oslonca.²⁰ Kako bi se do njega došlo potrebno je uočiti neke krive postavke koje se nameću kršćanskom vrednovanju zapadne kulture, a koje Ratzinger prepoznaje u projektu *Svjetskog etosa* Hansa Künga. Ratzinger odbacuje projekt *Svjetski etos* kao apstrakciju bez čvrstog temelja i naglašava da su se sami razum i znanost dokazali neučinkovitima kao etičko utemeljenje za društvo. Primjerice, znanost i razum nisu pružili adekvatnu zaštitu za najslabije u društvu. Stoga je povezivanje na temelju normativne vrijednosne baze koja proizlazi iz transcendentnih načela nezamjenjivo u nakani opstanka dobrohotnog i slobodnog društva.²¹ Ratzinger

¹⁸ Usp. Habermas, *Vjerovanje i znanje...*, 131.

¹⁹ *Isto*, 139.

²⁰ Usp. Olav HOVDELIEN, Post-secular Consensus? On the Munich-dialogue between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas, *Australian eJournal of Theology*, 18 (2011) 2, 107-115.

²¹ Usp. *isto*.

u svom odgovoru Habermasu želi naglasiti da i samo postsekularno društvo dijaloga neće imati snage za promjene na dobro ako svoju osovину ne nalazi u vrijednosnom sustavu koje ne može biti neutralan u aspektu sekularističkog izuzimanja angažmana religija.

Glavni zaključci koji se mogu izvesti iz Habermasove korespondencije s kardinalom Ratzingerom bacaju svjetlo na dvije važne činjenice. Prvo, postsekularno društvo koje se temelji na unutarnjem dijalogu između religioznih i nereligioznih, između onih koji razumijevaju svijet prema religijskim konceptima i onih koji ga promatraju isključivo kroz prizmu traženja znanstvene izvjesnosti, čini stanovitu fazu razvoja građanskog društva koje se oslobodilo prijašnje bipolarnosti utemeljene na međusobnom, ideološki uvjetovanom nerazumijevanju. U tom je pogledu Habermas svojim komunikativno-akcijskim pristupom doprinio dubljoj jasnoći suvremenog društveno-religioznog stanja. Drugo, kardinal Ratzinger naglašava da je postsekularnom stanju diskursa na svim razinama potrebno težište koje ga ujedinjuje, neki čimbenik vrijednosnog suđenja potreban u nakani da taj diskurs poprimi oblik konkretnog zauzimanja za opće dobro čije zasluge danas isključivo uzima znanstveni humanizam.

4. Milbank: suvremena religioznost u jazu između ontologije i epistemologije

John Milbank uzrok mnogih nevolja – prije svega ideološke i fizičke agresivnosti – koje je prouzročila moderna (i) sekularna misao traži u udaljavanju epistemologije od ontologije.

»Patos moderne teologije leži u njezinoj lažnoj poniznosti. Ili idolopoklonički povezuje spoznaju Boga s nekim imanentnim poljem spoznaje – posljednjim kozmološkim počelima ili posljednjim psihološkim ili subjektivnim potrebama; ili je zatvorena u intimizacije osjećaja svetoga izvan očitosti, tako da funkcionira potvrđujući u negativnom smislu upitnu ideju autonomne sekularne stvarnosti, u potpunosti transparentne racionalnom razumijevanju.«²²

Zbog nesposobnosti povezivanja ontologije i spoznaje, postmoderna ne može dati takvu epistemološku podlogu za kojom traga postsekularno doba. On rješenje pronalazi u resursima klasične kršćanske misli.

Teološka kritika koja dolazi iz redova *radikalne ortodoksije* može se promatrati kao vrsta apologetike, koliko god to zvučalo arhaično. Oni podsjećaju da teolozi u svom prosuđivanju suvremenih filozofskih i društvenih problema ne smiju smetnuti s uma da teologija služi racionalnoj obrani poklada vjere. Njihova teološka kritika je utemeljena dvosmjerno: prema kritičkoj analizi postsekularnog filozofiranja o Bogu i trajnoj službi razumskog utemeljenja Objave.

²² Milbank, *Theology and Social Theory...*, 1.

Svaki drugi način teološkoga mišljenja za Milbanka pretpostavlja niveliranje teologije na razine suvremenih smjerova u humanističkim disciplinama u kojima se odavno ustalio diktat (agresivnog i razdornog) sekularnog razuma.

Milbankovo istraživanje izloženo u djelu *Beyond Secular Order* kreće se oko ontološkog razumijevanja stvarnosti i s njime povezanog spoznajno-teorijskog problema. Pred sobom ima dva oblika ontološkog mišljenja: modernu i političku ontologiju. Kad je riječ o teološkoj kritici moderne ontologije, on podrazumijeva nekoliko referentnih točaka: prvo, nametanje univočnosti Dunska Škota nauštrb Tomine analogije bića; drugo, zamjena spoznaje identiteta novovjekovnim modelom spoznajom putem reprezentacije; treće, prioritet mogućega nad aktualnim (osobito u scijentizmu); četvrto, nametanje koncepta kauzaliteta kao nasumičnosti, a ne kao utjecanja.²³

Budući da Milbank daje prednost ontologiji, a ne epistemologiji – što ne znači da ih izolira jednu od druge – tako i političku stvarnost promatra u ključu udaljavanja od postavki klasične ontologije. U filozofskoj ontologiji, staroj ili novoj, bavimo se bitkom koji je izložen vjerovanju, razumu i iskustvu, dok politička ontologija govori o bitku i biću u kontekstu društva, političke moći i položaja pojedinca. U tom smislu, Milbank govori o sekularizaciji kao racionalizaciji političke ontologije koja se odvija na četiri razine. Prva je odvajanje ljudskog života od ljudskog razuma; druga je odvajanje ljudske naravi od ljudskog društva; treća je odvajanje ljudske naravi od ljudske kulture; četvrta je odvajanje ljudske naravi od nadnaravne milosti.²⁴ Iz ove kategorizacije različitih faza sekularnog procesa može se zaključiti da problem postsekularizma ima svoje začetke u epistemologiji, to jest, razdvajanju života od razuma, a postiže svoj vrhunac u problemu kojeg otvara teološka kritika: odvajanje ljudske naravi od nadnaravne milosti.

Aдекватna postsekularna epistemologija ne znači obnavljanje predmodernog sustava vrijednosti koji je ambijent klasične ontologije, nego crpljenje njezinih resursa. Na primjer, model spoznaje po analogiji i identitetu (subjekta i objekta) daleko je korisniji u suvremenoj potrazi za integracijom racionalnih, ne-racionalnih i nadracionalnih izvora spoznaje, za kojom suvremeno doba čezne, od modernih reprezentacijskih spoznajnih modela (koji subjekt i objekt suprotstavljaju u stanovitoj hermeneutici epistemološke nadmoći). Vrednovanje i uživljanje u klasični vrijednosni ambijent – obilježen kršćanskom trinitarnom vizijom jedinstva u različitosti – je, dakako, i potrebno i poželjno pri tome.

²³ Usp. John MILBANK, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and Representation of the People*, Oxford, Wiley Blackwell, 2013, 3.

²⁴ Usp. *isto*, 5.

5. Kritika evidencijalizma u reformiranoj epistemologiji N. Wolterstorffa

Teoretičari postsekularizma se slažu u tome da je potrebno suočavanje s negativnim posljedicama procesa sekularizacije i to se odnosi prije svega na sekularističku emancipaciju znanstvene racionalnosti od religioznih vjerovanja. Suvremeni se vjernik mora zato susresti s argumentacijama nevjere, odnosno agnostičkog humanizma, a kako to učiniti? Može li se pozvati na racionalnu argumentaciju svojih vjerovanja koja ne počivaju na empiriji, već iskustvima transcendencije, svetoga, Boga? U suvremenim je prilikama znanstvena predodžba svijeta univerzalno prihvatljiva jer je, takoreći, »neutralna« prema različitostima u religijskom poimanju stvarnosti u zapadnoj judeokršćanskoj ili istočnoj kulturi obilježenoj utjecajima brahmanizma, budizma ili šintoizma. Pristup analitičkog epistemologa iz kruga *reformirane epistemologije*, Nicholas Wolterstorffa jest da upozori da ta neutralnost nije baš neutralna niti bez-pretpostavna.²⁵ Moderna, sekularna optimistična epistemologija nije baš sasvim sekularna, ali toga nije svjesna. Upravo zato se pokazala ranjivom pred relativističkom postmodernom dekonstrukcijom.

Jedna od glavnih značajki moderne epistemologije, ali i platforma s koje su još u novovjekovnoj filozofiji uočili njezine slabosti, jest evidencijalizam. Njegova jasna formulacija je npr. ona W. K. Clifforda:

»Pogrešno je uvijek, svagdje i za svakoga vjerovati na temelju nedovoljne evidencije.«²⁶

Princip je u uporabi do danas, osobito kod populističkih scijentista. No davno prije Clifforda Hume je, na primjer, ukazivao da taj princip ruši i samoga sebe i većinu naših zdravorazumskih uvjerenja. Evidencijalizam je prestrog da bi bio adekvatan kriterij racionalnosti, i to ne samo u vrednovanju religijskih i svjetonazorskih vjerovanja, kako je dokazivao Cliffordov suvremenik J. H. Newman.²⁷

Wolterstorff, poput novijih teoretičara postsekularizma, govori o izazovu kojeg nameće suvremeni diskurs pred epistemološko (i moralno) opravdanje vjernika. Izazov o kojem je riječ nije socijalno-političke ili kulturne naravi, već proizlazi iz epistemološke refleksije suprotstavljanja i zbližavanja religijskih i znanstveno-paradigmatskih stavova. Izazov je u srži evidencijalistički, a izražen je u dva prigovora: prvo, ako prihvaćenje sudova o Bogu nije racionalno, ne bismo ih trebali ni prihvaćati; drugo, prihvaćanje sudova o Bogu nije racio-

²⁵ Nicholas WOLTERSTORFF, *Reason within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976.

²⁶ Usp. W. K. CLIFFORD, *The Ethics of Belief* (1877), u: L. Stephen, F. Pollock (ur.), *Lectures and Essays by William Kingdon Clifford*, London, Macmillan, 1886. 344.

²⁷ Usp. John Henry NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870), London, Longmans and Green, 1930.

nalno ako ih netko prihvaća na temelju nečijih tuđih vjerovanja i sa sigurnošću koja ne nadilazi onu sigurnost koju bi jamčila snaga samog dokaza.²⁸

Prvi način odgovora na taj izazov jest teistička evidencijalistička apologetika, koja slaže argumente u prilog legitimacije teističkog vjerovanja, ili potvrđuje već prisutne argumente koje posjeduju ljudi teističkih uvjerenja. No tada se mora suočiti sa svim prigovorima upućenima evidencijalizmu općenito. Wolterstorff, nasuprot tome, slijedi stav da dokazivost nije ključan kriterij racionalnosti pa ni opravdanosti vjerovanja, ponajmanje onih temeljnih filozofskih i svjetonazorskih.

Najprije poseže za koncepcijom zdravog razuma Thomasa Reida, prema kojemu je *dispozicija* jedan od temeljnih momenata intencionalne strukture iskustva, odnosila se ona na vanjski svijet fizičkih objekata ili unutarnji svijet introspekcije, mašte ili sjećanja:

»U samom temelju Reidova pristupa jest postavka da se mi u svakom trenutku naših života nalazimo pred izborom različitih dispozicija, namjera, sklonosti vjerovati nešto – mogli bismo ih nazvati jednostavno dispozicijama vjerovanja. Ono što uključuju naša vjerovanja, barem u većini slučajeva, jest odabiranje jedne ili druge dispozicije.«²⁹

Dispozicija je sklonost stvaranju matrica vjerovanja ili ponašanja. Mi smo svi disponirani da u određenim situacijama imamo određene osjećaje; da držimo određena vjerovanja o izvanjskom fizičkom svijetu i o drugim ljudima. Jedna od temeljnih dispozicija koja omogućava naš intelektualni život i funkcioniranje općenito, jest tzv. princip lakovjernosti. O lakovjernosti se može govoriti u okolnostima kad dijete formira neka vjerovanja pod utjecajem religijskoga, odnosno teističkoga ili ateističkog društvenog okruženja. No, mogu li se teistički iskazi opravdati na taj način?

Wolterstorff je svjestan negativnih konotacija principa lakovjernosti, počevši od Marxovih i Freudovih upozorenja o njezinim mogućim patološkim ekonomskim i psihološkim uvjetovanostima.³⁰ U tom pogledu ne bismo se udaljili, na primjer, od koncepcije religioznog vjerovanja kao kompleksa emotivne regresije u stanje praiskonske sigurnosti plemenske zajednice. Međutim, iako riječ *lakovjernost* ima pejorativan prizvuk, riječ je o ljudskom temeljnom spoznajnom optimizmu da je stvarnost takva da se može spoznati, da su naše spoznajne sposobnosti takve da dosežu stvarnost, uključujući među njih i povjerenje prema drugim ljudima. Umjesto da njih moramo opravdati, na njih se trebamo osloniti pri svakom spoznajnom činu, pa i opravdanju. Drukčije ne možemo funkcionirati u praksi, ma kako to mogli zamišljali u teoriji. Mogli

²⁸ Usp. Nicholas WOLTERSTORFF, *Can Belief in God be Rational?*, u: N. Wolterstorff, A. Plantinga (ur.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 2012, 136.

²⁹ Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational...*, 149.

³⁰ Usp. *isto*.

bismo se ovdje uputiti u transcendentnu analizu uvjeta mogućnosti tog intelektualnog optimizma, no Wolterstorff ne slijedi taj put. Mogućnost znanja i pouzdanost spoznajnih sposobnosti nisu objekt istraživanja, nego polazišna točka.

Wolterstorff je u krajnjoj liniji relijabilist i eksternalist s obzirom na epistemičko opravdanje. Relijabilizam je stav da je znanje opravdano pouzdanošću spoznajnih sposobnosti i/ili u nju ugrađenih temeljnih dispozicijskih vjerovanja, čijom je kombinacijom stečeno. Pouzdanost je svojstvo intelektualnih sposobnosti da nas vode k istinitim vjerovanjima. Kad je riječ o vjerovanju u Boga, kratko i jasno, ono je jedno od temeljnih vjerovanja, a jamči i pouzdanost spoznajnog aparata općenito. To vjerovanje se ne opravdava evidencijalističkim reprezentacijskim teorijama spoznaje, nego radije nekom vrstom *reductio ad absurdum*. Tu će točku napose razraditi Wolterstorffov kolega Alvin Plantinga, osobito svojim evulucijskim argumentom protiv naturalizma, u kojem tvrdi da istinitost darvinovske teorije evolucije poražava naturalistička objašnjenja naše spoznaje, budući da je evulucijski pokretač preživljavanje, a ne reflektivno znanje. Alternativna hipoteza, po njemu bolja, jest da je jamac pouzdanosti ljudskih spoznajnih aparata evolucija vođena razumnim Stvoriteljem.³¹

Kao eksternalist, Wolterstorff, drži da nije nužno da spoznajni subjekt mora imati osobni uvid u razloge za opravdanje svoga vjerovanja. Ključna je povezanost sa skupom zajedničkih vjerovanja na kojima počiva cijela racionalnost. Prema principu lakovjernosti, kako ga Wolterstorff vidi, osoba je racionalno opravdana u svom vjerovanju sve dok ne nađe adekvatan razlog da to vjerovanje odbaci, to jest, njegova su vjerovanja nevina sve dok se ne dokaže njihova »krivnja«.³²

To nam jamči osobnu sigurnost stečenog svjetonazora pred trajnim izazovima fluidne postmoderne racionalnosti, ali ne ukida nužnost intelektualne odgovornosti, koju bi upravo ta postmoderna vizija racionalnosti najradije zaobišla. Vidjeli smo nešto prije kod Habermasa i Milbanka težnju postsekularnog uma da pronade stabilnu racionalnu bazu zdravog razuma koji će omogućiti željeni dijalog između vjere (ili vjerâ) i razuma, tako što će istodobno i vjeru i razum pripremiti za neke samokorekcije, a da ne ugrozi temeljnu usidrenost vjere u transcendenciji, ni razuma u prirodnom intelektualnom optimizmu.

Reformirana epistemologija je, s jedne strane, indikator postsekularizma jer je još prije nekoliko desetljeća uočila potrebu dijaloga religije i epistemologije da bi se očuvala intelektualnost uopće. S druge strane, ako bi izbjegla napast modernističkog zaoštavanja svojih teza, mogla bi biti i instrument podizanja komunikativne postsekularne vizije intelektualnosti.

³¹ Usp. Plantinga, *Warrant and Proper Function...*, 225-226.

³² Usp. Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational...*, 163.

Zaključak

Pokušali smo prikazati postsekularizam kao teorijsku konstrukciju nastalu na području suvremenog filozofsko-religijskog promišljanja, s osobitim naglaskom na njezinu epistemološku ulogu u srazu s modernom i postmodernističkom mišlju. Iako se pojam postsekularizma kao *terminus technicus* veže uz problematiku sekularizacije kao političko-društvenog procesa, materijalni predmet istraživanja teoretičara postsekularizma nije ograničen na aktualne posljedice sekularizacije ili pokazatelje njezinog napuštanja. Dapače, korijeni postsekularizma su epistemološki. Počeo je kao pokušaj razumijevanja dimenzija religioznog iskustva, vjerovanja i religijske svijesti unutar suvremenih epistemoloških uvjeta, no pokazalo se da ta poveznica epistemologije s religijom ima blagotvoran učinak i na ostvarenje komunikativne zdravorazumske racionalnosti, koja je pretpostavka mirotvornog i pravednog društva.

Iz čitanja teoretičara postsekularizma poznavali smo nekoliko čimbenika koji obilježavaju epistemološku stranu postsekularnog teorijskog okvira. To su potreba za proširenom prirodoznanstvenom predodžbom svijeta; potreba za uravnoteženjem sukobljenih svjetonazora u obliku prosvijećenog zdravog razuma i sekularnog prevođenja pojmova religije; potreba za adekvatnim religijskim odgovorom na promijenjene okolnosti za religijsku svijest pojedinca.

Postsekularizam nastoji obuhvatiti i plauzibilno opisati suvremeno stanje religije u aspektima njezine institucionalnosti, religijske svijesti pojedinaca i odnosa sa znanstvenom metodom. Ima i normativnu stranu jer želi sudjelovati u oblikovanju odnosa religije i društva. Religija je, htjela-ne htjela, pod trajnim utjecajem sekularizacije i već je sekularizirana jer su takvi njezini vjernici. Religijske institucije sigurno i više jer po prirodi moraju surađivati sa sekularnim institucijama, počevši od države. I to vrijedi za sve velike religije danas. Sljedeći korak nije zaustavljanje sekularizacije, niti uklanjanje njezinih posljedica. Kotač povijesti ne da se vratiti unatrag, niti je zajamčeno da bi to bilo dobro. Cilj je omogućiti religiji da svoju misiju nastavi u društvu tako da bude prihvaćena kao partner. Ne nekritički prihvaćena, nego upravo kritički, ali dijaloški. To je srž Habermasove sekularne vizije postsekularizma kako smo je interpretirali. Milbankova radikalna ortodoksija i Wolterstorffova reformirana epistemologija iz kršćanske vjerničke perspektive otvaraju prostor za takav razvoj jer njihova apologetika ne potiče izolaciju, nego upravo omogućuje onaj pozitivan kritički i samokritički doprinos religije koje Habermasova sekularna vizija očekuje.

Bruno Matos* – Dalibor Renić**

*Postsecularism: Models of Interaction between Religious and Secular Reason**Summary*

The term postsecularism refers to a theoretical construct based on a critical analysis of the contemporary position of religion in the social, political, and cultural context. Firstly, this article is an introduction to the general issue of the relevance of the concept postsecularism for the reflection on society and reality. Secondly, it presents and discusses models of the interaction of religious and secular notions of rationality proposed by the philosophers Jürgen Habermas, John Milbank and Nicholas Wolterstorff. Postsecular thinkers try to describe the relationship between religion and modernity, but their approach is also normative, since they offer guidelines for achieving the goal of a peaceful and just society. Habermas believes that the next step to achieve this goal is a critical, yet dialogical acceptance of religion as a participant in the communicative interaction, with the continuation of the secularization. From the Christian perspective, Milbank's radical orthodoxy and Wolterstorff's reformed epistemology create space for such a development because their apologetics does not encourage isolation, but allows for the positive critical and self-critical contribution of the religion, which Habermas's secular vision expects.

Keywords: postsecularism, secularization, rationality, epistemology, philosophy of religion.

(*na engl. prev. Dalibor Renić*)

* Bruno Matos, MA; Address: Ciklama 2a, HR-10360 Sesvete, Croatia; E-mail: bruno.vtz3@gmail.com.

** Dalibor Renić, PhD, Assistant Professor, Jesuit Faculty of Philosophy, Croatian Studies, University of Zagreb; Address: Jordanovac 110, HR-10000 Zagreb, Croatia; E-mail: drenic@ffdi.hr.