

Mirko Vlk

Trg Riječke rezolucije 1, HR–51000 Rijeka
mirko.vlk.op@gmail.com

Filozofsko-teološko propitkivanje odnosa religije i politike u postsekularnom dobu

Sažetak

Kao formalizirani odnos s transcendentnim, religija je u predmoderni određivala ne samo doseg političkog autoriteta nego i čovjekovu »finalnu svrhu« ponad povijesti. Ta se javna uloga religije u liberalno-sekularnom društvu smatra nadiđenom. No, ipak se danas primjećuje trend deprivatizacije religije. Je li to simptom krize liberalizma o kojoj se sve više govori? Ili pokušaj da se mimo tradicionalne religije, ali koristeći jezik i formu vjere, dadne entelehiološki smisao čovjekovoj egzistenciji unutar društva i povijesti? Ili se radi o populističkom nastojanju da se time obeskrjepi liberalni politički projekt? Bez obzira na razlog iza deprivatiziranja religije, riskira se povratak predmoderne dinamike politizacije religije i sakralizacije politike. Ipak, kako ističe Jürgen Habermas, rehabilitacija religije u javnom prostoru ne mora biti reakcionarna. Tako ovaj članak razmatra napore Patricka J. Deneena i Francisu Fukuyame u potrazi za nekim trećim putem, koji ne bi bio antagonističan prema naslijeđu prosvjetiteljstva, ni ravnodušan na dijalektiku »mita« i »prosvjetiteljstva«, tj. religije i kritičkog uma.

Ključne riječi

Francis Fukuyama, Patrick J. Deneen, kraj povijesti, vjera u demokraciju, politička teologija, prosvjetiteljstvo, mit

Uvod

U organizaciji Katoličke akademije Bavorske, 19. siječnja 2004. godine, u Münchenu, održana je javna tribina na temu »Pretpolitički moralni temelji liberalne države« na kojoj je sudjelovao i Jürgen Habermas. Tom je prilikom Habermas upozorio na isključivost naturalističko-scijentističkog svjetonazora, čime se društvo osiromašuje jer propušta crpiti iz drugih, eto, filozofskih, ali i religijskih nazora. Štoviše, izgubi li društvo »ekspresivnu moć jezika vjere«, gubi »važan izvor za stvaranje smisla«. ¹ Radije, slično programu nove političke teologije Johanna Baptista Metza, ² treba ući u dijalektički diskurs s religijom radi jačanja društvene solidarnosti. Naravno, bez napuštanja tekovina liberalno-sekularnog društva. Vjerske bi zajednice trebalo integrirati u život građanskog društva ne bi li se njihov izričaj i tradicije kroz suradnju stručnjaka za filozofska, teološka, moralna i pravna pitanja, prereakao u jezik pristupačan široj javnosti. ³

¹ Jürgen Habermas, »Glauben und Wissen«, *Glasnost Berlin* (14. 10. 2001.). Dostupno na: <http://www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html> (pristupljeno 11. 9. 2025.).

² Vidi: Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, prev. Stjepan Kušar, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009., str. 209–233.

³ Usp. Michael Welker, »The Future Tasks of Political Theology: On Religion and Politics Beyond Habermas and Ratzinger«, u: Michael Welker, Francis Schüssler Fiorenza, Klaus Tanner (ur.), *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, Westminster John Knox Press, Louisville 2013., str. 75–86, ovdje 76–79.

Jürgen Habermas, dakle, prihvaća mogućnost ograničene javne uloge religije. Ipak, ne promiče, a da pritom ne prihvaća dokidanje sekularnosti javnog života. Uvažavanje trajnih vrijednosti sadržanih u vjerskim tradicijama radi okrepljenja solidarnosti u društvu ne znači iznova se podrediti religijskom diktatu. Stoga ni inicijativu privlaštenja pologa vjere kao javnog dobra ne shvaća kao jednostrani napor teologa, već bi vodeću ulogu trebali preuzeti ne-teolozi. Valja spomenuti da Habermas iznosi gore navedeno mišljenje iako, ili možda upravo zato što je osobno poznao Johanna Baptista Metza. Naime, njegov projekt nove političke teologije kao »teološke hermeneutike političke etike«⁴ koja pretpostavlja interdisciplinarni pristup, npr. suradnju sa sociologom Helmutom Schelskyjem i Centrom za interdisciplinarno istraživanje pri Sveučilištu Bielefeld, isprva je naišao na nemale kritike i otpor u crkvenim krugovima.⁵

Tako se u zborniku radova *Habermas, Modernity and Public Theology* (1992.), sa znanstvenog skupa *Critical Theory. Its Promise and Limitations for a Theology of the Public Realm* (7. – 9. listopada 1989. godine, Chicago), može pronaći esej u kojem Habermas izlaže svoj stav o otvaranju teološkog diskursa društvenim i političkim pitanjima.⁶ Tom prilikom priznaje napore političke teologije oko iskrenog dijaloga s filozofijom glede zajedničke teme kritičke refleksije nad modernom. No, pritom se pita riskira li time teologija izgubiti svoju razlikovnost, budući da se politički teolozi pri kritičkom suočavanju s posljedicama moderne nemalo oslanjaju kako na njegov opus tako i općenito na kritičku teoriju Frankfurtske škole. Ako već postoji filozofska hermeneutika religijske etike i prakse, npr. kod Ernsta Blocha, Waltera Benjamina i Theodora Adorna, što donosi teološka hermeneutika političke etike, a da bi bilo unutar specifične kompetencije teologije?

Habermas pojašnjava da filozofija prema vjerskom iskustvu usvaja stav »metodološkog ateizma«, mimo »bogojavljenja«. Tako je posebnost filozofije promatrati zbilju i čovjeka kroz leću kritičke samosvijesti uma, ne oslanjajući se na izvore spoznaje izvan razuma. Teologija se pak ne može odreći Božje objave, koja je njezino polazište i uvjet njezine refleksije kako nad vjerskim iskustvom, tako i nad sveukupnim ljudskim iskustvom u društvu i povijesti. Zbog toga politička teologija nije uspjela prereći unutarnji doživljaj vjerskog iskustva u izričaj prikladan za modernu sekularnu javnost, a da se barem neizravno ne upušta u apologetiku. Iz toga kuta, teologija nije komunikativna, tj. ne pridonosi društvenom diskursu, a da ga ne pokuša uzurpirati. Međutim, valja istaknuti, ni filozofija zasad ne uspijeva »izvana« izraziti srž vjerskog doživljaja ni zamijeniti religiju kao posrednicu smisla za društvo, izuzev za one rijetke pojedince kojima je dovoljna *consolatio philosophiae*. Dakle, Habermas hoće sačuvati odijeljene kompetencije teologije i filozofije kao još jedan, nužan izraz razlikovanja između privatnog i javnog, odnosno očuvanja sekularnosti, iako drži da se vjersko iskustvo može izraziti jezikom prikladnim za sekularno društvo ne riskirajući prozelitiziranje.⁷

Nesumnjivo, Habermas je pronicljivo naslutio taj danas presudni izazov za liberalno-sekularno društvo. Čovjeka ne zadovoljava (su)život sveden na »društveni ugovor«, točnije, na vladavinu prava i zakona koja sve međuljudske odnose kondenzira na pitanje prava i obveza, a čiji je arbitar pravna država. Tako, na tragu Habermasove zamisli, ali i uz popratnu refleksiju iz perspektive političke teologije, ovaj članak donosi pregled upečatljivih pokušaja dvojice prominentnih javnih intelektualaca kako riješiti problem gubitka pretpolitičkih moralnih temelja društvene kohezije i solidarnosti. Riječ je o

Francisu Fukuyami i Patricku J. Deneenu, koji iz naizgled oprečnih perspektiva o javnom značaju religije pristupaju pothvatu prericanja vjerskog iskustva i religijske tradicije u izvor smisla mjerodavan za sekularno okruženje ponad strogo individualistički shvaćene i određene nutarnje svrhovitosti koju si pojedinac zadaje ili u sebi pronalazi kao izraz osobne slobode.

Zahvaljujući često navodenoj i isto toliko krivo tumačenoj tvrdnji o »kraju povijesti« iz eponimnog eseja iz 1989. godine, a koja je potom detaljnije razrađena u knjizi *The End of History and the Last Man* (1992.), Francisu Fukuyamu ne treba posebno predstavljati. Ovaj se članak pritom dotiče i njegovih novijih publikacija u kojima iz politološkog i sociološkog, ali i filozofskog kuta, nastoji iznijeti cjelovitu analizu ugroza po liberalnu demokraciju. Iako Patricka J. Deneena prati reputacija žustrog konzervativnog kritičara liberalizma, njegov se opus, slično kao i kod Fukuyame, opire kategorizaciji unutar pojednostavljene razdiobe na konzervativce i progresivce, odnosno desnicu i ljevicu. Deneen, crpeći iz kanonskih tekstova zapadnjačke civilizacije – kako filozofskih, tako i književnih klasika poput *Odiseje* – preispituje pojave poput modernističke »vjere u demokraciju« i progresivne predodžbe povijesti. Pritom podsjeća na neprolazni značaj predmoderne filozofske tradicije, napose danas pred izazovom destabilizirajuće političke polemike. Ovaj članak dotiče tek djelić njihova opusa nastojeći tako razmotriti dijalektiku »mita« i »prosvjetiteljstva«, odnosno religije i kritičke racionalnosti, teologije i filozofije na pragu možebitnog postsekularnoga doba.

1. Analiza stanja (post)moderne

Za Fukuyamu najveća prednost liberalno-sekularnog društva je pojam javnog dobra nenadahnuto ideološkim pravorijekom ni religijskim težnjama, već usredotočen na sigurnost, mir i red za sve, te poštivanje privatnih interesa kao preduvjeta blagostanju. »Nenadahnuto« poimanje javnog dobra omogućava suživot između različitih vjerskih i političkih svjetonazora i promiče suradnju kao najbolji način ostvarenja osobnog interesa. Ipak, Fukuyama priznaje da sposobnost društva da omogući jedinstvo u različitosti nije bezuvjetna, već pretpostavlja opći konsenzus glede liberalnih vrijednosti.⁸ No, zašto se onda u liberalnim demokracijama javljaju političke napetosti? U odgovoru, Fukuyama ističe preusko poimanje ljudske naravi liberalne tradicije naslijeđene od Thomasa Hobbesa, Johna Lockeja i Jean-Jacquesa Rousseaua. Naime, njihovo poimanje čovjeka koje polazi od misaonog eksperimenta o čovjeku u

4

Usp. Johann Baptist Metz, *Politička teologija. 1967. – 1997.*, prev. Željko Čekolj, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004., str. 62–65, 275–283.

5

Usp. Tiemo Rainer Peters, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1998., str. 83–93.

6

Vidi: Jürgen Habermas, »Transcendence from Within, Transcendence in this World«, u: Don

S. Browning, Francis Schüssler Fiorenza (ur.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad Publishing Co., New York 1992., str. 226–250.

7

Usp. Michael Kirwan, *Political Theology. A New Introduction*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 2008., str. 146–148.

8

Usp. Francis Fukuyama, *Liberalism and Its Discontents*, Profile Books Ltd., London 2022., str. 4–9, 13–17.

njegovu pretpolitičkom »prirodnom stanju« zanemaruje presudan vid čovjekove društvenosti i važnost socijalizacije.⁹

Ni Patrick J. Deneen ne niječe privlačnost liberalnog zahtjeva za osobnom slobodom i važnost prosvjeda protiv samovolje političke vlasti.¹⁰ Ali isto tako primjećuje, iako liberalno-sekularno društvo tobože nema »finalnu svrhu« ponad jamstva osobne slobode kao osnove (su)života, ipak sâm liberalizam nije ideološki neutralan. Deneen tako proziva progresivni ideal »demokratskog građanina« koji ne bi bio motiviran samo osobnim interesom, već i iskrenom brigom za javno dobro. Smisao je liberalne demokracije nadići tu proturječnu situaciju da čovjek, iako naizgled civiliziran, još uvijek živi kao u prirodnom stanju – ponajprije za sebe – ne mareći za druge. Sve to pak počiva ni na čemu potkrijepljenoj pretpostavci da napredak prema sve više i više demokratskom društvu podrazumijeva i moralno-duhovnu preobrazbu, točnije, usavršavanje uskogrudne ljudske naravi. To uzdanje u preobražavajuću moć demokracije onda omogućuje njezinu legitimizaciju, ali i sakralizaciju u objekt svojevršne javne pobožnosti. No, progresivističko poimanje napretka u povijesti nije sekularizirani odjek kršćanskog moralnog nauka i povijesti spasenja. Iz ortodoksne kršćanske perspektive, zbog pada u grijeh ni moralno-duhovni rast, ni eshatološki kraj povijesti – ustanovljenje Kraljevstva Božjeg – ne mogu se ostvariti čovjekovim trudom, već su ishod Božje milosne intervencije. Deneen, dakle, prigovara progresivnoj struji liberalizma zbog skeptičnosti prema predmodernim političkim i vjerskim tradicijama, a opet ne propitkuje vlastito fideističko stremljenje prema idealu »demokratskog građanina«. Odatle i tvrdnja da liberalni antagonizam prema tradicionalnoj religiji nije samo pitanje očuvanja sekularnosti društva, već i vjerska netrpeljivost potaknuta modernističkom »vjerom u demokraciju«.¹¹

Fukuyama i Deneen ističu da moderna počiva na kartezijskom pojmu racionalnosti i posljedičnoj pretpostavci prosvjetiteljstva da je čovjek kao racionalno biće sposoban sebe usavršavati. Riječ je o primjeni znanstvene metode na život društva u stremljenju k uvijek većoj društvenoj pravednosti. Time čovjek postaje »vlastiti bezgranični eksperiment«.¹² Pritom se, upozorava Deneen, čovjeka ogoljuje od iracionalnih kulturnih uvjetovanja i društvenih pripadnosti osim općeg poistovjećivanja s ljudskim rodом. Svrha te apstraktne identifikacije s čovječanstvom jest ostvariti najveći opseg osobne slobode. Kako je čitav ljudski rod realno nesaglediv, pojedinac u sebi reprezentira cjelokupno čovječanstvo, pa su njegova prava sveopća i odnose se na sva ljudska bića.¹³ Umjesto »moralne ekologije« tradicije, kulture i religije u koju bi čovjek bio »smješten«, život društva uređuje racionalno uređena vladavina prava. Takva »antikultura« nema nematerijalnih rezervi smisla što društvo preobražavaju iz udruženja čiji je cilj postizanje javnog interesa u zajednicu koja je sama za svoje članove opće dobro. Zapad se sada suočava s nedostacima te civilizacijske paradigme uslijed nemoći liberalno-sekularnog društva da samo sebe korigira.¹⁴

Deneenova opservacija otkriva postmodernistički pomak k epistemičkom relativizmu. I Fukuyama primjećuje da se više ne osporava odavno privatizirane metafizičke i teološke tvrdnje ni na njima utemeljene moralne vrijednosti, već prosvjetiteljska koncepcija racionalnosti, koja se oslanja na empirizam kao jamstvo sigurnosti i objektivnosti spoznaje. Kao što je prosvjetiteljski pokret započeo znanstvenu revoluciju u opoziciji ondašnjim strukturama političke moći i utjecaja – sprezi trona i oltara – ne bi li potaknuo društvene promjene, tako postmodernistička epistemička revolucija razobličuje pretpostavke modernističke racionalnosti.¹⁵ Radi se o kritici toga da kredibilitet

znanosti služi učvršćivanju *statusa quo*, točnije, kako vlast stječe vjerodostojnost pozivajući se na znanstvenost i stručnost političkih odluka kao uvjeta društvenog napretka.¹⁶

Unatoč tome, za Fukuyamu je moderna pravna država pozitivni civilizacijski napredak. Razvojni put Zapada može se sažeti kao nizanje obvezujućih oblika društvene mjerodavnosti – od običajnog prava, preko teokratskih ukaza i vladavine zakona uslijed centralizacije političke vlasti do nastanka pravne države – prema kompleksnijoj društvenoj organizaciji i većoj osobnoj slobodi.¹⁷ Religija ostaje neizostavna sastavnica genealogije modernog liberalno-sekularnog društva. Sraz oko slobode vjere uslijed protestantske reformacije, koji potom prerasta u pitanje slobode savjesti, začetak je ljudskih prava kao moralnog i pravnog zahtjeva za osobnom slobodom.¹⁸ Ipak, Fukuyama ne zanemaruje poteškoće koje se pritom javljaju. Tako tzv. »politika identiteta« primjenjuje istu dijalektičku dinamiku između osobne slobode i zahtjeva zajednice na trvenje između sekundarnih društvenih identiteta i društva. Kao što je smisao osobne slobode premostiti jaz između nutarnje percepcije i vanjske predodžbe pojedinca, »politika identiteta« slično nastoji emancipirati manjine, često nauštrb društvene kohezije i solidarnosti, potičući političku polarizaciju.¹⁹

Za Deneena, osobna sloboda ne opravdava rastakanje građivnih društvenih relacija. Inzistiranje na uvijek većoj emancipaciji, shvaćenju kao društveni i moralni napredak ili kao modernizacija, ustvari osiromašuje društvo. Pravna država, kao jedini i nepristrani arbitar socijalnih odnosa u liberalno-sekularnom društvu, ne može zamijeniti potporu zajednice ni moralno vodstvo kulturnih i religijskih tradicija u koje je pojedinac uložen. Odsutnost zajednice i kulture kao tradiranog pologa smisla ustvari većini uskraćuje mogućnost vođenja svrhovita života ponad zadovoljenja nužnih potreba i proizvoljnih privatnih interesa. Takvo stanje služi tek manjini nekonformista koji ujedno posjeduju materijalne preduvjete i socijalni status da bez negativnih posljedica uživaju prednosti liberalno-sekularnog društva. Deneen zaključuje da je liberalna demokracija uistinu »kraj povijesti«, kako tvrdi Fukuyama. Točnije,

9

Usp. Francis Fukuyama, *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2018., str. 12–15.

10

Usp. Patrick J. Deneen, *Zašto liberalizam nije uspio*, prev. Mijo Pavić, Verbum, Split 2020., str. 34–37.

11

Usp. Patrick J. Deneen, *Democratic Faith*, Princeton University Press, Princeton 2005., str. 82–87, 174–178.

12

J. B. Metz, *Politička teologija*, str. 222.

13

Usp. Werner Becker, »Ljudska prava: prilog analizi jednog pojma«, *Politička misao* 46 (2009) 3, str. 205–216, ovdje 212–214.

14

Usp. P. J. Deneen, *Zašto liberalizam nije uspio*, str. 38–43, 75–81, 88–92.

15

Usp. F. Fukuyama, *Liberalism and Its Discontents*, str. 85–89.

16

Usp. Patrick J. Deneen, *Regime Change. Toward a Postliberal Future*, Forum – Swift Press, London 2023., str. 99–104.

17

Usp. Francis Fukuyama, *Political Order and Political Decay*, Profile Books Ltd., London 2015., str. 11–15, 40–47, 82–84, 524–527.

18

Usp. F. Fukuyama, *Liberalism and Its Discontents*, str. 47–54.

19

Usp. F. Fukuyama, *Identity*, str. 7–11, 92–104, 112–118.

liberalni politički projekt uspješno ostvarivši se istodobno se i dokinuo jer je pritom uništio civilizacijske temelje na kojima je počivao.²⁰

2. *The End of History* (?)

Fukuyama ističe da se iza mnogih kritika njegove tvrdnje o »kraju povijesti« krije nerazumijevanje onoga što je uopće htio reći. Pojašnjenja radi, pojam *povijest* razumije Fukuyama u kontekstu hegelijanske filozofije povijesti da bi opisao dugoročni razvoj društvenih institucija. Isto tako, termin »kraj« ne označava okončanje, već vrhunac tog dijalektičkog povijesnog procesa modernizacije. Kako to objašnjava Fukuyama, Hegel je u *Deklaraciji o pravima čovjeka i građana* (1789.) uočio klicu univerzalizacije ideje uvažavanja čovjekova dostojanstva i time naznaku »kraja povijesti«. Čovjekovo dostojanstvo podrazumijeva moralnu autonomiju pojedinca koja je srž osobne slobode, a time sudioništva u političkom životu kao kolektivne samouprave. Moderna je povijest proces iznalaženja političkog uređenja koje najbolje aktualizira čovjekovo dostojanstvo. Fukuyama je tako predložio da po raspadu Sovjetskog saveza upravo liberalna demokracija i građansko društvo sa slobodnim tržištem postaju paradigmatički model političke zajednice koja bi bila dostojna čovjeka. No, za Fukuyamu ni 1989. godine taj zaključak nije bio neupitan te je naslov njegova izvornog eseja sročeni u obliku pitanja – što je ostalo zanemareno u posljedičnim raspravama o »kraju povijesti«.²¹

Deneen ne dijeli Fukuyamin oprezni optimizam da liberalna demokracija u sadašnjem obliku može poslužiti kao okvir za daljnji razvoj političke etike i prakse prema što potpunijem ozbiljenju čovjekova dostojanstva. Djelomično i zbog lažne dihotomije između naizgled ograničavajuće čovjekove »smještenosti« u partikularni zavičaj, zajednicu i kulturu te liberalnog kozmopolitizma nadahnutog univerzalističkim težnjama, ali koji individualizira i osamljuje. Deneen u knjizi *The Odyssey of Political Theory* (2000.) izlaže tu dijalektiku »mita« i »prosvjetiteljstva« na primjerima *Nove znanosti* (1725.) Giambattiste Vica i *Dijalektike prosvjetiteljstva* (1944.) Maxa Horkheimera i Theodora Adorna. Vico tako donosi filozofiju povijesti koja otkriva napetost između mit-skih substrukture i racionalističke superstrukture društva i obrazlaže zašto treba uravnotežiti uvažavanje mita i religije i prosvjetiteljsku kritiku religije. Odbacivanje mitopejski sročeni metafizičkih predodžbi ujedno obezvrjeđuje moralno utemeljenje pravde i solidarnosti koje drži društvo na okupu kao partikularnu zajednicu. Slično tome, suzbijanje reflektivnog kritičkog uma u ime dogmat-skog religijskog ukaza onemogućava rast i razvoj društva. U oba slučaja, ishod je civilizacijski rasap. Deneen simpatizira Vica jer ističe vrijednost mitopejske poezije, čak i nakon što se demitologizira. Mitovi, kao i religijski spisi, predstavljaju protofilozofsku, poetički uobličenu mudrost minulih naraštaja, koja poučava krepostima bez obzira na jaz vremena. Dakle, sâm čin čitanja i tumačenja klasika, poput *Odiseje*, usađuje civilizacijske vrijednosti Zapada.²²

Ni Fukuyama nije daleko od Deneenova stava o važnosti klasika, pa se tako redovito poziva na fundamentalne tekstove političke filozofije Zapada. Uostalom, tomu svjedoči što u političkoj angažiranosti građana vidi intrinzičnu vrijednost na koju smjera Aristotelova politička filozofija. Stoga, brani zaključak kako, bez obzira na sve, liberalno-demokratsko političko uređenje dolikuje čovjekovoj neotuđivoj subjektivnosti. Iako Fukuyama ostaje nepoljuljan u svojoj »vjeri u demokraciju«, ne može se reći kako je uz to ideološki zaslijepljen. Tako je posljednjih tridesetak godina kroz niz publikacija analizirao trendove i

pomake u političkoj praksi ne bi li znakovito ustanovio da liberalna demokracija nije tzv. »politički univerzal«. Naime, samorazumljivost liberalne demokracije proizlazi iz po Zapad svojstvenog spleta društveno-povijesnih okolnosti: od gospodarskih uvjeta, religijskih reformacija, kulturnih mijena do svjetonazorskih obrata. Sinteza klasičnih helenističkih tekovina i kršćanskih vrijednosti jednako je presudna po nastanak liberalne demokracije, kao i materijalno-ekonomski uvjeti. Hegelijanska »prava strana povijesti« nipošto nije neminovna.²³

Fukuyama i Deneen prepoznaju kako je za suživot u zajednici potrebno nešto onkraj tek suradnje u cilju ostvarenja privatnog interesa. Uz mitopejsko prorađivanje egzistencijalnih pitanja i religijsko upriličenje čovjekova nutarnjeg života, iako predstavlja refleksivnu kritičku racionalnost, ni prosvjetiteljstvo kao filozofski pristup pitanju smisla nije ništa manje duhovan pothvat.

U kontrapunktu takvom pristupu, Deneen iznosi kako Horkheimer i Adorno u *Dijalektici prosvjetiteljstva*, propitkujući isprepletenost »prosvjetiteljstva« i »mita«, iznose ponešto drukčiji sud. Štoviše, tumače *Odiseju* kao alegoriju za proto-prosvjetiteljsku težnju podčinjavanja prirode i drugoga. Drugim riječima, mitovi opravdavaju istu onu dinamiku eksploatacije i dominacije koju se može uočiti i danas, u modernom društvu koje mori otuđenje zbog komodifikacije kulture. Ipak, Deneen ukazuje na to da Adorno i Horkheimer zanemaruju to što *Odisej* nije uvijek i u svemu motiviran svojim vlastitim interesom, pa usprkos ponudi nimfe Kalipso, koja nudi besmrtnost, nespudnost i neuvjetovanost kvazibožanske egzistencije, radije bira usud smrtnika i povratak doma, odnosno pripadanje zajednici koju čine rodbinske, zavičajne i kulturno-povijesne svēze što omogućuju smislen život unatoč neminovnosti smrti. Polovična interpretacija *Odiseje* u *Dijalektici prosvjetiteljstva* proizlazi iz racionalističkog, kritičko-negativnog pristupa, koji odbacuje dijalektiku »mita« i »prosvjetiteljstva« povlačeći se potom u osamu i ravnodušnost »rousseauovskog« autonomnog pojedinca. Taj kritički nastrojeni individualizam odbacuje ne samo mitove i religiju nego i svaku konstruktivno-pozitivnu racionalnost te stoga ne nudi nikakve odgovore na izazove suživota.²⁴

Živjeti za sebe je vlastito životinjama zemaljskim, kao i bogovima na nebesima. No čovjek, obilježen slabostima od kojih ne pate ni viša ni niža bića, živi između zemlje i neba, konkretnih potreba partikularne zajednice i uzvišenih univerzalnih ideala. S tim na umu, za Deneena mitopejska alegorija Platonove špilje ponajbolje odražava taj objedinjeni pristup. Iako »filozof« izvan špilje iskusi Sunčevo svjetlo, tj. prosvjetljenje, ipak izabire vratiti se u špilju, ali ne iz straha, nego iz solidarnosti. Deneen tumači povratak u špilju kao plod spoznavanja da nadići nevoljnost ljudskog stanja (u špilji) nema smisla bez drugih. Tako »filozof« pristaje tek na nagovještaj Sunčeva svjetla, ali koji dijeli s drugima privodeći ih bliže istini, umjesto preobilja Sunčeva svjetla izvan špilje, ali bez ostalih. Osamu samodostatne autonomije s vremenom ni utjeha filozo-

20

Usp. P. J. Deneen, *Regime Change*, str. 231–237.

Lanham – Boulder – New York – Oxford, str. 169–179.

21

Usp. F. Fukuyama, *Identity*, str. xii–xvi, 39–41.

23

Usp. F. Fukuyama, *Political Order and Political Decay*, str. 23–28, 88–93, 399–408, 445–451, 540–548.

22

Usp. Patrick J. Deneen, *The Odyssey of Political Theory. The Politics of Departure and Return*, Rowman & Littlefield Publishers Inc.,

24

Usp. P. J. Deneen, *The Odyssey of Political Theory*, str. 189–202, 232–237.

fije neće moći ublažiti, a njemoća samoće učinit će i mudrost besplodnom.²⁵ Usprkos razilaženju o održivosti liberalno-demokratskog političkog uređenja, Fukuyama i Deneen slažu se u onom bitnom: uslijed dijalektike »mita« i »prosvjetiteljstva« pitanje »kraja povijesti« ostaje vazda pod upitnikom.

3. »Sve staro je opet novo«²⁶

Priznajući da liberalna demokracija vjerojatno nije »kraj povijesti«, ali ga ipak nagovještava, Fukuyama odvaguje trenutačne izazove pred liberalno-demokratskim društvom. Tako ustvrđuje da je nacija izgleda najširi praktično mogući doseg identifikacije pojedinca s kolektivom. Iako ljudska bića suosjećaju s tuđim nevoljama, solidarnost kao motivacija za djelovanje uvjetovana je psihološkim postavkama čovjekove društvenosti. Promicanje liberalno-demokratskih vrijednosti neće uroditi mirom u svijetu ni nekom »svjetskom državom« ili »liberalnim svjetskim poretom«. Uz to, i desno krilo političkog spektra usvaja »politiku identiteta«. Iako izvorno zahtjev za uvažavanjem marginaliziranih manjina, kao izraz očitovanja nezadovoljstva znatnog dijela građanstva može bitno voditi k novoj-staraj »tiraniji većine«: etno-nacionalizmu. Fukuyama ne omalovažava prigovore koje svatko u liberalnoj demokraciji ima pravo uputiti političkoj vlasti, već upozorava da politički diskurs ne može opstati ako se građani nadmeću za nadmoć u ime međusobno isključivih i nepriopćivih društvenih identiteta. Liberalna demokracija trebala bi biti građanska republika, a ne rasni apartheid ili etno-nacionalistički *Reich* ili konfesionalna teokracija.²⁷

Fukuyama vjeruje da se nacionalni identitet može graditi na liberalno-demokratskim vrijednostima, na pripadnosti društvu koje je uključivo i reprezentira sve građane, bez priziva na neki isključujući kriterij. Takvo je što moguće ako politička zajednica gaji »demokratsku kulturu« međusobnog uvažavanja u raznolikosti i povjerenju, pa stoga političko neslaganje nije razlog za sukob i raskolništvo, kao što ni političko nasilje nije prihvatljivo sredstvo za postizanje političkih ciljeva. Fukuyama takav nacionalni identitet naziva »vjeroispovijedni« (engl. *creedal*), jer se zasniva na »nenadahutoj«, tj. sekularnoj vjeri u liberalne vrijednosti uz povjerenje u demokratske institucije i vladavinu prava. Takvo poimanje društvenog identiteta, dok etnička, rasna i religijska pripadnost sve više gube na očiglednosti, ne ograničava pojedinčevu osobnu slobodu, već je uobličuje kao solidarnu predanost slobodi svih.²⁸

Tomu bi trebalo služiti i domoljublje, lišeno etničkog i sličnih predznaka, ne bi li uz napore pravne države, potkrepljene ekspertizom stručnjaka, oko integracije manjina i patriotski sentiment građana organski obrnuo političku polarizaciju koju potiče međusobno zamjeranje. Valja istaknuti, za Fukuyamu društvena pluralnost nije samoj sebi svrhom, već postaje kulturna vrijednost liberalno-demokratskog društva ako dopušta samoodređenje i samoizražavanje, ne narušavajući nacionalno jedinstvo. Iskanje neke nutarnje svrhovitosti života sadržajno ostaje privatno pitanje podređeno nacionalnom interesu.²⁹ Fukuyama razumije da, iako liberalna demokracija jest sekularna država, ipak djelomično ovisi o nekoj vrsti civilne religije pri utvrđivanju svoje legitimnosti i moralne mjerdavnosti. Domoljublje umanjuje izglednost upotrebe sile pri održavanju javnog reda i mira, pridonosi političkoj stabilnosti zemlje, ali i čini građane voljnima žrtvovati se za opstanak nacije u slučaju rata ili kakve druge presudne krize.³⁰

Deneen pak u Homerovoj *Odiseji* pronalazi rješenje za napetost između refleksivnog kritičkog uma, koji teži univerzalnome obzoru, i čovjekove »smještenosti« u partikularni zavičaj i zajednicu, pa i povijesni trenutak. Odisejeve

nedaće pri povratku u domovinu vidi kao preispitivanje može li čovjek nadići svoj usud, točnije, uvjetovanost okolnostima svoga rođenja u jednoj određenoj kulturi. Tako iz teksta *Odiseje* iščitava svojevrсни treći put »limitirane transcencijacije« između konzervativnog parohijalizma i liberalnog kozmopolitizma. Mimo te modernističke dihotomije partikularizma i univerzalizma, riječ je o napuštanju iluzije nepogođenosti tuđom nevoljom i osobne samodostatnosti ne bi li se humanistički ideal sveopće solidarnosti ostvario kroz svijest o čovjekovoj upućenosti na druge. Kad »protejski« junak, poput Odiseja, i obični čovjek, poput svinjogojca Eumaeusa, prepoznaju da su smrtnici koji dijele istu žudnju za pravednošću – nastaju uvjeti za političku zajednicu. *Odiseja* je mitopejski sročena protofilozofija o premošćivanju otuđenja.³¹ Limitirana transcencijacija, dakle, dopušta uvažavanje »drugoga u njegovoj drugosti«.³²

Deneenu su nadahnuća Alexis de Tocqueville, Edmund Burke, Benjamin Disraeli, Gilbert Keith Chesterton, Hilaire Belloc i Christopher Lasch, kao i Platon, Aristotel, Polibije i Toma Akvinski. Na tom tragu, predlaže da se rastući socijalni antagonizam i politička polarizacija zaustave usvajanjem aristotelovskog »miješanog ustava« i tzv. »konzervativizma općeg dobra«, koji naglašava kontinuitet kulture, tradicionalne vrijednosti i solidarnost kao protulijek za liberalni nekonformizam i rastakanje društva uslijed neoliberalne globalizacije. Preduvjet odmaka od liberalnog političkog projekta emancipacije u cilju slobode kao samodostatnosti jest jedan masovni društveno-politički pokret. Deneen ne misli na populističke demagoge koji cinično iskorištavaju bunt protiv establišmenta, nego na rastuću »klasnu svijest« većine građanstva koje naginje desno-konzervativno u socijalnim temama, a lijevo-socijalistički u gospodarskim pitanjima. Riječ je o proaktivnom zalaganju za opće dobro, o njegovanju nacije kao kulturne i povijesne zajednice, a ne samo političkog entiteta pod paskom birokratizirane države. Stoga valja osnažiti lokalnu samoupravu gdje je presudno služenje zajednici, a ne anonimni privatni interes.³³

Rješenje krize reprezentativne demokracije nisu ni kozmetičke političke reforme ni radikalni potezi poput revolucije. Deneen tako zagovara »demokratski realizam«. Oslanjajući se na čovjekovu društvenost, demokratski realizam bio bi kultiviranje ograničene, no ipak postojeće čovjekove sposobnosti za suživot u demokraciji, ne težeći nekoj transhumanističkoj apoteozu »demokratskog građanina«. Ovdje se Deneen napose poziva na Aristotela za kojega je srž demokratske kušnje razaznati smisao građanske slobode kao solidarnosti koja dopušta vladati i biti pod vlašću drugih u međusobnom uvažavanju

25

Usp. *ibid.*, str. 35–41, 237.

26

Vidi: Jonathan Swift, »The Art of Political Lying«, *The Examiner* 15 (1710). Dostupno na: <https://archive.org/details/swift-the-art-of-political-lying-1710/mode/2up> (23. 12. 2025.).

27

Usp. F. Fukuyama, *Identity*, str. 121–123.

28

Usp. *ibid.*, str. 126–131, 154–160.

29

Usp. *ibid.*, str. 140–143, 163–167.

30

Usp. F. Fukuyama, *Political Order and Political Decay*, str. 185–197.

31

Usp. P. Deneen, *The Odyssey of Political Theory*, str. 10–12, 16–17, 212–214, 217–218, 225–232.

32

Usp. J. B. Metz, *Memoria passionis*, str. 317–320.

33

Usp. P. J. Deneen, *Regime Change*, str. IX–XV, 90–95, 109–111, 114–120, 126–133, 160–168, 182–185, 231–237.

i sustezanju radi društvene pravednosti kao općeg dobra. Nasuprot modernističkoj »vjeri u demokraciju«, Deneen odjekuje Aristotelovo upozorenje da politika nije izvoriste entelehiološkog smisla, već odraz nesavršenosti ljudske naravi. Politička zajednica nastaje iz nužde, uslijed uzajamne upućenosti ljudskih bića jednih na druge, jer nitko nije zaista samodostatan. Nasuprot modernističkom stremljenju k što potpunijoj osobnoj autonomiji, cilj nije jednom zasvagda nadići čovjekovu manjkavost, nego pronaći zajednički put naprijed u međusobnom dopunjavanju.³⁴

Zaključak

Francis Fukuyama i Patrick J. Deneen – načelno iz oprečnih perspektiva, a opet se podudarajući u mnogočemu – kroz klasike zapadnjačke civilizacije, kako homerske epove, tako i ključna pregnuća političke filozofije od Platona nadalje, propitkuju krizu smisla na Zapadu ne bi li razlučili što i kako dalje, eto, nakon »kraja povijesti«. Deneen dolazi do zaključka da »mit« ostaje potreban kao pretpolitički temelj civilizacijskog etosa, pa i za liberalno-sekularno društvo koje počiva na naslijeđu prosvjetiteljstva. Mitopejsko izražavanje kroz arhetipske narative i simboličku reprezentaciju čovjekova nutarnjeg života priopćava čovjekovu svijest o vlastitoj smrtnosti, no bez kritičkog odmaka. Smjerajući na sporazumijevanje i suživljavanje među ljudskim bićima, mitovi služe prepoznavanju dijeljene ljudskosti i uzajamnoj upućenosti jednih na druge, iz čega se onda rađa solidarnost i zajedništvo, kao i intuitivni utisak o nekom smislu ponad tek preživljavanja. Za Deneena su mitovi, kao i sva književna i ina djela od trajne kulturne vrijednosti, medij preispitivanja ljudskog stanja te dijakroničkog posredovanja sve sustavnije upriličenog mudroslovlja, što pak omogućava reflektivni kritički um. Dakle, »mit« i »prosvjetiteljstvo« nisu u protuslovlju, već stadiji istog duhovno-povijesnog procesa čovjekove potrage za istinom o sebi.

Fukuyamina teza o »kraju povijesti« i vjera u liberalnu demokraciju kao najboljeg mogućeg racionalno razlučenog političkog uređenja tek naoko protuslovi Deneenovoj kritici liberalnog političkog projekta. Fukuyama nije ideološki zasljepljen i ne niječe izazove pred liberalno-sekularnim društvom na Zapadu. Uz to, uvažava ulogu religije u razvoju jedinstvenog spleta društveno-povijesnih uvjeta zaslužnih za nastanak humanističkih i prosvjetiteljskih ideala te reprezentativne demokracije. Ipak, Fukuyama pritom pretpostavlja da za »mit« više nema mjesta u znanstveno-stručno usmjeravanom procesu »modernizacije« društva. No, nije li i to svojevrsni mit, kao što i tvrde postmodernisti? Fukuyamin prijedlog »vjeroispovijednog« nacionalnog identiteta zasnovanog na liberalno-demokratskim vrijednostima zvuči kao civilna religija »unutar granica razuma«, koja bi trebala održavati društveni konsenzus i solidarnost kao nekad tradicionalna religija, a za što »nenadahnuti« politički diskurs izgleda nije sposoban. To je sukus razilaženja između Fukuyame i Deneena: može li se ili ne bez mitova i religije doživjeti drugoga, usprkos njegovoj drugosti, kao sebi istovjetna i svoga bližnjeg?

Dokine li se mogućnost takvog smislenog susreta, onda se politika svodi samo na iskanje vlastitog interesa. Zato se ne može ignorirati opaska Jür-

34

Usp. P. J. Deneen, *Democratic Faith*, str. 94–98, 108–116.

gena Habermasa o neuspješnom pokušaju političke teologije prereći vjersko iskustvo u domenu javnog. Habermas u teološkom govoru vidi tek prozelitiziranje ili apologetiku, jer je njegov »komunikativni um« usmjeren na sporazumijevanje među ljudskim bićima, ali ne i priopćavanje čovjekove svijesti o sebi u odnosu na božansko. Iz pozicije »metodološkog ateizma«, koji ne priznaje Božju objavu, vjersko je iskustvo subjektivni doživljaj, a teologija tek nepotvrđena špekulacija. Stoga nije izgledno da bi uspjele prericanje iskustva vjere izraženo kroz jezik mitova i religijskih simbola u govor razumljiv sekularnom društvu. Nadalje, uvažavanje dijeljene ljudskosti i isticanje uzajamne upućenosti jednih na druge, jest posredna, ali ne i »finalna svrha« vjere. Za političku teologiju kao »teološku hermeneutiku političke etike« vjera je samostojna, što ne znači da nužno protuslovi razumu, već joj treba pristupati pod njezinim uvjetima upravo uslijed čovjekove epistemološke limitiranosti. Pretpostavljati sveobuhvatnost razuma – ako se poimlje čisto racionalistički i time odveć usko – jednako obeskrepljuje »noesis« vjere – tu intuitivnu slutnju koja izmiče diskurzivnom obrazloženju – kao što i religijski dogmatizam obezvrjeđuje rasudni doseg kritičke racionalnosti. Zato »mit« i jest u napetosti prema »prosvjetiteljstvu«. Dok god se vjeru nastoji prema diktatu razuma prenamijeniti u medij posredovanja smisla, ili razum podrediti fideizmu, nema riječi o postsekularnom dobu. Ovdje se ne radi o odbacivanju mogućnosti da čovjek sâm sebi zada smisao umjesto da ga primi po objavi ili kakvom drugom nadnaravnom nadahnuću. Radije, čovjek ne može odoljeti zovu nepoznatog ponad znanih obzora i susretu s nepojmljivim, a koji razumije kao neodloživi imperativ, jer bi išta manje od toga bilo kao da se već sada pomirio s neminovnošću smrti. Vjera izražava težnju nadilaženja vlastita ograničenja, uostalom, i vlastitu smrtnost. Isto tako, otkriva da je kroz međusobno priopćavanje i sporazumijevanje s Bogom moguće u drugome vidjeti bližnjega i tako pronaći nutarnju svrhovitost izvan samog sebe.

Mirko Vlk

Philosophical-Theological Examination of the Relationship Between Religion and Politics in the Postsecular Era

Abstract

As a formalised relationship with the transcendent, religion in the pre-modern era defined not only the reach of political authority but also humanity's "final purpose" beyond history. Liberal-secular society is considered to have surpassed the need for religion in such a public role. However, today we are witnessing a trend of the de-privatisation of religion. Is this a symptom of the crisis of liberalism that is increasingly being discussed? Or is it an attempt, outside traditional religion but using the language and form of faith, to give an entelechiological meaning to human existence within society and history? Or is it a populist effort to undermine the liberal political project? Regardless of the reason behind the de-privatisation of religion, there is a risk of returning to the pre-modern dynamic of the politicisation of religion and the sacralisation of politics. Nevertheless, according to Jürgen Habermas, the rehabilitation of religion in the public sphere does not have to be reactionary. This article thus examines the efforts of Patrick J. Deneen and Francis Fukuyama in search of a third way – one that is neither antagonistic to the legacy of the Enlightenment nor indifferent to the dialectic of "myth" and "Enlightenment", that is, of religion and critical reason.

Keywords

Francis Fukuyama, Patrick J. Deneen, the end of history, faith in democracy, political theology, age of enlightenment, myth