

SPAHIJA KOZLIĆ¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Zenici, BiH

RELIGIJA PRED „SUDIŠTEM UMA“

Sažetak: Na tragu dvaju motiva: *nagovještaja* kojim se logoički „oglašava“, odnosno naslućuje apsolut te, time, i njegove nužne *antropomorfnе percepcije*, radom se želi religija iznova promisliti kao dominantni supranazor u globalnom svijetu. Pri tome je nužno distingvirati religiju od vjere, odnosno razgraničiti imanentne religijske institucije od pojedinačnih „potreba“ za transcendencijom. Takav zahtjev se u povijesti vazda manifestirao kao otpor protiv kanalsanja individualnih pogleda u nebo koji se ne daju prevesti na ritual i kolektivne statute. Jačanje kolektivizama, pa i ovih religijskih, u pravilu upozora na potiskivanje slobode kao stanja u kojem me niko ne može prisiliti da na njegov način budem sretan (Kant). U raspravi želim, također, upozoriti kako filozofija treba napustiti sve očitiju poziciju glasnogovornika religije kako se oksimoronski ne bi preobratala u religioznu filozofiju. Jer, ukoliko filozofija bude propovijedala, osiromašit će ponude apsolutnog smisla i suučestvovati u nametanju (time i osiromašenju) slika o bogu.

Cljučne riječi: religija, vjera, ideologija, filozofija religije, religiozna filozofija, iracionalno, teizam, ateizam, percepcija

„Gospod, čije je proročište u Delfima, niti šta kazuje, niti šta skriva nego samo nagovještava.“

(Heraklit, *O prirodi*)

„Primanje Božjeg imena moguće je za nas samo unutar primanja svijeta.“

(Heinz Zahrnt, *Potječe li Bog od čovjeka*)

MONOLOGOS (ΜΟΝΟΛΟΓΟΣ): PASIVIZAM U POSTHUMANOM DOBU

U vremenu koje je poprilično zaglušeno kontradiktornim povijesnim pa i individualnim iskustvima (a mi svjedočimo takvim, sve zgnusnutijim obra-

1 E-mail adresa autora: spahija@gmail.com

tima), pozivi na razum se očekivano gube u galami živućih ideologija. One su, teško je oteti se takvom dojmu, rezultat čudnog i zabrinjavajućeg okretanja i odustajanja od čovjeka kao „istrošenog“ bića. Zato gotovo apokaliptički zvuči Nietzscheovo upozorenje da čovjek ponizno traga za nebom, a da još uvijek nije potražio sebe, „tako čine svi vjernici, stoga i jest tako maleno sve vjerovanje“². Promislimo li s potrebnom dozom brige za budućnost čovjeka ovu prijekornu, na prvi pogled isključivu Nietzscheovu poruku, doći ćemo do upozoravajućeg polazišnog stava kako ideologije³ sa svojim krivim idejama danas dobijaju znatno veću dozu intelektualnog povjerenja nego li istine. Ovi uniformisani svjetonazori, zbog sve prisutnije sklonosti čovjeka ka pasivizmu i životu u toplini ideoloških zabluda, lakše prolaze u različitim vidovima društvenih aktivizama. Posljedično tome, primjetan je sve veći broj ljudi koji svijet gledaju iz vizure nekog drugog – imaginarnog, čime promašuju i ovaj koji žive.

Problem je veći time što se danas filozofija nastoji svesti na razinu zanimljive dokolice ili duhovne rasonode, čemu kumuje i sama filozofija često svedena na anahrono vraćanje povijesnim teorijama i sistemima a da se one ne čitaju iz perspektive vlastitih životnih iskustava. Nije čudo, stoga, da je filozofija već dugo „na zlu glasu“ (Habermas), ona je takva i zbog toga što u egzemplarnim teorijama ima onih koje nas nagone na posebnu vrstu eklektičkog imitiranja, drugih koje gledamo s distance i s dozom nepovjerenja, ali i onih (za mene najzanimljivijih) koje čitamo uz mješavinu odbojnosti i naklonosti.

Ovom polazišnom „pesimizmu“ dodajmo i to da nam povijest u pravilu sugerira kako je društvo onakvo kakvu filozofiju ima te je, s tim u vezi, bjelodano da je degradiranje čovjeka danas u formama neoliberalnog Leviathana, religije kao ideologije, nacije kao „bogomdanog“ utočišta i drugih kolektivizama koji se žele nametnuti kao vječni konstrukti, posljedica lijenog mišljenja i „defanzivne“ filozofije. Time, naravno, ne želim filozofiji (za)dati ulogu koja joj po naravi ne pripada, nego upozoriti, pa i autokritički, da se (samo)zanimarivanjem filozofije čovjek odmetnuo od sebe, te da onaj ko „loše filozofira taj mora loše živjeti“ (Despot). S druge strane, ovakva vremena, idealna za

2 Nietzsche, F., *Tako je govorio Zaratustra*, Naprijed, Zagreb, 1991., preveo Danko Grlić, str. 68.

3 Ideologiju ovdje ne mislim kao vrijednosno-neutralni nauk ili govor o idejama, nego kao formu nametnute kolektivne svijesti i stava o svijetu, odnosno lažnu svijest (Marx). Ona je *camera obscura*, odnosno tamna soba ljudskoga duha u kojoj je društveno djelovanje isključivo jednosmjerno i unaprijed determinirano shodno principima nametnutog svjetonazora. Ideologije su time (da se poslužim estradno-muzičkom analogijom) poput današnjih solo muzičkih numera koje su s prvom izvedbom originali, a sa svakom drugačijom interpretacijom kopije niže vrijednosti. Vidjeti: Kofman, S., *Camera obscura ideologije*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1977., prevela Gordana Popović-Vučić.

sofiste, s jedne strane pružaju priliku za de(kon)strukciju zbilje (dakako na planu mišljenja), odnosno inventuru kulture koja bi, možebitno, otpočela sa (re)imenovanjem stvari i, s druge, avangardnim, gotovo sofističko-edukatorskim društvenim djelovanjem filozofā. Iako zvuči gotovo utopijski (živjele utopije!), ovakav se zahtjev nameće u „posthumanom“ društvu u kome je najveće zlo ne u tome da ne postoji razlika između dobra i zla, nego da se ona sve manje vidi.

S tim u vezi, smatram da je jedna od najprećih zadaća filozofije danas pre(d)vođenje ovakve pojmovno-dijaloške inventure, posebno apostrofirajući fenomene koji fundiraju u najživljim ideologijama današnjice. U ovom radu želim dati doprinos punom razumijevanju jednog od njih – religije kao ideološki nametnutog supranazora u globalnom svijetu. Polazišni je moj stav u tom smislu da su filozofija i religija dvije bitno divergentne sfere⁴, da je, prije dijaloga između njih, nužno distingvirati pojmove religije i vjere, da nije moguće misliti religiju obredno-dogmatski istovremeno stanujući u njoj, te da je ulaz u svijet znatno širi od konfesionalnih vrata.⁵ Istovremeno, poštujem svakog čovjeka koji svoj duševni mir i sreću nalazi u molitvi, ali isto tako jednako poštujem one koji su srećni u bilo kojem drugom nazoru (koji, dakako, uključuje i ateistički), one koji ispunjenje svojih životnih težnji nalaze u

4 U znamenitom *Teološko-političkom traktatu*, koji je od Sinoda južne Holandije 7. jula 1670. godine stigmatiziran kao najgora i najbezbožnija knjiga koju je svijet vidio i koja je, kao što je poznato, četiri godine kasnije i zabranjena, Benedict Baruch de Spinoza ustaje u odbranu slobode mišljenja. Ona je ostvariva s prethodnim postavljanjem granice između filozofije i teologije, jer se ovakvim poduhvatom onemogućava djelovanje prema tuđim odredbama: „Svrha obreda bila je dakle ta da ljudi postupaju po tuđoj volji, umesto po sopstvenoj, da svima svojim delima i mislima pokazuju da ne zavise od samih sebe, nego od druge sile, da uopšte nisu svoji gospodari, nego potpuno pod vlašću drugih.“ Ograničenje obreda ili religijskih formi je, prema Spinozi, posljedica alegoričnog (dakle bitno zagonetnog) i tjelesnog izražavanja duhovnosti a ono je moguće samo maštom. Vidjeti: Spinoza, B., *Teološko-politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957., preveo dr Branko B. Gavela, str. 66 i dr.

5 Žestoko se obrušavajući na religiju, ali i sve ondašnje dominantne oblike svijesti svrstavajući ih u „starudije duha“, Miroslav Krleža, na tragu upozorenja na skučenost religije, upozorava kako se upravo zbog takve ali i drugih ideoloških dogmi „pamet ljudska polagano kreće unatraske“. Gotovo antiteistički Krleža ustrajava u tvrdnjama da su sve religije antireligiozne, jer su bez izuzetka sve u povijesti ratovale, te da se tajna vjere „krije upravo u tome da se čovjek trajno kaje, a da bi se mogao kajati, on treba da griješi“. Bogovi su, tako, bespomoćni uzdasi čovjeka a takvu bespomoćnost svojim obredima multiplicira religija tako što ustrajava u nastojanju da zaslijepi te time „blagospavljajući senzibilitet stvara od mozga gluhojumu i slijepu, hipnotiziranu smjesu. Religija, to je virtuožno i znalačko baratanje protokolarnim, mandarinskim trikovima blistavih ceremonijala, ali istodobno i unosnih karijera.“ Zato Krležu nimalo ne čudi za njega neupitni *facat* da religija nije uspjela „s oplemenjivanjem čovjeka ni njegovih pogleda na svijet“. Vidjeti: Krleža, M., *O religiji*, (priredio Ivan Cvitković), Sarajevo, 1982.

nekoj drugoj životnoj ili društvenoj aktivnosti, kao i one koji su uvidjeli sreću u samom *traganju* za njom.

Religija je, u tom smislu, jedan (ali samo jedan) od načina odnošenja čovjeka spram onoga što se na ovaj ili onaj način zove bogom. Ona je, također, jedan od najozbiljnijih oblika ideologije zato što u pravilu budućnost vidi kao latentnu a ne potencijalnu i što je dogmatski uvjerena da je spoznatljivo ono što se ne može znati. A dogme su, tvrdim, izraziti bezobrazluci (raz)uma. Jer, kada se religija poziva na neupitnost (čitaj: egzaktnost) svoje pozicije ona time reducira onu maksimalnu širinu koju omogućava uvjerenje. Pozivati se na egzaktnost⁶ gotovo da znači ograničiti polje djelovanja na, maltene, naučni predmet i njene metode. Time se, htjela to religija priznati ili ne, boga svodi na isuviše uzak horizont koji pruža nauka, odnosno na *region* znanja, jer „ako se motiv neke religiozne predodžbe dade racionalno objasniti, onda se time sama od sebe raspada njena supstancija“⁷.

Zato, kada se teologija poziva na egzaktnost (a poziva se upravo pokušajima dokazivanja egzistencije boga) s jedne strane bezgraničnost uvjerenja svodi na siromašan obzor naučnog objašnjenja (koji je kantijanski nužno ograničen iskustvom), a s druge savršenost i bezgraničnost apsoluta pokušava svesti na evidenciju čime utvrđuje granice tog apsoluta svodeći ga na objekt spoznaje. Takvim apologetama gotovo da se može spočitati bogohuljenje. Dosta, čovjek jest biće *spoznaje* ali i biće *uvjerenja*. Ograničenost spoznaje on nadoknađuje neomeđenom moći uvjerenja, ali kada ono što je u središtu duše i srca svodi na objekt spoznaje zamjenjuje nezamjenjivo. Naravno, potreba dokazivanja nedokazive egzistencije boga rezultat je intencije nauke od Dekarta do danas kojom se želi dogmatski poručiti kako je nauka nova scient(e)ologija. Pri tome se, međutim, zanemaruje da je izvorna ljudska ljubopitljivost, ono čuđenje (st.gr. θαυμάζειν), istovremeno i prostor skepse kao sposobnosti da se pita. Time je *σκέψις* (nevjerica, nepovjerenje) i forma otuđenja kao nemogućnosti totalnog odgovora na pitanje o bitku i pri tome sebi počesto priznajemo

6 Zanimljiva je, u ovom smislu, Heideggerova elaboracija o egzaktnosti nastala iz vremena prije Drugog svjetskog rata u kojoj je rekao kako je svaka nauka stroga ali ne i egzaktna, a pojam ‚egzaktno‘ ima više značenja i može značiti ‚tačno‘, ‚odmjereno‘, ‚brižno‘. Od svake se nauke, da bi bila egzaktna, traži metodsko poštivanje strogosti. No, budući da se pod ‚egzaktnim‘ često razumije brojčano određeno, izmjereno i izračunato, onda se tu radi o karakteru same metode a strogost je u uvjerenju da se ona mora kretati u okvirima eksperimenta, računanja i mjerenja. S druge strane, takozvane duhovne nauke „da bi bile stroge nužno moraju ostati neegzaktna. To nije nedostatak nego njihova prednost“. Uporediti: Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (O dogođaju)*, Naklada Breza, Zagreb, 2008., preveo Kiril Miladinov, str. 131.

7 Zahmt, H., *Potječe li Bog od čovjeka*, Družba katoličkog apostolata, Zagreb, 1970., preveo Sead I. Muhamedagić, str. 8.

da život nije prosta kalkulacija ili račun, odnosno da „biti u životu, ne znači odista već i živjeti“ (Zahrnt). Na ovaj način se, dakle dijalogom ili putovanjem od uvjerenja do skepse i nazad, treba pristupiti i u današnjem najaktuelnijem društvenom problemu – dogmatizmu kao najopasnijoj redukciji pogleda na svijet i najgrubljoj okupaciji diskursa.

DIALOGOS (ΔΙΑΛΟΓΟΣ): FILOZOFSKI I RELIGIJSKI (NE)SPORAZUM

Čini mi se da bi, s tim u vezi, poticajno bilo uspostaviti dijalog dva-ju filozofā koji, sa očitom dozom brige za moguću religijsku okupaciju svjetonazorā, fenomen religije sagledavaju kroz neku vrstu slutnje da bi ona iznova mogla preuzeti nadzor nad metaforama čineći svijet do kraja banalnim. Ne želeži ovakve tvrdnje staviti u usta Immanuelu Kantu i Jürgenu Habermasu (a radi se o dijalogu između njih), na tragu ovog njemačkog dvojca smatram ipak značajnim upozoriti na eklatantnu licemjernost „monotonoteizama“ (Nietzsche), jer oni sve intenzivnije nameću stav da je transcendentno poznata veličina dokučiva obredom. Nadalje, evidentan je problem i u tome što se religija postavlja iznad vjernosti čovjeku, ona nam govori o neopisivosti boga vazda ga opisujući i istovremeno sugerirajući kako je on ekskluzivno naš. Drugi bog ili bog Drugih nije bog. Paradoks se vidi i po tome što je za svakog vjernika bog jedno, a iz vizure religije drugo, čime generalno *bog nije*.⁸ Prije toga, a kako bi se izbjeglo ili barem ublažilo nerazumijevanje pojmova religije i vjera, potrebno je etimološki razjasniti njihovo značenje.

U *Filozofskom rječniku*⁹ Vladimira Filipovića ne postoji posebna natuknica o religiji što implicira da ona nije filozofski pojam. No, pojam vjere zauzima zavidno mjesto i vjera u ovom rječniku „pripada području religioznog ali i kolokvijalnog govora“. Za razliku od kolokvijalne upotrebe termina kao ograničenja izvjesnosti i pojmovne sigurnosti, vjera u kršćanskoj religioznosti čini „hermeneutički krug“, jer podrazumijeva istovremenu izvjesnost koja se zauvijek objavljuje evanđeljem, ali se kroz evanđelje i traži *istina vjere* (kurziv

8 Ova nas situacija neodoljivo podsjeća na poznatu karikaturu u kojoj Immanuel Kant zabrinut dijalogizira sa onim bićem koga mnogi nazivaju bogom. Pita Kant u toj karikaturi *nije li vrijeme da se ljudi, umjesto na boga, pozivaju na čovjeka*. Ova briga, izrečena u formi karikature, bez obzira na božje „olakšanje“ Kantovim prijedlogom, sugerira kako iracionalno postaje dominirajuće a ono, po svojoj „prirodi“, bježeći od stvarnosti i potirući je, postaje s jedne strane nadomjestak za nedostatak socijalne hrabrosti i, s druge, savremena forma Platonove pećine.

9 *Filozofski rječnik*, u redakciji Vladimira Filipovića (ur. Branimir Donat), Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1989.

S. K.). Ipak, pojam vjere u filozofiji nije tako uzak i zatvoren na šta ga u konačnici manje-više svodi teologija. U Filipovićevom *Rječniku*, uprkos ograničenja natuknice kao forme izricanja, vjera se u bitnom dovodi u vezu sa pojmom znanja i taj je prijepor povijesno-filozofski posebno uočljiv od novovjekovlja naovamo. Rasprave o odnosu vjere i znanja gnoseološki time otvaraju dijalog između dogmatsko-religiozne i agnostičko-filozofske slike svijeta. U tom smislu Filipović rasprave o odnosu vjerovanja i znanja svodi na tri grupe teorija. Prema prvima, „vjerovanje je niži modus znanja no uvjetovan ljudskom prirodom“ o čemu najgorljivije pišu Bacon, Hume, Fichte i Kant. Drugi pomirljivo govore o podudarnosti vjerske „spoznaje“ i znanja što je, prema Filipoviću, vidljivo kod Descartesa i Leibniza. Na trećoj su strani, primjerice, Spinoza, Feuerbach i Nietzsche i oni zagovaraju otklanjanje vjere (religije, op. a.) „s obzirom da je zasnovana na pokornosti spram boga, drugih autoriteta, antropomorfizma, do tvrdjenja njenog protuumnog i nihilističkog karaktera“.

U *Filozofskom leksikonu*¹⁰ iz 2013. godine pojmom religije (uz uzgrednu etimološku naznaku da se radi o latinskom pojmu koji znači vjera) upućuje se na natuknicu o filozofiji religije. Tamo se, pak, vrlo opširno za jedan leksikon, raspravlja o najširoj vezanosti i odnosu čovjeka sa „transcendentnim, bezuvjetnim, Bogom naprosto, što je izvorni smisao latinske riječi religio“. Bez namjere ulaska u rasprave o filozofiji religije, vrijedno je istaknuti kako se ovdje religija tretira kao „izraz svijesti o Bogu“ koja se formulira i objelodanjuje „putem objave i čovjekove pogođenosti njome“, o čemu će biti posebno riječi. U ovom najnovijem leksikonu iz Hrvatske posebnim natuknicama se objašnjava pojam vjere kao fundamentalnog odnosa prema božanskom, ali i „prema drugim ljudima, koji je ispunjen osjećajem prisnosti, blizine i potpunoga povjerenja prožetoga ljubavlju“; vjernosti pod kojom se misli na pouzdanost u „dano obećanje, zavjet, zakletvu, ugovor i sl.“; vjerojatnosti u smislu stepena izvjesnosti nekog iskaza ili događaja; i vjerovanja kao intencionalnog stanja kojim se iznosi psihološki utemeljen sud o nečemu o čemu još uvijek nemamo pouzdano znanje ili sud. Ovakvim pojmovnim raslojavanjem želi se, čini mi se, razgraničiti svako drugo uvjerenje od onog koje se odnosi prema bogu, što se i vidi u objašnjenju pojma vjere čime se želi sugerirati kako je vjera, kao izvorni odnos, rezervirana isključivo za ono božansko i ona je, kako tamo stoji, ispunjena „osjećajem prisnosti... i prožeta ljubavlju“ što svakako, zbog svojevrstne redukcije, otvara prostor za raspravu.

Prema internet portalu *enciklopedija.hr* pojam religije se odnosi na takav sistem vjerovanja i djelovanja kojima pojedinac „izražava svoj odnos prema

¹⁰ *Filozofski leksikon*, (gl. ur. Stipe Kutleša), Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2013.

svetomu“. On, tako, može biti subjektivan ali i objektivan. „Kada je subjektivan, očituje se u osobnom štovanju i klanjanju pa je riječ o religioznosti. Kada se odnos prema svetomu objektivira u riječi (molitveni, vjeroispovjedni, dogmatski i pravni obrasci), gesti (obredi), predmetu (sakralni predmeti i objekti) i relig. zajednici, riječ je o objektivnoj religiji ili religijskoj ustanovi.“ Između ova dva pristupa, subjektivnog i objektivnog postoji manje-više podudarnost, ali i prijepor, s obzirom na opasnosti da religija kao ustanova koja je vazda u opasnosti „dogmatskog ukrućivanja i dogmatizma“, lako može onemogućiti individualne forme odnosa spram apsoluta a katkad i isključivost. Upućivanjem pojma vjere na pojam religije ovaj portal termine religije i vjere smatra sinonimnim.

Latinski pojam *religare* William L. Reese¹¹ prevodi kao *privezati čvrsto* pri tome ga razumijevajući kao izraz koji „se obično odnosi na instituciju s priznatim telom svojih pripadnika koji se okupljaju radi službe božije i prihvataju skup učenja koja pružaju načine povezivanja pojedinca s onim što se uzima kao krajnja priroda stvarnosti“. Ovdje se Reese priklanja stavovima kako je religija institucionalno povezivanje ljudi, takvo povezivanje koje stoji na temeljima učenja o onostranoj prirodi stvarnosti čime religiju na neki način spušta sa neba na zemlju budući da je institucionalno organiziranje bitno ljudsko organiziranje i međusobno uređivanje odnosa. Za razliku od religije, pojam vjere (*faith*, lat. *fidere* – vjerovanje) ima drugu značenjsku konotaciju, jer polazi od stava koji „prevazilazi dostupno svedočanstvo“, odnosno, decidan je Reese, vjera supsumira kako religijske, tako i vanreligijske forme odnosa spram onostranog. Vjerovanje, pak, u užem smislu (eng. *belief*) jest termin koji je u nekoj mjeri sinoniman sa pojmom mnijenja, ali i srodan sa vjerom, znanjem, vjerovatnoćom i istinom.¹²

11 Reese, W. L., *Filozofija i religija. Istočna i zapadna misao*, Dereta, Beograd, 2004., preveli Jovan Babić et al.

12 Spomenimo još neka enciklopedijska razmatranja značenja navedenih pojmova: Patrick Quinn smatra da pojam religije dolazi od latinske riječi *religio* što znači ‘vezati’ i označava vjerovanje ili pokornosti i osjećaj prema svetom, koje se poima kao ono što se sastoji od nadprirodne moći ili skupa moći promatrano kao božansko i ima kontrolu nad ljudskom sudbinom. Religija također znači formalni ili institucionalizirani izraz takvih vjerovanja i prakticiranja svetih obrednih običaja jednako kao i stav i osjećaji onih koji vjeruju u transcendentnu božansku moć“ (str. 165-166). Kada je pojam vjere u pitanju, ona je za Quinna „snažno i nepokolebljivo religijsko vjerovanje i uzdanje u Boga i/ili u ono što shvaćamo kao božansko“. Vidjeti: Quinn, P., *Filozofija religije od A do Ž*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2008. U *Leksikonu temeljnih religijskih pojmova* koji je priredio Adel Th. Houry stoji da se „riječ religija izvodi se iz lat. ‘religio’ i potječe od antikle rimske seljačke religije.“ Vidjeti: *Leksikon temeljnih religijskih pojmova. Židovstvo, kršćanstvo, islam* (priredio Adel Th. Houry), Prometej, Zagreb, 2005., str. 412. T. C. Hammond piše da je religija „usmjeravanje života, ponašanja i karaktera u svjetlu čovjekove vjere o Bogu, praktični odziv čovjeka na božansku objavu. Ona je veliko umijeće.“, a da se pod

U dijalogu koji slijedi namjera mi je, dakle, sučeliti stavove dvojice nje-mačkih filozofa – Immanuela Kanta i Jürgena Habermasa. Pri tome ću u prvom redu koristiti Kantovo djelo *Religija unutar granica čistog uma*, te Habermasove spise kojima on aktuelizira Kantovo razumijevanje religije i to filozofske članke naslovljene *Između naturalizma i religije, Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, te Habermasov dijalog sa Josephom Ratzingerom koji je objavljen pod naslovom *Dijalektika sekularizacije*.¹³

U prvim rečenicama *Religije unutar granica čistog¹⁴ uma* Kant izriče stav kako moralu (ukoliko se pri tome polazi od pretpostavke čovjeka kao slobodnog bića) „nije potrebna ni ideja nekog drugog bića nad njim da bi spoznao svoju dužnost“¹⁵. Time čovjeku za njegovu moralnost nije nužna ni religija i to je, stoga, što um u religijskim stvarima ne treba da ima bilo kakav posao „jer, religija kojoj um, bez dvoumljenja, objavljuje rat ne bi mogla da izdrži na duži rok“¹⁶. Doduše, Kant pojam religije misli, odnosno definira raznoliko u ovom spisu. Ova razlika u poimanju počiva na vrlo jasnom distingviranju takozvane *istorijske* od *čiste umstvene vjere* i takva je distinkcija po mom sudu od presudne važnosti prilikom čitanja Kantovih stavova o religiji. Prva je, u stvari, *crkvena vjera* koja kao fundamentalne norme vjerniku podastire „statutarne zakone“ čije je poznavanje s onu stranu vlastitog čistog uma i takve norme nisu opštevažeće nego slučajne te, s tim u vezi, za kenigsberškog filozofa ne postoji univerzalno prihvatljiv princip po kojem bi bilo koja crkva ili religijska zajednica sebe pretpostavila vjeri zasnovanoj na umu, „riječ je o drskosti kada se oni izdaju za to, kako bi se sebi uštedio trud da se njihova forma i dalje poboljšava, ili čak o uzurpaciji višeg ugleda kako bi se crkvenim propisima i navođenjem božjeg autoriteta jednom mnoštvu nametnuo jaram“¹⁷.

pojmom vjere misli na „sredstvo kojim se prihvaća božanska objava i blagoslovi koji su u njoj sadržani.“ Vidjeti: Hammond, T. C., *Uvod u teologiju. Priručnik kršćanske doktrine*, Kršćanski nakladni zavod Osijek, 1994., preveo Miroslav Volf, str. 16-17.

13 Interes za Kantovom filozofijom Habermas u posljednje vrijeme iskazuje i u domenu političko-pravne filozofije što se može primijetiti u njegovim djelu *Ogled o ustavu Evrope* u kojem se oslanja na Kantov pojam *ius cosmopolitanus* i zahtjev za vječnim mirom i različitim spisima koji su objedinjeni pod naslovom *Rascijepljeni Zapad*. Vidjeti: Habermas, J., *Ogled o ustavu Evrope*, Centar za javno pravo, Sarajevo, 2011., preveli Edin Šarčević i Hana Sar i *Rascijepljeni Zapad*, Rabić, Sarajevo, 2010., preveo Sulejman Bosto.

14 Kantovo djelo *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (berlinsko izdanje iz 1968. godine) korišteno je u radu u prijevodu Alekse Buhe. Vidljivo je da Buha pojam *blossen Vernunft* prevodi kao *čistog uma*. Neki autori, kao na primjer Kiril Miladinov u izdanju Naklade Breze iz 2012. godine, pojam prevode kao *pukog uma*.

15 Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ Beograd, 1990., preveo Aleksa Buha, str. 5.

16 Ibidem, str. 11.

17 Ibidem, str. 96.

Ovdje se, dakako, nazire suprotnost (koju Kant kasnije pokušava izbjeći¹⁸) između transcendentnog Jednog i mnoštva unutarsvjetovnih „monolatrijskih“ (Sloterdijk) projekcija fundiranih na kulturološkim stavovima i razlikama. Nije problem u njihovom nastanku nego u zahtjevu za univerzalnim važenjem koje crpi snagu iz „izazvanih graničnih doživljaja“. Paradoks je, dakle, u tome da su se „monoteističke religije knjige, prividno ugrožene bljedilom slova, vrlo dobro umjele ukorijeniti u efikasnom ritualiziranju krajnjih uzbuđenja“¹⁹. Posljedica je to, slažem se sa Sloterdijkom, ljudskog utješnog zahtjeva za stvaranjem vlastitih slika o (ne)mjestu nakon smrti i on se realizira isključivo putem uobrazilje i kulturološkog nametanja i/li sugeriranja. U iščitavanju Sloterdijkovih stavova o religiji da se naslutiti njegova saglasnost sa Kantovim pozivom za moralnim legitimiranjem religije, „valjalo bi ‘Boga’, ukoliko je pri tom riječ o onom naprosto Drugom, poštivati kao moralno plodnu zamisao, koja čovjeka uvježbava za ophođenje sa sugovornikom kojega nije moguće manipulirati“²⁰.

Budući da čovjek boga oslikava čovjekotvorno onda relacije ritualnog nužno poprimaju formu ovozemaljskog u vidu odnosa podanika i gospodara čime se vazda čuvao prostor opstanka religije/a „u svrhu restauracije pasivnosti“. S tim u vezi, svakako je više nego utemeljen zaključak o „nezgodnoj“ poziciji religija, jer ukoliko bilo koja od njih ustvrdi da je jedina mjerodavna (od boga data) i nepogrešiva, onda izriče i stav kako su druge lažne i iskrivljene čime izaziva opravdan revolt. S druge strane, ukoliko to niječe, također se postavlja u nezgodnu poziciju vlastite diskreditacije koju, dakako, vazda izbjegava. Da su formalni religijski propisi moralno indiferentne radnje potvrđuje Kant na više mjesta, pa i u vidu „andragoškog“ upozorenja da svete knjige poštovanje stiču najviše kod onih koji ih ne čitaju. Antropomorfno gledanje na sveto jest ograničenje, ali i narav čovjeka, i zato na njega on teško može gledati drugačije nego li na ljudski način. Budući da ljudi obavezu koja im se poda-

18 Iz biografije se može vidjeti, na primjer, da je Kant 1. oktobra 1794. godine dobio pismo sa svojeručnim potpisom kralja, u kome ga optužuju za „zloupotrebu“ filozofije „radi izvrtanja i omalovažavanja mnogih glavnih osnovnih učenja Svetog pisma i hrišćanstva“ i upozoravaju da će dospjeti u kraljevu nemilost, te da ne čini nikakva slična ogrješenja jer „inače može neizostavno očekivati po ponovljenoj neposlušnosti, neprijatne posledice“. Nakon toga je on u jednoj zabilješci poricao optužbe ali je i dodao da će se uzdržavati od religijskih tema. U njoj stoji zanimljiva autokritika ali i podaništvo, jer „opozvati i oklevetati sopstveno ubedenje podlo je i ne može se ni od koga tražiti, ali čutanje je u ovom slučaju podanička dužnost i, ako sve što se kaže mora biti istinito, nije dužnost da se sve što je istinito i javno kaže.“ Vidjeti: <http://www.philosophymr.com/main/filozofi/kant.htm> (oktobar 2014.)

19 Sloterdijk, P., *Božja revnost. O borbi triju monoteizama*, Missing link, Zenica, 2013., prevela Nadežda Čačinović, str. 18.

20 Ibidem, str. 20.

stire u religiji mogu zamisliti isključivo kao dužnost, oni je najčešće vide kao dopadanje putem pasivne poslušnosti, „tako nastaje pojam jedne religije koja stoji u službi boga, umjesto pojma jedne čiste moralne religije“²¹. Naravno, ovdje se radi o nekoj vrsti hipotetičkog religijskog imperativa koji se temelji na ritualnoj kalkulaciji ili religioznosti iz lukavosti a ne iz uvjerenja, odnosno na mjesto kvalificiranja stupa princip kvantificiranja. Ili, kako bi to Kant rekao „nedostatak vjerovanja u vrlinu“ koji ne može nadoknaditi nikakva religija koja manje-više propovijeda da bog(ovi) prebiva(ju) u bogomoljama. Radi se o drskosti „ili čak o uzurpaciji višeg ugleda kako bi se crkvenim propisima i navođenjem božjeg autoriteta jednom množtvu nametnuo jaram“²². Kalkulirajuća religioznost, koja dominira u savremenim kulturama, time kao „oklada u Boga zbog obećanja buduće koristi krši kantovsku definiciju po kojoj moralni čin ne smije biti uvjetovan ‘patološkim’ razlozima“²³.

Ovakva je opaska Slavoja Žižeka hermeneutički vjerodostojna, ona po- gađa u srž Kantovog razumijevanja moralne religije ili čiste umstvene vje- re koja stoji naspram statutarne, bogomoljačke ili istorijske vjere, jer Kant kao načelo univerzalne vjere prihvata samo ono koje stoji na dobro vođenom životu, odnosno vrlini uzetoj „iz duše čovjeka“. Ako je bogoslužjenje pret- postavljeno vrlini onda je bog idol, takva religija obična idolatrija, a obredi kuluk (*opus operatum*) kao sanjalačka zabluda koja ono statutarno ili ritual- no uzima kao najviši princip. Principi jedne čiste moralne religije, nasuprot statutarne-obrednim monolatrijama, trebaju se izvoditi iz ideje jednog višeg bića „a to je pojam boga kao moralnog zakonodavca svijeta“ i oni se uređuju isključivo prema kategoričkim imperativima onog moralnog. Time se, daka- ko, podrazumijeva da takvom idejom mislimo jednog boga i jednu religiju ili vjeru po sebi. Na ovaj način, na tragu Kanta, želim konačno podvući da pod pojmom religije mislim ono što kenigsberški filozof podvodi pod istorijsku i na statutima i obredima zasnovanu društvenu instituciju koja se imenuje ju- daizmom, kršćanstvom, hrišćanstvom, islamom ili nekom drugom formom kanalisanja individualnih potreba da se traži univerzalni vrijednosni temelj djelovanja. One počivaju na ritualnim razlikama kojima se gotovo u pravilu prikriva stvarni smisao egzistencije a otkriva pokoravanje centrima religijske moći što je vidljivo i u međureligijskim ratovima u skladu sa onom Lukrecije- vom: *tantum religio potuit suadere malorum*.

21 Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, str. 94.

22 Ibidem, str. 96.

23 Žižek, S., *Misliti unatrag/predestinacija i apokalipsa*, u: Žižek, S. i Gunjević, B., *Bog na mukama/obratu apokalipse*, Ex libris Rijeka, Synopsis Sarajevo, 2008., preveo Roman Karlović, str. 41.

Nasuprot religijskih partikularizama i sluganstava, kultova i straha od bog(ov)a, odnosno *fides statutaris*, nužno je otvoriti srca i insistirati na vrlini i slobodi rođenoj vjeri (*fides ingenua*). Na ovaj način se čovjek oslobađa hipotetičkih imperativa i „svih empirijskih odredbenih razloga“ koji unutar-nju „potrebu“ za apsolutom podređuju međusobno suprotstavljenim ritualnim kolektivizmima. No, realan je Kant, istorija „neće biti ništa do pripovijest o trajnoj borbi između bogoslužne i moralne religijske vjere, od kojih je prvu kao istorijsku vjeru čovjek stalno sklon da stavi visoko, umjesto da potonja nikad ne ukida svoj zahtjev za prvenstvom“²⁴.

Tamo gdje je prenaplašeno religijsko fetišiziranje, a sudionici smo takvih vremena, evidentan je nedostatak vjere u vrlinu i nikakva religijska institucija takvo što ne može nadomjestiti; to se vidi i po vazda opasnom insistiranju na razlikama u ovdašnjem politeističkom monoteizmu, u njemu (ili njima) važnije je pridržavanje od uvažavanja. Umjesto religijskog nagovora zasnovanog na strahu i prijetnjama, umjesto zatvorenih puritanskih pravila kojima danas robuje čovjek, filozofija sugerira diskurs utemeljen s jedne strane na *logosu* kako bi garantirala sigurnost u na-govoru te, s druge, svakako *ethosu* kako bi se spriječilo opravdavanje ciljeva neljudskim postupcima. Religijska slika vjerovanja bi morala izranjati iz rasterećenosti uprkos tome što je nespoznatljiv i nevidljiv predmet vjerovanja, ona nipošto ne treba da se ljuti (*skandalizo*) zbog kritičkih stavova da su, primjerice, predstave sveštenika o bogovima često više heretične od onih filozofskih, umjetničkih ili kolokvijalnih, ili da su bogovi indiferentni spram ljudskih muka na zemlji (Epikur). U najkraćem, ako drži do sebe, religija puk treba učiti da bude dobar a ne poslušan.

U svojim kasnim spisima frankfurtovac Jürgen Habermas svoj filozofski interes usmjerava ka pitanjima o naturalističkoj, pravno-političkoj i religijskoj slici svijeta. Tematizirajući fenomen religije na početku 21. stoljeća polazi od stava kako je očit rastući uticaj njenih ortodoksija. Za početak dijaloga između Kanta i Habermasa stavimo na stol nekoliko stavova ovog potonjeg. Prvo, Habermas smatra da se filozofija u pitanjima religije treba staviti u poziciju „izvanjskog promatrača koji nema pravo suditi o tome šta unutar nekog religijskog nauka treba važiti kao obrazloženje“²⁵, jer ona mora ostati na takozvanoj sekularnoj strani, jer su one, decidan je Habermas, jedini autoritet koji artikulira „svijest o onome što nedostaje“ odnosno njena bi zadaća trebala biti držati budnog čovjeka za ono što je neizrecivo. Drugo, on smatra da sekularno društvo ne smije „principijelno osporavati religijskim slikama sveta potencijal

24 Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, str. 112.

25 Habermas, J., *Između naturalizma i religije (filozofski članci)*, Tugra, Sarajevo, 2009., preveo Sulejman Bosto, str. 13.

istinitosti²⁶ čime Habermas želi ostaviti otvorenim javni prostor za religijski jezik, to jest da ovakav metaforički logos bude javno dostupan. I treće, razdor između vjerovanja i znanja „ne može se premostiti mišljenjem. Za filozofske učenike to je dakako izvor ljutnje“²⁷.

U svim ovim stavovima sluti se intenzivno iščitavanje Kantovog spisa o religiji i očit pokušaj da se vrati prostor koji je Kantova filozofija uzela religiji. Istina, zadaća je filozofije u ovom dijalogu sa religijom iz vizure frankfurtovca da bude prevodilac koji će nastupati prosvjetiteljski a „ne kao sveznajući konkurent“, ona treba opravdati religijsko iskustvo kako bi time teologiju oslobodila nepotrebnog tereta dokaza, jer su suvišni ontološki dokazi i spekulacije o egzistenciji boga. Ovaj bi postupak trebao teologiju „neupadljivo etablirati unutar univerziteta kao praktične discipline pored drugih disciplina“²⁸. Međutim, u svemu ovome, Habermasa kao da ne uznemirava Kantov izričit stav o potrebi opoziva pozitivne, ili statutarne religije, te zahtjev da umjesto nje, odnosno njih, nastupi čista moralna religija bez krutih formi, statuta i rituala, takva vjera koja svoju snagu crpi iz izvornog i univerzalnog ethosa utemeljenog na kategoričkom a ne hipotetičkom moralnom imperativu. Štaviše, Habermas se trudi u istu ravan staviti „učenjake uma“ i „učenjake Pisma“ optužujući na jednom mjestu filozofiju da osporava „tumačenje Biblije u pogledu na ono bitno religije“. Pri tome on spočitava Kantu saplitanje u namjerama da se njoj „suprotstavi i kao baštinik i kao oponent“. Izenađuje čitaoca poput mene i brzoplet stav Habermasov (uprkos ocjeni da je Kantova filozofija religije reakcija na opasnost od religiozne filozofije s čime se slažem) da kenigsberški filozof religiju istovremeno gleda „kao izvor morala koji zadovoljava mjerila uma, ali i kao mračno utočište koje treba filozofski očistiti od opskurantizma i zanosa“²⁹ iako se vidi da je Kant vrlo dosljedno i jasno razgraničio istorijsku (crkvenu) od čiste moralne religije, odnosno religiju od vjere. Umjesto vlastite, nudim čitaocu reakciju Slavoj Žižeka s kojom se u najbitnijem slažem: „Pa ipak, ne upušta li se Habermas u svojevrzni ideološki vampirizam? On isisava energiju iz naivnih vjernika, a da pritom nije voljan napustiti osnovni sekularno-liberalni stav, pa punokrvno religijsko vjerovanje ostaje neka vrst očaravajuće, tajnovite drugotnosti.“³⁰

26 Habermas, J., *Dijalektika sekularizacije*, Dosije, Beograd, 2006., preveo Dragan Stojanović, str. 32.

27 Habermas, J., *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, Naklada Breza, Zagreb, 2006., preveo Hotimir Burger, str. 20.

28 Habermas, J., *Između naturalizma i religije (filozofski članci)*, str. 279.

29 Ibidem, str. 272.

30 Žižek, S., *Misliti unatrag/predestinacija i apokalipsa*, str. 35-36.

Umjesto da se sa Kantom dijaloški do kraja „razračuna“, Habermas ga optužuje za umnu deflaciju modusa vjere i skreće pažnju na potrebu ovovremenog kognitivnog susreta konfesija (koji je dakako izuzetno važan). No time, po mome sudu, Habermas glasnogovornički želi prenijeti stav religije da bi država i njena sekularna orijentacija „mogla biti jednosmjerna ulica, koja religiju ostavlja na rubu“. Sekularni svjetonazor, sugerira on, ne smije donositi nikakve zaključke prije nego li se sasluša zahtjev „povrijeđenih“ vjernika što se ne može razumijeti drugačije nego li kao racionalno popuštanje iracionalnom na šta, doduše, Habermas u konačnici ima pravo. Naravno, ovim ne želim biti isključiv i nipodaštavati potrebu čovjeka za utješno-iracionalnim mehanizmima življenja i iznalaženju smisla u onom ritualnom, želim samo braniti pravo filozofiji da pita o religiji, pa i njenoj ideologičnosti i mogućoj lažnosti, uprkos ljutnji društvene klase sveštenika. Pri tome se uslovno možemo složiti i sa Hegelom kada tvrdi da religija nije izvedena iz mišljenja nego iz uvjerenja kao oblika manifestacije apsolutnog, pored umjetnosti i religije. S tim u vezi, religija može razumijevati sebe, ali ne i filozofiju a filozofija jest u stanju misaono reflektirati istovremeno i sebe i religiju, jer je, kako tvrdi Hegel, pojam nadređen religioznoj svijesti kao predodžbi.

EPILOGOS (ΕΠΙΛΟΓΟΣ): DOGMA KAO BEZOBRAZLUK (RAZ)UMA

Savremeni dijalog o religiji trebao bi odisati ničeanskom porukom da između ponuđenih (mono)teizama ne moramo birati, odnosno da treba uvažavati i izvanreligijske poglede, jer monoteizmi nisu ništa drugo do nametnuti skupovi slika o bogu. Istovremeno on treba odgovoriti i na pitanje koji su stvarni razlozi historiografskog i svakog drugog zanemarivanja ateističke filozofije, jer se više no očito pokazuje kako teologija svoje projekcije o bogu sve teže može autoritarno potvrđivati i/li emfatički (dakle pretjerano) potkrepljivati. Izlaz je moguć na način ravnopravnog dijaloga s ostalim ponudama apsolutnog smisla. Ukoliko se takvo što ne prihvati, „teologija će biti osuđena na ono marginalno mjesto koje joj je dodijelio modernizam. To je prostor apologetskog *pathosa* u kojem teologija daje anemične odgovore na pitanja koja nitko ne postavlja“³¹.

Sa ovakvom napomenom treba ulaziti u pokušaje ovovremenog razumijevanja pojmov *religija* i *vjera*, jer svjedočimo današnjem odveć rigidnom,

31 Gunjević, B., *Uvodno ispovijedanje revolucije/protiv bijede i izdaje teologije*, u: Žižek, S. i Gunjević, B., *Bog na mukama/obrati apokalipse*, Ex libris, Rijeka, Synopsis, Sarajevo, 2008., preveo Roman Karlović, str. 12.

apriornom odbijanju primisli o bilo kakvom ireligioznom svjetonazoru. Ta se rigidnost ponajprije vidi „zatečenost, zblanutost i konsterniranost većine teologa pokretom novog ateizma“³² (dakako i bilo kojeg drugog) i, naravno, u svakodnevnom javnom linču svih onih koji religioznost ne vide kao primaran odnos čovjeka i svijeta. Nadalje, valja uvijek iznova aktualizirati pitanje zašto filozofija uopšte treba religiji.³³ U duhu one Hobsove iz *Leviathana* da su kliče religije u čovjeku, odnosno da je ona utemeljena na vjerovanju u sablasti, nepoznavanju uzroka i neracionalnom strahopoštovanju, filozofija upozorava na opasnost dogme da se teologija temelji na takozvanoj tajni vjere koja je nedostupna nereligioznom čovjeku. Na ovaj način ona sebi želi priskrbiti filozofsku ozbiljnost ali i vlasništvo nad konačnim tumačenjem svijeta u čemu joj filozofija treba samo kao *ancilla theologia*. Činjenice filozofskog promišljanja

32 Škuljević, Ž., *Manifest ateizma. (Ne)mogućnost umskog vjerovanja*, Hijatus, Zenica, 2012., str. 150. Protagonistima novog ateizma se najčešće smatraju filozofi Daniel Dennett i Michel Onfray, biolog Richard Dawkins, neuroznanstvenik Sam Harris i britanski novinar Christopher Hitchens.

33 Teolog filozofskog nerva Heinz Zahrnt u kratkoj studiji *Potječe li Bog od čovjeka* priznaje da je pitanje da li bog potječe od čovjeka „danas uz svu patnju u svijetu vjerovatno najopasnija zamjerka kršćanskom vjerovanju u Boga“. Ona istovremeno isijava u temeljima savremene filozofije, sociologije i psihologije, preciznije u teorijskim postavkama Feuerbacha, Marxa i Freuda. Tako, prema Zahrntovom razumijevanju njihovih polazišta, Feuerbach „tvrdi da čovjek producira religiju iz sama sebe“ s ciljem prikazivanja vlastitih neostvarivih želja; Marx religiju vidi kao „ideološku nadgradnju postojećih društvenih odnosa“, a za Sigmunda Freuda ona je psihološki uzvišeni „nebeski Otac, dok je religija u skladu s time odgovarajuća prisilna neuroza“. Sva tri stava tendiraju ka obratu religije „odozgo prema dolje“ u ljudsku uobrazilju ‘odozdo prema gore’. Međutim, Zahrnt je nedosljedan kada s jedne strane priznaje individualne projekcije ili slikovito (dakle stvaralačko) prikazivanje boga a, s druge, odbija priznati kao relevantno kreiranje religije ‘odozdo prema gore’ nazivajući to uobraziljom. Nadalje, filozofsko, sociološko i psihološko oponiranje religijskom svjetonazoru svodi isključivo na Feuerbacha, Marxa i Freuda. Osim toga, on olako prelazi preko povijesnih fakata o fatalnoj ulozi religije spominjući samo uzgred zločine religijskih institucija i njihovo apoložiranje ideologijama. Ipak, mora se priznati zavidna korektnost Zahrntu kada priznaje da „ateist raspolaže dobrim razlozima“ tvrdnjom kako je bog ljudska projekcija, jer „Bogu reći ne – uvijek je moguće“. S druge strane, vjera u boga „također ima dobre razloge i time isto tako uporište u stvarnosti svijeta“. Na ovaj način Zahrnt pokazuje teorijsku fleksibilnost i spremnost na dijalog između religioznih i ireligioznih svjetonazora, jer „sve naše ljudske predodžbe o Bogu u stalnoj su opasnosti da se *postave pred* Boga te da se tako, suočene s njime, *iskrive*“. Time on u istu ravan stavlja sve ljudske projekcije o transcendentnom bez izuzetka ih nazivajući simbolima i šiframa koje su „nedostatne i ovlašne“. Time je, htio ne htio, upozorio na ideološke opasnosti pretjerane zabrinutosti za čistotu predodžbe o bogu budući da je ona neumjesna te da „odveć ‘čisto’ pravovjerje lako postaje sterilno“, jer opasnost da ćemo boga predstavljati samo u slikama manja je od zabrinutosti „nad time da uopće više nećemo stvarati slike o Bogu“. Vidjeti: Zahrnt, H., *Potječe li Bog od čovjeka*.

nja, naravno, po sebi ne mogu biti niti religijske, niti antireligijske, one su za filozofiju kao fenomen jednako relevantne.

Zato je opasno insistirati na brisanju distinkcije između sadržaja filozofije religije i religije, jer ona, dakle filozofija religije, time postaje religiozna filozofija i na tom su tragu Kantove „filozofske strepnje“. Ako se filozofija i religija odnose na isto, te ako se probabilistički složimo kako su obje upućene na pitanje totaliteta, kako imanentnog (iskustvenog), tako i transcendentnog (nadiskustvenog), ostaje „problem različitog pristupa bez obzira koji se argumentacioni niz koristio. Radi se o nekoj vrsti nekongruentnosti između filozofije religije i religije“³⁴. U toj filozofskoj kritici religije uočavaju se dva osnovna pravca: prvi je racionalizacija, odnosno demitologizacija mitološke vjere, a drugi je odbacivanje religije u ime razuma i iskustva.

U Marksovoj doktorskoj disertaciji očita je nakana njegovog kasnijeg obračuna sa ideološkom pozicijom religije, onog prometejevskog mučeničkog, ali i herojskog suprotstavljanja dogmi koju širi Hermes, sluga bogova. Prometej je time metafora revolta slobodno mislećeg čovjeka koji se suprotstavlja dehumanizirajućoj ulozi religije.³⁵ Religija je ideologija po tome što ovdovremeno potura kao vanvremeno, odnosno što svoju ovostranu društveno-ekonomsku poziciju pravda „onostranim“ usudom. Zato je stvarna suština religije, ali i paradoks, u tome što ona s jedne strane ljudsko hipostaziranje vlastitih krajnjih nadanja i mogućnosti gura u ruke tvorca, dajući mu „ovlaštenje“ da ozbilji pojedinačne nade poslije smrti, a s druge strane što, istovremeno, u interesu ovozemaljskih povlastica sebe hipostazira u tom istom „neostvarenom“ svijetu. Religiozni čovjek je proizvod nadnaravnih nadanja obespravljenih a bogovi su tek iracionalna posljedica takvih pogleda u nebo. Takav podvostručeni svijet stvara novi, zamišljeni svijet. Iza nade da će se u njemu naći pravda i nagrada stoji ideološka poruka da se stvarni svijet, kao iskušenje i volja božija, ne mijenja. Propovijed o tobožnjoj nemoći čovječanstva da ostvari pravdu smjera na ideološko opravdanje bilo koje vrste otuđenja. U pitanju je, dakako, blagoslov nepravdi. Pozicija religije je gora time što, pribavljajući sebi ovozemaljske koristi, propovijeda i protežira grješnost

34 Škuljević, Ž., *Manifest ateizma. (Ne)mogućnost umskog vjerovanja*, str. 27.

35 „A jadnim kukavicama koji likuju zbog prividno pogoršanog građanskog položaja filozofije, ona uzvraća isto ono što i Prometej služi bogova Hermesu: znaj, da nikada ne bih zamijenio svoju bijednu sudbu za tvoje robovanje; više volim biti prikovan uz ovu stijenu negoli biti vjernik podanik i vjesnik Oca Zeusa. (τῆς σήλατρείας τὴν ἐμὴν δυσπραξίαν, σαφῶς ἐπίστας, οὐκ ἂν ἀλλάξαιμ ἐγώ. κρείσσον γάροίμαι τῆδε λατρεῦειν πέτρα ἢ πατρί Ζηνί πῖτόν ἄγγελον.) Prometej je najplemenitiji svetac i mučenik u filozofskom kalendaru.“ Vidjeti: Marx, K., *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, Kultura, Beograd, 1963., preveo Branimir Živojinović.

čovjeka u svijetu kao kazni. Ne radi se više o religiji kao opijumu nego je u pitanju pogubno zatvaranje svakog puta ka ovozemaljskoj sreći, njena je zadaća da spriječi svaku nezavisnost čovjeka navodeći ga na infantilnu poslušnost.³⁶

Religija je danas sve manje u stanju izbjeći evidentnu prazninu svojih propovijedi. Ta je praznina suštinska, jer, kao izraz potrebe za utjehom, ona ne nudi stvarne napatke ka ostvarenju ovozemaljske sreće, ona ne potiče nadu u radikalnu transformaciju na zemlji, nego tek odr(a)žava imaginarni ideal, iluzornu sreću, samoobmanu i mistifikaciju.

Ona je, dakle, kao nusproizvod društvenog poretka, kao svojevrsna duhovna „aroma“ države, gotovo u pravilu maska za opravdanje dominacije, odnosno represije „bogomdanih“ društvenih projekata. Na ovaj način ona, u stvari, podjarmljuje čovjekovu evidentnu potrebu za nadom tako što je dislocira na neki drugi svijet i time nepravdu u ovom deterministički tumači božjim određenjem. Ovaj monotonoteizam i njegova obredna mimika bili bi danas dostojni sažaljenja da religija nije ideološki uzor za druge forme otuđenja. Njena idiosinkrazija je uočljiva i u poticanju da se čovjek sveti životu „fantasmagorijom nekog ‘drugog’, ‘boljeg’ života“ (Nietzsche) i time sugerira dekadenciju kao rezultat nametnute podjele svijeta na pravi i prividni.

Poricati drugi svijet, kao što to čine ateisti, odnosno bogohuliti, kako to kažu teolozi, ne znači i homohuliti, odnosno kada ateisti poriču boga oni poriču odgovornost u bogu te, na taj način, kako to sjajno primjećuje Friedrich Nietzsche, spašavaju svijet. Ipak, religija u ogledalu stada danas još uvijek ne vidi prijekor svojih praznih očiju, ona ne vidi očite simptome jedne teopauze, ali, na žalost, i „gojaznost andropauze“ (Escarpit). Sljepilo za stvarni je istovremeno i sljepilo za bilo koji svijet. Nije teško složiti se sa Žižekom koji, ustajući u odbranu ateizma tvrdi kako „nijećući Boga koji nagrađuje i osvećuje, ateist gubi sve (ako je u krivu, bit će zauvijek proklet), a ne dobiva ništa (ako je u pravu, dakle nema Boga, ništa se neće dogoditi). Upravo u takvom stavu, koji me navodi da činim dobra djela bez obzira na Božju nagradu ili kaznu, dolazi do izražaja istinsko pouzdanje u vlastito vjerovanje. Pravo vjerovanje suprotno je oslanjanju (ili pozivanju) na (drugog) subjekta u kojega bi trebalo vjerovati: u pravom činu vjerovanja, u potpunosti preuzimam na sebe svoje vjerovanje pa mi ne treba lik Drugoga kao jamstvo za to vjerovanje – da parafraziram Lacana, pravo vjerovanje *ne s'authorise que de lui-même*. Upravo u tom smislu, ne samo da pravo vjerovanje ne pretpostavlja nekog velikog Drugog (ono nije vjerovanje u velikog Drugog), već pretpo-

36 Vidjeti: Kozlić, S., *Udes „božanske“ države na zemlji*, u: Dramatičnost a/teističke pozicije (ur. Željko Škuljević), Hijatus, Zenica, 2010.

stavlja upravo razvlaštenje velikog Drugog, potpuno prihvaćanje nepostojanja velikog Drugog. Zato je istinski ateist sušta suprotnost onima koji bi htjeli spasiti duhovnu istinu religije nauštrb njezina ‘izvanjskog’, dogmatsko-institucionalnog postava³⁷.

Zato, bogova ima koliko ima ljudi, oni su, metaforično rečeno, individualne perspektive pogleda u nebo, to su neponovljivi nazori apsoluta. Osim toga, „velika prednost Boga jeste u tome što se o Njemu može misliti svašta“³⁸, pa je zato svaki zahtjev za kanalisanjem tih perspektiva nehuman, totalitaran, a najrevnosnije to čini religija. Ovakvi zahtjevi po svome su porijeklu i po svojoj prirodi povijesni, odnosno oni su, kao totalitarizmi, manifestacije moći, ideologije, nerijetko objesti i ludila.

Netrpeljivost prema onom Drugom je uskogrudnost ljudskog duha a, budući da očito živimo u vremenu hinjene, fingirane religijske tolerancije i dominirajućeg, primjetno već rigidnog konfesionalnog svjetonazora, svaka je prilika dobrodošla da se progovori o slobodi, bilo da se radi o slobodi različitosti u onom ritualnom ili, pak, ireligioznosti koja je, nažalost, na prostorima bivše Jugoslavije gotovo tabu. Moja je elaboracija o religiji polazila od filozofskog, dakle nedogmatskog, neteološkog nazora, jer sam, kao nepopravljivi sekularist, da se poslužim Habermasovim riječima – religiozno nemuzikalan.

Ako je suditi po onoj Anaksagorinoj da se putem fenomenalnog gleda ono što je skriveno (*opsis adelon ta fainomena*), a polazeći od elaborirane teme, dalo bi se s punim pravom zaključiti da o istom, u ovom slučaju vjerovanju, imamo subjektivnu perspektivu koja se ne dā objektivizirati ukoliko ne napustimo vlastitu percepciju. U okviru nje, odnosno njih, vidljiv je zanimljiv raspon: od različitih modusa vjerovanja do nevjerovanja, odnosno religioznih i ireligioznih stavova. Valja reći da u religioznoj poziciji gotovo da se ne vidi opterećenje zbog nevidljivosti onoga u šta se vjeruje, jer se gotovo u pravilu pri tome, onako tertulijanski, odsustvo sumnje smatra vrlinom. Postavlja se, onda, s pravom pitanje na čemu religijske institucije zasnivaju pravo da, pozivajući se na svetost vlastitog govora i uloge, ritualiziraju ovakvu, isključivo subjektivnu, nepatvorenu potrebu za transcencijom.³⁹ Zato je tolerancija

37 Žižek, S., *Misliti unatrag/predestinacija i apokalipsa*, str. 43.

38 Sioran, E., *O Bogu, o muzici, o ljubavi*, Centar za kulturu, Požarevac, 2010., preveo Petru Krdu, str. 16.

39 Vidjeti moj rad: *Milanski edikt i/li religijska tolerancija u svjetlu Laktancijeve kritike paganstva*, u: *Zbornik radova 1700 godina Milanskog edikta*, urednici: Prof. dr Dragan Nikolić, Ass. mr Aleksandar Đorđević, Ass. Miljana Todorović, Pravni fakultet Univerziteta u Nišu, Niš, 2013., str. 883-889.

bilo kojeg, ne samo religioznog, nego i ireligioznog nazora, *sine qua non* planetarnog dijaloga i življenja.

U raspravama o religijskoj toleranciji ja nastojim, ne pozivajući se ni na kakvu svetost riječi, za razliku od velikog broja teologa, čvrsto stajati na zemlji i pozivati se na čovjeka, a ne na boga. U tome mi često pomaže Spinozina izreka *Homo homini sacrum est*.

KORIŠTENA LITERATURA I IZVORI

- Despot, B., *Vidokrug apsoluta*, Omladinski kulturni centar Zagreb, Zagreb, 1989.
- Dods, E. R., *Grci i iracionalno*, JP Službeni glasnik, Beograd, 2005.
- Dramatičnost a/teističke pozicije* (ur. Željko Škuljević), Hijatus, Zenica, 2010.
- Escarpì, R., *Otvoreno pismo bogu*, Savremena administracija, Beograd, 1968., preveo Ivan Čolović.
- Filipović, V., *Filozofski rječnik* (ur. Branimir Donat), Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1989.
- Filozofski leksikon*, (gl. ur. Stipe Kutleša), Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2013.
- Filozofski rječnik*, u redakciji Vladimira Filipovića (ur. Branimir Donat), Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1989.
- Habermas, J. i Racinger, J., *Dijalektika sekularizacije*, Dosije, Beograd, 2006. godine, preveo Dragan Stojanović.
- Habermas, J., *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, Naklada Breza, Zagreb, 2006, preveo Hotimir Burger.
- Habermas, J., *Između naturalizma i religije (filozofski članci)*, Tugra, Sarajevo, 2009., preveo Sulejman Bosto.
- Hammond, T. C., *Uvod u teologiju. Priručnik kršćanske doktrine*, Kršćanski nakladni zavod Osijek, 1994., preveo Miroslav Volf.
- Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (O događaju)*, Naklada Breza, Zagreb, 2008., preveo Kiril Miladinov.
- Heraklit, *O prirodi*, Podgorica, 2008., preveo Marko Višić.
- Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ Beograd, 1990. (preveo Aleksa Buha).
- Kofman, S., *Camera obscura ideologije*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1977., prevela Gordana Popović-Vučić.
- Krleža, M., *O religiji*, (priredio Ivan Cvitković), Sarajevo, 1982..

- Leksikon temeljnih religijskih pojmova. Židovstvo, kršćanstvo, islam*, (priredio Adel Th. Houry), Prometej, Zagreb, 2005.
- Marx, K., *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, Kultura, Beograd, 1963., preveo Branimir Živojinović.
- Nietzsche, F., *Tako je govorio Zaratustra*, Naprijed, Zagreb, 1991., preveo Dabko Grlić.
- Quinn, P., *Filozofija religije od A do Ž*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2008.
- Reese, W. L., *Filozofija i religija. Istočna i zapadna misao*, Dereta, Beograd, 2004., preveli Jovan Babić et al.
- Simoniti, I., *Historia magistra mortis. Eseji o zlu*, Mediteran publishing, Novi Sad, 2013.
- Sioran, E., *O Bogu, o muzici, o ljubavi*, Centar za kulturu, Požarevac, 2010., preveo Petru Krdu.
- Sloterdijk, P., *Božja revnost. O borbi triju monoteizama*, Missing link, Zenica, 2013., prevela Nadežda Čačinović.
- Spinoza, B., *Teološko-politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957., preveo dr Branko B. Gavela.
- Škuljević, Ž., *Manifest ateizma. (Ne)mogućnost umskog vjerovanja*, Hijatus, Zenica, 2012.
- Zahrnt, H., *Potječe li Bog od čovjeka*, Družba katoličkog apostolata, Zagreb, 1980., preveo Sead I. Muhamedagić.
- Zbornik radova 1700 godina Milanskog edikta*, urednici: Prof. dr Dragan Nikolić, Ass. mr Aleksandar Đorđević, Ass. Miljana Todorović, Pravni fakultet Univerziteta u Nišu, Niš, 2013.
- Žižek, S. i Gunjević, B., *Bog na mukama/obratu apokalipse*, Ex libris Rijeka, Synopsis Sarajevo, 2008., preveo Roman Karlović.
- www.enciklopedija.hr

SPAHIJA KOZLIĆ

Faculty of Philosophy, University of Zenica, BiH

RELIGION BEFORE “THE COURT OF REASON”

Abstract: On the trail of two motives: a hint that in the spirit of logos »advertises« or anticipates the absolute and, therefore, its necessary anthropomorphic perception, this paper aims to re-think the notion of religion as a dominant supraview in a global world. It is necessary to distinguish religion from faith, or delineate the immanent religious institutions of the individual »needs« for transcendence. Such a request is

in the history ever manifested as a resistance against the channeling of individual views towards “heaven” which cannot be translated into the ritual and collective statutes. Strengthening collectivism, including those of religious sort, typically warn of the suppression of freedom as a state in which no one can force me to be happy in their way (Kant). In the form of discussion, I want to emphasize that philosophy should leave the obvious position of spokesman of religion in order to prevent its oxymoronic conversion into a religious philosophy. Furthermore, if philosophy becomes preaching, it will impoverish the offers of the absolute sense and cooperate in the process of imposing (hence impoverishment) image of the god.

Keywords: religion, faith, ideology, philosophy of religion, religious philosophy, irrational, theism, atheism, perception

Primljeno: 16.8.2014.

Prihvaćeno: 1.12.2014.