

Epistemološko vrjednovanje religioznog iskustva u viziji postsekularizma Bertranda Russella

Matos, Bruno

Doctoral thesis / Disertacija

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Philosophy and Religious Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:260:714855>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-21**



Repozitorij Fakulteta filozofije i religijskih znanosti

Repozitorij diplomskih i doktorskih radova

Repository / Repozitorij:

[REPOSITORY OF FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES - Repository of master's thesis and phd](#)





Sveučilište u Zagrebu

Hrvatski studiji - Filozofski fakultet Družbe Isusove

Bruno Matos

EPISTEMOLOŠKO VREDNOVANJE
RELIGIOZNOG ISKUSTVA U VIZIJI
POSTSEKULARIZMA BERTRANDA
RUSSELLA

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2016.



University of Zagreb

Centre for Croatian Studies - Faculty of Philosophy of the
Society of Jesus

Bruno Matos

**EPISTEMOLOGICAL EVALUATION OF
RELIGIOUS EXPERIENCE IN BERTRAND
RUSSELL'S VISION OF POSTSECULARISM**

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2016.



Sveučilište u Zagrebu

Hrvatski studiji - Filozofski fakultet Družbe Isusove

Bruno Matos

EPISTEMOLOŠKO VREDNOVANJE
RELIGIOZNOG ISKUSTVA U VIZIJI
POSTSEKULARIZMA BERTRANDA
RUSSELLA

DOKTORSKI RAD

Mentor:

dr. sc. Dalibor Renić, DI

Zagreb, 2016.



Sveučilište u Zagrebu

Centre for Croatian Studies - Faculty of Philosophy of the
Society of Jesus

Bruno Matos

**EPISTEMOLOGICAL EVALUATION OF
RELIGIOUS EXPERIENCE IN BERTRAND
RUSSELL'S VISION OF POSTSECULARISM**

DOCTORAL THESIS

Supervisor:

Dalibor Renić, PhD

Zagreb, 2016.

SAŽETAK

Istraživanje u doktorskoj disertaciji vodilo se metodom kritičke analize prema kojoj se pristupilo fenomenu epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva u viđenju postsekularizma Bertranda Russella. Disertacija je podijeljena u pet poglavlja u kojem zadnje, peto poglavlje predstavlja sintezu cjelokupnog kritičko-problemskog metodičkog pristupa ovom istraživanju. U skladu s time, ovo istraživanje sadrži dva problema u nedovoljnoj mjeri aktualiziranima u domaćim filozofskim krugovima: epistemološkom vrednovanju religioznog iskustva u Russella i drugi, postsekularizam. Stoga se u ovom izlaganju ističe različitost i doticanje filozofskog i fenomenološkog aspekta religioznog iskustva. Dok u filozofsko-religijskom području religiozno iskustvo može biti promotreno u širem kontekstu, fenomenološki vid se ograničava na empirijske karakteristike religioznog iskustva koja ga odvajaju od ostalih oblika doživljaja.

Religiozno iskustvo je bitan segment teoretiziranja postsekularizma kao koncepta koji sjedinjuje različite analize suvremenog stanja religije Taylora, Gellnera ili Habermasa, pri čemu je potrebno približiti ovu problematiku putem uvida u Russellovu kritiku religije. Kritika religije u Bertranda Russella podjednako se oslanja na stare, prosvjetiteljske prigovore, kao i opaske o neznanstvenom tumačenju kauzaliteta, slobodne volje i evolucije. Njegov filozofski pristup donekle je i povijesno-filozofska refleksija na prisutnost religioznih koncepata u antičkoj filozofiji odakle crpi svoje spoznaje o misticizmu.

Stoga ovo pitanje upućuje na tri točke epistemološkog vrednovanja religioznog doživljaja: kritika misticizma antičkih filozofa, odnos analitičke metode i religiozne spoznaje, te na kraju, specifičnost Russellove religioznosti. Njegova agnostička duhovnost podudara se sa suvremenim okruženjem u kojem se susreću i sukobljavaju različita vjerovanja i svjetonazori, iako ga u najvećoj mjeri obilježava napor oko dijaloškog razumijavanja religije i znanosti. Postsekularno vrijeme obilježeno je unakrsnim pritiscima, prosvjetiteljskim common senseom kao i racionalnim fundamentalizmom. Prema tome, autor je nastojao konstruirati postsekularnu kritiku Russellovog vrednovanja religioznog iskustva u svjetlu ovih promjena. Stoga se iz ovog istraživanja može zaključiti da je epistemološko vrednovanje religioznog iskustva iz aspekta Russellove filozofije relevantno za istraživanje suvremenih fenomena s područja religije, imajući u vidu kako je i sam postsekularizam kao teorijska konstrukcija još u „povojima“ i zahtijeva ozbiljan znanstveno-metodološki pristup i pomni istraživački rad. Ključne riječi: Bertrand Russell, religiozno iskustvo, postsekularizam, vjera, racionalnost.

SUMMARY

In this research author was using the method of critical analysis with which he approached toward phenomenon of epistemic valuation in Bertrand Russell's vision of postsecularism. This exposition has been organized in five chapters and among them fifth chapter presents a synthesis of critical and analytical studying of this question. This study opens two problems considering the fact that epistemic valuation in Russell's philosophy and phenomenon of postsecularism are not fully presented in our mainstream philosophical circles. Merely because of possible anachronistic interpretation of Russell's views in actual postsecular circumstances that was needed to be avoid, the central thesis of this critical analysis has been demonstrated with several methods: description, analysis and critical synthesis.

First chapter is dedicated to description of two kinds of phenomena: religious experience and postsecularism. The phenomenon of religious experience presents a special feature of experience as epistemic data – object of this experience is transcendence, Absolute Being, God or sanctum. In that context, it is not isolated phenomenon in which human being as religious being has some experience of something that he cannot explain or describe. It is difficult to define this kind of experience because it is rooted in heritage and interpretation of different religions with their uniqueness. In strict sense, some religious experience is mystical if it contains empirical characteristics of specific psychosomatic state. Other forms are not mystical, but they are also referring on object experienced, God or transcendent, for example, numinous or areligious. Some forms of emotions can also be or they are, interpreted as religious experience.

This classification is relevant for epistemic valuation of Russell's view on religious experience in postsecularism. The author considers one aspect of epistemic valuation, namely an aspect of relation between reason and faith. Although relation between reason and faith is crucial and continuing problem in philosophy of religion, this relation is also important as aspect of epistemic valuation of Russell's view. Bertrand Russell as philosopher considers the gap between science and theology, scientific rationality and religious belief. This gap is widely present in his philosophical, that is, epistemological works. Because of these aspects, Russell's views are also views of realism, proper for epistemic valuation but different from realism of reason and experience in christian theism. In these frames of understanding, secularisation, and consequently, postsecularism are phenomena forced by emancipation of

ratio, during long period starting with revaluation of scientific method in Francis Bacon's philosophy. Theoreticians of postsecularism namely Gellner, Habermas, Betz and Taylor are considering this problem of idea of *self-sufficient* reason as postsecular, naturally in different philosophical aspects, but in necessary reference to experience of reality. Further on, to answer a question why religious experience is important in theoretical thinking about postsecularism as concept which combines different analysis of modern status quo of religion in works of Taylor, Gellner or Habermas.

A second chapter presents an analysis of Russell's critique of religion with certain accents on fundamental ideas like opposition between idealism and realism, science and religion, mystical and empiric. His critique is equally based on old thesis of Enlightenment and interpretations of causality, free will and theory of evolution. Among other questions Russell considers definitions of God in theology with accent on their incomparability toward modern logic. Problems with his critical position about religions and arguments for existence of God are clarified in presentation of discussion with Frederick Copleston. From this point of view, his critique is not a strict critique of religious belief, but religions as socially constructed institutions on the basis of power and emotions of fear. Because his critique is against social influence of religion and implicit against theological thought, his analytical method in logic has limitations when is applied in area of religious experience – analytical method is limited on area of empirical and consequently, on the content of proposition which describes experienced reality, and possibly that described as transcendental or ineffable.

Third chapter presents the Russell's philosophical approach toward religious experience. In some segments it is a historic-philosophical reflection on presence of religious concepts in traditional philosophy from which he emphasises his knowledge of mysticism. There for, third chapter refers on three points of epistemic valuation of religious experience in Russell's philosophy: the critique of mysticism in Ancient philosophy, a relation between analytical method and religious knowledge, and in the end, the ambiguity of personal view of faith. In that context, Russell's views about ancient philosophers present some sort of his personal devotions toward mathematics, some sort of personal *logical mysticism* which he recognizes in works of Plato and Wittgenstein's philosophy of language. The analysis of essays about epistemic questions on knowledge, belief, consciousness and justification represents the theory that Russell was in general open to idea of religious experience although in his unique form. It proves his ambiguity, sort of dichotomy between strict logical thinking and quasi-mystical intrinsic disposition towards religion.

This sort of ambiguity is incorporated in Russell's humanistic thought about science, politics, economy and religion, especially in predictions on further impact of science on society, including modern tendencies in globalism and corporate capitalism. In fourth chapter, author analyses concept of *scientific society* as close description to actual, postsecular arrangement, very similar to Russell's predications about effects of further scientific development on human living, beliefs and worldviews. Although this concept seems to be rather negative utopia, his main purpose is not to alert on possible changes with arriving of more and more effective and perfected technologies in biochemistry, communication and traffic. Scientific society is possible social reality based on cruel manipulation of human desires and hopes. It can be far more hostile than Nazi or Bolshevik regime because it nourishes human needs for security, global connectivity and political stabilization.

So in last chapter, author tried to compare Russell's contradictions present in his vision of postsecularism with those theories of Gellner, Taylor and Habermas. Among them, Habermas is most eminent - yet he is deeply involved in actual debates concerning modern European society in struggle with heritage of secularism and changes due to influences of different mentalities and religious cultures, mainly Islamic, on today composition of western societies. Tragic event of 9/11 is significant in sense of crisis of postsecular secularisation as social and scientific process. In similar way, in Russell predictions involvement of scientific technique in global politics, as factor of *postsecular* secularisation can have unexpected and unwilling consequences, close, on first sight to Orwell's and Huxley's utopias.

In that kind of disintegration of traditional institutions, families, national, ethnical or cultural identities, described in analysis of Russell's scientific society, person is forced to justify his beliefs, often provoked in situations as Taylor calls it, cross pressures. So the second point in critical analysis presented in last chapter is referring on Alston and Wolterstorff views about rationality of Christian faith in now day's discussions. Postsecular ambient is constructed by the strong influence of ideas emerged from postmodern "dogma,, about ratio free from all metaphysical concepts and theories. In other words, modern believer must consider the fact that he is faced with certain conditions, not only those embodied in social environment with strong accented secular worldview, but also intrinsic in religions that are sharing same public sphere with agnostic or atheistic convictions and value standards. That is, he is confronted with religiousness formed in inner world of individual, only space which provides religious experience.

Because of these conditions, justified religious beliefs are not rational exclusively by parameters of scientific rationality; just opposite, justified beliefs about God's acting in Christian theism are rational in different conditions, specific for autonomous formation of religious belief. So in critical synthesis, presented in last chapter, author tries to argue why is a postsecularism valid criticism of Russell's epistemic valuation of religious experience. In the context of postsecular analysis of modern phenomena, Russell's quasi-mysticism fit to new age mentality and syncretism although this similarity is not the only recognizable connection between his views about religion and modern spirituality. Therefore, his form of spirituality, sort of a logical mysticism in modern conditions may be acceptable as agnostic belief. Nevertheless, postsecular criticism will revalue this credo in order to provide anchorage tie between reason and faith, only perspective on reality in which human being can have experience of something that is transcending him in every aspect of thinking and living.

Key words: Bertrand Russell, religious experience, postsecularism, faith, rationality.

Sadržaj

SAŽETAK	1
SUMMARY	2
UVOD.....	9
I. VREDNOVANJE RELIGIOZNOG ISKUSTVA U POSTSEKULARIZMU	41
1.0 Uvodna osvrtanja.....	41
1.1 Osobitost i obilježja religioznog iskustva.....	42
1.1.1 Religiozno iskustvo i osjećaji „nadilaženja“	42
1.1.2 Obilježja mističnog iskustva	43
1.1.3 Numinozno iskustvo.....	46
1.1.4 Fenomen areligioznog iskustva svetoga.....	47
1.2 Vrednovanje religioznog iskustva u aspektu odnosa vjere i razuma.....	53
1.2.1 Kršćanska vjera kao izvjesno istinito opravdano vjerovanje u Božje postojanje	55
1.2.2 Racionalnost i opravdanje religioznog vjerovanja.....	56
1.2.3 Vrednovanje religioznog iskustva prema realizmu	57
1.3.1 <i>Osamostaljenje</i> racionalnosti	59
1.3.2 Racionalizacija religioznog vjerovanja i sekularizacija društva	63
1.4.1 Gellner i apsolutna racionalnost.....	68
1.4.2 John Betz o Georgu Hamannu kao „proroku“ postsekularizma	69
1.4.3 Komunikativna i emancipirana racionalnost Jürgena Habermasa	71
1.3.3 Postsekularni čimbenici Charlesa Taylora	77
1.5 Pitanje razuma i vjere u Russellovom postsekularizmu	82
1.5.1 Fenomen religioznog iskustva u Russellovoj filozofiji.....	83
1.5.2 Russellova razmišljanja o problemu vjere i razuma u kršćanskom teizmu.....	83
1.5.3 Međuovisnost religioznog iskustva i racionalnosti u Russellovom realizmu	85
1.5.4 Russellovo viđenje postsekularizma u emancipaciji racionalnosti	87
1.6 Zaključak	89
2.0 Uvodne misli.....	91
2.1 Kontekst Russellovog filozofiranja	91
2.1.1 Odrastanje.....	92
2.1.2 Akademsko okruženje	94
2.1.3 Utjecaji psihoanalize i biheviorizma na Russellovu epistemologiju.....	96

2.2 Problem religije i traženje <i>izvjesne</i> filozofije	97
2.2.1 Russellov prioritet logičko-analičke metode u izgradnji znanstvene filozofije.....	98
2.2.2 Utjecaj religijskih uvjerenja u povijesti filozofsko-znanstvenih odnosa	99
2.2.3 Problem znanstvene i teističke interpretacije evolucije	100
2.3 Vjerovanje, kauzalitet i slobodna volja	102
2.3.1 Russellov osvrt na povijesno-filozofsko vrednovanje kauzaliteta	103
2.3.2 Logičko-analička metoda i problem kauzaliteta	106
2.3.3 Kauzalitet i metafizika slobodne volje	107
2.3.4 Kritika kauzaliteta – kritika religije	108
2.4. Religija i moral	111
2.4.1 Kritika slobodne volje i „opipljiva“ svrha morala – društveno spasenje	111
2.4.2 Russellova kritika morala u njujorškoj parnici	113
2.5 Kritika religijskog govora o Bogu	116
2.5.1 Kritika monoteističkog koncepta o Bogu.....	117
2.5.2 Kritika teodiceje i božanskih atributa.....	120
2.5.3 Projekcija o Bogu	124
2.5.4 Osvrt na kritike monoteizma i religioznog uvjerenja.....	125
2.6 Kritika religije u svjetlu rasprave s Frederickom Coplestonom.....	128
2.7 Analiza, znanje i neopisivost „mističnoga“	133
2.7.1 Granice <i>znanstvenog znanja</i>	135
2.7.2 Granice logičke analize iskaza u opisu mističnog doživljaja.....	142
2.8 Zaključak	151
III. PROBLEM RELIGIOZNOG ISKUSTVA U RUSSELLOVOJ FILOZOFIJI	153
3.0 Uvodna razmišljanja	153
3.1 Percepcija i znanje u teoriji spoznaje Bertranda Russella	154
3.1.1 Dosezi matematičke spoznaje	158
3.2.1 Analiza mističnog doživljaja u <i>Misticizmu i logici</i>	160
3.2.2 Intuicija, privid, vrijeme i patnja.....	166
3.2.3 Matematika <i>kao</i> misticizam	171
3.3 Misticizam Bertranda Russella.....	174
3.3.1 Štovanje slobodnog čovjeka.....	176
3.3.2 „U što vjerujem“.....	182
3.3.3 Russellov misticizam i suradnja s Ludwigom Wittgensteinom	186

3.4 Osvrt	190
IV. „ZNANSTVENO DRUŠTVO“ KAO RUSSELLOVO VIĐENJE POSTSEKULARIZMA	192
4.0 Uvodne misli.....	192
4.1 Problem sekularizacije i „sekularnoga“ u kritici religije i poimanju misticizma	193
4.2.1 Znanstvena racionalnost i tehnološka metoda.....	198
4.2.2 Primjena metoda tehnologije i opasnosti manipulacije.....	199
4.3 Osvrt: znanstveno društvo, vjera i humanizam	205
V. POSTSEKULARNI KRITICIZAM RUSSELLOVOG EPISTEMOLOŠKOG VREDNOVANJA RELIGIOZNOG ISKUSTVA	213
5. 0 Polazišta.....	213
5.1 Gellnerova „postmodernistička“ racionalnost i začetci znanstvenog društva	213
5.2 Russellovo viđenje postsekularizma i odnos vjerovanja i znanja u Habermasa.....	217
5.2.1 Religija u Russellovom viđenju i "postsekularna" sekularizacija	217
5.2.2 Mogućnosti prosvijećenog commonsensea prema Russellovom viđenju postsekularizma.....	219
5.2.3 Kooperativno prevođenje religijskih sadržaja.....	221
5.2.4 Russellovo predviđanje sadašnjosti i pitanje nasljedstva filozofije i religije.....	223
5.2.5 Primjer genske tehnike	225
5.3 Charles Taylor: Russellov misticizam kao <i>simptom</i> postsekularne religioznosti.....	227
5.4 Problem opravdanja postsekularnog religioznog iskustva	233
5.4.1 Suvremena problematika kršćanskog vjerovanja i prakse Williama Alstona	234
5.4.2 Evidencijalistički postsekularni izazov i Russellovo vrednovanje religioznog iskustva.....	240
5.5 Kritička sinteza Russellovog vrednovanja religioznog iskustva u postsekularizmu...	251
5.5.1 Postsekularni criticizam Russellove valorizacije odnosa vjere i razuma.....	254
5.5.2 Kako Russell vrednuje religiozno iskustvo pod vidikom istinitosti religije?.....	257
5.5.3 Bliskost i doprinos postsekularizmu	261
ZAKLJUČAK	272
BIBLIOGRAFIJA.....	279
Djela Bertranda Arthura W. Russella:	279
Ostala literatura:	279
Životopis.....	284

UVOD

Naslov *Epistemološko vrednovanje religioznog iskustva u viđenju postsekularizma Bertranda Russella* upućuje na istraživanje filozofskog opusa jednog od značajnijih mislilaca 20. stoljeća, engleskog matematičara i logičara, Bertranda Arthura Williama Russella. Stoga bih se htio usredotočiti na dvije komponente njegove filozofije: epistemološko vrednovanje religioznog iskustva i viđenje postsekularizma. Dok je epistemološka problematika razvidna u čemu načelno polazimo od Russellovog bavljenja religioznim iskustvom, u pogledu postsekularizma postavljaju se dva pitanja: prvo, zašto je epistemološko vrednovanje religioznog iskustva relevantno u razumijevanju Russellovog viđenja postsekularizma te, drugo, kakvu poveznicu tražimo između Russellovih projekcija i suvremenih postsekularnih fenomena.

Budući da je postsekularizam pojam koji teorijski opisuje aktualne društveno-religijske promjene, teško se možemo oduprijeti dojmu jednog neuspjelog pokušaja anakronog smještanja filozofije Bertranda Russella u njegov kontekst. Kako bih izbjegao ovoj procjeni ciljeva znanstvenog istraživanja, središnju tezu nastojim usidriti pomoću teorija postsekularizma koje su nastale na refleksiji moderne filozofije 19. i 20. stoljeća kojima zaslužno pripada i filozofija Bertranda Russella. U svojoj središnjoj tezi stoga tvrdim da je epistemološko vrednovanje religioznog iskustva ključni čimbenik Russellovog viđenja postsekularizma jer imamo u vidu da se pokraj složenih matematičko-logičkih i općenito epistemoloških problema bavio i s filozofskim pitanjima o religiji i religioznom iskustvu pri čemu ne treba zanemariti činjenicu njegove vlastite religioznosti, poimanja misticizma bez obzira na često kontradiktorne stavove o religioznosti. U ovom izlaganju nastojat ću pokazati u kojim aspektima postsekularna kritika suvremenog koncepta racionalnosti predstavlja i kritiku Russellove filozofije o religiji, dalekosežnije, zašto je njegovo izolirano tumačenje mističnog iskustva nedostavno kao kritika opravdanja religioznog vjerovanja.

Kad je riječ o poveznicama između Russellovih projekcija i suvremenih postsekularnih fenomena, istaknuo bih da se mi susrećemo sa suvremenim pojavama koje je on sam na osnovi svojih teorija o društvu i moći predvidio prije pedesetak godina kao što su: globalizacija, korporativizam, konzumerizam ili genetičko manipuliranje. Neke od ovih postsekularnih pojava nisu toliko presudne epistemologiji religiji, primjerice, kao one o ekonomskim uvjetima globalizacije ili korporativizma. To su neke pojava koje obilježavaju suvremeno, postsekularno vrijeme u kojem živimo, ali koje također utječu u većoj ili manjoj mjeri i na religije, to jest na ljude kao društvena bića koja imaju religiozna iskustva i

vjerovanja. U ovom izlaganju htio bih dokazati kako je upravo problematika religiozne spoznaje i iskustva jedan, ako ne i glavni, fundament na kojem Russell gradi svoje projekcije o suvremenim promjenama kojima svjedočimo.

Što je postsekularizam? Kako bi bolje razumjeli suvremeno stanje religije, među humanistima je skovan termin *postsekularizam* iako nije do kraja prihvaćen u nekim akademskim krugovima. Teoretičari će biti skloniji koristiti sintagme kao što su: *postsekularno vrijeme*, *postsekularna religioznost*, *postsekularno gospodarstvo*, politika ili znanost. Koristit ću ovaj pojam kao *terminus technicus* koji se referira na nastojanja objašnjavanja svih postsekularnih pojava, što ne znači kako ne postoji neka približna definicija ovog pojma. Može li se neka definicija primijeniti na takav fenomen isprepletenih utjecaja?

Ako se uzme u obzir Habermasovo opisivanje postsekularnog odnosa između vjere i razuma, onda se kao okolnosti nastanka postsekularizma mogu navesti ove dvije činjenice: prvo, neki događaj opisan kao *sekularnost* uistinu se dogodio poslije Drugog svjetskog rata; drugo, događaj *moderne* se također povijesno dogodio i sad se povlači iz javnog i privatnog života.¹ Prema tome, imamo u vidu samo društvene posljedice sekularizacije. Kako ističe Habermas, u postsekularnom društvu ustaljuje se spoznaja da „modernizacija javne svijesti“ obuhvaća po fazama religijske i svjetovne mentalitete i mijenja ih reflektivno.²

Povijesna ireverzibilnost sekularnosti i moderne sugerira nam da se susrećemo sa suvremenošću kao nedefiniranim povijesnim razdobljem koje ne nosi autentična obilježja ni moderne ni apsolutne sekularnosti, što ne znači kako je okončan i proces sekularizacije. Prvo, riječ je o teorijskom konstruktivnom jer ne posjedujemo jasnu definiciju koja bi odredila postsekularizam koji je podjednako slojevit i neodređen fenomen kao i sekularizacija. Drugo, pokazatelj je suvremene religioznosti koja je podnijela utjecaj određenih promjena u kulturi, znanosti, politici i društvu. Treće, središnja točka ovog teorijskog okvira upućuje na kontinuirano i očevidno djelovanje sekularizacije na suvremenu religiju. Dakle, nije riječ o pojmu koji aludira na kraj sekularizacije, već na činjenice da taj proces i dalje traje iako su institucije Zapada već sekularizirane.

U tom je pogledu o postsekularizmu teško govoriti iz aspekta epistemologije bez poznavanja same sekularizacije kao sociološko-religijske datosti. Moramo prvo promotriti

¹ Usp. Trevor Owen Jones, *What is Post-secular*, <http://www.nypl.org/blog/2010/12/21/what-post-secular>, (10.10.2015.)

² Usp. Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005., 198.

predsekularizacijske uvjete da bi se kasnije mogli, u cilju epistemološke analize, osvrnuti na sekularizacijske procese i utjecaje u današnjici kao postsekularnim procesima. Možemo stoga govoriti i o posljedicama sekularizacije znanja jer, kako ističe Habermas, svaka religija je izvorna *slika svijeta* ili *comprehensive doctrine* u onom smislu da zahtijeva strukturiranje životne forme u cjelini od jednog autoriteta i ta se slika naravno mijenja s utjecajem društvene sekularizacije.³ Sličan okvir nalazimo u pristupu teoretičara postsekularizma. Taylor, Gellner i Habermas ne isključuju socijalne okvire od epistemoloških – to ne znači kako se pozivaju na neke postulate *socijalne epistemologije* koja se prije svega bavi društvenim uvjetima znanja.⁴ Ovo istraživanje, naprotiv, ima pred sobom postsekularizam koji nije isključivo društveno ni epistemološki odredljiv. Zašto je prema ovim odrednicama za razradu ove teze važno Russellovo shvaćanje religije?

Bertrand Russell (1872. – 1970.) još u adolescentskoj dobi pokazuje interes kako za prirodoslovlje tako i za teološka pitanja, posebice iz teodiceje kao što su pitanja o stvaranju svijeta iz ništavila, problematici slobodne volje, postojanju zla i patnje. Iako na prijelazu u mladenačku dob napušta svoja teistička vjerovanja, ne napušta interes za religiju. U tom pogledu, ne možemo pobjeći od njegove sveprisutne kritike religije koja je na stanovit način dvoznačna što najjasnije opisuje Svetlana Knjazev:

»Bilo bi neznanstveno i nehumano poricati postojanje emotivne potrebe o kojoj Bertrand Russell govori – potrebe za nekim vrijednostima koje transcendiraju interese čovjeka pojedinca. Pretjerano je i nenaučno samo Russellovo tvđenje da vrijednosti trebaju transcendirati interese i potrebe čovječanstva kao cjeline, to jest, da budu nadljudske. Iz te pretjeranosti izvire i nesretni sukob između emotivne potrebe za vjerom i razuma koji vjeru u nešto nadljudsko odbacuje kao neopravdanu – sukob koji nalazimo kod B. Russella.«⁵

Antinomija vjere i razuma na koju Knjazeva svodi Russellovu sklonost odnosno kritičnost prema vjeri obilježava cjelokupan njegov rad, strastveno traženje izvjesne znanstvene filozofije. Ta *antinomija*, koja prema mojem mišljenju više govori o jednom podijeljenom stanju duha a manje o stvarnoj filozofskoj dvojbi, prisutna je zarana u njegovim adolescentskim dnevničkim zapisima. U svojem je teoretiziranju društvenih promjena bio sklon oštroj kritici institucionalne moći religija, njezinih hijerarhija, dogmatskog govora i političkog utjecaja.

³ Usp. Habermas – Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005., 198.

⁴ Frederick Schmitt, Socijalna epistemologija, u: John Greco-Ernest Sosa (ur.), *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., 437.

⁵ Svetlana Knjazev, Misaoni razvoj Bertranda Russella, u: Bertrand Russell, *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*, Nolit, Beograd, 1961., 34.

Whitehead je nazvao svog učenika „filozofom bez filozofije“ upućujući na temeljnu odrednicu Russellova pristupa: on nije sintetičar poput Aristotela ili Hegela i njegov pristup povijesti filozofije obilježen je s kompromisom različitih filozofija.⁶ Unatoč njegovom pokušaju objektivnog vrednovanja Augustina ili Tome Akvinskoga u djelima iz povijesti filozofije, u drugim spisima izlazi na površinu njegov nepomirljiv stav prema religiji, posebice kršćanstvu.

No, u njegovim ćemo se spisima svako malo susresti s pojmovima misticizma, religioznosti, emocija, ljubavi, mističnog podlaganja duha ili slobode. Te termine rijetko nalazimo u vokabularu pozitivista, štoviše, Russell drži kako su logički pozitivisti sveli analizu na praznu igru riječi.⁷ Podjednako prisutna sklonost prema strogo znanstvenoj slici svijeta i s druge strane metafizici svjedoči kako se Russell tijekom svojeg filozofskog istraživanja na stanovit način *mučio* s ovim pitanjem koje mu je ostalo neodgovoreno još u mladosti.

Razmotrivši ovo obilježje sukobljavanja znanosti i metafizike, njegov nam filozofski opus na prvi pogled neće ništa reći o problematici razumijevanja suvremenog položaja religije kao postsekularne datosti. Ipak, imamo na umu kako njegov filozofski opus nije samo svediv na područje teoretskoga ili spekulativnoga. On je također društveno angažiran u proturatnim i protunuklearnim prosvjedima, zajedno s Einsteinom i Supekom potpisuje dokument s kojim eminentni članovi svjetskih akademskih zajednica traže nuklearno razoružanje svjetskih sila. U svojem se društvenom angažmanu kao prosvijećeni liberal protivi intervencijama i hegemoniji državnog aparata bez obzira na ideološki predznak tada sukobljenog kapitalističkog Zapada i komunističkog Istoka. Zagovara pobačaj i izbor planiranog roditeljstva.

Ove ideje nisu bile prisutne samo u njegovim promišljanjima o društvenim promjenama. Slične ideje možemo pronaći u programima političkih pokreta 60-ih stoljeća iz kojih se oblikovala suvremena liberalna politička paradigma u Europi i Sjevernoj Americi, što nije relevantno u ovom izlaganju. Ono što je važno za ovo istraživanje jest postsekularna refleksija na suvremenu religiju koja je *preživjela* ove promjene koje nisu više utjecale na administrativnu odvojenost religijskih i državnih institucija koja je učvršćena, već i na unutarnju koheziju religijskih zajednica imajući u vidu deklarativnu pripadnost samih vjernika i njihovo prakticiranje doktrine. U tom pogledu, Russellovo viđenje može biti važno

⁶ Usp. Bertrand Russell, *Istorija zapadne filozofije*, Karijatide, Beograd, 1962., 7.

⁷ Usp. Danilo Pejović, *Suvremena filozofija Zapada. I odabrani tekstovi*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1983., 44.

za razumijevanje sekularizirane religioznosti u dva aspekta: prije svega, imajući u vidu razvoj njegove specifične religioznosti, drugo, njegovo viđenje promjena koje su utjecale na religiju 20. stoljeća i posljedično stanja u kojem se nalazi danas.

Nakon ovog uvida u temeljna poimanja Russellovog filozofskog interesa i konteksta sekularizacije i postsekularizma, ukratko bih razmotrio relevantnost ostalih pojmova koji se tiču središnje teze. Prvotno ću se osvrnuti na koncept svetoga kao predmeta ili objekta religioznog doživljaja, zatim na pojam religioznog doživljaja i specifikum epistemološko-religijskog pristupa ovom fenomenu te na epistemološko vrednovanje fenomena religioznog iskustva u postsekularnom kontekstu. *Sveto* je središnja referentna točka filozofsko-religioznog istraživanja.

U kršćanskoj religijskoj kulturi *Sveto* je trojstveni Bog, u židovstvu i islamu potpuno transcendentan, svemogući i sveznajući Stvoritelj svijeta. U ostalim teističkim ili neteističkim religioznim sustavima susrećemo se s različitim konceptima svetoga. No, kako je religiozno iskustvo takvo koje se opisuje kao *susret* s Bogom ili božanskim bićem u nekim drugim religijama, potrebna nam je približna definicija zato ću koristiti pojam *Svetoga* koji se podjednako može primijeniti u interpretaciji neteističkih i teističkih iskustava. Sveto je u središtu prakticiranja religioznih ljudi, religijske zajednice ili institucije. Odnos prema svetome izgrađuje se u okvirima i bogoštovne i moralne prakse: iz dubokog iskustva proizlaze strahopoštovanje, molitva, štovanje, nadanje i vjerovanje, sveti spisi, zapovijedi o moralnom životu, propisi i tabui.

Sveto ili božansko može se empirijski očitovati što govori o njegovoj transcendentnosti i imanentnosti. O pitanju transcendentnosti i imanentnoj Božjoj prisutnosti kršćani, židovi i muslimani izjašnjavaju se drukčije: za kršćane Bog je podjednako transcendentan i imanentan dok će židovi i muslimani dati veći naglasak na njegovoj transcendentnosti. U ostalim teističkim i neteističkim religioznim sustavima pitanje o transcendentnosti i imanentnosti svetoga ima drukčije konotacije. U suvremenim oblicima sinkretizma i eklekticizma *new agea* nastoje se objediniti zapadnjačka i istočnjačka shvaćanja pri čemu se pojavljuje pitanje o modalitetima takvog religioznog doživljavanja.

Druga važna značajka svetoga u svim religijama, čemu sociolozi religije pridaju posebnu pozornost, jest odvojenost od profanoga, ukratko, onoga što karakterizira svjetovni život, što je sekularno, laičko i ne pretpostavlja odnos prema svetome. Ovo područje koje sociolozi religije nazivaju profanim, laičkim, izvansakralnim ujedno je i stanovita „pozornica“ na kojoj se izmjenjuju i oblikuju naša empirička, perceptivna iskustva vida, sluha, okusa i dodira.

Štoviše, bez uvažavanja ovog područja izvansakralnog svijeta bila bi besmislena rasprava o religioznom doživljaju.

Što je religiozni doživljaj i zašto je epistemološki pristup osobito kompleksan za razliku od znanstvenog pristupa u ostalim humanističkim disciplinama? Pod pojmom religioznog iskustva prije svega misli se na izvanredno i osobito iskustvo svetoga. Može li se doći do neke definicije kakvo bi to iskustvo bilo? Vratimo se prvo na sam pojam. Iskustvo je »proces primanja perceptivnih, ali i memorijskih, introspektivnih ili testimonijskih informacija, na osnovu kojih se formiraju naše predodžbe, vjerovanja i znanje o svijetu...«⁸. Slično će se izraziti i Theodore M. Steeman: »Pod *iskustvom* podrazumijevam primarnu svijest o svijetu u kojem neka osoba živi, ili primarnu danost svijeta vlastitoj samosvijesti. Naglasak je na *primarnosti*. Zato nije bitno da li je dotični svjestan – fizičkih objekata, drugih ljudskih bića, cjelokupnih situacija – sve dok je riječ o primarnoj svijesti.«⁹

Iz ovih definicija mogu se izdvojiti dva važna momenta: *primarnost percepcije* i *izlaganje svijeta*. Perceptivni je doticaj sa svijetom primaran jer čovjek sa svojim spoznajnim aparatom izravno susreće svijet kao objekt svoje svijesti na razinama vida, opipa, okusa ili sluha. Izravnim doticajem sa sadržajima tog izvanumnog svijeta ne može steći do kraja adekvatnu spoznaju, što ne znači kako iskustva ili percepcije nisu nužne kao osnove pri konstruiranju i izvođenju daljnjih spoznaja.

Nadalje, *danost izvanjskog svijeta* podrazumijeva skupnost različitih stanja stvari, događaja, neživih, svjesnih, inteligentnih ili vegetativnih bića, različitih prirodnih pojava i procesa, i još važnije, drugih ljudskih bića s kojima čovjek kao nositelj iskustva i spoznaje stupa u komunikaciju. Budući da taj svijet može biti svjetovno ali i religiozno opisiv, pretpostavljamo da je takvo iskustvo posebno: nije na prvi pogled uobičajeno, ali sadrži sve komponente svakog drugog iskustva. U načelu, sve humanističke discipline uzimaju u obzir ovu temeljnu odrednicu iskustva kad se razmatra religiozno doživljavanje. No, zašto je epistemološko-religijski aspekt specifičan? Prije uvida u epistemološko-religijski aspekt ukratko ću iznijeti neke karakteristike teološkoga i psihološkog pristupa.

Pristup religioznom iskustvu u teološkoj epistemologiji vezan je, prije svega, uz Objavu i tradiciju Crkve što ne znači da se zanemaruje racionalna sastavnica religiozne vjere. Toma Akvinski ponudit će pet putova dokazivanja o racionalnosti vjere u postojanje Božje, no ti putovi ne nude spoznaju Božjeg bića u onom smislu spoznaje koja proizlazi iz iskustva. O

⁸ Stipe Kutleša, Iskustvo (empirijska), u: *Filozofski leksikon*, LZ Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 542.

⁹ Theodore M. Steeman, The Social Setting of the Experience of Religion, u: George Devine, *New Dimensions in Religious Experience*, Alba House, Staten Island, 1971., 14.

Bogu se može govoriti samo analogijski, a iskustvo Boga u strogom smislu riječi imaju samo sveti, oni koji su u blaženom stanju vječnosti – u stanju *visio beatifica*. U prilog tome, kršćansko vjerovanje je različito od ostalih oblika vjerovanja. Dogmatska konstitucija *Dei Filius* u trećem poglavlju o vjeri ističe: »Katolička Crkva izjavljuje da je (vjera) nadnaravna krjepost, kojom uz Božje nadahnuće i pomoć milosti, vjerujemo da je istinito ono što je on objavio, ne zbog unutarnje istine stvari shvaćene svjetlom naravnog razuma, nego radi autoriteta samoga Boga, koji se ne može prevariti niti može varati...«¹⁰

Postsekularisti, takoreći, ne bježe od ovoga teološko-epistemološkog određenja vjerovanja koji se temelji na odnosu prema Bogu i Objavi sa svim njezinim geografskim, povijesnim i kulturnim specifikacijama. S druge strane, psiholog religije će se ograničiti na obrasce ponašanja, izvanrednih očitovanja ekstatičkog stanja osobe koja ima neku posebnu viziju ili doživljava prisutnost svetoga na teško objašnjiv i specifičan način. Nadalje, računa na mogućnost patoloških uzroka nečijeg religioznog doživljavanja što je sporedno za epistemologiju religije. Vilim Keilbach iznijet će neke poteškoće glede psihološkog definiranja religioznog doživljaja i usredotočuje se na nekoliko važnih problema u definiranju religioznog iskustva. Je li ono čuvstvo ili volja, simbolika ili konstrukt arhetipova, može li se uopće uzeti u obzir kao empirijska datost?¹¹

Ako se na temelju Keilbachove psihološko-religijske analize može izgraditi neka definicija, onda bi ona glasila ovako: Religiozno iskustvo je takvo iskustvo koje uključuje toliko razumskih fundamenata da se opravda razumska fundiranost religije, ono je sastavljeno od najrazličitijih čuvstava, i konačno, ono je pravo stvaralačko proživljavanje u uspostavljanju unutrašnjeg odnosa između duše i Boga.¹² Drugim riječima, psihološki vid ovog problema ne može se zaustaviti na frejdovskim ili jungovskim koncepcijama o doživljavanju božanskoga ili Boga. U psihoanalizi sadržaji religioznog iskustva nastoje se *racionalizirati* - Regina M. Schwartz misli da je Freud htio religiju prikazati kao iracionalnu i mračnu jer »razum inzistira na Bogu kao projekciji infantilnih želja za zaštitničkim ocem. Razum potiče razotkrivanje religije kao maske koja skriva strah ljudskog stanja pred neprijateljskim silama prirode.«¹³

¹⁰ I. Vatikanski koncil, Dogmatska konstitucija I. Dei Filius, u: Henrich, Denzinger-Peter Hünermann, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, UPT, Đakovo, 2002., 53.

¹¹ Usp. Vilim Keilbach, Psihologija religioznog doživljavanja, u: *Religiozno doživljavanje. O normalnoj i abnormalnoj religioznosti*, Narodna tiskara, Zagreb, 1944., 1-19.

¹² Usp. Isto.

¹³ Phillip Blond, *Post-Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology*, Routledge, London, 1998., 282.

Tragove Freudova reduciranja religioznog iskustva na regresiju u primordijalno stanje plemenske zajednice nalazimo i u Russellovoj kritici religije. Osim u psihologiji, neepistemološka objašnjenja religioznog iskustva prisutna su i u neurologiji. Jedna od glavnih zadaća neurološkog istraživanja jest praćenje funkcioniranja rada mozga putem mjernih instrumenata kao u opažanju rada moždanih funkcija u slučajevima nekih psihopatoloških stanja, sna ili kome. U većini se slučajeva opserviraju redovite motoričke i kognitivne radnje tijekom sportske aktivnosti ili učenja. Andrew Newberg je u svom istraživanju htio doći do rezultata koji bi mu opisali rad mozga u meditaciji. Jedno od obilježja mističnog doživljavanja jest i pasivnost tijela. Ukratko, pretpostavlja se kako svijest u trenutku mističnog doživljavanja ne uspostavlja proces konceptualizacije što bi u okvirima fiziološkog ustroja moždanih organa značilo i drukčiji modalitet djelovanja koji se može potvrditi putem mjernih instrumenata. Na temelju toga zaključuje kako pokusi potvrđuju moždanu reakciju na moguću prisutnost onoga što opisuju kao transcendentno, njihov opis je praćen određenim reakcijama mozga i iz toga Newberg zaključuje kako se ne radi o maštanju ili halucinaciji.¹⁴ Cilj eksperimentalnog opažanja bio bi u dokazivanju mističnog iskustva kao jednog među mnogim oblicima doživljavanja koji su utoliko realni koliko su proizvodi djelovanja moždanih funkcija.

Na temelju ovog rezimiranog pregleda teološkoga i psihološkog konteksta religijskog iskustva pretpostavlja se kako epistemološko-religijski aspekt uključuje druge postavke koje se naravno u nekim točkama podudaraju s interesima ostalih humanističkih disciplina. U usporedbi s ostalim humanističkim disciplinama epistemologija se hvata u koštac s činjenicom raznolikosti religija i njihovih sadržaja na drugačiji način od, primjerice, kršćanske teologije, povijesti religija ili psihologije religije. U povijesti religija, kakvu opširno prikazuje Mircea Eliade, središnje mjesto zauzimaju simboli, predodžbe, arhetipovi, analize etnografskih uzoraka kao argumenata u prilog hipotezi o povezanosti i isprepletenosti različitih religioznosti.

Predstavnici suvremene epistemologije religije nastoje definirati religiozno iskustvo pod vidom zdravorazumskog shvaćanja i analitičke metode iz čega je proizašlo nastojanje da se religijski iskazi tumače neutralno, bez oslanjanja na religiju ili etiku, što je naišlo i na kritike samih analitičkih filozofa. Nicholas Wolterstorff smatra kako je neutralna analiza sadržaja religije kao što su iskazi koji počivaju na religioznom doživljaju pokazala svoje nedostatke.¹⁵

¹⁴ Usp. Peter Fischer, *Filozofija religije*, Breza, Zagreb, 2010., 103.

¹⁵ Usp. Greco – Sosa, *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, 274.

Daljnja poteškoća leži i u raznolikosti religija. Religiji se ne može pristupiti kao izdvojenom objektu ili fenomenu proučavanja kao što to zahtijevaju empirijske znanosti ili kao što su zahtijevali pozitivisti u razmatranju filozofskih problema, odnosno »(...)religija se uvijek prikazuje u oblicima religija, u množini; ne postoji religija kao takva, samo ova religija, ona, i tako dalje.«¹⁶

Narav je religioznog iskustva u potpunosti drukčija od ostalih oblika iskustava, to jest pred fenomenom takvog oblika iskustva epistemolog mora računati na izvanrednost događaja u kojem se ovakvo iskustvo zbiva: »Ako je to iskustvo nečega neobjašnjivoga (kako ga nazivam), epistemolog religije htjet će dokučiti radi li se nekom sadržaju nečijeg unutarnjeg stanja ili sadržaju nečega izvanjskoga što nadilazi svakodnevno – da li je riječ o Bogu, Jednome, Stvarnosti, ili svetome.«¹⁷

Nadalje, u epistemologiji religije nije isključena mogućnost ovog doživljaja i izvan okvira religijske zajednice. Epistemolozi prihvaćaju pojavnost iskustava koja su izvanredna i sadrže elemente religioznog doživljavanja bez obzira na posjedovanje religioznih uvjerenja kod ljudi koji su u permanentnom odnosu prema iskustvu vanjskog svijeta i u njemu dostupnih fenomena. Prema tome, moramo uzeti u obzir i činjenicu kako nereligiozni ljudi mogu imati neki oblik religioznog doživljavanja i ne samo u okolnostima u kojima bi se ono definiralo kao obraćenje.

U tom je pogledu zahtjev epistemološkog pristupa za nepristranošću legitiman kad je riječ o raznolikosti ovog fenomena. Sukladno tome, od epistemologa se ne može očekivati ni krajnje neutralno vrednovanje religiozne vjere. Stoga Nicholas Wolterstorff ističe kako »sve donedavno, u sklopu analitičke epistemologije dvadesetog stoljeća, djelovalo se kao da – neovisno o samoj istini – postoji samo jedna istinosno relevantna zasluga u vjerovanjima, ona koju se obično naziva *opravdanošću* ili *racionalnošću*. Postavljalo se pitanje što je nužno i dostatno da bi neko vjerovanje bilo *opravdano* ili *racionalno*...«¹⁸ Wolterstorff drži kako je jednostrano tumačenje analize koje bi se samo usredotočilo na formu opravdanosti ili racionalnosti iskaza bez prethodnog preispitivanja njegovog izvora zato što bi na kraju moralo biti vrijednosno ili religijski neutralno, suzilo interes analitičkih filozofa i time učinilo štetu samoj epistemologiji.

¹⁶ Nicholas Wolterstorff, The task of epistemology, u: Wiliam J. Wainwright, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford UP, Oxford, 2010., 245.

¹⁷ Isto, 285.

¹⁸ Greco – Sosa, *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, 274.

Zašto sam prethodno naglasio ovaj element epistemološke neutralnosti, a i istodobne legitimne težnje za opravdanjem vjerovanja? Kontekst sekularizacije i posljedično postsekularizma nameće takav okvir i epistemološkom vrednovanju suvremenog religioznog iskustva. U povijesti filozofije sekularizacija se razvija kao fenomen koji nije samo sociološki determiniran već duboko povezan s epistemološkim idejama. Svaka promjena u shvaćanju ljudske spoznaje, širenje horizonata o složenosti i strukturi epistemološkog aparata na svojevrsan način podrazumijeva i različite stupnjeve viđenja stvarnosti koja nas okružuje. Sekularizacija može biti predmet kulturološkoga, teološkoga ili sociološkog istraživanja, no, kad je riječ o značenju sekularizacije za epistemologiju, treba pažljivo razdvojiti ideološke natruhe od kompleksnog utjecaja na koncepte znanja i percepcije.

Proces sekularizacije rudimentarno je utjecao na promjenu predodžbe o svijetu, čovjeku i odnosu prema svetome. Primjerice, predodžba svijeta srednjovjekovnog čovjeka razlikuje se od onoga u renesansi što će potanko razložiti Charles Taylor u svojim promišljanjima o identitetu suvremenosti. Za razliku od prijašnjih predodžbi svijeta ili dominantnih paradigmi, u prosvjetiteljstvu i poslije njega dolazi do korjenite promjene shvaćanja spoznaje i iskustva pa tako i religiozne spoznaje, vjerovanja i mističnog doživljavanja. U tom pogledu neizbježno dolazimo do konfrontacije između Russellovog koncepta religioznog doživljavanja i vjerovanja i istih ideja u postsekularista. Naime, postsekularisti uzimaju u obzir teološko-epistemološko poimanje vjere u kontekstu kršćanskog teizma, vjere kao nezasluzenog milosnog dara. S druge strane, imamo u vidu Russellov strogi empirizam – on u središtu svog zanimanja prije svega ima problematiku osjetilnog iskustva, percepcije i prema tome vrednuje svaki domet interpretacije religioznog doživljaja.

Nakon ovog razlaganja temeljnih pojmova središnje teze o relevantnosti epistemološkog vrednovanja religije za Russellovo viđenje postsekularizma koju ću nastojati obraniti i dokazati, htio bih precizirati okvire samog istraživanja. Iako je riječ o analiziranju problema epistemološkog vrednovanja, ova analiza se prije svega odnosi na poseban vidik epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva s obzirom na aktualnost postsekularnih teorija.

Budući da polazim od faktične racionalnosti koja je prisutna u religioznom vjerovanju, ona implicira ujedno i probleme opravdanja, jamstva i istinitosti, to jest osoba koja posjeduje religiozno vjerovanje pozvana je da opravda svoje vjerovanje, opravda svoj slobodni pristanak na kojeg se referira u svom iskazu i obrazloži razloge zašto je njegovo vjerovanje istinito. No, neću ulaziti u dublja razmatranja samih problema koji se tiču ovih detaljnijih

komponenti epistemološkog procesa. Po pitanju epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva prije svega imam u vidu odnos između razuma i vjere. Iako se ovo pitanje opravdano smješta u područje teologije, ono je važno i za epistemologiju religije. Dakle, uzimamo u obzir kako je vjera teološka datost – jer je Bog njezin uzročnik – ona je i datost koja uključuje cjelokupan angažman osobe koja vjeruje, koja nije uvijek mistik i ne temelji u svim momentima života svoju vjeru na izvanrednim znakovima koje će tumačiti kao znakove Božje prisutnosti.

Drugi važan kriterij u preciziranju središnje teze odnosi se na interpretacije i pristupe postsekularnim fenomenima. Kao što sam prethodno naglasio, oni se nastoje analizirati s različitih aspekata humanističkih disciplina. U tom je pogledu teško izbjeći povijesni pristup sekularizaciji na koju se reflektiraju teorije postsekularista. Ipak, relevantnije su strukture u kojima se ovaj proces sekularizacije preoblikuje u čemu povijesni pregled nudi određeni kostur ili raspored i u razmatranju ove problematike postaje nužna, ali za konačnu demonstraciju ne i presudna sastavnica. Prema tome, teoretičari postsekularizma kao Taylor i Habermas uvažavaju povijesno vrednovanu prosudbu sekularizacije jer se postsekularizam ne može promatrati samo kao teorijski konstrukt izgrađen na refleksiji nad suvremenom religioznošću, to jest ne mogu mimoći dotični historicistički vid sekularizacije koji je neizravno prisutan i u filozofskom promišljanju Bertranda Russella.

Primjerice, Jürgen Habermas u svojoj analizi suvremenih odnosa religije i znanosti govori o *postsekularnim* društvenim odnosima pri čemu proizlazi da ne pozicionira neki diskurs religije i znanosti *poslije* sekularizacije. Habermas želi reći kako su modaliteti suprotstavljenih govora s aspekta vjere, odnosno religije i znanosti, drukčiji nego što je to bilo u predmodernu vrijeme. Iako se Russellu ne može pripisati historicistički pristup u prosudbi suvremenosti, kao što to čine ostali teoretičari koji polaze od faktičnosti postmoderne a koju on i ne spominje, može mu se pripisati historicistički pristup tek u opisivanju povijesnog razvoja filozofije u stanovitoj napetosti između religije i znanosti što ponovno neizravno upućuje na prirodu sekularizacijskih procesa.

Nadalje, predmet moje analize nije sociološki fenomen postsekularizma. Iako su fenomeni sekularizacije i postsekularizma na stanovit način *privilegirani* predmeti empirijskog istraživanja u sociologiji, sociološka obilježja sekularizacije i postsekularizma govore o posljedičnim društvenim promjenama, ali ne i o epistemološko-religijskom kontekstu. Iako će se, primjerice, Mardešić u svojim sociološko-religijskim analizama koje su za ovu tematiku relevantne oslanjati na činjenice religioznog iskustva, religiozne svijesti o svetome i slike

svijeta potvrđuju društvene promjene, ali u dovoljnoj mjeri ne pružaju uvid u epistemološku problematiku.

Središnja teza ovog istraživanja nije teološka kritika ili teološka refleksija na fenomene sekularizacije i suvremene postsekularne religioznosti. Drugim riječima, u ovom istraživanju neću se baviti teološkim promišljanjima o sekularizaciji kao radikalnom udaljavanju svetoga i profanoga ili, imajući u vidu isključivo njezin karakter dekristijanizacije, *posvijetnjenja* nekad kršćanskog Zapada. Iako su takve interpretacije dopustive i podjednako važne kao povijesne i sociološke, u kontekstu je ove analize naglasak stavljen na filozofski, odnosno epistemološki aspekt *iskustva svetoga* i s njim u skladu razumijevanja svjetovnosti. Ne traži se teološko objašnjenje ili opis nekog hipotetskog stanja *poslije* sekularizacije s negativnim predznakom njezinog povlačenja ili nestanka mehanizama koji su pokretali te procese i održavaju nedodirnutim utvrđeni odnos između institucija države i religije. Sekularizacija nije samo proizvod ideologijā već i religijā. Postsekularizam nastojim promotriti bez oslanjanja na pozitivne ili negativne konotacije, stoga ne bih htio pristupiti daljnjem analitičkom istraživanju sa strogo teološkog aspekta.

Tema istraživanja koju sam prethodno prezentirao i precizirao njezine termine važna je za postsekularni kontekst valorizacije Russellove filozofije. Drugim riječima, ova tema je zanimljiva jer se Russellova često dvoznačna i kompleksna filozofska misao o religiji u ovom izlaganju promatra pod vidikom postsekularnih teorija koje kritički preispituju teološko-filozofsku tradiciju 20. i 21. stoljeća. Ovo je istraživanje relevantno za produbljivanje samog postsekularizma koji kao teorijski konstrukt u znanstvenoj zajednici zahtijeva plauzibilnost i koherentnost nasuprot raširenim tezama da je puka ideološka konstrukcija koja „visi u zraku“ i olako se pripisuje ogorčenosti teističkih akademika nad demoliranjem kršćanskog identiteta Zapada. Slijedom toga, tema istraživanja otvara nekoliko pitanja na koje bih pokušao odgovoriti.

Prvo, zašto bi postsekularizam bio predmet epistemološko-religijske analize? Smatram kako je teorijska pretpostavka o postsekularnim uvjetima religije prije svega pitanje koje se na najbolji način može eksplicirati unutar suvremene epistemologije religije, preciznije epistemologije religijskog iskustva. Stoga ću u ovom istraživanju prikazati neke od temeljnih epistemoloških pristupa fenomenu religijskog iskustva, ne s ciljem šire prezentacije sastavnica koje ovaj fenomen uključuje već za pojašnjenjem problema odnosa vjere i razuma, ključnoga u razumijevanju postsekularnih fenomena. U tom bih kontekstu htio dokazati da su postsekularni fenomeni nastali na osnovi integriteta, odnosno razdvajanja racionalnosti i

religioznog vjerovanja utemeljenog na iskustvu svetoga ili božanskoga. Na taj način obranio bih svoju tezu pred mogućom kritikom o postsekularizmu kao isključivom predmetu teološke rasprave ili sociološkom fenomenu.

Drugo, zašto Russellova filozofijska misao o religiji odgovara ovom predmetu epistemološko-religijske analize? Iako se postsekularisti u svojim analizama suvremene religioznosti oslanjaju na široki raspon filozofskih sustava prošlih stoljeća i ovoga, kao što su oni Hegela, Nietzschea, Heideggera, Gilsona ili Lyotarda, smatrao sam kako osvrt na problem religijskog iskustva u Russellovoj filozofiji može biti polazište u razumijevanju kompleksnosti suvremenih pojava kako ih obuhvaća postsekularizam. Naime, Russell se podjednako kao i oni dotiče suvremene racionalnosti, ateizma, fundamentalizma ili globalizacije oslanjajući se na kritičku analizu prošlih i suvremenih filozofskih koncepata. U tom pogledu, pošao bih od jednog suvislog prikaza Russellove filozofije koja nije izgrađena na njegovoj želji za sustavnošću, već kao što sam prije spomenuo, parafrazirajući Whiteheada, na određenom *kompromisu*.

U prikazu njegovog filozofijskog istraživanja ukazao bih na neke ključne točke Russellovog preispitivanja religijskog iskustva u kojem se ne mogu ograničiti samo na područje epistemologije, već se također moram osvrnuti na neke relacije religioznog iskustva s kauzalitetom, pitanjem slobodne volje, moralnom spoznajom kao i problemom dokazivanja Božjeg postojanja koje su prisutne u njegovom sustavu. U svim je ovim pitanjima koje Russell otvara već otprije prisutna napetost racionalnosti i religioznog vjerovanja. Na taj način došao bih do dokaza s kojim bih afirmirao središnju tezu i obrazložio važnost njegovog epistemološkog vrednovanja pred mogućim prigovorima kako je ono relevantno samo u kontekstu filozofije matematike ili logike.

Treće, zašto u ovom istraživanju ne možemo izostaviti Russellov humanizam i profil religioznosti? U analizi problema koje otvara središnja teza ne može se izbjeći pitanje o Russellovom humanizmu i njegovoj religioznosti. U ovom izlaganju približio bih humanistička uvjerenja Bertranda Russella kao i propitivanja o vjeri, odnosno konceptu o Bogu ili svetome s nakanom da dokažem kako se njegova filozofska gledišta na religijsko iskustvo ne mogu uzeti jednoznačno kao kritička osporavanja u obrani ateizma ili agnosticizma. Je li Russell stvarno bio ateist? Drugim riječima, postsekularizam nije samo deskripcija suvremenih sociološko-religijskih ili političkih prilika već je također pokušaj teoretskog uvida u religioznost pojedinca bez obzira na njegovu deklarativno pripadanje ili nepripadanje nekoj religiji.

Četvrto, može li se govoriti o sukladnosti teorija postsekularista i Russellovog viđenja? Je li imao pravo glede svojeg viđenja suvremene religije i preobrazbe uvjeta koji je okružuju i na nju utječu ili ono nema uporišta s obzirom na postavke postsekularista? Odgovorio bih putem sinteze dobivenih zaključaka s kojima bih potvrdio da je epistemološko vrednovanje racionalnosti i religioznosti u Russella važno za postsekularizam. Ova sinteza nakon pomne analize nema svrhu izoliranja ili ekstrapolacije njegovog uvida u navedeni teorijsko-spoznajni problem, već u traženju komplementarnosti s ostalim zaključcima teoretičara postsekularista.

Drugim riječima, držim važnim u toj demonstraciji sintezu o Russellovom epistemološkom problemu racionalnosti, iskustva i vjere obrazložiti u kontekstu postsekularne kritičke refleksije na modernu filozofiju Zapada. Rezultat kritičke usporedbe trebao bi potvrditi važnu činjenicu na koju upućuje središnja teza: da je za Russella podjednako kao i za teoretičare, kao što su Habermas, Taylor i Milbank, iskustvo svetoga ili Boga neporeciv segment u konstituiranju viđenja stvarnosti usprkos mogućim prigovorima u kojima bi se isticalo kako takvo vrednovanje religioznosti „pada u vodu“ uzimajući na prvi pogled ekscentrično i romantičarsko poimanje misticizma kao i utopijska predviđanja na temelju neopravdane zanesenosti s idealima znanstvenog napretka.

Navedena su pitanja i odgovori smjernice istraživanja s kojim se želi opravdati znanstvena izvornost središnje teze. Ovo je istraživanje na stanovit način originalno jer se u njemu nastoji rasvijetliti epistemološko vrednovanje religioznog iskustva u filozofiji Bertranda Russella s aspekta postsekularne refleksije. Drugo, izvornost ovog istraživanja oslanja se na činjenicu kako se postsekularizam nastoji promotriti s različitih aspekata teologije, ekonomije, arhitekture, kulture ili umjetnosti. U tom smislu, ovo istraživanje ne ide u smjeru šireg konteksta kakav je primjetan u analizama Habermasa, Taylora ili Milbanka. Iako je i kod njih prisutan interes epistemološkog uvida, predmet ovog istraživanja je puno uži, smješten u problematiku vjere i racionalnosti. Treće, ovaj rad može doprinijeti studiju Russellove filozofije i svjetonazora. Četvrto, doprinosi studiju postsekularizma i njegovih korijena. Peto, ovo istraživanje nastoji iznijeti jedan kritički pogled na ono viđenje suvremenosti kako u radikalnom sekularizmu tako i u teorijama postsekularizma.

Zašto ne bismo trebali veze Russellove filozofije i postsekularizma smatrati anakronima, valja potražiti i u njegovom utjecaju na suvremene mislioce. Primjerice, Taylor¹⁹ na više mjesta u svojem djelu *A Secular Age* spominje Russella dok se Habermas, Gellner ili Wolterstorff rijetko referiraju na njegovu filozofiju. To ne znači kako je njegova misao

¹⁹ Usp. Charles Taylor *A Secular Age*, Cambridge, Cambridge UP, 2007., 251, 254, 255, 257.

zanemarena, već ukazuje na potrebu postsekularne aktualizacije njegove filozofije koja je utjecala na Quinea i Poppera i na široki krug filozofa koji su se izravno ili neizravno bavili društveno-religijskim pitanjima 20. i 21. stoljeća, kao što su Hannah Ardent, Ernest Gellner i Arif Tanović.

Naglasio bih da se tijekom prikupljanja potrebnih literarnih izvora nisam susreo s autorima koji bi pomnije analizirali ovaj segment Russellove epistemologije. Potkrepljujem tu činjenicu uvidom u bibliografiju o doktorskim tezama na temu Russellova humanizma i religioznosti koju je sastavio Carl Spadoni²⁰. Na temelju elaboracije arhivske građe u Spadonijevom popisu prisutno je tek nekoliko znanstvenih, doktorskih radova paralelnih s ovom temom u vremenskom razdoblju od 1911. do 1975.: *Bertrand Russell's Philosophy of Religion* (Larry D. Harwood, 1984), *The Role of Love in Determining the Religious Attitudes of Bertrand Russell* (Duncan Martin, 1978), *Bertrand Russell's Spiritual Development and Victorian Crisis of Faith 1888. - 1914.* (Richard Sams, 1979).²¹

U ovoj se katalogiziranoj zbirci navode i disertacije o problemima spoznaje, percepcije, indukcije i dedukcije, no nijedno od njih striktno ne upućuje na epistemološki problem religije. Spomenuo bih znanstvene radove novijeg datuma koji se izravno ili neizravno dotiču ove problematike: *Why God Will not Die?* (Jack Miles, 2014), *Carl Sundell on Plausibility of God* (Carl Sundell, 2010), *Judgment Day* (Bernard J. Verkamp, 2010), *What the Problem with Russell Isn't* (Graham Oppy, 2009), *What does The Freeman Worship?* (A. Tuan Nuyen, 1999). Što se tiče hrvatske filozofije, s Russellom su se ponajprije bavili teoretičari spoznaje iako se spominje i u povijesno-filozofskim djelima. Izdvojio bih pritom pojedinačne primjere ili pojedina poglavlja jedne naše hrestomatije filozofije iz 1983. Danila Pejovića²² kao i osvrtne koje u svojem priručniku iz filozofije spoznaje izlaže †Ivan Macan²³.

Uzged bih spomenuo znanstveni simpozij održan prije sedam godina u Zagrebu o čemu svjedoči i zbornik dvojice urednika, dr. Tomislava Bracanovića i Tvrтка Jolića.²⁴ Ovaj zbornik treba spomenuti zbog percepcije utjecaja Russellove misli na „nacionalne“ filozofije 20. stoljeća. Ponovno bih naglasio kako se u svojoj središnjoj tezi bavim valorizacijom Russellove filozofije o religiji u kontekstu postsekularizma. Ovo pitanje nije strogo

²⁰ Usp. Carl Spadoni, A checklist of theses and dissertations on Bertrand Russell, u: *Russell*, (zima, dvobroj 1984-85), 289-301.

²¹ Isto.

²² Usp. Bertrand Russell, u: Pejović, *Suvremena filozofija Zapada. Odabrani tekstovi*, 33-54.

²³ Usp. Ivan Macan, *Filozofija spoznaje*, FTI Družbe Isusove, Zagreb, 1997., 32-101.

²⁴ Usp. Tomislav Bracanović – Tvrtko Jolić, International Philosophical Conference Perspectives on Russell, Zagreb, 24 – 26 rujna 2008.

povijesno, sociološko ili teološko, ono je prije svega teorijsko-spoznajno i unutar tog područja nastojao bih dokazati i obraniti svoje zaključke.

U obradi ove teme poslužit ću se s nekoliko metodičkih koraka: kompilacijom, deskripcijom, analizom, dokazivanjem, sintezom i kritikom. U prvotnom koraku ovog istraživanja koristit ću se metodom kompilacije, istraživanjem literarnih izvora na prvom mjestu djela Bertranda Russella, njegovih biografskih zapisa, zbirki eseja s područja epistemologije, teorije društva, filozofije znanosti, teorije moći, i najvažnijih, eseja o religiji. Nadalje, kompilacijski postupak podrazumijeva također uvid u djela iz srodnih disciplina, filozofije i sociologije religije, fenomenologije religije, povijesti filozofije, teorija o postsekularnim fenomenima, prikazima suvremene problematike racionalnosti i religije Nicholasa Wolterstorffa, Plantinge i Alstona.

Drugi korak sastoji se u deskriptivskom pristupu fenomenima obuhvaćenima u ovom izlaganju: religiozni doživljaji, vjera i vjerovanje, racionalnost, sekularizacija, laicizam, postsekularizam koji u sebi obuhvaća fenomene globalizacije, utjecaja znanosti, religiozne isključivosti, ateizma i agnosticizma. Cilj je deskriptivskog postupka u navođenju nekih osnovnih obilježja ovih fenomena oslanjajući se na priznata dostignuća i autore kao i na empirijsko potvrđivanje odnosa i veza, bez daljnje nakane za njihovom dubljom znanstvenom interpretacijom.

Treći korak svodi se na analizu problema religioznog iskustva u Russellovim teorijama i usporedbe s teorijama o postsekularizmu. Središnji dio ovog istraživanja sastoji se od analize složenih sudova, zakonitosti i pojmova u djelima Bertranda Russella i teoretičara postsekularista. Primjerice, kako Russell nastoji definirati pojam misticizma i kako mu pristupa? Kako definira pojmove iz teorije spoznaje: percepcija, *osjetilna datost*, sjećanje i slične? Što znači njegov pojam *znanstvenog društva* u postsekularnom kontekstu? Na kojim znanstvenim temeljima počiva takva projekcija?

Nadalje, koji su naglasci zaključaka u teorijama o postsekularnim fenomenima Habermasa, Taylora, Gellmana i Wolterstorffa. Oni nastupaju s različitih gledišta: Habermas s kritičko-teoretskoga, Taylor hermeneutičkoga, Gellman socijalno-antropološkoga i Wolterstorff s reformsko-epistemološkoga. Stoga je u ovoj analizi nužno naglasiti različitosti i sličnosti njihovih koncepata o racionalnosti, religioznom vjerovanju, iskustvu i postsekularnom kontekstu. Cilj analize Russellovog pojmovlja u epistemologiji kao i teoretskih opservacija postsekularista eksplikativan je i jasno objašnjenje problema njegova religioznog iskustva u kontekstu postsekularizma.

U četvrtom koraku istraživanja nastojat ću dokazati zaključke provedene eksplikativne analize Russellovog problema religioznog iskustva pod prizmom teorija o postsekularizmu. Drugim riječima, u ovoj fazi istraživanja podastrijet će se dokazi koji bi potvrdili prihvatljivost ovog objašnjenja za znanstvenu zajednicu kao i ograđivanje od pokušaja da se ona drukčije interpretira. U petom koraku koristit ću se metodom sinteze kako bih obuhvatio do tada stečene dokaze u prilog relevantnosti središnje teze. U tom pogledu, ona će biti polazište daljnjoj prosudbi postsekularne kritike koja će voditi zadnjoj fazi istraživanja, kritičkom osvrtu postsekularista. Za razliku od dokazivanja nekih teza koje bi potvrdile prihvatljivost Russellovog epistemološkog vrednovanja za postsekularizam, u središtu ovog postupka tražit će se razlozi zbog kojih neke prethodne teze ne bi bile prihvatljive i na taj način konstruirala postsekularna kritika filozofijske misli o religiji Bertranda Russella.

Uzimajući u obzir prikazanu metodologiju rada i tijekom istraživanja, formalni dio izlaganja ovog ću istraživanja podijeliti na pet poglavlja. U prvom ću poglavlju razmotriti obilježja religioznog iskustva kao fenomena. U tom kontekstu, polazim od definiranja religioznog iskustva i njegovih tipova: religioznog iskustva u širem smislu riječi, numinoznog i mističnog doživljavanja. Budući da se istraživanje temelji na epistemološkom vrednovanju u aspektu odnosa razuma i vjere, predstaviti ću ovaj pristup kako u kršćanskom teizmu tako i u filozofsko-spoznajnom realizmu koji sintetizira vjerovanje, to jest iskustvo i racionalnost. Osim ovog područja važnu ulogu ima i povijest filozofije u kojoj se susrećemo sa samim problemom odnosa vjere i razuma i njegove povezanosti s procesom sekularizacije.

Nadalje, povijesni pregled pruža deskriptivni uvid u samu problematiku. Povijest filozofije svjedoči nam kako je nastanak sekularizacije i njezin razvojni tijek išao u sinkroničnoj sukladnosti s poviješću teorije spoznaje i njezine povezanosti s religioznim idejama, posebice teističkim sustavima. Prvo poglavlje je također posvećeno razradi terminologije i tematike u teorijama o postsekularizmu. Iako sam mogao uzeti u obzir neke druge filozofe koji problematiziraju suvremeno stanje religioznosti i njezinih epistemoloških segmenata, ograničio sam se na doprinose četvorice „postsekularista“: Betza, Gellnera, Habermasa i Taylora. Njihovi filozofski uvidi mogu pružiti dostatnu građu za daljnju analizu problema, posebice utjecaje i recepciju Russellove epistemologije u kontekstu postsekularizma.

Poglavljja od drugog do četvrtog posvećena su Russellu: pitanju religije, religioznog iskustva i viđenju postsekularizma. Na početku ću se drugog poglavlja osvrnuti na kontekst razvoja Russellove filozofije, različite utjecaje matematičke logike, Whiteheada, Moorea i Milla, zanimanje za društvene i političke teorije ne ulazeći u detaljnije detalje. Drugo

poglavlje predstavlja Bertranda Russella kao analitičara koji se udaljuje od metafizike, a time i od filozofskog zanimanja za religiju. On pristupa religioznoj spoznaji isključivo s gledišta analitičke metode koja uzima u obzir samo jedan izvor spoznaje, a to je percepcija.

U svojim kritičkim gledištima zastupa emotivizam, koncepciju o postojanju etičkih vrijednosti koje ne zahtijevaju metafizičko objašnjenje, već se uvjetovane sociološkim okolnostima i obrascima individualnog ponašanja. Uvid u Russellov emotivizam pruža nam osnove za razumijevanje njegovog kritičkog preispitivanja teističkog poimanja misticizma kao i njegova koncepta religioznog doživljavanja koje ću dublje razložiti u trećem poglavlju. Nadalje, važno je iznijeti neke detalje o njujorškom slučaju koji je na određen način proslavio B. Russella kako u filozofskoj tako i u političkoj javnosti druge polovine prošlog stoljeća. Njujorška parnica otkriva stanovite utjecaje političkih i društvenih prilika u kojima su se percipirali njegovi stavovi o etici i religiji. U drugom poglavlju nastojat ću analizirati kritiku religioznog govora o Bogu, vjerovanja, dogmi i duhovnosti, posebice prema institucije Crkve i njezinom djelovanju u politici i društvu te je u cjelini razmotriti s obzirom na Russellove stavove u raspravi s Coplestonom i problem analitičko-logičke metode.

Treće poglavlje govori o mističnom iskustvu u Russellovom humanizmu i filozofiji te je u tom smislu povezana sa samim fenomenom religioznog iskustva, tako i s kritičkim vrednovanjem religije. U prvom poglavlju sam razložio neke probleme epistemologije religioznog iskustva te se u tom kontekstu epistemologija suočava s metafizičkim kategorijama spoznaje, a drugom poglavlju kritički odnos prema religiji kao sustavu vjerovanja. Nastojat ću ukratko izložiti neke njegove temeljne preokupacije kao epistemologa, a manje kao logičara ili kritičara religije. Djelo pod nazivom *Problemi filozofije* donosi neke naglaske njegova epistemološkog istraživanja kao što je znanje, vjerovanje ili pitanje istinitosti iskaza. Osim ovog prikaza temeljnih epistemoloških pitanja treće poglavlje sadrži i prikaz dva eseja koji daju uvid u gledište na misticizam i religiozno vjerovanje: *A Freeman's Worship* i *What I Believe*. Slične se postavke pronalaze i u ostalim djelima kao i u njegovoj kritici kršćanske mistike.

Ovi se eseji mogu tumačiti u svjetlu dubokih dojmova o religiji, društvu, ljudskoj naravi i idealima. U tom pogledu, *A Freeman's Worship*²⁵ se nadovezuje na mitove o Faustu i Prometeju. Iako doktor Faust u klasičnoj književnosti utjelovljuje čovjekovu čežnju za

²⁵ Usp. Bertrand Russell, *The Freeman's Worship*, u: *Mysticism and Logic*, George Allen & Unwin, London, 1950., 46-58.

spoznajom i otkrivanjem zakonitosti svemira u svrhu otkrića „lijeka protiv smrti“, u interpretaciji ove priče doktor Faust postaje nešto sasvim suprotno: sinonim za povlačenje pred nepredvidivim silama svemira i spokojnog prihvaćanja vlastitih intelektualnih granica. Ipak, ove interpretacije upućuju samo na možebitnu religioznost, bolje reći egzistencijalni stav prema religioznim sadržajima. Važnije od toga preostaje pitanje o granicama analitičke metode, odnosno valjanog znanja i neopisivosti svetoga. U tom će pogledu shvaćanje Wittgensteina i njegova odnosa prema religiji i misticizmu ukazati na neke važne činjenice potrebne u istraživanju epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva u postsekularizmu.

Treće poglavlje polazi od utvrđenih činjenica u prvom i drugom poglavlju u kojem se govorilo o tipologiji religioznog iskustva kao i filozofskom vrednovanju religije te nastoji odgovoriti na pitanje o kakvom religioznom iskustvu govori Russell i može li se uopće govoriti o nekom konceptu religioznog iskustva u njegovoj filozofiji. Stoga treće poglavlje nastoji sintetizirati objašnjenja koje daje analiza njegove perspektive misticizma i vlastita doživljaja svetoga.

Četvrto poglavlje predstavlja zaključna razmišljanja analize o viđenju postsekularizma i epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva. U tom poglavlju prikazat ću dokaze u prilog Russellove filozofije za teorije postsekularizma kao i one kojima bi se to opovrgnulo. Prvo ću se usredotočiti na aktualnost viđenja o političkim, kulturnim i društvenim prilikama koje postaju stanovitim ambijentom religioznog doživljavanja. Nije riječ o Russellovom viđenju postmoderne, iako se mogu povući neke paralele. Približan prikaz njegova viđenja postsekularnog stanja društva ilustriran je u projekciji *znanstvenog društva*. Kako bismo uočili na koji su način povezani znanstveno društvo i postsekularizam, potrebno je razmotriti njegovu filozofiju u svjetlu radikalnog sekularizma i areligioznosti. Na temelju toga, projekcija znanstvenog društva može nas uputiti na postsekularne uvjete vjerovanja i opravdanja. Iz toga također proizlazi da takva projekcija nudi gledište na religiozno doživljavanje kao model koji je prikladan za širi okvir kolektivnog mišljenja ili svjetonazora uvjetovan znanstvenim napretkom, emancipacijom i autoreferentnim položajem uloge razuma u odnosu na religiozno vjerovanje.

U zadnjem poglavlju posvetit ćemo se rekonstrukciji kritičizma, razlaganju hipotezama pobijanja i potvrđivanja prijašnjih zaključaka iz perspektive postsekularnih teoretičara. U toj raspravi vraćamo se na problematiku mističnog iskustva kao fenomena čije epistemološke sastavnice ovise o okvirima interpretacije religiozne zajednice, društvenog okruženja ili uvriježenih paradigmi. U tom je pogledu kritičizam hipotezā o religioznom iskustvu u

suvremenosti, zapravo, kriticizam suvremene religioznosti i odnosa vjera-razum iz perspektiva Habermasa, Gellmana, Taylora i Wolterstorffa. Najviše prostora bit će posvećeno Habermasu koji detaljno analizira suvremeno stanje u pogledu emancipacije racionalnosti, prosvijećenog common sensea i sekularnog prevodenja religijskog sadržaja. Iako se Wolterstorffa ne može smatrati teoretičarom postsekularizma, njegova promišljanja su važna za razumijevanje racionalnosti religioznog vjerovanja. Ovim ću kriticizmima doprinijeti i vlastitim kritičkim osvrtom.

Nakon što sam ukratko podastro izlaganje prema tematskim cjelinama, osvrnuo bih se na literaturu kojom sam se služio u istraživanju. Filozofska literatura objavljena u nas prije i poslije Domovinskog rata predstavlja misao Bertranda Russella fragmentarno u kontekstu povijesti moderne filozofije 20. stoljeća, posebice razvoja analitičkoga ili angloameričkog smjera, što ne znači kako i takvi doprinosi nisu bitni u epistemološkom istraživanju. Važan je širi povijesno-filozofski pregled kakvog pruža Copelston ili naši autori, ali ne i približno dostatan za istraživanje područja Russellove epistemologije. U analizi problema koji izlaže ova doktorska disertacija prvotno ću se osloniti na literarne izvore autora Bertranda Russella: eseje, publikacije i autobiografske zapise. Njegova djela nisu napisana u svrhu izlaganja zaokruženog filozofskog sustava kakvog susrećemo u klasičnoj filozofiji, primjerice Hegela ili Kanta.

Kapitalno djelo koje pruža uvid u taj aspekt njegova filozofskog interesa je *Why I am not a Christian – and other essays on religion and related subjects* objavljeno u New Yorku 1957., nastalo desetak godina poslije kontroverzi vezanih uz poznati njujorški slučaj. Djelo nije sustavno kao što su neka druga iz matematičke logike ili povijesti filozofije, već je riječ o kompilaciji različitih eseja u kojima se izravno ili neizravno dotiče problem racionalnosti religije i dokazivanja Božjeg postojanja. Nadalje, Russell potaknut glasinama o navodnom ublažavanju kritičnih stavova prema religijama s ovim izdanjem želi ih ponovno potvrditi i razjasniti.

U uvodu ove knjige ističe kako je istina koju sadrže religije jedna stvar dok je njihova korisnost u koju duboko sumnja posve druga.²⁶ Prvi esej u zbirci nosi naziv po kojem je naslovljena i cijela zbirka. U eseju *Why I am not a Christian* koji je izložio pred Nacionalnim sekularnim društvom u Londonu 1927., iznosi svoje hipoteze o kršćanstvu i ostalim religijama, primjerice o argumentima za Božje postojanje, o Kristovom nauku i djelovanju Crkve. Ističem, što je važno i za razumijevanje njegova stava prema temeljima religije, kako

²⁶ Bertrand Russell, Preface, u: *Why I am not a Christian*, Simon & Schuster, New York, 1957., vii.

u navedenom eseju tvrdi da je strah temelj religioznosti.²⁷ Prvi esej sadrži filozofska stajališta o religiji koja su približena na suviše plastičan ako ne i pamfletski način. Drugi eseji smještaju religiju unutar filozofsko-društvenih, etičkih i povijesno-filozofskih analiza. Spomenuo bih ukratko neke od njih. U eseju *What I Believe* obrazlaže svoja naturalistička gledišta o odnosu čovjeka i prirode, o ljudskoj sreći, društvenom poretku, regulativnoj funkciji javnog morala i učincima znanstvenog napretka.²⁸

U članku *Can Religion Cure Our Troubles?* za štokholmske novine *Dagens Nyheter* u studenom 1957. izjednačava komunističku vlast u Sovjetskoj Rusiji sa srednjovjekovnom Crkvom te zaključuje kako lijek od raširene tjeskobe koju je u zapadnjačkom društvu proizvela hladnoratovska napetost ne treba tražiti u kršćanstvu i ostalim religijama, već u ateističkom humanizmu.²⁹ U eseju pod nazivom *On Catholic and Protestant Sceptics* razmatra ulogu i doprinos predstavnika skepticizma među katolicima i protestantima. Esaj *A Free Man's Worship* sadržan je i u drugim djelima kao što je *Mysticism and Logic*, a prvi put je objavljen 1901. Opisuje značajan zaokret u promišljanju koje bi religiozni ljudi nazvali obraćenjem.³⁰ Ovaj biografski esej pripada epohi istraživačkog djelovanja u kojem odbacuje platonizam koji je prihvatio pod utjecajem Bradleya i usvaja postavke materijalizma i naturalizma.

Drugo je važno djelo u kojem dominira odnos između religije i spoznaje, točnije znanosti, *Mysticism and logic and other essays*³¹. Ponovno je riječ o zbirci eseja koja pruža jednu širu sliku promišljanja o religiji, filozofiji i znanosti. Prvo poglavlje posvećeno je analizi pojma *misticizam* i međusobnim utjecajima znanosti i religije.³² U tom su kontekstu neki filozofi svrstani među mistike, a drugi među znanstvenike. Četvrto³³ i peto poglavlje³⁴ (*Study of Mathematics, Mathematics and Metaphysicians*) problematizira i redefinira odnos između metafizike i suvremene matematike.

Poglavlje koje govori o sličnoj problematici odnosa između filozofije i znanstvene metode donosi hipoteze o granicama njihova područja istraživanja.³⁵ Sedmo, osmo i deveto poglavlje nastoje rasvijetliti uvjete spoznavanja s obzirom na nove zakonitosti otkrivene u teorijskoj

²⁷ Usp. Russell, *Why I am not a Christian*, 22.

²⁸ Usp. Isto.

²⁹ Usp. Russell, *What I Believe*, u: Isto, 197.

³⁰ Isto, 104.

³¹ Usp. Russell, *A Freeman Worship*, u: *Mysticism and Logic*, George Allen & Unwin, London, 1950., 120.

³² Usp. *Mysticism and Logic*, u: Isto, 1-33.

³³ Usp. *The Study of Mathematics*, u: Isto, 58-74.

³⁴ Usp. *Mathematics and Metaphysics*, u: Isto, 74-97.

³⁵ Usp. *On Scientific Method in Philosophy*, u: Isto, 97-125.

fizici. Zadnje poglavlje³⁶ donosi argumentaciju u prilog novih gledišta iz epistemologije, točnije odnosa između spoznajnog subjekta i predmeta spoznaje. Inzistira na različitim kontekstima spoznaje putem *upoznavanja* i spoznaje putem *opisa*.

Zbirka predavanja *Our knowledge of External World* donosi prikaz kritike klasične filozofije, to jest platonizma i tada aktualnih stremljenja u filozofiji kao što su evolucionizam i filozofija života H. Bergsona. U tom pogledu Russell zahtijeva da se filozofija vrati svojim korijenima u strogoj logici. Traži vrednovanje filozofije u smislu stroge znanstvenosti u metodologiji i donošenju zaključaka. U poglavlju *Logic as the Essence of Philosophy*³⁷ nameće metodu suvremene logike i kritizira postavke Bergsona i Bradleya. Treće poglavlje *On our Knowledge of the External World*³⁸ razlaže polazišta o percepciji i osjetilnim datostima. Sličan problem elaborira i u sljedećem poglavlju³⁹ dok se ostala poglavlja o teoriji kontinuiteta i problema beskonačnosti referiraju na njegova istraživanja iz područja matematičke logike koja ću izostaviti.

Treće djelo u ovom nizu razotkriva stavove o znanosti, napretku i znanstvenom društvu. *The Scientific Outlook* sastoji se od tri dijela posvećenih znanstvenoj metodi, tehnologiji i viđenju utjecaja znanosti na oblikovanje društva. Presudnim držim prvi i treći dio zbog njihova epistemološkoga i filozofsko-društvenog konteksta. Prvo dio sadrži primjere znanstvene metode i njihove karakteristike i granice, uvid u znanstvenu metafiziku i odnos između religije i znanosti iako je tom području posvećena posebna zbirka eseja.⁴⁰ Treći dio govori o uvjetima konstruiranja i održanja jednog znanstvenog društva budućnosti kao i razloge za njegovu neodrživost.⁴¹ Slična gledišta iznosi i djelo *The Impact of Science on Society* (London, 1952). Uzimam ova djela kao osnovnu materiju koja mi pruža jasan uvid u gledišta o utjecaju religije na društvo, politiku, znanost i filozofiju.

Navedena djela u istom kontekstu problematiziraju religiju i spoznaju. Ovdje bih naveo neke izvore koji se isključivo bave Russellovim gledištima na problem percepcije, znanja, vjerovanja, indukcije i dedukcije. *The Problems of Philosophy* u petnaest poglavlja donosi glavne preokupacije na području epistemologije. Od prvog do četvrtog poglavlja Russell se bavi kritikom idealizma i opravdanjem materijalizma. Naslov prvog poglavlja *Appearance*

³⁶ Usp. Russell, Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description, u: *Mysticism and Logic*, 209-232.

³⁷ Usp. Bertrand Russell, *Our knowledge of External World*, George Allen & Unwin, London, 1914., 15.

³⁸ Usp. On Our Knowledge of the External World, u. Isto, 70-105.

³⁹ Usp. The World of Physics and The World of Sense, u: Isto, 106-134.

⁴⁰ Usp. Scientific Knowledge, u: Bertrand RUSSELL, *The Scientific Outlook*, Unwin brothers Ltd., London, 1949., 15-105.

⁴¹ Usp: The Scientific Society, u: Isto, 209-269.

and Reality nesumnjivo aludira na djelo prvog mentora Bradleya, predstavnika britanskog hegelijanizma, iako se Russell više osvrće na postavke biskupa Berkeleya te daje uvid u problematičan odnos između uma, stvarnosti i pojavnosti.⁴² Od petog do trinaestog poglavlja bavi se problemima spoznaje putem opisivanja i upoznavanja, indukcije, apriorne i aposteriorne metode, univerzalijama, intuicijom i istinom, vjerojatnošću pogreške i modalnim sudovima. U četrnaestom i petnaestom poglavlju postavlja se pitanje o vrijednosti filozofskog istraživanja kao i njezinim granicama.

Analiza materije donosi slične naglaske s time da bih izdvojio drugi i treći dio: drugi, pod naslovom *Fizika i opažanje*⁴³ uvodi u problem zdravorazumskog shvaćanja fizičkog svijeta i u pitanja koja implicitno proizlaze iz analize novih uvjeta shvaćanja kao što su utvrđivanje empirijske znanosti, kauzalna teorija opažanja, vjerovanje u opće zakone, struktura u znanstvenom zaključivanju i opažanje s fizičkog stanovišta; treći dio pod naslovom *Struktura fizičkog svijeta*⁴⁴ udaljava se od epistemoloških preispitivanja, ali je važan za upoznavanje predodžbe o fizičkom svijetu koja je nastala na sintezi ili, bolje reći, kompromisu između Whiteheadovih postavki i novih zakonitosti u fizici.

Ljudsko znanje. Njegov obim i granice u sebi sjedinjuje komponente promišljanja iz epistemologije, znanosti i društva. Prvo poglavlje *Svijet znanosti* razlaže poglede na osobitosti individualnoga i društvenog znanja te komentare tadašnjih dostignuća iz astronomije i ostalih prirodoslovnih disciplina.⁴⁵ Šesto poglavlje posvećeno je problemu duha i materije, relevantno za epistemološki uvid u Russellovo vrednovanje misticizma. Drugi dio knjige u cijelosti je posvećen problemu jezika: konstrukciji rečenica, njihovoj logičkoj suvislosti, komplementarnosti uvjerenja, istine i znanja.⁴⁶ Treći dio sadrži dodirne točke s temama u *Analizi materije* iako se autor u zadnjem poglavlju osvrće na odnos duha i materije.⁴⁷ Četvrti dio pod naslovom *Znanstveni pojmovi* donosi gledište o problemu interpretacije u znanstvenom istraživanju.⁴⁸ Ovdje bih izostavio peti i šesti dio o vjerojatnosti i postulatima znanstvenog zaključivanja u kojima se Russell isključivo bavi filozofsko-matematičkim pitanjima. U djelu *The Analysis of Mind* (Digireads, Stilwell, 2008) prisutne su preokupacije s istraživanjem svijesti, ponašanja i motivacije.

⁴² Usp. Bertrand Russell, Appearance and Reality, u: *The Problems of Philosophy*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1967., 1-7.

⁴³ Usp. Fizika i opažanje, u: Bertrand Russell, *Analiza materije*, Beograd, Otkrovenje, 2010., 149-264.

⁴⁴ Usp. Struktura fizičkog svijeta, u: Isto, 273-388.

⁴⁵ Usp. Svijet znanosti, u: Bertrand Russell, *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*, Beograd, Nolit, 1961., 49-83.

⁴⁶ Usp. Jezik, u: Isto, 95-170.

⁴⁷ Usp. Znanost i percepcija, u: Isto, 185-238.

⁴⁸ Usp. Znanstveni pojmovi, u: Isto, 247-322.

Ostala djela podijelit ću prema interesnom području na koja se referiraju. Prvo bih spomenuo autobiografije koje sadrže važne podatke o duhovno-intelektualnom putu i razvoju osobne filozofske perspektive. Autobiografija pod naslovom *My Philosophical Development* već u svom naslovu govori o nastojanju oko Russellovog objektivnog iznošenja važnih pojedinosti iz života koji je obilježen, kako naglašava Knjazeva, „*strasnim traženjem izvjesnosti*”.

U osamnaest poglavlja opisuju se životne situacije koje su označile važne prekretnice u znanstvenom radu. Samo djelo bih zbog jasnije preglednosti podijelio na nekoliko cjelina koje upućuju na filozofski razvoj kao svojevrsan životni projekt. Istaknuo bih činjenicu kako prvih šest poglavlja opisuju intelektualna traženja mladog Bertranda Russella: od prvotnih studentskih interesa pa do odbacivanja idealizma.⁴⁹ Od šestog do devetog poglavlja donosi se opis nastanka kapitalnog djela iz matematičke logike *Principia Mathematica*, kao i filozofsko-matematički aspekti samog djela.

Deveto poglavlje, *The External World* upućuje na važnu prekretnicu u istraživanju matematike. Iako je bio oduševljen s odjekom *Principia Mathematica*, Russell je htio proučiti postavke svoga mentora Whiteheada u novom svjetlu. Kao što sam ističe, Whitehead ga je probudio iz „dogmatskog drijemeža” te je nove postavke iz teorijske fizike htio primijeniti na metode matematičke logike što ga je kasnije vodilo do problema percepcije.⁵⁰ Ostala poglavlja, od desetoga do osamnaestoga, posvećena su Wittgensteinu i epistemološkim problemima: spoznaji, iskustvu, svijesti, jeziku, teorijama istine, dedukciji, indukciji i označavanju.⁵¹ Osim ovog primjerka njegove autobiografije spomenut ću još dva srodna izvora koji se naslanjaju na slične činjenice kao i *Moj filozofski razvoj* iako su obogaćena proznim elementima subjektivnog doživljavanja i korespondencijom sa suradnicima, prijateljima i suprugama s kojima je u braku živio ili se od njih rastao.

Ovdje bih istaknuo dvodijelnu autobiografiju: prvi dio, *Autobiography 1872. - 1914.*, objavljen u Londonu 1967., i drugi, *Autobiography 1914. - 1944.*, u New Yorku dvije godine kasnije. Prva autobiografija donosi memoare iz ranog razdoblja od djetinjstva do sveučilišne karijere dok druga opisuje Russellova utiske iz vremena do odlaska iz Sjedinjenih Američkih Država. Jedno iznimno djelo koje se ne može svrstati ni u jedno područje, bilo da je riječ o

⁴⁹ Usp. Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1959., 16-73.

⁵⁰ Usp. Isto, 103.

⁵¹ Usp. Isto, 110-254.

spoznaji, logici ili društvu, odnosi se na povijest filozofije. U svojoj knjizi *Istorija zapadne filozofije* Russell donosi pregled razvoja filozofije od antičkih do modernih vremena.

Djelo je podijelio na tri knjige⁵²: prva knjiga pod naslovom *Antička filozofija* donosi uvid u razdoblja antičke filozofije prije Sokrata, filozofije njegova vremena, epohu Platona i Aristotela i razdoblje antičke filozofije poslije Aristotela do dolaska kršćanstva; druga knjiga *Katolička filozofija* dijeli se na dva dijela: prvi se odnosi na razvoj misli crkvenih otaca dok se druga bavi filozofsko-teološkom baštinom rane, srednje i kasne skolastike; treća knjiga pod naslovom *Suvremena filozofija* počinje s obilježjima filozofije od renesanse do Humea i filozofskim problemima Rousseaua, Schopenhauera, Nietzschea i Jamesa te je završava s prikazom postavki filozofije logičke analize.

Tijekom svoga aktivnog razdoblja bavio se i društvenim pitanjima, posebice nakon kratkog angažmana među njemačkim socijaldemokratima. Iako mu pripisujemo društvene teme kao što su religija, obrazovanje i moral, ne treba ispustiti iz vida njegovo zanimanje za teorije društvene moći koje je važno u aspektu cjelovite predodžbe o kritici suvremenog društva i politike. U osamnaest poglavlja knjige *The Power: New Social Analysis* (London, 1975) razlaže se tipologija nositelja društvene moći te se iznose teorije o njezinom oblikovanju, ideološkoj i organizacijskoj transformaciji kao i kritiku filozofa društvene moći. Slična gledišta iznosi u svojem djelcu *Osvajanje sreće* (Minerva, Subotica - Beograd, 1964).

U svojim analizama društva nije pristran po pitanju uloge religioznih institucija. Pritom drugačije vrednuje postignuća *ljudi Crkve* od Crkve kao institucije. Dok u svojim povijesnim istraživanjima ne umanjuje doprinose Augustina i Tome Akvinskoga u razvoju logike i općenito znanosti, u esejima kao što su *What I Believe, Why I am not a Christian, Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?* religiju stavlja u kontekst ratova i političkih borbi za vlast. Na pojedinim mjestima je okrivljuje za sprečavanje napretka i vođenje ratova. Za razliku od prošlog istraživanja u kojem sam se ograničio na filozofsku kritiku religije ovdje bih produbio epistemološku problematiku njegovih pitanja o religiji u kontekstu postsekularizma.

Djela koje pružaju općeniti uvid u problematiku i na koje se često oslanjam pripadaju područjima suvremene filozofije religije, epistemologije, kritike postmoderne i sekularizma. Među prvima spomenuo bih djelo *Filozofija i etika. Suvremena fenomenologija svijeta života. Kritika filozofije povijesti i metafizike zapada* Abdulaha Šarčevića (Sarajevo, 2005). U njoj se Šarčević osvrće na temeljne ideje Joachima Rittera, Hansa Jonasa i Karla Löwitha. U

⁵² Usp. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 100.

okvirima kontinentalne filozofske misli ostavili su duboki trag u promišljanju moderne, a time i sekularizacije. Ritter, primjerice, rasvjetljuje problematiku dijalektike i građanskog društva te tako daje uvod u Hegelov kontroverzan odnos prema Francuskoj revoluciji.⁵³ Jonas se pak smatra zaslužnim za afirmaciju osobne odgovornosti dok Löwith predstavlja kritiku metafizike. Slična pitanja filozofije moderne prikazuje i Josip Oslić u djelu *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*.

Osim Oslića i Šarčevića spomenuo bih Ernesta Gellnera kao poznavatelja problematike razuma i vjere koja je svojevremeno postsekularna pojava – religijski fundamentalizam, postmodernizam i relativizam. U tom je pogledu Gellnerov doprinos kritičkoj analizi i uočavanju problema važan jer progovara o problemu identiteta postmodernizma koji se sve više bliži relativizmu. Stoga proizlazi kako se ova različitost jedva i primijeti.⁵⁴ Događa se svojevrsna interdisciplinarna fuzija koje je odgovorna i za pojavu teorijskog koncepta postsekularizma.

Kad je riječ o sociološkom aspektu sekularizacije, istaknuo bih kako su se prvi sociolozi kao Weber i Durkheim ozbiljno bavili pitanjem religije. Slijedom toga Željko Mardešić u *Lica i maske svetoga* polazi prvotno od filozofsko-religijskog određenja svetoga da bi u kasnijim poglavljima razvijao analizu društvene dimenzije religioznosti kroz probleme ideologije, sekularizacije, rata, pamćenja zla, odnosa prema postmoderni kao i pojavu suvremene ezoterično-okultne religioznosti. Vjekoslav Bajsić u više svojih različitih publikacija osvrnuo se na problem položaja religije u suvremenoj kulturi i društvu. *Filozofija i teologija u vremenu*, objavljena 2000. u Zagrebu, donosi pregled glavnih Bajsićevih preokupacija. U prvom poglavlju daje naglasak na prijemima između filozofije i religije te nastoji odgovoriti na pitanje u kojem okviru se ti prijepori mogu uzeti kao predmeti filozofije,⁵⁵ a u drugom poglavlju analizira probleme i znakove postindustrijske civilizacije te dvojbe oko uspjeha prosvjetiteljskog pothvata.⁵⁶

Iznio sam neka obilježja filozofskog promišljanja o sekularizaciji i religiji kako ih pružaju autori koji pripadaju različitim humanističkim disciplinama. U daljnjem izlaganju razmotrit ću neke važne točke o suvremenom odnosu između društva, kulture i religije kako ih iznosi Habermas i Taylor. Jürgen Habermas s aspekta svog promišljanja involviran je u

⁵³ Usp. Dijalektika i građansko društvo/Hegel i francuska revolucija, u: Abdulah ŠARČEVIĆ, *Filozofija i etika. Suvremena fenomenologija svijeta života. Kritika filozofije povijesti i metafizike zapada*, Sarajevo, Svjetlost, 2005., 5-22.

⁵⁴ Usp. Ernest Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2000., 34.

⁵⁵ Usp. Vjekoslav Bajsić, *Filozofija i teologija u vremenu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000. 11-112.

⁵⁶ Usp. Isto, 113-211.

problematiku suvremenog odnosa između znanja i vjerovanja. Na prvom bih mjestu izdvojio njegovo djelo *Filozofski diskurs moderne*. U dvanaest poglavlja odgovara na pitanje kako su filozofi moderne oblikovali postmodernizam. U knjizi *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje* Habermas ocrta suvremene napetosti na polju filozofskog promišljanja između bioetike, religije i političkih teorija. Izdavam njegov elaborat *Vjerovanje i znanje* koji je predstavio 2001. u govoru prilikom dodjele nagrade za mir njemačkih knjižara.

U njemu polazi od percepcije javnosti poslije terorističkog napada 11. rujna 2001. te je smatra detekcijom određenog nerazumijevanja između religije i suvremenog stanja duha. Najznačajniji zapadni filozof koji se uhvatio u koštac s problemom sekularizacije kao fenomena koji ne obuhvaća samo društvo već nalazi svoja uporišta i šire zasigurno je Kanađanin Charles Taylor. Dobar poznavatelj njegova opusa, John K. Smith objavio je knjižicu *How (Not) to Be Secular - Reading Charles Taylor* koja može poslužiti kao propedeutika u razumijevanje Taylorovih opsežnih djela. U svojoj knjizi *A Secular Age* (New York, 2007) Taylor u nekoliko poglavlja traži odgovor na intelektualne, religijske, političke i društvene korijene sekularizacije. Nadalje, čitatelju nastoji ponuditi argumente svoje analize kao i pretpostavke o suočavanju religije i znanosti u budućnosti. Poglavlja u ovoj Taylorovoj knjizi upućuju na povijesni razvoj ideja sekularizacije.

Prikladan uvid u postsekularnu filozofsku misao daje zbirka eseja koju je uredio Phillip Blond. Kompilacija eseja *Post-secular philosophy. Between philosophy and theology* (London, 1998) uvodi u filozofsko promišljanje o svetome predstavnika moderne i postmodernizma kao što su Descartes, Kant, Kierkegaard, Heidegger, Nietzsche, Derrida, Freud i Lacan. Ovo djelo predstavlja svojevrstu raspravu o prevladavanju nihilizma i relativizma koji dominiraju u suvremenoj filozofiji Zapada. Autor John R. Betz u svome djelu *After Enlightenment: The Post-secular Vision of J. G. Hamman* (London, 2012) ne ograničava se na osnovne podatke o Hamannu, već rasvjetljuje njegove kritičke opaske Kanta, Lessinga i Jacobija.

Na taj ga način autor predstavlja kao preteču postsekularne kritičke misli u kojoj nastoji razotkriti stanovite *mitove* o moderni i prosvjetiteljstvu. Betz u svojoj elaboraciji nastupa slično kao predstavnici radikalne ortodoksije među kojima je najpoznatiji Milbank. U djelu *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* Milbank u formi kratkih eseja izlaže problematiku moderne i političke ontologije – čitatelja upućuje na pretpostavku kako problem moderne proizlazi iz reduciranja ontologije iz okvira teološke misli na logiku. *Beyond Secular Order - The Representation of Being and Representation of the People*

otkriva dosege Milbankove teološke kritike: liberalizma, pozitivizma, dijalektike i različitosti. Djela iz epistemologije religije predstavljaju posebnu cjelinu. Pojedina djela uključuju različite aspekte iz psihologije, društvenih i kulturnih teorija. William James, američki filozof i utemeljitelj pragmatizma, održao je početkom prošlog stoljeća na Sveučilištu Edinburg predavanja o religiji. Ona su skupljena u zbirku kojoj je dao naslov *The Varieties of Religious Experience*. U toj zbirci, u nas prevedene kao *Raznolikosti religioznog iskustva* (1990), James se bavi s fenomenima religije kao što su: doživljaj svetoga, molitva, štovanje i prakticiranje morala.

U svojoj knjizi iz 2003., *Bog i filozofija* nadbiskup Devčić u prvom se dijelu knjige bavi pitanjem odnosa između vjere i razuma kako taj odnos određuje Učiteljstvo Crkve i naglaske enciklike *Fides et ratio*.⁵⁷ Pitanja koje je nadbiskup Devčić otvorio u svojoj filozofiji religije također se obrađuju u znanstvenim radovima objavljenog zbornika *Vječno u vremenu. Zbornik u čast mons. prof. dr. Ivana Devčića, riječkog nadbiskupa Aleksandre Golubović i Iris Tićac*. Peter Fischer u *Filozofiji religije* u njezina prva dva poglavlja obrađuje predrazumijevanje religije i religijsko-filozofske koncepte.⁵⁸

U sljedeća četiri poglavlja obrađuje klasične teme iz filozofije religije kao što je teodiceja i dokazi o Božjem postojanju te u ostalih pet poglavlja donosi određene interpretacije religioznosti uzimajući u obzir biologiju, sociologiju i psihologiju dok zadnje govori o povezanosti filozofsko-religijskih problema i suvremenih političkih teorija.⁵⁹

U svome djelu *Fenomenologija i filozofija religije* Hrvoje Lasić OP u prvom i drugom poglavlju obrađuje problem pristupa religioznim fenomenima, njegova filozofska i teološka dimenzija. U trećem poglavlju donosi osobitosti i različitosti prirodnih i objavljenih religija dok u četvrtom poglavlju govori o bitnom obilježju religijskih i religioznih fenomena, to jest svetome. U dodatku elaborira suvremeni problem new agea.⁶⁰ Lasić se također referira na jednog od utemeljitelja moderne filozofije religije, Maxa Schelera koga ću spomenuti u referencijama na njegovu filozofiju religije koju izlaže Maurice Depuy u *La philosophie de la religion chez Max Scheler*.

Osim ovih izvora u svom istraživanju poslužit ću se s djelima angloameričkih autora koji su doprinijeli razvoju suvremene epistemologije religije. Na prvom bih mjestu naveo zbornik

⁵⁷ Usp. Prvi dio – razum i/ili vjera, u: Ivan Devčić, *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., 9-77.

⁵⁸ Usp. Fischer, *Filozofija religije*, 10-35.

⁵⁹ Usp. Isto, 97-187.

⁶⁰ Usp. Prilog 6 – New age, "nova religija" modernog doba – religijsko-religiozno obilježje new agea, u: Lasić, 427- 448.

Georgea Devinea *New Dimensions in Religious Experience*. Znanstveni radovi koje je Devine uredio, na stanovit način, pružaju uvid u suvremenu religioznost Sjeverne Amerike kao i unutarreligijsku refleksiju po pitanju religioznog iskustva koju izlažu sami teolozi i filozofi. Zbornik sadrži filozofske i teološke osvrte na problem religioznog iskustva te ga autori nastoje sagledati prvo u miljeu kršćanskih zajednica i usporediti s onima u judaizmu, hinduizmu i budizmu.

Od članaka bih posebno izdvojio rad Theodora Steemana o društvenim uvjetima iskustva religioznosti.⁶¹ U zajedničkoj suradnji Alvin Plantinga i Nicholas Wolterstorff uređuju zbornik iz epistemologije religije *Faith and Rationality. Reason and Belief in God* (Notre Dame, 2012) u kojem, kako sam naslov upućuje, obrazlažu suvremenu problematiku odnosa racionalnosti i religioznog vjerovanja. Istaknuo bih poglavlje Alvina Plantinge *Reason and Belief in God* u kojem elaborira moderni koncept racionalnosti u filozofiji i znanosti. Yandell u *The Epistemology of Religious Experience* (Cambridge, 1993) polazi od glavnih epistemoloških koncepata u suvremenoj filozofiji.

Smatra da je njegovo glavno obilježje konceptualna nedostupnost. U tom su se kontekstu razvile različite neepistemološke i nereligiozne teorije. Autor preferira argument *samodostatne autentičnosti* (Self-authentication) kao važeći argument u raspravama o epistemološkoj valjanosti iskaza koji se temelje na njegovoj interpretaciji. U predzadnjem poglavlju Yandell obrazlaže implikacije religioznog argumenta dok u zadnjem poglavlju problematizira fenomen prosvjetljenja u religijama Istoka.

Zbornik iz filozofije religije *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues* uređuju dvojica renomiranih američkih filozofa religije: Paul Copan sa Sveučilišta Palm Beach i Chad Meister, predavač na Bethel Collegeu. Drugi važan zbornik na engleskom jeziku pripada uredništvu Williama J. Weinwrighta, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (Oxford, 2005). Zbornik je podijeljen na dva dijela: u prvom se dijelu autor bavi s filozofsko-teološkim problemima kao što su argumenti za postojanje Božje, problem zla, religiozna epistemologija, misticizam i religiozno iskustvo, religijski jezik, znanost i naturalizam, odnos vjere i objave. U drugom dijelu navodi i pojašnjava četiri različita pristupa ovim problemima: analitički, vitgenštajnski, feministički i kontinentalni.⁶²

Na sličan način kao i navedeni autori, poznati njemački teolog i filozof religije Hans Küng problematizira religioznost u svojem kapitalnom djelu *Postoji li Bog?Odgovor na pitanje o*

⁶¹ Usp. Devine, *New Dimensions in Religious Experience*, 13-27.

⁶² Usp. Part II, Approaches, u: William J. Wainwright (ur.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2005., 421-494.

Bogu u Novome vijeku (Rijeka, 2006). U ovoj knjizi Küng analizira postojeće stanje filozofskog istraživanja u odnosu na jedno od temeljnih religijskih pitanja, o Božjem postojanju. Ova knjiga može pružiti opsežan uvid u problematiku, računajući na povijesnu dimenziju iako sam autor ne crpi odgovore isključivo unutar tog fiksiranog okvira. Osim ovih djela iz filozofije i fenomenologije religije istaknuo bih i dva izvora u kojima se religiozno doživljavanje percipira iz različitih aspekata. Jedno je doživljavanje autora Wilhelma Kerna *Nauka o teološkoj spoznaji* u kojoj obrađuje glavne predmete teološke epistemologije kao što je različitost religiozne i epistemološke vjere, uloga učiteljstva, povijest i položaj dogmi te vjerodostojnost evanđeoskih svjedočanstava o Objavi.

U prvom poglavlju Kern se dotiče problema kršćanske vjere u dimenziji spoznaje, dispozicije i slobodnog pristanka. Iako se u ovoj knjizi problem epistemološkog vrednovanja religiozne vjere izlaže na razini teološkog diskursa, ono je bitno u ovom istraživanju zbog razumijevanja odnosa vjere i razuma. Kako Kern i Niemann religioznoj spoznaji pristupaju teološki, tako i Norbert Fischer u prvom poglavlju svoje knjige *Čovjek traži Boga. Filozofski pristup* govori o religioznom doživljaju kao filozofskom iskustvu, neprestano otvorenom pitanju o Božjem postojanju i njegovoj prisutnosti.

Hrvoje Lasić u svojoj *Fenomenologiji i filozofiji religije* (Zagreb, 2012) obrađuje problem religioznog iskustva u poglavlju o bitnim obilježjima svetoga kao središta religije i religioznosti. Slično Keilbachu i Lasić će prije svega dotaknuti povijesna, mitološka i sociološka poimanja religioznosti. Kako je sveto središnji pojam u jeziku religije, religiozno se iskustvo podrazumijeva općenito u svim religijama kao *iskustvo svetoga*. Lasić zato govori o religioznom iskustvu u dva konteksta: što je religiozno iskustvo u habitusu čovjeka kao religioznog bića i što je religiozno iskustvo u misticizmu. Prvo se navedeno referira na religiozno iskustvo na numinoznoj razini i zato će Lasić posegnuti za van der Leeuwovim objašnjenjem: »Po njegovom mišljenju, religiozno iskustvo nastaje čovjekovim odgovorom i stajalištem naspram svetom, neizrecivoj tajni. U ovom susretu čovjeka i moći, iznenađujuće onostranosti, nečeg sasvim drugog, u prihvaćanju ponude spasenja nalazi se smisao života, rast i stjecanje vječnog života.«⁶³

William Alston u svojoj knjizi o percepciji Boga (*Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*) obrađuje različita područja i pitanja koja se referiraju na religiozno iskustvo, stoga ću spomenuti odjeljak u kojem Alston odgovara što za njega znači pojam religioznog iskustva. Budući da se religiozno doživljavanje ili iskustvo odnosi na spektar

⁶³ Lasić, *Fenomenologija i filozofija religije*, 84.

različitih stanja, emocija ili sličnih datosti, Alston koristi puno suženije značenje što opisuje sljedećim riječima: »Moja kategorija je puno uža; ona obuhvaća samo ona iskustva u kojima se čini da se Bog *pojavljuje* ili *objavljuje sebe* nekome na takav i taj način.«⁶⁴

O pokušaju definicije takve vrste doživljavanja slično će reći i Keith Yandell. U *The Epistemology of Religious Experience* religiozno iskustvo opisuje kao »jednostavno govoreći, doktrinarno i soteriološki središnje iskustvo religiozne tradicije. Pod *religioznom tradicijom* mislim na konceptualni sustav koji pruža interpretaciju svijeta i mjesto ljudskih bića u njemu te uvid koji se temelji na toj interpretaciji koji usmjeruje svjetonazor i način življenja u setu obreda, institucija i praksi.«⁶⁵

Yandellov se pokušaj definicije oslanja na dva dobro poznata okvira: doktrinarni i soteriološki, bolje reći teološki sadržaj religije i širi okvir, tradiciju, odnosno vjerovanja i način života u vjerskoj zajednici. Yandell prije svega ima u vidu religiozno iskustvo u kontekstu religioznog ozračja, a tek na drugom mjestu stavlja obilježja. Na kraju ovog uvoda ponovno naglašavam kako se u istraživanju neću usredotočiti na tumačenje postsekularizma kao fenomena ili suvremenog stanja koji bi negirao sekularizaciju.

Naime, sekularizacija nije političko-društveni proces čije postavke treba pripisati ideološkom neprijateljstvu između Crkve i liberalnih ili sekularističkih pokreta. Razloge sekularizacije treba tražiti i u dvorištu kršćanskog civilizacijsko-kulturnog kruga, stoga se ona ne može smatrati nekom posljedicom sukobljavanja teističke paradigme i sekularističke ideologije. Svakako da problem sekularizacije ne možemo reducirati na ideološke rasprave. Nadalje, postsekularizam nije samo pojam koji upućuje na možebitni amalgam interdisciplinarnih pristupa – Taylor i Milbank su prije svega filozofi čiji filozofski interes ne ostaje na detekciji posljedica sekularizacije, već se žele otisnuti puno šire, prema otkrivanju uzročno-posljedičnih veza između suvremenih uvjeta religioznosti i problematike vjere-razum u povijesti filozofije.

U skladu s tim smjernicama, u ovom izlaganju se oslanjam na činjenicu kako su mnogi radovi napisani na temu postsekularne revalorizacije filozofa moderne bez obzira radilo se o kontinentalnim ili angloameričkim filozofima. U ovom ću se istraživanju ograničiti samo na epistemološki problem u teoriji postsekularizma koji se među postsekularistima drukčije razlaže, primjerice Taylor pristupa hermeneutski, a Milbank teološko-kritički. Zajedničko je

⁶⁴ William P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell UP, Cornell, 1991., 34.

⁶⁵ Keith Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge UP, Cambridge, 1993., 15.

obilježje njihovih nastojanja u tome što se uglavnom usredotočuju na teorijsko-spoznajni problem u širem kontekstu, nego što bi ga u suvremenim prilikama razmotrio Russell.

Stoga tema ovog rada donosi povijesno-filozofsku i kritičko-analitičku dimenziju zanemarenog doprinosa Bertranda Russella filozofijskom promišljanju o religioznom iskustvu, a u širim okvirima doprinosi epistemološkoj problematici religioznog iskustva, suvremenoj povijesti kritike religije kao i aktualnim raspravama o utjecaju znanosti na društvo. Veliki je broj radova iz povijesti filozofije na prikladan način dao uvid u Russellovu misao. Svojim bih istraživanjem htio naglasiti neke nove vidove u njegovoj epistemologiji. Kad je riječ o problemsko-analitičkom vidu ovog istraživanja, svakako postoji pregršt znanstvenih radova o kritici religije kao i radova koji je dovode u izravnu vezu s problematikom sekularizacije. Ipak, našao sam shodnim da u svom istraživanju preispitam postsekularno pitanje vjere i razuma upravo u svjetlu viđenja suvremenosti. Russell želi zadržati motrište hladne i racionalne objektivnosti kako prema ljudskom znanju tako i mogućnostima njegove iskoristivosti, što ne znači da se i takvo zauzimanje ne može uzeti kao predmet kritičke analize.

Kritičko-analitički aspekt ovog istraživanja upućuje na pretpostavku nove interpretacije njegove filozofije obogaćene spoznajama iz suvremene epistemologije religije koje daju novo značenje religioznom iskustvu, vjerovanju i odnosu prema racionalnosti. Vjerujem kako ću s dubljim uvidima stečenim u ovom istraživanju doprinijeti poznavanju ovog segmenta epistemologije Bertranda Russella u našoj filozofskoj javnosti i naglasiti aktualnost teorijskih gledišta na postsekularizam.

I. VREDNOVANJE RELIGIOZNOG ISKUSTVA U POSTSEKULARIZMU

1.0 Uvodna osvrtnja

Prvo poglavlje posvećeno je epistemološkom vrednovanju religioznog iskustva u postsekularnom kontekstu. U nakani rasvjetljavanja ove problematike pođimo od pretpostavke da su postsekularne, suvremene okolnosti podjednako relevantne za epistemološko vrednovanje religioznog iskustva kao i njegova unutarnja struktura istinitosti, opravdanja i vjerovanja pod vidom odnosa razuma i vjere. U tom kontekstu, udaljavanje, sukladnost ili konfrontaciju racionalnosti i religioznog vjerovanja možemo analizirati kao epistemološki problem. Samoju povijesti filozofije ova problematika nije strana – počevši od vremena antike pa sve do aktualnih pitanja koje najbolje približava rasprava između Josepha Ratzingera i Jürgena Habermasa.⁶⁶ Kad je riječ o epistemološkoju problematici, susrećemo se s temeljnim problemom razumijevanja ovog doživljaja: može li se ono racionalno opravdati ili tražiti pouzdanost kao i u valorizaciji ostalih iskustava?

Doživljaji su svetoga različiti ne samo pod vidikom njihove interpretacije koja može prije svega biti religiozna, nego i s obzirom na funkciju racionalnosti s kojom se pristupa u tom i tom iskustvu svetoga. Ukratko ću razmotriti modalitete ovog odnosa kao i povijesno-filozofski tijek i klasifikaciju religioznog doživljaja u formama nadilaženja, misticizma, numinoznoga i areligioznog iskustva. Pri tome ću se zadržati na traženju odgovora na pitanje kakve su promjene modificirale ovaj odnos i kakvu ulogu one imaju u diferencijaciji strogo religioznoga iskustva kao mističnoga od ostalih sličnih doživljaja, a tek se djelomično osvrnuti na filozofsko-religijskim promišljanjima o fenomenološkim obilježjima *svetoga* kao predmeta religioznosti.

Iako je problematika vjere i razuma donekle razvidna, javlja se drugo pitanje: kako se ovaj problem vjere i razuma u religioznom iskustvu reflektira na promišljanja o suvremenoju „postsekularnoju“ sekularizaciji? U ovom poglavlju polazim od teze kako se naša shvaćanja sekularizacije i posljedično tome postsekularizma ne temelje samo na teorijskim konstrukcijama proizašlima iz analiza sociološkoga, političkoga ili kulturnog stanja. Opis postsekularnog stanja kod teoretičara kao što su Jürgen Habermas i Charles Taylor obuhvaća posljedice dugotrajnog kontinuiteta problematike svetoga i svjetovnoga na području vjere, razuma i spoznaje. Stoga ću se osloniti na povijesno-filozofski pregled ideja o sekularizmu i

⁶⁶ Usp. Olav Hovdelien, Postsecular consensus? On the Munich-dialogue between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas, u: *Australian eJournal of Theology* 18.2 (kolovoz 2011), 107-115.

laicizmu iako on nije presudan u ovoj analizi koliko je važna postsekularna refleksija u kojoj ću se na kraju ukratko osvrnuti na pretpostavljenu aktualnost filozofije Bertranda Russella.

1.1 Osobitost i obilježja religioznog iskustva

Kako je prethodno naglašeno, religiozni doživljaj se ne razlikuje od ostalih iskustava zbog svoje strukture, intencije prema vanjskom svijetu ili svojih izvorišta: percepcije, introspekcije, razuma, svjedočanstva ili memorije. Postoji distinkcija: prvo, religiozno iskustvo je iskustvo svetoga, božanskoga ili Boga, i drugo, riječ je o različitim religijskim baštinama, ili se čak ne mora raditi o religijskom kontekstu doživljaja, božansko ili transcendentno mogu doživjeti i osobe bez religijskih vjerovanja. U tom se pogledu treba ponajprije osvrnuti na osobitost religioznoga u odnosu na slične doživljaje ushićenja ili nadilaženja te na karakteristike religioznog iskustva s obzirom na njihov predmet u interpretacijama religijskih baština ili izuzeća te interpretacije.

1.1.1 Religiozno iskustvo i osjećaji „nadilaženja“

Zašto su iskustva divljenja i usrećenosti za neke ljude autentični oblici doživljavanja svetoga ili Boga? Prije svega riječ je o emotivnoj dispoziciji prema obilježjima okolnog svijeta koji se može spoznati na dva načina: estetski i pragmatički. Prvi upućuje na ljepotu svijeta, drugi na njegovu strukturu opisanu putem prirodnoznanstvenih teorija i zakonitosti. Fischer smatra kako je stanovito otkrivanje ljepote za čovjekovu spoznaju jedno stanje šoka, to jest »to, što trga iz svakidašnjega, ima silu od koje čovjek protrne, silu koja je neobjašnjiva i koju čovjek doživljava kao oduševljenje. Ljudi teže za pogledom na lijepo i nastoje dosegnuti te poglede, bilo da se dive ljupkosti i dražesti čovjekova lika ili divoti i uzvišenosti krasnih i ljupkih krajolika ili brda s oštrim vrhovima i dubokim ponorima pri čemu osjećaju praisvornu moć nedotaknute prirode.«⁶⁷

Drugim riječima, čovjek se susreće s lijepim izvan svih znanih fenomena koje je do tada smatrao i opisivao kao lijepe. Estetsko doživljavanje svijeta razlikuje se od religijskog doživljavanja jer se zadržava na razinama afektivnosti, osjećaja oduševljenja u iskustvu fenomena lijepoga kao skladnoga i iznimnog objekta percepcije. Slično se događa i u iskustvu znanstvenika pri otkrivanju novih teorija, zakonitosti i struktura. Teorije i zakonitosti odnose se na živi svijet flore i faune, ali i na svijet koji se ne može opisati izravno: mikrokozmos čestica i makrokozmos nebeskih tijela.

⁶⁷ Norbert Fischer, *Čovjek traži Boga. Filozofski pristup*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., 43.

Ovi doživljaji nose sa sobom afirmaciju pojedinčevih čežnji i želja koje nisu samo prisutne u estetskom pogledu na svijet i u njegovom otkrivanju već i ostalim područjima kreativnosti: u umjetnostima, znanstvenom istraživanju i sportskim postignućima. No, može li se ovakav oblik doživljavanja nadilaženja dojma o vlastitoj prosječnosti ili neuspjeha uspoređivati s religioznom iskustvom? U interpretaciji doživljaja svetoga osoba smatra kako je doživjela božansko, a u ovim slučajevima ono se ne mora pretpostavljati. Osjećaj nadilaženja podjednako je dostupan svim ljudima bez obzira na njihovu religioznost i može se situirati u pozitivnim i negativnim okolnostima. Slične elemente nalazimo i u Russellovu opisu njegova mističnog iskustva koji navodi u svojoj *Autobiografiji*⁶⁸ s jedne strane u svojem mističnom iskustvu postaje svjestan životne prekretnice u istraživanju matematičke logike, s druge, vlastitih ograničenja u shvaćanju tuđe patnje što, posebice, doživljava suočen s bolešću Whiteheadova malodobnog sina.

Doživljaji divljenja, znanstvenog otkrivanja i patnje nisu religiozni doživljaji u strogom smislu riječi. U ovom opisu doživljaja čovjek se ne mora pozivati na koncept o Bogu koji je prisutan u kršćanskim teističkim sustavima. Drugo, on ove doživljaje može legitimno opisati i u njih vjerovati kao da je riječ o religioznim pa čak i striktno mističnim doživljajima bez obzira što takvoj interpretaciji nedostaju uvjeti ili dokazi koji bi potvrdili izvanrednost ovog doživljaja. Ukratko, nadilaženje, heuristički zanos i sućut mogu biti opisani kao religiozna iskustva čak ako u njegovom opravdanju nema teološkog objašnjenja.

1.1.2 Obilježja mističnog iskustva

Doživljaji nadilaženja upućuju na činjenicu da netko može opisati svoja iskustva koja su na prvi pogled redovita kao izvanredna, to jest mistična. Netko može opisati svoju empatiju ili čak ispunjavanje redovitih obveza kao da je riječ o trenucima mističnog zanosa. Po čemu se mistični doživljaj u epistemologiji razlikuje od ostalih sličnih doživljaja? U jednome, drugome ili u nekom trećem religioznome iskustvu osoba svoj opis uvijek nadovezuje uz određene učinke (ili barem religiozni čovjek može misliti da su to učinci) kao što su primjerice, radost, blaženstvo, spokoj, oproštenje, sreća i slično. Stoga treba podsjetiti kako Russell različito poima *misticizam* i *religiju*.

Prema misticizmu i religiji Russell ima različite stavove. Tako će misticizam karakterizirati kao jednu vrstu zasebnoga, osobi posve individualnoga intuitivnog uvida u stvarnost čije će rezultate radije promotriti s aspekta logike i racionalnosti nego iz kuta religijske

⁶⁸ Usp. Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell. 1872-1914.*, Little, Brown and Comp., Boston, 1967., 220-221.

interpretacije.⁶⁹ S druge strane, religija, religiozno vjerovanje proizlazi iz kohezije društvenih institucija i političke moći. Dok mističan uvid pripada iznimnim pojedincima, religioznost nije odlika posebnih i plemenitih ljudi, već proizlazi iz moći religijske institucije, što Russell najjasnije ističe u svom kritičkom opisu društvenog utjecaja svećeničkog staleža.⁷⁰ Drugim riječima, Russell je kritičan prema produkciji religijskih vjerovanja, primjerice kršćanskog teizma čije opravdanje ne nalazi u znanosti.

Kako razumjeti mistično iskustvo izvan religijskih interpretacija? Možemo se složiti s Gellmanovom podjelom: religiozno iskustvo je svako iskustvo svetoga interpretirano u religiji i unutar njezinog konteksta dok je mistični doživljaj po svojim obilježjima univerzalan i prisutan u svim religijama.⁷¹ Gellman želi razgraničiti poimanja religioznog iskustva i, u tom smislu, mistično iskustvo od ostalih religioznih iskustava koje mogu obuhvaćati različite emocije, stanja, vjerovanja ili afektivna doživljavanja. Slično Yandellu istaknut će problem neopisivosti kao specifikuma misticizma. Ukratko bih naveo strukturu ove podjele⁷²: prvo, Gellman razlikuje mistično i religiozno iskustvo koje svako od njih ima šire i uže značenje; drugo, misticizam se u širem kontekstu odnosi na oblike mističnog iskustva u različitim religijama u kojem je uloga osjetilne percepcije ekstatična ili trpna; treće, mistično iskustvo u užem smislu podijeljeno je na različite kategorije – teističke i neteističke, a zajedničke odrednice su im neopisivost i paradoksalnost te bi se, prema uvriježenom shvaćanju, mistični doživljaji trebali razlikovati od redovitih doživljaja prema izvanjskim ili tjelesnim manifestacijama.⁷³

Izvještaji iz mnogih religijskih baština opisuju ova očitovanja u mistika, primjerice u kršćanstvu Ivan od Križa i Terezija Avilska. Slična se obilježja opisuju u sufija u islamu i brahmana u hinduizmu. Ova se obilježja smatraju izvanjskima jer se iskustvo svetoga očituje putem izvanjskih, fizioloških promjena. Iako su te vanjske promjene prve koje se zapažaju u fenomenološkom pristupu ovim iskustvima, obilježja mogu biti i unutarnja, ona koja upućuju na promjene duševnih stanja. Pod tim ne mislim samo na doživljaj spokoja, već postignuti mistični stupanj pasivnosti pred neopisivim svetim. Gellman ih navodi kao podosjetilna perceptivna stanja (*sub sense-perceptual experience*) u kojem posvemašno ili djelomično

⁶⁹ Usp. Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, 9.

⁷⁰ Usp. Bertrand Russell, Priestly power, u: *Power: New Social Analysis*, Routledge, London, 2004., 35-55.

⁷¹ Jerome Gellman, *Mysticism and Religious Experience*, u: Wainwright (ur.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, 141.

⁷² Usp. Isto, 37- 45.

⁷³ Usp. Isto, 139.

nedostaje fenomenološkog sadržaja ili nema konceptualizacije svojstvene usredotočenim osjetilnim doživljajima.⁷⁴

Mistično se doživljavanje drukčije opisuje kad je riječ o njegovu objektu. Ako je u pitanju iskustvo božanstva, Boga ili svetoga kao osobe, prirode ili naprosto drugoga, onda bi se govorilo o teističkom mističnom iskustvu; ako se interpretacija ne odnosi na neko stupnjevito približavanje ili upoznavanje s tim svetim, božanskim ili Bogom, već jednostavnom poniranju ili grublje rečeno, *nestajanju* ega bez pozivanja na sveto ili božansko, onda bi bilo riječi o neteističkom mističnom iskustvu.⁷⁵

O sjedinjenju s Bogom svjedoče iskazi ljudi u redovitim okolnostima. Ponekad smo u prilikama kad će nam neke osobe reći kako im je Bog rekao to i to te da su "osjetili" njegovu milost, ljubav, prisutnost. U nekim će primjerima interpretacije reći da ih je osnažila njegova riječ ili su u molitvi prepoznali njegovu dobrotu i tome slično. Iskazi i u ovim primjerima svjedoče o intenzitetu doživljavanja svetoga. Maurice Dupuy, uspoređujući fenomenologiju svetoga Rudolfa Otta i Maxa Schelera, izlaže Schelerovo razmišljanje o mističnom otkrivanju svetoga. »Kod Maxa Schelera možemo dalje zaključiti kako sveto nije usklađivanje suprotnosti, ono je nepodjeljiva bit, i ono je ljubav koja ga samog izgrađuje. Ljubav je srž božanskog duha, ono je njegovo temeljno određenje, razumijevanje i snaga koja ga utemeljuje.«⁷⁶

Dupuy na tragu Schelerovog pristupa smatra kako se u opisima onoga što doživljavaju mistici dominantno naglašava osjećaj ljubavi, povezanosti između Boga i duše onoga koji spoznaje. Ljubav je u mističnom iskustvu srž božanskog duha (*le noyau de l'esprit divin*) i njegovo temeljno obilježje (*l'attribut fondamental*). Opisivanje sjedinjenja s Bogom podjednako je prisutno u izvještajima različitih religija. Kad je riječ o vjerovanju koje proizlazi iz ovog mističnog iskustva, ono se ne može usporediti s vjerovanjima koja proizlaze iz ostalih doživljavanja religioznoga.

Mističari nastoje opisati svoj susret s Bogom, trenutak sjedinjenja iako ne nalaze riječi s kojima bi ga mogli opisati. Opravdavaju svoje vjerovanje na temelju izravnog doživljavanja svetoga što zdravorazumskom shvaćanju predstavlja određenu poteškoću o čemu govori i Yandell – čim se Bogu pripisuju određeni atributi poput svemoćnosti, sveznanja, savršene

⁷⁴ Usp. Gellman, *Mysticism and Religious Experience*, 139.

⁷⁵ Usp. Isto.

⁷⁶ Maurice Dupuy, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Press Universitaires de France, Pariz, 1959, 110.

dobrote ili ontološke savršenosti, on više nije *neopisiv*.⁷⁷ S druge strane, izvještaji o mističnim doživljajima inzistiraju na pretpostavci kako mistici u svome zanosu ne mogu opisati sveto iako ga nastoje opisati.

Kakve implikacije ima ova aporija o neopisivosti i opisivosti misticizma na epistemološko vrednovanje? Prije svega, svako iskustvo koje se podlaže spoznajnoj proceduri podrazumijeva i izvođenje opisa. Neki se opisi izvode nakon izravne osjetilne percepcije nekog entiteta u svijetu, primjerice u opisivanju predmeta ili živih bića u svojoj okolini u području gledanja, opipa ili slušanja, druga vrsta opisa nastaje putem analize, sjećanja, tuđeg svjedočanstva ili introspekcije. Ako se uzme u obzir dokazna težina osjetilne percepcije, zaključujemo kako su vjerovanja na temelju tih opisa sigurnija jer se mogu potkrijepiti dokazima. Ako su dokazi presudni za valjano procesuiranje podataka koji su inače nužni u ophođenju prema vanjskom svijetu, znači li to kako mističari ne mogu opisati svoja iskustva jer je sveto kao predmet takvog doživljaja neopisivo?

Drugim riječima, daju li oni prednost nekom svom subjektivnom opisu svetoga jer je ono zapravo neopisivo i ne mogu ga dokazati? Iz izvještaja dolazimo do zaključka kako su mistici sigurni kako u svoje opise tako i u opravdanja da su uistinu susreli Boga. Za njih je viđenje Boga u njegovoj slavi podjednako stvarno kao i nečije viđenje radnog stola. Oni su *sigurni* u posjedovanje svog teističkog znanja kojeg temelje na mističnom iskustvu jednako kao i oni koji su ga stekli putem ostalih oblika iskustva. U tom pogledu, preostaje zaključiti kako je racionalnost u podređenom odnosu prema opravdanju i u izvještajima različitih mističkih baština ne bismo trebali tražiti stupanj racionalnosti.⁷⁸

No, znači li to kako su religiozna iskustva zato iracionalna u smislu djelomične ili potpune reduciranosti racionalnih operacija s kojima se pristupa predmetima u stvarnosti? Naime, misticima je Bog stvaran na temelju *prima facie* iskustva ne ulazeći u spekulacije o pitanju *kako jest* ili je uopće stvaran. Religiozno iskustvo je tek ishodišna točka za kasnije filozofsko-religijske i teološke analize problema Božjeg postojanja.

1.1.3 Numinozno iskustvo

Može li se mistično iskustvo opisati bez interpretacije izravnog susreta s Bogom? Osim mističnog iskustva u epistemologiji se pretpostavlja kako postoje doživljaji koji su univerzalni, dostupni spoznaji svih ljudi i ne ovise o interpretaciji određenog religijskog

⁷⁷ Usp. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, 61.

⁷⁸ Usp. Robert Audi, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, New York, 1998., 275.

sustava. Gellman opisuje numinozno iskustvo kao suočavanje sa zbiljama ili stanjima stvari koja nisu dostupna putem osjetilne percepcije, modalitetima tjelesnih osjetila ili standardnom introspekcijom.⁷⁹ Može li se numinozni doživljaj svetoga identificirati s religioznim iskustvom?

Doživljaj prisutnosti svetoga nije uvjet i njegova omogućavanja – potpuna prisutnost danog epistemološkog objekta pruža materijal za iskustvo onoga koji s tim objektom dolazi u doticaj. Ako uđemo dublje u ovu problematiku, na razinama iskaza ne možemo razlikovati numinozna od mističnih doživljaja jer jedni i drugi sadržavaju opravdanje na perceptivnu prisutnost božanskoga. Rudolf Otto zato ne razlikuje *numinozno* od svetoga: numinozno je nešto posve drukčije što izaziva strahopoštovanje i osjećaj malenosti onoga s kojim se susreće.⁸⁰

U kontekstu Ottove fenomenologije numinozno ne zahtijeva nikakvu konceptualizaciju kakvu sveto ima u teističkim sustavima. Može li pitanje je li numinozno transcendentno ili imanentno, posve prisutno ili neshvatljivo božansko biti relevantno? Ipak, i u takvoj usporedbi nailazimo na problem interpretacije prisutnosti. U svakoj situaciji susretanja s numinoznim važan je osjećaj vlastite malenosti, no to ne znači i epistemološku izloženost predmeta prema kojima se osjeća strahopoštovanje. Kako ističe Gellman, numinozna se iskustva razlikuju od religijskih iskustava koja uključuju osjećaje, no ne i susretanje (*acquaintance*) s izvanosjetilnim zbiljama ili stanjima stvari.⁸¹ Ako je nešto odsutno iz prostora iskustva vida, opipa ili slušanja, ne može se govoriti o njegovoj dostupnosti iskustvu. Netko može opravdano vjerovati kako Bog postoji i bez oslanjanja na vjerodostojnost mističnog doživljaja ili izvještaja o njemu, dovoljno mu je prihvatiti vjerovanje na temelju doživljaja prisutnosti svetoga iako nije riječ o stvarnoj prisutnosti.

1.1.4 Fenomen areligioznog iskustva svetoga

Promatrač, odnosno nositelj iskustva može biti u krajnjoj instanci slobodan u prihvaćanju sadržaja koji mu pruža objekt u događaju doživljavanja, to jest, kao i u ostalim iskustvima, osoba može prihvatiti ili odbiti iskustveni dokaz iako je opcija isključivog skepticizma prema vanjskom svijetu moguća, no ne i logički prihvatljiva. Što to znači s obzirom na spoznajni subjekt? Znači li to da spoznajni subjekti u religioznom iskustvu moraju i sami biti religiozni,

⁷⁹ Gellman, *Mysticism and Religious Experience*, 141.

⁸⁰ Usp. Isto.

⁸¹ Isto.

to jest prihvatiti uvjerenja koja proizlaze iz susreta sa svetim? Drugim riječima, možemo li govoriti o religioznim iskustvima areligioznih ljudi ili interpretiranju unutar ateističkog ili agnostičkog sustava mišljenja? Budući da ne možemo govoriti o religijskom iskustvu u strogom smislu riječi kao religijski opisanom doživljaju svetoga, možemo govoriti o jednoj vrsti fenomena areligioznog iskustva svetoga s drukčijom konstitucijom vjerovanja i opravdanja.

U tom slučaju ne možemo govoriti o religioznom iskustvu koje zauzima neko mjesto u religioznom sustavu koji ga interpretira, nego u nastojanju pojedinca da stekne neki, od bilo kakvog pozivanja na božanski autoritet, vrijednosni sustav. Epistemologija religije može promatrati religiozno iskustvo bez referiranja na religiju, može ga valorizirati kao iskustvo koje je izdvojeno ili odijeljeno od religijskog konteksta što podrazumijeva i pretpostavku numinoznog iskustva unutar ateizma, koliko god to zvučalo paradoksalno.

Takva pretpostavka nosi za sobom problem teorije i prakse – u svim religijskim sustavima suočit ćemo se s njezinom stanovitom sinergijom, bilo da je riječ o kršćanskom teizmu Zapada ili nekim religijskim sustavima na Dalekom istoku za koje ne možemo reći da su "u potpunosti" teistički. Pretpostavimo da areligioznost, njoj približni agnosticizam i ateizam također mogu biti religije među religijama, iako se u njima prema nominalnoj definiciji negira religiozno vjerovanje ili mogućnost izvjesne spoznaje svetoga. Može li se zato govoriti o teorijskom i praktičnom vidu ili je bolje govoriti o dva modaliteta, barem kad je riječ o ateizmu, kao teorijskoga i praktičnoga? Što bi ukratko značio *teorijski* i *praktični* ateizam i koje su njihove poveznice s antiteizmom, agnosticizmom i materijalizmom?

Teorijski je ateizam prije svega uvjetovan racionalizacijom religioznosti, a ne s političkim ili kulturološkim pokušajima uklanjanja religije iz društva, primjerice s radikalnom sekularizacijom za vrijeme Francuske revolucije ili nametanja „službenog“ ateizma u vrijeme komunističkih diktatura u Istočnoj Europi. Iako se antiteizam u neku ruku dotiče teorijskog ateizma jer zahtijeva potpunu emancipaciju čovjeka kao slobodnog bića od bilo kakvog utjecaja ili intervencije božanskoga na razini metafizičkog mišljenja,⁸² teorijski ateizam nije utemeljen na ovoj tendenciji razumijevanja svetoga.

Sve do razdoblja Kanta pretpostavljalo se da Bog postoji na temelju racionalnog dokazivanja ili Tominih putova, što se promijenilo s Hegelom i Schleiermacherom.⁸³ Idealisti i romantičari *sveto* su smjestili u sferu iracionalnog doživljavanja – za idealiste, koji su se u

⁸² Usp. Lasić, *Fenomenologija i filozofija religije*, 134.

⁸³ Usp. Isto, 114.

glavnini bavili konceptom Boga kao Apsolutnim duhom ili svijesti, pitanje njegovog postojanja, i ako postoji ili o njegovim atributima, nije bilo relevantno. Za romantičare religioznost predstavlja vraćanje prošlosti koja je oslobođena utjecaja racionalizma te nisu ni postavljali u pitanje racionalnost vjerovanja, već komponentu volje u religioznosti individue koji ne robuje znanosti i kapitalu.

Materijalizam se, kao filozofija i svjetonazor paralelno pojavljuje s razvojem modernog ateizma u Europi i među njima postoje neke različitosti. Polazeći od ideja Feuerbacha, Lenjina i Engelsa⁸⁴, filozofija materijalizma je bliska teorijskom ateizmu u načelnom nijekanju Božjeg postojanja kao duhovnoga i savršenog bića koje nema nikakve relacije s fizičkim, materijalnim svijetom. Budući da se o duhu ipak govori u ovom ili onom kontekstu, o nečemu što je prisutno u fizičkom svijetu na drukčiji način od same materije koja je dostupna empiriji, pojedini materijalisti kao Haeckel⁸⁵ i Klages⁸⁶ našli su svojevrsan kompromis s problemom postojanja duha: Haeckel je smatrao kako je duh energija koja prožima materiju koje stoje u međusobno ovisnom odnosu dok Klages zauzima negativno gledište o duhu kao bolećivom produktu životnog procesa.

U tom pogledu, filozofija materijalizma je donekle otvorena pitanju o postojanju duhovnoga, što ne znači kako se u materijalističkom svjetonazoru duh podjednako vrednuje kao realitet jer je materija realna i dostupna iskustvu dok se o duhu može govoriti samo kao kulturnoj, društvenoj ili političkoj *ideji*. Ako o duhovnome govorimo kao predmetu spoznaje koji izmiče empiriji, nečemu što nadilazi materiju jer se ne može percipirati, možemo izjednačiti teorijski ateizam i materijalistički svjetonazor u samom načinu spekulacije o duhovnome – ateizam u modalitetu teoretskog mišljenja podjednako kao i rani filozofi materijalizma propituje granice dosega empirije ne tvrdeći gdje završava materija, a počinje duhovno i, s time, je li moguće odgovoriti na pitanje o spoznaji Boga.

Budući da teorijski ateizam počiva na spekulativnome, a ne na bezrezervnom odnosu prema mogućnosti spoznaje o Božjem postojanju, proizlazi kako će se na razinama individualnoga, egzistencijalnog stava suvremeni ljudi radije prikloniti praktičnom obliku ateizma koji se može izjednačiti sa sustavom vjerovanja, a manje s teorijom. Drugim riječima, možemo pretpostaviti da će se u praktičnom ateizmu pitanje o Božjem postojanju ostaviti metafizici i prevladanim filozofijama u prošlosti te je uvjerenje da Bog ne postoji prikladnije i jasnije uvjerenje koje odgovara znanstveno-tehnološkom vremenu kojem pripadamo. Time praktični

⁸⁴ Usp. Lasić, *Fenomenologija i filozofija religije*, 122.

⁸⁵ Usp. Isto, 123.

⁸⁶ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 87.

ateizam nije odgovorio na nedoumice pred koje se našao teorijski ateizam, već ih je na stanoviti način potisnuo isključivo na osnovi praktičnosti. No, jesu li time otklonjene problematične postavke ateizma u cjelini? U tom se pitanju teorijski i praktični ateizam susreću s modernim agnosticizmom.

Iako se praktički ateizam ne može na prvi pogled izjednačavati s humanističkim agnosticizmom, nema razlike između teorijskog ateizma i onoga što se danas smatra agnosticizmom jer, kako ističe Devčić, danas ima ateista koji apodiktički niječu Božju opstojnost dok raste veliki broj onih koji smatraju da nemaju dovoljno teoretskih uporišta ni za nijekanje ni za potvrđivanje Božjeg postojanja.⁸⁷ To jest, moderni agnosticizam na određeni način „popunjava“ rupe koje u sebi sadržavaju ateistička uvjerenja o svijetu, čovjeku i Bogu. S jedne strane, ateizam se pojavljuje kao rašireni svjetonazor ili način življenja čija se vjerodostojnost može poljuljati ako se konfrontira s teističkim stavovima.

Kako bi se ipak izbjegao ovakav epilog, s druge se strane pojavljuje agnosticizam kao poželjna *teorija* na koju se možemo pozvati svakog trenutka – lakše je prihvatiti granice neznanja o onome što nadilazi našu percepciju nego li apodiktički tvrditi da Bog ne postoji. Drugim riječima, na ovoj je razini suprotstavljanja dostupnija spekulacija o dometima religioznog iskustva nego li spekulacija o vjerovanju u Boga. Sugovornik s teističkim vjerovanjima podjednako je obvezan na opravdanje svog iskustva Boga kao što je obvezan i agnostik koji tvrdi da takva spoznaja nije doseživa.

Danas je agnosticizam zamijenio ateizam jer se preferira mogućnost svakog pridržaja prema religijskom vjerovanju što se može smatrati dalekosežnom posljedicom kartezijskog dualizma u razumijevanju teističkih postavki. Kako se teorijski ateizam podudara s poimanjem agnosticizma na polju praktičnog moralnog djelovanja, ateizam se danas pojavljuje kao poseban oblik vjere: kao *drukčija vjera* pojedinaca traži uporišta u idejama napretka ili slobode, a umjesto dogmi tradicionalnih vjerovanja Zapada preuzima koncepte koji nisu u potpunosti religijski i nereligijski, dakle ezoterijski, magični ili gnostički.⁸⁸ Uzimajući u obzir ove karakteristike teorijskoga i praktičnog vida ateizma, javljaju se dva pitanja: kakva obilježja religiozno iskustvo ima u odnosu prema ateizmu kao povijesnoj i društvenoj pojavi i, drugo, može li se pretpostavljati neki oblik ateističkog religioznog iskustva?

⁸⁷ Devčić, *Bog i filozofija*, 250.

⁸⁸ James Chereso, Religious Experience and Atheism, u: Devine, *New Dimensions in Religious Experience*, 162.

U tom kontekstu moramo poći od teističke postavke o Božjem slobodnom nahodjenju prema spoznajnom subjektu i bez toga ne bi bilo ni religioznog doživljavanja. Ova postavka javlja se u interpretacijama mističnog iskustva unutar različitih teističkih sustava i religijskih baština. Potrebno je razlikovati religioznu dimenziju iskustva od religioznog vjerovanja, to jest,

»ni religiozno vjerovanje ni objekt takve vjere (transcendentno biće) ne treba izjednačavati s religioznom dimenzijom iskustva. Također, ne treba svojstvenu interpretaciju vjerovanja kao i njezinog objekta prevoditi s terminima religioznog iskustva, već tumačiti u ključu religijske dimenzije iskustva. Božansko se biće susreće u dimenziji ljudskog iskustva koje se naziva *religijskom*. Božansko biće ga ne konstituira i nije na nju svodivo. Božansko se biće susreće kad se pojavljuje nužna potreba za božanskim otkrivanjem izvan granica ljudske svijesti. Religijska je dimenzija proizvod čovjekova susreta s misterijem postojanja koji se javlja pri svakom susretanju s njegovim granicama.«⁸⁹

Na temelju ove različitosti između religiozne dimenzije fenomena iskustva i interpretacije proizlazi da ateizam kao *drukčija vjera* nameće specifične okvire. Ako religiozno iskustvo u strogom smislu podrazumijeva intervenciju slobodnog Božjeg nahodjenja prema čovjeku koji se u *graničnim situacijama* otvara utjecaju transcendencije, proizlazi kako ateističko vjerovanje ne može biti zatvoreno prema takvim doživljavanjima.

Polazišta su ateističkog vjerovanja različita i mogu biti: filozofska, znanstvena, moralna, humanistička, politička ili mogu proizlaziti iz nezanimanja za Boga ili božansko.⁹⁰ Slijedom toga i ljudi s ateističkim uvjerenjima mogu biti različite situiranosti, svoja ateistička uvjerenja steći putem ranog odgoja, kasnijeg školovanja ili življenja u nekoj društvenoj sredini. Nadalje, ateizam ili agnosticizam nije ograničen institucionalnom strukturom i ne poznaje neku hijerarhiju istina koje bi bile izvedene iz Objave ili prosvjetljenja utemeljitelja religije.

Spomenuo sam da epistemološko vrednovanje religioznog iskustva podrazumijeva ateizam otvoren transcendenciji pri čemu imamo u vidu problematiku opravdanja i vjerovanja. Problematika u interpretaciji teističkoga i ateističkoga religioznog doživljavanja ne leži u religioznoj dimenziji iskustva, već u samoj interpretaciji. Drugim riječima, problematika se svodi na lingvističku, odnosno simboličku razinu. Za teista nije religiozno iskustvo samo svedivo na simboličku razinu dok ateistu simbolička razina jedino i preostaje kao interpretacija svetoga.

»U konstruiranju interpretacije religioznog iskustva ateist dolazi do zaključka kako je prinuđen osloniti se na neznanstvene modele mišljenja kao što to mora učiniti i teist. On se suočava u potrebi interpretacije iskustva sa životnim slučajevima koji se odupiru tumačenju empiričke znanosti te se tako mora pomiriti s činjenicom kako će svaka takva interpretacija biti nejasna. Primjerice, možemo čuti ateista kako se koristi pojmovima osjećaja ljubavi ili osjećaja ljepote kao i ostali ljudi. Dublje

⁸⁹ Chereso, *Religious Experience and Atheism*, 162.

⁹⁰ Usp. Lasić, *Fenomenologija i filozofija religije*, 116.

razmatranje ovih pojmova ateista će ipak nagnati na zaključak kako nije riječ o *osjećajima* u znanstvenom smislu riječi koji se svode na svojstva vida, sluha, okusa, opipa i mirisa.«⁹¹

Stoga se pretpostavlja da areligiozni ljudi u posebnim životnim okolnostima ili, kako ih Jaspers opisuje *graničnim situacijama*, susreću s fenomenima koje teško mogu objasniti ili samo objašnjenja na koja se inače oslanja nisu u tom trenutku dovoljna. Kako se, na primjer, čovjek koji nema religioznih uvjerenja može suočiti sa smrću supružnika, djeteta ili roditelja? Za kršćanina je to religijski doživljaj opraštanja od voljenoga ili voljene i nadanje u vječni život, za hindusa nadanje u oslobođenje od ciklusa karme, za ateista prihvaćanje ništavila koje slijedi poslije biološkog prestanka života iako je i sam pojam ništavila ili praznine metafizički, a ne znanstveni pojam.

Ništavilo u smislu prostora koji je lišen entiteta ne postoji u fizici, ali postoji kao apstrakcija jednako kao i pojmovi ljubavi, nadanja ili opraštanja. Pojam ništavila koji je podjednako problematičan u kontekstu fizike kao i metafizike upućuje na simboličko tumačenje iskustva u areligioznom kontekstu. Štoviše, ateist se i ne mora pozivati na vjerovanje u postojanje ništavila u *prekogrobnom* životu. Prisjetimo se kako je agnosticizam poželjniji jer rješenje kontroverzi leži u načelnoj nedostupnosti spoznaje takvih transcendentnih stanja stvari ili entiteta. Na taj način neznanje legitimira simboličke iskaze koji ne moraju nositi religiozno značenje iako podrazumijeva uporabu rječnika koje religije koriste, primjerice, „oni vječno žive u našim uspomjenama“ ili „on/ona vječno će biti u mojem srcu“ i slične.

Navedeni primjeri iskaza upućuju na ovu konstataciju: kad se uzme u obzir kako religiozno doživljavanje mora biti iracionalno u smislu vjerovanja kao i racionalno u smislu konceptualizacije, proizlazi da se o areligioznom iskustvu svetoga može govoriti i na razinama numinoznoga. »Ateist će priznati kako u simboličkom iskazu koji proizlazi iz njegova religioznog iskustva želi opisati svoje životne situacije koje znanost ne može objasniti. Takvi događaji su metaempirički. No, doživljaj numinoznoga kojeg ateist može dijeliti s teistom neće dopustiti ateistu da izvodi zaključke o postojanju Apsolutnoga, ili ičega drugoga kad je posrijedi numinozno iskustvo.«⁹²

Numinozna iskustva božanskoga mogu biti podjednako dostupna osobi s ateističkim uvjerenjima kao i onome s teističkim, iako će hipotetički, na temelju emotivnog doživljaja teist interpretirati to iskustvo kao iskustvo Božje prisutnosti dok ateist neće tvrditi isto, ali

⁹¹ John Carroll White, *Religious experience in atheism*, u: Devine, *New Dimensions in Religious Experience*, 177.

⁹² Isto, 180.

također neće moći na temelju takvog iskustva opravdano tvrditi suprotno. Iz navedenih promišljanja može se zaključiti kako su obilježja areligioznog doživljavanja Boga drukčija od teističkoga u dvije točke: prvo, za razliku od religioznih ljudi čovjek s ateističkim ili agnostičkim uvjerenjima neće tumačiti iskustvo svetoga prema pojmovima nekog religioznog sustava možda zato što svoja dublja iskustva, primjerice straha, ljubavi ili susreta sa smrću neće tumačiti referirajući se na religiozni kontekst; drugo, prihvatit će da su znanstveno neobjašnjiva što ne znači da nisu simbolički neopisiva.

Nadalje, važno je naglasiti kako doživljaji areligioznih ljudi mogu imati sva obilježja koja im pripisuje religiozna interpretacija iako ključnu ulogu u religioznoj interpretaciji upravo odigrava čitavi set uvjerenja ili ideja koja posjeduju nereligiozni ljudi koji se mogu susresti s takvim fenomenima. U tom je pogledu numinozno iskustvo sa svojim obilježjima na razinama osjetilnosti prihvatljivo kako za religiozne, tako i za areligiozne ljude. Ipak, ta razina osjetilnog doživljavanja za religiozne je ljude nešto dublje od samog emotivnog doživljavanja dok za nereligiozne predstavlja tek vjerojatno, a ne stvarno postojanje božanskoga.

Simbolički modalitet areligioznog shvaćanja svetoga podjednako se dotiče u kritici modernog shvaćanja bogoslužja u niveliranju na ritualizam koji je prema sociološko-religijskim analizama prisutan i kod religioznih i areligioznih ljudi. Primjer religioznosti ritualizma očit je u suvremenoj japanskoj kulturi u kojoj se susrećemo sa slučajevima u kojima ljudi koji se ne deklariraju kao vjernici, ni kao katolici ni kao šintoisti, mogu odabrati ceremoniju vjenčanja u katoličkoj crkvi, a štovati uspomenu na svoje pokojne u šinto hramu. Problem areligioznog iskustva svetoga u kontekstu Russellovog viđenja postsekularizma podrazumijeva drukčije razumijevanje njegove antinomije vjere i razuma. Za Russella se zato ne može sa sigurnošću reći kako religioznim pitanjima pristupa sa strogo ateističke ili agnostičke distance. Neka su mu uvjerenja presudna za postizanje sreće ili smisla iako ne nalazi kako ta uvjerenja imaju svoje temelje u iskustvima transcendencije. Neki će teoretičari postsekularizma pretpostaviti kako upravo takav odnos prema pitanjima spoznaje svetoga obilježava religioznost u suvremenim okolnostima.

1.2 Vrednovanje religioznog iskustva u aspektu odnosa vjere i razuma

Prethodno sam naveo razloge zašto je religiozno iskustvo osobito, različito od, primjerice, doživljaja sućuti ili zanosa te kako se religiozni doživljaji epistemološki klasificiraju s obzirom na objekt same intencije kao i s obzirom na modalitete interpretacije samog

doživljaja. U mističnom se iskustvu doživljava neopisivo božansko ili Boga, u numinoznom prisutnost koja izaziva reakcije strahopoštovanja ili divljenja dok smo u analizi ateističkog iskustva pretpostavili kako se ono može smatrati uvjetno religioznim jer, iako nije riječ o izravnoj konceptualizaciji Boga ili božanskoga, ipak se ovaj doživljaj simbolički opisuje jer, kako Chereso ističe, ateističko iskustvo ne trebamo nužno promatrati kroz religioznu dimenziju doživljaja transcendencije.⁹³

Prema tome, religiozni doživljaj ne možemo smatrati pukim iskustvom s obzirom na predmet, a i modalitete njegova opisivanja spoznajnog subjekta. Prvo, odnos „vjera-razum“ je prisutan u raspravama između filozofije i teologije: filozofijsko istraživanje bazira se na nesputanoj spekulaciji razuma dok teologija teži ka jasnijem razumijevanju Objave pri čemu postavlja opravdano pitanje o njegovoj ulozi. Ipak, problematici racionalnosti i religioznog vjerovanja ne treba pripisivati privilegiju teološke epistemologije, već se može promatrati u širem, epistemološkom kontekstu.

Drugo, epistemološki problem odnosa vjere i razuma ne treba poistovjećivati s problematikom filozofije i religije, odnosno identiteta filozofije religije s obzirom na predmetno područje njezinog istraživanja pri čemu postoje različite tendencije ovog odnosa u povijesti filozofske misli. Primjerice, Plotin je zastupao *religioznu filozofiju* u kojoj je spekulacija podređena mističnom viđenju, Hegel i deisti su podržavali *filozofsku religiju* prema kojoj se putovi filozofijskog istraživanja zaustavljaju na bezuvjetnom prihvaćanju Apsolutne ideje.⁹⁴ I prema jednoj i drugoj ideji, epistemologija religije postupa autonomno uzimajući u obzir osobitost religiozne spoznaje i svih njenih komponenti. Treće, pitanje o odnosu vjere i razuma nije pitanje o odnosu filozofije i znanosti. Naime, uzimamo u obzir kako je funkcija vjerovanja podjednako važna filozofskom mišljenju, kao i znanosti, i kako ga one izvode iz iskustva što se posebno naglašava u znanstvenom pristupu fenomenima u svijetu. U filozofiji se podrazumijeva kako se iskustvena razina spoznaje nadilazi u apstrahiranju ili, kad je riječ o mističnom iskustvu, u susretu sa svetim, znanstveno vrednovanje religioznog iskustva ograničeno je na fenomenološka obilježja takvog oblika doživljaja.

Premda polazimo od pretpostavke da postsekularizam problematizira suvremeno stanje nastalo na odvajanju vjere i razuma te pretpostavljamo da je takva percepcija bliska

⁹³ Usp. Chereso, *Religious Experience and Atheism*, 162.

⁹⁴ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 192-193.

Russellovom viđenju današnjice, moramo istaknuti kako je ovaj pristup epistemološkog vrednovanja prije svega svojstven shemi kršćanskog teizma što nam određuje i definiciju vjere kao izvjesnog znanja o predmetu iskustva, Božjoj Objavi.

Drugo, upućuje nas na položaj iskustva i funkciju racionalnosti te, treće, opravdanje ovog vjerovanja u istinu o prisutnom i iskustvu dostupnom Bogu u filozofiji realizma kao odgovarajućeg modela koji u sebi ravnopravno uvažava funkciju racionalnosti i religioznog vjerovanja. Ove su nam konstante bitne za postsekularnu deskripciju stvarnosti: različite čimbenike koji načelno ne mijenjaju odnos u religioznom iskustvu prema teističkom svetome ili nekom drugom predmetu religioznosti, već stanoviti „okoliš“ u kojem vjerujemo i ista vjerovanja opravdamo prema imperativu kompromisa s razumom. Susljedno, suočavamo se i s pitanjem realizma Bertranda Russella kao rudimentu njegova filozofijskog promišljanja o religiji, mističnom doživljaju i suvremenom društvenom „okolišu“ oblikovanja religioznoga i svih njemu sličnih i različitih vjerovanja.

1.2.1 Kršćanska vjera kao izvjesno istinito opravdano vjerovanje u Božje postojanje

Kako smo istaknuli, vjera i razum su u stalnoj napetosti ne zbog nemogućnosti komplementarnosti, već jednostavno zato, kako ističe Walter Kern u svojoj *Nauci o teološkoj spoznaji*, Bog se mora, zbog svoje jedincatosti i svetosti, u zahtijevu za vjerovanjem, teološki govoreći, podvrgnuti kritičkom ispitivanju ljudskog razuma.⁹⁵ Stoga vjera u ovom kontekstu ne može biti, kao što je smatrao Platon,⁹⁶ najniži oblik spoznaje – vjerovanje kao slušanje ili povjerenje. Ako se kršćanska vjera može uzeti kao svojevrсно slušanje ili povjerenje, onda nužno moramo govoriti o *drukčijem* povjerenju ili slušanju jer je kršćanski Bog ontološki drukčiji od svijeta. U klasičnoj se epistemologiji znanje definira kao *opravdano istinito vjerovanje*: znanja o činjenicama u svijetu stječu se izravno iskustvom ili izvođenjem preko ostalih izvora kao što je sjećanje, razum, introspekcija ili svjedočanstvo.

Ako je riječ o vjeri kao izvjesnom znanju o postojanju Boga koji je savršeno dobar i mudar, ono je različito od znanja kojeg se izvodi iz obične percepcije ili bilo kojeg drugog izvora spoznaje, što ponovno ne znači kako vjera u kršćanskom teizmu podrazumijeva samo vjerovanje u Objavu u strogom smislu riječi kao Božje obraćanje čovjeku. U vidu imamo i sadržaj vjere, *fides qua*, odnosno sadržaj Objave i Predaje u kojima postoje elementi izvođenja, racionalne funkcije: Sveto pismo u svom materijalnom obliku nastalo je na

⁹⁵ Walter Kern – Franz-Joseph Niemann, *Nauka o teološkoj spoznaji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., 21.

⁹⁶ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 9.

sjećanju i svjedočanstvu patrijarha, proroka, evanđelista i apostola; predaja na interpretaciji u opravdanju pozivanjem na autoritet Duha Svetoga. Vjerovanje u kršćanskom teizmu osim slobodnog pristanka podrazumijeva i *povjerenje*, odnosno *predanje*, to jest *fides quae*, dimenziju praktičnog djelovanja. Kako je Bog kojem se vjeruje objavljen kao osoba, ključna je dimenzija povjerenja, prihvaćanja svih objavljenih istina. To je, ukratko, religiozno vjerovanje unutar kršćanskog teizma.

Kako tvrdi Kern, kršćanska teologija se temelji na pretpostavci da čovjek ne može *in statu viatoris* na primjeren način spoznati Božju Objavu, nego je jednostavno prihvatiti *vjerom* te tako imati dovoljan razlog da u nju vjeruje, *stvarno* vjeruje.⁹⁷ Sličan problem Božje nepoznatljivosti ili nepoznatljivosti svetoga susrest ćemo i u ostalim religijama, bilo da je riječ o strogo monoteističkim ili neteističkim sustavima. U kršćanskoj teologiji važne su stoga dvije stvari: prvo, kršćansko iskustvo govori o Bogu koji se istodobno skriva ljudskim spoznajnim snagama i otkriva u Objavi; drugo, iskustva se Boga interpretiraju, kad je riječ o katoličanstvu, prema već usvojenim, teološkim spoznajama. S druge strane, nastojimo promotriti ovaj odnos između vjere i razuma kao temeljnog čimbenika epistemološkog vrednovanja oblika religioznog iskustva u cilju opisivanja postsekularnih okolnosti.

1.2.2 Racionalnost i opravdanje religioznog vjerovanja

Spomenuto je da u kršćanskom teizmu vjera u isto vrijeme podrazumijeva i izvjesno, istinito, opravdano vjerovanje u postojanje Božje i sve ono što je on objavio. No, u epistemologiji ne možemo računati na potpunu izvjesnost bilo kakvog znanja, pa čak i teističkog, što ne znači da apsolutno izvjesno znanje ne postoji. Prema tome, možemo računati na pozitivne i negativne aspekte: prvo, možemo prihvatiti kako ne postoji ni jedan aprioran (primjerice ontološki argument) ni aposterioran (kozmoški argument) dokaz koji bi opravdao teističko vjerovanje, i drugo: možemo zauzeti suprotno stajalište i prihvatiti da se religiozna vjerovanja ipak osnivaju na spoznajama.⁹⁸ Drugim riječima, možemo prihvatiti da je vanjski svijet, promatrali taj svijet kao prirodu, svemir ili društveno okruženje, odgovarajući dokaz postojanja predmeta kršćanskog religioznog iskustva, Boga, i u tom je vjerovanje o njemu racionalno opravdano, iako to još nije preduvjet vjere jer je vjera milosni dar za što je potrebna kategorija *predanja*. Ne moramo se složiti s Tomom Akvinskim i s Anzelmom; možemo se osloniti ili na fideizam ili na potpuni, ili kao što Gellner naziva, apsolutni racionalizam.

⁹⁷ Kern – Niemann, *Nauka o teološkoj spoznaji*, 27.

⁹⁸ Usp. Audi, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, 269-270.

Kakvu bi ulogu hipotetički onda imalo iskustvo ako prihvatimo postavke racionalizma?⁹⁹ Budući da se bavimo postsekularizmom kao posljedicom sekularne racionalizacije fizičke i društvene stvarnosti, nama je prije svega bitan problem pretpostavljanja razuma iskustvu, to jest racionalizmu. Naime, ako religiozne doživljaje interpretiramo samo u ključu racionalnog opravdanja bez uvažavanja autonomije neopisivosti svetoga ili božanskoga, pretpostavljamo da racionalnost samostalno funkcionira što se može odnositi na operativne djelatnosti, primjerice u indukciji ili dedukciji, računanju ili nekom drugom obliku apstrahiranja.

No, na iste oblike djelovanja nailazimo i u opisivanju nečijeg religioznog iskustva jer kako bi Toma Akvinski ili Anselmo izveli svoje argumente? Prema tome, ako se prihvati racionalizam kao potpuno pretpostavljanje razuma iskustvu kao izvoru religioznog vjerovanja, moramo računati na razum kao unaprijed zajamčenu, nužnu i objektivnu moć koja određuje samu bit stvarnosti.¹⁰⁰ U epistemološkom vrednovanju religioznog iskustva čemu je posvećeno ovo istraživanje ne može se izdvojiti komponenta razumnoga i, obratno, komponenta vjere. Ona se uvjetno izdvaja kako bi se razmotrio odnos racionalizma kao epistemološkog sustava u kojem se pretpostavlja razum kao izvor znanja i posljedični odnos prema suvremenosti koje podastiru analize teoretičara postsekularizma. Budući da realistički pristup strukturama stvarnosti podjednako vrednuje razum i vjeru, odnosno religiozno iskustvo, potrebno je ukratko prezentirati realizam kao odgovarajuću paradigmu daljnjeg uvida u problematiku.

1.2.3 Vrednovanje religioznog iskustva prema realizmu

Možemo li prihvatiti realističko gledište na epistemološko vrednovanje religioznog iskustva u aspektu razuma i vjere? Ako ne ulazimo u teološko-epistemološku problematiku religioznog doživljaja, vjere kao predanja i poslušnosti, proizlazi da je realizam prikladna filozofska shema ovog vida epistemološkog vrednovanja. Teorijsko-spoznajni realizam, zapravo, podrazumijeva sintezu razuma i iskustva pri čemu podrazumijevamo dvije stvari: prvo, razum nema nekih urođenih ideja pa svoje spoznaje stječe iz iskustva; drugo, iskustvo nije iracionalno, nego ima svoju racionalnu strukturu koju razum otkriva i oslobađa uzdižući je na razinu čiste inteligibilnosti i univerzalnosti.¹⁰¹ Dalekosežnije, na osnovi sheme spoznajnog realizma pretpostavljamo da je moguće ontološku istinitost predmeta religioznog vjerovanja opravdati racionalno. Drugim riječima, pretpostavljamo da stvarnost na koju smo

⁹⁹ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 10.

¹⁰⁰ Usp. Isto, 11.

¹⁰¹ Devčić, *Bog i filozofija*, 12.

intencijski usmjereni ne negira mogućnost istovjetne transcendentnosti i imanentnosti predmeta religioznog iskustva i vjerovanja.

Svakako, dualizam imanentnosti i transcendentnosti Božje prisutan je u kršćanskom teizmu dok drukčije poimanje transcencije i imanencije božanskoga prevladava u religijskim sustavima Istoka. U povijesti filozofije Zapada transcendentnost i imanentnost Božja drukčije se interpretirala: u materijalizmu o „ljudskoj“ ideji Boga koja bi zapravo implicirala njegovu neupitnu imanentnost, u idealizmu kao transcendentnoj Apsolutnoj ideji u kojoj završava dijalektički razvoj linearnosti povijesti. Stoga bi realistički aspekt stvarnosti bio srodan koncepciji u kojoj ista stvarnost kao predmet iskustva može biti teoretski podijeljena na dva dijela: fizikalni ili objektivni, i subjektivni ili mentalni; možemo pretpostaviti kako jedan segment uvjetuje ili objašnjava drugi, ili vice versa; ipak i jedan i drugi su inicijalno vjerojatni, precizno paralelni i podjednaki u svom sadržaju.¹⁰²

Podrazumijevamo, dakle, da opravdanje religioznog vjerovanja počiva na iskustvu stvarnosti koja je podjednako mentalna i fizička. Ne samo što je ta stvarnost odjeljena od spoznajnog subjekta već kao neovisna ne može se u konkretnim opisima smatrati isključivo materijalnom ili isključivo mentalnom. To bi značilo da su prirodoslovno-znanstvena objašnjenja nužno upućena na filozofska, kao što i filozofska vrednuju prirodoslovno-znanstvena, i, prema tome, možemo pretpostaviti da se svojevrsna slika stvarnosti koja se može racionalno izvesti iz religioznog vjerovanja ne protivi znanstvenoj spoznaji. Budući da postsekularizam teoretizira mogućnosti nastanka stanovitih suvremenih fenomena na osamostaljenju racionalnosti ili, ako hoćemo, jednom radikaliziranju postavki racionalizma moderne u procesu sekularizacije, smatram da je potrebno ukratko izložiti promjene u povijesti filozofije u kojima se paralelno sa sekularizacijom mijenjao koncept odnosa razuma i vjere u čemu možemo nazrijeti i udaljavanje od realističkog pristupa fenomenu religioznog iskustva.

1.3 Sekularizacija i racionalizacija

Prethodno je pretpostavljeno da je filozofski realizam koji u sebi sintetizira razum i iskustvo odgovarajuće polazište za epistemološko vrednovanje religioznog iskustva u postsekularizmu. No, prije opsežnijeg razlaganja ove problematike potrebno je utvrditi odnose između sekularizacije kao političko-društvenog procesa i *racionalizacije*. U tom

¹⁰² Usp. Paul R. Draper, God, Science and Naturalism, u: Wainwright, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, 294.

pogledu, nisu toliko relevantne činjenice koje bi potvrdile kako prošlost tako i sadašnjost sekularizacije kao političko-društvenog procesa, već teoretski uvid u možebitni izmijenjeni odnos prema razumu kao temelju spoznaje. S druge strane, nameće se racionalizacija kao veberovska „raščaranost“ u tom smislu da takvo pozicioniranje razuma jednostavno ograničava prostor za religiju i religijsko u suvremenom društvu.¹⁰³ Ipak, racionalizacija društvene zbilje pripada razdoblju stvaranja postrevolucionarnog građanskog društva Zapada. No, gdje su njegova polazišta ako ne u emancipaciji racionalnosti prema iskustvu, na prvom mjestu religioznom? U tom pogledu, povijest filozofije upućuje na genealogiju sekularizacije kao društvenog procesa, ali i kao moguću posljedičnu konstrukciju nastalu u osamostaljenju racionalnosti.

1.3.1 Osamostaljenje racionalnosti

S aspekta spoznajno-teorijskog realizma podjela stvarnosti na domene svetoga i profanoga može biti irelevantna dok je važna u sociološko-religijskom vrednovanju sekularizacije. No, budući da je ista stvarnost svojevrsno okruženje u kojem se, prema epistemološkom vrednovanju može spoznati sveto, ono je ujedno i bitno za racionalno opravdanje religioznog vjerovanja. U ovom dijelu izlaganja polazim od činjenice kako međusobna upućenost racionalnosti i religioznog vjerovanja u antici i srednjem vijeku nije obilježavala samo filozofsku misao nego i cjelokupnu predodžbu stvarnosti ako se pod tim pojmom podjednako vrednuju priroda i društvena zajednica.

„Profani“ svijet u smislu kakvog danas poznajemo u antičkoj Grčkoj najjasnije opisuje pojam *polis*. *Polis*¹⁰⁴ nije samo političko-upravna jedinica u smislu grada-države nego prostor koji sjedinjuje „javnu egzistenciju“ kao područje slobode i „kućansku egzistenciju“ kao područje nužnosti. Stoga se već u starogrčkom polisima na određen način razgraničava profano i sakralno što ne upućuje na svijest o sekularnome kao izuzeću djelovanja božanskoga, to jest bogova. Štoviše, sakralne su službe ujedno i državne te su polisima ujedno i oblici teokratske vlasti, primjerice rimski su carevi pridijevali naslov vrhovnog svećenika. Može se stoga reći kako Sokrat i njegovi nasljednici nisu zastupali, sa suvremenog gledišta, neki radikalni sekularizam. Iako je jedna od optužbi protiv Sokrata bila i bezboštvo (*asebia*), ona ne govori o tome da je sam Sokrat odbacivao vjerovanja u pučku mitologiju, religija je

¹⁰³ Usp. Stipe Tadić, Sekularizacija, antisekularizacija i suvremena revitalizacija religije, u: *Nova prisutnost*, 5(2007)10, 21-38.

¹⁰⁴ Usp. Goran Sunajko, polis, u: Stipe Kutleša (ur.) *Filozofski leksikon*, LZ Miroslava Krležje, Zagreb, 2012., 906.

bila od javnog interesa, već je optužba nastala pod sumnjom za uvođenje novih božanstava.¹⁰⁵ Drugim riječima, Sokrat i njegovi nasljednici htjeli su na svojevrsan način pomiriti vlastite interese u traženju odgovora o prvom uzroku, i njegovoj možebitnoj božanskoj naravi, i mitološka vjerovanja. Primjerice, u raspravi *Fileb*¹⁰⁶ između Protarha i Sokrata, Sokrat smatra kako je umijeće dijalektike „dar bogova“ jer su drevni ljudi koji su bili bliže bogovima dobro poznavali pojmove jedinstva i mnoštva te kako sve nastaje od toga dvoje.

Društveno-politička sredina polisa u kojem su Sokrat, Platon i Aristotel filozofski promišljali imala je svojevrsno idejno začelje u politeističkom sustavu vjerovanja. Vjerovati u bogove i božice istodobno je značilo i vjerovanje u stabilni poredak, Zeusov blagoslov u vremenima ratovanja i mira, povezanost Olimpa i polisa. S druge strane, takvo je mitološko vjerovanje bilo podvrgnuto i kritikama, posebice Ksenofana na osnovi antropomorfizma i Protagore na skepticizmu.¹⁰⁷ Iako su ove kritike neposredno upućene politeističkom vjerovanju u božansko podrijetlo političkog poretka, one govore i o problematici religiozne spoznaje: bogovi ne bi trebali biti slični ljudima i, drugo, mitološko shvaćanje božanskoga nije adekvatno vjerovanje o stvarnosti koja dokazuje njegovo postojanje.

U tom pogledu, možemo konstatirati kako je Aristotel u svojem hilemorfizmu distancirao viđenje stvarnosti od mitoloških okvira. S pojmovima kao što su *to theion*, *ho theos* i *theos* Aristotel opisuje ono što svojom nepromjenjivošću nadilazi ljudsku spoznaju.¹⁰⁸ Štoviše, on opisuje božansko putem analogije s ljudskim osobinama i vrlinama. U dvanaestoj knjizi ističe: »Stoga kažemo da je Bog živ, vječan, najbolji, tako su život i vrijeme neprekidno i vječno prisutni u Bogu. Jer to jest Bog.«¹⁰⁹ Do istog zaključka dolazi i sv. Toma na temelju racionalne spoznaje zajedničkih karakteristika svih bića u prirodi: gibanju, nužnosti, stupnjevitosti i svrhovitosti; budući da su takva bića dostupna percepciji, razumski moramo doći do opravdanog vjerovanja u postojanje nekog bića koje je ontološki drukčije od zbilje u kojoj postoje kontingentna bića, to biće nazivamo Bogom.¹¹⁰

Razmještaj spoznaje o Bogu kakvog Akvinac demonstrira zasigurno govori o obratu u dokazivanju Božjeg postojanja u srednjovjekovnoj epistemologiji, što neizravno upućuje na

¹⁰⁵ Usp. Vjekoslav Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998., 314.

¹⁰⁶ Usp. Platon, dijalozi *Teetet* i *Fileb*, Naprijed, Zagreb, 1979., 120.

¹⁰⁷ Usp. Fischer, *Filozofija religije*, 72-73.

¹⁰⁸ Usp. Josip Talanga, *Pogovor*, u: Aristotel, *Metafizika*, Zagreb, Matica hrvatska 1992., 465.

¹⁰⁹ Isto, 253.

¹¹⁰ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 121.

sekularizaciju spoznaje. Prilog tome možemo navesti kako je njegovo poistovjećivanje prvog pokretača, prvog uzroka i nužnog bića s religioznim i posebno kršćanskim pojmom Boga problematično,¹¹¹ što ne umanjuje veličinu njegovih zasluga. Naime, sv. Toma je htio dokazati kako je stvarnost u kojem se iskustvom susreću kontingentna bića i racionalno zaključuje o opravdanom postojanju bića koji ih nadilazi, hijerarhijski ustrojena – u svijetu postoji poredak koji je smislen i cjelovit u svojim kauzalnim relacijama. Takva koncepcija stvarnosti korespondira sa sintezom razuma i vjere, što je poglavito važno za epistemološko vrednovanje religioznog doživljaja. Prema tome, nije li osamostaljenje racionalnosti u razvoju znanstvene metode promijenilo te odnose viđenja stvarnosti i ove sinteze?

Za zaokret u shvaćanju prirode koji je potaknuo ovo razdvajanje između racionalnosti i iskustva nalazimo u eksperimentalnom pristupu Francisa Bacona. U skladu s ovim novim gledištem na filozofiju i znanost, »moderna fizika nastala je kao opozicija aristotelovskoj, ali se ta opozicija ne sastoji samo u nuđenju neke druge slike svijeta i nove matematičke forme. Ono što su Galileo, Bacon i Newton utvrdili jest iscrpljenost tradicionalnog pristupa kao *theoria*: kontemplativno „zurenje“ u prirodu koje rezultira fizikom zdravog razuma i beskrajnim skolastičkim spekulativnim raspravama.«¹¹²

Nije li ovo odbacivanje aristotelovskih koncepata u shvaćanju svijeta odnosno prirode, rezultiralo puno širim sekularnim određenjem društva, čovjeka, ako hoćemo i koncepta Boga u deizmu? To ne znači kako je preispitivanje aristotelovske baštine bilo nepotrebno u razvijanju znanstvene spoznaje. Ipak, ovdje je meritum stvari u osamostaljenju racionalnosti kako na znanstvenom, tako i na društveno-političkom polju. Pri tome ćemo ukratko razmotriti proces ovog osamostaljenja razuma Descartesa, Lockeja i Kanta.

Prema Descartesu ljudski razum je jedino oruđe u spoznavanju svijeta jer nas osjetila varaju - iz činjenice postojanja sumnje, mišljenja, uvida i htijenja zaključuje da je čovjek supstancija kojoj se čitava narav sastoji u mišljenju i da je njegov ja, to jest duh ili duša, potpuno različito od tijela pa ga je lakše spoznati nego tijelo.¹¹³ Kartezijanski dualizam je duboko podrivao do tada priznatu skolastičku povezanost racionalnosti i vjere, što se posebice reflektiralo na pitanje mogućnosti religioznog iskustva svetoga jer proizlazi da percepcija ne može opravdati religiozno vjerovanje. Kako znati da je to Bog, božansko ili vlastita imaginacija?

¹¹¹ Devčić, *Bog i filozofija*, 123.

¹¹² Srđan Lelas, *Promišljanje o znanosti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1990., 157.

¹¹³ Macan, *Filozofija spoznaje*, 204.

S druge strane, Locke ne pretpostavlja razum bilo kakvom iskustvu, ali postavlja u pitanje dokaznu građu Objave prema kojoj su se tumače kršćanska iskustva. Objava u kršćanskom teizmu pretpostavlja izvjesnu ontološku i egzistencijalnu istinitost predmeta kršćanske vjere. Ako se uzme u obzir skolastički realizam, objavljene nam istine ne trebaju u racionalnom opravdanju fizičke i mentalne stvarnosti kao valjanog dokaza ispravnosti našeg vjerovanja, svijet kao poredak kauzalnih veza je dostatan dokaz. Ipak, John Locke pretpostavlja kako niti objavljene istine nisu pošteđene postupka provjere: Objava zabilježena u Svetom pismu je zapravo kompilacija različitih svjedočanstava – čak i ako načelno prihvatimo apsolutnu izvjesnost, neupitnu istinitost Objave, moramo postaviti u pitanje istinitost svjedočanstava njoj u prilog kao svakom drugom događaju s reperkusijama vremenskih i prostornih uvjeta.¹¹⁴

Drugim riječima, Locke ne postavlja u pitanje izvjesnost objavljenih istina nego se osvrće na činjenicu da je Sveto pismo u svom materijalnom obliku nastalo na temelju zabilježbi svjedočanstava što po sebi podrazumijeva i provjeru dokaza kojima se ona potkrjepljuju. Iako je Locke u svom evidencijalizmu htio naglasiti kako smo često puta u formiranju vjerovanja okrenuti prema vjerovanjima drugih ljudi, pa bila i ona religiozna, ipak se u njegovom pristupu očituje osamostaljivanje racionalnosti iako ne u onoj mjeri kako se očitivalo u Kanta i kasnije.

Kantova filozofska misao podjednako se protivila Wolffovom racionalističkom i Jacobijeovom romantičarskom tumačenju kršćanskih istina.¹¹⁵ Stoga se može reći da je odmak od racionalizma i pijetizma prisutan u njegovim razmatranjima o teološkim problemima: postojanju Boga, stvaranju svijeta i prisutnosti zla. Polazi od uma koji se oslobađa racionalnih operacija i percepcije. Drugim riječima, percepcija i razum su djelatni na uskome području stvarnosti koje odgovara njihovim mogućnostima i Kant kao primjer te ograničenosti navodi raspoloživost razuma prema kategorijama vremena i prostora.

Nadalje, Kant želi dokazati kako je um slobodan od svih tih granica jer ove kategorije mogu pružiti samo određene *predstave* o nekoj stvari dok do njihovih biti um ne dopire. Kako um jedini može osigurati dostupna znanja, taj kriterij je podjednako važan i za teološka pitanja u kojima se Kant podjednako udaljava od objave i spekulacije - spekulacija koju provodi um može se primijeniti samo na entitete koji su imanentni i podložni zakonima kauzaliteta, što Bog nije.¹¹⁶ Svođenje dokazivanja egzistencije Boga na mogućnosti postulata

¹¹⁴ Usp. Vanda Božičević, *Hrestomatija filozofije. Svezak 4. Filozofija britanskog empirizma*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1996., 167.

¹¹⁵ Usp. Paul Guyer (ur.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge UP, Cambridge, 1992., 395.

¹¹⁶ Usp. Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Beograd, 1976., 388.

praktičnog uma zapravo je potisnulo problematiku dokazivanja religioznog vjerovanja iz prirode prema društvenoj zbilji. Osamostaljivanje racionalnosti u odvajanju znanstvene od religijske predodžbe svijeta započelo je s Baconom – ipak ovo osamostaljenje razuma od aristotelovskoga i skolastičkog poimanja univerzuma impliciralo je i osamostaljenjem u metodologiji istraživanja, a, nadalje, i u samoj spoznaji. Kako je svemir odavno prestao biti svjedokom Božjeg postojanja jer je napuštena koncepcija uzročnosti, preostalo je preispitati i društvenu stvarnost. Ako je Crkva prije tumačila religioznost svojih vjernika, to više nije potrebno u Kanta.

Kako je vjera na epistemološkoj razini za Kanta neprovjereno znanje, čovjek se mora osloniti na *pretpostavljanje*, *predmnijevanje* ili *postulat*, drugim riječima, na habitus življenja pod krilaticom *kao da Bog postoji*.¹¹⁷ Iz toga proizlazi kako se sustav morala prema kojem trebaju živjeti građani u sekularnom društvu ne može više opravdavati izvorima u Objavi iz čega slijedi namisao o Crkvi kao funkciji etičkog autoriteta: »Iako je funkcija crkvene vjere da služi kao *pokretač* čiste racionalne vjere; crkvena vjera je u isto vrijeme i *ljuštura* u kojoj je racionalna vjera zatvorena te se njezino oslobađanje nameće čovječanstvu kao zadaća od povijesne važnosti.«¹¹⁸

Kako „racionalna“ vjera više ne prihvaća temelje religioznosti u Objavi, preostaje jedino osjećaj svetoga. Nadalje, inzistiranje na individualizmu religioznog iskustva Kant sukobljava s hijerarhijom Crkve. Globalna Crkva budućnosti neće ovisiti o sakramentima ili propovijedima, ona postaje jedna univerzalna etička zajednica.¹¹⁹ Unutar nje religiozno iskustvo nije vezano uz Objavu, dogme ili izjave nepogrešiva autoriteta, prepušteno je interpretaciji pojedinca i isključivo unutar granica razuma.

1.3.2 Racionalizacija religioznog vjerovanja i sekularizacija društva

Prethodno smo spomenuli da je Francis Bacon uvođenjem eksperimentalnog postupka u metodologiju znanstvenog istraživanja svojedobno osamostalio racionalnost u službi izvođenja znanstvenih teorija, i tako ovu spoznajnu funkciju distancirao od aristotelovskoga i skolastičkog viđenja stvarnosti koja kao kauzalno uređena cjelina pruža mogućnost induktivnog uvida u postojanje Božje kao temelja kršćansko-teističkog vjerovanja. S druge strane, neposredno je utjecala na početke racionalizacije vjerovanja. Religiozno vjerovanje postaje fenomen društvenih znanosti pri čemu prednjači njemačka znanost o religijama.

¹¹⁷ Usp. Guyer, *The Cambridge Companion to Kant*, 404.

¹¹⁸ Isto.

¹¹⁹ Isto, 411.

Nastojanje oko znanstvenog pristupa fenomenu svetoga kao i ostalim religioznim fenomenima može se pripisati zaslugi Schleiermачera: religiju je smatrao *duhovnim područjem* različitim od spoznaje i moralnosti, koje se ne može podvrgnuti znanju i činjenju, i ponajprije se manifestira u osjećaju potpune ovisnosti.¹²⁰ Schleiermacher nastoji poput Schellinga i Schelera izgraditi jednu neovisnu znanstvenu disciplinu koja bi svoje istraživanje usmjerila na do tada zagonetno i nedostupno područje religija.

Ipak, novo vrednovanje religioznog iskustva pojavljuje se paralelno s razvojem prosvjetiteljskog projekta laičkog građanskog društva. Prosvjetiteljski projekt sekularnog društva podrazumijeva perspektivu u kojem je religiozni osjećaj stvar privatnog odnosa prema svetome, a takvo sveto, lišeno svih metafizičkih okvira i predteorijskih pristupa, postaje stvar znanstvenog istraživanja. Drugim riječima, kao što se svi pojmovi u razdoblju racionalizma i prosvjetiteljskog zamaha žele promotriti isključivo u aspektu racionalnog dohvaćanja, tako se i pojam svetoga ili božanskoga u njemačkoj liberalnoj teologiji polako udaljuje od skolastičkih aksioma i smješta u subjektivno područje duha.

U tom kontekstu, njemački su filozofi odvojili epistemološko područje religije od Kantova i Hegelova idealizma koji su sveto promatrali u zavisnom odnosu prema složenijoj strukturi ideja. Ove promjene koje u znanstveno humanističko područje unosi racionalistička misao imale su implikacije i na teologiju u Katoličkoj Crkvi. Papa Pio IX. je sredinom 19. stoljeća, prije sazivanja I. vatikanskog sabora, osudio racionalizam Jacoba Froshammera i Antona Günthera koji su u svojim djelima pretpostavljali razumsku spoznaju povijesnoj faktičnosti Objave.¹²¹

U tom pogledu, Crkva se našla pred izazovom nametanja drukčijeg koncepta vjere jer se u središtu rasprava na I. vatikanskom saboru od 1869. do 1870. nalazilo pitanje o vjeri. Tražilo se jedno prikladno objašnjenje ovog odnosa kao i same definicije vjere i razuma. Trebalo je razgraničiti njihova područja, ali ih također dovesti u jednu skladnu vezu koja bi dala prikladno objašnjenje koje se ne tiče samo sadržaja religije, već i njezinih izvora kao što su Objava, viđenja i pisani izvori, to jest knjige Svetog pisma. U kontekstu epistemološkog vrednovanja, Učiteljstvo je imalo zadatak da precizira što je *vjera*. Je li ona u strogom smislu spoznaja, nadahnuće, izravno iskustvo Boga ili puki doživljaj?

U tom traženju prikladne i jasne definicije, sudionici sabora polaze od komplementarnosti razuma i vjere uzimajući u obzir postavke realizma Tome Akvinskog. Za Tomu Akvinskog

¹²⁰ Lasić, *Fenomenologija i filozofija religije*, 290.

¹²¹ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 44.

filozofske i teološke istine se ne suprotstavljaju – filozofija bi se suprotstavila teologiji jedino u slučaju pokušaja filozofskoga, to jest racionalnog objašnjenja vjerskih istina kao što su Sveto Trojstvo, sakramenti ili uskrsnuće.¹²² Kako su same istine vjere ili dogme kao određeni predmeti odnošenja ljudskog bića u tom smislu nadnaravne ili transcendentne, tako bi i vjera izmicala bilo kakvom određenju koji bi dao razum.

U žarištu novovjekovne filozofije sadržaji religije više nisu privilegirano područje istraživanja teologa. Teologija I. vatikanskog sabora apologetski se pozicionirala prema racionalizmu, fideizmu i pozitivizmu gledajući u skolastički sustav kao najprikladniji sustav objašnjenja problematike objave, tradicije i mističnih iskustava. U okvirima protestantizma, kako je navedeno, predstavnici racionalističke teologije reducirali su religijski govor, izričaje i sadržaje religije na puke predmete znanstvenog istraživanja.

Na taj su način nastojali *ogoliti* glavne istine kršćanstva od natruha mitologije, antropomorfizma i iracionalnosti. Suočavanje s razdvajanjem vjere i razuma vodi ka drukčijem, ambivalentnom djelovanju Crkve u društvu koja je prisiljena na odabir između usklađivanja s modernom kulturom i emotivnog okupljanja vjerničkih masa, što se na kraju pokazalo neuspješnim.¹²³ Drugim riječima, Crkva se nastojala boriti protiv sekularizacije kao jedne ideološke konstrukcije, ali s jednako ideološkim sredstvima, što nije polučilo rezultatima. Stoga je takvo stanje produciralo pojavama koje postsekularisti kasnije problematiziraju: intimizaciju religioznog vjerovanja, revitalizaciju religije i suočavanje postsekularne sekularizacije s izazovima globalizacijskih procesa.

1.4 Postsekularni kontekst vrednovanja religioznog iskustva

Racionalističko reduciranje religioznog doživljavanja na sadržaje emocija ovisnosti ili divljenja uklapa se u širu sliku postprosvjetiteljskog društva kao sekularne građanske zajednice koja se oduprla konzervativnom revizionizmu povratka na *stari režim*. S jedne se strane kršćanski teizam morao suočiti s dvije nove pojave: intimizacijom religioznosti i revitalizacijom religioznosti u novim oblicima, s druge, sekularizacija s izazovom globalnih promjena. Intimizacija religioznosti i revitalizacija novih oblika njezine manifestacije, očituje se ponajprije u socijalnim činjenicama odnosa pojedinca prema religioznoj zajednici kojoj

¹²² Usp. Branko Bošnjak, *Filozofska hrestomatija II. Od Aristotela do Renesanse*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1983., 108.

¹²³ Vjekoslav Bajsić, *Filozofija i teologija u vremenu. Članci i rasprave*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., 127.

pripada, a novi oblici religioznosti mogu nas uputiti i na stanoviti problem religioznog doživljavanja.

Intimizacija religioznosti, barem kad je riječ o kršćanskom teizmu koincidira s gubljenjem društvenog prostora djelovanja Crkve. U tom se pogledu Crkva u zapadnjačkim društvima u kojima je sekularizacija dostigla određeni uspjeh morala pomiriti s postojanjem nove konstelacije utjecaja. Ta nova konstelacija utjecaja u dinamizmu društvenog procesa sekularizacije reflektira još prisutnu jaku epistemološku emancipaciju racionalnosti od vjere i religioznog iskustva. Drugim riječima, Crkva je morala odgovoriti na stanovitu racionalizaciju svog životnog prostora pod udarima sekularizma. O tome govori i pojava *političkih teologija* koje su u svom diskursu nastojale pomiriti modernistički svjetonazor liberalne politike s crkvenim učenjem.

Političke teologije nadahnute promjenama koje je uveo II. vatikanski koncil na određeni način su *rehabilitirale* proces sekularizacije. Ipak, u tom pokušaju rehabilitacije teologija je bila u stalnoj opasnosti gubitka identiteta. U postkoncilskom razdoblju krize kršćanstva ona je možda u jednom trenutku svjetovna oduševljenja vjerojatno više povjerovala u tu političku religiju nego li u kršćansko strpljenje i njegove nužne zemaljske poraze.¹²⁴

Teolozi su nastojali prihvatiti sekularizaciju unutar konteksta koncilske misli o otvaranju Crkve svijetu, no s drukčijeg polazišta. U toj nakani otišli su u drugu krajnost nastojeći je *sakralizirati* – time se izgubila težina protivnosti Crkve profanizaciji svijeta kao predodžbi stvarnosti u kojem je religiozno iskustvo opravdavajuće bez sinteze razuma i vjere. S jedne strane, znanstveno-tehnološka predodžba svijeta prerasta okvire izdvojenog mnijenja unutar neke znanstvene zajednice i postaje modelom svjetonazora. S druge, religiozno se vjerovanje povlači u oazu duhovnosti pojedinaca koji svoj način duhovnosti, ako hoćemo i doživljavanja svetoga, ne žele podvrgavati doktrinama religijskih zajednica u koje su prvotno inicirani. Nadalje, svođenje pripadnosti kršćanstva na reminiscencije baštine i tradicije ide u korak s potrošačkim poimanjem religioznosti posebice u oblicima sinkretičkih filozofsko-religioznih sustava novijeg datuma kao i eklekticističkom shvaćanju osobne religioznosti.

Knjige o samopomoći, priručnici o drevnim civilizacijama i božanstvima vanzemaljcima, kriptozoologiji, anđelima, spiritizmu i tome slično sinkretički sabiru elemente i nude se potrošaču. Kako potrošač bježi od svake pomisli da pripada jednoj institucionalnoj religiji, takvo štivo mu na jedinstven način pruža određeni odgovor na pitanje što bi bila religija - objeručke prihvaća credo modernog sinkretizma. Američka kultura u razdoblju postmoderne

¹²⁴ Željko Mardešić, *Lica i maske svetoga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997., 386.

postaje rasadištem različitih pseudoznanstvenih doktrina koje se vješto kamufliraju u komercijalnu ponudu new age duhovnosti.

Riječ je o duhovnosti koja je vješta u tome da uvjerava bez dokaza, da manjak argumenata prikriva mistifikacijom, da nedostatak preciznosti prikriva sinkretizmom i kozmopolitizmom te da se kao traženo sredstvo navodno kreativnoga i individuacijskog dokoličarenja uspješno reciklira i dobro prodaje.¹²⁵ Uzimajući u obzir sve ove činjenice koje govore u prilog dekristijanizacijskoj ulozi sekularizacije, može se reći kako su otvorena nova područja religioznog iskustva u smislu individualnog sinkretiziranja različitih religioznih tradicija. Suvremeni čovjek Zapada nije izgubio dimenziju duhovnosti, no on svoje duhovno ozračje traži na nekim drugim mjestima, različitima od duhovnog ozračja u kojem je bio prije usidren. Sinkretičko-eklektička duhovnost samo je jedna od pojava koje obilježavaju posljedično stanje dubljih utjecaja procesa sekularizacije te se o njoj može govoriti i kao jednom od obilježja postsekularizma.

Ako su ovo navedene karakteristike uvjetno rečeno sekularizirane religioznosti na Zapadu, postiže li postsekularna sekularizacija iste rezultate posredstvom globalističkih promjena? Iz suvremene perspektive, globalizacija podnaša različite kritike posebice one koje se tiču socijalne politike kao i neravnomjernog razvoja u društvima razvijene Europe i Sjeverne Amerike i onih u Južnoj Americi, Africi i Aziji. Tehnološki razvitak je postao sinonim za društvo blagostanja i socijalne stabilnosti.

Kad je riječ o sinkroničnosti globalizacije i sekularizacije, sekularizacija se provodila u kolonijalističkim zemljama Sjeverne i Južne Amerike, a sekularizam su nastojali uvesti u svoja društva i arapski nacionalisti poslije svrgavanja kolonijalističkih vlasti u svojim zemljama, primjerice u Egiptu i Libiji. Ako se globalizacija pripisuje ostacima prosvjetiteljskog viđenja političke karte svijeta i njegove unutarnje povezanosti, sekularizacija nije dosegla svoje ciljeve, u tom smislu da religiozna neutralnost politike doprinese političkom miru i sigurnosti. Štoviše, njezina je primjena u mnogim izvaneuropskim društvima izazvala suprotne učinke.

Iako se geneza i razvoj sekularizacije do danas opravdano smješta u europsko „dvorište“, ostaje problem njezinog dopiranja u ostale svjetske kulture i u doticaje s ostalim svjetskim religijama. U okvirima postmoderne svaki segment ljudske djelatnosti postaje *globalan*: u kulturi, jeziku, ekonomiji i politici. Slično se pozicionira i sekularizacija. Ernest Gellner će

¹²⁵ Maja Dragun, Konzumeristička obilježja današnje sinkretičko-eklektičke duhovnosti, u: *Društvena istraživanja*, Zagreb, 17(2008)6, 1047-1068.

zato u svojoj analizi postmoderne ustvrditi kako se islam, kao određeni konglomerat politike, kulture i religije još odupire procesima odvajanja religije i države: visoki se islam duboko razlikovao od onog pučkoga, praznovjernog islama nastalog u plemenskim zajednicama – on je težio povratku izvornim lokalnim idealima, moralni povratak ognjištu, a ne odricanju od tradicije.¹²⁶

Na temelju ocjene takvog stanja proizlazi kako sekularizacija na globalnom planu nije postigla ono što je postigla u društvima Zapada, odnosno da nametne jednu sliku javnog prostora mišljenja koji je lišen bilo kakvog utjecaja religija kao institucija, a da religioznost bude potisnuta u privatnu sferu duhovnosti i stalno izloženim tendencijama suvremenog sinkretizma. Postsekularna sekularizacija koincidira zato s fenomenom otuđenja. Suvremeno otuđenje opisuje Abdulah Šarčević u svom komentaru na filozofiju Karla Löwitha: »Kad se čovjek postavio kao subjekt razdvajanjem od prirode, od vanjske, okolne i vlastite, unutarnje prirode, od društva, počelo je funkcionirati društvo rada/kapitala; ustoličilo se biće kao totalno proizvođenje i trošenje, kao totalno planiranje i racionaliziranje. Svijet, priroda, sam čovjek – sve se to uobličilo u ono što je predmet; predmet kulturnog gospodarenja; kao ono neprijateljsko.«¹²⁷

Šarčević nas u svom komentaru glavnog predmeta Löwithove filozofije približava komplikacijama koje su nastale Baconovom redefinicijom metoda znanstvenog istraživanja u eksperimentiranju i tehnologiji: racionalizaciji rada i profita, nerazboritom iskorištavanju prirodnih resursa, konzumerizmu i globalizaciji bez ljudskog lica. Ipak, problematika postsekularizma se ne ograničava na ove društvene, ekonomske ili političke implikacije znanstveno-tehnološkog obrata koji je započeo i prije prosvjetiteljstva. Teoretičari postsekularizma u analizi ovih posljedica traže dublju poveznicu s postojećim procesom sekularizacije kao epistemološke emancipacije racionalnosti.

1.4.1 Gellner i apsolutna racionalnost

Spomenuo sam Gellnera u kritici neostvarene humane globalizacije u rasapu kolonijalističkog uređenja poslije Drugog svjetskog rata i ovdje bih prikazao problem apsolutne racionalnosti. Naime, apsolutni racionalistički fundamentalizam zagovara obvezujuću težinu same forme ili procedure spoznaje – naša se istraživanja moraju podvrgnuti određenoj proceduri koja nadilazi kulture i političke okvire i, u tom smislu,

¹²⁶ Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, Jesenski i Turk, 29.

¹²⁷ Abdulah Šarčević, *Filozofija i etika. Suvremena fenomenologija svijeta života. Kritika filozofije povijesti i metafizike Zapada*, Sarajevo, 2005., 84.

postsekularnu podjelu svijeta na društva koja su sekularizirana i ona koja to nisu u zadovoljavajućoj mjeri.¹²⁸

Zagovornici apsolutnog racionalističkog fundamentalizma kao što je Gellner smatraju kako suvremeni sekularizacijski procesi moraju nužno biti i procesi racionalizacije bez obzira na raznolikost kulturnih, svjetonazorskih ili religijskih okvira na koje nailazimo u svijetu kao „globalnom selu“. *Apsolutna racionalnost* »desakralizira, dovodi u neravnotežu, raščarava sve supstancijalno: ne postoje povlaštene činjenice, događaji, pojedinci, institucije ili udruženja. Drugim riječima, nema čuda, nema božanskih intervencija, čarobnjačkih predstava i konferencija za tisak, nema spasitelja, crkava i sakramentalnih zajednica.«¹²⁹ Ona je relativna u pogledu različitih kulturno-religijskih gledišta na razum i, opet, ona je u strogom smislu *apsolutna* jer podrazumijeva primjenu samo jedne, kao što je rečeno, izgrađene i usvojene procedure u istraživanjima.

1.4.2 John Betz o Georgu Hamannu kao „proroku“ postsekularizma

Na početku bih u kratkim crtama spomenuo neke aspekte koje John Betz prikazuje u svojoj elaboraciji o Johannu Georgu Hamannu. John Betz ističe u uvodu svoje knjige kako ga želi prikazati kao svojevrsnog *proroka postmoderne*, kao nekoga koji na, možda anakron način, ulazi u raspravu s postmodernom.¹³⁰ U nakani obrazloženja svoje teze Betz se oslanja na kritičku analizu njegovih djela kao što su *Fragmenti*, *Proročanstva* i *Sokratska sjećanja*. Posebno se ističe Hamannova reinterpetacija Sokrata u kojoj Betz ističe Hamannovo prepoznavanje Sokratovog doprinosa filozofijskom pristupu odnosa između vjere, razuma i povijesti.¹³¹

Kako pod vidikom postsekularizma Betz analizira Hamannove tekstove? Na osnovi čega drži da je na svojevrsan način predvidio suvremene promjene u društvu i religiji? Hamann se tijekom svog života susretao s prosvjetiteljskom kritikom religiozne vjere čemu se žestoko protivio. U tom je kontekstu bliži Humeu nego što bi to bili Wolf ili Kant. Štoviše, on ne smatra kako je poistovjećivanje religioznosti s emotivnim stanjima pogubno za samu vjeru, ne u tolikoj mjeri koliko bi bilo pogubno poistovjećivati vjeru s razumom. Tumačeći teorijsko-spoznajne postulate Davida Humea, naglašava dvije važne konstante koje su

¹²⁸ Usp. Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, 99.

¹²⁹ Isto, 100.

¹³⁰ Usp. John R. Betz, *After Enlightenment: The Post-secular Vision of J. G. Hamman*, Blackwell Pub., London, 2012., xi.

¹³¹ Usp. Isto, 64.

potrebne u komplementarnosti spoznajnog procesa. Prvo, kartezijanska sumnja prema izvanjskoj stvarnosti samo govori u prilog izvjesnosti vjere jer, koliko god racionalno otkrivamo stvarnost, toliko se ona i spoznaji odupire te se nekim njezinim sastavnicama ne može drukčije pristupiti nego li vjerom.¹³² Drugo, vjera se supstitucijski ne može zamijeniti s razumom. To je jedan od središnjih Hamannovih prigovora prosvjetiteljima.

Argument nalazi u sudovima o činjenicama koje čovjek ne može objasniti, već ih mora prihvatiti vjerom. Kao primjer vjere u neupitne iskaze o činjenicama Hamann navodi vjeru u konačnost smrti: mi moramo vjerovati u konačnost smrti kao činjenicu iako je ne moramo prihvatiti putem vjere.¹³³ Stvari čija je očevidnost neupitna i ne mogu se dovesti u protuslovlje predmeti su religiozne koliko i epistemološke vjere. Zašto je smrt neizbježna, lako je racionalno objasniti, no, kako bi se smrt mogla izbjeći, odgovor je koji se može tražiti i na području religije.

John Betz nadalje iznosi argumente u prilog tezi kako je Hamann svojevremeno predvidio implikacije koje će za racionalizam imati osamljivanje uma: razum se zatvara u vlastiti asketizam koji se manifestira u kartezijanskom oslobađanju od sjetilnosti, Kantovoj transcendentalnoj dedukciji, kasnijoj Husserlovoj *epoche*; on postiže svoj vrhunac u svojevrsnoj sekulariziranoj karmelićanskoj *tamnoj noći osjećaja* i započinje vlastitu autokomunikaciju.¹³⁴

U Hamannovim viđenjima primjećujemo kasnije odvajanje egzegeze od teologije, interpretacije od Objave. Hamannovo kritičko viđenje bilo je upućeno Lessingu kao i njegovim suvremenicima koji su htjeli kritikom objavljenog kršćanstva Evanđelje lišiti atributa koji pripadaju ljudskoj duhovnoj djelatnosti kao što su mitološko i pjesničko opisivanje. No, time nisu oslobodili razum njegova referiranja na religioznu vjeru. Vjera bi morala dokazati mnogo toga što pripada svetopisamskoj objavi, no ona je ograničena ako bi se kretala unutar okvira emancipiranoga, samoreferiranog razuma. Slični problemi tumačenja Objave u odnosu na razum pojavili su se i u kasnijim teološkim raspravama.

Prosvjetitelji su se zanosili građanskim, sekularnim društvom koje ima matricu u prirodnoj religiji. Stoga se i Hamann u svojim djelima često vraćao na augustinsku problematiku zemaljskoga i nebeskog Jeruzalema. Augustin ističe da zemaljska vladavina, zemaljski Jeruzalem teži idealu, nebeskom Jeruzalemu. U Hamannovoj kritici Mendelssohnove povijesti judaizma prisutno je viđenje sekularnog kozmopolitskog društvenog uređenja.

¹³² Usp. Betz, *After Enlightenment: The Post-secular Vision of J. G. Hamann*, 83.

¹³³ Usp. Isto, 200.

¹³⁴ Usp. Isto, 201.

Hamann se neće složiti s Mendelssohnovim postavkama, štoviše, on će u njegovom jeziku tolerancije, prava i vjerskih sloboda prepoznati implicitni ateizam, obranu prirodne religije na račun pojedinačnih religija pri čemu se stvara sfera prava koji razum prisvaja daleko od ipse facto Božjeg stvorenja, sferu autonomnog sekularnog kraljevstva u sjeni.¹³⁵ Za Hamanna, Mendelssohnove teorije predstavljaju jezgru ne samo ideologije sekularizma, već i jezgru sekularizma kao duhovnoga, odnosno religijskog preokreta u shvaćanju odnosa Boga i ljudskog svijeta.

Zadnja točka u Betzovom prikazu Hamannovog postsekularnog viđenja su razmišljanja koja prethode ili koja predstavljaju svojevrsnu uvertiru u nastanak i razvoj filozofija Nietzschea, Heideggera i Derride. Sva su trojica filozofa, na sebi svojstven način, sudjelovali u dizajniranju postsekularizma koji je nemoguće opisivati i istraživati bez poznavanja utjecaja koji su Nietzsche, Heidegger i Derrida ostavili na misao moderne i poslije nje. Hamann je svojom kritikom filozofije prosvjetiteljstva sa svime što ona obuhvaća - pitanjima religije, države, vlasti, jezika – zapravo dao uvid u daljnji razvoj filozofijskog promišljanja zasnovanoga na posljedicama prosvjetiteljstva i sekularizacije.

1.4.3 Komunikativna i emancipirana racionalnost Jürgena Habermasa

Kad je riječ o polazištima Habermasove komunikativne racionalnosti, koju u svojim elaboracijama brani, naveo bih činjenicu kako njegov koncept komunikativne racionalnosti proizlazi iz *kritičke teorije* koja se danas, prema Baumanu, suočava s posebnim tipom modernosti koji je s prošle perspektive obilježavala određena čvrstina i kompaktnost dok se on danas doima fluidnim: Bauman želi istaknuti kako je kritička teorija nastala u ozračju straha od ponovnih društveno-političkih uvjeta koji su izazvali nastanak velikih totalitarizama.¹³⁶ Ipak, treba nadodati kako je svaki totalitarizam, lijevi ili desni, nastao na svojevrsnoj kritici racionalnosti: primjerice, na Marxovoj kritici na koju su se pozivali boljševici i na Nietzscheovoj na koju su se pozivali nacionalsocijalisti.

Kritička teorija, koju podupire Habermas, u središtu svog ranog zanimanja imala je u središtu racionalnost slobodne individue, građanina svijeta koji se odupire bilo kakvom obliku prisilnoga ideološkog nametanja ili indoktrinacije. Ipak, kako dalje navodi Bauman, kritička se teorija nalazi pred svojevrsnom enigmom suvremene racionalnosti, to jest racionalnosti poslije postmoderne: cilj kritičke teorije u njezinim ranim začetcima, u vrijeme

¹³⁵ Usp. Betz, *After Enlightenment: The Post-secular Vision of J. G. Hamann*, 261.

¹³⁶ Zygmunt Bauman, *Tekuća modernost*, Pelago, Zagreb, 2011., 31.

Marcusea i Adorna, bio je određeno neutraliziranje i deaktiviranje totalitarističkih nagnuća samog društva.¹³⁷ No, kakvu funkciju ima racionalnost sada?

Odgovor na ovo pitanje traži Jürgen Habermas u kritici moderne. Povijesne etape, pa i sadašnju, smatra njezinim *nedovršenim projektom*¹³⁸ za što tvrdim da ipak smjera na njezine pozitivne a ne negativne implikacije u odnosu na prisutnost religije u javnom diskursu. Ako je za Baumana suvremena racionalnost u sebi na određen način *fluidna* kao što je fluidna i modernost, Habermas će ipak tražiti uspostavljanje jednog koncepta racionalnosti koji neće biti fluidan u smislu potrošačkog mentaliteta, već će tražiti njegovo komunikativno utemeljenje. Prema Habermasu, danas se suočavamo s racionalnošću koja boluje od patološke autorefleksije čiju anamnezu nalazi u Hegelovom imperativu subjektivnosti.¹³⁹ Drugim riječima, Habermas drži kako je u moderni učinjen svojevrsni kvalitativni skok u kojem je samorefleksija uma zauzela područja racionalne operativnosti, to jest um u Hegela više nije stabilni jamac u obrani od krajnjeg skepticizma kao vjerojatnosti skeptičkog mišljenja kartezijskog razuma, već ga marginalizira u procesima dijalektičkog zaključivanja.

Dijalektika teži ostvarenju uma, a racionalnost samo služi u reprezentaciji tog ostvarenja. Alternativa samoreflektirajućoj racionalnosti koja dominira suvremenošću u prostoru znanosti bez obzira bile one humanističke ili prirodoslovne jedino se može pronaći u prostoru koji nije strogo znanstveno-istraživačkog karaktera. Kako ističe Hotimir Burger, iz Habermasove kritike proizlazi kako se filozofi postmoderne, kao što su Heidegger, Derrida, Bataille i Foucault, nisu udaljili od te hegelovske *nejasnoće*.¹⁴⁰ Ne bih ulazio u detalje Habermasove kritike filozofa postmodernizma, već bih istaknuo razloge zašto je Habermasovo drukčije razumijevanje važno za postsekularno vrijeme.

Komunikativna racionalnost podrazumijeva društvo u kojem se razmišljanja susreću i odmjeruju, sukobljavaju ili se podudaraju. Za Habermasa komunikacija je antipod suvremenoj stvarnosti. Komunikativno djelujući aspekt postsekularizma Habermas gradi na rekonstrukciji analize moderne i njezinih početaka. Zapravo, suvremena religioznost kakva se danas zatječe ima svoje korijene u apstrahiranju subjektiviteta: »Radi se o strukturi samoodnošenja spoznajućeg subjekta koji se nadvija nad sebe kao objekt da bi se kao u odrazu u zrcalu – upravo *spekulativno* zahvatio. Kant ovo filozofsko-refleksijsko polazište

¹³⁷ Usp. Bauman *Tekuća modernost*, 32.

¹³⁸ Usp. Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988., 5.

¹³⁹ Isto, 44.

¹⁴⁰ Usp. Hotimir Burger, Subjektocentrirana filozofija i komunikativna intersubjektivnost, u: Isto, XIX-XX.

stavlja u osnovu svojim trima *kritikama*. Um postavlja kao najviše sudište pred kojim se mora opravdati sve što uopće podiže zahtjev za valjanošću.«¹⁴¹

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

U svom eseju *Vjervanje i znanje* kojeg je napisao netom poslije terorističkog napada 11. rujna 2001. Habermas se osvrće na problematiku sekulariziranja unutar postsekularnog društva. Drukčije od Gellnera, koji polazište ovog problema vidi u njegovoj civilizacijsko-kulturološkoj uvjetovanosti između zapadnog kršćanstva i islamskog istoka, Habermas promatra ovaj problem unutar zapadnjačkog promišljanja o globalizaciji. Promeće se problematika univerzalizma ideoloških postavki. Ono što je prije držalo kršćanstvo svojim zadatkom u promicanju evanđelja, sada sekularizirani aparat zapadnjačkog mentaliteta i gospodarske premoći nastoji pronositi ostatkom svijeta. Sekularizacija se izjednačava s oblikovanjem civilizacije izvana, ali ne i unutardruštvenim, to jest unutarcivilizacijskim procesom. Stoga, »suočeni s globalizacijom koja se provodi preko otvorenih tržišta, mnogi su se od nas nadali povratku političkoga u drugom liku – ne u izvorno hobsovskom liku globalizirane osigurane države, dakle u dimenziji policije, tajnih službi i vojske, nego kao svjetske civilizirajuće moći.«¹⁴²

Globalizacija, dakle, ne služi afirmativnim snagama sekularizacije kao određenog demistificiranja slike svijeta i suočavanja institucionalne religije s njezinim granicama prema tehnološkom društvu, već petrifikaciji postkolonijalnog raspoređivanja politički i vojno utjecajnih supersila. Habermas će zato naglasiti kako se koncepcija uma mora udaljiti od pozitivističkih okvira kakva su mu dali Comte i filozofi Bečkog kruga. Ako bi se i dalje

¹⁴¹ Habermas, *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*, 23.

¹⁴² Jürgen Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Na putu prema liberalnoj eugenici? Vjervanje i znanje*, Breza, Zagreb, 2006., 131.

inzistiralo na konceptu uma isključivo kao znanstvenog uma koji nalazi svoju svrhu u istraživanju i razvijanju tehnologije, to inzistiranje bi moglo završiti u ideološkoj retorici iako postsekularno društvo ne ostavlja prostor ideologijama u onom obliku kakva je bila za vrijeme moderne.

Pod time podrazumijeva odnos države prema znanosti, a time i prema religiji: »Liberalna politika ne smije aktualni spor o sekularnom samorazumijevanju društva eksternalizirati, dakle odagnati u glave vjernika. Demokratski prosvijećeni commonsense nije singular, nego opisuje mentalno ustrojstvo višeglasne javnosti.«¹⁴³ Habermas očekuje da suvremeni um građanskog društva bude otvoren prema svima, pojedincima i grupama koji imaju različita mišljenja, a u tom višeglasju znanstveni autoriteti ne smiju preglasavati ili minorizirati vjernike.

Ako se od znanosti i religije očekuje jedno usklađeno djelovanje, to podrazumijeva i određeni set vrijednosti. Može li se sekularizacija koja prihvaća ravnopravnost znanstvenoga i vjerničkog svjetonazora podvrgnuti jednoj vrsti etičkog normiranja? Bi li to značilo jedno odustajanje od neutralne racionalnosti? U tom će pogledu papa u miru, Benedikt XVI., tada kardinal Ratzinger, i Habermas približiti svoje stavove. Ratzinger polazi od ocjene kako je današnje društvo podložno brzim promjenama i nasuprot globalizaciji traženju nutarnjeg oslonca.¹⁴⁴ Kako bi se do njega došlo potrebno je uočiti neke krive postavke koje se nameću kršćanskom vrednovanju zapadne kulture, a koje Ratzinger prepoznaje u Künigovu projektu *Svjetskog etosa*.

Joseph Ratzinger »odbacuje projekt *Svjetski etos* Hansa Küniga kao apstrakciju bez čvrstog temelja i naglašava kako su se sami razum i znanost dokazali neučinkovitima kao etičko utemeljenje za društvo. Primjerice, znanost i razum nisu pružili adekvatnu zaštitu za najslabije u društvu. Stoga je povezivanje na temelju normativne vrijednosne baze koja proizlazi iz određenih načela nezamjenjivo u nakani opstanka društva koje je dobro i slobodno.«¹⁴⁵ Ratzinger u svom odgovoru Habermasu želi naglasiti kako i samo postsekularno društvo dijaloga neće imati snage za promjene na dobro ako svoju osovinu ne nalazi u vrijednosnom sustavu koje ne može biti *neutralno* u aspektu sekularističkog izuzimanja angažmana religija. Glavni zaključci koji se mogu izvesti iz Habermasove korespondencije s kardinalom Ratzingerom bacaju svijetlo na dvije važne činjenice.

¹⁴³ Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Na putu prema liberalnoj eugenici? Vjerovanje i znanje*, 139.

¹⁴⁴ Hovdelein, *Post-secular Consensus? On the Munich-dialogue between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas*, 107-115.

¹⁴⁵ Isto.

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

Mišljenja sam kako je ova rasprava između kardinala Ratzingera i Habermasa jedan od ključnih segmenata u daljnjem razlaganju epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva u postsekularizmu što se na prvi pogled takvim i ne čini. Iako neće ulaziti dublje u epistemologiju vjere i razuma jer se primarno bavi autoreferencijom uma, njegov pogled na postsekularnu stvarnost ipak pridonosi jednoj jasnoći ozbiljnog traženja odgovora na pitanje kakvi su utjecaji pod kojima biva oblikovano suvremeno religiozno vjerovanje. Habermas, kao nasljedovatelj ideja Frankfurtske škole, u komunikativnoj racionalnosti vidi jedno rješenje za neutraliziranje bilo kakvog totalitarizma u budućnosti, a Gellner, s druge strane, ne odustaje od pozitivističkog poimanja racionalnosti koje mora biti transnacionalno i transkulturno. Jedan i drugi odustaju od prosvjetiteljskog ideala emancipiranog razuma – znanstvena se racionalnost u današnjim uvjetima mora komunicirati u dijaloškom obliku na čemu inzistira i Ivan Pavao II. u svojoj enciklici *Fides et ratio* iz 1998. godine.

Iako papa Ivan Pavao II. u svojoj enciklici razlaže problematiku kobnog razdvajanja razuma i vjere kao i ulogu filozofije u odnosu prema teologiji, zadržao bih se na dvije točke važne za razumijevanje religioznog vjerovanja. Prije svega, papa smatra kako filozofija ima presudnu ulogu u suvremenom razumijevanju poklada vjere, a to je Objava, to jest filozofija je važna jer posjeduje dimenziju mudrosti, drugo, pretpostavlja shvaćanje istine u realističkom smislu i, treće, sposobna je transcendirati empirijske datosti u traženju Apsolutnoga.¹⁴⁶

Osim toga, u enciklici se pruža odgovor na pitanje koje je prisutno u postsekularizmu. Naime, religiozna iskustva uvijek su iskustva *unutar* neke religije i kulture. Za neke filozofe to je dovoljan dokaz za relativnost religijskih istina kao i moralnih normi koji iz njih

¹⁴⁶ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 63.

proizlaze. Suprotno tome, papa ističe kako istina izrečena u religijskom govoru nije ograničena vremenom i kulturom, već nadilazi samu povijest; drugo, nisu samo trajne istine, već i pojmovi kojima su izražene vjerske dogme, to jest određeni pojmovi sadrže univerzalnu vrijednost.¹⁴⁷

Kategorija *univerzalne vrijednosti* o kojoj se u enciklici govori teško može biti prihvatljiva u kontekstu Russellove antinomije vjere i razuma jer on u svojoj kritici religije poglavito kritizira pojavu religioznog fundamentalizma koji može biti utemeljen na krivom razumijevanju ekskluzivnosti unutar neke religijske baštine. Prema tome, u središtu poruka monoteističkih religija leži poruka o ljubomornome i osvetoljubivome, a ne o milosrdnome i za čovjeka zabrinutom Bogu. Ako su iskazi religioznog govora protkani od pojmova koji imaju univerzalnu vrijednost, u Russellovom mišljenju ne možemo naići na prihvaćanje božanske intervencije u iskustvu svetoga, nego koncepte utemeljene na dubokim čežnjama za sigurnošću i prihvaćanjem.

Na funkciji je razuma emancipiranog pojedinca da sve te osjećaje oslobodi utjecaja iracionalnih religioznih vjerovanja i tako te pojmove na određen način racionalizira, stavi u funkciju znanstvenog objašnjenja ljudskog ponašanja, fenomena patnje ili kauzalnosti u svemiru. Emancipirani um, koncept spoznaje nastao u prosvjetiteljskoj kritici religije, nije osigurao rješenja na probleme zbog kojih su prosvjetitelji oštro napadali religiju. Štoviše, razočaranje znanošću i potrošačkim mentalitetom čovjeka današnjice ukazuje na određenu dijagnozu razočaranja s učincima napretka.

Uspostavljanje je uma kao regulacijske ideje po kojoj se treba ravnati građansko društvo u tom pogledu neuspješno; um kao kolektivna svijest, kao apstrahirana ideja nije uspio harmonizirati konfliktna stanja unutar samog društva kao što nije mogao prevenirati njihovo potenciranje. Primjer takve nerazmjernosti upravo je vidljiv u postsekularnoj ulozi države. Poslije vjerskih ratova između katolika i protestanata država nastupa kao svojevrsni čimbenik normalizacije uvođenjem zakona koji bi osigurali ne samo ostvareni ideal laičkog društva već i nužan suživot – danas se ta uloga preispituje kada, primjerice, doseljenici iz većinski muslimanskih zemalja traže da njihovo prakticiranje vjere ne bude ograničeno između četiri zida nego izgradnju bogomolje.¹⁴⁸ Drugim riječima, Habermas ne dovodi u pitanje vrijednosti sekulariziranog društva, već njegovu mogućnost razumnog višeglasja. Samo putem takvih relacija moguće je ostvariti laičko društvo kao društvo susreta i dijaloga.

¹⁴⁷ Devčić, *Bog i filozofija*, 67.

¹⁴⁸ Usp. Jürgen Habermas, *Secularism's Crisis of Faith. Notes on Post-secular Society*, u: *New Perspectives quarterly*, 25(2008), 17-29.

1.3.3 Postsekularni čimbenici Charlesa Taylora

U Habermasovoj analizi postsekularnog dijaloga utvrdili smo da Habermas inzistira na problemu aktualnih poteškoća u uspostavljanju dijaloškog odnosa između znanstvenog svjetonazora i religijskog tumačenja svijeta i vrednota. Za razliku od Habermasa, Taylor će promotriti procese sekularizacije u širem povijesnom kontekstu razvoja ideja u religijama, književnosti i umjetnosti koje se reflektiraju na promjenama u politici i društvu. Taylor kao hermeneutičar, zapravo, povezuje ideje u humanističkim poljima djelatnosti sa suvremenom svijesti čovjeka kao religioznog bića.

Iako se njegova analiza ne može smatrati sociološko-religioznom analizom u strogom smislu riječi, on precizno opisuje različite okolnosti u politici, kulturi i znanosti koje su djelovale na, tako reći, vanjski okvir životnog iskustva čovjeka kao iskustva religioznog bića. Taylor nigdje ne spominje složenicu *postsekularno* kao ni *postsekularizam*, iako se njegova hermeneutička analiza može nazvati analizom postsekularizma. Kao i u analizi o sekularnoj religioznoj svijesti o kojoj piše u *Sources of The Self*, tako se i ovdje oslanja na povijesnu linearnost smjenjivanja filozofskih, političkih, teoloških i kulturnih smjerova i škola. Atribut *sekularan/a/o* kod Taylora je polivalentan i njegovo značenje ovisi o povijesno-društvenom kontekstu u kojem se koristi. Sekularno(1) predstavlja klasično poimanje profanoga kao odvojenog od svetoga; sekularno(2) ima 'moderniju' definiciju prema kojoj je sekularno isto što i *areligiozno*; sekularno(3) Taylor koristi kao obilježje vremena u kojem religiozno vjerovanje nije više aksiomatsko te dopušta i nevjerovanje u Boga.¹⁴⁹

Svako od ta tri značenja Taylor pripisuje različitim razdobljima sekularizacije. Treće značenje sekularnoga pripisuje se sadašnjici: danas je religiozno vjerovanje izjednačeno sa znanstvenim ili nekim drugim neznanstvenim uvjerenjem. Klasično poimanje sekularnog obilježje je razdoblja koje je poznavalo odvojenost svjetovnoga i religioznoga kao različitih područja ljudskog djelovanja, što je bilo u srednjem vijeku. Drugo, definicija sekularnoga pripisuje se dugom razdoblju ne samo odvajanja religijskoga od svjetovnoga, već i profanacije religijskoga, što se događalo u razdoblju reformacije.

Taylor analizira ove promjene unutar relacija između religijske svijesti i okoline sa svim njezinim društvenim, političkim i kulturnim segmentima. Drugim riječima, sekularizacija se ne svodi na izvanjski dinamizam promjena, onaj kojem se religiozni čovjek želi ili ne želi oduprijeti, već je i dinamička promjena unutar religijske svijesti osobe.

¹⁴⁹ Usp. James K. A. Smith, *How (Not) to Be Secular. Reading Charles Taylor*, Cambridge, 2014., 142.

U tom kontekstu Taylor koristi termine kao što su *propusno* i *zatvoreno sebstvo*: propusna svijest je otvorena transcendenciji, religijskim iskustvima i fenomenima; zatvorena samosvijest je svijest zatvorena u samu sebe u smislu odsutnosti ranjivosti za transcendentno ili demonsko.¹⁵⁰ Budući da svijest ne može biti izolirana već intencijski usmjerena prema sadržajima vanjskog svijeta spoznaje, pojavljuju se nužne posljedice te otvorenosti. Stoga će Taylor koristiti izričaje kao što su: *unakrsni pritisak*, *ekskarnacija*, *fragilizacija*, *imanentni okvir*, *socijalni imaginarij*.¹⁵¹

Ove kovanice svojstvene Taylorovom hermeneutičkom pristupu posjeduju određenu epistemološku težinu. Budući da postsekularno doba podrazumijeva drukčije poimanje religioznosti i njezino prakticiranje, pitanje epistemološke procjene religioznosti je neizbježno kad je riječ o Taylorovom viđenju suvremene religije. Problematika propusnoga i zatvorenog sebstva podrazumijeva religioznu svijest čovjeka. Podijelivši razdoblje religije od 19. stoljeća do danas na razdoblja mobilizacije i autentičnosti, Taylor je pružio uvid u razvitak zatvorenog sebstva kao oblika sekularizirane religiozne svijesti.

Ta razdoblja se razlikuju od prijašnjih u kojima se religijska svijest polako udaljavala od teocentrične slike svemira prema antropocentrizmu. U razdoblju je mobilizacije Crkva nastojala osvijestiti svoje vjernike o pripadnosti religioznoj instituciji. To nastojanje je nosilo sa sobom određenu poteškoću jer su se vjernici morali suočiti s ideološki upregnutom propagandom o znanstvenom napretku koji će ih voditi u bolji svijet i pravednije društvo.

No, kako Taylorova studija opisuje, mobilizacija u svrhu obrane prema radikalnom sekularizmu samo je pružila privid potpuno otvorene svijesti prema transcendenciji. Naime, primjeri pobožnosti, hodočašća i molitvenog života koji su procvjetali u vrijeme postrevolucionarnih sukoba Crkve i liberalnih političkih snaga samo su vratile vjerničke mase na srednjovjekovnu duhovnost koja se oslanja na drukčiji hijerarhijski poredak vrijednosti u koje se vjeruje. Srednjovjekovni je kršćanin imao otvoreniju svijest prema transcendenciji jer i predodžba svijeta bila drukčija. U slučaju modernog procvata duhovnosti koji je dao poleta katoličkim laičkim udruženjima riječ je o prividnom povratku na duhovnost predrevolucionarnog, ako ne i predreformatorskog kršćanskog svijeta. Doba autentičnosti nosi posljedice mobilizacije religioznosti koje su potaknule kršćanske Crkve u protivljenju sekularnom poretku.

¹⁵⁰ Usp. Smith, *How (Not) to Be Secular. Reading Charles Taylor*, 104.

¹⁵¹ Usp. Isto.

Povratak na aktivnu duhovnost predrevolucionarnog Zapada posustao je pred intervencijom države u područje osobnih prava, posebice onih koji se tiču spolnog morala. Taylor prepoznaje seksualnu revoluciju krajem 60-ih kao glavnog pokretača transformacije moderniteta. Drugim riječima, »naglasak na osobnoj individualnosti i slobodi će se s vremenom sukobiti sa zahtjevima klerikalnog nadzora. I postromantičarske reakcije protiv disciplina moderne, pokušaji da rehabilitiraju tijelo i život osjećaja potaknut će s vremenom reakciju protiv represije seksualnosti.«¹⁵²

Iz Taylorove se analize može zaključiti da je sekularna država donošenjem novih zakona popustila u onom području u kojem nije popustila Crkva i tako na nečujan način potpomogla daljnju dekristijanizaciju zapadnog društva. U tim je okolnostima područje spolnosti postalo područje emancipacije religijske svijesti koja je unutar čvrstih ograda institucionalne zajednice morala podnositi represiju određenog seta vrijednosti. Za razliku od takve svijesti o Crkvi kao instituciji i zajednici koja sputava, neutralna sekularna država se ne miješa u privatni život. S jedne strane preko kaznenih zakona osigurava sigurnost, a s druge osigurava i privatnost životnog stila svojih građana.

Odvajanje javnog prostora i privatnosti u sferama društvenog života utvrdilo je zatvoreno samostalno religijske svijesti. Religiozan čovjek, koji se smatra religioznom izvan religijskih institucija kao što je primjerice Crkva, traži svoje osnove vjerovanja. Takvo stanje zatvorenog identiteta prema transcendenciji, koje je u isto vrijeme otvoreno prema traženju unutar svoje svijesti, emocija, sjećanja i doživljaja, rezultat je dugotrajnog procesa sekularizacije kako na društvenim razinama, tako i na ovim nižim koje se tiču intime pojedinca.

Riječ je o, kako ih Taylor naziva, uvjetima vjerovanja. Taylor polazi od činjenice kako je tijekom prosvjetiteljstva i pozitivizma korjenito promijenjena predodžba o svijetu i prirodi. Nadalje, društveni svijet nije više strukturiran s vrha prema dolje polazeći od neupitnog autoriteta. Kako je takav svijet odijeljen od Stvoritelja, od transcendencije, njega najbolje može opisati pojam *imanentnog okvira* (*immanent frame*) unutar kojeg pojedinac može graditi svoju vlastitu religioznost. Ipak i u takvoj konstrukciji imanentnog okvira koji je nastao na prirodnoznanstvenim spoznajama može doći do protuslovlja između vjerovanja u transcendenciju te otklanjanja takve mogućnosti. Religiozan čovjek traži čudesa, ali traži i krajnje naturalističko uvjerenje: »Ovo često vodi ka napetosti u diskursu materijalista jer, s jedne strane, oni žele naglasiti kako u znanstveno objašnjenjenu prirodu nema 'misterija'. No, s

¹⁵² Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard UP, New York, 2007., 499.

druge, mnogi osjećaju jaki doživljaj onog mističnoga koje je prethodilo pojavi uma i nežive prirode. Oni su duboko zaokupljeni tim mračnim nastankom te žele dublje u njega uroniti i jasnije ga razumjeti.«¹⁵³

Religioznost, bilo kao osjećaj bilo kao razrađeni sustav dogmi kao u kršćanstvu, neotklonjiva je čak i u suvremenim okolnostima imanentnog okvira. Imanentni okvir kao sastav različitih uvjeta vjerovanja podrazumijeva religioznost *unakrsnog pritiska*. Doživljenost unakrsnog pritiska između zatvorenosti, koju daje imanentni okvir, i odjeka transcendentnoga¹⁵⁴ izvan njega posljedica je transformacije kršćanske religiozne svijesti u procesu konstrukcije imanentnog okvira postsekularnog razdoblja.

Prvo, kršćanin se poslije reformacije kao i razdoblja mobilizacije suočio s *ekskarnacijom* sustava vjerovanja i življenja na koji se oslanjao – sakramenti su bili izvanjski nositelji jednog utjelovljenog oblika religioznosti, no sada se ti oblici religioznog života povlače unutar svijesti, u unutarnji svijet doživljavanja i emocija čemu se posljedično podvrgava i shvaćanje sakramentalne prakse.¹⁵⁵ Drugo, kršćanin je danas suočen s posebnim procesom koji proizlazi iz susretanja s tuđim uvjerenjima na području javnog prostora. Tuđa uvjerenja utječu na stabilnost i utvrđenost uvjerenja religioznog čovjeka. On se na tom području mora suočiti sa šarolikim rasponom različitih svjetonazora koja dovode do stanja razlomljenosti (*fragilization*) njegove spoznajne sigurnosti.¹⁵⁶

Fragilna kršćanska duhovnost pojedinca ranjiva je na različite utjecaje suvremenog sinkretizma i new age pokreta jer se u izdvojenim prilikama svakodnevnice susreće s osobama s drukčijim, teističkim ili ateističkim uvjerenjima. Postsekularna religijska stvarnost ispunjena je različitim imanentnim okvirima s većim ili manjim intenzitetom i otvorenosti pojedinaca fragilizaciji, vlastite vjerske sigurnosti, primjerice u nekoj znanstvenoj ili župnoj zajednici, unutar radne okoline ili nekog drugog socijalnog okruženja. Proizlazi kako

»*unakrsni pritisak* leluja čovjeka od oklijevanja u prihvaćanju predane mu religije prema spoznaji kako je dobro vjerovati jer se time otvara nedostupnom, a ipak potrebitom. U tom smislu, *sve* što se u sekularnom svijetu pojavljuje kao propinjanje preko granica imanentnog poretka skriveni je trag čovjekova oklijevanja, nemira i otvorenosti te evidentnosti da vjera i dalje drži imanentni poredak otvorenim.«¹⁵⁷

Charles Taylor izdvaja dvije problematike kao primjere unakrsnog pritiska i fragilizacije, a to je grijeh i nasilje. Imanentni okvir ustrojen po načelima prirodoslovnih znanosti ne

¹⁵³ Taylor, *A Secular Age*, 547.

¹⁵⁴ Usp. Smith, *How (Not) to Be Secular. Reading Charles Taylor*, 140.

¹⁵⁵ Usp. Taylor, *A Secular Age*, 554.

¹⁵⁶ Usp. Isto, 556.

¹⁵⁷ Boris Vulić, Neotklonjivost vjere prema Charlesu Tayloru, u: *Obnovljeni život* 69(2014)2, 165-172.

poznaje grijeh kao moralno-teološku kategoriju. U naturalističkoj je filozofiji čovjek dio mehanizma prirode čijom ga cjelovitošću vežu njegovi impulsi i želje. Naturalistički koncept čovjekove temeljne nemogućnosti da nadiđe vlastiti ustroj potreba i opstanka nalazi svoje ukrjepljenje u situacijskoj etici. U svom komentaru kritike suvremene etike Dietricha Hildebranda Josip Oslić naglašava kako je *radikalni subjektivizam* kao izvor *etike situacije* pobuna protiv onog ethosa koji je u svojoj obvezatnosti ugušio svaku mogućnost pojedinačnog ćudorednog ozbiljenja.¹⁵⁸

Ćudoredno ozbiljenje za Hildebranda znači ne samo osviještenje o vrednotama, već i njihovo praktično ostvarivanje. S druge strane, situacijska etika ne sadrži poimanje vrijednosti kao metafizičke stvarnosti, čovjek se odlučuje za vrednotu unutar zadane situacije. U slučaju unutarnjeg konflikta između dobra i zla situacijsko gledište ne poseže za vrednotom kao takvom, već psihološkim rješenjem. Slično Hildebrandu, i Taylor će doći do zaključka kako je riječ o psihološkom prevođenju univerzalnog moralnog koda. Psihoterapeutski pristup razgrađuje judeokršćansku ideju grijeha kroz tumačenja kompulzivnih poremećaja ili nekih drugih oblika psihičkih smetnji.¹⁵⁹

Psihološko tumačenje temeljne moralne stvarnosti, one o slobodnoj volji ne ostavlja prostor kršćanskom poimanju grijeha, slabosti i ranjivosti čemu je otvorena kršćanska svijest o vlastitoj ograničenosti. U tim je okolnostima vjernik suočen s jednom vrstom paradoksa: s jedne strane, kritici religioznosti koja traži nadilaženje ljudskoga što vodi preziru ljudski vrijednoga, primjerice sreće i obilja; druga kritika ističe kako se religija treba suočiti sa stvarnim činjenicama o ljudskom životu i njegovoj naravi koji nisu ništa drugo do proizvodi evolucije.¹⁶⁰ Imajući u obzir povijesnu bremenitost ovih kritika, proizlazi kako se u sadašnjem trenutku religiozni čovjek odupire integraciji u društvo blagostanja i sreće. Stoga će Taylor naglasiti kako imanentni okvir u kojem prevladava idejna superiornost sekularnog humanizma ne može ispuniti praznine prouzročene dubokom potresenošću nad vremenom i smrću.

Njemačko-američki filozof Eric Voegelin s gledišta svoje *nove znanosti o politici* opisao je sekularizam kao koncept radikalnog parakletičkog imanentizma u kojem gnostička svijest želi zaustaviti trenutni civilizacijski napredak čime se zanemaruje istinitost Bitka, božanske

¹⁵⁸ Josip Oslić, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Zagreb, 2002., 259.

¹⁵⁹ Taylor, *A Secular Age*, 619.

¹⁶⁰ Isto, 556.

prisutnosti koja se ne može zatvoriti unutar događaja ili situacije.¹⁶¹ Na istom tragu kao i Voegelin, Taylor analizira odnos religiozne svijesti unutar imanentnog okvira. Mišljenja su podijeljena i odgovaraju polarizaciji unakrsnog pritiska jer »za neke, sama činjenica da su sve transcendentne perspektive uklonjene osuđuje utopiju na propast. No, ostali također uvjereni nevjernici ocjenjuju ga kao niveliranje ljudskog življenja, koje ne ostavlja prostora za iznimno, herojsko, veće-od-života. Napredak upućuje na jednakost kao zajedničkog nazivnika, kraj veličanstvenoga, žrtve i samonadilaženja.«¹⁶²

Charles Taylor je hermeneutički analizirao suvremenu religioznost polazeći od svijesti koja je otvorena svijetu iskustva u svim oblicima: filozofiji, politici i kulturi. Uzimajući pojedine važne elemente u hermeneutičkoj analizi procesa sekularizacije, proizlazi kako je suvremeno postsekularno stanje proizvod kako religijskih, tako i izvanreligijskih činitelja. Zajednica, bilo vjerska ili građanski-sekularna, sa svojim credom formira njegovu religioznu svijest. Postsekularna građanska zajednica je vjerski indiferentna, ona se ne bazira na nekim metafizičkim vjerovanjima, već praktičnoj snazi zakona pred kime svi imaju ista prava. Tako izgrađena građanska zajednica ne računa na preispitivanje religioznih, već, naprotiv, ona utječe na njihovu religioznost. U religiji primanje vjerskih istina i okviri njezina življenja tijekom vremena postaju erodirani procesima sekularizacije kao profanacije društva, pri tome nastaje vjetrometina na kojoj suvremeni čovjek traži neki vlastiti oblik religioznosti.

1. 5 Pitanje razuma i vjere u Russellovom postsekularizmu

U nastojanju postsekularne aktualizacije Russellove filozofije, prvotno bismo ponovili neke glavne naglaske prethodnog razlaganja: prvo, religiozno je iskustvo osobiti oblik doživljaja u kojoj se sveto susreće putem različitih modaliteta interpretacije; drugo, epistemološko vrednovanje ovog fenomena promatramo iz izvorno kršćansko-teističkog aspekta odnosa razuma i vjere; treće, pretpostavljamo da je gledište realizma koji sintetizira razum i iskustvo odgovarajući okvir šire epistemološke problematizacije ovog odnosa; četvrto, pretpostavljamo da su posljedice sekularizacije društva zapravo posljedice emancipacije racionalnosti prisutne u teorijama Gellnera, Betza, Habermasa i Taylora. U skladu s ovim naglascima prijašnje prezentacije mogu se postaviti ova preliminarna pitanja: prvo, što Russellu predstavlja fenomen religioznog iskustva?; drugo, kako problematizira odnos

¹⁶¹ Nenad Malović – Bruno Matos, Povijest u "Razmatranjima o istini,, Erica Voegelina, u: *Nova prisutnost*, 11(2013)3, 379-399.

¹⁶² Taylor, *A Secular Age*, 717.

razuma i vjere u kršćanskom teizmu?; treće, kako, budući da je realist, vrednuje fenomen religioznog doživljaja s aspekta povezanosti i međusobne upućenosti racionalnosti i iskustva?; četvrto, nije li njegova kritika suvremenih postsekularnih kretanja, ako nije anakrona, kritika kobnog razdvajanja religiozne vjere i racionalnosti?

1.5.1 Fenomen religioznog iskustva u Russellovoj filozofiji

Što možemo reći o fenomenu religioznog iskustva kod Russella? Prije svega, imamo pred sobom činjenicu da se Russell tijekom cijelog svog životnog bavljenja filozofijom, kao i matematikom, fizikom i društvenim teorijama na određen način posredno ili neposredno bavio i religijom. Štoviše, njegova rana adolescentska promišljanja vezana su uz pitanja kršćanskog teizma i sukladnosti sa znanstvenim teorijama. Prema tome, fenomen religioznog iskustva prisutan je i u njegovoj filozofiji, posebice teoriji spoznaje. Ipak, njegovu recepciju religioznog iskustva ne možemo uzeti u onom okviru kakvog mu nameće epistemologija religioznog iskustva, osobito posebnog vida odnosa racionalnosti i vjerovanja. Naime, rečeno je kako religiozno iskustvo može biti mistično kao religiozno u strogom smislu riječi, numinozno i ateističko, odnosno agnostičko.

Bertrand Russell često koristi pojmove poput *misticizma*, *mističnog uvida* ili *logičkog misticizma*. Ponajprije u svojim autobiografijama, kao i u esejima koji su posvećeni problemima percepcije, znanstvene racionalnosti ili svijesti, u zbirkama *Mysticism and Logic*, *Our Knowledge of External World*, *The Scientific outlook*, *Ljudsko znanje*. Prema tome, problematiku religioznog iskustva često smješta u kontekst širih rasprava o spoznaji. Samim time što će primjerice svoje osobno iskustvo opisati kao mistično,¹⁶³ ne znači da je ono mistično prema našim kvalifikacijama – može biti slično numinoznome, doživljaju ushićenja ili možemo konstatirati da je opisao svoj susret s transcendencijom na simboličkoj razini kao agnostik. Naglasio bih stoga da je Russellova filozofska refleksija o fenomenu religioznog doživljavanja kompleksna i isprepletena s vrednovanjem misticizma antičkih filozofa kao i interpretacijama matematičke spoznaje.

1.5.2 Russellova razmišljanja o problemu vjere i razuma u kršćanskom teizmu

U kršćanskom se teizmu vjera i razum ne suprotstavljaju, nego se kompletiraju u zajedničkoj intenciji prema ontološkoj i egzistencijalnoj istini: Bog se otkriva transcendentno

¹⁶³ Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell, 1872-1914.*, 220.

u Objavi i imanentno u zbilji stvorenog svijeta. Budući da je Russell realist koji uvažava stvarnu neovisnost vanjskog svijeta, pretpostavilo bi se da prihvaća mogućnost racionalne spoznaje o Bogu koju podastire kršćanski teizam, iako glede osnovnih postavki kršćanskog teizma o savršenosti Božjoj, slobodnoj volji ili grijehu nailazimo na oštru kritiku. Svetlana Knjazev će istaknuti stanovitu paradigmu Russellova odnosa prema religiji, točnije kršćanstvu:

»B. Russell odbija vjerovati jer uviđa da racionalni razlozi za to ne postoje; drugo on smatra kako Crkva igra negativnu ulogu u društvu, jer je protivnik kako socijalnog i moralnog napretka, tako i napretka znanosti. Ako usprkos svemu tome postoje ljudi koji još vjeruju u Božje postojanje, B. Russell razloge za to prepoznaje u odgoju s kojim se ljudima usađuju religiozne predrasude i u ljudskoj želji za sigurnošću.«¹⁶⁴

Sukobljavanje religioznosti i racionalnosti u Russella, kako ga opisuje Knjazeva, zasigurno se ne može svesti samo na kritiku kršćanstva i ona nije apriori presudna u demonstraciji povezanosti s temeljnim idejama postsekularnih teorija. Kad je riječ o Russellovom eksplicitnom stavu prema religiji, najbolje je ilustrira kritika kršćanstva u djelu znakovita naslova *Why I am not a Christian*. Općenito, možemo govoriti o implicitnoj kritici Katoličke Crkve i eksplicitnoj kritici same religije. Pred vidicima takvog kritičkog pogleda Katolička Crkva se predstavlja kao monolitna, dogmatična i represivna ustanova. Kritizira li tako Russell i skolastički imperativ integriteta vjere i razuma prema pitanjima dogmi, Objave i još važnije, religioznog iskustva?

Po tom pitanju trebamo biti oprezni i odvojeno promotriti njegov stav prema teističkom konceptu odnosa vjere i razuma od same kritike religije. Njegova se kritika religije temelji na analizi društvenog utjecaja Crkve – Russell je liberalni mislilac koji u mnogim pitanjima praktičnog morala ne može prihvatiti temeljne normative kršćanskog teizma. Zatim, nalazimo prigovore na račun građanskog morala pod utjecajem Anglikanske Crkve. Stratifikacija viktorske društva bila je čest predmet Russellovih promišljanja u koje ne treba naširoko ulaziti, ali je važno spomenuti s obzirom na težinu kritike. Russell se također u jednom eseju osvrće na, za njega, dvoličan život vladajućih klasa opisujući njihov život u izobilju, ladanjske aktivnosti, lov na lisice i slične privilegije života plemstva.¹⁶⁵ S ovim primjerima htio je ilustrirati nespojivost moralnog naučavanja kršćanstva i ljudskog ponašanja.

S druge strane, Russell u svojoj interpretaciji također problematizira dimenziju vjerovanja i racionalnosti u misticizmu što nedvojbeno govori u prilog realističkom pristupu, iako polazi s

¹⁶⁴ Svetlana Knjazev, Misaoni razvoj Bertranda Russella, u: Russell, *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*, 34.

¹⁶⁵ Usp. Russell, *Nice People*, u: *Why I am not a Christian*, 149.

drugih kriterija razumijevanja ovih bitnih kategorija: vjerovanja kao subjektivne i stupnjevite sigurnosti stečene spoznaje¹⁶⁶ i racionalnosti kao funkcije logičko-analitičke obrade sadržaja iskustava. Ono što nam Russellova kritika zasigurno može podastri jest njegovo tumačenje nekih od glavnih predmeta teističkog iskustva i vjerovanja: koncepte o Bogu, slobodnoj volji i grijehu. Razumijevanje kritike teističkog koncepta o Bogu važno je u shvaćanju njegovog creda, predmeta humanističkog agnostičkog vjerovanja kojeg ističe u esejima *The Freeman Worship* i *What I Believe*.

1.5.3 Međuovisnost religioznog iskustva i racionalnosti u Russellovom realizmu

Ako je Bertrand Russell realist, o čemu svjedoči njegovo nezadovoljstvo s britanskim platonistima, kao i općenito preispitivanje idealističkog shvaćanja stvarnosti, uvažava li dakle međuovisnost racionalnosti i religioznog iskustva, čak ako ga ne promatra u kontekstu kritiziranog teizma? U Russella moramo razlikovati pojam vjere u teizmu od epistemološkog termina vjerovanja. Njegov zaokret prema realizmu možemo promotriti u širem kontekstu udaljavanja od idealizma u angloameričkoj filozofiji.

U okolnostima rastućeg zanimanja za znanost i industrijski razvoj nastaje napetost između idealista i filozofa koji su bili skloni scijentizmu. William James odbacuje poimanje ideja kako ih pružaju škole idealizma te potaknut člankom svog suradnika profesora Charlesa Peircea pod naslovom »*How to Make Our Ideas Clear*« objavljeno 1878. u mjesečniku *Popular Science Monthly* kreće u konstrukciju jednog posebnog filozofskog sustava koji bi pomirio teizam s praktičnom funkcijom filozofije, to jest ideja.¹⁶⁷ Težnja za „oslobađanjem“ ideja od idealističkih sustava jedan je od ključnih čimbenika i u novom promatranju religioznog iskustva i religije koju daje James.

U okvirima postrevolucionarne Amerike koja počiva na Deklaraciji o nezavisnosti, koja pruža zakonitu slobodu svakom religijskom uvjerenju i instituciji, James razmatra religioznost kao pojavu duševnog doživljavanja koje ima svoju svrhu, svoju praktičnu vrijednost, ne samo za pojedinca već i za cijelo društvo. Značajnu kritiku idealizma dali su i američki realisti: u članku *The Reufation of Idealism* George Edward Moore u suradnji s Russellom obrazlaže argumente protiv apsolutnog idealizma, a na istom tragu nastavljaju Lovejoy, Santayana i Sellars 20-ih godina prošlog stoljeća s nakanom da pomire objektivni

¹⁶⁶ Usp. Russell, *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*, 130-133.

¹⁶⁷ Usp. William James, *Pragmatism and Other Writings*, 2000., Penguin, New York, 25.

fizički svijet s nesvodivim kantovskim ostatkom koji sadržaju iskustva pripisuje opažač.¹⁶⁸ Iako je realizam značajno utjecao na razvoj analitičke filozofije njezin uzlet je bio moguć tek dolaskom filozofa koji su emigrirali iz Europe, a bili su u većoj mjeri pod utjecajem Bečkog kruga ili njegovi članovi. Među istaknutijim imenima se nalaze Herbert Feigl, Rudolf Carnap, Carl Hempel, Hans Reichenbach, Gustav Bergman, a izvan tog kruga Alfred Tarski i Kurt Gödel.¹⁶⁹ Središnja ideja vodilja njihovog nastojanja leži u analitičkom problemu jezika: budući da se smisao svakog iskaza mora moći pokazati svođenjem na neki iskaz o onom danom, tako se i smisao svakog pojma, bez obzira kojoj grani znanosti pripadao, mora moći pokazati postupnim svođenjem na druge pojmove sve do pojmova najniže razine, koji se odnose na samu danost.¹⁷⁰ U tom kontekstu različiti sadržaji u teizmu koji se tiču jezičnog priopćavanja vjerskih istina nude mogućnosti analitičkog pristupa. Također postoji široka sličnost između filozofskih pristupa srednjovjekovnih i novovjekovnih filozofa i suvremenih analitičkih filozofa: precizne definicije, jasne distinkcije i rigorozna argumentacija.¹⁷¹

Bazični zahtjevi za preciznom jasnoćom i rigoroznom argumentacijom također su prisutni i u shemi filozofskog istraživanja Bertranda Russella. Štoviše, u njegovim ranim radovima naglašava se logičko-analitička metoda (*logical-analytic method*) kao prihvatljiv i stabilan instrumentarij po kojem se filozofija može ravnopravno nositi s interesima ostalih znanstvenih disciplina. Takav stav zauzima, primjerice, u pogledu naše spoznaje izvanjskog svijeta te je nastoji rasvijetliti uz pomoć logičko-analitičke metode, suprotno od pristupa u idealizmu ili tradicionalnoj metafizici.¹⁷² No, zašto je ovaj analitički pristup strukturama zbilje važan za pitanje racionalnosti i vjerovanja ili propitivanje stvarnosti iskustva Boga?

Russell će primjerice istaknuti da se u pitanju: „Jesu li naši predmeti percepcije *realni* i ujedno *neovisni* od onoga koji percipira?“ moramo prvo pozabaviti značenjem koje pridajemo riječima „realan“ i „neovisan“.¹⁷³ Ukratko, realnim stvarima nazivamo one entitete koji ispunjavaju dva kriterija: prvi, postojanost dotičnog entiteta izvan područja naše percepcije; drugi, povezanost s ostalim entitetima koju možemo spoznati na temelju iskustva.¹⁷⁴ Sličnu shemu primjenjuje i na nezavisnost predmeta iskustva: unatoč zakonima kauzaliteta, dva ili

¹⁶⁸ Usp. Scott Soames, *Analytic Philosophy in America. And Other Historical and Contemporary Essays*, Princeton UP, Princeton, 2014., 5.

¹⁶⁹ Usp. Isto.

¹⁷⁰ Tomislav Bracanović, *Hans Hahn, Otto Neurath, Rudolf Carnap. Znanstveno shvaćanje svijeta- Bečki krug*, Kruzak, Zagreb, 2005., 29.

¹⁷¹ Wainwright, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, 6

¹⁷² Usp. Russell, *Our Knowledge of External World*, 72.

¹⁷³ Usp. Russell, *Scientific Method in Philosophy, u: Mysticism and logic and other essays*, 120.

¹⁷⁴ Usp. Isto.

više entiteta povezujemo samo posredstvom fizičkih zakona koji su neovisni o našoj percepciji, to jest njezinim uvjetovanostima.¹⁷⁵ Prema navedenom, u Russellovom realizmu, religiozno iskustvo, teističko ili neko drugo, može biti posve moguće, jer polazimo od pretpostavke da je predmet religioznog iskustva, Bog ili božansko, neovisno egzistentan u odnosu na našu percepciju.

No, problem se nazire u tome što u našem opravdanju ovog vjerovanja, ako je riječ o teističkome, ne možemo tvrditi da vjerujemo u Boga koji je neovisan na način neovisnosti ostalih stvari, bića ili događaja – ponovno valja naglasiti, Bog je ontološki drukčiji od stvarnosti koja nas okružuje. U tom pogledu, Russellov kriterij po kojem povezujemo stvari u svijetu prema fizičkim zakonima može biti primjenjivan na takve entitete, no ne i na Boga. Možemo se načelno složiti s Russellovim realizmom prema kojem je i teistički Bog neovisan od naše percepcije, ali samo podrazumijevajući ontološku, a ne vremensku ili prostornu različitost stvari koje pomoću fizičkih zakona nastojimo logički povezati u opisivanju činjenica u vanjskom svijetu. To nam daje naslutiti da njegov realizam implicira mogućnost opravdanja vjerovanja samo na razini logičke strukture iskaza, što samo potvrđuje agnostički stav prema pitanju istinitosti religiozne spoznaje.

1.5.4 Russellovo viđenje postsekularizma u emancipaciji racionalnosti

Ako tražimo neke poveznice između problema postsekularizma i Russellove filozofijske misli, a da pritom izbjegnemo opasnosti pokušaja uspoređivanja koje bi bilo anakrono, treba reći da fenomene koje Russell opisuje u svojim kritičkim analizama povijesti spoznaje i ideja, religije, političkoga i društvenog stanja možemo smatrati na određen način *postsekularnima*. Pri tome držimo da je i Russell, poput Hamanna u Johna Betza, „prorok“ suvremenosti koji je u svojim djelima previdio pojavu i transformaciju promjena u društvu, politici i religiji koje pokušavamo u današnjim prilikama kritički analizirati.

Primjerice, Russellova kritika fenomena kao što su globalizacija, poslovanje multinacionalnih tvrtki, iskorištavanje neokolonijalističkog tipa, američki i ruski imperijalizam, zloupotrebe znanstveno-tehnološke industrije u pojedinim je segmentima drukčija od one kako se predstavlja u Gellnera, Baumanna ili Habermasa, što ne znači kako ne postoje neke paralele između njegove i njihovih kritičkih analiza. Te paralele mogu se naći u dubljem uvidu u njegova djela kao što su *The scientific outlook*, *The Impact of Science on Society*, *Power: New Social Analysis* i *Osvajanje sreće*. Možemo pretpostaviti kako se

¹⁷⁵ Usp. Russell, *Scientific Method in Philosophy*, u: *Mysticism and logic and other essays*, 120-123.

teoretičari zapravo bave ovim fenomenima u njihovoj postsekularnoj fazi u kojima poprimaju drukčija obilježja kakva su imala u Russellovo vrijeme.

Ipak, ključna se distinkcija temelji na pristupu u kojem postsekularisti traže poveznice između racionalnosti, religioznog vjerovanja, iskustva i znanstveno-tehnološke predodžbe svijeta. Dapače, Tayloru i Habermasu nisu ti fenomeni s pozitivnim i negativnim stranama nastali samo zahvaljujući izmjenama ekonomskih, političkih ili kulturnih doktrina, već i pod utjecajima promjena u filozofskom mišljenju, odnosno emancipaciji racionalnosti. Nije li to autentična poveznica između Russella i postsekularizma?

U tom pogledu, njega i teoretičare postsekularizma povezuje zajednički interes prepoznavanja dubljeg problema koji se nalazi iza pozadine suvremenih zbivanja. Ako se taj problem može nazrijeti u odnosima racionalnosti i religioznog vjerovanja na području religioznog doživljavanja pojedinca, onda se s velikom vjerojatnošću može reći kako se anakrono tumačenje ove povezanosti izbjeglo te da je Russell doprinio traženju odgovora koje postavljaju teorije postsekularizma. Precizniju analizu odvajanja države i religije, odnosno Crkve nećemo prepoznati u Russellovim djelima, osim u povijesti zapadne misli – ipak naići ćemo na problem neovisnosti školstva i odgoja od države i religije. U ovakvom poimanju, država i religija nisu suprotstavljene kao institucije koje prisilno ili konsolidacijski moraju dijeliti prostor društvenog djelovanja – one su predstavljene kao institucije moći koju Russell problematizira cijeli život i koja ga je, smatram, preoblikovala u pacifista.

Russellovo se političko mišljenje razvijalo u atmosferi uzajamnog poštivanja, parlamentarne demokracije u kojoj su svi imali pravo na zastupanje različitih stavova što nije bilo slučaj s turbulentnom situacijom na europskom kontinentu. U tom kontekstu treba razmatrati njegovo mišljenje o sekularizaciji. Drugim riječima, njegove filozofske teze o tome kakva treba biti pravedna vlast već su našle svoje uporište u sekulariziranoj i liberalnoj, a ne postrevolucionarnoj sredini. Naime, sekularizaciju se u kontekstu njegove filozofije ne može promatrati kao jednostavnu koncepciju odvajanja državne vlasti od religije.

Štoviše, Russell je podjednako kritičan prema svim teorijsko-političkim modelima kao i prema religiji: on ne polazi od racionalne opravdanosti laičkog društva zato što je religijski neutralno, već ovaj sukob promatra pod vidikom moći. Dakle, problem je u potencijalima moći bilo religijskih ili političkih organizacija, a ne u možebitnoj racionalnosti laičke vlasti. Ako su naturalisti u pravu, a možemo reći da je Russell sklon naturalizmu, nijedan oblik vlasti nije u potpunosti racionalan i u svakom pokušaju njezina uspostavljanja bilo u mirnodopskim ili revolucionarnim obratima prisutan je element praiskonske želje za moći

nad drugima koja se treba ograničiti putem ugovorenih odnosa. Sukobljavaju se različite organizacije sa svojim metodama nametanja ideja i mišljenja u čijem sukobu najviše stradavaju genijalni pojedinci koje Russell prepoznaje u povijesnim veličinama kao što su Isus iz Nazareta, Pitagora, Galileo Galilei, Buda¹⁷⁶ i Thomas Paine.¹⁷⁷

Budući da je postsekularizam podjednako kao i sekularizacija teorijska konstrukcija *per se*, tako i kontekstualno smještanje Russellovog epistemološkog pitanja o religiji ne smije rezultirati suviše apstraktnim ili nejasnim tezama koje bi završile kao neuspjeh zadatak interdisciplinarnе analize. Ovi su aspekti bitni u nastojanju da dopremo do jedne cjelovite slike o Russellovom vrednovanju religioznog iskustva u postsekularnim prilikama. Glede tog nastojanja, naići ćemo prvo na konstrukciju *znanstvenog društva* koje nije samo određeni aranžman uvjeta u kojima se oblikuje religiozno vjerovanje – ova sintagma u isto vrijeme označava potpuno osamostaljenje znanstvene racionalnosti uz mehanizme organizacije, globalnu političku moć i utjecaje razvijene tehnologije.

Znanstveno društvo personificira najdublje strepnje antitotalitarističkih humanista kakvi su Habermas i Russell. Stoga se postavlja pitanje nije li takva konstrukcija opravdano utemeljena kao postsekularno osamostaljenje racionalnosti ili teoretičari kao Gellner, Habermas i Taylor misle drukčije? Nadalje, što je s razinama običnog jezika, svakodnevne komunikacije u kojoj teisti moraju opravdati svoja vjerovanja? Ima li Russellovo viđenje utemeljenje kad je riječ o ovoj razini odnosa racionalnosti i vjerovanja? Odgovori na ova pitanja su relevantni ako se ne slažemo s Russellovim viđenjem suvremenih okolnosti u kojima se religija našla kao i fundament njezinog postojanja – ako je riječ o teističkom vjerovanju i odnosu prema racionalnosti, ono duboko valorizira stvarnost i ulogu iskustva.

1.6 Zaključak

U ovom sam poglavlju nastojao predstaviti pet glavnih tema važnih za daljnje istraživanje na koju upućuje središnja teza. Prije svega sam se osvrnuo na osobitost i obilježja religioznog iskustva naglasivši da religiozno iskustvo ne možemo uzimati jednoznačno i kako svaka deskripcija ovog fenomena podrazumijeva religiozni kontekst interpretacije, kao i problem opisivanja predmeta religioznog doživljavanja. U tom smislu, mistično se iskustvo uzima kao religiozno u strogom smislu iako postoje oblici iskustva koji su slični mističnome, kao što je

¹⁷⁶ Usp. Bertrand Russell, *The Ethics of Power*, u: *Power. A New Social Analysis*, Routledge, London, 2004., 223.

¹⁷⁷ Usp. Russell, *The Fate of Thomas Paine*, u: *Why I am not a Christian*, 133-135.

doživljaj ushićenja, osjećaj numinoznoga kao i simbolička interpretacija svetoga u okviru ateizma, odnosno agnosticizma.

Druga točka ovog razmišljanja odnosi se na metodu našeg epistemološkog vrednovanja koji se nameće u analizi središnje teze – budući da je riječ o fenomenu religioznog iskustva, najprikladnijim se smatra epistemološko vrednovanje u aspektu odnosa vjere i razuma. Ovaj aspekt izvorno se primjenjuje u kršćanskom teizmu kad je riječ o vjeri kao milosti Božjoj, no budući da imamo u vidu šire epistemološko vrednovanje naveo sam da ćemo u ovoj problematici preuzeti postavke realizma koji podrazumijeva sintetički odnos dvaju izvora znanja: razuma i iskustva. Iskustvo je Boga u kršćanstvu osnova za vjeru kao nezasluzeni dar, a u širem epistemološkom vrednovanju općenito osnova vjerovanja.

Imajući u cilju kritičke analize problem postsekularizma, naglasio sam da postsekularizam opisuje posljedice emancipacije racionalnosti koja se ponajprije manifestirala u racionalizaciji prirode, odvajanjem predodžbe o svemiru od metafizičkih koncepata. Nadalje, racionalizacija društva u procesu sekularizacije rezultirala je getoizacijom, ali i sinkretističkim i ritualističkim tendencijama u samom teizmu. Kako se teorije postsekularizma bave posljedicama emancipacije racionalnosti, ukratko sam prezentirao analize ovog procesa Betza, Gellnera, Habermasa i Taylora. Iako polaze s različitih filozofskih gledišta, njihova razmišljanja provizorno se podudaraju s Russellovim viđenjem iz čega možemo konstruirati i epistemološko vrednovanje religioznog iskustva unutar novih, suvremenih okolnosti koje opisuju teorije postsekularizma.

Stoga sam u zadnjoj točki ovog razlaganja iznio pretpostavke zbog kojih Russellovo viđenje postsekularizma ne bi trebalo smatrati anakronim: Russellovog odnosa prema fenomenu religioznog iskustva, koncepta predmeta religioznosti u kritici kršćanskog teizma, odgovarajućim postavkama njegovog realizma i mogućim implikacijama njegove kritike emancipirane racionalnosti u suvremenom znanstveno-tehnološkom viđenju svijeta.

II. KRITIKA RELIGIJE BERTRANDA RUSSELLA

2.0 Uvodne misli

U ovom se poglavlju bavim s ulogom kritike religije Bertranda Russella kao relevantnim ishodištem za konstrukciju njegova viđenja postsekularizma. U polemici s njegovom filozofijom susrećemo se ne samo s mjestima sukobljavanja racionalnosti i religioznog vjerovanja, već i s kritikom religija, ponajprije kršćanstva. Iako se mladi Russell na početcima svog intenzivnog zanimanja za filozofijsko i matematičko istraživanje ponajprije bori sa znanstvenim dokazima o postojanju Božjem te se polako udaljuje od svake mogućnosti zauzimanja teističkog vjerovanja, kasnije se susrećemo s religioznošću koja zauzima mjesto u suvremenim prilikama tehničke civilizacije, mada ne definira o kakvoj je točno religioznosti riječ.

S obzirom na opsežnost tema s kojima se bavi, za Russella ne možemo reći kako je fenomenu religije, kao i religioznom iskustvu, prilazio na temelju uvriježenih postulata filozofije religije, kao primjerice Otto, Frazer ili Eliade. Naravno, zbirka eseja *Why I Am not a Christian* može se uzeti kao kritičko djelo, no ono uključuje tek pojedine eseje koji se izravno odnose na religiju dok je drugi dovode u vezu sa znanostima, društvom i politikom. Treba spomenuti i relevantnu raspravu između njega i Fredericka Coplestona oko teme kozmološkog argumenta o postojanju Božjem, emitiranu u radijskoj emisiji na BBC-u.¹⁷⁸

Jednoznačna, možda i površna prosudba njegovih postavki navela bi nas na zaključak kako je na poseban način oštar prema kršćanskom poimanju vjere i razuma iako je ovaj problem prisutan i u ostalim religijama. Stoga ću se u ovom poglavlju prije svega osvrnuti na razvoj njegove filozofije, utjecaje, djetinjstvo i obilježja kasnijeg rada, kao i njegovo traganje za *izvjesnom* filozofijom. Nadalje, nastojat ću prikazati glavne odrednice njegove kritike kauzaliteta, moralne spoznaje i religioznog govora o Bogu. Na kraju ću pokušati dokazati u kojoj mjeri se njegova kritika religije podudara s njegovim odgovorima u polemici s Frederickom Coplestonom kao i s konceptom znanja na temelju logičko-analitičke metode.

2.1 Kontekst Russellovog filozofiranja

Kako se među europskim filozofskim krugovima polako počelo nazirati razdvajanje idealista i pozitivista, tako se i na Otoku počelo nazirati udaljavanje idealista i realista. Alfred

¹⁷⁸ Usp. transkript rasprave Russell/Copelston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (12.12.2015.)

Ayer ističe da se britanska filozofija počinje razvijati usporedo s kritikama aristotelovskih realista prema hegelijanskoj školi na Oxfordu koju su zastupali Bradley i McTaggart.¹⁷⁹ Ponovna afirmacija empirizma i suton hegelijanske misli u Britaniji može se promotriti i u širem kontekstu suvremene filozofije. Kako Pejnović opisuje, apsolutni idealizam je najviši misaoni domet novovjekovne filozofije subjektivnosti jer dijalektika totaliteta iscrpljuje završne filozofske mogućnosti građanskog čovjeka, a francuska revolucija spekulativno slavi svoju svjetsko-povijesnu afirmaciju.¹⁸⁰ Filozofija poslije Hegela vraća se na svoja izvorišta i ona više nije opterećena kvalitativnim dosezima svijesti već svoj horizont traži rekao bih, mnogo prizemnije, u strukturama empirije, jezika i iskaza. Smjenjivanje je britanskog hegelijanizma očekivano i u tom smjenjivanju središnju ulogu zauzima utjecaj G. Moorea na Bertranda Russella koji ga udaljava od Bradleya i McTaggarta i približava jednom obliku platonističkog realizma.¹⁸¹

U ovom izlaganju o kontekstualnim odrednicama koje su dale pečat razvoju filozofske misli Bertranda Russella prvo ću se osvrnuti na pojedine segmente iz njegova djetinjstva i adolescencije. Pri tome ne treba zaboraviti na dnevničke zapise u kojima se zrcale mnoga nutarnja hrvanja i preispitivanja, a među njima, posebice u ranim adolescentskim danima, duboko propitivanje vjere. Propitivanje odnosa vjere i razuma, ali i prihvaćanje agnostičkog stava prema religioznom vjerovanju, obilježava kasnije filozofsko sazrijevanje. Svakako, u određenom razdoblju nije bio zaokupljen toliko filozofijom koliko matematičkom logikom, no ubrzo se vraća svojim filozofskim preokupacijama u kojima se ponovno javlja problem religioznosti. U tom ću pogledu istaknut obilježja nekih okvira u kojima se razvijala njegova filozofska kritika religije.

2.1.1 Odrastanje

Bertrand Russell u svojem životopisu iz ranih dana posvećuje dosta prostora pitanjima iz filozofije, religije, znanosti i književnosti što svjedoči o njegovoj otvorenosti introspekciji i adolescentskoj introvertiranosti. U njima nećemo naići na opsežna razmišljanja ili reminiscencije na pokojne roditelje ili na njihova kućnog prijatelja, filozofa Johna Stuarta Milla. Ipak, posvećuje pozornost sjećanjima na svoju baku Frances Elliot, slobodoumnu puritanku koja je bila religijski i svjetonazorski tolerantna, primjerice prema članovima svoje

¹⁷⁹ Alfred J. Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, Macmillan, London, 1971., 3.

¹⁸⁰ Pejnović, *Filozofska hrestomatija IX. Suvremena filozofija Zapada.*, 9.

¹⁸¹ Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, 3.

rodbine među kojima je bilo pripadnika različitih Crkvi i konfesija među njima jedan rimokatolički svećenik i jedan musliman.¹⁸²

Baka Frances pripada engleskom plemstvu koje je u ranom 20. stoljeću financiralo mnoge projekte iz znanosti, tehnologije i industrije. Stoga možemo pretpostaviti kako je baka mladog Bertranda odgajala u tolerantnom duhu iako pod paskom kućnih učitelja. Razdoblje adolescencije nije samo obilježeno produbljenim zanimanjem za matematiku, prirodoslovlje i filozofiju, već i traženjem odgovora na pitanja o religiji. Postviktorijansko doba u britanskoj kulturi bilo je obilježeno polaganim distanciranjem od romantičarskog zanosa koji se nadahnjivao kako na antičkoj mitologiji tako i na kršćanstvu. Stoga se u adolescentskoj dobi prepušta skeptičnim propitivanjima o istinama kršćanstva, posebice sadržajima Objave. Kako ističe u svojim dnevničkim zapisima, bojao se otvorenog iskazivanja svoje sumnje u istine kršćanske religije u strahu da će biti povrijeđen i ismijan od svoje sredine.¹⁸³

Dnevnički zapisi koje je napisao kao šesnaestogodišnjak svjedoče o njegovom zrelom i razvijenom interesu za prirodoslovnu znanost, kulturu i teologiju. Može se pretpostaviti kako je bio osamljen u svojim promišljanjima, zadubljen u knjige koje je naizmjenice *gutao* i preslagivao svoje stavove koji će kasnije odrediti i njegov smjer u filozofskom istraživanju. Istaknuo bih nekoliko tema koje ističe u svojim zapisima: materija i sila, konstitucija svemira, evolucija, postojanje Božje, odnos duše i tijela i teološke postavke o vječnome životu. Zapis iz ožujka 1888. svjedoči o njegovom intenzivnom zanimanju za teološka pitanja:

»Kanim danas položiti temelje svojeg vjerovanja u Boga. Mogao bih započeti s tim da uistinu vjerujem u Boga i zato bih sebe nazvao teistom ako bih morao svojem vjerovanju dati nekakav naziv. U svojoj namjeri da razjasnim razloge svojeg vjerovanja oslonit ću se na implikacije znanstvenih argumenata. To je moj zavjet koji me puno košta i zbog kojeg ću morati napustiti sve sentimentalnosti koje bi me priječile u rasvjetljavanju argumenata za moj teizam. Kako bismo pronašli znanstvene argumente u prilog postojanju Božjem moramo se vratiti na početke svega.«¹⁸⁴

Šesnaestogodišnji Russell već je tada dobro poznao fiziku i matematiku te je njihove zakonitosti htio pomiriti sa svojim tada još prisutnim, teističkim uvjerenjem. Njegovi dnevnički zapisi s kraja devetnaestog stoljeća započinju s pitanjima o stvaranju svemira, a završavaju s preispitivanjima o opravdanosti vjerovanja u slobodnu volju. Naglašava kako bi racionalno opravdanje slobodne volje na određen način bila uvreda Božjoj providnosti jer svi nedostaci koje zakonitosti fizike ne mogu objasniti potvrđuju vjerovanje u apsolutnost

¹⁸² Usp. Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell. 1872-1914*, 17.

¹⁸³ Usp. Russell, *Why I am not a Christian*, Allen & Unwin, London, 1957., 28.

¹⁸⁴ Bertrand Russell, *My philosophical development*, George Allen & Unwin, London, 1959., 22.

božanskog upravljanja. U tom se pogledu udaljava od teizma i približava francuskim prosvjetiteljima, što ne znači da je usvojio postavke deizma. Kako ističe,

»odbacivanju slobodne volje koje počiva na argumentu kako ona vrijeđa Božju svemogućnost može biti da me je približila filozofija slična filozofiji Baruha Spinoze. Vođen sam prema ovoj točki iz sedamnaestog stoljeća potaknut istim uzrocima koji su ga izravno i proizveli: bliskost prema zakonima dinamike i vjerovanju kako su oni mjerodavni za sve promjene tvari. Tijekom vremena došao sam do nevjere u Boga i postao sam simpatizer razmišljanja francuskih filozofa osamnaestog stoljeća. Poput njih, postao sam gorljivo uvjeren u racionalizam; svidio mi se Laplaceov račun, mrzio sam ono što sam smatrao praznovjerenjem i duboko sam povjerovao u savršenog čovjeka kojeg određuju razum i mehanizam.«¹⁸⁵

Adolescentno traženje vodilo ga je prema daljnjem istraživanju filozofskih problema iz čega možemo nazrijeti otvorenost prema svim znanstvenim disciplinama, što je na neki način odredilo i kasniji kompromisni pogled na povijest filozofije. Njegova otvorenost prema filozofskom istraživanju u adolescenciji prerasla je u životno traženje smisla. Zapisi o filozofskim preispitivanjima u dobi, kad njegovi kolege nisu razbijali glavu s ovakvim razmatranjima o fizici, vjeri, životu i duši, govore nam o dvije važne stvari koje će odrediti kasniji Russellov opus: filozofskim bavljenjem religijom i udaljavanjem od platonizma i približavanju realizmu.

2.1.2 Akademska okruženja

Odlazak iz Pembrokea i dolazak na Sveučilište predstavlja važnu prekretnicu prema upoznavanju Mooreova platonističkog realizma i kasnije izgradnje osobitog filozofskog sustava. Prijamni ispit polaže u kolovozu 1890. koji mu je jamčio i stipendiju. S dolaskom na Trinity College započinju njegovi prvi koraci u istraživanjima filozofije i matematičke logike. Russell se prije svoje ekskurzije u filozofske vode htio pozabaviti s pitanjima matematike. Iako je zanimanje za filozofiju bilo prisutno i prije dolaska na Sveučilište, akademsko okruženje polako je rasvijetljavalo glavne razloge. Na početku svoje filozofske autobiografije iznosi razloge koji su ga potaknuli na filozofska istraživanja jer kako za sebe tvrdi,

»moj izvorni interes za filozofiju imao je dva izvora. S jedne strane bio sam tjeskobno opterećen s nalaženjem odgovora na pitanje može li filozofija pružiti bilo kakvu obranu od nečega što bi se moglo nazvati religioznim vjerovanjem koliko god taj pojam bio upitan; s druge, htio sam samog sebe uvjeriti kako nešto uistinu može biti poznato u čistoj matematici i nigdje drugdje. O ta dva problema razmišljao sam kroz razdoblje adolescencije, u samoći i u uz malu pomoć knjiga.«¹⁸⁶

Iako je Russell svojedobno odredio polazišta filozofskog istraživanja u čistoj matematici, zacrtao je okvire gledišta prema dogmama kršćanske vjere. Prestao je vjerovati u slobodnu

¹⁸⁵ Russell, *My Philosophical Development*, 35.

¹⁸⁶ Isto, 11.

volju, besmrtnost i na kraju u postojanje Božje.¹⁸⁷ Iako se prijašnja adolescentska razmatranja o evoluciji, slobodnoj volji i Bogu čine posvema nepovezanim s istraživačkim radom na zakonitostima čiste matematike, može se uočiti jedna paralela u dnevničkim zapisima i jednako tako razmatranjima o Peanovom sustavu, monizmu i Hegelu. Kako sam ističe, bijaše suočen s provalijom između svjetova geometrijskih formi i matematičkih apstrakcija i svijeta iskustva. Kako to povezati? Suočio se sa sličnim problemom kao i u adolescentskoj dobi kad je studiozno razmatrao problem zla kod Barucha Spinoze.

Ovdje nije riječ o nespojivosti Božje providnosti i patnje, ali je riječ o odnosima primjenjive i apstraktne logičnosti pri čemu proizlazi kako je tada utjecajna hegelijanska logika daleko od primjene u svijetu iskustva. To u prvi mah nije rezultiralo prihvaćenjem empirizma. Nakon odbacivanja hegelijanske logike vraća se Platonu što će ovako opisati:

»Nakon što sam se uvjerio kako Hegelovi argumenti protiv ovoga i onoga nisu valjani, okrenuo sam se drugoj krajnosti i počeo sam vjerovati u stvarnost svega onoga što bi moglo biti nedokazivo – u točke, udaljenosti, čestice i Platonove univerzalije.«¹⁸⁸

Argumenti o neprimjenjivosti matematičkih aksioma na hegelijansku strukturu stvarnosti potaknuli su ga na preispitivanje naklonosti prema idealizmu, njegovim predstavnicima McTaggartu i Bradleyu te da utvrdi svoje spoznaje o povezanosti matematičkih metoda i metoda filozofijskog rada. To ga je kasnije dovelo do preispitivanja cjelokupne filozofije fragmentirajući prije svega nešto na prvi pogled cjelovito kao što je svakodnevno iskustvo što se može iščitati iz ilustracije koju navodi na prvim stranicama *Problema filozofije*, primjerice, stvari koje se nalaze u njegovoj radnoj sobi.¹⁸⁹

Prije nego što će se približiti problemu odnosa matematičke logike i iskustva, okrenut će se Kantu i neeuclidskoj matematici u svojoj doktorskoj disertaciji *The Foundations of Geometry*. Na nagovor svog mentora Whiteheada, odlazi na međunarodni kongres iz filozofije u Parizu 1900. godine. Na kongresu susreće Guiseppa Peana i taj susret postaje prijelomna točka u istraživanju logike: »Postalo mi je jasno kako su mi se njegove bilješke pružile kao pribor logičke analize koji sam godinama tražio i, proučavajući njih, stekao sam novu i prodornu tehniku za rad koju sam je htio iskoristiti.«¹⁹⁰ Logičko-atomistički pristup koji usvaja od Peana još ga više potiče na kritičku valorizaciju hegelijanske filozofije svojih

¹⁸⁷ Russell, *My Philosophical Development*, 11.

¹⁸⁸ Isto, 12.

¹⁸⁹ Usp. Bertrand Russell, *Problems of Philosophy*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1967., 1.

¹⁹⁰ Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell. 1872-1914*, 144.

suvremenika. Logički se atomizam naravno svodi na sadržaj iskaza o nekom objektu izvan svijesti spoznajnog subjekta što ne susreće u sustavima britanskih idealista.

Russell nastoji primijeniti ovu metodu na primjeru solipsizma. S jedne strane Berkeleyjev solipsizam čini se posve logičnim jer polazi od nezavisnosti predmeta od spoznajnog subjekta¹⁹¹ jer idealisti poriču njihovu nezavisnost od spoznajnog subjekta. S druge, ne postavlja pitanje kako ovaj koncept može biti prihvaćen kao protuargument idealistima. Prema tome, pretpostavljamo kako je ova reevaluacija prijepora u povijesti britanske filozofije potaknula Russella u prihvaćanju logičko-analitičke metode kao istraživačkog instrumenta na području kojemu se otvorilo, a nije se više ograničavalo na pitanja ontičke strukture stvarnosti.

2.1.3 Utjecaji psihoanalize i biheviorizma na Russellovu epistemologiju

Bertrand Russell rane dane nakon poslijediplomskog studija posvećuje društvenim pitanjima, posebice političko-društvenim promjenama prije i nakon velikog rata. Iako je u pogledu koncepta stvarnosti tražio srednji put u modelu neutralnog monizma, razmatranja su se o spoznaji kretala u drugom pravcu. Kad je riječ o utjecajima psihologije, valja razlikovati područja u kojima primjenjuje njezine teorije. Prema pitanju ljudskog ponašanja u korespondenciji društvenih dinamizama Russell prihvaća psihoanalitičku teoriju: potiskivanje nagona prema njezinom cilju, znači potiskivanje vitalnosti, naravno, on ne govori o svjesnoj sklonosti, već podsvjesnoj.¹⁹² Psihoanaliza nije jedina teorija psihologije prema kojoj je pokazao interes. Najviše vremena za proučavanje biheviorista koristi u zatvoru u kojem je završava 1918. godine zbog pacifističkih stavova.¹⁹³

U epistemološkim studijama vjerovanje, svrha i ugoda čine tri temeljna momenta u analitičko-sintetičkoj filozofiji koju želi produbiti. Možda je teško govoriti o ove tri kategorije kao »momentima« jer se vremenska uvjetovanost drži strogih matematičkih okvira. Konceptija pluralne i od ljudskog opažaja odvojene zbilje podrazumijeva promjenu epistemološke paradigme koja je utjecala i na teorije psihologije koje su htjeli razviti njegovi suvremenici. Iako se psihoanaliza čini prikladnom teorijom za objašnjenja individualnoga i društvenog dinamizma, u pogledu pitanja uvjerenja, svrhe i ugone prihvaća Watsonove postavke.

¹⁹¹ Usp. Russell, *Problems of Philosophy*, 20.

¹⁹² Usp. Frederick Copleston, *A History of Philosophy. Volume 8. Modern Philosophy: Bentham to Russell*. New York, 1966, 234.

¹⁹³ Usp. Richard F. Kitchner, Bertrand Russell's flirtation with behaviorism, u: *Behavior and philosophy*, 32, 2723-291(2004).

To se osobito odnosi na kauzalnost promjena koje se odvijaju u fizičkom svijetu. Iako događaji imaju svoj tijek koji je vremenski-prostorno ograničen u pogledu ljudskih postupaka, zakoni kauzalnosti u svojoj objektivnoj formi teško se mogu primijeniti na obrasce ljudskog ponašanja, stoga se u ovoj problematici oslanja na Humea i Watsona. Nadalje, u primjeni psiholoških teorija u istraživanjima spoznaje, Russell se oslanja i na biheviorizam. Iako je Pavlov odbacio funkciju introspekcije, smatrajući kako su za psihologiju bitni dokazi izvedivi iz eksperimentalnog opažanja ponašanja, ipak treba prihvatiti vrijedne domete njegove metode istraživanja.¹⁹⁴ Drugim riječima, ljudi su u svom ponašanju često puta vođeni porivima za vladanjem čega nisu svjesni, što je jedna od poluga kriticizma religije.

2.2 Problem religije i traženje izvjesne filozofije

Spomenuo sam dva važna pokretačka momenta u izgradnji filozofskog sustava Bertranda Russella: prvi, matematičko-logički i, drugi, otkrivanje naturalizma i biheviorizma. Iskorak iz istraživanja matematičko-logičkih problema posebno onih razmatranih u *Principima matematike* označava i svojedobno okretanje prema problemima u filozofiji znanosti. Ne treba zaboraviti temeljnu odrednicu odnosa između filozofije i znanosti. Za Russella je filozofski problem ujedno i znanstveni te on traži da filozofije ne bude ograničena od znanosti, već da uz pomoć znanstvenih metoda iskristalizira metode rada.

Prema tome, filozof se u svojim istraživanjima mora voditi logičko-analitičkom metodom i pri tome razgraničiti znanstvena od neznantvenih područja. Takav se sustav može promatrati u okvirima stalne napetosti između traženja sigurnosti koju filozofija može ili treba pružiti i izvjesne spoznaje koju pružaju prirodoslovne znanosti. Filozofsko istraživanje Bertranda Russella, koliko god na prvi pogled konfuzno izgledalo, prije svega odnosi se na preispitivanje granica spoznaje u odnosu na utvrđenost znanstvenih hipoteza. Sustav tako poprima konture svojstvene britanskoj filozofskoj misli zaokupljene sukobom filozofije i znanosti, scijentizma i teizma, ali s dolaskom Russella, s većim naglaskom na analitičku ulogu jezika koji, vođen strogim postulatima logičkog atomizma, mora podjednako formirati sudove znanosti i filozofije. U tom će se pogledu Russell često suočavati s pitanjem religioznog vjerovanja i spoznaje, ponajprije u povijesti razvoja filozofije odvajajući pritom utjecaje religije i prirodoslovnog pristupa stvarnosti.

¹⁹⁴ Usp. Russell, *My Philosophical Development*, 130.

2.2.1 Russellov prioritet logičko-analitičke metode u izgradnji znanstvene filozofije

U kontinuitetu istraživačkog zanimanja za epistemološki problem znanja kakvog su u svom radu pokazivali Hume i Locke i Russell postavlja pitanja o njegovoj izvjesnosti. John Locke je htio naglasiti kako je znanje uvjetovano percepcijom dok Hume smatra znanje izvjesnim u onoj mjeri koliko se odupire posezanju za uobraziljom. Stoga se pitanje može formulirati i ovako: Kako možemo opravdati znanje koje posjedujemo?

U djelu *Our knowledge of External World* stavlja u središte pitanje ljudske spoznaje o izvanjskom svijetu. To nije samo pitanje o spoznaji već i o njezinoj različitosti stupnja izvjesnosti, vrednovanju s njezinim pogreškama, granicama i parametrima. Svijet kao predmet znanstvene metode u filozofiji nije statički realitet podvrgnut zakonitostima kauzalnosti, već se mijenja i nije postojan, kao što nisu postojani zakoni prirodoslovnih znanosti, stoga se u njegovom djelu često susrećemo s nejasnoćama oko indukcije i dedukcije. U tom kontekstu odnosi između indukcije i dedukcije zauzimaju puno prostora u Russellovom promišljanju o povijesti znanosti:

»Pitanje dometa i vrednovanja indukcije predstavlja veliku poteškoću. Uzmimo na primjer pitanje *Hoće li Sunce sutra svanuti?* Naše prvotno instinktivno doživljavanje nam govori kako u to trebamo čvrsto vjerovati jer je Sunce svanulo mnogo puta prijašnjih jutara. Nakon toga, ne bih znao može li ovo vjerovanje pružiti neki temelj ili ne znanstvenoj spoznaji, no zasad ga prihvatimo. Pitanje koje slijedi poslije toga glasi: Koji je princip izvođenja koji nam može potvrditi kako će poslije ovog Sunčeva izlaska dogoditi drugi?«¹⁹⁵

U promišljanju o znanju vraća na empiriju, dosljednost percepcije i njezine valjanosti. Razmotrivši što bi o tome rekao njegov kum Mill, pretpostavlja kako taj cjelokupan epistemološki proces ovisi o zakonitosti kauzalnosti. No, kako je taj zakon potkrijepljen u stvarnosti? Kako ga opravdati kao oruđe u znanstvenom zaključivanju? Iako se pretpostavlja kako se zakon uzročnosti može objašnjavati kao a priori princip, kao postulat ili empirijska generalizacija, drži kako zakon uzročnosti, time i svaka druga znanstvena teorija, mora biti provjerena samo kriterijem vjerojatnosti koliko god taj kriterij otvarao nesagledive komplikacije.¹⁹⁶

Drugim riječima, donekle prihvaća metode klasičnog empirizma u razmatranjima o epistemičkom znanju iako ih nadopunjuje vlastitim otkrićima, a ta otkrića se poglavito tiču afirmacije analitičko-logičke metode s kojom pristupa ovim problemima. Povijesni se problem razvoja znanosti bazira na odnosu indukcije i dedukcije što je razvidno iz komentara

¹⁹⁵ Usp. Russell, *Our Knowledge of External World*, 43.

¹⁹⁶ Usp. Isto, 44.

na Millovo poimanje kauzaliteta. Glede toga nije se potrebno vraćati na pitanje valjanosti indukcije, odnosno dedukcije, već na pitanje iskustva, ali u drukčijem kontekstu nego kod Lockeja ili Humea. U tom pogledu, naše istraživanje svakog filozofskog problema uvjetovano je stupnjem upoznavanja, prvotno s pojedinačnim svakodnevnim objektima, zatim znanjima o pojedinačnim stvarima izvan našeg iskustva i konačno se suočavamo s potrebom sistematizacije cjelokupnog znanja putem znanosti fizike.¹⁹⁷

Na temelju ove stupnjevite raspodjele iskustvu dostupnih i manje dostupnih datosti može se zaključiti kako je analitička metoda usmjerena na sadržaje proizašle iz iskustva kao što su znanje i vjerovanje. Analitički je instrumentarij u opreci prema konceptu *zdravog razuma*, štoviše, on služi za njegovo raskrinkavanje putem preispitivanja *svakodnevnih* vjerovanja s kojima se ljudi koriste u procesima spoznaje, to jest analiza se pojavljuje kao čimbenik razlučivanja između opravdanih i neopravdanih vjerovanja. Ne bih išao u daljnja obrazlaganja o analizi znanstvenih spoznaja, ali bih naglasio kako je upravo pitanje indukcije i dedukcije jedno od temeljnih polazišta u filozofiranju o religiji, točnije, o konceptima teističke spoznaje.

2.2.2 Utjecaj religijskih uvjerenja u povijesti filozofsko-znanstvenih odnosa

Russell se u svojim analizama povijesti filozofije suočio prije svega s ovim pitanjem: kako su znanost i filozofija djelovale jedna na drugu? Filozofija treba biti poput znanosti, to jest jedan zaokružen i jasan sustav bez pribjegavanja hegelijanskoj dijalektici. Problem dijalektike je u traženju smisla filozofiranja koje se treba zaustaviti u spokojnom prihvatanju privida stvarnosti i kontinuitetu ideja. Kad bi to bio zadatak filozofske misli, filozofi bi trebali odustati od svojih napora jer nema izvjesne spoznaje, one koja će jamčiti istinitost nečijeg vjerovanja jer su svi ljudi manje ili više u stjecanju svojih spoznaja pod jakim utjecajem društvenih okvira i znanstvenih teorija, a filozofija mora premostiti takve parametre.¹⁹⁸ U tom se smislu Russell okreće povijesnim detaljima ovog problema između filozofije i znanosti u namjeri da dokaže kako je prirodoslovna znanost i njezina metoda bila odvojena od filozofije kao i religije.

Znanost i filozofija su se usporedno razvijale i, prema tome, neki su filozofi u svojim teorijama bili bliži izvjesnosti koje zahtjeva znanost dok su drugi ostali vjerni religijskim ili etičkim postulatima, što opravdava sljedećim riječima: »Platon, Spinoza i Hegel mogu se uzeti kao tip filozofa čiji je interes istraživanja ponajprije usmjeren na područja religije i etike

¹⁹⁷ Usp. Russell, *Our Knowledge of External World*, 73.

¹⁹⁸ Russell, *Problems of Philosophy*, 29.

dok se Leibniza, Lockeja i Humea može smatrati filozofima znanstvenog usmjerenja. Kod Aristotela, Descartesa, Kanta i Berkeleyja uočavamo snažnu prisutnost obje vrste motivacija, kako religiozno-etičke, tako i znanstvene.«¹⁹⁹

Preston smatra ove filozofske koncepte „etapama“, što bi značilo kako je analitička filozofija stupanj razvoja koji nadilazi ove koncepte, a Russell u svojoj konstataciji govori o njihovim filozofijama kao „tipovima“, što bi značilo da svojem sustavu ne daje epitet nekakvog stupnja, već strukturi koja se razlikuje od ovih tipova filozofiranja. Ova je metafilozofska podjela uvjetovana koliko analizom odnosa religije prema spoznaji toliko i utjecajem znanstvene paradigme na razvoj filozofije. Newtonova paradigma ne dovodi u pitanje religijski nazor na svijet, štoviše, aludira na mehanicistički deizam.

U ovoj podjeli idealiste smatra *religioznim* filozofima, a ne *filozofima religije*. Iz tog proizlazi kako je religijsko uvjerenje jednako apriorno i sintetičko koliko i idealističko. Za razliku od logike koju koriste idealisti i religiozno-etički raspoloženi filozofi, logičko-analitički pristup utvrđuje potpuno novu epistemološku teoriju koja se, kako smatra, nije nadzirala u djelima njegovih prethodnika. Uočava njihovu preveliku naglašenost deduktivnog pristupa dok Russell kao analitičar prilazi problemu iskaza drukčije, to jest rečenicama kao sintetičkim cjelinama na kojima počiva apriorno uvjerenje. Preston ističe da »nasuprot tome, riječi – barem u njihovu nepomučenom filozofskom značenju – empirijske su datosti, i zbog toga objektivne u smislu znanstvenog istraživanja.«²⁰⁰ Budući da rečenice sadrže riječi koje moraju korespondirati s iskustvom, postavlja se pitanje analize religioznih iskaza ili religioznog jezika. Proizlazi kako su religiozni iskazi, primjerice oni koji se referiraju na vjerovanje u Boga, isključivo utemeljeni na deduktivnom zaključivanju.

2.2.3 Problem znanstvene i teističke interpretacije evolucije

Bertrand Russell se na problem tumačenja evolucije često navraća komentirajući Spencera i Bergsona koji povezuju teoriju o evolutivnom razvoju s pitanjem nastanka živih bića kao autonomnih i samoodrživih entiteta. S druge strane, uzima evoluciju u njezinom izvornom znanstvenom smislu kao teoriju koja se poglavito bavi s nastankom života iz materije, a ne toliko s razvojnim fazama nastanka čovjeka i ostalih živih bića pri čemu kritizira materijalizam i vitalizam kao ostatke skolastičkog shvaćanja promjena u živom svijetu. Naime, problem razumijevanja evolucije ne leži u znanstvenom dokazivanju teorije kao takve, već nerazlučivanja znanstvenoga od filozofskog pristupa.

¹⁹⁹ Usp. Bertrand RUSSELL, *Mysticism and Logic*, 97.

²⁰⁰ Aaron Preston, *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, London – New York, 2010., 149.

Naime, Russell u svojoj kritici aristotelizma izjednačava kozmološko i etičko poimanje svrhe. Kako nema razloga, kao što je napisao u svojim dnevničkim zapisima, vjerovati u svrhovitost kozmičkog poretka, tako jednako nema čvrstih argumenata vjerovati u svrhovitost etičke spoznaje ili moralnog ponašanja. Svrhovitost je podjednako upitna metafizička konstrukcija kao i zakon kauzalnosti. O svrsi se može govoriti samo u analizi vjerojatnosti nekih događanja te je Aristotelova etička teorija o svrhovitosti vrline u sreći neutemeljena. Iz toga slijedi kako Spencer i Bergson kao znanstvenici trebaju slijediti metodologiju istraživanja nepristrano i bez korištenja metafizičkih termina.

Darwinovo *Podrijetlo vrsta* iznosi zaključke biološkog istraživanja. No, mogu li se metode istraživanja biologije primijeniti na sve ostale znanosti? Glavna razlika između biologije i fizike jest u tome što fizika može doći do svojih rezultata eksperimentalnim istraživanjem. Biologija, posebice ona rana krajem 19. i početkom 20. stoljeća, preliminarno polazi od opservacije a manje se oslanja na eksperimentalni pristup. Pitanje različitosti metoda jest problem i pogrešne aplikacije teorija. To pitanje *iskače* iz Bajsićeva komentara o Spencerovom gledištu o evoluciji. Prema Vjekoslavu Bajsiću Spencer u svojoj teoriji polazi od apsolutizacije materije, ali time dolazi do nepomirljivosti između prirodnog događanja koje načelno treba biti cirkularno i povijesnog događanja koje je linearno i čije etape transcendiraju jedna drugu.²⁰¹

Na prvi pogled teško će itko prepoznati neke segmente utjecaja teologije ili metafizike na Spencerovu misao. Ponajprije jer govori o samoinicijalnom oblikovanju materije. Pri tome bi duh ili svijest bio tek usavršeni oblik, usavršavanje do potpune svijesti o sebi. Razlika između Darwinova i Spencerova gledišta jest zasigurno u tom pitanju inicijalnog stanja. Hipotetički, inicijalno stanje materije po Darwinu ticalo bi se samo kategorije kvantitete ako se uzme u obzir razvijanje manjeg broja jednostavnih jednostaničnih oblika prema mnoštvu složenijih organskih struktura. S druge strane, Spencer ima u vidu materiju koja u etapama razvoja prelazi u homogene oblike. Time je njegov koncept inicijalnog stanja svojevrsna metafizička ideja.

Za razliku od Spencera, Bergson uključuje Božji stvaralački zahvat u svoju koncepciju evolucije. Bog je „nadsvijest“, ili „čista svijest“ jer svojim jedinstvenim postojanjem nadilazi svu materiju i svu svijest koja je povezana s materijom.²⁰² Russell se ne osvrće toliko na kreacionističko polazište Bergsonova promišljanja koliko na problem hominizacije. Dok

²⁰¹ Usp. Vjekoslav Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998., 19.

²⁰² Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 148.

znanstvena evolucija promatra razvoj čovjeka u susretu s neprijateljskom prirodom unutar kojeg je stupnjevito razvijao svoje vještine i sukladno tome svoje intelektualne sposobnosti, Bergson isti razvoj promatra s gledišta odnosa između instinkta, intuicije i razuma. On ne promatra instinkt kao nešto što specifično pripada životinjama – jer se čovjek razvio od životinje pri čemu sam nije prestao biti životinjom.

Instinkt i intuicija pripadaju psihološkoj subjektivnosti ljudskog bića te nigdje ne navodi načelnu razliku između ovih dimenzija. Intuicija je kompleks osjećaja, kao i instinkt. Epistemološki gledano, oba se temelje na neposrednom uvidu stvarnosti iako za Bergsona intuicija dohvaća puno više od razuma. Razumnost zapravo nalazi svoju puninu, savršenstvo u mističnom iskustvu: kao što razum nalazi svoj cilj u intuiciji, mističnom iskustvu, tako niža religija nalazi svoj esencijalni i povijesni smisao u višoj religiji.²⁰³

S druge strane, Russell se protivi bilo kakvom metafizičkom nadilaženju ljudskog instinkta: ljudi se po svojoj neurološko-fiziološkoj strukturi ne razlikuju od ostalih životinja pri čemu navodi Pavlove zaključke istraživanja nagonskog ponašanja pasa.²⁰⁴ Russell drži da Bergsonova epistemologija proizlazi iz metodološki pogrešnog polazišta dedukcije jer »instinkt, intuicija ili uvid, jest ono što prethodi uvjerenjima koje razum susljedno potvrđuje ili se s njima sukobljava, no u slučajevima gdje ih razum potvrđuje, i kad je to moguće, prihvaća ona uvjerenja koja su manje instinktivna«. ²⁰⁵ Prema tome, obojica se slažu glede instrumentalnog položaja razuma. Razuma kao epistemičke funkcije u razlučivanju istinitih od pogrešnih vjerovanja iako je, prema Russellu, sama razlika između razuma i instinkta prividna. Prigovor vitalističkom gledištu na hominizaciju nije prigovor koncepciji razvoja života koliko koncepciji razvoja epistemičkog aparata.

2.3 Vjerovanje, kauzalitet i slobodna volja

Bertrand Russell izvodi svoju kritiku tumačenja evolucije Bergsona i Spencera na temelju zahtjeva za znanstvenom valorizacijom Darwinovih otkrića. U tom pogledu, smatra kako su njihova razmišljanja o evolutivnom razvoju života na zemlji daleko od znanstvene ispravnosti teorije evolucije kako ju je utemeljio Darwin. Treba spomenuti kako pojava teorije evolucije nije samo implicirala drukčija sociološka ili teološka tumačenja nego se reflektirala i na području epistemologije, točnije, preispitivanju dometa i različitosti oblika vjerovanja u kojem kauzalitet odigrava važnu ulogu.

²⁰³ Usp. Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, 20.

²⁰⁴ Usp. Russell, *Examples of Scientific Method*, u: *The scientific outlook*, 48.

²⁰⁵ Usp. Russell, *Mysticism and Logic*, 13.

Zašto je njegovo promišljanje o kauzalnosti važno za kritiku religije? Naime, kauzalnost kao svojevrstan koncept po kojem znanosti, posebice fizika i kemija, dolaze do svojih zakona ne bi bio toliko presudan za kritiku religije ako se uzima u obzir metodološka i predmetna autonomnost znanosti s obzirom na teologiju. Ne bi bilo nikakvih implikacija za poimanje religije, no, polazeći od zahtjeva za rekonstrukcijom filozofije kao znanstvene discipline, postavlja se u pitanje i kauzalnost kao koncept koji je proizašao iz aristotelovske baštine. On želi izdvojiti iz znanstvene metodologije sve što ne odgovara kriterijima analitičke plauzibilnosti. Druga je važna činjenica ta što koncept kauzalnosti veže uz problematiku slobodne volje koju odbacuje kao zagovornik mehanicističkog gledišta u fiziologiji.

2.3.1 Russellov osvrt na povijesno-filozofsko vrednovanje kauzaliteta

Vidjeli smo kako je kritika Bergsona i Spencera zapravo kritika koncepta svrhovitosti kao skolastičke, odnosno metafizičke kategorije. Iz te kritike proizlazi kako su se religioznim vjerovanjima motivirani filozofi koristili znanstvenim opažanjem kako bi opravdali religijske ili mitološke predodžbe o svijetu i svemiru. Iako Aristotel u tom smislu nije filozof koji bi svojim tezama opravdavao mitološku predodžbu o svijetu kojim upravlja Panteon s Olimpa, njegove teze ipak mogu proizlaziti kao dublje implikacije religioznih vjerovanja. Jedno od tih obilježja jest i pojam prirode (φύσις) kao jednog sustava koji objašnjava gibanje nebeskih tijela u skladu s mitopoetskim predodžbama. Komentirajući raspravu *O nebu*, Russell drži kako se Aristotel ograničio na nepromjenjivost nebeskih tijela, to jest na njihovu vječnost koju im pripisuju mitovi.²⁰⁶

Kako je vrijeme odmicalo, fizika se kao znanstveni sustav koji karakterizira traženje preciznosti svojih formulacija polako odmiče od aristotelovskih koncepata gibanja, mirovanja i promjenjivosti strukture materije. Pri tome je Aristotelov deduktivni kauzalitet pokazao određene slabosti: povezanost uzroka i posljedice po sebi se podrazumijeva kao zdravorazumska činjenica. Primjerice, Galileo Galilei je svojim eksperimentom oborio Aristotelovu teoriju gibanja²⁰⁷ koja je ponovno vezana uz kauzalnost.

Time nije prevladan zdravorazumski, gotovo naivni koncept uzročno-posljedičnih odnosa u prirodi kao što je to vidljivo iz Newtonovih analiza. Unatoč činjenici da zakon gravitacije predstavlja određeni odmak od nejasnoća koje su nastale primjenjivanjem Aristotelovih postulata još nije otklonjena antinomija uzajamnog privlačenja tijela. Kako bi riješio gotovo nesavladiv problem odnosa unutar tijela koja gibanjem djeluju jedno na drugo, Newton se

²⁰⁶ Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 216.

²⁰⁷ Usp. Russell, *The Scientific Outlook*, 33.

morao okrenuti složenom pitanju prostora i vremena. Slijedeći Aristotela,²⁰⁸ Newton uvodi neovisnost vremena i prostora od materije i gibanja²⁰⁹ i apsolutnost ovih kategorija kao eksplikaciju uvjeta u kojima se odvija međuovisno gibanje materijalnih tijela. Ova se definicija čini prikladnijim načinom premošćenja problema kretanja tijela unutar vremena i prostora za razliku od Aristotelove definicije vremena koje zahtijeva imaginarnog brojača koji uvjetuje njegovu linearnost.

Udaljivši nekog imaginarnog brojača o kojem bi ovisio integritet vremena, ostaje tijelo koje nesputano egzistira i giba se unutar ovih dviju dimenzija. No, gledajući iz aspekta einsteinovske redefinicije, Russell se opravdano pita što učiniti s položajem promatrača? Njegov je položaj i utjecaj itekako važan u raspravi o implikacijama teorija fizike na koncept kauzaliteta. Kako bi se odgovorilo na pitanje o promatraču koji „upada” u referentni sustav koje čine tijela u gibanju, Russell smatra da je bilo potrebno odbaciti postulate o apsolutnosti vremena i prostora.²¹⁰ Drugim riječima, kauzalitet prestaje biti fiksiranom predodžbom strukture promjenjivog svemira, svijeta koji čovjek opaža i na temelju spoznaja donosi sudove o tim promjenama unutar njega uzimajući u obzir i vlastiti utjecaj svjesnog razlučivanja spoznate od nespoznate materije.

Nije li ta autonomnost kauzaliteta izvedena iz deduktivnog zaključivanja specifičnog doslovnog tumačenju Svetog pisma? U svojoj kritici Aristotela Russell navodi kako je sukob između Galileja i inkvizicije sukob između indukcije i dedukcije jer »Galilejevi prethodnici smatraše kako su znali odgovor na pitanje o nastanku svijeta, što je čovjekova sudbina, koji su najdublji misteriji metafizike kao i skrivene principe prema kojima se ponašaju tijela u prostoru.«²¹¹

Iz toga slijedi kako je deterministički okvir koji je uvjetovao rane mehanicističke koncepcije svijeta kao cjelovita sustava proistekao iz antičkog kauzaliteta. Kako se to slaže s njegovom kritikom? Time se upada u svojevrsno protuslovlje, koje sam ne otkriva, ali se otkriva u kontekstu kritičke analize kauzaliteta prije i poslije Newtona. S jedne strane, potvrđuje kako je Newton velikim zaokretom u znanstvenom istraživanju ponovno afirmirao induktivni pristup u metodologiji za razliku od tada sveprisutnog deduktivnog pristupa koji su

²⁰⁸ U svojim gledištima o kategoriji vremena Aristotel odbacuje podjelu vremena na prošlost i budućnost u kojoj bi se odvijao postanak nečega u nešto drugo, kao određenim i različitim vremenskim odsjecima. Vrijeme je kretanje koje dopušta brojanje, što ponovno postavlja u pitanje postoji li takvo vrijeme bez onoga koji bi brojio njegove odsječke. (Vidi Bertrand RUSSELL, *Istorija zapadne filozofije*, Karijatide, Beograd, 1962., 215.).

²⁰⁹ Usp. Gajo Petrović, *Filozofska hrestomantija 5*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1979., 93.

²¹⁰ Bertrand Russell, *Analiza materije*, Karijatide, Beograd, 2010., 25.

²¹¹ Russell, *The Scientific Outlook*, 34.

zastupali prirodoslovci koji su u svom tumačenju fenomena bili ograničeni postulatima Aristotela, Svetog pisma i nauka Crkve.

No, s druge, kako Gajo Petrović ističe u svojoj analizi,²¹² Newton je s utvrđivanjem apsolutnog vremena i prostora zadržao do tada uvriježen koncept znanstvenika koji su temelje kauzaliteta tražili u religijskim predodžbama kao međudjelovanje tijela na daljinu u kojem *sila* nadilazi kvantitativne i opažljive mjere te ostaje transcendentnom metafenomenalnom veličinom koja bi objasnila različite slučajeve kauzaliteta. Dolazi se do zaključka kako je Russellu važnija afirmacija induktivnog pristupa od rasprave o stvarnosti kauzalnih procesa. U pogledu istih on odbacuje determinizam koji proizlazi iz aplikacije takvog pristupa, što je opravdano kad je riječ o Laplaceovom *demonu*, ali kad je riječ o slobodnoj volji, to jest utjecaju slobodne volje na donošenje odluka, pojavljuje se duboka kontroverza između determinizma i introspekcije promatrača.

U tom pogledu, Russell nastoji pojasniti mjesto i funkciju spoznaje promatrača prema vanjskom svijetu. Kad je riječ o spoznajnoj razdaljini promatrača i predmeta, pojavljuje se termin *osobnog prostora*. To su prostori iskustva, koji također mogu biti prostori opažanja ili opipa, i oni se razlikuju od znanstvenoga, to jest fizičkog prostora koji je podvrgnut matematičkim okvirima i apstrakciji - dovoljno je reći kako se promatrač prema suvremenoj fizici nalazi u različitim područjima u kojima dolazi u susret s materijom. Područja zvuka ili mirisa čak su suženija od prostora pogleda.²¹³ Primjerice, pogledati grm i zamirisati njegovo lišće: iz daljine grm ružmarina izgleda kao svaki drugi grm, no sve većim približavanjem postaje očito kako se taj grm razlikuje od ostalih svojim mirisom.

Prema tom primjeru, prostor pogleda premašuje granice prostora mirisa. Predmeti u svijetu iskustveno se spoznaju kao oblici tvari s bojom, opipom ili okusom. Može se reći kako su to osjetilne kategorije koje naziva osjetilnim datostima (*sensible data*), sva druga svojstva kao što su težina, gustoća, položaj i slična pripadaju apstraktnim veličinama.

Kako je objekt spoznaje ili kauzalni događaj podvrgnut, s jedne strane, objektivnom fizičkom prostoru, a s druge, subjektivnom prostoru predodžbe osobe, na isti je način podvrgnut relacijama osobnoga i objektivnog vremena. No, postoji velika razlika između utjecaja svjetla i zvuka na spoznaju s obzirom na to da su svjetlosni valovi brži od valova zvuka.²¹⁴ Ne ulazeći dalje u problematiku vremena, valja pretpostaviti kako u predodžbi

²¹² Usp. Petrović, *Filozofska hrestomantija* 5, 94.

²¹³ Usp. Russell, *Analiza materije*, 141.

²¹⁴ Usp. Russell, *Analiza materije*, 44.

materije, a time i kauzalnog događaja, Russell daje prednost ulozi prostornih relacija smatrajući kako je prostor presudan u različitim percepcijama ljudi koji opažaju istu stvar.

2.3.2 Logičko-analitička metoda i problem kauzaliteta

Problem zdravorazumskog poimanja uzroka i posljedice koji se otvara pri spoznaji vanjskog svijeta prije svega se smješta u logičko-analitičku metodu. S pravom možemo postaviti pitanje: što mislimo kad kažemo *uzrok* ili *posljedica*? Opažajni kauzalitet razmatran maloprije također premašuje naivne koncepte zdravog razuma i ovisi o psihološko-fiziološkim činiteljima. Primjereno imperativu znanstvene egzaktnosti pretpostavlja se da pojmovi uzroka i posljedice moraju imati neki kontekst u kojem bi se rabili ispravno. U svom ću se izlaganju osvrnuti na više problema koji se vežu uz kauzalitet, no ograničit ću se na dva njegova pitanja: što točno podrazumijeva kauzalnost kao tehnički termin i kakva je razlika između filozofske i znanstvene uporabe ovog pojma. Kauzalnost ili kako se u obrazlaganju navodi *kauzalni zakon* (causal law) generalni je iskaz koji opisuje izvođenje zaključaka o postojanju jedne stvari ili događaja iz postojanja nekog drugog događaja, jedne ili većeg broja stvari.²¹⁵ Stoga se ovakvo objašnjenje uzročnosti može primijeniti na različite fenomene koje susrećemo u svijetu kao što je povezanost munje i grmljavine, nećijih misli i izgovorenih riječi ili neki drugi slučajevi uzročno-posljedičnih relacija.

Kauzalni zakon može se zato primijeniti na fenomene, činjenice i stvari koje su dostupne iskustvu. No, što ako se kauzalnost želi primijeniti na apstraktne entitete? Logički, brojevi su podjednako postojeći kao i činjenice na koje se brojevi primjenjuju. Naše shvaćanje kauzalnosti ovisi o njenoj praktičnoj primjeni u opisivanju stvarnosti u kojoj su neke datosti izloženije našem iskustvu od drugih.²¹⁶

Zakon kauzaliteta kao stanovita paradigma klasične metafizike ne može u cijelosti iznijeti eksplikaciju o prirodi kao totalitetu, kao što su to htjeli hegelijanci. Kauzalnost ne može opisati stanje cjelokupne stvarnosti jer uvijek postoje iznimke koje mogu dovesti u pitanje sigurnost vjerovanja u povezanost između određenih uzroka i njihovih učinka, to jest »svi kauzalni odnosi podložni su pojavljivanju određenih iznimki; mi vjerujemo na temelju iskustva kako se te iznimke mogu izbjeći povećavanjem grupe koju nazivamo uzrocima, no ovo, još neprovjereno vjerovanje ne treba tumačiti kao izvjesno nego kao sugestiju prema smjeru daljnjeg istraživanja.«²¹⁷

²¹⁵ Russell, *Our knowledge of External World*, 216.

²¹⁶ Isto, 218.

²¹⁷ Isto, 230.

Slijedom toga, zdravorazumsko shvaćanje uzročno-posljedičnih veza koje nije u tolikoj mjeri prisutno u znanstvenom istraživanju, ali je prisutno u svakodnevnom diskursu nanovo zahtijeva dodatnu verifikaciju. Vjerovanje u povezanost činjenica kakve nam se pojavljuju pri svakodnevnom iskustvu teško je izbjeći, no postojanje određenih iznimaka koje bi dovele u pitanje takvu vrstu vjerovanja samo potvrđuju različitosti filozofskoga i znanstvenog razumijevanja uzročnosti.

2.3.3 Kauzalitet i metafizika slobodne volje

U svome izlaganju o problematici kauzaliteta Russell se nakon povijesno-filozofskog i logičko-analitičkog razlaganja osvrće na povezanost između kauzalnog zakona i slobodne volje koja zauzima važno mjesto u njegovoj epistemologiji. Kako ističe,

»Neki razlozi želje za slobodnom voljom su duboki, drugi trivijalni. Počnimo od razloga koji se mogu smatrati dubokima: ne želimo se osjećati sputanima nepredvidivošću sudbine tako da, što god više želimo jednu stvar, toliko nas izvanjske okolnosti prisiljavaju na odabir neke druge stvari. Odbacujemo pomisao na činjenicu da koliko god smatrali svoje moralno ponašanje ispravnim, naša hereditarnost kao i okolina mogu nas potaknuti na ponašanje izvan okvira nama ispravnoga. Želimo misliti u slučajevima dvojbe kako je naš odabir trenutačan i pod vlašću naše moći.«²¹⁸

Prema tome, zdravorazumsko shvaćanje uzročnosti je teško primjenjivo na ljudsko ponašanje i svijest o ishodima moralnih odluka. Iako prihvaća postavke bihevizma, iz čega proizlazi kranja skepsa prema konceptu slobodne volje, ipak ostavlja prostor introspekcije kao prostor u kojem se može manifestirati potreba za slobodnom voljom, što ne znači kako ta potreba za danom slobodom odlučivanja može objasniti i vjerovanja koja nužno uključuju mehanizme nakane, izbora i moralno vrednovanog čina.

Vjerovanje da je nešto učinjeno u slobodnoj volji nije poput vjerovanja u kauzalnost nekih ostalih činjenica. Kao primjer ove problematike navodi povijesni događaj Cezarova ubojstva.²¹⁹ Prije svega, ne radi se o svakodnevnom iskustvu neke uzročno-posljedične promjene kao što je bio primjer s gromom i grmljavinom, već o tvrdnji koja potvrđuje nekakvu motivaciju ili poticaj koji je uzrokovao neki čin, to jest želja Bruta za vlašću i čin ubojstva Cezara. Problem nastaje u razlikovanju kauzalnih zakona koji se primjenjuju na više slučajeva (na primjer, zvuk visoke frekvencije nastaje kao posljedica reakcije neke sile, kao što su udar groma u tlo i grmljavina) i slučajeva ljudskih čina.

Aksiom o uzroku koji potiče posljedicu proizlazi upravo iz krivog poimanja slobodne volje: »Mi osjećamo kako čineći voljne čine nismo ničim potaknuti, no to samo znači kako to

²¹⁸ Russell, *Our knowledge of External World*, 231.

²¹⁹ Usp. Isto, 228.

nije ništa drugo do osobni izbor. To je jedna od zasluga tradicionalne teorije kauzaliteta, koja je stvorila umjetni rascjep između determinizma i slobode koje smo introspektivno svjesni.«²²⁰ Drugim riječima, ljudski čini nisu potaknuti slobodnom voljom, nego željama. Budući da svaki čovjek zdravorazumski smatra kako postoji svjesni uzrok njegova ponašanja (slobodna volja), taj isti obrazac pripisuje slučajevima u svijetu koje susreće.

S jedne strane, prisutan je determinizam u biheviorističkim mehanizmima želja, s druge, on je odsutan u mogućnosti ili nemogućnosti stvarnog čina koji bi proizlazio iz slobodne volje.²²¹ Takvo bi rješenje u sebi bilo protuslovno iako Russell ne navodi neka rješenja koja bi vodila ka izbjegavanju takvog protuslovlja. Jedno rješenja bilo bi prihvatanje teze da je ljudska svijest pod stalnim utjecajima mehanizama poriva.

2.3.4 Kritika kauzaliteta – kritika religije

Možemo li kritiku kauzaliteta kako je prethodno demonstrirana *iščitati* kao kritiku religije? Nakon što se tijekom adolescencije i mladosti svojevrsno razračunao s filozofsko-teološkim problemom postojanja Boga, barem kao Boga matematičara, Russell se i dalje suočavao s ovim problemom na rubovima svojeg istraživanja povijesnih odnosa filozofije i znanosti, ali u suočavanju s kauzalitetom. U nakani da ovaj tehnički termin „pročisti“ od metafizičkih, odnosno religijskih interpretacija, Russell se kritički osvrće na filozofske sustave Henrija Bergsona i Herberta Spencera.

U vitalizmu prepoznaje pojam kauzaliteta kao Bergsonov dokaz postojanja Boga kao životvorne emanirajuće i transcendentne sile, što u potpunosti odudara od Darwinova korištenja uzročnosti u teoriji evolucije. Drugim riječima, kauzalitet ne može potvrditi ništa o svrhovitoj povezanosti fenomena u prirodi jer koncept svrhe postoji, takoreći, samo u našim glavama, a mi ga kao ideju pripisujemo uzročno-posljedičnim relacijama u svijetu. Na sličan se način osvrće i na Herberta Spencera u njegovom materijalističkom monizmu. Koncept o materiji koja u kontinuitetu beskonačno postoji i zahtjeva potencijal jednako beskonačnog očuvanja energije za svoje postojanje podjednako je religiozni koncept kao i koncept o Bogu unutar skolastike. Prema tome, Spencer je iskoristio pojam kauzaliteta u objašnjenju svoje teorije o vječnoj materiji u evolutivnim promjenama ne prepoznajući pri tome kako se zakonitost uzroka i posljedica ne može primijeniti u dokazivanju ove hipoteze koja je prije svega empirijska a ne metafizička.

²²⁰ Russell, *Mysticism and Logic*, 206.

²²¹ Usp. Isto, 208.

Svakako, Russell u svojoj kritici klasičnog razumijevanja uzročnosti ide dalje od elaboracije Bergsona i Spencera s ciljem razjašnjenja ovog pojma te ga smješta u promišljanja o ljudskom ponašanju i slobodnoj volji pri čemu se oslanja na zaključke bihevorista. Tradicionalni etički okvir o slobodnoj volji zamjenjuje eksplikacijama utemeljenim na bihevorističkim istraživanjima. Na taj način zaokružuje kritiku uzročnosti slobodne volje. No, što je s uporabom samog pojma slobodne volje u stvarnosti jezika? Budući da ljudska ponašanja ne mogu biti do kraja determinirana jer bi se time odredilo i ponašanje pojedinca u budućnosti, a s druge strane proizlaze iz mehanizama želja, slobodna volja postaje jednom idejom, uvjerenjem koje je jednako ostalim uvjerenjima koja proizlaze iz religije kao što je svrha, providnost, pravednost i na kraju svih sam pojam Boga. U svom članku iz 1930.²²² u kojem analizira ideje koje su proistekle iz religije i djelovale na razvoj ljudskog društva ističe aporijske točke nauka o slobodnoj volji (*The Doctrine of Free Will*).

U tom članku, on ne problematizira slobodnu volju u kontekstu psihologije već kao religijsku ideju. U ambijentu vlastite terminologije izraz *idea* poistovjećuje s pojmom *belief* iako se ovaj drugi pojam više koristi kao epistemološki termin za subjektivnu sigurnost posjedovanja nekog znanja. Iz religijske ideje o slobodnoj volji proizlazi i religijski nauk o tome kako se čovjek u svojim odlukama vodi svojom slobodom, a ne podsvjesnim željama. Kako bi se rasvijetlio kritički stav prema religijskoj ideji slobodne volje, treba ponovno naglasiti neke njegove stavove prema biblijskoj slici odnosa duše i tijela, pitanja savjesti i, na kraju, povezanosti između ljudske slobode i svemogućnosti Božje.

Prije svega, ne nalazi nijednog suvislog argumenta koji bi mu potvrdio postojanje nečega kao što je slobodna volja. No time nije riječ o čovjeku kao subjektu koji slobodno donosi odluke kojima se vodi u svojem ponašanju već o interpretacijama prirodnih fenomena iz kojih bi se iščitala ili rekonstruirala ideja slobodne volje. Takav primjer interpretacije vidi u analizi ponašanja atoma kod Eddingtona i Heisenberga. U svojoj kritici Eddingtonove knjige *Nature of The Physical World* u tom smislu tvrdi: »On misli (tj. Eddington) kako um može slobodno raspolagati s jednim ili drugim mogućim prijelazom atoma u određenom trenutku, i to, putem neke vrste djelovanja okidača koji bi proizveo široki raspon rezultata u skladu sa svojim nagnućem.«²²³ Russell se suprotstavlja takvom načinu interpretacije jer mu se odupire

²²² Članak *Has Religion made contributions to civilization?* objavljen je 1930. a pridodan je zbirci eseja *Why I am not a Christian – and other essays on religion and related subjects*, objavljenoj 1957. godine u New Yorku.

²²³ Usp. Russell, *The Scientific Outlook*, 108.

Heisenbergovo načelo neodređenosti.²²⁴ Što je potaknulo fizičare da se priklone znanstvenom opravdanju slobodne volje? Russell nalazi odgovore u temeljima koncepcija filozofa prirode koji su objašnjavali prirodne fenomene polazeći od, za njih, nepromjenjivih zakona iako prema znanstvenoj metodologiji nijedan zakon ne može biti nepromjenjiv ili vječan, već postoji kontinuitet hipoteza koje su podložne stalnom zahtjevu provjeravanja.

S druge strane, da su prirodoslovci posebice oni prije Einsteina ukinuli naravni nepromjenjivi zakon, također bi ukinuli mogućnost čuda jer su ona djela Božja koja protuslove zakonima koji upravljaju svakodnevnim događajima.²²⁵ Prema tome, interpretacija slobodne volje podrazumijeva Boga koji je Zakonodavac, onoga koji upravlja svemirom i tijekom događaja. Kao agnostik Russell odbacuje mogućnost bilo kakve izvanjske intervencije koja bi upravljala prirodnim događajima. Ako se kauzalna zakonitost ne može svoditi na stroge okvire uzroka i posljedica, tako se i ljudski čini ne mogu interpretirati korelacijama između svemogućnosti Božje i slobodnog ljudskog djelovanja. Može se zaključiti kako aludira na svojevrsno protuslovlje: slobodna volja ne može postojati ako postoji Bog koji upravlja u svemogućnosti, a s postojanjem tog protuslovlja muči se već od mladih dana.

Ako nema dokaza o Božjem postojanju, onda nema ni sigurne argumentacije koja bi išla u prilog čovjekovog slobodnog odlučivanja. Kako je priroda skup promjenjivih datosti čiji su segmenti tek površinski otvoreni ljudskoj spoznaji, tako ne postoji općeniti naravni zakon prema kojem bi se trebao ravnati tijek prirodnih fenomena. Time je otvoreno i pitanje savjesti kao jednog od dokaza o Božjem postojanju u teodiceji. Suprotno tome, drži da savjest nije pokazatelj kreposnog života jer je nastala na temelju sjećanja iz djetinjstva: budući da je nastala tijekom odgoja koji može biti i pogrešan, nitko se u svojim odlukama ne može oslanjati na savjest.²²⁶

Preispitivanjem teza o slobodi volje i njezinim implikacijama na religioznu etiku kao i religioznom govoru o Bogu, dolazi se do zaključka kako je sloboda kao metafizički pojam postavljena u upitnik. Proizlazi kako prave slobode kao transcendentne vrednote uopće nema, to jest kako je ona kao metafizički termin nastala u stoljećima ljudskog neznanja. Nisu upitne kvalifikacije modernog shvaćanja kauzaliteta u fizici. Utvrđuje činjenice do kojih su došli njegovi suvremenici i one pripadaju području empirijskih znanosti koje je autonomno od područja humanističkih disciplina.

²²⁴ Usp. Russell, *The Scientific Outlook*, 108.

²²⁵ Usp. Russell, *Why I Am not a Christian*, 38.

²²⁶ Usp. Isto, 74.

2.4. Religija i moral

Prethodno sam iznio neke od glavnih točaka kritike tradicionalnog koncepta slobodne volje. Takav je koncept prisutan u teističkoj etičkoj misli te se postavlja opravdano pitanje iz kojeg ugla Russell kritizira religiozni moral, to jest po čemu je tradicionalni moral religiozan, a kakav bi trebao biti? Bertrand Russell se u mnogim djelima društveno-religijske tematike osvrtao na moral kao stanoviti sustav vrednota i uvriježenih pravila. U ovom izlaganju osvrnut ću se na njegovo tumačenje slobode izvan konteksta rasprave o kauzalnosti, ali u referencama prema emotivizmu i moralnom realizmu. Nadalje, bitno je pitanje što smatra savršenim dobrom, *summum bonum*, te zadnje, kakva su njegova razmišljanja o moralu utjecala na tijek njujorškog procesa iz 1941. godine.

2.4.1 Kritika slobodne volje i „opipljiva“ svrha morala – društveno spasenje

Kako moralni realisti, a među njima i Russell, prihvaćaju postojanje vrednota, na prvi pogled bi se činilo da takvo shvaćanje dolazi u sukob s teističkim shvaćanjem Božje slobode. Bog ni u kojem slučaju ne ugrožava ljudsku slobodu sa svojom slobodom kreativnog djelovanja i providnosti. Sloboda Božja, ako se može tako nazvati jer Bog ne može upasti u ropstvo ni biti ičime uvjetovan, ne ugrožava slobodnu volju iz koja oblikuje krajnje ishode odlučivanja i djelovanja. Volja je ta koja pokreće djelovanje iz samog smisla slobode po kojem čovjek odabire dobro ili zlo.

To je grubo objašnjenje prisutno u teizmu, naravno da je faktičnost kauzalnih odnosa u dohvat ljudske spoznaje lančanim nizovima fenomena koji pripadaju izvanjskom fizičkom svijetu, no Russell je po tom pitanju bliži naturalističkom pogledu, svijetu kao zatvorenoj cjelini. Prema tome, takav zatvoren mehanicistički svijet ne može pružiti argument za slobodnu volju. Iz fizičke kauzalnosti izvode se zaključci o ljudskome djelovanju kao procesu bioloških uvjeta. Proizlazi kako je religijska konotacija nametnuta u obliku društvenih konvencija na što je aludirao pragmatist William James: »Ako čovjek učini dobro djelo, pohvalit ćemo ga, ako učini zlo, kaznit ćemo ga – bilo kako, daleko je od teorija o tome jesu li ta djela proizašla iz onoga što je već u njemu bilo prisutno ili su to novine u strogom smislu riječi.«²²⁷

Russell za razliku od Jamesa ne ulazi u takve eksplikacije koje bi tražile neku racionalnu utemeljenost u smislenosti nagrade i kazne koje su za njega društvene, a time i religijske konvencije. Zašto bi neko društvo bilo racionalno ako kažnjava i nagrađuje svoje članove? S

²²⁷ James, *Pragmatism and Other Writings*, 55.

time je anticipirao emotivizam kao metaetičko subjektivističko stajalište pozitivista polazeći od tvrdnje kako čovjek samo nešto smatra vrijednošću što osjeća vrijednim i na taj način proizlazi kako znanje o nečemu kao dobrome ili zlome ne počiva na kognitivnom postupku koji nužno uključuje i etičko mišljenje, već se svodi na mehanizam osjećaja.²²⁸

Ako su osjećaji jedini nositelji znanja o nečemu što je dobro ili zlo, proizlazi kako čovjekova volja nije slobodna u pristajanju uz takve vrijednosne kategorije. To zapravo proizlazi iz opservacije koju preuzima iz naturalizma i biheviorizma. Volja se otkida iz spletova čovjekovih težnji, odnosa duše i tijela, te se u kontekstu situacije svodi na interakciju nagona i vanjskog svijeta. Iako u kritici kauzaliteta koju je prikazao u *Mysticism and Logic* opisuje slobodnu volju kao znanstveno nedokazan proces između ljudske spoznaje i izvanjskog svijeta, u eseju *Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?* iz 1930. postaje još kritičniji i smatra nauk o slobodnoj volji uzrokom krivih postupaka u odgoju i edukaciji. Takav primjer nalazi u primjerima kažnjavanja: kao što bolesnik od kuge leži u karanteni dok se ne ozdravi, tako treba pristupati i prema čovjeku koji je zatvoren zbog sklonosti prevarama.²²⁹

Proizlazi kako odgovornost leži na institucijama koje se, ako se uzme u obzir gornja konstatacija, koriste primarnim doživljajima pojedinaca kao što su strah ili krivnja, a te zloporabe nije imun ni kršćanski moral. U tom pogledu, sve odluke koje bi se opravdavale slobodnom voljom zapravo su nastale u strahu od Boga, smrti ili bolesti. Budući da je strah temelj religioznog vjerovanja i djelovanja, pojam spasenja ima svoje izvorište u dubokim suprotstavljanjima individualne i kolektivne religioznosti, primjerice u različitim koncepcijama kršćanstva, antičkog poganstva i drugih religija. Vrednovanje proizlazi iz ljudskih uvjerenja koja mogu biti kolektivna i individualna iako se one kreću u sferi individualnosti dok bi pretvaranje u jednu kolektivnu cjelinu predstavljalo pokušaj manipulacije i diktata političke moći.

Drugim riječima, »mi sami smo krajnje nepogrešivi arbitri vrijednosti gdje priroda zauzima samo jedan dio. U svijetu je vrednota priroda po sebi neutralna, niti dobra niti loša, zaslužujući time da je se niti prezire niti precjenjuje. Mi smo ti koji stvaramo vrijednosti i naše želje koje se njima suprotstavljaju.«²³⁰ Budući da su moralna vjerovanja nastala na društvenim konvencijama i utemeljenom strahu od sankcija, spasenje kao cilj moralnog djelovanja često je bilo zaogrnuo individualnom duhovnošću odnosno mistikom. To jest,

²²⁸ Bart Shultz, Bertrand Russell in *Ethics and Politics*, u: *Ethics*102(1992), 594-634.

²²⁹ Russell, *Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?*, u: *Why I am not a Christian*, 41.

²³⁰ Isto, 54

»Tradicionalno, religijski život bio je, kao što je i danas, dijalog između duše i Boga. Poslušnost prema Božjoj volji smatrana je vrlinom, i tu vrlinu je bilo moguće aktualizirati bez obzira na državu ili društvenu zajednicu. Protestantske sekte su razvile ideju o *traženju spasenja* iako je ono uvijek bilo prisutno u kršćanskom učenju. Individualizam osamljene duše ima svoju vrijednost u određenim fazama povijesti, no u suvremeno vrijeme potrebno nam je više društvena nego li individualna koncepcija dobrobiti.«²³¹

Vrijednost se dobra zbog kojih ljudi moralno djeluju, to jest kako bi ostvarili nekakvo dobro, temelji na osobnim koncepcijama dobra što je blisko utilitarističkoj teoriji. Budući da se ljudi ne mogu odvrnuti od prirode jer su podložni željama i nagonima, proizlazi kako je i samo utemeljenje društva po sebi labavo. Društvo u kojem bi svakome bilo omogućeno da ostvaruje ciljeve svog djelovanja teško je ostvarivo ako nema jedinstvenog neformalnog obrasca koji bi uniformirao različita djelovanja pojedinaca.

Prosvjetitelji, na koje se Russell često poziva, htjeli su izaći iz takve nedoumice uvođenjem društvenog ugovora. Ipak, i u tom društvenom ugovoru država nastupa kao represivni aparat koji kažnjava loša ponašanja pojedinaca. I u tom slučaju, netko si uzima za pravo da bude bolji od onog drugoga – ulogu koju preuzima država da pojedinca zaslužno ili nezaslužno kažnjava. S jedne strane, Russell u svom odgovoru na ovo pitanje nastupa podjednako anarhistički i humanistički smatrajući kako država ne smije biti represivna, a odbacuje svaki koncept moralne spoznaje koja se ne može nametnuti izvana.

Moralnost je »glavnom utemeljena na praznovjerju«²³², a praznovjerje (*superstition*) nije racionalno uvjerenje. Dakle, a) moralni propisi proizlaze iz praznovjerja, što znači da su iracionalni; b) ljudi se u svom djelovanju vode vlastitim željama i nagonima; c) svima treba omogućiti da postignu vlastitu sreću. Kad se uzmu u obzir svi ovi čimbenici praktičnog morala, pitanje o nekom savršenom društvu s kojim se kasnije bavio postaje krajnje kompleksnim, a time i samo pitanje o pokušaju kompenzacije koncepta spasenja u religioznom vjerovanju s nekim sekularno izgrađenim, humanističkim spasenjem. Na tu ćemo se problematiku posebno osvrnuti u poglavlju o viđenju postsekularnoga znanstvenog društva.

2.4.2 Russellova kritika morala u njujorškoj parnici

Naglašeni liberalni individualizam koji se može iščitati iz postulata Russellove etike bio je jedan od povoda zbog kojih mu je odbijena molba za položajem predavača na Katedri za logiku Sveučilišta New York. Postoje i drugi, politički inicirani razlozi koji se mogu pripisati

²³¹ Russell, *Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?*, 74.

²³² Isto.

društvenoj klimi koja je vladala u Americi. Ipak, što se tiče problematiziranja odnosa morala i religije, ne treba se samo fokusirati na pravnu pozadinu njujorškog slučaja nego treba razmotriti one točke u Russellovoj teoriji morala koje nisu naišle na odobravanje američke akademske javnosti.

Mjesto predavača trebao je preuzeti veljače 1941. i ostati do lipnja 1942. Oni koji su se usprotivili njegovom namještenju bolje su poznavali njegovu etiku a manje filozofiju matematike. Prvi koji se usprotivio njegovoj profesuri bio je biskup Episkopalne Crkve, Manning koji je na temelju Russellovog naturalističkog gledišta na ljudske želje i poticaje ustvrdio kako takav čovjek ne smije predavati na Sveučilištu.²³³ Edwards ističe kako je Vijeće za visoko školstvo (*Board of Higher Education*) bilo pod iznimnim pritiskom tiskanih medija kao što su *America* i *Journal*. Zadnje navedeni list optužio ga je za simpatiziranje komunizma što je potvrđeno nekim citatima iz davno izdanog djela u kojem navodi regulaciju države nad odgojem i edukacijom djece i prema tim citatima oni su ga označili kao eksponenta komunizma.²³⁴ Činjenica je, kao što Shultz ističe, da rana politička djela opisuju liberalan stav prema državi i društvu, primjerice *Principles of Social Reconstruction* iz 1916. najbolja je argumentacija za anarhistički oblik političke teorije.²³⁵

Politička, etička i socijalna promišljanja obilježena su perspektivom liberalizma i individualizma duboko prisutnima u razvoju teorija politike koje su cvale na anglosaksonskom području. Russell bi izdao svoja liberalna gledišta kad bi pristao uz totalitarističke režime opravdavajući na bilo kakav način staljinizam ili neki drugi totalitaristički sustav. Zato u svom životopisu ističe da je tijekom članstva u britanskoj Vladi bio antikomunist kao što je ujedno bio i protivnik nuklearnog naoružanja.²³⁶ Osim ove činjenice valja uzeti u obzir i optužbu o simpatiziranju Marxa. Štoviše, smatra kako Marxov racionalizam nije utemeljen upravo zbog dijalektičke naravi društvenih promjena koje bi vodile do potpune političke i ekonomske harmonije koja više sličí utopiji nego održivoj strukturi društva.²³⁷

Težina argumenata u optužnici očita je iz samog nastupa suca Josepha Goldsteina koji je, potaknut tužbom koju je podnijela Jean Kay, poroti podastro niz citata iz njegovih djela kao i navodne optužbe za nudizam. Prije svega, sudac Goldstein ističe kako nije u pravom smislu

²³³ Riječ je o Russellovom stavu o moralnom djelovanju i svrsi koja se temelji na individualističko percepciji moralnog pravila.

²³⁴ Usp. Russell, *Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?*, 211.

²³⁵ Usp. Schultz, *Bertrand Russell in Ethics and Politics*, 594-634.

²³⁶ Usp. Russell, *Autobiography, 1914-1944*, New York, 1969., 20.

²³⁷ Usp. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 755.

filozof jer nije ljubitelj mudrosti, ne traži univerzalnu znanost koji bi objasnila fenomene prema zadnjim uzrocima, on je sofist i njegovi se argumenti svode na gomilu besmislica te je njegova filozofija gomila jeftinih istrošenih tvrdnji koje imaju za cilj obmanjivanje ljudi.²³⁸

Iz ovog uvoda optužnice jasna je sudčeva nejasna i površna osuda. Mora se uzeti u obzir kako se Russellove teze mnogim vjernicima, protestantima i katolicima ne bi svidjele počevši od kritike samog sadržaja vjere do njezinog prakticiranja i povezanosti s politikom. No, s druge strane sam sudac nije razumio srž Russellove filozofije prema kojoj ne slijedi principe klasičnog idealizma ili neotomizma. Stavljajući na stranu pitanje Russella kao stranca koji je dobio ponudu profesorskog mjesta na Sveučilištu New York valja se osvrnuti na one točke u njegovim djelima iz etike koje su poslužile kao svojevrsni dokazni materijal tužitelja. Sudac Goldstein je istaknuo kako su knjige pune *prljavština (filth)*, kao što je primjerice isticanje stava o brakovima studenata koji bi trebali biti bez potomstva za vrijeme studiranja.²³⁹ Iako Dewey polazi od liberalnog gledišta koje podrazumijeva snošljivost različitih političkih i svjetonazorskih mišljenja koji dotiču sferu akademske slobode, sudac Goldstein smatra kako se pojam *akademske slobode* zloupotrebljava u promicanju drukčijeg vrijednosnog sustava koje je utemeljeno na negiranju religije.

Točnije, »akademska sloboda ne smije promovirati otmicu kao legalan čin ili preljub kao poželjan i dobar za zajednicu. Postoje norme i kriteriji istine koji su prepoznati od otaca utemeljitelja. Njih prepoznavamo u Deklaraciji o neovisnosti gdje se referiraju na zakone prirode i njezinog Stvoritelja.«²⁴⁰ Goldstein zapravo ovim razlaganjem želi reći kako Russell, a time misli i na one koji su stali u njegovu obranu poput Deweya, izokreću pravi smisao akademske slobode koja se temelji na američkom Ustavu utemeljenom na kršćanskim vrednotama. Gledište na slobodu govora uvijek je bila točka sukobljavanja konzervativnih i liberalnih krugova u Americi koje se reflektiralo na području visokog školstva, ali i osnovnoga. Mons. Francis W. Walsh, govoreći u ime katoličkih visokoškolskih ustanova u državi New York a stajući na stranu gradonačelnika La Guardie, ističe da je pojam slobode u Russellovom slučaju, a time se pretpostavlja uživanje prava na govor na razinama građanskog i akademskog života, na krajnji način zluporabljen.

Postupak protiv namještenja na Sveučilište New York otkriva s jedne strane nerazumijevanje njegovog filozofskog sustava i cjelovitosti etičkih i političkih promišljanja, a

²³⁸ Usp. Paul Edwards, Appendix. How Bertrand Russell was prevented from Teaching at The College of The City of New York., u: *Why I am not a Christian*, New York, 1957., 220.

²³⁹ Usp. Isto, 230.

²⁴⁰ Isto, 236.

s druge upućuje na opravdano pitanje o legalitetu optužbi. Je li sudac Goldstein branio američki način života koji je utemeljen na religijskim vrednotama, takav koji ne poznaje sekularizaciju u smislu *privatizacije* religije kao što je to bilo u povijesti europske sekularizacije? Može li se na temelju toga spočitnuti Russellu neka sklonost, iako ne očita, Feuerbachu i Marxu? Esejistička promišljanja o suodnosima religije, društva, politike, odgojnim ustanovama i edukaciji čine složenu sliku u kojoj je teško razlučiti nijanse subjektivnog stava neprijateljstva i pokušaja analize društva s pogledom prema njegovom budućem razvitku kojeg omogućuje znanost, i tu ću problematiku nastojati razložiti u trećem poglavlju.

2.5 Kritika religijskog govora o Bogu

Upoznali smo se s kritikom religioznog morala u kojem se moralna vjerovanja smatraju primitivnim i praznovjernim. Takav prigovor usko je navezan na kritiku religijskog govora o Bogu, točnije, svemu onome što religijski iskazi pokrivaju u pripisivanju svojstava Božjem biću kao što je svemoćnost, sveznanje ili beskrajna dobrotu. Prema kršćanskom teističkom gledištu Bog je apsolutno dobar i sve što je stvorio dobro je i daje čovjeku milost koja ga usavršava u toj dobroti, a u prostoru slobode volje. To je teističko-kršćansko gledište na odnos između Boga i stvorenog čovjeka, biblijski rečeno njegove slike i prilike. Iako iz Russellovih promišljanja proizlazi kako je Crkva u povijesti odigrala pozitivnu ulogu braneći svoje slobode prema državi i time dala primjer slobode pojedinaca, gledišta oko podrijetla religije, a i time i religijskog govora, potpuno su drukčija.

Nadalje, često ćemo naići na izvanjske okvire nastanka religija kao što su umjetnost, kultura i unutardruštveni odnosi. Iako nam se kritika religijskog govora o Bogu čini jednoznačnom, ponovno ćemo se susresti s određenim protuslovljima o religiji, proturječjem između Boga, koji slobodu pruža i jamči, i religije koja brani prava pojedinca a ponovno svojom institucionalnošću svoje vjernike drži u strahu od kazne i pakla. Kako razumjeti takvu proturječnost? Ne odgovara li smislu moderne uzrečice *Bog da, Crkva ne?*

Valjalo bi poći barem od jedne okvirne konstrukcije pojmova i sintagmi koji bi se odnosili na religiju da bi se došlo do jasnoće religijskog govora o Bogu kojeg kritizira. Prije svega »religijski govor o Bogu« na prvi se pogled može smatrati jednom tautologijom jer se podrazumijeva da je svaki govor o Bogu religiozne naravi iako može biti i areligiozne s obzirom na stav vjerovanja, odnosno nevjerovanja. Drugo, prikladniji je »religijski« od »religioznog (govora)« jer Russell nigdje ne tematizira osobno iskustvo Svetoga niti

Transcendencije kao što je to primjerice činio Fraser ili Eliade unutar religija. Misticizam koristi kao univerzalni pojam. Ako se to može smatrati tematizacijom religijskog govora o Bogu, onda je to činio u okvirima njegove studije o povijesti zapadne filozofije kojoj je posvetio dosta vremena za svog boravka u Sjedinjenim Američkim Državama.

U toj se studiji poslužio mnogim historiografskim izvorima o ranoj povijesti judaizma, ranokršćanske teologije i medijavelistike. Iako počivaju na povijesnim istraživanjima, ono mu je poslužilo da prikaže odnose među religijama i pojam Boga u kršćanstvu, judaizmu i islamu kao element društvene homogenizacije i strukturiranja političke moći. Drugim riječima religijski govor o Bogu u povijesnim studijama prikazuje kao govor političke ideologije i koncept Boga kao stvar diferencijacije plemena od naroda, jednog kraljevstva od drugoga. Prije samog osvrta na esejistička promišljanja o religijskom govoru o Bogu trebalo bi uvidjeti povijesno-filozofske refleksije o njegovom konstruiranju.

2.5.1 Kritika monoteističkog koncepta o Bogu

Ako se govori o povijesnom judaizmu kao semitskoj religiji koja se poslužila idejom monoteizma, onda se o njemu može govoriti kao ishodištu monoteističkog koncepta o Bogu koji je fundamentalno prisutan u kršćanstvu i islamu. U odnosu prema svijetu valja primijeniti aspekt dualizma prema Schweitzeru: judaističko poimanje Boga iz čega proizlazi kršćansko i islamsko ističe Božju transcendenciju ne isključujući njegovu imanentnost u svijetu i njegova objava je zabilježena u svetim knjigama, njegova povijesnost je prisutna kako u stvaranju svijeta tako i u utjelovljenju.²⁴¹ Ako je stvoreni svijet u kojem je Bog prisutan materijalan, kakav bi trebao biti Bog osim što je samo jedan?

Kad je riječ o naravi Božjoj, osim što se može promotriti fenomenološki ili religijski-komparativno kao što je navedeno gore po sebi predstavlja težak zadatak za filozofijski metodološki aparat. Narav Božja je filozofski problem od samih početaka jer »(...)na samom početku filozofija zauzima kritičan odnos prema religiji, štoviše, rađa se iz tog odnosa zbog čega mnogi izvode i njezinu načelnu nespojivost i nepomirljivost s religijom. Problem govora o Bogu je jedan od ilustrativnih primjera tog odnosa tijekom povijesti filozofije.«²⁴²

Naime, valja uzeti u obzir semitski mentalitet u kojem se razvijao govor o Bogu koji nije poprimao onakve spekulativne razmjere kao što je to bio slučaj u starogrčkoj filozofiji. U starozavjetnom mentalitetu pridavanje duha Božjoj naravi proizlazi ponovno iz promatračke, naivne slike o prirodi. Duh je vjetar, puhanje, disanje, neka fizička nestalna i neuhvatljiva

²⁴¹ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 206.

²⁴² Devčić, *Bog i filozofija*, 81.

pojava, no istodobno se tome pripisivalo božanske oznake: *ruah* ili *pneuma* su sam Božji dah i Božja sila koja stvara život i s kojom je povezana čovjekova svijest.²⁴³ U povijesno-filozofskim istraživanjima Russell se potpuno oslanja na izvještaje Starog zavjeta. No, s dubljim uvidima u razvoj judejske religioznosti on nameće i određenu sliku o judejskom Bogu, primjerice kod starozavjetnih proroka koje smatra nositeljima gorljivog teokratskog nacionalizma u kojem je vjerovanje u Boga vjerovanje u održivost metafizičke pravde po kojoj su pravovjerni pošteđeni, a nevjernici kažnjeni.²⁴⁴

Iz toga proizlazi kako je Jahve božanstvo nekog plemena kao što je to bilo prisutno i kod ostalih semitskih naroda. Drugim riječima religija bi bila proizvod određenog političkog gibanja ili društveno-političke homogenizacije iz čega se oblikuje religijsko obožavanje jednog Boga koji bi bio Bog tog jednog naroda. Ideologija nacionalizma ili etnocentrizma bi u tom slučaju podržavala religioznost kao i obratno, religioznost bi podržavala nacionalizam. Iako se ovo može činiti bliskim koncepcijama koje su također imali Marx i Feuerbach, ono se ipak razlikuje od njihovog analiziranja pojma Boga kojeg su isti smještali u određene etape civilizacijskog razvoja dok on na neki način povezuje koncept o Bogu s nacionalnim ideologijama koje su i dalje prisutne te će i dalje biti prisutne u ideji globalne socijalističke države.

Povijesno-filozofska kritika starozavjetnog judaizma otkriva nekoliko tendencija. Prije svega, monoteistički koncept o Bogu ne proizlazi iz Objave koliko iz pragmatičnih razloga koji su potaknuli Izraelce da se kulturno i etnički separiraju od ostalih semitskih naroda čija su božanstva prema Russellovom mišljenju bila slična Jahvi. Bogoštovni kult, sveti spisi i zakoni proizlaze iz nužde homogenizacije i strukturiranja teokratskog društva. Religijski govor o judeokršćanskom Bogu svodi se zato na govor o Bogu koji je ljubomoran, osvetoljubiv i grub.

Takva slika proizlazi iz kritike judaističkog religioznog govora koji se oslanja na starozavjetne i apokrifne izvore, iako Russell parcijalno uzima samo one spise koji su nastali u vrijeme helenizma dok ostale izvore iz Petoknjižja zanemaruje u svojoj procjeni. Kad je riječ o religijskom govoru o Bogu u ranom kršćanstvu kojeg nastoji definirati i analizirati, počinje od židovskih korijena ne osvrćući se na novitet povijesne osobe Isusa Krista. Zapravo on u povijesnim studijama ne uzima u obzir povijesnu vjerodostojnost evanđeoskih izvještaja i svjedočanstava koje sadrže. Time se kršćanstvo prikazuje kao religija utemeljena u

²⁴³ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 84.

²⁴⁴ Usp. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 312.

židovstvu, posebice kad je pitanje religijski govor o Bogu. S jedne strane, to se može uzeti u obzir kad je u pitanju ranokršćanski prijezir prema spekulativno-teološkom pristupu Objavi, prije pojave *negativne* teologije.

Treba u tom kontekstu uzeti u obzir Tertulijanovu izjavu kako treba vjerovati u sve sadržaje vjere upravo zbog njihove apsurdnosti, odnosno neusklađenosti s logičkim zaključivanjem.²⁴⁵ Filozofija ne može do kraja dokazati istinitost objavljenih istina, ali ih može tumačiti. Kad je riječ o religijskom govoru o Bogu u ranom kršćanstvu, ne polazi odmah od distingviranosti spekulativnoga i objavljenoga, već se ponajprije bavi s odnosima između farizejskog judaizma i judeokršćana. Prije tih raspleta u kojima je izrasla spekulativna teologija kršćanska misao se ponajprije oslanjala na svetopisamske izvore. No, upravo te literarne izvore a ne Objavu Russell smatra poveznicama između judaističkoga i kršćanskog govora o Bogu. Čak nalazi i neke interpolacije između *Zavjeta dvanaest patrijarha* i Isusovog govora na Gori smatrajući kako je Isus morao poznavati ovo djelo kao i sv. Pavao.²⁴⁶

Uzima u obzir mišljenja i suvremenih povjesničara kao što je Gibson iako se u nekim točkama ne slaže s njime. Gibson smatra kako se Rimsko Carstvo transformiralo u jednu kompaktnu državnu cjelinu obilježenu kršćanstvom zbog pet razloga: prvo, iako su kršćani baštinili judejsku netolerantnu revnost, ipak je Crkva bila očišćena od uskogrudnosti i asocijalnosti; drugo, zbog učenja o prekogrobnom životu; treće, čudotvornoj moći koja se pripisivala prvobitnoj Crkvi; četvrto, čistog i strogog morala kršćana; peto, jedinstva i discipline kršćanske republike.²⁴⁷ Što se tiče osvrta na Gibsonove postavke, odbacuje tezu o većoj kršćanskoj pomirljivosti prema poganima i time prve kršćane smatra podjednako netolerantnima kao i Židove zaključujući kako je nasilnim obraćenjima osiguran državni kontinuitet Rimskog Carstva.²⁴⁸ Russell se u povijesno-filozofskom vrednovanju novine kršćanskog govora o Bogu oslanjao samo na frejdovsko podrijetlo o Jahvi koji je ljubomoran i osvetoljubiv. Proizlazi kako se ideja o ekskluzivnosti *odabranog naroda* prenosi u shvaćanje Crkve. U tom se pogledu na rano kršćanstvo može gledati kao na subverzivan pokret.

Isključuje pojavu Evanđelja koje je postalo moralnim kodeksom kršćanstva koje se nužno pronijelo i na neke društvene promjene koje su se ipak odvijale polako, primjerice odnos između supružnika ili pitanje robovlasništva. Zasiurno se ne mogu isključiti pojave poput

²⁴⁵ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 14.

²⁴⁶ Usp. Russell, *Historija zapadne filozofije*, 318.

²⁴⁷ Usp. Isto, 328.

²⁴⁸ Usp. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 328.

antisemitizma, no pitanje je koliko je za te pojave kriva slika o Bogu ili govor o njemu. Svojom studijom i komparacijom zapravo niječe bilo kakve razlike između starozavjetnog i kršćanskog poimanja Boga. Za sve pozitivne promjene koje su se dogodile u kasnom Rimskom Carstvu zaslužna je praktična vjera prvih kršćana, a ona se ponovno temelji na govoru o Bogu, to jest otkupljenju i spasenju kao promijenjenim odnosima između Boga i čovjeka za čim se težilo u Starom zavjetu.

Slične postavke Russell ponavlja i u pogledu islama. Prije svega je u islamu kao i židovstvu Bog apsolutno transcendentan i premošćivanje između transcencije i ovozemaljskog traganja za Transcendencijom zbiva se jedino u Kur'anu. Kur'an postaje jedinim medijatorom između Boga i čovjeka čime ne prestaje problem Božje prisutnosti u svijetu, već počinje problem interpretacije takvog odnosa.²⁴⁹ Ne samo da su se lomila koplja između ranih islamskih sekti oko istinitog tumačenja kuranskih spisa koje traju do danas već su se prvi islamski filozofi kao Avveroes i Avicena mučili oko sukladnosti razumskih argumenata i vjerskih istina.

Preispitivanjem odnosa između vjere i razuma Russell prihvaća Avveroesove zasluge u razvoju zapadne filozofije upravo u afirmaciji Aristotela: »On je prema Aristotelu pokazivao ono poštovanje koje se pokazuje prema osnivaču religije – mnogo veće nego što mu je ukazivao čak i Avicena. On smatra da se postojanje Božje može dokazati razumom nezavisno od objave, a to je gledište koje je zastupao i Toma Akvinski.«²⁵⁰ Islamska kultura prema Russellu gajila je spekulativni pristup vjerskim istinama, a time i odgovoru o naravi Božjeg bića. Daje ocjenu kako je uloga arapske filozofije posrednička između kršćanstva i antičke kulture koja je skoro pala u zaborav nakon razvoja teologije crkvenih otaca. No, njegova ocjena religioznog govora o Bogu u sustavu islama nije toliko jasna kao što je to slučaj s judaizmom i kršćanstvom.

2.5.2 Kritika teodiceje i božanskih atributa

Za razliku od kritike monoteističkog koncepta o Bogu Russell se u kritici teodiceje osvrće na argumente o postojanju Božjem kao argumente koji potvrđuju racionalnost religioznog vjerovanja. U tom kontekstu kritika teodiceje koja nastaje u zrelim godinama filozofskog istraživanja nastaje na preformulaciji ranijih teza. Smatra kako su naši koncepti patnje, smrti, grijeha i nedopustiva ponašanja nastali pod utjecajem religija koje ne mogu pružiti dokaze o postojanju savršeno dobrog Boga. Iako se poziva na bihevizizam, držim kako je njegova

²⁴⁹ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 214.

²⁵⁰ Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 415.

interpretacija društvenih zala bliska Marxovoj konfliktnoj teoriji prema kojoj su sve društvene nepravde iznikle iz stanja sukoba. U tom je pogledu krajnje nepotrebno religijski vjerovati u metafizičko podrijetlo zla. Nepotrebno je govoriti o dobroti Božjoj jer kako se Boga ne može spoznati, a tvrdnje o njemu ne mogu dokazati, proizlazi kako je i svaki govor o nekom nadnaravnom uzroku patnje, bolesti ili nasilja posve nepotreban.

Pri tome nigdje ne izdvaja ovaj problem uvjerenja u njegovim epistemološkim implikacijama. U stavu analitičkih i pozitivističkih filozofa prema pitanju postojanja Božjeg pojavljuju se dvije struje: jedni kao Ayer koji smatra besmislenim bilo kakve postavke o Božjem postojanju jer su aposteriorne, niti analitičke niti sintetičke; drugi poput Mitschella i Hicka koji govor o Bogu itekako smatraju smislenim²⁵¹ u kontekstu stvarnog ljudskog traganja za odgovorima koji se mogu nazvati metafizičkim. Kako je vidljivo iz kritike idealizma, tomizma i evolucionizma, on odbacuje mogućnost metaempiričke intervencije. S jedne strane nailazimo na činjenicu kako je Russellu ovo pitanje krajnje irelevantno jer se postojanje ili nepostojanje Božje ne može dokazati, a s druge, Russell se upleće u ovu problematiku kad pokušava odgovoriti na pitanje o uzrocima individualnoga i društvenog zla.

Filozofsko analiziranje religijskog govora o Božjim atributima može se svesti na dva okvirna problema, a oni su: prvo, zašto vjernik vjeruje u karakteristike Božjeg bića, kao što su svemoćnost i sveznanje; drugo, kakve su implikacije prakticiranja takvog vjerovanja na život društvene zajednice. Integralno je gledište na ove problematike važno zbog samog pitanja religioznog govora koji uključuje kako religiozno uvjerenje tako i prakticiranje na etičko-moralnom području.

Monoteističke religije u svojim sustavima polaze od koncepta Boga koji je jedan i koji je osoban jer se čovjeku objavio kao osoba. Kategorija transcendentnosti koja se Bogu pripisuje ne uključuje samo *onostranost* kao potpunu *različitost* od čovjeka, već i ono što je čini: svemoćnost i sveznanje. Kako se daje iščitati iz Russellova eseja o izvornom čovjekovom štovanju (ili religioznosti)²⁵² jedina granica pred kojom čovjek uzmiče jest nepovratnost vremena i smrti. Ove dvije pojave utječu na čovjekove mehanizme straha koji na njima izgrađuju i religiozne koncepte koji iz njih proizlaze. To bi bilo gledište koje svoju argumentaciju nalazi u biheviorizmu.

Prema tome, postoji strah od nekih stvari ili pojava koji se ne može otkloniti, koji je trajno prisutan i na temelju kojeg je praiskonski čovjek izgradio svoju sliku o božanskome. Stoga se

²⁵¹ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 132.

²⁵² Usp. Russell, *A Freeman's Worship*, u: *Mysticism and Logic*, 55.

ne mogu otkloniti logičke poteškoće (*logical difficulties*) kad je u pitanju Božja svemoćnost. Svoj argument ponovno uzima s moralnog područja: »Učili su nas kako je grijeh djelovanje koje se temelji na protivljenju Božjoj volji. No, ovo ne otklanja poteškoću. Oni, poput Spinoze, uzimaju Božju svemoćnost za ozbiljno, izvodeći kako ne može postojati takva stvar kao grijeh. To vodi do šokantnih rezultata. Što?! Rekli su Spinozini suvremenici. Nije li izopačeno ubiti svoju majku kao što je to učinio Neron?«²⁵³

Može se reći da poput Spinoze uzima za ozbiljno koncept Božje apsolutnosti dobrostivosti i svemoćnosti i, stoga, pojam grijeha smatra apsurdnim. Iako uzima u obzir Spinozin argument o Božjoj svemoći kojeg prihvaća još u vrijeme adolescencije, ne računa kako je njegov argument ipak izgrađen na panteizmu u kojem je kauzalnost drukčije strukturirana ne dopuštajući pojavu kaosa. Priroda prema Spinozi ima savršenu strukturu uzročno-posljedičnih veza i postojanje zla ne bi se moglo smatrati zlim u strogom smislu riječi. Panteistički Bog (ili priroda) predstavlja svemir drukčijih zakonitosti od neutralnog monizma u kojem postoje zakonitosti koje ne jamče kontinuitet svijeta u kojem postoji samo dobro kao takvo.

Zato se postavlja u pitanje njegova uporaba Spinozinog argumenta protiv govora o Božjoj svemoćnosti. Spinoza svoj zaključak izvodi iz teze o svojstvima (atributima)²⁵⁴ Božjeg bića koje je apsolutno, a ta apsolutnost podrazumijeva sve aspekte onoga što pripada naravi Božjoj, dok bi se Russellovo izvođenje ovog argumenta više temeljilo na kartezijanskom dualitetu što ponovno njegov argument protiv Božje svemoći dovodi u protuslovlje. Zašto govoriti o Božjoj svemoćnosti kao metafizičkoj kategoriji ako grešni čini proizlaze iz bihevioralnih i fizioloških uvjetovanosti? Možda ako bi se govorilo o Božjoj svemoćnosti kao projekciji kolektivne religiozne podsvijesti i strahova. Russell bi kao agnostik pristao na nekakvu ideju o pravednom Bogu iako postojanje te ideje nije nužno. Transcendencija može postojati ili ne mora i Božja narav je transcendentna. Ne zamara s pitanjem o postojanju ili nepostojanju Božjem, a svojevrsnu hipotezu o postojanju Božjem uspoređuje s postojanjem oku nevidljivog čajnika koji se eliptično kreće oko Sunca između Zemlje i Marsa.²⁵⁵

²⁵³ Bertrand RUSSELL, *Unpopular essays*, London, 1958., 107.

²⁵⁴ Usp. Vjekoslav BAJSIĆ, *Filozofija i teologija u vremenu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., 406.

²⁵⁵ Dok pitanje transcendentne naravi Božjeg bića Russell prepušta metafizici, pitanje o dokazivanju Božjeg postojanja uspoređuje s hipotezom o postojanju čajnika koji bi kružio oko Sunca. On je toliko malen da ga se ne može vidjeti ni najrazvijenijim teleskopima. Kad takva hipoteza postane istinom u koju se ne sumnja, to jest dogmom, ona razvija čitav sustav vjerovanja. Putem te analogije Russell je prikazao svoje gledište ne samo na religiozni govor o Bogu već i na razvoj religijskih sustava. (Vidi Bertrand A. RUSSELL, *Is there a God?* (1952), u: http://www.cfpf.org.uk/articles/religion/br/br_god.html).

Prema teističkom gledištu Bog je nužno svemoćan jer je čovjek ograničen. On nije moćniji od čovjeka u smislu kvalitativne analogije, već nadilazi bilo kakav koncept moći, znanja, prisutnosti (ubikvitet) koji su relativni u doseg u ljudske spoznaje ili mašte. Svemoćnost, sveznanje i sveprisutnost proizlaze iz argumenata filozofske naravi koji nastoje racionalnim putem iznijeti eksplikaciju o nužnosti te i takve naravi Božje čemu se protivi. Zato treba spomenuti njegovu kritiku argumenata o prvom uzroku i naravnih zakona. Argument o dizajnu je dotaknut u kritici evolucionizma.

Boga kao prauzroka ponovno se komparira s mitološkim analogijama. Prije svega polazi se od nesuvislosti zakona uzročnosti kao prevladanom konceptu u znanstvenom shvaćanju. Donekle je njegova opaska opravdana jer je riječ o prevladavanju Aristotelove paradigme o promjenama o prirodu i ona je ustupila mjesto drugoj, Newtonovoj paradigmi. No, uvjerenje o Bogu kao prvom uzroku smješta u svakodnevne strukture spoznaje uzročno-posljedičnih veza: »Ako sve što postoji mora imati svoje uzroke, podrazumijeva se i da Bog ima svoj uzrok postojanja. Ako nešto postoji bez uzroka, može i svijet biti bez uzroka kao što je i Bog bez uzroka, tako da taj argument nema svoju dokaznu valjanost.«²⁵⁶

Kao što prihvaća stvarnost uzroka i posljedice, tako uzima i u obzir slučajnost nastanka nekog entiteta pri čemu se oslanja na matematičku mogućnost slučaja, ali slučajnost i vjerojatnost bivaju otklonjene onda kad se definira uzročno-posljedična veza između entiteta. One nisu trajne i kompaktne kategorije jer svaka plauzibilna spoznaja teži sigurnosti i izvjesnosti koja isključuje varljivost slučajnosti. Spomenuo sam prije neotklonjivu poteškoću shvaćanja kauzalnosti – Russell je prihvaća kao filozofsku ideju, ali je teško ostvariva kao znanstvena činjenica. Drugim riječima, znanstvenik mora uvijek računati na pojavu određenih otklona od onoga što zdravorazumski shvaća uzrokom.

Drugi argument izvodi iz prirodnih zakona. Kao što u kritici prvog uzroka smatra kako je svijet mogao slučajno nastati bez intervencije Božje tako smatra kako su naravni zakoni tek ljudske konvencije, zakoni „obučeni” u božanski autoritet. Usporediti zakonitosti ljudskog ponašanja sa zakonima prirode nije valjano jer dolazimo do protuslovnosti: Bog je neke zakone prema tome dopustio a neke nije.²⁵⁷ Znanstvene hipoteze doista počivaju na eksperimentu i opisuju stvarnost nekog procesa ili sustava. Ne dvoji se oko stava *kako je* određen zakon proizašao iz produbljanja i primjene nekog drugog zakona, primjerice Einsteinova teorija o relativitetu iz Newtonova zakona o gravitaciji.

²⁵⁶ Russell, *Why I am not a Christian*, 6.

²⁵⁷ Isto, 9.

Smatra da se argumentacijom na temelju naravnih zakona ruši sam pojam o Bogu kao Zakonodavcu.²⁵⁸ Ako je Bog inicirao neke naravne zakone a neke nije, došlo bi se do hipoteze kako je sam Bog podvrgnut nekim zakonima. No, valja razdvojiti teističko poimanje o Bogu Zakonodavcu i zakonitostima u prirodi koji se odnose na kontingentne stvarnosti. Ako je Bog u svojoj naravi apsolutan, on ne treba neke zakone po kojima bi se vodio u svom djelovanju, u čemu bismo se mogli složiti s Russellovom kritikom. No, riječ je o skladnosti zakona u prirodi zbog kojih se ona čini harmoničnom cjelinom iako narav matematičkih proračuna može govoriti drukčije. Postojanje slučajnosti, vjerojatnosti ili kaosa ne znači kako zakonitosti kao što su zakoni gravitacije ili entropije nisu prirodni jer postoje fenomeni koji izmiču egzaktnom mjerilu izvjesnosti koje one žele osigurati.

Prema tome, naravni bi zakoni proizašli iz opisivanja što se može reći ako je u pitanju teoretska narav hipoteza, no zakonitosti uvijek upućuju na skladnost cjeline što upućuje na podrijetlo inteligentne naravi. Zakoni doista mogu bolje opisivati neke procese u fizičkom i kemijskom svijetu za razliku od prethodnih, no smatrati da je Božje sveznanje ograničeno, primjerice, zato što je zakon gravitacije nastao ranije od teorije relativiteta ne znači da je Bog u svom svojstvu sveznanja i dobrohotnosti ograničen – riječ je ipak o ljudskoj spoznaji koja je ograničena principom indukcije kad uvijek kreće od empirijskih i plauzibilnih činjenica.

2.5.3 Projekcija o Bogu

Vjerovanje u Božje postojanje traži svoje argumente ne samo u Objavi već i u naravnoj spoznaji ili razumu. Zato se ova vrsta uvjerenja po svojoj epistemološkoj specifičnosti razlikuje od uvjerenja u svakodnevnici. Lord Russell odbacuje svaki oblik naravno-teološke argumentacije radilo se o prvom uzroku, naravnim zakonima ili cjelini prirode koja otkriva dublji temelj koji se ne može svesti na slučaj. Za razliku od nejasnoća teističkih teorija, matematika u tom kontekstu može pružiti, jamčiti dvoje: mogućnost kaosa i stupanj vjerojatnosti poretka. Teistički koncept o Bogu Stvoritelju ostavlja *logičke zbrke* koji ne mogu osigurati neku izvjesnu spoznaju, već samo proizvode protuslovlja, no, kad je riječ o analizi utjecaja religije na uvjerenja, Russell zaboravlja da je srž svakog religijskog govora odnos prema Transcendenciji. Time bi proizašlo kako je Bog u nekoj religiji projekcija ljudskih osjećaja koji su akumulirani i oblikovani u toj religiji na svojevrsan način.

Analizirajući ponašanja u društvu utemeljena na razlikama između naroda, rasa, spolova i društvenih staleža na mnogim mjestima u eseju zaključuje kako su se razlike i sukobi

²⁵⁸ Usp. Russell, *Why I am not a Christian*, 9.

potencirali zbog uvjerenja ili kako kaže, ideja pojedinaca o vlastitoj superiornosti, snazi ili čak uvjerenju kako su oni posebno Božje oruđe. U povijesno-filozofskoj analizi ne smatra kako su kršćani bili tolerantniji prema poganima od Židova, štoviše, smatra kršćanstvo krivim jer je dalo fundament ostalim militantnim svjetonazorima u spoju okrutnosti i asketizma,²⁵⁹ s jedne strane, okrutnost u pogledu širenja vjere i drugo, asketizam koji odbacuje svaki oblik užitka osim onog užitka u kontemplaciji vječnoga i svetoga.

Zaključuje da je ovo uvjerenje o nekoj *posebnosti* puno dublje od onoga površinskoga koje izvire u psihoanalitičkim istraživanjima, obučenoga u ideologije ili fanatična uvjerenja. Ono se temeljno uvjerenje svodi na vlastito samopotvrđivanje koje je potencirano sposobnostima, zaslugama ili društvenim titulama.²⁶⁰ Drugim riječima, osnova izjednačavanja kršćanstva sa suvremenim ideologijama prisutna je u organizaciji i distribuciji političke moći od koje ne može biti imuna kako politika tako i religija. To je jedna od točki na koju će se Russell često referirati u svojim kritičko-društvenim djelima.

2.5.4 Osvrt na kritike monoteizma i religioznog uvjerenja

Prikaz monoteističkih religija u njihovim povijesnim nastancima Russell smješta u političko-nacionalni kontekst. On zanemaruje svako problemsko pitanje o izvoristima objavljene religije ili religija svete knjige. Kritika religioznog govora o Bogu kako je prikazana u njegovoj povijesti filozofije Zapada ne ide za pravim razlučivanjem filozofskog traženja odgovora po modalitetu *fides querrens intellectum* već često govor o Bogu smješta u fundamentalističke interpretacije religije. Iako na pojedinim mjestima pozitivno govori o ustanku Makabejaca,²⁶¹ Jahve i dalje ostaje individualnom i kolektivnom projekcijom koja je uzdigla nacionalističku teokraciju.

Takav je osvrt na povijesni nastanak monoteističkih religija i njihov utjecaj na razvoj filozofije. On ne prepoznaje kako je pitanje o naravi Božjeg bića potaknulo i ostala pitanja koja su imala puno šire implikacije nego u području religije i spekulativne teologije. Primjerice, pitanje o transupstancijaciji sv. Tome Akvinskog pokrenulo je i ostala pitanja na području filozofije prava. Dakle, u svojoj analizi povijesti monoteističkih religija govor o Bogu ostavlja u području afektivnog doživljavanja, ideologije i demagoškog manipuliranja. Uzimajući u obzir tezu kako religije nisu pridonijele razvoju čovjeka, proizlazi kako je i

²⁵⁹ Bertrand Russell, *Ideas that Have Harmed Mankind*, u: www.panarchy.org/russell/russell.html, (20.12.2015.)

²⁶⁰ Usp. Isto.

²⁶¹ Usp. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 315-316.

sama slika o Bogu potpuna antropomorfizacija ljudskih osjećaja oholosti i sebičnosti. Pri tome se judoevršćanski i islamski koncepti o Bogu ne bi izdvajali od mitoloških slika o vrhovnim božanstvima.

Ona su često predstavljala nacionalna ili plemenska božanstva koja su proizlazila iz kolektivnog sjećanja jednog naroda. Ipak, glavni argument koji bi proizlazio iz povijesne kritike bio bi taj da religije nisu uspjele promijeniti ljude i otkloniti zle navike koje su u monoteističkim religijama dobile *etiketu* grijeha. Originalni se govor o Bogu ne može ukomponirati u fundamentalističke težnje koliko god one bile prisutne u svakoj religiji. Ako se može govoriti o pravovjerju kao religioznom govoru o Bogu koji isključuje bilo kakav oblik ideologizacije Svetoga shvaćajući ga kao samo i jedino Sveto, onda moralni imperativi također imaju temelje u nečemu što nadilazi ideologiju. Drugim riječima, nisu nastali kao društvene dogovorene konvencije.

Iz dublje perspektive prema tezi o Bogu kao projekciji bilo tijekom povijesnog razvoja religija ili njezine trenutne društvene dimenzije proizlazi kako je religija jedan oblik artikulacije najdubljih ljudskih strahova. Drugo, proizlazi kako su religijske ustanove u svojoj društvenoj strukturi nastale na toj artikulaciji straha i zastrašivanja. Ipak, može li se govoriti o nepoznatljivom Bogu kao onome koji je ipak dobar i milosrdan unatoč ljudskim propustima i grijesima? Uočljiva je neupitna determinacija psiho-kognitivnih mehanizama koji se temelje na željama koje ipak trebaju biti na određen način stavljene u okvire nametnute od kakvog takvog uravnoteženog odnosa prema željama ostalih koliko god to izgledalo utopijski. Ako se pođe od teze kako je Russell agnostik, kako tvrdi Copleston,²⁶² proizlazi kako je njegov stav prema institucionalnoj religioznosti kao onoj koja artikulira uvjerenje o Bogu i u Boga svojevrsno neprijateljski.

Za praktičnu dimenziju teizma uvjerenje o postojanju Božjem je nerazdvojivo od etičkog područja prakticanja tog uvjerenja. No, ponovno, kao i u slučaju analiziranja religioznog morala on ne razlučuje ideološki fundamentalizam od pravovjernosti. Ako i prihvaća vrijednosne tekovine religija, opet izuzima njezine društvene dimenzije te se religioznost pa čak i pozitivna svodi na nutarnju dimenziju osjećaja koji mogu biti iracionalni ili racionalni. Proizlazi kako su racionalni osjećaji ljubavi, poštovanja i tolerancije dok je iracionalan osjećaj ponosa i stalnog samopotvrđivanja na tuđu štetu. Oholost doista može graničiti s manijakalnošću. Znači li to da je pojam o Bogu racionalan, a govor o njemu iracionalan?

²⁶² Usp. Copleston, *A History of Philosophy. Volume 8. Modern philosophy*, 241.

Točnije, nije li ljudski mehanizam osoban ili inkorporiran u strukturi mentaliteta ili svjetonazora učinio sliku o Bogu iracionalnom?

Racionalno bi, dakle, bilo vjerovati u svijet koji ima autonomne zakonitosti i procese. Ljudi umiru zato što otkucava biološki sat organizma, griješe zbog strasti i želja, a ne zbog vođenja za slobodnom voljom kao što i jabuka pada sa stabla zbog gravitacijskih sila, a ne zbog toga što bi je sila gravitacije na neki nadnaravni način poticala na pad. Racionalno bi bilo također vjerovati u svijet koji ne ovisi o nekom izvanjskom apsolutno dobrom i inteligentnom biću. O pitanju racionalnog uvjerenja u postojanje Božje koje ne ovisi o ideologizaciji, mitologizaciji i vrijednosnim sudovima, Boran Berčić je iznio razliku između poimanja vjerovanja u Boga između vjernika i nevjernika:

»Dakle, sami vjernici u pravilu ne smatraju kako je njihovo vjerovanje zapravo vjerovanje o vrijednostima, o načinu života ili slično. Oni u pravilu smatraju da je to *činjenično vjerovanje* o tome što postoji u svijetu. Oni smatraju da nevjernici *doslovno griješe* kada poriču postojanje Boga. Ne da griješe moralno, ne da su loši ljudi, već da doslovno imaju *neistinito vjerovanje* o svijetu; da tvrde kako ne postoji nešto što zapravo postoji, objektivno i neovisno od nas.«²⁶³

Kako ističe Berčić, ključna točka nerazumijevanja funkcije vjerovanja u ateizmu i teizmu jest u pojmu onoga što ateisti i teisti smatraju *činjenicom* ili *činjeničnim*, to jest činjenica se za neke može samo znanstveno dokazati i tako potvrditi da jest činjenica dok drugi ne polaze za ovim oblikom afirmacije iako ga ne odbacuju. Primjerice, i ateisti i teisti se mogu složiti oko nekih činjenica na koje se referira teorija evolucije, kao što je selekcija, utjecaj klimatskih promjena, pojava homo sapiensa. Ipak, u pogledu zadnjeg uzroka ovih promjena koje zalazi u područje kozmološkog spekuliranja ne moraju se složiti – ljudi s teističkim vjerovanjima mogu smatrati kako je Bog Stvoritelj svijeta unatoč *nedokazivosti* koju spočitavaju protivnici koji za protivno još nisu iznijeli dokaze.

U svojim protuargumentima na dokaze o Božjem postojanju koji se temelje na naravno-teološkom govoru Russell pristupa kao agnostik dajući do znanja kako nema razumske osnove za postojanje Božje kao prvog pokretača ili vrhovnog Zakonodavca. No, u argumentaciji protiv religioznog govora o Bogu kakvog nose religijske ustanove on postupa kao ateist: kako vjerovati u Boga koji nije sućutan prema svojim bićima koje je stvorio, u Boga koji je indiferentan prema svijetu ili koji dopušta da bude predmet nećijih zlih nakana i spekulacija. Kao što Berčić ističe, vjerovati u Boga koji je u svojoj umnosti i dobroti

²⁶³ Boran Berčić, Religija i racionalnost. Mogu li se religijska vjerovanja vrednovati racionalnim kriterijima?, u: *Vječno u vremenu. Zbornik u čast mons. prof. dr. sc. Ivana Devčića, riječkog nadbiskupa*. Aleksandra Golubović- Iris Tićac (ur.), Rijeka, 2010., 121-140.

apsolutan isto je kao i vjerovati da će sunce ujutro izići ponovno pa čak ako ljudi s religioznim vjerovanjima bili svjesni da moraju opravdati svoje vjerovanje kao racionalno.

2.6 Kritika religije u svjetlu rasprave s Frederickom Coplestonom

Kritika religije koju smo prikazali obuhvaća nekoliko područja: metodološko, po pitanju odnosa filozofije prema znanosti i obratno; kozmološko, po pitanju koncepta uzročnosti i njegove ispravne primjene u opisu struktura stvarnosti; moralno, po pitanju utjecaja religioznih predodžbi na moralno djelovanje pojedinaca; filozofsko-teološko, s obzirom na problematiku religioznog govora o Bogu. Naime, mi smo se u prethodnoj analizi njegove kritike susreli s ovim postavkama: prvo, filozofijsko istraživanje mora biti znanstveno u smislu striktnog pridržavanja postulata logičke analize; drugo, tradicionalni koncept kauzaliteta je prema ovoj kritici logički nesuvisao i ne odgovara suvremenoj znanstvenoj predodžbi o promjenama u prirodi i materiji; treće, moralni argumenti o postojanju Boga ili savršenog dobra (*summum bonum*) ne odgovaraju stvarnosti moralnog djelovanja i ponašanja u kojem se ljudi vode svojim osjećajima; i četvrto, govor o Bogu u religijama utemeljen je na iracionalnim osjećajima sebičnosti i etnocentrizma.

Tvrdi li Russell drukčije u svojim odgovorima Coplestonu? Pojasnimo prije svega različite pozicije po pitanju ciljeva i naravi filozofijskog istraživanja. Naime, iz Russellove kritike saznajemo kako se filozofija tijekom povijesnih mijena suočavala, s jedne strane, zahtjevom znanstvenog teoretiziranja na osnovi empirije, s druge, s religiozno-etičkim idejama. Kako bi filozofija ipak udovoljila kriterijima znanstvenog pristupa, potrebno je revalorizirati logičko-analitičku metodu. Vidjeli smo da takva revalorizacija analize u filozofiji kakvu je percipira Russell zahtijeva svojevrstni odmak ne samo od hegelijanskog idealizma već i od klasične metafizike za koju on ne tvrdi da je besmislena u smislu *besmislenosti* koju im pripisuju Bečki pozitivisti, no također im ne pripisuje adekvatnost potrebnu u opisivanju stvarnosti vanjskog svijeta, što je primjetno u kritici koncepta kauzaliteta. U kontekstu rasprave o adekvatnom opisu postojanja predmeta spoznaje Copleston tvrdi da Russellovo shvaćanje zbilje kao jednostavno dane i prisutne ukupnosti činjenica možda odgovara logičko-analitičkoj metodi s obzirom na manevarsko područje, no ne i filozofiji.²⁶⁴

Coplestonova ocjena filozofskog sustava Bertranda Russella govori o suprotstavljenim shvaćanjima logičko-analitičke metode. Za Coplestona ona ne može odgovoriti na temeljno pitanje s kojima se zaokupljaju metafizičari, pitanje o postojanju Boga kao zadnjeg uzroka

²⁶⁴ transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (15.12.2015.)

stvarnosti, a ne može odgovoriti jer je njezino područje ograničeno, zatvoreno unutar sfere jezika. Ipak, Russell će u ovoj raspravi odgovoriti na spočitavanje da je filozofiju, u nakani da je učini više znanstvenom, sveo na logičko-analitičku metodu. Smatra zajedno s Coplestonom kako je njegova metoda koju unosi u filozofiju nova, no nipošto zamjena za filozofiju.²⁶⁵ U tom je pogledu Russell, htio ili ne htio, izložio svoje viđenje filozofije pitanju o Bogu.

Kad je riječ o pitanju kauzalnosti na koju se poziva metafizički dokaz o Bogu kao prvom uzroku, a Russell ga ocjenjuje nedovoljno plauzibilnim, treba se osvrnuti na dio rasprave o stvarnosti koja je sastavljena od činjenica i stanja stvari koje ulaze u relaciju uzroka i posljedica. Je li koncept kauzaliteta uistinu samo u našim umovima ili upućuje na nužnost nečega što nadilazi i samu uporabu ovog koncepta?

Naime, kad bismo na temelju kritike kauzaliteta kao kritike religije zaključili kako je Russell u potpunosti odbacio referenciju koncepta uzročnosti na stvarnost, na određen način bismo povrijedili Russellov realizam. On ovaj koncept želi prevrednovati izvan okvira realizma kakav je utemeljen u skolastičkoj filozofiji koji upućuje na racionalni argument postojanja Božjeg kao posljednjeg uzroka stvarnosti. Copleston ponovno postavlja u pitanje njegovo razumijevanje stvarnosti kao *jednostavno dane* ukupnosti činjenica.

Pojam *svijeta* ili *stvarnosti* za Russella ne pretpostavlja nikakvo pitanje za čovjeka kao spoznajnog subjekta te u tom okviru nema potrebe za traženjem zadnjeg uzroka za što Copleston ipak nalazi argument: ako već postavljamo pitanje što je uzrok jednog fenomena, pa nailazimo na seriju uzročno-posljedičnih odnosa, zašto isto pitanje ne primijeniti u traženju objašnjenja za cjelokupni totalitet?²⁶⁶ Nije li to jednako logično kao i pitanje o uzročnosti pojedinačnog fenomena? Coplestonovo pitanje Russellu neizravno dovodi u pitanje legalitet njegova realizma iz kojeg isključuje Boga kao zadnji uzrok. Stvarnost jednog fenomena pod povećalom logičko-analitičkog pristupa nije drukčija od stvarnosti totaliteta bića u cjelini ne izuzimajući pritom nijedan fenomen u njemu. Drugim riječima, Russellov pristup stvarnosti u kojem se odvijaju uzročno-posljedični odnosi ne može se ograničiti na jedan fenomen iskazan u nekoj propoziciji što podrazumijeva logičko-analitička metoda. Ako želi dokazati *istinovodljivost* svog pristupa stvarnosti, mora ga primijeniti na cjelinu kao što ga primjenjuje na jedan njezin izdvojen djelić.

Distinkcija totaliteta u stvarnosti i fenomena u iskazu također se tiče i moralnog argumenta ili, bolje, moralne spoznaje o Bogu kao savršenom dobru. Spomenuto je kako

²⁶⁵ Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (15.12.2015.)

²⁶⁶ Usp. Isto.

Russell pojmove u rječniku religioznog morala kao što su *savjest* i *grieh* izvodi iz koncepta o Bogu kao Zakonodavcu koji zapravo određuje što je dobro i zlo i prema tome se ravnaju naša savjest kao i poimanje grešnoga. S druge strane, pojam spasenja je donekle prihvatljiv, ali samo kao realizacija društvenog stanja blagostanja i mira. I u ovoj situaciji, Copleston traži od Russella da iznese argumentaciju koju temelji na svojem emotivizmu, shemi prema kojoj se pojmovi dobra i zla interpretiraju prema trenutnom osjećaju osobe koja je konačni arbitar u razlučivanju ovih suprotnosti i time pripisuje kvalitetu svom moralnom djelovanju.

Prijelomna točka ovog dijela rasprave upravo se tiče ostvarenja savršenog dobra kojeg Russell koncipira u okvirima socijalne datosti. Copleston polazi od teističke postavke, Bog je samo savršeno dobro, prema kojemu je i pojedinačno biće dobro.²⁶⁷ No, je li to u suglasju s Russellovim emotivizmom? Naime, Russell ne tvrdi kako je učinjeno dobro pojedinca mjerljivo putem temeljnog osjećaja vrednovanja dobra, već se tiče posljedica koje proizlaze iz tog čina.²⁶⁸ Drugim riječima, on ne želi zapasti u zamku utilitarizma, svojevrsne mjerljivosti učinjenog dobra prema posljedicama, već se čin „mjeri“ prema znanju o samome dobru. Ipak, time nije odgovorio na Coplestonovo pitanje o polazištu moralne spoznaje, o transcendentnoj prisutnosti onog *što treba učiniti* (ought to do) u kojem on prepoznaje metafizički dokaz o postojanju Boga kao savršenog dobra.

Zadnja točka koju treba naglasiti u prikazu ove rasprave s obzirom na kritiku religije odnosi se na govor o Bogu, a uz to usko vezanu i problematiku religioznog iskustva. Sažimajući prijašnja razmišljanja o ovom problemu, može se reći kako je u Russell u svojoj kritici religije htio dokazati kako je koncept o Bogu u monoteističkim sustavima nastao kao plod fikcije, kolektivnog praznovjerja u kojem se, primjerice, judeo-kršćanski i islamski pojam o Bogu ne razlikuje od koncepta božanskoga u predmonoteističkim mitološkim vjеровanjima. Ipak, ovaj stav dovodi u pitanje svojevrsni legitimitet religioznog doživljaja. Je li Bog stvaran kao predmet iskustva ili nije, važno je za ocjenu samog dometa Russellove kritičnosti prema temeljnoj stavci zapadne religioznosti. U tom smislu, Copleston neće zalaziti u fundamentalno-teološki kontekst ovog pitanja koji bi se ticao autentičnosti Objave već će poći od ove definicije doživljaja transcendentnoga:

»Pod religijskim iskustvom ne podrazumijevam banalan osjećaj bezbrižnosti. Podrazumijevam nejasnu svijest o ljubavi prema nekom objektu koji se spoznajnom subjektu čini da transcendirira samog sebe ili da transcendirira uobičajene objekte iskustva, nešto što ne može biti predočeno ili

²⁶⁷ Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (15.12.2015.)

²⁶⁸ Usp. Isto.

konceptualizirano, no o čijem se realitetu jednostavno ne može dvojiti – barem u trajanju samog iskustva.²⁶⁹

Copleston naglašava četiri stvari glede religioznog doživljaja: objekt takvog iskustva transcendiraju ostale objekte uobičajenih iskustava; drugo, on je neopisiv jer se ne može predočiti niti se može iz njega izvesti koncept; treće, u stvarnost takvog objekta ne može sumnjati; i četvrto, iskustvo ove vrste ne može se izjednačiti s osjećajem bezbrižnosti, iako se time ne odbacuju osjećaji koji prate religiozno iskustvo ili iz njega proizlaze. Copleston ovom definicijom udara na nekoliko značajki Russellove kritike religije, no prije svega treba se osvrnuti na načelni stav prema postojanju ili nepostojanju Božjemu kao postojanju stvarnog objekta iskustva.

U prikazu njegove kritike religije rečeno je da koncept o Bogu, primjerice u monoteističkim religijama, Bog u Starom zavjetu ili Kur'anu, utemeljen na etnocentrizmu i mehanizmu političke moći. Bog kršćana, muslimana i židova tako nije drukčiji od mitoloških božanstava, božanstava plemena i nacija, pri čemu se interpretacija Objave ili religioznih iskustava stavlja u zatvorene okvire tumačenja literarne ili neke druge fikcije, odnosno projekcije. Ne ulazeći na područje teološke epistemologije, Copleston polazi od pretpostavke da koncept Boga može biti sličan konceptu mitoloških bića ili junaka kakve nalazimo u bajkama i mitovima, no to ne znači kako ne postoji jedna vrsta *čistog* (autentičnog) religioznog iskustva Boga kakvog je primjerice imao sv. Franjo Asiški, što bi potvrdilo tezu da je riječ o iskustvu *stvarnog* objekta.²⁷⁰

Kako pomiriti mogućnost religioznog iskustva Boga kao stvarnog entiteta s Russellovom kritikom monoteizma? Bertrand Russell će odgovoriti kako se u tom smislu ne utječe nekom dogmatskom stavu o nepostojanju Boga, on ne tvrdi kako Bog postoji ili ne, nego jednostavno smatra kako mi to ne možemo znati, kao što ne možemo pouzdano znati jesu li se misticima objavlivali demoni što je također zabilježeno u povijesti kršćanske mistike.²⁷¹ Ako tvrdimo kako je objekt naše spoznaje transcendentno biće koje po svojim obilježjima nadilazi ostale objekte doživljaja koji su iskustvu dostupni, naša tvrdnja ništa ne govori o tome *kakvo* je to biće koje, prema Russellu, ne mora biti kršćanski Bog. Drugim riječima, čak ako i Russell prihvaća da objekt može biti transcendentan, to ne potvrđuje istinitost religijskih interpretacija, odnosno govora o Bogu. Copleston će se u daljnjoj raspravi ograničiti na jedan

²⁶⁹ Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (15.12.2015.)

²⁷⁰ Usp. Isto.

²⁷¹ Usp. Isto.

drugi vidik ovog problema koji se ne odnosi strogo na pitanje istinitosti interpretacije mistikova doživljaja. Ako su u pitanju mistični doživljaji nekih drugih objekata koji su transcendentni a nije riječ o Bogu, ipak doživljaj Boga kod mistika ima posve drukčiji učinak, pri čemu možemo razmotriti i Plotinovu interpretaciju iskustva božanskoga koje, jer je objekt bezuvjetnog štovanja, ne može uzrokovati strah i gnušanje.²⁷² No, može li se istinitost ovog doživljaja „izmjeriti“ s osjećajima koji proizlaze iz divljenja prema savršenoj dobroti i ljepoti božanskoga? Ako bi prihvatio takvu vrstu opravdanja, Copleston bi prihvatio kriterije emotivizma.

Svakako, to nije smisao njegova odgovora, i u tome će se složiti s Russellom: proizašle pozitivne emocije ne mogu odgovoriti na pitanje realiteta samog objekta, ipak one na djelomičan način svjedoče mistikovo duševno zdravlje i ne moraju jamčiti istinitost samog iskustva.²⁷³ Objekt religioznog doživljaja ne mora biti kršćanski Bog, ne mora biti niti božansko u bilo kojem teističkom kontekstu. Ako već želimo prosuđivati njegovu istinitost prema proizašlim emocijama, onda se ne mogu izuzeti *pozitivni* osjećaji kao što su osjećaji sigurnosti ili bezbrižnosti kao dokazi stvarnog iskustva Boga s njegovim atributima savršene dobrote i mudrosti.

Russell će odgovoriti na ovu postavku kako je i on doživio slična iskustva, no ona nisu implicirala utjecaj nečeg izvanmentalnoga, bilo ono transcendentno ili ne.²⁷⁴ Njegovo mišljenje je načelno legitimno jer mistični doživljaj i ne moramo ograničiti na vanjski svijet. Drugim riječima, zašto bi istinitost mističnog iskustva morala podrazumijevati konceptualizaciju božanskoga putem vremenskih i prostornih kategorija vanjskog izvanmentalnog svijeta? U tom smislu, Russell svoje mistično iskustvo drži jednako istinitim,²⁷⁵ jednako kako i mi držimo istinitim izvještaje kršćanskih mistika bez obzira na Russellov deklaratorni agnosticizam.

Copleston će u ovom dijelu rasprave uvažiti Russellov stav, ne ulazeći u daljnje komponente epistemološkog opravdanja takve interpretacije s kakvom prikazuje svoje religiozno iskustvo. Ipak, naglašava da i u slučaju doživljavanja Boga kao neke literarne fikcije svatko može shvaćati i takav umjetno stvoren *lik* vrijednošću prema kojoj gaji duboko strahopoštovanje.²⁷⁶ Drugim riječima, ovaj fiktivni lik s kojim se čitač nastoji usporediti,

²⁷² Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (15.12.2015).

²⁷³ Usp. Isto, (16.12.2015.)

²⁷⁴ Usp. Isto.

²⁷⁵ Usp. Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell. 1872-1914.*, 220-221.

²⁷⁶ Usp. Isto.

tražiti u njemu nekakav ideal može predstavljati za njega sveto, i to ne u strogo teističkom ili nekom drugom kontekstu religiozne interpretacije. Copleston želi reći kako je u ovoj problematici presudan stav strahopoštovanja ili iznimnog osjećaja malenosti koji nam svakako ne može potvrditi istinitost objekta spoznaje, ali svjedoči u prilog istinitosti strukture religioznog doživljaja. Što nam naglasci ove rasprave govore o dometima Russellove kritike religije i njezinoj relevantnosti za problem religioznog iskustva u postsekularnom kontekstu?

Prije svega, iz ove rasprave proizlazi kako su se Russell i Copleston složili oko neopisivosti objekta religioznog iskustva iako polaze od različitih pozicija. Za Coplestona je sveto kao objekt religioznog doživljaja neopisivo i ne može biti izloženo umijeću konceptualizacije jer nadilazi druge, na prvi pogled svakodnevno prisutne objekte spoznaje koje možemo konceptualizirati. Sa suprotnog stajališta, za Russella je sveto također neopisivo, ali s gledišta našeg znanja o stvarnim činjenicama koje se ne mogu usporediti sa svetim, jer nismo u raspoloživosti takvog uspoređivanja transcendentnoga i opipljivoga. Ne znamo da li sveto ili Bog nadilazi ovaj svijet kad nismo imali prilike *usporediti* Boga i ostale svakodnevnom iskustvu dostupne činjenice.

Imajući u vidu postsekularni kontekst kao područje u kojem se gube granice ateizma i agnosticizma, točke ove rasprave se eksplicite tiču i aktualnosti njegove kritike religije. Naime, možemo Russellovu kritiku religije protumačiti kao svojevrsnu *apologiju* ateističkih ili antiteističkih stavova. Ipak, ova rasprava s Coplestonom svjedoči o nečemu suprotnome, a to je kako se Russell i u svojoj fazi zrelog bavljenja s filozofijom hrvao s pitanjima teističkog vjerovanja. Stoga njegovu kritiku religije ne možemo uzeti kao dokaz generalnog ateističkog stava prema religioznom vjerovanju što odgovara i suvremenoj problematici identiteta ateizma. U skladu s time, ponovno treba reći kako će većina suvremenih samoproglashenih ateista kritizirati institucionalnu religiju, no u pogledu teorijskog opravdanja vlastitog vjerovanja u nepostojanje Božje radije će se prikloniti agnostičkom prihvaćanju skepse. Budući da je u prikazu ove rasprave razvidan Russellov agnostički stav prema religioznom govoru, pretpostavlja se kako je i njegova logičko-analitička metoda otvorena ovom pitanju.

2.7 Analiza, znanje i neopisivost „mističnoga“

U uspoređivanju glavnih tema kritike religije i stavova u raspravi s Frederickom Coplestonom na površinu je isplivao Russellov agnosticizam kojeg u postsekularnom kontekstu epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva ne možemo promatrati isključivo kao oblik svjetonazora nego i kao polazište filozofijskog promišljanja o religiji. Stoga se

postavlja pitanje: nije li Russellov agnosticizam glede neopisivosti svetoga prisutan i u njegovoj logičko-analitičkoj metodi? Ne dovodi li koncept religioznoga ili mističnog iskustva koji spominje u svojoj epistemologiji i filozofiji jezika u sumnju, načelnu nepopustljivost prema religiji kako je predstavljena u kritici?

Podimo od Russellove postavke da u iskazima prije svega opisujemo činjenice. Kad je riječ o činjenicama u kontekstu logike, matematike ili epistemologije, Russell ne problematizira stvar kao fizički, osjetilnoj percepciji dostupan predmet, već govori o stvarima u sferi našeg jezika, okvira iskaza. Primjerice, kada govorimo o iskazu 'Središte Sunčeve mase je jedna točka.', zapravo govorimo o središtu Sunčeve mase kao stvari matematičke ili logičke hipoteze jer ovaj predmet, odnosno točka središta mase, nije dan neposredno, perceptivno.²⁷⁷

Na sličan način, Bertrand Russell obrađuje i propozicije o Bogu, kauzalitetu, slobodnoj volji. U kritici religije susretali smo se s njegovom logičkom analizom kauzaliteta. Putem zakona kauzaliteta povezujemo različite fenomene u svijetu kao što su let pčela i oprašivanje cvijeća, rat i nestašicu potrepština ili puno apstraktnije i od svagdašnjeg iskustva udaljene fenomene kao što su širenje svemira i kozmičko pozadinsko zračenje. Ako je i to zdravorazumsko tumačenje uzročnosti neodvojivo od svakodnevnog iskustva stvarnosti, ono se može primijeniti na usko područje spoznaje, ali ne može biti podobno za opisivanje puno složenijih fenomena ili stanja stvari. Ne ulazeći dalje u ovu problematiku koja je prije prezentirana, možemo reći da je Russell u kritici religije na stanovit način suprotstavio svoj scijentistički stav religiji: religijski iskazi kao oni u moralnoj doktrini, svetim spisima, credu, kao i opće raširenim među pojedincima, nisu u dovoljnoj mjeri znanstveni, objašnjeni i dokazani.

Prema postavci scijentizma, možemo znanje steći ili zadržati samo putem metode suvremene znanosti.²⁷⁸ Dakle, ono što pouzdano znamo o stvarnosti, ono što držimo svojim znanjem o činjenicama temeljito je izgrađeno putem metoda koje se primjenjuju u suvremenom znanstvenom istraživanju. Suprotno tome, u kritici je religije istaknuto da su se Spencer, Bergson i Eddington poslužili religijskim konceptima slobodne volje, božanske providnosti i krajnje svrhe kako bi obrazložili svoje postavke – kao filozofi nisu ravnopravno vrednovali autonomnost znanstvenih teorija u kojima pojmovi poput uzroka, slobodne volje, providnosti ili svrhe nemaju svoju funkciju.

²⁷⁷ Usp. Bertrand RUSSELL, On Denoting, u: *Logic and Knowledge*, Capricorn Books, New York, 1971., 2.

²⁷⁸ Usp. Preston, *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, 124.

Ako je Russell u svojoj kritici religije nastojao opravdati autonomnost znanstvene spoznaje od religijskih vjerovanja, što je iz kuta odnosa znanosti i religije legitimno, zašto je relevantno ovo pitanje o analitičkom pristupu, znanju i neopisivosti „mističnoga“? Prije svega, u kritici se religije susrećemo s utjecajima prosvjetitelja, biheviorizma, psihoanalize, društvene kritike Crkve i time se pretpostavlja kako je religiozno vjerovanja utemeljeno na neznanju o svijetu, odnosno odstupanjem od primjene znanstvenih metoda.

No, ako dublje zađemo u osnovne potke Russellove filozofije spoznaje, suočit ćemo se s pitanjem mističnog doživljaja, odnosno neopisivosti svetoga. Pitanje dokud seže *znanstveno* znanje utemeljeno na logičkoj analizi, itekako je važno za ovaj dio istraživanja. Ne ostavlja li se time prostora i religioznom iskustvu? Ovim se pitanjem ne želi prejudicirati oblik religioznog doživljavanja ili tražiti preduhitreni odgovor je li njegovo moguće iskustvo svetoga numinozno, ateističko, teističko ili specifično interpretirano. Razradi tog problema okrenut ću se kasnije, a ovdje ću se ograničiti na pojam *mističnoga* u primjeni logičko-analitičke metode, prije toga na granice znanstvenog znanja.

2.7.1 Granice znanstvenog znanja

Spomenuta je Russellova još u mladosti ukrijepljena nakana za izgradnjom jedne znanstvene filozofije, preciznog sustava mišljenja koji se svojim načinom primjene neće razlikovati od ostalih znanosti. Stoga ću se prvo osvrnuti na sam pojam znanja, a potom na granice znanstvene metode. Pokušaj definiranja pojma *znanja* najjasnije je prikazan u knjizi *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*.²⁷⁹ U toj knjizi Russell problematizira znanje u odnosu prema tradicionalnim epistemološkim poimanjima kao i prema tada suvremenim tendencijama u ostalim znanstvenim disciplinama.

Kako definira pojam znanja? Prije svega, znanje je povezano s očiglednošću istine neke činjenice, stvari koja je prostorno i vremenski koherentna s našim iskazima, kako je znanje plauzibilnije, tako i istinitost stvari očitija.²⁸⁰ Ipak, u poimanju znanja moramo se suočiti s problemom dostupnosti činjenica koje nas, gledajući na perceptivno iskustvo, može prevariti. U mnogim slučajevima moramo provjeravati svoje znanje o činjenicama u svijetu. Polazeći od tada raširenih poimanja znanja kao *samoočevitosti*, seta istinitih vjerovanja, i trećega, znanja kao *vjerovanja koje jamči uspjeh*,²⁸¹ Russell zaključuje kako se naše znanje u

²⁷⁹ Usp. Russell, Činjenica, uvjerenje, istina i znanje, u: *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*, 170-182.

²⁸⁰ Usp. Isto.

²⁸¹ Usp. Isto, 181.

rudimentarnoj formi temelji na stupnjevitosti. Drugim riječima, o činjenicama u svijetu znamo koliko je to dostupno našoj percepciji.

To svakako ne znači prihvaćanje jednog radikalno-empirističkog pristupa u spoznaji, već se želi naglasiti kako je znanje u sebi dinamično i izloženo potrebi provjeravanja. Primjerice, objektima svakodnevnog iskustva kao što su stol i stolci, likovima na našim slikama u kući koje vidimo svakog dana, ponašanju osoba s kojima živimo ili redovito susrećemo, naše je znanje pouzdano u najvećoj mjeri, što ne znači kako nas ne može prevariti. Naime, samo iskustvo nije preduvjet sigurnosti znanja – naša su iskustva ograničena te se, stoga, pojavljuje i problem opisivanja. U tom se kontekstu pretpostavlja kako znanstveno znanje mora biti metodološki korektno izvedeno iako i sama metoda ima svoje granice.

Bertrand Russell će zato navesti tri razloga zbog kojih znanstvenu metodu ne bismo trebali smatrati do kraja izvjesnom: prvi razlog leži u valjanosti indukcije; drugi se tiče izvođenja (*inference*) onoga što je iskustveno s onim što iskustvo nadilazi; treće govori kako nam ti zaključci i u slučaju ispravnosti, koja izlaze izvan okvira iskustva, podastiru manje podataka od onih iskustava koje opisujemo s uobičajenim iskazima.²⁸² Drugim riječima, naše znanstvene spoznaje, konstruirane s hipotezama koje su izvan dometa iskustva predstavljaju određenu poteškoću za svakodnevni jezik kojim se služimo. Primjerice, teorija heliocentričnog sustava podastire nam podatke o kretanju Zemlje oko Sunca koje su izvedene posredstvom preciznih astronomskih mjerenja.

Unatoč jasnoći ove teorije samim astronomima i matematičarima, u svakodnevnom govoru ne možemo na temelju percepcije dokazati njezinu istinitost. Ako hoćemo u redovitim prilikama verbalne komunikacije dokazati da je činjenica o kretanju Zemlje oko Sunca istinita, morat ćemo se pozvati na objašnjenje koje podastire teorija, a ne na naše znanje izvedeno iz iskustva promatranja neba koje je, prema tom objašnjenju, krajnje nepouzdana.

Posjedovanje znanstvene spoznaje i njezina primjena u objašnjenju nekog fenomena dvije su različite stvari jer čim se u svojim iskazima nastojimo udaljiti od uobičajenih jezičnih formi i otisnuti prema dubljem poznavanju fenomena, koji objašnjava neka znanstvena teorija, moramo računati na ove granice znanstvene metode. No, je li znanstveno znanje ograničeno samo s obzirom na indukciju, apstraktne zaključke i njihovu neusuglašenost s iskazima „običnog“ jezika? Svaka znanstvena disciplina konstruirana je kao povezana cjelina s određenim hipotezama, teorijama i zakonitostima, bilo da je riječ o humanističkim, društvenim ili prirodoslovnim disciplinama. Čovjek koji ne raspolaže s dostatnim spoznajama

²⁸² Russell, *Limitations of Scientific Method*, u: *The Scientific Outlook*, 75.

iz područja biologije nešto zna o polarnim medvjedima, ali ne i o općim karakteristikama biocenoze Antarktika. Znanost nije samo struktura dobro organiziranih i povezanih spoznaja već i javno dostupan izvor znanja. Teorije znanstvene discipline dostupne su nam posredstvom rada neke znanstvene zajednice koja tako utječe i na društvo, što je jedna od činjenica koja je naglašena i u kritici religije. U tom kontekstu, Russell *znanstveno znanje* naziva još i *društvenim*, pri čemu povlači granicu između znanja koje pojedinac stječe učenjem pojmovlja dok je znanstveno znanje apstraktno i katalogizirano.²⁸³

Stoga možemo pretpostaviti kako je znanje pojedinca, znanje spoznajnog subjekta na svojevrsan način epistemološka aporija i za samog Russella. S jedne strane, čovjek je u svojoj potrazi za izvjesnim spoznajama suočen s apstraktnim jezikom znanstvenih sustava koji su mu u svakodnevnicu dostupni putem knjiga, obrazovanja i interneta. S druge, on je suočen s preprekama koje mu nameće njegov vlastiti habitus poznavanja pojmova i iskaza uvjetovan iskustvima, među kojima i religiozni doživljaj. Na tim „rubovima“ osobnog znanja nadzire se i prilika za odgovor na pitanje može li čovjek doživjeti nešto što ga nadilazi, prema čemu osjeća strahopoštovanje ili njemu neobjašnjivu reakciju.

Na kakvom, dakle, znanju počivaju iskazi religioznih ljudi ako se podrazumijeva da su to znanje stekli putem religioznog iskustva? Budući da Russell epistemološkoj kategoriji znanja prije svega pripisuje svojstvo stupnjevitosti, ta stupnjevitost znanja najbolje se prezentira u njegovim teorijama o znanju putem opisivanja (knowledge by description) i znanju putem upoznavanja (knowledge by acquaintance).²⁸⁴ Što podrazumijevaju *opisivanje* i *upoznavanje*? Prije svega, opisivanje i upoznavanje govore o različitim kvalitativnim spoznajnim procesima.

Kad je riječ o *znanju putem upoznavanja* riječ je o izravno stečenoj, perceptivnoj spoznaji koja nam podastire informacije o predmetima i pojavama koje nas okružuju s obzirom na njihova izvanjska obilježja kao što su boja, tvrdoća, glatkoća ili veličina.²⁸⁵ Suprotno ovom stupnju spoznaje koje se referira na najosnovnije podatke o činjenicama u svijetu, *znanje putem opisivanja* je puno složenije i uključuje druge parametre izvjesnosti od samih osjetilnih datosti koje su nezaobilazne u procesu upoznavanja. Drugim riječima, opisivanje je spoznajni proces u kojem se susrećemo s određenim *opisom* te i te činjenice – iako se neizravno

²⁸³ Usp. Russell, Individualno i društveno znanje, u: *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*, 49-50.

²⁸⁴ Usp. Russell, *The Problems of Philosophy*, 25.

²⁸⁵ Usp. Isto, 26.

susrećemo sa činjenicama u svijetu putem percepcije, u stjecanju znanja putem opisivanja primamo podatke koje nam daje opis te činjenice, a ne njegove osjetilne datosti.²⁸⁶

U konkretnim okolnostima to znači kako se upoznavanje i opisivanje primjenjuju na različite stupnjeve znanja o nečemu. Primjerice, u upoznavanju s običnim predmetima s kojim se redovito koristimo kao što su notes, olovka ili ručni sat izravno smo upoznati s njihovim osjetilnim datostima kao što su boje, veličina, hrapavost ili glatkoća njihove površine. No, ako nas netko upita kako izgleda nečiji notes, morat ćemo se osloniti na opisivanje fizičkih ili nekih drugih karakteristika po kojima se taj notes ili neki drugi predmet razlikuje od već poznatih notesa. Potreban nam je precizan opis tog i tog notesa koji pripada određenoj osobi i može biti identičan ili sličan nečijem tuđem notesu. U tom slučaju ne možemo se osloniti na našu percepciju, već isključivo na opis tog predmeta.

Bilo da je riječ o znanju putem opisivanja ili znanju putem upoznavanja, Russell će ipak naglasiti kako je znanje putem upoznavanja (*acquaintance*) temeljni oblik spoznavanja činjenica i on se ne ograničava samo na svijet fizičkih, materijalnih objekata već je također prisutan u našem sjećanju (*memory*) kao i u introspekciji.²⁸⁷ Budući da prema Russellovom agnosticizmu nismo u stanju prosuditi tko je Bog ili što je božansko u samoj stvarnosti, pretpostavlja se kako je religiozno iskustvo barem ostvarivo unutar introspekcije, čovjekove svijesti. Russell će u pogledu svijesti ili *Ja*-subjekta tvrditi kako je svijest promatrača složena struktura koja se teško može oduprijeti izvanjskim utjecajima objekata koji se opažaju jer naš subjekt, naše *Ja* nije dio datosti koje spoznajemo, već posredna datost potrebna u epistemološkom procesu.²⁸⁸

Proizlazi kako je svijest krajnje nepouzdan arbitar u vrednovanju podataka o izvanjskim predmetima. Ipak, prva pretpostavka o svijesti kao *svijesti o predmetima* s kojima subjekt dolazi u upoznavanje je prihvatljivija nego li druga. Druga pretpostavka samo potvrđuje neovisni realitet izvanjskih predmeta jer će oni postojati i bez promatrača. S tog gledišta javlja se pitanje o problemu neopisivosti. Još jedanput, znanje se temelji na neposrednom iskustvu, odnosno upoznavanju. Ono što proizlazi iz upoznavanja opisuje se i putem iskaza, osoba opisuje svoje neposredno iskustvo koje kasnije može biti osnovom nečijeg tuđeg izvođenja spoznaje. Svijest koja posreduje obje vrste znanja je ograničena. Štoviše, postojanje svijesti podrazumijeva našu samosvijest o vlastitim osjećajima i dojmovima dok se

²⁸⁶ Usp. Russell, *The Problems of Philosophy*, 26 .

²⁸⁷ Usp. Isto.

²⁸⁸ Russell, *Our Knowledge of External World*, 81.

to ne može tvrditi i za sigurnost vjerovanja u postojanje izvanjskih objekta, oni će i dalje postojati s našim ili bez naših osjećaja.²⁸⁹

Prema teoriji kauzalnog opažanja koju Russell brani u svojoj epistemologiji, svijest može biti pouzdana samo u slučajevima pouzdanosti spoznaje putem upoznavanja dok se svijest u produciranju znanja putem opisivanja drži određenog odmaka. Primjerice, čovjek može biti za sunčanog dana u pustinji i tvrditi da pada kiša. Svakako da njegov iskaz nije podudaran s čitavim aranžmanom činjenica u njegovoj okolini. On je svjestan nečega drugog, ali ne i trenutnih atmosferskih prilika. Njegova svijest suočena s vlastitim konstruiranim opisom izvanjskog svijeta nije podudarna sa znanjem kojeg je stekao upoznavanjem. Primjerice, on može tvrditi da pada kiša ako je u groznici, tada je pod utjecajem fizioloških uzroka bolesti. Nadalje, on može u daljini promotriti kišne oblake praćene grmljavinom i na temelju slutnje, pitanje s kolikom vjerojatnošću, zaključiti da će se ti kišni oblaci približiti njegovom položaju s kojeg opaža ove pojave.

I u jednom i drugom slučaju, čovjekova je samosvijest sa *sigurnošću svjesna* bez obzira što ne zna da je bolestan ili ne zna da svoj zaključak izvodi iz slutnje. Ako pak ovu problematiku razmotrimo u epistemološko-religioznom kontekstu, znači li to kako spoznaja putem upoznavanja koje se odvija unutar svijesti, odnosno u introspekciji nije jamac religioznog iskustva? Tvrdi li to Russell doista ili bi time upao u vlastito protuslovlje?

Naime, ako je pitanje o iskustvu transcendencije ili Boga, pitanje koje je vezano uz upoznavanje činjenica u stvarnosti, Russell nam neće dati konačan odgovor na ovo pitanje: je li Bog, s obzirom na kritiku teističkih izjava stvaran ili nije, ne možemo znati jer je osnova znanja o svijetu zapravo upoznavanje, grubo rečeno, percepcija putem vida, opipa ili okusa, a upoznavanje ne donosi podatke o Bogu kao stvarnom objektu spoznaje. Ako tvrdimo da je božansko ipak spoznatljivo putem upoznavanja, ali upoznavanja u introspekciji, našoj svijesti, opet se suočavamo s problemom zbilje onoga što spoznajemo. U tom pogledu, smatram potrebnim ograničiti se na temeljnu odrednicu svakog iskustva, pa tako i religijskog, a to je njegov intencionalni karakter. Svako iskustvo je u svojoj biti intencionalno i, prema tome, suvišno je dokazivati je li neko iskustvo intencionalno ili ne – bez obzira je li intencija ograničena na izvanjski svijet fizičkih činjenica ili unutarnjih stanja poznatih introspekciji pojedinca.

Keith Yandell zato donosi primjer ove problematike između onoga što *stvarno* intencijski u iskustvu percipiramo i onoga što *nam se tek čini* da stvarno percipiramo: »Kad promatram

²⁸⁹ Usp. Russell, *Our knowledge of External World*, 82.

medvjeda u zoološkom vrtu, to se intencijski odnosi prema stvarnoj životinji; kad mi se čini da vidim medvjeda u vašoj blagovaonici, takvo je iskustvo intencionalno u svojoj strukturi i intencionalno prema postojanju stvarnog medvjeda.«²⁹⁰ Drugim riječima, kad govorimo o iskustvu kao intencijskome, zapravo govorimo o njegovoj strukturi, temeljnoj odrednici, a ne o nekom njegovom obliku ili vrsti. Bio spomenuti medvjed u Yandellovu primjeru stvarno sada i ovdje ili se poput ideje pojavljuje u iskazu našeg sugovornika koji se možda šali ili halucinira, riječ je o intenciji subjekta prema objektu svoje spoznaje.

Može li se zato tražiti od iskustva određeni stupanj veridikalnosti zato što je ono prije svega intencionalno? Može li se netko u opravdanju svoga znanja pozvati samo na intenciju kao strukturu iskustva, posebice u slučajevima religioznog doživljaja? Ako se uzme u obzir samo intencija, to ne znači kako izvedeno znanje treba biti veridikalno: ono što nam se fenomenološki čini kao takvo i ni na koji način ne govori kako je naša intencija prema tom i tom spoznajnom objektu odlučujuća za njegovo postojanje.²⁹¹ U kontekstu epistemološke problematike mističnog iskustva proizlazi kako osobe s takvom vrstom doživljaja zapravo nisu pozvane na opravdanje svoga znanja koje je na osnovi njega izvedeno.

Zato nije relevantno je li neki čovjek doživio božansko ili transcendentno kao fenomen unutar parametara fizičkog prostora i vremena ili ga je doživio u introspekciji koja nije dostupna nekom drugom čovjeku ili promatraču. Ono je stvarno samo toj osobi. Stanje sna različito od budnog stanja podrazumijeva neku vrstu introspekcijskog znanja putem upoznavanja. I u snu se susrećemo s pojavama i predmetima koji mogu i ne moraju biti slični ili identični fenomenima koje susrećemo tijekom budnog stanja.

Russell će stoga tvrditi kako su objekti iskustva podjednako stvarni u snu kao i u realnosti jer »osjetilni objekti se nazivaju *stvarnima* kad su povezani s ostalim objektima koje iskustvo smatra normalnim; kad te povezanosti nema, oni se smatraju *iluzornim*. No, ono što je iluzorno su izvođenja koja se javljaju: u sebi su ti objekti podjednako realni kao i u stvarnom životu. I obratno, stvarni objekti iskustva nisu ništa manje intrinzično realni kao oni u snovima.«²⁹² U pogledu irealnosti stanja snova u kojima se svijest može nalaziti, ona se u takvom stanju vodi intencijama. Svakako da se čovjek tijekom budnog stanja susreće sa stvarima, pojavama, bićima i drugim ljudima koje može prepoznati i tijekom sanjivog stanja svijesti. Zato tvrdi kako mistično iskustvo po svojoj plauzibilnosti može biti slično sanjivom stanju u kojem čovjek može pouzdano smatrati kako se upoznaje s činjenicama u *stvarnom*

²⁹⁰ Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, 36.

²⁹¹ Isto, 52.

²⁹² Russell, *Our knowledge of External World*, 93.

svijetu, to jest mistiku se ne može opovrgnuti ni pobiti njegovo opravdanje vjerovanja da je doživio mistični susret.²⁹³

Ako su činjenice podjednako stvarne u introspekciji, kao i vanjskom svijetu, proizlazi da je stvarnost kao totalitet svih stanja stvari i bića identična i ne bi bilo razlike između spoznaje u budnoj i sanjivoj ili pod nekom drugom okolnošću uvjetovane svijesti. Intencijska struktura jednako ispunja svoju funkciju u introspekciji kao i u spoznaji vanjskog svijeta bez obzira što se čovjek introspektivno suočava i s nekim drugim predodžbama fenomena koji nisu identični fenomenima u fizičkoj stvarnosti. Primjerice, halucinacije o izmišljenim ljudima, nekim drugim bićima kao što su *bijeli miševi* ili čak o samom Bogu. Mogu nas zavarati naše sumnje, nadanja i sjećanja s kojima se suočavamo gotovo svakog trenutka života.

No, je li bi to bio valjani argument koji bi potvrdio Russellov agnosticizam prema kojem je introspekcija izdvojeno područje uma u kojem se oblikuje religiozno iskustvo? Područje koje nije dostupno znanju putem opisivanja jer se takvo znanje izvodi samo na temelju upoznavanja stvarnih, percepciji izloženih činjenica. Naime, Russell tvrdi kako su objekti spoznaje podjednako realni u vanjskom svijetu kao i unutarnjem i da se iluzornim ili nestvarnim mogu smatrati samo predodžbe o njima.²⁹⁴ Drugim riječima, ljudi s religioznim uvjerenjima opisuju Boga ili božansko nestvarno dajući mu attribute koji mu se ne mogu *stvarno* pripisati, što implicira i logičke zbrke. Kako, primjerice, tumačiti attribute teističkog Boga kao što je savršenost, svemogućnost ili sveznanje? Ako uzmemo u obzir Russellov stav, sve su te spoznaje u načelu legitimne za ljude s teističkim vjerovanjima sve dok ona počivaju na unutarnjem uvidu koje može pretpostavljati bilo što: maštu, strah, maglovito sjećanje ili iracionalnu težnju za moći.

U susretu s vanjskim svijetom, koje je izgrađen, ili treba težiti toj konstrukciji, sve te spoznaje su uklopljene u čvrstim, strogo znanstvenim okvirima koji ne ostavlja prostora intuiciji. Ipak, on će se u dijelu svoje rasprave s Coplestonom složiti s njime oko sljedećeg: prvo, jedno su predodžbe na kojima se može temeljiti interpretacija mističnog iskustva, a drugo je mogućnost stvarnog doživljaja svetoga i, treće, osjećaji koji prate taj doživljaj nisu kriterij prosudbe njegove istinitosti.²⁹⁵ Stoga je potrebno opisivanje religioznog doživljaja analizirati kao što se analiziraju iskazi običnog jezika. Ako Copleston pretpostavlja kako su mistici iskusili i nešto stvarno izvan vlastite mašte ili halucinacija, stanjima u kojima se

²⁹³ Russell, *Our knowledge of External World*, 93.

²⁹⁴ Isto.

²⁹⁵ Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (19.12.2015.)

produciraju predodžbe nestvarnoga, onda njihov opis mističnog doživljaja dan u iskazima, to jest u opisu, mora odgovarati stvarnosti.

2.7.2 Granice logičke analize iskaza u opisu mističnog doživljaja

Prethodno je rečeno kako je problem opisivanja religioznog iskustva u tome što je predmet ili objekt mističnog doživljaja krajnje nedostupan percepciji. U raspravi s Coplestonom, Russell neće tvrditi kako osobe koje opisuju svoje religiozne doživljaje temelje interpretacije na bunilu ili nekom drugom uvjetovanom stanju svijesti ako je njihovo iskustvo svetoga uistinu stvarno kao što je stvarno iskustvo svih drugih objekata spoznaje u svijetu, od njih ga dijeli barijera neznanja.²⁹⁶

A stupanj istinitosti svakog opisa mora biti korespondentan s upoznavanjem, percepcijom. Primjerice, kad velimo „*a* je takav i takav“ mi zapravo mislimo na predmet *a* koji ima ta i ta svojstva, i samo ih on posjeduje.²⁹⁷ Objekt spoznaje označavan u ovom primjeru iskaza je pojedinačan, različit od svih drugih predmeta iskustva. U slučaju da se ovaj iskaz primjenjuje na opisivanje iskustava koje se temelje na sjećanju, mašti ili nekom drugom introspekcijskom uvidu, logičko-analitička provjera morat će biti puno preciznija.

U tom kontekstu dolazi se do pitanja: može li se logičko-analitička metoda primijeniti na provjeru iskaza koji opisuju stvarno religiozno iskustvo? Primjerice, Copleston je tvrdio u svojoj raspravi s Russelom kako je primjer mističnog iskustva sv. Franje Asiškog slučaj u kojem je sv. Franjo stvarno doživio susret s Bogom u smislu čistog iskustva.²⁹⁸ Interpretacija se mističnog iskustva sv. Franje Asiškoga, dakle, ne temelji na introspekciji, dubokim dojmovima zarobljenima u unutarnjem uvidu koji producira predodžbe, već na stvarnom suočenju s neobjašnjivim fenomenom s percepciji dostupnim koordinatama vremena i prostora.

Takav primjer *čistog* religioznog iskustva podrazumijeva kompaktnu vezu između opisivanja i upoznavanja činjenice putem percepcije što predstavlja problem za logičko-analitičko razumijevanje ovakve vrste propozicija. Sadržaj iskaza prema principima logičke analize mora biti racionalan u tom smislu što pojmovi metafizike i religije trebaju biti objašnjeni prema znanstvenim spoznajama, što potvrđuje Russellova kritika pojmova kao što su *spasenje*, *slobodna volja*, *uzročnost* i slični.

²⁹⁶ Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (19.12.2015.).

²⁹⁷ Usp. Russell, *The Problems of Philosophy*, 29.

²⁹⁸ Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (20.12.2015.)

Drugim riječima, u takvoj perspektivi iskazi ne mogu sadržavati pojmove poput *transcendencije*, *Apsolutnog* ili *Boga* jer se nalaze izvan logičko-empiričke relacije iskaza i stvarnosti. Budući da u tako objašnjenjenu stvarnosti nema dokaza o Božjem postojanju, iskazi koji bi opisivali njegovu prisutnost krajnje su zbunjujući. Iako ova pretpostavka na određen način odgovara prigovoru pozitivista na iskaze u teološkom ili metafizičkom govoru koji su prema njima besmisleni, to ne možemo tvrditi u ovom kontekstu Russellovog logičkog vrednovanja. Naime, on ne tvrdi da su metafizički, a time se pretpostavlja i teološki iskazi besmisleni (meaningless).²⁹⁹

Čak su i propozicije koje se ne temelje na izravnoj spoznaji putem upoznavanja kao što su one koje proizlaze iz introspekcije, tuđeg svjedočanstva ili sjećanja smislene. Sukladno, i opise religioznih iskustava ne treba smatrati besmislenima. No, Russell ne govori o problemu smislenosti iskaza u njegovom integritetu, već u pogledu partikula: naše je pitanje ima li svijet uzrok smisljeno, ali ako tvrdimo da je *Bog Stvoritelj svijeta*, moramo računati na logičko-analitičku pristupnost koncepta o Bogu kojeg uključujemo u svoje opisivanje svijeta za kojeg držimo da ima neki uzrok.³⁰⁰

Stoga je potrebno detaljnije ući u pitanje besmislenosti kakvog zastupaju pozitivisti Bečkog kruga kao i dodirne točke s Russellovom teorijom značenja. Rudolf Carnap polazi od pretpostavke da su metafizičke propozicije besmislene zato što logička konstitucija ne odgovara realitetu jezika u kojoj se metafizičari služe svojim sudovima o stvarima koje nadilaze empirijsko iskustvo.³⁰¹ To jest, metafizički iskazi koji opisuju izvaniskustveno područje stvarnosti ne mogu se u cijelosti pripočiti kao što se pripočuju sudovi o činjenicama u znanstvenim teorijama. Jedni su organizirani putem strogih metoda indukcije, promatranja i pokusa, ovi drugi, metafizički, na temelju deduktivnih ili generalnih zakonitosti.

Slično zastupa i Alfred Jules Ayer koji smatra kako metafizičari ne mogu opravdati svoje premise ako poput znanstvenika polaze od empirije: oni se moraju suočiti s problemom procesa istraživanja s kojim bi došao do ispravnog zamišljaja entiteta nadempiričke stvarnosti bilo s obzirom na njihovo postojanje, bilo s obzirom na njihove vlastitosti.³⁰² U tom su pogledu metafizički sudovi besmisleni – iza njih ne stoje zaključci znanstvenog istraživanja niti se mogu opravdati iskustvom. No, je li to i Russellovo gledište na problem smislenosti i besmislenosti opisivanja religioznog doživljaja?

²⁹⁹ Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (20.12.2015.)

³⁰⁰ Isto.

³⁰¹ Usp. Macan, *Filozofija spoznaje*, 80.

³⁰² Macan, *Filozofija spoznaje*, 83.

Uzmimo u obzir da opisivanje nekog religioznog doživljaja ne treba biti u isto vrijeme i dokaz u prilog istinitosti postojanja transcencije i kategoriju smislenosti opisivanja takvog oblika iskustva ne vežemo za stupanj veridikalnosti. Ono što nas trenutno zanima jest smislenost opisivanja religioznog iskustva. Ako za to nema podloge u Russella, to implicira i određeni domet logičke analize, i ne u kontekstu agnostičkog poimanja neznanja. Bertrand Russell u svojoj teoriji označavanja ilustrira ovu problematiku polazeći od jednostavne varijable $C(x)$ koji bi u svakodnevnom jeziku trebao biti istinit.³⁰³

Na ovu varijablu propozicije nedefiniranog C sa svojstvom x , primjenjuje univerzalni i partikularni sud s potvrdnim i negativnim vidom pripisivanja. Na temelju izvođenja zaključaka kako „uvijek istinit $C(x)$ “ poprima značenje u univerzalno-potvrdnom, univerzalno-negativnom i partikularno-potvrdnom sudu, Russell smatra da pojmovi kao *svi*, *nijedan* i *neki* nemaju smisao sami za sebe, već samo u propoziciji, samo u iskazu označavajući izrazi imaju neki smisao, izdvojeno ne.³⁰⁴

Za razliku od Carnapa ili Ayera, Russell time ne tvrdi kako besmislenost teoloških ili metafizičkih iskaza počiva na uzaludnom konstruiranju predodžbe stvarnosti izvan područja iskustva već proizlazi da moguće logičko nerazumijevanje u opisivanju takvih entiteta leži u njihovom povezivanju u strukturi iskaza jezika koji treba biti koherentan stvarnosti, a takvi iskazi ne moraju biti samo sudovi na temelju opisa religioznog iskustva, već i svi drugi sudovi koji nastaju na predodžbama entiteta do kojih percepcija ne može doprijeti.

Glede ove problematike ukratko bih se osvrnuo na Russellov komentar kozmološkog argumenta Tome Akvinskog i ontološkog argumenta Anzelma Kanterberijskog u njegovom djelu *Povijest zapadne filozofije*.³⁰⁵ Zbog čega bi Russellov komentar ovih skolastičkih argumenata bio presudan u razmatranju ove problematike? Prije svega jer se obojica, Toma Akvinski i Anzelmo u dokazivanju Božjeg postojanja oslanjaju na iskustvo kontingentnih činjenica. Ako hipotetski pretpostavimo da iskustvo ne može ništa reći o postojanju Božjem i njegovim atributima, a tako i opisni iskaz, onda se trebamo osloniti na racionalnost, ideje i koncepte koji nadilaze osjetilnu percepciju. S obzirom na ovu poteškoću Russell će drukčije vrednovati argumente Tome i Anzelma. Iako Tomi Akvincu posvećuje cijelo jedno poglavlje u svojoj *Povijesti zapadne filozofije*,³⁰⁶ u njemu će više isticati neke točke iz njegove filozofije politike, prava kao i teologije koje će kritizirati, a u manjem će se dijelu osvrnuti na

³⁰³ Usp. Russell, On Denoting, u: *Logic and Knowledge*, 2.

³⁰⁴ Isto, 3.

³⁰⁵ Usp. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 406-408, 448-450.

³⁰⁶ Usp. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 450.

njegov kozmološki argument, problematiku nužnosti „nekog“ početka u uzročno-posljedičnom kontingentnom nizu entiteta i osporavanje identiteta esencije i egzistencije Božje. No, važnije je samo uporište argumenta: u tvrdnji kako je Bog čisti bitak u kojem egzistencija nije odvojiva od esencije što Russell smatra krajnje zbunjujućim.³⁰⁷ Zašto bi onda Anzelmov argument bio logički prihvatljiviji, ako hoćemo i smisleniji?

U svojem obrazloženju Russell polazi od same činjenice što možemo razmišljati o stvarima koje su izvan dohvata svakodnevnog iskustva u čemu je sv. Anzelmo učinio iskorak u povezivanju čiste misli i stvari – njegov argument nije sukladan vjerojatnosti, no logički je čistiji glede prijašnjih pokušaja povezivanja čiste misli i stvari.³⁰⁸ Zbog čega smatra da je Anzelmov argument logički „čistiji“ od kozmološkog argumenta Tome Akvinca?

Prisjetimo se kako Russell u svojoj raspravi s Coplestonom ne tvrdi da je traženje odgovora na pitanje o prvom uzroku svega epistemološki nelegitimno.³⁰⁹ Drugim riječima, nije ni nelogično. Razlog zašto ga Russell ne prihvaća kao adekvatnoga treba pronaći u motrištu na cjelokupnu strukturu kozmološkog argumenta. Prije svega, kozmološki argument polazi od hipotetske situacije u kojem nema Objave ili mističnog iskustva kao neposrednog iskustva transcendencije. Toma se svojim argumentom obraća ljudima koji možda ne poznaju Sveto pismo ili Katekizam, nisu čuli za Boga te je u dokazivanju Božjeg postojanja potrebno pristupiti ne s obrazloženjem kršćanskih vjerovanja na osnovi Objave, već s racionalnim opravdanjem vjerovanja u postojanje nekog bića u potpunosti drukčijeg od činjenica. Toma Akvinski polazi od kontingentnih činjenica i stanja stvari i putem indukcije dolazi do prvog počela, što smatra racionalnom spoznajom o Božjem postojanju.

Ipak, Russell će prigovoriti kako je Toma već pretpostavio postojanje Boga kao savršenoga i apsolutnog bića koje je nužno, ne podliježe se kretnji i promjenama, u sebi u potpunosti svrhovito i ne traži neko daljnje preoblikovanje.³¹⁰ Iako će na prvi pogled Russell prigovoriti Tomi dogmatsko vjerovanje kako na kraju svih procesa u prirodi ostaje Bog kao uzrok svega, apriornu tvrdnju koja i ne zahtijeva induktivni postupak, iz ove kritike proizlazi i jedna druga pretpostavka.

Logička analiza razlaže opisni iskaz na komponente kako bi se doprlo do nekog stupnja pouzdanosti takvog opisa sukladnog činjenici u svijetu. Sv. Toma Akvinski je došao do svog argumenta o postojanju Boga putem opisa kontingentnih fenomena i njihovih obilježja. Na taj

³⁰⁷ Usp. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 450.

³⁰⁸ Isto, 407.

³⁰⁹ Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (23.12.2015.)

³¹⁰ Usp. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 450.

način nastojao je opravdati postojanje Božje kao bića koje je u potpunosti ne samo drukčije od tih kontingentnih fenomena već je i njihov uzrok postojanja. Ipak, proizlazi kako je to problem za Russella. Naime, Bogu se na temelju percepciji dostupnih činjenica pripisuje da je savršeno dobar, mudar i mogućan, a to je problematično iz dva razloga: prvi, zato što u stvarnom svijetu ne nailazimo na činjenice koje bi mogle biti takve po svojoj dobroti, mudrosti ili djelovanju; drugi, zato što se ne možemo osloniti na induktivni postupak. Indukcija svakako potvrđuje da kauzalni lanac stanja stvari može imati početak, ali nam ne može potvrditi da je transcendentalan početak cjelokupnog kauzalnog lanca.

Takav problem ne nalazi u Anzelmovom argumentu. Način na koji je Anzelmo došao do svoga argumenta ne povređuje autonomnost iskustva kojeg pretpostavlja analiza i zbog toga Russell predmnijeva kako je Anzelmov argument logički „čistiji“ – pretpostavlja Božje postojanje unutar okvira apstrahiranja, što je prihvatljivije od povezivanja realiteta čije se činjenice mogu dokazati s nekom transcendentnom stvarnošću koje se ne može dokazati putem redovitog iskustva i koje nije ovisno o bilo kojem drugom biću.

Prihvatanje ontološkog argumenta kao logički prihvatljivijeg od svih ostalih argumenata o Božjem postojanju ima svoje temelje i u metodičkom koraku denotacije ili pripisivanja. Naime, ontološki argument o savršenosti Božjeg postojanja pretpostavlja slijedeće: svi atributi koji se Bogu mogu pripisati, kao što su istinitost, dobrota, ljepota, savršenstvo, smještaju se u područje apstrahiranja. Samo u tom području Bog može sadržavati sve ove attribute jer su ti atributi ideje najsavršenijega oblika, različite od stvarnih činjenica. U pogledu toga nema sukobljavanja s inzistiranjem povezanosti iskustva i iskaza jer Toma Akvinski i Anzelmo Kantemberijski podjednako nastoje metafizički opisati nešto što je načelno nestvarno.

Toma Akvinski opisuje Boga kao prvi uzrok induktivno polazeći od stvarnih činjenica, a indukcija nije pouzdana, dok Anzelmo nastoji opisati Boga kao najsavršenije moguće zamislivo biće. Iako Russell daje prednost Anzelm, to ne znači kako je njegov argument prihvatljiv kao dokaz postojanja. Time se ne želimo vratiti na klasični Gaunilov prigovor Anzelm, već promotriti tu problematiku s aspekta logičke konstrukcije. Russell svakako ne izjednačava teistički koncept o Bogu s, primjerice, jednorogom ili Hamletom u fikciji Williama Shakespearea, no tvrdi kako su takvi zamišljeni entiteti nestvarni u odnosu prema čovjeku koji ih zamišlja jer postoji samo jedan svijet, *stvarni* svijet: mašta Williama

Shakespearea podjednako pripada tom svijetu, kao što tom svijetu pripadaju njegove (tj. autorove) misli dok je pisao dramu, kao i naše misli dok je čitamo.³¹¹

Egzistencija jednoroga u heraldici ili Hamleta u fikciji Williama Shakespearea je nestvarna u smislu njihove zatvorenosti u opisu koji daje iskaz, a stvaran je odnos spoznajnog subjekta prema opisanim entitetima. U tom su pogledu stvarni su i religiozni iskazi koji opisuju religiozni doživljaj jer je stvaran njihov subjekt koji ih opisuje. Drugo je pitanje je li stvaran objekt takvog iskustva mislilo se pod tim teističkog Boga ili neki drugi koncept svetoga. Stoga će Russell navesti logičke implikacije takvog iskaza: »U iskazu 'Susreo sam jednoroga.' sve tri riječi čine smisljeni iskaz, i sama riječ *jednorog* je smisljena kao što je i riječ *čovjek*. No, riječ u akuzativu *jednoroga* neće činiti podređujuću grupu koja ima smisao za sebe. Ako pak toj riječi pripišemo značenje, morat ćemo se pomiriti s nerješivim pitanjem kako takvo biće postoji u svijetu u kojem nema jednoroga.«³¹² Sukladno tome, mi ne možemo opisivati svoje religiozne doživljaje ako ne znamo što je objekt takvog doživljaja bez obzira događa li se ono u našoj svijesti ili vanjskom svijetu. Budući da ga ne znamo, ne možemo ga smatrati ni stvarnim ni nestvarnim.

Ipak, što to govori o radikalnoj diferenciji znanja putem opisivanja i znanja putem upoznavanja? Sva nestvarna bića, u smislu nedostatnosti dokaza, nastala bi na opisivanju unutar intuicije, sjećanja ili tuđeg svjedočanstva. No, William P. Alston misli drukčije. On zapravo prihvaća integritet znanja putem upoznavanja, to jest izravnog perceptivnog pristupa entitetima, pa čak i kad je riječ o svetome. Opravdanje ovog pristupa izravnog upoznavanja po uzoru na Moorea i Russella ilustrira primjerom:

»Kako ja to vidim, da bi nešto *izgledalo* kao crveno nije isto kao i moje *razumijevanje* toga kao crvenoga, *konstruiranja* ili *konceptualizacije* toga kao crvenoga, iako bi u tipičnim primjerima sve što je crvene boje izazvalo reakcije u subjektu kao i njegovu opremu konceptualizacije. Štoviše, pojava nije neintencijska relacija u bilo kojem redovitom pokušaju. X mi se ne može pojaviti ako ne postoji; i ako mi se X pojavi, i $X=Y$, slijedi kako mi se pojavljuje Y.«³¹³

Naime, ovaj Alstonov primjer analize religioznog doživljaja govori kako se znanje putem upoznavanja može primijeniti i na objekt koji je neobjašnjiv i nadilazi koncepte o ostalim bićima, događajima ili stanjima stvari. Alston legitimno tvrdi kako je *pojava* nečega različita od same konceptualizacije ili razumijevanja što odgovara i Russellovoj shemi spoznaje. Stupnjevi upoznavanja i opisivanja su različiti – upoznajemo nešto sa čime se susrećemo, a

³¹¹ Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1919., 136.

³¹² Isto.

³¹³ William P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience.*, Cornell UP, 1993., 38.

isti fenomen opisujemo kada ga razumijemo. U tom pogledu logičko-analitička metoda nastoji razložiti opise mističnog doživljaja kao iskaze u kojima Russell detektira objekt samog iskustva kao svojevrsan kamen spoticanja. Iskaz koji opisuje religiozni doživljaj može biti i smislen i u načelu stvaran za samog spoznajnog subjekta, no problem je u konceptu objekta ili predmeta čovjekove intencije.

Stoga se treba ukratko osvrnuti na Ludwiga Wittgensteina s kojim je Russell dijelio mnoga gledišta, no ne i po pitanju koncepta jezika kao strukture koja služi što objektivnijem nastojanju refleksije nad stvarnošću. Kao što je spomenuto prije, mnogi označavajući izrazi su prema Russellu stvarni ili nestvarni s obzirom na čovjeka koji u svom jeziku iznosi ovaj opisni iskaz. To bi preciznije značilo kako je razumijevanje tuđeg opisivanja religioznog doživljaja, kreacije fiktivnog literarnog svijeta ili vjerovanja u mitološka, odnosno bajkovita bića u načelu stvarni iako su nestvarni svi ti objekti kao predmeti predodžbe, imaginacije ili nekog drugog oblika introspekcije u okvirima opisivanja te osobe.

Ludwig Wittgenstein zauzima drukčiji stav prema odnosu jezika i stvarnosti s obzirom na problem opisivanja religioznog doživljaja pri čemu je bitna različitost njegova razumijevanja stvarnosti i ona kod Bertranda Russella. Područje jezika je isprepletano jednostavnim i složenim iskazima opisivanja: u pojedinim situacijama iskazi koji opisuju neko iskustvo su rudimentarni i strukturno se sastoje od jednog subjekta i predikata, kao primjerice u jednostavno-složenim rečenicama. S druge strane, postoje iskazi koji opisuju neko iskustvo koji su složeniji, te se u dokazivanju vlastite istinitosti oslanjaju na apstraktne entitete i koncepte. Russell je ovu relaciju između pojmova koji bi nešto trebali rudimentarno opisivati i puno složenije strukture jezika koji posreduje takvu stvarnost prezentirao u svojoj teoriji o minimalnim rječnicima (*minimum vocabulary*).³¹⁴

Ne ulazeći u šire obrazlaganje ove teorije, naglasio bih kako je upravo razumijevanje minimalnog rječnika ili minimalnog aranžmana pojmovlja s kojim se koristimo u običnom jeziku bila prekretnica u odnosu prema Wittgensteinovoj logici. Pod terminom *minimalnog rječnika*³¹⁵ Russell podrazumijeva riječi s kojima se koristimo u svakodnevnicima kad se susrećemo s objektima vanjskog svijeta, u gramatičkom smislu, s pokaznim zamjenicama, mjesnim i vremenskim priložima i sličnim. Prema tome, proizlazi kako bez njih ne možemo konstruirati opisne iskaze koji nastaju spontano i trenutačno, a kamoli one koji opisuju neki fenomen u fizici, kemiji ili astronomiji.

³¹⁴ Usp. Russell, *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*, 254-259.

³¹⁵ Russell, *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*, 259.

Problem minimalnih rječnika s kojima se služi u svakodnevnom jeziku vodio je Russella prema lingvističkom okretu, prema matematičkoj logici te se svojedobno našao u određenoj dvojbi: ako se filozofijsko istraživanje svodi na logičko, može li filozofijsko još išta reći o naravi stvarnosti?³¹⁶ Drugim riječima, ako sve opise o stvarnosti svedemo na logičku strukturu, što preostaje filozofiji? U pogledu zadaće filozofije, odnosno logike, ciljevi se Russella i Wittgensteina razilaze. Za Russella se može reći kako su njegovi razlozi bili pragmatične naravi. Problem refleksije stvarnosti u jeziku kako ga je htio razložiti Wittgenstein bio je za njega prezahtjevan i presložen³¹⁷ te proizlazi kako je bilo *praktičnije* okrenuti se logičko-analitičkoj metodi.

Wittgenstein svakako ne bježi od potrebe za logičkom analizom, što ne znači kako je ona jedini uvjet povezanosti jezika i stvarnosti. Prije svega, naši opisni iskazi funkcioniraju kao „slike“: povezanost između entiteta koja se na određen način determinira u našim opisima ne mora biti strogo plauzibilan kako to određuje logičko-analitički aparat. Štoviše, ako promatramo naše opise kao logički konstruirane forme, mi ih ne možemo adekvatno primijeniti na stvarnost koliko god smatrali da su opisani entiteti koherentni s onim stvarnima.³¹⁸

Drugim riječima, Wittgenstein pretpostavlja kako opisi u jeziku, s obzirom na svoju logičku konstrukciju tiču isključivo jezika a ne stvarnosti. U tom kontekstu treba razmotriti i njegov pojam *jezičnih igara*. Svi naši iskazi s kojima opisujemo stvarnost nisu do kraja objektivni, niti bismo trebali od njih tražiti objektivnost kakvu sebi pripisuje znanstvena terminologija. Ipak, u tome se može skrivati i određena zamka koju bi se po pitanju epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva trebalo izbjeći. Kako ističe Dewi Zephaniah Phillips, neupitno prihvaćanje od stvarnosti neovisnog jezika, kao da bi bilo riječi o nekoj *jezičnoj stvarnosti*, dovelo bi do krajnjeg relativizma u kojem bi svatko „svojim“ jezikom nastojao opisati religiozno iskustvo bez potrebe za utjecanjem na činjenicu kako taj objekt, bio on teistički Bog ili nešto drugo treba uistinu biti drukčiji od subjekta spoznaje, to jest, u stvarnosti.³¹⁹

Wittgenstein se stoga našao u određenom protuslovlju: s jedne strane, uporaba koncepata u svakodnevnom ili običnom jeziku pretpostavlja kako mora postojati neka jedinstvena stvarnost na koju se referiraju različiti opisi. S druge, ako se prihvati njezino načelno

³¹⁶ Preston, *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, 114.

³¹⁷ Usp. Isto, 115.

³¹⁸ Usp. Dewi Zephaniah PHILLIPS, Wittgensteinianism, u: Wainwright, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, 453.

³¹⁹ Usp. Phillips, *Wittgensteinianism*, 451.

postojanje proizlazi kako je opis s obzirom na logičku konstituciju ograničen, to jest kako jezik nije samostalna, od realnosti neovisna kategorija. Phillips stoga donosi primjer percepcije različitih ljudi istog objekta, u njegovom primjeru crvenog stolnjaka na stolu.³²⁰ Neka će osoba na temelju promatranja stolnjaka ustvrditi kako se radi o tamnocrvenom stolnjaku, drugi kako je riječ samo o crvenom stolnjaku, treći će reći nešto posve suprotno od svojih dvojice sugovornika.

Stoga Phillips zaključuje kako se ovdje ne radi o sugestiji, interpretaciji ili vjerojatnosti koherencije osjetilne datosti i iskaza.³²¹ Smisao se, takoreći, nalazi negdje drugdje. Ako nije u logičkoj konstrukciji opisa, ako nije u privatnom jeziku pojedinca kao spoznajnog subjekta, jedino je prihvatljivo primijeniti Wittgensteinovu teoriju i zaključiti kako njihov smisao nadilazi napore afirmativnoga, negativnoga ili bilo kakvog logičkog suda i da je u načelu transcendentno, i u toj mogućnosti tražiti model epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva.³²²

Što nam govori ovaj Phillipsov uvid u Wittgensteinov problem opisivanja religioznog iskustva u pogledu granica Russellove logičko-analitičke metode? Jedan i drugi valoriziraju opise religioznog iskustva s različitih pozicija: Russell se neće upuštati u interpretacije opisa nekog religioznog doživljaja; njemu je, barem što se tiče teističkih koncepata, problematičan objekt samog iskustva. Primjerice, teistički pojam Boga može stajati samostalno i u tom pogledu iskaz „Bog postoji.“ neće biti problematičan. No, kad mu se pripisuju atributi, dolazili oni iz teološkog govora ili opisa nekog mistika, takav opis implicira određene poteškoće koje se logički teško mogu razriješiti. U tom pogledu nije presudno pitanje o stvarnosti takvog iskaza ili njegovoj logičkoj suvislosti – presudni su rezultati logičko-analitičke metode.

S druge strane, Wittgensteinov je stav donekle sličan Russellovom glede imanentne prisutnosti činjenica. I jedan kao i drugi će se složiti kako su one jednostavno *ovdje* i *sada*, samo što je ta imanentnost činjenica u stvarnosti za Wittgensteina drukčija. Svakako, postoji samo jedna stvarnost, no ona se ne može svoditi na jezik, kao što ni Russell ne može pravu ili objektivnu stvarnost svoditi na logičku konstrukciju koliko god njegov pristup toj stvarnosti bio precizan. U tom kontekstu, bez jasnih intencija u preciziranju objekta religioznog iskustva Wittgenstein sugerira kako ta stvarnost može biti „teren“ događaja u kojem čovjek doživljava jezik neizrecivo i neopisivo.

³²⁰ Usp. Phillips, *Wittgensteinianism*, 454.

³²¹ Usp. Isto, 455.

³²² Usp. Isto, 456.

2.8 Zaključak

Kritika religije Bertranda Russella za razumijevanje religioznog iskustva u postsekularizmu važna je u nekoliko aspekata. Prije svega, pruža nam uvid u nastojanje razdvajanja znanosti kao sustava spoznaja od teizma. Drugo, upućuje nas na suvremeni položaj religijskih institucija na Zapadu i treće najvažnije, približava nam strukturu religijske svijesti o svetome ili Bogu u suvremenim prilikama. Budući da je njegova kritika religije vezana uz problem religioznosti u postsekularizmu, nastojao sam razmotriti njegove kritičke stavove u svjetlu rasprave s Frederickom Coplestonom i granica logičko-analitičke metode s obzirom na vrednovanje znanja i konstrukcije iskaza s kojima se religiozno iskustvo opisuje. Prvo bih se osvrnuo na neke naglaske podastrte u prikazu kritike religije.

Russellova kritika religije ponajprije se može razmotriti i kao kritika filozofije, točnije određenih teorija koje su prevladavale u filozofiji prirode, kozmologiji, etici ili teoriji morala. U ovoj problematici prepoznaje utjecaj kršćanskog teizma na filozofsku misao. To se, primjerice, ističe u analizi koncepta kauzaliteta i slobodne volje. Razdvajanje znanosti kao sustava znanja od teizma prepoznamo u prevrednovanju paradigmi o kauzalitetu kod Aristotela i Newtona. Iako Russell ne odbacuje kauzalitet kao shemu potrebnu u prirodoslovnim istraživanjima, ističe kako je tradicionalni koncept kauzaliteta koji sadrži metafizički poimanje uzroka i svrhe prevladan i time je na neizravan način fundamentalno promijenjena predodžba o fizičkom svijetu.

Nadalje, Russell povezuje problematiku kauzaliteta s konceptima slobodne volje i grijeha. Na temelju principa emotivizma pretpostavlja kako su ovi koncepti u moralu i etici izgrađeni na dvjema osnovama: prvo, na samim emocijama pojedinca koji sam kreira svoje poimanje dobra i zla; i drugo, izvanjskih i organiziranih zajednica kao što su država i religijske institucije koje su manipulirale ili još manipuliraju osjećajima za dobro i zlo kod pojedinaca. Svoje stavove potkrjepljuje na istraživanjima iz psihologije, odnosno biheviorizma. Poimanja dobra i zla, grijeha i spasenja samo su društvene konvencije koje nemaju racionalnog opravdanja. Stoga su i obilježja svetoga u govoru o Bogu nastala na primarnim osjećajima straha i sigurnosti. Tako su, prema njegovom mišljenju, nastale i institucionalne religije.

Ipak, kritiku religije ne može se uzeti kao decidirani stav o kršćanstvu ili nekim drugim religijama. Kao što smo vidjeli u raspravi s Coplestonom, Russell je agnostik te ne postavlja pitanje o tome postoji li Bog ili ne. Na to pitanje je teško odgovoriti jer je izvan domene naše empirije. Iz toga proizlazi kako je njegova kritika religije zapravo kritika njezinog utjecaja na znanost i općeniti civilizacijski napredak. U tom je smislu ona legitimna ako se dotiče

negativnosti koje proizlaze iz prakticiranja religioznih uvjerenja. Jedno je dimenzija prakticiranja vrednota, drugo je njihov sadržaj za koje sve religije drže da su utemeljene upravo na religioznom iskustvu, točnije, na njihovoj interpretaciji.

Upravo glede opisa religioznog iskustva na Russellovu kritiku religije možemo gledati drukčije. Naime, njegova namjera da vlastitu filozofiju preobrazi u strogo logičko oruđe otkrivanja stvarnosti trpi određene nedosljednosti koje govore u prilog tezi kako Russell u svojoj kritici religije nije došao do cjelovitog odgovora na pitanje o strukturi religioznog doživljaja. S jedne strane, odbacio je klasične argumente skolastičkog realizma o pristupu Božjem postojanju. S druge, nije odgovorio na pitanje je li opis religioznog iskustva utoliko smislen i kompaktan da može pružiti svjedočanstvo stvarnog čovjekovog susreta s nečim što ga ontološki i egzistencijalno nadilazi.

Stoga njegova kritika polazi samo od socijalnog smještanja religioznosti: on analizira društvene i političke posljedice vjerovanja u određene religijske ideje, no ne i pitanje koliko je opravdano to vjerovanje glede njegova ustroja. U kontekstu postsekularizma, također se možemo upitati u kojoj mjeri je kritika religija danas jednoznačna jer smo u ovom poglavlju vidjeli kako je Russellov kriticizam prema religiji u određenom smislu ograničen s obzirom na pitanje znanja, logičke analize i uporabe jezika.

S jedne strane, njegova kritika jasno progovara o negativnostima koje su proizlaze ili mogu proizići iz interpretacije religioznog doživljaja, no s druge, s obzirom na njegovu raspravu s Coplestonom i prikaz uloge logičko-analitičke metode, on ovo pitanje prepušta daljnjem razmatranju držeći se svoje agnostičke pozicije. U tom pogledu, Russell upućuje i na suvremenu problematiku postsekularnog vremena: i mi se suočavamo s određenim promjenama ne samo tradicionalnih religija, već određene promjene doživljavaju scijentizam, agnosticizam i ateizam. Ako je Russell svojedobno predvidio ove promjene koje opisuje postsekularizam, smatram kako se njegova kritika religije s njezinim nedostacima može poslužiti i kao smjerokaz daljnjem istraživanju.

III. PROBLEM RELIGIOZNOG ISKUSTVA U RUSSELLOVOJ FILOZOFIJI

3.0 Uvodna razmišljanja

U ovom izlaganju polazim od pretpostavke da problemu Russellovog viđenja religioznog vjerovanja i racionalnosti u postsekularnom vremenu ne možemo pristupiti bez dubljeg uvida u Russellove interpretacije religioznog iskustva, odnosno misticizma. Kao što smo imali prilike vidjeti, kritika religija tek na djelomičan način ocrtava konture ovog viđenja. Iako je razumijevanje njegove kritike religije važno za ovu problemsku analizu, ona se zadržava na razinama društveno-političke stvarnosti, a manje zadire u filozofsko ishodište razdvajanja doživljavanja svetoga i svjetovnoga.

Stoga njegovu kritiku religije možemo promatrati kao svojevrsnu apologiju humanističkog vjerovanja u prosvjetiteljski projekt svijeta koji je naporima znanosti oslobođen praznovjerja, strahova i nasilja. Ako se u ovom poglavlju kao polazište postavlja pitanje o Russellovom humanističkom i agnostičkom vjerovanju, onda se ono prije svega tiče načina opravdanja takvog vjerovanja koje se, strogo epistemološki, mora oslanjati i iskustvo. Svaki oblik vjerovanja bio on religiozne, svjetonazorske ili neke druge prirode zahtijeva i opravdanje. Svakako, agnostičko se humanističko vjerovanje smatra racionalnim na temelju znanstvenih objašnjenja o fenomenima svijeta u kojem živimo. Ipak, u Russella ćemo se susresti s ponegdje prisutnim uvjerenjem prema kojem takvo opravdanje nije dostatno. Osim racionalnog opravdanja koje može ponuditi znanost, potreban je i neki drugi poticaj za moralno djelovanje, sućut i milosrđe. Taj „drugi“ poticaj Russell često izjednačava s misticizmom ne govoreći čemu daje prednost: misticizmu kao filozofsko-teološkom nauku ili mističnom iskustvu. Stoga se u ovom dijelu susrećemo s problemom religioznog iskustva u njegovoj filozofiji.

Budući da je samo područje Russellove filozofije preširoko smatram potrebnim ograničiti se na sljedeće sektore: osnovna epistemološka pitanja, mjesto religioznog iskustva u Russellovim epistemološkim promišljanjima i treće, njegova vlastita filozofska refleksija nad osobnim iskustvom kojeg opisuje kao mističnog. Uzimajući u obzir ove načelne odrednice, u ovom ću se poglavlju prvo osvrnuti na njegove temeljne epistemološke probleme percepcije i znanja, mjesto religioznog iskustva, kao i na analizu njegovih eseja u kojima tematizira i razlaže pitanje mističnog iskustva i misticizma.

3.1 Percepcija i znanje u teoriji spoznaje Bertranda Russella

U prethodnom poglavlju o kritici religije razmotrio sam problem opisivanja religioznog iskustva u diskusiji s Coplestonom³²³ kao i u primjeni logičko-analitičke metode u filozofiji. Epistemološki problemi s kojima se Russell bavi usko su vezani uz teme koje on otvara na područjima matematičke logike, filozofije jezika i filozofije znanosti. Iako se u pokušaju precizne i jasne demonstracije ove reference ne mogu zaobići na ostala disciplinarna područja, u ovom ću se dijelu izlaganja prvotno usmjeriti na pitanja iz teorije spoznaje, mada sam neka Russellova epistemološka pitanja već prije dotaknuo: teorija o znanju putem upoznavanja i opisivanja, granicama znanstvene metode istraživanja kao i problem introspekcije.

Kad je riječ o primarnom predmetu spoznaje vanjskog svijeta u posredovanju jezika, to su činjenice, a one se mogu, u relaciji s verifikacijom istine odnositi na različite stvari: materijalne entitete, ideje i predodžbe, povijesne događaje, silogizme, brojeve ili jednačbe. Sve su te stvari zapravo *činjenice* ako se ustanovilo da su istinite. Drugim riječima, činjenica nije samo banalno shvaćena *stvar*, već stvar koja posjeduje relacije i sadržaj.³²⁴ No, što je s osnovnim sadržajem svakodnevnog iskustva, materijom?

Kako je pojam materije po svojoj primjeni polivalentan, Russell drži da pod pojmom materije ne bismo smjeli uzimati u obzir materiju kao fizički opisanu datost jer je fizika apstraktno opisuje; primjerice, percipiramo Sunčevu svjetlost putem vida i opipa jer osjećamo njezinu toplinu, s druge strane, fizika daje definiciju svjetla kao *oblika valnog kretanja*.³²⁵ Fizički je opis disperzije Sunčeve svjetlosti, dakle, krajnje apstraktan, nastao na primjeni pojmljivih opažanja, pokusa i primjena jednačbi. Svakako, to ne znači kako je nepouzdana znanstvena eksplikacija.

Apstraktna građa fizičkog predmeta koji znanstvene discipline mogu definirati kao takvoga i takvoga, nije jedina prepreka u razumijevanju za Russella koji se u ovom problemu ponajprije htio suočiti s koncepcijama idealizma i filozofijom zdravog razuma. Russell je svoje stavove prema idealizmu Bradleya i McTaggarta obrazložio u svojoj biografiji³²⁶ te ovdje preostaje razmotriti prigovore zdravorazumskom gledištu prema perceptivnom iskustvu. Zdravorazumsko shvaćanje postojanja izvanjskih stvari preostaje jedinim izborom

³²³ Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (27.12.2015.)

³²⁴ Usp. Russell, *Our Knowledge of External World*, 60.

³²⁵ Usp. Russell, *The Problems of Philosophy*, 13.

³²⁶ Usp. Russell, *Revolt in to Pluralism*, u: *My Philosophical Development*, 54-64.

ako se odbaci koncept idealista i prihvati relativizam koje otvara postavka o osjetilnim datostima.

Osjetilne su datosti pod uvjetima prostora i vremena promjenjive, psihološki i subjektivno shvaćene te Russell, ne pribjegavajući s jedne strane scijentizmu, s druge naivnom realizmu, želi istaknuti kako smo ograničeni u svakodnevnoj uporabi vlastitih osjetila: kako se ne bi utekli metafizičkim konceptima permanentnog postojanja ili aristotelovskog hilemorfizma, moramo prihvatiti kako je jedno nepromjenjivo, a to je fizička konstitucija materijalnog predmeta.³²⁷ Percepcija je materije prije svega uvjetovana promjenjivošću osjetilnih datosti koje čovjeka informiraju o obilježjima nekog materijalnog entiteta: boji, teksturi, možebitno okusu ili zvuku ako taj fizički fenomen emitira zvučne valove kao što je slučaj s udarom munje ili pomicanjem tektonskih ploča. Budući da materijalni predmet koji se percipira nije na isti način manifestiran svim opažačima, potrebno je prihvatiti znanstveno objašnjenje kako taj predmet postoji ili mijenja svoja stanja i koja su njegova obilježja. Suprotno tome, u svijetu iskustva u kojem se čovjek suočava s vlastitom i s percepcijom drugih ljudi, on se može jedino osloniti na informacije koje mu osiguravaju „njegove“ osjetilne datosti.

Budući da je materijalni predmet kao objekt percepcije u određenom smislu neutralan kao znanstveno objašnjen fenomen, koji tako objašnjen, može biti prihvatljiv svim osobama bez obzira na dinamiku smjenjivanja njihovih osjetilnih datosti, preostaje se zapitati: kako je tako osigurana i jasna distinkcija vanjskog objekta i spoznajnog subjekta usuglašena s funkcijom znanja? U prethodnom sam poglavlju spomenuo razlikovnost znanja putem upoznavanja i znanja putem opisivanja³²⁸ u kontekstu problematike opisivanja mističnog doživljaja.

Ovdje bih spomenuo i, kako Zvonimir Čuljak ističe, da Russell nije u potpunosti promijenio definiciju znanja kao *opravdano istinitog vjerovanja*, već samo istaknuo kako je znanje *ono što čvrsto vjerujemo ako je istinito*.³²⁹ Drugim riječima, prvo moramo provjeriti istinitost neke činjenice, a tek onda u nju vjerovati, vjerovanje je tek stupanj sigurnosti. U kontekstu prije spomenutog problema zdravorazumske percepcije ako netko zahtijeva objektivnu sliku o nekom događaju ili stanju stvari u izvanjskom svijetu, on mora računati na različitost i množinu informacija o navedenom događaju ili stanju stvari na temelju izoliranih perspektiva mnoštva pojedinaca – moramo se osloniti, ne na njihova trenutna opažanja što bi bilo nemoguće već na njihova saznanja i svjedočanstva.³³⁰ Samim time što za provjeru vlastitog

³²⁷ Usp. Russell, *Our Knowledge of External World*, 110.

³²⁸ Usp. Russell, *The Problems of Philosophy*, 25.

³²⁹ Usp. Zvonimir Čuljak, *Vjerovanje, opravdanje i znanje*, Ibis grafika, Zagreb, 2003., 7.

³³⁰ Usp. Russell, *The Problems of Philosophy*, 10.

znanja upoznavanja neke činjenice potrebujemo nečije tuđe znanje govori o njegovim uvjetima. Čovjek mora računati kako na granice svojih osjetila koja mu kreiraju osjetilne datosti tako i na granice spoznajnih mogućnosti ljudi s kojima dijeli prostor i vrijeme izvanjskog svijeta. Smatram kako je Russell htio razriješiti taj problem s *ograđivanjem* znanja. Drugim riječima, kao jedino uporište spoznaje o vanjskom svijetu jest vlastito izvedeno znanje, sve su druge opcije koje bi se oslanjale na idealizam ili na krajnje konzekvence zdravorazumskog shvaćanja svijeta ne bi pružale plauzibilnost za razliku od provjerenog znanja.

No, kako provjeriti svoje znanje o nekoj činjenici kao ono što se čvrsto vjeruje ako je istinito? Ponovno, s jedne strane postoji imperativ usuglašenosti sa znanstvenom teorijom jer istina o nečemu treba biti logički kompaktna, s druge, postoje vlastite osjetilne datosti i često oslanjanje na tuđe informacije. Stoga se ovdje treba jasnije upoznati s pitanjem indukcije i dedukcije kao racionalnim operacijama koje obuhvaća znanje putem opisivanja. Znanje stečeno upoznavanjem jest znanje putem percepcije i o percepciji ovisi dok je znanje stečeno opisivanjem derivirano iz znanja putem upoznavanja i nužno sadrži analitičke elemente. Russell zato traži da svaki opis nekog stanja stvari ili događaja bude analitički jasan i koncizan.

U tome se primjenjuje analitički aparat – ne kako bi se opravdala gramatička jasnoća već jasnoća iskaza o stvarima izvanjskog svijeta koja u iskustvima zdravog razuma i nisu posve jasni. Kao ilustraciju ovog problema indukcije uzima uvjerenje o svakidašnjom izlasku i zalasku Sunca u Humea. Naime, David Hume je smatrao kako ovaj primjer svakidašnjeg uvjerenja u kontinuirani slijed izlaska i zalaska Sunca poglavito uzrokovan snažnim utjecajem uobrazilje, a ne opetovanim provjeravanjem iskustva jer iskustvo ionako ništa ne može dokazati kontinuitet izlaska i zalaska Sunca.³³¹

Iz Russellove opaske proizlazi kako indukcija može pružiti znanstveno objašnjenje fenomena, no ta primjena induktivnog zaključivanja je ograničena. U Humeovom primjeru ona se sukobljava s navikom stvaranja slika. Indukcija se primjenjuje na događaje koji su prošli i na stanja stvari koja su potvrdila plauzibilnost neke teorije. U tom slučaju može li se govoriti o dedukciji kao jednakovrijednom metodom izvođenja? Drugim riječima, što učiniti s operacijama deduciranja, apstrahiranja i, konačno, primjenjivanja triju logičkih principa?

³³¹ Usp. Vanda Božičević, *Hrestomatija filozofije. Svezak 4. Filozofija britanskog empirizma*, Matica hrvatska, Zagreb, 1996., 372.

Russell naravno ne dovodi u pitanje korištenje ovih principa u zdravorazumskom zaključivanju već postavlja pitanje o njihovim svezama s realnim stanjima stvari, stanjima stvari koja se mogu percipirati. To jest, »Naziv *načela suđenja* je također pogrešan jer nije bitna činjenica sukladnosti našeg mišljenja s ovim zakonima, već činjenica da se stvari ponašaju u skladu s njima; drugim riječima, činjenica da kad razmišljamo u skladu s njima, razmišljamo *istinito*.«³³² Ipak kad je u pitanju stvarna primjena ovih načela u prosudbi stvarnosti, treba biti pažljiv u uporabi indukcije i dedukcije. Russell zato drukčije interpretira poznati silogizam o Sokratu:

»*Svi ljudi su smrtni. Sokrat je čovjek. Dakle, Sokrat je smrtni.* U ovom slučaju, ono što sigurno znamo izvan svake sumnje jest da su određeni ljudi A, B, C smrtni jer su zapravo preminuli. Ako je Sokrat jedan od ovih ljudi, bilo bi besmisleno kružiti preko iskaza '*Svi ljudi su smrtni.*' kako bi se zaključilo da je i Sokrat *vjerojatno* smrtni. Ako Sokrat nije jedan od ovih ljudi iz kojih se izvodi naša indukcija, učinit ćemo puno bolje ako krenemo od naših A, B, C prema Sokratu, nego da krećemo od opće pretpostavke '*Svi ljudi su smrtni.*'. Jer vjerojatnost činjenice Sokratove smrtnosti je puno izglednija prema našim podacima, nego vjerojatnost smrtnosti svih ljudi.«³³³

Ovim uobičajenim primjerom iz klasične logike želi naglasiti poteškoću jednostavne ili zdravorazumske uporabe dedukcije ili indukcije. Čovjek kao spoznajni subjekt u prvi plan stavlja svoje iskustvo činjenica i na tome izvodi svoje znanje opisom ili upoznavanjem. Induktivni i deduktivni procesi zaključivanja vezani su uz znanje stečeno opisivanjem. Ova problematika vodi Russella ka preispitivanju Kantova i Humeova mišljenja o mogućnosti apriornog znanja. U osmom poglavlju *Problema filozofije* posvećuje se razmatranju Kanta i Humea, analitičkih i sintetičkih sudova i mogućnošću apriorne spoznaje.

Ukratko, sadržaj iskaza s kojim subjekt spoznaje opisuje svijet ili komunicira drugima prvotno ovisi o izvjesnosti sintetičkih sudova, a drugotno o analitičkim, možda zbog razloga što analitički sudovi nisu podložni daljnjoj analizi. Slikovito, kako se dalje može analizirati iskaz 'Ova osoba je čovjek.'? Netko bi svom sugovorniku poručio isto značenje kad bi mu rekao iskaze kao što su 'Ovaj čovjek.' ili 'Ova osoba.'. Uzimajući u obzir trivijalan primjer iz svakodnevnog govora proizlazi kako je analitički iskaz ujedno i aprioran – pod pojmovima *osobe* i *čovjeka* podrazumijevamo biće istih sastavina. Kad netko kaže *čovjek*, prvotno misli na neku *osobu*, kad kaže *osoba*, misli na *čovjeka*.

Hume je dokazao mnogim primjerima kako je analitički iskaz zapravo složeniji nego što bi se na prvi pogled pomislilo, to jest u mnogim je slučajevima kauzalne relacije povezanost

³³² Russell, *Problems of Philosophy*, 41.

³³³ Isto, 45.

uzroka i posljedice sintetička, a ne analitička.³³⁴ Russell se u tom kontekstu vraća na primarni problem Kantove kritike, na čistu matematiku. U čistoj matematici ili aritmetici pretpostavljaju se analitički odnosi između matematički opisanih veličina i brojeva, primjerice u odnosu većega i manjega, supstitucije i atribucije, kao i u mnogim drugim matematičkim operacijama. Njihova su polazišta u tom smislu analitička jer ne podrazumijevaju neku daljnju provjeru. Prema zdravorazumskom shvaćanju nitko neće, zbrojivši predmete u nekoj kutiji, posumnjati u konačan zbroj iz jednostavnog razloga što veći broj slijedi poslije njemu manjega. Svakako, on može provjeriti zbroj predmeta, ali putem iste operacije.

3.1.1 Dosezi matematičke spoznaje

Prethodno spomenuti primjer upućuje na matematički obzor problema spoznaje. Može li se vjerovanje u istinitost neke činjenice opravdati putem zakonitosti matematičke logike? Kako bih odgovorio na ovo pitanje, osvrnuo bih se ukratko na *Principe matematike* čijem nastanku Russell posvećuje veliki dio svojih biografija, kao i na esej *The Study of Mathematics*.³³⁵ Kako sam Russell ističe, *Principe* je napisao u nakani da dokaže kako je čista matematika nastala na premisama i uporabi koncepata koje jedino moguće definirati putem logičkih termina.³³⁶ Ovdje ne bih ulazio u Russellovo bavljenje s paradoksima ili s teorijom Geoga Cantora, nego bih razmotrio upravo mogućnosti matematičke spoznaje. Zašto matematička? U Russellovoj epistemologiji, znanstvena spoznaja se jasno razlikuje od znanja upoznavanja ili direktne percepcije. Ipak, matematičari pripisuju mnogo veće zasluge nego one koje bi se pripisivale ostalim znanostima.

Stoga u eseju *Istraživanje matematike* ističe njezine odlike: »Matematika, strogo gledajući, ne posjeduje samo istinu, već i izvrsnu ljepotu – hladnu i ozbiljnu kakvu primjećujemo na statuama, koja se ne oslanja niti na jedan djelić naše slabe ljudskosti. Ona nije lijepa u smislu zadivljujućih nijansi na slikama ili u glazbi, već je otvorena za savršenstvo kakvo samo velika umjetnička djela mogu prikazati.«³³⁷ Štoviše, istraživanje matematike nije slično niti jednom istraživanju na ostalim područjima znanosti. Russell u matematici otkriva jedan oblik neobjašnjivog doživljaja ushićenja. U prilog tome će reći kako upravo u matematici nailazimo na pravi duh uživanja, istinskog ushićenja, osjećaja

³³⁴ Usp. Russell, *Problems of Philosophy*, 48.

³³⁵ Usp. Russell, *The Study of Mathematics*, u: *Mysticism and Logic*, 58-73.

³³⁶ Usp. Russell, *My Philosophical Development*, 74.

³³⁷ Russell, *The Study of Mathematics*, u: *Mysticism and Logic*, 60.

nadilaženja ljudskosti kojeg pronalazimo podjednako u matematici kao i u poeziji.³³⁸ Ovo tumačenje istraživanja činjenica u matematici slično doživljaju ushićenja koje graniči s religioznim iskustvom.

Proizlazi da su matematičke zakonitosti jedino kadre, bez pozivanja na subjektivne interpretacije demonstrirati stvarnost, stoga je potrebno primijeniti njezine zakonitosti na logičko mišljenje. To je Russell i nastojao u svojim *Principima*, iako priznaje kako nije našao prikladnih rješenja za postojeće paradokse kao što je *paradoks lašca* ili *klase svih klasa*.³³⁹ Ne ulazeći u detalje razrješavanja ovih problema, spomenuo bih načelnu primjenu propozicijske funkcije. Russell je zapravo primijenio $f x$ iz matematičke logike na strukturu iskaza u jeziku kao *propozicijsku funkciju*: kao što u logičkim sudovima ili opisima ograničavamo predikatima svojstva nekog entiteta, tako nam i propozicijska funkcija može poslužiti kao sredstvo ispravne verifikacije nekog opisa.³⁴⁰

Ako je svrha znanstvenog opisivanja da iznese plauzibilnu eksplikaciju o nekom fenomenu ili šire rečeno činjenici, onda se ne možemo samo osloniti na samu znanstvenu spoznaju s obzirom na njezinu metodu koja je kako smo vidjeli, ograničena. Ograničava je sama uporaba indukcije s kojom se mora utvrditi vjerojatnost neke činjenice koja se opisuje. S druge strane, ako se svaki iskazni opis takoreći, „ogoli“ na logičke strukture, problematiku indukcije preostaje zanemariti. U reduciranju svakog iskaza na logičku formu preostaje prihvatiti matematičko-logičke zakone koji mogu jamčiti izvjesnost. Primjerice, ako činjenice u svijetu promatramo samo pod tom lupom, svejedno nam je ako Platon i Sokrat čine zbroj od dvoje različitih ljudi, već nam je ta činjenica dovoljno izvjesna ako se oslanjamo na matematički zakon zbrajanja, da jedno i jedno zajedno čine dvoje.³⁴¹ Matematička spoznaja može jamčiti isključivo ovaj ishod: Bez obzira na izvor informacija o samim činjenicama, je li to percepcija, sjećanje ili tuđe svjedočanstvo, te činjenice je utoliko moguće analizirati samo ako su koherentne prema logičko-matematičkim zakonitostima.

3.2. Logika i misticizam

Prethodno sam naveo neke od glavnih tema s kojima se Bertrand Russell kao epistemolog opširno bavio u svojim filozofskim istraživanjima. Mistični doživljaj u ovom kontekstu ne

³³⁸ Russell, *The Study of Mathematics*, u: *Mysticism and Logic*, 60.

³³⁹ Usp. Russell, *My Philosophical Development*, 80.

³⁴⁰ Usp. Isto, 82.

³⁴¹ Usp. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 158.

treba usko vezati uz fenomen religije sa svime što mu se pripisuje pa fenomen mističnog iskustva treba promotriti u okvirima epistemologije. Iako u povijesti filozofije ne postoji neki odijeljen smjer filozofije koji bi se nazivao *mističnom filozofijom*, u kontekstu pregleda ove studije ostaje tehnički termin *mistične filozofije*, mada bi se trebalo govoriti o *misticizmu* izvan filozofije, a unutar religija. Svakako, on se želi ozbiljnije uhvatiti u koštac s pojmom misticizma kako s njegove religiozne tako i filozofske pozadine.

Russell u svojoj zbirci eseja *Mysticism and Logic* ne problematizira mistično iskustva na svim stranicama. Većina eseja govori o njegovom istraživanju iz filozofije znanosti, matematike, problema uzročnosti, znanja putem opisa i upoznavanja. Neke sam prethodno spomenuo u poglavlju o kritici religije. U tom smislu, izdvojio sam nekoliko eseja koji izravno ili neizravno donose problem mističnog iskustva: *Mysticism and Logic; The Study of Mathematics*. Tema je misticizma najviše prisutna u prvom eseju u kojem Russell analizira utjecaje misticizma kao filozofije na znanost. U eseju o istraživanju matematike govori o matematičkoj spoznaji kao jednoj vrsti misticizma.

3.2.1 Analiza mističnog doživljaja u *Misticizmu i logici*

Što je za Russella misticizam u filozofiji? Može se reći kako pod pojmom misticizma ne podrazumijeva neki strogo izgrađeni filozofski ili religijski nauk utemeljen na mističnom iskustvu. Pod pojmom misticizma podjednako misli na Heraklitovu, Parmenidovu, Platonovu i Bergsonovu misao. U ovom eseju Russell će nastojati odgovoriti na problematična filozofska pitanja o zbilji, intuiciji, vremenu i patnji odvajajući filozofiju u njezinom povijesnom kontinuitetu na onu koja je koncipirana prema znanosti i onu koncipiranu prema prirodoslovnim znanstvenim metodama. Stoga u prvim redcima ističe: »Metafizika ili pokušaj umnog shvaćanja svijeta kao cjeline od početaka se razvija pod utjecajem jedinstva, odnosno sukobljavanja dvojih različitih poticaja preko jednoga koji je ljude usmjeravao prema znanosti i drugoga prema misticizmu.«³⁴²

Štoviše, »Najveći su filozofski umovi osjećali potrebu kako za znanostju tako i misticizmom: pokušaj da se uskladi to dvoje obilježio je njihov život i unatoč neizvjesnosti mističnog pristupa on za neke umove oblikuje filozofiju više nego li to mogu religija ili znanost.«³⁴³ Drugim riječima, razvoj metafizike prožet je različitim tendencijama sukobljavanja i težnji za integritetom misticizma u širem kontekstu i filozofije. Russell svakako teži za jednom *znanstvenom* filozofijom, izgrađenim i konciznim sustavom u kojem

³⁴² Russell, *Mysticism and Logic*, u: *Mysticism and Logic*, 1.

³⁴³ Isto.

se primjenjuju strogi zakoni logičko-analitičke metode. U tom svjetlu razmatra i doprinose ovih filozofa.

Na početku ovog prikaza ipak bih se oslonio na povijesno-filozofske okvire, prvo ću razmotriti Russellovu analizu Heraklita i Parmenida te se osvrnuti na Platona. Heraklit i Parmenid su u određenom smislu suvremenici, iako su djelovali u različitim polisima, Efezu i Eleji: Heraklita se drži kao začetnika dijalektike dok se Parmenida smatra polemičarom, odnosno kritičarom Heraklitova nauka o vječnom gibanju svega.³⁴⁴ Heraklit iza sebe nije ostavio neka sustavna djela iz svoje filozofije, nego fragmente koji govore u prilog njegovoj, teško razumljivoj, dijalektičnoj metodi razumijevanja stvarnosti. Je li zbog tog pristupa Heraklit više znanstvenik nego mistik?

Za Russella, on je bliži znanstvenoj nego li religijskoj spoznaji jer ga je znanstveno opažanje vodilo prema kategorizaciji promjena u prirodi.³⁴⁵ Heraklit je stoga primjer filozofa koji promjenjivost svih stvari odvaja od onoga što smatra vječnim, nepromjenjivim i trajnim. Nadalje, kao što je vatra prema Heraklitu jedna nepromjenjiva supstancija, podjednako je i nepromjenjivo vrijeme. To jest, vrijeme ostaje stabilnom i konstantnom datošću dok ostali entiteti nestaju u njegovim dubinama. Prema tome, Russell zaključuje da je misticizam nešto više od određenog intenziteta emocionalnih stanja jer je Heraklit premostio ta stanja vođen znanstvenom motivacijom.³⁴⁶

U Heraklita se, stoga, događa nešto suprotno – njega znanstveno mišljenje vodi ka mističnoj predodžbi stvarnosti. U tom pogledu, susrećemo se u Russella s dvije tendencije ovog međuodnosa koji će kasnije biti opširnije prezentiran kod ostalih primjera. U nekih klasičnih metafizičara Russell prepoznaje jednosmjerni utjecaj mističnih koncepata na ranu znanost. U Heraklita prepoznaje oprečni utjecaj: na temelju opažanja fenomena u prirodi kao osnovnog znanstveno-metodičkog koraka koncipira neke od prirodnih fenomena, primjerice vatru, kao metafizičkog počela.

Za razliku od Heraklita koji putem opažanja promjena u prirodi dolazi do mističnog uvida prema kojem su neki fenomeni stalni, Parmenid se toliko ne osvrće na mnoštvo tih fenomena koji čine totalitet, stvarnost već na pitanje naravi same stvarnosti, točnije, je li ona idejno jedna ili prema percepciji mnoštvo svega. Na prvi pogled Parmenid primjenjuje ono što Russell zagovara u svojoj teoriji istine, suprotstavljanje zablude istini, nebitak bitku.

³⁴⁴ Usp. Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, 312.

³⁴⁵ Russell, *Mysticism and Logic*, u: *Mysticism and Logic*, 2.

³⁴⁶ Isto, 3.

U Parmenidovu „logičkom“ misticizmu kako ga Russell naziva³⁴⁷ nema obilježja zbog kojih bi epistemolozi podrazumijevali njegov misticizam s naukom koji polazi od mističnog iskustva. Stoga Russell donosi jedan odlomak iz rasprave između Parmenida i mladog Sokrata: »Zar i o ovome, Sokrate, što bi se moglo činiti da je smiješno kao vlas kose, blato i nečistoća ili što drugo najprezrenije i najništavnije, besputiš treba li reći da i od svakog pojedinog od tih odvojeno postoji ideja kao (nešto) opet drugo od onoga čime rukujemo, ili pak ne?«³⁴⁸

Parmenid se suprotstavlja Sokratovom rješenju u kojem postoji idejni svijet kojim upravlja ideja savršenog dobra na kojoj bi neka bića participirala a druga ne, bez obzira na svoju stupnjevitost radi li se čak o beznačajnim stvarima kao što su blato ili vlas kose. Russell će se s time složiti s napomenom kako je Parmenid u tom kontekstu trezveniji od Sokrata – on ga savjetuje da ne prezire takve beznačajne stvari i konstatira, nadalje, kako je upravo takav model idealističkog uvida u neku stvarnost *višeg dobra* učinila od idealizma bezličnu i beživotnu filozofiju.³⁴⁹ Drugim riječima, Parmenidov „logički“ misticizam svakako je prihvatljiviji u korelaciji sa znanstvenim spoznajama jer možemo primijetiti kako Parmenid ne utemeljuje svoju filozofiju na mističnom uvidu kakav je prisutan u Heraklita ili Platona: njegov je sustav utemeljen na neposrednom uvidu u jedinstvo totaliteta, no to jedinstvo nipošto ne sugerira transcendentno podrijetlo stvarnosti, ono je jedno kao materijalna, fizička stvarnost.

Iz ove prezentacije može se pretpostaviti kako je Russell skloniji Heraklitu i Parmenidu: obojica kreću od empiričkog pristupa i na temelju takvog pristupa oni ne koncipiraju podjelu stvarnosti na idejnu i materijalnu, odnosno svijet ideja i svijet čuvstva. Mistično iskustvo se može jedino nazrijeti u njihovom odgovoru na pitanje što sjedinjuje stvarnost kao mnoštvo činjenica, fenomena, stanja stvar ili događaja. Za Heraklita je to vatra kao zakonitost smjenjivanja poretka i kaosa, za Parmenida Jedno. S obzirom na takvu ocjenu Heraklitova i Parmenidova misticizma kako je Russell razmotrio Platonov dualizam? Je li se on približio znanstvenoj spoznaji ili je u strogom smislu mistik?

U tom pogledu, moramo računati na Russellove različite ocjene Platonove filozofije: s nekim će se segmentima složiti, prema drugima će biti sumnjičav. Po pitanju je li se Platon približio znanosti, Russell će odgovoriti: »Platon ujedinjuje znanstveni i mistični pristup u formi višoj nego što je bilo to kod njegovih prethodnika, no mistički pristup je izraženiji nego

³⁴⁷ Usp. Russell, *Mysticism and Logic*, u: *Mysticism and Logic*, 8.

³⁴⁸ Platon, *Parmenid*, 29.

³⁴⁹ Usp. Russell, *Mysticism and Logic*, u: *Mysticism and Logic*. 7.

znanstveni i jamči povoljniji ishod kad dođe do njihova suprotstavljanja.«³⁵⁰ Drugim riječima, Platon ustrojava sliku stvarnosti rabeći dualizam koji uvjetuje drukčiji modus spoznavanja - jedna je stvarnost fenomena ili privida, druga ona „stvarnija“ koja sadržava hijerarhijski raspored ideja koje se reflektiraju na taj svijet privida ili nesavršene spoznaje. Stoga će se Russell s pažnjom osvrnuti na Platonovu parabolu s pećinom neznanja.

Izlazak iz pećine neznanja u svijet ideja nije toliko upitan kao prethodnica metodi indukcije: kretanje spoznaje s pojedinačnih stvari prema univerzalijama. Ako se ova parabola uzima kao metaforičko opisivanje indukcije, ona je sasvim legitimna u okvirima promišljanja o antičkoj logici. Problem se nalazi u hijerarhijskoj strukturi samog idejnog svijeta kojim regulira ideja savršenog dobra, to jest ideja Dobra. Pitanje što je dobro treba razmotriti prema ciljevima izvjesne znanstvene spoznaje, a ne obratno, i prema tome se trebaju ravnati kako znanstvenici tako i filozofi.³⁵¹

Drugim riječima, Platon utoliko nije kriv za razdvajanje filozofije od znanosti zbog teorije o svijetu ideja, već zbog ideje o savršenom Dobru. Proizlazi kako Russell poistovjećuje Platonovu ideju Dobra s teističkim konceptom o Bogu koji svime upravlja i sve uzdržava. Štoviše, smatra da je Tvorac, odnosno Bog kod Platona stvorio samo svijet u kojem je mnoštvo privid, a ideje su njegovi atributi.³⁵² Platon je, prema ovoj postavci, utemeljenjem koncepta savršenog Dobra u svojoj teoriji ideja neizravno utjecao na kasniji teistički koncept o Bogu u kršćanstvu. Iz navedenog proizlazi kako Russell u Platonovoj filozofiji razlikuje i razdvaja dva područja: jedno je znanstveno i analitičko jer omogućuje apstrahiranje općih od pojedinačnih pojmova; drugo područje smatra područjem misticizma koji se svodi na neposredni uvid u svijet ideja kojim upravlja savršeno Dobro.

Nalazi li Russell neku zajedničku karakteristiku Heraklitova, Parmenidova i Platonova pristupa stvarnosti u kojem se sukobljavaju i sjedinjuju utjecaji znanstvene metode i misticizma? Dublja analiza njihovih filozofija otkriva mu napetost između mističnoga i znanstvenog opažanja i zaključivanja, štoviše, jedno zajedničko težište na intuiciji, emocijama i svim ostalim obilježjima koja upućuju na numinozno ili religiozno iskustvo. Sabirući sva navedena obilježja misticizma Platona, Parmenida i Heraklita, dolazi do zaključka kako *mistična* filozofija ne počiva na analitičkoj diskurzivnosti nego na uvidu. Ako je misticizam jedna vrsta mudrosti, onda je ona takva vrsta mudrosti koja je

³⁵⁰ Russell, *Our Knowledge of External World*, 30.

³⁵¹ Russell, *Mysticism and Logic*, u: *Mysticism and Logic*, 7.

³⁵² Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 144.

»trenutna, prodorna, nametljiva, suprotna postupnom i pogrešci izloženom proučavanju izvanjskih pojava koje znanost u potpunosti podvrgava osjetilima. Svi oni koji su otvoreni introvertnim poticajima moraju s vremenom iskusiti čudan osjećaj nestvarnoga u svakodnevnim predmetima, gubitak doticaja sa svakodnevnicom u kojem se čvrstoća izvanjskog svijeta čini izgubljenom te se duši u njezinoj osamljenosti čini kako se iz njezinih dubina povalja ljudi ples fantazmi koje su se iznenada pojavile kao stvarne i živuće.«³⁵³

Ovim riječima Russell opisuje mistično iskustvo antičkih filozofa kao unutarnje iskustvo svijesti, onoga što čovjek najdublje proživljava i doživljava unutar samoga sebe, sjećanja, dojmova, briga, sjeta, nada ili strahova. Iskustvo može biti *unutar* svijesti, ali se tada postavlja u pitanje sama narav religioznog iskustva. U tom pogledu, epistemolozi religije mogu doći u poteškoće: nitko ne može smatrati kako je nečije introspektivno doživljavanje nečega što „smatra“ transcendentnim zapravo nereligiozno iskustvo zato što ga ne opravdava iskustvom u izvanumnoj stvarnosti.

S druge strane, ako se od osobe koja je imala religiozni doživljaj traži da opravda svoj opis takvog iskustva, proizlazi kako je njegov objekt stvaran za njega. Za razliku od epistemološko-religijske sheme koja kreće od svetoga kao izvanjskog fenomena Russell polazi od sadržaja svijesti. To jest, »mistično iskustvo počinje s osjećajem otajstva, skrivene mudrosti koja u tom trenutku postaje izvjesnom i vjerojatno izvan svake sumnje. Osjećaj sigurnosti i otkrivenja dolazi ranije nego u slučaju definiranog vjerovanja. Oblikovana vjerovanja koja mistici stječu su rezultati refleksije, neartikuliranog iskustva u trenutku uvida.«³⁵⁴ Russell hoće reći kako je mistični doživljaj prije svega emotivnog karaktera, misticima su važni osjećaji sigurnosti „dohvaćanja“ istine, a tek onda artikulirana vjerovanja, što upućuje i na specifičnu vrstu znanja kojoj on neće negirati ni pravdati plauzibilnost.

Iako možemo reći kako je Russell pronašao neku zajedničku odrednicu koju pripisuje filozofskim sustavima Heraklita, Platona i Parmenida, kao što je trenutno i iznenadno mistično prosvjetljenje pod kojim su ovi filozofi kasnije gledali na zbilju, to još ništa ne govori o predmetu samoga, ako jest, mističnog iskustva. Primjerice, Heraklit, Platon i Parmenid svatko na svoj način poima Boga ili božansko (theion). Ne bih se bavio tim pitanjem, nego pitanjem je li sam Russell u svojoj analizi razmatrao njihov misticizam kao nauku koja se bazira na iskustvu transcendencije, božanskoga ili Boga? Je li sam pokušao odgovoriti što je predmet njihova mistična doživljaja?

³⁵³ Russell, *Mysticism and Logic*, 9.

³⁵⁴ Isto.

Ako se uzme u obzir ono što je navedeno, interpretacijom bi se mogli smatrati Heraklitovi fragmenti ili Platonova parabola o pećini. No, ni u prvome ni u drugome primjeru nije riječ o interpretaciji iskustva svetoga: Heraklitova su počela vatre ili rata ovozemaljska, ona su počela fizičkog svijeta, *vatra* i *rat* su fenomeni svijeta osjetila. Slično Heraklitu, i Parmenid ne traži nešto izvan granica fizikalnog svijeta iako je njegovo počelo stvarnosti apstraktnije od Heraklitove vatre. Parmenidov misticizam je ujedno materijalan i idealan jer priznaje da je fizički svijet apsolutno biće s božanskim atributima, i u isto vrijeme smatra kako je iskustveni svijet u nastajanju i nestajanju postojećih bića samo pričin.³⁵⁵

Nije li ovaj oblik mističnog doživljaja u suglasju i s Russellovim neutralnim monizmom? Naime, Russell je kritičar idealizma, ali nije ni materijalist u strogom smislu riječi. U tom smislu smatram kako je njegovo Jedno koje je materijalno, nepropadljivo i vječno, a opet idealno donekle prihvatljivo za Russellovo poimanje misticizma. S druge strane, u Platonovom dualizmu materijalni je svijet samo polazište dubljem introspektivnom zahvatu prema prepoznavanju svijeta ideja i ideje savršenog dobra koja njime upravlja.

Iako Russell opisuje ovo izlaženje iz špilje kao mistično iskustvo, to ipak ne znači kako Platon traži od onoga koji svijet vidi pod svjetlom svemoćne ideje Dobra da uđe u mistično sjedinjenje s tom idejom Dobra. Mario Ruggenini ističe kako je ideja Dobra u Platonovoj *Državi* nadkonceptualna: »*Ono božansko* koje nadilazi oblast *ousíai* i osjetilnih stvarnosti jednostavno se postavlja *kao dobro* jer je *neocjenjivo*: s onu stranu svake usporedbe, s onu stranu smisla, ne kao *neko* dobro, niti kao *neko* počelo s kojim ljudska mudrost može ući u raspravu kako bi imala razlog za ono što se događa u svijetu.«³⁵⁶

Drugim riječima, Ruggenini ističe, ali s druge pozicije, kako ideju Dobra u teoriji ideja ne bismo trebali izjednačavati s kršćanskim pojmom objavljenog Boga. Proizlazi da Platon, kad govori o vrhovnoj ideji ne misli na neko vrhovno božanstvo kao na Zeusa u hijerarhijskom poretku starogrčkog Panteona. Ideja Dobra je dakle neopisiva, lišena svih božanskih atributa koji su se pripisivali božanstvima u mitologiji, ali u filozofskom, no ne i u epistemološko-religijskom kontekstu kršćanskog teizma, što postavlja u pitanje Russellovo izjednačavanje ove ideje s konceptom o kršćanskom Bogu, pa tako i moguće identificiranje kršćanskog s antičkim misticizmom.

³⁵⁵ Lasić, *Fenomenologija i filozofija religije*, 118.

³⁵⁶ Mario Ruggenini, *Odsutni Bog. Filozofija i iskustvo božanskoga*, Zagreb, Demetra, 2005., 138.

3.2.2 Intuicija, privid, vrijeme i patnja

Prethodno smo došli do pretpostavke da je misticizam antičkih filozofa nedefiniran glede objekta iskustva – nije strogo religijski jer se ne opisuje iskustvo transcendentnoga u religijskom smislu, no nije ni protivnik znanosti: „podloga“ je istraživanja Heraklita, Parmenida i Platona empirijska: polaze od svijeta percepciji dostupnih činjenica. Russell će također Parmenida svrstati u mistike iako se njegov uvid zaustavlja na konstataciji jednoga kojemu pripisuje božanske attribute, iako nije riječ o transcenciji. Cilj je mističnog uvida svakako među njima drukčiji, što smo vidjeli na primjeru Sokrata i Parmenida.³⁵⁷

Budući da ne možemo govoriti o religijskom kontekstu njihova mističnog uvida jer ne opisuju svoj vlastiti susret s transcencijom, možda bi se moglo govoriti o posebnom obliku stečenog znanja. Budući da znanje počiva na iskustvu, a ono nije u strogom smislu religijsko, odnosno mistično, Russell pretpostavlja kako je takav oblik znanja potrebno provjeriti kao i svako drugo stečeno znanje te u daljnjoj analizi polazi od četiri pitanja: prvo, Postoje li dva načina spoznavanja koje možemo s pravom nazvati *razum* i *intuicija*, i ako postoje, koje treba preferirati?; drugo, Je li postojanje mnoštva i različitosti (entiteta) zapravo privid?; treće, Je li vrijeme uistinu stvarno?; i četvrto, Kojoj vrsti stvarnosti pripadaju dobro i zlo?³⁵⁸

Krenuo bih prvo s razlaganjem o odnosu razuma i intuicije. Spomenuta je Russellova krajnja nevoljnost da prihvati intuiciju kao vjerodostojan izvor spoznaje. To jest, intuitivno znanje se temelji na predteorijskoj ili predznanstvenoj sigurnosti osobnog vjerovanja i oslanja se na samodokazivost nekih sudova, što je može voditi prema zabludi. U pogledu ovog problematičnog odnosa tvrdi: »Držim kako je znanstvena spoznaja glede ovog pitanja imperativ, s druge strane, ovaj (intuitivni) uvid je neprovjeren i netestiran, on je nedovoljan jamac istine unatoč činjenici što se u većini važnih istina pozivamo upravo na njega.«³⁵⁹

U tom pogledu, prvotno problematizira postavke iz vitalizma Henrija Bergsona koji je spomenut u kontekstu Russellove kritike evolucionizma, preciznije neznanstvenog tumačenja osnovnih postavki u teoriji evolucije. Kad je riječ o problemu intuicije i razuma, Russell drži kako je Bergson zapravo s pojmom *intuicije* razvio koncept instinkta kao arbitra u spoznaji metafizičkih istina.³⁶⁰ Drugim riječima, Bergson zapravo mijenja postavke o intuiciji kao epistemološkoj kategoriji – ona je nastala na instinktivnim iskustvima pračovjeka. Zašto se

³⁵⁷ Usp. Platon, *Parmenid*, 29.

³⁵⁸ Russell, *Mysticism and Logic*, 11.

³⁵⁹ Isto, 12.

³⁶⁰ Isto, 13.

Russell protivi takvoj teoriji? Jedina i osnovna razlika između iskustva primordijalnoga i suvremenog čovjeka leži u stupnju osviještenosti. Ako se uzmu u obzir znanstvena otkrića s područja evolutivne teorije, iskustvo (na što se god odnosilo) ograničeno je primitivnim granicama preživljavanja. Epistemološka se „oprema“, dakle, razvijala tijekom dugoročnih razdoblja uvjetovanih biološkim i klimatološkim promjenama.

Naime, intuicija je prema Russellu potpuniji uvid u isprepletenost prošlosti, sadašnjosti i budućnosti dok se razum nalazi izvan ove isprepletenosti, on povezuje ove temporalne kategorije, ali ne konstruira tu širu sliku o njihovoj isprepletenosti.³⁶¹ Henri Bergson je tražio neke dodirne točke između teologije stvaranja i evolucionizma, stanovito pomirbeno gledište koje bi i odgovorilo na pitanje o epistemološkom razvijanju koje ne izuzima mogućnost religioznog iskustva. Ako je čovjek tijekom evolucije razvijao svoju epistemološku opremu koja je prvotno imala svrhu u održanju života kao i ispunjavanju ostalih primarnih nagona, onda je moralo nužno dosegnuti stupanj pouzdanosti glede fenomena svetoga.

Proizlazi prema Russellu da Bergsonov pristup u evolucionističkom opravdanju nije posvema znanstven: on svakako razgraničava intuiciju, instinkt i razum, ali to ne znači kako razum ili inteligencija supstantivno nadilazi intuiciju ili instinkt. U kontekstu mističnog iskustva Bergsonova struktura spoznaje nije zatvorena prema mogućnosti susreta sa svetim, ali Russellu takva shema spoznaje nije dostatno jamstvo koje bi dalo opravdanja uvjerenju u postojanje neke mistične stvarnosti. Drugo obilježje mističnog iskustva odnosi se na suprotnosti monizma i pluralizma.

Pojmovi monizma i pluralizma podjednako su ontološki koliko su i epistemološki važni. Prema prvome, Bitak je jedan i nerazdvojen, a prema drugome, on je složevina mnoštva različitih entiteta. Budući da je svijet činjenica odvojen i neovisan o svijesti spoznajnog subjekta, pretpostavlja se kako su činjenice u tom svijetu neraskidivo povezane tako da razlike među njima nema ili su odvojene putem kauzalnih relacija koje ih povezuju na ove ili one načine. Russell pod vidom monizma podrazumijeva Bradleyjev kao i svaki drugi idealistički aspekt cjelovitosti svijeta kao spoznajnog objekta. Svakako, pretpostavljamo da on ne odbacuje tezu da Bitak *može* biti jedan i cjelovit – no ne u vidu unutarnjih veza među činjenicama. Prema Bradleyu, svijet je jedan i nerazdvojiv, čak i sa sadržajem relacija koje povezuju činjenice. Stvarnost je dostupna iskustvu bez obzira na činjenice povezane unutrašnjim relacijama, a ono što čini sadržaj relacija jesu kvalitete činjenica. Ipak, Bradley

³⁶¹ Usp. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 763.

smatra »kako relacije nisu spoznatljive bez obzira na kvalitete. Prije svega, relacija se čini tek pukim verbalizmom, i pojmovi se pojavljuju kao nešto što postoji izvan relacija.«³⁶²

Suprotno ovom gledištu o relacijama *koje ne postoje* u stvarnosti Jednoga, Russell se osvrće na problem unutarnjih relacija i kao rješenje predlaže tezu o izvanjskim relacijama. Ako su relacije konstrukcije razuma koje se primjenjuju na povezanost i međusobni utjecaj različitih činjenica, onda se pojavljuje i pitanje samih kvaliteta. To jest, ako je relacija nestvarna kako tvrdi Bradley a totalitet je stvaran, onda bi i kvalitete koje ih stavljaju u relaciju trebale biti nestvarne. Štoviše, ako su činjenice posve neovisne o umu onoga koji spoznaje a jesu, onda su spoznajno udaljene i kvalitete. Drugim riječima, ako je Bradleyjev svijet stvaran, pretpostavlja se kako su relacije nepromjenjive i fiksirane. Russell je upravo zbog te nedokazane simetrije odbacio Bradleyjevu teoriju jer prema tome relacije mogu biti i asimetrične, primjerice, A može biti prije B, a B ne može biti prije A.³⁶³

Ako je svijet nepodijeljen i u potpunosti kompaktan, svaki govor o relacijama koje mogu biti asimetrične je besmislen, a relacije postoje ne samo konceptualno već kao stvarne datosti u svijetu činjenica. Kritika Bradleyeva monizma upućuje na kritiku hegelijanskog idealističkog kontinuiteta jer su »hegelijanci imali svakovrsne argumente kako bi dokazali da je ovo ili ono nestvarno. Broj, prostor, vrijeme i materija su prema njima protuslovnosti. Ništa nije stvarno osim Apsolutnoga koje može misliti samo o sebi zato što ništa drugo osim njega ne bi postojalo o čemu bi se moglo razmišljati.«³⁶⁴

U tom pogledu, misticizam Parmenida i Platona mogao bi se razlikovati u stupnju logičke suvislosti. Platon u svom opravdanju mističnih uvjerenja poseže za svijetom ideja i Russell ne dvoji oko logičke suvislosti generalija prema pojedinačnostima. Ipak, Parmenid čini korak dalje u logičkoj analizi svog misticizma bez obzira na konceptualnu različitost Jednoga i pluralizma činjenica. Unatoč tome, smatra kako je u pogledu nekog logičkog opravdanja njegova i monizma drugih idealista sama logika funkcionalno inferiorna. To jest, »kad se intenzitet emocionalnih stanja smiri, čovjek koji ima naviku razmišljanja tražit će logičke temelje kako bi opravdao uvjerenje koje u sebi nalazi. Budući da posjeduje neku vrstu vjerovanja, bit će neprijateljski raspoložen prema svakom drugom opravdanju koje mu se nudi. Paradoksi koji su na očit način dokazani prema njegovoj logici paradoksi su misticizma i oni su ciljevi koji njegova logika mora postići u skladu s mističnim uvidom. Kao posljedica, takva su logička rješenja onemogućila mnoge filozofe u doprinosu znanosti i rješavanju problema svakodnevnice.«³⁶⁵

³⁶² Francis Herbert Bradley, *Appearance and Reality*, London, Elibron Classics, 2005., 32.

³⁶³ Usp. Russell, *My Philosophical Development*, 55.

³⁶⁴ Isto, 62.

³⁶⁵ Russell, *Mysticism and Logic*, u: *Mysticism and Logic*, 19.

Russell bi se dakle, složio s epistemolozima religioznog iskustva u dvije stvari. Prva, mistično iskustvo može biti iskustvo jednoga i nepodijeljenoga i, druga, čovjek u interpretaciji nastoji logički opravdati paradokse. Drugim riječima, mistik otkriva svijet kao božansku cjelinu unutar svoje svijesti, unutar duše koja se lišila svih iskustvenih sadržaja. Kad je riječ o paradoksalnosti mističnih sadržaja, podrazumijeva se suprotnost monističkoga i pluralističkog koncepta. S jedne strane, njihovi iskazi moraju sadržavati opise pojedinačnih činjenica, a s druge, u svojim opisima tvrde kako su susreli Jedno ili Boga koji se u svemu otkriva. Prema tome, krajnje je nelogički u jednom iskazu spajati pluralizam činjenica i monističku strukturu bitka. Ako su u tom pogledu iskazi mistika paradoksalni, znači li to kako su u isto vrijeme i neracionalni? Russell će odgovoriti kako njihova logika nije samostalna.

Treći problem epistemološkog pristupa mističnom iskustvu Russell prepoznaje u tumačenju kategorije vremena. Za njega kao znanstvenika vrijeme je puka fizička i matematička konstanta i ništa više od toga te je kao takvu treba promatrati u odnosu prema ljudskim spoznajama, iskustvima ili željama. U pogledu osnovnoga, epistemološkog poimanja vremena kao sadržaja iskustva, ako se o njemu može tako govoriti, ističe kako su osjećanja ili senzacije uvijek intencijski usmjerene na sadašnji trenutak.

Sadašnji trenutak bio bi nositelj objektivnog iskustvenog sadržaja, a ono što bi pripadalo prošlosti ili budućnosti, smatralo bi se *subjektivnim* vremenom. Kako navodi, »redosljed prošlih događaja, koliko su poznata sjećanju moraju biti u vezi s izvjesnom kvalitetom mojih sjećanja: neke moram *osjećati* kao nedavne, druge kao daleke. Zasigurno ću s pomoću tih kvaliteta nedavnoga i dalekoga koji se osjećaju odrediti mjesta koje će događaji kojih se sjećam zauzeti u jednom nizu kad se oslanjam samo na sjećanja.«³⁶⁶ Subjektivno vrijeme podrazumijeva ono vrijeme koje je konceptualizirano putem percepcije, a objektivno vrijeme je vrijeme stanja stvari, nekog događaja, to jest činjenice. Proizlazi kako mistik doživljava subjektivno vrijeme koje, prema njemu, uvjetuje objektivno vrijeme, a ne obratno.

Neće zalaziti u problematiku vremena iako nije nevažno. Znanstveno shvaćanje vremena treba biti neutralno, neopterećeno prošlošću i budućnošću. To jest, »svatko tko želi vidjeti svijet u pravom svijetlu, izdići će se nad tiranijom praktičnih želja te mora naučiti kako nadići razliku prošlosti i budućnosti i tražiti pregled cjelokupnog tijeka vremena u jednom razumljivom viđenju.«³⁶⁷ Prema tome, mistici su težili jednom shvaćanju subjektivnog

³⁶⁶ Russell, *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*, 227.

³⁶⁷ Isto.

vremena koje je opterećeno religioznim konceptima ispunjenja vremena ili apokalipse, što je u suprotnosti sa znanstvenim shvaćanjem vremena.

Utjecaj misticizma na filozofsko poimanje činjenica teorije evolucije očituje se u pojednostavljenju ideje evolucije koja na taj način izlazi izvan okvira znanstvene spoznaje te se svodi na teleološki koncept razvoja koji podrazumijeva svrhovitost.³⁶⁸ Vrijeme je prema idealistima dijalektično, dijalektički razvoj podrazumijeva svrhu, a to je Apsolutni bitak. Svakako da se Russell odupire uporabi i uvođenju *razvoja* kao teleološkog koncepta u evoluciju. Bergson i de Chardin tražili su poveznice između teleološkog učenja o stvaranju i evolucije, no u tome vidi tek nastojanje mistične filozofije da "krivotvori" pojam razvoja izvan njegova znanstvenog konteksta.

Zadnja, četvrta točka Russellovog razmatranja o naravi mističnog iskustva posvećena je iluziji o postojanju dobra i zla. U tom smislu navodi: »U misticizmu sve zlo je prividno, iako se češće tvrdi kako je stvarnost u načelu dobra.«³⁶⁹ Stoga smatram kako je glede ovog pitanja zauzeo stav emotivizma prema kojem moralne vrednote postoje, ali su relativne, dostupne oblikovanju društvenih konvencija. U tom pogledu drži kako su mistici htjeli nadići dobro i zlo kako patnju tako i ugodnosti ovozemaljske egzistencije. Htjeli su postići stanje najbližnje panteističkom *sjedinenju suprotnosti, coincidentia oppositorum*. Stoga, naglašava kako mistični zanos

»ne otkriva ništa o neljudskom svijetu, to jest, nečemu što bi čovjeka nadilazilo ili o naravi cijelog svemira. Dobro i zlo, čak i savršeno dobro kojeg misticizam svugdje pronalazi, refleksije su naših vlastitih osjećaja o njima i nisu svojstvo samih stvari. Zato nepristrano razmatranje, slobodno od bilo kakvih zanimanja za sebe, neće suditi o stvarima kao dobrim ili lošima, iako je to nepristrano razmatranje dobro kombinirano s osjećajem univerzalne ljubavi koja mistika vodi ka zaključku kako je cijeli svijet dobar.«³⁷⁰

Na temelju dubljeg uvida u teoriju spoznaje Platona i Heraklita proizlazi kako je njihovo mistično promatranje istinite stvarnosti, one koja se suprotstavlja prividu sukobljavanja dobra i zla, promatranje prapočela koja nadilaze ova suprotstavljanja. Za Heraklita je to *polemos, rat otac svijeta* dok je za Platona to ideja savršenog Dobra koja je daleko od svijeta fenomena. Ipak, iz njegove analize također proizlazi kako je intuicija ovih filozofa ujedno i doseg znanstvene spoznaje – oni su započeli tražiti uzroke svega izvan prividne stvarnosti u kojem se ljudskoj spoznaji nameće zadatak utvrđivanja kauzalnih veza pri kojem se otvara pitanje o stupnjevitosti bića.

³⁶⁸ Usp. Russell, *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*, 27.

³⁶⁹ Usp. Russell, *Mysticism and Logic*, u: *Mysticism and Logic*, 26.

³⁷⁰ Isto, 28.

Svakako, Russell ne prihvaća skolastičko poimanje stupnjevitosti, no proizlazi kako je problem mistične iluzije o postojanju i sukobljavanju dobra i zla, zapravo, odgovor na ovo pitanje. Neposredan uvid antičkih mistika rezultira spoznajom da je ovo sukobljavanje samo stvar stupnjevitosti bitka, što je njihov predznanstveni pokušaj istraživanja stvarnosti. Suvremene su prilike drukčije jer »fizičar ili kemičar danas ne treba dokazivati etičku relevantnost svojih spoznaja o ionima ili atomima; slično, od biologa se ne zahtijeva da dokaže korisnost životinja ili biljaka koje secira.«³⁷¹ Drugim riječima, antički filozofi, pa i svi drugi do modernih vremena, bili su, takoreći, opterećeni s etičkim implikacijama svojih spoznaja. Stoga je njihov mistični uvid u svijet u kojem dobro i zlo samostalno ne postoje već utemeljuju strukturu stvarnosti u kojoj su neka bića savršenija od drugih, prvi pokušaj znanstvenog objašnjenja koliko god to bilo upitno prema suvremenim parametrima.

Držim kako je Russell ovom analizom mistične iluzije o stvarnosti u kojoj ne postoji dobro i zlo htio na svojevrstan način pomiriti vlastitu sklonost prema scijentizmu i idealizam antičkih filozofa kojima pripisuje utjecaje misticizma i znanosti. Njihov intuitivni uvid u višu stvarnost u kojoj ne postoji dobro i zlo, odnosno patnja nije suprotna njihovim tendencijama prema ciljevima znanstvenog istraživanja bilo one u njihovo vrijeme bilo suvremene jer što drugo Russell traži od znanstvenika nego da mijenjaju svijet ljudskog življenja na bolje, makar to graničilo i s utopijom.

3.2.3 Matematika kao misticizam

Bertrand Russell među mistične filozofe ubraja Platona, Parmenida i Pitagoru, mislioce koji su bili inspirirani matematikom, i koji su, više-manje, utjecali na njezin razvoj. Štoviše u svojoj biografiji *My Philosophical Development* napisat će kako je od ranog djetinjstva bio oduševljen Pitagorom i njegovim mističnim tumačenjem brojeva što je oblikovalo i Platonov filozofski sustav kako opisuje sljedećim riječima: »I ja sam jedno vrijeme imao slično razmišljanje jer sam u prirodi matematičke logike, što sam tada smatrao njezinom prirodom, našao nešto što je smirilo moj istraživački nemir.«³⁷² Udaljavanje od platonske „opčinjenosti“ brojevima kasnije je opravdano kritikom idealizma. Esej pod nazivom *The Study of Mathematics*³⁷³ pripada kompilaciji *Mysticism and Logic*.

Russell se u njemu neće toliko osvrtni na problem misticizma i znanosti koliko ga tadašnje probleme proučavanja matematike i njezinog podučavanja u osnovnoškolskim i

³⁷¹ Russell, *Mysticism and Logic*, 29.

³⁷² Russell, *My Philosophical Development*, 208.

³⁷³ Russell, *The Study of Mathematics*, u: *Mysticism and Logic*, 58-74.

visokoškolskim ustanovama. Neću ulaziti u njegove analize i smjernice za podučavanje matematike i njezinog mjesta u razrednoj nastavi ranog 20. stoljeća u Engleskoj, već ću se ukratko osvrnuti na Russellovo opisivanje matematičke znanosti koje, po mom sudu, graniči s opisivanjem mističnog nauka.

Spomenuo sam važnost matematičke spoznaje za cjelokupan kontekst Russellove epistemologije, no ovdje bih se ograničio na njegovu recepciju matematike kao znanstvene discipline s obzirom na njezine ciljeve u kojima smatram možemo prepoznati posebnu sklonost misticizmu. Polazeći od karakteristika mističnog uvida kako su gore prikazani, mogu se postaviti ova pitanja: prvo, je li matematička spoznaja introspektivne naravi kao i misticizam antičkih filozofa-matematičara?; drugo, omogućuje li matematičko znanje nadilaženje privida mnoštva i jedinstva i uvid u stvarnost?; treće, nije li matematičko poimanje stalnosti vremena zapravo mistično nadilaženje njegova kontinuiteta?; i četvrto, ne odgovara li mističnom uvida iza "vela" stvarnosti u kojoj postoje dobro i zlo?

Unatoč prestižnim dostignućima znanosti koja su uvelike poboljšali uvjete življenja, Bertrand Russell se pita: »Koja je njihova svrha i ideal? Kako doprinose ljepoti ljudskog života? Poštujući ova dostignuća koja su doprinijela toj ljepoti tek djelomično, osiguravajući mehanizam življenja, trebamo se nanovo podsjetiti kako ne treba težiti za samom činjenicom života, nego umijeće življenja u razmatranju (contemplation) velikih stvari.«³⁷⁴ Drugim riječima, Russell ne dvoji oko koristi znanstvenih postignuća koje promatra s velikim optimizmom, već oko svrhovitosti takvih promijenjenih uvjeta ljudskog življenja. Stoga se može reći kako je matematička spoznaja na neki način transcendentna dok je znanstvena pragmatička i ograničena na područje empirijskog istraživanja.

Prema tome, treba razgraničiti poimanje matematike od ostalih znanosti jer mnogi koji su se počeli baviti matematikom to su činili iz pragmatičnih razloga: kako bi im pomogla u tehnologiji, prometnoj povezanosti, ratovanju ili ekonomskoj prevlasti.³⁷⁵ Proučavanje matematike svakako pomaže u daljnjoj izgradnji znanja, no to nije njezin jedini smisao. Nadalje, svrha učenja matematike jest u razvijanju umijeća razumijevanja, no treba se vratiti na kontemplaciju matematičkih zakonitosti kao što je to činio i Platon u svojem filozofskom istraživanju: u matematici je pronalazio zakonitosti koje su božanski nužne.³⁷⁶

Bertrand Russell se u razmišljanju o vrijednosti matematičke spoznaje vraća na Platona i u tom segmentu prepoznajemo njegovo divljenje Platonu ujedno kao filozofu mističaru, ali i

³⁷⁴ Russell, *The Study of Mathematics*, u: *Mysticism and Logic*, 58.

³⁷⁵ Usp. Isto, 59.

³⁷⁶ Isto.

filozofu koji u matematičkim zakonitostima prepoznaje božansku nužnost. Kao što je introspektivni uvid prisutan u mističnoj filozofiji, podjednako je prisutan u aritmetici ili geometriji: iako se ne možemo osloniti na ispravnost introspektivnih uvida, pa radilo se čak i o istraživanjima matematičara, možemo se osloniti na logička pravila u matematičkom shvaćanju kao što se arhitekti oslanjaju na pravila strukture.³⁷⁷ Ciljevi su ovog načina znanstvenog istraživanja apstraktni i na prvi pogled nerazumljivi, no ako se u to područje apstraktnih dimenzija, veličina i oblika stupi s logičkim zakonima, samo istraživanje neće biti toliko zahtjevno.

Nije li matematička spoznaja svojevrsno nadilaženje „prividnog“ svijeta? Bez ove discipline ne bismo konstruirali suvremenu tehnološku civilizaciju, »ipak matematika nas vodi dalje od pukog ljudskog, u područje apsolutne nužnosti s kojim treba usuglasiti ne samo ovaj aktualni nego svaki mogući svijet; i čak ovdje gradi svoje prebivalište ili bolje reći nalazi prebivalište ostajući vječno, pružajući nam tamo zadovoljenje naših ideala i mjesto gdje naše nade neće biti zabranjene.«³⁷⁸

Sušтина pitanja o strukturi zbilje koju su postavljali mistični filozofi antičke Grčke nije se promijenila ni u današnjim okvirima shvaćanja. Promijenile su se okolnosti u kojima možda pitanja ontološkog karaktera više nisu aktualna, ali sama čovjekova filozofska čežnja za nalaženjem odgovora ostala je ista u čemu matematička spoznaja ostaje pouzdanim osloncem. Budući da u svijetu činjenica nailazimo na fenomene koji nisu stalni, podložni su promjenama, kategorijama vremena i prostora, glede ovog pitanja mogu se povući paralele s misticizmom. Naime, Russell vjeruje da matematičke ideje nisu samo odvojene od naših spoznajnih napora nego i od cijelog svemira postojećih stvari.³⁷⁹

Drugim riječima, matematičke ideje, ako ih mogu tako nazvati, nisu proizašle iz empiričkih znanosti – one su na stanovit načine uvjetovale njihov razvoj. U tom smislu nailazimo na svojevrsni idealizam u shvaćanju matematičke spoznaje. Matematičke ideje kao što su brojevi, geometrijski likovi, algebarski znakovi za Bertranda Russella nisu samo apstraktne predodžbe prema kojima treba izvoditi logički točne zaključke već su u strogom smislu od nas i od svijeta izdvojeni entiteti. U tom kontekstu, treba redefinirati i ulogu racionalnosti, točnije na funkciju racionalnosti ne trebamo više gledati u uzročnoj svezi sa svijetom činjenica (jer razum opisuje činjenice) već je treba promatrati u svrsi mističnog

³⁷⁷ Usp. Russell, *The Study of Mathematics*, 62.

³⁷⁸ Usp. Isto, 69.

³⁷⁹ Usp. Isto, 72.

razmatranja vrijednih ljubavi, matematičkih istina.³⁸⁰ Prema tome, nameće se pitanje: kako takva racionalnost koja svoju svrhu crpi iz razmatranja matematičkih istina, može razriješiti probleme patnje i zla?

U svijetu matematičkih ideja, odvojenom od naših umova i poznate zbilje ne postoji sukobljavanje dobra i zla. Postoje samo ideje koje mogu koristiti racionalnosti u njezinom suočavanju s ljudskom patnjom ovdje i sada. Suočen s takvim ciljem racionalnosti Russell se pita: »Ima li itko od nas pravo povući se od sadašnjih zala ostavljajući našeg bližnjeg bespomoćnog dok mi živimo iscrpljujuće i jednostavne živote koji su ipak na prvi pogled u sebi samima kvalitetni?«³⁸¹ Ovo je pitanje kritički upućeno suvremenim matematičarima od kojih Russell zahtijeva da se osvrnu na ideale mističnih filozofa kojima matematičke istine nisu bile samo umijeće kontemplacije stvarnosti, nego su svojim otkrićima promijenili viđenje svijeta. I sam Russell je u svojem kasnijem društvenom angažmanu potaknut Platonovom i Parmenidovom mističnom filozofijom unatoč kritici nekih platonističkih postavki.

3.3 Mističizam Bertranda Russella

Prethodno sam dotaknuo činjenice kako se mladi Bertrand Russell u sazrijevanju filozofskog profila nadahnjivao Pitagorom i Platonom. Iako je napustio idealizam nije odbacio vrednovanje matematičke spoznaje u platonističkom sustavu koja postaje njegovom smjernicom u daljnjem istraživanju. Na temelju ovog interesa proizlazi i pitanje: Ako Russell smatra mističizam relevantnim čimbenikom u filozofiji svojih uzora, ne smatra li i sebe, na određen način, mistikom, čak i ako njegovim iskustvima koje naziva mističnima ne možemo pripisati karakter mističnog doživljaja?

Bertrand Russell opisuje dva važna životna događaja u svojim autobiografijama: u jednoj preispituje kršćanski teizam, u drugoj opisuje svoje mistično iskustvo nakon smrti Whiteheadovog djeteta. Kronološki, prvo treba kratko razmotriti prekretnicu iz kršćanske religioznosti prema agnosticizmu. Njegovi početci zanimanja za filozofiju došli su nakon dubljih preispitivanja iz teologije kako opisuje u svojoj autobiografiji:

»Imao sam vrlo živ emocionalni stav koje nisam mogao objasniti. Žalio sam za gubitkom svojih religioznih vjerovanja; volio sam prirodne ljepote s divljom strašću, i s naklonošću, ali i s intelektualnom zadržkom, sentimentalne apologije religije jednog Wordswortha, Carlylea i Tennysona. To se promijenilo nakon što sam pročitao Millovu logiku za koju sam smatrao da posjeduje intelektualni integritet. Unatoč svemu, bijah potaknut retorikom koju na kraju svojih napora

³⁸⁰ Usp. Russell, *The Study of Mathematics*, 70.

³⁸¹ Isto, 72.

nisam mogao prihvatiti. Carlyleovi *vječni da* i *vječni ne* činili su mi se itekako jasnim unatoč vlastitom mišljenju kako su u temelju besmisleni. «³⁸²

Ovaj odlomak iz njegovih memoara samo daje naznačiti u kakvim se prijelomnim trenucima našao. S jedne je strane bio opčinjen romantičarskim predodžbama svijeta kojim upravlja deistički Bog, a s druge strane ga je privlačila logika za koju je počeo smatrati da sadržava sva objašnjenja koje nije mogao naći u teologiji ili romantizmu. Navedene su ga smjernice kasnije vodile prema platonizmu i na kraju prema realizmu. Njegovi životni stavovi, pogledi na religijsko vjerovanje i ono što smatra nekim vlastitim misticizmom uvjetovani su ovim ranim preispitivanjima romantičarskog teizma i stroge logike.

Bertrand Russell usvaja agnostička uvjerenja još u adolescenciji što ne znači da je napustio zanimanje za religiju i misticizam. Tijekom cjelokupne karijere biva živo zaokupljen s ovim pitanjem, o čemu svjedoči rani zapis, opis mističnog doživljaja u vrijeme dok je pripremao *Principia Mathematica*: »U trenutku me opsjela neka vrsta mističnog prosvjetljenja. U tom trenutku činilo mi se kao da poznajem najintimnije misli svake osobe koje sam susreo na ulici i, iako je ovo bila tek iluzija, našao sam da sam zapravo bliže svojim prijateljima nego što sam bio prije, kao i bliže svim drugima koje sam prije susretao. Iako sam se izjašnjavao imperijalistom, u tom periodu od pet minuta postadoh pro-Boer i pacifist.«³⁸³ Bertrand Russell je na temelju ovog mističnog viđenja promijenio svoja politička gledišta - prije je podupirao britansku politiku u Južnoj Africi dok poslije ovog događaja postaje njezinim kritičarom.

Svakako, opisani doživljaj nije samo utjecao na političke stavove i stanovito produbljenje osjećaja empatije prema drugim ljudima. On ima važnu ulogu i za njegovu filozofiju, što opisuje ovim riječima: »Činilo mi se da sam ispunjen nekim polumističnim osjećajem za ljepotu, s intenzivnim interesom za djecu i s onom čežnjom kakvu je Buda probudio svojim prosvjetljenjem, za filozofijom koja će ljudski život učiniti podnošljivijim.«³⁸⁴ Isti ciljeve filozofijskog istraživanja naglašava u svim svojim važnijim djelima držeći kako mora naći rješenja za krucijalne probleme suvremenog čovjeka. Iako je ovaj opis mističnog doživljaja, ne upućujući točno na sadržaj, to jest objekt, relevantan samom Bertrandu Russellu kao svojevrsna motivacija drukčijeg pogleda na svijet i smisao znanstvenog istraživanja, nije mu relevantan u odnosu prema težini pitanja analitičke metode: sjećanje na ovo iskustvo je

³⁸² Russell, *My Philosophical Development*, 35.

³⁸³ Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell, 1872-1914.*, 220.

³⁸⁴ Isto, 221.

polako blijedjelo ustupajući područje zanimanja analizi.³⁸⁵ Budući da Russell ne koristi pojam misticizma u strogo filozofsko-teološkom kontekstu, iz njegove analize može se zaključiti kako su svi veliki humanisti i znanstvenici u povijesti svojevrsni mistici. Matematičari, fizičari, filozofi, ali i utemeljitelji religija svoja nadahnuća crpe iz mističnog doživljaja svemira, Boga ili svetoga. Ponovno, ne treba zaboraviti kako je za njega bavljenje znanosti humanistički angažman koji treba koristiti širokim društvenim slojevima, unaprijediti znanje i umanjiti strahovite posljedice nepogoda, ratova i epidemija.

U tom kontekstu njegova razmatranja o čovjeku, svijetu i idealima možemo promotriti u svjetlu interpretacija religioznih doživljaja koja nisu u strogom smislu doživljaji Boga, ali su bliska iskustvima ushićenja, otkrića i ljepote. Nadalje, određena afirmacija religioznog iskustva nadzire se i u uporabi termina koji bi se rijetko našli u meditacijama pozitivista ili strogih analitičara. Pojmovi poput ljubavi, milosrđa, duha i samilosti su „apstrakcije“ kojima nije sklon scijentistički um. Rekao bih kako je po toj karakteristici Russell bliži misliocima kao što su Heidegger, Levinas ili Jonas, a daleko od Reichenbacha ili Poppera. Stoga bih ukratko analizirao dva, po mom sudu, relevantna eseja koji govore o ovoj problematici religiozne interpretacije i vjerovanja: prvi, napisan oko 1902., opisuje jednu vrstu njegova mističnog uvida u realnost koji on naziva *Štovanjem slobodnog čovjeka (A Freeman's Worship)* i drugi, koji ukratko ocrtava njegov credo, *What I Believe*.

3.3.1 Štovanje slobodnog čovjeka

Esej pod nazivom *A Freeman's Worship* napisan je u razdoblju dubokog preispitivanja stavova oko religije, znanosti, politike i idealizma. Prema tome, mogu se postaviti nekoliko pitanja: što bi bila religioznost modernog čovjeka? Što bi trebao štovati kao predmet svoje religioznosti? I treće, je li takav predmet religioznosti predmet njegova mističnog uvida? Kako bih odgovorio na ovo pitanje, spomenuo bih kako je ovaj esej po stilu pisanja drukčiji od ostalih eseja koje je Russell isključivo posvetio problemima u filozofiji, matematici ili fizici. Preuzima elemente iz drevnog mita kao što su to učinili Wolfgang Goethe i Thomas Mann, no za njega razgovor između Fausta i zloduha Mefista pretpostavlja drukčiji okvir: nije riječ o prodaji duše u korist vječnog života, već suprotno - razotkrivanja njegova mitološko-religijskog poimanja. Ovaj esej u širem kontekstu razlaže pitanje o korijenima religije, potrebe religioznosti i religioznoj interpretaciji mističnog iskustva. Russell započinje svoj esej s dijalogom između Mefista i doktora Fausta. Doktor Faust je renesansna mitološka

³⁸⁵ Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell, 1872-1914.*, 221.

ličnost kojoj se pripisuje žarka želja za spoznajama i širenjem znanja. Potka koja povezuje Goethea i Russella nije samo humanističko viđenje povijesti svijeta koje se kod svakog od njih razlikuje u nijansama. Goethe se u svom djelu htio narugati filozofskim pravcima svoga vremena posebice Fichteu i idealistima.³⁸⁶ Stoga tragični lik Fausta kod Goethea ne ostaje pri interpretaciji srednjovjekovne pobožne priče već je smješten u njemu suvremeno okruženje kojim dominira ideja o emancipaciji novovjekovnog čovjeka. Goetheov Faust je alegorija doktrine humanizma: čovjek je u središtu sveukupnog promišljanja. On se oslanja na znanosti i optimistično se upire prema budućnosti. Što je predstavljao Prometej religijskoj svijesti antičkih Grka, doktor Faust postaje humanistima na kraju 19. stoljeća.

Početak same tragedije smješten u sobu za učenje, Goethe i Russell drukčije prikazuju. Faust započinje svoj studij proučavanjem proslova Ivanova evanđelja, te spekulira oko pravog značenja pojma *logos*. To jest, »Toliko RIJEČ ne vrijedi, nema zбора/ Drugačije to prevesti se mora/ Pa ako pravo duh me svjetuje/ Tu piše: U početku SMISŌ bje/ Odvagni dobro redak taj/ jer pero se zaletjet može, znaj! Da l' SMISŌ djeluje i stvara sve? /Nek bude: U početku SILA bje!«³⁸⁷ Suprotno ovome momentu u kojem se Faust propituje glede stvaranja svijeta i pravog značenja početka Ivanova proslova »U početku bijaše Riječ«³⁸⁸, Russell donosi drukčiji uvod u dijalog:

»Kroz nebrojene vjekove gorući oblak plina plutao je besciljno svemirskim prostranstvima. Na kraju poprima oblik, središnja masa razbacuje okolo sebe planete i oni su se ohladili, zakipjela mora i plamteći masivi su se razmaknuli i podignuli i iz tamne mase oblaka padala je vruća kiša na tek okopnjelo tlo. Sada se razvija prva klica života u dubinama oceana, ubrzano se razvijajući iz plodonosne topline u prostrane šume, goleme paprati iz vlažne gline, morske nemani koje se razvijaju, bore se, proždiru i nestaju. Od tih nemani, kako se drama dalje razvijala, nastaje čovjek s moći razmišljanja, spoznajom dobra i zla i okrutnom željom za štovanjem.«³⁸⁹

Nadalje, drži kako idealizam ne može pružiti utjehu ili bijeg od svijeta činjenica, svijeta u kojem se manifestira ambivalentnost moći.³⁹⁰ Nasuprot idealizmu koji zamagljuje pravu narav svijeta činjenica i moći koja se u njemu manifestira kao odgovor se javlja nihilizam kojemu nije sklon. Nihilizam se prividno pojavljuje kao alternativa težnjama idealista jer »štovanje moći u kakvo su nas uvukli Carlyle, Nietzsche i rodonačelnici militarizma posljedica je naše

³⁸⁶ Usp. Johann Wolfgang Goethe, *Faust, I. i II. dio*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1970., 11.

³⁸⁷ Isto, 59.

³⁸⁸ Iv 1,1.

³⁸⁹ Russell, A Freeman's Worship, u: *Why I am not a Christian*, 106.

³⁹⁰ Usp. Isto, 109.

vjere u ideale koja se suprotstavlja neprijateljskom kozmosu: samo po sebi to je podvrgavanje zlu, našeg najboljeg što posjedujemo Moloku.«³⁹¹

Drugim riječima, nihilističko poimanje moći zamjenjuje platonsku hijerarhiju stvarnosti. Umjesto ideja koje nadilaze svijet činjenica nihilizam pruža *kompensaciju* idealnoga – hijerarhiju moći koja je jedino prihvatljiva u ostvarenju položaja i sigurnosti unutar svijeta koji je neprijateljski nastrojen prema čovjeku. Idolopoklonički strah je neizbježan, ali i afirmiran u spoznaji, što nije bio slučaj u sustavima idealizma. To jest, u prihvaćanju istinske prirode stvarnosti leži i racionalizacija straha pred nepoznatim uništavajućim silama, pred moći kakva jest. Stoga će svoje čitatelje pozvati na stanovito otrježnjenje od idealističkih iluzija:

»Priznajmo kako u svijetu kojeg poznajemo postoje stvari koje bi kudikamo mogle biti bolje nego što jesu i kako ideali prema kojima se ravnamo i kojima se klanjamo nisu odjelotvoreni u stvarnosti materije. Sačuvajmo svoje poštovanje prema istini, ljepoti, idealu savršenstva kojeg nam život ne dopušta da ga zadržimo, iako nijedna od ovih stvari ne nailazi na pristanak bezumnog svemira.«³⁹² Put prema oslobađanju od lažnog štovanja moći preodijeva se u religijsko traženje smisla u fazama ogorčenosti, odustajanja i odbacivanja. Ogorčenost o kojoj govori kao prvom koraku u razumijevanju svijeta činjenica nije zadnji korak koji je preostao, jer iz tog stanja može proizići umjetnost i filozofiranje, odnosno viđenje ljepote.³⁹³

Drugim riječima, ogorčenje prema vlastitim idealima korak je prema osviještenju o pravoj naravi kozmosa. Faust se morao pomiriti sa činjenicom kako u prirodi ne postoji ništa što bi trebalo tražiti kao vrhunac svega znanja. Priroda je takva kakva jest, u njoj nema tragova Božje stvaralačke intervencije i presložena je po uzročno-posljedičnim vezama koje ne otkrivaju neku transcendentnu svrhu ili cilj promjena. Faust mora prihvatiti drukčiji tijek povijesnog razvoja u kojem se moć prihvaća kao oruđe, želju za preživljavanjem i pokoravanjem drugih. Institucionalna religija je realizacija tih pradavnih ostataka u čovjeku. To jest,

»Divljak poput nas osjeća kako se njegova nemoć suprotstavlja moćima prirode; no kako u sebi nema ništa osim strahopoštovanja prema toj prirodi, on se dobrovoljno klanja pred svojim bogovima ne pitajući se jesu li oni vrijedni njegova strahopoštovanja. Patetična je i zastrašujuće duga povijest okrutnosti i mučenja, ponižavanja i ljudskih žrtvi, činjenih da bi se zadovoljili ljubomorni bogovi.

³⁹¹ Russell, *A Freeman's Worship*, 109.

³⁹² Isto, 106.

³⁹³ Isto, 110.

Zasigurno, drhtavi vjernik misli, kako je ono dragocjeno što je dobrovoljno prinio, moralo zadovoljiti njihovu želju za krvlju i da ništa drugo neće trebati.«³⁹⁴

U kasnijim će esejima će razraditi svoje teorije o povezanosti političke moći i institucionalne religije što možemo protumačiti kao Russellovo približavanje Humeovoj kritici religije po kojoj je religija nastala na strahu i praznovjerju pred prirodom. Ključni pojam u ovom opisu geneze čovjekove religioznosti predstavlja *tragedija*, kao umjetnički obrazac koji prelazi granice teatralnog opisivanja stvarnosti jer

»od svih umjetnosti, tragedija je najponosnija i najoholija; ona gradi svoju bajkovitu tvrđavu u samom središtu neprijateljskog područja, na samom vrhuncu najviše planine; sa svojih neosvojivih stražarnica, tabora i rovova, bedema i utvrda, sve joj je otkriveno; unutar njezinih zidova odvija se život slobodnjaka, dok se legije smrti, patnje i očaja, i svi sužnjevi tiranske Sudbine trude građanima bezbrižnog grada prikazati nove spektakle ljepote. Blaženi su ti sveti zidovi, trostruko stanovnici te sve-vidovite uzvišice.«³⁹⁵

U ovom dijelu naglašava element tragičnosti kako bi povezao nastanak religije i uzroke nasilja. Tragedija osigurava katarzu, pročišćenje od obmana i neznanja i pružila je religijama osnovnu potku u strukturi doktrine. Primjerice, Heraklitov polemik je otac svih stvari: on dovodi u praiskonski sukobe suprotne elemente i iz tog sukobljavanja gradi svijet. Demiurg antičke religioznosti ima funkciju dovođenja u suprotnost i razlučivanje.

Također, tragedija uključuje svete ratnike i žrtve. Sveci umiru zbog religije i žrtvuju se u ime božanstva u kojeg vjeruju. U tom kontekstu treba uzeti u obzir odbacivanje autentičnosti evanđeoskih svjedočanstava o Isusu Kristu. U svojem djelu o povijesti zapadne misli smatra kako su u kršćansku teologiju tijekom ranih stoljeća ušli mnogi elementi orfijskih i ostalih sekti misterija u kojima se slavilo božanstvo koje je umrlo i pobijedilo smrt.³⁹⁶ Suprotno kršćanskim teističkim sustavima, žrtva kao dar Bogu ne predstavlja raskid cikličkog tempa uništavanja i stvaranja u prirodi kao što je prisutno u prirodnim kao i nekim drugim religijskim sustavima.

U svojoj kritici religije na će više mjesta istaknuti kako su religijski koncepti o svetome, čovjeku i prirodi nastali iz ograničenog znanja, samo znanstvena spoznaja može osigurati napredak i oslobađanje od straha a ne religija. Pri kraju svoga eseja ne bježi od činjenice kako je užasavanje pred nepovratnosti vremena, smrću i sudbini ljudski habitus, no upravo suočavanje sa stvarnošću takvog habitusa može potaknuti emancipaciju.³⁹⁷ Bertrand Russell

³⁹⁴ Russell, *A Freeman's Worship*, 108.

³⁹⁵ Isto, 113.

³⁹⁶ Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 329.

³⁹⁷ Russell, *A Freeman's Worship*, 115.

je napisao i objavio svoj esej o religioznosti slobodnog čovjeka kao odgovor na pitanje što bi agnosticici ili ljudi koji nemaju religioznih uvjerenja trebali vjerovati. Svoj esej započinje s faustovskom dvojbom o vrijednosti i svrhovitosti spoznaje, te navodi Sudbinu, Smrt i Vrijeme kao božanstva kao objekte idolopoklonstva³⁹⁸ koje su u religioznoj svijesti na stanovit način eutanazirale praiskonski osjećaj straha i nemoći. Tragedija predstavlja kontekst te borbe između čovjeka i božanstava: Moire, božice sudbine se sukobljavaju s pojedincima koji se žele osloboditi njihove zlatne niti; Tanathos, bog smrti ima zadaću da duše pokojnih odnese u Had, sve osim duše Sizifa; Kron (chronos, grč. vrijeme) je jedan od Titana koji ubija svoga oca Urana, boga neba.

Kao zaključak se nameće razmišljanje kako je ovaj Russellov esej o ljudskoj religioznosti odgovor na pitanje o autentičnosti njegove religioznosti. Kao što je pripisao i Faustu, on također traži odgovore na pitanja o spoznaji, njezinom smislu i dometima. Ipak, za razliku od njega, ne uzima Sveto pismo već dokazuje evolucije a ona dokazuje kako je svijet sačinjen od datosti koje ne može mijenjati Božja intervencija. Sve što se zbiva određeno je zakonitostima koji ne idu u prilog dokazima za Božju dobrotu i zapravo svjedoče o vrijednosnoj neutralnosti svemira, on nije dobar niti zao, ne utječe na život ljudskih bića s obzirom na njihov nastanak ili nestanak.

U tom kontekstu, Faust Bertranda Russella doživljava svoj tragični kraj. S početka se zanima za znanosti od kojih očekuje nove spoznaje koje će utažiti njegovu intelektualnu glad. Kako se u tome ne može osloniti na idealnu predodžbu svijeta kakvu mu pružaju religije i religiozna etika, on otkriva kako je živio u svojevrsnoj zabludi iz koje ga jedino mogu izbaviti spoznaje o činjeničnom stanju svijeta čije tajne nastoji gorljivo istražiti. Kao krajnji cilj, on doživljava određeno *prosvjetljenje*, emancipaciju u kojoj će spoznati kako je usamljen i jadan, i primoran na teško i iscrpljivo prihvaćanje činjenice o kratkotrajnosti svoga življenja i ograničenosti spoznajnih dosega. U usporedbi s dnevničkim zapisima iz adolescentne dobi nema više prisutne dvojbe između znanstvenog teizma i znanosti. Trinaest godina poslije tih zapisa, u vrijeme studentskog života bivaju zbrisani i najmanje uočljivi tragovi pripadnosti kršćanstvu što u konačnici predstavlja i potpuno prihvaćanje agnostičkog uvjerenja.

Što nam ovaj esej može reći o Russellovom gledištu na nastanak religije? Sudeći prema navedenim promišljanjima, njegovo mišljenje blisko je naturalističkoj teoriji o nastanku religija kakvog zagovara David Hume: religija je skup uvjerenja koja nam pružaju bijeg od

³⁹⁸ Russell, *A Freeman's Worship*, 114.

vlastitih tjeskoba o budućoj sreći, bijedi, straha od smrti ili želji za osvetom.³⁹⁹ Bog koji se poigrava s ljudskim sudbinama, njegovim prometejskim željama ne pretpostavlja ništa drugo do tezu kako je riječ o antropomorfizmu savršenog bića, Sokratove ideje najsavršenijeg Dobra čije mjesto u svijetu ideja Russell kritizira i ne prihvaća.

Štoviše, proizlazi kako je čovjek zapravo divinizirao nemilosrdnu i krutu prirodu, njezine zakonitosti htio „obučiti“ božanske zakonitosti koje impliciraju nužnost i svrhovitost. Stoga su religije nastale ne samo na neznanju nego i primitivnim željama koje se projiciraju na predodžbu o Bogu Stvoritelju u teizmu. Drugim riječima, religioznost suvremenog čovjeka nalazi se na raskrsnici prihvaćanja znanstvenih spoznaja i teističkih vjerovanja koje će ga i dalje ostaviti prikovanoga za staro doba skolastike i vjerovanja da je ovaj svijet, lajbnicovski, najbolji od svih svjetova koji ima svoj transcendentni i savršeno mudri uzrok.

No, budući da je Russellov Faust svojevrsna personifikacija čovjekove religioznosti, u što bi suvremeni čovjek, oslobođen teističkih predodžbi, trebao vjerovati? Je li to uistinu kršćanski Bog, neka neobjašnjiva Sudbina koja rukovodi zbivanjima ili vjerovati u slučajnost koju nam približava matematička spoznaja? Svakako nije teistički Bog čije postojanje je Russell agnostički postavio u skepsu još u mladosti. Njegov Faust, suvremeni čovjek, ne treba vjerovati ni u Sudbinu, Vrijeme ili Smrt jer ih je „razotkrio“ kao puke biološke i fizičke kategorije. Suvremeni čovjek, kome je Russellov Faust ideal trezvenosti, treba vjerovati u svoje sposobnosti i mogućnosti znanstvene spoznaje. Zapadni čovjek teističkih uvjerenja svoju religiju treba gledati iz drukčijeg kuta: kao povijest jedne tragedije u kojoj je bezuspješno tragao za odgovorima u iracionalnom strahu od božanstava od kojih se konceptualno ne razlikuje ni teistički Bog.

U tom pogledu, može li suvremeni čovjek, kao aktualizacija Russellovog Fausta, steći mistični uvid „iza“ stvarnosti u kojoj su prisutni zlo i patnja? Smatram kako ovim prikazom faustovskog idealizma Russell nije htio negirati potrebu za religioznim uvjerenjima, nije htio potvrditi ni negirati činjenicu da je čovjek religiozno biće, već možda pretpostaviti na način koji ne odgovara njegovom stilu pisanja da je predmet čovjekove religioznosti njegova iskonska sloboda, prometejski izlazak iz tame neznanja. Stoga se mistični uvid iza svijeta privida sukobljenih dobra i zla u ovom kontekstu svodi na stanovito otrježnjenje od krivo predočenih ideala koje može nametnuti religija – ideala o svrhovitosti i poretku svijeta, nagradi i kaznu u prekogrobnom životu, vlastitom središnjem mjestu u svemiru. Umjesto toga, mistični se uvid svodi na emancipaciju od tih lažnih okvira koje nameće društvo ili

³⁹⁹ Usp. Fischer, *Filozofija religije*, 99.

institucionalna religija i put prema prosvjetljenju koje može pružiti samo spoznaja o vlastitoj ograničenosti i odgovornosti.

3.3.2 „U što vjerujem“

Kako ističe Paul Edwards, Russell je tijekom svog istraživanja u etici 20-ih godina prošlog stoljeća u potpunosti odbacio platonistički koncept vrednota i prihvatio subjektivizam.⁴⁰⁰ Članak *What I Believe* (hrv. U što vjerujem) otkriva glavne ideje tog subjektivističkog pogleda na tadašnju moralnu, društvenu i religioznu problematiku. Dvadesete su godine bile obilježene modernizmom u umjetnosti, filozofiji i književnosti, u društvenoj klimi na Zapadu prevladava osjećaj optimizma i nadanja kako se neće ponoviti strahote Prvog svjetskog rata. Subjektivistička etika morala podrazumijeva stanoviti nastanak moralnih normi i obrazaca unutar određene kulture, jezika ili etničke zajednice.

Stoga će se osvrnuti na loše primjere moralnog ponašanja pojedinaca i naroda te će na temelju toga donijeti zaključke koji se mogu svesti pod jedan predznak: osoba je jedini moralni kompas za sebe. S tom misli vodiljom udaljava se od platonizma, ali se postavlja pitanje koliko se udaljio od razmišljanja koje je navodio u eseju o štovanju slobodnog čovjeka. Esej je podijeljen na nekoliko cjelina u kojima Russell problematizira sljedeće: odnos prirode i čovjeka; kvalitetan život; moralna pravila; individualno i društveno spasenje; odnos znanosti i blagostanja.

Kakav je odnos čovjeka i prirode: je li čovjek *u* prirodi ili njoj suprotstavljen? Iako ovo pitanje zalazi na područja antropologije ili filozofije prirode, Russell se u ovoj točki promišljanja prije svega neizravno kritički osvrće na vitalizam, kao i na uvriježena optimistička ili pesimistička gledišta koja mogu proizlaziti iz shvaćanja prirode kao ukupnosti različitih procesa i promjena. Kako na početku ističe:

»Čovjek je dio prirode, ne nešto što je njoj suprotstavljeno. Njegove misli i njegovi pokreti tijela slijede iste zakonitosti koje opisuju kretanja zvijezda i atoma. Fizički svijet je svojom veličinom uspoređen s čovjekom, i njegova veličina više nije ona u vrijeme Dantea, ali također nije velika s obzirom na spoznaje prije sto godina. Kako u visinama i nizinama, kako u velikome tako i u malome, čini se da je znanost došla do svojih granica.«⁴⁰¹

Drugim riječima, čovjek je dio prirode po zakonitostima koje smo u dovoljnoj mjeri stekli o njegovoj fiziologiji, kognitivnim procesima i društvenom životu. Kao što su pojave u prirodi na zadovoljavajući način objašnjene putem opisa koje daju zakonitosti ili teorije, tako

⁴⁰⁰ Edwards, predgovor eseju *A Freeman's Worship*, 105.

⁴⁰¹ Russell, *What I Believe*, u: *Why I am not a Christian*, 48.

je i čovjek biće koje pripada toj prirodi. Ovo suprotstavljanje o kojem Russell govori, nije suprotstavljanje u vidu čovjekovih želja za stjecanjem moći nad prirodom, kako je izričito opisao Francis Bacon, već je ovaj stav metafizičke, teološke naravi. Čovjek se suprotstavlja prirodi kao biće koje je metafizički drukčije od ostalih stvorenja koja ju čine i takav bi koncept, prema Russellu, trebalo odbaciti.

Nadalje, vraća se na temelje religijskih vjerovanja u pogrešnoj slici o prirodnim pojavama. Svakako, ne udaljuje se od znanstvenog gledišta na prirodni svijet koji, prema njemu, s vrednotama koje čovjek treba živjeti nema ništa zajedničkoga. To jest, »Priroda je tek jedan dio onoga što možemo zamisliti; štogod, stvarno ili izmaštano može s naše strane biti blagoslovljeno i nema nekog izvanjskog mjerila koji bi ukazao na pogrešivost ili ispravnost našeg vrednovanja. Mi smo sami krajnji i nepogrešivi arbitri, i u svijetu vrednota priroda je tek jedan dio tog svijeta.«⁴⁰²

Riječ o potpuno različitoj dispoziciji od one naglašene prije – u eseju o štovanju slobodnog čovjeka iskustvo je religioznosti uvjetovano strahom od sudbine, vremena i smrti, ovdje se priroda podlaže snagama znanstvenog istraživanja, širenjem spoznaja nestaje strah od nepoznatoga i upoznaje se narav moralnog prosuđivanja. Drugim riječima, odlazi jedan korak dalje od prijašnjih prosudbi: svijet vrednota nije metafizička stvarnost koja zahtijeva svoje konkretno ostvarenje u postupcima savjesti. Kao takav on je uvjetovan čovjekovim potrebama, željama i sigurnošću. U tom se pogledu osvrće na problematičan odnos između spoznaje i ljubavi.

U epistemološkom kontekstu, spoznaja vrednota ima obilježje transcendentnoga, nečega u čemu čovjek nadilazi svoj položaj u svijetu odnosno svoj habitus. Prema tome, kvalitetan život se ne može ostvariti i osigurati bez sinergije ljubavi i spoznaje.⁴⁰³ Budući da je ljubav svodiva na humanističke ideale solidarnosti i sućuti, kakvu ulogu ima spoznaja? Je li ona kao etička spoznaja nužna? Prema njegovim gledištima, etička spoznaja kao takva ne postoji i u odnosu prema potrebama i željama postoji isključivi prioritet znanstvene spoznaje:

»Kad govorim o spoznaji kao sastojku sretnog življenja, ne mislim na etičku spoznaju već znanstvenu spoznaju i spoznaju pojedinačnih činjenica. Ne mislim kako postoji nešto kao što je etička spoznaja. Ako želimo postići neki cilj, spoznaja nam može prikazati smisao takvog postizanja svrhe, i takva spoznaja može biti smatrana etičkom. No ne vjerujem kako možemo odlučiti koja je vrsta ponašanja ispravna ili neispravna s obzirom na možebitne posljedice takvog ponašanja. Dajući nam cilj kojeg treba postići, znanost ima zadatak obrazloženja načina kako da ga postignemo.«⁴⁰⁴

⁴⁰² Russell, *What I Believe*, 55.

⁴⁰³ Isto, 56.

⁴⁰⁴ Isto, 60.

Budući da se etička spoznaja odvojila od aristotelovskog koncepta kreposti kao i ideje o Dobru kod Platona, ona se mora usidriti u prirodoslovnoj znanosti, to jest u psihologiji i fiziologiji, ukratko rečeno, mora se uskladiti s znanstvenim objašnjenjem ponašanja, biheviorizmom. Svaki oblik ljudskog ponašanja i moralnog prosuđivanja više se ne temelji na religioznim sadržajima, preciznije jednome, onome koje govori da je religija izvorište moralnih pravila. Divergentnost i posebnost različitih oblika prihvaćenoga ili devijantnoga moralnog ponašanja smatra posljedicom konvencija u kojim je pojedinac podvrgnut paternalističkom odgajanju po kojem su neka djela prihvaćena a ostala se zabranjuju.⁴⁰⁵

Polazeći od te konstatacije, kršćani, muslimani i budisti svoje potomke odgajaju u različitim okruženjima i njihovo okruženje koje je od drugih zasebno religijski definirano utjecat će i na njihove moralne stavove. Stoga se ne može pretpostaviti neki zajednički obrazac, neki univerzalni etos, kako to danas smatra Küng, jer Russell vjeruje u nepromjenjivost fiziološke uvjetovanosti težnji i želja. Drugim riječima, moralna pravila po kojima se upravljaju religiozni ljudi bez obzira na svoju konfesionalnu pripadnost nastala su pod utjecajem religijskih ustanova kao ustanova s političkom moći. Stoga proizlazi kako je spoznaja vrednota kao etička spoznaja neargumentirana i znanstveno neutemeljena.

Navedene pretpostavke vode ka zaključku kako je Russell bio moralni realist – vjerovao je u postojanje i neovisnost vrednota, ali ih nije smatrao neovisnim u pogledu kulture, običaja, svjetonazora i religije. U raspravi s Coplestonom, primjerice, ističe kako moralnu obligaciju prihvaća u praksi, no u pogledu teorije važna je detaljna analiza ovog moralno-spoznajnog koncepta.⁴⁰⁶ Drugim riječima, u praksi valja prihvatiti društvene konvencije, javni moral, iako pod povećalom znanstvene analize proizlazi kako su sve konvencije zapravo ishod religije i društvenih promjena. Copan ga zato smješta u zagovornike neteističkoga, moralnog realizma jer Russell cjelokupan sadržaj etike pripisuje pritisku zajednice na pojedinca.⁴⁰⁷ Stoga, »Neteistički moralni realisti vjeruju da: (1) objektivne moralne vrijednosti postoje neovisno o ljudskom umu dok (2) Bog ne (ili možda) postoji. Realno dobro ili zlo može biti, kako tvrde, objašnjeno bez pozivanja na osobnog Boga.«⁴⁰⁸ Uzimajući u obzir ove Copanove teze o neteističkom moralnom realizmu, slična razmišljanja mogu se naći u Russellovom *credu*. Prije svega, nigdje ne dovodi u pitanje postojanje ideala kao što su *sreća*, *društvo*

⁴⁰⁵ Russell, *What I Believe*, 61.

⁴⁰⁶ Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm. (12.01.2016.)

⁴⁰⁷ Paul Copan – Chad Meister (ur.), *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, Blackwell Publishing, Oxford 2007., 132.

⁴⁰⁸ Copan-Meister, *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, 132.

obilja, milosrđe, solidarnost ili empatija. To bi značilo kako su ti ideali na stanovit način neke zasebne vrijednosti koje se trebaju postići, to jest da su izvanjske. Ne govori o *summum bonum* kao nečemu što se postiže u tradicionalnoj etici putem određenih kreposti. Od čovjeka se ne zahtijeva određeni habitus življenja kreposti, već su one socijalno ostvarive samo putem uporabe znanstvenih instrumenata.

Socijalno spasenje je prema Russellu jedino ostvarivo⁴⁰⁹ dok individualno spasenje ostaje u području neprovjerenih i nedokazanih religioznih uvjerenja. Grijeh, vrednote i moralno zlo mogu se objasniti u strogom razlučivanju znanstvenoga od religioznog objašnjenja. S jedne strane, ne upušta se u spekulacije o Božjem postojanju ili nepostojanju smatrajući kako ta pitanja izlaze izvan okvira znanstvenog dokazivanja.⁴¹⁰ Zbog toga bi se i njegov pristup mogao smatrati *neteističkim*. No, s druge strane ne dvoji u ostvarivost projekata globalne solidarnosti, pravednog društva, obilja za sve i ostvarenja sreće za svakog pojedinca. Pokretač ovih promjena leži u znanstvenom otkrivanju prirode, i vjerojatnost kvalitetnijeg i zdravijeg živoga ljudskog bića na zemlji proporcionalno bi rasla s pronalaženjem novih otkrića na poljima medicine, tehnologije i sličnih znanstvenih disciplina.

Ipak, koliko god se udaljavao od aristotelovske sheme o nužnoj kreposti kao polazištu činjenja dobra, postizanje ideala kao što je sreća svakog pojedinca ili društvo blagostanja također zahtijevaju određeni napor u činjenju dobra, a to činjenje ne može biti ostvarivo bez etičke spoznaje. Naime, polazimo od gnoseološkog karaktera moralnog djelovanja – osoba mora imati pred sobom nekakav cilj djelovanja kojeg ocjenjuje dobrim ili zlim. Russell u tom kontekstu drži da etička spoznaja ne bi postojala onda kad bi je zamijenila znanstvena kako zahtijeva u svom vjerovanju, ali znanost je tek instrument u otkrivanju boljih uvjeta za realizaciju ideala, dakle podlaže se etičkoj spoznaji.

Nadalje, kompenziranje tradicionalnih koncepta kao što su *grijeh* ili *krepost* s njihovim znanstveno, to jest psihološki ili fiziološki protumačenim stanjima, podrazumijeva „razvodnjavanje“, to jest »jasno je kako je razvodnjavanje religijskih konceptata kao što su *grijeh* ili *spasenje* na nereligijske moralne koncepte kao što su *loše ponašanje* i *sreća* našlo plodno tlo u pluralističkom društvu, no jedno od posljedica razvodnjavanja ovih religijskih konceptata jest i taj kako rezultira u koncepte koji su tako apstraktni te nije jasno mogu li kao takvi potaknuti nekoga u njegovom praktičnom životu. «⁴¹¹

⁴⁰⁹ Usp. Russell, *Why I am not a Christian*, 60.

⁴¹⁰ Usp. Isto.

⁴¹¹ Linda Zagzebski, *Morality and Religion*, u: Wainwright, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, 347.

Drugim riječima, reduciranje religijsko-moralnih koncepata kao što su grijeh ili spasenje na psihološke ili sociološke koncepte lošeg ponašanja ili sretnog društva nije jamac u ostvarenju humanističkih ideala. Ako bi se loše ponašanje kao pojam nametnuo umjesto grijeha, to ne znači kako ne bi podlegao nečijem relativiziranju. Netko bi, dakle, u toj projekciji društva budućnosti također dvojio oko toga što uistinu znači *loše ponašanje*. Znanstveno objašnjenje nečega što je prije nosilo religioznu konotaciju ne podrazumijeva nužno i pristajanje uz vjerovanje u to objašnjenje.

3.3.3 Russellov misticizam i suradnja s Ludwigom Wittgensteinom

U prošlom poglavlju sam istaknuo kako su se Bertrand Russell i Ludwig Wittgenstein razišli po pitanju funkcije jezika u opisivanju stvarnosti. Za Russella je ovaj problem bio presložen i radije se oslonio na pragmatičnu ulogu logičke analize pri provjeri istinitosti opisa dok je Wittgenstein počeo razvijati svoju teoriju o jezičnim igrama. Budući da sam ovaj dio izlaganja posvetio mjestu religioznog iskustva u Russellovoj filozofiji, ovdje bih obratio posebnu pažnju na utjecaj Ludwiga Wittgensteina, ne toliko po pitanju granica logičko-analitičke metode, već njegov utjecaj na Russellov životni odnos prema fenomenu mističnog iskustva.

Kako Wittgenstein općenito objašnjava religiju i religiozno iskustvo? Kako bi se odgovorilo na ovo pitanje, treba imati u vidu Wittgensteinov interes za Frazerovo djelo *Zlatna grana* u kojem Frazer iznosi svoje teorije o postanku religije oslanjajući se pritom na postavke o hominizaciji u tada već proširenom evolucionizmu. Frazerova pretpostavka o ljudskim bićima koji se počinju snalaziti u svijetu odigrala je katalizatorsku ulogu u Wittgensteinovom odbacivanju tradicionalne filozofske postavke da svoje mjesto u svijetu ostalih živih bića zauzimamo primarno po svojem posjedovanju *ideja*.⁴¹²

Drugim riječima, Wittgenstein smatra kako religioznost nije nastala nužno s razvojem racionalnosti, izgradnjom nejasnih koncepata o fenomenima u svijetu koji bi u svijesti primitivnih ljudi bili zaogrnuti mitologijama. Štoviše, primitivna vjerovanja u prosvjetiteljskoj kritici religije ne smiju biti promatrana kao neki „niži“ oblici racionalnosti, već kao prirodne reakcije, neodgodivo prihvaćanje srodnosti s vanjskim svijetom.⁴¹³ Vjerovanja koja je primitivni čovjek posjedovao u počecima znanstvene civilizacije nisu nastala isključivo u dubinama neznanja, već u okruženju prirodnog reagiranja koji je

⁴¹² Fergus Kerr, *Metaphysics and Magic: Wittgenstein's Kink*, u: Phillip Blond (ur.), *Post-secular philosophy. Between philosophy and theology*, Routledge, London, 1998., 244.

⁴¹³ Usp. Kerr, *Metaphysics and Magic: Wittgenstein's Kink*, 245.

uvjetovao konstruiranje stavova. Relevantnost jezika treba detaljnije razmotriti jer je ključna točka Wittgensteinova promišljanja o jeziku. Stoga je funkcija *stava* važna i u opisivanju religioznog iskustva. Primjerice, ako netko nastoji opisati svoje vjerovanje u Boga, on zapravo podastire svoje životno iskustvo kao što je iskustvo patnje koje stoji kao relevantna pozadina (nastojanja opisivanja).⁴¹⁴

Budući da su zapravo stavovi ti koji oblikuju nečije teističko vjerovanje koje je izgrađeno na iskustvima života i svijeta, proizlazi kako Wittgenstein ne prihvaća kategoriju zbilje svetoga za epistemološko vrednovanje religioznog doživljaja. Svakako, Wittgenstein ne odbacuje koliko je stvarnost predmeta važna za opis ovog oblika iskustva, već koncepciju jezika koja bi opisivao tu stvarnost svetoga ili transcendentnoga. Naime, ako iskaz stavljamo pod povećalo logičkih zakonitosti, to nam još ništa ne govori o stvarnosti. Logički iskazi ne opisuju transcendentalne istine, oni potvrđuju činjenicu da su neke stvari neiskazive, neiskazivo je transcendentno, odnosno metafizičko.⁴¹⁵ U tom smislu, jezične su igre čovjekov bezuspješni pokušaj da logičke strukture iskaza svojedobno potvrđuju i dokaz njihova racionalnog izvođenja. Što onda reći za ostale oblike iskaza koji se ne mogu logičko-analitički fragmentirati u svrhu dokazivanja njihove stvarnosti?

Wittgenstein donosi mnoge primjere: zapovijedi, priopćenja, nagađanja, hipoteze, rezultati eksperimenta u tabeli i dijagramu, igranje, pjevanje, rješavanje zagonetke, pričanje vica, prevođenje stranog teksta, moljenje, zahvaljivanje, proklinjanje, pozdravljanje.⁴¹⁶ Za razliku od Russella koji zahtijeva od filozofije da osigura jednu izvjesnost i jasnoću u uporabi jezika Wittgenstein polazi od suprotne pretpostavke: mi nismo okruženi s jezikom kao konstruiranom cjelinom, već s *jezičnim igrama*: primjerice, opisivanje se ne može jednostavno svesti na logičku konstrukciju jer opis podrazumijeva različite opise kao jezične igre.⁴¹⁷

Drugim riječima, kasni Wittgenstein ne očekuje da jezik u sebi reflektira objektivnu sliku o stvarnosti, što su očekivali pozitivisti u pogledu kritike metafizičkih, odnosno religioznih iskaza. Nadalje, takav stav prema jeziku nepomirljiv je s Russellovim traženjem da se u jeziku ograniče iskazi izvedeni iz opisivanja od onih koji su izvedeni iz upoznavanja. Wittgenstein zato ne uklanja mogućnost da opažatelj u opisivanju ili susretu sa stvarnošću unosi i svoja emotivna stanja koja se ne mogu reducirati na isključivu vezu između osobnog

⁴¹⁴ Usp. Kerr, *Metaphysics and Magic: Wittgenstein's Kink*, 252.

⁴¹⁵ Usp. Isto.

⁴¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Filozofska istraživanja*, Nolit, Beograd, 1969., 52.

⁴¹⁷ Isto.

iskustva i realnosti stvari koja se doživljava. Jezična igra dominira interakcijom spoznajne otvorenosti pojedinca i svijeta i koja na taj način izgrađuje njegovo vjerovanje. U tom pogledu, Strawson će u svojoj knjizi *Analiza i metafizika*, parafrazirajući Wittgensteinovu tezu kako je početak svakog vjerovanja početak vjerovanja ne u jednu propoziciju već u šire isprepletenu mrežu različitih propozicija, držati kako je naša refleksija o svijetu pokušaj stjecanja jedne slike o stvarnosti koja se ne može svesti na isključive komponente analize iskaza.⁴¹⁸

Bertrand Russell se u svojoj suradnji s Wittgensteinom suočio s njegovom sklonošću prema metafizici koju otkriva u njegovom zagovaranju relevantnosti šireg okružja na koji se iskaz oslanja, primjerice kao što stav s kojim čovjek kao spoznajni subjekt pristupa svijetu činjenica. Za Russella je bitan iskaz kao logička forma koja reflektira pojedinačno iskustvo spoznajnog subjekta dok se u Wittgensteina ova relacija podvrgava nedefiniranim utjecajima izvanpropozicijske stvarnosti. Kako to pobliže opisuje, Wittgenstein promatra jedan iskaz poput strukture pokrenutog gramofona u koju ulaze njegove komponente: gramofonska snimka, glazbeno nadahnuće, notni zapis, valovi zvuka.⁴¹⁹ Sve su te komponente iskaza komponente jedne *slike* koja opisuje izvanumnu stvarnost.

Russell će se, donekle, složiti iako će kasnije smatrati kako njegovo inzistiranje na slikovitosti iskaza graniči s jednom vrstom logičkog misticizma imajući u vidu njegovu ustrajnost u postavci kako se stvari ne mogu iskazom reći, već samo *prikazati* u iskazu kao slici.⁴²⁰ U tom pogledu, Wittgenstein polazi od stvarnosti jezika kao jedne pragmatične kategorije, a u raspravama o mogućnosti idealnog jezika oni se neće složiti jer je postojanje jezične igre nepremostivo. Za Wittgensteina jezične igre su dostatan dokaz o izloženosti ljudske spoznaje stvarnosti koju se ne može do kraja spoznati dok za Russella jezik doživljava stanoviti proces prema idealnom jeziku kao mogućnosti znanstvenog opisivanja. Kako ističe u svom predgovoru *Tractatusa*,

»Predložio sam da, iako u svakom jeziku postoje stvari koje jezik ne može iskazati, još postoji mogućnost da se konstruira jezik višeg poretka koji u kojem se stvari mogu izreći. Tako će u tom novom jeziku također biti stvari koje se ne mogu izreći, ali koje se mogu izreći u nekom novom jeziku, i tako *ad infinitivum*. Ovaj prijedlog, koji je tada bio nov, sada postaje prihvaćenom pretpostavkom u logici. Ono otklanja Wittgensteinov misticizam kao i nove zbrke koje uvodi Gödel.«⁴²¹

⁴¹⁸ Usp. Peter F. Strawson, *Analiza i metafizika. Uvod u metafiziku*, Kruzak, Zagreb, 1999., 86

⁴¹⁹ Usp. Russell, *My Philosophical Development*, 113.

⁴²⁰ Usp. Isto.

⁴²¹ Russell, *My Philosophical Development*, 113.

Zašto Russell naglašava koncepciju idealnog jezika? U njegovoj se perspektivi jezik kao određeni instrument interpretacije stvarnosti mora podložiti interesima empirijskih znanosti, primjerice kad je riječ o uporabi pojma *uzrok*. Kako je spomenuto u prošlom poglavlju, za njega je kauzalitet pojam koji se ne može više vezati za kontekst aristotelovskoga ili tomističkog poimanja stvarnosti ili, ako hoćemo, paradigme. Slično će reći i za pojam sile koji se u Newtona koristi u opisivanju fizičkih pojava drukčije nego u Einsteina. Svakako da se u tom okviru znanstvene točnosti značenje ovih pojmova podlaže novootkrivenim zakonitostima. Ipak, koliko se koncept idealnog jezika može primijeniti na epistemološko vrednovanje religioznosti?

Koncept idealnog jezika primjenjiv je ovisno o stupnju podudarnosti s opisanim činjenicama, on se stalno i iznova mijenja kako se mijenjaju i znanstvene predodžbe o svijetu. Pri tome su važne logičke zakonitosti koje iskaze svakodnevnog jezika reduciraju na odnose među simbolima. Za Wittgensteina, pak, idealni jezik može biti idealan u neiskazivosti. Drugim riječima, vlastito iskustvo je iskustvo otkrivanja stvarnosti u kojem su činjenice isprepletene i svaki iskaz stoga proizlazi iz takvog djelomičnog otkrivanja svijeta. U tom pogledu, religiozni iskazi su također slike o svetome, Bogu ili božanskim bićima. Ipak, važnije je od toga da religijska vjerovanja ne trebaju podrazumijevati objašnjive datosti u onom smislu kako to traže znanstvenici, to jest pozitivisti od svojih teorija.

Odnosno, kako tvrdi Wolterstorff u vezi s Wittgensteinovim postavkama, »svako tumačenje religije koje religijska vjerovanja shvaća kao objašnjenja ili predviđanja – kao da se nadmeću sa znanostu – napose valja smjesta odbaciti.«⁴²² Pozitivisti, a slično njima i Russell, polaze od toga kako znanstveno istraživanje u većoj ili manjoj mjeri mora proizvesti zakonitosti koji determiniraju plauzibilnost iskaza, primjerice onih koji se odnose na fenomen gravitacije. Iskaz se izgrađuje u određenom epistemološkom okruženju, za jedne je to okruženje ili stvarnost nepoznata jer nije dovoljno protumačena kroz filtraciju primjene znanstvenih teorija dok je za druge ta stvarnost do kraja neprotumačiva jer je metafizička. Wittgensteinov odmak od pozitivista u logičkoj analizi religioznih iskaza tiče se ove druge pretpostavke.

Svakako da Wittgenstein ne misli na realitet kako je tumači ontologija, već je promatra kroz dimenziju jezika koja ponovno u raznovrsnim oblicima igara riječi i izraza također predstavlja zbilju, što je Russell opisao kao *čudnu vrstu logičkog mističizma*.⁴²³ Na temelju

⁴²² Nicholas Wolterstorff, Epistemologija religije, u: Greco-Sosa, *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, 393.

⁴²³ Usp. Russell, *My Philosophical Development*, 114.

navedenoga dolazimo do zaključka kako Wittgenstein u pokušaju opisa religijskog iskustva ne nalazi sukob između racionalnosti i introspekcije, kako to Russell vidi u analizi antičkog filozofskog misticizma.

U tom pogledu, Bertrand Russell je na svojevrsan način pozicionirao svoje životne stavove prema mističnom iskustvu kako u filozofiji tako i u svojoj profesionalnoj djelatnosti suočen s Wittgensteinovom čudnom vrstom logičkog misticizma. Proizlazi kako glavni kamen spoticanja između njihova razumijevanja nije u samom logičkom misticizmu, ako ga je i Russell gajio, već u drukčijoj percepciji predmeta takvog mističnog doživljaja. Za Russella je to čista matematička zbilja koja se ne protivi svijetu činjenica, nego mu daje smisao. U tom pogledu, i opisni iskaz izveden iz religioznog iskustva treba provjeriti u relaciji između činjenica i logičkih zakonitosti. Za Wittgensteina pak, religiozno iskustvo opisano u svakodnevnom jeziku nije svedivo na krute okvire logike. Logičko je zaključivanje svakako potrebno, ali ono ništa striktno ne govori o predmetu mističnog viđenja ili zanosa. Jezične igre koje su prisutne u religioznom životu, ritualno, duhovno ili obredno zapravo potvrđuju kako je svaki iskaz vjerovanja ili opisivanja iskustva božanskoga iskaz o neiskazivome.

3.4 Osvrt

U svrhu ovog izlaganja nastojao sam potkrijepiti tezu da Russellovo agnostičko i humanističko vjerovanje ima svoje temelje u religioznom iskustvu ili njemu bliskom obliku doživljaja. Na tragu te analize, prvotno sam se osvrnuo na neke temeljne interese u njegovoj epistemologiji, kao što su osjetilna percepcija i problem znanstvene spoznaje s obzirom na epistemološke procese upoznavanja i opisivanja. Budući da Russell u tom smislu nije idealist, ali nije ni radikalni empirist, težište filozofskog istraživanja stavlja na logičko-analitičku metodu u čemu se oslanja na matematičku spoznaju, odnosno zakonitosti hladne i egzaktne matematičke logike.

U prezentaciji njegove analize antičkih filozofa Heraklita, Parmenida i Platona mogli smo konstatirati da Russell ne prejudicira neko sukobljavanje nadahnuća iz mističnog doživljaja i primjene logike. Stoga njegov pristup intuiciji, monizmu, vremenu i patnji kod antičkih mistika-filozofa treba promotriti u prepoznavanju usuglašavanja mističnog iskustva i logičkog shvaćanja u čemu nisu jednoglasni, primjerice Parmenid je u tom kontekstu za Russella bliži prirodnoj znanosti nego Platon. Dok u svojoj kritici religije Russell prije svega kritizira institucionalni poredak i djelovanje religija, ovdje se kritički osvrće na nastojanje da

mistici-filozofi logički opravdaju svoje introspektivne uvide u stvarnost. Za njega je mistično iskustvo prije svega intuitivsko, deduktivno, neizvjesno, producira paradoksalne, odnosno zbunjujuće iskaze. Mistikom nadahnuti filozofi upregnuli su logičke operacije kako bi opravdali svoje spoznaje koliko god bile paradoksalne. U tom smislu nema neke razlike između religioznosti antičkih filozofa i konvencionalne, tradicionalne religioznosti koju Russell kritizira.

Ipak, Bertrand Russell suočava se racionalnošću njihovih filozofskih sustava. Iako su oni iz njegove perspektive na određen način zloupotrijebili mehanizme logičkog zaključivanja, to ne znači kako su njihovi sustavi u svojoj cjelokupnosti nelogični. Ono što smatra bitnim obilježjem, ali što će postati i njegova smjernica jest svojevrsni misticizam matematičke spoznaje, svijeta zakonitosti koji je nužan i u izgradnji svake znanstvene spoznaje neizbježiv. Samo matematička spoznaja, može osigurati postojanost verifikacije svakog našeg opisivanja svijeta, pročistiti ga od nejasnoća i nedorečenosti. Ona nije samo po sebi kognitivno oruđe, štoviše, zbilja za sebe.

Bertrand Russell će stoga nastojati opravdati svoju religioznost, svoj *modus vivendi* u djelima u kojima opisuje svoje agnostičko obraćenje. Agnostičko *obraćenje*, svojevrsni mistični uvid u stvarnost svijeta koji je materijalan, propadajući i nedostupan znanosti možemo promotriti kao model suvremene religioznosti. Postsekularna religioznost sadržava se na emocijama, kratkotrajnim doživljajima i neuspjelim pokušajima eklektičnog sabiranja različitih elemenata u religijama. Ona traži svoja uporišta u iskustvima transcendencije, no to iskustvo ne traži u izvanjskom svijetu. Russell je dobro predvidio kako takva u suvremenim okolnostima oblikovana religiozna svijest traži iskustvo Boga unutar svoje domene smatrajući kako je izvanjski fizički svijet u dovoljnoj mjeri racionalno objašnjen, pa tako i mjesto svetoga u njemu.

IV. „Znanstveno društvo“ kao Russellovo viđenje postsekularizma

4.0 Uvodne misli

Russellovo se epistemološko vrednovanje religioznog iskustva oblikovalo kako u adolescentskoj dobi tako i u kasnijoj kritičkoj fazi preispitivanja religije u odnosu prema filozofiji i znanosti. U njegovoj perspektivi agnostika i humanista, religiozno doživljavanje ne može se zanijekati, ali ga ne nastoji dokazati istinitim. Stoga misticima podjednako smatra kršćanske svece, utemeljitelje velikih religija, antičke filozofe, humanističke mislioce i znanstvenike. U tom kontekstu i sebe na neki način drži *mistikom* koji se oslobodio straha od smrti, patnje i sudbine iako u njegovom slučaju nema božanskog nadahnuća, privatne objave ili izvanredne spoznaje.

Njegov humanizam lišen religioznog vjerovanja nalazi svoje mjesto u teoriji postsekularizma kao filozofski koncept u potpunosti utkan u suvremeno stanje religiozne svijesti, shvaćanje društva, politike, kulture i svijeta. Pri tome treba naglasiti kako nije riječ o negiranju dimenzije duhovnoga koja je, barem kad se radi o refleksijama mističnoga, prisutna i u Russella. Može se reći kako se takav oblik duhovnosti uklapa u postsekularno *stanje duha*. Budući da je Russellova agnostička duhovnost nekonvencionalna, prije nego što se dublje uđe u njegovo viđenje postsekularizma kao projekta znanstvenog društva, potrebno je odgovoriti na pitanje o njegovom poimanju sekularizacije i sekularnoga: ne analitički jer nigdje ne nalazimo na njegovo izravno bavljenje sekularizacijom, već polazeći od već izrečenoga u prethodnim poglavljima.

Stoga se u ovom dijelu susrećemo i sa znanstvenom racionalnošću Bertranda Russella. Djelomice smo se s njom upoznali kako u njegovoj kritici religije, tako i u pitanjima o njegovom misticizmu. Znanstvena bi racionalnost bila takva racionalnost koja služi dokazivanju znanstvenih spoznaja koje bi na plauzibilan način zadovoljile temeljnu težnju za kakvom takvom objektivnosti i eksplikacijom i po tome se suprotstavlja religioznim predodžbama o svijetu, što je prisutno u kritici religije. S druge strane, vidjeli smo da je razum u razmatranju matematičkih istina antičkih mistika-filozofa poveznica između svijeta činjenica i matematičke spoznaje koja je u Russellovom smislu, mistična.

Na prvi se pogled nameće kontroverzna dvojba o ciljevima znanstvene racionalnosti: odgovaraju li oni idealima Bertranda Russella o pravednom i civiliziranom društvu čije bi noseće stupove konstruirali zaljubljenici u idealan svijet logičkih zakona ili se svodi na puki

instrument moći. Na temelju tog uvida, približio bih fenomen *znanstvenog društva* kao šire koncipirano viđenje postsekularnih promjena u Bertranda Russella imajući u vidu što je od toga objektivno prevideo u korelaciji sa suvremenim prilikama, a što može pripadati njegovim, takoreći, distopijskim prognozama o budućnosti čovječanstva.

4.1 Problem sekularizacije i „sekularnoga“ u kritici religije i poimanju misticizma

Pitanje o prisutnosti sekularizacije i sekularnoga u filozofiji Bertranda Russella zahtijevalo bi opsežniju analizu Russellovih djela iz društvene teorije, povijesti filozofije kao i političkog angažmana, stoga ću se ovdje ograničiti na kontekst kritike religije i odnosa prema misticizmu u filozofiji o čemu je prethodno bilo riječi u II. i III. poglavlju. U ovom dijelu izlaganja oslonio bih se na tri obilježja koje daje Charles Taylor: prvo, klasično poimanje svetoga kao odvojenog od profanoga; drugo, sekularno kao areligiozno; treće, obilježje suvremenog vremena u kojem teizam više nije aksiomatsko vjerovanje već je legitimno i nevjerovanje u Boga.⁴²⁴

U tom je pogledu potrebno prosuditi i Russellovo poimanje sekularnoga: odvojeno sveto, kao areligiozno i kao suvremeno legitimno nevjerovanje. Stoga se mogu postaviti sljedeća pitanja: Nije li predmet Russellovog „logičkog“ misticizma zapravo sveto, odvojeno od profanog svijeta? Drugo, može li njegov znanstveno eksplicirani svijet činjenica biti u tom smislu areligiozan? Treće, je li Russell svoj humanistički credo superiorno nametnuo kao alternativu teizmu ili njemu jednakopravni oblik vjerovanja?

U kritici religije Russell se bavi prije svega odnosom religije prema znanosti iz čega možemo iščitati kako su religiozni sustavi krajnje deduktivni, religijske doktrine utemeljene na strahu i praznovjerju, religije kao društvene pojave krive za ratove, patnje i neznanje širokih masa. No, to još ne govori o prisutnosti sekularizacije kao odvajanja svetoga i profanoga. Kritika se religije ne osvrće samo na negativne implikacije religioznog vjerovanja već i korijen tog vjerovanja, a to je koncept o božanstvu.

No, je li to dovoljan razlog za mogući Russellov radikalni sekularizam? Naime, u njegovoj filozofskoj refleksiji na misticizam antičkih filozofa, kao i na osobni mistični doživljaj, uvidjeli smo da Russell ipak govori o nečemu što je transcendentno i božanski nužno, a to je svijet matematičkih istina. U tom pogledu, profani svijet je stvarnost u kojem se ponekad uspješno, a ponekad neuspješno primjenjuju matematičke istine koje su odvojene od ovog svijeta ljudskih djelatnosti i promašaja. U tom svijetu matematičkih istina nema

⁴²⁴ Usp. Smith, *How (Not) to Be Secular. Reading Charles Taylor*, 142.

pogreški, sve je izvjesno i dopunjeno i svako ljudsko traženje može biti u tom uvidu na određen način utješeno i ispunjeno. U tom kontekstu, može se reći da Russell u svojoj filozofiji dijeli sveto od profanog svijeta ako pod njegovim *svetim* podrazumijevamo idealni svijet matematičkih zakonitosti, a profanim svijet činjenica u čijoj je provjeri potrebno koristiti logičko-analitički aparat.

Je li Russellov filozofski pogled na svijet činjenica areligiozan i tako prihvatljiv sekularizmu? Bertrand Russell na početku izlaganja svoga *creda* u eseju *Što vjerujem* ističe kako je čovjek dio prirode, nije biće koje joj je suprotstavljeno jer je njegova mentalna i fiziološka konstitucija jednako objašnjiva kao i svi ostali prirodni fenomeni.⁴²⁵ U ovoj prosudbi, Russell zapravo afirmira svoje kritike vitalizma: evolucija i promjene u prirodi nije dobra ni zla, ne možemo se oslanjati na metafizičke koncepte kauzaliteta ili svrhovitosti i očekivati neki povoljan ishod našoj egzistenciji, spasenje kako naglašava kršćanski teizam. Stoga je priroda kao predmet znanstvenog istraživanja desakralizirana i Russell u svojem humanističkom vjerovanju na neki način ponavlja ono što su prije njega iznijeli naturalisti i pozitivisti. Kako se postaviti prema mogućoj Russellovoj areligioznosti s obzirom na to da matematičke entitete, jednadžbe, račune i brojeve drži jednim izdvojenim svijetom?⁴²⁶ Drugim riječima, možemo li tu profanu stvarnost i dalje smatrati profanom ako uzimamo u obzir sklonost prema logičkom misticizmu?

. Time dolazimo do jedne distinkcije: Russella možemo smatrati areligioznim u smislu da vidljivi objašnjeni svijet činjenica nije više religiozno tumačen. U takvoj stvarnosti više nema uzroka i posljedice, entelehije, svrhovitosti, nužnosti, cilja. Svi su ti koncepti ostali u prošlosti metafizike ako bi se Russell složio s Heideggerom i ako se uistinu radi o *sumraku* metafizičkog mišljenja. No, Russell ne polazi od takve dekonstrukcije ovih koncepata. Kako smo vidjeli na temelju analize njegove kritike kauzaliteta, radi se o usuglašavanju s modernim otkrićima iz teorijske fizike. Na pitanje koliko je koncept kauzaliteta kao i ostale koncepte iz klasične metafizike, odnosno kozmologije ostavio nedodirnutim u određenom smislu, više se ne bih vraćao.

Držim kako zbog ovih razloga Russella ne bismo mogli smatrati u potpunosti areligioznim zato što se ne radi o pozitivističkom odbacivanju metafizičkih koncepata koji bi bili besmisleni i, stoga, irelevantni. U sekularističkoj interpretaciji on se može legitimno smatrati

⁴²⁵ Usp. Russell, *What I Believe*, 48.

⁴²⁶ Usp. Isto, 69.

areligioznim, no to ne znači kako je njegova filozofska koncepcija lišena religije, odnosno religioznog iskustva.

Možemo li s pravom konstatirati da je Russell svojim agnostičkim uvjerenjima utjecao na oblikovanje suvremenog agnostičkog humanizma? Ako se takva pretpostavka prihvati, ona bi predstavljala i određenu poveznicu s postsekularnim stanjem duha u kojem se suočavamo s nedefiniranim agnosticizmom i ateizmom, kao i s religioznom indiferentnošću. Stoga se može reći kako su Russellova promišljanja o religiji, posebice religioznom iskustvu utrla put suvremenom formiranju agnostičkih uvjerenja. Naime, u njegovom vjerovanju susreli smo se s određenim stavovima koje dovoljno govore o agnosticizmu: on ne vjeruje u teističkog Boga jer nema dostatnih dokaza o njegovom postojanju, vjerovati da judeokršćanski Bog postoji podjednako je neopravdano kao i vjerovanje u postojanje bogova Olimpa ili stare Perzije.⁴²⁷

Na prvi pogled, njegovi su agnostički stavovi povezani sa suvremenim tendencijama u odnosima između vjernika i nevjernika, posebice u kulturama zapadne hemisfere. Traži se dokazivost vjerovanja u postojanje Božje kao da je riječ o rutinskom izlaganju razloga vjerovanja u postojanje nekog drugog fenomena. Ne smije se zanemariti činjenica kako je njegov agnosticizam izrastao u snažnoj opreci prema mentalitetu političkih i društvenih elita viktorijanske Engleske kao i u kasnijim razdobljima. Suvremeni je agnosticizam u većini slučajeva, kako ističe Devčić, usidren prema tendencijama usvajanja i sinkretizacije ostalih new age uvjerenja,⁴²⁸ stoga se nameće pitanje je li to agnostičko vjerovanje suvremenog čovjeka kako ga je Bertrand Russell zamislio u svojim promišljanjima o religiji.

K tome, njegov misticizam prema antičkoj „arkani“ matematičkih istina nije utoliko usporediv sa suvremenim stremljenjima prema gnostičkim shvaćanjima stvarnosti. On se može izjednačiti u smislu stremljenja prema okultizmu, inicijaciji u zatvorene zajednice koje teže jasnijem uvidu određenih spoznaja, no kad Russell govori o svojem misticizmu, ne možemo potvrditi takve intencije. On je agnostik u svakom smislu kako prema vjerovanjima institucionalnih religija tako sigurno i prema zatvorenim kultovima koji se danas promoviraju duhovnim konzumerizmom.

⁴²⁷ Usp. Russell, *What I Believe*, 50.

⁴²⁸ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 251.

4.2 Russellovo viđenje postsekularizma u projekciji znanstvenog društva

Prethodno sam naveo neke razloge koji mogu govoriti u prilog Russellovom sekularizmu: odvajanju svetoga i profanoga, areligioznosti, legitimnosti agnostičkog humanizma. O svemu tome Russell je javno govorio i pisao u svojim esejima te se njegov specifičan sekularizam uklapa u epohu aktivno-društvene filozofije ranog 20. stoljeća. Ako je Russell sekularist, nije u strogom smislu areligiozan: njegova percepcija stvarnosti nije lišena duhovnosti ako pod duhovnost uzimamo njegov poseban oblik mističnog uvida. Stoga njegov oblik sekularizma pripada okvirima društvenog angažmana, pobune protiv konformizma, nepravdi velikih političkih sila nad malim državama i nezaštićenim narodima.

Obilježja postsekularnog konteksta u pogledu religiozne indiferentnosti (areligioznosti) kao i agnosticizma u tom se smislu mogu pripisati i filozofijskoj kritici Bertranda Russella, no njegov odnos prema misticizmu je drukčiji od današnjega, new age uvjetovanoga i medijski raširenog gledišta na ljudsku duhovnost. Može se reći da je Russell ipak bio duhovan unatoč agnostičkim stavovima. Ipak, postsekularizam nema samo ova obilježja koja govore u prilog promjena religiozne svijesti, već i ona obilježja koja na stanovit način govore o naravi ovih novih uvjeta: o nametanju mišljenja znanstvene zajednice u javnom prostoru, i drugo obilježje, različite implikacije kao što su: ideologija globalizma, korporativni kapitalizam, neokolonijalni status malih država i njihovih ekonomija, kultura konzumerizma i tehnokracije. To su obilježja koja se izravno ne tiču religioznog iskustva pojedinca, ali kreiraju okolnosti epistemičke prakse.

U Russellovoj epohi zrelog filozofskog istraživanja ne možemo izbjeći činjenicama da je poslijeratna Europa izrasla na ruševinama ideologije nacizma koji je bio antiteistički, kao i izrastanju Istočnog bloka koji je nasilnim metodama u društvenu sferu htio uvesti ateizam kao jednu vrstu službenog vjerovanja. Obje su ideologije na neizravan način posljedično povezane s procesima sekularizacije u europskim društvima, posebice njemačkim kojeg su podjednako kritizirali, svatko iz svog kuta gledanja, Karl Marx zbog nepravednih odnosa u gospodarstvu, a Carl Schmitt zbog neučinkovitosti Bundestaga kao vrhovnog zakonodavnog tijela. Iz toga se pretpostavlja kako je Russell bio upoznat s boljševičkim totalitarizmom kao i s problemima zapadne demokracije. Koji je Russellov glavni prigovor zapadnoj demokraciji? Ovo pitanje nije nevažno s obzirom na viđenje postsekularizma. Kao što smo vidjeli tijekom njujorške parnice,⁴²⁹ glavni predmet spora nije se toliko vodio oko novih teorija iz

⁴²⁹ Usp. Edwards, *Appendix*, 225-235.

matematičke logike ili filozofije fizike, glavni predmet spora ticao se akademske slobode. Russell se pozivao na akademsku slobodu koju je na određen način zloupotrijebio i tako uvrijedio Ustav koji u prvim redcima navodi Boga Stvoritelja. Kritička gledišta na religiju nisu uzeta kao iskazi slobode znanstvenog istraživanja i tumačenja činjenica već kao maliciozno podmetanje institucionalnoj religiji i na njoj utemeljen društveni moral.

Sve te komentirane postavke promotrene su u svjetlu Russellove povezanosti sa socijaldemokracijom i navodnim preferencijama prema boljševizmu. Kako bi na svojevrsan način odgovorio na optužbe, Russell je 1940. objavio esej pod naslovom *Freedom and the Colleges* aludirajući na sadržaj i namjeru iznesenih optužbi.⁴³⁰ Na početku se ograđuje od napada tvrdeći da je protiv bilo kakvih oblika totalitarizma. Opasnost za akademsku slobodu u Americi vidi u plutokraciji i Crkvama koje nastoje učvrstiti ekonomsku i teološku cenzuru.⁴³¹ Na taj način suptilno je htio reći kako je on bio u pravu i da je žrtva nepravednog sustava. U tom pogledu, istaknut će da su njegovi optužitelji zanemarili činjenicu da je od 1920. glasno i jasno govorio protiv boljševičke strahovlade izjednačavajući je s nacistima.⁴³²

Zašto je ovaj detalj iz njegova život relevantan za postsekularni kontekst? Prije svega, govori nam kako je Russell svjedok vremena u kojem se ideologije sukobljavaju – Zapadna kultura personificira demokratske i kršćanske vrednote dok je Istok totalitaristički i protukršćanski svijet. S druge strane, sličan sukob ideologija je prisutan i danas, ali ne tako očito i s takvim intenzitetom. Ako danas postoje slučajevi svjetonazorskog sukobljavanja ateista koji će opravdavati svoje nevjerovanje sa znanstvenim teorijama, takav nastup nema više onu borbenost kakvu je imao prije često graničeći s ravnodušnošću.⁴³³

Drugim riječima, u zapadnom društvu takva sukobljavanja više nemaju ono značenje kakvo su imala prije iako to ne znači da je problem akademske slobode stavljen na stranu. Naime, problem akademske slobode kako je gore interpretiran podjednako je aktualan i danas po pitanju tumačenja vrijednosti. Za suvremenog čovjeka s religijskim vjerovanjima vrijednosti su realne, one nisu davni produkt ljudskog sukobljavanja s neprijateljskom prirodom kako ih se tumači u emotivizmu, već nešto stvarno kao predmet vjerovanja. Budući da se u kontekstu suvremene dominacije znanstvenog mišljenja na Zapadu očekuje racionalno opravdanje svakog vjerovanja pa i ove vrste, pretpostavlja se da je riječ o jednoj dominaciji znanstvene racionalnosti u javnom prostoru mišljenja.

⁴³⁰ Usp. Bertrand Russell, *Freedom and the Collages*, u: *Why I am not a Christian*, 179.

⁴³¹ Usp. Isto.

⁴³² Usp. Isto.

⁴³³ Usp. Devčić, *Bog i filozofija*, 250.

Stoga ovaj problem upućuje na pitanja o mogućnostima znanstvene racionalnosti i za njega usko vezanim konceptom *znanstvenog društva*. Bertrand Russell je tim pitanjima posvetio svoja dva važna djela: *The scientific outlook* i *The Impact of Science on Society*. U oba djela problematizira ulogu znanosti na društvene promjene, a time na neposredan način analizira i razvoj znanosti. Ipak ne treba zanemariti spomenutu problematiku u njegovoj knjizi o teoriji moći *The Power: New Social Analysis*. Ono što zaobilazi mogući prigovor anakronizma Russellove kritičke misli i suvremenih postsekularnih detekcija jest činjenica da se Russell bavi s problematikom o kojoj se i danas raspravlja: o utjecaju znanosti na društvo. On se bavi tim problemom gledajući vjerojatne ishode razvoja događaja oslanjajući se na svoje analize tehničke metode u fizici, biologiji, psihologiji i, konačno, u društvenim znanostima. U tom pogledu, može se postaviti pitanje: odgovara li suvremena znanstvena racionalnost njegovim idealima i trebamo li u tome tražiti kriterij ostvarenja, odnosno neučinkovitosti ideje znanstvenog društva kojem bismo i mi trebali pripadati?

4.2.1 Znanstvena racionalnost i tehnološka metoda

U uvodu svoje knjige *The Scientific Outlook* Bertrand Russell navodi tri predmeta svog istraživanja: prvi, prirodu i domet znanstvene spoznaje; drugi, povećanu snagu manipulacije izvedenu iz razvijene znanstvene tehnike i, treći, promjene u životu društva i tradicionalnim institucijama koje rezultiraju posredstvom novih oblika organizacije koje nameće znanstvena tehnika.⁴³⁴ Na prvu bi se točku bilo suvišno osvrtni jer je o znanstvenoj spoznaji bilo riječi kako u kritici tako i u analizi eseja o misticizmu.

Ipak, treba ukratko naglasiti neke odrednice znanstvene spoznaje: znanstvena spoznaja mora biti sukladna s matematičko-logičkim zakonima prema kojima opis svake činjenice može biti plauzibilan u najvišem stupnju vjerojatnosti. Prema tome, znanstvena spoznaja ima i karakter *javnog znanja*, pohranjenog u knjižnicama, enciklopedijama ili stručnim radovima koje objavljuje neka znanstvena zajednica. Ove odrednice donekle približavaju značenje znanstvene spoznaje u filozofiji Bertranda Russella. S njim u vezi, pojam znanstvene racionalnosti podrazumijevao bi racionalnost kao operativnu funkciju s kojom se dolazi do određenih zaključaka – bilo da je riječ o jednostavnim matematičkim računanjima, opažanju, mjerenju ili eksperimentiranju. Ipak, ova problematika glede dometa i naravi znanstvene metode ne svodi se na strukturu same znanstvene racionalnosti, ili na pitanje njezine uloge u konkretnim primjerima istraživanja. Ovdje se otvara problematika metode tehnologije koja se

⁴³⁴ Usp. Russell, *The Scientific Outlook*, 11.

u našim postsekularnim prilikama razvila i preko stvarnih očekivanja Russellovih suvremenika. Distinkcija tehnološke i znanstvene metode u ovoj je problematici itekako bitna. Rečeno je kako Russell ograničava znanstvenu metodu zbog samog induktivnog pristupa stvarnosti u istraživačkom postupku, nemogućnosti povezivanja iskustva s teorijama koje su apstraktne i u načelu neempirijske te u slučaju ispravnih zaključaka; ti zaključci podastiru nam manje podataka od onih koje bismo stekli redovitom percepcijom.⁴³⁵ Drugim riječima, znanstvene spoznaje stečene ovim metodološkim koracima mogu biti samo istinite prema stupnju vjerojatnosti primjene u objašnjenju nekog fenomena ili stanja stvari, no ne i s obzirom na plauzibilnost iskustva.

Unatoč tim ograničenjima znanstvene spoznaje imaju svoj kontinuitet, razvoj s kojim i djelovanje znanstvene racionalnosti postaje sve kompleksnijim. Ona nije fiksirani skup određenih pravila zaključivanja, već je tijekom povijesnih razdoblja doživjela transformacije s obzirom na nove spoznaje. Ako problem znanstvene metode sagledamo u svjetlu definicije znanstvene paradigme Thomasa Kuhna,⁴³⁶ proizlazi da bez ovih „granica“ koje metoda nameće ne bi bilo ni razvoja znanstvenih paradigmi koje su s jedne strane afirmirale jedno novo gledište na zatečeni problem, a s druge bile otvorene daljnjoj nadogradnji putem novih spoznaja. Ako je znanstvena metoda, takva kakva jest, unatoč svojim manjkavostima potrebna kao pozitivni i razvojni mehanizam u znanstvenom istraživanju, zašto bi uloga tehnologije kao njezinog priručnog sredstva bila dvojbeni?

4.2.2 Primjena metoda tehnologije i opasnosti manipulacije

Pitanje o dvojbenosti tehničke metode u odnosu na ideale znanstvene spoznaje u kontekstu Russellovog viđenja postsekularnog vremena je kako etičke tako i epistemološke naravi. Znanstvena spoznaja, izgrađena na racionalnim operacijama logičkog zaključivanja, po sebi je moralno neutralna, ali nije neutralna prema ciljevima ljudskog djelovanja. S druge strane, tehnička se metoda nameće kao priručno sredstvo koje osigurava njezinu učinkovitost. No, je li ta ciljuna učinkovitost usuglašena s idealima znanosti ako je ono područje ljudskog duha, njegove slobode? U tom smislu, Srđan Lelas ističe kako je etiološko shvaćanje razvoja tehnologije

»karakterizirano kao disciplinirano, svrhovito i racionalno, suprotstavljeno slobodnom, spontanom i nerefleksivnom ponašanju. U skladu s tim ističe se da takvo tehničko vladanje lišava duh njegove slobode i podređuje ga zadatku izmišljanja načina i sredstava s kojima se mogu realizirati zadane

⁴³⁵ Russell, *Limitations of Scientific Method*, u: *The scientific outlook*, 75.

⁴³⁶ Usp. Thomas Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2013., 24.

svrhe. Tehnologija zato pripada carstvu nužnosti i uniženje je ljudskog duha koji jedino u slobodi može ostvariti svoju uzvišenu i plemenitu narav.«⁴³⁷

Drugim riječima, tehnička metoda u svojim korijenima proizlazi iz usavršavanja ljudskih vještina. Ipak, sa samim usavršavanjem tehničkih metoda otuđuje se i ljudski duh te se razotkriva opasnost gubljenja slobode ljudskog duha u otuđenju tehnologije. Podrazumijeva li i Russell slično? On naglašava pragmatički smisao uporabe tehnologije jer je u pozadini njezine primjene osnovna težnja za prehranom, razmnožavanjem, sigurnošću, zabavljanjem i naravno, ugledom.⁴³⁸ Prema tome, nije se promijenio osnovni položaj čovjeka kao korisnika tehnologije, promijenile su se samo okolnosti čemu pridonosi razvoj komunikacije. Primjerice, kakva je razlika između korištenja tehnologije babilonskog cara Kira i suvremenog američkog milijardera?⁴³⁹

I jednome i drugome tehnologija je kao umijeće primjene znanstvenih postignuća pomogla u uspostavljanju ugleda i moći bez obzira na realne mogućnosti tadašnje i ovdašnje tehnološke vještine. No, prije nego što se razmotri ova problematika moći i tehnologije u Russella, potrebno je razmotriti njezinu stupnjevitu uporabu u znanostima. Russell u svojim esejima analizira domete uporabe tehnologije na poljima znanstvenih istraživanja i na kraju implikacije tih promjena na društvo u cjelini. Ovdje ću se ukratko osvrnuti na posljedice uporabe metode tehnologije u biologiji, fiziologiji, psihologiji i, na kraju, život društvene zajednice.

Prvo bih razmotrio Russellove pretpostavke o posljedicama tehničke metode u biološkom i fiziološkom istraživanju: budući da je čovjek dio prirode, dio jedne cjeline čije se zakonitosti života svakodnevno otkrivaju, proizlazi da se ciljevi iste metode jednako primjenjuju u biologiji i u fiziologiji. Nakon analize eksperimentalnog rada na biljkama i životinjama Russell donosi zaključak da će i čovjek početi promatrati sebe iz aspekta eksperimentalnog proučavanja: i čovjek će početi promatrati sebe kao gotov proizvod, kao što je prethodno razvio biljke i životinje izvan njihove prirodne okoline, pod utjecajem genetike i kemijskih spojeva.⁴⁴⁰ U okolnostima koje diktiraju saznanja iz manipuliranja prirodom, točnije florom i faunom, čovjek iste rezultate primjenjuje i na samog sebe, u razvijanju svoje fiziologije. Ove postavke ne treba promatrati pod svjetlom suvremenih promišljanja na tragu transhumanizma i kibernetike iako se ne trebaju isključiti ni takve

⁴³⁷ Srđan Lelas, *Promišljanja o znanosti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1990., 133

⁴³⁸ Usp. Russell, *Beginnings of Scientific Technique*, u: *The scientific outlook*, 141.

⁴³⁹ Usp. Isto.

⁴⁴⁰ Usp. Russell, *Technique in Biology*, u: *The scientific outlook*, 169.

konotacije. Riječ je svojevrsnom stupnju manipulacije nad čovjekovom fizionomijskim ustrojem kao zaokruženim sustavom u kojem je eksperiment tek početni korak. Kao što je slučaj s manipuliranjem uzgoja žitarica ili krava, tako Russell predviđa i manipuliranje prenatalnom medicinom kao što je umjetno začeće i određivanje spola djeteta.⁴⁴¹ Pretpostavka je da ovo predviđanje budućnosti fiziologije i medicine, koje se u nekim segmentima podudara s današnjim prilikama, također utemeljeno na Russellovom poznavanju eugeničke doktrine nacista i boljševika. Kao što je manipulacija pod krinkom tehnike prisutna u medicini, slično predviđanje tiče se i područja psihologije.

Bertrand Russell drži kako je postizanje vlasti na životima pojedinaca na području psihologije na najbolji način artikulirano u metodama bihevizma Pavlova i Watsona: ova teorija, zapravo, na znanstveni način usavršava tehnike koje su u ukroćivanju pasa i ostalih domaćih životinja stoljećima primjenjivali krotitelji ili vojni narednici.⁴⁴² Drugim riječima, proizlazi da u ciljevima manipulacije ljudima, bihevizističke ili psihoanalitičke metode nisu ništa etički bolje od tehnika kakve koriste krotitelji u cirkusu.

Za razliku od istraživačkog polja biologije ili fiziologije, stvarnost društvenog života i promjena u njemu puno je složenija, što ne znači da se tehnike iz biologije ili psihologije ne mogu primijeniti na nju. Za razliku od tehnološke manipulacije nad prirodom ili ljudskim organizmom uporaba tehnike nad društvom zahtijeva složeniji nacrt djelovanja. Primjerice, tehnika iz bihevizma lako se može primjenjivati u javnom prostoru medija i oglašavanja, što Russell ilustrira na primjeru promidžbe i prodaje običnog sapuna.⁴⁴³ Primjena tehnologije na društvene strukture i dinamizme prije svega podrazumijeva poznavanje čovjekove duševne konstitucije, njegovih strahova, nadanja i oduševljenja. Tehnologija u psihologiji prethodi tehnologiji društvenog upravljanja.

Srđan Lelas, tumačeći Heideggerovu kritiku tehnike, misli kako se u perspektivi tehnologije sve doživljava robom pa čak i čovjek, njegovi osjećaji, svijest i podsvijest.⁴⁴⁴ To jest, uznapredovana tehnika osigurat će okvire u kojima će se lako, poput sirovine u trgovini, rukovoditi čovjekovim osjećajima i težnjama. Nije li to problem i postsekularnog konzumerizma? Manipulacija pojedincima putem psihologije samo je jedan korak prema aktualizaciji znanstvenog društva koje može imati katastrofalne posljedice jer će se ova manipulacija paralelno odvijati u farmakologiji i prenatalnoj medicini. Zbog naprednog

⁴⁴¹ Usp. Russell, *Technique in Physiology*, u: Isto.

⁴⁴² Usp. Isto.

⁴⁴³ Usp. Isto, 194.

⁴⁴⁴ Usp. Lelas, *Promišljanja o znanosti*, 143.

istraživanja u farmakologiji i psihologiji nestali bi devijantni oblici ponašanja, nasilje i ratovi. S druge strane, nestale bi razlike između nacija-država kao i dugotrajnih političkih kriza između velikih sila. Iako će Russell u prikazu svog viđenja razmotriti i ove implikacije, potrebno se osvrnuti na problem odnosa moći i organizacije, potrebne sinergije za provedbu ovih manipulativnih tehnika.

4.2.3 Moć i organizacija

Svoja predviđanja o sprezi moći i tehnologije Russell temelji na analizi industrijske revolucije i postkolonijalnog rasporeda snaga. Kako navodi, industrijska revolucija u Britanskom Carstvu kao i u Sjedinjenim Državama donijela je mnoge dobrobiti stanovništvu zemalja u koje se stečeno bogatstvo akumuliralo, ali je također na korist magnata i tvorničara, donijela bijedu velikom broju onih koji su živjeli u periferiji gradova i radili u tvornicama.⁴⁴⁵ Znanstvena tehnologija ne bi doživjela svoju emancipaciju bez zamaha industrije koja je korjenito promijenila način življenja, a ponajviše način političkog upravljanja.

Drugim riječima, industrija je povezala gradove, narode i države i utjecajem na razvoj prometa omogućila jačanje državnog aparata, to jest, organizacije. Kao primjere organizacije znanstvenog društva ukratko opisuje dva modela koja su propala: militaristički Japan i nacističku Njemačku, te razvoj i održivost ideje znanstvenog društva u Sovjetskoj Rusiji.⁴⁴⁶ Zajednička odrednica ovih totalitarističkih društava je izravno upravljanje tehnološkim razvojem od strane državnih vlasti i ideologije koja s vremenom zamjenjuje tradicionalna, odnosno religijska vjerovanja.

Na platformi industrijskoga i prometnog razvoja oblikuje se način provedbe ideje o moćnoj, organiziranoj državi, ali i znanstvenom društvu. Na drugom su mjestu posljedice otkrića radiovalova i uspostavljanja takve vrste komunikacije. Iako je postavljanje u rad mnogih radiopostaja omogućilo višu razinu informiranja, takav oblik tehnološke komunikacije pridonio je efikasnosti političkog upravljanja još pri ranim otkrićima svih mogućnosti telegrafskog prenošenja informacija. Komunikacijska tehnologija omogućit će što razvijeniju centralizaciju političke moći.⁴⁴⁷

Ova predviđajuća ocjena podudara se sa suvremenim kritikama multinacionalnih korporacija. Uzrok ovoj neravnoteži kao i ostalim socijalno-ekonomskim poteškoćama treba tražiti u koncentraciji moći koja se služi tehnologijom i organizacijom za ostvarivanje dobiti.

⁴⁴⁵ Bertrand Russell, *The Impact of Science on Society* London, Routledge, 1952., 30

⁴⁴⁶ Russell, *Artificially Created Societies*, u: *The Scientific Outlook*, 214-217.

⁴⁴⁷ Russell, *The Impact of Science on Society*, 35.

Ipak, tehnologija u upravljanju korporacijama nalazi sličnosti s političkim upravljanjem društvom. U toj sintezi političke moći, organizacije i tehnologije Russell vidi nastanak znanstvenog društva. Tehnologija se od primjene tehnologije u fiziologiji, biologiji i psihologiji primjenjuje se na kraju na društvenu zajednicu. Na umjetni način znanstvena tehnologija preobražava društvo, prije svega u proizvodnji, tisku i školstvu pri čemu se znanstveno društvo ne može smatrati u strogom smislu znanstvenim ako nije izgrađeno s nekom namjerom ispunjenja njegove svrhe.⁴⁴⁸

Gledano iz aspekta budućih promjena ili na bazi sadašnjih potencijala znanstveno društvo pretpostavlja određeno uređenje koje se više ne može osloniti na prijašnje modele neupitne kraljevske vlasti ili parlamentarnih demokracija. Naime, kad govori o prijašnjim uređenjima kao onima koja su se temeljila na *prirodnim uzrocima*, time misli na prevlast nametanja primitivne želje za vlašću. U tom se pogledu francuski prosvjetitelji ne razlikuju od branitelja monarhija. Rousseau i Voltaire u svojim su traženjima za povratkom na rajsko stanje društvenih odnosa, na svojevrsnu anarhiju, zapravo tražili uvođenje jedne koncepcije vladanja bez prisutnosti političke moći, no to se pokazalo neuvjerljivijim na primjeru nasilnih praksi u građanskim revolucijama.

Russell svakako računa na postojanje želje za vlašću ili aktualiziranjem političke moći. U suvremenosti ono mora poprimiti drukčije oblike i za razliku od prijašnjih pokušaja uspostave neke savršene političke vlasti računati na beskonačne potencijale uporabe tehnike: u prosvjeti, mehanizmima sigurnosti, medicini i obavještanju. Drugim riječima, suvremena država, koja je napustila svoje teorijske korijene u konzervativnim ili liberalnim ideologijama, komunizmu ili fašizmu, mora se podvrgnuti krajnjim naporima organiziranja – država mora biti organizirana, njezino djelovanje uredno i nadalje, pokazati kako nije neki ideal, nekakva metafizička ili religijska ideja, već se približiti građaninu. No, može li to biti ostvarivo?

S jedne strane, država se u znanstvenom društvu mora manifestirati kao funkcija harmonizacije i stabilnosti, no s druge je na stalnom rubu zlouporabe moći pojedinaca. U koncepciji suvremenoga ili budućega znanstvenog društva ideal liberalne države koja se ne upliće u intimu svojih građana je neodrživa – o njoj se može govoriti kao idealu, o državi koja poštuje individualnost svojih građana, no u praksi ta distanca između mehanizma države i života pojedinca bit će sve manja i manja. U prilog mogućnosti takvog novog odnosa snaga parafrazira svog mentora Milla:

⁴⁴⁸ Russell, *The Scientific Outlook*, 209.

»Mill drži kako se država može uplitati u život pojedinca sve dokle postupci tog pojedinca imaju ozbiljne posljedice za život drugih, a u drugim slučajevima, kad se te posljedice odnose na njegov osobni život, poštivati autonomiju i privatnost. Ipak, takvo načelo nema svog prostora primjene u suvremenim uvjetima. Kako društvo postaje sve organiziranijim, tako posljedice ljudskih postupaka jednih na druge postaju sve brojnije i važnije, stoga ne preostaje ništa što bi se moglo reći u obranu Millovog stava o slobodi.«⁴⁴⁹

Iako se liberalno gledište na funkcioniranje pravne države smatra učinkovitim i u skladu s moralnim načelima ljudskog dostojanstva, drži kako ono više neće biti presudno u nadolazećem sukobu s konceptom znanstvenog društva. Slično zastupaju i suvremeni teoretičari kao Habermas, Popper ili Baumann. Kako to Baumann slikovito opisuje, suvremeni je čovjek u jednom duhovnom stanju podjednako Huxleyjeva i Orwellova svijeta kojim prevladavaju osjećaji straha i nesigurnosti.⁴⁵⁰ Tehnološko nadziranje putem instaliranih kamera na javnim mjestima i prometnicama, različiti programi s kojima se nadzire protok informacija, prislušni uređaji i slični aranžmani tehnoloških instrumenata u svrhu nadziranja govore u prilog nekog mogućeg ostvarenja scenarija o uspostavi znanstvenog društva. Stoga se prvi korak ostvarenju znanstvenog društva sastoji u uspostavi drukčijeg oblika demokracije – demokracije koja će se prema svim kanonima liberalizma smatrati takvom, no u svojim hijerarhijskim strukturama daleko odudarati od liberalnih smjernica i ideja. Drugim riječima, takva bi vladavina na prvi pogled građanima znanstvenog društva izgledala poželjnom, no takva vlast, kako predviđa Russell, ne bi iskorištavala potencijale svoje moći samo zbog zadovoljstva svojih građana.⁴⁵¹

Struktura političkog upravljanja više ne bi ovisila o aksiomu demokracije, odnosno vladavini naroda. Tehnološko upravljanje promjenama u društvu ne zahtijeva desnu ili lijevu ideologiju koju bi u političkom prostoru zastupali parlamentarci, već znanje stručnjaka o određenoj disciplini i problemu. Ipak, znanstvena odličnost ne podrazumijeva i odličnost političkog odlučivanja što potkrjepljuje primjerom iz politike uoči Prvog svjetskog rata. Analizirajući okolnosti u kojima je započeo Prvi svjetski ili Veliki rat, Russell tvrdi kako je od svih zaraćenih vlada jedino Kraljevina Srbija priskrbila sebi vladu stručnjaka ili znanstvenika koji su s razrađenim planom dali povod tom svjetskom ratu.⁴⁵² K tome bih pridodao kako su odluke istog tijela, naime SANU-a, osamdesetak godina kasnije doprinijele agresivnoj politici prema ostalim državama unutar bivše jugoslavenske federacije vodeći se također *znanstvenim* argumentima o etnogenezi, jeziku i zaslugama iz Drugog svjetskog rata.

⁴⁴⁹ Russell, *The Individual and The Whole*, u: *The scientific outlook*, 224.

⁴⁵⁰ Usp. Baumann, *Tekuća modernost*, 57.

⁴⁵¹ Usp. Russell, *The Individual and The Whole*, u: *The scientific outlook*, 234.

⁴⁵² Usp. Russell, *The Individual and The Whole*, u: *The scientific outlook*, 235.

Primjeri involviranja znanosti u političke odluke nisu izolirani za epohu Prvog svjetskog rata koji započinje netom nakon procvata industrijske revolucije kao i ostalih otkrića koja su značajno unaprijedila komunikaciju na svim razinama. Proizlazi kako znanstvene revolucije, ako se može tako reći, nisu bile presudne u preobrazbi suvremene političke vladavine, u slučaju da se uzimaju kao mjerilo organiziranosti. Mogućnosti organizacije političkog djelovanja ne impliciraju u isti mah i povlačenje negativnih utjecaja moći. Ona se samo preoblikuje putem formacije javnog prostora i komunikacijskih sredstava. Drugim riječima, demokratska društva napuštaju svoje ideale kojima su bila vođena od samih početaka, još u vrijeme 19. stoljeća. Russell drži kako će se takav ideal demokracije polako napuštati i ustupati mjesto vladavini znanstvene oligarhije.⁴⁵³

Ideali parlamentarizma više neće moći utjecati na razvoj znanstvenog društva što ne znači kako se time želi u zapadnjačka društva uvesti diktatura, barem ne onakva koja je označavala fašističke, komunističke i nacističke režime. Je li time izbjegnuta opasnost diktature u realizaciji znanstvenog društva? Prema iznesenim predviđanjima, možemo konstatirati da je Russell prije svega zaokupljen ljudskom težnjom za prevlasti, za manifestacijom moći nad slabijima, siromašnjima, ljudima druge rase, boje kože ili konfesije. U njegovom humanizmu znanost, odnosno tehnika imaju središnju ulogu na praktičnoj razini kao što je liječenje bolesti, iskorjenjivanje siromaštva, razoružavanje. Ipak, u svojem viđenju znanstvenog društva nailazimo kako je Russell u isto vrijeme i realan: iz humanističkog aspekta tehnika je svakako korisna i dobra, no računajući na iracionalnost pohlepe i agresivnosti, uporaba i usavršavanje tehnike neće biti tako idealna kako su to zamišljali veliki humanisti pa tako i on.

4.3 Osvrt: znanstveno društvo, vjera i humanizam

Russellovo viđenje znanstvenog društva ima svoja uporišta u prošlosti kad je riječ o zlouporabi znanstvene tehnologije u totalitarnim režimima, primjerice o eugeničkim pokusima. Ovo viđenje također ima svoje uporište i u tehnološkim dostignućima ranog 20. stoljeća kao što su izum telegrama i telefona, razvijanje prometala, automobila i zrakoplova kao i otkriće nuklearne energije. Nadalje, ono pretpostavlja mogućnosti utjecaja znanstvenih autoriteta na društvene promjene i svakodnevni život ljudi. Ranije sam naveo da Russell s viđenjem negativnih konsekvenci ne želi odbaciti znanstvenu spoznaju zato što bi mogla biti zlorabljena, već iznosi neke mogućnosti zbog kojih bi takvo, nasilno uređena tvorevina završila u kaosu. Ako se znanstveno društvo temelji na manipulaciji iza čega se ne krije ništa

⁴⁵³ Russell, *The Individual and The Whole*, u: *The Scientific Outlook*, 233.

drugo doli praiskonska želja za dominacijom, nije li to u opreci s Russellovim humanizmom? Kako možemo epistemološki vrednovati religiozno iskustvo u takvom ambijentu znanstvenog društva u kojem nema prostora slobode ako je to viđenje postsekularizma?

U hipotetski ocrtanim odnosima između vlasti i građana znanstvenog društva, oponašat će se znanstvena vlada (scientific government) poput Učiteljstva Katoličke Crkve.⁴⁵⁴ Russell ne aludira toliko na svoje kritike prema Katoličkoj Crkvi, već zapravo predviđa da će takva znanstvena vlada politička uvjerenja nametati kao vjerske dogme, iskaze u koje se ne smije sumnjati i dovoditi u pitanje. Smatra da takvo nametanje neće biti na očigled neprijateljsko, već će se promovirati putem što dubljeg uključivanja u privatnost pojedinca.⁴⁵⁵ Kako bi se takvo nametanje novih uvjerenja u uspjehe znanstvene vlade prošlo bezbolno, potrebne su usavršene tehnike medijske propagande koje bi najbolje osmislili bihevioristi i psihoanalitičari. Kakav bi bio ishod ove „propagande“?

Znanstveno je društvo podijeljeno između dvije klase: znanstvene zajednice, koja provodi eksperimente komu je i društvo određeni predmet eksperimentiranja, i velikog broja ljudi, koji se bave prizemnim djelatnostima po nacrtu sheme koja je povijesno prisutna u svim totalitarističkim uređenjima. U skladu s takvom podjelom rada edukacija se mora prilagoditi potrebama vladajuće klase i opremanju sa znanjem onih koji će se isključivo baviti *prizemnim* poslovima. Takva podjela zahtijeva rafinirani modus odgajanja i školovanja u kojem će se budući pripadnici više klase spartanski odgajati za buduće službe dok to neće biti potrebno za potomke podložne klase.

U tom je pogledu prisutna jedna dihotomija racionalnosti. Ako će znanstvena elita imati „božanski“ privilegij na znanstvene spoznaje, određivanju onoga što je prihvatljivo vjerovati a što ne, nužno proizlazi da će ona određivati i kriterije racionalnoga kad je riječ o vjerovanjima. Russell polazi od svakodnevnih situacija vjerovanja u kojima se ljudi ne mogu oslanjati na apstraktne znanstvene teorije, to jest:

»Stav većine razumnih ljudi među nama može se usporediti s olujnim morima strastvenih uvjerenja koja počivaju na željama, nad kojima plovi nekoliko osamljenih lađica koje na sebi prenose znanstveno provjerena vjerovanja. U svakom slučaju, tu raširenost neprovjerenoga i strastvenog vjerovanja ne bi trebalo osuđivati: život treba živjeti i, stoga, nema vremena za preispitivanje vjerovanja s kojima taj život živimo. Bez stanovite grubosti koja nam vjerovanja, kakva god bila pružaju, ne bismo preživjeli.«⁴⁵⁶

Razumni ljudi mogu imati različita uvjerenja, mogu biti katolici, muslimani ili agnostici. Većina njih, kako je ovdje istaknuto, u nepovoljnim situacijama vodit će se na prvi pogled

⁴⁵⁴ Usp. Russell, *The Individual and The Whole*, 233.

⁴⁵⁵ Usp. Isto, 234.

⁴⁵⁶ Usp. Russell, *Examples of Scientific Method*, 16.

vjerovanjima koja su iracionalna. U ratnim okolnostima, tugovanju za preminulima, u trenucima ushićenja ili numinoznom doživljaju. Russell samo konstatira činjenicu da u većini slučajeva ne razmišljamo koliko su naša vjerovanja doista racionalna, što smatra i opravdanim. Je li vjerovanje osobe racionalno zato što pristaje uz plauzibilnost objašnjenja koju može pružiti neki fizički ili kemijski zakon kao što su zakoni entropije ili gravitacije? Te zakone podjednako mogu prihvaćati ljudi s različitim vjerovanjima, teističkim ili ateističkim. Ipak, Russell ne misli na takav oblik racionalnosti.

Racionalnost vjerovanja podrazumijeva otklanjanje svih nedostataka koji bi neki iskaz u sebi sadržavao, a tiče se snage njegove dokazivosti. Ukoliko je vjerovanje racionalno, utoliko će moći biti dokazan i sam iskaz kojeg prati vjerovanje. No, može li dokaz biti dovoljni jamac racionalnosti nekog vjerovanja? Kao primjer te različite racionalnosti vjerovanja Russell navodi neke, ako se može reći, svakodnevnne iskaze koji predočuju nečije racionalno ili manje racionalno vjerovanje.

U tom pogledu naša racionalna vjerovanja ovise o znanstvenom autoritetu koji nas želi uputiti na, za njih, ispravan zaključak. Kad bi svaki čovjek morao provjeravati koliko su njegova vjerovanja racionalna, nametnuo bi sebi opsežan i mukotrpan zadatak te se postavlja pitanje o korisnosti takvog preispitivanja jer u svakodnevnim okolnostima vjerovanje tezama povjesničara ili teorijskog fizičara jednostavno nisu korisne – u nepogodnim okolnostima ljudi će se okrenuti vjerovanjima koja su iracionalna, ali u tim okolnostima opravdana. Primjerice, što „običnom“ čovjeku mogu značiti teorije iz oceanologije kad se tijekom kupanja u nekom pacifičkom zaljevu suoči s morskim psom?

U tom trenutku neće razmišljati o tome što znanost govori o ponašanju morskih pasa, već će se uspaničiti i pokušati pobjeći. Njegovo vjerovanje da su morski psi ljudožderi s aspekta oceanologa može biti iracionalno jer je utemeljeno na strahu, ali u očima čovjeka koji ima iskustvo susreta s morskim psom jedino što može smatrati racionalnim je bijeg. Russell je emotivist, računa na krajnje ishode naših vjerovanja koja su praćena određenim osjećajima, što je naglasio u svojoj raspravi s Frederickom Coplestonom.⁴⁵⁷

Ovo gledište može biti upitno u kontekstu rasprave o moralnom argumentu za postojanje Božje, no u razmatranju ovog problema govori o svojevrsnoj Russellovom legitimiranju vjerovanja koja ne mora ispunjavati kriterije racionalnosti kakvu određuje znanstvena zajednica. Drugim riječima, u ovom viđenju znanstvenog društva može znanstvena elita

⁴⁵⁷ Usp. transkript rasprave Russell/Copleston, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm (20.01.2016.)

pomoću tehnologija u psihološkim disciplinama manipulirati ljudskim uvjerenjima, ali samo u sinergiji s primjenama instrumenata moći.

Čovjek je u svojoj svijesti, svom unutarnjem svijetu slobodan od svih vanjskih prisila, pa čak dok je živ i od tiranije smrti:⁴⁵⁸ u mističnom procesu emancipacije Russell ističe da je čovjekova nutrina, njegova introspekcija utočište dojmovima, slutnjama i osjećajima. No, ti su osjećaji koji se previru u introspekciji razlog zašto bi neka vjerovanja bila iracionalna i neprihvatljiva za život znanstvenog društva. Naime, u ovom viđenju vladajuća znanstvena elita, poput kakve religijske institucije, propisuje i što treba vjerovati; ona će na kraju prema ovim predikcijama svojim vjerovanjima zamijeniti individualna vjerovanja tradicionalnih religija kod pojedinaca.⁴⁵⁹ Ako će takva politička garnitura propisivati vjerovanja pojedincima, svrha takve indoktrinacije nije uopće humana, i daleko je od Russellovih ideala. Vlastodršci će u manipulativnom odnosu prema nižoj kasti prakticirati jedan oblik asketizma, to jest:

»Najvjerojatnije će se ovaj oblik asketizma očitovati u znanstvenom eksperimentiranju. Napredak znanja će se opravdavati mučenjem pojedinaca od strane kirurga, biokemičara, eksperimentalnih psihologa. Kako će vrijeme odmicati, količina priskrbljenih otkrića će omogućiti provođenje pokusa koji će uzrokovati manje patnje i boli za one koji će biti podvrgnuti pokusima, no to neće pokolebati vlastodršce da ne provode sljedeće pokuse koji bi bili okrutniji od ovih prijašnjih. Kao što je Sunce štovano od Asteka zahtijevalo prinošenje ljudskih žrtava, tako će i nova znanstvena religija zahtijevati holokaust svetih žrtava.«⁴⁶⁰

Ova je slika o znanstvenom društvu pesimistična i predstavlja suprotnost svemu što zagovara suvremeni humanizam. Znanstvena elita ima zadatak proučavanja i eksperimentiranja dok će se podložni sloj morati podvrgavati takvim namjerama vladajućih. Shodno tome, »u takvom svijetu može biti užitka, ali neće biti radosti. U takvom ozračju izrast će energični asketi koji će biti kruti i fanatični koji će smatrati kako postizanje ideala znanstvenog društva podrazumijeva i bol, ako je potrebna za opće dobro.«⁴⁶¹ Asketizam u manipuliranju društvom graniči s religijskom fanatičnošću iako se ovdje ne radi o postizanju savršenstva u duhovnom smislu kojeg ističe kršćanstvo ili neka druga religija. Smatram kako ovdje možemo iščitati opasnost da znanstvena racionalnost može biti iracionalnost s negativnim posljedicama. Kao što antički filozofi mistici žele nadići prividnu stvarnost dobra i zla, ovdje vlastodršci znanstvene elite također žele postići određeno savršenstvo, dohvatiti mistični uvid u kojem je sve stvoreno zapravo dobro, ali s metodama tehnike koja je otuđenje

⁴⁵⁸ Usp. Russell, *A Freeman's Worship*, 50.

⁴⁵⁹ Usp. Bertrand Russell, Scientific Reproduction, u: *The scientific outlook*, London, Unwin brothers Ltd., 1949., 260.

⁴⁶⁰ Isto, 267.

⁴⁶¹ Usp. Russell, *Scientific Reproduction*, 267.

čovjeku. Suprotno tome, u Russella nailazimo na svojevrsno traženje sukladnosti mudrosti i znanosti.

U idealnom spoju između mudrosti i znanosti traži se i uvjet konačne čovjekove sreće, no nema u ovakvom viđenju budućnosti takve sreće. Nema slobode ni emancipacije, već ostaje kontinuirano iscrpljivanje slabijih na račun jačih unatoč povijesnoj osudi takve prakse u totalitarističkim režimima. Predstavlja negaciju Russellovih humanističkih vjerovanja u onome što ne bi trebalo biti. Konačno, problematika utjecaja znanosti na društvo je problematika koncepta ljudske moći. U prilog bih tome spomenuo jednu, možda na prvi pogled za Russella čudnu konstataciju kojom opisuje etiku moći poslije Prvog svjetskog rata:

»Kad bih morao odabrati četvoricu ljudi, koji su imali više moći nego ostali, izabrao bih Buda, Krista, Pitagoru i Galileja. Nijedan od njih nije imao podršku države sve do onog trenutka dok njihova propaganda nije postigla određeni uspjeh. Nijedan od tih četvorice ne bi utjecao dublje na ljudski život ako bi jedini cilj njihova djelovanja bilo stjecanje moći. Nijedan od ove četvorice nije tražio moć u podčinjavanju drugih, nego, suprotno, da ih oslobode. U slučaju prve dvojice, da oslobode ljude od želja za sukobljavanjem i, konačno, poraze ropstvo i podvrgavanje; u slučaju druge dvojice, pokazujući put prema poznavanju prirodnih sila.«⁴⁶²

Na prvi pogled ovo razmišljanje ne nalazi svoje mjesto u predodžbi o Bertrandu Russellu kao agnostiku i kritičaru religija i misticizma. Isus je propovijedao protiv zlouporabe vlasti i oholosti dok je Buda naglašavao milosrđe prema ljudima i svim živim bićima. Pitagora i Galilei nisu propovijedali kao utemeljitelji religija, ali su svojim otkrićima proširili obzorja poznavanja matematike i astronomije. Russell nastoji promotriti ove povijesne veličine izvan religijskoga ili strogo znanstvenog okvira i naglasiti njihovu važnu ulogu u razvijanju humanističkih ideja. On se suprotstavlja institucionalnoj religiji, Crkvi, hijerarhiji objavljenih istina bez obzira kojoj religiji pripadala ta hijerarhija istina. Drugim riječima, sve što je nedokazano, a tvrdi se da je istinito, želi podvrći strogoj provjeri. Stoga riječi Isusa i Bude odjekuju, ali za njega samo kao „lijepo riječi“. No, može li se samo tako prihvatiti njegovo razumijevanje misticizma velikih ljudi kao nešto što je potrebno svojevrsnoj ravnoteži između racionalnosti i uporabe tehnologije u znanosti?

Znanstveno društvo nije religijska institucija ni ideologija, nema nacionalna ili rasna obilježja što je krajnji cilj tehnološkog manipuliranja u psihologiji. Naime, govoreći o biheviorističkom manipuliranju ili eksperimentiranju s ljudskim nagonima pretpostavlja se produciranje neke umjetne svijesti u kojoj će slobodna volja biti reducirana, no ne i eliminirana. Bertrand Russell neće ulaziti u analizu sadržaja mističnih objava ili nadahnuća, ali, kad je riječ o iskustvima ushićenosti, estetskoga ili znanstvenog oduševljenja, stavlja znak

⁴⁶² Russell, *Power: New Social Analysis*, 223.

jednakosti između mističnih i *posebnih* doživljaja – po tom kriteriju viđenje apostola Pavla ne razlikuje se od Pitagorine zanesenosti postulatima geometrije. Bitna je forma, a ne sadržaj. Ako se dublje sagleda u njegovo divljenje ljudima koje je upravo naveo: Krista, Bude ili Pitagore, može se doći do okvirnog poimanja mističnog iskustva: Mistično iskustvo jest iskustvo u kojem se ljudi oslobađaju volje za moći i stječu znanje u pokoravanju prirodnih sila.

To je cilj mističnog puta preko ogorčenja i prihvaćanja činjenica o fizičkom svijetu, kako je naglašeno u *Štovanju slobodnog čovjeka*.⁴⁶³ Ako Russellovo viđenje znanstvenog društva odgovara suvremenom, postsekularnom stanju, misticizam suvremenog čovjeka koji teži ka znanstvenim spoznajama previše se i ne razlikuje od misticizma kakvog pripisuje ljudima kojima se divi. Ipak, ovaj cilj mističnog uvida je introspekcijski, to jest samo u našim srcima možemo izgraditi raj za sebe, hram u kojem ćemo štovati svoje ideale.⁴⁶⁴

Naša religioznost, ako je primjerice riječ o kršćanskoj teističkoj religioznosti, u suvremenim prilikama suočena je, držim, s određenim tendencijama „privatizacije“, svojevrsne intimizacije religioznog vjerovanja koja se izvana manifestira ili u kompromisu sa scijentizmom ili, s druge strane, zapada u ritualizam konstruiran na nostalgiji prema starim vremenima *opipljivih* vrednota. Religioznost u postsekularnim prilikama ne može se više identificirati s tradicionalnom religioznošću prije pedesetak godina: poprima različite oblike, ponajviše manifestirane u new ageu, gnosticizmu, okultizmu i različitim oblicima sinteze znanosti i tradicionalnih vjerovanja.

Dvojba između beskrajnih mogućnosti koje pruža znanost i poruke religija o strahopoštovanju prema prirodi na stanoviti način Russellovu definiciju mistika smješta u postsekularno razmišljanje o svetom, čovjeku i svemiru. Naime, njegovi mistici bili oni znanstvenici ili ne, nisu mistici u strogom smislu riječi jer, ako je Bog projekcija nastala na primitivnim strahovima od prirode i smrti, to nije iskustvo svetoga, što ne znači kako se i taj strah ne može protumačiti religijskim jezikom kao u primjerima opisivanja numinoznog iskustva ili „graničnih“ iskustava kod agnostika. Mistici suvremenog vremena su u tom smislu ljudi koji, težeći za integralnošću znanosti i mudrosti, ostavljaju svoje nakane za zloupotrebom znanstvenih spoznaja i na neki se način mire, kao što to čini i Russellov Faust,⁴⁶⁵ s neminovnošću koju pred njih stavlja svijet činjenica koji svjedoči o indiferentnosti svemira prema ljudskoj patnji.

⁴⁶³ Russell, *A Freeman's Worship*, 53.

⁴⁶⁴ Isto, 52.

⁴⁶⁵ Usp. Isto, 53.

Zbog čega se viđenje znanstvenog društva podudara sa suvremenim fenomenima koje obuhvaćaju i objašnjavaju postsekularne teorije? Prije svega moramo uzeti u obzir kako je znanstvena spoznaja svojevrsni pokretač promjena. U viđenju Bertranda Russella nećemo naići na pretpostavke o razvoju računalne tehnologije, nanotehnologije, biokibernetike ili dalekosežno, umjetne inteligencije. Smatram kako njegovo djelo ne bi trebalo njegovu projekciju znanstvenog društva izjednačavati s utopističkim ili znanstveno-fantastičnim djelima njegovih suvremenika kao što su Orwell, Wells ili Huxley. Njegovo viđenje ne treba izjednačavati s futurološkim književnim djelima. Rekao bih kako je njegovo viđenje na stanovit način trijezno i odmjereno – on se ne bavi konačnim implikacijama usavršavanja tehnologije do te mjere, već u prvi plan stavlja problematiku čovjeka kao nositelja znanstvene spoznaje i subjekta znanstvene racionalnosti.

Drugo, njegova predviđanja o nepredvidivim posljedicama razvoja tehnologije na modalitete političkog upravljanja sukladna su suvremenim promišljanjima o međudodnosima korporativnog gospodarstva, odnosno multinacionalnih tvrtki i država. Znanstveno društvo s čijim se konturama možemo suočiti ne poznaje državne granice, nacionalne interese ili domoljublje. Ona je globalna i korporativna i svoje vladanje temelji na znanstvenim argumentima, a ne na ideologijama konzervativizma ili liberalizma. Danas se te razlike mogu jedino distingvirati na razlikama načela, no u političkoj realnosti važni su interesi profita u kojima će se državni suverenitet podložiti interesima „krupnog“ kapitala.

Treće, u Russellovoj viziji znanstvenog društva može se iščitati i kritika postsekularnog *stanja duha*. Društveni pokazatelji govore o činjenicama koje ne govore u prilog faustovskog ostvarenja – suvremeni zapadni čovjek je daleko od tih ideala. Štoviše, on je proizvod dugotrajne, stoljetne borbe protiv prirode, odnosno svemira, koja je započela sa smjernicom Francisa Bacona *knowledge is power*. Držim da je Bertrand Russell zamislio drukčije, pravedno društvo, utemeljeno na humanističkim idealima poštivanja ljudskog dostojanstva, izvan interpretativnog okvira suvremene liberalne ili „zelene“ retorike, na temelju istodobne poniznosti prema vlastitim granicama, ali i otvorenosti prema transcendentnosti ideala koja su pokretala velike ljude, svece i mistike. Prema svemu razmotrenome, takvo stanje je teško ostvariti, a tom idealu koji bi bio jednako prihvatljiv teistima i agnosticima ni danas se nismo približili.

4.4 Zaključak

U ovom sam dijelu nastojao odgovoriti na pitanje kakvo je Russellovo viđenje postsekularizma i imamo li pravo smatrati takvu usporedbu anakronom. Kako bismo odgovorili na pitanje kakvo je njegovo viđenje postsekularizma, prvotno smo razmotrili i utvrdili neke razloge zbog čega bismo ga smatrali simpatizerom sekularizma. Jedan razlog, ako ne i fundamentalni zbog kojeg bi Russellovu filozofiju smatrali u određenom smislu sekularnom, jest zasigurno gledište prezentirano u kritici religije, kao i zahtjevu da država poštuje akademsku slobodu znanstvenika kao i prava sveučilišta. Dakle, njegovi stavovi mogu se interpretirati kao sekularni kad je riječ o autonomnosti društva i društvenih institucija. Ipak, njegova se mišljenja ne mogu interpretirati kao radikalno-sekularna ako je pitanju njegov stav prema religioznom iskustvu, odnosno misticizmu. Njegove kritike prema politici velikih sila kao i odvojenosti države i Crkvi u Americi trebaju se stoga shvatiti u kontekstu tadašnjih kritika i pobuna protiv političko-društvenih okvira.

Kritika religije je bitan, ali nije dovoljni pokazatelj Russellovog zanimanja za sadašnje postsekularno stanje koje na najjasniji način možemo smjestiti u njegova predviđanja o utjecaju znanosti na društvo. U tom smislu, držim kako Bertranda Russella možemo smatrati teoretičarom postsekularnih fenomena jer je rasprava o posljedicama znanstvenog razvoja i dalje živa i prisutna, primjerice, u raspravama o klimatskim promjenama, kompjutorskoj tehnologiji, nadzornoj infrastrukturi u urbanim sredinama, kao i ostalim problemima sličnim njima. Utoliko sam se ograničio na ono što smatram osnovnim polazištem Russellovog promišljanja o sadašnjem, a njemu društvu u nastajanju: znanstvenoj racionalnosti koja se nameće putem totalitarističke ideologije i slobodi pojedinca. U takvim predviđajućim okolnostima osobi preostaje sloboda unutarnjeg iskustva vlastitih ideala iz kojih crpi svoja vjerovanja nužna u svakodnevnom opstanku. Jesu li ta iskustva religiozna ili nisu, za Russella nije važno, ali je bitno u raspravi epistemološkog vrednovanja takvog oblika doživljaja svetoga.

V. POSTSEKULARNI KRITICIZAM RUSSELLOVOG EPISTEMOLOŠKOG VREDNOVANJA RELIGIOZNOG ISKUSTVA

5.0 Polazišta

Ovaj je dio izlaganja posvećen epistemološkom vrednovanju religioznog iskustva u Russellovom viđenju postsekularnog društva kojeg opisuje kao globalističku i korporativnu diktaturu sastavljenu od elite znanstvenika i nižeg sloja koja privređuje prihode i služi kao predmet eksperimentiranja. U takvim su prilikama potpuno suženi okviri umjetničke kreativnosti, religioznog vjerovanja i dubokih refleksija. Ljudski rod može izbjeći totalitaristička ostvarenja takve vrste samo ako integrira mističnu mudrost i prometejsku želju za znanstvenim otkrićima.

Budući da je samo viđenje postsekularne stvarnosti prema ovom obrascu nedostavno jer se radi o preliminarnim ocjenama, u ovom dijelu izlaganja razmotrit ću Russellovo epistemološko vrednovanje religioznog iskustva u njegovom viđenju postsekularizma s kritikama samih teoretičara postsekularista kao što su Ernest Gellner, Jürgen Habermas, Nicholas Wolterstorff i Charles Taylor. Većina od ovih teoretičara postsekularizma ne navodi često Russellovo viđenje sadašnjice u kontekstu epistemološkog problema religioznog iskustva, no zato smatram bitnim razmotriti njihovo mišljenje o suvremenom religioznom iskustvu i pokušati odgovoriti na pitanje uolikoj mjeri oni odgovaraju ili ne odgovaraju Russellovim promišljanjima o religioznom iskustvu u aktualnim političkim i društvenim okolnostima. U Gellnera nam je bitan problem postmodernističke racionalnosti, u Habermasa odnos vjerovanja i znanja, u Wolterstorffa problem dokazivosti, a u Taylora suvremeni utjecaji na religioznu svijest. Na kraju bih sintetizirao ova promišljanja u svom kritičkom ogledu.

5.1 Gellnerova „postmodernistička“ racionalnost i začetci znanstvenog društva

U prvom sam poglavlju spomenuo problematiku racionalističkog fundamentalizma Ernesta Gellnera. Prema takvoj koncepciji racionalnost je tek forma ili procedura spoznaje bez obzira na političko-kulturne osobitosti koje obilježavaju suvremenu podjelu karte svijeta i obilježavaju odnos prema znanosti.⁴⁶⁶ U takvom razmješčaju snaga između pozitivno-znanstvenog svjetonazora i trenutnih podjela, koje se i nisu previše promijenile od vremena kad je Gellner opisivao ove promjene, proizlazi kako rješenje na suvremene krize u kojima

⁴⁶⁶ Usp. Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, 99.

postsekularni procesi odigravaju važnu ulogu leži u nalaženju jednog modela univerzalne ili globalne matrice pristupa stvarnosti u kojima će religijska uvjerenja biti, takoreći, u drugom planu. Pri tome se treba osvrnuti na genealogiju racionalističkog fundamentalizma koju Gellner razlaže u *Postmodernizmu, razumu i religiji*⁴⁶⁷ i odgovoriti na pitanje u kojem smislu njegov fenomen racionalističkog fundamentalizma kao postsekularna datost odgovara Russellovom viđenju sadašnjice?

Gellner u fenomenu razvijene znanstvene spoznaje prije svega vidi uzastopno udaljavanje od razdoblja Osovine, ili kako ga Taylor naziva *Age of Axis*, misleći time na diskontinuitet religijske predodžbe svijeta s pojavom Konfucija, Sokrata, Bude i starozavjetnih proroka.⁴⁶⁸ Za razliku od prapovijesne religioznosti, „osovinske“ religije podastiru drukčije gledanje svijeta vertikalno, prema transcendenciji. Takav vidik zahtijeva reorganiziranje temeljnih oblika življenja u društvenom poretku, kozmosu i ostvarenju ljudskog dobra.⁴⁶⁹ Ne ulazeći u daljnja Taylorova razmišljanja o predosovinskom i postosovinskom razdoblju religije, potrebno je istaknuti kako i Gellner polazi od iste predprosvjetiteljske epohe, ali s naglaskom na ključni veberovski moment *rašćaravanja*.

Kako je racionalistička koncepcija prirode utjecala na suvremeni položaj znanstvene spoznaje u okvirima globalističkih tendencija? Prvo, njezini zahtjevi i propozicije mogu se prenijeti u bilo kakvu kulturu, odnosno sredinu; drugo, u tehnološkom obliku to je novo znanje u cijelosti preobrazilo uvjete i okvire stanja i življenja ljudskog roda; treće, nova doktrina je u unutarpoj organizaciji kumulativno i konsenzualizirano; četvrto, novo učenje ne respektira ni kulturu ni moralnost bez obzira na društvo u kojem je nastalo ili na društvo u kojem se udomaćilo.⁴⁷⁰

Gellner zapravo opisuje jedan proces koji se nastavlja i u postsekularnom vremenu: znanost se putem tehnologije popularizira, transformira se u jedan oblik ideološke doktrine, iako se izbjegava etiketa ideologije koja ima svoje polazište u zapadnjačkom mentalitetnom kontekstu, ali širi svoj utjecaj putem medijskih sredstava na manje razvijene zemlje i nedostavno izgrađene demokracije. Nova doktrina apsolutne racionalnosti stoga se ne može zatvoriti unutar jedne kulture, u ovom pogledu zapadnog judeokršćanstva. Ipak, ovaj proces izaziva i određene protuefekte, kako opisuje na primjeru buđenja islamizma na Bliskom

⁴⁶⁷ Usp. Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, 73-75.

⁴⁶⁸ Usp. Taylor, *A Secular Age*, 151.

⁴⁶⁹ Usp. Isto.

⁴⁷⁰ Usp. Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, 74-75.

Istoku.⁴⁷¹ Ovaj način popularizacije racionalističkog fundamentalizma ima suprotan učinak: produbljivanja različitosti između civilizacija i kulturnih krugova, a takvo produbljivanje nije dijaloškog karaktera, već producira nasilje i sukobljavanja. Jednima je, primjerice na Zapadu, znanstvena racionalnost neupitno zaslužna i prihvaćena, a drugima prijeteći element koji će dovesti u pitanje vrijednost na kojima počivaju obrasci društvenog života. Ipak, presedani takve vrste nisu ključni u afirmaciji racionalističkog fundamentalizma.

Ernest Gellner u svom članku *De quoi avons-nous de besoin présent?* ističe da suvremena polemika o ulozi prosvjetiteljstva ne treba kretati od ničeanske ideje o mrtvom Bogu, već od pokušaja kompenzacije ideje o Bogu kao ideje na kojoj se zasniva određeni društveni poredak.⁴⁷² Nietzsche je, prema tome, samo detektirao zatečeno stanje duha građanske Europe 19. stoljeća dok se već dogodila stanovita kompenzacija religijskog poretka sa sekularno-znanstvenim. Njezin razvoj nije pri tome zaustavila ni pojava totalitarističkih ideologija, nacizma ni komunizma.

Nacizam i fašizam nastali su na ideji reanimacije preindustrijalizacijskih vrijednosti: hijerarhije, agresivnosti, teritorijalnosti, uzvišenoj volji naroda pod geslom *krv i zemlja*.⁴⁷³ Industrijski i znanstveno-istraživački razvoj time nije ni zakinut ni napušten, on se implementirao u vladajuću ideologiju, postao je instrument ostvarenja megalomanskih planova. S druge strane, krah komunističkih diktatura 1989. ima nešto drukčija polazišta iako se također oslanja na dimenziju sakralnoga. Komunističke su diktature propale jer su nastojale sakralizirati proizvodnju uz prateću moralizatorsku ulogu države kao nositelja apsolutne istine.⁴⁷⁴

Ako možemo govoriti o Gellnerovom racionalističkom fundamentalizmu kao suvremenom, postsekularnom racionalizmu bez komparacija s racionalizmom 18. stoljeća, proizlazi kako takav oblik fundamentalizma više nije u strogom smislu svjetonazor ili ideologija jer je za opstanak ideologija potrebno pluralno društvo u kojem će se pojedinci sukobljavati sa svojim stavovima.

Filozofija je racionalizma nastala u okrilju zapadnjačke misli, prije svega potpomognuta kartezijanskim preokretom prema mogućnostima i dosezima *ratia*; u prosvjetiteljstvu polazišta racionalizma postaju polazištima radikalno-sekularne ideologije dok ovaj oblik fundamentalizma postaje oblikom jedne globalno raširene doktrine kojoj zapravo

⁴⁷¹ Usp. Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, 25.

⁴⁷² Usp. Ernest Gellner, *De quoi avons-nous de besoin présent*, u: *République Internationale* 17(1996)4., 1-20.

⁴⁷³ Usp. Isto.

⁴⁷⁴ Usp. Isto.

demokracija i nije potrebna; potreban joj je čimbenik relativizacije kako bi učvrstila svoj položaj ne samo na postkršćanskom Zapadu već i šire.

Racionalistički fundamentalizam poriče svaku mogućnost neovisnog otkrića, odnosno supstantivnu apsolutizaciju s kakvom su postosovinske religije (judaizam, kršćanstvo, budizam) svojim vrijednostima pripisale transsvjetovni i transkulturalni status i autoritet.⁴⁷⁵ Budući da je takav fundamentalizam na određen način univerzalistički, u pitanje se stavljaju religijski ili kulturni okviri. Kako bi sam postao jednom vrstom doktrine iako to Gellner ne preudicira, racionalistički fundamentalizam mora relativizirati sve druga uvjerenja, bila ona filozofske ili religijske naravi. Ako općevažećim ili fundamentalnim moraju biti istine na koje obvezuje suvremena znanost, ostala uvjerenja su upitna. Budući da se ovaj oblik fundamentalizma konstruirao unutar svojevrsnog sukobljavanja znanstvenih teorija i religije na Zapadu, bojište se premješta i u ostale zasebne kulturne i nacionalne cjeline.

Ne odgovara li ovaj tijek događaja koji je pozicionirao znanstvenu spoznaju svijeta unutar globalističkih razmjera Russellovom predviđanju postsekularnih pojava? Je li među njima pozicionirao i bitan utjecaj tehnologije na ljudsku svakodnevnicu? Gellner računa na dva važna čimbenika u ostvarenju globalističke dominacije racionalističkog fundamentalizma: prvo, konsenzualnost nacionalnih i kulturnih zajednica koje će ga prihvatiti, i drugo, relativizacija vrijednosti. Oba čimbenika na određen su način prisutna i u Russellovom viđenju iako naglasak daje na utjecaju tehnologije.

U Bertranda Russella usavršavanje je tehnike svojevrsni „okidač“ koji je omogućio osamostaljivanje samoj znanstvenoj zajednici izvan koherencije društvene cjeline, to jest tehnologija je omogućila znanosti da izađe iz sfera apstrakcija, svojevrsne nedohvatljivosti običnom čovjeku. Prvi korak, takoreći je učinjen s industrijskom revolucijom, a tehnologija se kasnije usavršavala u eksperimentalnoj primjeni u fizici, biologiji i psihologiji. Tek nakon razvojnog puta u ovim znanstvenim disciplinama, ona se počinje primjenjivati na društvenu zbilju. U tom smislu, Russellovo poimanje tehnologije poslije njegova vremena odgovara Gellnerovom prepoznavanju racionalističkog fundamentalizma – postaje doktrinom nakon ulaska visoke tehnologije u sve kulture mijenjajući tako i predodžbu svijeta izgrađene pod neposrednim utjecajem religija.

Ipak, Bertrand Russell je u svom predviđanju postsekularizma zaobišao jedan važan segment kojeg je Gellner istaknuo kao glavni razlog propasti totalitarizama, a to je nespojivost religijskog mesijanizma koji pripada sferi svetoga i upravljanja države, primjerice

⁴⁷⁵ Usp. Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, 99.

u nacističkoj Njemačkoj i komunističkoj Rusiji.⁴⁷⁶ Mesijanizam koji je nastao iz krila postosovinskih religija nije se mogao uklopiti s razvojem tehnologije – jedan od glavnih razloga propasti totalitarizama. Razlozi zbog koji može nestati znanstveno društvo su drugi, ratovi i depopulacija.⁴⁷⁷ Russell računa na „prirodne“ čimbenike propasti tako zamišljene totalitarne i globalističke države ne dovodeći u pitanje krajnji ishod nametnute sekularne eshatologije koju bi promovirala vladajuća znanstvena elita.

5.2 Russellovo viđenje postsekularizma i odnos vjerovanja i znanja u Habermasa

U poglavlju o temeljnim idejama postsekularnih teorija spomenuo sam Habermasovo inzistiranje na dijalogu između znanstvene zajednice i religija, no ovo inzistiranje na dijalogu između, na prvi pogled, nepomirljivih skupina u suvremenom postsekularnom društvu nije samo refleksija teoretskog razmišljanja o komunikativnoj akciji, već i o različitostima koncepcije vjerovanja i znanja. Problematika koju razlaže esej *Vjerovanje i znanje* zapravo predstavlja Habermasov veliki interes za trenutne procese sekularizacije u okviru postsekularizma. U ovom ću dijelu poglavlja razmotriti težinu Russellovog viđenja prema temama o kojima govori Habermas: o procesu sekulariziranja u postsekularnom društvu; znanstvenom prosvjećivanju commonsensea; kooperativnom prevođenju religijskih sadržaja; sporu oko nasljedstva između filozofije i religije; genskoj tehnici.⁴⁷⁸ Drugim riječima, pokušat ću odgovoriti na pitanje je li Russellovo viđenje aktualno prema Habermasovoj analizi postsekularnih odnosa između sekularnih procesa, znanstvene spoznaje, vjere i tehnologije.

5.2.1 Religija u Russellovom viđenju i "postsekularna" sekularizacija

Uzimajući u obzir problematiku globalizacije kod Gellnera, postsekularna sekularizacija trpi određeni deficit: ako uzimamo u obzir prosvjetiteljsku platformu odvajanja Crkve od države, njezine vidljive rezultate ne možemo osporiti u Zapadnoj Europi. Ako sekularnim društvom možemo smatrati svako suvremeno društvo u kojem su religije zakonski odijeljene od države, isto se može reći za američko društvo, poratni Japan kao i za neke države Magreba poslije *Arapskog proljeća* 2010-tih. Ipak, potrebno je razlučiti sekularizaciju kao legalistički postupak u sferama visoke politike, od okvira u kojem se na stanovit način znanstvena spoznaja epistemološki emancipirala od religije. Drugim riječima, postsekularna

⁴⁷⁶ Usp. Gellner, *De quoi avons-nous de besoin présent*, 1-20.

⁴⁷⁷ Usp. Russell, *Scientific Government*, 244-245.

⁴⁷⁸ Usp. Jürgen Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, Breza, Zagreb, 2006., 129-146.

sekularizacija odvija se upravo u prilikama koje je opisao njegov suvremenik Gellner: danas se na Zapadu sekularizacija percipira kao proces emancipacije znanstvene spoznaje svijeta dok se drugdje doživljava kao relativizacija vrijednosti. Pri tome, ističe Habermas u svom izlaganju, oslobađa se treća strana između sukobljenih znanosti i religije, *prosvijećeni commonsense*.⁴⁷⁹ Ovaj suvremeni commonsense pojavljuje se kao oblik kompromisa između suvremene znanstvene zajednice i religijskih institucija. Ipak, svaki kompromis, ako računamo na njihov uvjet ugovorne volje, podrazumijeva i neke ustupke. Tako Habermas ističe tri koraka *refleksivskog pomaka* koje moraju učiniti religije u pluralnom društvu: prvi, susresti se drugim religijama; drugi, postaviti se prema autoritetu znanosti koji drži monopol nad svjetskim znanjem; i treći, uklopiti se u premise ustavne države izgrađene na profanom moralu.⁴⁸⁰ Ako u samim religijskim zajednicama koje su suočene s pluralizmom demokratskog društva nema tog refleksivnog pomaka, sukobi će se događati i dalje te tako produbljivati nerazumijevanja. S druge strane, ne smijemo od ovog unutarreligijskog procesa očekivati jedan dovršeni cilj, on se nastavlja pri svakom novonastalom konfliktu unutar demokratske javnosti.⁴⁸¹

Habermas polazi od temeljnog čimbenika koji utječe na postsekularnu sekularizaciju, a to je demokratska javnost koja se manifestira u prisutnosti i dostupnosti različitim elektronskim i tiskovnim medijima. Bez njih ne bi bilo te sfere javne misli, javnog dijaloga. Sličnu problematiku nalazimo i u Bertranda Russella. Iako nije predvidio utjecaj internetskih medija, opisao je utjecaj telekomunikacija, tiska, filmske i reklamne industrije. No, kod Russella država se koristi putem izgrađenih psihoanalitičkih i biheviorističkih tehnika kako bi upravo u toj sferi dostupne javnosti ili javnog govora manipulirala životom pojedinaca. Država u Russellovom predviđanju nema tu ulogu neutralnog ekvilibrija kako ga promatra Habermas koji ističe da neutralno svjetonazorska država ne smije stajati ni na čiju stranu, već *pluralizirani um* demokratske publike održati osmotski otvorenim za obje strane.⁴⁸²

Državni aparat u Russellovom viđenju postsekularizma nije uopće opterećen svjetonazorskim sukobima, putem tehnika manipulacija sva tradicijska vjerovanja stavio je u pretinac privatnosti osobe, samo će u toj sferi pojedinac, građanin znanstvenog društva biti slobodan od utjecaja globalne i tehnokratske države. Iz toga možemo pretpostaviti kako će u takvim okolnostima nestati prostor javnog dijaloga i susretanja različitih mišljenja. Ne

⁴⁷⁹ Usp. Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, 132.

⁴⁸⁰ Usp. Isto, 133.

⁴⁸¹ Usp. Isto.

⁴⁸² Usp. Isto.

pretpostavlja li takav scenarij povlačenje svakog skepticizma prema znanstvenoj spoznaji? Unutar Russellove perspektive, religije ne igraju neku ulogu normativnog regulatora dok ih Habermas uvažava kao takve. Russell je zapravo predvidio povlačenje institucionalnih religija iz javnog prostora na kojem dominira propaganda. Ipak, stvarne ekonomsko-političke činjenice govore suprotno od njegova viđenja. U broju iz studenog 2007. novinar *The Economist* John Micklethwait opisuje nekoliko modernih prijevora između religije, znanosti, kulture i ekonomije. Kako ističe Micklethwait, sami prijevori, primjerice, oko evolucije i matičnih stanica nisu toliko dovele u pitanje credo kršćana u Americi i Europi koliko su ih ti prijevori doveli do drukčijeg gledišta na problematiku znanstvenog razvoja.

To jest, »temeljni pokretač svih ovih gorućih rasprava, pa čak i među religioznim ljudima, ne odnosi se toliko na vjeru u Boga Stvoritelja, koliko na skepticizam prema znanstvenom mišljenju. Drugim riječima, postoji bojazan da čovjek ne postane previše samouvjeren poigravajući se sa stvarima koje jedva razumije kao što su klimatske promjene ili njegov genetički kod.«⁴⁸³

Suvremeni kršćani nisu toliko skeptični prema humanističkim ciljevima znanosti koji se mogu pomiriti s vjerom koliko prema samom dometu primjene njezinih tehnoloških metoda. Svakako da se u takvim slučajevima može iščitati kritika zlouporabe moći. Autor Micklethwait ističe kako su rasprave oko evolucionizma i dalje žive te se još zadugo neće povući iz prostora javnog mijenja. Ako bi se dogodilo suprotno, to jest, ako bi vjernici govorili slikovito, sebi „u bradu“, ne obraćajući se drugoj strani, bio bi to poraz Habermasove demokratske i neutralne države, ali realni pomak prema ostvarenju globalnog totalitarizma znanstvene elite kakvog predviđa Russell.

5.2.2 Mogućnosti prosvijećenog commonsensea prema Russellovom viđenju postsekularizma

Ranije je spomenut prosvijećeni commonsense kao treća strana koja uravnotežuje interese znanstvenoga i religijskog mentaliteta. Što bi značila ova Habermasova sintagma prosvijećenog zdravog razuma? Ako uzmemo u obzir da takva teoretska konstrukcija podrazumijeva neki modus međusobnog predznanstvenog slaganja sviju oko temeljnih pitanja o stvarnosti ili važećih znanstvenih kategorija, pretpostavlja se kako Habermas zapravo na neki način preoblikuje common sense u 21. stoljeću. Kao što je Thomasu Reidu bilo relevantno postaviti zdravorazumska načela o prirodnom jeziku ili kontingentnim istinama prema postavkama Lockea i Humea, tako se i ovdje pojavljuje relevantnost zdravog

⁴⁸³ John Micklethwait, In God's Name. A special report on religion and public life, u: *The Economist*, (studen, 2007), 1-16

razuma u svjetlu postavki prosvjetiteljske promjene društva. To jest, utemeljenje prosvijećenog common sensea potrebno je zbog mjesta znanstvene spoznaje u današnjem društvu. Kako uskladiti, nakon mnogih znanstvenih otkrića koja su nadišla vrijeme britanskih empirista, važeće znanstvene spoznaje pod jedno zdravorazumsko shvaćanje svijeta? Proizlazi kako je za Habermasa takav common sense potreban u postsekularnom društvu, prije svega radi usuglašavanja različitih svjetonazora.

Znanstvene spoznaje su depersonalizirale prirodu – znanstveno istražena priroda ispada iz socijalnog sustava odnošenja živih, međusobno govorećih i djelatnih osoba koji sebi uzajamno pripisuju motive i namjere.⁴⁸⁴ Drugim riječima, depersonalizacija je prirode od društvenih odnosa među ljudima kao nositeljima znanja učinila jedan zatvoren, autonoman sustav koji je prema Russellovom predviđanju lako nadzirati i s njim eksperimentirati. No, posljedica depersonalizacije prirode nije samo u otuđenju društvenosti od samih osoba kao društvenih bića. Habermas ističe da potreba novog common sensea nastupa kao uravnoteženje kontraintuitivnog znanja znanosti i samopercepcije ljudi koji komuniciraju međusobno.⁴⁸⁵

S epistemološkog gledišta pojedinci ulaze u dijalog oslanjajući se pritom na različite izvore svojih spoznaja. U kontekstu navedenog zatvorenog sustava društvene zbilje, kako je označava Habermas, radilo bi se samo o isključivom, kontraintuitivnom znanju znanosti. Od sugovornika bi se očekivalo oslanjanje samo na znanstvene spoznaje. Ne bi bilo mjesta intuiciji ako pritom mislimo na introspektivna iskustva, dojmove ili sjećanja. Naravno, intuicija je dvojbena izvor znanja. Znači li to da nije podjednako vrijedan racionalnog opravdanja? Ako bi se racionalnost samo svela na funkciju znanstvene racionalnosti, što bi ostalo od komunikacije kao središnjeg mjesta koji svijet ljudi čini živim i dinamičnim?

Za Bertranda Russella racionalnost naših vjerovanja ne može se svesti isključivo na znanstveno opisivanje jer se i razumni ljudi u većini slučajeva rukovode za vjerovanjima koja su na prvi pogled iracionalna.⁴⁸⁶ Slično naglašava i Habermas. U svakodnevnim prilikama sukobljavanja mišljenja ne možemo se samo osloniti na znanstveno objašnjenje, već i na nužnost opravdanja svojih mišljenja o toj ili nekoj drugoj dvojbena stvari.⁴⁸⁷ Stoga je potreban i prosvijećeni common sense koji će biti svojevrsni regulator između tumačenja prema znanstvenom objašnjenju i opravdanja vjerovanja ili nevjerovanja prema tom

⁴⁸⁴ Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, 134.

⁴⁸⁵ Usp. Isto.

⁴⁸⁶ Usp. Russell, *Examples of Scientific Method*, 16.

⁴⁸⁷ Usp. Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, 136.

objašnjenju što može izazvati tenzije u prostoru dijaloga. Prema tome, možemo se složiti kako je prosvijećeni common sense potreban i za stabilizaciju znanstvenog društva ako ono odgovara suvremenim aktualnostima. Svakako, Russell bi možda prigovorio kako je zdravorazumsko shvaćanje svijeta po sebi upitno i ne odgovara konkretnim uvjetima ljudske spoznaje u kojima se dometi percepcije sukobljavaju s nužnostima logičkih zakonitosti. Ipak, rekao bih da, ako se ne prihvati neki institut prosvijećenog zdravog razuma, preostaje samo zlouporaba moći koju Russell odbacuje. Čak i ako ovaj postsekularni oblik zdravog razuma nije imun na možebitne Russellove kritike zbog nepreciznosti u skladu s logičkim zakonima, preostaje jedinom alternativom mogućoj opasnosti totalitarizma znanstvene elite.

5.2.3 Kooperativno prevođenje religijskih sadržaja

Budući da je prosvijećeni common sense jedan kompromisni oblik uravnoteženja interesa vjerskih zajednica sa interesima znanstvene zajednice to podrazumijeva određeno odricanje od privilegije tumačenja svijeta iako je kršćanski teizam s obzirom na proces epistemološke emancipacije znanosti na neki način izgubio tu privilegiju. To, nipošto, ne znači kako je zapadnjačko društvo, ako ga promatramo kao postkršćansko, u potpunosti distancirano od religije – na temelju religijskog nasljeđa mi još trošimo njegove preostale normativne sadržaje.⁴⁸⁸

Ti normativni sadržaji prisutni su u religioznim vjerovanjima, primjerice o naravnom začecu i rođenju, braku muškarca i žene ili prirodnoj smrti. Problem se, naravno, javlja u dijaloškom prostoru koji regulira prosvijećeni zdravi razum jer on regulira dijalog unutar sadašnjih postsekularnih uvjeta dok su normativni obrasci bili djelatno i široko prisutni u epohi kad je sekularizacija još bila u okvirima legalističkog odvajanja države od religija. K tome, takva je faza sekularizacije uglavnom utjecala na ideološke sukobe, no ti su sukobi s današnje perspektive iracionalni jednima i drugima, to jest vjernici su se još mogli donekle pomiriti s gubitkom moći same institucije kojoj su pripadali, no danas prosvijećeni common sense stavlja pred njih drugi izazov u odnosu prema znanstvenim autoritetima.

Kad je riječ o kršćanima, katolicima ili protestantima, Habermas ističe da je liberalna država do sada samo poticala vjernike da odvoje privatnost i javnost svojih vjerovanja, a sada ih potiču da svoja vjerovanja "prevedu" u sekularni jezik kako bi njihovi argumenti imali izgleda prema većini.⁴⁸⁹ Što znači ova potreba za prevođenjem religijskih vjerovanja u sekularni jezik? To bi značilo u prvi mah kako se u postsekularnoj sadašnjici koristimo

⁴⁸⁸ Usp. Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, 138.

⁴⁸⁹ Usp. Isto.

pojmovima koji su izgubili religijsko značenje, iako Habermas ne preudicira posljedice takvog svođenja jezika kao Gellner s kojim se konstruiraju religijski iskazi na sekularni jezik, što god on značio. Ako promotrimo ovu na prvi pogled nužnost prevođenja religije u sekularni jezik u kontekstu Gellnerova problema globalističkog širenja racionalističkog fundamentalizma, proizlazi kako se *sekularni jezik* kao najopćenitiji sustav izražavanja gradi na relativizaciji religijskog shvaćanja u pojedinim kulturama.

Primjerice, pojam će *spasenja* drukčije shvatiti Hrvati, Turci ili Tajlandžani. Jedni u kontekstu katoličanstva, drugi islama, treći budizma računajući na stvarne statistike o religioznoj pripadnosti. Svakako, pojam se *spasenja* u ovim religijskim sustavima može semantički razlikovati jedan od drugoga, no važan je kontekst tumačenja koje daje svaka religija. S uspostavom sekularnog jezika bilo bi potrebno naći neki drugi pojam, neki blizak koncept. Russell u svojem vjerovanju ističe kako se može govoriti samo o *društvenom spasenju* jer religija daje naglasak na individualnosti: kršćanin vjeruje u transsvjetovno spasenje vlastite duše dok je na znanstvenicima otkriti načine prema ostvarenju i održanju *kolektivnog spasenja*⁴⁹⁰ kao okosnice socijalno pravednog društva.

Može se stoga reći kako i Russell pretpostavlja konstruiranje sekularnog jezika jer je za proces znanstvenog kreiranja globalnog društva potrebno prevođenje religijskih pojmova na koncepte koji bi bili znanstveno prihvatljivi, kao što je slučaj sa sekularnim prevođenjem pojmova kao što su grijeh i spasenje. Naime, prije smo se, tijekom predstavljanja Russellove kritike nauka o slobodnoj volji suočili s njegovim *prevođenjem* pojma slobodne volje: ona se temelji na fizičkom kauzalitetu prema kojoj su ljudska djela svrhovita dok Russell, kao zagovornik emotivizma, prije svega ima na umu produkciju osjećaja koji prate određena djela kao prihvatljiva ili neprihvatljiva. Emocije (reakcije) predmet su empirijskog istraživanja, a ne svrha.

Iako proizlazi da Russell prihvaća takav način prilagodbe religijskih pojmova znanstvenoj spoznaji, Habermas ipak ne smatra da sekularno prevođenje može doprinijeti pravim zadacima prosvijećenog common sensea. Što se dogodilo u trenutku kad smo pod utjecajem psihoanalize grijeh *preveli* kao krivnju, a pod sekularnim legalizmom kršenje Božjih zakona kao pogrešku prema ljudskim zakonima?⁴⁹¹ U sferi religijskog jezika monoteizma, grijeh i kršenje Božjih zapovijedi interpretirani su u stvarnom odnosu prema Bogu, shemi osovinskih religija. Budući da postsekularni kontekst više ne poznaje takvu shemu odnosa prema

⁴⁹⁰ Usp. Russell, *What I Believe*, 72.

⁴⁹¹ Usp. Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, 138.

transcendenciji, iako većina ljudi crpi njezine normativne sadržaje, potrebna je kompenzacija koju sekularni jezik može pružiti u smislu znanstvenog objašnjenja, no on objašnjava samo u refleksiji sadašnjeg trenutka.

Prema tome, znanstveno objašnjenje je ograničeno na trenutni fenomen krivnje i kršenja zakona dok njegove posljedice u budućnosti determinira vjerojatnošću. S druge strane, Habermas uočava da sekularni jezik koji se oslanja na eksplikacijski kapacitet znanosti, ne može prevesti patnju kao posljedicu kao prošlu činjenicu, to jest »nas zapravo uznemiruje tek ireverzibilnost prošle patnje – ono nepravo na nedužno zlostavljane, lišene dostojanstva i ubijene koje prelazi preko svake mjere ljudski mogućega popravljanja učinjenoga.«⁴⁹² Primjerice, tu su patnje stanovnika Nagasakija, Dresdena ili bliže našem vremenu, Vukovara.

Na isti način, Bertrand Russell preispituje posljedice nacizma u Njemačkoj i militarizma u Japanu dok je projekt znanstvenog društva u sovjetskoj Rusiji, jer je bio svjedok njezinog uspona no ne i pada, još u povojima.⁴⁹³ Psihoanalitičke i biheviorističke tehnike mogu dakle objasniti uzroke patnje u budućnosti samo s parametrom vjerojatnosti dok patnje kao posljedice kršenja nečijeg dostojanstva mogu biti puka faktografija. Proizlazi kako prisutnost zla; ako više nije metafizički objašnjena kako je bila u predsekularizacijska vremena, već samo kao patnja bližnjih, ne može biti sekularno prevedena u cilju scijentističkog optimizma, odlučne nakane za prevencijom takvih pojava kao što je slučaj s eksperimentiranjem nad biljkama i životinjama.

S tim se dakle suočava i Russellovo viđenje postsekularizma. Parafrazirajući Adornov termin „potrošnje prošlosti“, Habermas drži kako postsekularni ljudi kao nevjerni sinovi i kćeri moderne vjeruju da duguju jedni drugima u tolikoj mjeri da im je potrebna religijska tradicija.⁴⁹⁴ U epistemološko-religijskom kontekstu građani Russellovog znanstvenog društva zato ne mogu izbrisati povijesno sjećanje, kolektivnu svijest o povijesnim promjenama unatoč prividu mesijanskog ispunjenja koje osigurava uporaba sekularnog jezika.

5.2.4 Russellovo predviđanje sadašnjosti i pitanje nasljedstva filozofije i religije

Krucijalno je pitanje koje pozadinski odjekuje u Habermasovim promišljanjima o regulatornoj ulozi prosvijećenog common sensea u postsekularnom društvu, kao i sekularnom prevođenju religijskih sadržaja koji on mora uvesti u cilju demokratske ravnopravnosti različitih stavova: je li postsekularizam u raznolikosti svih svojih fenomena lišen svijesti o

⁴⁹² Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, 140.

⁴⁹³ Usp. Russell, *Artificially Created Societies*, 215-217.

⁴⁹⁴ Usp. Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, 141.

povijesnome? Prethodno smo spomenuli kako se postsekularni ljudi neizbježno suočavaju s religijskim sadržajima, barem u obliku moralnih normi, iako ih to referiranje na religijske sadržaje zapravo vraća na predsekularizacijsko stanje, u vrijeme religijske svijesti o čvrstoj osovini između svijeta ljudi i transcencije.

Ovo pitanje, donekle, ima i epistemološko-religijski aspekt ako hoćemo govoriti o religijskoj svijesti u postsekularnim prilikama koje među ostalim činiteljima preoblikuje i svojevrsni „bijeg“ od povijesnosti. Svakoj se povijesti pristupa s obzirom na njezin faktografski i genealogijski vid: s jedne strane, ona iznosi opis činjenica, s druge, objašnjava njihovu uzročno-posljedičnu vezu. Takav integritet je potreban jer, ako se vrednovanje povijesti oslanja isključivo na genealogiju, postaje historicizmom.

Budući da postsekularizam opisuje posljedice postmodernističkog poimanja svijeta, John Milbank će istaknuti da je vrednovanje suvremenog vremena proizvod ničanske genealogije, apsolutnog historicizma.⁴⁹⁵ Drugim riječima, postsekularno poimanje povijesti ne ovisi toliko o prosudbi činjenica, već naracijama, odnosno interpretacijama. Prema tome, u pokušaju relativizacije izdvojenih kultura i svjetonazora koju nameće postsekularna sekularizacija kao globalni proces, povijesti pojedinih kultura uzimaju se kao interpretacije odnosa svake kulture prema njezinom nasljedstvu.⁴⁹⁶ Za uspostavljanje prosvijećenog common sensea u globalnim razmjerima svaka kultura ili etnicitet svodi se na interpretaciju prošlosti, što prije svega izvire iz zapadnjačkog način shvaćanja.

Upravo taj način zapadnjačkog shvaćanja povijesnosti prema Habermasu proizlazi iz rascjepa religije i filozofije. Heleniziranje kršćanstva dovelo je do simbioze religije i filozofije dok ju Kant nije narušio povlačenjem oštre granice između umske religije i pozitivnog vjerovanja u Objavu.⁴⁹⁷ Drugim riječima, dogodio se rascjep i u shvaćanju prošlosti u postsekularnog čovjeka, shvaćanju religijske baštine koja je u evidentnoj prisutnosti današnjeg ritualizma ostala samo baštinom. No, kad dublje pogledamo u pojmovlje na koje se suvremena filozofija često referira, ono je poteklo iz kršćanske vjere iako su njegovim taloženjem nastale normativne mreže upravo u terminologiji odgovornosti, autonomije, opravdanja, povijesti i sjećanja, novog početka, emancipacije, ispunjenja, izvanjštenja, pounutrenja, utjelovljenja, individualnosti i zajednice.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Usp. John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 2006., 280.

⁴⁹⁶ Usp. Isto, 281.

⁴⁹⁷ Usp. Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, 141.

⁴⁹⁸ Usp. Habermas – Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005., 197.

Stoga se Habermas kritički osvrće na Hegela i njegove učenike u pokušaju da povijesnost Objave profaniraju: Hegel je to pokušao s konceptom dijalektičkog vraćanja istoga dok njegovi učenici žele kraljevstvo Božje ostvariti svjetovnim naporima solidarnosti, njihova kritika religija utemeljena je na toj težnji ovozemnog ostvarenja kraljevstva Božjega.⁴⁹⁹ Kad promotrimo Russellovo viđenje postsekularnog vremena, ipak se daje naslutiti kako Russell nije utoliko uvjeren u mesijanski karakter znanstvenog društva. Kao svaki drugi totalitaristički sustav on je osuđen na propast. Russell svakako računa na neke elemente kompenzacije u postsekularnom kontekstu u kojem će vrijednosti znanstvenog humanizma zamijeniti religijske, što ne znači da se ne suočava s pitanjima koje otvara i Habermas, pitanjima o stvarnoj mogućnosti takve vrste kompenzacije vrednota. Ako postsekularizam opisuje znanstveno društvo kako ga predviđa Russell, takvo društvo nastaje na ostacima religije i metafizike, no njegovi su građani i dalje povezani s njom ne toliko samom povijesnom nostalgijom ili pristupom *javnom znanju* (enciklopedijama i knjižnicama), nego i otvorenosti spoznaje području izvan okvira znanstvene empirije.

5.2.5 Primjer genske tehnike

O problemu utjecaja tehnologije na društvene dinamizme, ali i na čovjekovu predodžbu svijeta, može se reći da zauzima zajedničku točku Russellova i Habermasova promišljanja – i jedan i drugi su upućeni na ovaj problem: Russell na prvi pogled anakrono dok Habermas analizira trenutne kontroverze, primjerice oko istraživanja matičnih stanica i strukture gena.⁵⁰⁰ Habermas se neće ustezati da u tom kontekstu posegne za shvaćanjem čovjekove autonomnosti i identiteta u judeokršćanskom monoteizmu. Zašto se, glede problematike postsekularnog razumijevanja početka života osvrće na knjigu Postanka?⁵⁰¹ Zato što se na primjeru različitosti religijskog i znanstveno-tehničkog tumačenja dostojanstva začeca nadzire i granica sekularnog jezika koji bi prevodio i uspostavljao nove pojmove koji bi zamjenjivali religijske.

Habermas zapravo ne ide u problematizaciju samog postupka i postsekularne percepcije, već se vraća na ontološku različitost. Bog je apsolutno drukčiji od čovjeka i Bog ne treba, budući da je Stvoritelj i Spasitelj, operirati kao tehničar prema prirodnim zakonima ili kao informatičar prema pravilima nekog koda.⁵⁰² U uporabi genske tehnike čovjek svoje vještine,

⁴⁹⁹ Usp. Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, 142.

⁵⁰⁰ Usp. Isto, 145-147.

⁵⁰¹ Usp. Isto, 145.

⁵⁰² Usp. Isto.

htio ili ne htio, uspoređuje s Božjom svemoći. U svim religijskim sustavima Bogu se, kao apsolutnom biću, pripisuje svemoć te proizlazi kako iz percepcije genske tehnike s njezinim mogućnostima izrasta jedna univerzalna, postsekularna slika o čovjeku kao demijurgu. Ta slika najbolje je približena u potencijalima moći takve pozicije: čovjek je sada u stanju stvoriti ljude, proizvesti ih takoreći u epruveti.⁵⁰³ Iako je riječ o inverziji značenja u okviru sekularnog jezika koji postupno relativizira značenja svetoga i s njime vezanog pojmovlja u svim religijskim sustavima, ova problematika u Russella je vezana uz moć.

Kako ističe, jedina razlika između umijeća, to jest vještina, i rafinirane tehnologije leži u akumulaciji čovjekove moći s kojom upravlja tehnikom što nije bio slučaj s primitivnim umijećima pripitomljavanja životinja ili kovanja oruđa i oružja.⁵⁰⁴ Drugim riječima, tehnologija nije samo otuđenje u pravcu manipulacije prirodom, pojedincima i društvom nego i preduvjet postsekularnog samorazumijevanja čovjeka kao, uvjetno rečeno, stvoritelja života. Stoga se možemo upitati: nije li Russellovo viđenje postsekularnog misticizma kao razumijevanja prirode i odustajanje od moći smjera na predodžbu čovjeka kao demijurga? Nije li to možda razlog zbog kojeg bi propalo znanstveno društvo, a ne čimbenik starenja stanovništva?

Naime, Habermas ističe kako prosvijećeni common sense prevodi pojmove religijskog jezika kako bi djelovao protiv polagane entropije oskudnog resursa smisla.⁵⁰⁵ Akumulacija znanstvenih spoznaja u Russellovom predviđanju može obogatiti čovjeka s obzirom na traženje smisla, odnosno mudrosti. S druge strane, ako se znanstvene spoznaje stječu kako bi se osigurala učinkovitost tehnika, dolazi do osiromašenja duha. Svijet znanstvenog društva ne bi bio prostor kreativnosti, poticali bi se surovi sportovi i natjecanja, bio bi to svijet u kojem ima užitka, no ne i radosti.⁵⁰⁶ Slično Habermasu, i Russell se pribojava kako bi u sadašnjim prilikama traženje smisla u otvorenosti prema nadahnućima koja mogu biti i mističnog podrijetla, moglo biti zamijenjeno traženjem kratkotrajnih zadovoljstava koje tehnologija može svakako pružiti, ali time i otupjeti suvremenog čovjeka.

Viđenja Bertranda Russella i Jürgena Habermasa djelomično se podudaraju u vrednovanju postsekularne stvarnosti. Fenomeni prosvijećenog common sensea i sekularnog jezika su u stanovitom smislu postsekularni jer proizlaze iz kritičke analize suvremenih tendencija: utjecaja trenutnog sekularizacijskog procesa na poimanje religijskih sadržaja, pokušaje

⁵⁰³ Usp. Habermas – Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, 2005., 10.

⁵⁰⁴ Usp. Russell, *Beginnings of Scientific Technique*, 141.

⁵⁰⁵ Usp. Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, 144.

⁵⁰⁶ Usp. Russell, *Scientific Reproduction*, 266.

prevođenja religijskih pojmova koji bi bili znanstveno prihvatljiviji kao i relativizacija temeljnih monoteističkih koncepata o Bogu stvoritelju pokušajima analogije u genetičkoj tehnologiji. Iako na prvi pogled anakrono, slične pojave nalazimo i u Russellovom viđenju postsekularizma ako uzmemo u obzir polazišta na kojima Russell konstruira svoju predikciju o znanstvenom društvu: tehnološke metode u manipulaciji društvenim promjenama utječu na tradicionalna vjerovanja o svijetu i čovjeku, a ponajviše o religijskim sadržajima.

S druge strane, možemo pretpostaviti da nam Habermas predlaže da ne odbacujemo dobre odlike Russellove vizije znanstvenog napretka i utjecaja na društvo u globalnim razmjerima. Treba ozbiljno uzeti u obzir humanistički optimizam s kojim Russell želi pomiriti čovjekove duboke težnje za mudrošću i znanstvene spoznaje. Ipak, to nije moguće ako isključivo računamo na segment moći u suvremenim odnosima tehnologije i ljudskih mogućnosti. Potrebni su, barem kakvi takvi mehanizmi regulacije, dijaloškog razumijevanja i shvaćanja kako postsekularno društvo ne bi postalo ruševinom svjetonazorskih sukoba.

Smatram prema tome da su Russellove predikcije o utjecajima tehnologije s obzirom na današnje stanje u načelu objektivne ako podrazumijevamo pozitivne i negativne karakteristike njezinog utjecaja na čovjekovu svakodnevicu. Habermas i Russell su anti-totalitaristi i znanstveno društvo ne bi bilo održivo zbog te osovine uporabe tehnike i diktata moći. Kao protutežu mogućem rasulu postsekularnog društva Habermas instruirá prosvijećeni zdravi razum koji će biti otvoren vjerovanjima sviju i poslužiti kao polje na kojem će sugovornici s različitim svjetonazorima moći opravdati svoja vjerovanja. Bertrand Russell ne računa na takav razvoj događaja: suvremeni su građani tupi na svako nadahnuće ili intuitivni poticaj – tehnika im je osigurala metode udovoljenja primitivnih nagona, ali im je suzila područje u kojem su svjesni osobne slobode, ne slobode prema tehnokratskim obrascima, već slobode u kojoj mogu biti otvoreni poticajima fenomena koji ne moraju biti nužno empirijski. Stoga i društvena zbilja kao poligon dijaloga ne bi imala zadaću kakvu određuje Habermas.

5.3 Charles Taylor: Russellov misticizam kao *simptom* postsekularne religioznosti

Habermasova ocjena odnosa vjerovanja i znanja u postsekularnom društvu govori nam dovoljno o postsekularnom stanju duha te nam otkriva paralele s Russellovim predviđanjem o društvenim, ekonomskim, političkim i religijskim fenomenima sadašnjice. S druge strane, Charles Taylor ograničit će se na posebno područje religiozne svijesti postsekularnog čovjeka stavljajući je u širi kontekst povijesti sekularizacije i pokušaja valoriziranja postsekularizma.

U svemu je ključan predmet religijske svijesti i način interpretacije ili naracije, a o njemu se ne može govoriti u jednini: to su priroda, svemir, mjesto čovjeka, spoznaja, sveto ili Bog.

Budući da je sekularizacija utjecala na promjenu predodžbe o svijetu, Taylor smješta njezine početke u doba prosvjetiteljstva. Taylor pripisuje prosvjetiteljstvu ulogu koju naglašava i Gellner pri kreiranju racionalističkog fundamentalizma – teži jednom univerzalnom i obligatornom sustavu moralnih ideja koji neće biti sličan pojedinačnim moralima kao i religijskim sustavima na koje se oslanjaju. Slične postavke Taylor nalazi i u Russellovom eseju *The Essence of Religion* iz kojeg uzima odlomak u kojem Russell razlikuje dvije naravi u čovjeka: jedna koja je partikularna, ograničena i samozadovoljna i druga koje je univerzalna, beskonačna i teži ka cjelovitosti.⁵⁰⁷ Taylor će komentirati odlomak o ovakvoj percepciji religioznosti imajući prije svega u vidu njegov moralni emotivizam. Smatrati da je ljubav prema nekim univerzalnim vrednotama beskonačna ili da teži prema cjelovitosti zasigurno se ne može uklopiti u kontekst kritičkog vrednovanja religije. Ako vrijednosti prema Russellu doista postoje, one nisu metafizički, nego *emotivno* realne. Kako ističe Taylor,

»Kad pročitamo kako Russell artikulira osobni doživljaj o univerzalnim vrednotama, on ne nudi neko podrazumijevano objašnjenje, već opisuje iskustvo uzdizanja prema nekom višem univerzalnom moralnom planu. Tako on razumije svoje biće u tom iskustvu. Zato je ono, prema svim analogijama, drukčije od Kantova iskustva kontemplacije nutrine moralnog zakona kao i vjernikova slušanja Bachove kantate. U svakom od tih slučajeva nadahnuće pristiže s izdvojenog razumijevanja posebne ljudske tjeskobe i unutar njega.«⁵⁰⁸

Rečeno je da Bertrand Russell smatra kako su Isus, Buda, Galilei i Pitagora u svojim mističnim iskustvima bili između dva svijeta – jednoga koji je obilježen patnjom, zlom i fizičkim zakonima i drugoga kojeg obilježavaju emotivna nadahnuća prema univerzalnim humanističkim vrijednotama.⁵⁰⁹ Prema tome, stavlja na stranu religiozne interpretacije njihovih vrijednosti i naglašava komponentu humanističkih poruka o solidarnosti, ljubavi i samilosti. Drugim riječima, oni su veliki ljudi zbog suosjećanja s ljudima, njihovim nevoljama, neznanjem i patnjom. No, u kontekstu naturalističkog gledišta, budući da čvrsto vjeruje u čovjekovu integriranost u prirodu, to bi bile samo apstrakcije, prazne riječi, ideali koji su u krajnjoj instanci neostvarivi i nedostižni iako kao agnostik ne ulazi u moguća mistična polazišta vjerovanja u postojanje tih ideala. Dapače, i svoje nutarnje borbe promatra

⁵⁰⁷ Usp. Taylor, *A Secular Age*, 251.

⁵⁰⁸ Isto, 252.

⁵⁰⁹ Usp. Russell, *Power: New Social Analysis*, 223.

u tom svjetlu. S jedne strane, nadahnut je humanističkim idealima, no s druge je suočen s faktičnošću nuklearnog naoružanja, korporacijskog kapitalizma i globalne politike.

U tom kontekstu treba promatrati i njegova razmatranja o znanstvenom društvu kao i konstrukciju njegova viđenja o postsekularnoj religioznosti. Znanstveno društvo koje se može reorganizirati prema sadašnjim političko-društvenim uvjetima nosi sa sobom i drukčiju sliku o prirodi, svijetu i svemiru. Ona jest prirodoznanstvena, ali ponire i u unutarnje strukture društva u kojem se izmjenjuju razmišljanja, famozan kamen spoticanja kojeg uočava Habermas. No, može li takva koncepcija biti usuglašena s Taylorovom analizom suvremenosti, to jest doba autentičnosti i novog seta uvjeta vjerovanja? Je li takav oblik mističizma prikladan kao svojevrsan spoj mistične mudrosti i znanstvene spoznaje?

Odgovor je moguće naći u Taylorovoj analizi doba autentičnosti. Taylor ovo *doba autentičnosti* smješta poslije kulturne revolucije krajem 60-ih prošlog stoljeća.⁵¹⁰ Nakon tih turbulentnih događaja, uspostavlja se sljedeće: u javnom prostoru dominiraju ideje emancipacije, pacifizma, osobnih prava i seksualnih sloboda. Iako se dominacija takvih ideja promatra kao logičan raskid s vremenom svjetonazorskih sukoba, Taylor detektira drukčije, puno šire posljedice od samog iščezavanja svjetonazorskog sukobljavanja kao kulturnog sukobljavanja.

Te posljedice se prije svega odnose na modalitete svakodnevnog življenja: ljudi su se počeli prije svega baviti sa svojim životima, svoj prostor polako individualiziraju, obitelji se svode na nuklearne zajednice od nekoliko članova što se posebno reflektira u razvoju potražnje za što širim repertoarom proizvoda od kućanskih aparata, namještaja, novih vozila.⁵¹¹ Drugim riječima, društvo postaje zajednicom emancipiranih individua pri čemu se mijenja i njihova percepcija državnog upravljanja.

Država više nije nositelj nekakvog kolektivnog identiteta, putokaz vertikalnog odnosa prema nadnaravnim vrijednostima; ona je sredstvo, servis koji mora osigurati prava pojedinaca. Ista obilježja navodi i Russell kad opisuje nastanak jedne organizirane države. Organiziranje ne služi samo kako bi se učvrstili okviri unutar kojih se poštuje i prakticira pravo već se time osigurava i moć organizirane države. Organizacija je potrebna kako bi se osiguralo nepomućeno stjecanje bogatstva i uživanja u malim svakodnevnim stvarima. To podrazumijeva i termin *društva blagostanja*. Ipak, za Taylora sekularizirano društvo obilja podrazumijeva i drukčiji stav prema institucionalnoj religiji – naglašava se osobna duhovnost

⁵¹⁰ Usp. Taylor, *A Secular Age*, 474.

⁵¹¹ Isto.

kao neka vrsta parsifalskog traženja središta svijeta ili svetog grala.⁵¹² Duhovnost postaje dijelom proširenog subjektivizma, a ne dijelom neke tradicionalne religijske zajednice. U tim okolnostima religiozno je iskustvo pojedinca, koji traži neki svoj izvaninstitucionalni oblik duhovnosti, izloženo drukčijim interpretacijama. Postavlja se opravdano pitanje o perspektivi takvog epistemološkog vrednovanja iako su za epistemologiju religije važni svi oblici religioznog doživljavanja.

Zato Taylor poseže za terminima koji opisuju taj set uvjeta vjerovanja, a to su poglavito dva: *imanentni okvir i unakrsni pritisci*. Imanentni okvir o kojem Taylor govori primjenjuje se u determinaciji suvremenih okolnosti vjerovanja, nevjerovanja ili nekim oblicima agnosticizma, odnosno ateizma. Ovim pojmom ne želi se ograditi neki prostor sekularnog svjetonazora ili vjerovanja, već upućuje na određeno stanje postsekularne religioznosti, koje se ne može jednoznačno shvatiti kao puka slika stvarnosti koja je lišena religioznih tumačenja. Imanentni okvir koji se nameće shvaćanju stvarnosti proizvod je povijesnog razvoja sekularizacije jer kako tvrdi Taylor,

»Kakogod, tvrdio sam sve ovo vrijeme kako aktualno iskustvo življenja unutar granica zapadnjačkog moderniteta tendira ka buđenju pobune i otpora različite vrste. U ovom širem iskustvenom smislu, tebe ne usmjeruje *življenje unutra* isključivo u jednom pravcu, već ti dopušta da se osjećaš rastrganim između dva smjera. Uobičajeno iskustvo življenja danas jest ono u kojem se postoji unutar jednog unakrsnog pritiska između otvorene i zatvorene perspektive.«⁵¹³

Je li Russell očekivao ovakvo stanje otvorenosti transcenciji u suvremenim okolnostima? Iz njegove kritike religije lako se može zaključiti kako je religija tek institucija izgrađena na strahovima i praznovjerju jer Russell u kritici nastupa s prosvjetiteljske pozicije. Ipak, on se susreće s religijskim iskustvom u djelima svojih prethodnika i suradnika. O problemu mističnog iskustva izravno ili neizravno pišu Pitagora, Platon, Anselmo, Leibnitz, Whitehead, Locke, Hume, Wittgenstein. Oni ne govore o ovom iskustvu samo u kontekstu kritičkog odnosa prema teologiji, kršćanskoj ili filozofskoj, kozmogoniji ili teogoniji jer je prisutna, više ili manje, u svim epistemološkim raspravama i djelima. Što to govori o Russellovom možebitnom vrednovanju sadašnjeg stanja koje je zapravo u kontinuitetu tajlorovsko doba autentičnosti u kojem se suočavamo kako s immanentnim okvirom tako i s unakrsnim pritiscima?

Prije svega, misticizam obilježava narativ epohe intenzivnog duhovnog života koji se odvijao prvotno u plemenima, zatim u organiziranim nacionalnim religijama Rimskog Carstva i konačno u kršćanskoj ekumeni srednjovjekovlja. Iz Taylorovih analiza možemo

⁵¹² Usp. Taylor, *A Secular Age*, 508.

⁵¹³ Isto, 555.

pretpostaviti kako je mistično iskustvo, različito od magijskih praksi ili judeokršćanske Objave dominiralo predodžbom o svijetu. Interpretacija mističnog doživljaja pružala je svojedobno i interpretaciju prirode, odnosno svijeta. U tom smislu, Taylor bi se složio s Russellom u njegovoj analizi Platonovog misticizma.

Nadalje, u tim prijelazima prema suvremenom postsekularnom stanju važnu ulogu upravo odigrala epistemologija počevši od Descartesa ili, bolje rečeno, raskida između subjektiviteta spoznaje i vanjskog svijeta. Danas je prisutna jedna *dekonstruktivna* epistemologija ne u smislu Derridove *dekonstrukcije*, već o jednom utjecaju subjektivističke etike na vrednovanje spoznaje. Točnije,

»Ono što se dogodilo jest jedno preoblikovanje iskustva pod utjecajem snažne teorije koja je pozicionirala primat individualnoga, neutralnoga ili intramentalnoga kao mjesta izvjesnosti. Što je pokrenulo ovu teoriju? Određene *vrijednosti* nezavisnoga, odalečenog subjekta koji refleksivno nadzire svoj misaoni proces, svoju *samoodgovornost*, kao što glasi poznata Husserlova fraza. Postoji određena etika nezavisnosti, samokontrole, samoodgovornosti i emancipacije koja rezultira kontrolom; položaj koji zahtijeva hrabrost, odbacivanje udobnosti i poslušnosti autoritetima, odbacivanje začaranog svijeta, kao i predaje neodgodivim osjećajima.«⁵¹⁴

Taylor zapravo potvrđuje činjenicu realizacije osobne odgovornosti u sekularizacijskom procesu kao njegovo promicanje u postsekularizmu. Drugim riječima, dekonstrukcija epistemologije, svođenje spoznaje na dualitet vanjskoga i unutarnjega posljedično rezultirala je okretom prema preoblikovanju ili discipliniranju svijesti, unutarnjeg svijeta, odnosno emocija. Ova pretpostavka nije daleka od Hamannove kritike prosvjetiteljstva i predviđanja o sekularizaciji. Naime, u suvremenom mentalitetu naglašava se odgoj pojedinca kao samosvjesnog subjekta i u koheziji sa znanstvenim spoznajama – znanost izgrađuje takav stav prema stvarnosti, ljudskim odnosima i predodžbi društva. Slične postavke nalazimo u eseju *A Freeman's Worship* u kojem Russell neizravno govori o svojem odbacivanju idealizma kao odbacivanju djetinje ideje, religioznosti, podlaganja sudbini i straha pred smrću. U slučaju Aristotelove ili Platonove etike mi *projiciramo* poredak svijeta kako bismo se osjećali sigurni i vođeni nekom nadnaravnom providnošću.

Nasuprot idealističkoj slici stvarnosti uvijek se možemo osloniti na analizu svojih iskustava koja nas neće prevariti ili voditi zaključcima koji bi završili u religijskom jeziku. No može li takva sigurnost koja počiva na neutralnosti analize formirati otvorenost prema transcendenciji? Primjerice, numinozna su doživljavanja svojevrsne raskrsnice između religioznog doživljavanja suvremenog vjernika i onoga koji odbacuje religijska uvjerenja. Za jednoga je to susret s prirodnim dokazom Božjeg stvaranja, a za drugoga dokaz veličine

⁵¹⁴ Taylor, *A Secular Age*, 560.

prirode. Prvi će ga opisati putem religijskih pojmova dok će drugi tražiti znanstvena tumačenja. Suvremeni postsekularni diskurs obiluje takvim primjerima koje će Taylor nazvati *unakrsnim pritiscima*.⁵¹⁵ Tim se pojmom opisuje svojevrsno stanje dvojbe između vjerovanja i nevjerovanja, no on se ne odnosi isključivo na takvu dispoziciju koja bi vjerovanje i nevjerovanje odredila kao suprotstavljanje ateizma i teizma. Štoviše, unakrsni pritisci u postsekularnom ambijentu otkrivaju puno više od pukog antagonizma suvremene vjere i nevjere.

Polazim od činjenice kako je suvremeni ateizam ili agnosticizam drukčije oblikovan od onoga koji je prevladavao u, kako ih Taylor naziva, *vremenima mobilizacije*, odnosno u razdoblju povijesti Zapadnog svijeta kojeg obilježava borbeni ateizam elita i mobiliziranje članova Crkve. Kako danas ne postoji takvo ideološki pozicionirano suprotstavljanje, pretpostavlja se kako je ateizam pretrpio određena preoblikovanja jer je prije svega podložan subjektivitetu. Budući da je traženje duhovnosti potisnulo potrebu za identifikacijom u zajednici vjere, pretpostavlja se kako i nereligiozni ljudi traže neki oblik duhovnosti jer, kao što sam istaknuo u poglavlju o religioznom iskustvu, treba odvojiti religioznu dimenziju iskustva od religiozne interpretacije.

No, kako onda preispitati epistemološko vrednovanje suvremenog doživljavanja svetoga postsekularizmu kod Taylora? Nije li to iskustvo dvojbe? Ipak, ovo iskustvo dvojbe nije novo već je bilo prisutno u povijesti religije i filozofije od samih početaka. U suvremenim je okolnostima ateizam drukčiji od ateizma u antici, renesansi ili prosvjetiteljstvu, mnogovrsniji je i otvoreniji mnoštvu interpretacija. No, ono što je nepromjenjiv element kako religije, a tako i ateističke ili agnostičke duhovnosti, jest dimenzija heroizma.

U tom kontekstu, heroizam Pavla apostola, Prometeja ili Galileja u epistemološkom aspektu religioznog doživljavanja ima istu intenciju – postići savršenstvo. Taylor ističe kako je heroizam kao prevladavanje moći preokupacija postmoderne misli koja ima svoje začetke u Nietzschea, a razvija se u Bataillea i Foucaulta⁵¹⁶ Tako je i religiozno doživljavanje u unakrsnom pritisku zapravo dvojenje između različitih koncepta mističnog heroizma: jednoga u religijama – kao što je postizanje svetosti u kršćanstvu ili nirvane u budizmu, drugoga u humanističkom ateizmu, samoodgoju, svijesti o individualnoj odgovornosti ili samodisciplini. Ovaj trend nalazimo također u suvremenom promicanju zdravog načina života, psihoterapiji, promicanju ljudskih prava i sloboda.

⁵¹⁵ Usp. Taylor, *A Secular Age*, 600-601.

⁵¹⁶ Usp. Isto.

To je svojevrsni heroizam sekularnog načina mišljenja, pseudoreligijskog govora kao neizdvojivog segmenta postsekularizma. Jednako tako, Russell ne idealizira utjecaj znanosti – pokretačka snaga s kojom znanost utječe na društvo i uvjete vjerovanja u postsekularnoj religioznosti također se podlaže porivima u ničeanskom smislu. Znanstvena predodžba svijeta izgrađena je na moći podvrgavanja koju pripisuje religiji. Unatoč tome, znanstvena percepcija je ograničena – religiozno doživljavanje svijeta u kojem intervenira sveto ne pripada samo emotivnoj dimenziji čovjeka, već znatno neotkrivenoj koja se upravo pronalazi u suvremenim dvojabama pojedinca između vjere i nevjere.

Za Bertranda Russella postsekularni čovjek koji posjeduje kakva takva vjerovanja, bila ona religijska ili čak agnostička, treba pronaći odgovore na svoja pitanja u utočištu svoje nutrine, introspektivnih nadahnuća. Ipak, vidjeli smo da nam Charles Taylor upravo ukazuje na problematiku introvertiranosti religioznog života jer je pojedinac izložen unakrsnim pritiscima i fragilizacijskim procesima agnostičkih tendencija. Russell neposredno ukazuje na isti problem jer postsekularizam počiva na opisu takve religioznosti, ne religioznosti Crkve ili Crkvi, već određene svjetske konfesije kao što su islam, judaizam ili budizam. Ne polazi od svojevrsnog sukobljavanja introvertirane religioznosti pojedinca i creda cjelokupne zajednice u koju je iniciran.

Introspekcijaska nadahnuća, bila ona i mistična, obrana su protiv utjecaja tehnološki depersonalizirane prirode postsekularnog doba u kojima je aktivan pokretač ljudski nagon za moći. S druge strane, u Taylora nailazimo na alternativu suočavanja religioznih ljudi prema tako konstruiranoj zbilji. Unatoč imanentnoj zatvorenosti i unatoč rizicima unakrsnih pritisaka, osoba s religioznim vjerovanjima i dalje živi u nesklonjivom stanju traženja svetoga. Znači li to da svoje traženje Boga mora racionalno opravdati? U kontekstu Taylorova promišljanja to nije uvjet za autentičnu religioznost. Ipak, u Russella moramo pretpostaviti barem tu mogućnost izlaska iz okvira koje je davno nametnula sekularizacija kako bismo došli do odgovora kako epistemološki vrednovati religiozno iskustvo u njegovom viđenju postsekularizma.

5.4 Problem opravdanja postsekularnog religioznog iskustva

Prethodno sam istaknuo razlike i sličnosti između viđenja suvremenosti Russella i teoretičara postsekularizma, Gellnera, Habermasa i Taylora. Na temelju ove analize mogli smo pretpostaviti kako je suvremeno stanje duha pod jakim utjecajem sljedećih čimbenika: proširenom prirodno-znanstvenom predodžbom svijeta; drugo, potrebom za uravnoteženjem

sukobljenih svjetonazora u obliku prosvijećenog zdravog razuma i sekularnog prevođenja pojmovlja religije; i treće, promijenjenim okolnostima za religijsku svijest pojedinca.

S druge strane, viđenje suvremenih prilika kod Bertranda Russella ne udaljuje se previše od njihovog nastojanja u preciziranju iste problematike. Ako izostavimo vjerojatnost katastrofične propasti znanstvenog društva i stavimo u središte promjene koje pogađaju pojedinca i društvo, navedeni se naglasci stoga mogu smatrati zajedničkim. Ipak, zajednička se ocjena postsekularista nazire u potrebi izlaska iz takvog stanja, susretanja s postsekularnom zbiljom, pretpostavljalo to rizik i suočavanja s agnosticizmom ili ateizmom. Drugim riječima, postsekularisti ipak govore o načelnoj potrebi suočavanja s negativnim posljedicama procesa sekularizacije i to se odnosi prije svega na emancipaciju znanstvene racionalnosti od religioznih vjerovanja. Suvremeni se vjernik mora zato susresti s argumentacijama nevjere, odnosno agnostičkog humanizma, a kako to učiniti? Može li se pozvati na racionalnu argumentaciju svojih vjerovanja koja ne počivaju na empiriji, već iskustvima transcendencije, svetoga, Boga?

Takvo rješenje ne podrazumijeva bijeg u introspektivnu subjektivnost, nedefinirano i neartikulirano traganje za mističnim utjehama koja ne mogu pružiti tehnološka čuda, premda je legalno i takvo iskustvo smatrati religioznim. Prema tome, možemo li Russellovom konceptu agnostičkog iskustva mističnoga suprotstaviti neka druga rješenja? U tom kontekstu, razmotrio bih Alstonovu problematiku vjerovanja i prakse u kršćanstvu, i racionalnosti vjerovanja u Boga u Wolterstorffa.

5.4.1 Suvremena problematika kršćanskog vjerovanja i prakse Williama Alstona

U današnjim postsekularnim okolnostima ne može se svakako negirati mistični doživljaj, ni Russell ga neće negirati. No, kako opravdati da je religiozno vjerovanje racionalno, poglavito kršćansko, ako se ono ne temelji na tako rijetkim i iznimnim iskustvima? Svaka religiozna osoba u svojoj životnoj praksi može slijediti, manje ili više dosljedno, moralni nauk svoje konfesije, no to ne znači u isto vrijeme da mora biti i mistik. Ne mora svoje vjerovanje temeljiti na izravnom doživljaju božanskoga ili svetoga. Ako smatramo da je takvo vjerovanje permanentno, to jest da religiozna osoba „stalno“ vjeruje, onda pretpostavljamo neku vrstu iskustva na kojoj to vjerovanje počiva. Budući da ne moramo tu stalnost vjerovanja pripisati mističnom iskustvu koje je neobjašnjivo i iznenadno, moramo

računati na neku drugi tip doživljaja Boga. Sličnim problemom bavi se i William Alston u članku pod nazivom *Christian Experience and Christian Belief*.⁵¹⁷

Alston se usmjeruje na određeni tip religioznih iskustava koja su u tom smislu „redovita“ jer se na njih referiraju vjerovanja kršćana svih Crkava, primjerice, o Božjoj providnosti, djelovanju Duha Svetoga, prisutnosti u Crkvi, njegovom govoru u Svetom pismu i slična.⁵¹⁸

Vjernici se mogu naći u problematičnoj situaciji ako moraju objasniti koncepte spasenja i grijeha koji nisu empirički dostupni u dijalogu s ljudima koji deklarativno nisu vjernici, a pozivaju se na znanost. Spasenje se može opisati (prevesti) kao društveno spasenje u sekularnom mesijanizmu, grijeh kao krivnja u psihoanalizi. Bertrand Russell je opravdao svoje humanističko vjerovanje u sociološke i psihološke datosti kao znanstveno eksplicirane fenomene bez pozivanja na metafizičke sheme kauzalnosti. S druge strane, od vjernika se očekuje da opravdaju svoja vjerovanja u istine o Božjem djelovanju u svijetu kao da je riječ o svakom drugom fenomenu uzročno-posljedičnih relacija, na koje se primjenjuju eksperiment, opažanje ili neka druga znanstvena metoda.

Kako ističe Alston, kršćani uvijek polaze od dogmatskog vjerovanja da Bog djeluje u svijetu i Crkvi ne pitajući za kategorije načina, vremena ili mjesta takvog božanskog djelovanja, kao što se pretpostavlja u svakom drugom empirijskom pristupu činjenicama.⁵¹⁹ To može predstavljati poteškoću znanstvenom shvaćanju koje podrazumijeva izvjesnost podataka o nekom fenomenu jer bez te izvjesnosti ni sam opis činjenice ne bi bio plauzibilan. Ipak, kad je riječ o kršćanskim vjerovanjima, mi ne možemo tražiti izvjesnost ovih podataka i predvidjeti „kako“ će Bog djelovati, ili „kada“ će objaviti svoju volju nekom vjerniku.⁵²⁰

Budući da kršćani u načelu nisu deisti, vjerovanje u Božje postojanje je ujedno i vjerovanje u njegovo svemoćno djelovanje: jedno drugo ne isključuje. Stoga Alston pokušava ilustrirati ovu problematiku s primjerom iskaza „Jednorog postoji.“ – ovaj iskaz može biti neistinit samo u slučaju da netko dokaže jednorogovo nepostojanje, ali to nitko dosad nije dokazao, to jest uvijek postoji mogućnost da jednorog uistinu postoji.⁵²¹ Ako usporedimo ovu tvrdnju s tvrdnjom „Postoje ždralovi.“ tvrdnja o postojanju ždralova je plauzibilnija jer su mnogi vidjeli ždralove iz čega logički proizlazi poopćeni sud o postojanju.

⁵¹⁷ Usp. William Alston, *Christian Experience and Christian Belief*, u: Alvin Plantinga – Nicholas Wolterstorff, *Faith and Rationality, Reason and Belief in God*, Notre Dame UP, Notre Dame, 103-133.

⁵¹⁸ Usp. Isto, 105.

⁵¹⁹ Usp. Isto, 106.

⁵²⁰ Usp. Isto.

⁵²¹ Usp. Isto.

Ovaj iskaz o jednorozima, dakle, nije ni istinit ni lažan, može biti uzet kao hipotetička tvrdnja. Sa sličnim problemom mogu se suočiti i vjernici ako moraju objašnjavati zašto vjeruju u to i takvo Božje djelovanje, a da nije riječ o vjerovanju u puku hipotezu. Prema tome, iza tvrdnje „Bog postoji.“ može stajati vjerovanje u njegovo postojanje (i djelovanje), ali i elementarna logika u postupku poopćenog postojanja (*existential generalization*).⁵²² Ipak, ako kršćani doista vjeruju u Božje postojanje *hic et nunc*, onda moraju opravdati svoje vjerovanje na temelju iskustva jer, ako nije riječ o vjerovanju hipotezi s kojom bi se pomirili agnostici, već o vjerovanju u stvarno biće koje savršeno djeluje, onda je to biće dostupno iskustvu. Ali kako? Budući da Alston ne govori izravno o misticizmu, ali govori o iskustvu Boga koji je otajstven, moraju postojati neki dokazi s kojima bi opravdao svoje redovite doživljaje Božjeg djelovanja u svijetu.

Alston smatra kako se kršćani u opravdanju svojih redovitih doživljaja Boga mogu pozvati samo na osjećaje i već time zapravo upadaju u rascjep između psihološko-biheviorističkog i teološkog objašnjenja: moraju opravdati interpelaciju između vjerovanja kao psihološko-biheviorističke datosti i teološke pozadine, objašnjenja Božjeg djelovanja u svijetu i osobnim životnim situacijama.⁵²³ Po sebi ova različitost već predstavlja poteškoću, u kojoj, bez jasnog kriterija, možemo interpretirati religiozne doživljaje ove vrste fideistički, oslanjajući se samo na neprotumačivo Božje djelovanje ili emotivistički, odnosno pragmatički, smatrajući prateće osjećaje jedinim dokazom moralne ispravnosti vjerovanja.

Pretpostavljamo stoga da Alston ne polazi od postavki emotivizma. Također, bilo bi uzaludno govoriti o potrebi opravdanja vjerovanja ako na ovu problematiku gledamo s fideističkog aspekta. Kako je potrebno izbjeći jedno i drugo, kod Alstona se naglasak ponovno stavlja na valorizaciju perceptivnog iskustva, odnosno na kartezijansku problematiku.⁵²⁴ Prije svega, u iskustvu vanjskog svijeta ili, kako ga Russell naziva, znanjem putem upoznavanja čovjek kao spoznajni subjekt povezuje svoje iskustvo sa stvarima koje ga okružuju.

U tom povezivanju vlastite intencije i izvanjskog objekta pretpostavlja se izvođenje neke druge operacije od samog opisivanja kakav je taj i taj objekt – opisni iskazi mogu se odnositi na memorijske, svjedočanske ili introspektivne izvore podataka. No, to nije jedini segment koji Alston ističe, on ističe kako je važna naša sama svijest o osjetilnim datostima fenomena čije postojanje potvrđujemo, primjerice, mi ne vidimo samo kamin s otvorenim plamenom

⁵²² Usp. Alston, *Christian Experience and Christian Belief*, 106.

⁵²³ Usp. Isto.

⁵²⁴ Usp. Isto, 108.

kojeg opisujemo s iskazom „Vidim plamen.“, nego to možemo potvrditi i s iskazom „Čini mi se da vidim plamen.“⁵²⁵ Izravno iskustvo nekog fizičkog objekta biva opisano u tvrdnji osobe, no to još ništa ne govori o samom spoznajnom postupku, to jest o epistemološkoj praksi. Ako je proces određeni faktor stjecanja znanja koji podrazumijeva određeni set uvjeta, ista epistemološka praksa mogla bi se primjenjivati i na kršćansko iskustvo Božjeg djelovanja koje se veže za teološko objašnjenje.⁵²⁶ I u jednom i drugom obliku iskustva podrazumijeva se iskustvo stvarnoga jer je za kršćanske vjernike djelovanje božanske milosti ili providnosti podjednako stvarno kao što su stvarni svi drugi objekti iskustva.

Iako je za kršćanske vjernike iskustvo Boga u redovitim situacijama prakticiranja vjere iskustvo stvarnoga, ponovno se nameće problematika uvjetovanosti: uvjeti nisu isti u opisivanju iskustva plamena kamina i u opisivanju iskustva Božje milosti. Kako pristupiti ovoj temeljnoj razlici koja igra glavnu ulogu u formiranju i opravdanju vjerovanja? Alston zato u pogledu opravdanja religijskih vjerovanja, uzima u obzir slabo normativno opravdanje kao polazište obrane svoje teze.

Rečeno je kako kršćani u opravdanju svojeg vjerovanja nužno dijele psihološko-biheviorističko od teološkog objašnjenja. Primjerice, oni se u svojim opisima spokoja i oprostjenja nužno pozivaju na djelovanje Božjeg milosrđa kao što katolici mogu opisati svoja iskustva nakon ispovijedi. Normativno, ispunjeni su svi uvjeti: razmatranje vlastitih grijeha, kajanje, ispovijed, odrješenje i izvršenje pokore. Svakako to su uvjeti koji su normativni katoličkom vjerniku. Prema tome, nitko ne može nijekati pozitivni ishod samog iskustva Božjeg milosrđa u ispovijedi, iako ih ne može provjeriti kako bi ih opovrgnuo i smatrao takvu praksu neopravdanom: ovi uvjeti normativni su samo za katoličkog vjernika.

No, uvjeti koji su normativni za oblikovanje nečijeg vjerovanja ne moraju biti normativni općenito. Isti problem razlaže i Alston jer u traženju pouzdanosti opravdanja vjerovanja skloni smo ipak čvrstom i jasnom normativnom okviru. Drugim riječima, u svakodnevnom jeziku težimo tome da naši opisi religijskih iskustava budu podjednako jasni kao i opisi perceptivnih. Kako bismo mogli razumjeti poteškoće ove komparacije, ukratko ćemo prikazati Alstonovo obrazloženje.

Kad je riječ o perceptivnoj praksi potrebno je naglasiti ova obilježja: prvo, unutar perceptivnog iskustva postoje standardni načini provjere izvjesnosti predmeta empirije. Primjerice, kad gledam šalicu na stolu, ja mogu provjeriti podatke o njezinom sadržaju i

⁵²⁵ Usp. Alston, *Christian Experience and Christian Belief*, 108.

⁵²⁶ Usp. Isto, 109.

putem drugih osjetila; drugo, ulaženjem u ovaj epistemološki proces možemo otkriti regularnosti u ponašanju objekata koji se, možebitno, opažaju te tako učinkovito predvidjeti tijek daljnjih događanja; treće, kapacitet je perceptivne prakse tako univerzalan svim normalnim odraslim ljudima; četvrto, svi normalni odrasli ljudi bez obzira na kulturni krug kojem pripadaju koriste istu bazičnu shemu u objektivizaciji svog empirijskog iskustva.⁵²⁷ Iz ove Alstonove konstrukcije temeljnih obilježja perceptivne prakse možemo naglasiti dva temeljna aspekta koji bi podatke iz percepcije učinili izvjesnim: na individualnoj razini, u pogledu provjerljivosti osjetilnog iskustva s obzirom na regularnosti i predviđanja, i drugo; na općoj razini, prihvatljivosti za sve normalne odrasle ljude.

S obzirom na ove postavke o perceptivnom iskustvu, proizlazi kako religijsko iskustvo ne može ispuniti ove uvjete. Prije svega, glede regularnosti i predviđanja: u opisivanju religioznog iskustva Bogu ne možemo pripisati nikakve regularnosti osim onih koji se razaznaju u teološkom objašnjenju niti možemo predvidjeti tijek daljnjih intervencija božanske volje.⁵²⁸ Isti se problem javlja u pokušaju generalizacije interpretacije kršćanske prakse. Ona nije univerzalna za sve normalne odrasle ljude jer neki nisu svjesni Božje prisutnosti u kršćanskom ili nekom drugom smislu i, štoviše, postoje radikalno različite konceptualne sheme u religijskim baštinama.⁵²⁹

Alston nas neizravno upućuje na problem postsekularnih uvjeta slično Gellneru i Habermasu. U suvremenim je prilikama znanstvena predodžba svijeta univerzalno prihvatljiva jer je, takoreći, „neutralna“ prema različitostima u religijskom poimanju stvarnosti u zapadnoj judeokršćanskoj ili istočnoj kulturi obilježenoj utjecajima brahmanizma, budizma ili šintoizma. U svakoj od tih kultura i samo tumačenje religioznog doživljaja je drukčije, no to se prije svega odnosi na divergentnost religijskih tradicija. Stoga se treći uvjet regularnosti perceptivne prakse nameće kao zajednička točka Alstonova i Russellova promišljanja, a riječ je o univerzalnosti provjerljivosti prakse s obzirom na matematičku spoznaju, odnosno zakonitosti čiste matematike. Alston, kao i Russell, polazi od toga kako su zakonitosti čiste matematike mogu biti pouzdane računajući na znanje ljudi koji se s njome koriste, no ona zato nije univerzalno pouzdana kad bi smo tražili predvidljivost daljnjeg tijeka promjena – gledajući na kompleksnost religioznog iskustva u različitim kulturama kao i znanje pojedinaca, ona je pouzdana ali ne u univerzalnom kontekstu.⁵³⁰

⁵²⁷ Alston, *Christian Experience and Christian Belief*, 121.

⁵²⁸ Usp. Isto, 122.

⁵²⁹ Usp. Isto, 123.

⁵³⁰ Usp. Isto, 127.

U Russella smo se susreli s njegovim mističnim poimanjem matematičke izvjesnosti s kojom treba provjeravati vlastito znanje i njezin domet ovisi o onome koji se njome koristi u verifikaciji svojih spoznaja. Ali, to ne znači kako je ona do kraja pouzdana što nam dovoljno govori o autonomiji područja religioznog doživljaja. Religiozno doživljavanje može biti u tom smislu autonomno pouzdano kao i primjerice, kušanje vina ili dirigiranje orkestrom: sommelier zna godište berbe oblikujući vjerovanje koje je pouzdano samo za njega kao što i dirigent može ugoditi ritam sviranja nekog instrumenta u izvođenju orkestra.⁵³¹

Drugim riječima, mi se pouzdajemo u znanje sommeliera ili dirigenta – budući da nemamo stečenih znanja kakvog oni imaju, moramo se pouzdati u podatke o godištu vina ili u konačnu izvedbu orkestralne skladbe računajući na umijeće dirigenta. Na isti način pretpostavlja se pouzdanost i religioznog doživljaja kršćana. Ako netko tko ne vjeruje uzima samo u obzir teološko objašnjenje koje mora biti opravdano u religioznoj praksi, ne može tražiti istu pouzdanost kao i u slučajevima perceptivne prakse.

Stoga Alston naglašava dvije važne činjenice: prije svega, perceptivno iskustvo nam nudi svojevrsnu „mapu“ fizičkog i socijalnog okruženja u kojem se svakodnevno moramo snalaziti, i to je funkcija osjetilnog doživljaja.⁵³² To okruženje, bilo ono predsekularizacijsko, moderno ili postsekularno, ne može se „kartirati“ bez vida, sluha ili opipa. S druge strane, kršćansko oblikovanje vjerovanja, iako je izloženo istom okruženju, ima sasvim drukčiji proces: »Kako bismo razaznali odgovarajuće plodove kršćanske spoznaje, moramo se zapitati o njezinoj bazičnoj svrsi ili funkciji.

Jasno je kako to nije primarno teorijska ili spekulativna funkcija, kao u slučaju percepcije, kao što se ne radi o istoj vrsti praktične funkcije. Može se govoriti o transformaciji pojedinca u skladu s Božjom nakanom.«⁵³³ Iako Alston daje naglasak na reliabilistički aspekt vrednovanja religioznog iskustva, u ovom slučaju posebno kršćanskog iskustva Božjeg djelovanja, to ne znači kako nam njegovo gledište ne može pružiti kritički uvid u epistemološko vrednovanje religioznog iskustva u Russellovom viđenju postsekularizma. Alston zapravo polazi od jedne činjenice koja je raširena u našem postsekularnom ambijentu: znanstveno-tehnološka predodžba svijeta svojevrsna je karta postsekularnih fizičkih i socijalnih uvjeta u kojima se procesuiraju spoznaja. Ona se stoga mora osloniti na *javno znanje* koje je produktivnije nego u vremenima prosvjetiteljstva ili industrijske revolucije. Javno ili znanstveno znanje je produktivnije i potencira svoje kapacitete iz dana u dan – svakom

⁵³¹ Usp. Alston, *Christian Experience and Christian Belief*, 126.

⁵³² Usp. Isto, 131.

⁵³³ Isto.

čovjeku pruža iznova nove informacije s područja biologije, astronomije ili teorijske fizike. Unatoč takvoj reprodukciji spoznaja i kontinuiranim promjenama ove znanstveno-tehnološke predodžbe možemo iz Alstonove analize kršćanske prakse i vjerovanja pretpostaviti kako problem pouzdanosti i dalje ostaje. Prisutnost novih uvjeta može utjecati na stupanj pouzdanosti, no ne može otkloniti njezino traženje. Sa sličnim problemom suočava se i Bertrand Russell u svojem traženju izvjesnosti u kojem se oslonio na egzaktne zakone matematičke spoznaje i njegov se misticizam prema matematici može smatrati izdvojenom religioznom praksom. Ipak, kako je naglašeno u primjeru iskaza o postojanju jednoroga, elementarna logika samo pomaže u preciziranju opisa religioznog doživljaja, no ne i u konstruiranju strukture vjerovanja.

Ako uzmemo u obzir Alstonovo inzistiranje na nadilaženju slabog normativnog opravdanja, suvremeni se kršćanin, prema tome, ne može pomiriti s hipotetičkim vjerovanjem u Božje postojanje – ono ne može biti hipotetičko niti s Russellove strane jer on zapravo u svojoj kritici religije traži jako opravdanje religioznog vjerovanja kao na postsekularnom polju izazova opravdanja kršćanstva. U tom smislu, suvremeni misticizam, kako ga predviđa Russell kao odustajanje od zlouporabe moći u ravnoteži sa stjecanjem spoznaja, traži korektiv pouzdanja iako to na prvi pogled njemu možda nije bitno. Ipak, kršćanska praksa oblikovanja vjerovanja ne traži stupanj pouzdanosti kakav se traži u vjerovanju strogo logički sročnim sudovima znanosti koji bi trebali biti zdravorazumski univerzalni, već je njezin stupanj pouzdanosti prije svega ovisan o autonomnim procesima oblikovanja vjerovanja.

5.4.2 Evidencijalistički postsekularni izazov i Russellovo vrednovanje religioznog iskustva

William Alston je sa svog relijabilističkog aspekta nastojao obraniti racionalno opravdanje kršćanskog vjerovanja inzistirajući na posebnosti i izdvojenim uvjetima u kojima se oblikuje to vjerovanje, iako to nosi sa sobom i rizik provjere pouzdanosti. Ulazeći u takvo riskiranje, suvremeni se vjernik mora suočiti s proširenom znanstveno-tehnološkom predodžbom svijeta koja bi načelno trebala biti konstruirana na bazi visokog stupnja pouzdanosti iako to ne znači kako nisu pouzdana pojedina iskustva i perceptivna praksa oblikovanja vjerovanja. Na problem pouzdanosti referirat će se i Wolterstorff u problematici racionalnosti vjerovanja s obzirom na dokazivost.⁵³⁴ Ipak, ovo će se pitanje prije svega razvijati iz problematične postavke o naravi racionalnosti.

⁵³⁴ Usp. Nicholas Wolterstorff, Can Belief in God be Rational?, u: *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame UP, Notre Dame, 2012., 158-161.

Drugim riječima, Wolterstorffova ocjena suvremene racionalnosti nije daleko od Gellnerova poimanja univerzalne i svjetonazorske funkcije racionalističkog fundamentalizma koji obara sve religijsko-etičke normative. Kad je riječ o zapadnom monoteističkom konceptu vjerovanja u kršćana, židova i muslimana, on se prije svega odnosi na Boga kao osobu – Bog je osoba koja se objavila i ta Objava je osvjedočena u svetim spisima. Budući da racionalnost vjerovanja u neku osobu pretpostavlja i temeljno vjerovanje da ta osoba postoji, teisti su, prema Wolterstorffu, suočeni sa svojevrsnim odabirom: ili vjerovati u Božje postojanje pa tako i riskirati racionalnost svojih vjerovanja ili ne pristati na teističko vjerovanje i tako ju sačuvati.⁵³⁵ Ukratko, od njih bi bilo racionalnije da ne tvrde kako vjeruju u Boga i tako bi sačuvali svoj integritet kao odrasli racionalni ljudi.

Prema tome, Wolterstorff također poput teoretičara postsekularizma govori o jednom izazovu kojeg nameće suvremeni diskurs pred opravdanje vjernika. Izazov o kojem je riječ nije socijalno-političke ili kulturne naravi. Rekao bih da proizlazi iz epistemološke refleksije suprotstavljanja i zbližavanja religijskih i znanstveno-paradigmatskih stavova. Wolterstorff zato govori o jednome evidencijalističkom izazovu pred teistička vjerovanja koji se temelji na dva prigovora: prvo, ako prihvaćenje sudova o Bogu nije racionalno, ne bismo ih trebali ni prihvaćati; drugo, prihvaćanje sudova o Bogu nije racionalno samo ako ih netko prihvaća na temelju nečijih tuđih vjerovanja i sa sigurnošću koja ne nadilazi onu sigurnost koju bi jamčila snaga samog dokaza.⁵³⁶

Evidencijalistički nas izazov zato stavlja pred dva važna oblika religioznog vjerovanja: vjerovanja koje proizlazi iz osobnog iskustva o čemu je govorio Alston i drugog onog kojeg prihvaćamo pristajući u vjerovanju na iskaz neke druge osobe ili autoriteta religijske zajednice. U konkretnim prilikama života neke religijske zajednice to bi značilo kako evidencijalizam izaziva vjernika koji zapravo u iskazu opisuje svoja vjerovanja bilo da se oslanja na svoje iskustvo ili strukturu vjerovanja koju prezentira doktrina zajednice kojoj pripada.

Wolterstorff polazi od činjenice koja se provlači u filozofiranju o postsekularizmu: sukobljavanje suvremenog znanstvene predodžbe i vjere na području dokazivosti. Kako sam ističe, »(...)evidencijalistički izazov ili prigovor teističkom uvjerenju nije raširen podjednako u cijelom modernom društvu. Oni se uglavnom pronalaze među akademskim građanima. Kao što sam maloprije spomenuo, ti prigovori su neobično suvremeni. Netko ih neće naći – ili će

⁵³⁵ Usp. Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational?*, 135.

⁵³⁶ Usp. Isto, 136.

ih teško pronaći – u filozofiji prije druge polovice sedamnaestog stoljeća.⁵³⁷ Drugim riječima, evidencijalistički je izazov teizmu jedan fenomen koji je nastao u postsekularnim uvjetima kao nusprodukt getoizacije teizma i proširenog agnostičkog humanizma u zapadnoj kulturi.

U razumijevanju ovog fenomena ključna je podloga dokazivosti: s jedne strane, ljudi s teističkim vjerovanjima primorani su dokazivati svoja vjerovanja oslanjajući se na teološki nauk svojih religija, s druge, osobe koje u cijelosti prihvaćaju znanstvenu sliku svijeta raspolazu s dokazima koje im podastiru prirodoslovne discipline. Svakako, prihvaćanje znanstvene slike o svijetu ne znači u isto vrijeme i prihvaćanje agnosticizma. No, problem je mogućnost komplementarnosti različitih aspekata – nekima će znanstveni dokazi biti dokazi protiv racionalnog opravdanja religijskog vjerovanja, drugima neće.

Budući da Wolterstorff u tome nazire utjecaj evidencijalizma, naglašava njegovu drukčiju, po opravdanju religijskih vjerovanja afirmativnu ulogu. Slijedom toga javlja se *evidencijalistička apologetika* kao pokušaj odgovora na izazov racionalističkog nijekanja pružajući argumente za različite afirmativne teističke iskaze koji bi legitimirali teističko vjerovanje ili potvrđujući već prisutne argumente koje posjeduju ljudi teističkih uvjerenja koji su također jedinstveni u suvremenom diskursu.⁵³⁸ Kao što je u fundamentalnoj teologiji apologetika potrebna kao disciplina koja diskutira o racionalnim temeljima vjerskih istina, tako je njezino značenje u ovom kontekstu prošireno u smislu teističkog susretanja s izazovom suvremene znanstvene argumentacije.

Možemo li se stoga Russellovo vrednovanje religioznog iskustva smjestiti u predmetno područje Wolterstorffove kritike privilegija sekularističkog poimanja dokazivosti? Generalna prosudba Russellove kritike religije govori o tome kako njegova kritika nije samo izgrađena na ocjeni kako je teološka spoznaja isključivo deduktivna, već da prirodoslovna znanost za razliku od teologija raspolaze dokazima kojima potkrepljuje svoje teorije. Stoga će Russell, primjerice, u prosudbi evolucije smatrati kako je Darwin potkrijepio opće zakone prirode s dokazima (opservacija životinja arhipelaga Galapagosa) te ih tako oslobodio utjecaja metafizičkih shema o svrhovitosti.⁵³⁹ Nadalje, dokazivost je potrebna u demonstraciji znanstvenih otkrića ovisno o samim disciplinama. Za Bertranda Russella snaga dokaza je važna u formiranju znanstvenih iskaza radilo se čak i o humanističkoj znanosti kao što je

⁵³⁷ Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational?*, 137.

⁵³⁸ Isto.

⁵³⁹ Usp. Russell, *Examples of Scientific Method*, 45.

povijest. Primjerice, povjesničar će se u svom istraživanju morati pouzdati u dokaze o nekom prošlom događaju ili postojanju nekih relevantnih povijesnih osoba. Russell stoga ističe,

»Kako se u povijesti udaljujemo od sadašnjeg trenutka prema prošlosti tako raste i skepsa: Je li Pitagora postojao? Vjerojatno. Romul? Vjerojatno nije. Rem? Zasižno nije. Jedina razlika između povijesne faktičnosti Romula i Napoleona jest ona u stupnju dokazivosti. Preciznije, postojanje ni jednoga ni drugoga ne može se uzeti u obzir kao činjenica jer ne ulazi u područje našeg izravnog iskustva.«⁵⁴⁰

Kako je povijest znanost koja se služi deskriptivnim izvorima i tuđim svjedočanstvom, proizlazi kako je glavni problem verifikacije povijesnih iskaza u vremenskoj udaljenosti osobe koja je uvjeren u istinitost nekog događaja kojem svjedoči od događaja kojeg povijest opisuje. Također nalazi sličan primjer kojim ilustrira problematiku znanja o činjenicama koje povijest opisuje i njihove realne dostupnosti:

»Između sadržaja i predmeta (vjerovanja) postoji donekle široka provalija, kao primjerice u iskazu 'Cezar je prešao Rubikon'. Ova provalija, može na prvi pogled ostaviti dojam kako mi stvarno ne možemo *znati* bilo što o vanjskom svijetu. Ono što možemo *znati*, jest ono što se trenutačno nalazi u našim mislima. Ako Cezar i rijeka Rubikon ne mogu fizički biti smješteni u našem umu, može se činiti kako nam jedino preostaje odustati od pokušaja da ih spoznamo.«⁵⁴¹

Drži li da je isti problem prisutan u argumentaciji ostalih znanstvenih iskaza? I iskazima fizike može se slično prigovoriti jer

»Sunce je udaljeno od nas s istim razmakom kao što je i Napoleon udaljen od nas u kategoriji vremena. O Suncu znamo, kao i o Napoleonu, isključivo na temelju određenih posljedica. Ljudi tvrde kako vide Sunce; no to samo znači da je *nešto* putovalo intervalom od devedeset i tri milje, proizvelo efekt na retini, optičkom živcu i na kraju, u mozgu. Ovaj efekt koji nam se trenutno događa ne možemo pripisati Suncu kako ga opisuju astronomi.«⁵⁴²

Iz ova dva primjera proizlazi da su dokazi važni za znanost ukoliko mogu potvrditi zakone koje te znanosti razvijaju i primjenjuju na stvarnost. Na primjeru gledanja Sunca možemo zaključiti kako je većina ljudi u određenoj zabludi ili lažnom uvjerenju kada kažu da *gledaju* Sunce. S druge strane, astronomima ili astrofizičarima ta činjenica o uvjerenju kako neki gledaju Sunce ništa ne govori. Oni također poput većine mogu smatrati kako gledaju Sunce, no u trenutku konkretnog znanstvenog istraživanja kad promatraju Sunce uz pomoć teleskopa ili satelitskih snimaka njihovo viđenje Sunca nije tako statično niti uniformirano kao u većine ljudi koji nisu imali priliku uz pomoć teleskopa promatrati Sunčeve pjege ili oluje na njezinoj površini.

Prema tome, racionalna argumentacija o Bogu koji je savršeno dobar nije dostatna jer u svijetu nailazimo na brojne slučajeve patnje i smrti. Proizlazi kako je vjerovanje u Boga koji

⁵⁴⁰ Russell, *The Limitations of Scientific Method*, 75.

⁵⁴¹ Bertrand Russell, *The Analysis of Mind*, Digireads, Stilwell, 2008., 106.

⁵⁴² Russell, *The Limitations of Scientific Method*, 75.

je savršeno dobar i pravedan krajnje iracionalno jer nam iskustvo razlaže brojne činjenice koje pobijaju takve iskaze. Iskaz koji proizlazi iz racionalnog uvjerenja mora se konstruirati na koherenciji iskustvenih dokaza i subjektivne sigurnosti zato i odbacuje teološku interpretaciju evolucije: »Ako je svijet u kojem živimo uistinu stvoren prema nekom nacrtu, morali bismo priznati kako je Neron svetac u odnosu na Projektanta. Srećom, dokazi u prilog Božanskoj Svrsti ne postoje – netko to mora na kraju zaključiti na temelju činjenice kako oni koji zagovaraju božansku svrhu svijeta to ne mogu potvrditi uz pomoć dokaza.«⁵⁴³

Može se reći kako je cjelokupna kritika kauzaliteta i fenomena slobodne volje izgrađena na evidencijalističkom izazovu teizmu, prepoznatog prije svega u filozofiji skolastike. Što je spoznajni subjekt iskustvom bliži svome predmetu kojeg doživljava, proporcionalno raste i sigurnost vjerovanja u dokaze o postojanju tog i tog predmeta. Drugim riječima, izravno iskustvo je iskustvo onoga o čemu govorimo i što opisujemo te time svojim iskazima dajemo racionalni temelj.

Proizlazi tako da je racionalnost kao funkcija svediva na opravdanje trenutnog iskustva i ništa više od toga. No, ako želimo kritički sagledati Russellovo epistemološko vrednovanje s Wolterstorffova aspekta, suočavamo se s time da je problem racionalnosti u Russella prije svega smješten u logičkoj analizi iskaza, a manje relevantan kao problem racionalnosti subjekta koji konstruira iskaze kojima opisuje bilo religiozno ili neko drugo iskustvo. U tom kontekstu, možemo se složiti kako jezik prejednostavno izlaže sam iskaz o vjeri u Boga – iskaz o vjerovanju u postojanje Božje na prvi je pogled jednostavniji nego analiza sadržaja iskaza o vjerovanju u njegovo postojanje.⁵⁴⁴

U tom slučaju, vjerniku koji tvrdi kako postoji svemogući i savršeni Bog preostaje racionalizirati svoj iskaz, što ne znači da treba dokazivati kako to tvrdi u lucidnom duševnom stanju. Iskaz o vjerovanju u Boga nije zato racionalno ili iracionalno utemeljen u odnosu na racionalnu argumentaciju nekih drugih vjerovanja za koje postoje dokazi.

Kako bi se približila ova problematika, potrebno je distingvirati modele racionalnosti s naglaskom na Russellovo poimanje. Keith Lehrer u svom eseju *Racionalnost* izlaže nekoliko važnih točaka koje mogu pripomoći u ovoj distinkciji. Kad je riječ o kontekstu instrumentalne racionalnosti, Russell je po svemu blizak ovom modelu. Budući da ljudskom svijesću dominiraju podsvjesne želje i očekivanja, nastupa razum u svojoj regulativnoj funkciji, onoj koja na određen način rasvjetljuje ciljeve djelovanja koji ne bi trebali biti

⁵⁴³ Russell, *Science and Religion*, 136.

⁵⁴⁴ Russell, *The Analysis of Mind*, 107.

iracionalni.⁵⁴⁵ Ipak, Lehrer nije sklon takvom pojednostavljenju funkcije racionalnosti. Drugim riječima, »Osobu koja čini nešto da bi ostvarila iracionalan cilj, ako takvi postoje, moglo bi se smatrati iracionalnom u onom što čini, čak i ako to što čini predstavlja racionalno sredstvo za ostvarivanje iracionalnog cilja. Stoga je argument nepotpunosti i sam nepotpun.«⁵⁴⁶ Slijedi kako svaki iskaz govori o racionalnosti ili iracionalnosti samih ciljeva nečijeg djelovanja.

U kontekstu postsekularnog problema dokaza u teističkim vjerovanjima, ljudi s agnostičkim uvjerenjima imaju ciljeve svog humanističkog djelovanja koje potvrđuju dokazima o iracionalnosti religija i racionalnosti znanosti. To je bila jedna od čestih tema u Russellovim kritikama. Ipak, na razinama postizanja ciljeva racionalnog djelovanja navodna humanistička uvjerenja nisu bila koherentna s onim što se smatra racionalnim, a primjer toga su strašni zločini za vrijeme terora Robespierrea u Francuskoj 18. stoljeća koji se također pozivao na racionalizam. To jest, naše razumijevanje racionalnosti ne treba vezati uz svjetonazorsko poimanje racionalizma ili u Gellnera racionalističkog fundamentalizma. Russell u svojoj projekciji budućeg globalnog ustroja društva navodi kako će se oblikovati jedna vrsta znanstvene elite koja će postavljati mjerila racionalnosti kad je riječ o ciljevima etičkog djelovanja.⁵⁴⁷

Prema Lehreru socijalna je racionalnost uvjetovana stanovitim mjerilima, ali to ne znači kako se pojedinačna osoba vodi za njima u svom kreiranju racionalnosti. Svakako, postoje istine o socijalnoj fikciji, o fiktivnom *mi*, što ne znači kako je to fiktivno racionalno *mi* okvir za poimanje racionalnoga svakom pojedincu koji je dio te zajednice.⁵⁴⁸ Drugim riječima, svaka osoba pridaje racionalnost svojim iskazima i djelovanju prema nekim drugim od društvenih uvjeta puno širim okolnostima. Uloga opravdavajuće snage dokaza u osobnoj i socijalnoj racionalnosti važno je i za suvremeno razumijevanje religioznog vjerovanja. Primjerice, u Taylora smo naveli kao jednu od postsekularnih pojava i unakrsni pritisak koji se može protumačiti kao svojevrsno susretanje socijalne i praktične racionalnosti.⁵⁴⁹ Imajući u vidu te korelacije između socijalne i praktične racionalnosti koje može ilustrirati unakrsni pritisak, proizlazi kako se suvremeni čovjek s teističkim uvjerenjima suočava s pritiskom okoline koja teistička uvjerenja smatra iracionalnim što i njega stavlja u položaj određenog

⁵⁴⁵ Bertrand Russell, *Scientific Method in Philosophy*, u: *Our Knowledge of External World*, George Allen & Unwin, London, 1914., 31.

⁵⁴⁶ Keith Lehrer, Racionalnost, u: John GRECO-Ernest SOSA (ur.), *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., 254

⁵⁴⁷ Russell, *Scientific Government*, 247.

⁵⁴⁸ Usp. Lehrer, *Racionalnost*, 266.

⁵⁴⁹ Usp. Taylor, *A Secular Age*, 475.

vaganja između socijalne i osobne racionalnosti – oni će mu, ta društvena okolina, nametati argumente s dokazima protiv teističkih uvjerenja, bilo ono koje se temelji na vjerovanju autoritetu ili ono koje se temelji racionalno na vlastitom religioznom iskustvu.

Budući da se teističko vjerovanje formira u tim i takvim okolnostima u kojima se vjernik kao njegov nositelj podjednako susreće s racionalnošću fiktivnog *mi* ili sa zahtjevom Habermasova prosvijećenog zdravog razuma kao i s neizbježnim pitanjem o racionalnosti ciljeva osobne vjere, možemo govoriti o određenim dispozicijama vjerovanja. U tom pogledu, Wolterstorff navodi Thomasa Reida te ističe kako u »samom temelju Reidova pristupa jest postavka kako se mi u svakom trenutku naših života nalazimo pred izborom različitih dispozicija, namjera, sklonosti vjerovati nešto – mogli bismo ih nazvati jednostavno *dispozicijama vjerovanja*. Ono što uključuju naša vjerovanja, barem u većini slučajeva, jest odabiranje jedne ili druge dispozicije.«⁵⁵⁰

Wolterstorff, kao i Habermas, poseže za Reidovom koncepcijom zdravog razuma prema kojemu je dispozicija jedan od temeljnih momenata intencijske strukture iskustva, odnosila se ona na vanjski svijet fizičkih objekata ili unutarnji svijet introspekcije, mašte ili sjećanja. Mi smo svi disponirani da u određenim situacijama posjedujemo određene osjećaje; da posjedujemo određena vjerovanja o izvanjskom fizičkom svijetu i na temelju posjedovanja nekih drugih osjećaja u nekim drugim situacijama disponirani smo da posjedujemo određena vjerovanja o drugim ljudima.⁵⁵¹

Za Wolterstorffa epistemološka se dispozicija ne može suziti samo na fiziološku činjenicu – čovjek je dispozicijski otvoren za iskustva koja ih mogu nadilaziti, a ne pripadaju okvirima *javnog znanja*. Spomenuo sam u prikazu Russellove kritike religije da je fiziološka konstitucija jedan od predmeta spora između Russella i Bergsona: Bergson je smatrao da je nadilaženje instinkta i raspoloživost intuicije za religiozno doživljavanje jedan od razloga zašto evoluciju treba tumačiti i teološki. S druge strane, Russell je to pobijao držeći kako intuicija po svojim spoznajnim dosezima ne predstavlja element nadogradnje spoznaje, već je tek verzija instinkta.⁵⁵²

Prema tome, racionalnost u svim razvojnim epohama ljudskog življenja nastupa u ulozi regulatora instinktivnih smjerenja: vjerovanje se polako oblikuje prema stečenim spoznajama. Slično, Wolterstorff ne bježi od činjenice kako su neka vjerovanja stečena u djetinjnoj dobi,

⁵⁵⁰ Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational?*, 149.

⁵⁵¹ Isto.

⁵⁵² Usp. Russell, *Mysticism and Logic*, 17.

životnom razdoblju koje obilježava pojava, navodeći Reida, principa lakovjernosti (*credulity principle*).⁵⁵³

Možemo reći kako se princip lakovjernosti prije svega odnosi na mogućnosti dispozicije prema društvenom okruženju kao, šire uzevši, epistemološkog subjekta. Mi smo, dakle, disponirani prema vjerovanjima svoje društvene okoline na koje olako dajemo pristanak, barem kad je riječ o kognitivnim sposobnostima djetinje dobi.⁵⁵⁴ Primjer ove lakovjernosti vjerovanjima društvene sredine može biti i proces učenja, stjecanja novih spoznaja u okviru školske i fakultetske edukacije. Nadalje, o lakovjernosti se može govoriti i u okolnostima kad dijete formira određena vjerovanja pod utjecajem religijskoga, odnosno teističkoga ili ateističkog društvenog okruženja.

No, mogu li se teistički iskazi opravdati samo na principu lakovjernosti? Zasigurno, radilo bi se o racionalizaciji koja pripada zrelijoj dobi života. Wolterstorff zato pridodaje negativne konotacije principa lakovjernosti koje mogu proizići iz Marxova i Freudova aspekta prema kojem lakovjernost konstruira ideološku ili svjetonazorsko shvaćanje ekonomskih ili obiteljskih odnosa.⁵⁵⁵ U tom pogledu ne bismo se udaljili od koncepcije religioznog vjerovanja kao kompleksa emotivne regresije u stanje praiskonske sigurnosti plemenske zajednice.

Nadalje, nadilaženje lakovjernosti može se protumačiti kao izlaz iz religioznog stanja, stanovitog sazrijevanja odnosno udaljavanja od slike o Bogu koju izgrađuju metafizički koncepti, po čemu Russellov Faust predstavlja konačni cilj demitologizacije koju su na svjetlo iznijeli prosvjetitelji kao Kant, Jacobi ili Schleiermacher. Ipak, Wolterstorff smjera na drukčije implikacije dispozicije vjerovanja i opravdanja putem dokaza. Visok stupanj lakovjernosti prema svijetu činjenica kako ga opisuju drugi, prisutna u spoznajnom procesu djetinje dobi, samo je jedna od brojnih dispozicija vjerovanja. Dokazi zauzimaju važno mjesto u svim tim situacijama, ali samo u relaciji na pristanak osobe koja spoznaje – osoba vrednuje njihov položaj, a ne obrnuto.

Kao primjer slobodnog pristanka u dispoziciji vjerovanja Wolterstorff navodi primjer nekog znanstvenika Verna koji je dvadeset godina života proveo u istraživanju fizike – nakon određenog vremena morat će se odlučiti između prihvaćanja vlastitih otkrića do kojih je došao i otkrića koja pobijaju rezultate njegova istraživanja, on će na kraju morati promijeniti

⁵⁵³ Usp. Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational?*, 151.

⁵⁵⁴ Isto.

⁵⁵⁵ Usp. Isto.

svoje mišljenje ili jednostavno dopustiti da ga promjene znanstvenici s protuargumentima.⁵⁵⁶ U jednom ili drugom slučaju on će smatrati kako njegov izbor zadovoljava sve kriterije racionalnosti. S obzirom na tu problematiku, potrebno je uočiti neke karakteristike racionalnog opravdanja osobe koja vjeruje i nekog koji nastoji opravdati njegovo vjerovanje. Biti opravdan u svome vjerovanju znači biti u nekom *stanju*, dok u opravdavanju nečijeg vjerovanja znači biti u određenom *djelovanju*.⁵⁵⁷ Stoga evidencijalistički izazov prema racionalnosti opravdanja podjednako uključuje osobni pokušaj opravdanja, kao i širu povezanost s okruženjem prema kojem se subjekt spoznaje izlaže lakovjerno.

Kako onda odgovoriti evidencijalističkom izazovu? Ako netko želi demonstrirati zašto je njegovo vjerovanje opravdano racionalno, on zapravo mora razložiti cjelokupnu strukturu izvođenja, cjelokupni skelet zaključaka iz kojih izvodi svoje vjerovanje u tu i tu propoziciju – kako bi se doskočilo mogućim nerazumijevanjima i pokušalo konstruirati određeni kriterion u shemi takvog izvođenja, Wolterstorff se oslanja na pouzdanost.⁵⁵⁸ Drugim riječima, pretpostavimo hipotetički da postoji neki mehanizam oblikovanja vjerovanja koji bi bio krajnje pouzdan.

Ovdje se ne radi o valorizaciji različitih uvjeta u stvarnosti na koje treba računati kad je u pitanju oblikovanje vjerovanja u Boga koji djeluje u svijetu, kako to možemo vidjeti u Alstonovom relijabilizmu. Wolterstorff kao eksternalist vrednuje izvanjske uvjete koji utječu na stjecanje znanja, no ovdje je ipak u meritumu, ne toliko problem osobne percepcije ili nekog drugog iskustva na temelju kojeg netko želi oblikovati svoje vjerovanje, već povezanost s tuđim vjerovanjima koji neposredno izgrađuju naša vjerovanja.

Prema tome, potrebno je poći od naizgled jednostavne pretpostavke: Osoba je racionalno opravdana u svom vjerovanju sve dok ne nađe adekvatan razlog da to vjerovanje odbaci, to jest, njegova su vjerovanja nevinna sve dok se ne dokaže njihova „krivnja“.⁵⁵⁹ Drugim riječima, pretpostavlja se kako su nečija vjerovanja, bila ona teističkog ili nekog drugog sadržaja, opravdana sve do onog trenutka kad osoba koja posjeduje ta vjerovanja ne nađe odgovarajuće razloge, to jest dokaze koji bi mu potvrdili neutemeljenost njegovih stečenih vjerovanja. Ipak, što ako osoba nije svjesna da su mu dokazi za opovrgavanje doista pri ruci? U tom slučaju, dolazimo do sljedeće pretpostavke koja može imati dvije implikacije: Osoba *S* je na određen način racionalna u nekom naivno oblikovanom vjerovanju *B_p* ako i samo ako *S*

⁵⁵⁶ Usp. Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational?*, 154.

⁵⁵⁷ Usp. Isto.

⁵⁵⁸ Usp. Isto, 158-159.

⁵⁵⁹ Usp. Isto, 163.

vjeruje p , i ako: (i) S ne posjeduje niti bi trebao posjedovati adekvatan razlog da odbaci vjerovanje u p , ili (ii) S posjeduje adekvatan razlog da odustane od vjerovanja u p , ali to ne shvaća i u tome je racionalno opravdan.⁵⁶⁰

S obzirom na ovakav razvoj kriteriona kojeg Wolterstorff predlaže, može se pretpostaviti kako ljudi s teističkim kao i oni s nekim drugim vjerovanjima podjednako mogu biti u istoj situaciji koja nije strogo epistemološko-vrednujući determinirana. Kao što je rečeno, ljudi koji imaju neka vjerovanja pripisuju racionalnost svojim postupcima i ciljevima djelovanja pri čemu je naglasak stavljen na više-manje intenzivan utjecaj društvene okoline. Ipak, ako uzmemo u obzir stanovitu odgovornost spoznajnog subjekta prema ciljevima vjerovanja, onda se ne smije upasti u zamku relativizacije njegovog formiranja po devizi „sve prolazi“ (*everything goes*) – naprotiv, možda uistinu postoje ispravni i pogrešni načini stjecanja naših znanja, i prema tome, štetnih ili povoljnih utjecaja vjerovanja koja ih produciraju.⁵⁶¹ Pretpostavljam kako Wolterstorff s kreiranjem ovog kriteriona ne želi naglasiti kako je racionalnost privilegij vjerovanja koji posjeduju ljudi koji nemaju religijsku predodžbu o svijetu.

Ako je postsekularna stvarnost obilježena sukobljavanjima različitih svjetonazora, i jedni i drugi su pozvani na racionalno opravdanje svojih vjerovanja. Stoga Wolterstorff naglašava nekoliko implikacija u uporabi ovog kriteriona: prvo, on ne omogućava razdvajanje adekvatnih od neadekvatnih razloga koji bi opravdali odbacivanje nekog vjerovanja; drugo, ne jamči da je osoba utoliko racionalna u svojem vjerovanju ako posjeduje razloge koji ga opravdavaju; treće, na temelju ovog kriteriona osoba je racionalno opravdana tek kad se počne koristiti konceptualnom opremom s kojom se zapravo valjano koristi svojim vjerovanjima; četvrto, ovaj kriterion nije fundacionalistički koncept te se može na odgovarajući način primijeniti i na posredna i neposredna vjerovanja.⁵⁶²

Sve su ove implikacije u primjeni Wolterstorffova kriteriona važne za razumijevanje Russellovog evidencijalizma u kontekstu postsekularnih prilika. Prije svega, njegova kritika religije počiva na pretpostavci kako su ljudi s teističkim vjerovanjima indoktrinirani u te religijske sustave putem svoje društvene okoline, roditelja ili autoriteta vjerske zajednice. Nedostatak je religijskih vjerovanja što nisu izgrađena na valorizaciji dokaza s kojima bi bila potkrijepljena. Proizlazi kako je jedino racionalno rješenje prihvaćanje agnosticizma: ako osoba prihvati da ne zna postoji li Bog ili ne, tada i mukotrpní posao oko racionalnog

⁵⁶⁰ Usp. Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational?*, 167.

⁵⁶¹ Usp. Isto, 143.

⁵⁶² Usp. Isto, 171.

opravdanja više nije ni potreban. Ipak, u Russella smo se suočili s potrebom iracionalnosti na više mjesta, kako u njegovoj kritici religije, tako i u razmišljanjima o mistici i projektu znanstvenog društva. Kako, primjerice, opravdati vjerovanja u situacijama ushićenosti, divljenja prirodi i matematičkim zakonima? Kako opravdati vjerovanja u situacijama privrženosti ili sućuti prema tuđoj patnji ili pretrpljenoj nepravdi? Ni u jednoj od ovih situacija nije riječ o izvođenju vlastitih vjerovanja na osnovi tuđih. I Russellov je misticizam nastao u jednoj vrsti buntovništva prema uvriježenom shvaćanju duhovnosti viktorijanskog doba.

Wolterstorff bi se, dakle, donekle složio s Russellom da lakovjernost zauzima ključno mjesto u razvoju dispozicija vjerovanja počevši od najranije dobi.⁵⁶³ No, to nije jedina dispozicija prema kojoj se formira teističko vjerovanje. Neki dolaze do teističkih vjerovanja na temelju osjećaja krivnje, drugi na temelju mističnog iskustva, treći u graničnim situacijama kao što je pokušaj samoubojstva, četvrti traže racionalnost svog teističkog opravdanja upravo u primjeni hipotetičkog kriteriona traženjem adekvatnih dokaza za prihvaćanje tuđih vjerovanja.⁵⁶⁴

Stoga možemo reći kako može iz Wolterstorffove pozicije Russellovo vrednovanje religioznog iskustva u postsekularnim prilikama, bez obzira na njihove gore navedene oblike, biti donekle prihvaćeno, ali i upitno. Prije svega, s Wolterstorffova aspekta možemo prihvatiti princip lakovjernosti, čak ako i opravdava Russellovu kritiku religije. Možemo prihvatiti kako su moralno neprihvatljiva djela koja su u povijesti počinili kršćani, židovi ili muslimani proizvod iracionalnih religioznih vjerovanja koja su možda nastala na indoktrinaciji, a ne na zreloom traženju opravdanja vlastitih vjerovanja s obzirom na društvenu sredinu. Ako su fenomeni religijske isključivosti ili primjerice ksenofobije svojevrsne refleksije krivo formiranih vjerovanja, to ne znači kako je i suvremeno političko-društveno stanje oslobođeno tih pojava niti bi se oni trebali pripisivati samo ljudima s teističkim vjerovanjima. Wolterstorffov je kriterion upućen kako teistima, tako i onima koji drže suprotna vjerovanja jer i jedni i drugi su pozvani na racionalno opravdanje. Pri tome moramo razlikovati osobnu i kolektivnu razinu vjerovanja – onoga što osoba uistinu vjeruje na temelju osobnog doživljaja, i onoga što mu može nametnuti društvena sredina, te tako utjecati na formaciju vjerovanja. Prema tome, ako uzmemo u obzir primjenu ovog kriteriona, ne bismo mogli prihvatiti Russellovo gledište na funkciju osobne racionalnosti.

⁵⁶³ Usp. Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational?*, 175.

⁵⁶⁴ Usp. Isto, 176.

Budući da Russell u svom vrednovanju religioznog iskustva na osobit način blagodari jedan nedefinirani oblik *logičkog misticizma* koji je suprotan realističkom shvaćanju u kršćanskom teizmu, proizlazi kako je suvremeni društveni okoliš reguliran svojevrsnom Habermasovom autoreferentnom racionalnošću, „oslobodenim“ umom iz čega se ne može razaznati je li takva tendencija racionalna ili iracionalna. Nasuprot takvoj predispoziciji, možemo računati ipak na svojevrsnu težnju za jednim common senseom, usuglašenom paradigmom u građanskom društvu oko kojeg će se kompromisno složiti ljudi različitih religijskih ili svjetonazorskih vjerovanja.

5.5 Kritička sinteza Russellovog vrednovanja religioznog iskustva u postsekularizmu

Prethodno smo se susreli s kritičkim razmeđima i paralelama epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva teoretičara postsekularizma i Bertranda Russella. S jedne strane, Russellovo viđenje suvremenog okruženja u kojem se smješta religiozno iskustvo i oblikuje religiozno vjerovanje konstruirano je kako na osobnoj razini zauzimanja agnostičkog stava i vrednovanja logičkog misticizma tako i na predviđanjima o znanstveno-tehnološkoj manipulaciji na život društvene zajednice i pojedinca. S druge, teoretičari postsekularizma mogu biti jednoglasni u ocjeni da je današnje znanstveno-tehnološko shvaćanje svijeta ishod dugotrajnog procesa osamostaljivanja racionalnosti, koje je započelo s rudimentarnom promjenom metodološkog pristupa znanstvenom istraživanju F. Bacona i nastavilo tijekom razdoblja prosvjetiteljstva i moderne. Problematika znanstveno-tehnološkog shvaćanja svih njih ima drukčije okvire.

Ova problematika Ernesta Gellnera prije svega je utemeljena na nužnom uvođenju racionalnog fundamentalizma kao nove prosvjetiteljske doktrine koja u temeljima mijenja različite geografski, politički i kulturno pozicionirane sredine. U tom smislu, racionalni fundamentalizam pojavljuje se kao nužno potreban instrument koji bi suvremeni, postsekularno globalno povezani svijet čvršće povezao putem jedne doktrine unatoč svjetonazorskim i religijskim otporima. Ipak, u ovoj ocjeni racionalističkog fundamentalizma uvijek trebamo računati na kulturnu i religijsku partikularnost globalnog svijeta koja je i dalje prisutna. Iz toga proizlazi da nužnost uvođenja racionalističkog fundamentalizma u postsekularnom svijetu uvijek nosi sa sobom rizik mogućeg sukobljavanja u kojem se zapadnjačko shvaćanje racionalnosti na stanovit način nameće kao jedna vrsta političkog mesijanizma ostalim kulturama koja je propala u „eksperimentima“ nacionalsocijalizma i komunizma.

Možemo reći kako je pristup Jürgena Habermasa puno umjereniji od Gellnerovog zauzimanja za uspostavljanjem doktrine racionalističkog fundamentalizma. Štoviše, možemo konstatirati da je u tom smislu Habermas ipak bliži jednom kritičkom pogledu na osamostaljenu racionalnost. Njegovu kritičnost prema postsekularnoj emancipaciji znanstveno-tehnološkog shvaćanja možemo prepoznati u nastojanju oko prosvijećenog common sensea da religijske sadržaje prevede u laičko, svima jednako prihvatljivo razumijevanje osnovnih teističkih koncepata. Ipak, taj zadatak nije lagan, zahtijeva iznimnu spremnost sugovornika u toleriranju tuđeg mišljenja u čemu se i teistički svjetonazor treba prilagoditi tim suvremenim okolnostima.

To nipošto ne podrazumijeva odustajanje od vlastitih religioznih uvjerenja pojedinaca – prosvijećeni common sense nije zatvoreno područje mišljenja koje legitimira isključivo znanstveno znanje. Iz Habermasove analize postsekularne komunikacije društvenih skupina podijeljenih prema religioznom ili areligioznom shvaćanju svijeta možemo zaključiti da je postsekularno razumijevanje racionalnosti još ostalo na zasadama radikalno prosvjetiteljskog neprijateljstva prema teizmu, i stoga mu je nužna transformacija u susretu s različitim mišljenjima i vjerovanjima. Bez tih promjena, naličje zapadnog demokratskog društva koje počiva na toleranciji bilo bi tek izvanjsko i, slijedom toga, teško ostvarivim u globalnim razmjerima u kojima i dalje postoje društva neoživljenog ideala laicizma.

Taylor pak promatra ovu izloženost vjernika prema svijetu u strukturi kompleksnijeg razvoja u kojem kulminiraju rašireni oblici suvremene religioznosti, stanovite fragmentacije i stanja unakrsnog pritiska. Charles Taylor opisuje postsekularno vrijeme u refleksiji prema premoštenim narativima o svemiru, prirodnom okruženju i mjestu čovjeka. Iako hermeneutičko, njegovo analiziranje može nam stoga pomoći u približavanju suvremenih uvjeta u kojima se formira religiozno vjerovanje. Prije svega, religiozno vjerovanje, kad je riječ o teističkim vjerovanjima, nužno se formira u imanentnom okviru, razumijevanju svijeta konstruiranom na prirodoslovno-znanstvenim spoznajama.

Svijet više nije tajan, ne samo u smislu Weberovog odčaravanja, već i u perspektivi religioznog iskustva. Ono što su naglašavali sv. Toma i sv. Anselmo, preispituje se s obzirom na predodžbu zatvorene stvarnosti koja ne dokazuje postojanje neke metaempirijske stvarnosti – božanskoga, apsolutnoga, svetog, Boga, anđela ili demona. Ona ništa ne dokazuje osim onoga što se može dokazati mjerilima plauzibilnog znanstvenog proučavanja, primjenom zakonitosti i teorija koje nam podastire stvarnost s antropocentričnog vidika, čovjeka kojemu je sve moguće u parametrima vjerojatnosti i, koliko moguće, precizno

izračunato. Ako hoćemo biti dosljedni zadaći epistemološke analize, imanentni okvir, iako izgrađen na osamostaljenoj racionalnosti, nije prepreka aktualizaciji religioznog iskustva. Pretpostavljamo s aspekta teizma da svemogući Bog u čiju savršenost i imanentno djelovanje vjeruju židovi, kršćani i muslimani može biti predmet iskustva i unatoč postojanju zatvorenog imanentnog okvira.

U tom smislu, vjernici se moraju pomiriti s unakrsnim pritiscima, stanjima dvojbe u kojima se susreću s podjednako legalnim razumijevanjima svijeta. U jednome mogu prihvatiti da stvarnost nije zatvorena - u njoj se mogu suočiti s doživljajima ushićenja, uspjeha, krivnje, empatije. Nadalje, ovaj ih okvir ne sprečava da tumače svoja iskustva Božjeg glasa i njegove prisutnosti kao stvarne i u njih vjeruju, bez obzira što su pozvani na opravdanje. S druge strane, kao što možemo iščitati iz Taylorove analize, mogu prihvatiti i agnostičko humanističko vjerovanje koje je ukomponirano u imanentni okvir iako im tada preostaje područje unutarnjih inspiracija, introspekcije i mašte. Svakako, i to može biti religiozno iskustvo ako ga netko i želi tako tumačiti, mada se ne može uskladiti s osnovnom težnjom opravdanja teističkog vjerovanja u doslovno postojanje nečega ili nekoga koje nadilazi ovu strogo razumski protumačenu stvarnost.

Uz ove opise postsekularnog ambijenta Gellnera, Taylora i Habermasa osvrnut ćemo se na pitanje koje se tiče izdvojene komponente religioznog vjerovanja i spoznaje, a to je mogućnost racionalnog opravdanja pri čemu smo podastrli ovu problematiku u Williama Alstona i Nicholasa Wolterstorffa. Smatram kako Alston i Wolterstorff u problematici oko racionalnosti kršćanskog iskustva i opravdanja vjerovanja izravno ili neizravno dotiču činjenicu postsekularnog ambijenta u kojem se vjerovanje oblikuje i opravdava. Alston se zato oslanja na pouzdanost, Wolterstorff također u manjoj mjeri nego on, iako držim kako je važna upravo uloga izmijenjenog okoliša koji ističu obojica.

Slijedom toga, na temelju Alstonovog promišljanja možemo zaključiti kako je postsekularno znanstveno-tehnološko razumijevanje svijeta prije svega proizašlo iz prioriteta koji daje emancipirani razum u odnosu na domete empirije. Istina je da znanstvene teorije objašnjavaju fenomene u svijetu nastojeći doprijeti do regularnosti njihova ponašanja i plauzibilne vjerojatnosti daljnjih promjena. Nasuprot tome, religiozno iskustvo u okvirima realističkog shvaćanja, i s obzirom da ne mora biti riječ o strogo mističnom iskustvu ne može polučiti istim rezultatima. O Božjem nahodanju ne znamo ništa, osim onoga što nam govori Objava ako to smatramo adekvatnim objašnjenjem religioznog doživljavanja. Unatoč tim nedosljednostima, koje mogu proizići iz imperativa pouzdanosti u ono što vjerujemo, naše

vjerovanje, ako smo teisti, može biti shvaćeno kao autonoman oblik doživljavanja posve drukčiji od ostalih oblika percepcije, bez obzira na postsekularne tendencije privilegiranoga znanstvenog promatranja svijeta.

Imajući u vidu čimbenike koje nam prezentiraju teoretičari postsekularizma kao što je prosvijećeni common sense, imanentni okvir ili unakrsni pritisci, možemo se složiti s Wolterstorffom: vjernici su na stanovit način izazvani u dokazivanju svog vjerovanja u čemu se moraju osloniti na stupnjeve svoje lakovjernosti, određenog stanja prilagodljivosti prema uvjetima koji dirigiraju i proces oblikovanja njihova vjerovanja. U tom smislu, lakovjernost se ne mora uzeti u pejorativnom značenju, kao indoktriniranje u određeni društveni kontekst zajedničkog vjerovanja, bez obzira radilo se o agnostičkom ili teističkom vjerovanju. Ako se tako podrazumijeva, ova distinkcija nas upućuje na suvremenu problematiku na koju je upozorio i Habermas govoreći o uspostavljanju prosvijećenog common sensea.

Drugim riječima, s jedne strane, hipotetički proizlazi da su samo teisti indoktrinirani, lakovjerno uvučeni u zajednički credo dok se to ne bi moglo reći za osobe suprotnog, ateističkoga ili agnostičkog vjerovanja samo na osnovi dokazivosti znanstvenog pogleda na stvarnost. No, što naša vjerovanja uistinu čini racionalnima? Je li to neka znanstvena „dogma“ ili vlastito nalaženje odgovora koje može ići i izvan granica empirijske stvarnosti? Takve vrste traženja mogu biti privilegirane u trenucima religioznog doživljavanja ili situacijama u kojima ljudi ne mogu opisati doživljaje vlastitog suočavanja sa smrću, nečijom patnjom kao i sličnim, za prirodoslovne znanosti neobjašnjivim fenomenima. U tim slučajevima, postsekularno okruženje, ako inzistira na znanstvenoj eksplikaciji, ne može izravno utjecati na vjerovanja te li neke druge osobe. Za nju osoba nalazi podjednako racionalno opravdanje, iako nije racionalno prema kanonima znanstvene racionalnosti.

S obzirom da prihvaćamo epistemološko vrednovanje kako je ovdje prikazano, a odgovara aktualnosti postsekularnih uvjeta, postsekularni kriticizam Russellovog vrednovanja religioznog iskustva možemo argumentirati polazeći od sljedećih pitanja: prvo, kako Russell valorizira odnos vjere i razuma?; drugo, kako vrednuje religiozno iskustvo pod vidikom istinitosti religije? i treće, u čemu su njegova razmišljanja bliska koncepcijama postsekularizma i u čemu mu je pridonio?

5.5.1 Postsekularni kriticizam Russellove valorizacije odnosa vjere i razuma

Što Russellovo viđenje govori o postsekularnom odnosu vjere i razuma? Kako bismo odgovorili na ovo pitanje, treba se vratiti na dva konteksta ovog shvaćanja: prvo, na odnos

razuma i vjere unutar Russellove kritike kršćanskog teizma i u drugom, epistemološkom kontekstu racionalnosti i vjerovanja pri čemu je racionalnost funkcija kognitivnih operacija, a vjerovanje subjektivna i stupnjevita sigurnost znanja. Relacije između razuma i vjere u kritici kršćanskog teizma možemo promatrati u napregnutosti između povijesno-sociološke analize religije i znanstvenih spoznaja: u poimanju slobodne volje, kauzaliteta ili moralnog ponašanja. Striktne kritike sadržaja religija tiče se biblijske Objave, koncepta o Bogu kao i teodicejske argumentacije njegovih atributa. U tom pogledu, Russellova kritika preispituje skolastičko opravdanje racionalnosti kršćanskog vjerovanja koje se tiče naravne spoznaje o Bogu koji je ujedno transcendentan i imanentan. Budući da je teističko vjerovanje prema tome teško ili gotovo nemoguće racionalno opravdati, proizlazi da je ono podjednako iracionalno kao i svi drugi oblici vjerovanja u neka nestvarna ili mitološka bića.

Stoga možemo zaključiti kako je Russellova kritika religije kritika cjelokupnog društvenoga, kulturnoga i svjetonazorskog momenta u kojem je živio. Stoga bi postsekularno vrijeme trebalo predstavljati svojevrsno nadilaženje religijskih vjerovanja koja su tada dominirala. On pred sobom ima vjerovanje institucije, a zanemaruje religiozno vjerovanje pojedinca koji se identificira s tom zajednicom. U tom kontekstu, suvremeni racionalni čovjek trebao bi odbaciti postavke koje se temelje na religioznom vjerovanju, jer

»Zašto je njegov nesvjestan moral toliko daleko od razuma? Zato što je bila luda etika u koju su vjerovali oni kojima je bilo povjereno njegovo djetinjstvo; zato što ona nije potekla iz proučavanja dužnosti pojedinaca prema zajednici; zato što je sklepana iz drvenih pabiraka neracionalnih tabua; i zato što je u sebi nosila patološke elemente nastale u duhovnoj pomutnji teturajućeg Rimskog Carstva na umoru. Naš prazan moral stvorili su svećenici i duhovno podređene žene. Vrijeme je da ljudi koji trebaju zauzeti normalno učešće u normalnom životu svijeta nauče kako se pobuniti protiv te bolesne gluposti.«⁵⁶⁵

Bertrand Russell krivicu svaljuje na indoktrinacijske metode i, ako hoćemo, prozelitizam. Je li indoktrinacija jedini instrument iracionalnih religioznih vjerovanja? Ako jest, preostaje prihvatiti moć organizacije bila ona religijska ili ne koja oblikuje ta vjerovanja, a ta je moć također nagoniska, praiskonska i nerazumna. Kako smo zaključili, podjednako je skeptičan prema indoktrinaciji vjerovanja koja bi nametnula znanost u svojem utjecaju na društvo iako bi njezina vjerovanja trebala biti racionalna.

U tom pogledu on ne kritizira znanstveno društvo zato što u njemu nema mjesta vjerovanju u religijske ili neke druge ideale, već zato što je skeptičan prema održivosti takvog sustava. Kako sam opisuje u svojoj studiji utjecaja znanosti, društvo bi pod diktatom znanosti bilo u

⁵⁶⁵ Bertrand Russell, *Osvajanje sreće*, Minerva, Subotica -Beograd, 1964., 70.

stalnoj nestabilnosti zbog fizičkih, odnosno resursnih, bioloških i psiholoških razloga.⁵⁶⁶ To su za njega objektivni razlozi koji bi doveli u pitanje opstanak ovakve vrste političkog uređenja. Kad je riječ o psihološkim razlozima koji bi doveli do njegova raspada, ističe kako bi vlastodršcima bilo stalo do raširenoga, kolektivnog osjećaja zadovoljstva u kojem bi se društvo prilagođavalo novim tehnološkim promjenama.⁵⁶⁷ Njegova predviđanja mogu biti točna ako pod tim globalističkim tendencijama uzimamo Gellnerov racionalistički fundamentalizam ili Habermasov common sense: ovi postsekularni fenomeni utječu na oblikovanje religioznih vjerovanja na globalnoj razini.

Ako emancipirana racionalnost kao osnovni postsekularni čimbenik na neki način utječe na suvremeno oblikovanje religioznog vjerovanja, odgovara li to Russellovom vrednovanju misticizma s obzirom na racionalnost i vjerovanje? Ipak, u Russella vjerovanje ovisi o psihološkim uvjetima, a ne o predanosti ili poslušnosti kako se to podrazumijeva u iskustvu Boga prema kršćanskom teizmu. Budući da je prema kontingentnim promjenama u vanjskom svijetu teško dokazati postojanje predmeta teističkog iskustva, preostaje unutarnji svijet u kojem lako i bez prepreke možemo promišljati o Bogu, vječnosti ili općenito svetome. Štoviše, tu nema niti logičke zapreke jer su svi pojmovi s kojima se teizam koristi u iskazima smisleni. Ipak njihov smisao prema zakonitostima logičko-analitičke metode postaje upitan kad ih se veže uz ostale pojmove koji su izrazi o kontingentnome.

U tome leži problem racionalnog opravdanja. No, što daje pravo Russellu da iskaze koji odgovaraju znanstvenim spoznajama smatra racionalnima, a teističke ne? Kako smo vidjeli u Alstona i Wolterstorffa, ne dovodi se u pitanje racionalnost vjerovanja u takve iskaze koji se oslanjaju na znanstvene spoznaje ako su u potpunosti precizni. No, moramo računati i na Russellov skepticizam prema induktivnoj metodi na kojoj se temelje istraživanja u prirodoslovnim znanostima. U Russellovoj epistemologiji induktivna je metoda u prirodoslovnom istraživanju problematičnija od matematičke spoznaje, ona je samim procesom podložna pogreškama koje bismo mogli pripisati samo osobi koja se koristi indukcijom.

Stavljajući ovaj problem u širi kontekst postsekularizma, možemo konstatirati da se teisti pozivaju na određenu izvjesnost vjere koja naravno, prema Wolterstorffu, može biti i krivo formirana jer smo u svojem oblikovanju vjerovanja pod utjecajem drugih ljudi, društvene okoline s ovim ili onim dominirajućim credom. Pretpostavimo da je Russell u pravu glede

⁵⁶⁶ Usp. Russell, *The Impact of Science on Society*, 111-127.

⁵⁶⁷ Isto, 110.

projekcija o znanstvenom društvu, tog utjecaja ne može ni biti ako je ono strogo kontrolirano, pod nadzorom znanstvene elite koja takoreći upravlja javnim mnijenjem pa tako i vjerovanjima pojedinaca. Nasuprot tome, pojedinac može oblikovati svoje vjerovanje, pa čak i religiozno u svojoj nutrini, daleko od manipulacije društvenim strukturama. U znanstvenom društvu pojedincu nije potrebna ni Crkva ni obitelj koja bi utjecala na njegova vjerovanja, iako Russell nije računao time na samu bit religioznog iskustva – introspekcija je također njegovo legitimno područje, no ono se prije svega u svom opravdanju poziva na vanjsku stvarnost, ne na tumačenja ili narative te stvarnosti, nego na potpuno od čovjeka drukčiju dimenziju postojanja.

4.4.2 Kako Russell vrednuje religiozno iskustvo pod vidikom istinitosti religije?

U traženju postsekularnog kritičkog odgovora na pitanje o Russellovom vrednovanju religioznog iskustva pod vidikom istinitosti religije ponovno treba naglasiti kako na osnovu svakog iskustva izgrađujemo znanje za čiju cjelovitost nije samo dostatno opravdano vjerovanje već i intencija prema istini. Istina je cilj svake spoznaje pa tako i one koja se izvodi iz religioznog iskustva u svim njegovim oblicima: numinoznom, mističnom ili simbolički opisanom u ateizmu. Ukratko, u numinoznom iskustvu osoba se susreće s istinitošću nečega što doživljava transcendentnim ili nadnaravnim. Mistici s druge strane, primjerice u kršćanstvu, istinitost izvedene spoznaje usklađuju s Objavom kao bezuvjetnom istinom o Bogu. Slična relacija između doktrinarne istine i istine mistikova iskustva uspostavlja se i prema izvještajima iz religioznih baština Istoka.

U ateizmu ne možemo govoriti o svojevrsnoj doktrinarnoj istini na koju se interpretativno oslanjaju religiozni doživljaji unutar zapadnih i istočnih religija. Kako je spomenuto u prvom poglavlju, u ateističkom doživljaju rubnih situacija interpretacija se oslanja na simboličko opisivanje važnih životnih trenutaka. To bi značilo da se takvi doživljaji mogu interpretirati prema istinama znanstvenih spoznaja, iako je takva istinitost uvjetovana zbog same dinamike smjenjivanja znanstvenih eksplikacija – istinitost znanstvenih teorija o razvoju živih bića nije ista kod Demokrita i Darwina. S druge strane, istinitost religija bi zato bila potpuno drukčija: ako se traži jedna nepromjenjivost i nužnost istine, onda bi to pretpostavljalo da ona mora biti ontološka. Prema tome, možemo se osloniti na dva vidika istinitosti sadržaja religije:

»Ontološka istina označuje podudarnost stvari s njezinom idejom, s pojmom njegove biti. U subjektivnom smislu istina znači egzistencijalnost, osobnu odluku i angažiranost. U ontološkom smislu bit će istinita ona religija u kojoj se susreću i međusobno nadopunjuju objektivni i subjektivni aspekti religioznog čina. Istina religije može biti dovedena u pitanje bilo tako da se božanstvo

zamijeni nekom ograničenom stvarnošću, bilo da psihološki stav ne odgovara zahtjevu koji traži religiozni objekt.«⁵⁶⁸

U kontekstu vrednovanja religioznog iskustva možemo konstatirati da je i religiozno iskustvo upućeno na ovu distinkciju: na jednoj razini, osoba u religioznom iskustvu mora postaviti pitanje o karakteru samog predmeta doživljaja; na drugoj mora imati određeno mnijenje ili životni stav prema istinitosti sadržaja toga i takvog objekta iskustva. Vidjeli smo u Alstona gotovo identičan obrazac u kršćanskom iskustvu u kojem je iskustvo Boga artikuirano dvosmjerno⁵⁶⁹: prema psihološkom i teološkom objašnjenju; tumačenju ponašanja koje proizlaze iz životne odluke (egzistencijalno) i samo objašnjenje te odluke na temelju teološkog govora o Božjem djelovanju u svijetu (ontološki).

Prije nego što uobličimo postsekularnu kritiku ovog vida vrednovanja u Russella, potrebno je odgovoriti na sljedeće: smatra li Russell religiozno iskustvo dostatnim dokazom istinitosti religije? Kako bi se to moglo razmotriti, ograničit ćemo se u početku na njezin ontološki i subjektivni smisao. U Russellovoj kritici teizma preispituje se upravo ontološki smisao istinitosti sadržaja religioznosti u kršćana, židova i muslimana. Primjerice, u kritici judejskoga i kršćanskog monoteizma Russell tvrdi da je Bog projekcija nastala na nacionalističkim težnjama hebrejskog naroda.⁵⁷⁰

Dakle, njega se ne tiču racionalne komponente Objave; proizlazi da je religijski koncept o Bogu, a time i religioznost, izrasla na ljudskim težnjama i predodžbama o vlastitom identitetu. To svakako ne odgovara principu ontološke istine teizma prema kojemu je identitet stvorenoga izveden iz analogije s identitetom Boga Stvoritelja. Ako je Bog u događaju Objave, u trenutku mističnog govora čovjeku stvaran, onda je i religija istinita. Ako je Bog ili božansko nestvarno, religija nije istinita bez obzira radilo se o kršćanstvu, islamu ili budizmu.

Svakako da u tom pogledu u Russella ne možemo naići na dvojbu: proizlazi da su teologije zapadnih teizama zapravo utemeljene na neznanju, etnocentrizmu i praznovjerju, a kršćanska teologija k tome na logičkim zbrkama u skolastičkim postulatima. Unatoč takvoj izvanjskoj, kritičkoj valorizaciji teizma s obzirom na ontološki smisao istinitosti imamo u vidu subjektivni smisao istine onoga u što Russell vjeruje kao agnostik. Drži li da je ono u što vjeruje istinitije od kršćanskog teizma? U tom smislu, moramo se osvrnuti na njegovo vrednovanje mističnog iskustva u antičkoj filozofiji kao i osobnu dimenziju ovog iskustva.

⁵⁶⁸ Ivan Devčić, Bit i istina religije, u: *Crkva u svijetu. Rasprave i članci*, 2(1987)4, 101-114

⁵⁶⁹ Usp. Alston, *Christian Experience and Christian Belief*, 106.

⁵⁷⁰ Usp. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, 315.

Naime, između teističkog i antičko-filozofskog koncepta božanskoga postoji velika razlika kad je riječ o djelatnoj prisutnosti. Za razliku od teističkog koncepta, podrazumijevamo da antički filozofi koje Russell spominje u *Misticizmu i logici*⁵⁷¹ kao što su Platon, Heraklit i Parmenid nisu koncipirali svoj predmet mističnog iskustva kako ga koncipiraju teisti: *božansko* antičkih filozofa nije osoba, ne obraća se čovjeku i ne traži poslušnost vjere.

Štoviše, možemo konstatirati da Russell neizravno prihvaća poimanje prvog uzroka ili ideje dobra kao počela koje je imanentno, pripada svijetu kontingentnih bića i stanja stvari. Prema tome, njihov misticizam ne razmatra ontološki smisao istinitosti prvih uzroka jer i sam predmet takvog misticizma nije ontološki različit od ovog svijeta. Ipak, iz Russellove analize proizlazi kako je njihov koncept božanskoga istinit, a teistički ne, možda zato što se takav način promišljanja o prvotnom uzroku ne protivi znanstvenom odnosno empirijskom pristupu stvarnosti: njihova su mistička viđenja introspektivni načini apstrahiranja od promjenjivog i prolaznog prema jednom počelu koje je nepromjenjivo i vječno.

Možemo li se ovo Russellovo prihvaćanje misticizma antičkih filozofa smatrati njegovim odgovorom na pitanje o religioznom iskustvu kao dostatnom dokazu za istinitost religije? Rečeno je da istina o religiji postaje upitna u slučaju da božansko bude zamijenjeno nekom ograničenom stvarnošću i, drugo, da psihološki stav ne odgovara zahtjevu religioznog objekta.⁵⁷² Stoga bi religiozno iskustvo moralo biti dostatno za dokaz o božanstvenosti svoga objekta kao i na subjektivnoj razini nositelja iskustva koji mijenja svoj životni stav suočen s onim što ga nadilazi. Russell zaboravlja na pretpostavku kako i takvo iskustvo antičkih mislilaca, iako nije u strogom smislu teističko u teološkim objašnjenjima zapadnih religija, ono je blisko teističkome jer je izgrađeno na analogiji kao sekundarnom epistemološkom koraku poslije perceptivnog promatranja promjena u svijetu, barem kad je riječ o Platonu i Aristotelu. Drugim riječima, iskustvo bića koja su među sobom stupnjevito različita, idejno ili materijalno, "natjeralo" je Platona i Aristotela na zaključak o božanskome koje nadilazi promjenjivost kontingentnih stvari te se ne može nijekati kako je takav koncept utjecao na daljnji tijek razvoja filozofijske misli o Bogu.

Možemo reći da se ista relacija tiče Parmenida i Heraklita koji su prema Russellu bliži znanosti od Platona – iako njihovo iskustvo božanskoga nije u strogom smislu teističko, ono ipak dokazuje istinitost općeg shvaćanja religije kao živog odnosa s transcendentnim i imanentnim svetim. Iako Heraklitova *vatra* kao prvo počelo ili Parmenidovo *Jedno* nisu

⁵⁷¹ Usp. Russell, *Mysticism and Logic*, 1-33.

⁵⁷² Usp. Devčić, *Bit i istina religije*, 110.

identični teističkom poimanju Boga ipak upućuju na temeljnu nakanu njihova apstrahiranja: spoznaju postojanja počela koje nadilazi promjenjivost ostalih stvari, čak i ako s njima dijeli imanentni prostor. S druge strane, Russell je htio njihovo filozofsko traženje prvoga božanskog uzroka protumačiti kao znanstveno, empirijsko mnijenje o strukturama stvarnosti. Drugim riječima, prema Russellovom mišljenju ne samo da nema božanskih atributa, što možemo prihvatiti, već tumačenje antičkih mislilaca nema ništa s ontološkim smislom istine religije što je ipak upitno.

U okvirima postsekularnog kritičizma ovakvog shvaćanja istinitosti religije možemo se osloniti na sugestiju Johna Milbanka: postsekularno razumijevanje stvarnosti nastalo na gubitku izvornog značenja koje proizlazi između analogije Boga kao transcendentnog bića i stvorenog svijeta: ako pogledamo primjer sv. Tome Akvinskog, analogija bića ne potvrđuje samo ontološki smisao istinitosti o Bogu već je ta spoznaja sv. Tomu potaknula na intenzivniju kontemplaciju i prakticiranje dobrote kao uzdizanje prema njemu.⁵⁷³ Drugim riječima, skolastičko razumijevanje stvarnosti ne samo što afirmira ontološku različitost već i moralnu praksu prema postizanju savršenstva koje je kod antičkih filozofa personificirao koncept prvog, božanskog uzroka.

Prema tome, Russellov osobni misticizam u kojem se ne prejudicira susret s transcendentnim odgovara suvremenom relativističkom poimanju istine. Prije svega se to tiče Gellnerova racionalističkog fundamentalizma koji relativizira sva druga partikularna poimanja religioznog pogleda na stvarnost. Ontološki smisao istine o Bogu ili božanskom je više-manje u određenim elementima podudaran, no racionalistički fundamentalizam se nadzire samo kao jedna znanstveno-paradigmatska istina o stvarnosti. Nadalje, njegov misticizam odgovara i ateističkom, odnosno agnostičkom „prevođenju“ religioznog pojmovlja u trenutcima neobjašnjiva iskustva.

Budući da imanentni okvir oblikuje postsekularni društveni prostor prema ustroju prirode⁵⁷⁴ koji je spoznatljiv putem znanosti, ontološki smisao istine bilo koje religije uopće nije relevantan, što upućuje na činjenicu kako je Russellov misticizam podudaran sa suvremenim tendencijama prema intimizaciji religioznosti, sinkretizma i eklektizma, ritualizmu nasuprot usklađivanju između moralne prakse i spoznaje objekta religioznosti.

⁵⁷³ Usp. John Milbank, *Beyond Secular Order*, Blackwell UP, Wiley, 2013., 29.

⁵⁷⁴ Usp. Smith, *How (not) to be Secular*, 141.

5.4.3 Bliskost i doprinos postsekularizmu

Prethodno sam izložio Russellov odnos prema problemu vjere i razuma kao i prosudbu religioznog iskustva pod vidikom istinitosti religije u kontekstu postsekularnih teorija. U ovom bih se poglavljju osvrnuo na pitanje koliko je njegova filozofska misao o religiji uopće bliska postsekularizmu kao teorijskoj koncepciji i u kojoj mjeri njegova filozofija može doprinijeti teorijama o postsekularizmu? Prije svega, o Bertrandu Russellu možemo razmišljati kao matematičaru, filozofu, teoretičaru društva, političaru i pacifistu. Religiju sam opravdano spomenuo prvu jer se fenomen religije susreće na prvim stranicama *Mog filozofskog razvoja* i često se spominje u svim djelima osim u onima koja su posvećena filozofiji matematike i filozofiji fizike. Dodao bih kako se u svim djelima posvećenima humanističkom području tema religije, posebice kršćanstva isprepliće s temama politike i društvenih promjena. Budući da se postsekularizam referira prvotno na ulogu racionalnosti i religije na društvene promijene, pokušao bih navesti razloge zbog kojih njegovo filozofiranje o religiji možemo smatrati bliskom promišljanjima o postsekularizmu.

Jedan od osnovnih razloga leži u pretpostavci teoretičara postsekularizma da živimo u postkršćanskom vremenu. Suvremenost se smatra postkršćanskom ne zbog izostanka ili nestanka kršćanstva već zbog stanovite transformacije Zapada i Istoka. S jedne strane, Zapad više nije obilježen kršćanskom kulturom ili svjetonazorom, a s druge, postkolonijalni je svijet uspostavio svoj svjetonazorski i mentalitetni ambijent koji više ne ovisi o svjetskim zapadnim silama koje su u svoje vrijeme pronosile i kršćansku kulturu, iako smo u isto vrijeme suočeni s određenom revitalizacijom religije: na Zapadu se ona manifestira u različitim oblicima new age sinkretizma dok na Istoku probuđenim kršćanstvom, posebice u Indiji, Kini i Vijetnamu. Russell nije samo svjedok propadanja imperijalnog utjecaja Velike Britanije već i uspostavljanja blokovskih podjela koja ga je potaknula na kristalizaciju ideje o globalnom znanstvenom društvu. Uvođenje nuklearnog naoružanja u diplomaciju velikih sila potiče ga na promišljanje o sveobuhvatnim utjecajima znanosti ne samo na društveno-političke strukture već i na čovjekovu predodžbu stvarnosti.

Čovjek više ne ovisi o nadnaravnom moralnom poretku, što je Taylor dobro opisao, nego se suočava s preslagivanjem silnica koje su u prijašnjem razdoblju dominantno konstruirale njegovu sliku o Bogu, ljudskoj naravi i svemiru. U vremenu opasnosti od nuklearnog rata i dominaciji zloupotrebljavane znanosti suočava se s egzistencijalnim strahovima, tjeskobnom osamljenošću koju nužno mora prihvatiti ako želi steći kakav-takav unutarnji spokoj. To bi bilo obilježje njegove percepcije postkršćanskog doba.

Drugi razlog na neki način upućuje na pretpostavku bliskosti ideji postkršćanskog vremena, odnosno postsekularizmu, a riječ je o, uvjetno rečeno, promjeni religiozne svijesti s obzirom na uvjete epistemološkog okruženja. Teorije Charlesa Taylora i J. Habermasa ističu promjenu religiozne svijesti u aspektima teologije, filozofije, religioznog iskustva i kreativnosti. Taylor će u tom kontekstu istaknuti kako je religiozna svijest modernog čovjeka izgrađena na konceptu sekularne, od Boga odvojene stvarnosti, *horizontalne* percepcije u kojoj je svijest prije svega suočena s vlastitim *predodžbama* o objavljenoj istini religije, transcendenciji i svetome. Drugim riječima, um više nije suočen s ontološkom istinom religije, stvarnim i objavljenim Bogom, svetim u religijama općenito već sa stanovitim *imitacijama* onoga što je autentično sveto, a u jeziku krajnje neopisivo. Stoga je jasno zašto Russell religioznost, kako u prošlosti tako i u sadašnjosti, izjednačava s pjesništvom ili slikarstvom – kao što čini i u umjetničkom stvaralaštvu, tako i u religioznoj svijesti *ocrtava* sliku o Bogu ili svetome prema idealu kojeg se ne može spoznati.

Treća dodirna točka govori o ulozi i obilježjima racionalnosti. Russell će u svojem razmišljanju o grijehu istaknuti kako je uloga razuma regulativna, to jest

»(...)ne pripada dužnosti razuma da rađa emocije, iako je udio njegove funkcije može biti u traženju načina kako da preduhitri emocije koje bi narušile dobrobit osobe. Pronaći način kako da se umanju mržnja i zavist svakako je funkcija racionalne psihologije. Ali pogrešna je pretpostavka da smanjenjem tih strasti mi u isto vrijeme umanjujemo snagu onih strasti koje razum ne osuđuje.«⁵⁷⁵

Svođenje razuma na epistemičko oruđe s kojim se trebaju rasporediti i regulirati emocije upućuje na svojevrsno izjednačavanje teorijske i praktičke funkcije racionalnosti. Spomenuo sam u Wolterstorffa da je razumijevanje *racionalnoga* određeni proces koji bitno ovisi o dispoziciji vjerovanja, to jest čovjek sam kao spoznajni subjekt daje pristanak da racionalnim smatra to i to ili neki drugi propozicijski sadržaj bio on teističkoga, odnosno ateističkog karaktera. Koliko god se na prvi pogled činilo da je Russell nesumnjivo sklon izjednačavanju praktičkog i teorijskog vida racionalnosti, on će u opisu znanstvenog društva navesti kako i sama racionalnost ako je znanstveno autonomna, može postati čovjekov neprijatelj. Na istom tragu teoretičari postsekularizma naglašavaju problem suvremenog koncepta racionalnosti koji je izgubio potku u spoznaji vrednota kao što je to istaknuo Milbank⁵⁷⁶ te postao pukim oruđem u stjecanju znanstvenih spoznaja.

Četvrti i zadnji razlog upućuje na sam lik Bertranda Russella kao moguću metaforu postsekularnog stanja. Smatram kako je on na svojevrsan način bio religiozan; ako o

⁵⁷⁵ Bertrand Russell, *Osvajanje sreće*, Minerva, Subotica -Beograd, 1964., 72

⁵⁷⁶ Usp. Milbank, *Beyond Secular Order*, 29.

agnosticizmu govorimo kao posebnom legitimnom obliku religioznosti, onda i njegova, uvjetno rečeno, religioznost upućuje na posebne uvjete u kojima se oblikuje religiozno vjerovanje. Prije svega, njegov misticizam utemeljen je na subjektivnoj, a ne na ontološkoj istinitosti religije, što će posebno istaknuti Milbank u svojoj kritici epistemologije. Pod utjecajem nominalizma, utemeljitelji su suvremene epistemologije produbili jaz između iskustva i stvarnosti Bitka. U tom pogledu, možemo se osvrnuti na Russellovu adolescentsku opčinjenost s engleskim romantičarima i Spinozom. Prvotno vjeruje u *Boga matematičara*, a kasnije odbacuje sve teološke dogme smatrajući kako valjana spoznaja svijeta proturječi s teološkim govorom o Bogu. Mi ništa ne znamo o Bogu, njegovim obilježjima ili planu s ljudima.

U što preostaje vjerovati čovjeku agnostičkih vjerovanja kakvim je sebe smatrao Russell? Svakako može vjerovati u zakonitosti svemira čiju dinamiku treba otkrivati, no time ništa nije zajamčeno. Kao što je spomenuo na jednom mjestu, mi možemo slobodno prihvatiti činjenicu da svemir po zakonu entropije očekuje propast i od toga se ne može pobjeći.⁵⁷⁷ Nema providnosti, božanskog plana ili brige nebeskog Oca ili vrhovnog Arhitekta, neke sile koja sudbonosno upravlja našim životima, iako u Russella možemo prepoznati motivaciju agnostičkog humanizma u idealima solidarnosti koji ne bi samo bio privilegij sekularizma. Štoviše, u članku o znanosti i vrijednostima ističe kako okrutne pojave koje se priječe znanstvenom napretku mogu izbjeći samo ako osjećamo kršćansku ljubav, suosjećanje – ako je to upravo motiv u djelovanju, pokretač hrabrosti i nužni imperativ intelektualnog poštenja.⁵⁷⁸

Ako je to jedina poveznica između vladajućeg poimanja racionalnosti i teističkih vjerovanja, to još ništa ne govori o vrednovanju religioznog iskustva jer religiozno iskustvo podrazumijeva neki odnos prema transcendentnome. U tom vakuumu između prihvaćanja fizičke prolaznosti, koju osigurava znanstvena slika svijeta i neutemeljenih nadanja kakve mogu pružiti tradicionalna religiozna vjerovanja, preostaje doživljaj nemoći u kojem možemo prepoznati bliskost postsekularnom viđenju religioznog iskustva. U tumačenju religioznog iskustva važan je osjećaj nadilaženja situacije vlastite ograničenosti u susretu sa svetim – on možda neće biti toliko razvidan u numinoznom iskustvu, ali u mističnim iskustvima čovjek, koji doživljava sveto, Boga ili božansko, biva zatečen fenomenom kojeg ne može opisati.

⁵⁷⁷ Usp. Russell, *What I Believe*, 55.

⁵⁷⁸ Usp. Russell, *The Impact of Science on Society*, 105.

Njemu preostaje biti pasivnim, podložnim nečemu što ga nadilazi. Doživljaj je ovisnosti prema nadnaravnome važan u religioznosti kako tada, tako i danas.

To jest, »Ako nemoć podrazumijeva čudnu neprikladnost između onoga što jest, onoga što može biti i onoga što bi trebalo biti, onda je suvremeni čovjek nadišao svoju nemoć u odnosu prema prirodi, no ne i u odnosu prema samome sebi. To jest, ako je ta čudna neprikladnost između onoga što čovjek zna da može biti, onoga što bi trebao biti i što upravo jest, to konstituira problem života. «⁵⁷⁹ O tom tjeskobnom suočavanju s vlastitom ograničenošću, s doživljajem nemoći svjedoči i Russellov esej o Faustu. Tragičnost njegovog lika nije u pomirenju s vlastitim neznanjem, već s nemoći pred onim što nije do kraja spoznao. Na tom tragu, teoretičari postsekularne religioznosti prepoznaju kako je doživljaj nemoći jedno iskustvo blisko religioznome. U tom iskustvu teoretičari postsekularizma vide raskid s autentičnim misticizmom iz kojeg proizlazi slika o svijetu hijerarhijskih entiteta i vrednota dok je za Russella jedini preostali religiozni doživljaj suvremenog čovjeka.

U čemu možemo prepoznati Russellov doprinos postsekularizmu? Može biti doprinos postsekularizmu kao teorijskoj konstrukciji, kao i doprinos dubljem razumijevanju suvremenog stanja duha. Prije svega, možemo pretpostaviti kako njegov doprinos može biti teoretski iako treba podsjetiti kako se teoretičari postsekularizma u većoj mjeri oslanjaju na kontinentalne filozofe i teologe, počevši od crkvenih otaca i skolastika do filozofa i teologa moderne i postmoderne, primjerice, Hegela, Schelera, Nietzschea, Lyotarda, Derride, von Balthasara ili Marcela. Na temelju uvida u literarne izvore mogu zaključiti kako teoretičari postsekularizma izbjegavaju suvremene analitičke filozofe i epistemologe religije. Jedina poveznica koja bi se referirala na njegov doprinos teorijama o postsekularizmu odnosi se na suradnika Wittgensteina.

Smatram kako je Russell na neposredan način doprinio postsekularnoj kritici jer je donekle oblikovao Wittgensteinov pristup logičkim problemima. Ipak, Wittgenstein je za razliku od svoga učitelja bio sklon religioznosti te nije dovodio u pitanje racionalnost religioznog vjerovanja i integritet religioznog doživljavanja. Stoga se na njega često referiraju Taylor i Milbank, a njegov odnos prema religioznoj spoznaji izložio je suradnik radikalne ortodoksije Fergus Kerr u članku *Metaphysics and Magic: Wittgenstein's kink*.⁵⁸⁰ Težište Wittgensteinove filozofije religije nalaze u jezičnom priopćavanju pojmova kojima se opisuje religiozno iskustvo i spoznaja svetoga. Stoga se može reći kako je posredstvom Wittgensteina doprinio

⁵⁷⁹ Devine, *New Dimensions in Religious Experience*, 25.

⁵⁸⁰ Usp. Blond, *Post-secular philosophy. Between philosophy and theology*, 240.

teorijama o postsekularizmu. Također treba spomenuti njegov pacifistički angažman koji je aktualan i u naše vrijeme, posebice u protunuklearnom i ekološkom aktivizmu, kao i dijalogu s teizmom u njegovoj raspravi s Frederickom Coplestonom te aktivnosti u spašavanju poljskih matematičara u Drugom svjetskom ratu.

Iako se u svom istraživanju nisam usredotočio na ovaj zaseban vidik, doprinos ideji postsekularizma vidim u tri stvari: epistemološkoj problematici, kritici religije i utjecaju znanosti na društvo. U tom kontekstu držim da nisu presudne njegove studije o povijesti filozofije, matematičkoj logici ili problemima teorijske fizike. U nastojanju da rekonstruiram njegovo viđenje postsekularizma i epistemološko vrednovanje religioznog iskustva prvotno sam posegnuo za ovim izvorima smatrajući kako ona odgovaraju kritičko-problemskom pristupu. Iako se postsekularizam oslanja na povijest filozofije koja se i u ovom istraživanju nije mogla izbjeći, pošao sam od pretpostavke kako je u srži problema postsekularizma upravo epistemološki sadržaj religije: vjerovanje, racionalnost, iskustvo i znanje.

U tom pogledu, njegova djela mogu doprinijeti dubljem uvidu u probleme koje otvaraju teorije o postsekularizmu. Ako se iz kritičko-analitičkog pristupa izuzme povijesni okvir kao i fenomeni koji pripadaju politici i kulturi, ostaje nam problem religiozne spoznaje, odnos vjere i razuma koji se reflektira na političke, kulturne i društvene promjene, a povijesno se omeđuje u vremenski prostor sadašnjice.

Na kraju ovog kritičkog osvrtu iznio bih argumente u prilog svom izlaganju o epistemološkom vrednovanju religioznog iskustva u viđenju postsekularizma Bertranda Russella. Prije svega, polazim od činjenice kako je sekularizacija duboko promijenila predodžbu svijeta religioznih ljudi, no time nije promijenjena sama predodžba svijeta na koju su utjecala znanstvena otkrića iz astronomije ili teorijske fizike, već i sama religiozna svijest o svetome, transcendentnome što nadilazi ljudsku spoznaju. Stoga je i kvalifikacija religioznog iskustva važna za razumijevanje sekularizacije u kojoj se našla religija. Mistično iskustvo je za razliku od ostalih religioznih ili njima bliskih iskustava kao što su numinozno, iskustvo ushićenosti ili ateističko autentični doživljaj svetoga ili Boga. Ono je religiozno iskustvo u strogom smislu jer se čovjek kao spoznajni subjekt susreće sa stvarnošću koju ne može opisati svojim riječima i koje na njega djeluje na izvanredan način. Ipak, mistična su iskustva u svim religijama izdvojeni primjeri doživljaja svetoga.

Za kontekst sekularizacije bitan je rascjep između razuma i vjere. Budući da je Objava nastala na iskustvu susreta s Bogom, posebice u monoteističkim religijama Zapada, u tom pogledu nema izdvojenosti religioznog vjerovanja i racionalnosti. I ako polazimo od toga da

je Objava ontološki istinita, ne znači kako vjernik nema obvezu racionalnog preispitivanja svog vjerovanja, posebice na planu praktičnog etičkog djelovanja. Takvo je jedinstvo razuma i vjere u znanostima prevladavalo sve do osamnaestog stoljeća.

No, s razvojem sekularizacije nastaje jaz između racionalnosti i religije koje se više ne očituje samo na doktrinarnoj razini, filozofsko-teološkim raspravama već se reflektira na cjelokupan politički i društveni život. Stoga se konačnim rezultatom sekularizacije može smatrati i *sekularizirana* religijska svijest u pojedinaca koja se bila kritizirala u teorijama o postsekularizmu, posebice u pogledu govora političkih teologija koje nastoje sekularizaciju prikazati kao teološki opravdan fenomen. Ipak, i u teologiji i u epistemologiji religije moramo prihvatiti različitost svetoga i profanoga koja je sadržajno prisutna u svim religijama. Nema smisla govoriti o epistemologiji religioznog iskustva ako se to iskustvo svetoga ne razlikuje od ostalih oblika doživljavanja svijeta i ostalih bića, a razlikuje se po svom predmetu iskustva (svetome, Bogu, božanskome), pa susljedno tome specifičnom oblikovanju religioznog vjerovanja i modaliteta opravdanja. Takva je dispozicija između spoznajnog subjekta i svetoga prisutna u svim religioznim interpretacijama bez obzira pripadali teističkom ili neteističkom sustavu.

Zašto je religiozno iskustvo uopće važno za razumijevanje postsekularizma? Možemo se osloniti na činjenicu povijesne ireverzibilnosti koja se ukratko može svesti na aktualno razdoblje poslije postmoderne koje se teško može definirati – ono se može opisati terminom postsekularizma oko kojeg glavu razbijaju teoretičari koji se bave s njime, kao što su Habermas i Taylor. U tom pogledu, religiozno iskustvo je važno ako polazimo od teorijsko-spoznajnog realizma da iskustvo, čak i religiozno, može biti i intencijski usmjereno na stvarnost. Na temelju iskustva čovjek izgrađuje svoje slike o njemu, entitetima i stanjima stvari koje se u tom svijetu nalaze, svoj oblik *promatranja* svijeta.

Nadalje, teoretičari kao Taylor ali i sociolozi poput Mardešića tvrde kako se u aktualnom vremenu kojeg obilježava postsekularizam promijenila religiozna svijest, no što to točno znači: mijenja li se religiozna svijest ili uvjeti? Naveo sam da ta, uvjetno rečena, promjena religijske svijesti nužno uključuje znanstveno shvaćanje svijeta, šire obzore samosvijesti koje ne isključuje religijsko doživljavanje bez obzira na njegovu stupnjevitost. U tom kontekstu, vraćam se na problem interpretacije mističnog iskustva oko kojeg se dvoji je li uvjetovano, odnosno konstruirano ili perenijalno, nepromjenjivo s obzirom na religijsko-kulturne okvire u kojima se interpretira takav oblik doživljavanja svetoga. Budući da u postsekularizmu gubimo granice između shvaćanja svetoga i profanoga, otvaramo problem tumačenja

mističnog iskustva. Naveo sam kako su numinozni doživljaji ili doživljaji izvanrednog stanja prisutni među svim ljudima ne imajući u vidu njihovu religioznu pripadnost. Za razliku od teista, osobe s ateističkim uvjerenjima nastojat će protumačiti ova iskustva na simboličkoj razini ne vežući se uz sakralni karakter doživljenoga, što upućuje na postojanje jedne potrebe za duhovnim i sakralnim kroz pseudoreligiozne obrede i „nedenominacijsku“ duhovnost.

Sekularizacijski procesi, ticali se oni prošlosti ili aktualnog stanja „postsekularne“ sekularizacije kako je opisuje Habermas, ne mogu se zato promatrati samo kao političko-društvene pojave jer su neposredno utjecale i na religioznu svijest, ponajprije zapadnog čovjeka. Sudeći prema teorijama Taylora, Milbanka i Habermasa koje sam ukratko naveo u prvom poglavlju ovog izlaganja, to neposredno oblikovanje religiozne svijesti rezultira racionalizacijom vjere i sakralizacijom razuma. Racionalizacija vjere započinje s njemačkim prosvjetiteljima Jacobijem i Schelerom, a doprinosi joj i Kant sa svojim kritikom praktičnog uma.

Pod ovom sintagmom racionalizacije vjere podrazumijevam filozofsko nastojanje da se sadržaji religije racionalno obrazlože, a odbaci kao neutemeljeno ono što se ne može racionalno obrazložiti. Osim toga racionalisti religiozne istine promatraju u skladu s otkrićima povijesnih i prirodoslovnih znanosti, posebice evolucije. U tom duhu nastaje i kasnija Bultmannova egzegeza, ali i političke teologije u krilu katoličanstva. S druge strane, teoretičari postsekularizma smatraju kako je suvremeni odnos prema znanosti, odnos neupitnog povjerenja u zasluge svojevrsne *sakralizacije* razuma. Pod pojmom sakralizacije ne mislim kako je razum kao spoznajna moć duha do kraja potisnuo religioznu vjeru, nego je sakraliziran u smislu predodžbe o samom razumu. U suvremenom shvaćanju znanstvene tehnologije svim znanstvenim teorijama daje se pečat racionalnosti, a drži se objašnjenim i jasnim sve što se smatra racionalnim.

Stoga je područje razuma dosta ograničeno – on se mora usredotočiti na datosti koje su objašnjene i dokazane, a ne ulaziti u područja u kojima mora preispitivati svoja polazišta kao što je slučaj s religijskim doktrinama. Kao posljedica ovog izuzeća refleksije na transcendentno kao neobjašnjivo, razum se okreće samom sebi, on postaje, kao je predvidio Hamann, autoreferentan, samodostatan objekt pseudoreligijskog vjerovanja.

Imajući u vidu ovaj narušen odnos u kojem razum i vjera zapravo imitiraju jedno drugo ne pazeći na autonomnost svojih predmeta dosega, pretpostavlja se kako religijska svijest koja putem iskustva gradi svoje predodžbe o svetome i svijetu doživljava određenu preobrazbu. Prije svega, treba se složiti s Taylorom kako je predodžba o svijetu kakvu je imao čovjek

antike ili srednjovjekovlja neusporediva s današnjim. Svijet kakvog je predočavao pučanin suvremenik jednog Galileja bio je svijet kojim upravlja Božja volja, sve promjenjivo ima svoju svrhu u ispunjenju njegova nacрта.

Za razliku od te srednjovjekovne slike svijeta suvremena predodžba stvarnosti prije svega je uvjetovana znanstveno-tehnološkim postignućima: slika stvarnosti počiva na otkrićima prirodoslovnih znanosti koje se akumuliraju i podlažu daljnjoj provjeri. Takva raširena predodžba na Zapadu, ali i u svim tehnološki razvijenim kulturama proizlazi iz odgoja, školovanja i svjetonazorskog okvira. Ipak, ovi čimbenici nisu jedini zaslužni u oblikovanju suvremenog iskustva. Primjerice, mi se već odavno koristimo tehničkim pomagalima koja ne služe samo u svrhu znanja već i mijenjaju našu percepciju. Uzmimo na primjer dotoke informacija – pomak prema bržoj razmjeni informacija započinje s otkrićem telegrafa dok danas dolazimo do informacija dodiranjem tipke na računalu. Nije više potrebno onoliko napora koliko je bilo potrebno prije kako bi se došlo do nekih osnovnih podataka. Stoga smatram kako se sama konstitucija percepcije nije promijenila, no s obzirom na sadržaje sve bogatijih i dostupnijih audiovizualnih izvora i naša percepcija postaje složenija. Iz jednostavnog razloga jer je društveni, kulturni i religijski ambijent doživio radikalne promjene.

Zašto je u tom kontekstu važna filozofska misao Bertranda Russella? Prije svega, ona je kritički raspoložena prema svim fenomenima religije: dogmama i doktrini, molitvi, obredima i mističnom doživljavanju. Russell je dosta prostora u svojim spisima posvetio pitanju religije. Ako uzmemo u obzir cjelokupan opus, prepoznamo kako se na početku svog adolescentskog zanimanja za teologiju bavio s kozmološkim i teodicejskim pitanjima. Ipak, njegova kritika nije u tom smislu samo kozmološka, znanstvena ili antropološka već i društvena. Okrivljuje teizam za grijehe praznovjerja, neznanja i opće bijede.

Sa sigurnošću možemo reći kako se u sadašnjim okolnostima još uvijek suočavamo s bijedom, fanatizmom i neznanjem, no može li se u svemu okriviti religije, kao što je to smatrao Russell na početku 20. stoljeća? Nije li u tom kontekstu njegova kritika religije daleko od pokušaja konstrukcije njegova viđenja postsekularizma?

Držim kako je u svojim kritičkim izlaganjima o religiji dotaknuo dva važna postsekularna fenomena: intimizaciju religioznosti na Zapadu i globalizaciju znanstveno-tehnološkog poimanja svijeta. Bertrand Russell je svojedobno svjedočio inicijalnom stanju oba procesa koji se odvijaju i u naše vrijeme. Prije svega, riječ je o kulturološkom obratu 60-ih godina, antiratnim demonstracijama, hipijevskom pokretu i sličnim društvenim promjenama koje

prema Tayloru karakteriziraju *doba autentičnosti*.⁵⁸¹ Paralelno s ovim promjenama događa se proces intimizacije religioznosti posebno manifestirano u agnosticizmu, new age sinkretičkoj i eklektističkoj duhovnosti.

U pogledu globalizacije znanstveno-tehnološkog poimanja svijeta u čemu nalazimo sličnosti s Gellnerovim postavkama o racionalističkom fundamentalizmu, intimizacija religioznosti se razvija zahvaljujući prometu i ekonomiji u čemu je Russellovo doba neusporedivo s današnjim, što ne znači da je pogriješio u svojoj preliminarnoj ocjeni. Ipak, Russell nije predvidio da paralelni procesi intimizacije religije i učvršćenja znanstveno-tehnološkog shvaćanja oblikuju kulturu Zapada dok se i danas u dijelovima svijeta odvija sukob između društvenog utjecaja institucionalne religije i političkog laicizma. Drugim riječima, širenje znanstveno-tehnološkog shvaćanja svijeta i postsekularna sekularizacija nisu u globalnim razmjerima na istom kolosijeku iz čega proizlazi također da Russell ne bi u svojim predviđanjima detektirao povratak visokog islama kao i procvat kršćanstva u Kini i na indijskom poluotoku.

Njegova kritika kauzaliteta i koncepta slobodne volje govori u prilog težnji znanstvenog shvaćanja ljudskog ponašanja i odlučivanja. Bihevioristi zastupaju, čemu je sklon i Russell, kako su motivacije dobrog i lošeg ponašanja fiziološke prirode koji se mogu objasniti i nadzirati. U tom kontekstu predviđa kako čovjek današnjice nema potreba za religijskim tumačenjem svojim moralnih čina, dobra ili zla. Zbog takvih teza iznesenih u svojim kritičkim djelima Russell predviđa rašireno uvjerenje o grijehu kakvog Taylor prepoznaje u suvremenoj religioznoj svijesti u kojoj grijeh više nije prekršaj nadnaravnog reda već bolesno stanje kojem treba pristupiti terapijski, odnosno znanstveno. Drugim riječima, jednom kad se otkloni koncept o slobodnoj volji na koju se pozivaju ljudi s religioznim vjеровanjima, bit će jasnija naša znanja o moralnim postupcima. U tome će nam pomoći tehnologija u psihoterapijskim istraživanjima.

Kako u toj novoj perspektivi više ne možemo govoriti o grijehu, nema više ni doživljaja krivnje. Postsekularna svijest bi se tako razvila do svijesti koja je upućena na mehanički, bolje reći tehnološki ustroj odlučivanja o moralnom djelovanju. Ipak, doživljaj krivnje kao i ostali doživljaji graničnih situacija u kojima je čovjek iznenada svjestan svojih granica ne mogu biti iskustva kao ostala. Ona ne pripadaju oblicima jednostavne, svakodnevnice percepcije. Uzmimo kao primjer bolest dječje paralize. Russell u svojoj kritici religije navodi

⁵⁸¹ Usp. Smith, *How (not) to be Secular*, 140.

kako je kolektivna svijest epidemije bolesti kao što je kuga ili kolera opisivala i doživljavala religijski, kao kazne Božje.⁵⁸² Svakako, on je u pravu glede religijske interpretacije koja je na kraju suprotna samom kršćanskom teizmu prema kojemu vjerujemo u dobrog Boga koji ne kažnjava. Slično se moglo tvrditi i u slučaju kad je nečije dijete oboljelo od paralize. Budući roditelji su strahovali od te bolesti, no danas je dječja paraliza gotovo nestala što ne znači kako nema samog straha.

Drugim riječima, stare nesigurnosti zamjenjuju nove. S druge strane, Russell u svojoj kritici smatra kako će ljudi raspadom religijskih institucija razviti osjećaj samopouzdanja, zrelog gledišta na svijet koji je u vremenima religije nosio obilježja neprijateljske sredine, ambijenta u kojem se mora ravnati prema iskonskim nagonima za samoodržanjem. Ipak, postsekularno ili postkršćansko vrijeme u kojem živimo ne ispunjava optimistična predviđanja o utjecaju znanosti na čovjekove spoznaje i vjerovanja, i pri tome treba uzeti u obzir njihov epistemološki sud o religioznom doživljavanju.

Naime, izlaže svoja kritička razmišljanja o mističnom iskustvu potaknut prije svega problemom logike – logika mora biti egzaktna, točna i jasna onome koji se koristi njezinim zakonitostima. Logičke su zakonitosti za racionaliste neke vječne zakonitosti, no za empirista kakav je bio one su primjenjive samo u cilju provjere istinitosti koje nam može pružiti vlastito iskustvo svijeta. Stoga se kritički osvrće na Platona, Aristotela, Hegela i britanske idealiste iako u svojoj kritici ne smatra njihov misticizam negativnim, kao što je to slučaj s kritikom religije. Svi su oni na određen način mistici, ljudi koji *uranjaju* u svijet ideja, ljepote, intuitivno vođeni poticajima za nadilaženjem. Oni su s jedne strane geniji, s druge nerazumljivi mislioci. U tom kontekstu, kritika religije može biti donekle nejasna – ona se tiče prije svega moći i institucionalnosti, no ne i samog religioznog doživljaja od čije faktičnosti ni on sam ne bježi. Svakako, ne ulazi u samu strukturu religioznog iskustva, ne razlikuje numinozno od mističnoga, već neizravno upućuje na tezu o suvremenoj potrebi za religioznošću. Ona je prisutna kako među vjernicima tako i među ljudima koji nemaju religioznih vjerovanja.

Ipak, teoretičari postsekularizma ukazuju na problematično poimanje religioznog doživljavanja ako se ono danas aktualizira u stanovitom zadovoljenju *potrebe* zapadnjačkog čovjeka za iracionalnim izvorima znanja: ezoteriji, spiritizmu, fantastičnim ili futurističkim predodžbama. S epistemološko-religijskog aspekta ono je legitimno iako se javlja pitanje zašto se u javnom prostoru komunikacije i razmjene mišljenja samo od teističkog vjerovanja

⁵⁸² Usp. Russell, *Why I am not a Christian*, 58.

zahtijeva opravdanje putem racionalnog objašnjenja na što upućuju Alstonovi i Wolterstorffovi radovi. Nije li zato što teizam uvažava autonomiju racionalnosti, ali ne i njegovu „izolaciju“? S druge strane, proizlazi kako ljudi suvremenog Zapada posežu za ovim izvorima upravo zato što racionalnost znanstvenog tipa ne može odgovoriti na pitanja od egzistencijalne važnosti kao što i znanstveno-tehnološko ne može zamijeniti narativno shvaćanje stvarnosti.

I Russell ima slične dvojbe. Ako uistinu inzistira na takvoj koncepciji o Bogu, zašto traži racionalno opravdanje od teologa? S jedne strane, traži empirističko opravdanje ili dokaze vjerovanja u Boga kao Stvoritelja ili Svedržitelja kao i dokaze o opravdanosti vjere u slobodnu volju ili besmrtnost duše. Ipak, u Russella ćemo se susresti s problemom koji je očevidan i danas: znanosti se iz kuta prosvijećenog humanizma prigovara dogmatizam kao što se u prošlosti upravo prigovaralo teologiji pri čemu možemo Habermasovo promišljanje tumačiti kao svojevrsnu kršćansku obranu autonomije znanosti i uloge razuma.

Ovo izlaganje u zadnjem poglavlju počeo sam s političko-društvenim viđenjem današnjice prema pretpostavkama o znanstvenom društvu Bertranda Russella. Naglasio sam kako nije riječ o negativnoj utopiji, što bi na određen način omalovažilo Russellov znanstveni interes za kompleksnost i isprepletenost međusobnih utjecaja između znanosti, političke moći, ekonomije i društva. Religija se slabo gdje spominje iz čega slijedi kako u takvom rasporedu snaga više nema mjesta za institucionalnu religiju. No, ako nema religije kao institucije, njezine hijerarhije i ustrojstva dogmi onda smo suočeni s osamljenim pojedincem koji ipak traži nešto sveto, bezuvjetno ili apsolutno.

Stoga sam se u drugom dijelu ovog poglavlja ograničio na analizu postsekularizma ako ga može metaforički približiti čovjek osamljen u svojoj potrazi za svetim. Izložio sam razloge, ili barem sam to nastojao, zašto su Gellner, Habermas, Taylor, Alston i Wolterstorff prikladni za kritički odjek Russellovog viđenja *njihovog* vremena te unutarnjeg odnosa racionalnosti i religioznog vjerovanja. Na kraju sam u svom kritičkom osvrtu dodao kako se Russellovo epistemološko vrednovanje ne može u potpunosti demonstrirati ako se isključivo uzmu u obzir njegova kritika teizma, povijesni tijek ili sukob filozofije i teologije. Drugim riječima, smatrao sam kako se moraju uzeti u obzir čovjekova praiskonska nemoć kao iskustvo samorefleksije i susreta sa stvarnošću u kojoj je moguće spoznati ono u što vjeruje da ga nadilazi.

ZAKLJUČAK

Naslov disertacije *Epistemološko vrednovanje religioznog iskustva u viđenju postsekularizma Bertranda Russella* upućuje na istraživanje filozofskog opusa Bertranda Williama Arthura Russella. U ovom istraživanju htio sam se usredotočiti na dvije komponente u njegovoj filozofiji: epistemološko vrednovanje religioznog iskustva i viđenje postsekularizma. Dok je epistemološka problematika razvidna te se ne može reći kako se epistemolog Russell nije bavio s religioznim iskustvom, postavlja se pitanje: zašto je epistemološko vrednovanje ovog fenomena važno za razumijevanje Russellovog viđenja postsekularizma?

Prije svega htio sam izbjeći svojevrzni anakronizam smještajući Russellovo epistemološko vrednovanje religioznog iskustva u kontekst suvremenih za religiju blisko povezanih fenomena koje nastoji opisati i objasniti postsekularizam kao teorijska konstrukcija. Stoga sam nastojao prezentirati pojedine segmente iz Russellove kritike religije kao i epistemološkog problema misticizma kao ključne točke postsekularne aktualnosti njegove filozofsko-spoznajne misli. Zato sam u svojoj središnjoj tezi tvrdio da u epistemološkom vrednovanju religioznog iskustva leži i ključni čimbenik Russellovog viđenja postsekularizma. Ova središnja teza oslanja se na dvije važne činjenice: prvo, Bertrand Russell pokraj složenih matematičko-logičkih i općenito epistemoloških problema bavio se i s filozofskim pitanjima suvremene religije i religioznog doživljavanja; drugo, susrećemo se s pojavama kao što su globalizacija, korporativizam, religijski fundamentalizam i agnostički humanizam o kojima je i Russell dalekosežno promišljao u svojim studijama. Stoga sam istaknuo da ovo pitanje nije niti strogo povijesno, sociološko ili teološko. Ono je prije svega filozofsko-spoznajno i unutar tog područja nastojao bih dokazati i obraniti svoje zaključke.

U skladu s općenitim ciljevima teorije spoznaje ovom sam istraživanju pristupio deduktivno-metodički slijedeći principe postupnih koraka u kompilaciji znanstvenih zaključaka i refleksija o navedenoj problematici, opisivanju pojava na koje se referiraju epistemolozi religije, Bertrand Russell i teoretičari postsekularisti, analizi problema, sintezi dobivenih zaključaka, njihovom dokazivanju i opovrgavanju u svrhu konstruiranja postsekularne kritike Russellovog epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva pod vidom odnosa vjere i razuma. Pod tim metodičkim smjericama nastojao sam dokazati sljedeće: prvo, postsekularizam je teorijska konstrukcija koja se zasniva na filozofskoj problematizaciji odnosa racionalnosti i religioznog vjerovanja; drugo, u postsekularni kontekst ovog odnosa trebamo uključiti i filozofski doprinos Bertranda Russella; treće,

njegova osobna religioznost i koncept agnostičkog humanizma podudara se s postsekularnim refleksijama o suvremenoj religioznosti; i četvrto, kritičke točke teoretičara postsekularista u korist znanstvene plauzibilnosti, odnosno manjkavosti Russellovih teza o suvremenoj racionalno-vjerskoj dimenziji religioznog iskustva.

Prvo bih se osvrnuo na deskriptivni dio posla u dokazivanju središnje teze. On se prije svega odnosi na opisivanje fenomena religioznog iskustva i one koje obuhvaćaju teorije o postsekularizmu. Kad je riječ o religioznom iskustvu, naveo sam neka temeljna obilježja zbog kojih je ovaj oblik doživljaja zaseban i drugačiji od ostalih iskustava. Pri tome sam se vodio s namjerom da ukratko taksativno nabrojim ova obilježja ne ulazeći u dublje interpretacije. Što se tiče postsekularnih fenomena kao što su globalizacija, religiozna isključivost, indiferentnost, agnostički humanizam, new age i ostali, nisam ulazio u detaljna opisivanja ovih fenomena koji bi zahtijevali povijesni, politički i sociološki aspekt. Prije svega sam se oslanjao na analizu ovih fenomena u teorijama Taylora, Gellnera, Betza i Habermasa. Primjerice, Habermas problematizira postsekularni dijalog znanosti i religije, a Taylor imanentni okvir suvremene religiozne svijesti. Smatrao sam kako su ovo dominantne ideje vodilje u njihovoj analizi sekularizacijskog procesa i suvremenog postsekularnog stanja religije.

Prvo poglavlje posvetio sam općenitom opisu fenomena religijskog iskustva uzimajući u obzir njegova empirijska obilježja, klasifikaciju prema religijskoj interpretaciji kao i predmetu samog iskustva, svetome, Bogu ili božanskome. Zatim sam ukratko obrazložio metodički pristup epistemološkog vrednovanja ovog iskustva s aspekta razuma i vjere: prvotnu usidrenost u kršćanskom teizmu, odgovarajuće polazište realizma kao i različitosti odnosa razuma i iskustva u realizmu općenito i filozofije Bertranda Russella. Slijedom toga, nastojao sam iznijeti argumente u prilog tezi da se društveni proces sekularizacije odvijao paralelno s osamostaljivanjem funkcije racionalnosti čije posljedice problematizira postsekularizam kao teorijska konstrukcija.

U tom pogledu, došao sam do sljedećih zaključaka: prvo, sekularizacija se odvijala u svjetlu odvajanja racionalnosti od religiozne predodžbe o svijetu; drugo, suvremeno stanje religiozne svijesti o svetome na Zapadu izgrađeno je na radikalnom odvajanju znanstvene predodžbe od svih drugih izvora spoznaje. Drugim riječima, izvori spoznaje kao što su intuicija ili svijest o ograničenosti znanstvenih spoznaja o stvarnosti postaju zatvoreni prema doživljaju transcendencije. Prema tome, religiozno iskustvo u postsekularizmu nije na

anakron način udaljen od Russellovog predviđanja sadašnjosti. U tom kontekstu treba promatrati pojave nastale nakon sekularizacije zapadnjačkog društva.

Budući da bi istraživanje koje podastire epistemološko vrednovanje religioznog iskustva unutar konteksta postsekularizma bilo preširoko, u drugom sam poglavlju kao primjer ove problematike istaknuo filozofijsku misao o religiji Bertranda Russella, filozofa koji je živio na prijelazu između dva stoljeća: devetnaestoga, kojeg je obilježila radikalna sekularizacija Zapada, i sredine dvadesetoga, kad se počinju nazirati njezine posljedice u društvu, politici i religiji, na poseban način u kršćanstvu i islamu. Druga stvar, njegova se filozofija često kritički susreće s pitanjima religije. Stoga sam se u drugom poglavlju prije svega osvrnuo na kompiliranje različitih izvora iz Russellovog filozofskog opisa kako bih došao do suvislog prikaza povijesno-društvenog konteksta nastajanja njegove filozofije, različitih utjecaja, pitanja religije u njegovim esejima o moralu i teodicejskim problemima religioznog govora o Bogu, slobodne volje i postojanju patnje.

U ovom sam dijelu istraživanja zaključio kako je osamostaljivanje razuma u odnosima religije i znanosti utjecao tako i na njegov filozofski opus. To se prije svega odnosi na revalorizaciju strogog empirijskog pristupa pri čemu Russell nastoji iznijeti jednu *znanstvenu* filozofiju koja se više neće oslanjati na metafizičke postulate koje je kritizirao, posebice Hegela i njegova engleskog učenika Herberta Bradleya. Polazeći od toga, Bertrand Russell u svojoj filozofiji nastoji izdvojiti metafizički pristup kao metodu filozofijske rasudbe utemeljene na religijskim predodžbama ne razlikujući pritom utjecaje antike i srednjovjekovne skolastike. On nastoji razlučiti religijski od znanstvenog oblika filozofijskog istraživanja. Kako bi to postigao, daje se na kritiku koncepta o Bogu u religijama. Uzimajući u obzir ove činjenice, Russellova filozofija na prijelazu stoljeća definirana je sukobljavanjem racionalnosti i religioznog vjerovanja, što ne govori o samoj radikalnoj naravi kritike religije, već i o agnostičkoj otvorenosti prema promišljanju o duhovnosti i misticizmu.

Relevantnost ovih činjenica za postsekularnu problematiku religioznog iskustva nastojao sam analizirati u trećem poglavlju koje sam posvetio pitanju religioznog iskustva u Russellovom humanizmu. Iako se Russell s iskustvom svetoga, odnosno mističnim doživljajem, prije svega bavio u svojim radovima iz teorije spoznaje, ona su važna i za demonstraciju religioznog tumačenja njegovih humanističkih uvjerenja. Stoga sam u trećem poglavlju pošao od analize religioznog doživljaja u njegovoj epistemologiji dajući naglasak na vid napetosti i sukobljavanja razuma i vjere. On se u svim segmentima promišljanja o problemima znanja i iskustva suočava s neotklonjivom prisutnošću religioznosti počevši od

rane mladosti pa do zrelog razdoblja u kojem se kritički osvrće na antičke filozofe, posebice Platona, kao i na svog suvremenika Ludwiga Wittgensteina. Stoga sam se u trećem poglavlju posebno osvrnuo na njegovo kritičko promišljanje o intuiciji, vremenu i monizmu u filozofiji Heraklita, Platona i Parmenida. Ipak, on traži i neki oblik svoje duhovnosti, svoga creda. U čemu je pronašao rješenje svojih traženja? Russellovo agnostičko obraćenje kako ga opisuje u svojim esejima *A Freeman Worship* i njegovo preispitivanje u *What I Believe* predstavlja njegov, od klasičnog poimanja, posve drukčiji koncept o mističnom doživljaju svetoga. Budući da je za njega mistični doživljaj osnova jedne konfuzne i krajnje nelogične spoznaje, što ne znači da je smatra iracionalnom, a suočava se s potrebom da iskusi nešto što ga nadilazi, to jest sveto, možemo zaključiti kako njegov koncept o svetome proizlazi iz agnostičkog humanizma u kojem se stvarnost tumači samo prema znanstvenoj racionalnosti.

Drugim riječima, sve te pojave, bilo fizičke ili društvene već su dovoljno objašnjene da nema potrebe za onom vrstom praiskonskog čuđenja ili strahopoštovanja. Russell se ne hvata u koštac sa svojom egzistencijalnom usamljenošću, sa čime se primjerice suočava Camus, niti ga ovi fenomeni potiču na preispitivanje vlastite situacije, kao što je to prisutno u promišljanju Karla Jaspersa. Njegova promišljanja svakako nastaju u trenutcima samoće, daleko od pogleda svijeta, no to ne znači da je njegovo osobno mistično iskustvo, kako ga opisuje, proizašlo iz pesimističnog rezigniranja svijeta. Pesimizam je svakako prisutan u njegovoj ranoj fazi filozofskog istraživanja, no kasnije drukčije percipira mistični doživljaj – introspektivni trenutak znanstvene apstrakcije i utjehe matematičke logike.

Njegov misticizam zapravo teži ka pomirenju stroge znanstvene spoznaje i iracionalnosti vjerovanja koje kritizira kod mistika. No, može li takav oblik religioznog iskustva biti prikladan svijetu u kojem živimo? U tom svijetu sve više otkrivamo ono što nam je prije bilo nepoznato i s tim brzim stjecanjem prirodoslovnih spoznaja bio je suočen i Russell. Budući da se religioznost ne može otkloniti, a teologije službenih religija ne mogu odgovoriti na pitanja s kojima se religija sama suočava, sveto je najbolje potražiti u svojoj nutrini, intuiciji, dubokim slojevima svijesti.

Na temelju ovoga možemo zaključiti kako Bertrand Russell nije u toj mjeri htio *pomiriti* razum i vjeru, koliko je htio, u nakani razgraničenja njihovih područja postići kakvu-takvu svojevrsnu harmoniju. To jest, ako religiozno iskustvo kao i svako drugo iskustvo nužno mora postojati, neka se ne poseže za racionalnim eksplikacijom takvog doživljaja. Russell će kao agnostik radije prihvatiti načelnu neopisivost svetoga kod mistika nego li potrebu za pokušajem racionalne artikulacije. Sve bi to vodilo u *logičke zbrke*. No, što onda sa svijetom?

Može li se sveto samo tako povući iz predodžbe njegove kompleksnosti i ostaviti zakutcima meditiranja nutarnje stvarnosti, stvarnosti u kojoj se suočavamo s mnoštvom različitih emocija, oduševljenja, strahova, čežnji, očekivanja? Stvarnosti koja je pod permanentnim utjecajem memorije kao i refleksije nad svjedočanstvima ljudi s kojima živimo? U tu svrhu, prva točka u izlaganju četvrtog poglavlja posvećena je analizi *znanstvenog društva* kao projekcije humanističkih očekivanja, ali i strahova Bertranda Russella.

Kako se može iščitati iz njegova predviđanja razvoja znanstvenog društva, ono započinje prvotno u sukobljavanju religioznosti da bi na kraju završilo u njegovoj imitaciji. Prije svega, odnos racionalnosti i religije u Russella nije samo filozofsko-spoznajno pitanje, već i pitanje odnosa znanstvene zajednice i religioznih institucija. Ovdje se Russell ne referira na poimanje sekularizacije kakvo smo opisali, iako na nju neposredno upućuje. Prosvjetiteljski projekt doživljava svoje padove u hladnoratovskoj podjeli, no iz ovih eseja možemo zaključiti kako je globalizacija uvjerenja o znanstvenoj racionalnosti koja je korisna i superiorna nasuprot svakom drugom izvoru spoznaje stupanj civilizacijskog razvoja koja će *pomesti* stara ideološka uporišta već premoštenih komunizma, fašizma ili nacizma.

No ovo viđenje političko-društvene stvarnosti ne implicira samo rudimentarne promjene koje će ići na štetu organiziranih religija ili vezivnog tkiva doktrine koja povezuje religiozne ljude po ključu prihvaćene spoznaje o Bogu i svijetu. Bertrand Russell ističe negativnu stranu koja bi mogla ugroziti takav raspored snaga. Naime, njegovo viđenje znanstvenog društva uključuje položaje moći, instrumenata indoktrinacije po kojoj bi znanstvena oligarhija preuzela ulogu arbitra kakvog imaju oni u vjerskim zajednicama. Time svakako Russell tumači njegovo negativno utemeljenje prema svojim kritikama religije.

Kao što su se organizirane religije služile instrumentima prisile, tako će i znanstveno globalno društvo s jednim oblikom političkog vladanja provoditi nasilne metode prema kojima će mijenjati predodžbe o svijetu pojedinaca. Drugim riječima, znanstveno društvo nastojat će imitirati organiziranu religiju sa svojom doktrinom, sustavom vjerovanja, dogmama. U takvom orvelovskom svijetu neće biti mjesta o razmatranjima o slobodnoj volji, inspiraciji, pjesničkom nadahnuću, a kamoli o doživljaju svetoga! Prema tome, možemo zaključiti da će preispitivanje individualnog iskustva svetoga biti ključno u rasapu ovog totalitarnog sustava koji se skriva pod krinkom ideja scijentizma i humanizma. Na taj način, proizlazi kako su religije, utemeljene na iskustvu svetoga, utočišta slobode nasuprot svakoj vrsti pomno izgrađenog terora nad masama u sadašnjosti ili budućnosti.

Nakon Russellove analize znanstvenog društva i sinteze nekih važnih točaka htio sam dokazati da je njegovo viđenje znanstvenog društva zapravo artikulacija problema s kojim se bave teoretičari postsekularista, čemu sam posvetio peto poglavlje. Postsekularni fenomeni kao što su globalizacija kao nesputani protok ideja i ideologija, povezanost putem informatičkog sustava, precizno konstruiran sustav birokratskih država koje više neće biti nositelji nacionalnoga ili kulturnog identiteta, kolektivni i medijski potkrijepljeni strah od terorizma i religijskog fundamentalizma, širenje ideologija o društvu blagostanja, američkog *načina života* svjedoče u prilog promjena koje Bertrand Russell daje u konturama pri svojim kritičkim analizama utjecaja znanstvene racionalnosti. Na iste probleme nailaze i Habermas, Taylor, Gellner, Alston i Wolterstorff.

Ključno je konstatirati kako se njihove analize podudaraju s Russellovim viđenjem u pokušaju osamostaljenja, konstrukciji koncepta autoreferentne racionalnosti, potpunog raskida empirijske spoznaje u znanosti s onim područjima duha u kojima se na ovaj ili onaj način doživljava sveto. Može li Russellovo viđenje postsekularizma biti u potpunosti prihvatljivo za suvremene teoretičare i njihovu percepciju problema razuma, vjere i religioznog iskustva? U ovom sam dijelu izlaganja tražio razloge opovrgavanja Russellovih teza postsekularista.

Kad je riječ o postavkama Jürgena Habermasa koje bi dovele u pitanje plauzibilnost Russellovog viđenja suvremenosti, onda se treba osvrnuti na pitanje odnosa znanstvene zajednice prema dijelovima društva, odnosno religioznoj zajednici. Prema Habermasu, racionalnost nije privilegij nijedne društvene skupine, nego se ona treba razvijati u dimenziji komunikacije, dijaloga, što je Russell izostavio u svojoj analizi te je ovaj problem isključivo promatrao pod vidikom pozicije institucionalizirane moći. Nadalje, kad je riječ o Taylorovom imanentnom okviru, proizlazi kako je Russell promatrao ovaj problem racionalnosti i vjere pod utjecajem vlastitog modaliteta religioznosti, nekog stanovitog misticizma u kojem nema vertikalne okosnice između imanentnog svijeta i transcendencije koja ga nadilazi. Stoga prigovor Charlesa Taylora smjera ka pretpostavci da Russellovo viđenje suvremenog problema racionalnosti i religioznog vjerovanja zapravo refleksija njegovih nutarnjih hrvanja s religioznošću.

Sličan prigovor možemo iščitati iz Alstonove i Wolterstorffove analize racionalnosti teističkog vjerovanja. Iako bi se Wolterstorff složio s Russellovom mogućnosti logične, odnosno racionalne interpretacije iskustva svetoga, ipak bi naglasio kako racionalnost ove interpretacije ili bilo kojeg drugog iskaza ne ovisi o preciznoj znanstvenoj analizi. Drugim

riječima, ne samo da ne možemo jednostrano odbaciti mistična iskustva zato što nisu logički koherentna nego ne bismo im mogli pripisati *etiketu* racionalnoga. Dapače, ni sam Russell nije htio tražiti racionalne temelje svojeg religioznog iskustva.

Uzimajući u obzir navedene zaključke pojedinih faza istraživanja koje sam ukratko izložio prema sadržaju svakog pojedinog poglavlja, naglasio bih sljedeće: u svom sam se istraživanju morao pomiriti sa činjenicom da su sekularizacija kao i postsekularizam fenomeni koji još nisu u dovoljnoj mjeri znanstveno valorizirani. U tom kontekstu, nastojao sam ponovno aktualizirati Russellovu filozofsku misao o religiji upravo pod vidom onoga što postsekularizam predstavlja: stanje religije i religiozne svijesti pod posljedičnim djelovanjem sekularizacijskih procesa u njihovim društvenim, kulturnim i političkim dimenzijama. Iako sam se dotaknuo ovih područja, veći sam naglasak stavio na epistemološki karakter vjere i razuma unutar konteksta sekularizacije i postsekularizma. U tom sam pogledu nastojao, koliko je to bilo moguće, prikazati sekularizaciju i postsekularizam kao epistemološke fenomene, procese koji su dubinski promijenili čovjekovu predodžbu o svijetu koja se ne može svesti na pozitivistički aspekt znanstvenog shvaćanja. Religiozna svijest je izložena utjecajima kako religije tako i znanstvene racionalnosti. Ipak, Russell će u svom viđenju predvidjeti napetost između religioznog vjerovanja i nametnutog koncepta racionalnosti s kojim se danas često suočavamo: u prilikama u kojima se traži opravdanje religioznog vjerovanja kao da je riječ o opravdanju vjerovanja u znanstvenu teoriju.

Pri tome, nisam mogao izbjeći interpolacije s povijesnim i sociološkim tumačenjima same sekularizacije, kao i pitanja racionalnosti unutar Russellova filozofsko-znanstvenog promišljanja. Bertrand Russell racionalnost nužno veže uz razvoj znanstvenih spoznaja, što u ovom istraživanju nisam mogao zaobići. Nadalje, nastojao sam da svoje izlaganje ne demonstriram u okviru teološkog diskursa o vjeri, misticizmu i doživljavanju svetoga. Iako sam se morao, primjerice, dotaknuti Russellove kritike teologije, to sam prikazao u svrhu demonstracije njegova epistemološkog vrednovanja religije.

Dotaknuo sam se nekih tema na koje nisam mogao detaljnije odgovoriti: Russellovom filozofskom konceptu o Bogu, problemu epistemološkog jaza Milbanka i Russellove filozofije znanosti, njegovom profilu religioznosti u kontekstu hermeneutičke analize Charlesa Taylora te problematici Habermasova koncepta dijaloga u Russellovom viđenju znanstvenog društva. To su točke istraživanja u koje nisam dublje ulazio držeći se programa u kojem sam htio prikazati i dokazati relevantnost epistemološkog vrednovanja religioznog iskustva Bertranda Russella u analizi postsekularnih fenomena.

BIBLIOGRAFIJA

Djela Bertranda Arthura W. Russella:

1. *Analiza materije*, Otkrovenja, Beograd, 2010.
2. *Autobiography 1914-1944*, Simon & Schuster, New York, 1969.
3. *Introduction to Mathematical Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1919.
4. *Ideas that Have Harmed Mankind*,
u:www.panarchy.org/russell/russell.html.(10.10.2015.)
5. *Istorija zapadne filozofije*, Karijatide, Beograd, 1962.
6. *Ljudsko znanje. Njegov obim i granice*, Nolit, Beograd, 1961.
7. *My philosophical Development*, George Allen & Unwin, London, 1959.
8. *Mysticism and Logic and Other Essays*, George Allen & Unwin, London, 1950.
9. *Osvajanje sreće*, Minerva, Subotica – Beograd, 1964.
10. *Our Knowledge of External World as a Feld of Scientific Method in Philosophy*,
Cambridge UP, Cambridge, 1910.
11. *Power: New Social Analysis*, Routledge, London, 2004.
12. *Problems of Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1967.
13. *The Analysis of Mind*, Digireads, Stilwell, 2008.
14. *The Autobiography of Bertrand Russell. 1872-1914.*, Little, Brown and Comp.,
Boston, 1967.
15. *The Impact of Science on Society* Routledge, London, 1952.
16. *The scientific outlook*, George Allen & Unwin, London, 1931.
17. transkript rasprave s Copleationom, u: http://www.scandalon.co.uk/philosophy:/cosmological_radio.htm.
18. *Why I am not a Christian. And Other Essays on Religion and Related Subjects*,
Simon & Schuster, New York, 1957.

Ostala literatura:

19. Alston, William P. *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience.*,
Cornell UP, 1993.
20. Aristotel, *Metafizika*, Matica hrvatska, Zagreb, 1992.
21. Audi, R. *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge*,
Routledge, New York, 1998.

22. Audi, R. *The Cambridge dictionary of philosophy*. Second edition, Cambridge, 1999.
23. Ayer, Alfred J. *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, Macmillan, London, 1971.
24. Bajsić, V. *Filozofija i teologija u vremenu. Članci i rasprave*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.
25. Bajsić, V. *Granična pitanja religije i znanosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998.
26. Bauman, Z. *Tekuća modernost*, Pelago, Zagreb, 2011
27. Betz, John R. *After Enlightenment: The Post-secular Vision of J. G. Hamman*, Blackwell Pub., London, 2012.
28. Blond, P. *Post-secular philosophy. Between philosophy and theology*, Routledge, London, 1998.
29. Bošnjak, B. *Filozofska hrestomatija II. Od Aristotela do Renesanse*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1983.
30. Božičević, V. *Filozofija britanskog empirizma*, Zagreb Matica Hrvatska, 1996.
31. Bracanović, T. *Hans Hahn, Otto Neurath, Rudolf Carnap. Znanstveno shvaćanje svijeta – Bečki krug*, Zagreb, Kruzak, 2005.
32. Bradley, Francis H. *Appearance and Reality*, London, Elibron Classics, 2005.
33. Copan, P. – Meister C. (ur.), *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, Blackwell Pub., New York 2007.
34. Copelston, F. *A history of philosophy. Volume 8. Modern philosophy: Bentham to Russell*. New York, 1966.
32. Čuljak, Z. *Vjeronanje, opravdanje i znanje. Suvremene teorije znanja i epistemičkoga opravdanja*, Ibis grafika, Zagreb, 2003.
33. Denzinger, H. – Hünermann, P. *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, UPT, Đakovo, 2002.
34. Devčić, I. *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.
35. Devčić, I. Bit i istina religije, u: *Crkva u svijetu. Rasprave i članci*, 2(1987)4, 101-114.
36. Devine, G. *New Dimensions in Religious Experience* Alba House, Staten Island, 1971.
37. Dragun, M. Konzumeristička obilježja današnje sinkretičko-eklektičke duhovnosti, u: *Društvena istraživanja*, Zagreb, 17(2008)6, 1047-1068.
38. Dupuy, M. *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Press Universitaires de France, Pariz, 1959.

39. Fischer, P. *Filozofija religije*, Breza, Zagreb, 2010.
40. Fischer, N. *Čovjek traži Boga. Filozofski pristup*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001.
41. Gellner, E. *Postmodernizam, razum i religija*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2000.
42. Gellner, E. De quoi avons-nous de besoin présent, u: *Republique International* 17(1996)4.
43. Guyer, P. (ur.) *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, 1992.
44. Greco J. – Sosa E. *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*. Zagreb, 2009.
45. Goethe, J. F. *Faust, I. i II. dio*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1970.
46. Habermas J. *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988.
47. Habermas J. *Vjervanje i znanje. Budućnost ljudske prirode. Na putu prema liberalnoj eugenici?* Naklada Breza, Zagreb, 2006.
48. Habermas, J – Ratzinger, J, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005.
49. Habermas, J. Secularism's Crisis of Faith. Notes on Post-secular Society, u: *New Perspectives quarterly*, 25(2008), 17-29.
50. James, W. *Raznolikosti religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb, 1990.
51. James, W. *Pragmatism and Other Writings*, Penguin, New York, 2000.
52. Kant, I. *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd, 1976.
53. Keilbach, V. *Religiozno doživljavanje. O normalnoj i abnormalnoj religioznosti*, Narodna tiskara, Zagreb, 1944.
54. Kern, W. – Niemann, F.J. *Nauka o teološkoj spoznaji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994.
55. Kitchner, Richard F. Bertrand Russell's flirtation with behaviorism, u: *Behavior and philosophy*, 2723-291(2004).
56. Kutleša, S. (ur.) *Filozofski leksikon*, LZ Miroslav Krleža, Zagreb, 2012.
57. Küng, H. *Postoji li Bog?Odgovor na pitanje o Bogu u Novome vijeku*, Ex libris, Rijeka, 2006.
58. Lasić, H. *Fenomenologija i filozofija religije*, Zagreb, FTI Družbe Isusove u Zagrebu, 2012.
59. Lelas, S. *Promišljanja o znanosti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1990.
60. Macan, I. *Filozofija spoznaje*, Zagreb, FTI Družbe Isusove u Zagrebu, 1997.
61. Malović, N.– Matos B., Povijest u "Razmatranjima o istini", Erica Voegelina, u: *Nova prisutnost*, 11(2013)3, 379-399.

62. Mardešić, Ž. *Rascjep u svetome*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2007.
63. Mardešić, Ž. *Lica i maske svetoga*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1997.
64. Maritain, J. *Tri reformatora*, Lauba, Split, 1996.
65. Micklethwait, J. In God's Name. A special report on religion and public life, u: *The Economist*, (studeni, 2007), 1-16.
66. Milbank, J. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 2006.
66. Milbank, J. *Beyond Secular Order. The Representation of Being and Representation of the People*, Wiley Blackwell, 2013.
67. Oslić, J. *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb, 2002.
68. Pejnović, D. (ur.) *Filozofska hrestomatija IX. Suvremena filozofija Zapada.*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1983.
69. Petrović, G. *Filozofska hrestomatija 5*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1979.
70. Plantinga, A. – Wolterstorff, N. *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame UP, Notre Dame, 2012.
71. Preston, A. *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, London – New York, 2010.
72. Rousseau, Jean J. *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, Zagreb, 1978.
73. Ruggenini, M. *Odsutni Bog. Filozofija i iskustvo božanskoga*, Demetra, Zagreb, 2005.
74. Smith, J. *How (Not) to Be Secular. Reading Charles Taylor*, Cambridge UP, Cambridge, 2014.
75. Soames, S. *Analytic Philosophy in America. And Other Historical and Contemporary Essays*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
76. Strawson, Peter F. *Analiza i metafizika. Uvod u filozofiju.*, Kruzak, Zagreb, 1999.
77. Šarčević, A. *Filozofija i etika. Suvremena fenomenologija svijeta života. Kritika filozofije povijesti i metafizike Zapada*, Veselin Masleša, Sarajevo, 2005.
78. Tadić, S. Sekularizacija, antisekularizacija i suvremena revitalizacija religije, u: *Nova prisutnost* 2(2007)10, 21-38.
79. Taylor, C. *A Secular Age*, New York, 2007.
80. Vulić, B. Neotklonjivost vjere prema Charlesu Tayloru, u: *Obnovljeni život* 69(2014)2, 165-172.

81. Wainwright, William J. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
82. Wittgenstein, L. *Filozofska istraživanja*, Nolit, Beograd, 1969.
83. Yandell, K. *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Životopis

Rođen 9. srpnja 1981. u Zagrebu, od oca Mirka i Jelene r. Grebenar. Akademске godine 2001/02. odlazi na Bogosloviju kao kandidat Zagrebačke Nadbiskupije, i iste godine upisuje filozofsko-teološki studij na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Studiranje prekida nakon druge godine studija zbog odlaska na civilno odsluženje vojnog roka. U srpnju 2007. godine diplomira s vrlo dobrim uspjehom. Sveti red đakonata prima 1. studenog iste godine, i odlazi u župu sv. Petra apostola u Zagrebu. Zajedno sa službom đakonata, sudjeluje u radu ureda za pripremu Sinode Zagrebačke Nadbiskupije pri Nadbiskupskom duhovnom stolu. Sakrament Svetog reda prima 22. lipnja 2008. u zagrebačkoj Prvostolnici po rukama nadbiskupa Josipa kard. Bozanića. Nakon dvije godine službe župnog vikara na župi Sv. Marka Križevčanina u Zagrebu, odlazi na službu iste naravi u župu i svetište Marije Bistrice 2010/11. godine.

Iste godine u listopadu upisuje poslijediplomski specijalistički studij iz filozofije na KBF-u Sveučilišta u Zagrebu, te pripremati licencijatski rad iz filozofije religije pod mentorskim vodstvom prof. dr. Josipa Oslića. Tijekom pripreme licencijatskog rada, u suradnji s prof. dr. Nenadom Malovićem objavljuje članak *Povijest u "Razmatranjima o istini,, Erica Voegelina* u časopisu *Nova prisutnost* 11(2013)3, te sudjeluje na različitim znanstvenim skupovima koje organiziraju Katolički bogoslovni fakultet i Nadbiskupski pastoralni institut. U prosincu 2012. upisuje poslijediplomski doktorski studij iz filozofije pri Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu. Licencijatski rad pod nazivom "Kritika religije u filozofiji Bertranda A. Williama Russella,, brani 22. ožujka 2013. godine i stječe akademski stupanj magistra znanosti na području teologije i specijalizacije iz filozofije. Dolaskom na župu Dobrog Pastira u zagrebačkim Sesvetama 2013/14. intenzivno radi na daljnjem doktorskom istraživanju pod vodstvom mentora prof. dr. Dalibora Renića, DI. U ožujku 2016. završava svoju doktorsku disertaciju pod naslovom "Epistemološko vrednovanje religioznog iskustva u viđenju postsekularizma Bertranda Russella,,.