

POŠTENA SURADNJA, RACIONALNOST I RELIGIJA

Bojan Žalec

*Bojan Žalec*

# **POŠTENA SURADNJA, RACIONALNOST I RELIGIJA**

*Solidarni personalizam kao društvena filozofija*



Bojan Žalec

---

POŠTENA SURADNJA,  
RACIONALNOST I RELIGIJA

Solidarni personalizam kao društvena filozofija

**NAKLADNIK**

Institut za kulturu mišljenja

**SUNAKLADNIK**

Ogranak Matice hrvatske u Vinkovcima

**ZA NAKLADNIKE**

Valentino Findrik

Dražen Švagelj

**UREDNICI**

Luka Janeš

Dražen Švagelj

**RECENZENTI**

Slavko Krajnc

Polona Tratnik

**PRIJEVOD**

Stjepan Štivić

**LEKTURA I KOREKTURA**

Žaklina Kurmaić

**NASLOVNICA**

Žaklina Kurmaić

**GRAFIČKA PRIPREMA**

Beleriand j.d.o.o., Vukovar

**TISAK**

Zebra, Vinkovci

**NAKLADA**

200 primjeraka

**ISBN** 978-953-46390-0-9

CIP zapis dostupan je u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 001259225.

Prijevod knjige omogućila je Javna agencija za znanstvenoistraživačku i inovacijsku djelatnost Republike Slovenije.

**NASLOV I IZDAVAČ SLOVENSKEG IZVORNICA**

Bojan Žalec. Pošteno sodelovanje, racionalnost in religija: solidarni personalizem kot družbena filozofija. Družina. Ljubljana 2022. © Družina d.o.o.

**BOJAN ŽALEC**

**POŠTENA SURADNJA,  
RACIONALNOST  
I RELIGIJA**

**SOLIDARNI PERSONALIZAM  
KAO DRUŠTVENA FILOZOFIJA**



Zagreb, 2025.

*Mojim roditeljima!*

## Kazalo

<b>Zahvale</b>	<b>9</b>
<b>Uvod</b>	<b>11</b>
<b>1. RELIGIJA KAO ČIMBENIK SUŽIVOTA I ČOVJEČNOSTI</b>	<b>27</b>
1.1 Položaj religije i religija danas	28
1.2 Ljudska prava i oslobađanje želje	41
1.3 Solidarni personalizam	46
1.4 Zaključak: značenje uzajamnosti među drukčijima	55
<b>2. ČIMBENICI DIJALOGA I ZDRAVO DRUŠTVO: SOLIDARNI PERSONALIZAM, KREPOSTI I POGUBNOST INSTRUMENTALIZMA</b>	<b>59</b>
2.1 Značenje (doživljajne) solidarnosti i kreposti: primjer gospodarstva	60
2.2 Uvjeti za dijalog	70
2.3 Prepreke dijalogu	72
<b>3. POŠTENA SURADNJA I DIJALOG S DRUGIM KAO RACIONALNI STAV: GRAMATIČKO POJAŠNJENJE AUTENTIČNOSTI</b>	<b>75</b>
3.1 Uvod	76
3.2 Gramatičko pojašnjenje religije i teologije: neka razmatranja o značaju, plodnosti i implikacijama	77
3.3 Racionalnost i autentičnost stvar su gramatike	86

3.4 Zaključak	93
3.5 Nekoliko pojašnjenja za kraj	95

**4. JAVNI UM, RELIGIJA I EKSKLUZIVIZAM:  
RAWLS U SVIJETLU KATOLIČKE  
I ISLAMSKE MISLI** **99**

4.1 Uvod	100
4.2 Rawls i Benedikt XVI.	102
4.3 Rawls i An-Na'im	114
4.4 Breulov umjereni ekskluzivizam	119

**5. TEOLOŠKI I POLITIČKI EKSKLUZIVIZAM I  
INKLUZIVIZAM** **127**

5.1 Teološki ekskluzivizam	128
5.2 Politički pluralizam	129
5.3 Stvarno stanje – empirički podatci	130
5.4 Argumenti za spojivost	132
5.5 Argument protiv spojivosti	135

**6. VJERSKA TOLERANCIJA I KRŠĆANSTVO** **139**

6.1 Kritika triju argumenata za vjersku toleranciju	140
6.2 Kršćanstvo i sloboda	144
6.3 Podrobnije pojašnjenje pojma tolerancije i kritika Christiana	145
6.4 Kršćanstvo kao temelj tolerancije	148

<b>7. WITTGENSTEIN I VJERA: OD KAZIVANJA MISTIČNOG DO TEOLOGIJE KAO GRAMATIKE</b>	<b>155</b>
7.1 Uvod	156
7.2 Transcendentalno jezično stajalište i vrste kazivanja	160
7.3 Religija kao jezična igra, oblik življenja i značenje autoriteta	163
7.4 Sigurnost i teologija kao gramatika	167
7.5 Odgovor na najvažnije kritike	171
<b>Zaključak</b>	<b>177</b>
<b>Reference</b>	<b>181</b>
<b>O autoru: antikartezijanstvo, realizam i solidarni personalizam</b>	<b>205</b>
<b>Samostalne znanstvene monografije autora</b>	<b>208</b>
<b>Znanstvene recenzije</b>	<b>211</b>
<b>Kazalo imena</b>	<b>215</b>





## Zahvale

Zahvaljujem se Javnoj agenciji za istraživačku djelatnost Republike Slovenije (ARRS), koja je financijski podržala izdavanje ove znanstvene monografije. ARRS je također financirala istraživački program *Etičko-religijski temelji i perspektive društva te religiologija u kontekstu suvremene edukacije i nasilja* (P6-0269) te temeljne istraživačke znanstvene projekte *Međureligijski dijalog – temelj za suživot različitosti u svjetlu migracija i izbjegličke krize* (J6-9393) i *Holistički pristup poštovanju ljudskih prava u gospodarstvu – reforma slovenskog i međunarodnog pravnog uređenja* (J5-1790), u okviru kojih je nastala ova knjiga. Zahvaljujem se izdavaču *Družina* za izdavanje knjige, posebno direktoru g. Tonetu Rodetu i uredniku g. Davidu Ahačiču.

Zahvaljujem se lektoru i svima koji su u proteklim godinama komentirali inačice tekstova u knjizi, kritizirali ih, postavljali pitanja i time doprinijeli da knjiga bude bolja. Među njima su anonimni recenzenti časopisa, urednici uglednih znanstvenih časopisa s visokim čimbenikom odjeka u kojima su radovi objavljeni, sudionici znanstvenih konferencija, predavači na stranim sveučilištima te moji kolege i studenti s Teološkog fakulteta Sveučilišta u Ljubljani. Zahvaljujem se znanstvenim recenzentima knjige: teologu red. prof. dr. sc. Slavku Krajncu s Teološkog fakulteta Sveučilišta u Ljubljani i filozofkinji red. prof. dr. sc. Poloni Tratnik, Institutu IRRIS i Novoj Univerzi, Fakultetu za slovenske i međunarodne studije. Posebno zahvaljujem svojoj supruzi Valeriji i sinu Hermanu za pomoć kod uređivanja knjige i pripravi imenskog kazala. Knjigu s ljubavlju posvećujem svojim roditeljima Alojzu i Štefaniji.



## Uvod

Cilj je ovog uvoda omogućiti čitatelju da razmatranja u ovoj knjizi smjesti u širi kontekst i obzor moga promišljanja i istraživanja te ih na taj način bolje razumije. U tom pogledu ključan je naziv *solidarni personalizam*, jer poglavlja u knjizi predstavljaju pojedine vidove i sastavnice solidarnog personalizma. Stoga prvi dio uvoda posvećujem pojašnjenju stava nazvanog solidarni personalizam, kao i širem kontekstu iz kojeg je taj stav oblikovan. U drugom dijelu uvoda pregledno predstavljam sadržaj pojedinih poglavlja u knjizi. Svrha ovog pregleda nije ulaziti u detaljnosti sadržaja svakog poglavlja – to činim u samim poglavljima – već omogućiti čitatelju prvi panoramski pregled cjeline knjige na temelju kojeg može odlučiti koja će poglavlja detaljnije čitati. Knjigu nije potrebno čitati u cijelosti da bi se razumjela pojedina poglavlja, već je napisana tako da čitatelj može pročitati samo pojedina poglavlja i svejedno ih razumjeti. Ipak, najbolje razumijevanje moguće je ako se pročita cijela knjiga, jer se poglavlja međusobno dopunjuju i osvjetljavaju.

Solidarni personalizam vrsta je odnosnog personalizma. I u ovoj ga knjizi zagovaram i razvijam kao svoje temeljno stajalište i kao filozofiju koja može ponuditi osnovne smjernice za suočavanje s izazovima suvremenog doba. Tim izazovima možemo biti dorasli samo ako njegovujemo odgovarajuće odnose na svim razinama i u svim dimenzijama: prema sebi, prema prirodnom okolišu, prema drugim bićima i ljudima, prema neživim stvarima, prema nadilaznosti (transcendenciji) i Bogu. Samo tako ćemo se moći uspješno suočavati s ekološkim, gospodarskim, društvenim, političkim, kulturnim i konačno zdravstvenim pro-

blemima, koji obuhvaćaju duševne poteškoće i bolesti poput depresije i pregorjelosti, a koji sve više rastu u suvremenim društvima općeg blagostanja, što ukazuje na to da »čovjek ne treba živjeti samo o kruhu« (Mt 4,4; Lk 4,4). Ta vrednota zajednička je svim svjetskim religijama. S nazivom *svjetska religija* mislim na židovstvo, kršćanstvo, islam, budizam, hinduizam i konfucionizam.

Naziv *solidarni personalizam* vlastita je kovanica. Prvi sam ga put uporabio i definirao u svojoj knjizi *Čovjek, moral i umjetnost: uvod u filozofsku antropologiju i etiku* (2010), a tijekom sljedećih dvanaest godina dopunjavao sam ga i produbljavao kao glavnu podlogu i paradigmu svojeg razmišljanja i istraživanja. Važne sastavnice i vrednote solidarnog personalizma jesu dijalog, dijaloški univerzalizam (Hollenbach), opće dobro, tolerancija (Volf), slobodna demokracija, politički pluralizam, uključujući stav (inkluzivizam, Volf), poštovanje drugih i drukčijih, razumnost i druge kreposti te etika vrlina.

Nazive *krepost* i *vrlina* rabim kao istoznačnice. Upravo sam krepostima i etici vrlina posvetio drugi ključni dio svojih istraživanja, zajedno s tematizacijom čimbenika personalizma, započeto već u spomenutoj knjizi *Čovjek, moral i umjetnost* (2010). Rad na etici kreposti bio je jedno od mojih glavnih usmjerenja tijekom protekla dva desetljeća, ne samo u publikacijama koje su okupljene u ovoj knjizi već i u ranijim radovima. Krepostima i etici vrlina posvetio sam brojne znanstvene publikacije. U nastavku spominjem samo neke. U svojoj knjizi *Dosezanje dobrog* (2005) bavio sam se umijećem življenja (što je dobar život, njegovi čimbenici), čiji je sastavni dio etika vrlina, jer su vrline nužne za dobar život. U istoj knjizi najviše sam prostora, preko četrdeset stranica, posvetio djelu *Za vrline: studija o moralnoj teoriji* (*After Virtue*, 2000., prvo izdanje 1981.) škotskog filozofa i katolika Alasdaira MacIntyreya (rođ. 1929.). Ovo djelo najvažniji je filo-

zofski tekst u području etike vrlina posljednjih desetljeća. O MacIntyreu sam kasnije pisao u još nekoliko radova. Kao urednik pobrinuo sam se za objavljivanje prijevoda njegove knjige *Ovisne racionalne životinje: zašto trebamo vrline* (2006b) kod izdavača Študentska založba te sam u knjizi napisao opsežnu popratnu studiju. Međutim, za intenzivno bavljenje etikom vrlina nije me potaknuo samo MacIntyre, već i brojni drugi autori. Navest ću samo neke: irska filozofkinja Iris Murdoch (1919. – 1999.), kanadski filozof Charles Taylor (rođ. 1931.), filozofični sociolog židovskog porijekla Zygmunt Bauman (1925. – 2017.), američki filozofi William Galston (rođ. 1946.) i Robert Audi (rođ. 1941.), kao i procvat teorije državljanstva tijekom devedesetih godina prošlog stoljeća (vidi Kymlicka 2005, pogl. 7; Galston 2008, 10. i 12. pogl.; Žalec 2010a, str. 188ff), čiji su sastavni dio etika građanskih vrlina. Izuzetno važna za moj razvoj i poglede jest teorija sposobnosti koju je utemeljio indijski ekonomist i nobelovac Amartya Sen (rođ. 1933.), a filozofski je dodatno razradila američka filozofkinja Martha Nussbaum (rođ. 1947.).

O svim ovim autorima i temama pisao sam relativno mnogo na slovenskom jeziku, a o nekima više na engleskom. Teoriju državljanstva primijenio sam i na slovenski primjer (Žalec 2015, poglavlje *The Case of Slovenia from the Point of View of the Theory of Citizenship*) i stanje u Europi i Europskoj uniji. O Baumanu sam, među ostalim, pisao u već spomenutoj knjizi *Dosezanje dobroga* (poglavlje *Baumanova autonomistička etika drugoga*). Kao urednik, kod Študentske založbe objavio sam djela Murdocha (*Suverenost dobroga*, 2006.) i Galstona (*Liberalni ciljevi: dobra, vrline i raznolikost u liberalnoj državi*, 2008.) te ih popratio popratnom studijom. Godine 2000. objavio sam vlastiti prijevod Taylorova djela *The Malaise of Modernity*, uz koji sam napisao popratnu riječ. To je bilo, do tada, jedino djelo tog

velikog katoličkog mislitelja prevedeno na slovenski jezik. Također, teorija sposobnosti Marthe Nussbaum, s kojom sam se dosta bavio (Žalec 2008c; d), predstavlja elaboraciju aristotelijanske etike vrlina, koju je ona sama razvijala. U svojoj posljednjoj knjizi, o Kierkegaardu (2020b), u poglavlju Kršćanska rezilijentnost, dokazivao sam da je i taj veliki kršćanski mislilac bio predstavnik posebne etike vrlina.

Za etiku vrlina nije ključno pitanje koje je etičko načelo ispravno, već kakva osoba moram biti, odnosno postati. Proizlazi iz uvjerenju da bez osoba koje posjeduju odgovarajuće kreposti ili kvalitete, čak i najbolja etička načela i zakoni ostaju mrtvo slovo na papiru, jer ih nitko ne ostvaruje. Ova knjiga govori o krepostima i kvalitetama čovjeka koji su potrebni za dobro življenje i kvalitetno društvo. Kao što znamo, život nije cvjetna livada te je stoga potrebna odgovarajuća oprema da bismo se mogli nositi s izazovima. Ta su oprema kreposti, kao i druge kvalitete i sposobnosti koje su nužne za dobro življenje. O njima također govori ova knjiga. Spomenut ću samo neke: dijaloškost, koja je složena krepost, što dokazujem u drugom poglavlju, zatim tolerancija, racionalnost, vjera itd. Također, za autentično življenje potrebne su kreposti. Stoga se na ovu knjigu može gledati i kao na nastavak, dopunu i produbljivanje mog bavljenja etikom kreposti i teorijom državljanstva i sposobnosti. To ne iznenađuje, jer je etika vrlina sastavni dio solidarnog personalizma.

Kao što je već rečeno, solidarni personalisti odlučujuće značenje pridaju odnosima koji su ključni za dobro življenje pojedinca i prosperitet društva. Ističem međusobnu povezanost (Buber) i uzajamnu ovisnost, važnost osiguranih i razvijenih sposobnosti za ljudski procvat (Nussbaum), njegovanje (poštene) suradnje (Rawls) i uzajamnih zajednica ljudi s različitim pogledima, vrednotama i životnim praksama, što je također jedan od

ciljeva dobre politike (Arendt). Važna vrednota solidarnog personalizma jest solidarnost, što već samo ime kaže. Posebno ističem doživljajnu solidarnost (Hollenbach), koja podrazumijeva sudjelovanje u doživljavanju drugoga. Pravi dijalog jest događanje doživljajne solidarnosti (Žalec 2010a, 305).

Ključni su poštovanje i zaštita nadilaznosti (transcendencije) čovjeka, stvorenog svijeta i Boga. Već iz ovoga proizlazi velika važnost koju solidarni personalisti pridaju religiji (Beck, Girard, Assmann, Volf), jer je poštovanje nadilaznosti (transcendencije) utkano u svaki autentični religijski stav. U ovoj se knjizi daje poseban naglasak na religijske vidove. Sljedeća značajka solidarnog personalizma jest uvažavanje konteksta, kontekstualne obilježenosti i određenosti, tako i osjetljivosti prema posebnostima, partikularnostima (Wittgenstein, Plantinga, Putnam): pojedinačnom okruženju, vremenu, razdoblju, kulturi, njihovoj povijesti itd., a u konačnici i svakom pojedincu. Tako, na primjer, u mom razmatranju i argumentiranju ključnu ulogu ima tvrdnja o partikularnosti racionalnosti (Plantinga). Racionalnost nije jedna, nego ih ima više. O svemu tome pišem i raspravljam u ovoj knjizi.

Došli smo do drugog dijela uvoda. U nastavku ću kratko i pregledno predstaviti sadržaj pojedinih poglavlja. Glavna teza prvog poglavlja, Religija kao čimbenik suživota i čovječnosti, jest da je etički stav koji je prikladan za suvremeni svijet solidarni personalizam. Po solidarnom personalizmu svaka je ljudska osoba nadilazna (transcendentna) u četiri pogleda: metafizičkom (stvoriti čovjeka nadilazi naše sposobnosti), spoznajnom (ne znamo tko smo), etičkom (nijedan čovjek nikada ne smije biti tek sredstvo) i egzistencijalnom (autentično i smisleno življenje u rezonanciji s nadilaznom, transcendentnom, biti).



Solidarni personalizam utkan je u svaku autentičnu religioznost. Stoga religije mogu značajno doprinijeti njegovu ostvarenju. Međutim, religiozne osobe, zajednice i ustanove ne djeluju uvijek i dosljedno u skladu sa solidarnim personalizmom. U prvom poglavlju analiziram položaj i svojstva religije u suvremenom svijetu, mogućnosti i uvjete za djelovanje u smjeru solidarnog personalizma te čimbenike koje mogu usmjeravati religijske subjekte prema nečem drugom. Glavni dio referentnog okvira čine djela njemačkog sociologa Ulricha Becka i francuskog erudita, antropologa, kulturologa i teologa Renée Girarda. Uz njih je potrebno spomenuti i njemačkog filozofa Petera Sloterdijka. Najprije predstavljam Beckovu analizu i Sloterdijkovo razumijevanje koji se vrlo dobro nadopunjuju, tako da Beckov opis i interpretaciju možemo shvatiti kao sociološku inačicu Sloterdijkova razumijevanja. Sloterdijkove interpretacije vrlo su zanimljive i lucidne, ali njegovo je poimanje monoteizma preusko i iskrivljeno, stoga je njegova kritika monoteizama kao takvih neutemeljena. Beckova interpretacija, iako slična Sloterdijkovoj, izbjegla je spomenutim slabostima Sloterdijkova razumijevanja i u tom je smislu vjerodostojnija i »poštenija«. Osim toga, Beck je u svojim raspravama jasniji. Ipak, unatoč sličnostima, ne možemo reći da Beck samo sociologizira Sloterdijkova filozofska pojašnjenja jer dodaje puno toga novoga i u potpunosti svojega. Čitatelj dobiva najpotpunije razumijevanje kako o samoj problematici rasprave tako i o Beckovu i Sloterdijkovu stajalištu, ako prouči Beckovu knjigu *Vlastiti Bog*, kao i odgovarajuća Sloterdijkova djela, jer će čitanje jednog omogućiti bolje razumijevanje drugog.

Beck upozorava na važne značajke religije u našem vremenu, na koje se odnosi naziv druge moderne, a brojni teoretičari koriste i naziv »poznata moderna«. Prva takva značajka jest indivi-

dualizacija religije koju ilustrira religijom »vlastite sobe«, na primjeru znanstvenog dnevnika židovske djevojke Etty Hillesum (2008), koja je tijekom nacizma živjela u Nizozemskoj. Beck ovdje ističe važnost pojma nevidljive religije (Luckmann 1967) i novih praksi suvremenih naraštaja, koje se uvelike razlikuju od praksi njihovih roditelja i predaka, ne samo u vjerskom području. Druga važna značajka jest vjerski sinkretizam, koji povezuje elemente različitih religija. Ponekad se u toj mješavini pojavljuju i elementi koji su međusobno nespojivi. Na primjer, Beck navodi podatak da neki postotak ljudi u Švicarskoj, koji se deklariraju kao katolici, vjeruju u reinkarnaciju. Sljedeći važan element Beckova razumijevanja jest isticanje značenja kozmopolitskog stava, koji ne treba miješati s vrijednosnim univerzalizmom. Kozmopolitizam je sposobnost gledanja na svijet očima drugog. To je važno ne samo za razumijevanje drugih već i za bolje razumijevanje samih sebe. Važnost kozmopolitskog pogleda Beck oslikava Gandhijevim primjerom, koji je vlastitu tradiciju razumio tek kada je na nju pogledao očima zapadnjaka. Beck predstavlja zanimljive ideje za suvremenost koje se znatno razlikuju po tome što smatramo istinitim, dok smo istodobno unatoč različitim pogledima osuđeni na suradnju, jer su ključni problemi našeg razvoja i opstanka rješivi samo putem suradnje. Za rješavanje problema, poput ekoloških, potrebno je djelovati na globalnoj razini, a uvjet za takvu suradnju jest mir. Beck pridaje ključnu ulogu religijama u promicanju suradnje i očuvanja mira. Polazi od postavke da religije, iako mogu izazivati radikalne podjele, također mogu biti i najjači poveziivač te premostiti najdublje podjele.

Kao što je već spomenuto, Beckove i Sloterdijkove analize i objašnjenja vrlo su dragocjeni, ali imaju i svoje manjkavosti. Potrebna im je korekcija, a ponekad i (antropološka) dopuna i

produbljenje. Potonje omogućuje Girardova teorija mimetičke želje, čiju važnost oslikavam na primjeru problema ostvarivanja ljudskih prava.

U drugom poglavlju, Čimbenici dijaloga i zdravo društvo: solidarni personalizam, kreposti i pogubnost instrumentalizma, bavim se uvjetima potrebnima za dijalog te preprekama koje stoje na tom putu. Među osnovne čimbenike ubrajam jednakost, empatiju, slobodu (otvorenost) i odsutnost tabua. Velike prepreke dijalogu predstavljaju mržnja i nepovjerenje koji često proizlaze iz iskustva nasilja. U nastavku objašnjavam kako je sposobnost za dijalog složena krepost koja nije prirodno dana, već ju treba razvijati i njegovati. Razlog nedostatka dijaloga često leži u tome što ga ne znamo njegovati. Temeljna prepreka dijalogu jest instrumentalistički stav koji ljude ne promatra kao cilj sam po sebi, već kao sredstvo za postizanje ciljeva. Suprotnost instrumentalizmu jest personalizam, komu je procvat svakog konkretnog čovjeka najviša vrednota. Uočavam veliku i raznoliku rasprostranjenost instrumentalizma na slovenskoj i široj razini te naglašavam da zdravo i dijaloško društvo mogu opstati jedino na personalističkom stavu i odgovarajućim krepostima. Instrumentalizam je poguban za svako društvo. Osnova stvaralaštva, gospodarske uspješnosti zajednice i održivog razvoja leži u dijaloškim odnosima i solidarnosti.

Cilj trećeg poglavlja, Poštena suradnja i dijalog s drugim kao racionalan stav: gramatičko pojašnjenje autentičnosti, jest pokazati kako filozofsko gramatičko pojašnjenje može doprinijeti boljem razumijevanju racionalnosti religije, njezinu poštovanju te pomoći utemeljenju i povećanju međusobnog poštovanja, poštene suradnje i dijaloga među pripadnicima različitih religija i svjetonazora. Izabrao sam tri primjera takvih pojašnjenja: Wittgensteinovo pojašnjenje religije kao gramatike, zatim kritiku

klasičnog fundacionalizma koju je dao jedan od najvažnijih živućih analitičkih filozofa religije Alvin Plantinga te na kraju semantički eksternalizam velikana analitičke filozofije i dugogodišnjeg profesora na Harvardu Hilaryja Putnama. U drugom dijelu rasprave analiziram povezanost između gramatike, racionalnosti i autentičnosti. Pokazujem da razumijevanje te povezanosti pruža razumnu podlogu za tvrdnju da su dijalog i poštena suradnja s drugima mogući, čak i ako je njihova racionalnost drukčija od naše. Moja analiza temelji se na dva osnovna ishodišta. Prvo se tiče dijaloga, a drugo poštene suradnje. Prvo ishodište možemo formulirati u obliku sljedećeg argumenta: 1. nema pravog dijaloga bez međusobnog poštovanja sudionika; 2. bez međusobnog priznavanja racionalnosti među sudionicima nema pravoga poštovanja; 3. zato nema pravog dijaloga bez međusobnog priznavanja racionalnosti među sudionicima. Drugo, rawlsovsko polazište jest da poštena suradnja nije moguća bez toga da sudionici jedni druge priznaju kao racionalne i racionalnost drugih zaista poštuju (u međusobnoj komunikaciji i raspravi). Uvid u gramatičku i partikularističku narav racionalnosti otkriva da su preklapajuće suglasje i time poštena suradnja, u Rawlsovu smislu oba naziva, mogući i s ljudima čija je racionalnost bitno drukčija, jer nema razumskog razloga za odbacivanje racionalnosti drugoga samo zato što je njegova racionalnost različita od naše. Štoviše, takve ljude ponekad moramo priznati razumnima, ako primijenimo isto mjerilo za netrivialnu racionalnost kao i za sebe. Takvo mjerilo postoji, no ono je formalne naravi i naziva se autentičnost. Ako je drugi autentičan u svojoj drukčijoj racionalnosti, moram priznati da je razuman.

U argumentaciji u trećem poglavlju tvrdnja o partikularnosti racionalnosti ili o mnoštvu racionalnosti igra važnu ulogu. No, da bismo tu tvrdnju mogli pravilno razumjeti, moramo raz-

likovati između dviju vrsta racionalnosti: racionalnosti u trivijalnom smislu, trivijalne racionalnosti, s jedne strane te bitne racionalnosti s druge strane. Ovu posljednju nazivam i suštinskom ili egzistencijalnom racionalnošću. Moja tvrdnja o partikularnosti i mnoštvu racionalnosti odnosi se na bitnu racionalnost. Pored već spomenute trojice autora, pri razvoju svoje argumentacije oslanjam se i na postignuća američkog katoličkog teologa, isusovca Davida Hollenbacha (dijaloški univerzalizam), filozofkinje Marthe Nussbaum (teorija sposobnosti) te njemačkog religijologa Jana Assmanna (*religio duplex* i univerzalna ljudska religija).

Četvrto poglavlje, Javni um, religija i ekskluzivizam: Rawls u svjetlu katoličke i islamske misli, bavi se odnosom između demokratske javnosti s jedne strane te religijama, ali i drugim cjelovitim naucima s druge strane. To je vrlo važno pitanje za suvremene, vrijednosno i nazorski raznolike društvene zajednice, jer je očito da neki razuman stav prema ovom problemu pruža osnovu i ključne smjernice za uređivanje i ublažavanje sukoba unutar tih zajednica, ali i na širim razinama, uključujući globalnu. Stoga sam se posvetio usporednoj analizi modela uređenja ovog odnosa, kako su ih predlagali važni mislitelji i teoretičari iz različitih religija, kultura i svjetonazora: liberal John Rawls (vjerojatno najutjecajniji politički filozof druge polovice dvadesetog stoljeća), papa Benedikt XVI., islamski učenjak Abdullahi A. An-Na'im te njemački filozof Martin Breul. Otkrivam određene nedostatke u prva tri pristupa (izvedivost, pravednost, neodređenost, nedorečenosti, nejasnost) i zaključujem da je Breulova inačica umjerenog ekskluzivizma najjasniji i najrazumniji prijedlog te stoga najprikladnija smjernica za glavno pitanje ovog poglavlja. Breul tvrdi da nije potrebno ustrajati na idealu neutralnog opravdanja političkih normi. Međutim, neutralno opravdanje ne implicira nikakav zahtjev da religija mora ostati isključivo u pri-

vatnoj sferi, jer su moguće i druge uloge koje religiozna uvjerenja mogu i trebaju igrati u javnom diskursu demokratskih društava. Na taj način, s jedne strane, izbjegavamo unaprijed neosnovane diskriminacije prema religioznoj argumentaciji, dok s druge strane izbjegavamo mogućnosti nedemokratske prevlasti neke svjetonazorske većine, čiji su pogledi utemeljeni na religioznim ili drugim cjelovitim razlozima, koji nisu podvrgnuti neutralnoj umnoj prosudbi.

U petom poglavlju, Teološki i politički ekskluzivizam i inkluzivizam, bavim se spojivošću religije s političkim pluralizmom i liberalnom demokracijom. Tu se usredotočujem na svjetske religije. U poglavlju ne dokazujem samo tu spojivost, nego utvrđujem da svjetske religije sadrže sastavnice koje predstavljaju temelj slobodne demokracije i političkog pluralizma. Da bi se to bolje razumjelo, potrebno je razlikovati teološki ekskluzivizam od političkog ekskluzivizma. Ključno je naglasiti da teološki ekskluzivizam ne podrazumijeva politički ekskluzivizam. Drugim riječima, tvrdnja da je moja vjera superiornija od drugih ne znači da su pripadnici moje vjere politički vrjedniji ili superiorniji od onih koji drukčije vjeruju ili ne vjeruju uopće. Iz činjenice da većina svjetskih religija uključuje teološki ekskluzivizam ne proizlazi da te religije uključuju i politički ekskluzivizam. Na toj osnovi upućujem kritiku stavovima Rousseaua i Karla R. Poppera.

U prvom dijelu šestog poglavlja, Vjerska tolerancija i kršćanstvo, predstavljam kritiku triju argumenata za vjersku toleranciju koje je iznio filozof Thomas Christiano: argument iz načela neškodljivosti, argument iz umjerenog skepticizma i jednakosti te argument iz samopobijajuće naravi vjerskog progona. Zaključujem da Christiano pokazuje kako ti argumenti ne opravdavaju stav da je vjerska netolerancija uvijek pogrešna, ali sam upozorava da to nisu jedini argumenti za vjersku toleranciju.

Mnogo značajniji argumenti dolaze iz učenja konkretnih religija. Stoga se u drugom dijelu ovog poglavlja bavim pitanjem sadržava li kršćanska vjera sastavnice koji utemeljuju toleranciju. Najprije ističem važnost činjenice da je kršćanstvo religija slobode, a zatim se oslanjam na objašnjenje protestantskog kršćanskog teologa Miroslava Volfa, rođenog u Hrvatskoj, koji trenutačno predaje na Sveučilištu Yale u SAD-u. Njegovo objašnjenje detaljnije predstavljam. Tu su ključni uvidi Johna Lockea i Immanuela Kanta, prvenstveno u vezi s kršćanskim razumijevanjem poštovanja svakog čovjeka, što je zapovijed koja se nalazi u Prvoj Petrovoj poslanici. Zaključujem da kršćanstvo pruža temelj i potencijal za njegovanje i jačanje tolerancije. Taj temelj i potencijal jest poštovanje svakog čovjeka, što je kršćaninova vjerska dužnost.

Ludwig Wittgenstein jedan je od najvažnijih i temeljnih filozofskih mislitelja 20. stoljeća. U sedmom poglavlju, Wittgenstein i vjera: od kazivanja mističnog do teologije kao gramatike, bavim se njegovim pogledima na vjeru, odnosno religiju. Predstavljam sljedeće njegove sastavnice: razumijevanje kazivanja mističnog, naglašavanje važnosti autoriteta i sigurnosti za vjeru te ideju teologije kao gramatike. Zaključujem sljedeće značajke Wittgensteinova shvaćanja vjere: 1. vjera nije umni pristanak u svjetlu evidencije ili pomoću neke nad-razumske sposobnosti, nego strastvena posvećenost; 2. kod vjere se ne radi o odnosu prema nekom mnoštvu propozicija kao slike činjenica, nego na strastvenoj posvećenosti nekom autoritetu kao odlučujućeg za naš život; 3. taj autoritet nije autoritet na podlozi nekog drugog autoriteta; vjerski diskurs predstavlja taj autoritet kao intrinzičan i neposredan; 4. sigurnost je nužan uvjet za spasenje; 5. potrebno je razlikovati između propozicija koje izražavaju činjenice i gramatičkih propozicija; 6. teološke propozicije jesu

gramatičke propozicije određenog religijskog diskursa; 7. sigurnost teoloških propozicija temelji se na gramatičkim propozicijama. U posljednjem dijelu poglavlja posvećujem se nekim kritikama Wittgensteinova razumijevanja vjere, koje odbacujem jer ne uzimaju u obzir razlike između teoloških i činjeničnih propozicija.

Naziv »gramatika« u knjizi koristim u wittgensteinovskom smislu. Termin se odnosi na način na koji stvari predstavljamo, kako ih reprezentiramo, kako ih doživljavamo, osjećamo, kako čuvstvujemo itd. Gramatika je dubinski način uređenosti našeg mišljenja i doživljavanja prema kojem se ravnamo, iako ga možda ne znamo objasniti ili eksplicitno navesti pravila koja pri tome slijedimo. Radi se o analogiji s jezičnom gramatikom: mnogi govornici, koji tečno govore neki jezik, ne znaju navesti pravila prema kojima se ravnaju. Ipak, ponašaju se u skladu s određenim pravilima. Ta pravila zatim otkrivaju gramatičari određenog jezika, npr. slovenskog, pa sastavljaju gramatike za taj jezik, što potom dodatno uređuje i određuje uporabu jezika u određenom kontekstu itd. Proces, dakle, teče u oba smjera: gramatičar iz prakse izvlači određena pravila, sastavlja gramatiku, pravopis itd., a to opet utječe na jezičnu praksu itd. Pri uporabi određene gramatike glavnu ulogu igra znanje kako, a ne znanje da;<sup>1</sup> kod znanja

---

<sup>1</sup> Postoji razlika između *znanja da* (engl. *knowledge that*) i *znanja kako* (engl. *knowledge how*). Kod znanja da radi se o spoznaji određenih činjenica, npr. da je Ljubljana glavni grad Slovenije ili da je Prešeren napisao *Krst pri Savici*. *Znanje kako* jest praktično znanje – znanje kojim znamo nešto napraviti, čak i ako ne možemo objasniti ili razložiti kako to činimo. Primjeri *znanja kako* različite su vještine. Primjerice, plivanje je znanje kako. Možemo nekome pokazati kako pomiče ruke i noge dok pliva, davati upute i objašnjenja, ali ako ne savlada vještinu koja nadilazi opisivo i pokazivo, neće znati plivati. Isto vrijedi za vožnju bicikla – ona je znanje kako, kao i znanje jezika. *Znanje kako* oblik je praktičnog znanja.



kako nešto se zna činiti, ali ne da bi se znalo (savršeno) razložiti postupak.

Sposobni smo osjetiti različite razine gramatike. Možemo osjećati što je u određenom društvu ispravno (društvena gramatika), što je u skladu s našom savjesti (dubinska, etička gramatika pojedinca) ili da je nešto u skladu ili neskladu s određenim metafizičkim entitetom (npr. s Bogom). Te razine gramatike možemo razlikovati, i mogu čak postojati unutar jedne osobe i međusobno biti u suprotnosti. Kod svih tih različitih načina doživljavanja, spoznaje, afekata, čuvstvovanja i (su)osjećanja, nismo autonomni, već je gramatika našeg doživljavanja i predstavljanja društveno određena, jer ju »učimo«, baš kao i jezik, primarno kroz svakodnevnu praksu, a ne na temelju proučavanja i razumijevanja nekih (velikih) teorija.

Dobar primjer za razumijevanje pojma gramatike jest Wittgensteinovo stajalište da je teologija gramatika religije (vidi sedmo poglavlje). Katolička teologija je, primjerice, gramatika života katolika koja praktično određuje sve vidove njegova života, od čuvstvovanja, govorenja, uporabe riječi, do ponašanja. Tako, na primjer, »propisuje« da vjernik treba nedjeljom ići na misu, da mora ljubiti svoje bližnje, da mora biti skroman, krotak. .. Katolička gramatika sveobuhvatno određuje i usmjerava način života katolika.

Knjiga je plod mojih istraživanja u proteklih dvanaest godina. Argumente i zaključke provjerio sam na brojnim znanstvenim konferencijama, raspravama i predavanjima u Ljubljani i na drugim europskim sveučilištima u raznim državama. Rasprave iz knjige objavljene su u uglednim znanstvenim monografijama i vrhunskim znanstvenim časopisima s visokim čimbenikom

odjeka, gdje su prošle recenzentske postupke. Stoga mogu reći da knjiga predstavlja moje provjerene i potvrđene zaključke.

Kao što je već spomenuto, neka poglavlja ove monografije već su prethodno objavljena: 1. poglavlje (Žalec 2017a); 2. poglavlje (Žalec 2010b); 3. poglavlje (Žalec 2020); 4. poglavlje (Žalec 2017b); 6. poglavlje (Žalec 2018); 7. poglavlje (Žalec 2016).



**1.**  
**RELIGIJA KAO**  
**ČIMBENIK SUŽIVOTA I**  
**ČOVJEČNOSTI**

## 1.1 Položaj religije i religija danas

Različiti mislitelji poput pape Ivana Pavla II. (2005) i Slavolja Žižeka (2009) te mnogih drugih slažu se da liberalizam ili liberalna demokracija nisu samodostatni i da im je potreban »izvanjski«, odnosno »dublji« temelj. Žižek je primjerice napisao: »Liberalizam sam po sebi nije dovoljno jak da spasi svoje bitne vrednote.« (76) Ako tog »oslonca« nema, proturječja liberalne demokracije s njima će se obračunati na ovaj ili onaj način. A da to nije točno, s obzirom na razvoj događaja, ne možemo nikako reći.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Tu tezu utemeljili smo u više publikacija, na primjer u Žalec 2008a, 2010 (195–196) i 2015. Galstonu (2008) tu tvrdnju neposredno ne možemo pripisati. Ipak, tom je stajalištu jako blizu, ako ne možemo reći, da su implikacije njegovih pogleda takve, da bismo ih mogli njemu pripisati. Galstonova središnja teza jest da vrijednosno neutralan liberalizam ne postoji, da je to (bila) samo fikcija u glavama nekih filozofa, poput Johna Rawlsa. Galston sam smatra liberalizam posebnom tradicijom. Međutim, kad pogledamo njegova (povijesna) izlaganja o značaju religije za liberalizam, postaje jasno da liberalizam bez religijske osnove zapravo ne može postojati. Ta osnova je, povijesno gledano, bila kršćanska, što Galston u knjizi uvjerljivo dokazuje. To je u skladu i sa zaključcima Siedentopa (2003), s njegovom tvrdnjom da je liberalizam svjetovno dijete kršćanstva, te s njegovom zabrinutošću zbog spoznaje da bi eventualni nestanak (po)kršćanskog mentaliteta u Europi značio i nestanak temelja za slobodnu demokraciju u njoj (usp. također Žalec 2012c; 2015, 49–73). U istom smjeru upućuju i Weilerova (2005) istraživanja i razmišljanja. Možemo zaključiti da, ako se slažemo da ne postoji neutralni liberalizam – što je Galston (n.d.) uvjerljivo dokazao – tada je vrlo teško braniti stav da liberalizam sam može osigurati osnovu za stvarno njegovanje liberalnih vrednota. Stoga je Galstonov stav, ako smatra da liberalizam može biti samodostatan, prvo, u suprotnosti s njegovim odbacivanjem (mogućeg) postojanja neutralnog stajališta i, drugo, općenito ne izdržava razumno promišljanje (Žalec 2008, 456ff).

No može li, i kako, religija u današnjem svijetu pridonijeti odvijanju slobodne demokracije, dijalogu između različitih kultura, naroda i samih religija te sprječavanju i rješavanju sukoba među njima? Može li, i kako, pridonijeti njihovom suživotu, sprječavanju nasilja i njegovanju čovječnosti? Ili je istina upravo suprotna, ta da je religija negativan čimbenik (svih) navedenih vrednota? Kako bismo imali temelj za jasniji odgovor na ovo pitanje, usredotočit ćemo se na pitanje u kakvom su položaju religije danas. Dobar temelj odgovoru jest stajalište njemačkog sociologa Ulricha Becka, koje je najpodrobnije dao u svojoj knjizi *Vlastiti Bog*.<sup>3</sup> Stoga ćemo ga u nastavku malo podrobnije prikazati.

Po Becku globalizacija nudi religijama, s jedne strane, mogućnost da ponovno otkriju svoju transnacionalnu protežnost. Ali postoji i druga strana: ako su religije oduvijek nadilazile teritorijalne i nacionalne granice, koje su se činile nepokolebljivima, i otvarale nove ponore između vjernika i nevjernika, što je onda tu novo? Beck odgovara: u današnjem svijetu gustoće komunikacijskih tehnologija, čija je posljedica ta da je svatko svakome susjed ili bližnji, dovodi do dodira svjetskih religija i njihovih tumačenja, što pak dovodi do sudara, suprotnosti, sukoba univerzalizama te sveprisutnog sukoba objavljenih istina, kao i tendencija međusobnog demoniziranja vjernika, čije se ljudsko dostojanstvo dovodi u pitanje. Nadalje, u europskom kontekstu javlja se paradoks druge, religiozne moderne: (iz)pražnjenja crkava i istodobno religijsko »očaravanje« misli i djelovanja, postupanja ljudi, slabljenje religijskih organizacija i istodobno jačanje »tekuće« (Bauman) religioznosti predstavljaju dvije strane istog razvoja. Po Becku (2010) religije imaju dva lica (ambivalentnost tolerancije i nasilje unutar religija): 1. ljudsko i 2. totali-

<sup>3</sup> Njemački izvornik objavljen je 2008., a slovenski prijevod godinu dana kasnije.

tarno iskušenje u religiji, koje je od nje neodvojivo. Isto tako, postoje dvije strane univerzalizma religija: 1. svjetovno bratstvo koje nadilazi klase i narode te 2. demonizacija religiozno drukčijeg koja se događala kroz povijest. Stoga Beck tvrdi da Bog može i civilizirati i barbarizirati ljude.

Beck si postavlja pitanje: ako je religija ono što nas često razdvaja, zašto ne bi religija također bila ono čime (možemo) premostiti ta odvajanja ili odvojenosti? Riječ je o povezivanju razvoja religije u smjeru individualizacije religije koju uočavamo u našoj sadašnjosti i potencijalu te individualizacije u smislu doprinosa, odnosno njegovanja mira i suživota u svijetu.<sup>4</sup>

Što je za Becka individualizacija religije, odnosno religija/vjera u vlastitog Boga? U sklopu govora o vlastitom Bogu suprotstavlja se tezi o kraju religije te govori o dolasku nove vrste anarhizma subjektivne vjere, koja nadilazi sve religijske granice i koja se sve manje uklapa u dogmatske okvire koje pružaju institucionalizirane religije. Ta se sinkretistička tolerancija ne širi samo unutar religioznosti, koja je odvojena od institucija, već se može prakticirati i unutar institucionalnih oblika (Beck navodi primjer Japana). Temeljnu ideju vlastitog Boga nastoji približiti čitatelju na primjeru ganutljivog dnevnika žrtve holokausta Etty Hillesum. Kao takva, religija vlastitog Boga nije vezana uz bilo koje posebno okruženje, ritual, crkvu, nauk ili teologiju. Može se odvijati među zidovima i u samoći vlastite sobe. Religija vlastitog Boga zapravo je drugi pojam za više ili manje individualiziranu religiju, koja je suprotna crkvenoj, kolektivnoj i dogmatskoj religiji. Individualiziranu religiju označava prvenstvo čuvstvenog

---

<sup>4</sup> Unatoč globalno postavljenoj želji Beck se u svom bavljenju religijom prvenstveno usredotočio na kršćanstvo.

nad intelektualnim te osobnog iskustva nad ovom ili onom teologijom (Beck 2010, 23).<sup>5</sup>

Po Becku individualizacija religije ugrađena je u kršćanstvo. Vlastiti Bog nije proizvod postmoderne, nego je vrhunac dugotrajnog procesa individualizacije koji je sastavni dio samog kršćanstva, tijekom kojeg se autonomija pojedinca nametnula naspram kolektivnog određenja religioznosti. (Beck 2010, 23-24.) Beck često pojave obrađuje – mogli bismo reći – na hegelijanski način, s obzirom na suprotnosti, ili, kako on kaže, »protuslovlja« koje ih tvore.

A takvo proturječje, koje je sastavnica kršćanstva, također je u pozadini njegove teze da je individualizacija svojstvena kršćanstvu. U kršćanstvu se s jedne strane ističe pojedinac, ističe se stvaranje čovjeka na sliku Božju, savjest pojedinca i (vjerska) sloboda, ali s druge strane taj pojedinac može biti u krivu. To protuslovlje u kršćanstvu je prisutno od samog početka. Jedan od vrhunaca proboja individualnog momenta nedvojbeno je Luthe-rova »revolucija«. Luther je sam rekao da stoji i stat će iza svega što je rekao i učinio, jer protiv svoje savjesti ne može. Međutim, protestantska individualizacija ostala je nekako polovična u odnosu na suvremenu individualizaciju, budući da se držala kriterija teksta kao objektivnog i univerzalnog kriterija kršćanstva. Zato je po hereticima ostala jednako nemilosrdna kao katolički nauk (Toma Akvinski) i praksa. Sjetimo se samo Calvina. U tom kontekstu Beck ukazuje na Sébastiena Châtillona (Sebastian Castellio) i njegovu knjigu *De haereticis* (1554), koja je za njega pravi svjetionik u borbi za vjersku slobodu i toleranciju. Châtillon je

---

<sup>5</sup> U ovoj točki Beck se poziva na djelo francuske sociologinje religije Danièle Hervieu-Léger (rođ. 1947) (Beck 2010, 23)



neko vrijeme surađivao s Calvinom, ali ga je tada razbjesnilo njegovo spaljivanje protestanta u Ženevi.

»Châtillon opravdava svoju ogorčenost time da je Biblija puna zagonetki koje kršćani pokušavaju riješiti stoljećima. Sveto pismo je zbirka riječi i izjava koje se mogu tumačiti na različite načine. Što znači riječ 'krivovjerac' u ovom kontekstu, pita Châtillon i također daje svoj odgovor: Ne mogu prepoznati drugo značenje osim da su krivovjerci kršćani koji nam se suprotstavljaju i ne slažu s nama oko ispravnog tumačenja Biblije.« (Beck 2009, 141)

Proces individualizacije u kršćanstvu kasnije je jasno uočio Durkheim rekavši da se svetost religije prenosi na pojedinca. Po Becku, individualizacija religije nije nešto što je kršćanstvu došlo izvana, što mu je nametnuto ili podvrgnuto, već je unutar kršćanstva.

Pojava koja je tijesno isprepletana sa suvremenom individualizacijom religije jest kozmopolitizacija religije, koju ne treba brkati s univerzalizmom. Kozmopolitizacija religije također nije samo neki religijski vid globalizacije. Međutim, dok je globalizacija nešto što se odvija izvan pojedinca, individualizacija je bitno unutarnji proces. Religije su od samog početka globalni akteri, a možemo reći i da je »protuslovlje« između individualizirajućeg i kolektivnog momenta religije po Becku, unatoč njegovu usredotočenju na kršćanstvo, manje-više prisutna i u drugim religijama.

Ipak, individualistički moment religija ne bismo smjeli poistovjetiti s egoizmom. Religijski individualizam nije egoizam, nego prije svega sloboda od krutih (dogmatskih) okvira koji bi ograničavali pojedinca u tome da bi on ipak odlučio vjeruje li ili ne, što je prava vjera, i na kraju, ali ne manje važno, koji je pravi vjerski, posebno kršćanski, način života. Tako je, po Becku, krš-

ćanstvo, pa tako i katolicizam, religija koja ima izrazito ugrađen individualizacijski moment, ali već 2000 godina propovijeda istu stvar: da treba pomagati onima kojima je pomoć potrebna.

Kozmopolitizacija religije ima više vidova, jedan od njih je sinkretistički, a njega omogućuje individualizacija religije, odnosno religija vlastitog Boga. Taj sinkretizam i kozmopolitizam, međutim, nije univerzalizam: univerzalizam ipak isključuje i stvara krivovjerce, dok to ne vrijedi za kozmopolitsku sinkretističku individualiziranu religioznost. Takve su kozmopolitske religioznosti primjerice oni švicarski katolici koji uz svoj katolicizam vjeruju u reinkarnaciju, Gandhija, koji je dubinu vlastite hinduističke religije shvatio tek kroz oči Zapada, ili religioznosti u Japanu, gdje spajanje šintoističkih, kršćanskih i budističkih sastavnica u religioznost pojedinca ili skupine jest nešto svakodnevno. Beck ističe činjenicu da je zapovijed »nemaj drugih Bogova uz mene« strana azijskoj religioznosti i, po Peteru Bergeru, citira riječi japanskog filozofa da svaki inteligentan čovjek zna da ima više bogova i da zakon isključenja proturječa ne vrijedi univerzalno. U smislu mirotvorstva on odbacuje univerzalističku religiju i kladi se na kozmopolitsku religioznost koja, čini se, zahtijeva neku vrstu individualizirane religije. Međutim, po Becku, ova individualizirana religija daleko je od sigurnosti da ne bi skliznula u pahuljastu i praznu instant smjesu, miješanu prema potrebi, odnosno od toga da Bog postane naša igračka. Kao što postoji opasnost od fundamentalističkog prisvajanja religije, postoji i opasnost od njezina individualističkog prisvajanja. S druge strane, individualizirana religija način je religioznosti koji je moguć u sadašnjem vremenu, odnosno koji mu odgovara. Beck primjećuje, kao što je već prije njega primijetio Thomas Luckmann, koji je uveo pojam »nevidljive religije« (Luckmann 1967; prijevod 1997), da religioznost ne nestaje, već se promijenio oblik ili

način religioznosti. Granica između dviju vrsta religioznosti, s jedne strane individualizirane, a s druge više crkvene i kolektivne, također je generacijski označena. Mladi masovno napuštaju religijski način svojih roditelja, kao što politički napuštaju stranački način političkog djelovanja, društveno članstvo u sindikatima itd. Sve su to vidici individualizacije koji sami po sebi ne dopuštaju zaključak manje religioznosti, manje politike, manje društvenog angažmana. No, takva situacija pred nas postavlja političko-teološke izazove, koji uključuju i pitanje koliki je (mogući) društveni i politički potencijal tako individualizirane religioznosti. Beck također ukazuje na »nečistoću« religija u smislu njihove međusobne isprepletenosti, uzajamnog preuzimanja sastavnica, ali i međusobne uvjetovanosti. Niti ovaj zamršeni koloplet nije moguće nenasilno i pošteno razmrsiti, a to je dodatni razlog protiv vjerodostojnosti svake fundamentalističke težnje za čistoćom i sterilnošću. Beck u ovom kontekstu govori ne samo o toleranciji među religijama već s druge strane i o »podijeli vlasti« među njima. U današnjem dobu za mnoge je neprihvatljiva duhovnost koja se suprotstavlja snažnim ili središnjim idealima (zapadne) suvremenosti: određenom individualizmu, idealu samoostvarenja, idealu autentičnosti itd. (Taylor 2000). Religija vlastitog Boga također ne znači nužno i religioznost u privatnoj sferi. Individualizirana religija i religija u privatnosti dva su različita pojma koja se u svom opsegu ne podudaraju.

Beck razlikuje (s obzirom na religiju) predmodernu duhovnost, modernu, postmodernu (relativizam i odbijanje govora o istini) i drugu modernu, koju karakterizira kozmopolit-ska religioznost:

»Između postmoderne-antimoderne religioznosti s jedne strane i obećanja i prijatni postmoderne religioznosti s druge strane, otvara se kozmopolit-ska religioznost druge moderne. Ona

negira oboje, postmoderni apsolutistički relativizam kao i privatizaciju religije. Ta se vizija temelji na činjeničnoj povijesnoj 'nečistoći' svjetskih religija, prepoznavanju njihove isprepletenosti, njihove različitosti i jednakosti. Kada religije nauče gledati sebe očima drugih i tako se iznova razumjeti, one ne gube svoje posebnosti i ne padaju u neku vrstu dekadentnog, anarhičnog, sekularnog relativizma. Naprotiv, tako obogaćuju svoju religioznost, međusobno se osnažuju te tako – ne upadajući u zamke fundamentalističkog, religioznog antimodernizma – mogu na novi način provoditi i oblikovati javnu ulogu religije i postsekularne moderne. Nazivom 'kozmpolitski' misli se na religijsku promjenu perspektive, ponutarjnena konverzija 'kao da', u praksi življena istodobnost i sposobnost sagledavanja vlastite religije i kulture očima druge religije i kulture Drugih. Koliko je realnih mogućnosti da se taj 'kozmpolitski duh' svjetskog društva doista ostvari?« (Beck 2009, 170–171.)

U posljednjim dvama poglavljima knjige *Vlastiti Bog* Beck se usredotočuje na pet modela civiliziranja svjetskih religijskih sukoba (*model nuspojave*: civiliziranje individualizacijom religija; *trgovinski model*: robni oblik Boga; *model religijski neutralne ustavne države* (Habermas); *svjetski etos* (Küng); *metodološka konverzija* (Gandhi)) (n. d., 173), s pitanjem prvenstva mira i istine te s budućnošću religija u svjetskom društvu rizika. S jedne strane zagovara prvenstvo mira pred istinom, ali s druge strane završava u svojevrsnom »dualističkom pluralizmu«, jer se u konačnici zalaže za prvenstvo i istine i mira.

Njegovo stajalište stoga nije sasvim jasno, ali ako tvrdi da je nužna i vjera u istinitost vlastitih pogleda i uvjerenja, kao i briga za mir, da je nužna pragmatično mudra i kontekstu primjerena posvećenost i jednom i drugom, možemo se složiti s njim. Ljudi ne mogu živjeti kao potpuni skeptici. Po svojim se uvjere-

njima i vjerovanjima te po tome što je stvarno, a što nije, razlikujemo, ali istodobno nužno moramo surađivati i stvarati ono što pretpostavlja mir i ujedno ga njeguje. Ali što je s misijom i sudbinom religije? Na kraju knjige Beck, vezano za ekološka pitanja, tvrdi da je temeljno pitanje sadašnjosti kako postići globalnu pravdu. Na društvene i političke posljedice klimatskih promjena ne može se odgovoriti zasebnim nacionalnim pothvatima, a ni tehničke inovacije, naravno, nisu dovoljne. U postizanju te pravde bitno je u vlastito odlučivanje uključiti kulturno Druge, a tu se otvara izazov i zadaća za religijske aktere:

»Nisu li oni u svjetlu globalnih rizika zbog terora i ratova, klimatskih promjena i siromaštva, kao i pogođene časti religijski Drugih, upravo oni sposobni povesti narode različitih vjerovanja i dovesti na 'zajednički' put pravde? Treba li u tom smislu svjetska javnost barem osjetno dignuti glas za to što treba učiniti i na taj način pragmatično omekšati i ublažiti svoje dogmatske napetosti?

Možda je upravo na to mislio papa Benedikt XVI. s izjavom: 'Uz vjeru, oslonac vjernika treba biti razum umjesto nasilja'. Želi li razdvojiti vjeru i nasilje, stavljajući vjeru pod brigu razuma i tako je primjereno 'civilizirajući'? Ovome bih želio dodati: i *lukavstvom* uma. Radi se o tome da se ne ocrni individualizacija religije, jer i kod nje, kroz bjelodane granice religije, dolazi do prilagodbe mirnom rušenju apsolutizama istine. Isto vrijedi i za odgovarajuću dozu 'God sellinga' – što je korisno za vježbu transnacionalne, kao i međureligijske tolerancije prema religijama. Ali još uvijek ostaje pitanje kako će pojedine religije odgovoriti na individualizaciju i kozmopolitizaciju vjere. Odgovor na to trebao bi ostati zadatak nekog budućeg knjiškog traganja u magli.

Jasno je da čitavo ovo promišljanje neće ostaviti veći dojam na fundamentaliste, slijepo zaljubljene u krvavo i bijesno nasilje, a kamoli ga zaustaviti. Ali što još imamo na raspolaganju?» (Beck 2009, 246–247.)

Beckova knjiga djelo je sociologa koji izbjegava eksplicitne vrijednosne sudove te ju je potrebno sagledavati i prosuđivati imajući tu činjenicu na umu. Nudi diferenciran, utemeljen i razrađen opis sadašnjeg stanja, njegove geneze i potencijala. Ipak, knjiga ima i vrijednosnu stranu, budući da u cjelini zvuči kao sociološka obrana individualizacije i kozmopolitizacije religioznosti u smislu isticanja njihova potencijala u doprinosu miru i suživotu. Možemo se složiti s Beckom da je individualizacija religije u tom smislu nešto pozitivno. Ali kakva to individualizacija mora biti ako doista pridonosi željenom stanju? Zasigurno ne onakva kroz koju se ta pozadina gubi, pozadina koja samo može dopustiti da stvari izgledaju kao dobre ili loše, smislene ili besmislene. Takve pozadine mogu biti samo partikularne, ali su istodobno nužan uvjet da kozmopolitizam, pa čak i univerzalizam, doista ima smisla. To je o učenju egzistencijalističke, fenomenološke, pa i Wittgensteinove filozofije, a od moderne filozofije valja istaknuti rad hermeneutike horizonata Charlesa Taylora koji je već naveo mnogo toga što je Beck opazio, uključujući i činjenicu da se individualizacija na poseban način povezuje sa standardizacijom.<sup>6</sup> No egzistencijalizam i fenomenologija, čini se, Becku su strani («njegov» je filozof Habermas, ali istodobno (zanimljivo) i Sloterdijk). To je ključna razlika između njega i

---

<sup>6</sup> Jedan od pokazatelja standardizacije jest empirički dokaziv porast značenja »minimalne vjere«, barem u europskom (kršćanskom) prostoru (Beck 2010, 23). Taj teološki minimalizam omogućuje učinkovito prilagođavanje religioznog doktrinarnog sadržaja zahtjevima modernog individualizma u skladu s osobnim samoostvarenjem (n.d.).

fenomenološki formiranim i usmjerenim Luckmannom. To bi mogao biti jedan od čimbenika zašto je u Beckovoj knjizi bavljenje (pozitivnim stranama) ovakvim partikularnim pozadinama smanjen, ali je jasno naglašena važnost ne više univerzalizma već kozmopolitizma. Međutim, pravi kozmopolitizam može biti samo ukorijenjeni kozmopolitizam. Ovaj propust čini Beckovu analizu manjkavom, a vrijednosni ton donekle neuravnoteženim.

Ukratko, Beck smatra, slijedeći svojevrstu dijalektiku, da ako su religije te koje (najdublje) dijele, onda su one vjerojatno i one koje mogu ujediniti (Beck 2010, 17.). U tom smislu mogli bismo govoriti i s obzirom na djela Petera Sloterdijka, s kojima je blisko povezana Beckova knjiga *Vlastiti Bog*, ne samo o dvama licima religije, nego i o dvama licima »revnosti« (*thymosa*). Bez ikakve vjere, ili »revnosti«, čovjek ne može bivati kao čovjek. Bit čovjeka kao čovjeka nije pragmatična, čovjek nije utilitarna životinja, kao što su to primjerice štakori.<sup>7</sup> Svoditi čovjeka na čisto utilitarnu razinu bivanja znači raščovječenje ili nihilizam. S druge strane, znamo i kako su užasno završila nastojanja da se pobjegne od spomenutog nihilizma, dehumanizacije, kapitalizma, komunizma ili – *American way of life*. Dosadašnja politička

---

<sup>7</sup> Razliku između životinje i čovjeka osvjetljava eksperiment koji je opisao Jacques-Alain Miller, na kojeg se poziva Slavoj Žižek (2001, 103–104). Znanstvenici su dali štakorima »nebesku hranu«, koja je »beskonačno« premašila njihovu uobičajenu hranu. Zatim su postavili nepremostivu prepreku do »nebeske hrane«. Štakori su nekoliko puta pokušali doći do nje, ali su se s vremenom pomirili s običnom hranom. Zatim su znanstvenici obavili određene zahvate na mozgu štakora, čime su ih učinili više ljudskima. Nakon tih »počovječenja« štakori su nastavili pokušavati doći do »nebeske hrane« i nikad nisu potpuno prihvatili njezin gubitak, niti se zadovoljili s običnim zamjenama. Ovaj eksperiment sugerira da je priroda životinje kao životinje pragmatična ili utilitarna, a što ne vrijedi za čovjeka kao čovjeka (Defoort 2008, 104–106; Žalec 2010a, 64–65).

bilanca sekularnih teologija prilično je porazna. (Ivan Pavao II. 2005; Voegelin 2013; Žalec 2014a; Martinjak 2014 i 2016)

Beckovo stajalište uglavnom je povezano sa Sloterdijkovim knjigama *Srdžba i vrijeme* i *Božja revnost* (2007). Knjiga *Vlastiti Bog* umnogome je svojevrsna sociološka primjena i razrada ideja iz spomenutih dviju Sloterdijkovih knjiga. Isticanje politeizma, važnosti višestrukovrijednosne logike, kozmopolitizma (nasuprot univerzalizmu), gledanja očima drugoga, problematiziranja odnosa istine i mira, pa i Lessingova prispodoba o prstenu iz njegove dramske poeme *Mudri Natan* (1779; 1981),<sup>8</sup> Sloterdijk je razvija u *Božjoj revnosti*; sve to možemo pratiti prvo kod Sloterdijka, dvije, odnosno godinu dana kasnije i u Beckovu *Vlastitom Bogu*. Iščitavanje Becka svakako pomaže u stvaranju bolje predodžbe i razumijevanju Sloterdijkovih misli. Moglo bi se reći da je Beck možda pošteniji jer jasno govori o tome da religije imaju dva lica: ono koje naglašava brigu za bližnjega, bratstvo, mir, i ono koje je nasilno i isključivo. Sloterdijk također govori o činjenici da religije mogu biti razumne i postzelotske, premda je njegova uporaba riječi »monoteizam« pogrešna i zavaravajuća, jer o razumnim religijama govori kao o postmonoteističkim. Što se tiče odnosa između istine i mira, Beckov je odgovor možda manje dubok, ali svakako jasniji. U svakom slučaju, spomenute Sloterdijkove knjige i Beckova *Vlastiti Bog* dobro se i korisno nadopunjuju te čine svojevrsni komplet (ili trilogiju). Svaku od triju knjiga čitatelj će najbolje razumjeti nakon što pročita druge dvije. Sloterdijk traži temelj svog nazora u »etosu opće kulturne znanosti«. Čini se da se nada da bi ovaj etos (za nereligiozne) mogao nadomjestiti religiju. Čak i bez kulturnih znanosti religiozni vjernici imaju religiju, a nereligiozni (među njima i Sloterdijk

<sup>8</sup> Ta idejna drama o vjerskoj toleranciji i čovječnosti jest Lessinogov (1729. – 1781.) zadnji čin.



dijk?) kulturne znanosti (umjesto religije?). I čini se da to razumno nadilaženje zelotizma i stvaranja, odnosno njegovanje svjetske kulture Sloterdijk označava riječima »civiliziranje«, »svjetska kultura«, »postzelotizam«, »postmonoteizam«. Na kraju *Božje revnosti* ovako formulira svoju vjeru: »Ovo ću ponoviti kao kredo, koji bih volio da ima moć širiti se ognjenim jezicima: put civilizacije jedini je još otvoren.« (Sloterdijk 2007, 160.) No unatoč protivljenju zelotizmu, po Sloterdijku, nema ničeg lošeg u revnosti kao takvoj. Sasvim suprotno: bez revnosti nema ničega, revnost je ishodište svega što može biti dobro ili loše. Slično je s Girardovom mimetičkom željom. Čak ni to nije nešto loše po sebi, naprotiv, to je nešto dobro, jer, kako kaže Girard, sve proizlazi iz nje: »Može biti ubojito, može biti suparničko; ali je i temelj herojstva i predanosti drugima i svemu.« (Girard 2004, 64), ali dobra revnost (revnost, koja je još uvijek revnost), koja je (danas) jedina (moguća) dobra revnost (samo je jedan način još uvijek otvoren), za ono što Sloterdijk naziva »civilizacijom« i »svjetskom kulturom«. Čini se da se i Sloterdijk slaže s tim da bez nekog oblika vjere i *thymosa* nema ničega. Ne radi se »samo« o tome da čovjek bez *thymosa* ne biva kao čovjek već je riječ o tome da čovjeku bez *thymosa* i vjere prijeti opasnosti da potpuno nestane.

Sekularni nereligiozni svijet trebala bi spasiti vjera utemeljena na općoj kulturnoj znanosti. Iz njega treba izrasti *thymos*, hrabrost, pravednost, umjerenost, sposobnost odricanja, žrtvovanja za druge itd., ukratko, ljudske vrline koje su potrebne da (i dalje) postojimo kao ljudska bića? I sami jako sumnjamo da je to stvarna mogućnost.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Više o Sloterdijkovu stajalištu i mojem kritičkom osvrtu o njemu u: Žalec, 2009b.

## 1.2 Ljudska prava i oslobađanje želje

Ovdje je vrijedno istaknuti djelo Renéa Girarda. Ako je Girard u biti u pravu u vezi s mimetičkom željom, onda je teško vidjeti kako se, bez usmjerenja na nadilazno na razini društva i civilizacije, mogu izbjeći njezini loši učinci. Oslikajmo to s poteškoćama pri ostvarivanju ljudskih prava (Žalec 2009a.). Gotovo općeprihvaćen je stav, barem što se tiče javno iznesenih mišljenja, da moramo poštovati ljudska prava. Međutim, kao što vidimo, postoji mnogo valjanih kritika stvarnih praksi, njihovih učinaka i njihovih pravih namjera, koje se odvijaju pod krinkom zaštite ljudskih prava. Što učiniti da se stanje promijeni kako bi se poštovanje ljudskih prava ostvarilo u većoj mjeri?

Charles Taylor ističe važnost njegovanja i utjecaja odgovarajućih kulturnih praksi koje, doduše, mogu biti različite. Žižek tu glavni uzrok vidi u kapitalističkom liberalno-demokratskom poretku svijeta koji treba korjenito preobraziti. Ljudska prava koriste se za depolitizaciju i političku desubjektivizaciju onih koji bi u ime ljudskih prava trebali biti šticeeni.

Richard Rorty, koji na kraju života za sebe više nije govorio kao o ateistu, već kao o antiklerikalcu,<sup>10</sup> na navedeno pitanje odgovara u svjetlu svog historijski neutemeljivog neopragmatizma. Ispravnost poštovanja ljudskih prava ne može se razumno utemeljiti. Svatko od nas, kao povijesno i prigodno biće, mora odlučiti želi li živjeti u svijetu u kojem se ljudska prava (univerzalno) poštuju ili ne. Međutim, kad smo jednom odlučili, pravi zadatak nije naći razumno utemeljenje za svoj stav, već pronaći načine da ostvarimo viziju svijeta za koju smo se odlučili. U tom smislu Rorty raspravlja, također, o zadaći filozofa, koja, po

---

<sup>10</sup> Za ovaj podatak zahvaljujem kolegi Lenartu Škofu.

njemu, nije u utemeljivanju ili dokazivanju (univerzalne) ispravnosti ovog ili onog gledišta, npr. etički (po njemu takvo objektivno utemeljenje ionako nije moguće), nego u činjenici da je on odgajatelj čuvstava, osjećanja, osjećaja. (Rorty 2002, 80.) Prava pitanja koja treba postaviti nisu primjerice »Zašto bih trebao biti moralan?«, nego: »Zašto bih mario za stranca, za osobu s kojom nisam u srodstvu, za osobu čije mi se navike ne sviđaju?«, a pravi odgovor nije: »Zato što su srodstvo i običaji moralno nevažni«, nego: »Jer biti u njegovu položaju znači ovo i ono...«, »Jer će njezina majka biti tužna ako joj se nešto dogodi« (n.d.). Po Rortyju takve priče, ponavljane i različite kroz stoljeća, utjecale su na bogate i jake tako da su bili tolerantni i da su čak marili za slabije, za ljude čije su im se navike, postupci i uvjerenja isprva činili kao uvreda za vlastiti moralni identitet. Čak ide toliko daleko da piše, navodeći Humea i Annette Baier, da su izjave poput: »Da, ali ja sam moralno dužan«, znak intelektualne nezrelosti (n.d.). Rortyjevo upozorenje o važnosti širenja i prevladavanje odgovarajuće vizije svijeta na način napretka sentimenta i čuvstvovanja vrijedno je razmatranja, ali je za rješavanje problema većeg istinskog ostvarenja ljudskih prava potreban dublji i obuhvatniji temelj.

Takvu osnovu nudi teorija Renéa Girarda, čiju srž čini teorija mimetičke želje.<sup>11</sup> Po Girardu želja je oponašalačka, mimetička. Želja drugoga za predmetom signalizira da je predmet vrijedan želje. Tako shvaćena želja stvara sukobe, jer su želje različitih subjekata usmjerene prema istom objektu. Ta želja može eskalirati do te mjere da se želja za predmetom poklopi sa željom za isključenjem takmaca. Po Girardu nasilne strukture

---

<sup>11</sup> Dobar uvod u Girardovo djelo nudi Depoortere 2008. Isto vidi Petkovšek 2011, 2014; Bertonceł 2011; Žalec 2010a, 69-70. Na slovenski su prevedena Girardova djela *Grešni kozel* (2011) i *Gledam stana, ki kakor blisk pada z neba* (2006)

prisvajajućeg oponašanja toliko su duboko usađene u čovjeka da im čovječanstvo ne može izmaknuti vlastitim snagama. Zbog djelovanja ovih struktura nemoćne mogu biti i institucije kao što je institucija ljudskih prava. Naša mimetička želja također je snaga koja stoji iza naše težnje za srećom, jednakošću i priznanjem. Oponašalačka priroda ljudske želje upliće nas u beskrajn proces uzajamnih zahtjeva, i što više pokušavamo postići sreću, jednakost i priznanje, postajemo skloniji sukobima. Ovaj mimeticizam također omogućuje objašnjenje činjenice da se sukobljivo ponašanje povećava u skupinama koje su prethodno bile potlačene. Što su bliži ostvarenju jednakosti, to su osjetljiviji na bilo kakvu nejednakost. To izaziva zavist, koja opet povećava njihovu spremnost na sukob. Budući da je suvremeni svijet pogonjen natjecateljstvom, a jer se u njemu gaji zavist kao sredstvo za postizanje uspjeha, oslobađanje ove strasti u obliku težnje za sve više i više materijalnih i položajnih dobara zaoštrava borbu i prijeti društvu stanjem »rata svih protiv svih«. Također je jasno da niti projekt ljudskih prava niti moderna nacionalna država nisu riješili problem mimetičke želje. S jedne strane svjedoci smo borbe za raspodjelu dobara, a s druge strane borbe za priznavanje pojedinaca i skupina s posebnim interesima kao nositelja prava i pravnih subjekata. Što se više obećava jednakost, sreća i priznanje za sve, veća je vjerojatnost da će osoba željeti ono što drugi žele i to smo jedni drugima više na putu, što izaziva frustraciju, zamjerenje, ogorčenost, što brzo (može) dovesti do raznih nasilja. Ove činjenice ukazuju na to da Girardova mimetička antropologija može biti plodno polazište za razumijevanje razloga neuspjeha projekta ljudskih prava (unatoč rastu međunarodnih normi, agencija UN-a i stotina nevladinih organizacija koje prate provedbu ljudskih prava: Stork, *The Ambiguity of Human Rights*, 4). Narodi i druge skupine, u svojim ideološkim i geopo-

litičkim antagonizmima, Deklaraciju o ljudskim pravima koriste samo kao kozmetiku za prikriivanje vlastitog nasilja (8). Kako je nasilje prisutno u svakom društvu zbog mimetičke želje, sva su društva poznavala mehanizme za sprječavanje nasilja. Drevna društva izvodila su žrtvene rituale u tu svrhu (Girard 1995), ali u modernim društvima ta funkcija pripada pravnim sustavima. Kako bi se razlikovao od nelegitimnog nasilja, pravni sustav mora svoje nasilje proglasiti »svetim« i legitimnim. Taj isključivi pristup nasilju temelji se na političkoj moći, koja može ne samo oslobađati već i tlačiti. Ukratko, nasilje ostaje ultimativno sredstvo legitimiranja autoriteta zakona. Stoga su ljudska prava donekle dvosmislena u smislu nasilja: ona nastoje nadići nasilje, ali ovise o nasilju kao sili koja zapravo daje legitimitet (Stork, n. d., 11-12).

Put do postizanja općeg dobra, kojem teži projekt ljudskih prava, nije u promicanju pravnih normi, unatoč njihovoj neospornoj važnosti, već prije svega u oslobađanju ljudske želje (Stork, n. d., 12); ako bi se to postiglo na društvenoj razini, ta bi se pojava mogla nazvati nazivom nove civilizacije<sup>12</sup> u odnosu na našu. U svakom slučaju, ignorirati saznanja psihoanalize i filozofske antropologije o prirodi čovjeka te pokušavati riješiti situaciju na ovaj ili onaj način na čisto tehnički ili utilitaristički način bilo bi pogubno.

Pa kako postići spomenutu civilizacijsku preobrazbu, koja može donijeti ne samo bolji svijet već i spriječiti nazadovanje u nepregledne dubine ponora? Čini se da ničeanska popustljivost agresivnosti čije njegovanje predlaže Sloterdijk neće biti dovolj-

---

<sup>12</sup> Važnost poštovanja duhovnih i civilizacijskih vidika za razumijevanje i stvarno ozbiljenje ljudskih prava obrađuje i ističe pravnik Miro Cerar (Cerar 2008, 177-189). O duhovnim vidovima usp. Cerar 2001.

na za to (Žalec 2009b.).<sup>13</sup> Naše današnje društvo rezultat je discipliniranja mimetičke želje uz pomoć zakona. Stork (Stork, n. d., 13) kao rješenje predlaže težnju za postizanjem civilizacije utemeljene na oponašanju višeg reda, oponašanju koje je oslobodno nasilja. Krhkost sustava ljudskih prava nije nešto slučajno, niti je uzrok pogrešnog inženjeringa ostvarivanja ljudskih prava, već proizlazi iz nesvjesnih struktura koje suštinski definiraju čovjeka i koje su ishodište i temelj sadašnjeg stanja naše civilizacije. Možda je krajnje vrijeme da se naglasak s jednakosti pomakne na slobodu i bratstvo, ili, ako se poslužimo pojmom koji je danas sve češći, solidarnost.<sup>14</sup> Zašto nam ne može doći do pameti činjenica da nije postojalo doba u kojemu bi se deklarativnije isticala jednakost, a istodobno u određenim aspektima nije nikada bilo većih razlika među ljudima? Ako se osiguraju uvjeti za slobodan procvat čovječnosti ljudi, tada ćemo vjerojatno biti bliže istinskom ostvarenju odgovarajuće jednakosti. U svakom slučaju, čak i na pragmatičnoj razini, jedno od odlučujućih pitanja jest kakva pozadina može u čovjeku poroditi osjetna spoznaja da s bližnjim i ljudima općenito, takvima kakvi su, (ponekad) nije lagano biti

<sup>13</sup> Sloterdijk je napisao uvodnu riječ njemačkom prijevodu Girardove knjige iz 1999. *Gledam sotomu kako poput munje pade*. Zaključio je: »Ako bi današnja teorija kulture i moralna filozofija – konačno potaknuta Reneom Girardom – smjela formulirati pitanje, naslovljeno na 21. stoljeće, bilo bi to: Kako će moderna svoj eksperiment s globaliziranjem ljubomore opet staviti pod nadzor? (Sloterdijk 2002, 254). Zašto Girarda, jednog od ključnih mislitelja u pogledu pitanja ljubomore, zavisti i sl., pitanja srdžbe i političke psihologije (i religije i nasilja općenito) Sloterdijk u ni jednoj od svojih gore spomenutih knjiga ne spominje?

<sup>14</sup> O odnosu pojmova bratstvo i solidarnost, pa i s povijesnog razvojnoga vida, vidi Žalec (posebno 100, 101, 112, 113). S kršćanskog očista prava vrednota nije puka jednakost, nego ljubav prema bližnjem. Za razumijevanje jednakosti ljubavi prema bližnjem na osnovi pojašnjenja Kierkegaardovoga shvaćanja odnosa između neprednostne ljubavi (ljubavi prema bližnjem) i prednostnim ljubavima vidi Žalec 2014b.

solidaran, pa ipak je još teže živjeti bez solidarnosti. Postoji križ sa solidarnošću, ali bez nje ne ide. Ili solidarnost ili instrumentalizam, nihilizam, ili čak mržnja prema ljudima. Treća opcija, dobra ravnodušnost, suzdržavanje od moralnog prosuđivanja ponašanja ljudi i pasivno promatranje zla, ne postoji na društveno relevantnoj razini.<sup>15</sup> Ili prihvaćate postupati s ljudima kao osobama, a ne kao stvarima koje nakon uporabe odbaciš ili to ne prihvaćate. Prihvaćanje ovoga logički je ekvivalentno nastanku solidarnosti: prvog nema bez drugog i obratno. Glavno je praktično etičko pitanje: što ili koje podloge mogu omogućiti osobi da to istinski prihvati?<sup>16</sup>

### 1.3 Solidarni personalizam

Smatramo da je etički stav primjeren suvremenom svijetu solidarni personalizam.<sup>17</sup> Naziv »solidarni personalizam« označa-

---

<sup>15</sup> Podrobnija analiza otkriva da je takav stav oblik himbenosti (Bellinger 2008, 143ff)

<sup>16</sup> O podrobnijem uvidu u te podloge vidi Žalec 2012a, a o solidarnosti u kontekstu društvene pravednosti i slovenske društvene misli, a posebno Gosarijeve vidi Juhant 2012a (posebno 135–6). O odnosu solidarnosti i pravednosti vidi Žalec 2012a, 114, 116, 117. O značenju vjere i ljubavi za solidarnost vidi n. d. 120–4.

<sup>17</sup> »Solidarni personalizam«, odnosno »solidarnosni personalizam« moj je vlastiti termin, koji sam uveo prije više od deset godina. Za podrobniji prikaz solidarnog personalizma i njegovih suprotnosti, nihilizmu i instrumentalizmu, vidi Žalec 2010a, str. 27–32. Za čimbenike solidarnog personalizma vidi isto, str. 301–325, posebno str. 302–307 (popis tih čimbenika). U određenom pogledu solidarni je personalizam pleonazam, višak riječi, jer svaki pravi personalizam je solidaran. Svaki personalizam bez sumnje naglašava i značenje pojedinca, pa stoga uključuje i neku vrstu individualizma. Međutim, riječ individualizam ima

va stajalište po kojem je svaka osoba najviša vrednota i znači odbacivanje svakog instrumentalizma i nihilizma u pogledu osobe. Po solidarnom personalizmu, svemir, Bog i čovjek nadilazni su u trima pogledima: spoznajnom, etičkom (nikada ih ne smijemo uzeti kao puka sredstva) i metafizičkom (Žalec 2010a, 30–32; 302–307.). Po solidarnom personalizmu Bog nije immanentan svijetu, nego transcendentan.

Svoje (političko-filozofsko) stajalište možemo označiti kao nadilazni liberalizam. Slobodno je društvo potrebno kako bi se izbjegao ovaj ili onaj oblik autokracije, totalitarizma, španjolske inkvizicije i slično, ukratko, bilo kakvo ugnjetavanje pojedinca, njegovih datosti i razvoja čovječnosti. Nadilaznost je nužna jer se liberalizam bez temelja u nadilaznosti (zbog unutarnjih proturječja) preokreće u svoju suprotnost.

Pod nazivom »solidarnost« ne razumijemo samo solidarnost u nekom materijalnom ili ekonomskom smislu, nego općenito sudjelovanje u životu drugoga, u svim njegovim vidovima, uključujući, možda i iznad svega, u doživljavanju drugoga (doživljajna solidarnost).<sup>18</sup> Povreda solidarnosti jest usudna. O

---

konotacije koje nisu spojive s personalizmom. U toj se riječi može izgubiti značenje odnosa i zajedništva za oblikovanje, razvoj i rast svake osobe. Sličan problem prati naziv »komunitarizam«, u kojem je naglašeno zajedništvo, ali postoji opasnost zanemarivanja nadilazne protežnosti pojedinca koji nadilazi svako zajedništvo te opasnost negiranja značenja egzistencije, u kierkegaardovsko-heideggerovskom smislu, i »mistike« svakog pojedinca.

<sup>18</sup> Za takvo poimanje solidarnosti vidi Hollenbach 2003a, 137ff. Onome što je o solidarnosti napisano u Hollenbachovoj knjizi možda nije potrebno dodavati previše, ali vrijedi istaknuti da napor za takvu solidarnost mora pratiti svijest da je svaka konkretna osoba nadilazna te da su poštovanje nadilaznosti drugoga i svijest o njoj potrebni da drugomu pristupi kao osobi i svijest za njegovanje pravoga čovječnoga odnosa prema ljudima (Žalec 2011b). Za prikaz i analizu različitih značenja



tome svjedoči i znanstvena evidencija koju donose spoznaje iz područja neurologije ili kognitivnih znanosti, psihoanalize i psihopovijesti zločina.<sup>19</sup>

Sastavni dio solidarnog personalizma jest dijaloški univerzalizam (Žalec 2010a, 305). »Univerzalizam« znači uvjerenje da svi ljudi, bez obzira na razlike (vremenske, kulturne...), imaju nešto zajedničko, da postoji nešto što se može nazvati zajedničkom ljudskom prirodom (njezin sastavni univerzalni dio jest savjest). Činjenica postojanja takve prirode razlog je nadanju da je ipak moguće postići (barem najnužnije) suglasje. No, suglasje ne treba nametati silom, već ga treba postići dijalogom (Žalec 2012b, 5.).<sup>20</sup> Uvjeti dijaloga (Žalec 2010b, 33ff) općenito su slo-

---

uporabe naziva »solidarnost« vidi Žalec 2012a.

<sup>19</sup> Neurologija, odnosno kognitivna znanost: Bauer 2008; Sunderland 2008. Psihoanaliza: Bohak 2008. Psiho-povijest zločina: Leenaars 2005 i Dežman 2008. Vidi također Žalec 2012a, 124–127; Žalec 2011b.

<sup>20</sup> Pojam »dijaloški univerzalizam« (engl. *dialogic universalism*) preuzet je od Davida Hollenbacha (Hollenbach 2003a, 152). Prvi ga je put upotrijebio 1979. godine (Hollenbach 2003a, 152, op. 23; usp. također Žalec 2008c, 37–38). Hollenbach upozorava na važnu povezanost između onoga što je Drugi vatikanski sabor izjavio o općem dobru i vlastitih Hollenbachovih stavova, pri čemu zagovara važnost zajedničkog dobra, solidarnosti i dijaloškog univerzalizma te stajališta o sposobnostima (am. *capabilities*), koje je razvila Martha Nussbaum. Ta sličnost proizlazi iz utjecaja Aristotela, s jedne strane, na Nussbaum i, s druge strane, putem Tome Akvinskog na Drugi vatikanski sabor (Hollenbach 2003a, 152–153, op. 4; Žalec 2008c, 37, op. 4). Sam sam se detaljno bavio pristupom temeljenim na sposobnostima, odnosno stajalištem Nussbaumove (koje je započeo razvijati njezin nekadašnji suprug Amartya Sen, ali mu je pravo filozofsko utemeljenje dala Nussbaumova) u Žalec 2008c. Tamo sam također razmatrao vrstu kritika tog pristupa. Po mom mišljenju, riječ je o jednom od najbolje izrađenih utemeljenja univerzalističke etike u suvremenoj filozofiji, koja kao takva predstavlja izvrsnu osnovu za razumijevanje (temelja) međukulturnog dijaloga i njegovu promociju. U kontekstu međukulturnog dijaloga, kritike etičkog rela-

boda (uključuje odsutnost tabua), jednakopravnost (pretjerane razlike u moći onemogućuju dijalog) i sposobnost uživanja u drugoga, empatija<sup>21</sup> s drugim i suosjećanje.<sup>22</sup> Temeljne prepreke dijalogu jesu nihilizam i instrumentalizam, jer su uvjerenja i nada da je dijalog moguć i smislen mogući samo ako drugoga uzme-  
mo kao osobu (35). Vrijedno je spomenuti i strah, nasilje i nepovjerenje.<sup>23</sup> Budući da je u većini ozbiljnih slučajeva straha i nepovjerenja u podlozi nasilje ove ili one vrste, onda je kultura mira<sup>24</sup>

---

tivizma i (razvoja te dopunjavanja ili poboljšanja) etike vrlina predstavio sam razvoj i značaj stajališta o sposobnostima prema Nussbaumovoj u Žalec 2008d. Usp. također Centa 2016.

<sup>21</sup> Temeljna autorica cjelovitog istraživanja empatije jest Edith Stein (sv. Terezija Benedikta od Križa), koja je bila asistentica utemeljitelju fenomenologije Edmundu Husserlu. Pod njegovim je mentorstvom 1916. godine doktorirala s disertacijom pod naslovom *O problemu uživanja* (Stein 2010; Simonič 2010b, 46–119; Juhant 2012b, 250–253). Filozofija i teologija E. Stein u cjelini predstavljaju dobru osnovu za razvoj univerzalističke i međukulturne misli u smjeru vjekotrajne filozofije i mudrosti (*philosophia* i *sophia perennis*), jer sadrže za to prikladne pristupe i razmatranja. Središnja dva elementa u njezinoj misli jesu uživanje i suosjećanje, osobito u pogledu patnje i radosti, te razumijevanje uživanja kao puta prema opraštanju (Grzegorzcyk 2010). Fenomenologija je već načelno, kao takva, prikladna za razvoj vjekotrajne filozofije, osobito zbog svoje irelativistične usmjerenosti. Za prikaz plodnih primjera njezine neuporabe u razvoju vjekotrajne filozofije vidi Grzegorzcyk, n. d. Za bogat prikaz vjekotrajne mudrosti vidi Ciglencčki i Guduvić, ur. 2015.

<sup>22</sup> Za cjelovito (filozofsko, teološko te psihološko i psihoterapijsko) razmatranje empatije vidi Simonič 2010b. Za suosjećanje vidi Petkovšek i Žalec, ur. 2017., te Škof 2002.

<sup>23</sup> O važnosti povjerenja vidi Žalec 2011c i Žalec 2013.

<sup>24</sup> Religije imaju, u pogledu doprinosa razvoju kulture mira, ključnu ulogu i ogroman potencijal, naravno i negativan, kad se radi o njihovim iskrivljenim inačicama. Za detaljniju i cjelovitu obradu te teme vidi Juhant i Žalec, ur. 2016; Strahovnik i Žalec, ur. 2016; Gabriel 1995, posebno str. 68ff. Za ljudska prava kao temelj mira vidi n. d., str. 84–87.

jedan od glavnih temelja uspjeha dijaloga (36). U svakom slučaju, dijalog nije moguć bez solidarnosti. Shvaćamo da je to logička istina ako shvatimo da je istinski dijalog pojava doživljajne solidarnosti (Žalec 2010a, 305, 317).<sup>25</sup> Ljudska su prava vrlo važan čimbenik u osiguravanju slobodne rasprave, dijaloga i solidarnosti. Po Hollenbachu, ljudska prava dio su općeg dobra i on ih je nazvao institucionalizacijom ljudske solidarnosti (Hollenbach 2003a; vidi i Žalec 2010a, 186 i isti, 2010b, 36). Sposobnost dijaloga stoga je složena krepost.<sup>26</sup> Budući da je svaka krepost stečena navika ili raspoloženje (lat. *habitus*), to znači da je moramo naučiti. Da je steknemo, potrebno je znanje i napor, koji je bogato plaćen.

Glavne suprotnosti i neprijatelji solidarnog personalizma jesu nihilizam (izravnavanje svih vrednota) i instrumentalizam (konkretni ljudi samo su sredstvo za postizanje nekog drugog cilja). Od svih etičkih stajališta smatramo da su ova tri najvrjednija pozornosti i brige. Najvažnija i temeljna zadaća našeg i svakog vremena te sredine jest kako postići da u svijetu bude što više solidarnih personalista, a što manje nihilista i instrumentalista. Ovaj zadatak također uključuje rješavanje pitanja podloge ili »gojišta« solidarnih personalista. U vezi s odnosom kršćanstva i solidarnog personalizma ističem sljedeće: nije nužno da čovjek bude kršćanin, teist... da bude etički personalist. I ateist, materijalist, naturalist može razviti etički stav solidarnog personalizma.

---

Za konkretne primjere doprinosa crkve i religija miru vidi isto, str. 103–106.

<sup>25</sup> Naziv »doživljajna solidarnost« (engl. *intellectual solidarity*) preuzet je od Davida Hollenbacha (Hollenbach 2003a, 137ff).

<sup>26</sup> Za složen, cjelovit, produbljen i interdisciplinarn pristup dijalogu (kao i krepostima), njegovim temeljima i mogućnostima (u suvremenom svijetu), njegovoj važnosti za međuvjerski i međukulturalni dijalog te za sprječavanje i rješavanje (međukulturalnih) sukoba vidi Hünermann, Juhant i Žalec, ur. 2007.

No, s druge strane, svaki istinski kršćanin ili osoba kojoj je Isus Krist glavni moralni, pa i životni (nedostižni) uzor, već je samim time solidarni personalist.

Da bi se prevladao nihilizam i instrumentalizam potrebno je promijeniti podlogu koja ih uzrokuje, budući da je primarni ljudski odnos sa svijetom praktičan, a ne teoretski.<sup>27</sup> Samo oni stavovi koji proizlaze iz neteorijskih i razumski nepodredivih slojeva čovjekova bitka zapravo su obvezujući, ozbiljni (Žalec 2010a, 250, 260.)

Bitni moment svakog morala jesu kreposti, čija je funkcija spoznavanje i stvarno provođenje vrednota. Kreposni su državljanji *conditio sine qua non* djelovanja slobodne demokracije. Dakle, slobodna demokracija i kršćanstvo nisu suprotstavljeni, nego trebaju jedno drugo. Liberalna demokracija omogućuje slobodu, koja je nužan uvjet za njegovanje autentičnog kršćanstva, a autentično kršćanstvo predstavlja »gojište« solidarnih personalista, koji su nužni temelj svakog istinski slobodnog, otvorenog i demokratskog društva.

Za religije je značajno specifično ljudski, ili ako hoćete reći personalistički, stav: u religijama je utkano poštovanje čovječnosti, čovjek nije samo sredstvo, nego cilj. U kršćanstvu sama dualistička ontologija, koja razlikuje najviše biće, Stvoritelja i stvorene bitnosti, omogućuje vrednovanje čovjeka, odnosno osobe kao najvišeg stvorenog bića. Bitnosti što ih je stvorio Bog načelno su najvišeg ranga. Sama činjenica da ih je stvorio Bog daje im status najveće vrednote. Po kršćanskoj vjeri svakog je

---

<sup>27</sup> U tom pogledu važne su Heideggerove spoznaje, a naročito u djelu *Bitak i vrijeme* (Žalec 2011a, 74–77; 2014c, 92–3; 2010, 239ff). Heidegger je upozoravao i na ograničenost praktičkoga pogleda, tj. odnosa i intenzivno se bavio još drugim načinima »razlaganja bitka« (koje »vrši« tu-bitak) (Žalec 2010a, 234).

pojedina, svakog »pozemljara«, stvorio osobno Stvoritelj. Stoga svaka osoba vrijedi koliko i cijeli svijet, i vrijedi više od bilo koje bitnosti koju nije izravno stvorio Stvoritelj. Stoga u kršćanstvu svaki pojedinac, koji je sam najveća vrednota, nikada ne može biti sredstvo za bilo što drugo. To je kršćanski oblik poštovanja čovječnosti ili personalizma. *Conditio sine qua non* svakog stvarnog poštovanja ljudskog dostojanstva, i posljedično ljudskih prava, jest postojanje dovoljnog broja konkretnih ljudi s personalističkim držanjem. Tvrdnja da je svaki pojedinac vrijedan koliko i cijeli svijet ne vrijedi samo za kršćanstvo nego i za judaizam i islam (Runzo 2003, 22) (za razliku od izopačenih oblika kršćanstva, islama ili judaizma). To ne znači da nije moguće doći do neinstrumentalističkog gledišta nereligijskim putem.<sup>28</sup> Mi samo tvrdimo da je prava religioznost gojište neinstrumentalističke kulture.

Čovječno ili personalističko stajalište krasi svaki moralni stav u pravom smislu riječi. Suprotnost ovakvom ljudskom stavu jest etički instrumentalizam, koji čovjeka promatra kao puko sredstvo. U širem smislu takav bi se instrumentalizam mogao označiti kao jedan od moralnih stajališta, ali ne i u užem smislu, jer je u instrumentalističkom smislu besmisleno govoriti o moralu i besmislena je razlika između vrednote i vrijednosti. Čovječni

---

<sup>28</sup> Kao primjer možemo navesti Kanta, njegovu etiku s vrhovnim zakonom, kategoričkim imperativom, da »čovječstvo« mora u svakoj osobi uvijek biti cilj i nikada samo sredstvo (Kant 2005b, 45), odnosno da nam mora biti sveto (Kant 2003, 152). Usp. također Žalec 2010a, 214, 217. Međutim, kako je, među ostalima, upozorio Alasdair MacIntyre (2000, 44), i sama Kantova etika bila je filozofska artikulacija kršćanske protestantske moralne tradicije njegovih roditelja i njegove okoline, tako da je u Kantovu slučaju kršćanska kultura zapravo bila tlo u kojem je izrasla njegova osobnost i njegova (personalistička etika) (Trstenjak 1996, 219; Žalec 2010a, 217).

je stav određujuća značajka moralnog držanja u strogom smislu riječi, a svaka istinska religija na ovaj ili onaj način sadrži čovječni stav,<sup>29</sup> što također proizlazi iz činjenice da je jedna od funkcija religija osmišljavanje čovjekova života.

Značajka koju nijedna prava religija ne može propustiti jest prihvaćanje nadilaznosti u sva tri gore navedena vida (spoznajnom, metafizičkom i etičkom).<sup>30</sup> Ta je nadilaznost opet nešto što zapravo nije spojivo s nekim potpunim instrumentalizmom, jer kod religija se ne radi o trivijalnoj nadilaznosti, o tome da ne znamo sve i nikada nećemo znati sve, nego o temeljnoj nadilaznosti, radikalnoj drugosti. Jedan od njegovih aspekata jest radi-

---

<sup>29</sup> Jedna od koristi Künigova projekta svjetskog etosa jest ta da nam pokaže kako su u sve glavne religije utkani moralni momenti koje znače potvrdu ljudskosti, a time i negaciju nihilizama i instrumentalizma. Poštovanje ljudskog dostojanstva, zlatno pravilo, svetost života i posveta mrtvih takvi su oblici suprotstavljanja instrumentalističkom poimanju čovjeka.

<sup>30</sup> Comte-Sponville na toj osnovi razlikuje duhovnost od religije. Duhovnost tako ne implicira nadilaznost, dok ju religija podrazumijeva. U tom smislu govori o duhovnosti materijalista, odnosno materijalističkoj duhovnosti, koju u svojoj knjizi s istim naslovom opisuje i analizira. Radi se zapravo o njegovu vlastitom obliku ateističke »duhovnosti«, koja je imanentistička, materijalistička i istovremeno »mistička«. Trenutci najveće »sreće« jesu trenutci kad se oslobodimo nade i brige za vlastito jastvo, trenutci stapanja sa Svime. Međutim, po Comte-Sponvilleu, takva mistika ne zahtijeva odbacivanje materijalizma niti prihvaćanje neke (metafizičke) nadilaznosti. Comte-Sponville također upozorava na određeni sukob između duhovnosti i mističnosti s jedne strane, te religije s druge strane, ističući da crkveno proganjanje mistika nije tek slučajnost. Ipak, na etičkoj razini postoje određeni zajednički nazivnici između religioznog stava, odnosno određenih religija, s jedne strane i njegova stajališta s druge strane. Kao prvo, vrijedi spomenuti vjernost vlastitoj predaji. Daljnja zajednička točka, posebno s kršćanstvom, jest naglašavanje važnosti vrednote ljubavi (Comte-Sponville, 2010).

kalna otajstvenost. Tako primjerice u kršćanstvu govorimo o čovjeku načelno nikada (posve) dokučivim Božjim putovima i nakanama. Dakle, religija se mora živjeti, treba se ponašati po svetim tekstovima itd., ali nikada ne možemo, ako smo religiozni, instrumentalizirati stvari, jer ne znamo sve. Bog je otajstvo i čovjek je otajstvo, a to se protivi instrumentalizmu. Tako primjerice po Kierkegaardu kršćanin ne može ni reći da je kršćanin kako to može reći za činjenicu da je visok 180 cm, da ima dvije ruke i slično. Takva iskrenost nije moguća. Augustin je jasan u tome da je čovjek sam sebi nerazvidan, da je sam sebi otajstvo, govori o mračnim jastvima itd. Jedna od temeljnih tvrdnji moderne u filozofskom smislu teza je o samoprepoznavanju jastva, o tome da smo si transparentni. U onoj mjeri u kojoj su, s jedne strane, moderna i prosvjetiteljstvo donijeli uspostavu govora o ljudskim ili srodnim pravima, svojim ukidanjem nadilaznosti pripremili su i tlo za ukidanje čovječnoga stava, a time i za uvođenje instrumentalističkog mentaliteta, koji je dosegao svoj vrhunac u organiziranoj industriji smrti 20. stoljeća.

Temeljni neprijatelj poštovanja čovjeka kao čovjeka, čovječnosti u svakom čovjeku, pa samim time i poštovanja ljudskih prava jest instrumentalizam u odnosu prema čovjeku, odnosno osobi. Zato su religije sa svojim nadilaznim i čovječnim stavom koje je utkano u njih i koje je nespojivo s instrumentalizmom načelno najvažnije sastavnice temelja za ostvarenje ljudskih prava. Moramo biti svjesni da imamo različite moralne poglede i različite religije. Ali što ih spaja u svojoj raznolikosti da ih svrstamo pod jedan pojam? Smatramo da je to u slučaju morala čovječni stav, dok je u slučaju religije nadilazno.

Religija treba slobodno demokratsko društvo kako bi se mogli izraziti oni koji njeguju pravu, istinsku vjeru, nasuprot onih koji nemaju pravu vjeru, čija je »vjera« instrumentalistička i

nečovječna. Sloboda od vjere u demokraciji zapravo štiti vjeru od zlorabe, jer ne biva nužnim iskazivati religioznost da bi se uspjelo u društvu. Zlorabe religije još uvijek može biti, ali, u suprotnom, mnogi koji zapravo ne vjeruju u društvu kojim rukovodi religija morali bi se deklarirati vjernicima, a time bi zapravo štetili religiji, dok u slobodnom društvu mogu ostati izvan religije. U slobodnom demokratskom društvu moguća je veća preglednost i na području religije, a to ide u prilog samo onima koji religiju shvaćaju kao humanu, neinstrumentalnu i politički sekularnu, u smislu poštovanja odvojenosti crkve od države (što nikako ne znači prihvaćanje laicizma).<sup>31</sup> Možemo se složiti s MacIntyreom koji kaže da je malo pojava u 20. stoljeću koje su nanijele toliko štete katolicizmu kao primjerice. Francov režim u Španjolskoj, a koji se proglasio braniteljem katoličanstva (MacIntyre 2006, 214.).

## **1.4 Zaključak: značenje uzajamnosti među drukčijima**

Hannah Arendt savršeno je označila »predmet« politike: »Politika se bavi zajednicom i uzajamnošću različitih bića.« (nav. po Kristeva 2009, 73.). Politički predstavnici imaju odgovornost prema onima koje predstavljaju, ali također imaju i širu odgovornost za razvoj zajedništva među različitimima. Politika mora težiti stvaranju zajednice koja uključuje svakoga. Zajednica nije moguća bez uzajamnog ljudskog moralnog odnosa, bez uzajamne brige, obzira i poštovanja. To implicira da, s negativne točke

---

<sup>31</sup> Načelo laičnosti zahtjeva razdvojenost crkve i države; laicizam se suprotstavlja svakom pojavljivanju religijskih subjekata u javnosti (kao religijskih).



gledišta, moramo pokušati oslabiti čimbenike koji uništavaju zajednicu i uzajamnost, a s pozitivne točke gledišta, ojačati čimbenike koji pridonose zajednici i uzajamnosti među svima.<sup>32</sup> Sve vjerske zajednice trebaju nastojati oko ovoga. To je zadatak u kojem se ciljevi dobre politike i dobre religije podudaraju. Religijske zajednice imaju ne samo odgovornost čuvati opstojnost vlastite religije već i zadaću pridonijeti stvaranju zajednice u koju će biti uključeni kako njihovi članovi tako i ljudi koji imaju različite, pa i suštinski suprotstavljene stavove. Ta je odgovornost trenutak odgovornosti crkava i vjerskih zajednica prema općem dobru cjelokupnog društva u kojem žive, a ne samo prema svojim članovima ili vlastitoj vjerskoj kulturi. Instrumentalizam uništava odgovornost, a time i ostvarenje pravde, jer uvijek daje izgovore za nepravedno postupanje. Potrebna je deontološka etika da se to presiječe. Nema razumne deontološke etike bez vjere, čak i ako se ne radi o religioznoj vjeri jer se ne može opravdati na način na koji to mogu znanstvene istine. Nepostojanje pravde dugoročno je pogubno za svako društvo. Ne radi se samo o tome da »civilizacija«, koja bi bila čisto instrumentalistička i bez pravde, ne bi bila etička ili uopće ne bi zaslužila naziv civilizacija. Kako nas povijest uči, takva »civilizacija« dugoročno uopće nije održiva, ali kad se ona ili nešto njoj slično ostvari (Hitlerova Njemačka, Staljinov Sovjetski Savez) razmjerno brzo završi u potpunom kaosu i rasulu. Određeni stupanj pravednosti, koji po sebi znači da se konkretni ljudi ne tretiraju kao puko sredstvo, nužna je ne samo za neke »visoke« društveno-moralne ciljeve, već za minimum, za društveni opstanak (u smislu Milтона Fiska, 2016) ili za civilizaciju u minimalnoj mjeri. Budući da je vladavina prava minimum pravde, to već pokazuje važnost prava za druš-

---

<sup>32</sup> Tomu možemo dodati da je temelj opstanka prave zajednice pravednost. Ako dolazi do sporova, moraju se tražiti pravedna rješenja.

tveni opstanak i postojanje civilizacije. Stoga je svaki otklon od pravde iznimno opasna trula jabuka, odnosno suočavanje s nezamislivim i nesagledivim lošim posljedicama. Odgovornost za njih snose svi koji to prakticiraju i koji se tome ne protive.

Moralno razvijeno društvo trebalo bi isključiti, a ne tolerirati, one političke snage kojima nije stalo do stvaranja zajednice svih. Ponekad (u krajnjim slučajevima) i na razini prava (zakona),<sup>33</sup> ali u svakom slučaju na razini civilnog društva, gdje subjekt isključivanja i netolerancije nije država, nego sama zajednica.<sup>34</sup> Potrebno je njegovati etiku općeg dobra i ujedno solidarno društvo dijaloškog pluralizma, što, vjerujemo, može na određenoj razini dovesti i do etičkog univerzalizma – općeg prihvaćanja određenih istina i vrednota – što bi se i postiglo kroz dijalog. Potrebno je njegovati pravednost i personalizam, odnosno čovječnost te shodno tome i sve djelatnosti i pozadine koje su »gojište« osoba s čovječnim stavom. Ako je tako, onda religije mogu puno pridonijeti, ali moraju biti svjesne opasnosti koja prijeti svakoj religiji, a to je da ne uzima u obzir nadilaznost etički najvažnijega, da postane statična, a time i zatvorena i nasilna.<sup>35</sup> U

<sup>33</sup> Primjerice kad se radi o ugroženosti ili kršenju ljudskih prava.

<sup>34</sup> Osim krajnjih primjera, u većini slučajeva subjekt, koji vrši isključivanje i netolerantnost, ne bi smjela biti država (jer nikada nije objektivna i neutralna, nego njezino postupanje ovisi o tomu tko je na vlasti) nego civilno društvo. Usp. MacIntyre 2006a, 209–222; Zalec 2008b, 83–85.

<sup>35</sup> Na tu su opasnost svaki na svoj način upozorili već mnogi personalisti. Spomenimo neke: Kierkegaard je bio jedan od najoštrijih kritičara kršćanstva (neautentičnog, iskrivljenog kršćanstva) i mase (kao neistine) (2012a; 2012b) i oštro je odbacivao svako »konstantinsko« spajanje države i crkve (Bellinger 2001, 98–12); Henri Bergson u djelu *Dva izvora morala i religije* (1935, posebno 83–228 (pogl. Statička religija i Dinamička religija); Capuder 2008, 185–247 (pogl. Dva izvora morala i religije); za Berdjajevu kritiku vidi Martinjak 2014. Duh je »tekući« ni

društvenom i političkom smislu to također znači da religije moraju nadvladati strah<sup>36</sup> i ispuniti svoju dužnost u odnosu na drugi dio gore određene dobre politike, uzajamnosti različitih. Takva hrabrost zahtijeva pravu vjeru. Nije istina da otvorenost i dijaloški stav rasipaju, troše, riskiraju stečevine religije i potkopavaju je, a fundamentalizam je čuva. U konačnici, međutim, jedino autentična vjera čuva religiju, a kocka se s njom »otvorenost« bez religije (i pozadine koju takvu otvorenost omogućuju i potiču). Vjerske zajednice moraju nastojati stvoriti potrebnu osnovu za odgoj osoba koje vjeruju, a ne one koje će postati fundamentalisti. To su dvije različite stvari. Vjera i otvorenost, dakle, jer ne vjerujemo da se vjera može sačuvati samo zatvorenošću.

Suvremeni svijet karakterizira globalizacija, sve veći pluralizam i povratak religija u javni prostor i na društvenu, pa i političku pozornicu. Glavne su zadaće našeg vremena osiguranje pravde i mira te očuvanje okoliša (Gabriel 2013). Zaključujemo da je solidarni personalizam, koji uključuje i dijaloški univerzalizam, primjereno stajalište za ispunjenje navedenih zadaća. Solidarni personalizam nedvojbeno je utkan u svaki istinski religijski osjećaj, koji se kao takav hrani odnosom s najvišim, a također se povijesno razvio iz religijskih stavova. Stoga religije, ne samo kršćanske, mogu značajno pridonijeti njegovanju i učvršćivanju solidarnog personalizma ili, drugim riječima, čovječnosti.

---

predmet, ni objekt, nego djelovanje, odnosno učinak i odnos (Berdjajev 2000; Žalec 2010a, 104, 110). Zato niti osoba niti Bog, koji su duhovna »bića«, nisu predmet (Žalec, n. d., 97–100).

<sup>36</sup> To znači da se moraju odreći kulture straha i nadići je. O izvorima i oblicima straha, odnosno kulturi straha i mogućim načinima njezina nadvladavanja vidi Juhant, Strahovnik i Žalec, ur. 2012; Juhant i Žalec, ur. 2013.

**2.**

**ČIMBENICI DIJALOGA I  
ZDRAVO DRUŠTVO:  
solidarni personalizam,  
kreposti i pogubnost  
instrumentalizma**

## 2.1 Značenje (doživljajne) solidarnosti i kreposti: primjer gospodarstva

Dijalog je već neko vrijeme nedvojbeno vrednota koju svatko mora barem deklarativno proglašavati svojom, čak i u slučaju kada takav »zagovornik dijaloga« zapravo ne djeluje u smjeru njezina ostvarivanja. S dijalogom se događa slično kao i s ljudskim pravima. Stoga su oba naziva često na usnama, iako je stvarnost u oba slučaja često bolno drukčija od pustih riječi. Međutim, navedena činjenica svjedoči o tome da je spoznaja o neminovnosti dijaloga, ako želimo napredovati u smjeru zdrave društvene zajednice, široko prihvaćena i barem »formalno« obvezujuća. Da dijalog ne bi ostao samo pobožna želja, potrebno ga je proučavati i produbljivati u njegovim temeljima i izvorima.

Dvije su stvari koje kršćanstvo čine velikim na tome tragu: solidarni personalizam i »životna Crkva«. <sup>37</sup> Personalizam <sup>38</sup> je stav da je svaka osoba, <sup>39</sup> svaki »nevažnik« među nama, najviša vrednota. Njegovati čovječnost znači drugoga ne uzimati za sredstvo, nego kao vrednotu samu po sebi. Otklon od prave religioznosti i moralnosti mogu se prepoznati upravo u zanemarivanju takve čovječnosti. Pod *solidarnošću* ne razumijemo samo ekonomsku ili materijalnu solidarnost, već udio u svim ostalim vidicima života bližnjega i drugoga, uključujući prije svega doživljajnu solidar-

<sup>37</sup> Za djelomično sličnu tezu vidi Veyne 2010.

<sup>38</sup> Što se tiče detaljnijeg objašnjenja personalizma, usp. Berdjajev 1998; Mounier 1990; Kovač 1998, kao i neke druge članke u Kovačić Peršin, ur. 1998; Stres 1999; Žalec 2010a.

<sup>39</sup> Što se tiče detaljnije rasprave o (kršćanskom) pojmu osobe (lat. *persona*), odakle potječe naziv personalizam, usp. Berdjajev 1998; Sorč 1994; Kovačić Peršin, ur. 1998; Petkovšek 2004; Žalec 2010a, 93ff.

nost (usp. Hollenbach 2003a). Stoga upravo kršćanski stav može biti samo dijaloški, jer je pravi dijalog zapravo događanje doživljajne solidarnosti (n.d.). Napredovati u solidarnosti znači omogućiti i pomoći drugome da bude dionik u mom životu, ulažući vlastiti napor za uživljavanje u drugoga. Najviši oblik takve solidarnosti jest ljubav shvaćena kao *caritas*. Međutim, napor za sudjelovanje u životu drugoga mora pratiti svijest o nadilaznosti svake osobe, inače solidarnost može prijeći u umanjivanje ili pokušaje manipulacije. To je također etička granica koju je važno postaviti u znanosti o dijalogu te empatiji kao njegovu bitnom elementu. Istraživati dijalog i empatiju, uživljavanje, znači istraživati samu jezgru moralnog, religijskog i ljudskog. Životna je Crkva ona koja zna naći put provođenja solidarnog personalizma u svijetu sa svim njegovim nedostacima, sada i ovdje. Stoga ona rabi dijalog i empatiju te znanje o njima.

U poglavlju ćemo opisati osnovne uvjete svakog dijaloga<sup>40</sup> i prepreke dijalogu. Može ga ometati ili čak onemogućiti odsutnost ili kršenje stavova, kreposti i vrednota koje su središnji dio kršćanske etike. Takvi su stavovi solidarni personalizam (Žalec 2010a, 277ff)<sup>41</sup> i dijaloški univerzalizam (Hollenbach 2003a; Žalec 2010a, 305; Žalec 2008c) te kreposti, kao što su razumnost,

---

<sup>40</sup> Za dodatno i opširnije produbljivanje u različite vidike i područja dijaloga usp.: Anderson, Baxter i Cissna, ur. 2004; Bohm 2004; Hünermann, Juhant i Žalec, ur. 2007; Juhant 2007; Juhant 2008; Juhant 2009a (pogl. 7, Umjetnost dijaloga); Juhant i Žalec, ur. 2007; Hollenbach 2003a; Irigaray 2008 (posebno Uvod); Žalec 2008b. Za filozofiju dijaloga vidi Theunissen 1977. Što se tiče dijaloškog aspekta teologova poslanja u (suvremenom) društvu (koji je ujedno i zalaganje za ljudskost) vidi Klun 2009. Što se tiče ovisnosti mogućnosti dijaloga o zajedničkim krepostima kod sudionika usp. Žalec 2005a, 143–145.

<sup>41</sup> Što se tiče čimbenika (solidarnog) personalizma usp. Žalec 2010a, 302–307.

pravednost, umjerenost, srčanost, nada, ljubav, poniznost i druge (Žalec 2010a, 157ff). Naravno, navedene stavove i kreposti možemo razlikovati više misaono nego stvarno, radi jasnoće i preglednosti rasprave, jer u stvarnosti tvore cjelinu međusobno ovisnih momenata.

Dijalog može propasti zbog različitih razloga: nasilje, strah i nepovjerenje mogu biti jači od želje za njim (suvremeni primjeri za to su Srbi i Albanci, Arapi i Izraelci i mnogi drugi). Također, razlike u interesima mogu predstavljati veliku prepreku. No, razlog tomu što dijalog ne uspijeva može jednostavno biti i to da ga ne znamo voditi (usp. Yankelovich 2001, 16–17). Uspostavljanje dijaloga zahtijeva određene uvjete, vještine ili kreposti koji su višestruko odsutni. Cilj je ovog poglavlja doći do znanja o njima.

Jedan od razloga za tu odsutnost jest to što je u prošlosti načelno bilo manje potrebe za dijalogom i, stoga, manje pritiska u smjeru razvoja posebnih sposobnosti koje dijalog zahtijeva.<sup>42</sup> U prošlosti su ljudi živjeli u manje raznolikim okruženjima, gdje je velika većina potjecala iz istog naslijeđa, iste kulture, istog odgoja, prihvaćala iste vrednote i načela, njegovala iste kreposti. Mnoge stvari bile su samorazumljive i dijalog među ljudima nije bio toliko zahtjevan kao što je to danas u suvremenim, raznolikim okruženjima. Oni koji su imali položaj autoriteta obično su naložili svojim podređenima što trebaju raditi, ne trudeći se pritom uspostaviti dijalog. U školama su učitelji mogli rabiti svoj autoritet ne trudeći se pritom razumjeti duševnost svojih učenika niti njihovih roditelja (usp. Yankelovich 2001, 17). Prošlost, povijesna baština, tradicija, društveni običaji i norme svakako igraju važnu ulogu u nastojanjima za njegovanjem dijaloga i pos-

---

<sup>42</sup> U nedemokratskim društvima dijalog je bio gotov nepoželjan i nemoguć u punini.

ljedično razvijanju sposobnosti za njih. U prošlosti je također na gospodarskom, odnosno poduzetničkom planu lakše bilo poslovati bez dijaloga nego danas. Čimbenici koji danas utječu na gospodarstvo i poduzetništvo različiti su: povećana globalizacija, sve veća kulturna raznolikost okruženja u kojima živimo i radimo; cijela kultura našeg vremena usmjerena je prema isticanju jednakosti, ravnopravnosti, uključenosti, poštovanju, solidarnosti, suradnje i suglasja, potrebe za stvaralaštvom. Ljudi i u poduzećima očekuju ostvarenje tih vrednota te ako to izostane, nisu zadovoljni u svom radnom okruženju. Znamo da su samo u radnom okruženju gdje su zadovoljni i gdje se osjećaju moralno poštovani ljudi i radno kreposni, odnosno predani, pozitivno natjecateljski nastrojeni, nezavidni, solidarni, uviđavni, spremni na odricanje za dugoročnije dobro, ne gledajući samo na dobit, a sve to u konačnici rađa stvaralaštvom. Jedino stvaralaštvo donosi dodanu vrijednost koja je glavni dugoročni temelj uspješnog gospodarstva i, konačno, dobiti.

Većina je svjesna da je problem slovenskog gospodarstva premala dodana vrijednost koju ono stvara. U različitim europskim državama, primjerice u Austriji ili Njemačkoj, ona je u prosjeku najmanje tri puta viša nego kod nas. No odakle potječe stvaranje dodane vrijednosti? Od stvaralački raspoloženih osoba? Gdje su »rasadnici« takvih osoba, to je temeljno (ekonomsko) pitanje. U etici možemo razlikovati tri osnovna etička stajališta ili pristupa prema ljudskoj osobi (usp. Žalec 2010a, 27ff): personalizam s jedne strane te nihilizam i instrumentalizam s druge strane. Instrumentalistički pristup vidi osobe tek kao sredstva za postizanje određenog cilja (npr. prevlast arijske rase, doseg komunizam, stvaranje dobiti), dok je nihilizam misaono-iskustveno stanje osobe, društva ili civilizacije, u kojem je sve izravnano, ništa se ne može smatrati više ili manje vrijednim, pa ni osoba istaknutog



položaja. Naime, nihilizam u praksi nije moguć, stoga se pojavljuje u nekom obliku instrumentalizma. Instrumentalizam je dugoročno poguban, kako u odnosu prema osobi tako i kao temeljni način argumentiranja u moralu, jer uvijek omogućuje korištenje novih izgovora za najizopačenija djela. Potrebna je deontološka etika koja to može premostiti.

U Sloveniji se opasno razmahala instrumentalistička misa-onost.<sup>43</sup> Instrumentalizam se manifestira u odobravanju poratnih pogubljenja, u groznoj sudbini izbrisanih,<sup>44</sup> pa i u bezobzirnom iskorištavanju radnika iz stranih, manje razvijenih država.<sup>45</sup> Činjenica je da se instrumentalizam ne može sijati u jednom pri-

---

<sup>43</sup> Razmah instrumentalističkog uma nije samo slovenski problem, ali u bivšim socijalističkim državama prisutan je dodatni čimbenik jačeg utjecaja marksističke i postmarksističke misli, koja je u svojoj srži instrumentalistička. Za razmatranje instrumentalizma kao jedne od glavnih opasnosti moderne usp. Taylor 2000. Za tezu o ekonomizmu (obliku instrumentalizma) kao drugom životu marksizma (u Europi) usp. Siedentop 2003.

<sup>44</sup> Njihova »priča« opisana je (i dokumentirana) u Beznec 2007. Rasprava o stavu koji nepersonalistički apsolutizira identitet kao kriterij dobra i zla, dopustivog i nedopustivog, i kao takav onemogućuje dijalog i čovječnost (i općenito o odnosu identitet – dijalog) nažalost nadilazi okvire ovog poglavlja. Treba kratko upozoriti na to da je svaka krajnost u pogledu identiteta koja istiskuje zdravi, kritički realizam, u sebi ugnjetavačka, štetna i nepersonalistička: bilo da se radi o nameranju »neutralizma«, odnosno nevažnosti identiteta koji se uvijek iznova preokrene u određeni oblik identitetskog apsolutiziranja, ili da se radi o identitetskom apsolutiziranju koje isključuje pogrešne identitete i utire put instrumentaliziranju i moralno, potpuno, neprihvatljivim stavovima i postupanjima.

<sup>45</sup> U dokumentarnoj emisiji na nacionalnoj televiziji mogli smo vidjeti koliko je grozno stanje i kakav je ponor između stanja i uređenosti na tom području u Austriji i kod nas. Pogledajte dokumentarni film »Dosje: Gradimo sužanjstvo«, TV Slovenija 1, utorak, 8. lipnja 2010., 21:00, cca. 60 minuta.

mjeru (npr. opravdavanje poratnih pogubljenja), a istodobno u drugim primjerima žeti personalizam. Instrumentalizam je jako raširen i na odgojno-obrazovnom području.<sup>46</sup> Instrumentalizam je poguban za društvo u cijelosti jer pruža osnovu za izgovor pred izvršavanjem pravednosti. Kršenje pravednosti sudbonosno je za društvo u cjelini dugoročno iz više razloga: pravednost je potrebna osnova za nerazdvojno, nepolarizirano, stabilno (mirno) i solidarno društvo; nepostojanje pravednosti omogućava negativnu selekciju koja na kraju uništava cijelo društvo. Konačno i vlastodršce nepravednog društva otpile, pa uvijek moraju propasti, a cijena može biti strašna. Kršenje pravednosti i instrumentalistička (ne)moralnost u Sloveniji već pokazuju strašne posljedice jer je kod nas, slično kao u međunarodnim empirijskim sociološkim istraživanjima *Aufbruch II*, niska razina osobne solidarnosti i osobne pravednosti te vrlo visoka razina polariziranosti društva i netolerantnost prema Rimokatoličkoj Crkvi (RKC). Sve to vodi razvoju daljnjih negativnosti i kotač zla tako se sve snažnije pokreće.

No vratimo se stvaralaštvu. Samo one osobe i društva koja njeguju deontološki stav stvaralački su raspoložena (kreativna). Pojedinaac, koji želi biti stvaratelj samo zato da bi zaradio, rijetko će ili nikada biti stvaralački raspoložen. Stvaralaštvo izvire iz duha koji bi se hegelovski mogao označiti kao produktivna negativ-

---

<sup>46</sup> Kako razumjeti izjavu slovenskog ministra za školstvo kad su ga pitali za mišljenje o ljubljanskom gradonačelniku Jankoviču: »Prema njegovim metodama imam određene zadržke, premda su rezultati fascinantni.« Naravno, ministar nipošto nije jedini među onima koji vode slovensko obrazovanje i razmišljaju instrumentalistički. Razne političke i druge boje također tu nisu nikakav pouzdani kriterij. Instrumentalizam je temeljni problem politike kao takve, odnosno politika je po svojoj naravi blizu opasnog instrumentalizma. [Misli se na ministra za školstvo u vrijeme prve objave ovog poglavlja (Žalec 2010b)]

nost, nešto što nije opipljivo, ali ima vrlo opipljive učinke. Stvaralaštvo se ne može iscrpiti, može ga se omogućiti stvaranjem odnosa i društva koje je sposobno stvarati stvaralačke ljude, zadržati ih ili ih po dolasku iz inozemstva prihvatiti. Nepoštovanje i nerazumijevanje duha kao produktivne negativnosti jedna je od posljedica, odnosno manifestacija instrumentalističkog i nenadilaznog stava. Odbijanje duha put je do robotiziranog, nepersonalističkog pogleda na čovjeka koji je jedan od temeljnih čimbenika poništavanja dijaloga i stvaralaštva (napokon, i sam dijalog zaslužuje atribut stvaralačkog odnosa).

Mnogi su, posebno u trenutku gospodarske krize, počeli površno i u cijelosti kritizirati kapitalizam. *Kapitalizam* je naziv koji se često koristi prilično nejasno. Puno je jasniji pojam *tržišno gospodarstvo*. Tržišno gospodarstvo nema alternativu, barem je do sada nitko nije predstavio.<sup>47</sup> Pogrešno je misliti da je tržišno gospodarstvo uzrok naših problema. Tržišno gospodarstvo danost je

---

<sup>47</sup> Jedna od središnjih teza Slavoj Žižeka u mnogim njegovim knjigama jest da je upravo takvo zatvaranje alternative znak ideologije. Ostaje pak pitanje: koja je konkretna alternativa tržišnom gospodarstvu? Pritom vrijedi upozorenje da se tržišno gospodarstvo ne smije izjednačavati s demokracijom. Tržišno gospodarstvo može biti i nedemokratsko (npr. Kina). Demokraciju od nedemokracije ne razdvaja načelno odsutnost socijalizma ili kapitalizma, nego odsutnost djelatnog i učinkovitog civilnog društva. Nemilosrdna iskustvena evidencija pokazuje da je tržišno gospodarstvo potreban uvjet za djelotvorno gospodarstvo, bilo da je riječ o nedemokratskom ili pak demokratskom društvenom uređenju. Društvo koje se temelji na tržišnom gospodarstvu nužno je instrumentalističko, ako je tržišno gospodarstvo područje čistog instrumentalizma koji bi, kao ekonomska osnova, određivao odnose u svakom preostalom dijelu društva, tako da bi ono bilo potpuno instrumentalističko. To nije nužno. Za to je pak potreban sastav kreposnih ljudi, civilnog društva i zakona koji štite čovječnost. Temeljno je pitanje kako i gdje se oblikuju takvi ljudi i takvo civilno društvo – posljedično onda i odgovarajuća zakonodavna vlast.

od koje ne možemo pobjeći. Problem je u nama, i pojedincima i društvu, jer nemamo razvijene kreposti koje su potrebne za lakši pristup gospodarstvu. Navedimo jednostavnu prisposobu: na Mjesec možeš doći samo raketom, ne možeš pješice.<sup>48</sup> Upravljanje raketom jedini je način da dođeš na Mjesec. Ako ne ovladaš raketom i ako nemaš vještine koje su potrebne za to, propast ćeš i survat se u smrt.

Dakle, kao što ne možemo stići na Mjesec drukčije nego raketom, tako nije moguće uspješno gospodarstvo koje ne bi bilo tržišno. Ne krivimo tržišno gospodarstvo i ne zavaravajmo se lažnim i nemogućim obećanjima da možemo doći na Mjesec pješice, već se posvetimo razvoju kreposti koje su potrebne za upravljanje raketom. Te su kreposti raznovrsne, od ekonomskih do građanskih. Važna je promjena radne etike koju njegujemo u Sloveniji. Ključno je, primjerice, da prevlada svijest kako je samo zadovoljan radnik dobar radnik, jer to znači njegovu predanost, odgovornost i stvaralaštvo. Imamo dvije mogućnosti: može se krenuti putem koji se već raspojasao kod nas, na kojem se iskorištavaju radnici koliko god se to može, na kojem se dodana vrijednost gradi iskorištavanjem radnika (da im se ništa ne nudi ili omogućuje), da se prevare podizvođači, gdje se traži način za nepoštenost pod svaku cijenu. To traje dokle god može, a onda se odlazi ostavljajući iza sebe pustoš. Taj način put je uništenja, nazadovanja i nekvalitetnog života.

Drugi put jedini je koji omogućava održivi razvoj. To je izgradnja dodane vrijednosti na uzajamnom, dijaloškom i solidarnom poštovanju svih uključenih u poduzeću i gospodarstvu – radnika koji su zadovoljni i stvaralački orijentirani. Prvi je put

---

<sup>48</sup> Ako se ne varam, sličnom je prisposobom Marko Uršić izrazio granice logike: logika je čudesni bicikl, međutim biciklom ne možeš na Mjesec.

barbarski, drugi civiliziran. Temelj je obaju putova ili pogrešan ili pravi moral (etika). Radna etika civiliziranog gospodarstva uključuje brigu za stvaranje okruženja koje omogućuje razvoj stvaralačkih i solidarnih ljudi. Uključuje također njegovanje pravednog doprinosa, a ne samo pravednu podjelu i pojedinačnu pravednost. Uključuje razvijanje želje, strasti za stvaranjem, a ne samo želju za brзом, pohlepnom i nepoštenom ili nemoralnom zaradom. Ovo je paradoksalni nauk etike kreposti: cilj ljudskog života nije užitak ili sreća, nego biti krepostan. Međutim, upravo oni koji tako budu gledali na život bit će sretni. Cilj je biti krepostan, a sreća dolazi kao šlag na tortu. Navest ću primjer iz kršćanstva: cilj nije samo dospjeti u nebo, već je biti kršćanski krepostan (nasljedovati Krista, *imitatio Christi*, hoditi za Kristom). Samo oni koji budu doista kreposni, dospjet će u nebo.

U biti, isto vrijedi i za gospodarstvo: samo civilizirano gospodarstvo u prethodno opisanom smislu vodi do dugoročno uspješnih poduzeća i ekonomija održivog razvoja, do sreće i dobrobiti kojima gospodarstvo mora služiti. Uspješni gospodarstvenici bit će samo oni koje će voditi širina koja pak nadilazi djelovanje nekoga koji leti za dobitkom kao muha za balegom. Takvo šire djelovanje također će donijeti dobit. Zadatak je države, dakle, osigurati barem minimalne okvire i uvjete kako bi takvo civilizirano gospodarstvo moglo uspjeti te pridonijeti njegovu procvatu.

Instrumentalisti ne razumiju da čovjek ne nadzire sve, već da se mora prepustiti nečemu što ga nadilazi kako bi ostvario vlastitu dobrobit (koja je ujedno i dobrobit drugih). U tom smislu potrebno je zaboraviti vlastite snove, staviti svoje ideale po strani kako bi se do njih zaista došlo. Zaboraviti sebe bit je kreposti poniznosti. Instrumentalisti to ne shvaćaju i mašu nerelevantnim argumentima, poput onoga da su jedino ateisti moralno poštjeni

jer su besplatno moralni, a ne zbog nagrade (neba) te zapravo ne razumiju u čemu je spomenuta umjetnost zaboravljanja. Poniznost im je strana zbog njihove egocentrične umišljenosti. Instrumentalisti su podvrgnuti prividu da je moguće sve nadzirati, a kad im se učini da nadziru stvari ili sve ključno znaju, ne vide više nikakvog smisla u bilo kakvom dijalogu.

To donosi opasnost od raznih samoproglšenih avangardi, elita te takvog ili drukčijeg tehnokratizma, koji su svi nepripremljeni i nesposobni za istinski dijalog, ako ga uopće priznaju za vrednotu. Takav instrumentalistički um ne razumije da pravi društveni cilj i ideal nije u vladavini znanstvenika, tehničara, neke ideologije, nego solidarno društvo u kojem nitko nije isključen i u kojem ljudi dijaloški prihvaćaju odluke. Dijaloško odlučivanje nije tek suglasje, pa tako zauzimanje za vladavinu pukog konsenzusa nikako ne znači zalaganje za dijaloško društvo; često zagovornike suglasja vode upravo suprotna uvjerenja, poput uvjerenja o nemogućnosti dijaloga ili dijaloškog suglasja, a takve ideologije suglasja na kraju mogu predstavljati prepreku za postizanje dijaloškog društva.

Temeljna prepreka njegovanju dijaloga jest nepersonalistički, odnosno nihilistički ili instrumentalistički stav. Sudionici dijaloga mogu biti samo osobe koje si međusobno pristupaju kao osobe. Potreban uvjet za svaki dijalog jest prije svega uzajamno personalističko priznavanje među sudionicima. Instrumentalist se samo kratko vrijeme može pretvarati da mu je stalo do dijaloga, no zapravo nije sposoban za njega i brzo ga napušta čim mu se pruži prilika. (Trajni) temelj za održavanje dijaloga imaju samo osobe s personalističkim stavom.

Za oblikovanje ljudi koji u svojem životu njeguju ispravnu etiku od presudne je važnosti kućni odgoj. Potrebna je također i

krepost srčanosti (odvažnost i čvrstoća duha, lat. *fortitudo*), osobito u okruženjima gdje prevladava sustav, primjerice u politici ili gospodarstvu, u kojem se ljude sili da napuste ispravnu etiku koju su ponijeli iz vlastitog doma i odgoja. Tada je potrebna srčanost, tada je potrebna hrabrost koja je u kršćanskoj predaji jedna od četiriju temeljnih kreposti.

Također, u uspješnoj školi i obrazovanju dijalog i empatija nezamjenjivi su. Dijalog ne znači popuštanje u zahtjevima i visokim standardima znanja ili određenoj strogoći. Međutim, sama strogoća bez motivacije za pravila učenja i poučavanja ne donosi uspjeh. Da bi učitelj mogao motivacijski djelovati, potrebna je određena mjera empatije, suosjećanja i uživljanja u učenika. Pravi autoritet i poštovanje učitelj može steći samo ako zna motivirati, inače je njegov autoritet umjetan. Svakako, da se ljudi uopće mogu upustiti u dijaloge, ključno je da imaju određenu mjeru obrazovanosti.

## 2.2 Uvjeti za dijalog

Za dijalog postoje neki potrebni uvjeti i neki pozitivni ili negativni čimbenici. Među potrebnim uvjetima vrijedi istaknuti sljedeće (usp. Yankelovich, 2001):

### 1. Jednakopravnost

Dijalog nije moguć ako ne postoji određena jednakopravnost. Navest ću jedan šturi primjer: ako su u kontaktu zapovjednik koncentracijskog logora i obični logoraš, potreban je veliki napor da se dođe do dijaloga. Slični primjeri razgovori su između

generala i običnih vojnika, direktora poduzeća i običnog radnika, nasilnih roditelja i njihove djece, autoritarnih učitelja i njihovih podređenih učenika itd. U takvim primjerima prvo je potrebno da su sudionici svjesni razlike u moći i položaju kao prepreke dijalogu. Potom je potrebno još puno napora, pozornosti, osjećajnosti i spretnosti da se barem u danom položaju uspostavi neka vrsta jednakopravnosti, koja omogućuje dijalog.

## 2. Empatija

Pri procesu empatije radi se o uživljavanju, odnosno uživljenosti u drugoga.<sup>49</sup> Dijalog odmah na početku zahtijeva određeni stupanj empatije među sudionicima. Tu se empatija ne da odglumiti i usiliti, ali ako stvaramo uvjete, ona pozitivno djeluje u smjeru njezina pojavljivanja.

## 3. Sloboda, jednostavnost

Dijalog mora biti slobodan od nekih određenih obveza ili ciljeva, npr. postizanja suglasja. To je posebno očito u vrlo teškim i složenim položajima gdje je jedini put dijaloga taj da se iskreno, koliko god je to moguće, riješimo svih ciljeva i jedan drugome kažemo: »Pustimo sve obveze, pokušajmo doseći samo to da što više možemo doživjeti i razumjeti međusobno položaje u kojima se nalazimo. Ništa više, nikakve druge obveze.« Ako sudionici nisu spremni na takav pristup, to vrlo otežava dijalog. Nažalost, nije rijetko da sudionici ne žele slušati jedan drugoga zato što se boje da bi ih već samo to (dioništvo u doživljavanju i životu drugoga) pokvarilo.

<sup>49</sup> Za cjeloviti prikaz empatije usp. Simonič 2010a, tj. 2010b; a u globalno-civilizacijskom pogledu Rifkin 2009; u kontekstu prikaza položaja (suvremene) Crkve vidi Juhant 2009a (poglavlje 7, Sposobnost uživljavanja)



#### **4. Iskrenost, otvorenost prema drugome te iskrenost pretpostavki, odnosno središnjih stajališta i odsutnost tabua**

Dijalog zahtijeva određenu iskrenost, koja se također odražava u nastojanju sudionika da njihova temeljna ili središnja dana uvjerenja i stajališta ne ostanu skrivena, jer ta uvjerenja uokviruju i oblikuju sva osobna razmišljanja i postupanja, zato ih je u njihovoj većoj otvorenosti lakše razumjeti. Ta otvorenost nije važna samo s gledišta drugoga nego i s gledišta prve osobe; svaki se sudionik u dijalogu treba truditi da bi se jezgra njegova misaonog i doživljajnog obzora također njemu samome što bolje razjasnila, jer je to ponekad jedini način da se ljudi oslobode predrasuda. Otvorenost prema drugima i prema sebi ključna je za dijalog. Otvorenost zahtijeva hrabrost, a to opet znači da je hrabrost ključan uvjet za odvijanje dijaloga.

### **2.3 Prepreke dijalogu**

Temeljna prepreka za dijalog jest zanemarivanje stava solidarnog personalizma, što vodi u nihilizam i instrumentalizam. Vjera i nada da je dijalog moguć postoje samo na temelju toga da uzimamo drugoga kao osobu. Ako ga uzimamo samo kao biće s određenim interesima i potrebama, onda s drugim ne dijalogiziramo, nego manipuliramo, često s uvjerenjem da to činimo za njegovo vlastito dobro. Zato su filozofija i druge znanosti, koje stvaraju misaonu okolinu u kojoj se može razumna osoba odlučiti za personalizam, vrlo važne. Odgovarajuća filozofija i druge znanosti jesu, rečeno jezikom skolastike, preambula (predvorje) i apologija personalizma – te s njima dijaloga. Također su svi ostali

izvori solidarnog personalizma, kao što je personalistička religioznost, iznimno važni. Isto tako umjetnost. Pravi temelj istinske umjetnosti zapravo je empatija i omogućavanje uvida u vlastiti i tuđi bitak. Zanemarivanje ili uništavanje filozofije, teologije i drugih humanističkih znanosti, umjetnosti i religije znači stvarno uništavanje okruženja dijaloga, pa čak i ako se deklarirano opredjeljuje za dijalog.

Spomenuta potrebna otvorenost i iskrenost u dijalogu dodatne su prepreke instrumentalističkom sudjelovanju u istinskom dijalogu. Instrumentalistički stav, usprkos svojoj raširenosti, međutim nije nešto što bi čovjek širio i što bi naišlo na dobar odjek. Zato instrumentalisti, osim akademskih teoretičara, u konkretnim okruženjima svoja instrumentalistička uvjerenja često ne artikuliraju izravno.

Gore već spomenuta tri negativna čimbenika: strah, nasilje i nepovjerenje usko su isprepleteni u klupko koje je nemoguće rasplesti. Prvi uvjet za dijalog jest smanjenje straha, odnosno odstranjenje straha i nepovjerenja. U većini težih slučajeva straha i nepovjerenja povod je nasilje, a ključni dio svakog napora oko dijaloga jest protivljenje i borba protiv nasilja. Kultura mira potom je jedan od ključnih čimbenika uspjeha dijaloga.

Budući da je dijalog oblik solidarnosti i uključenosti i jer su ljudska prava institucionalizacija ljudske solidarnosti (Hollenbach 2003a), poštovanje i zaštita ljudskih prava od ključne je važnosti za stvaranje uvjeta za dijalog. Zato su stavovi onih koji se zalažu za kritičku raspravu u društvu, a tvrde da su ljudska prava društvena konstrukcija (fikcija), vrlo problematični.<sup>50</sup> Ljudska prava branik su dijaloga bez kojeg nema prave kritične rasprave, jer ne

---

<sup>50</sup> Tezu o ljudskim pravima kao društvenoj fikciji zagovara MacIntyre (2000), a za kritiku te teze vidi Hollenbach 2003a i 2003b.

može uopće doći do međusobnog razumijevanja. Međutim, istina je da su ljudska prava prečesto samo predmet zlorabe i uporabe za vlastite interese. Da bi se prava u većoj mjeri stvarno ostvarivala, potrebna je odgovornost i osjećaj dužnosti prema drugima. Bez toga nema pravog dijaloga. Zagovornici dijaloga moraju početi brinuti za dužnosti i odgovornosti, inače će naše društvo i civilizacija pod krinkom prava i jednakosti srljati u svoje suprotnosti, u ponor zavisti, negativnog natjecateljstva i posljedično nasilja, a ne prema procvatu pravednosti, dijaloga i solidarnosti.<sup>51</sup>

Dakle, sposobnost za dijalog složena je krepost. Radi se o osjetljivoj biljci koja zahtijeva odgovarajuće uvjete jer nije nam dana tek tako. Kao svaka krepost, dijalog je zadobivena navika ili raspoloženje (lat. *habitus*). Da se stekne, potrebna su znanja i napor, koji se isplate. Plaća je očovječenje, čovječnost i sreća. Čovječnost i sreća jesu samo u uzajamnosti, dijaloškosti, solidarnosti. Suprotno, kršenje solidarnosti pogubno je. O tome nas uče religiozna predaja, povijest, filozofska refleksija, ali (prije svega) također (suvremena) znanost (Žalec 2010a, 197–198, usp. 184–186, 192–195; 2011, 107ff; Bauer 2008).

---

<sup>51</sup> O problemu neostvarivanja i zlorabe ljudskih prava usp. Žalec 2009a i prvo poglavlje.

### **3.**

## **POŠTENA SURADNJA I DIJALOG S DRUGIM KAO RACIONALNI STAV: gramatičko pojašnjenje autentičnosti**

### 3.1 Uvod

Cilj je ovog poglavlja pokazati kako filozofsko–gramatičke analize mogu doprinijeti boljem razumijevanju racionalnosti religije, njezinu poštovanju te kako mogu pomoći utemeljiti i povećati uzajamno poštovanje, poštenu suradnju<sup>52</sup> i dijalog među sljedbenicima različitih religija i svjetonazora. Navodimo tri primjera takvog pristupa: Wittgensteinovo pojašnjenje teologije kao gramatike, kritika klasičnog fundacionalizma Alvina Plantinga te semantički eksternalizam Hilaryja Putnama. U drugom dijelu poglavlja analiziramo povezanost gramatike, racionalnosti i autentičnosti. Pokazat ćemo kako razumijevanje te povezanosti pruža racionalnu osnovu za tvrdnju o mogućnosti dijaloga i pravedne suradnje s drugima, čak i kada je njihova racionalnost različita od naše.

Ova analiza ima dva ishodišta. Prvo se odnosi na dijalog, a drugo na poštenu suradnju. Prva točka može se formulirati u obliku argumenta: 1. nema istinskog dijaloga bez uzajamnog poštovanja sudionika; 2. nema istinskog poštovanja bez uzajamnog priznavanja racionalnosti sudionika; 3. dakle, nema istinskog dijaloga bez uzajamnog priznavanja racionalnosti među sudioni-

---

<sup>52</sup> Formulacija uvjeta poštene suradnje u etički heterogenom društvu bila je jedan od glavnih ciljeva Rawlsova filozofskog nastojanja. U ovom radu koristimo naziv pravedna suradnja u Rawlsovu značenju, točnije u smislu u kojem ga rabi pozni Rawls (Rawls 2001, posebno str. 5–8: uvođenje pojma i osnovno pojašnjenje). Za ovo poglavlje naročito je važan Rawlsov naglasak na smislenosti uvjeta s obzirom na sve uključene strane: »Ideja suradnje uključuje ideju poštenih uvjeta suradnje: to su uvjeti koje može svaki dionik razumski prihvatiti (6). Rawls ideju o društvu kao pravednom sustavu suradnje opisuje kao »središnju organizacijsku ideju društva« (26).

cima. Druga točka, Rawlsovo ishodište, jest to da poštene suradnje nema bez uzajamnog priznavanja i poštovanja racionalnosti među sudionicima.

## **3.2. Gramatičko pojašnjenje religije i teologije: neka razmatranja o značaju, plodnosti i implikacijama**

### **3.2.1 Wittgenstein: teologija kao gramatika**

Kasni Wittgenstein filozofa je shvaćao kao svojevrsnog gramatičara. Slično tomu, teologiju je interpretirao kao gramatiku (Wittgenstein 1984d, 398; Arrington, 2004). U tom je kontekstu osobito važno njegovo razlikovanje između činjeničnih i gramatičkih propozicija (Arrington 2004, 171, 173). Uzmimo primjer propozicije »Bog postoji« (Arrington 2004, 172–173, 175). Po Wittgensteinu ta propozicija djeluje u religijskoj jezičnoj igri, primjerice katoličkoj, ne kao činjenična propozicija, već kao gramatička. U katoličkoj gramatici ona ne izražava činjenicu da Bog postoji (Wittgenstein 1980, 82). Umjesto toga riječ je o pravilnoj uporabi riječi Bog unutar katoličke gramatike. Katoličko gramatičko »utemeljenje« za takvu uporabu riječi »Bog« nije pružanje dokaza za Božje postojanje, već dokazivanje da je takva uporaba riječi »Bog« pravilna ako je osoba katolik (Arrington 2004, 178). Ako netko kaže da Bog ne postoji, tada ta osoba nije katolik jer katolici ne koriste riječ »Bog« na taj način. Zadatak katoličkog teologa nije sudjelovanje u znanstvenoj ili metafizičkoj jezičnoj igri (Wittgenstein 1966, 57; Arrington 2004, 175; Hodges 2004, 67), tj. pružanje znanstvenih ili metafizičkih doka-

za za tvrdnju da Bog postoji. Umjesto toga, oni su gramatičari katoličke religije. Opisuju pravila i načine govora, razmišljanja i općenito življenja po načelima katoličke religije. Stručnjaci su za katolički način življenja, za katolički oblik življenja. Tom obliku pripada odgovarajući diskurs. Katolički teolog »čuvar« je katoličkog diskursa i oblika života ili, wittgensteinovskim nazivom, katoličke gramatike (Arrington 2004, 173). To također znači da katolički teolog ukazuje na kršenja katoličke gramatike. Po Wittgensteinu to nije istina samo za katoličku religiju i teologiju već i za druge religije i teologije općenito: druge kršćanske teologije, islamske, budističke itd. Religijska gramatika i teologija, po Wittgensteinu, nisu stvar znanstvenog dokazivanja ili opovrgavanja da je neka propozicija činjenično točna ili netočna (Hodges 2004, 69–70), već su stvar identiteta. Ako ste kršćanin, mislite i kažete da je Bog Trojstvo »koje se sastoji« od Oca, Sina i Duha Svetoga. Ako netko drukčije razmišlja i govori o Bogu, to može činiti. To pak ne znači da je zbog toga loša osoba, nevjernik ili otpadnik, ali sigurno nije kršćanin, jer kršćani jednostavno ne misle i ne govore na taj način (Arrington 2004, 172, 174, 176).

Takvo razumijevanje religije Wittgensteinu omogućuje da uzme u obzir neke karakteristike religijskog govora i mišljenja, na primjer, sigurnost. Za vjerske izjave i uvjerenja karakteristična je posebna sigurnost. Ta sigurnost nije znanstvena ili metafizička, već gramatička. Ona proizlazi iz sigurnosti o pravilnoj religijskoj uporabi jezika, o gramatički ispravnom načinu mišljenja i govora s obzirom na određenu religiju.

Wittgensteinovo pojašnjenje religije pokazuje da je znanost važna za teologiju utoliko što može pomoći u postizanju istinitog tumačenja ili razumijevanja određenog vjerskog identiteta – a ne kao sredstvo za potvrđivanje ili opovrgavanje određene religije. Prave vjerske tvrdnje nisu one koje se mogu znans-

tveno opovrgnuti. Upravo tako nije moguće znanstveno dokazati da je određeno vjersko uvjerenje iracionalno. Oni koji to tvrde zamjenjuju vjerske propozicije s činjeničnim propozicijama.

### 3.2.2 Plantingova kritika klasičnog fundacionalizma

Fundacionalisti razlikuju osnovna i neosnovna uvjerenja. Naša definicija osnovnog uvjerenja osobe S glasi ovako (Howard-Snyder, 2012, 37):

S-ovo uvjerenje P je osnovno = df P je opravdano i P svoju opravdanost ne duguje puko:

- (i) nekom drugom uvjerenju ili uvjerenju od S,
- ili
- (ii) koherentnosti, skladnosti S-ovog sustava uvjerenja,
- ili
- (iii) kombinaciji oboje.

Klasični fundacionalizam tvrdi da postoje samo tri vrste osnovnih uvjerenja (Gutting, 2009, 112):

- 1) samorazvidna uvjerenja (primjerice neke istine logike ili matematike)
- 2) nepopravljiva uvjerenja (engl. *incorrigible beliefs*, na primjer da trenutačno mislim)
- 3) iskustvena uvjerenja (primjerice da trenutačno nosim smeđe hlače).

Klasični fundacionalizam posljedično tvrdi da su jedina opravdana uvjerenja ili gornje tri vrste uvjerenja ili uvjerenja koja deduktivno proizlaze iz njih. Stoga, racionalna i epistemički odgovorna osoba morala bi prihvatiti samo te vrste uvjerenja. Osim toga, ako je znanje opravdano uvjerenje, tada se svako moguće znanje sastoji od samo ovih vrsta uvjerenja.



Plantinga je pokazao da je klasični fundacionalizam pogrešan. Dokazao je da postoje osnovna uvjerenja koja ne pripadaju nijednoj od triju spomenutih vrsta osnovnih uvjerenja koje priznaje klasični fundacionalizam (Plantinga 2000; Gutting 2009, 111–120). Tu tvrdnju možemo oslikati misaonim eksperimentom na primjeru zamišljene osobe. Nazovimo tu osobu Ivan (Plantinga 2000, 100ff). Ivan dolazi iz religioznog okruženja i vrlo je religiozan. No, odlučuje studirati filozofiju na sekulariziranom sveučilištu u intelektualnom okruženju koje nije naklonjeno vjeri. Upoznaje se s kritikama religije koje su iznijeli Marx, Nietzsche, Freud i drugi, no te kritike na njega ne utječu. S druge strane, njegova vjera omogućuje mu bogat unutarnji duhovni i društveni život koji ga ispunjava. Stoga je razumno tvrditi da su Ivanova religiozna uvjerenja osnovna, jer ih ne opravdavaju samo neka druga uvjerenja, koherentnost ili kombinacija oboga, već je potpuno racionalno da se Ivan drži tih uvjerenja.

Ipak, netko bi mogao razumjeti intuitivnu snagu ovog primjera, ali istodobno iznijeti sljedeći prigovor: »Slažem se da su Ivanova religiozna uvjerenja na neki način osnovna. Međutim, to nisu prava osnovna uvjerenja jer su subjektivno, a ne objektivno opravdana.« Na takav prigovor možemo odgovoriti razlikovanjem između tek subjektivno opravdanih uvjerenja i utemeljenih (engl. *warranted*) uvjerenja. Tvrdnja za koju smatramo da je ispravna jest da su utemeljena uvjerenja objektivno opravdana te da među utemeljenim uvjerenjima postoje i osnovna uvjerenja koja ne pripadaju u ni jedan od spomenute tri vrste osnovnih uvjerenja što ih priznaje klasični fundacionalizam. Osnovni uvjeti za utemeljeno uvjerenje jesu da je uvjerenje subjektivno opravdano i da je rezultat pravilnog djelovanja naših kognitivnih sposobnosti. To znači da onaj koji tvrdi da Ivanova religijska uvjerenja nisu utemeljena mora dokazati da su ta uvjerenja posljedica

nepravilnog djelovanja njegovih kognitivnih sposobnosti. Ili, govoreći općenito: oni koji tvrde da utemeljeno religijsko uvjerenje nije moguće moraju dokazati da religijsko uvjerenje, koje nije posljedica nepravilnog djelovanja naših kognitivnih sposobnosti, nije moguće. Osobito, moraju dokazati da je (logički) nemoguće da su Ivanova religijska uvjerenja posljedica pravilnog djelovanja njegovih kognitivnih sposobnosti.

Usmjerimo se sada na kršćanska uvjerenja i pretpostavimo da je Ivan kršćanin. Naše je pitanje sljedeće: jesu li kršćanska uvjerenja ishod nepravilnog djelovanja kognitivnih sposobnosti kršćanskih vjernika ili nisu? Plantinga je uvjerljivo dokazao da jedino u slučaju ako kršćanska uvjerenja nisu istinita, ima smisla tvrditi da nisu utemeljena. Međutim, ako su istinita, tada je vrlo vjerojatno da su utemeljena. Argument glasi: ako su kršćanska uvjerenja istinita, njih uzrokuje Bog, koji nas pokušava spasiti preko njih. Taj je Bog potpuno dobar i svemoguć, ali je također i stvoritelj naših kognitivnih sposobnosti. Stoga te sposobnosti djeluju onako kako njihov stvoritelj želi. Dakle, djeluju pravilno. Po tome, naše je kršćansko uvjerenje utemeljeno ako je istinito (Plantinga 2000, 285).

Posljednja tvrdnja već ukazuje na to da pitanje racionalnosti kršćanskog vjerovanja nije moguće odvojiti od pitanja njegove istinitosti. Kritičari ne mogu tvrditi da kršćansko uvjerenje nije utemeljeno, a da istovremeno ne tvrde da je pogrešno. Ako je kršćanstvo istinito, onda je i utemeljeno. Skeptikov prigovor »Ne tvrdim da je kršćanska vjera istinita ili pogrešna, već samo da nije utemeljena.«, nije na mjestu jer kršćanstvo nije moguće dovoditi u pitanje samo epistemološki već se to može učiniti jedino teološki. Kršćanstvo možemo kritizirati samo ako dovodimo u pitanje njegovu istinitost, a ne nijekanjem njegove utemeljenosti ili racionalnosti. Dok ne dokažemo da kršćanska vjera ne

može biti istinita, ne možemo dokazati ni da ne može biti utemeljena i stoga iracionalna. Tvrdnja da kršćanska vjera ne može biti istinita do sada nitko nije dokazao, a čini se posve nevjerovatnim da će to itko moći učiniti. Stoga nitko ne može racionalno tvrditi da kršćansko uvjerenje ne može biti razumno u smislu da nije utemeljeno. Štoviše, ako smo uvjereni da je kršćansko uvjerenje istinito, tada možemo biti uvjereni i da je utemeljeno (Gutting 2009, 114).

Poanta Plantingove kritike klasičnog fundacionalizma slična je onoj koju smo izveli iz Wittgensteinova stajališta o teologiji kao gramatici religije. Njegovo pojašnjenje, kako smo ranije opisali, može se interpretirati kao ukazivanje na partikularnost racionalnosti. Ne postoji neutralni intelektualni okvir ili obzor dostupan ljudima iz kojeg bi se moglo odlučiti što je racionalno, a što nije, kad je riječ o religijskim istinama. Znanost to svakako ne može osigurati. Što je racionalno, a što nije ovisi o određenom intelektualnom obzoru i »odluci« (ako takva uopće postoji); za određeni obzor odluka je na razini identiteta. Racionalnost je obilježena kontekstom i obzorom. Naravno, možemo se odlučiti za drukčiji identitet, napustiti jedan identitet i prihvatiti drugi... Međutim, takve odluke nisu stvar znanosti. Vrlo su partikularne. Tako je posve razumno reći da je za osobu A racionalno biti katolik, za osobu B musliman i za osobu C ateist. Svi mogu biti racionalni jer je racionalnost partikularna. Ona nije niti potpuno subjektivna, a još manje proizvoljna, već partikularna. Takvo razumijevanje racionalnosti i religije omogućuje autentičan dijalog među ljudima s različitim uvjerenjima i pogledima na svijet i koji se među sobom, unatoč međusobno isključivim stavovima koje imaju, mogu smatrati racionalnima. Priznavanje racionalnosti preduvjet je tomu da nekoga uistinu poštujemo i priznaje-

mo mu dostojanstvo. Bez uzajamnog poštovanja i priznavanja dostojanstva autentičan dijalog nije moguć.

### **3.2.3 Semantika jednog i istog Boga: religijska važnost Putnamova semantičkog eksternalizma**

Semantički eksternalizam jest stav koji je razvio Hilary Putnam. S domišljatim misaonim eksperimentima uvjerljivo je dokazao da »značenje nije u glavi«. To, točnije rečeno, znači da se u većini slučajeva referenca pojmova ne može odrediti bez uzimanja u obzir govornikovo (društveno) okruženje (Putnam 1975; 1991a; 1991b; 1992). Putnam razlikuje intenciju naziva i njegovu ekstenziju ili referencu. Ekstenziju naziva značenje, a intenciju stereotip. Ta razlika približno odgovara Fregeovoj razlici između smisla (njem. *Sinn*) i značenja ili reference (njem. *Bedeutung*). Fregeov smisao odgovara intenciji, dok značenje odgovara ekstenziji. Po Putnamu značenja određuju društveni uzročno-posljedični lanci koji vode do izvornog, prvotnog akta imenovanja. Što to znači? Uzmimo za primjer kršćanske i muslimanske vjernike kada govore o Bogu. Njihove su predodžbe o Bogu različite, pa stoga imaju različite stereotipe ili smislove o Bogu. No, značenje ili referenca njihovih izjava o Bogu ista je jer su putem društveno uzročnih lanaca svi povezani s izvornim činom imenovanja Boga, a putem njega s istim Bogom. Tako muslimani i kršćani govore o istom Bogu, u skladu sa značenjem u kojem govori Ibrahim/Abraham. Na isti način muslimani kao i kršćani odgovaraju uzročnom društvenom lancu unutar svojih jezičnih zajednica, oblikovanih od strane njihovih predaka, povezanih s Ibrahimom/Abrahamom, koji je dalje povezan s izvornim činom imenovanja Boga. Ako prihvatimo semantički eksternalizam, tada možemo reći sljedeće: ako su svi govornici o nadilaznosti uzročno povezani s istim »predmetom«, onda govore

o istoj stvari, pozivajući se na istog referenta, iako ga različito shvaćaju, iz različitih očista, s različitim intencijama ili stereotipima (Žalec 2017d).

Ako je za (međuvjerski) dijalog<sup>53</sup> važno da govornici govore o istom Bogu, unatoč različitim intencijama, tada semantički eksternalizam u tom pogledu pruža važnu semantičku osnovu za međuvjerski dijalog.

Putnamov semantički eksternalizam lijepo se uklapa u Wittgensteinovo razumijevanje, koje dopušta partikularnosti, i čak ih naglašava, ali s druge strane isključuje svaki oblik subjektivizma ili individualizma jer privatna gramatika nije moguća. Po Putnamu ni referenti nisu privatni, samo su intencije u glavi. Wittgenstein, Plantinga i Putnam slažu se da moramo uzeti u obzir različita okruženja pojedinaca kako bismo mogli razumjeti i valjano razložiti njihove semantičke, epistemološke i etičke vidike. U tom smislu, sva su trojica eksternalisti. Takav eksternalizam pruža prikladnu podlogu za dijaloški univerzalizam. Dijaloški univerzalist smatra da je, unatoč etičkim i moralnim razlikama među ljudima, religijama, kulturama itd., moguće postići suglasje o etičkim i moralno važnim pitanjima – ako ustrajemo u dijalogu i idemo dovoljno duboko, onkraj površinskih razlika. Duboko u sebi svi imamo nešto zajedničko, a taj zajednički nazivnik podloga je za poštenu suradnju i dijalog. Pristup temeljen na sposobnostima (engl. *capability approach*), koji je razvio Amartya Sen, a filozofski ga je produbila Martha Nussbaum (spominje se dolje, vidi također bilješku 19), primjer je dobro utemeljenog filozofskog razvijanja takvog stajališta.

---

<sup>53</sup> Mislim da je važno. Jedan je od razloga i moje mišljenje da je dijaloški univerzalizam ispravan stav.

Naziv dijaloški univerzalizam uveo je katolički teolog, isusovac David Hollenbach. Prvi ga je put uporabio 1979. godine (Hollenbach 2003a, 152, op. 23), a 24 godine kasnije odredio ga je na sljedeći način:

»Tako je Drugi vatikanski sabor ponovno potvrdio zauzimanje za opće dobro u podijeljenom svijetu, istovremeno pozivajući na obnovu izrazito kršćanske vizije ljudskog dobra. Taj pristup možemo nazvati dijaloškim univerzalizmom. On je univerzalistički jer pretpostavlja da su ljudi dovoljno slični u tome da dijele neke vrlo opće značajke i da za te opće značajke možemo reći da su značajke dobrobiti svakog čovjeka. Na primjer, dobro svakog čovjeka zahtijeva zadovoljavanje njegovih osnovnih tjelesnih potreba, razvoj i obrazovanje njegove inteligencije, poštovanje slobode savjesti i stvarnu mogućnost sudjelovanja u društvenom i političkom životu« (152).

Nakon što nas je uputio na pastoralnu konstituciju »Crkva u suvremenom svijetu« (Gaudium et Spes, br. 14–17, 25), jednog od ključnih dokumenata Drugog vatikanskog sabora, Hollenbach nas upozorava na činjenicu da se saborski katolički nauk i stajališta Marthe Nussbaum usko podudaraju:

»Postoji značajna sličnost između onoga što Sabor nesusstavno govori o zajedničkim ljudskim obilježjima i onoga što Martha Nussbaum sustavnije razvija u brojnim svojim radovima, uključujući i raspravu 'Ljudske sposobnosti, ženska ljudska bića', u djelu Marthe C. Nussbaum i Jonathana Glovera, ur., *Žena, kultura i razvoj: studija o ljudskim sposobnostima* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1995), str. 61–104. Ta sličnost proizlazi iz Aristotelova utjecaja na Nussbaum te Aristotelova utjecaja, posredstvom Tome Akvinskog, na Sabor« (Hollenbach 2003a, 152–153, op. 24).

Unatoč simpatijama prema dijaloškom univerzalizmu moramo istodobno naglasiti da cilj postizanja slaganja ne smije ograničavati dijalog niti mu štetiti. Potpuno razvijen dijalog ne smije imati nikakve ciljeve koji nadilaze njega samoga (Yankelovich 2001, 40, 56–57; Žalec 2010, 34–35). Međutim, smatramo, paradoksalno, da upravo takav slobodan dijalog rađa preklapajuće suglasje u Rawlsovu smislu te riječi; upravo slobodan dijalog, kojemu primarno nije cilj postizanje bilo kakvog cilja koji bi ga nadilazio, najizglednija je osnova za postizanje odgovarajućeg preklapajućeg suglasja među pojedinim sudionicima dijaloga. Takvo preklapajuće suglasje može se znatno razlikovati – etički, moralno, kulturno itd. – od bilo kojeg drugog preklapajućeg suglasja među nekim drugim, etički, moralno ili kulturno različitim stranama. No, ključno je da ljudi postignu preklapajuće suglasje i pošteno surađuju, ne temeljeći se na podlozi na kojoj to postižu. Ti temelji mogu biti, i u praksi često jesu, vrlo različiti.

### **3.3 Racionalnost i autentičnost stvar su gramatike**

Kako bismo pravilno i cjelovitije razumjeli bit dosadašnjih argumenata i primjera koje smo odabrali, naziv »racionalnost« ne smijemo shvatiti samo u »trivijalnom« smislu, već šire, u bogatijem smislu od »osiromašenog« trivijalnog pojma racionalnosti: razumjeti ga moramo na poseban način, a možemo reći i (također) u identitetskom ili egzistencijalnom smislu. »Trivijalna« racionalnost uključuje poštovanje formalne logike, znanstvenih metoda i slično. Međutim, je li netko racionalan ili nije u smislu poštovanja zakona formalne logike, matematike, fizike itd. ne

ovisi o identitetu te osobe, baš kao što ne ovisi ni u slučaju identitetske racionalnosti. S druge strane, pitanje mora biti temeljeno na pitanju je li razumno da određena osoba pripada određenoj vjeri, jer to je partikularno i ovisi o posebnosti svake pojedine osobe, njezinu posebnom kontekstu, životnoj priči i slično. Po Plantingovu misaonom eksperimentu, za Ivana bi prihvaćanje islama bilo nerazumno, dok je za Ahmeda to možda najrazumniji izbor. Međutim, ako se bavimo matematikom, za Ivana, kao i za Ahmeda, vrijede ista mjerila matematičke racionalnosti: procjena njihove matematičke racionalnosti, racionalnosti kao matematičara, puno je manje ovisna, ako uopće, o posebnosti Ahmedova i Ivanova slučaja. Osim toga, treba naglasiti da, iako je racionalnost partikularna, ona nije i ne može biti proizvoljna ili samovoljna. To jednostavno nije moguće, bilo da govorimo o trivijalnoj bilo o netrivialnoj racionalnosti. Samovoljna ili proizvoljna racionalnost jest *contradictio in adjecto*.

Nadalje, želim naglasiti da, unatoč isticanju partikularističkog značaja racionalnosti i savjesti kao obliku praktične racionalnosti, racionalnost i savjest nisu toliko relativni koliko tvrde moralni relativisti. To dokazuje na primjer evidencija na koju upućuju zagovornici ideje svjetskog etosa (Küng, ur. 1995; Grabner-Haider, ur. 2006; Bader, ur. 2007) ili situacije u kojima pripadnici određene kulture odbacuju nešto što je nemoralno, iako je u skladu s njihovim društvenim i moralnim normama – primjerice protivljenje članova nekih indijskih tradicionalističkih društava nasilju nad ženama, iako to dopušta njihova vlastita tradicija (Nussbaum 1999, 7). Po Nussbaum kulturni je relativizam općenito loša opcija. Kao opisna teza relativizam je pogrešan jer homogena stvarnost, na koju se oslanja, zapravo ne postoji. Kao normativna teza, relativizam ima ozbiljne probleme: 1) u suvremenom svijetu medija nema pravu težinu ni oslonac; 2) nije jasno



zašto bismo umjesto najboljeg odabrali neke lokalne vrednote; 3) samopobijajuća je tvrdnja da bismo trebali preferirati lokalne kulture i njihove vrednote, jer se radi o univerzalnoj, nerelativnoj i vrijednosnoj tvrdnji (15).

Netrivijalna racionalnost u gore opisanom smislu dio je našeg dubinskog identiteta. Naš dubinski identitet određen je, oblikovan i stvarno sastavljen od najdublje gramatike – možemo reći egzistencijalne gramatike – kojoj pripadamo. Ta gramatika ne može biti privatna iz istog razloga kao što ni jezik ne može biti privatn. <sup>54</sup> To, međutim, ne znači da se ona može diskurzivno izraziti. Djelomično je neizreciva. Ona je stvar praktične mudrosti, znanja *kako*.

Zadnju točku možemo pojasniti pozivanjem na ideju univerzalne ljudske religije, kako ju je predstavio Jan Assmann u svojoj knjizi *Totalna religija* (Assmann 2018, str. 130, 135). Ovdje Assmann predstavlja ideju Mosesa Mendelssohna, koji u Svetom pismu uočava isti problem kao i Lessing: obojica su prepoznala problem u tome što je Biblija ekskluzivistična, dana samo jednom narodu, ali istovremeno univerzalna i namijenjena svim ljudima. U tom proturječju vidjeli su izvor netolerancije i nasilja te su stoga željeli relativizirati pojam otkrivenja (131).

Mendelssohn razlikuje između partikularističkih religija, poput judaizma, kršćanstva i islama, s jedne strane te univerzalne ljudske religije s druge strane. Univerzalnu ljudsku religiju shvaća kao religioznost koja je zajednička svim ljudima i temelji se na

---

<sup>54</sup> Wittgenstein je pojam privatnog jezika predstavio u *Filozofskim istraživanjima* u §243 (Wittgenstein 1984d, 356). Njegovo poricanje privatnog jezika temelji se na §244–§271 (356–366). Najvažniji su odlomci §256–§271 (360–366). U §201 i §202 (345) pokazao je da razmatranje privatnih pravila nije moguće, što je ključno za njegov argument protiv mogućnosti privatnog jezika.

njihovu zajedničkom udjelu u Božjem stvaranju. Po Mendelsohnu, možemo govoriti o *religio duplexu* (134–135; Petkovšek 2017, 630), jer svaka osoba pripada dvjema religijama: određenoj religiji u kojoj je rođena ili na koju se obratila te univerzalnoj ljudskoj religiji. Ta dvostruka pripadnost stvara, ali tek ako su ljudi toga svjesni, međusobno priznavanje i mir među njima.<sup>55</sup>

Univerzalna ljudska religija ne postavlja se iznad partikularističkih religija, već uz njih. Univerzalna ljudska religija zapravo je religija razuma. Njezine su istine istine razuma, ali ne religije otkrivenja, jer istine potrebne za dobar život ne bi smjele biti predmet otkrivenja. Te istine nisu podijeljene isključivo jednoj religiji (Assmann 2018, 135). Mendelsohn razlikuje između dogmi i naravnog »otkrivenja« s jedne strane te životnih pravila i pisanog otkrivenja s druge strane. Dogme su vječne istine koje se otkrivaju ljudima u stvorenom svijetu i koje ljudi mogu barem posredno spoznati razumom koji im je dao Stvoritelj. To su istine razuma, a ne vjere. Po židovskom shvaćanju one ne mogu i ne bi smjele biti kodificirane. Treba ih prenijeti putem poučavanja uživo, prilagođenog posebnostima vremena i okolnosti. Zapisivati se mogu samo povijesne istine, poput Zakona koji je prenesen ili objavljen Mojsiju, ali ne i »vječne« istine. Samo na temelju povijesnih istina moguće je prikladno podučavati ljude s riječima i slovima (134).<sup>56</sup> U tom je smislu univerzalna ljudska religija »neizreciva«. Pri komunikaciji o njoj, naravno, možemo koristiti izgovorene i zapisane riječi i rečenice, ali moramo biti svjesni da su to samo pomoćna i vrlo neprikladna sredstva. Univerzalna

---

<sup>55</sup> Ovo razumijevanje univerzalne ljudske religije unutar *religio duplexa* vrlo se dobro uklapa u dijaloški univerzalizam. Zapravo ga možemo razmatrati kao njegovu inačicu.

<sup>56</sup> Povijesne istine Zakona vrijede samo za Židove, dok vječne istine vrijede za cijelo čovječanstvo (134–135).

ljudska religija pokazuje se prvenstveno u dobrim djelima i dio je dubinske gramatike ljudi. S druge strane, činjenica da je univerzalna ljudska religija »neizreciva« opet ne znači da ne može biti stvar dijaloga, jer dijalog nije ograničen na jezičnu komunikaciju.<sup>57</sup> Zapravo, u potpunosti razvijen dijalog sam po sebi uključuje dublju komunikaciju, puno prvotniju i tjelesniju nego što je (samo) jezična komunikacija. Naravno, može uključivati jezičnu komunikaciju, ali ona nije nužna niti se dijalog može svesti na nju (Luckmann 2007, 158–162).

Što se tiče moralnog relativizma, univerzalna ljudska religija još je jedan protuprimjer moralnom relativizmu, jer su dobra djela i osnovna dobra, koja ljudi obično i prirodno žele, vrlo slična u različitim kulturama diljem svijeta. Ovu činjenicu opet možemo objasniti pomoću teorije ljudskih sposobnosti Marthe Nussbaum. Glavne sposobnosti, koje pripadaju svakom čovjeku, univerzalne su zbog univerzalnih aspekata bilo kojeg ljudskog položaja: svi smo smrtni, svi možemo patiti, oboljeti, svi smo pogođeni kršenjem našeg dostojanstva, časti itd. Svi želimo ostvariti svoj intelektualni i čuvstveni potencijal, a ako to ne možemo, osjećamo to kao potiskivanje. Na temelju toga Nussbaum formulira glavne sposobnosti i tvrdi da je diskurs o univerzalnim ljudskim pravima zapravo prijevod diskursa o sposobnostima. Diskurs o ljudskim pravima održavamo iz praktičnih razloga, jer je njegova razumljivost i široka primjena dobro prihvaćena i zbog toga učinkovitija od govora o sposobnostima. Inače to o čemu zapravo govorimo kada govorimo o ljudskim pravima, po

<sup>57</sup> Možemo reći – na kierkegaardovski način – da je ona prenosiva samo posrednom komunikacijom ili komunikacijom egzistencije. Najvažniji tekst za razumijevanje tih Kierkegaardovih pojmova jest Kierkegaard 2009 (vidi također Tietjen 2013, posebno str. 51–57). U njemu Kierkegaard tvrdi da je kršćanstvo komunikacija egzistencije (312 [op. a.], 318, 468, 471, 478–80, 486, 510, 512).

njezinu mišljenju, jest vrsta sposobnosti (Nussbaum 2001b, 96–100).

Članak Nussbaumove pod nazivom *Nerelativne vrline* (engl. *Non-Relative Virtues*) prvi je put objavljen 1993. godine. U njemu je već predstavila popis sposobnosti (Nussbaum 2001a, 218–220). Kasnije je dodatno razvila svoju izvornu etiku sposobnosti, koja se temelji na aristotelovskoj etici vrlina. U svom temeljnom djelu (Nussbaum 2001b) predstavila je popis glavnih funkcionalnih sposobnosti, koji se kasnije ustalio (Nussbaum 2006). Popis je sljedeći: 1) život; 2) tjelesno zdravlje; 3) tjelesni integritet; 4) osjetila (*senses*), mašta i misao; 5) čuvstva; 6) praktički razum; 7) pripadnost; 8) druge vrste; 9) igra; 10) nadzor nad vlastitim okruženjem (materijalnim i političkim) (Nussbaum 2001b, 78–80). Središnje funkcionalne sposobnosti predstavljaju univerzalni minimalni standard za blagostanje i dobrobit svake osobe te omogućuju vrednovanje kvalitete života. Na taj način čine osnovu univerzalističke etike. Osnovno pitanje za pristup sposobnostima nije to je li osoba zadovoljna ili nije, ili koliko opcija i sredstava ima na raspolaganju, već djeluju li te opcije i omogućuju li razvoj funkcionalnih sposobnosti na cjelovit ljudski način, ostvarivanje pune čovječnosti. Mjerilo dobrobiti jest prosperitet, procvat osobe u područjima koja pokrivaju gore navedene točke. Kao što je već spomenuto, Nussbaum smatra da je moguće ljudska prava svesti na (kombinirane) sposobnosti (Nussbaum 2001b, 98). Ona razlikuje tri vrste sposobnosti: osnovne (78–80), koje su više ili manje urođene ili genetske; unutarnje (84–86), koje su napredna stanja čovjeka; i kombinirane. Ove posljednje unutarnje su sposobnosti u kombinaciji s odgovarajućim vanjskim uvjetima za izvođenje funkcije (84–85). Državljeni represivnih režima, primjerice, mogu imati unutarnju, ali ne i kombiniranu sposobnost, kako bi ostvarili svoju spo-

sobnost govora po svojoj volji. Popis glavnih sposobnosti po Nussbaum odnosi se na kombinirane sposobnosti (86). Ljudi moraju imati barem minimalne, a ako je moguće, i najbolje moguće uvjete za ostvarivanje svih triju vrsta sposobnosti.

Još jedna napomena o univerzalnoj ljudskoj religiji: danas više ne govorimo o univerzalnoj ljudskoj religiji jer je ideja čovječstva potpuno sekularizirana. Koristimo načelo po kojem se ne pozivamo na Boga i otkrivenje, već na razum i znanje. To dvoje relativizira religijske i kulturne razlike, ali ih istodobno i poštuje. Danas se ne usredotočujemo na izvor, nego na cilj. Ljudsko dostojanstvo, zaštita manjina itd. ne proizlaze iz (jednog razumijevanja) ljudske naravi, već iz zajedničkih ciljeva i potreba (136). Kako je primijetio Benedikt XVI. (2011), ljudska prava nisu djeca Svetog pisma, već prosvjetiteljstva. Dakle ideja *religio duplexa* još uvijek živi i u Katoličkoj Crkvi (Assmann 2018, 137).

Iz gore navedenog razvidno je da trivijalna racionalnost nije dovoljna ni etički ni moralno. Drugo, ako je naša dubinska gramatika konstitutivna za naš dubinski identitet, i ako je netrivialna racionalnost stvar takve gramatike, tada je netrivialna racionalnost konstitutivna za naš dubinski identitet, odnosno autentičnost. Stoga ne slijediti racionalnost, biti nerazuman, znači odreći se vlastitog dubinskog identiteta, onoga što smo duboko u sebi, vlastite autentičnosti. To znači biti neautentičan. U tom smislu možemo reći da je čovjek racionalno biće. Ono što smo autentično, u svojoj srži, jest naša gramatika, a to je naša netrivialna racionalnost. Izdati samog sebe znači izdati vlastitu dubinsku racionalnost.

### 3.4 Zaključak

Jednakost i poštovanje među sudionicima spadaju među nužne uvjete i glavne pozitivne čimbenike istinskog i potpuno razvijenog dijaloga. Razumijevanje povezanosti gramatike, racionalnosti i vjerodostojnosti, koje smo izložili ranije, dobra je osnova za istinsko njegovanje poštovanja i jednakosti prema drugome. Drugoga zapravo ne možemo priznati kao jednakog i poštovati ga ako ne priznajemo da je racionalan. Naš gramatički opis omogućuje razumno priznavanje drugoga kao racionalnog, čak i ako je njegova racionalnost drukčija od naše i može utemeljiti istine koje nisu spojive s istinama koje proizlaze iz naše racionalnosti.

Jürgen Habermas pokazao je da samo osobe koje sebe i druge smatraju autentičnima mogu druge prepoznati kao autonomne i jednakovrijedne (Habermas 2005, 71, 84–85; 87, 97, 99; Habermas 2007, 152–155; Žalec 2019a, 631, 634, 637–638; Strahovnik 2018, 302–304; Ambrozy, Králik i Martín 2017; Valčo i Štúrák 2018). Ovo je priznavanje (još jedan) uvjet za potpuno razvijen dijalog i za istinsko funkcioniranje liberalne demokracije. Pokazali smo kako racionalni ljudi mogu biti autentični na nespojive načine i još uvijek se međusobno priznati racionalnima i autentičnima. Ovaj pogled lijepo odgovara razlikovanju između etike i morala, a koje je sastavni dio suvremene zapadne moralne i političke gramatike. U skladu s ovim razlikovanjem etika se bavi dobrim ili ispravnim životom, dok se moral bavi onim što je pravedno ili ispravno. U suvremenom vremenu filozofija više ne može neposredno prosuditi što je dobar život. U tom pogledu za nju je karakteristična suzdržanost, kojoj je teško racionalno proturječiti (Habermas 2005, 11–12; Žalec 2019a, 632–3). Ideal

autentičnosti formalne je naravi (Junker-Kenny 2011, 124; Žalec 2019a, 633; Klun 2019, 597). Može se primijeniti na svjetonazore koji su sadržajno potpuno različiti, pa čak i nespojivi ili proturječni. Tako na primjer autentičan život može živjeti i ateist i teist. Stoga je ideal autentičnosti primjenjiv na naše doba i njegovu moralnu gramatiku jer ne narušava razlike između morala i etike, koji su sastavni dio te gramatike. Poštovanje tog razlikovanja omogućuje liberalni i demokratski suživot u suvremenim, vrijednosno heterogenim društvima. Sljedeća prednost gramatičkog objašnjenja jest da pruža osnovu za njegovanje poštene suradnje u Rawlsovu smislu. To se temelji na poštovanju racionalnosti drugoga. Dvije osobe mogu pošteno surađivati samo ako jedna drugoj iznose razloge i prijedloge koji poštuju racionalnost druge osobe i prihvatljivi su po mjerilima dotične osobe. Istovremeno, ti razlozi i prijedlozi moraju biti racionalni i po mjerilima racionalnosti predlagatelja. Samo tako možemo postići istinsko preklapajuće suglasje. Uvid u gramatičku i (s time povezanu) partikularističku narav racionalnosti pokazuje da su preklapajuće suglasje i poštena suradnja mogući čak i među ljudima i skupinama s prilično različitom racionalnošću, jer nijedan racionalni razlog ne može isključiti racionalnost nekoga samo zato što se njegova racionalnost razlikuje od moje. Štoviše, takve osobe ponekad moram priznati kao racionalne ako za njih primjenjujem isto mjerilo netrivialne racionalnosti kao i za sebe. Takvo mjerilo postoji, ali je formalne naravi. Naziva se autentičnost. Ako je drugi autentičan u svojoj drukčijoj racionalnosti, tada moram priznati da je racionalan.

### **3.5 Nekoliko pojašnjenja za kraj**

Na kraju ukažimo na nekoliko mogućih pitanja koja bi se mogla pojaviti kod čitatelja nakon čitanja ovog poglavlja i na njih kratko odgovorimo.

Prvo pitanje odnosi se na neke religijske tradicije, npr. mistične, za koje se može smatrati da racionalnost ne drže važnom, barem na određenim razinama, ili je čak smatraju štetnom. Kako razumijevanje racionalnosti u ovom poglavlju može vrijediti za te tradicije? I ovdje je ključno razlikovati trivijalnu i netrivialnu racionalnost. Odgovor je da te tradicije zapravo ne omalovažavaju niti negiraju netrivialnu racionalnost, kako smo je ovdje definirali. Predstavnici tih tradicija vjeruju da je njihov stav ili pristup ispravan odnosno pravilan i da su u tom smislu racionalni, barem po njihovim vlastitim mjerilima. Oni smatraju da su racionalni, iako odbacuju racionalnost u trivijalnom smislu kao neprimjerenu ili je čak smatraju štetnom. Smatraju da je to odbacivanje racionalno u netrivialnom smislu i da su u tom istom smislu drukčije racionalni. Oni su uvjereni da je njihova gramatika ili način života općenito racionalan u netrivialnom smislu. Možda za svoje stajalište koriste drukčije nazive od »racionalnog«. Mogu čak odlučno odbaciti naziv »racionalno« kao primjeren za opis njihova stajališta. Međutim, u značenju u kojem ovdje koristimo taj naziv, njihov pogled, stajališta i način života mogu se ispravno opisati kao racionalni, barem onako kako sami o sebi razmišljaju. Ukratko, sami vjeruju da su njihov način razmišljanja i način života racionalni. Same riječi ovdje nisu ključne. Drugo pitanje glasi smatraju li oni da je njihovo netrivialno stajalište, načini razmišljanja i njihova netrivialna racionalnost ispravna samo za njih ili pak vjeruju da su to jedini



pravi (ili ispravni) stavovi za bilo koga: univerzalno i ne samo partikularno ispravni? Ako je njihov odgovor potvrđan, onda je njihov stav, na razinama na kojima to tvrde, nedijaloški. Ako je njihov odgovor negativan, onda su dijaloški. U ovom se poglavlju ne bavimo pitanjem tko konkretno jest ili nije dijaloški ili zašto su određeni pojedinci ili skupine takvi. Ograničavamo se na značenje razumijevanja racionalnosti i njezina pripisivanja drugima za njegovanje dijaloga s njima. Jesu li mistici dijaloški ili nisu i u kojem smislu, važna su pitanja, ali se u ovom poglavlju ne bavimo njima. Tvrdimo, međutim, da ako netko, bio mistik ili netko drugi, ne prihvaća racionalnost drugoga kao jednako-vrijednu, onda s njima nema dijaloškog odnosa. Isto vrijedi za svaku religijsku tradiciju koja smatra da je racionalnost drugih manje vrijedna. Naravno, treba uzeti u obzir različite razine nedijaloškog odnosa. Tako, primjerice, moramo biti svjesni da teološki ekskluzivizam ne implicira politički ekskluzivizam (Volf 2017, 150–160). Stoga vjernik može biti dijaloški na političkoj razini, iako nije takav na razini najviših teoloških istina.

Drugi mogući prigovor ovom stajalištu jest da je relativističko. Što se toga tiče, prvo moramo naglasiti da se u ovom poglavlju zanimamo o mogućnostima dijaloga i poštene suradnje te o važnosti racionalnosti u vezi s tim. Drugo, ovdje se usredotočujemo na partikularnost, a ne na relativizam. Ovo je razlikovanje ključno. Istina je da se postavlja pitanje relativizma kao čimbenika dijaloga i poštene suradnje te da potpuna ili pretjerana razilaženja u stavovima sigurno ometaju, ili čak onemogućuju dijalog i poštenu suradnju. Ipak, dokazali smo, oslanjajući se na Assmanna, Nussbaum, pristup sposobnosti i dijaloški univerzalizam (Hollenbach), da ekstremni relativizam nije ni dobro utemeljen stav niti poželjna opcija ako nam je stalo do njegovanja dijaloga i poštene suradnje. »Relativizam«, koji proizlazi iz naše teze

o partikularnosti racionalnosti, svakako ima svoje granice, baš kao što ih ima i partikularna racionalnost. Iz činjenice da je racionalnost partikularna ne proizlazi da je i (moguće) svaki stav racionalan. U ovom su poglavlju također opisana ograničenja u pogledu onoga što može biti racionalno u netrivialnom smislu. Ta ograničenja opisujemo u terminima sposobnosti, identiteta i autentičnosti.

Na kraju želimo komentirati moguće označavanje ovog stajališta kao primjera postmoderne paradigme ili teze. Izbjegavamo naziv »postmoderna paradigma«, iako je istina da teza o partikularnosti racionalnosti dijeli neke poglede s postmodernim misliteljima. Međutim, naziv »postmoderna« ima problematična svojstva, jer se često shvaća kao suprotnost moderni, a potonju pritom shvaćamo, opet u smislu racionalnosti, kao neku vrstu monolita. Svakako ne mislimo da je moderna takav monolit. Povijesni dokazi proturječe toj tezi (McGrath 2019, 44–45).<sup>58</sup> Isti zaključak proizlazi i iz razmišljanja u ovom poglavlju. U tom smislu bi se moglo reći da povijesna empirička evidencija podupire ove zaključke. Međutim, ovdje na to ukazujemo samo usput, budući da njihovo dokazivanje prelazi okvire ovog poglavlja i knjige.

---

<sup>58</sup> McGrath ističe da ukorijenjenost i kontekstualna karakterizacija racionalnosti ne impliciraju iracionalizam ni radikalni skepticizam: »Priznavanje 'konstitutivnog značenja mjesta' u stvaranju značenja ne znači pad u iracionalizam ili radikalni skepticizam, već zahtijeva dobro utemeljeno poštovanje složene povijesne i kulturne geografije ljudskog razuma. Ljudska racionalnost temelji se na realnostima ljudskog biološkog i društvenog postojanja.« (McGrath 2019, 46). Relativizam je štetan ako vodi u potpuni skepticizam ili iracionalizam. Međutim, partikularnost racionalnosti, koju zagovaramo, nikako ne implicira te dvije stvari.



**4.**

**JAVNI UM, RELIGIJA I  
EKSKLUZIVIZAM:  
Rawls u svjetlu  
katoličke i  
islamske misli**

## 4.1 Uvod

Ovo poglavlje ima sljedeću strukturu: u prvom dijelu predstavljam usporedbu između modela za uređivanje vrijednosno i svjetonazorski raznolikih društava, koje zagovaraju prvak među liberalnim filozofima 20. stoljeća John Rawls i papa Benedikt XVI.<sup>59</sup> Ovaj dio istodobno predstavlja i Benediktovu kritiku Rawlsovih pogleda. U drugom dijelu predstavljamo kritiku Rawlsa koju je iznio ugledni islamski teoretičar Abdullahi A. An-Na'im. U trećem dijelu obrađujem stajališta njemačkog filozofa Martina Breula o ulozi vjerskih uvjerenja u javnom diskursu. Zaključujem tvrdnjom da je Breulovo stajalište umjerenog ekskluzivizma najbolje utemeljeno i primjereno kao smjernica za umno uređivanje diskursa i djelovanje na javnom području.

U ovom ćemo poglavlju rabiti nekoliko naziva koje je potrebno razumjeti u njihovu točnom značenju, kako ih je definirao Rawls: *cjeloviti nauk, javni um, prekrivajuća suglasnost, zadržka, pretpostavka, deklaracija...* Sve nazive ovdje ne možemo detaljno objašnjavati jer bi to poglavlje učinilo nepreglednim i daleko premašilo smisleni opseg. No, dodatna pojašnjenja nisu ni potrebna jer Rawls kao klasik političke filozofije i za mnoge najvažniji politički filozof 20. stoljeća već ima pojmove koji su postali sastavni dio pojmovnika političkih filozofa, ali i mnogih drugih društvenih i humanističkih znanstvenika.<sup>60</sup> Cilj poglavlja nije

<sup>59</sup> U nastavku, iz praktičnih razloga, koristit ću skraćeno ime Benedikt.

<sup>60</sup> Maffettone (2015, vii) čak je napisao: »Mogli bismo reći da politički filozofi žive u Rawlsovoj eri.« Za kritiku Rawlsovog (političkog) liberalizma iz pera slovenskog autora vidi Jamnik (1998. i 2018.). Jamnik se usredotočuje prvenstveno na raniji Rawlsov rad, djelo *Teorija pravednosti* (1971). To je Rawlsova najpoznatija knjiga, iako relativno rano djelo.

pružiti uvod u Rawlsovu teoriju ili uvesti čitatelja u Rawlsov pojmovnik. Ovo znanje poglavlje u velikoj mjeri pretpostavlja kod čitatelja. Slovenski čitatelj može objašnjenja glavnih Rawlsovih pojmova iz prve ruke pročitati u Rawlsovu djelu (Rawls 2011).

O poimanju javnog uma kod Rawlsa izvrsno je pisao Charles Larmore (2013). Započeo je vrlo pripovjednom rečenicom: »Za Johna Rawlsa javni um nije samo jedna od vrednota među ostalima. Javni um obuhvaća sve različite elemente koji čine ideal ustavne demokracije, jer vodi 'politički odnos' u kojima bi jedni prema drugima bili kao građani (Larmore 2003, str. 368).«

K tome je dodao: »Poštujemo javni um kada svoj vlastiti um usklađujemo s umom drugih i nastojimo zajednički pronaći stajalište za uređivanje uvjeta našeg političkog života (n.d.).«

Javni um u Rawlsovu smislu javan je u trima pogledima: »kao um slobodnih i jednakih građana, javni je um um javnosti; njegov je predmet javno dobro u pogledu pitanja temeljne političke pravednosti, pitanja potonjega dvovrzna su: ustavni temelji i pitanja osnovne pravednosti; ali i njegova narav i sadržaj jesu javni, jer su izraženi u javnom umovanju s nizom umnih poimanja političke pravednosti, koja je umno mišljena, da bi zadovoljila kriterij reciprocnosti (Rawls 2002b, 133).«

Ustavni temelji u Rawlsovu smislu odnose se na pitanja čija se prava i slobode mogu ugraditi u ustav, pod pretpostavkom da se ustav može tumačiti kao ustavni sud ili neko slično tijelo. Pitanja osnovne pravednosti povezana su s temeljnim strukturama

---

Po njemu Rawlsova je misao doživjela značajne promjene, osobito u smislu gajenja nemetafizičkog pristupa i uvažavanja posebnosti društava (usp. Žalec 2019b).

društva i obuhvaćaju osnovna ekonomska i socijalna prava te druge teme koje ustav ne pokriva (n.d., bilješka 7).

## 4.2 Rawls i Benedikt XVI.

Rawls je u djelu *Politički liberalizam* postavio ključno pitanje svoje rasprave sljedećim riječima: »Kako je moguće da oni koji zastupaju vjerski nauk, koji se temelji na vjerskim autoritetima, poput Crkve ili Biblije, istovremeno razvijaju umno političko poimanje koje podržava pravedan demokratski poredak?« (Rawls 2005,<sup>61</sup> str. xxxvii).

U ovom dijelu procijenit ćemo njegov odgovor na to pitanje, i to tako da ćemo ga usporediti s odgovorom na isto pitanje, koji možemo izlučiti iz djela Benedikta XVI.<sup>62</sup>

Za razmatranje Rawlsova stajališta u svjetlu Benediktova i u usporedbi s njim postoji nekoliko dobrih razloga (Jonkers 2015, str. 221–222): 1. Benedikt nije bio samo poglavar Katoličke Crkve (u daljnjem tekstu KC) već i izvrstan intelektualac i učenjak; 2. Benedikt je proglasio razumsku apologiju kršćanske vjere u sekularnom svijetu kao prioritetni zadatak KC-a. Javno djelovanje KC-a objašnjavao je kao diskusiju s ljudima izvan KC-a, s nekršćanima i nevjernicima, i ne samo uvjeravanje uvjerenih. U svojim raspravama rabio je sekularne razloge koliko je to bilo moguće i ne primarno teološke. Zbog toga je metodološki moguće njegov pristup uspoređivati s Rawlsovima. 3. Benediktov

<sup>61</sup> Od tu pa nadalje PL.

<sup>62</sup> Svoju analizu prvenstveno smo temeljili na sljedećim njegovim tekstovima, iako bismo mogli navesti i druge: Pope Benedict XVI 2006, 2008, 2009; Ratzinger 2004, 2006a, 2006b.

pogled nudi dobru priliku za temeljitu provjeru Rawlsove tvrdnje da svi umni cjeloviti nauci trebaju prihvatiti njegov odgovor na prethodno navedeno vodeće pitanje.

Oba, i Rawls i Benedikt, izričito cijene umnost i u njoj vide onu pravu osnovu za primjereno uređenje suvremenih društava i svijeta. Međutim, među njima postoje bitne razlike, posebno u odnosu prema istini, nadilaznosti i (ne)samodostatnosti čovjeka i njegova uma. Dok je Benedikt uvjeren da čovjek ne može biti uman bez Božje pomoći,<sup>63</sup> Rawls je smatrao da to može. Temeljni pojmovi Benediktova modela jesu mudrost i istina, koji su tek uvjeti za istinsku umnost. Kod Rawlsa ta dva pojma nisu pronašla svoje mjesto ili značenje, tako da Rawls ostaje samo kod umnosti. Može se reći da je Rawlsov stav o temelju umnosti imanentistički, dok je Benediktov nadilazan, transcendentan. Po Benediktu mudrost kazuje istinu, a samo putem mudrosti može se spoznati zašto umnost može biti istinita. Mudrost upućuje na nadilaznost, na Božju stvarnost, i nijedan je čovjek ne može posjedovati, kao što je još tvrdio Platon,<sup>64</sup> nego je ima samo Bog ili bogovi. Po Benediktu, bez mudrosti, čovjek nije sposoban usmjeriti se na išta drugo osim na vlastite egoistične interese, odnosno ne može biti pošten i poštovati druge, a što tek prava umnost može, kako za Rawlsa tako i za Benedikta – a ne gola instrumentalna razumnost.<sup>65</sup> Benedikt u tom smislu nema povjerenja u čovjeka kao samostalnog djelovatelja, dok ga Rawls, naprotiv, ima. Čovjek je, s obzirom na poštenje i poštovanje drugoga,

---

<sup>63</sup> Kršćani vjeruju da se čovjek ne može sam spasiti, već mu je potreban Spasitelj.

<sup>64</sup> *Fedar* 278d i *Simpozij* 204a.

<sup>65</sup> Podrobniju analizu instrumentalnog razuma, koji autor razlikuje od etičkog razuma i »višeg« razuma (Marion), vidi Klun 2013, str. 496–498.



samodostatan. Možemo zaključiti da oba mislitelja ističu um, no kod Rawlsa je on mišljen kao vodoravna protežnost i povjerenje u čovjekov um, dok kod Benedikta postoji okomita protežnost usmjerena na povjerenje u Logos, koji se ulijeva u čovjekov um i pročišćuje ga.

Isto kao um i vjera igra ključnu ulogu kod obojice. Rawls prihvaća Kantovu (1977) odredbu filozofije kao obrane umne vjere. U PL (str. 172) zapisao je da njegova politička filozofija preuzima zadatak koji Kant pripisuje filozofiji općenito – a taj je zadatak obrana umne vjere. Kant je pojam umne vjere objasnio u svom spisu *Was heißt: sich im Denken orientieren?*<sup>66</sup> Naziv koji Kant koristi za umnu vjeru jest *Vernunftglaube*. Umna vjera zauzima međuprostor između pukog mišljenja s jedne strane i znanja s druge strane. Rawls se slaže s Kantom da je za umnost potrebna neka umna svrha po kojoj se ravnaju naše mišljenje i postupanje (Jonkers 2015, 233).

U ovom odjeljku zanima nas prvenstveno Benediktov i Rawlsov pogled na odnos između vjere i razuma, na međukulturne i međureligijske odnose te na odgovarajući odgovor na postojeće stanje vrijednosne, kulturne i vjerske heterogenosti u svijetu. U tom smislu od temeljne su važnosti Benediktovo stajalište da su cjeloviti nauci (religijski i nereligijski) nositelji mudrosti te Rawlsov stav da moramo gajiti umni pluralizam. Rawls se ne zalaže za svaki pluralizam, već samo za umni pluralizam. U svojim djelima pokušao je postaviti mjerila i uvjete za to. Za Rawlsa je njegov bitni moment neka vrsta krajnjeg ekskluzivizma.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Dostupno na: <https://www.phil.uu.nl/~rob/texts/KantWasHei%C3%9FtSichImDenkenOrientieren.html> (pristupljeno 1. 4. 2016.). Engl. prijevod Kant 1977.

<sup>67</sup> Na ovom mjestu valja napomenuti da je kasniji Rawls (PL) sam za sebe koristio naziv inkluzivist (Nussbaum 2015, 664ff). Ekskluzivizam

Benedikt, međutim, nije pristaša takvog ekskluzivizma te naglašava važnost mudrosti koja se nalazi u tradicijskim cjelovitim naucima. Mudrost, koja je u njima, predstavlja zajednički nazivnik tih nauka te može biti temelj mirnog suživota i dobrog života u vrijednosno i kulturno raznolikim društvima. Benedikt ne odbacuje pluralizam niti ga namjerava ukinuti. Po njegovu mišljenju kulturni pluralizam najvažnija je činjenica suvremenog društva koju treba uvažavati svatko tko se njime bavi i želi ga unaprijediti. Međutim, Benedikt odbacuje agregatni pluralizam, gdje su različite kulture poredane poput cigli jedna do druge, bez međusobne povezanosti. Benedikt se zalaže za odnos i dijalog među njima. Moglo bi se reći da se zalaže za odnosnu ili dijalošku pluralnost. Općenito su pojmovi poput odnosa, interakcije i dijaloga za Benedikta dosta važni. Po njegovu mišljenju potrebno je da dođe do uzajamnog čišćenja i očišćenja između vjere i uma (da se očiste od vlastitih patologija), ali i do međusobnog pročišćavanja različitih kultura, kako religijskih tako i sekularnih. Takvo pročišćavanje omogućit će da mudrost, koja se nalazi u cjelovitim naucima, dobije vidljivo mjesto i utjecaj. Benedikt, dakle, ne tvrdi da kršćanstvo posjeduje svu istinu i da je samodostatno. S druge strane odbacuje razne »skupljajuće« pristupe poput, primjerice, svjetovnog etosa kao nedovoljne i apstraktne.<sup>68</sup> Svjetovni

---

je razumio kao stajalište po kojem razlozi koji su izneseni u terminima cjelovitog nauka ne smiju nikada biti uvedeni u javni um. Inkluzivist, u Rawlsovu smislu, smatra da, u određenim situacijama, građani mogu odložiti temelje svojih političkih vrednota, ukorijenjene u cjelovitim naucima, ako to čine na način kojim jačaju ideal javnog uma (PL, 247). Unatoč tome mnogi misle da Rawlsovi načini uključivanja cjelovitih nauka u javni um nisu dovoljni da bi se Rawlsa moglo smatrati inkluzivistom. U ovom poglavlju rabimo nazive *inkluzivizam* i *ekskluzivizam* na način kao Breul (vidi početak podnaslova, četvrtog odjeljka o njemu) te je u tom smislu Rawls krajnji ekskluzivist.

<sup>68</sup> Sličnu kritiku iznosi Strahovnik (2009), koji ističe teorijsku slabost i

etos za sada je apstrakcija jer spoznaju o istinskoj zajedničkoj mudrosti, koja može imati istinsku važnost iz perspektive društvenog mira i suglasja, možemo dosegnuti samo kroz interakciju između predstavnika različitih cjelovitih nauka. To ne znači uzimati elemente iz jednog i drugog nauka, spajati ih u neku vrstu presjeka i kazati da je to naša vjera. Moramo ostati ukorijenjeni u nekoj partikularnoj i konkretnoj tradiciji te kroz nju spoznavati zajedničku mudrost koja nas povezuje. Neukorijenjeni svjetovni etos ili univerzalna mudrost samo su prazne riječi. Benediktovo stajalište je, unatoč svemu, barem u svojim implikacijama, uključivo, inkluzivističko, jer bi mudrost trebala biti ona koja je podloga opravdavanja društvenih mjera, odnosno mudrost u takvom ili sličnom obliku, barem kako je Benedikt razumije, neki cjeloviti nauk. Benedikt je zagovornik ideje pretpolitičkih temelja države (Ratzinger 2006b). Ta ideja, odnosno stajalište, implicira da je za uspješno djelovanje demokracije potrebno da građani posjeduju odgovarajuće kreposti i vrijednote koje su dio cjelovitog nauka.

Po Rawlsu takvo stajalište nije dovoljno za uređivanje suvremenih društava, u kojima su prisutna na razini vrijednota isključujuća stajališta (koja su dio cjelovitih nauka). Rawls polazi od pretpostavke da se međusobno isključujuća stajališta iz liberalne demokratske zajednice ne mogu isključiti. No, možemo odrediti poštene uvjete za društvenu suradnju građana, odnosno ljudi.<sup>69</sup> Takvi uvjeti načelno isključuju uporabu razloga temeljenih na cjelovitim naucima (npr. religijskim), jer ti razlozi mogu biti najviše partikularno prihvatljivi (npr. za predstavnike neke odre-

---

neodređenost takvih pristupa kao modela globalne etike.

<sup>69</sup> U ovom poglavlju ograničavamo se na prvi zadatak, jer je rješenje ovog problema po Rawlsu nužan uvjet za ostvarenje odgovarajuće društvene suradnje među ljudima.

đene religije). Mogu se rabiti razlozi koje može prihvatiti svaka umna osoba bez obzira na to koji cjeloviti nauk prihvaća.<sup>70</sup> Naravno, ovdje se pojavljuje problem, na što ukazuje Jonkers (2015, 238), vezan za pitanje umnosti svrhe po kojoj se orijentiramo, odnosno za to kakva ili koja je svrha umna. O tome da to nikako nije lagano i dogovoreno pitanje pokazuju rasprave koje problematiziraju univerzalnu vrijednost Deklaracije o ljudskim pravima UN-a iz 1948. Na još dubljoj razini problematičnost ovakvog stajališta pokazuje neslaganje o tome postoje li doista univerzalne (ljudske) vrednote. Umnost Rawlsova umnoga pluralizma i sama je dosta problematična i upitna. Ako je ljudski um vrhovni autoritet, što za Rawlsa nesumnjivo jest, ulazimo u krug: zahtijevamo orijentaciju prema konačnoj svrsi, koja bi očistila religiju i um od njihovih »patologija«, no istovremeno umnost tog načela (konačne svrhe) mora biti umno određena, jer kako je tvrdio Kant (1977), ne smijemo odreći umu isključivo pravo da je mjerilo istine. U ovakvoj nezavidnoj situaciji u pogledu (mogućnosti) čistog umnog utemeljenja čini nam se unaprijed isključivanje neneutralnih, odnosno vjerskih razloga i uvjerenja iz javnog diskursa, odnosno rasprave o zajedničkim stvarima i mjerama, neutemeljeno i nerealistično. Na to dvoje upozoravaju i Breul i An-Na'im. U nastavku ćemo prvo predstaviti prigovore Rawlsu, koje je postavio potonji, a zatim Breulovo stajalište umjerenog ekskluzivizma, koje nam se čini najprihvatljivijim i najperspektivnijim od svih četiriju koje smo dosad izložili.

Vratimo se sada nakratko na značenje vjere i njezin sadržaj kod Rawlsa i Benedikta. Obojica, i Rawls i Benedikt, slažu se da je za postizanje pravedno uređenog društva vjera važna, no razlikuju se u odgovoru na pitanje u što treba vjerovati. Za Benedikta

---

<sup>70</sup> Takvo ekskluzivističko stajalište u osnovi zastupa i Robert Audi (1998, 2000).

moramo vjerovati u Boga ili, čak i ako ne vjerujemo, moramo postupati kao da Bog postoji. A što je s Rawlsom? Koji je ekvivalent toga kod Rawlsa? Koji je Rawlsov ideal, po kojem se trebamo ravnati kako bismo izbjegli pretjerano vođenje osobnim interesima, »životinjsko kraljevstvo«? Umna je vjera uvjerenje u istinu koja je subjektivno adekvatna, ali koju ne možemo objektivno dokazati ili temeljiti. Riječ je o svjetioniku prema kojem se spekulativni mislitelj orijentira u svojem umnom hodu prema područjima nadčulnog (Kant) (Jonkers 2015, 233). Rawls se slaže s Kantom da je filozofija apologija umne vjere. Ali, što je sadržaj Rawlsove umne vjere? U što vjeruje umni vjernik? Rawls definira svoju umnu vjeru kao »pokazivanje koherentnosti i jedinstva uma, kako teorijskog tako i praktičkog, sa samim sobom, te toga kako moramo imati um za konačno prizivno sudište, koje jedino ima nadležnost odlučivati o svim pitanjima opsega i granica njegova vlastitog autoriteta« (PL, 101).

Rawls smatra da moramo vjerovati u um, da je umno vjerovati u um kao vrhovni autoritet. Jonkers (2015, op. 49) napominje da bi Rawls ovdje mogao misliti na Kantovo stajalište da je um uvijek konačni temelj istine. Štoviše, Rawls poistovjećuje tu vjeru i ulogu koju pripisuje umu s »obranom mogućnosti pravednog ustavnog demokratskog uređenja« (PL, 101)

Stoga kod Rawlsa imamo tezu da je čovjekova sposobnost za umnost temelj demokracije, uz uvjet da se ta sposobnost prakticira i da se um poštuje kao vrhovni autoritet. To je u osnovi prosvjetiteljsko stajalište. Rawls smatra da trebamo vjerovati u sljedeće (odnosno da je u sljedeće umno, pametno vjerovati): 1. da je kod svih ljudi samo jedan um (jedinstvo uma); 2. da su ljudi sposobni za umno postupanje i poštovanje autoriteta uma; 3. da je um vrhovni autoritet, 4. da je (zato) moguće odgovarajuće demokratsko uređenje društva.

I Benedikt misli slično, s razlikom da je uvjeren kako je um, kao vrhovni autoritet, božanski um, a ne samo čovjekov. Čovjekov um, koji nije prosvijetljen ili očišćen božanskim umom, jest puka racionalnost, sredstvo za postizanje vlastitih interesa. Tako i Rawls i Benedikt daju prednost umu, no razlikuju se u tome što je za njih um: za Benedikta je um samo Um i um očišćen božanskim Umom. Rawls, pak, odbacuje vjeru u Boga zbog holokausta i drugih strašnih događaja (Rawls 2009) te smatra da je uman onaj koji poštuje drugog kao jednakog, slobodnog i umnog. Umno, po Rawlsu, nije nužno istinito, odnosno istinitost je za umnost irelevantna. Ono što čovjeka čini umnim odnos je prema drugim ljudima, poštovanje drugih ljudi kao jednakih i slobodnih te nadilaznih u smislu dostojanstva svake osobe.<sup>71</sup> Benedikt se u pogledu poštovanja slaže s Rawlsom, no smatra da poštovanje drugih nije moguće bez postupanja kao da Bog postoji, postupanja u skladu s Božjom voljom. Što je Božja volja i kako postupati u skladu s njom – tu su nam orijentacija velike tradicije. Po Rawlsu su ljudi sposobni dobro urediti društvo bez vjere u Boga. Dovoljno je da su umni, odnosno da poštuju druge. Dovoljan je »bog« koji poštuje druge. S druge strane, po Benediktu, istinsko poštovanje drugih bez vjere u Boga, ili barem postupanja kao da Bog postoji, nije moguće i predstavlja najobičniju iluziju. Točnije govoreći, po Benediktu je potrebno postupati u skladu s provjerenim tradicijama koje nadilaze puko slijedenje vlastitih interesa. Rawls, s druge strane, smatra da to načelo nije potrebno, iako je smatrao (Nussbaum 2015) da se umni čovjek

<sup>71</sup> Rawls doduše ne rabi naziv dostojanstvo (*dignity*), već rabi teško prevodiv naziv *inviolability of human person*. Riječ je o tome da svaka osoba ima vrijednost koja ju čini bezuvjetno vrijednom poštovanja. Prijevod *dostojanstvo* za *inviolability* utemeljujemo na tome da ga je predložila iznimna poznavateljica Rawlsova djela, Martha Nussbaum (Nussbaum 2015).

obično vodi nekom tradicijom. Međutim, i u pogledu značenja tradicije, Benediktovo se i Rawlsovo stajalište razlikuju, no stvarno – gledano praktički – nisu toliko različiti kao što se to čini na prvi pogled.

Jonkers (2015, 233–234) u ovoj točki prepoznaje veliku sličnost između Rawlsa i Kanta. Kod obojice se umna vjera ne temelji samo na jedinstvu uma, već i na mogućnosti da taj um ima konačnu svrhu, posebice pravedno ustavno uređenje (233). Rawls, kao i Kant, smatra da konačnost uma znači da realnost te svrhe ne može biti dokazana (n.d.). No, uvođenjem konačne svrhe, Rawls ipak unosi »metafizički element« koji nadilazi samu sferu uma (233–234). Umna vjera nije samo vjera u um i njegovo jedinstvo, već i vjera u mogućnost pravednog ustavnog režima kao normativne, orijentacijske svrhe uma (234). To znači da, po Rawlsu, umno je ono postupanje koje doprinosi ostvarenju pravednog ustavnog uređenja. Postizanje takvog uređenja mjerilo je umnosti.<sup>72</sup>

Rawls nije mislio da je preklapajuće suglasje načelno ograničeno na sekularne razloge. Javni um i sekularni um po Rawlsu nisu istovjetni.<sup>73</sup> Bit njegove poruke jest da o zajedničkim pita-

<sup>72</sup> To se ne smije zamijeniti s pukom racionalnošću koja je instrumentalne naravi. Rawls je izričito razlikovao racionalno (*rational*) i umno (*reasonable*). Tako, primjerice, u Rawlsu (2011) na str. 25 objašnjava razliku između racionalnosti i umnosti, ističući da će ju dosljedno uvažavati. Umnost uključuje moralnu dimenziju, dok racionalnost ne. Tako je, primjerice, u određenoj političkoj situaciji za neku političku osobu neko postupanje racionalno u smislu da mu donosi više političkih bodova, ali to postupanje ne mora biti umno. Dakle, nešto ne mora biti umno (neumno), a ipak ostati racionalno. U bilješci 21 dodatno objašnjavamo pojam intrinzične umnosti.

<sup>73</sup> Javni se um po Rawlsu razlikuje od onoga što se ponekad naziva sekularnim umom i sekularnim vrednotama. To nije isto što i javni um. Posebno ne ako imamo na umu da Rawls definira sekularni um kao

njima moramo raspravljati i usuglašavati se na temelju razloga koje svi možemo razumjeti te, ako isključimo vlastiti egoizam, možemo razumjeti i zašto su obvezujući za sve nas. Tu je na djelu Kant i njegov kategorički imperativ u obliku pitanja: »Što ako bi svi tako postupali?« Svatko, pa i lažljivac, razumije da je neprihvatljivo da svi uvijek lažu; tat također razumije da je neprihvatljivo da svi samo krađu i ništa ne stvaraju. Ne može, međutim, svatko razumjeti da je Bog trojstvo, da je Isus »uskrsnuo« iako je bio razapet... Benediktova je poanta da etička načela može razumjeti svatko razuman, međutim ako ne budu vođena velikom tradicijom većina ljudi za njih će ostati slijepa, neće ih uistinu razumjeti, shvatiti i poštovati. Benedikt, kao i Rawls, slaže se da je krajnja orijentacijska svrha na temeljnoj razini nužna za um (Jonkers 2015, 235). Po Benediktu, živjeti kao da Bog postoji služi kao konkretizacija mudrosti kao egzistencijalne i orijentacijske vrste znanja koja predstavlja zajedničku osnovu za sve ljude, ali istovremeno omogućuje pluralizam (n.d.). Samo ako smo spremni pustiti da nas vodi mudrost, možemo postati sposobni za istinski dijalog među kulturama i religijama, koji nam je danas prijeko potreban (Benedikt 2006, pogl. 16). U Benedikto-

---

umovanje u pojmovima sveobuhvatnog nereligijskog nauka. Političke vrednote po Rawlsu nisu moralni nauci. Moralni nauci nalaze se na istoj razini s religijom i prvom filozofijom. Suprotno tome, liberalna politička načela i vrednote definirane su liberalnim političkim poimanjem pravednosti i pripadaju kategoriji političkog (Rawls 2002a, 143–144). Takva osnova omogućila je Rawlsu da tijekom razvoja ublaži svoj ekskluzivizam, a po mišljenju nekih od toga nije mnogo ostalo. Tako je Burt Dreben (2003, vidi i Nussbaum 2015) njegovo stajalište shvatio kao ono koje ističe samo da su razlozi prihvatljivi ako ih svi uključeni mogu razumjeti i prihvatiti. Rawlsova pozicija u ovom tumačenju izrazito je formalistička (još jedna paralela s Kantom). Ipak, Rawls je predstavio tri oblika političkog diskursa za uključivanje cjelovitih nauka u javni diskurs: zadržku (proviso), deklaraciju i pretpostavku (*conjecture*) (Rawls 2002a: 153–156).



vu primjeru živjeti kao da Bog postoji način je osiguravanja zajedničke osnove kako za vjernike tako i za nevjernike, način koji omogućuje pluralizam među njima. Kršćanski nauk Benedikt ne predstavlja kao potpunu istinu, nego poticaj za istinu, poziv na ideju istine ili mudrosti (Benedikt 2008, pogl. 11).

Pojavljuje se pitanje, ne ugrožava li pluralizam činjenica da je za um potrebna krajnja svrha? Po Benediktovu mišljenju, ne. On je uvjeren da je kršćanstvo inkluzivno (Jonkers 2015, 235). Međutim, također smatra da to nije dobar naziv jer ostavlja dojam da su možda ostali cjeloviti nauci apsorbirani u kršćanstvo. Ono što Benedikt zagovara jest preobrazba pluralizma u pluralnost, i to na temelju dijaloga među cjelovitim naucima. Dijalog je, po Benediktu, moguć jer tradicije nisu potpuno nedostupne jedna drugoj. Štoviše, jer ih povezuje uvjerenje da je Logos prisutan u svakoj.

Kako je Benediktov pogled na (vjersku) pluralnost povezan s Rawlsovom idejom umnog pluralizma (Jonkers 2015, 236ff)? Po Rawlsu, u umnom pluralizmu cjeloviti nauci sami su po sebi umni. Po Rawlsu u društvima u kojima je umni pluralizam trajno stanje umnost predstavlja prikladniju osnovu za javno opravdanje, nego moralne istine (PL, 129). S tog stajališta Benediktovo isticanje važnosti mudrosti postaje temeljni problem. Po Benediktu, ideja mudrosti može poslužiti kao zajednička osnova za sve vjerske i sekularne tradicije, dok bi po Rawlsu ideal uma mogao pružiti zajedničku osnovu za sve umne konsenzuse. Benedikt je razvio model konvergencije, posebice u debati s Habermasom (Ratzinger 2006b). Njegov je problem u tome kako prevladati puki pluralizam i zamijeniti ga odnosnošću. Usredotočuje se na interakciju između kršćanske vjere i zapadnog razuma, ali i na interakciju s drugim, nezapadnim tradicijama. Takva bi interakcija trebala donijeti pročišćenje spomenutih

tradicija, a njezina bi posljedica bila pojava ili oblikovanje, kristalizacija istinske zajedničke osnove tih tradicija, koja bi postala djelotvorna sila u korist cijeloga čovječanstva. S Rawlsova stajališta, nada u rastuću interakciju među kulturnim tradicijama te ideja podudaranja, što je njegova podloga, nisu dovoljni, jer ne priznaju u potpunosti prisutnost konfliktnih, a ipak, cjelovitih nauka za temeljno svojstvo demokratskog društva.

Benediktovo i Rawlsovo stajalište ostavljaju nas u svojevrsnoj dvojbi ili »aporiji« (Jonkers 2015, 238), jer nijedna od ponuđenih opcija nije osobito obećavajuća. Postavlja se pitanje je li interakcija između sekularne racionalnosti i velikih religijskih tradicija moguća u smislu mudrosti kao zajedničke osnove između prve i posljednje? Trenutačna (pluralistička) situacija ne obećava mnogo u ovom pogledu. Moderne društvene zajednice, s jedne strane, trebaju svoju nepogrešivu osnovu na koju se mogu pozvati, a to je ideja ljudskog dostojanstva i političke pravednosti. S druge strane, iste zajednice gotovo nisu u stanju postići ni u minimalnoj mjeri, odnosno sadržajno prekrivajuće, umno suglasje. Ovo je posebno izraženo na globalnoj razini. Jonkers (2015, 238) navodi dva primjera na koja smo već upozorili: trenutačno spornu univerzalnost Opće deklaracije o ljudskim pravima iz 1948. godine te, na dubljjoj razini, pitanje postojanja univerzalnih ljudskih vrednota. Umnost umnog pluralizma tako postaje vrlo upitna. Posljedično, i Benediktov i Rawlsov projekt postizanja pravednog društva, odnosno poštenog društvenog uređenja, nalaze se u škripcu: kad je riječ o dijalogu između sekularne i vjerske kulture te dijalogu među kulturama općenito, trenutačno smo teško optimistični; dijalog je uvjet za oblikovanje zajedničkog nazivnika na temelju kojeg bi društvo moglo biti uređeno suglasjem. S druge strane, sve se više dovodi u pitanje i narušava

suglasje oko »univerzalnih« vrednota i načela, koje su ključne za Rawlsov umni pluralizam.<sup>74</sup>

### 4.3 Rawls i An-Na'im

Članak An-Na'ima, na temelju kojeg ćemo predstaviti njegovu kritiku Rawlsa, nosi naslov Islamska politika i neutralna država. Na početku članka objašnjava pojam islamske politike. Taj naziv odnosi se na »islamsku protežnost u politikama različitih zajednica muslimana, neovisno o tome čine li oni većinu ili manjinu stanovništva« (242).<sup>75</sup>

Nadalje, ističe da je po njegovu mišljenju svaka politika specifična i kontekstualna te dodaje da se naziv islamska politika odnosi na to »kako se islamske vrednote i pojmovi rabe u političkom diskursu, pregovorima i strategijama mjesnih ili nacionalnih muslimanskih zajednica u njihovim partikularnim kontekstima« (n.d.).

An-Na'im ne vjeruje da postoji specifična islamska politika koja je zajednička svim muslimanima, gledano okomito (povijes-

<sup>74</sup> Nussbaum (2015) primjećuje da je Rawls (pogrešno) smatrao kako se neka ljudska prava iz Opće deklaracije iz 1948. godine mogu univerzalno prihvatiti jer počivaju na temeljima prisutnima u svim velikim kulturama. Rawls je (po Nussbaum pogrešno) ograničio mogućnost poštenog demokratskog uređenja na države zapadnog svijeta koje su jedino sposobne za umni pluralizam jer ih je transformirala reformacija. Po Rawlsu to uključuje države zapadne Europe i SAD (ne više Australiju). Nussbaum ukazuje na obilne povijesne dokaze koji se protive ovom Rawlsovu stajalištu (npr. neke starije kulture također su imale oblike reformacije, poput Indije i sl.).

<sup>75</sup> Ako nisu navedeni dodatni izvori, brojke u zagradama u ovom, trećem, poglavlju odnose se na stranice u djelu An-Na'ima iz 2015. godine.

no) i vodoravno (danas, diljem svijeta). Tako, primjerice, islamska politika muslimana u Indiji ima više zajedničkog s »hinduističkom politikom« njihovih susjeda nego s islamskom politikom u Senegalu. U odnosu na ovo razumijevanje islamske politike An-Na'im razmatra potrebe, mogućnosti i poželjnost neutralne države te ulogu neutralnosti. Svoje razmatranje započinje tvrdnjom da u islamskom svjetonazoru nije moguće društva »sterilno« podijeliti na sekularno i vjersko područje te da nije moguće odvojiti političku sferu od vjerske u smislu da se u političkom diskursu, pregovorima i strateškim promišljanjima te raspravama ne bi rabili islamski pojmovi i vrednote. U islamskom obzoru neke jasne granice, razdjelnice između sekularnog i religijskog, odnosno između političkog i religijskog, nije moguće povući i stoga nije moguće ostvariti nikakvu (vjerski) neutralnu politiku u smislu uređenja zajedničkog dobrog.

Iz ovoga proizlazi da u islamskom svijetu nije moguće uspostaviti umne ustavne uredbe kakve je zamislio Rawls. Međutim, na temelju te tvrdnje postavljaju se dva pitanja: 1. je li loše što u muslimanskom svijetu nije moguće razvijati neutralne politike ili države, »neutralne« u Rawlsovu smislu? 2. Je li Rawlsov model društva doista pravedan i izvediv? Drugim riječima, može li društvo kakvo je zamislio Rawls uopće funkcionirati, tj. može li uspješno djelovati? An-Na'imov odgovor na oba, uzajamno povezana pitanja, jest negativan. Društvo koje bi moglo djelovati, odnosno koje bi bilo uspješno i istodobno primjer Rawlsovog modela, nije moguće. Čak i da je moguće, isključivanje religija, kako to zagovara Rawls, ne bi bilo pravedno. An-Na'im smatra da je Rawlsovo isključivanje religija iz javnog uma pogrešno iz nekoliko razloga, osobito s vida ustavnih temelja i pitanja osnovne pravde, na što se Rawls usredotočuje. Navodi pet razloga (262). 1. Nepošteno je odbaciti neki diskurs samo zato jer je reli-

giozan, neovisno o tome što ima doista za reći o dotičnom problemu. 2. To je oblik unaprijed postavljene cenzure koja blokira ostvarivanje temeljnih ljudskih prava slobode vjere i izražavanja – prije nego što je dokazana bilo kakva šteta. Takva cenzura nije samo načelno nepravedna, već i neizvediva: kako možemo unaprijed znati koje su tvrdnje ili zahtjevi religiozni prije nego što ih zaista čujemo? 3. Sve građane trebali bismo poticati da se uključe u političke rasprave o svim problemima i u svim kontekstima, kako bi kroz vrijeme razvili i održali svoj građanski um. Rawlsovo isključivanje religija predstavlja temeljnu prepreku za to. 4. Isključivanjem religija iz javnog uma Rawls ih tretira kao da su izolirane i zatvorene, ne otvorene za unutarnju raspravu, te kao da ih je moguće jasno i odjelito razdvojiti na religiozne i sekularne segmente. Takvo viđenje, po An-Na'imovu mišljenju, (bila bi) pogrešna je interpretacija islamskog političkog mišljenja, jer se ono razvija kako putem unutarnje kritike tako i putem vanjske kritike te putem zamršenih odnosa s nereligioznim mišljenjem. Rawlsovo isključivanje religija, u konačnici, nije u skladu sa stvarnošću natjecateljskih racionalnosti unutar cjelovitih nauka i ograničava mogućnost uvjeravanja među vjernicima. 5. Rawlsovi pokušaji uključivanja religija u javne rasprave neprimjereni su. Ako Rawls naglašava ograničeni domet ustavnih temelja u pitanjima osnovne pravednosti, religije su i dalje isključene iz rasprave o tim temeljnim političkim pitanjima. Bez obzira na stupanj, u kojem zadržka i pretpostavka s jedne strane omogućuju uključivanje religijskog razmišljanja u javnu raspravu, s druge strane oboje još uvijek zahtijevaju da ono u konačnici bude prevedeno u nereligijske »javne« nazive, za koje je Rawls vjerovao da bi mogli biti zajednički svim građanima.

An-Na'im se zalaže za znatno manje ograničavanje religija nego Rawls. Po njegovu mišljenju, sloboda izražavanja religij-

skih i drugih cjelovitih razloga u politici te sloboda političkog organiziranja s ciljem njihove promocije mogu se ograničiti samo ako krše ustavna prava drugih, kako su ih ustanovile države, a ne zbog drugih razloga, kako je to smatrao Rawls. Ako postupamo tako, kako je iz islamskog gledišta predlagao An-Na'im, tada, po njegovu mišljenju, zahtjeve civilnog, odnosno »javnog« uma možemo ostvariti učinkovitije (263).

Na kraju članka An-Na'im ukratko opisuje praksu onoga što se naziva »civilni um« u normalnom tijeku života zajednica, gdje god se one nalazile. Ta praksa suprotstavlja se umjetnim ograničenjima na određena pitanja ili primjeni samo u nekim, segregiranim funkcijama. Njegova glavna poanta, odnosno cilj, jest pojasniti važnost i značenje osnovnih »vještina« za očuvanje identiteta, načina života i društva općenito. Prije svega, ističe da se u normalnim okolnostima djeca socijaliziraju u obiteljima, školama i drugim okruženjima te da usvajaju, prihvaćaju i podržavaju određene vrednote koje se odnose na društvene i političke odnose i postupanja. Odrasli, odnosno stariji članovi društva, nisu samo socijalizirani (u iste vrednote) na taj ili sličan način, nego se stalno podsjećaju na značenje i (praktičnu) korisnost tih vrednota. U tom kontekstu An-Na'im govori (str. 263–264) o vještinama preživljavanja koje moraju biti prisutne u svakom društvu i zajednici ako one žele opstati. Među tim vrednotama ili krepostima kao primjer navodi vjerodostojnost, odnosno biti dostojan povjerenja u ekonomskim odnosima s drugima; poštovanje dostojanstva drugih te prihvaćanje njihova rasnog i etničkog identiteta kao i njihovih vjerskih i političkih uvjerenja. To je nužno zato što i sami trebamo to da drugi poštuju naše dostojanstvo, identitet i uvjerenja. To ne znači da je neko konkretno društvo savršeno ili idealno u tom pogledu, ali vrednote i kreposti moraju u svakom društvu koje želi opstati biti u dovoljnoj mjeri prisutne

i ostvarene. Na temelju toga An-Na'im pojašnjava svoju »glavnu poantu« koja glasi: ne samo da su »cjeloviti nauci« u Rawlsovu smislu tog naziva sastavni dio tih procesa nego igraju i vodeću ulogu u našoj socijalizaciji putem koje stječemo plemenite vrednote čovječnosti, koje moramo ostvarivati i za njih se zauzimati. Naše iskustvo jasno pokazuje da ne možemo kontrolirati niti nadzirati kakav se diskurs njeguje, tko i u kakvom kontekstu ga njeguje. Religija, kultura, društveni odnosi i djelovanje, sve to priprema nas za zdrav, produktivan i miran život, pa čak i ako se ponekad upletemo i u patološke, destruktivne i nasilne odnose. Ipak, An-Na'im zaključuje svoju raspravu tvrdnjom da je, tko god mi bili, religija za one, koji vjeruju, neodvojiva osnovna odrednica toga tko smo (identitet) i načina na koji živimo (načina našeg življenja) (264).

S govorom o tome da se život konkretnih osoba ne može razdijeliti na sekularni i religiozni dio, An-Na'im vraća se na početak svojeg članka, gdje je slične stvari istaknuo u pogledu društvene razine u islamskom kontekstu. U svojim prigovorima An-Na'im je na nekoliko mjesta jasno i ozbiljno ukazao na nedostatke Rawlsova modela, dok je u nekim drugim točkama ostao previše nedorečen i nejasan, a njegove zaključke teško bi uporabili kao podlogu za izradu jasnih smjernica za uređenje odnosa u suvremenim, i s obzirom na vrednote, heterogenim društvima i u tom sklopu položaja vjere u javnom prostoru, diskursu i odlučivanju. Zato ćemo u posljednjem dijelu ovog poglavlja predstaviti stajalište Martina Breula koje smatramo najjasnijim i najtemeljnijim od svih četiriju predstavljenih. Smatramo kako bismo morali svako stajalište o ulozi vjerskih uvjerenja i razloga u javnom prostoru (diskursu) odbaciti u onim momentima u kojima, ili zbog kojih, ne dozvoljavaju uloge koje kao

dozvoljene, ili još više potrebne i poželjne, navodi Breul. Kao i za sva ostala to vrijedi i za Rawlsovo stajalište.<sup>76</sup>

#### **4.4 Breulov umjereni ekskluzivizam**

Jedno od središnjih pitanja u raspravi o odnosu između religije i demokratske javnosti jest pitanje legitimnosti uporabe religijskih uvjerenja i argumenata u političkim raspravama.<sup>77</sup> Radi se o pitanju jesu li religijska uvjerenja i argumenti dopušteni razlozi u javnim diskursima pluralističkog društva. Nije li možda moralno sporno da u javnom diskursu o opravdavanju ili opravdivosti kolektivno obvezujućih normi dajemo, izričemo, navodimo itd. religijska uvjerenja kao moguća i primjerena utemeljenja takvih normi? Postavlja se pitanje o kojemu se mišljenja vrlo razlikuju: je li uporaba religijskih uvjerenja u javnom diskursu legitimna sa stajališta vjerske slobode, a možda čak i neophodni dio vitalne demokratske kulture – ili je pak takve javne uporabe uvjerenja (na primjer o tome kakav je život dobar i smislen), koja su uvijek partikularistički utemeljena, nedopušteno prenositi na opće obvezujuće norme? Martin Breul (2015, 482) prvo stajalište naziva inkluzivizmom, a drugo ekskluzivizmom. Drugo stajalište ograničava mogućnost da religijska ili druga cjelovita vjerovanja i nauči služe kao osnova za opće norme. Očito je da neko razumno stajalište o ovom pitanju predstavlja ključnu smjernicu za rje-

---

<sup>76</sup> Koje je vrlo kompleksno. Osim toga, Rawls ga je tijekom svog dugog istraživačkog puta višekratno mijenjao, pa je u određenim aspektima ostalo nedovršeno ili nedorečeno.

<sup>77</sup> Ako nije posebno naznačeno, svi se brojevi u zagradama u ovom potpoglavlju odnose na Breul 2015.



šavanje ili barem ublažavanje religijsko-političkih konflikata u suvremenom društvu.

Breulova je teza da je u raspravi o dopuštenosti religijskih argumenata i uvjerenja u javnom diskursu moguće treće, srednje stajalište. Ovo stajalište naziva umjerenim ekskluzivizmom (u nastavku UE) (482). UE tvrdi da je s jedne strane nužno ustrajati na idealu neutralnog opravdavanja. Samo tako utemeljene političke norme jesu legitimne, jer ih opravdavaju razlozi koje svi razumiju i prihvaćaju, a kojih se određeno pitanje tiče. To je ekskluzivistička značajka UE-a. Međutim, ustrajanje na tom ne implicira nikakav zahtjev da religija mora ostati samo u privatnoj sferi, budući da su, osim opravdanja, moguće i mnoge druge uloge koje religijska uvjerenja mogu imati u javnom diskursu (umjereni element). Zauzimanjem takvog stajališta izbjeglo bi se s jedne strane unaprijed doneseno i površno isključivanje te diskriminiranje religijskih argumenata općenito, dok bi se s druge strane spriječilo neutemeljeno prevladavanje religijskih ili svjetonazorskih većina koje bi omogućile nepromišljeno dopuštanje i prihvaćanje religijskih uvjerenja i zahtjeva koji nisu podložni nikakvoj ozbiljnoj procjeni na osnovi (religijski neutralnih) umnih mjerila.

Breul (2015) navodi pet funkcija, odnosno razloga, za tezu da religijska uvjerenja mogu igrati legitimnu ulogu u javnom diskursu pluralnog i demokratskog društva. Štoviše, Breul tvrdi da su te funkcije za takvo društvo nužne. Kod nijedne od ovih uloga ne radi se o funkciji opravdanja, gdje se Breul slaže s krajnjim ekskluzivistima koji smatraju da religijska uvjerenja ne mogu to vršiti. Te razloge, odnosno uloge, nabrajamo kako slijedi. 1. Religiozna uvjerenja mogu igrati ulogu motivacijskog razloga. 2. Drugi razlog za potrebnost javnog izražavanja religijskih uvjerenja odnosi se na suzdržanost nekih, u pogledu prijevoda,

sadržaja religioznih uvjerenja u nereligiozni, sekularni govor. Breul polazi od poimanja da je javnost kritičan i diskurzivan postupak za koordiniranje i organiziranje zajedničkog postupanja i života. Ako je tako, onda religiozna uvjerenja ne bi smjela biti unaprijed isključena iz javnosti, odnosno ograničena na privatno područje, jer tada uopće nema mogućnosti ni prilike da se provjeri dostupnost njihova sadržaja te da dijelovi, koji su zanimljivi za društvenu raspravu, budu prevedeni u općeprihvatljiv govor. Zato, ako želimo djelovati na postsekularnoj razini, moramo odbaciti »liberalni« zahtjev za privatnost religije i dopustiti prisutnost religioznih argumenata u javnosti, pri čemu se njihovi zagovornici moraju osvijestiti o epistemičkim ograničenjima tih argumenata (499). 3. Treći razlog za prisutnost religioznih razloga u javnom diskursu jest uvažavanje manjina (499–500). Za mnoge manjine to je često jedini način da pojasne svoje sumnje ili zadržke putem religioznog govora, odnosno putem religiozno obloženih i utemeljenih prigovora. Religiozni argumenti (utemeljenosti) mogu služiti kao (početne) zamjene za općeprihvaćene argumente, koje se mogu prevesti ili kasnije dati i priopćiti. Razlog za takvo dopuštanje, po Breulu, nije nikakva pokroviteljska zaštita kulturne raznolikosti, nego želja da se, koliko god je moguće, proširi polje demokratske javne rasprave, i to kako u sadržajnom smislu tako i s obzirom na moguće sudionike (uključujući manjine s ruba društva). 4. Religiozni argumenti mogu služiti kao dodatno utemeljenje uz argumente koji se temelje na općeprihvaćenim razlozima. Tako se mogu kritizirati razna diktatorska usmjerenja ili očite krivice i s religioznih stajališta. U takvom slučaju religiozni argumenti nemaju odlučujuću važnost, ali mogu dati dodatnu težinu određenom stajalištu. Isključivanje religiozne argumentacije iz javne rasprave može dovesti do stvaranja javnog prostora koji zauzimaju razni ekstremisti, koji u

javnu raspravu bez ikakve zadržke unose lažne religiozne argumente, koji koriste njihovim interesima. Tako se u posljednjih nekoliko godina u SAD-u značajno povećao utjecaj religiozne ekstremne desnice i evangeličkih fundamentalista u javnosti (Sandel 2010, 208–269). 5. U okolnostima stabilnog nesuglasja, koje zahtijeva obostrane kompromise, može biti potrebna veza s religioznim predodžbama (501). Uzmimo primjer zagovornika pobačaja i njihovih religijskih protivnika. Budući da ne možemo očekivati postizanje nekog većeg suglasja po tom pitanju među njima, jedino rješenje takvog pat položaja može biti postizanje određenog kompromisa, s kojim će obje strane koliko-toliko moći živjeti i koji će omogućiti mirenje među njima. Ako želimo postići takav kompromis, prvo moramo saznati što čini vrijednosna mjerila i pojmove konkretnih potencijalnih partnera za željeni kompromis kako bismo ih u procesu postizanja kompromisa mogli poštovati. To se može postići ako i religiozna strana u javnoj raspravi pojasni svoje poglede i ako njezini pogledi budu poštovani u javnom diskursu.

Na kraju, potrebno je dati objašnjenje o općoj dostupnosti i općoj prihvatljivosti vjerskih uvjerenja i razloga kao potrebnih uvjeta za uporabu u javnom diskursu. Jesu li vjerska uvjerenja i razlozi javno dostupni? Jesu li općeprihvatljivi? Ako nisu, znači li to da bi njihov »izgon« iz uporabe u javnom umu bio opravdan? Naše je stajalište sljedeće: nedvojbeno je da su opća dostupnost vjerskih uvjerenja i razloga potrebni uvjeti za njihovu uporabu u javnom umu. Ti uvjeti vjerskih uvjerenja i razlozi svakako ispunjavaju. Međutim, opća prihvatljivost nije uvjet za svako funkcioniranje u javnom diskursu, nego samo služe opravdavanju stavova. Jasno je da vjerska uvjerenja nisu općeprihvatljiva i stoga ne mogu služiti opravdavanju. Ipak, u suprotnosti od mišljenja nekih, opće su dostupna. To nam otkriva analiza sastavnica vjer-

skih uvjerenja koju je načinio Breul upravo iz razloga da bi utemeljio svoju tvrdnju da vjerska uvjerenja mogu u javnom diskursu opravdano vršiti funkcije koje je naveo.

Glavna poanta njegove epistemološke analize jest da kod vjerskih uvjerenja moramo razlikovati dva dijela: sadržajni ili propozicionalni i kognitivni dio, koji je dostupan, te činjenični ili regulatorni dio, koji nije dostupan. Spoznajna dostupnost vjerskih uvjerenja, koju omogućuje njihov kognitivni ili propozicionalni dio, dovoljna je da vjerska uvjerenja i razlozi u javnom diskursu mogu igrati uloge, koje je naveo Breul. Pogledajmo sada malo detaljnije njegovu analizu.

Prva pojmovna razlika kojom Breul započinje svoje objašnjenje i koja se odvija u okvirima kantovske teorije praktične umne vjere jest razlikovanje među mišljenjem (*Meinen*), znanjem (*Wissen*) i vjerovanjem (*Glauben*). O mišljenju govorimo kada netko nešto smatra istinitim, ali to je puko imanje-za-istinitim: ne temelji se ni na kakvim razlozima koji bi bili dovoljni, niti objektivno niti subjektivno, za uvjerenje. S druge strane, znanje je objektivno sigurno, temeljeno na spoznaji autonomnog uma kao imanje-za-istinitim. Stavci vjere nisu ni potpuno neutemeljeni niti su plod samo autonomnog uma, nego pripadaju trećem obliku spoznaje. Breul navodi odlomak iz Kantove *Kritike čistog uma* (B 855) i na temelju njega zaključuje da vjera, shvaćena kao praktična umna vjera, nikako nije u suprotnosti s umom, nego je utemeljeno povjerenje (491). Utemeljeno povjerenje doduše nije objektivna sigurnost, ali je dostupno za umno utemeljenje. Na to razlikovanje ljudskih sposobnosti Breul dodaje analizu religioznih uvjerenja koja ima odlučujuće posljedice za ulogu religioznih uvjerenja u javnom diskursu. Među kognitivne sastavnice vjere spadaju sadržajna, odnosno materijalna uvjerenja o svijetu i interpretacije unutar-svjetskih događaja. Regulativni elementi impli-

ciraju praksu koja obuhvaća cijelu osobu i koja uključuje njezin religiozni stav (492).

Vezano za Augustina možemo materijalne sadržaje i konkretna intelektualna uvjerenja vjere označiti kao *fides quae creditur* (vjera koja se vjeruje), a vjerski stav kao *fides qua creditur* (vjera kojom se vjeruje ili vjera s kojom vjerujemo) (Augustin, *De Trinitate* XIII, 2,5). Međutim, dok *fides quae* obuhvaća sadržaje vjere, tj. njezine elemente koji se mogu shvatiti kao propozicije, *fides qua* označava čin vjere, odnosno praktičnu izvedbu ili izvršenje vjere (492). *Fides quae* može se označiti i kao »doksastična vjera« koja ima sljedeći oblik: »Ja vjerujem da je p.« *Fides qua* može se označiti kao »fiducijarna vjera«, povjerenička vjera, tj. vjera koja se temelji na povjerenju. Njezina osnovna struktura glasi: »Vjerujem u p.«

U suvremenom nazivoslovlju uvriježeno je analogno razlikovanje između vjere (*faith*) i vjerovanja (*belief*) (492ff).<sup>78</sup> *Vjera* označava da svako religiozno uvjerenje prati neki čin vjere, tj. određena odluka za vjeru koja u svom nastanku ne počiva na razumnoj utemeljenosti. Nasuprot tome, *vjerovanje* se odnosi na kognitivno razumijevanje propozicionalno zabilježenih religioznih uvjerenja. Tako i vjera kao i vjerovanje čine bitne sastavne dijelove religioznih uvjerenja, što znači da jedno bez drugog ne može postojati, ako govorimo o autentičnim religioznim uvjerenjima. Važno je da razlike između ta dva elementa religijskih uvjerenja ne prenaplašavamo do te mjere da jedno ili drugo izoliramo i pojmovno uklonimo iz izvorne epistemološke dvostruke

<sup>78</sup> John Dewey (1962, 20) razlikovao je između *believing in* i *believing that*. Tako, na primjer, možemo vjerovati u demokraciju, u razne (druge) ideale itd., dok s druge strane možemo vjerovati da je Rim glavni grad Italije ili da se Prešeren rodio 1800. godine... Vjerovati u nešto zahtijeva sadržaj, ali taj sadržaj nije samo informacija (Hodges 2001, 68).

strukture religijskih uvjerenja (492). Ako neko uvjerenje nije ništa drugo do slijepo povjerenje, bez ikakvog materijalnog sadržaja, nije smisleno govoriti o pravom religijskom uvjerenju. Jednako tako, nije smisleno svoditi religijsko uvjerenje samo na puko imanje-za-istinitostima određenih stvari, jer je ono za praktičan život nevažno. Prema vjerskim uvjerenjima nismo pravedni ako ih reduciramo samo na kognitivne elemente. Navedeni uvidi mogu objasniti još neke dobro poznate činjenice: primjerice to da argumenti jedva mogu uvjeriti nekog nevjernika da prihvati vjeru, ili pak da, unatoč tome što religiozni ljudi ne uspijevaju odgovoriti na kritiku religije, i dalje ustraju u svojoj vjeri (493). Jednako je nesmisleno reducirati izjave vjere na njihove regulativne elemente, jer takve izjave neizbježno uključuju određena sadržajna religijska uvjerenja koja zahtijevaju barem intersubjektivnu, a ne samo privatnu valjanost.

Iz gore navedene analize strukture religijskih uvjerenja proizlazi da su ona, barem u jednom aspektu (kognitivne značajke), pogodna za diskurzivnu obradu i raspravu. Ni u jednom primjeru ne radi se o izjavama koje su za um zatvorene ili mu pak stoje u suprotnosti, koje nevjernici ili inovjerci ne mogu razumjeti, a o kognitivnom sadržaju takvih uvjerenja promišljati, dokučiti ili razumjeti. To bi bilo u suprotnosti s kognitivnom značajkama religijskih uvjerenja. S druge strane, potrebno je zaključiti da religijska uvjerenja nisu identična s autonomnim uvjerenjima uma. Zbog njihove ireducibilne životno-praktične ukorijenjenosti zahtijeva da neko religiozno uvjerenje postane naše vlastito, više nego samo kognitivno razumijevanje. Moglo bi se reći da religijska uvjerenja mogu u potpunosti ispuniti uvjet

intersubjektivne dostupnosti, no usprkos tome, zbog svoje strukture, ne ispunjavaju uvjet opće prihvatljivosti.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Breul u tom kontekstu iznosi još zanimljivo razmatranje o nekim Wittgensteinovim (492–93, op. 27) i Habermasovim rasvjetljujućim distinkcijama (493, op. 28), no njihova bi nas analiza odvela predaleko, stoga se na njih neću dalje osvrnati.

**5.**

**TEOLOŠKI I POLITIČKI  
EKSKLUZIVIZAM I  
INKLUZIVIZAM**



Glavno pitanje ovog poglavlja glasi: je li teološki ekskluzivizam spojiv s političkim inkluzivizmom, odnosno s političkim pluralizmom? Dokazat ćemo da teološki ekskluzivizam ne implicira politički inkluzivizam. Ovo pitanje nipošto nije nevažno. O tome govori iskustvo Miroslava Volfa, profesora teologije na Sveučilištu Yale. Tamo godinama predaje o temi religije i globalizacije. Kada je govorio o pozitivnom doprinosu religije u procesu globalizacije, često se susretao s pitanjem studenata: »Da, da, ali je li religija doista spojiva s političkim pluralizmom?« (Volf 2017b). Da bismo jasno i pravilno razumjeli naše pitanje, prvo ćemo objasniti oba pojma koja se pojavljuju u njemu: teološki ekskluzivizam i politički pluralizam.

## **5.1 Teološki ekskluzivizam**

Teološki ekskluzivizam jest stajalište o vrjednijem statusu ili nadmoćnosti određene religije nad drugim religijama ili svjetonazorima. Njegova suprotnost jest teološki inkluzivizam, koji tvrdi da su različite religije jednakovrijedne. Paradigmatski primjer teološkog ekskluzivizma nalazimo u Isusovoj izjavi: »Ja sam put, istina i život« (Iv 14,6). U toj izjavi možemo razlučiti tri elementa teološkog ekskluzivizma (Volf 2017a, 138): 1. istina; 2. pravi način življenja; 3. pristup do oba. Teološki ekskluzivisti tvrde da su istina i pravi način života dostupni samo u pravoj vjeri, koja vodi prema ostvarivanju pravog smisla života. Teološki ekskluzivizam može imati različite stupnjeve, pa možemo govoriti o više ili manje umjerenijem ili korjenitijem teološkom ekskluzivizmu. Tako primjerice mnogi teološki ekskluzivisti ne

poriču da je svjetlost istine djelomično prisutna i u drugim religijama. Kršćanski teološki ekskluzivisti bez sumnje prihvaćaju židovsku i islamsku vjeru u postojanje jednoga Boga, a mogli bismo navesti i mnoge druge primjere. Suvremeni katolički nauk također dopušta da je moguće postići spasenje i izvan Katoličke Crkve itd. No, bez obzira na stupanj ekskluzivizma, svim vjerskim teološkim ekskluzivistima zajedničko je mišljenje da je njihova vjera superiorna u odnosu na gore spomenuta tri elementa.

Teološki inkluzivizam, naprotiv, tvrdi da, unatoč razlikama među vjerama, istina može biti u potpunosti dosegnuta različitim putovima, putem različitih vjera, koje su zapravo izrazi jedne te iste istine, odnosno jednoga te istog Boga. Razlike se nalaze u običajima, kulturnim oblicima, tradicijama, obredima, simbolima itd., no sama bit religije i njezina poruka u srži je ista. Po inkluzivizmu, ne postoje uvjerljivi razlozi ni argumenti da bi neka vjera bila vrjednija od drugih u vezi s gore spomenutim trima elementima.

## **5.2 Politički pluralizam**

Naziv politički pluralizam označava političko stajalište i odgovarajuće političko uređenje koje ima sljedeće značajke ili sastavnice (Volf 2017a, 141): 1. poštovanje slobode savjesti i vjere zajamčeno je svim ljudima, bez obzira na njihove svjetonazore ili vjeru itd.; 2. svi imaju jednako pravo glasa u pitanjima zajedničkog uređenja ili javnog života – svaki glas u javnoj sferi ima jednaku vrijednost (glasovi u pitanjima od javne važnosti vrijede jednako); 3. nepristranost države (država ne daje prednost niti favorizira bilo koji svjetonazor ili vjeru pred drugima; svi su

građani pred zakonom jednaki, svi imaju ista temeljna prava i dužnosti, a država se brine za nepristranu provedbu zakona); 4. sloboda vjere.

Suprotno političkom pluralizmu jest politički ekskluzivizam, koji isključuje određene građane na temelju njihove vjere ili svjetonazora s obzirom na gore spomenuta četiri elementa političkog pluralizma. U ovom poglavlju dokazat ćemo da teološki ekskluzivizam ne implicira politički ekskluzivizam te da je teološki ekskluzivizam spojiv s političkim pluralizmom. Pozornost ćemo usmjeriti na spojivost teološkog ekskluzivizma svjetskih religija s političkim pluralizmom. Naziv svjetskih religija uključuje judaizam, kršćanstvo, islam, budizam, hinduizam, ali i konfucionizam.

U nastavku ćemo predstaviti neke relevantne empirijske podatke o stvarnom stanju, negativne posljedice koje proizlaze iz nespojivosti političkog pluralizma s religijskim ekskluzivizmom, argumente za spojivost teološkog ekskluzivizma i političkog pluralizma, argumente protiv navedene spojivosti te njihovo pobijanje.

### **5.3 Stvarno stanje – empirički podatci**

Teološki ekskluzivizam (Volf 2017a, 142ff): empirički podatci pokazuju da je velika većina pripadnika svjetskih religija teološki ekskluzivistička. Jedino u nominalno kršćanskim europskim zemljama i zemljama pod njihovim utjecajem teoloških je ekskluzivista oko pola.

Demokracija i politički pluralizam (66ff): velika većina pripadnika svjetskih religija u svijetu podržava demokraciju. Samo

manji dio njih zagovara autokratsko uređenje. No, pri tom moramo biti svjesni da moramo razlikovati pluralističke i nepluralističke oblike demokracije. Postotak pripadnika svjetskih religija koji zagovaraju pluralističke oblike demokracije znatno je manji od onih koji zagovaraju druge oblike demokracije.

Vidimo, dakle, da većina pripadnika svjetskih religija, koji su teološki ekskluzivisti, nema problema s prihvaćanjem, pa čak ni s podržavanjem demokracije. No, za prilično velik dio njih problematična je pluralistička demokracija. Međutim, bez obzira na to, sa stajališta zagovornika političkog pluralizma, istinitost tvrdnje o nespojivosti teološkog ekskluzivizma s političkim pluralizmom imala bi malu snagu. (143). Ako pretpostavimo da većinu svjetskog stanovništva čine teološki ekskluzivisti, da njihov broj raste ne samo u apsolutnom smislu već i u relativnom udjelu svjetskog stanovništva te da se ne očekuje da će se postotak teoloških ekskluzivista među pripadnicima svjetskih religija promijeniti u budućnosti, u toj situaciji sudbina političkog pluralizma u svijetu zaista nije ružičasta. Na sreću, međutim, nije tako i smatramo da teološki ekskluzivizam može biti spojiv s političkim pluralizmom. Osim tog tamnog usuda političkog pluralizma i pluralne demokracije bila bi situacija spomenute nespojivosti za političke pluraliste prilično nezavidna u slučaju da broj pripadnika svjetskih religija postane manji. Ostale bi samo dvije mogućnosti (145): 1. da se predstavnike teološkog ekskluzivizma pokuša uvjeriti da postanu teološki inkluzivisti, što je više ili manje neostvarivo i osuđeno na neuspjeh; 2. da se teološki ekskluziviste iz političke perspektive zatvori u geto i isključi iz političkog života. Druga mogućnost za iskrenog političkog pluralista i demokrata moralno je odbojna. Pojašnjenje i dokazivanje teze o spojivosti teološkog ekskluzivizma i političkog pluralizma važno je također zato da bi se spriječila razna nepoželjna ili nasilna djelovanja, koja

(moguće) proizlaze iz pogrešnog uvjerenja o spojivosti i koja mogu potaknuti kako teološki ekskluzivisti tako i zagovornici političkog pluralizma.

## 5.4 Argumenti za spojivost

Kao prvo, važno je istaknuti da u svim svjetskim religijama pronalazimo oslonac za poštovanje vjerske slobode (107ff). To ne vrijedi samo za kršćanstvo, već također za islam, budizam, hinduizam i konfucionizam. Vjerska sloboda ključni je element političkog pluralizma. Njezina je priroda tako kompleksna da njezino poštovanje zapravo već više ili manje implicira sve ostale ključne sastavnice političkog pluralizma. Svakako je vjerska sloboda temeljna sloboda svakog političkog pluralizma. Stoga je autentičnost izvora za vjersku slobodu u svim svjetskim religijama važan temelj i znak njihove kompatibilnosti s političkim pluralizmom. Naravno, s druge strane, istina je da u svim svjetskim religijama nalazimo elemente koji se toj slobodi suprotstavljaju ili je ograničavaju, te također da su se sve svjetske religije u svojoj povijesti ponekad pokazale kao nešto drugo osim čuvara ili poštovatelja vjerske slobode. Zato se može reći da je stav svjetskih religija prema vjerskoj slobodi ambivalentan, ali se s druge strane može reći i to da je, unatoč ambivalentnosti, afirmativan stav prema vjerskoj slobodi u svim svjetskim religijama primaran. To proizlazi iz činjenice da je za sve svjetske religije unutarnji vjerski odnos pojedinca od ključne važnosti.

Svjetske religije pojavile su se u osovinskom dobu, a dvije najvažnije osovinske religije kršćanstvo i islam nakon osovinskog doba (Volf 2017a, 229, bilješka 25, na str. 67). Značajka osovins-

skog doba, doba preobrata, upravo je naglašavanje pojedinca i njegove unutarnjosti – važnosti prave unutarnje duhovne oblikovanosti i stava, a ne samo vanjskog pravilnog ponašanja i sudjelovanja u obredima (Armstrong 2005, 75–94).<sup>80</sup> Za svjetske je religije značajka suverenost Božjeg poziva, tj. poziv transcencencije, nadilaznog, na koji pojedinac mora odgovoriti i slijediti ga. To je njegova odgovornost. Zato u svjetskim religijama ne govorimo samo o pravima čovjeka već (možda) i o pravima Boga (Volf 2017a, 111ff). Na postavci o pravima Boga može se izgraditi argument za vjersku slobodu pojedinca. Jezgra ovog argumenta jest da uskraćivanje vjerske slobode znači uskraćivanje prava Bogu da ga pojedinac časti i slijedi njegov poziv, jer u svjetskim religijama vrijedi da vjera, koja nije unutarnja ili ne proizlazi iz unutarnjeg uvjerenja, uopće nije prava vjera. To nije samo argument kršćanskih mislitelja. Nalazimo ga također u islamskoj tradiciji, primjerice kod uglednog muslimanskog pravnika Dabusija (umro 1039). Sloboda vjere može se, naravno, dodatno argumentirati i na temelju čovjekova dostojanstva i autonomije osobe. Međutim, vidimo da ovo nije jedini put koji je dostupan predstavnicima svjetskih religija. Drugi argument ne proizlazi iz prava čovjeka, nego iz prava Boga, tj. čovjekove dužnosti da slijedi poziv nadilaznosti. Vjerska sloboda za vjernika svjetskih religija nije samo čovjekovo pravo, nego i dužnost. Ta dužnost postoji prema Bogu, tj. prema nadilaznosti. Vidimo da prešućivanje Boga ili nadilaznosti ističe važan temelj ljudske dužnosti, to da je slobodan na najdubljim razini, a pojedinčeva vjerska sloboda je njegova najdublja sloboda.

---

<sup>80</sup> Za Volfovo razumijevanje osovinskog doba i kritike tog termina, odnosno određenog njegova (šireg) razumijevanja usp. Volf 2017a, 67 i 229, op. 25 i 26.

Ako svi gornji argumenti i tvrdnje stoje, tada se logično postavlja pitanje zašto su predstavnici svjetskih religija tako dugo i često kršili slobodu vjere te zašto je to kršenje toliko duboko ukorijenjeno u samu srž njihovih vlastitih religija. Prije svega odgovor je složen i zapleten, iako je politička uloga religije neprijeporno postala važan čimbenik. Moramo si posvijestiti da su se svjetske religije razvile u društvima u kojima ljudi nisu mogli zamisliti da bi države i politički entiteti mogli opstati unatoč vjerskoj heterogenosti (113). Stoga su vladari ukidali razlike između političke i vjerske zajednice, iako je to razlikovanje inherentno svim svjetskim religijama u određenoj mjeri. Sve svjetske religije, naime, načelno odvajaju pojedinca od njegova konkretnog okruženja.<sup>81</sup> Ako okruženje ne dopušta pravu vjeru, pojedinac se mora ili na odgovarajući način izlučiti iz okruženja ili mora promijeniti okruženje u kojem živi. S vremenom se na osnovi potrebe za vjerskom homogenosti i neophodnog kršenja vjerske slobode stvorila snažna i duboko ukorijenjena tradicija koja uključuje različite ideologije, običaje, prakse itd. koje opravdavaju i podržavaju kršenje vjerske slobode. Te ideologije i tradicije tvrdokorne su i politički uporabne, stoga je njihovo uklanjanje sve samo ne jednostavan zadatak.

Zaključno, možemo reći da je primat vjerske slobode karakteristika koju nalazimo u svim svjetskim religijama važan argument u korist tvrdnji o spojivosti svjetskih religija s političkim pluralizmom. U skladu s tim u svim svjetskim religijama nalazimo, iskazano ovim ili onim riječima, načelo poštovanja slobode savjesti, isticanje razumnosti i pravednosti. U svim su svjetskim religijama istaknuti i pojedinac i univerzalnost i vrednota

---

<sup>81</sup> To je dobar razlog da ih možemo imenovati svjetskim religijama, tj. da su postale svjetske religije.

istine. Sve su to elementi i čimbenici koji su načelno pozitivni čimbenici oblikovanja politički pluralnog društva.

## 5.5 Argument protiv spojivosti

Pogledajmo sada dva argumenta protiv spojivosti teološkog ekskluzivizma s političkim pluralizmom.

### 5.5.1 Rousseau: teološki ekskluzivizam uključuje građansku netoleranciju

Prvi argument nalazimo u Rousseauovu djelu *Društveni ugovor* (1762.), u 8. poglavlju četvrte knjige, koje govori o građanskoj religiji. Tamo Rousseau izričito zagovara tvrdnju o nespojivosti teološkog ekskluzivizma i političke tolerancije. Piše:

»Oni koji razdvajaju građansku netoleranciju od teološke, po mom mišljenju griješe. Te dvije netolerancije nerazdvojive su. Nije moguće živjeti u miru s ljudima koje smatraš izgubljenima; ljubiti ih značilo bi mrziti Boga koji ih kažnjava: stoga ih treba preobratiti ili mučiti. Svugdje gdje je dopuštena teološka netolerancija, nužno postoje i civilne posljedice, i što ih je više, suveren više nije suveren, čak ni u svjetovnim stvarima. Tada su istinski gospodari svećenici, a kraljevi samo njihovi službenici« (Rousseau 2001, 124).

Taj argument možemo opovrgnuti pozivanjem na kršćansku predaju, odnosno predaju svjetskih religija. Argument glasi da Rousseau polazi od pogrešne pretpostavke da je za ekskluzivističke kršćane i ekskluzivističke predstavnike svjetskih religija pripadnik druge vjere, koji je za njih teološki gledano *outsider*, isto-



dobno i moralni i politički *outsider*, odnosno neprijatelj. To, međutim, ne drži vodu kod svjetovnih religija. Plastičan primjer koji nam pokazuje istinu u vezi s kršćanstvom jest Isusova prisposoba o milosrdnom Samarijancu. Dodatni dokaz za navedeni stav predstavljaju svi predstavnici svjetskih religija i teološkog ekskluzivizma koji su s moralnog i političkog gledišta tolerantni prema pripadnicima drugih vjera i svjetonazora, ili čak mnogo više od toga. Među njima su i oni koji na teološkoj razini vjeruju da će »krivovjerci« na kraju završiti u paklu, ali su im unatoč tome spremni pomagati, pa čak i žrtvovati se za njih.

### **5.5.2 Karl Popper: religija je iracionalna i kao takva negativan čimbenik otvorenog društva**

Drugi argument nalazimo u slavnom djelu Karla Poppera *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. U njemu Popper religijska uvjerenja i stavove svrstava među iracionalne poglede. Popper je bio uvjeren da je poštovanje razuma temelj otvorenog društva. Stoga je smatrao da bilo kakvo zapadanje u iracionalizam, uključujući vjerski, vodi u situacije u kojima će ljudi na kraju završiti jedni prema drugima u grabežljivim odnosima. Ako se odrekne-mo razuma, prije ili kasnije završit ćemo u okolnostima gdje će biti dopušteno čak i ubojstvo (Popper 1966, 201–202; 1971, 23, 225, 235, 243; Volf 2017a, 146–148).

Iako se Popperovo stajalište u svojoj pojednostavljenosti i redukcionizmu mnogima može činiti intelektualno grubo i neutemeljeno, moramo priznati da je njegovo djelo imalo veliki utjecaj na otvoreno društvo i da njegovo stajalište i danas ima mnogo pristalica, od kojih mnogi niti ne znaju da je to Popperovo stajalište, jer za njega možda nikad nisu ni čuli. Moramo naglasiti da Popper razumnost vidi kao mogućnost i stav osobe

koja je spremna učiti iz pogrešaka, svjesna svojih ograničenja i zabluda, te je spremna mijenjati svoja uvjerenja na temelju odgo-varajućih i suprotnih dokaza. Međutim, kod Poppera to ne vrijedi za religiozne vjernike i njihova religijska uvjerenja. Stoga je, po njemu, religija nerazumna. Popper na kraju dolazi do otprilike istog zaključka kao i Rousseau, da religija vodi prema netoleranciji i nasilju, što je nespojivo s političkim pluralizmom i liberalnom demokracijom. Popper je smatrao da to vrijedi za svaki oblik iracionalizma, ne samo religijski. Njegov otpor prema iracionaizmu svakako je razumljiv, osobito s obzirom na grozna iskustva s iracionalizmima 20. stoljeća, no unatoč tome njegovo stajalište o religiji nikako ne možemo prihvatiti. Popperovoj stvarnosti suprotstavljeni su, kao što smo već spomenuli u kritici Rousseaua, učenja svjetskih religija koje, među ostalim, naglašavaju razumnost te svi njihovi predstavnici koji su postupali drukčije.

Temelj Popperove pogreške jest nerazlikovanje između dviju vrsta racionalnosti: trivijalne i netrivialne. Ovu drugu možemo nazvati i suštinskom, egzistencijalnom ili bitnom racionalnošću (vidi poglavlje 3). Trivijalnu racionalnost nalazimo i u znanosti i nije partikularna. Problem s trivijalnom racionalnošću jest taj što ona nije dostatna na egzistencijalnoj razini za egzistencijalne istine i uvide.<sup>82</sup> Kod bitne racionalnosti ne radi se o istoj jezičnoj igri, u Wittgensteinovu smislu, kao kod znanosti i trivijalne racionalnosti. Religija je drukčija jezična igra od znanosti. Međutim, to ne znači da je bitna racionalnost proizvoljna i da promjene vjerskih uvjerenja ili obraćenja nisu moguća. Ipak, znanstveni dokazi i znanstvene jezične igre za to nisu dovoljne. Budući da Popper ne razlikuje bitnu od trivijalne razumnosti te znanstvenu jezičnu igru od religiozne, on vjerskom stavu pripri-

<sup>82</sup> »Čovjek ne živi samo o kruhu« (Mt 4,4; Lk 4,4). To je još jedna istina, odnosno vrednota, koja je zajednička svim svjetskim religijama.

suje iracionalnost i zapravo svako vjersko stajalište smatra iracionalnim i proglašava ih neprijateljskim otvorenom društvu. Sve su to pogreške koje oduzimaju snagu njegovu argumentu. O Popperovu stajalištu možemo govoriti kao o određenom obliku lošeg prosvjetiteljstva. Uzimajući u obzir povijesne posljedice prosvjetiteljstva možemo reći, sa zrnom soli, da su upravo stavovi slični Popperovim utrli put totalitarizmima koje je Popper tako osuđivao (usp. prvo poglavlje). U tom smislu njegovo »naivno« stajalište također je opasno – a isto se može reći i za slična stajališta koja su danas vrlo raširena, bilo da se javljaju u naturalističkom, scijentističkom ili nekom drugom obliku.

**6.**  
**VJERSKA**  
**TOLERANCIJA I**  
**KRŠĆANSTVO**

## **6.1 Kritika triju argumenata za vjersku toleranciju**

Vjerska (ne)tolerancija u posljednje je vrijeme sustavno i temeljito obrađena od strane američkog filozofa Thomasa Christiana, stoga se na početku ovog poglavlja oslanjamo na njegovu raspravu o ovoj temi (Christiano 2008). Premisa na kojoj razvija svoje argumente u prilog kršenju vjerske tolerancije jest ta da su vjerski interesi nadilazni i kao takvi nadmašuju sve ostale interese. On razmatra tri argumenta za vjersku toleranciju i pokazuje da oni nisu dovoljni za nužno isključivanje vjerske netolerancije. Ti argumenti su: argument iz načela škodljivosti, argument iz umjerenog skepticizma i jednakosti te argument iz samopobijajuće naravi vjerskog progona.

1) Prvi je argument da vjerska netolerancija ne krši nužno načelo škodljivosti. Načelo škodljivosti tvrdi da se ne smijemo uplitati u djelovanje druge osobe bez njezina pristanka, osim ako se radi o sprječavanju nanošenja štete drugima. Ovo načelo implicira da su paternalistička ili moralistička uplitanja zabranjena, osim ako imamo pristanak osobe ili je osoba premlada da bi dala valjani pristanak (177). Christiano dokazuje svoju tvrdnju pozivajući se na neznanje osobe i njezinu nesposobnost da uči iz vlastitih pogrešaka. Primjerice, ako ne zna da će se most nad ponorom srušiti (Millov primjer s kojim je zagovarao moguće opravdanje paternalizma; Mill 1986, 109). Tada možemo zabraniti pristup mostu, a osoba će nam biti zahvalna kad bude saznala da bi se most pod njom srušio. Slično je s vjerskom netolerancijom. Ljudi ne znaju i nemaju popravni ispit, nego završe u najlošijoj situaciji. Kad bi znali kamo ih njihovo pogrešno postupanje

ili životni stil vodi, bili bi nam zahvalni za posredovanje, iako to krši vjersku toleranciju i znači vjerski paternalizam (Christiano 2008, 179).

Christiano se zatim posvećuje dvama drugim argumentima za vjersku toleranciju: argumentu umjerenog skepticizma i jednakosti (180ff) i argumentu o samopobijajućoj naravi vjerskog progona (182ff).

2) Prvi od spomenutih argumenata kaže: ako analiziramo različite religijske poglede, primjećujemo da se pripadnicima svake religije njihovi vlastiti pogledi čine najistinitijima i najsmislenijima. Međutim, ne postoji nijedan (ovozemaljski) autoritet koji bi mogao donijeti odluku o pitanju njihove superiornosti (Locke 2003, 225). Tako svaka religija može nametati svoje poglede drugima isključivo na temelju čiste vjere o inferiornosti drugih religija. Christiano (2008, 180) ukazuje na to da se ovdje radi o umjerenom skepticizmu. Ovaj argument ne tvrdi da su dotični religijski pogledi neosnovani, već samo da za njih nisu podastri dovoljni dokazi te da tvrdnje religija ne mogu biti dokazane. Argument tako nastoji izbjeći spor s religijama, dok njegovi zagovornici teže miru ili pomirenju među religijama.

Zašto je argument umjerenog skepticizma i jednakosti pogrešan? Christiano pokazuje da se zagovaranje tolerancije temeljeno na skepticizmu i jednakosti na kraju svodi na suprotstavljanje paternalizmu. Takav paternalizam, kao što smo već vidjeli, može biti opravdan ako bi »žrtva« paternalističkog posredovanja kasnije, retrospektivno, priznala da smo je spasili od nečega lošeg i da smo joj time doista pomogli. Upravo to misli uvjereni vjernik o »žrtvi« svojeg paternalizma. Christiano dodaje raspravi još neke zanimljive misli. Tako se obračunava s primjedbom iz jednakosti protiv paternalizma, tvrdeći da je »žrtva« pater-

nalizma inferiorna i nejednaka. U nekom smislu to je svakako točno, posebno u spoznajnom. Međutim, postoji još važnija razina jednakosti, a to je obaveza da se brinemo za dobrobit i opstanak drugih ljudi, jer su njihova dobra i život jednako vrijedni kao i naš. Poštovanje te jednakosti (koja je važnija od poštovanja spoznajne jednakosti) vodi paternalista pri njegovu posredovanju. Christiano nadalje ističe zanimljivo svojstvo vjerskih uvjerenja: vjernici zapravo ne mogu biti uvjereni da su njihova uvjerenja jednako neutemeljena kao uvjerenja pripadnika drugih vjera.<sup>83</sup> Ako bi to mislili, ne bi bili vjernici, nego pravi skeptici (181). Na kraju zaključuje da paternalizam može biti dopušten, pa čak i zapovjedan s načelom da drugoga trebamo poštovati kao jednakog (primjerice ako će drugi doživjeti vječno prokletstvo ako mu, paternalistički, ne pomognemo). Stoga, argument iz skepticizma i jednakosti nije dostatan za apsolutnu neprihvatljivost vjerske netolerancije (Christiano, 182).

3) Treći argument koji Christiano razmatra jest da vjerski progoni ne donose stvarnu promjenu uvjerenja, nego samo prisile ljude na hinjenje vjere. S druge strane, mnogi inkvizitori i njihovi suradnici zbog svojih zločina postaju sve udaljeniji od spasenja. Osim toga, progoni mogu potaknuti ili pojačati sukobe, nasilje itd. Međutim, Christiano tvrdi da to nije nužno. Primjerice, možemo promijeniti uvjerenja ljudi neizravno, tako što mijenjamo njihovo okruženje. Tu navodi primjer sv. Augustina koji se najprije protivio progonima, ali se poslije iskustva s donatistima predomislio (183). Opazio je kako se po progону puno ljudi preobrati u izvorno kršćanstvo pa su zbog toga izražavali svoju zahvalnost za proganjanje (Augustine 1994, 230–247; Brown

---

<sup>83</sup> Za više o problemu neslaganja, posebno moralnog neslaganja, te o povezanosti tog pitanja s fundamentalizmom, apsolutizmom i univerzalizmom vidi Strahovnik 2017b, str. 382–383.

2000, 229–239). Ti su ljudi primjer retrospektivne zahvalnosti koja opravdava paternalizam. Christiano zaključuje da primjer donatista izbija snagu antipaternalističkog argumenta, kao i argumenta samopobijajućeg vjerskog proganjanja (184).

Christiano potom tvrdi da ne postoji zadovoljavajući politički argument za vjersku toleranciju, jer smatra da su prethodna tri argumenta ključni politički argumenti za vjersku toleranciju. Međutim, to ne znači da ne postoje drugi, nepolitički argumenti za vjersku toleranciju. Osim nekih pragmatičnih argumenata, Christiano navodi dva argumenta ili tipa argumenta: 1. argument iz vjerskog ekumenizma i 2. argumente iz nauka pojedinih religija. Prvi argument temelji se na religijskom inkluzivizmu, stajalištu da se spasenje može ostvariti u različitim vjerama (185). Neki inkluzivistički teolozi čak tvrde da je svatko, čiji svjetonazor uključuje moralne, političke i duhovne vrednote, zapravo član neke religije (186).<sup>84</sup> Što se tiče drugog tipa argumenta, navodi da neke religije progon vjernika drukčijih uvjerenja (ili nevjernika) smatraju grijehom, jer je promjena vjere stvar Boga, a ne čovjeka. Neke religije uče da je spasenje pojedinca ovisno o njegovoj moralnosti i ne o vjeri (187). U nastavku ćemo se posvetiti pitanju o (ne)utemeljenosti vjerske (ne)tolerancije s očičta kršćanske vjere, a pritom ćemo se osloniti na argumentaciju kršćanskog teologa Miroslava Volfa.

---

<sup>84</sup> Kao primjer navodi djelo Hansa Künga *Freedom Today* (1966), posebno poglavlje *Freedom of Religions*.



## 6.2 Kršćanstvo i sloboda

Christiano smatra da je načelo jednakosti osoba potreban i dovoljan temelj demokracije te da iz toga slijedi kako načela vjerske tolerancije nisu u suprotnosti s demokracijom. To je dobar utilitaristički politički argument protiv načela tolerancije. Međutim, s kršćanskog stajališta, utilitarističko argumentiranje nije dovoljno za utemeljenje vjerske (ne)tolerancije. Kršćanstvo ne argumentira utilitaristički, nego zahtijeva poštovanje slobode, kako vlastite tako i slobode drugoga. Vjerski paternalizam nije združiv s tim poštovanjem. U kršćanstvu sloboda ima prednost pred drugim vrednotama ili, drukčije rečeno, jednakost je slobode iznad drugih jednakosti (Volf 2011a, 8–9; Berdjajev 2011, 63–81). Stoga kršćani ne smiju zatirati slobodu kako bi, primjerice, postigli ekonomsku jednakost. Isto tako, ne smiju zatirati slobodu kako bi netko preživio, osim ako se radi o maloljetnoj ili nesamostalnoj osobi. Međutim, u tom slučaju nije riječ o zatiranju slobode, nego o vođenju kroz život (do samostalnosti i, potom, prepuštanja slobodi). Religije koje nisu religije slobode poput kršćanstva (Petkovšek 2018; Máhrik, Kralik i Tavilla 2018; Tavilla, Kralik i Martin 2018; Pavlikova 2018; Valčo i Šturák 2018) mogu koristiti, barem što se tiče njihovih vlastitih pogleda na slobodu, Christianove argumente za nametanje svoje vjere drugima, za paternalizam i kršenje vjerske tolerancije.

Nakon razmatranja ovih argumenata može nam postati još jasnije da se vjerski fundamentalizmi ne mogu pobijediti pragmatičnim ili političkim argumentima, jer ih priznaju. Možemo ih raskrinkati samo tako da u samim religijama, na koje se pozivaju, pronađemo elemente koji podržavaju vjersku toleranciju ili vjerski inkluzivizam. Ako takvih elemenata u njihovoj vjeri nema ili

su potpuno suprotni, tada nam ne preostaje ništa drugo nego da se nekako zaštitimo od nepovoljnih djelovanja takvih vjerskih skupina i nastojimo da njihovi pripadnici napuste takvu vjeru. U tom kontekstu izuzetno je važan posredni utjecaj okoline i zaštita te podrška onima koji se odluče napustiti takve stavove, što uključuje omogućavanje primjerenog života i nakon obraćenja. Jesu li apsolutno poštovanje načela vjerske slobode i apsolutna vjerska tolerancija spojivi s liberalnom demokracijom? Ne, tolerantni možemo biti samo prema tolerantnima. Zato je u svijetu u kojem postoje netolerantni subjekti još važnija Isusova etika, koja svojom zapovijedi »Ljubi svoga neprijatelja« ublažava oštricu nužne netolerancije prema netolerantnima.

### **6.3 Podrobnije pojašnjenje pojma tolerancije i kritika Christiana**

Philip L. Quinn rabi naziv »tolerancija« za odnos prema nečemu što nam se čini lošim i što imamo moć ukloniti, ali to ipak ne činimo. Važno je razlikovati ono što nam je jednostavno neugodno ili što nam se ne sviđa (*we dislike*) od onoga što nam se čini moralno pogrešnim i što u tom smislu ne odobravamo (*we disapprove*) (Quinn 2008, 157ff). Po Quinnu možemo govoriti o toleranciji samo u drugom značenju. Samo je takav odnos istinska tolerancija. Ovo razlikovanje omogućuje nam da razlikujemo između ključno različitih odnosa te stavova, što bismo inače svrstali u isti koš tolerancije. Tolerantni, u labavom smislu te riječi, možemo biti i zbog pragmatičnosti, skepticizma ili »široke crkve« (drugi se ne zamara toliko koliko bismo mi mislili). No, u prvom

slučaju tolerancija nije prava vrednota, dok u druga dva slučaja uopće se ne radi o toleranciji u pravom smislu riječi, kao što pokazuje Bernard Williams (Williams 1996). Williamsov rad koristan je i zbog uvjerljivog dokazivanja teze da tolerancija nije ravnodušnost. Istinski tolerantni možemo biti samo prema onome što nije podnošljivo (tolerabilno), kako paradoksalno ističe Williams. Ako dolazi do opadanja »zanosa« (skeptizam, ekumenska široka crkva), tada ne govorimo o pravoj toleranciji. O istinskoj toleranciji možemo govoriti tek onda kada ona proizlazi iz autonomije pojedinca kao vrednote.<sup>85</sup>

Mnogi odnosi, ponekad dirljivo srdačni, prema drugima ili drukčijima, poznati iz povijesti i sadašnjosti ljudskog roda, a koje bismo mogli površno interpretirati kao toleranciju, u svjetlu gore navedenog razmišljanja ne pokazuju se kao prava tolerancija, budući da nisu ispunjena dva uvjeta: 1. to što se »tolerira« nije nešto loše (u očima »tolerantnog«); 2. »tolerancija« se ne temelji na poštovanju autonomije subjekta, nego na pragmatičnosti, skepticizmu... U ovoj točki možemo usmjeriti kritiku Christianovu stajalištu da su tri temelja tolerancije: 1. pragmatični argumenti, na koje smo naišli pri obradi argumenta o samopobijajućoj naravi vjerskog progona; 2. vjerski inkluzivizam; 3. dijelovi samih nauka religija, koji zabranjuju vjersko proganjanje i vjersku netolerantnost. Posljednja dva su nepragmatična i nepolitička. Zaključujemo da prvi nije ni potreban ni dovoljan uvjet za toleranciju. U slučaju vjerskog inkluzivizma ne radi se o toleranciji ako pretpostavimo da se spasenje, odnosno dobro može dostići različitim putovima te da iz pragmatičnih razloga odlučimo

---

<sup>85</sup> Slično možemo zaključiti i za dijalog s drukčije mislećima. Strahovnik (2017a, 271–274) zagovara da je istinski moralni dijalog onaj u kojem smo zauzeti za (svoju) istinu, a ne dijalog koji bi unaprijed postavio cilj postizanja kompromisa.

pustiti osobu da ide svojim putem, čak i ako ona na tom putu ima manje udjela u svjetlosti istine. Temelj prave tolerancije može biti samo treće, ako proizlazi iz uvjerenja da je postupanje ili život nekih skupina zapravo loš, ali to unatoč tome podnosimo iz poštovanja vrednote osobne autonomije. Prava tolerancija stoga se ne temelji na pragmatičnim ili utilitarističkim razlozima, nego na autonomiji osobe kao vrednote. Postupanje koje proizlazi iz autonomije možemo ograničiti samo toliko koliko ugrožava druge u njihovoj autonomiji.

Poštovanje autonomije u opisanom smislu<sup>86</sup> ugrađeno je u samo kršćanstvo, odražava se u kršćanskom uvjerenju da uvijek moramo postupati po svojoj savjesti, čak i ako se kasnije pokaže da smo postupili pogrešno.<sup>87</sup> Poštovanje savjesti također je jedno od ljudskih prava.<sup>88</sup> Kulture mogu sadržavati elemente koji mogu biti temelj prave tolerancije i liberalnosti. Moguće je da postoje određeni temelji unutar njih koji omogućuju samo tolerantno i liberalno postupanje, ali, drugim riječima, postupanje koje je *u skladu s vrlinom*, no nije nužno postupanje *iz vrline*,<sup>89</sup> iako kod njih nije riječ o pravoj toleranciji ili pravom liberalizmu (religi-

---

<sup>86</sup> Takva autonomija nije u suprotnosti s temeljnim heteronomnim načelima kršćanske etike.

<sup>87</sup> Sv. Toma Akvinski, *Quodlibetum tertium*, pitanje 12, čl. 1 i 2. Akvinski je napisao: »I zato vrijedi reći da savjest obvezuje, bilo ispravno bilo pogrešno, bilo u stvarima koje su po sebi zle ili neutralne (*indifferentes*); tako onaj koji djeluje protiv savjesti, griješi« (n.d., čl. 2) (Akvinski 2001, 588–592).

<sup>88</sup> Članak 18. Opće deklaracije o ljudskim pravima Opće skupštine UN-a (1948). Taj članak proglašava i slobodu ispovijedanja vjere za ljudsko pravo. Sprječavanje povrede savjesti preambula deklaracije navodi kao jedan od razloga za njezino proglašenje.

<sup>89</sup> Ovo dvoje jasno razlikuju Kant (Kant 2005b, 12–16, 23, također 5–6) i, nešto manje eksplicitno, Aristotel (Aristotel 2002, 81–82). Također vidi Audi 1997, 203.

ozni inkluzivizam, pragmatični razlozi). Postoje i kulture koje nisu sposobne ni za jedno ni za drugo. Ako je njihova djelatnost usmjerena isključivo prema unutra, možemo je tolerirati, pa čak i podržavati, ako nas na to tjeraju uistinu ozbiljni pragmatični razlozi. Moramo omogućiti njihovim članovima slobodu da napuste tu kulturu i način života iz kojih proizlaze. Međutim, ako njihova djelatnost postane agresivna i djelatno netolerantna, tada se moramo truditi oko izumiranja kultura takvih skupina.

## 6.4 Kršćanstvo kao temelj tolerancije

Nalaže li Sveto pismo i na njemu utemeljena kršćanska vjera temelje na koje se možemo osloniti pri zagovaranju tolerancije? Na ovo pitanje odgovaramo oslanjajući se na uvide i argumentaciju istaknutog suvremenog kršćanskog teologa Miroslava Volfa (2011a). Tema Volfove rasprave jest tolerancija i religija, a posebno tolerancija i kršćanstvo. Volf započinje pomalo »šaljivo«  
pitanjem: koja bi religija trebala dobiti nagradu za najnetolerantniju religiju? Razmišljajući o odgovoru zaključuje da su se religije kroz prošlost pokazale vrlo netolerantnima. Za mnoge su najozbiljniji kandidati za ovu »nagradu«  
monoteističke religije sa svojom idejom o jednoj univerzalnoj istini. Zatim prelazi na analizu kršćanske religije pitajući se: je li kršćanstvo kao takvo netolerantno ili su kršćani koji su bili netolerantni zapravo postupali nekršćanski? Mnogi kritičari kršćanstva tvrde da je prvo točno, no Volf uvjerljivo dokazuje da to nije točno. Kao polazište za svoje razmatranje koristi slavno i izrazito utjecajno Lockeovo djelo *Pismo o toleranciji* (1689). Locke već na samom početku piše da je tolerancija glavno obilježje prave Crkve (Locke 2003, 215).

Njegovo uvjerenje temelji se na dva razloga: 1. središnje mjesto slobode u kršćanskoj vjeri; 2. važnost ljubavi u kršćanstvu (Volf 2011a, 8–12).

*Ad 1:* Kršćansko je stajalište da se osobu ne može prisiliti na vjeru, jer prisilna vjera uopće nije prava vjera. Temelj prave vjere može biti samo slobodan izbor osobe. Volf uvjerljivo dokazuje da to nije samo uvjerenje modernog »individualista« Lockea, nego je to mišljenje poznato još od najranijeg kršćanstva. Kao dokaz navodi riječi svetog Pavla (Rim 10, 10) i apologeta Laktancija (*Divine Institutes*, V, 20) te Tertulijana (*Ad Scapulum II*) (Volf 2011a, 9).<sup>90</sup> Od suvremenika poziva se na predavanje pape Benedikta XVI. koje je održao 12. rujna 2006. u Regensburgu. U njemu je odobravajuće citirao bizantskog cara Manuela II. iz 14. stoljeća koji je rekao: »Vjera se rađa u duši, ne u tijelu. Tko god bi pokušao nekoga privesti vjeri, treba moći uvjeravati dobrim govorom i pravilnim razmišljanjem, bez nasilja i prijetnji« (Papa Benedikt XVI. 2006). Volf zaključuje: »Vjera je suštinski slobodan i osoban čin. Prisilna vjera uopće nije vjera. Rani i sadašnji kršćani u pogledu toga su suglasni« (Volf 2011a, 9).

*Ad 2:* Ljubav je od ključne važnosti za ostvarenje prave vjere. Po svetom Pavlu, bez ljubavi smo ništa (1 Kor 13, 2). Također, Locke (2003, 215) smatrao je da ne možemo biti pravi kršćani ako ne postignemo ljubav, krotkost i dobru volju prema svima, uključujući i one koji nisu kršćani. Budući da je netolerancija u suprotnosti s ljubavlju, ona je u suprotnosti s istinskim kršćanstvom: »Netolerancija je nezdrživa s autentičnom ljubavlju, jer je nemoguće da je 'mučenje i vršenje svakakvih okrutnosti' izraz ljubavi (Locke 2003, 216) – stav kojem su se suprotstavljali

---

<sup>90</sup> Za detaljniju raspravu o toleranciji kod crkvenih otaca vidi Bowlin 2006.

zagovornicima agresivne (*fierce*) ljubavi od Augustina nadalje. Za Locke, dakle, netolerancija nije u skladu s pravom ljubavlju. Netolerantna vjera je ozbiljno kompromitira vjera« (Volf 2011a, 10).

Volf smatra da su oba Lockeova argumenta čvrsta i obvezujuća. Štoviše, u svojim drugim djelima Volf zagovara još snažnija stajališta od Lockeovih: da cijelo kršćansko razmišljanje i djelovanje usmjerava uvjerenje da je Bog sebe-darujuća ljubav (Volf 2006); da kršćani trebaju ljubiti i poštovati svoje bližnje, osobito u okolnostima koje pogoduju razvoju netolerancije: kada susreću druge koji su različiti i čije postupke ne odobravaju, ili čak nad kojima čine nasilje (Volf 1996); kršćani moraju poštovati svoje glavne vjerske takmace, muslimane (Volf 2011b); te da kršćani trebaju slijediti zlatno pravilo po kojem drugima trebaju osigurati ista prava koja očekuju za sebe (Volf 2011c). Sve su to važni argumenti za toleranciju i poštovanje. Ipak, u ovoj raspravi Volf zauzima drukčiji pristup. Usredotočuje se na samo jednu zapovijed iz Svetog pisma, koja po njegovu mišljenju najneposrednije i najizrazitije govori o tome kako kršćani trebaju postupati, čak i u okolnostima kada ih muče napetosti. Zapovijed glasi: »Sve poštujte« (1 Pt 2,17). Dakle, za kršćane, za koje je Sveto pismo Božja riječ, zapovijed poštovanja svakoga nije samo prijedlog ili dobar savjet, vrijedan poštovanja, nego vjerska dužnost u strogom smislu (Volf 2011a, 12). Volf, slijedeći Susan Mendus (1989, 8–9), utvrđuje da postoje tri uvjeta za toleranciju, odnosno tri »okolnosti« za nju: 1) različitost; 2) neodobravanje i 3) nejednakost u moći. Napominje da se već iz Prve Petrove poslanice vidi da su rani kršćani bili u položaju koji je ispunjavao navedene uvjete za toleranciju te nas podsjeća na to da su već rani apologeti, poput Justina Mučenika i Tertulijana, zahtijevali toleranciju (13). No, zahtijevali su toleranciju od kršćana, ističe Volf. U njihovom slučaju radilo se o tipičnom primjeru: netko tko je »malen«,

slab i potlačen zahtijeva toleranciju od onih koji ih tlače. Petrova je poslanica drukčija. U njoj nema zahtjeva za tolerancijom, već za poštovanjem. Međutim, Petar ne traži poštovanje samo za kršćane, već od (progonjenih) kršćana zahtijeva da poštuju i nekršćane (koji progone kršćane) (13).

Na što se ovdje misli pod pojmom poštovanja? Petar govori o poštovanju svih, a zatim posebno o poštovanju kraljeva, odnosno vlastodržaca. U prvom slučaju radi se o poštovanju ljudi isključivo na temelju njihove čovječnosti, činjenice da su ljudi, dok se u drugom slučaju radi o poštovanju na temelju položaja. Volfu zanima prvo poštovanje pa pokušava dublje istražiti njegovo značenje i objasniti o čemu se radi. Stoga upućuje na Kantovu razliku između poštovanja<sup>91</sup> i ljubavi: poštujuemo neku osobu ako joj ne pristupamo kao sredstvu za naše ciljeve, a ljubimo je onda kada su njezini ciljevi i naši ciljevi isti (Kant 1996, 199, također 155–156; Volf 2011a, 16–17). Volf zaključuje da, ako poštujuemo u kršćanskom smislu, tada naše poštovanje povezujemo s kantovskim poštovanjem i ljubavlju ali ne da bismo ih poistovjetili: »Mi ne gledamo na ljude kao sredstva za vlastite ciljeve i nastojimo povećati sposobnosti drugih ljudi kako bismo ostvarili vlastite ciljeve. Poštovanje je, dakle, oblik ljubavi. To je nešto drukčije od tolerancije, iako ne manje od nje« (17). Volf naznačuje da poštovanje osobe ne implicira odobravanje njezinih uvjerenja ili postupanja niti suglasnost s njima. Poštovanje osobe znači da je priznamo kao nekoga čije mišljenje i pogledi nisu nevažni, u kojima se može skrivati istina, oko kojih se vrijedno potruditi, da ih pravilno razumijemo, da ih ne uzimamo tek kao moguću adresu naših savjeta i pouka, nego kao mogući izvor spoznaja i uvida.

---

<sup>91</sup> Što se tiče povezanosti između poštovanja razuma i poštovanja sučovjeka po Kantu, vidi Klun 2013, 499. O razumskoj naravi Kantove etike općenito vidi npr. n.d., posebno poglavlje: »Etički razum«, 499–501.



Kad Petar govori o tome kakav bi trebao biti odnos kršćana prema nekršćanima, govori o ljubaznoj pripremljenosti kršćana da odgovore na upite nekršćana o razlozima svoje vjere, pri čemu odgovor treba biti ispunjen krotkošću, strahopoštovanjem i vođen dobrom savješću (1 Pt 3,15–16). Volf dodaje da u pogledu poštovanja moramo biti svjesni svojih spoznajnih ograničenja i otvoreni za iznenađenje tomu tko su zapravo drugi i što su spoznali (Volf 2011a, 19–20).

Volf se pita: zaslužuje li baš svatko ovakvo poštovanje? Baš svatko? Ovdje na umu ima nediskriminatorno poštovanje (21ff). Tvrdi da za kršćane opseg Božje ljubavi određuje opseg poštovanja: dokle seže ta ljubav, dotle mora sezati i naše poštovanje. Zatim ukazuje na razliku između osobe i njezinih činova te zagarovara stav da moramo ljubiti svaku osobu bez obzira na njezino postupanje. Postavlja pitanje: možemo li poštovati uvjerenja, religije ili filozofije s kojima se duboko ne slažemo? Njegov je odgovor pozitivan. Kao primjer navodi svoj odnos prema Nietzscheovoj filozofiji. Slično vrijedi za velike religije. Međutim, upozorava da je poštovanje filozofije ili religije stvar prosudbe i ne proizlazi samo iz ogledanja prema Bogu. Tako, primjerice, možemo poštovati islamsku religiju na temelju njezina utjecaja na toliko i raznoliko mnoštvo.

Zatim se Volf vraća poštovanju osobe. Na čemu ono temelji? Ovdje je vrijedno opet spomenuti Kanta,<sup>92</sup> koji je pojmu ljudskog dostojanstva dao možda najsustavniju sliku i znakovito doprinio njegovoj potvrdi (Volf 2011a, 30). Kant razlikuje dostojanstvo od cijene. Umjesto onoga što ima cijenu i za što je moguće odrediti neku ekvivalentnu vrijednost, dostojanstvo je ono što

---

<sup>92</sup> Za Kantovo poimanje dostojanstva vidi Kant 2005b, posebno 50, 54; Kant 1996, posebno 186–187. Također Wood 1999, posebno 115–118.

je iznad cijene i za što ne postoji ekvivalent. Dostojanstvo nije relativno, već vlastita vrijednost koja je jedini potrebni i dovoljni uvjet da nešto ima svrhu samo po sebi (Kant 2005b, 50). Dostojanstvo je ono zbog čega nešto ima apsolutnu vrednotu (Wood 1999, 115–116). Kant je tvrdio da dostojanstvo osobe proizlazi iz činjenice da je umno biće, odnosno iz njezine sposobnosti za umnost. Umno biće ima sposobnost i postaviti sebi svrhe i da ga tako pri njihovu izboru kao i pri njihovom slijeđenju, doseganju pokreće samo um. Smatrao je da sva umna bića imaju jednako temeljno dostojanstvo u istoj mjeri – neovisno o njihovu postupanju. To vrijedi i za najveće zločince i za najveće svece. Nije važna stvarna uporaba uma, nego sposobnost za nju.<sup>93</sup>

Volfa Kantovo poimanje dostojanstva ne zadovoljava. Prvo, takvo razumijevanje nekome bi se moglo činiti previše umjetnim, akademskim i udaljenim od svakodnevnog života. Uostalom, čovjekova djela oblikuju njegove navike, a navike stvaraju značaj na koji se odnosi naše (ne)poštovanje osobe. Ova pomisao nam kao prigovor ne djeluje uvjerljivo, jer izjednačavanje značaja i dostojanstva potpuno promašuje suštinu pojma dostojanstva. Značaji su vrlo različiti; dostojanstvo mora biti nešto što ima smisao, nešto općenitije i temeljnije. Drugi Volfov prigovor mnogo je uvjerljiviji. On upozorava na činjenicu da kod nekih ljudi teško možemo govoriti o sposobnosti za umnost. I to ne vrijedi samo za umnost, već za bilo koju relevantnu ljudsku djelatnost i sposobnost. Stoga zaključuje da poštovanje ne možemo temeljiti na bilo kojoj sposobnosti (Volf 2011a, 30). Što nam

---

<sup>93</sup> Kao što je Wood zapisao o Kantovu razumijevanju dostojanstva: »Iako Kant identificira dostojanstvo sa *sposobnošću* za moralnost ili posjedovanjem dobre volje, ono ga nikada ne gleda ovisno o moralnom *postupanju* ili stvarnoj dobroj volji« (Wood 1999, 133). Dostojanstvo je jednaka vrijednost svih umnih bića (xiv).

onda preostaje? Kršćani svoje poštovanje temelje na odnosu Boga prema ljudima koji ih je stvorio. Bog stvara iz ljubavi i ljubi sve ljude koje je stvorio. Volf je ujedno uvjeren da ljubiti neko biće znači ljubiti to biće bez obzira na njegovo djelovanje, sposobnosti itd. (31). Ljubiti neko biće znači ljubiti to biće kao takvo, to biće samo. Uzimajući u obzir spomenutu premisu, da opseg Božje ljubavi određuje granicu kršćanskog poštovanja, iz toga proizlazi da moramo poštovati sve ljude. Po tome kršćanska vjera nije nespojiva s njegovanjem tolerancije, već naprotiv:

»Kritike dokazuju da tvrdnja o postojanju jednoga Boga neizbježno vodi u netoleranciju. Sam tvrdim da tvrdnja o postojanju Stvoritelja, koji ljubi svakoga čovjeka, ne samo da je spojiva s univerzalnim poštovanjem, nego daje jedini uvjerljiv razlog za takvo poštovanje.« (31)

Koja vjera bi, dakle, zaslužila nagradu za netoleranciju? Volf kaže da o tome ne može niti želi prosuđivati. Međutim, uvjerljivo je objasnio da su se kršćani, koji su bili netolerantni, time udaljili od svoje vjere i da kršćanstvo ima potencijal za utemeljenje i jačanje tolerancije (32). Taj temelj za jačanje jest poštovanje svakog čovjeka – i to je kršćanska dužnost.

**7.**

**WITTGENSTEIN I**

**VJERA:**

**od kazivanja mističnog  
do teologije kao  
gramatike**

## 7.1 Uvod

Ludwig Wittgenstein (1889. – 1951.) po mišljenju mnogih jedan je od najvažnijih filozofova 20. stoljeća. U ovom poglavlju predstaviti ćemo njegovu misao o vjeri i religiji. Pri tom ćemo se usmjeriti na pojašnjenje Wittgensteinova razumijevanja kazivanja mističnog, značenja poslušnosti autoritetu i spremnosti za vjeru te na misao o teologiji kao gramatici. Budući da spomenuto nije moguće razumjeti bez predstavljanja širih okvira njegova razmišljanja, to nećemo moći potpuno zaobići. Dodat ćemo pojašnjenje samo ukoliko je to nužno potrebno.

Wittgenstein je bio kompleksna osobnost s raznovrsnim talentima i interesima. U očima mnogih smatran je, i još uvijek ga se smatra, genijem i, zbog svojih svestranih sposobnosti, pravim renesansnim likom. Njegova postignuća na području logike i filozofije smatraju se gotovo općeprihvaćenim za »klasične« i izuzetne, dok se mišljenja o njegovim pogledima na vjeru i religiju znatno razlikuju. Potjecao je iz bogate, milijunaške, bečke protestantske obitelji židovskog podrijetla. No, njegova je majka bila katolkinja, a Ludwig je bio kršten u Katoličkoj Crkvi i sudjelovao u vjeronauku iz katoličanstva (Baum 1979, 275).<sup>94</sup> Imao je i katolički pogreb (n.d., 294). Obitelj je opterećivao velik broj samoubojstava, a ni najmlađem djetetu, Ludwigu, misli o tome nisu bile strane. Za Wittgensteina je bilo karakteristično strastveno traganje za smislom života te izražena težnja prema poštenju i čistoći, za što je sebi postavio vrlo visoku ljestvicu. Dio toga bila je i usklađenost između riječi i čina: prvenstvo je pridavao činima, a imao je izrazito negativan pogled prema onome tko je bio

---

<sup>94</sup> O Wittgensteinovu životu općenito vidi Baum 2000.

velik samo na riječima. To je njegovo stajalište došlo do izražaja u njegovu odnosu prema Bečkom krugu, s kojim ga se ponekad previše tijesno povezivalo. Predstavnici Bečkog kruga mnogo su govorili o osporavanju metafizike na temelju dokaza o njezinoj besmislenosti, ali po Wittgensteinu u tom vidu nisu donijeli ništa doista novo. U jednom pismu o Bečkom krugu upozorio je na »velike riječi« (Ule 1990, 17). Pisao je: »Što nudi Bečka škola, mora pokazati, a ne reći /.../ Djelo mora slaviti majstora" (nav. po Ule 1990, 18). O njegovu doživljavanju, koje ponekad graniči s pravim »čistunštvom« prema samom sebi i koje je temelj Wittgensteinova osjećaja krivnje, što je bilo značajno za veći dio njegova života, govore njegovi zapisi iz vremena Prvog svjetskog rata, kada je bio vojnik na fronti. Dobar je primjer pismo napisano dan nakon što je postrojba Wittgensteinove jedinice bila granatirana. U njemu kritizira samoga sebe tvrdeći da se boji smrti, da voli život i da mu ga se teško odreći te da ponekad postaje prava zvijer i misli samo na jelo i spavanje. Sve je to smatrao velikim duhovnim padom, bez obzira na strašne okolnosti na fronti (Ule 2013, 171).

Pitanje Wittgensteinove osobne vjere jednako je složeno kao i njegova osobnost i morat ćemo ga u ovom slučaju ostaviti po strani jer prelazi okvire ove rasprave.<sup>95</sup> Ipak, Wittgenstein je iznimno cijenio vjeru i religiju te se za njih zanimao (Ocvirk 1996, 505).<sup>96</sup> Wittgenstein je čak neko vrijeme ozbiljno razmatrao

<sup>95</sup> Za iznimno kvalitetnu i temeljitu obradu ovog pitanja vidi Baum 1979, gdje čitatelj može pronaći i reference na mnoga važna djela na tu temu. Vidi također Monk 1991, Malcolm 1997, Ocvirk 1996 te Grušovnik 2007, 128–129.

<sup>96</sup> Ocvirk je zapisao, osvrćući se na Kerra (1986, 207), čiju je knjigu u istoimenu članku predstavio: »Wittgenstein je posljednji veliki filozof koji se stvarno bavio kršćanstvom nakon Nietzschea« (1996, 506). O značenju Wittgensteina za teologiju vidi i Korošak 1994.

da postane svećenik (Baum 1979, 277–279; Ocvirk 1996, 516). Posebno su ga duboko doticali religiozni pisci i mislitelji. Tolstoj je imao snažan utjecaj na njega (Ule 2013). Neprestano je čitao njegovo kratko tumačenje evanđelja, na koje je slučajno naišao u knjižari tijekom rata. Oduševio ga je Dostojevski (Baum 1979, 277–278; Ule 2016, 105; Žalec 2005b, 142).<sup>97</sup> Još u ranoj dobi čitao je Tagorea (n.d.). Također, vrlo je cijenio Jamesovo djelo *Raznolikost religioznog iskustva*<sup>98</sup> koje je imalo je ogroman utjecaj na njega; s druge strane kritizirao je Frazerovo djelo *Zlatna grana* (Baum 1979, 297). Još 1950., gotovo pred kraj svog života, 29. travnja 1951., bavio se Karlom Barthom (Baum 1979, 293). Nadahnjivao ga je sv. Augustin (Ule 2016, 105), dok je Schopenhauer bio među filozofima koje je izuzetno cijenio, a Kierkegaardu se »uvijek iznova vraćao čitajući ga, ali nije znano što sve« (Ule 2016, 105). S Kierkegaardom se često uspoređivao (Baum 1979, 282) i istodobno si je »spočitavao« da ga Kierkegaard nadilazi »po svojoj iskrenosti i duhovnoj predanosti« (Ule 2016, 105).<sup>99</sup> Wittgenstein je 1910. godine imao mistični doživljaj koji je duboko utjecao na njegov daljnji život. Dvadeset godina kasnije, u svom predavanju o etici (Wittgenstein 1994), opisao je to

<sup>97</sup> Baum navodi pismo Bertranda Russella Lady Ottoline od 20. prosinca 1919., gdje Russell kaže kako Wittgenstein više cijeni Dostojevskog nego Tolstoja, osobito roman Braća Karamazovi (Baum 1919, 278).

<sup>98</sup> O važnosti Jamesa za Wittgensteina vidi Baum 1979, 291ff. James je duboko utjecao na Wittgensteinovo razumijevanje »mističnog« (n. d., 292ff).

<sup>99</sup> Wittgenstein je pročitao Kierkegaardov *Zaključni neznanstveni napisi k filozofskim mrvicama* (1854). Ovu je knjigu iznimno cijenio, baš kao i Kierkegarda općenito, koga je smatrao izrazito pobožnim čovjekom, ali i predubokim za sebe (Baum 1979, 282). Kierkegarda je smatrao daleko najvažnijim filozofom 19. stoljeća (n.d., 280). Smatrao je da je Kierkegaard o vjeri rekao sve što se o njoj treba reći (Kempis 1985, 171).

kao »mistični uvid«. <sup>100</sup> Možda najsazetije složenost Wittgensteinove religioznosti izražavaju njegove vlastite riječi, da sam nije religiozan čovjek, ali si ne može pomoći da svaki problem ne gleda s religioznog motrišta (Wittgenstein 1984a, 79).

Filozofski razvoj Wittgensteina može se podijeliti na dva razdoblja. Središnje djelo prvoga jest *Logičko-filozofski traktat* (u daljnjem tekstu *Traktat*), a središnje djelo drugoga su *Filozofska istraživanja* (u daljnjem tekstu *FI*), koje je objavljeno nakon njegove smrti. U vezi s pitanjem vjere treba još posebno istaknuti djela *Kultura i vrednota. Izbor iz spisa* (u daljnjem tekstu *KV*), *O izvjesnosti* i *Predavanje o religioznom vjerovanju*, koja su nastala na temelju bilješki njegovih učenika. Važan su izvor i njegovi dnevnici (Wittgenstein 1984c; 1992) te pisma (Wittgenstein 1969). Iako postoje razlike između ovih dvaju razdoblja, Wittgenstein je kasnije otvoreno kritizirao neke svoje stavove iz prvog razdoblja, međutim među njima postoje i brojne poveznice i zajedničke točke, pa nema smisla pretjerano naglašavati njihove razlike. Wittgenstein se u oboma razdobljima bavio granicama iskazivog te pitanjem smislenog govorenja ili smislom govorenja, u većoj ili manjoj mjeri u pogledu religioznog diskursa.

---

<sup>100</sup> U spomenutom predavanju o etici Wittgenstein je opisao tri mistična doživljaja koja je imao tijekom života (Baum 1979, 280).



## 7.2 Transcendentalno jezično stajalište i vrste kazivanja

U prvom razdoblju Wittgenstein je razvio tzv. slikovnu teoriju značenja, po kojoj je smislen govor samo onaj koji nešto prikazuje ili opisuje. Tada je Wittgenstein smatrao da o stvarima koje se tiču vrednota (etike, estetike, religije) ne možemo uistinu govoriti. O tim stvarima govorio je s pridjevom »mistično« i u *Traktatu* napisao: »Svakako ima nešto neizrecivo. Ono se pokazuje, ono je mistično« (Traktat, 6.522). Isto djelo završava slavnom sedmom tezom: »O čemu se ne može govoriti, o tome treba šutjeti.« Wittgenstein je smatrao da je ono što možemo izreći tek maleni djelić u usporedbi s onim što je neizrecivo. To potvrđuju i riječi iz njegovog poznatog pisma Ludwigu Fickeru iz 1919., u kojem kaže da je *Traktat* sastavljen od dvaju dijelova: »Od onoga što je tu, i svega onoga što nisam zapisao. I upravo je to drugo ono bitno« (Wittgenstein 1969, 35; 1979a, 94). Slijedeći Steniusa (1960.), priznatog tumača Wittgensteinove filozofije, njegovu filozofiju možemo označiti kao transcendentalni lingvizam (Stegmüller 1989, 558) ili transcendentalno jezično stajalište, a što se odnosi na filozofiju koja se bavi time koliko daleko može doseći smisleni govor te uvjetima smislenog govora. Stoga je dobro ispitati razlike između Wittgensteinova i Kantova transcendentalnog stajališta. Kant nije tvrdio da s onu stranu granica smislenog teoretiziranja nema ničega, nego da onkraj te granice više ništa ne možemo dokazati ili dostatno utemeljiti. A to nam pruža osjetno iskustvo (Stegmüller 1989, 558; Baum 1979, 286). Za Kanta nije sve što je logično također i teoretski moguće. Moguće u teoretskom (znanstvenom) smislu jest samo ono što je

u skladu s apriornim oblicima iskustva, tj. s čistim oblicima zrenja i čistim razumskim kategorijama (Stegmüller 1989, 557).

»Transcendentalni idealizam rezultat je toga da taj oblik iskustva predstavlja cjelokupnost svega što pripada svakom opažajućem i misaonom biću naprosto; apriorni oblik iskustva konstituira 'transcendentalni subjekt'. Svijet svakodnevnog, kao i znanstvenog iskustva, a time i sve što može biti objekt smislenog teoretiziranja, relativan je spram toga subjekta« (n.d.).

U Wittgensteinovu transcendentalizmu, umjesto Kantovih mjerila, po kojima je predmet sve ono što je vremenski ili prostorno prikazivo i zahvaćeno apriornim kategorijama razuma, stupa »čisto« mjerilo da predmet teorijskog istraživanja može biti sve što je zamislivo (n.d., 557–558). Misao je za Wittgensteina iz *Traktata* logička slika svijeta. Mislivo je sve ono što se može prikazati tom slikom, a to je opet sve ono što možemo opisati jezikom, koji nešto stvarno prikazuje. Tako su Kantove transcendentalne istraživačke metode zamjenjive logičkom analizom jezika. Također kod Wittgensteina postoji određen oblik iskustva koji je potreban uvjet svakog iskustva, a koji bi potom mogao biti označen kao aprioran. Riječ je o kazivanju u smislu unutarnjeg kazivanja i o otkrivanju unutarnje strukture svijeta; ono što se izražava u jeziku, ali se ne može izreći. Kod Kanta transcendentalni subjekt jest onaj subjekt koji ima iskustvo i kojeg oblikuju apriorne forme zrenja i apriorne kategorije razuma. Kod Wittgensteina transcendentalni subjekt jest onaj subjekt koji razumije logički točan govor. To je značenje poznate teze 5.6 iz *Traktata*: »Granice mojega jezika znače granice mojega svijeta.« »Mojega« se ovdje odnosi na transcendentalni subjekt, koji određuje logički prostor mogućih svjetova. Drugim riječima, po Wittgensteina možemo iskusiti samo ono što se može opisati smislenim jezikom (Stegmüller, n.d., 559). Odredimo sada pre-

ciznije značenje naziva »kazati (se)« u *Traktatu*. Po Stegmülleru (n.d., 555ff), Wittgenstein koristi tri pojma kazivanja: 1. vanjsko kazivanje (kazivanje<sub>v</sub>); 2. unutarnje kazivanje (kazivanje<sub>u</sub>); 3. kazivanje mističnog (kazivanje<sub>m</sub>). *Ad 1*: Rečenica kazuje svoj smisao, što znači da iz njezine unutarnje strukture možemo razabrati vanjsku strukturu stanja stvari. Takvo kazivanje Stegmüller naziva vanjskim kazivanjem. *Ad 2*: Wittgenstein je u *Traktatu* prihvaćao tzv. ontološku slikovnu teoriju (Stenius 1960), po kojoj postoji odgovarajuća veza između unutarnje strukture stvarnosti i unutarnje strukture jezika. Ta unutarnja struktura u rečenicama se (po)kazuje, no ne može se izreći. Rečenica je kod Wittgensteina slika. A za ono što slika kao unutarnje kazuje, potreban je uvjet da slika uopće jest slika. Kod unutarnjeg kazivanja riječ je o jednakosti unutarnje strukture slike i izvornika. Zašto rečenica ne može unutarnje izreći ono što opisuje, to jest što se vanjski kazuje? Zato jer svako opisivanje već pretpostavlja unutarnje kazivanje, tj. rečenicu koja opisuje (vanjski kazuje) određeno stanje stvari, a to stanje stvari jednaku unutarnju strukturu. Zato nijedna rečenica nikada ne može izreći ono što unutarnje kazuje, jer je ovo posljednje uvjet toga da rečenica uopće opisuje stanje stvari, tj. da slika uopće funkcionira kao slika stanja stvari. Slike nešto prikazuju. Da bi nešto prikazivale, moraju biti ispunjeni određeni uvjeti. Te uvjete ne možemo prikazati nijednom slikom, nego se u prikazivanju samo kazuju. Wittgenstein prihvaća načelo da uvjete slikovnog prikazivanja nije moguće slikovno prikazati. Prikazati slikovno znači isto što i izreći. Zato ne možemo izreći uvjete slikovnog prikazivanja. »To što je moguće pokazati, nije moguće reći« (T,<sup>101</sup> 4.1212). Budući da se kod Wittgensteina granica smislenog teoretiziranja podudara s granicom

<sup>101</sup> Veliko slovo T u zagradi prije broja znači referencu na *Traktat*, broj koji slijedi odnosi se na broj teze u *Traktatu*.

smislenog govorenja, Kantova nerješiva pitanja uopće ne mogu biti postavljena, jer ih ne možemo označiti kao smislen govor. Iz toga slijedi da se na smisleno postavljena pitanja načelno može odgovoriti (T, 6.5). Međutim, kao kod Kanta tako i kod Wittgensteina ne vrijedi tvrdnja da onkraj granice smislenog govorenja nema ničega. Teza 6.522 iz *Traktata* glasi: »Svakako ima nešto neizrecivo. Ono se pokazuje, ono je mistično«. Na ovom mjestu Stegmüller upozorava na treće značenje kazivanja u *Traktatu*:

»To je kazivanje koje se uopće ne vrši jezikom, bilo u smislu kazivanja<sub>z</sub> ili kazivanja<sub>n</sub>, nego mora proći putem mističnog iskustva. Nazovimo ga 'kazivanje<sub>m</sub>'. To što se kod Wittgensteina kazuje<sub>m</sub> analogno je onome što je kod Kanta dano samo kao 'postulat praktičnog uma'« (N.d., 559).

### 7.3 Religija kao jezična igra, životni oblik i značenje autoriteta

Ljepota, dobrota i vjerske vrednote (Bog) u svijetu se (po)kazuju, no o njima ne možemo govoriti, ne možemo ih opisivati, govoriti o njihovim (unutarnjim) svojstvima itd. Te vrednote nisu u svijetu, nego su izvan svijeta. Wittgenstein niti u *Traktatu*, niti drugdje, nije baš jasno objasnio svoj pojam mističnog (Baum 1979, 289),<sup>102</sup> no kasnije je razvijao svoju misao u tom smjeru, naravno u skladu s njihovim općim promjenama. Možda je najvažnija razlika između ranog i kasnog Wittgensteina ta što je kasnije spoznao da postoje još mnoge druge funkcije

<sup>102</sup> Za sustavnu i detaljnu analizu ovog pojma te interpretaciju Wittgensteinovih izjava i istraživanja o njemu vidi Baum 1979, posebno str. 287 i dalje.

koje jezik može obavljati, a ne samo prikazivanje ili opisivanje. Čak je i opisivanje samo već vrlo raznovrsno (FR, §24). Postoji bezbroj različitih uporaba znakova, rečenica, riječi itd. Te uporabe nisu ništa konačno ni čvrsto (FR, §23). Osim prikazivanja postoje i bezbrojne druge jezične igre. Pojam »jezična igra« središnji je pojam kasnije Wittgensteinove filozofije. Zapisao je da je s tim pojmom želio naglasiti da je govorenje jezika dio određene djelatnosti ili nekog oblika življenja (n.d.). Pozvao je čitatelja da si predoči raznolikost jezičnih igara na sljedećim primjerima: davanje i provođenje naredbi, opisivanje predmeta po opažanju ili mjerenju, izrađivanje predmeta po opisu (crtežu), izvještavanje o tijeku nekog događaja, nagađanje o tijeku nečega, predstavljanje i provjeravanje hipoteza, prikazivanje rezultata nekog eksperimenta pomoću tablica i dijagrama, izmišljanje i čitanje priča, gluma u kazalištu, pjevanje u zboru, rješavanje zagonetki, zbijanje šala, pričanje viceva, rješavanje praktičnih računskih zadataka, prevođenje s jednog jezika na drugi, molba, zahvala, psovanje, pozdravljanje, molitva (n.d.).

Drugi središnji pojam kasnog Wittgensteina, koji je ključan za njegovo razumijevanje vjere i religije, jest »oblik življenja«. Religija je oblik življenja, a ne oblik znanosti. Religiozni jezik može tvoriti vlastitu jezičnu igru (Baum 2000, 80). U jezičnoj igri religije ne spadaju u dokazivanje i provjeravanje hipoteza, nego podređivanje autoritetu i sigurnosti. Da bi se to moglo bolje razumjeti, uvedimo u razmatranje pojam »kognitivna teorija vjere« (Hodges 2004, 67ff). Pojam se odnosi na stajalište koje se neposredno suprotstavlja Wittgensteinovu poimanju. Po njemu govor određenih religija izražava određene povijesne i metafizičke istine ili činjenice koje nadilaze dosege uobičajene sposobnosti ljudskog razuma. Na jezik vjere gleda se kao na nešto što izražava određene činjenice, ili bolje rečeno nad-činjenice, a

na vjeru kao na neku nad-sposobnost koja nas vodi u doticaj s tim činjenicama. Wittgenstein je izričito odbacivao takvo shvaćanje vjere. Uzmimo primjer kršćanstva. Kršćanin prihvaća kršćansku priču. No, ta vjera razlikuje se od uvjerenja u istinitost neke povijesne priče. Ne radi se o njezinu prihvaćanju na podlozi neke evidencije. Kad čovjek postane vjernik, korjenito mijenja svoj život. Samo prihvaćanje nekih činjenica ili neke priče kao istinite nije dovoljno. Pa čak i da nam se određene činjenice i priče čine nedvojbenim. Ne radi se o spoznaji, nego o egzistencijalnom preobražaju. Stoga vjera nije spoznajno stanje i ne kreće se na osi kontinuuma dvojbe – sigurnosti. Vjera se ne temelji na uobičajenim razlozima za uvjeravanje. Tako se, primjerice, u kršćanstvu radi o strastvenom posvećenju određenoj priči i određenom diskursu koji joj pripada,<sup>103</sup> a koji je utemeljen na potrebi za osmišljavanjem vlastitog života i spasenja. Povijesna istina i dokazivanje po Wittgensteinu su nevažni za to hoće li čovjek postati vjernik. U vjeri nije riječ o informacijama, ni povijesnim ni metafizičkim. Po Wittgensteinu bi pravi vjernik vjerovao čak i kad bi evanđelja bila dokazano povijesno netočna, jer Isus u evanđeljima nije samo opisan, već je u njima prisutan (n. d., 69) i kao takav ulazi u naš život i korjenito preobražava svakog tko ga prihvati. Evidencija u uobičajenom smislu riječi nije ključna. Ponekad je gotovo suprotno i moramo u nešto vjerovati, pa čak i ako bi postojali neki dokazi koji tome ne bi išli u prilog. Čak i ako priznamo da vjera treba neki sadržaj, taj sadržaj nije samo gola informacija. Stoga je Wittgenstein zapisao da je vjera »strastvena odluka za određeni referentni sustav« (KV, 103), za način življe-

<sup>103</sup> U vezi s tim valja napomenuti da, po Wittgensteinu, govorenje uopće nije bitno za religiju. Ako se u religiji već govori, »to je već sastavni dio religioznoga postupanja, a ne teorija. Stoga se uopće ne radi o tome jesu li riječi istinite, pogrešne ili besmislene« (Wittgenstein 1984b, 117).

nja i njegovo vrednovanje, a ne za to da prihvatimo neku propoziciju kao istinitu (Hodges 2004, 69–70). Wittgenstein se stoga usredotočio na ulogu koju imaju vjerska uvjerenja u usmjeravanju našeg života. To znači da naš odnos prema vjerskim uvjerenjima nije epistemološki ni teorijski, već egzistencijalan i praktičan. Vjerovati nekome u vjerskom smislu znači uzeti ga kao uzor i mjerilo po kojem se ravnamo ili u skladu s kojim živimo. Kod vjere je riječ o odluci za takav uzor i o strastvenoj posvećenosti toj odluci. Čak i ako ne postoji »prava« evidencija da je takva vjernost ispravna, da je takav život ispravan, pravi vjernici u svojoj vjernosti idealu kojeg slijede spremni su žrtvovati sve.

Sljedeća značajka Wittgensteinova stava jest da vjera podrazumijeva podređenost autoritetu.<sup>104</sup> Taj autoritet jest autoritet na temeljnoj razini. Zato je besmisleno zahtijevati razloge za vjeru, jer je upravo vjera ono što mi daje razloge. Za svoju temeljnu predanost ne mogu imati razloge koji su neovisni o vjeri. Ako bih ih mogao imati, tada ta vjera ne bi bila vjera, ili drukčije rečeno: ne bi bila temeljna predanost, već bi bila prigodna, kontingentna, ovisna o nekoj drugoj temeljnoj predanosti (Hodges 2004, 70). Vidimo stoga da Wittgensteinovo uvjerenje da je vjera poslušnost autoritetu proizlazi iz poimanja vjere kao temeljne predanosti. Kad se jednom podredim autoritetu, više mu se ne mogu suprotstavljati. Ne mogu mu biti neposlušan, a istovremeno se ponovno podrediti. Pravi temeljni autoritet jest samo onaj autoritet kojem se uvijek podređujem i kojem sam bezuvjetno poslušan.

---

<sup>104</sup> Wittgenstein je oko 1944. zapisao: »Vjerovati znači podrediti se određenom autoritetu. Kada mu se jednom podrediš, o njemu više ne možeš sumnjati, niti ponovno tražiti njegovu vjerodostojnost, niti mu se odupirati« (KV, 76).

Sažmimo dosadašnju raspravu o Wittgensteinovu poimanju vjere u tri ključna elementa: 1. vjera nije razumni pristanak u svjetlu evidencije ili pomoću neke nadrazumske sposobnosti, već je prije svega strastvena predanost; 2. kod vjere nije riječ o odnosu prema mnoštvu propozicija kao slikama činjenica, već o strastvenoj predanosti određenom autoritetu koji određuje naš život; 3. taj autoritet nije autoritet temeljen na nekom daljnjem autoritetu, jer bismo ga u tom slučaju mogli dovesti u pitanje, ne protiveći mu se. Vjerski diskurs postavlja taj autoritet kao intrinzičan i neposredan.<sup>105</sup>

## 7.4 Sigurnost i teologija kao gramatika

Sljedeća važna sastavnica vjere po Wittgensteinu jest sigurnost, koja je nužan uvjet za spasenje.<sup>106</sup> Da bismo zaista

---

<sup>105</sup> U tom smislu Wittgenstein je smatrao da nije istina da Bog nešto želi zato što je to dobro, već je nešto dobro zato što to Bog želi (Arrington 2004, 71).

<sup>106</sup> Wittgenstein je 1937. zapisao: »Ako trebam biti ZAISTA spašen, trebam *sigurnost* – i ne mudrost, snove, spekulacije – i ta je sigurnost vjera. Vjera je vjera u to što je potrebno mom srcu, mojoj duši, a ne mom spekulativnom razumu. Spasenje treba moja duša sa svim mojim strastima, dakle duša s mesom i krvlju, a ne moj spekulativni razum. Možda bismo mogli reći: samo *ljubav* može vjerovati u uskrsnuće mrtvih. Mogli bismo reći da spasenjska ljubav vjeruje u uskrsnuće mrtvih; također se oslanja na uskrsnuće mrtvih. Što se bori protiv sumnje je, tako reći, *spasenje*. Ustrajnost pri tome znači ustrajanje vjeri. Dakle to znači: najprije se spasi i drži se svoje spašenosti (drži svoje spasenje) – i tada ćeš vidjeti da se držiš vjere. Do toga možeš doći samo tada ako se ne oslanjáš više na zemlju, nego se privežeš za nebesa. Tada je sve drukčije i nikakvo čudo nije, ako možeš nešto, a što sada ne možeš. (Onaj koji visi, vidi jednako kao onaj koji stoji, ali igra sila u njemu je potpuno drukčija i



mogli razumjeti kako je sigurnost u vjeri moguća po Wittgensteinu, trebamo osvijetliti njegovo stajalište koje teologiju razumije kao religioznu gramatiku (FR, §373). Tu je bitno razlikovati faktične, činjenične propozicije s jedne strane i pojmovne propozicije s druge. Metafiziku je Wittgenstein odbacivao zato što je zamagljivala razliku između ovih dviju vrsta propozicija (Arrington 2004, 169). Uzmimo primjer govora o fizičkim predmetima. U djelu *O sigurnosti* (§36) Wittgenstein piše o tome da je izjava »A je fizički predmet« uputa za nekoga tko ne razumije što znače »A« ili »fizički predmet«. To je uputa o uporabi riječi. Tamo gdje je »fizički predmet« logički pojam,<sup>107</sup> ne možemo reći »postoje fizički predmeti«, jer je takva izjava nepravilna. Radi se o logičkoj, odnosno pojmovnoj pogrešci, kršenju logičke, odnosno pojmovne gramatike (n.d.). Metafizičari, međutim, postavljaju upravo takve tvrdnje i zato je Wittgenstein odbacivao metafiziku zbog njezine nepravilne uporabe jezika. Iz nje proizlaze nerješivi problemi, koji su zapravo samo prividni problemi, jer nestaju čim postane jasno da proizlaze iz »gramatičkih« pogrešaka u uporabi jezika. Ipak, bitno je razumjeti da pojmovne ili gramatičke propozicije nisu opisi nekih stvari u svijetu, već upute o uporabi određenih riječi. Ne radi se o opisu činjenice, nego o izražavanju pravila o tome što određena riječ znači ili kako se treba rabiti. Kasniji Wittgenstein takva pojmovna pravila naziva »gramatičkim izjavama« ili »gramatičkim opaskama«. Gramatičke propozicije<sup>108</sup> nisu činjenične ili empirijske propozicije. S meta-

---

zato je sposoban za posve druga djela nego onaj koji stoji)« (KV, 59).

<sup>107</sup> Wittgenstein je ponekad umjesto naziva »logički pojam« rabio naziv »gramatička kategorija« (Wittgenstein, 1958, 19).

<sup>108</sup> Wittgenstein je rabio i naziv »gramatička izjava« (Arrington 2004, 170). Takve izjave zamišljene su kao objašnjenja značenja određenih naziva (n.d., 171).

fizičkim izjavama nema ništa loše ako ih razumijemo kao gramatičke opaske (Arrington 2004, 171). Gramatika jezika autorizira određene uporabe, dok druge ne, i istovremeno određuje načine vrednovanja (istinito, neistinito, prihvatljivo, neprihvatljivo) u skladu s određenim diskursom. Izjave o Bogu (kao svemogućem, svemoćnom, vječnom...) gramatičke su izjave.<sup>109</sup> To nisu izjave o nekim činjenicama u svijetu, već o uporabi riječi »Bog« u religijskom diskursu (n. d. 172). Gramatičke izjave, koje daje teologija,<sup>110</sup> autoriziraju i ograničavaju određeni način govorenja – religiozni način (n.d., 173). Međutim, iz toga da su teološke izjave gramatičke, ne proizlazi da su samo »opisne«. Neke jesu, primjerice »Ja sam grešnik« ili »Bog me voli«, dok su druge propisne, daju upute kako trebamo živjeti. Wittgenstein stavlja u srž religioznog diskursa upravo propisne izjave, a ne spekulacije o kozmologiji, prirodi svijeta itd. (Baum 1979, 294). Teološke su izjave gramatičke izjave koje usmjeravaju vjerničko postupanje i osjećanje, a neke su od njih i »opisne« u odnosu na određene osobe i događaje. Velika je greška ako teološke izjave smatramo izjavama o činjenicama ili svijetu. Takav način govorenja isključuje religiozni diskurs i uvodi naturalistički (Arrington 2004, 174). Razmotrimo još jedan primjer teološke gramatičke izjave, tvrdnju: »Bog postoji i moj je stvoritelj« (n.d., 175). Po Wittgensteinu ovu tvrdnju u religioznom diskursu koristimo drukčije nego u znanosti.

<sup>109</sup> Wittgenstein je u svojim predavanjima u Cambridgeu pripisao Lutheru izjavu, koju je odobravao, da je teologija gramatika riječi »Bog« (Wittgenstein 1979b, 32).

<sup>110</sup> Slijedeći Strawsonovu (1994) definiciju filozofije, može se reći da je teologija gramatika religioznog diskursa. Teologija s jedne strane izričito utvrđuje pravila koja vjernici automatski, prešutno, koriste, a s druge strane također usmjerava to govorenje, dok istovremeno postavlja norme. Za određeni religijski diskurs teologija čini ono što obična gramatika čini za određeni jezik.

To nije tvrdnja koja bi zahtijevala evidencijsku potporu, kao obične tvrdnje o uzročnim vezama. Unatoč tome, ova izjava izražava uvjerenje, ali uvjerenje u drukčijem smislu. Riječ je o prihvaćanju gramatičke propozicije: »Bog postoji i moj je stvoritelj«. Takva izjava govori nam kako trebamo govoriti o Bogu, naime, kao o biću koje postoji i koje je moj stvoritelj. Ako govorimo o Bogu kao vjernici, tada moramo o njemu govoriti ono što govori pravi vjernik s riječju »Bog«. Gramatičke su propozicije nužne u smislu da daju pravila za uporabu riječi koja se ne smiju kršiti (n.d., 178). Ako netko uopće govori o Bogu, tada mora o njemu govoriti kao o bivajućem. Inače pogrešno rabi naziv Bog.

Wittgenstein je opazio da vjernici središnje tvrdnje ne prihvaćaju samo kao tek vjerojatne, nego kao neupitnu sigurnost, premda ne misle da za njih imaju neku »izuzetnu« evidenciju (n.d., 176). Iz toga proizlazi da se radi o gramatičkim izjavama jer za Wittgensteina to znači da je netko u pogledu određene izjave neprijeporno siguran, budući da je rabi kao gramatičku izjavu. »Bog postoji i moj je stvoritelj« za vjernika je gramatička izjava. Ta izjava nije samo pretpostavka koja je prihvaćena kao istinita, već i nešto što daje smisao svemu što vjernik govori o svijetu. To se odnosi na cijeli sustav predstavljanja i odnosa prema svijetu te stvari i predmeta prema njemu, kojemu je vjernik strastveno privržen. Za vjernika su oni koji ne prihvaćaju njegovu gramatiku otuđeni od Boga, odvojeni od Njega. I govor o čudima pripada teološkoj gramatici. Čudo je gramatički nešto što ne možemo pojmiti. To je vjera u takvu Božju uzročnost, koju ne možemo dokučiti. Prihvaćanje uporabe pojma »čudo« kao smislenog dio je kršćanske teološke gramatike. To da je Isus činio čuda ne temelji se na nekoj povijesnoj evidenciji, već je dio gramatike kršćanske vjere. Bog je biće koje se, po gramatici, otkriva putem čuda. Možemo reći da je gramatika podloga naše predodžbe o

svijetu. Tako na primjer možemo govoriti o dvije temeljno različite predodžbe ili slike svijeta: naturalističkoj i objavljenoj. Jedni se »potpisuju« pod prvu, a drugi pod drugu. Religiozni vjernici sekularno objašnjenje njihove vjere, po kojima je objavljena slika pogrešan način objašnjenja empirijske stvarnosti, ne smatraju primjerenim. Takvo objašnjenje za njih je u osnovi promašeno, jer ne prihvaća i ne razumije objavljene istine. Po Wittgensteinu ne postoji neutralno i objektivno stajalište. Isto tako, potreba za naturalističkim dokazom i evidencijom dio je nekih oblika življenja (Arrington 2004, 181). S time se slaže Wittgensteinovo stajalište da je sigurnost potrebna kao uvjet za sumnju, a ne obratno (Wittgenstein 2004). To znači da je takva ili drukčija gramatika, u kojoj ne sumnjamo, uvjet sumnje. Na području teoloških i filozofskih tema to znači da je prethodno prihvaćanje određene ili drukčije temeljne predodžbe o svijetu, »teologije«, bilo naturalističke bilo objavljene, potreban uvjet za razgovor, za razmišljanje i sumnju. Dakle, mišljenje da se zaista može početi s nekom radikalnom sumnjom tek je privid.

## 7.5 Odgovor na najvažnije kritike

Wittgensteinovo stajalište o vjeri bilo je predmet mnogih kritika (Grušovnik 2007, 135ff), dakako utemeljenih, no za najvažnije kritike se, smatramo, može tvrditi da su barem djelomično neopravdane, jer ne uzimaju dovoljno u obzir ključne elemente i distinkcije Wittgensteinova stajališta koje smo prethodno izložili. Pogledajmo neke od najčešćih i najvažnijih prigovora. Prvi prigovor glasi da Wittgenstein ima neodgovarajuću predodžbu o religiji i da svaka religija uključuje i određeni metafizi-

zički doktrinarni dio u kojem se jasno govori, na primjer, o Bogu koji djeluje uzročno, i tako dalje. Ne radi se samo o gramatici, već o jasno izraženim metafizičkim tvrdnjama. Suprotno ovakvom pogledu na vjeru jest golo ekspresivno stajalište, koje neki pripisuju Wittgensteinu (Bailey 2004), po kojem vjernik ne bi trebao ništa tvrditi sa svojim teološkim tvrdnjama, nego tek izraziti svoje predodžbe i poglede. Ti kritičari tvrde da Wittgenstein poriče i negira da je metafizički dio bitan dio religioznosti. Na tu kritiku možemo odgovoriti s tim da religije zaista imaju svoj metafizički doktrinarni dio i da to može prihvatiti čak i pristaša Wittgensteinova stajališta, no taj doktrinarni dio ne čine slučajne propozicije o svijetu, već gramatičke izjave. Budući da ti kritičari ne razlikuju činjenične od gramatičkih propozicija, potonje svrstavaju u kategoriju prvih i pogrešno zaključuju da ako je Wittgenstein negirao da su činjenične propozicije dio religije, onda je negirao i to da religije imaju metafizički doktrinarni dio.

Drugi prigovor glasi da, polazeći od Wittgensteinova stajališta, ne možemo kritizirati nijednu religiju niti vjerski nauk. Kritika vjernika i njegova postupanja na temelju tog stajališta nije moguća. Ta kritika polazi od prigovora Wittgensteinu da umanjuje važnost evidencije za istinitost religioznih tvrdnji i stavova te pripisuje preveliku autonomiju religioznom diskursu i nauku u odnosu na druge diskurse i stavove (na primjer, znanost) (Hyman 2004; Nielsen 2004). Tvrdnje tih kritičara temelje se na Wittgensteinovim izjavama da je gramatika neovisna od stvarnosti, da je autonomna od stvarnosti i da nije odgovorna nijednoj stvarnosti itd. U skladu s ovim stajalištem često se navodi optužba da Wittgensteinovo stajalište implicira neprihvatljivi proizvoljni i nerazumni relativizam, koji se protivi stajalištu da razuman čovjek stvara sliku svijeta na temelju nekog razumnog ravnovjesja, ekvilibrija, među različitim diskursima. Prigovor da Witt-

gensteinov pogled na vjeru onemogućuje svaku kritiku mišljenja i postupanja vjernika mogao bi se temeljiti i na Wittgensteinovu naglašavanju bezuvjetne poslušnosti autoritetu koju, na primjer, u Svetom pismu tako izričito predstavlja Abrahamova žrtva sina Izaka. Možemo reći da je točno da je Wittgenstein odbacio mogućnost da se izjave vjere ili religije na bilo koji način dokažu, verificiraju ili falsificiraju u smislu kao što se to čini sa znanstvenim hipotezama (Grušovnik 2007, 129ff). Izražavanje religioznog uvjerenja nije nešto poput obične tvrdnje, prognoze ili znanstvene hipoteze. Religiozna uvjerenja ne možemo potvrditi ili opovrgnuti poput znanstvenih hipoteza jer su imuna na takvu vrstu verifikacije ili falsifikacije. Takvo dokazivanje po Wittgensteinu ne spada u jezičnu igru vjere. Tko to pokušava, ne razumije ovu jezičnu igru i po Wittgensteinu zamjenjuje vjeru s praznovjerjem (Hyman 2004, 7).<sup>111</sup> Tako na primjer statistički podatci mogu opovrgnuti praznovjerno vjerovanje da amulet štiti od bolesti. Međutim, u religiji nije riječ o takvom praznovjerju i oni koji prikupljaju dokaze za ili protiv religioznih uvjerenja zamjenjuju vjeru s praznovjerjem. Naturalistički pristup u prosuđivanju vjere stoga je pogrešan jer ne poštuje vjerski diskurs, odnosno vjersku jezičnu igru, i zapravo je iz svojih ishodišta isključuje, »prodire« u korist naturalističkoj slici koja je tek jedna od mogućih. Međutim, to ne znači potpuni relativizam ili proizvoljnost u vezi s prihvaćanjem ove ili one slike svijeta. Postoji, na primjer, drugi, nenaturalistički način prosuđivanja, a to je genealoški pristup (Hodges 2004, 76). Možemo ukazati na implikacije određene slike o svijetu, na njezine posljedice, koje vrednote stavlja u prvi plan, a koje gura na rub ili čak potpuno isklju-

---

<sup>111</sup> O ovom razlikovanju Wittgenstein je 1948. zapisao: »Religiozna vjera i praznovjerje potpuno su različiti. Jedno proizlazi iz *straha* i predstavlja neku vrstu lažne znanosti. Drugo je nada.« (KV, 114)

čuje... Takav pristup poštuje diskurs, koji je dio nekog životnog oblika i slike svijeta, i ne isključuje ga unaprijed. Vjerske slike svijeta možemo podvrgnuti etičkom promišljanju, no po Wittgensteinovu stajalištu to još ne znači da možemo putem nekog razumnog znanstvenog ili naturalističkog pristupa doći do istina o tome što je ispravno, a što nije, ili do pravila ili normi kako trebamo postupati. Umjesto toga etiku moramo razumjeti kao istraživanje onoga što je sadržano, uključeno i implicirano u određenim složenim životnim oblicima, poput primjerice određenog kršćanskog oblika življenja (Wisnewski 2007). Možda bi bilo teško pronaći izričiti dokaz da je Wittgenstein osobno gajio tako genealoški usmjereno uvjerenje, no to je svakako u skladu s njegovim stajalištem. Ono što je Wittgenstein bez sumnje također osobno odbacivao jest stajalište da se logičkim ili »znanstvenim« načinom može dokazati nešto odlučujuće protiv ili u korist određene temeljne slike svijeta. U tom smislu osjećao se slično ne samo kao Kierkegaard nego i kao Nietzsche.<sup>112</sup> Sjetimo se na primjer Nietzscheove kritike Sokrata već na samim počecima njegove misli, u djelu *Rođenje tragedije iz duha glazbe*. U vrlo sličnom tonu zvuče i Wittgensteinove riječi iz 1931. godine: »Kad čovjek čita Sokratove dijaloge, ne može se osloboditi dojma kako strašno trošenje vremena to predstavlja! Čemu, dakle, svi ti argumenti koji ništa ne dokazuju i ništa ne razjašnjavaju« (KV, 31). Religiozni diskurs nije namijenjen dokazivanju, već usmjeravanju, poticanju, razjašnjavanju i preobratu. Ule je u tom smislu ukazao na sličnosti između Wittgensteina i kršćanskog mističnog predanja (Dionizije Areopagit, Terezija Avilska i dr.), ali istodobno zaključuje da zbog toga Wittgensteina još uvijek ne možemo smatrati nastavljачem te tradicije te da bismo slične usporednice

---

<sup>112</sup> O tome kako je Wittgenstein cijenio Nietzschea vidi Grušovnik 2007, 107–8.

mogli pronaći i u drugim vjerskim tradicijama, primjerice u budizmu (Ule 2016, 109).

Općenito možemo zaključiti da mnogi kritičari Wittgensteina nedovoljno uzimaju u obzir njegovo razlikovanje između činjeničnih i gramatičkih propozicija. Mnogi filozofski problemi nestaju kad se to razlikovanje uzme u obzir, a Wittgensteinova filozofska analiza bila je usmjerena upravo na to (Arrington 2004, 182). Wittgensteinovo ishodište omogućuje kako vjernicima tako i nevjernicima, kršćanima i svim drugima, da očuvaju svoje diskurse, svoje jezične igre i svoje životne oblike, koje su dio raznolikosti svijeta. No ono također omogućuje komunikaciju, dijalog i raspravu među njima te potiče otvaranje jednih prema drugima.<sup>113</sup> To je pravi put za otkrivanje zajedničkih nazivnika. Oboje, i raznolikost i dijalog, odnosno rasprava, sastavni su dio čovjekova načina bivanja i onoga što, u pozitivnom smislu riječi, možemo nazvati i civilizacijom. Wittgenstein nije želio da probleme stvaramo, već je želio da spoznamo njihovu prividnu narav i da time nestanu. Pritom je duboko bio svjestan da čovjek bez ispunjenja potrebe za smislom ne može biti ni zadovoljan ni sretan. Možda mu se želja za sretnim i smislenim životom na kraju ipak ispunila, jer su jedne od posljednjih riječi prije smrti bile da je imao čudesan život (Baum 1979, 285).

<sup>113</sup> Wittgenstein je oko 1944. napisao: »Ni jedan poziv u nevolji ne može biti veći od krika *jednog čovjeka*. Također *ni jedna* nevolja ne može biti veća od one koja može pritisnuti pojedinca. /.../ Cijeli svijet ne može trpjeti veće nevolje nego što ih može podnijeti *jedna duša*. Kršćanska vjera, rekao bih, utočište je u toj *krajnjoj* sili. Onome kome je u toj nevolji dano da otvori srce umjesto da ga zaključa, taj prima lijek za svoje srce. Onaj tko se tako otvori u pokajničkoj predanost Bogu, taj otvara vrata drugim ljudima. /.../ Čovjek se drugome može otvoriti samo iz neke posebne vrste ljubavi. Ljubavi koja priznaje da smo tako reći svi samo nevaljala djeca. Mogli bismo također reći: mržnja među ljudima izvire iz toga što se osamljujemo jedni od drugih« (KV, 77).





## Zaključak

Što je »poučak« ove knjige? Zasigurno ih ima više. Jedan od najvažnijih svakako je obrana religije sredstvima suvremene filozofije. Religija je oduvijek bila, i još uvijek jest, predmet manje ili više oštih kritika, odbacivanja i napada. U našem prostoru kršćanstvo, posebno katoličanstvo, često je u prvom planu kao meta. Vjernicima i Crkvi predbacuje se da su neracionalni, isključivi, netolerantni te da s njima nije moguće pošteno surađivati, a sve to navodno proizlazi iz njihove religije naprosto. Iz knjige je vidljivo da to, kad je riječ o svjetskim religijama, nije točno. Da bi se to moglo razumjeti i utemeljeno artikulirano opovrgnuti spomenute kritike religije, potrebne su odgovarajuće pojmovne analize i razlikovanja koje čitatelj može pronaći u ovoj knjizi. Prva dva poglavlja mogu pomoći u opovrgavanju tvrdnji da su svjetske religije isključive i negativan čimbenik mira i dijaloga. Analiza pojma dijaloga i njegovih elemenata pokazuje upravo suprotno tim tvrdnjama. Svjetske su religije kao »čuvarice« poštovanja nadilaznosti Boga, čovjeka i stvorenoga svijeta. Poštovanje nadilaznosti prvi je i najvažniji temelj uključivog stava, mira i dijaloga. U knjizi, a posebno u prvim dvama poglavljima, dokazujem da je instrumentalizam, kao suprotnost poštovanju nadilaznosti, glavni negativni čimbenik dijaloga, mira i istinskog uključivog stava. Instrumentalizam je, s jedne strane, put prema nihilizmu, dok se s druge strane nihilizam obično preobrazu u instrumentalizam. U tom smislu možemo reći da instrumentalizam izvire iz nihilizma. Razlog za taj prijelaz iz nihilizma u instrumentalizam leži u tome što je nihilizam nesnosno stanje. Potpuni nihilizam praktički je neodrživ. Ljudi stoga traže izlaz iz

njega. Nažalost, taj »naziv« često pronalazimo u različitim oblicima krajnjeg instrumentalizma. Nihilizam se tako preobražava u instrumentalizam (Žalec 2015, 19–20). To je u prošlosti imalo katastrofalne posljedice, poput nacističkog i komunističkog totalitarizma, koji su krajnji oblici instrumentalizma i kršenja personalističke etike. Nasuprot nihilizmu i instrumentalizmu, koji su glavne suprotnosti personalizmu, stoji vjera. No, vjera mora biti razumna i kao takva prepoznata od inovjernih ili »nevjernih«, ako kao vjernici želimo da nas drugi poštuju i s nama vode dijalog, jer poštovati možemo samo onoga kome priznajemo razumnost, a bez poštovanja istinski dijalog nije moguć. Zato put prema poštovanju religija i dijaloškom odnosu prema njima nije u fideizmu, nego u pojašnjavanju da je dotična vjera razumna, a pri tome je potrebno rabiti odgovarajući pojam razumnosti, a ne osiromašeni, koji svu racionalnost svodi na trivijalnu racionalnost. Osim toga, uvjerenje u razumnost vlastite vjere važno je za očuvanje i poštovanje vjere kod samih vjernika te za njihovo samopoštovanje i samopouzdanje, što je ključno za njihov razvoj, djelovanje i postignuća. Samo oni koji su zaista uvjereni u ono što vjeruju, i to drže razumnim, mogu zapravo nešto postići. Vjera u vlastiti cilj i volja ključ su za velike rezultate. Ako su prisutni, sposobni smo nadvladati sami sebe.

Tvrđnje o nerazumnosti religiozne vjere često su povezane sa zahtjevom za potpunim isključivanjem religioznog govora i razloga iz javne rasprave. Ti zahtjevi dodatno se opravdavaju tvrdnjama o načelnoj neiskazivosti religiozne vjere i njezinoj nerazumljivosti za inovjerne ili nevjernike. Analiza religiozne vjere u ovoj knjizi pokazuje da to nije dobar razlog za isključivanje religijskog diskursa iz javne rasprave. Sljedeći razlog za to isključivanje jest preusko shvaćanje funkcija koje religiozni govor može imati u javnoj raspravi. U suvremenim i s obzirom

na vrednote raznolikim društvima, religijski diskurs ne može ute-  
meljiti ili opravdati zakone i mjere koji su obvezujući za sve, a  
čak podrazumijevaju i uporabu prisile. Međutim, to nikako ne  
može biti razlog za izgon religijskog diskursa iz javne rasprave i  
za ignoriranje ili čak neprijateljsko ponašanje prema njegovoj  
uporabi.

Slična pojmovna »krutost« i »grubost« prisutna je na djelu  
kada se religiji pripisuje nespojivost sa slobodnim, otvorenim i  
demokratskim društvom. Budući da se ne pravi razlika između  
teološkog i političkog ekskluzivizma, ljudi ne vide da je religija  
spojiva sa slobodnom demokracijom i političkim pluralizmom te  
»nasjedaju« ideolozima koji ih »straše« religijom. U stvarnosti, ne  
samo da je religija spojiva sa slobodnom demokracijom nego je i  
u svom autentičnom, neiskvarenom obliku jedan od njezinih  
glavnih (pretpolitičkih; Böckenfördeu) temelja i izvora. Slična je  
važnost religije za toleranciju.

Na svim spomenutim primjerima te drugima, koji se u  
knjizi obrađuju, možemo vidjeti koliko su važna pravilna poj-  
movna razlikovanja kako ne bismo misaono završili u pogrešnim  
uvjerenjima. Ako smatramo da je sva racionalnost samo trivijalna  
racionalnost, tada je religiozna vjera iracionalna. Ako smatramo  
da teološki ekskluzivizam implicira politički, tada vjeru vidimo  
kao nedemokratsku i opasnu za slobodno društvo. Ako ne razli-  
kujemo između čina i sadržaja religijskih uvjerenja, tada smatra-  
mo da je religijski diskurs potpuno neprenosiv za nevjernike ili  
inovjernike i stoga neuporabljiv u općoj javnoj raspravi. Sva ta  
nerazlikovanja vrlo su štetna i temelje se na zabludama o religiji i  
njezinim ideološkim protivnicima.

Cilj je ove knjige razotkriti te zablude. Mislećem čovjeku,  
bilo vjerniku ili »nevjerniku«, želi pomoći da im ne podlegne (ili

da ih se oslobodi) i da svoje stavove zna ispravno artikulirati. Ako smo svjesni važnosti analiza i pojmovnih razlikovanja predstavljenih u knjizi, možemo shvatiti i važnost filozofije, koja se upravo bavi takvim raščlanjenima i pojmovnim distinkcijama. Ako ih ne poštujemo, slijepi smo za važne razlike. U tom slučaju, možemo misaono i svjetonazorski duboko zalutati, a sljepoća za njih može biti u odgovarajućim okolnostima sudbonosna. Stoga je ova knjiga na neki način i demonstracija važnosti filozofije. Dakle, nije riječ samo o religiji i teologiji već i o filozofiji. Uvjerenja sam da su filozofija i teologija dvojnici koji idu ruku pod ruku. Skolastici su poučavali da filozofija u odnosu na vjeru ima tri funkcije: *analogia fidei* (analogija vjere, put do religijskih istina putem naravnog razuma), *apologia fidei* (obrana ili zagovor vjere) i *preambula fidei* (predvorje vjere). Posljednja funkcija odnosi se na uklanjanje pojmovnih i drugih zabluda ili predrasuda koje mogu spriječiti čovjeka da povjeruje. Želim da ova knjiga posluži kao zagovor, analogija i predvorje dijaloškog odnosa prema religiji, uključujući kršćanstvo i druge monoteističke religije. To želim kako za vjernike u odnosu prema vlastitoj vjeri tako i prema drugim vjerama, ali i za »nevjernike«. Ta želja uključuje autentičnu vjersku otvorenost vjernika prema inovjernima i »nevjericima«. Ako bi se barem malo od toga ostvarilo, knjiga će i više nego ispuniti svoju svrhu. S pobožnom nadom predajem je čitateljima.

## Reference

**Akvinski, Toma.** 2001. Treći kvodlibetum. U: *Pariške rasprave Tome Akvinskoga*, 513–600. Ur. Augustin Pavlović. Zagreb: Demetra.

**Ambrozy, Marian, Roman Kralik i José Garcia Martín.** 2017. Determinism vs freedom: some ethics-social implications. *XLinguae* 10, br. 4:48–57.

**Anderson, Rob, Leslie A. Baxter i Kenneth N. Cissna, ur.** 2004. *Dialogue: Theorizing Difference in Communication Studies*. London, Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications.

**An-Na'im, Abdullahi A.** 2015. A Friendly Amendment to Rawls? U: Tom Bailey i Valentina Gentile, ur., *Rawls and Religion*, 242–265. New York: Columbia University Press.

**Aristotel.** 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

**Armstrong, Karen.** 2005. *Kratka zgodovina mita*. Prev. Ljubica Klančar. Ljubljana: Mladinska knjiga.

**Arrington, Robert L.** 2004. 'Theology as Grammar': Wittgenstein and Some Critics. U: Robert L. Arrington i Mark Addis, ur., *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, 167–183. London & New York: Routledge.

**Assmann, Jan.** 2018. *Totalna religija*. Ljubljana: Slovenska matica.

**Audi, Robert.** 1997. *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York & Oxford: Oxford University Press.

--. 1998. A Liberal Theory of Civic Virtue. *Social Philosophy & Policy* 15, br. 1: 149–170.

GPT Icon.

--. 2000. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Augustine.** 1994. *Political Writings*. Ur. Michael W. Tkacz i Douglas Kries. Indianapolis: Hackett Publishers.

**Augustinus, Avrelij.** 2001. *De Trinitate: Bücher (VIII–XI, XIV–XV, Anhang Buch V): lateinisch-deutsch*. Hamburg: Felix Meiner.

**Bader, Erwin, ur.** 2007. *Weltethos – Weltfrieden – Weltreligionen*. Wien i Berlin: Lit Verlag.

**Bailey, Alan.** 2004. Wittgenstein and the interpretation of religious discourse. U: Robert L. Arrington i Mark Addis, ur. *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, 119–136. London & New York: Routledge.

**Bauer, Joachim.** 2008. *Princip človeškosti: zakaj smo po naravi nagnjeni k sodelovanju*. Prev. Slavo Šerc. Ljubljana: Študentska založba.

**Baum, Wilhelm.** 1979. Ludwig Wittgenstein und die Religion. *Philosophisches Jahrbuch* 86: 272–299.

--. 2000. *Ludwig Wittgenstein. Med mistiko in logiko*. Prev. Vinko Ošlak. Celovec & Ljubljana & Dunaj: Mohorjeva družba.

**Beck, Ulrich.** 2008. *Der Eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt am Main in Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.

--. 2009. *Lastni Bog. O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Ljubljana: Študentska založba.

--. 2010. Two faces of Religion. U: Janez Juhant i Bojan Žalec, ur. *Art of Life: Origins, Foundations and Perspectives*, 17–30. Berlin i Zürich: Lit Verlag.

**Bellinger, Charles K.** 2001. *The Genealogy of Violence: Reflections on Creation, Freedom, and Evil*. Oxford: Oxford University Press.

--. 2008. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub.

**Benedikt XVI.** 2011. Rede Papst Benedikts XVI. im Deutschen Bundestag am 22. September 2011. <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244> (pristupljeno 16. veljače 2020.).

**Berdjajev, Nikolaj.** 1998. *O človekovi zasuzenjenosti in svobodi: Personalistični pogled na človeka*. Prev. Frane Podobnik. Celje: Mohorjeva družba.

--. 2000. *Duh in resničnost: Temelji bogočloveške duhovnosti*. Prev. Boris Šinigoj. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--. 2011. *Svetovni nazor Dostojevskega*. Prev. Pavel Požar. Celje: Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba.

**Bergson, Henri.** 1935. *Two Sources of Morality*. London: MacMillan.

**Bertoncel, Mojca.** 2011. *Nedolžna žrtev: izbrani svetopisemski odlomki, miti in obredi v luči mimetične teorije Renéja Girarda*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

**Beznec, Barbara, ur.** 2007. *Zgodba nekega izbrisa. Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 35, br. 228. Ljubljana: Studentska založba.

**Bohak, Janko.** 2008. »Religija in nasilje – psihoanalitski pristop.« *Znamenje* 38, br. 3–4: 435–48.

**Bohm, David.** 2004 (1996). *On Dialogue*. London & New York: Routledge.

**Bowlin, John R.** 2006. Tolerance Among the Fathers. *Journal of Society of Christian Ethics* 26, br.. 1: 3–36.

**Breul, Martin.** 2015. *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft: Plädoyer für einen Moderaten Exklusivismus*. *Theologie und Philosophie* 90, br. 4: 481–503.



**Brown, Peter.** 2000. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press.

**Capuder, Andrej.** 2008. *Henri Bergson: Intuicija in misel*. Celje: Mohorjeva družba.

**Centa, Mateja.** 2016. Human capabilities for establishing a healthy society. U: Janez Juhant i Bojan Žalec, ur. *Which Religion, What Ideology? The Religious Potentials for Peace and Violence*, 175–182. Dunaj & Zürich: Lit.

**Cerar, Miro.** 2001. *(I)racionalnost modernega prava*. Ljubljana: Bonex.

--. 2008. Human Rights and Duties – A Bridge Between Different Cultures. U: Janez Juhant i Bojan Žalec, ur. *Surviving Globalization: The Uneasy Gift of Interdependence*, 177–189. Berlin i Münster: Lit.

**Christiano, Thomas.** 2008. Does Religious Toleration Make Any Sense? U: Laurence Thomas, ur. *Contemporary Debates in Social Philosophy*, 171–189. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

**Ciglencečki, Jan, i Miloslav Gudović, ur.** 2015. *Sophia perennis: antologija tradicionalizma*. Ljubljana: KUD Logos: Inštitut za preučevanje krščanskega izročila.

**Comte-Sponville, André.** 2010. *The Book of Atheist Spirituality*. Izdaja Kindle.

**Depoortere, Frederik.** 2008. *Christ in Postmodern Philosophy: Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*. London: T&T Clark.

**Dewey, John.** 1962. *A Common Faith*. New Haven, CT: Yale University Press.

**Dežman, Jože.** 2008. Tranzicijska pravičnost. U: *Poročilo Komisije Republike Slovenije za reševanje vprašanj prikritih grobišč 2005–2008*, 251–404. Ljubljana: Družina.

**Dreben, Burton.** 2003. On Rawls and Political Liberalism. U: Samuel Freeman, ur. *The Cambridge Companion to Rawls*, 316–346. Cambridge: Cambridge University Press.

**Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 2004. Cerkev v sedanjem svetu [Gaudium et Spes]. Pastoralna konstitucija. U: *Koncilski odloki*, 570–667. Ljubljana: Družina.

**Fisk, Milton.** 2016. *Ethics and Social Survival*. New York i London: Routledge.

**Furlan Štante, Nadja.** 2014. Gendering Christian Dialogue. U: Janez Juhant i Vojko Strahovnik, ur. *Dialogue in the Global World: From Ideologies to Persons*, 57–74. Zürich i Berlin: Lit.

**Gabriel, Ingeborg.** 1995. *Gewalt in Europa. Ursachen – Hintergründe – Auswege*. Regensburg: Friedrich Pustet.

---. 2013. Where Difference Matters: Social Ethics in the Contemporary World. *Journal of Ecumenical Studies* 48, br. 1: 97–106.

**Galston, William.** 2008. *Liberalni nameni: dobrine, vrline in raznolikost v liberalni državi*. Ljubljana: Študentska založba.

**Generalna skupščina Združenih narodov.** 2002. Splošna deklaracija človekovih pravic. U: Miro Cerar, Jon Jamnikar i Maja Smerkolj, ur. *Dokumenti človekovih pravic*, 149–160. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije, Mirovni inštitut.

**Girard, René.** 1995. *Violence and the Sacred*. London: The Athlone Press.

---. 2004. *The Girard Reader*. Ur. J. G. Williams. New York: A Herder & Herder Book, The Crossroad Publishing Company.

---. 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Prev. Vesna Velkoverh-Bukilica. Ljubljana: KUD Logos.

---. 2011. *Grešni kozel*. Prev. Slavica Jesenovec Petrović i Borut Petrović Jesenovec. Ljubljana: Teološka fakulteta.

**Grabner-Haider, Anton, ur.** 2006. *Ethos der Weltkulturen: Religion und Ethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

**Grušovnik, Tomaž.** 2007. Slike, skrivne kleti in poslednja sodba. U: *Ludwig Wittgenstein. Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*, 85–139. Ljubljana: Ur. Tomaž Grušovnik. Nova revija.

**Grzegorzczyk, Anna.** 2010. *Ponad kulturami. Uniwersalizm Edyty Stein*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

**Gutting, Gary.** 2009. *What Philosophers Know: Case Studies in Recent Analytic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Habermas, Jürgen.** 2005. *Prihodnost človeške narave; Verjeti in vedeti*. Prev. Mojca Dobnikar. Ljubljana: Studia humanitatis.  
---. 2007. *Med naturalizmom in religijo: filozofski stavki*. Prev. Božidar Debenjak. Ljubljana: Sophia.

**Hillesum, Etty.** 2008. *Pretrgano življenje. Dnevnik Etty Hillesum 1941–1943. Pisma iz Westerborcka*. Prev. Martina Soldo. Ljubljana: Modrijan.

**Hodges, Michael P.** 2001. Faith: themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche. U: Mark Addis i Robert L. Arrington, ur. *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, 66–84. London & New York: Routledge.

**Hollenbach, David S. J.** 2003a. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

---. 2003b. *The global face of public faith: politics, human rights, and Christian ethics*. Washington (D.C.): Georgetown University Press.

**Howard-Snyder, Daniel.** 2012. Foundationalism. U: Andrew Collison, ur. *The Continuum Companion to Epistemology*, 37–56. London and New York: Continuum.

**Hyman, John.** 2004. The gospel according to Wittgenstein. U: Robert L. Arrington i Mark Addis, ur. *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, 1–11. London & New York: Routledge.

**Hünemann, Peter, Janez Juhant i Bojan Žalec, ur.** 2007. *Dialogue and Virtue: Ways to Overcome Clashes of Our Civilizations*. Berlin: Lit.

**Irigaray, Luce.** 2008. *Conversations*. London & New York: Continuum.

**Jamnik, Anton.** 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.

---. 2018. *Svet osamljenih tujcev: komunitarna in postmoderna kritika liberalizma*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

**Jonkers, Peter.** 2015. A Reasonable Faith? Pope Benedict's Respond to Rawls. U: Tom Bailey i Valentina Gentile, ur. *Rawls and Religion*, 221–241. New York: Columbia University Press.

**Juhant, Janez.** 2007. Ethical dialogue as a link between philosophy, science and religion. U: Janez Juhant i Bojan Žalec, ur. *On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics*, 13–33. Münster: Lit.

---. 2008. *Dialog in šola. Šolsko polje XIX*, br. 5–6: 25–37.

---. 2009a. *Etika I: Na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.

---. 2009b. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

---. 2012a. Gosarjevi pogledi na družbeno pravičnost v luči sodobnih dilem solidarnosti. U: Tadej Pirc, ur. *Podobe solidarnosti*, 133–151. Gornja Radgona: A priori.

---. 2012b. Edith Stein – ženska za naš čas. U: Edith Stein, *Bit in oseba. Prispevek h krščanskemu stremljenju k resnici*, 241–270. Celje: Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba.

**Juhant, Janez, i Vojko Strahovnik, ur.** 2014. *Dialogue in the Global World: From Ideologies to Persons*. Wien i Zürich: Lit.

**Juhant, Janez i Bojan Žalec, ur.** 2007. *On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics*. Berlin: Lit.

---. 2008. *Surviving Globalization: The Uneasy Gift of Interdependence*. Berlin: Lit.

---. 2010. *Na poti k dialoški človeškosti: ovire človeškega komuniciranja*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2013. *From Culture of Fear to Society of Trust*. Wien; Zürich, Berlin: Lit.

---. 2016. *Which Religion, What Ideology? The (Religious) Potentials for Peace and Violence*. Wien, Zürich: Lit.

**Juhant, Janez, Vojko Strahovnik i Bojan Žalec, ur.** 2012. *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

**Junker-Kenny, Maureen.** 2011. *Habermas and Theology*. London: T&T Clark International.

**Kant, Immanuel.** 1977. *What is Orientation in Thinking*. U: *Political Writings*, 237–249. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 1996. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 2003. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

---. 2005a. *Kritik der reinen Vernunft. Werke in sechs Bänden. Bd. 2*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

---. 2005b. *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

---. *Was heißt: sich im Denken orientieren?* <https://www.phil.uu.nl/~rob/texts/KantWasHei%C3%9FtSichImDenkenOrientieren.html> (pristupljeno 1. 4. 2016.).

**Kempits, Peter.** 1985. *Ludwig Wittgenstein. Wege und Umwege zu seinem Denken.* Graz: Styria.

**Kerr, Fergus.** 1986. *Theology after Wittgenstein.* Oxford: Basil Blackwell.

**Kierkegaard, Søren.** 2009. *Concluding Unscientific Postscript.* Cambridge: Cambridge University Press.

**Klun, Branko.** 2009. Vloga teološkega izobraženca v demokratični družbi. U: Bogdan Kolar, ur. *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, 214–225. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73, br. 4: 495–505.

---. 2014. Dialogue, Weak Thought, and Christianity. Some Questions for Gianni Vattimo. U: Janez Juhant i Vojko Strahovnik, ur. *Dialogue in the Global World: From Ideologies to Persons*, 43–55. Zürich i Berlin: Lit.

---. 2019. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, br. 3: 589–600.

**Korošak, Bojan.** 1994. *Nova slovnica besede Bog: teologija v soočanju z Wittgensteinom.* Magistrsko delo. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. Ljubljana: Bojan Korošak.

**Kovač, Edvard.** 1998. Sodobni personalizem. U: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 139–149. Ljubljana: Društvo 2000.

**Kovačič Peršin, Peter, ur.** 1998. *Personalizem in odmevi na Slovenskem.* Ljubljana: Društvo 2000.

**Kristeva, Julia.** 2009. *This Incredible Need To Believe.* New York: Columbia University Press.

**Küng, Hans.** 1995. *Ja zum Weltethos: Perspektiven für die Suche nach Orientierung*. München i Zürich: Piper.

---. 1966. *Freedom Today*. New York: Sheen & Ward.

**Kymlicka, Will.** 2005. *Sodobna politična filozofija: uvod*. (prev. Zdenka Erbežnik *et al.*). Ljubljana: Krtina.

**Larmore, Charles.** 2003. Public Reason. U: Samuel Freeman, ur. *The Cambridge Companion to Rawls*, 368–393. Cambridge: Cambridge University Press.

**Leenaars, Antoon A.** 2005. Trauma and Suicide among Aboriginal People: Stories from the Arctic and Australia (with Particular Reference to the Situation in Lithuania). V: Danutė Galienė, ur. *The Psychology of Extreme Traumatization: The Aftermath of Political Repression*. Vilnius: Genocide and Resistance Research Centre in Lithuania.

**Lessing, Gotthold Ephraim.** 1981. *Modri Natan: dramatska pesnitev v petih dejanjih*. Prev. Josip Vidmar. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

**Locke, John.** 2003. A Letter Concerning Toleration. V: *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, 211–254. Ian Shapiro, ur. New Haven: Yale University Press.

**Luckmann, Thomas.** 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan.

---. 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.

---. 2007. Družbena komunikacija, dialog in pogovor. U: *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*, 147–172. Ljubljana: Študentska založba.

**MacIntyre, Alasdair.** 2000 (1981). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.

---. 2006a. Toleration and the Goods of Conflict. U: *Ethics and Politics: Selected Essays*, zv. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 2006b. *Odvisne racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline* (prev. Nada Grošelj). Ljubljana: Študentska založba.

**Maffettone, Sebastiano.** 2015. Foreword. U: Tom Bailey i Valentina Gentile, ur. *Rawls and Religion*, vii–ix. New York: Columbia University Press.

**Máhrík, Tibor, Kralik, Roman, Tavilla, Igor.** 2018. Kierkegaard and Levinas – Ethics in the Light of Subjectivity. *Astra Salvensis* 6, br. 2: 488–500.

**Malcolm, Norman.** 1995. *Wittgenstein: A Religious Point of View?* London: Routledge.

**Martinjak, Ana.** 2014. Berdjajeva kritika izvorov religioznega nasilja. *Bogoslovni vestnik* 74: 305–310.

---. 2016. Totalitarizem kot politična religija. *Bogoslovni vestnik* 76: 51–62.

**McGrath, Alister E.** 2019. *The Territories of Human Reason: Science and Theology in an Age of Multiple Rationalities*. Oxford: Oxford University Press.

**Mendus, Susan.** 1989. *Toleration and the Limits of Liberalism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International.

**Mill, John Stuart.** 1986. *On Liberty*. Buffalo, NY: Prometheus Books.

**Monk, Ray.** 1991. *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. London: Vintage.

**Mounier, Emmanuel.** 1990. *Oseba in dejanje*. Prev. Rafko Vodeb. Ljubljana: Društvo 2000.

**Murdoch, Iris.** 2006. *Suverenost dobrega*. Prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Robert Petrovič Jesenovec. Ljubljana: Študentska založba.



**Nielsen, Kai.** 2004. Wittgenstein and Wittgensteinians on religion. U: Robert L. Arrington i Mark Addis, ur. *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, 137–166. London & New York: Routledge.

**Nietzsche, Friedrich.** 1970. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Prev. Wilhelm Heiliger. Ljubljana: Slovenska matica.

**Nussbaum, Martha C.** 1995. Human Capabilities, Female Human Beings. U: Martha C. Nussbaum i Jonathan Glover, ur. *Woman, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*, 61–104. Oxford in New York: Oxford University Press.

---. 1999. *Women and Human Development: The Fifth Annual Hesburgh Lectures on Ethics and Public Policy: Lecture One: In Defense of Universal Values*. *Occasional Paper Series* 16: OP: 1. <https://humanities-web.s3.us-east-2.amazonaws.com/philosophy/prod/2018-10/In%20Defense%20of%20Universal%20Values.pdf> (pristupljeno 14. veljače 2020.).

---. 2001a. Non-Relative Virtues. U: Moser, P. K. i Carson, T. L., ur. *Moral Relativism: A Reader*, 199–225. New York i Oxford: Oxford University Press.

---. 2001b. *Women and Human Development*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.

---. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Massachusetts in London, Anglija: The Belknap Press of Harvard University Press.

---. 2015. *Extending Political Liberalism*. Izdaja Kindle.

**Ocvirk, Drago.** 1996. Teologija po Wittgensteinu. *Bogoslovni vestnik* 56: 505–516.

**Janez Pavel II.** 2005. *Spomin in istovetnost: pogovori na prelomu tisočletj*. Prev. Tone Hočevar. Celje: Društvo Mohorjeva družba; Celjska Mohorjeva družba; Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

**Pavlikova, Martina.** 2018. Kierkegaardovo vnímanie človeka a spoločnosti. *XLinguae* 11, br. 1: 323–331.

**Petkovšek, Robert.** 2004. Nastanek in razvoj pojma »oseba«. *Tretji dan* 33, br. 7/8: 34–46.

---. 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človekove kulture. U: René Girard, *Grešni kozel*, 7–19. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimitične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74: 575–592.

---. 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, br. 3–4: 615–636.

---. 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, br. 1: 33–51.

**Petkovšek, Robert i Bojan Žalec, ur.** 2017. *Truth and compassion: lessons from the past and premonitions of the future*. Wien i Zürich: Lit.

**Pirc, Tadej, ur.** 2012. *Podobe solidarnosti*. Gornja Radgona: A priori.

**Plantinga, Alvin.** 2000. *Warranted Christian Belief* Oxford: Oxford University Press.

**Platon.** 2004. Prev. Gorazd Kocijančič. *Zbrana dela*. Celje: Društvo Mohorjeva družba.

**Pope Benedict XVI.** 2006. *Faith, Reason and the University*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

---. 2008. *Lecture by the Holy Father at the University of Rome "La Sapienza"*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

---. 2009. *Address by the Holy Father on the Occasion of a Meeting with the Civil and Political Authorities and with the Members of the Diplomatic Corps*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

**Popper, Karl R.** 1966. *The Open Society and Its Enemies I: Plato*. Princeton: Princeton University Press.

---. 1971. *The Open Society and Its Enemies II: Hegel and Marx*. Princeton: Princeton University Press.

**Putnam, Hilary.** 1975. The Meaning of 'Meaning.' U: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Volume 2*, 215–271. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 1991a. A problem about reference. U: *Reason, Truth and History*, 22–48. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 1991b. Two philosophical perspectives. U: *Reason, Truth and History*, 49–74. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 1992. A theory of reference. U: *Renewing philosophy*, 35–59. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press.

**Quinn, Philip L.** 2008. In Defense of Religious Tolerance. U: Laurence Thomas, ur. *Contemporary Debates in Social Philosophy*, 155–170. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

**Ratzinger, Joseph.** 2004. *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*. San Francisco: Ignatius.

---. 2006a. *Christianity and the Crisis of Cultures*. San Francisco: Ignatius Books.

---. 2006b. That Which Holds the World Together: The Pre-Political Moral Foundations of a Free State. U: Jürgen Habermas i Joseph Ratzinger, ur. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, 53–80. San Francisco: Ignatius.

**Rawls, John.** 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

---. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

---. 2002a. *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- . 2002b. The Idea of Public Reason Revisited. U: *Rawls 2002a*, 440–490.
- . 2005. *Political Liberalism. Razširjena izdaja*. New York: Columbia University Press.
- . 2009. On My Religion. U: Thomas Nagel, ur. *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith, with an Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith*. »On My Religion,« 259–269. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 2011. *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*. Ljubljana: Krtina.
- Rifkin, Jeremy.** 2009. *The emphatic civilization: the race to global consciousness in a world of crisis*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Rorty, Richard.** 2002. Human Rights, Rationality and Sentimentality. U: Obrad Savić, ur. *The Politics of Human Rights*, 67–83. Verso, London–New York: Verso.
- Rousseau, Jean-Jacques.** *Družbena pogodba*. Prev. Maks Veselko. Ljubljana: Krtina.
- Runzo, Joseph.** 2003. Secular Rights and Religious Responsibilities. U: Joseph Runzo, Nancy M. Martin in Arvind Sharma, ur. *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford: Oneworld.
- Sandel, Michael.** 2010. *Justice – What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Siedentop, Larry.** 2003. *Demokracija v Evropi*. Prev. Mateja Jančar. Ljubljana: Studentska založba.
- Simonič, Barbara.** 2010a. *Empatija kot temeljni antropološki odnos: Od izročila preko Edith Stein do relacijske teorije*. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. Ljubljana: Barbara Simonič.
- . 2010b. *Empatija: moč sočutja v medosebnih odnosih*. Ljubljana: Brat Frančišek: Frančiškanski družinski inštitut.

**Sloterdijk, Peter.** 2002. *Erwachen im Reich der Eifersucht: Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung*. U: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz: Eine kritische Apologie des Christentums*, 241–254. Prev. E. Mainberger-Ruh. München & Wien: Carl Hanser Verlag.

---. 2007. *Gottes Eifer: Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

---. 2009. *Srd in čas: politično-psihološki poskus*. Ljubljana: Študentska založba.

**Sorč, Ciril.** 1994. Krščanski pogled na osebo. *Bogoslovni vestnik* 54, br. 1: 61–90.

**Stegmüller, Wolfgang.** 1989. *Hauptströmungen der Gegenwart-philosophie. Eine kritische Einführung*, sv. 1. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

**Stein, Edith.** 2010. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg & Basel & Wien: Herder.

**Stenius, Erik.** 1960. *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press.

**Stork, Peter.** *The Ambiguity of Human Rights*, [http://www.livingpeacesite.org/The\\_Ambiguity\\_of\\_Human\\_Rights.pdf](http://www.livingpeacesite.org/The_Ambiguity_of_Human_Rights.pdf) (pristupljeno 25. septembra 2009.).

**Strahovnik, Vojko.** 2009. Identity, character and ethics: moral identity and reasons for action. *Synthesis philosophica* 26, br. 1: 67–77.

---. 2014. Universalism and Moral Dialogue as Challenges of Global Ethics. U: Janez Juhant i Vojko Strahovnik, ur. *Dialogue in the Global World: From Ideologies to Persons*, 87–104. Zürich, Berlin: Lit.

---. 2017a. Religija, javni prostor in zavezetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, br. 2: 269–278.

---. 2017b. Divine command ethics, cosmopolitanism, fundamentalism and dialogue. *Annales: anali za istrske in mediteranske študije, Series*

*historia et sociologia*, 27, br. 2: 379–386.

---. 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, br. 2: 299–311.

**Strahovnik, Vojko, i Bojan Žalec, ur.** 2016. *Religion, violence, and ideology: reflections on the challenges of postmodern world*. Wien, Zürich: Lit.

**Strawson, Peter Frederick.** 1994. Analitična filozofija: dve analogiji. Prev. Bojan Žalec. *Tretji dan: krščanska revija za duhovnost in kulturo* 23, br. 14: 14–17 i 23, br. 15: 17–19.

**Stres, Anton.** 1999. *Oseba in družba: pregled katoliškega družbenega nauka*. Celje: Mohorjeva družba.

**Sunderland, Margot.** 2008. *Znanost o vzgoji*. Prev. Slavica Jesenovec Petrovič i Borut Petrovič Jesenovec. Radovljica: Didakta.

**Svetlič, Rok.** 2009. *Filozofija človekovih pravic*. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Založba Annales: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.

**Sveto pismo.** 2003. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

**Škof, Lenart.** 2002. *Sočutje med religijo in filozofijo: pot k Schopenhauerjevi etiki sočutja*. Ljubljana: Družina.

**Tavilla, Igor, Kralik, Roman i Martin, Jose Garcia.** 2018. La testimonianza di Kierkegaard nel quinto centenario della Riforma. *XLinguae* 11, br.1: 354–362.

**Taylor, Charles.** 2000. *Nelagodna sodobnost*. Prev. Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba (zbirka Claritas).

**Theunissen, Michael.** 1977.<sup>2</sup> *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

**Tietjen, Mark A.** 2013. *Kierkegaard, Communication, and Virtue: Authorship as Edification*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.

**Trstenjak, Anton.** 1996. *Zgodovina filozofije*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.

**Tyler, Peter.** 2011. *The Return to the Mystical. Ludwig Wittgenstein, Theresa Avila and the Christian Mystical Tradition*. New York: Continuum.

**Ule, Andrej.** 1990. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina (Od Traktata do Filozofskih raziskav)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

---. 2013. Wittgenstein in Tolstoj o smislu življenja. *Apokalipsa* 20, br. 168–169: 164–177.

---. 2014. Zaletavanje v paradoks pri Wittgensteinu in Kierkegaardu. U: Primož Repar, ur. *Nova oikonomija odnosov: bližnjik in eksistencialni preobrat*, 180–198. Ljubljana: KUD Apokalipsa: Srednjeevropski raziskovalni inštitut Søren Kierkegaard.

---. 2016. Wittgenstein in Tereza Avilska. *Apokalipsa* 23, br. 201–202: 95–110.

**Valčo, Michal, Peter Šturák.** 2018. The »Relational Self«: Philosophical-Religious Reflections in Anthropology and Personalism. *XLinguae, XLinguae* 11, br. 1: 289–299.

**Veyne, Paul.** 2010. *Kako je naš svet postal krščanski (312–394)*. Prev. Katarina Marinčič. Ljubljana: Modrijan.

**Voegelin, Eric.** 2013. *Nova politična znanost: uvod*. Prev. Niki Neubauer. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.

**Volf, Miroslav.** 1996. *Exclusion and Embrace: Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon.

---. 2006. *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*. Zondervan: Grand Rapids.

---. 2011a. »Honor Everyone!«: Christian Faith and the Culture of Universal Respect. U: Miroslav Volf, Corneliu Constantineanu, Marcel V. Măcelaru, Krešimir Šimić, ur. *First the Kingdom of God: A Festschrift in Honor of Prof Dr. Peter Kuzmić*, 3–32. Osijek: Evandeoski teološki fakultet.

---. 2011b. *Allah: A Christian Response*. San Francisco: HarperOne.

---. 2011c. *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good*. Brazis: Grand Rapids.

---. 2017a. *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World*. New Haven: Yale University Press.

---. 2017b. Religious Exclusivism and Interreligious Dialogue: Incompatible or Not? <https://www.bc.edu/bc-web/schools/stm/sites/encore/main/2017/religious-exclusivism.html> (pristupljeno 3. 1. 2022.).

**Weiler, Joseph H. H.** 2005. *Kršćanska Evropa: raziskovalna razprava*. Prev. Martina Ožbot. Ljubljana: Študentska založba.

**Williams, Bernard.** 1996. Toleration: An Impossible Virtue? U: David Heyd, ur. *Toleration: An Elusive Virtue*, 18–27. Princeton: Princeton University Press.

**Wisnewski, J. Jeremy.** 2007. *Wittgenstein and Ethical Inquiry. A Defense of Ethics as Clarification*. London & New York: Continuum.

**Wittgenstein, Ludwig.** 1958. *Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.

---. 1966. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell.

---. 1969. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Ur. Georg Henrik von Wright in Walter Methlagl. Salzburg: Otto Müller.

---. 1976. *Logično-filozofski traktat*. Prev. Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.

---. 1978. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Blackwell.



- . 1979a. *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Ur. C. G. Luckhardt. Hassocks: Harvester.
- . 1979b. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–35 (from the Notes of Alice Ambrose in Margaret McDonald)*. Ur. Alice Ambrose. Oxford: Blackwell.
- . 1980. *Culture and Value*. Oxford: Blackwell.
- . 1984a. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Ur. Rush Rees. Oxford: Oxford University Press.
- . 1984b. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Ur. Brian F. McGuinness. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- . 1984c. *Tagebücher 1914–1916*. U: *Werkausgabe*, sv. 1, 87–223. Ur. Brian F. McGuinness. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- . 1984d. *Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914–1916; Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . 1992. *Geheime Tagebücher 1914–1916*. Uredio i dokumentirao Wilhelm Baum. Dunaj: Turia & Kant.
- . 1994. *Predavanje o etiki*. Prev. Tine Hribar. *Phainomena: Glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani* 3: 61–69.
- . 2004. *O gotovosti*. Prev. Amalija Maček. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 2005. *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*. Prev. Aleš Učakar. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2007. *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Prev. Tomaž Grušovnik. Ljubljana: Nova revija.
- . 2014. *Filozofske raziskave*. Prev. Erna Strniša. Ljubljana: Krtina.
- Wood, Allen W.** 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Yankelovich, Daniel.** 2001. *The Magic of Dialogue: Transforming Conflict into Cooperation*. New York, London, Toronto, Sydney: A Touchstone Book, Published.

**Žalec, Bojan.** 2005a. *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.

---. 2005b. Opombe o filozofiji religije o(b) branju Wittgensteina: umestitev Wittgensteinove filozofije religije. U: *Ludwig Wittgenstein. Kultura in vrednota: mešani zapiski: izbor iz zapuščine*, 141–157. Ljubljana: Študentska založba.

---. 2007. For rational faith and ethical science: on possibility of moral communication between different horizons. U: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics*, 107–120. Berlin: Lit.

---. 2008a. Izvori pravega liberalizma: o moralnih in religioznih temeljih dobre družbe in države. U: William Arthur Galston, ur. *Liberalni nameni: dobrine, vrline in raznolikost v liberalni državi*, 425–462. Ljubljana: Študentska založba.

---. 2008b. Kreposti, dialog in razumna razprava – etična podlaga liberalne demokracije. *Dignitas*, br. 37–38: 78–89.

---. 2008c. Possibilities of a universalistic ethics: the capabilities approach. U: Janez Juhant i Bojan Žalec, ur. *Surviving Globalization: The Uneasy Gift of Independence*, 33–58. Berlin: Lit.

2008d. Od radikalne interpretacije do etike zmožnosti: filozofska razprava o možnostih in pogojih (medkulturnega) dialoga. *Šolsko polje* 19, br. 5/6: 73–89.

---. 2009a. (Ne)uresničevanje človekovih pravic in osvoboditev želje. U: *Poligrafi* 14, br. 53/56: 25–37.

---. 2009b. Gorečnost naših dni: na poti k svetovni kulturi in civiliziranosti. U: Peter Sloterdijk, *Srd in čas: politično-psihološki poskus* (prev. Slavo Šerc), 335–347. Ljubljana: Študentska založba.

---. 2010a. Človek, morala in umetnost: Uvod v filozofsko antropologijo in etiko. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2010b. Dejavniki dialoga in zdrava družba: solidarnostni personalizem, kreposti in pogubnost instrumentalizma. U: Janez Juhant i Bojan Žalec, ur. *Na poti k dialoški človeškosti: ovire človeškega komuniciranja*, 25–40. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2011a. Umetnost, bit in raca-zajec. *Tretji dan XL*, br. 3–4: 74–77.

---. 2011b. On not knowing who we are: the ethical importance of transcendent anthropology. *Synthesis philosophica* 26, br. 1: 105–115.

---. 2011c. Nezaupanje kot ključni dejavnik slabega delovanja skupnosti, organizacij in družbe. *Dignitas*, br. 51/52: 351–373.

---. 2012a. Pomen(i) solidarnosti: zakaj je ljubezen vendarle lahko njena osnova. U: Tadej Pirc, ur. *Podobe solidarnosti*, 97–131. Gornja Radgona: A priori.

---. 2012b. Solidarni personalizem in dialoški univerzalizem: temelj zdrave družbe ter primerne državljanske in domovinske vzgoje. *Vzgoja* 14, br. 54: 3–5.

---. 2012c. Multiculturalism, liberalism and Christianity: some elucidations (concerning Europe). U: Milan Podunavac, ur. *Challenges of multiculturalism*, 141–160. Beograd: Heinrich Böll Foundation, Regional Office for Southeastern Europe.

---. 2013. Trust, accountability, and higher education. *Synthesis philosophica* 28, br. 1/2: 65–81.

---. 2014a. Gnostičnost moderne in totalitarizma ter etika spominjanja v luči solidarnega personalizma in misli Erica Voegelina. U: Mateja Čoh Kladnik, ur. *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura*

spominjanja: zbornik prispevkov z znanstvenega posveta, 130–143. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

---. 2014b. Ljubezen kot enotnost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74: 201–213.

---. 2014c. Svetost človekosti, umetnosti in ustvarjalnosti ter nemožnost umetne inteligence. U: Tadej Pirc, ur. *Izvor: od tehnike k etiki*, 81–110. Gornja Radgona: A priori.

---. 2015. *Genocide, totalitarianism and multiculturalism: perspectives in the light of solidary personalism*. Zürich & Berlin: Lit.

---. 2016. Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice. *Bogoslovni vestnik* 76, br. 3–4: 457–470.

---. 2017a. Solidarni personalizem in religija kot dejavnika sožitja in človečnosti. U: Bojan Žalec i Vojko Strahovnik, ur. *Religija kot dejavniki etičnosti in medkulturnega dialoga*, 19–42. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

---. 2017b. Javni um, religija in ekskluzivizem: Rawls v luči katoliške in islamske misli. *Annales: Ser. hist. sociol.* 27, br. 2: 395–406.

---. 2017c. Evropsko državljanstvo in vrline. U: Janez Juhant in Mateja Pevec Rozman, ur. *Evropska unija in vrednote*, 67–80, 141–142. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

---. 2017d. Christianity and Islam: the Same God and Semantical Externalism. *Poligrafi* 22, 87/88: 71–91.

---. 2018. Verska strpnost in krščanstvo. *Bogoslovni vestnik* 78, br. 2: 325–334.

---. 2019a. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika. *Bogoslovni vestnik* 79, br. 3: 629–641.

---. 2019b. Moralna bolezen liberalizma. Anton Jamnik, *Svet osamljenih tujcev: komunitarna in postmoderna kritika liberalizma. Slovenski čas: časnik za družbo in kulturo* 10, br. 106:12.

---. 2020a. Fair cooperation and dialogue with the other as a rational attitude: the grammarian account of authenticity. *Annales: anal. za istrske in mediteranske študije. Series historia et sociologia* 30, br. 3: 383–394.

---. 2020b. Kierkegaard o ljubezni in preizkušnjah: krščanska antropologija tesnobe, nasilja in trpljenja. Ljubljana: KUD Apokalipsa: Srednjeevropski raziskovalni inštitut Søren Kierkegaard.

**Žižek, Slavoj.** 2001. *On Belief*. London i New York: Routledge.

---. 2009. *First As Tragedy, Then As Farce*. London i New York: Verso.

## **O autoru: antikartezijanizam, realizam i solidarni personalizam**

Redoviti profesor i znanstveni savjetnik dr. sc. Bojan Žalec slovenski je filozof srednje generacije. Rođen je 15. ožujka 1966. u Ljubljani. Kao istraživač zaposlen je od 2004. godine na Teološkom fakultetu Sveučilišta u Ljubljani, gdje je predstojnik Instituta za filozofiju i društvenu etiku. Redoviti je član je Europske akademije znanosti i umjetnosti (sjedište u Salzburgu).

Doktorirao je 1999. godine na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Ljubljani (pod mentorstvom red. prof. dr. sc. Matjaža Potrča). Godinu dana usavršavao se na Filozofskom institutu Sveučilišta u Würzburgu u Njemačkoj. Profesor Wilhelm Baumgartner s navedenog instituta bio je sumentor na njegovu magistarskom radu. Bio je gostujući predavač na Sveučilištu u Zagrebu (fenomenološka etika) i gostujući istraživač na Poljskoj akademiji znanosti u Varšavi, Institutu za filozofiju i sociologiju. Objavio je oko 170 znanstvenih radova, od čega 8 samostalnih znanstvenih monografija (ova je knjiga sedma po redu) i više od 70 znanstvenih članaka koji su na raznim jezicima objavljeni u uglednim znanstvenim časopisima s visokim čimbenikom odjeka. S njemačkog i engleskog preveo je dva važna filozofska djela na slovenski, *Nauk o kategorijah* Franza Brentana i *Nelagodna sodobnost* Charlesa Taylora. Osim toga uredio je više od deset znanstvenih monografija i desetke stručnih i popularnih članaka. Deset godina bio je glavni i odgovorni urednik vrhunske humanističke zbirke *Claritas* Studentske založbe u Ljubljani. Na Sve-

učilištu u Ljubljani predaje od 1996. godine [Filozofski fakultet, Akademija za glazbu (estetika), Teološki fakultet], a predavao je i na drugim sveučilištima.

Istraživački se fokusira na filozofsku antropologiju, logiku, etiku, društvenu i političku filozofiju, s posebnim naglaskom na religijske aspekte. Istražuje uvjete normativnosti, vrline, strpljenja, solidarnosti, dijaloga te uvjete poštene suradnje u vrijednom heterogenom društvu. Bavi se teorijom građanstva (djelovanje slobodne demokracije i kreposti potrebnih za to djelovanje) te ulogom religije u javnom životu. Razvija posebni oblik personalističke filozofije, koju je nazvao solidarni personalizam, što uključuje kritiku individualizma te izvora i čimbenika instrumentalizma i nihilizma kao glavnih protivnika personalizma. Posvećuje se slovenskoj intelektualnoj povijesti i poznavatelj je povijesti slovenske filozofije. Taj je predmet trinaest godina predavao je na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Ljubljani. Ističe i istražuje egzistencijalne dimenzije problema. Njeguje gramatički pristup u Wittgensteinovu smislu. Intenzivno je proučavao teme koje su izuzetno važne za slovensko društvo: genocid, totalitarizam, oprost, povjerenje, pomirenje. O tim temama objavio je brojne znanstvene članke i knjige u zemlji i inozemstvu. Razvija kritiku kartezijanstva te povijesno i hermeneutički utemeljenu poziciju realizma, koji uključuju ontološku, spoznajnu i etičku dimenziju. Njegovo stajalište dijaloškog univerzalizma (D. Hollenbach) antropološki je utemeljeno na personalističkoj antropologiji odnosa (Buber, Levinas) i teoriji sposobnosti (engl. *capabilities*, M. Nussbaum), koje povezuje s partikularističkim razumijevanjem racionalnosti. Njegov stav bavi se različitim aspektima racionalnosti, razlikovanjem između trivijalne i bitne (egzistencijalne) racionalnosti te etikom savjesti, odnosno poziva, odluke ili izbora, autentičnosti i poštovanja. Četvrti dio

njegova pristupa, uz antropološki, epistemološki i etički, jest političko-filozofski: postavlja ga kao umjereni ekskluzivizam u pogledu religijskog diskursa u javnim raspravama i stajališta spo- jivosti političkog pluralizma, odnosno inkluzivizma s teološkim ekskluzivizmom. U teoretskoj filozofiji dosta se bavio filozof- skom semantikom, filozofijom uma (engl. *philosophy of mind*) i problemima intencionalnosti, posebno na početku znanstvene karijere. Te uvide uspješno primjenjuje u širem i dubljem okviru. Filozofska postignuća primjenjuje u filozofiji odgoja i obrazova- nja – ukratko, edukaciji. U posljednje vrijeme posvećuje se istra- živanjima rezonancije (Hartmut Rosa) i rezilijentnosti.

#### Glavni utjecaji:

L. Wittgenstein, S. Kierkegaard, Ch. K. Bellinger, H. Put- nam, A. Plantinga, D. Davidson, M. Nussbaum, Ch. Taylor, A. MacIntyre, J. Pieper, F. Brentano, F. Veber, M. Heidegger, H. Dreyfus, J. Rawls, H. Arendt, Z. Bauman, M. Volf, D. Hollen- bach DJ, M. Komar, E. Voegelin, R. Girard, J. Assmann, H. Rosa, personalistička filozofija (M. Buber, R. Guardini, J. Maritain), papa Ivan Pavao II. odnosno K. Wojtyła, E. Levinas.

**Ključni pojmovi** njegova stajališta i pristupa jesu: antika- rezijanstvo, semantički eksternalizam, realizam, gramatički pris- tup, filozofska antropologija, partikularnost racionalnosti, razli- kovanje između trivijalne i bitne (egzistencijalne) racionalnosti, filozofija odnosa, komunikacija i dijalog, dijaloška univerzalnost, (etika) kreposti i sposobnosti, historijska genealoška hermeneuti- ka, nadilaznost, solidarni personalizam, autentičnost, egzistenci- jalna etika, rezonancija, rezilijencija.



## Samostalne znanstvene monografije autora:

*Reprezentacije: od pojavov k stvarnosti.* 1998. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, Študentska založba.

*Spisi o Vebru.* 2002. Ljubljana: Študentska založba.

*Doseganje dobrega.* 2005. Ljubljana: Študentska založba.

*Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko.* 2010. Ljubljana: Teološka fakulteta.

*Genocide, Totalitarianism and Multiculturalism: Perspectives in the Light of Solidary Personalism.* 2015. Zürich & Berlin: Lit Verlag.

*Čovjek, moral i umjetnost: uvod u filozofsku antropologiju i etiku.* Prijevod: Ksenija Premur. 2019. Zagreb: Lara.

*Kierkegaard o ljubezni in preizkušnjah: kršćanska antropologija tesnobe, nasilja in trpljenja.* 2020. Ljubljana: KUD Apokalipsa i Srednjeevropski raziskovalni inštitut Søren Kierkegaard.

*Pošteno sodelovanje, racionalnost in religija: solidarni personalizem kot družbena filozofija.* 2022. Ljubljana: Družina.

*Človečnost v digitalni dobi: izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike.* 2023. Ljubljana: Teološka fakulteta.

*Kierkegaard o ljubavi i kušnjama: kršćanska antropologija tjeskobe, nasilja i patnje.* Prijevod: Stjepan Štivić. 2024. Vinkovci: Ogranak Matice hrvatske u Vinkovcima i Institut za kulturu mišljenja.

Za **dodatne informacije** o prof. dr. Žalcu i njegovu djelu pogledajte:

- osobna mrežna stranica autora: <https://bojanzalec.wixsite.com/website>
- baza SICRIS o slovenskim istraživačima: [https://www.sicris.si/public/jqm/search\\_basic.aspx?lang=slv&opdescr=search&opt=2&subopt=1&code1=cmn&code2=auto&search\\_term=bojan%20%C5%BEalec](https://www.sicris.si/public/jqm/search_basic.aspx?lang=slv&opdescr=search&opt=2&subopt=1&code1=cmn&code2=auto&search_term=bojan%20%C5%BEalec)
- bibliografija autora na SICRIS-u: <https://bib.cobiss.net/biblioweb/biblio/si/slv/cris/15057>
- autorov profil na RESEARCH GATEU: [https://www.researchgate.net/profile/Bojan\\_Zalec](https://www.researchgate.net/profile/Bojan_Zalec)



## Znanstvene recenzije

### I.

Personalizam je jedna od najvažnijih filozofskih pravaca u europskoj filozofiji 20. stoljeća, koji je znakovito utjecao na teologiju, a imao je snažan odjek i na našim prostorima te predstavlja važan dio slovenske intelektualne povijesti. Bojan Žalec u ovoj knjizi nastavlja tu tradiciju. Njegov doprinos može se smjestiti u granu odnosnog personalizma (Buber, Levinas i drugi). Razvio je posebnu inačicu koju je nazvao *solidarni personalizam* da bi istaknuo veliku važnost koji solidarnost ima u njegovu pristupu. Pritom treba napomenuti, kako se pojašnjava u knjizi, da Žalec pojam solidarnosti razumije šire, ne samo u ekonomskom ili materijalnom smislu, već kao sudjelovanje u različitim vidovima života drugoga, pri čemu posebno ističe doživljajnu solidarnost. Također je autentični dijalog definirao kao doživljajnu solidarnost. Autorov model solidarnog personalizma vrlo je složen jer u njemu kombinira razne sastavnice koje izvlači iz djela uglednih filozofa (Wittgensteina, Nussbauma), religijologa (Girarda, Assmanna), teologa (Hollenbacha, Volf), sociologa (Becka) i predstavnika drugih znanosti. Na taj način razvija originalnu interdisciplinarno utemeljenu sintezu, koju domišljato primjenjuje na društvena i politička pitanja, s naglaskom na ulogu i važnost religije (religija u javnom životu, vjerska tolerancija, odnos između vjerskog ekskluzivizma i političkog pluralizma itd.). Posebnu pozornost posvećuje analizi prirode i uvjeta za poštene suradnje (Rawls) te ulozi razumnosti u tom sklopu. Autor u knjizi pokazuje temeljito poznavanje zahtjevne znanstvene literature, odličnu znanstvenu kondiciju i sposobnost kreativne

primjene i samostalnog unapređivanja te produbljivanja pojmova drugih humanista i društvenih znanstvenika. U ovoj monografiji autor predstavlja detaljne analize složenih pojmova te uvodi vlastite korisne distinkcije (npr. između trivijalne i egzistencijalne racionalnosti). Knjiga je izrazito terminološki bogata i obogatit će slovensku, ali i širu znanstvenu terminologiju. Metodološki je na zavidnoj znanstvenoj razini. Tematika kojom se knjiga bavi ima iznimnu važnost u složenim i turbulentnim vremenima desekularizacije, krize demokracije i sve većih podjela, ne samo kod nas već i svuda po svijetu. Zbog toga nam je prijeko potrebno znanstveno humanističko pojašnjenje i razumijevanje položaja, kao i na tome utemeljenih smjernica koje će omogućiti nošenje sa spomenutim procesima i izazovima. Upravo takvo nešto možemo naći u ovoj knjizi.

Zaključujem da je monografija Bojana Žalca *Poštena suradnja, racionalnost i religija: solidarni personalizam kao društvena filozofija* izvorno znanstveno djelo koje je dragocjen doprinos znanosti. Osim toga, važna je i iz perspektive općeg društvenog interesa, kako slovenskog tako i međunarodnog. Stoga smatram da zaslužuje financijsku podršku ARRS-a te agenciji predlažem da joj tu podršku dodijeli.

**red. prof. dr. sc. Slavko Krajnc**

Sveučilište u Ljubljani, Teološki fakultet

## II.

Filozof, red. prof. dr. sc. Bojan Žalec, član Europske akademije znanosti i umjetnosti (rezidencija u Salzburgu), u monografiji predstavlja dio svojih širih istraživanja o dijalogu, razumnosti, toleranciji i religiji u javnom životu. Sve su te teme međusobno usko povezane. Žalec ih obrađuje u općem okviru svog modela solidarnog personalizma, koji razvija već više od petnaest godina i koji je za to vrijeme prepoznat i prihvaćen od strane filozofa kako u zemlji tako i u inozemstvu. Njegov pojam solidarnog personalizma kao temelj svojih razmišljanja koristili su i drugi ugledni znanstvenici. Druga značajka Žalecova pristupa jest gramatički pristup, pri čemu se naziv mora razumjeti u smislu (kasnog) Wittgensteina. Treća značajka jest antikartezijanski stav koji prožima cijelo njegovo djelo. Sastavni dio tog stava jest već spomenuti wittgensteinovski pristup, a također je važno spomenuti i semantički eksternalizam (Putnam) te Plantingovu teleološku spoznajnu teoriju. Četvrta ključna sastavnica Žalecova pristupa jest Rawlsov pojam poštene suradnje. U monografiji Žalec pokazuje vrhunsko i suvereno poznavanje i ovladavanje tim konceptima, koristeći ih kao analitički alat u svojem istraživanju izvora, uzroka, čimbenika, funkcija te normativnih aspekata pojava kao što su dijalog, razumnost, poštovanje i uloga religije u javnom životu. Na taj način dolazi do potpuno izvornih zaključaka u svjetskim razmjerima kao što je, primjerice, razlikovanje između trivijalne i bitne, odnosno egzistencijalne racionalnosti. Tom distinkcijom izvorno podupire tezu o partikularnosti racionalnosti, koju pojašnjava kao uvjet poštovanja među ljudima različitih svjetonazora, religija i kultura.

Bojan Žalec jedan je od najboljih slovenskih filozofskih poznavatelja navedenih tema i pitanjima, a njihovim istraživanji-

ma stekao je i međunarodno priznanje, što potvrđuju njegovi brojni radovi objavljeni u uglednim međunarodnim znanstvenim časopisima i drugim eminentnim publikacijama. Utvrđujem da je spomenuta monografija vrhunski i inovativni znanstveni rad koji je, kako metodološki tako i terminološki, na izuzetno visokoj znanstvenoj razini. Obrađuje teme koje su od najveće važnosti za mir, stabilnost, harmoniju i dobro življenje u suvremenim, vrijednosno heterogenim društvima te predstavlja važan doprinos filozofiji i humanistici, kako na nacionalnoj tako i na međunarodnoj razini. Stoga smatram da znanstvena monografija Bojana Žaleca *Poštena suradnja, racionalnost i religija: solidarni personalizam kao društvena filozofija* svakako zaslužuje financijsku potporu ARRS-a i preporučujem agenciji da mu je dodijeli.

**red. prof. dr. sc. Polona Tratnik**

Institut IRRIS; Nova Univerza, Fakultet za slovenske in međunarodne studije

## Kazalo imena

- Abraham (Ibrahim) 83, 173  
 Addis, Mark 181, 182, 186, 192  
 Areopagit, Dionizij 174  
 Ahačić, David 9  
 Akvinski, Toma 31, 147, 181  
 Ambrose, Alice 200  
 Ambrozy, Marian 101, 197  
 Anderson, Rob 93, 181  
 An-Na'im, Abdullahi Ahmed 7, 20, 100, 107, 114, 115, 116, 117, 181  
 Arendt, Hannah 15, 55, 207  
 Aristotel 14, 48, 85, 91, 147, 181  
 Armstrong, Karen 133, 181  
 Arrington, Robert L. 77, 78, 167, 168, 169, 171, 175, 181, 182, 186, 187, 192  
 Assmann, Jan 15, 20, 88, 89, 92, 96, 181, 193, 207, 211  
 Audi, Robert 13, 107, 147, 181  
 Augustine of Hippo 184  
 Augustin, Aurelije 54, 124, 142, 150, 152, 182  
 Avilska, Terezija 175, 198  
 Bader, Erwin 87, 182  
 Baier, Annette 42  
 Bailey, Alan 172, 182  
 Bailey, Tom 181, 187, 191  
 Barth, Karl 158  
 Baxter, Leslie A. 61, 181  
 Bauer, Joachim 48, 74, 182  
 Baum, Wilhelm 156–160, 163–4, 169, 176, 182, 200  
 Bauman, Zygmunt 13, 29, 207  
 Baumgartner, Wilhelm 205  
 Beck, Ulrich 15–18, 29–39, 182, 211  
 Bellinger, Charles K. 46, 57, 182, 207  
 Benedikt XVI. (Ratzinger, Joseph) 6, 20, 36, 92, 100, 102–113, 106, 112, 194  
 Berdjajev, Nikolaj 57, 60, 144, 183, 191  
 Berger, Peter 33  
 Bergson, Henri 57, 183, 184  
 Bertonce, Mojca 42, 183  
 Beznec, Barbara 64, 183



- Böckenförde, Ernst  
 Wolfgang 178
- Bohak, Janko 48, 183
- Bohm, David 61, 183
- Bowlin, John R. 149, 183
- Brentano, Franz 207
- Breul, Martin 6, 20, 100, 105,  
 107, 118–121, 123, 126,  
 183
- Brown, Peter 143, 184, 199
- Buber, Martin 14, 206, 207,  
 211
- Calvin, John 31
- Capuder, Andrej 57, 184
- Carson, Thomas L. 192
- Castellio, Sebastian (gl. tudi  
 Châtillon, Sébastien) 31
- Centa, Mateja 48, 184
- Cerar, Miro 44, 184, 185
- Châtillon, Sébastien (gl. tudi  
 Castellio, Sebastian) 31
- Christiano, Thomas 6, 21,  
 140–144, 146, 184
- Ciglencečki, Jan 49, 184
- Cissna, Kenneth N. 61, 181
- Collison, Andrew 186
- Comte-Sponville, André 53,  
 184
- Constantineanu, Corneliu  
 199
- Čoh Kladnik, Mateja 202
- Dabusi (Abu Zaid Abdullah  
 ibn Umar ibn Isa al-Dabusi)  
 133
- Davidson, Donald 207
- Debenjak, Božidar 185
- Depoortere, Frederik 42, 184
- Dewey, John 124, 184
- Dežman, Jože 48, 184
- Dobnikar, Mojca 186
- Dostojevski, Fjodor 158, 183
- Dreben, Burt(on) 111, 185
- Dreyfus, Hubert 207
- Erbežnik, Zdenka 190
- Ficker, Ludwig von 160, 199
- Fisk, Milton 55, 185
- Franco, Francisco 55
- Frazer, James George 158
- Freeman, Samuel 185, 190
- Frege, Friedrich Ludwig  
 Gottlob 90
- Freud, Sigmund 80
- Furlan Štante, Nadja 185
- Gabriel, Ingeborg 49, 58,  
 185
- Galilien], Danut] 190
- Galston, William Arthur 13,  
 28, 185, 201
- Gandhi, Mahatma 17, 33, 35
- Gentile, Valentina 181, 187,  
 191

- Girard, René 15, 16, 18, 40–45, 183, 184, 185, 193, 196, 207, 211
- Glover, Jonathan 85, 195
- Gosar, Andrej 46, 187
- Grabner-Haider, Anton 87, 186
- Grošelj, Nada 191
- Grušovnik, Tomaž 157, 171, 173, 174, 186, 200
- Grzegorzczak, Anna 49, 186
- Guardini, Romano 207
- Gudović, Miloslav 49, 184
- Gutting, Gary 79, 80, 82, 186
- Habermas, Jürgen 35, 37, 93, 112, 126, 186, 188, 194, 203
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 194
- Heidegger, Martin 51, 207
- Hervieu-Léger, Dani le 31
- Heyd, David 199
- Hillesum, Etty 17, 30, 186
- Hitler, Adolf 56
- Hočevar, Tone 192
- Hodges, Michael P. 77, 78, 134, 164–166, 186
- Hollenbach, David 12, 15, 20, 47, 48, 50, 61, 73, 85, 96, 186, 206, 207, 211
- 53, 66, 67, 79, 92, 93, 104, 224, 225, 229
- Howard-Snyder, Daniel 79, 186
- Hribar, Tine 200
- Hume, David 42
- Husserl, Edmund 49
- Hünemann, Peter 60, 187
- Hyman, John 172, 173, 187
- Ibrahim (gl. tudi Abraham) 83
- Irigaray, Luce 61, 187
- Izak 173
- James, William 158
- Jamnik, Anton 100, 187, 203
- Jamnikar, Jon 185
- Jančar, Mateja 194
- Ivan Pavao II. (Wojtyła, Karol Józef) 39, 209, 206
- Janković, Zoran 64
- Japelj, Valerija 9
- Jerman, Frane 199
- Jesenovec Petrović, Robert 191
- Jesenovec Petrović, Slavica 185, 191, 197
- Isus (Krist) 50, 111, 128, 136, 145, 165, 170
- Jonkers, Peters 102, 104, 107, 108, 110–113, 187,

- Juhant, Janez 46, 49, 50, 58, 61, 71, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 196, 201–203
- Junker-Kenny, Maureen 94, 188
- Kant, Immanuel 22, 52, 104, 107, 108, 110, 111, 123, 147, 151–153, 160, 161, 163, 188, 200
- Kempits, Peter 158, 189
- Kerr, Fergus 157, 189
- Kierkegaard, Søren 14, 45, 47, 54, 57, 90, 158, 174, 186, 189, 191, 193, 197, 198, 202, 204, 207, 208
- Klančar, Ljubica 181
- Klun, Branko 61, 94, 103, 151, 189
- Kocijančič, Gorazd 193
- Kolar, Bogdan 189
- Komar, Milan 207
- Korošak, Bojan 158, 189
- Kovač, Edvard 60, 189
- Kovačič Peršin, Peter 65, 189
- Krajnc, Slavko 9, 212
- Králík, Roman 93, 144, 181, 191, 197
- Kries, Douglas 182
- Kristeva, Julia 55, 189
- Krist (Isus) 50
- Kuzmič, Peter 199
- Küng, Hans 35, 87, 190
- Kymlicka, Will 13, 190
- Laktancij 149
- Larmore, Charles 101, 190
- Leenaars, Antoon A. 48, 190
- Lessing, Gotthold Ephraim 39, 88, 190
- Levinas, Emmanuel 191, 206, 207, 211
- Locke, John 22, 141, 148–150, 190
- Luckhardt, C. Grant 200
- Luckmann, Thomas 17, 33, 38, 90, 190
- Luther, Martin 31, 169
- Măcelaru, Marcel V. 199
- MacIntyre, Alasdair 12, 13, 52, 55, 57, 73, 190, 207
- Maček, Amalija 200
- Maffettone, Sebastiano 100, 191
- Máhrik, Tibor 144, 191
- Mainberger-Ruh, Elisabeth 196
- Malcolm, Norman 157, 191
- Manuel II. 149
- Marinčič, Katarina 198
- Marion, Jean-Luc 103
- Maritain, Jacques 207
- Martin, Nancy M. 195

- Martín, José Garcia 93, 144, 181, 197  
Martinjak, Ana 39, 57, 191  
Marx, Karl 80, 194  
McDonald, Margaret 200  
McGrath, Alister E. 97, 191  
McGuinness, Brian F. 200  
Mendelssohn, Moses 88, 89  
Mendus, Susan 150, 191  
Methlagl, Walter 199  
Mill, John Stuart 140, 191  
Miller, Jacques-Alain 38  
Mojsije 89  
Monk, Ray 157, 191  
Moser, Paul K. 192  
Mounier, Emmanuel 60, 191  
Mučenik, Justin 150  
Murdoch, Iris 13, 14, 191  
Nagel, Thomas 195  
Neubauer, Niki 198  
Nielsen, Kai 172, 192  
Nietzsche, Friedrich 80, 152, 158, 174, 186, 192  
Nussbaum, Martha C. 13–15, 20, 48, 84, 85, 87, 90–96, 104, 109, 110, 114, 192, 206, 207  
Ocvirk, Drago 157, 158, 192  
Ošlak, Vinko 182  
Ottoline, Lady 158  
Ožbot, Martina 199  
Pavao, sv. 149  
Pavlikova, Martina 144, 193  
Petar, sv. 22, 151, 152  
Petkovšek, Robert 42, 49, 60, 88, 144, 193  
Petrovič Jesenovec, Borut 185, 191  
Pevc Rozman, Mateja 201  
Pieper, Josef 207  
Pirc, Tadej 187, 193, 202, 203  
Plantinga, Alvin 15, 19, 80, 81, 84, 192, 207  
Platon 103, 193  
Podobnik, France 183  
Podunavac, Milan 202  
Popper, Karl R. 22, 136–138, 194  
Potrč, Matjaž 205  
Požar, Pavel 183  
Prešern, France 23, 124  
Putnam, Hillary 15, 19, 76, 83, 84, 194, 207, 213  
Quinn, Philip L. 145, 194  
Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI) 6, 20, 36, 92, 100, 102–113, 106, 112, 194  
Rawls, John 6, 14, 19, 20, 28, 76, 77, 86, 94, 99–119, 181,

- 185, 187, 190, 191, 194, 203,  
207, 212, 213
- Rees, Rush 200
- Repar, Primož 198
- Rifkin, Jeremy 71, 195
- Rode, Tone 9
- Rorty, Richard 41, 42, 195
- Rosa, Hartmut 207
- Rousseau, Jean-Jacques 21,  
135, 137, 195
- Runzo, Joseph 52, 195
- Russell, Bertrand 158
- Sandel, Michael 122, 195
- Savić, Obrad 195
- Schopenhauer, Arthur 158,  
197
- Sen, Amartya 13, 48, 84
- Sharma, Arvind 195
- Siedentop, Larry 28, 64, 195
- Simonič, Barbara 49, 71, 195
- Sloterdijk, Peter 16, 17, 38–  
40, 44, 45, 196, 201
- Smerkollj, Maja 185
- Soldo, Martina 186
- Sorč, Ciril 60, 196
- Staljin, Josif Visarionovič 56
- Stegmüller, Wolfgang 160–  
163, 196
- Stein, Edith (Edyta; Terezija  
Benedikta od Križa) 49, 187,  
196
- Stenius, Erik 160, 162, 196
- Stork, Peter 42, 44, 45, 196
- Strahovnik, Vojko 49, 58, 93,  
105, 142, 146, 185, 188, 189,  
196, 197, 203
- Strawson, Peter Frederick  
169, 197
- Stres, Anton 60, 197
- Strniša, Erna 200
- Sunderland, Margot 48, 197
- Svetlič, Rok 197
- Šerc, Slavo 182, 201
- Šimić, Krešimir 199
- Šinigoj, Boris 183
- Škof, Lenart 41, 49, 196
- Šturák, Peter 93, 144, 198
- Tagore, Rabindranath 158
- Tavilla, Igor 144, 191, 197
- Taylor, Charles 13, 34, 37,  
41, 64, 197, 205, 207
- Terezija Benedikta od Križa  
(Stein, Edith) 49, 187, 196
- Tertulijan 149, 150
- Theunissen, Michael 61, 197
- Thomas, Laurence 184, 194
- Tietjen, Mark A. 90, 198
- Tkacz, Michael W. 182
- Tolstoj, Lev Nikolajevič 158,  
198
- Tratnik, Polona 9, 214

- Trstenjak, Anton 52, 198  
 Tyler, Peter 198  
 Učakar, Aleš 200  
 Ule, Andrej 157–158, 173–174, 198  
 Uršič, Marko 67  
 Valčo, Michal 93, 198  
 Vattimo, Gianni 184, 189  
 Veber, France 207  
 Velkoverh-Bukilica, Vesna 185  
 Veselko, Maks 195  
 Veyne, Paul 60, 198  
 Vidmar, Josip 190  
 Vodeb, Rafko 191  
 Voegelin, Eric 39, 198, 202, 206  
 Volf, Miroslav 12, 15, 22, 22, 96, 128–130, 133, 134, 136, 143, 144, 148–154, 198, 199, 206 211  
 Waismann, Friedrich 200  
 Weiler, Joseph H. H. 29, 199  
 Williams, Bernard 146, 199  
 Williams, James G. 185  
 Wisnewski, J. Jeremy 174, 199  
 Wittgenstein, Ludwig 6, 15, 22, 77, 84, 88, 155–175, 181, 182, 186, 187, 189, 191, 192, 198–201, 203, 207  
 Wojtyła, Karol Józef (Ivan Pavao II) 207  
 Wood, Allen W. 152, 153, 200  
 Wright, Henrik von 199  
 Yankelovich, Daniel 62, 70, 86, 201  
 Žalec, Alojz 9  
 Žalec, Bojan 1, 3, 13–15, 26, 29, 40, 41, 43–45, 47–55, 60, 61, 65–67, 69–80, 91, 93, 101, 102, 110, 173, 194, 198, 200, 203–205, 210, 214, 218–220, 223, 227, 229–234  
 Žalec, Herman 9  
 Žalec, Štefanija 9  
 Žižek, Slavoj 28, 38, 41, 66, 182, 204

Knjiga je objavljena uz financijsku potporu Ministarstva  
znanosti, obrazovanja i mladih Republike Hrvatske.

Tisak je dovršen u ožujku 2025. godine.

Solidarni personalizam vrsta je odnosnog personalizma. I u ovoj ga knjizi zagovaram i razvijam kao svoje temeljno stajalište i kao filozofiju koja može ponuditi osnovne smjernice za suočavanje s izazovima suvremenog doba. Tim izazovima možemo biti dorasli samo ako negujemo odgovarajuće odnose na svim razinama i u svim dimenzijama: prema sebi, prema prirodnom okolišu, prema drugim bićima i ljudima, prema neživim stvarima, prema nadilaznosti (transcendenciji) i Bogu. Samo tako ćemo se moći uspješno suočavati s ekološkim, gospodarskim, društvenim, političkim, kulturnim i konačno zdravstvenim problemima, koji obuhvaćaju duševne poteškoće i bolesti poput depresije i pregorjelosti, a koji sve više rastu u suvremenim društvima općeg blagostanja, što ukazuje na to da »čovjek ne treba živjeti samo o kruhu«. Ta vrednota zajednička je svim svjetskim religijama.

**Prof. dr. Bojan Žalec** predstojnik je Instituta za filozofiju i društvenu etiku na Teološkom fakultetu Sveučilišta u Ljubljani. Redoviti je član Europske akademije znanosti i umjetnosti sa sjedištem u Salzburgu. Na hrvatskom su jeziku do sada objavljene njegove knjige *Čovjek, moral i umjetnost. Uvod u filozofsku antropologiju i etiku* (Zagreb, 2019.) i *Kierkegaard o ljubavi i kušnjama. Kršćanska antropologija tjeskobe, nasilja i patnje* (Vinkovci, 2024.).

