

RACIONALNOST U RELIGIJI

DUŠAN TRAVAR
Filozofski fakultet u Zadru
Faculty of Philosophy in Zadar

UDK/UDC: 159.964:2
Izvorni znanstveni članak
Original scientific paper

Primljeno
: 1999-12-08
Received

Autor najprije prikazuje Freudovu kritiku religije, a zatim Jungovu nadopunu u smislu nauka dubinske psihologije. Tumači se psihološki odnos prema religijskim sadržajima te njemu komplementaran racionalni stav. Dinamizira se navedeni dopunski stav te izlaže ukratko Hegelovu motiviranost za filozofiju religije. Um vjere nadopunjuje se tvorenjem i ljubavlju a upitivanje i metoda pitanja nadređuju pukim danostima činjenica kao odgovora. Autor članak završuje kratkim osvrtom na *povjerenje* kako je tematizirano kroz povijest filozofiranja i kako je usvojeno u religiji u svoj dvoznačnosti i kolebljivosti toga pojma i držanja.

KLJUČNE RIJEČI: racionalnost, religija, vjera, razum

Svakako je najdjelotvornija kritika koja je u našem stoljeću pogodila religiju, prvenstveno kršćanstvo, kritika što ju je izvršila psihoanaliza Sigmunda Freuda. U prednjem planu pritom stoji psihopatologijsko tumačenje religije kao kolektivne prinudne neuroze na osnovi djetinjske bespomoćnosti. Psihoanaliza je samo krajnji i najuvjerljiviji znanstveni argument protiv utjehe religijom. Ali, Freudova kritika religije ima još dublje korijene. Utemeljitelj psihoanalize u religijskom fenomenu vidi zatvoren sustav za tumačenje svijeta. A onda religija stupa u natjecanje sa znanošću. Jer znanost nudi, čemu se je Freud nadao, vlastitom snagom i u znanstvenom ograničenju na iskustvenu zbiljnost: obuhvatno osvijetljenje zagonetki ovoga svijeta. Trijumf "Boga-

Logosa", što ga je uvidio Freud, ugrožen je religioznim svjetonazorom u njegovoj organskoj procesnosti. Ponosni program "gdje je bilo Ono treba biti Ja" mogao bi se posredstvom religije djelomično prijevremeno ispuniti, a dijelom trajno ograničiti.¹

Na ovome se mjestu začimlje dubinsko-psihologijska obrana religije. C. G. Jung, najistaknutiji raskolnik od Freuda, neumorno zagovara religije, a prije svih kršćanstvo, kao "velike psihičke iscjeliteljske sustave". Prema Jungu se u terapijskoj "individuaciji" ono nesvjesno bez preostatka više ne rastvara u svjesnosti, već ostaje kao ukroćeno sačuvano. Ojačano "sopstvo" traži razborito izmirenje sa svojim tamnim kolektivnim temeljom i njegovim simbolima. Za to je religija izvrsno sredstvo. U njene sadržaje ipak ne treba naprosto vjerovati, oni se naprotiv moraju snažno doživljavati. Jungov često kuđeni religijski psihologizam smjera na ponovno oživljavanje religioznog iskustva. Bez duševnog odjeka dogme ostaju bez učinka.

Kao i Freudova kritika religije i Jungova se apologija religije naglašeno oslanja na umske razloge. Psihičko zdravlje, čak i cijeloga društva, ono je do čega je stalo i jednoj i drugoj. Jedan ga traži na putu što je više mogućeg proširenja svijesti, drugi nastoji oko uzajamnog prožimanja svijesti i onoga nesvjesnog do cjeline čovjeka. Racionalizam jednoga religiju uznemiruje a racionalnost drugoga hoće joj pomoći.

Freudova i Jungova dubinska psihologija očito rade s metaempirijskim pretpostavkama i filozofijskim implikacijama. S druge strane, sva filozofija religije ostaje upućena na iskustvenu činjenicu življene religioznosti. Tako, ovdje ukratko ocrtane pozicije psihologije religije pružaju pogodno ishodište za refleksiju o mogućoj racionalnosti u religiji. Pritom se kao činjenice uvažuju sastavni značaj religije kojemu prigovara Freud kao i silina religioznog doživljaja koju cijeni Jung.²

Religija upravo u jednostavnom pobožnom obnašanju tumači svijet iskustva počevši od vjerovane onostranosti, planira doživljenu sadašnjost prema budućnosti kojoj se čovjek nada. U tome počiva, usprkos svim

¹ Za Freudovo naglašavanje religije kao iluzorne vidi: C.Y. Glock and P.E. Hammond (izd.), *Beyond the Classics? - Essays in the Scientific Study of Religion*, N.Y., Harper and Row, 1973, ogl. VI. Za tumačenje Freudizma vidi: Z. Stevenson, *Seven Theories of Human Nature*, London, OUP, 1974.

² O značenju snova, fantazija, mitova i njihovih simbola kod Junga: H.D. Lewis, *Our Experience of God*, London, Fontana, 1970, str. 165-172; E.J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, Duckworth, 1975, pogl. IX; P. J. Streng, *Understanding Religious Life*, 2nd Ed., Encino, Calif., str. 42. Za novije tumačenje psihologije religije: W.W. Meisner, S.J., *Life and Faith, Psychological Perspectives on Religious Experience*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1987.

pretpostavkama vjere, značajna mjera *objektivne religijske racionalnosti kao nauk*. Ona istiskuje svaku drugu totalnu interpretaciju zbiljnosti. Kritika je religije nerazumljiva bez sukoba različitih ali jednako obuhvatnih misaonih zahtjeva. U odnosu na pojedinačne znanosti religija ima prednost na tome prvom stupnju svoje racionalnosti, da postavlja pitanje o cjelini općenito. Naspram filozofije se religija potvrđuje "bezvremenom" tvrdokornošću istoga pitanja. Ipak postoje epohe povijesti filozofije - možda mi živimo u jednoj takvoj epohi - koje se lišavaju toga pitanja i zadovoljavaju se pojedinačnim problemima ili teorijom znanosti, ili čak uživateljskom raskoši u vlastitoj prošlosti. Jorge Luis Borges govori o "slastima spekulativne teologije". K bñti religije kao cjelokupnoj usmjerenosti odgovara onaj oblik kritike religije što izrasta iz *protivrječja* razuma ograničenog na osjetilno iskustvo *prema* obuhvatnom umskom pitanju smisla.

Čisto osjećajno ukotvljen izgleda drugi zahtjev za doživljajnošću religije, dakle zahtjev za onim u religiji što se može doživjeti i što se doživljuje. Ali ne, napokon, teologijska kritika takvoga tobožnjeg "psihologizma" ukazuje na umski značaj te nužne dopune.³ Nema nauka bez njegova uvjerenog ispovjedatelja a učinkovitog uvjerenja bez *subjektivno religiozne racionalnosti kao iskustva*. Pobožna se promišljanja naprotiv plaše rastakanja vjerskoga blaga sve do pukog doživljaja. Za to ne postoji nikakva nužnost. Ali, dakako, važi da um - čak vjerujući um - nikako nije sve u svemu. Naprotiv, on svoju snagu crpi dotle iz ne više bez preostatka racionalno sagledivog zametka života, kako ljudi bestjelesno ne mogu misliti. Još više: ako um - upravo i um vjere - hoće praksom mijenjati ono tromo prethodno dano, njegov poticaj mora postati trajnom potresošću osobe. Stoga će temeljni sadržaji vjere u svim velikim religijama prodirati u čovjeka učinkovitim obredima i znakovima, prije nego li je on pojmovno shvatio njihov smisao. Tako trezvena samospoznaja tjelesno posredovanoga uma iziskuje - neki drugi um mi ne poznajemo. Možda filozofija zbilja dolazi prekasno, ne samo u predvečerje zreloga doba kako misli G. W. F. Hegel, kao pouka svijetu jer se ona javlja samo kao misao svijeta i tako pojmovno jednostrano a pretenciozno u totalitetu - što nije bez paradoksa apsolutnoga uma i konačne vjere u beskonačno - slikā sivo u sivom.⁴

³ O nužnosti doživljenosti u psihorazvoju vjerskosti: W.W. Meisner, (vidi bilj. 2.), *op. cit.*, pogl. VI; razvoju vjere u smislu Kohlbergovih šest moralnih stupnjeva: *Isti, op. cit.*, pogl. VII.

⁴ G.W.F. Hegel je poduzeo pozitivnu procjenu *skepse* za filozofiju u njenoj jednostranosti: "Odnos skepticizma prema filozofiji" *Ietc./*, (1802/03), prvi put u *Werke XVI* (1834), u prijevodu: G.W.F. Hegel, *Jenski spisi 1801-1807*, Sarajevo, 1983, str. 156-198. Hegelov pojam uma (*Vernunft*) kao "razabiranje" (*Vernahmen*) apsolutnoga ide na istovjetnost s vjerom.

Jednako kao što potvrđenoj vjeri odgovara teologija, tako difuznom religioznom iskustvu odgovara izrični *kult* u društvu. Poimati može samo onaj tko je obuzet.⁵ Svako drugo raspravljanje ostaje površna igra ljušturama riječi. Stoga se dosad religije ne nalaze bez kulta, ali ih dakako ima bez teologije. Religijski govor o formama odgovara pritom ozbiljnosti sadržaja. Htjeti namjerice kult izjednačiti s vladajućom banalnošću svakidašnjice izgleda da pripada našem vremenu bez pravoga slavlja i svečanosti religije. Ali gdje kult zakrčljava kao neposredni religijski izražajni čin, uskaču druge moći sigurne u instinkt. Današnja politička pompa napuhane teatralnosti mogla bi otvoriti oči i onomu tko je bez ikakve liturgije.

Uzmemo li kršćanski kontekst Hegelove spekulativne filozofije i nje proizlaženje iz (protestantske) općine i kulta, i Hegelovo držanje da je filozofija "neprestani kult", zadaća se filozofije *mora* preuzeti prema Hegelovu izričaju, u vremenu kada općina nazaduje na manjkave, konačne, samorazorne oblike spoznaje.

Najnovija kritika iskustvene religioznosti pothranjivane znakovima vidi opasnost skriveno nepolitične nutrine. Ali se sanjalicama koji su to po naravi ne može pomoći tek dodatnim pozivima i suzdržavanjem od doživljaja. Tko bez savijesti hoće tek znati, taj može doživljavati i bez čina. Uživanje kulta što počiva u sebi odaje svoju iracionalnost bezobzirnim osamostaljenjem djelomičnosti čina.

Vjerničko tumačenje svijeta u učinkovitom iskustvu znakova pokazalo se religijskim pojavnim oblikom uma.⁶ Ostaje pitanje o mogućnosti *osnovnog držanja* koje obuhvaća oboje. Ono se ne mora ograničiti isključivo na religiju; ono to ne smije ako je religioznost prikaz onoga ljudskog. Ali dakako, to osnovno zauzimanje stava u religiji koja se obnaša može najčišće doći do izraza ako se ono hoće s pravom nazvati njenom racionalnošću.

Tko um izjednačuje sa sigurnošću a istinu s izvjesnošću bit će razočaran našim zaključnim odgovorom. U međuvremenu su, dakako, iskustva sa "svjetskim duhom" pokazala, da se razumijevanje hrani pitanjem a uviđanje i sumnjom. U svakome umu koji traži počiva neko preduvjerenje; u svakom vjerovanju koje pita za svoje temelje vrebaju mogućnost otpadništva; u svakoj

⁵ Koliko se snažno doživljuje obuzetost Bogom Meistera Eckharta negativnom teologijom i anagogijskom metodom govori da tu nema receptivnog razumijevanja bez su-doživljaja niti doživljaja bez su-razumijevanja. *Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate*, Leipzig, Im Insel Verlag 1938.

⁶ M. Eliade, *The Sacred and the Profane* (engl. verz. W.R. Trask), N.Y. Harcour, Brace, 1986. "Udaljeno od kulta i predano mitologiji, Nebo je i dalje prisutno u religioznom životu posredstvom simbolizma." *Op. cit.*, str. 36.

nevjeri koja sebi ostaje dosljedna otkriva se uvjerenje silne snage opravdanog osporavanja. "Vjerujem! Pomozi mojoj nevjeri!" (Mk 9,24) uzvikuje otac dječaka padavičara pred Isusom - i ostaje bez prijekora. Onkraj svake sadržajnosti, a ipak kroza nju posredovano, religija zadobija neophodni *um povjerenja*. Mislimo na onu antiskeptičnu temeljnu težnju, koja ulaženje u zbiljnost i upitivanje o njenom dobronome smislu još uvijek drži umnijim nego glupu rezignaciju i njegovano obožanstvljenje slijepog slučaja, čak apsurdna. Mogli religijski iskazi biti i nedokazivima - dimenzija ih tumačenja svijeta što traga za smislom svakako drži otvorenima. To zvuči ne samo umnim. Pritom i iskustvo pronosi da je spoznavanje, tvorenje, ljubav smislenija nego njihovo izostajanje, jer bi bjednije stajalo s čovjekom ako ne bi bio pokrenut. Ako važi da svaki skepticizam barem sebe drži istinitim, onda je teško uvidjeti zašto se skeptički aktualizirani um mora zaustaviti osobito kod čvrste negacije svih ostalih istina. Religija kao prodor ka mogućem smislu cjeline smjera na ono krajnje što istraživački um može dobiti. Nisu odlučujućima odgovori, već nezabludivost upitivanja iz povjerenja u njegovu smislenost. Jedna cijela filozofija koja se izborijeva za mogući smisao religioznosti, za neopredmećujući govor o Bogu, ako je takav još ikako moguć, svoje "mišljenje" shvaća kao "iskušavajuće upitivanje" a "upitivanje" kao "pobožnost mišljenja". Iskustvo upitnosti i biti upitnim tu ide k podređenosti odgovara pitanju.⁷ Ili bi se ta kritika religije umirila tek gledom na neku religiju, koja svakoj ljudskoj čežnji oštro udara u lice?

Unaprijed je prihvaćen prigovor da ono transcendentalno temeljno pojerenje u bivstvo sa spoznatljivim smislom nije isključivo religijsko. Ustvari je *filozofija* nemoguća bez tog držanja. Tko to ne bi znao iz vlastita iskustva mogao bi se dati poučiti iz povijesti filozofiranja, filozofiranja kao temeljne nastrojenosti i različite od religijske pobožnosti i njenoga teologijskog osmišljavanja, a i od pozitivno znanstvenog držanja znanja i znanstvene prakse. Lûk seže od udivljenja, začuđenja (*thaumazein* - Platon i Aristotel), preko garancije istinskosti božje kod Descartesa, sve do 'belief' Davida Humea, od Kantovih postulata praktičkoga uma preko Hegelova nepovjerenja prema nepovjerenju u filozofiju kao znanstveno znanje, sve do "filozofijske vjere" Karla Jaspersa i sigetičke šutnje koja traga za mogućim smislom govora o Bogu na tragu pjesničkoga i mističkoga govora samoga jezika u Heideggera. Također se i *empirijske znanosti* temelje u onom načelnom potvđivanju bivstva. Istraživač prirode najprije ima povjerenja u svoju radnu hipotezu, a prije svega u to da je općenito smisljeno uspostavljanje hipoteze.

⁷ M. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, Frankfurt/Main 1949, str. 29; *Isti, Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, str. 44, također *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, str. 32.

Ipak se povjerenje kao prvotno držanje umskih bića čisto i nesvedeno na nešto drugo pokazuje samo u *religiji*. Filozofija se poziva, gdje više nema razlaganja, na evidencije, na uviđenu nužnost postavljanja početka, na jednaku izvornost fenomenalnog i ontologijskog. Empirijske znanosti vide svoje povjerenje nagrađeno u eksperimentu, barem u zaključnosti matematske teorije. Jedino religija započinje neuvijeno s povjerenjem u sklop bivstva i trajno živi od toga. Upravo njeno trpljenje sadašnjeg stanja, aktivni protest što ga ona iziskuje prema svakoj pukoj zbilji, moguć je samo snagom anticipiranog ideala.

Kritika religije vidi zaslužnim opasnosti slijepe sreće povjerenja. Ali gdje ona postaje dogmatičnom, prinuđuje um ograničiti se na ono ćutilima osjetljivo. No ono vidljivo raskriva se jedino povjerenjem u misaone oblike koji sami više ne podliježu ćutilima. A u čovjeku djeluju 'raison' i 'coeur' faktički neodijeljeno.⁸ Relativno približavanje vjerovanja i uma preko zajedničkog predujma povjerenja odnosno promišljanja i proosjećavanja od značenja je za oba stožera: um čak više uči da on (ne) neutemeljeno počiva u sebi. A vjera biva upozorena da emfatički hoće biti "sasvim drugo" - po cijenu njene ljudskosti.

Dušan Travar: RATIONALITY IN RELIGION

S u m m a r y

The author begins by first presenting Freud's critique of religion and then Jung's supplement encapsulated in his teachings concerning depth psychology. He explains the psychological approach to religious contents and the complementary rational attitude. He goes on to give a dynamic elaboration of the afore-mentioned supplementary attitude and to give a short perusal of Hegel's motivation for a philosophy of religion. Religious reason is supplemented by creativity and love while querying and the method of questioning are given precedence over the mere givenness of facts as answers. The author concludes his articles with a brief review of trust as it is thematized through the history of philosophy and as it is accepted in religion with all the ambiguity and wavering of the concept and the attendant behaviour.

KEY WORDS: rationality, religion, belief, reason

⁸ "Mi spoznajemo istinu ne samo razumom (rasudivanjem), već također srcem." B. Pascal, *Pensees et Opuscules*, izd. L. Brunschvicg, Paris, 1961, [r. 282, str. 459. O odnosu oboga: J. Laporte, *Le coeur et la raison selon Pascal*, Paris, 1950; J. Russier, *La foi selon Pascal*, Paris, 1949. Vidi spekulativnu potvrdu toga: G.W.F. Hegel, *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), par. 445, F. Nicolini i O. Poggeler (izd.), Felix Meiner, Hamburg 1959, str. 359.