

*Branko Klun*  
**POSTMODERNA  
FILOZOFIJA  
IN RELIGIJA  
V SLOVENSKEM  
KONTEKSTU**

*STR. OD-DO*

BRANKO KLUN  
UNIVERZA V LJUBLJANI  
TEOLOŠKA FAKULTETA  
POLJANSKA C. 4  
SI-1001 LJUBLJANA

**::POVZETEK**

MEDTEM KO NARAŠČAJOČE MNOŠTVO filozofskih smeri priča o postmoder- ni, hermenevtični dobi razuma in o načelnem pluralizmu, se glede religije ohranja predsodek, da v njej ostaja (pred)moderna ideal enovite racional- nosti, ki v sebi nosi potencial fundamentalizma. Toda faktična situacija se velikokrat zdi prav nasprotna: filozofija v odnosu do krščanstva ostaja na modernih razsvetljenskih pozicijah, krščanska misel pa postaja vedno bolj odprta za hermenevtični izziv. Prispevek želi tematizirati nekatere posledice postmoderne tako za filozofijo kot za krščansko misel zlasti v kontekstu slovenske družbe.

**Ključne besede:** postmoderna, filozofija, religija, krščanstvo, Slovenija

**ABSTRACT***POSTMODERN PHILOSOPHY AND RELIGION IN SLOVENIA*

*While the increasing variety of philosophical schools bears witness to the postmod- ern, hermeneutic age of reason and to its basic pluralism, religion still remains confronted with the prejudgment of promoting the (pre)modern ideal of a single rationality with its hidden potential of fundamentalism. The real situation how- ever seems often to be the opposite: philosophy in relation to Christianity sticks to the modern positions of the Enlightenment, while the Christianity opens itself increasingly to the hermeneutical challenge. The article discusses some postmod- ern consequences both for philosophy and Christianity with special regard to the situation in Slovenia.*

*Key words:* postmodern, philosophy, religion, Christianity, Slovenia

**::POSTMODERNO STANJE**

Če pogledamo stanje sodobne družbe in filozofije ne le v Sloveniji, temveč tudi drugod, je očitna pluralnost najrazličnejših miselnih usmeritev. Plural- na družba visoko ceni vrednoto tolerance, ki dopušča raznolikost *vsebinskih* nazorov, čeprav obenem prisega na enoten *formalni* red kot skupen pravni okvir. Znotraj pluralizma nazorov in pogledov na svet ima znanost še vedno privilegirano mesto, toda njena prepričljivost vztrajno pada. Če je še nedavno znanstveni tip racionalnosti veljal za edino verodostojno podlago razumeva-

nja stvarnosti, pa danes ohranja svoj pomen predvsem zaradi ekonomskega vpliva. Znanstveno mišljenje je dobilo konkurenco v alternativnih nazorih in v pestri paleti najrazličnejših religiozno-filozofskih pogledov na svet. Že bežen pogled v slovensko medijsko sceno nam pokaže, kako sobivajo najrazličnejša prepričanja, ki ponujajo alternativne razlage stvarnosti in razvijajo svojo privatno "znanstvenost". Da se zavemo globine teh sprememb, je dobro za kakšnih dvajset let poseči s spominom nazaj, ko je imela znanost še nedvoumen primat. Takrat je znanost veljala za edino pravo racionalnost in je v pozitivističnem slogu omalovaževala vsako religiozno prepričanje kot ostanek nerazumnosti in zaostalosti. Celó socializem je spoštoval znanost kot vrhovnega razsodnika in si je močno prizadeval, da bi znanstveno utemeljil samega sebe, da bi postal "znanstveni socializem". Danes je situacija v veliki meri obratna. Ne le da je znanost izgubila vlogo razsodnika med pristnim in nepristnim znanjem, izgubil se je vsak kriterij, ki bi bil obče sprejet s strani množstva prepričanj in nazorov. Zato lahko govorimo o razpadu enovite racionalnosti in o pluralizmu znotraj samega pojma razuma in razumnosti. Tako lahko danes sobivajo vedeževanje iz kristalov, transcendentalna meditacija in znanstveno raziskovanje vesolja. Vsak izmed njih razvije svojo lastno razumnost in prepričljivost ter pridobi svoje občinstvo. Današnji radikalni pluralizem je v prvi vrsti empirično razviden fenomen in je naša družbena realnost pred vsakim poskusom teoretske refleksije.

Prav faktučna situacija pluralizma, ki zaznamuje tudi sodobno filozofijo in množstvo njenih smeri, je postala osnova za teoretski razmislek pri tako imenovanih mislecih *postmoderne*. Čeprav gre pri postmoderini za širok in težko določljiv pojem, jo lahko poskusimo opredeliti z dvema značilnostma, ki se medsebojno pogojujeta. Kot prvo postmoderno zaznamuje odsotnost enovite oz. univerzalne racionalnosti. Da je razum – ratio – eden in univerzalen, je temeljna predpostavka filozofije od njenih začetkov. Iz tega razloga Aristotel razum (*nous*) celo loči od individualnosti človeka in verjame, da razum obstaja kot nekaj večnega in univerzalnega. Po propadu antično-srednjeveškega kozmosa, se je pojem razuma in racionalnosti vse bolj formaliziral, toda ostal je skupni imenovalec vsakega filozofskega mišljenja in s tem osnova komunikacije med sicer različnimi filozofskimi smermi. Novi vek ali moderna doba se od antično-srednjeveškega obdobja razlikuje prav v iskanju nove utemeljitve znanja izhajajoč iz človeka s pomočjo racionalnosti, ki je predpostavljena kot zadnji temelj stvarnosti. Pri Heglu kot višku modernega mišljenja doseže racionalna razlaga stvarnosti svoj vrhunec in obenem svoj labodji spev. Konec moderne dobe in naznanilo obdobja potem (*post-moderne*) se namreč prične s postavitvijo pod vprašaj te racionalnosti, kar lahko opazujemo pri dveh sicer zelo različnih mislecih: Kierkegaardu in Nietzscheju. Oba problematizirata

pojem razuma in odpreta pot množtvu racionalnih razlag. Razum je moč misliti v množini, enovita racionalnost izgubi svoj primat.

Druga značilnost, ki zaznamuje postmoderno in je tesno povezana s prvo, pa je konec suverenega subjekta. Če novoveški subjekt gradi na kartezijanskem idealu sebe-posedovanja in lastne suverenosti, pri čemer igra odločilno vlogo prav sposobnost razuma, pa se pri Nietzscheju – kot vzorčnem primeru – subjekt razkrije kot pogojen s strani globljih danosti, katerih sam ne more (racionalno) obvladati. Pri tej izgubi suverenosti ima pomembno vlogo tudi Freud s svojo analizo nezavednega. Če naše umevanje vodijo globlji momenti, ki se sami izmikajo racionalnemu uvidu, potem racionalnost izgubi tisto trdnost, ki jo je nekoč, po vzoru matematične racionalnosti, posedovala. Kar umevamo, se razkrije kot nekaj pogojenega in izpeljanega, obenem pa v sebi ne nosi značaja nujnosti, temveč zgolj možnosti. Prav dejstvo, da razumevanje ni vezano na absolutno racionalnost, ki jo zaznamuje nujnost, temveč da je v razumevanju (in racionalnosti) moment možnosti (pa naj bo to razumljeno negativno kot arbitrarnost neke globlje sile ali pozitivno kot moment svobode), lahko razumemo kot temeljno značilnost hermenevtike. Hermenevtičnost je v tem primeru pojmovana široko in pomeni nasprotje metafizični oz. znanstveni racionalnosti. V tem kontekstu lahko z Jeanom Greischem govorimo o “hermenevtični dobi razuma” in z njo povezanim pluralizmu.

Postmoderna torej prinaša pluralnost, ki se je radikalno poslovila od vsake možne absolutnosti. Pluralnost je sicer nastopala tudi v drugih zgodovinskih obdobjih, toda to ni postavilo pod vprašaj določene “absolutne” racionalnosti. V tem primeru je bila pluralnost zgolj faktična, ne pa normativna. Nasprotno pa postmoderno obdobje zaznamuje radikalna odsotnost enotnega temelje in univerzalne utemeljitve. Mnoštvo (pluralizem) je prvotnejše od enosti. Zato govori Lyotard o koncu velikih pripovedi, kjer določena racionalnost ni drugega kot velika zgodba, velika pripoved. Podobno misel v svojem jeziku artikulirajo tudi drugi postmoderni misleci: Heidegger govori o zgodovinskem oz. epohalnem mišljenju, kjer ni nadčasne in absolutne resnice. Vattimo piše o “šibki misli”, ker je vsaka močna misel, ki bi se sklicevala na enovito racionalnost, neutemeljena pretenzija. Derridajeva “razlika” razglasi vsako enotenje in enost za drugoten in etično problematičen fenomen. Pa tudi v anglosaški filozofiji lahko zasledujemo podobne zastavke: od poznega Wittgensteina s prvenstvom običajne govornice, do Kuhnevega pretresa absolutne znanosti ali pa Rortyja z njegovo verzijo pragmatizma.

## ::ODNOS MED FILOZOFIJO IN RELIGIJO

Moderna doba oz. novi vek se je s svojim obratom k človeku razumel tudi kot odklon od krščanskega srednjeveškega kozmosa in njegove prežetosti s krščansko religijo. Naraščajoča emancipacija človeka kot subjekta je vedno bolj zaostrovala odnos do religije, katero so občutili kot grožnjo človekovi avtonomiji in svobodi. Kant in Hegel sicer še želita vključiti pozitivni potencial krščanske religije, ki ga vidita v etiki. To vodi v *instrumentalizacijo* religije za doseg racionalno utemeljenih ciljev, kar je postalo razširjen novoveški vzorec in ga lahko še danes opazujemo v zanimivem Habermasovem iskanju zaveznitva s krščanstvom. Po drugi strani pa je zlasti francosko razsvetljenstvo zaznamoval izrazit odpor do religije in krščanstva. Prežeto s pozitivistično miselnostjo je razsvetljenstvo v religiji videlo zgolj prepreko za dokončno osvoboditev človeka. Filozofija je prav iz pozicije absolutne racionalnosti, ki jo je hkrati navezovala na znanost in njeno tedanjo ekspanzijo, odrekala krščanstvu partnerstvo v pogovoru in ga diskvalificirala kot neznanstven, obenem pa tudi človeku in družbi škodljiv nazor.

Rekonstruirati zapleteno zgodovino odnosa med filozofijo in krščanstvom bi daleč presehalo okvire pričujočega prispevka, zato se omejimo na vprašanje, kakšne posledice prinaša postmoderna v ta odnos. Vattimo pravi, da *če resno vzamemo postmoderno stanje*, kjer si filozofija ne more zagotoviti absolutnega temelje (oz. utemeljitve), potem "se je končala tudi 'nujnost' filozofskega ateizma." In nadaljuje, da "se samo 'absolutistična' filozofija lahko čuti poklicano, da bi zanikala religiozno izkušnjo."<sup>1</sup> V tej povezavi bi lahko govorili absolutizmu laicizma. To seveda predpostavlja "ošibitev" lastne filozofske pozicije, kajti le tako se odpove pretencioznosti, da bi drugo pozicijo presojali – in potem lahko zavrnilo – v absolutnem smislu. Sprejetje končnosti lastne pozicije pa odpira celovit kompleks vprašanj o lastnem stališču, ki se po Vattimu giblje med dvema skrajnostma: med filozofskim pogledom, ki zavoljo pluralizma lebdi v nedoločljivosti in odsotnosti mesta, kjer stoji (odsotnost "stališča"), in med fundamentalizmom (ali absolutističnim mišljenjem), ki prisega na fiksiran in tog fundament kot prisposodbo "močnega" mišljenja. Zato se pojavi širša postmoderna dilema, ki zadeva status lastnega prepričanja med njegovo utemeljenostjo na eni strani in pristno odprtostjo do drugega na drugi.

Na splošno se v postmoderni perspektivi pojavi problem fundamenta. Za Vattima ima fundament negativno konotacijo. Toda po drugi strani odsotnost fundamenta lahko vodi v razkroj in popolno izgubo identitete. Zato se zdi odločilno vprašanje v današnjem času, kako doseči "fundirano identiteto

<sup>1</sup>Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Milano: Garzanti 2002), 9.

brez fundamentalizma”. Vattimo bi odgovarjal, da se tudi on ne odpoveduje identiteti, ki je pri njem zgodovinsko oblikovana. Zgodovina je namreč tista, ki nam posreduje možnosti našega interpretiranja (razumevanja) in s tem oblikovanja identitete. Toda ta identiteta je pri Vattimu vedno “šibka” in podvržena hermenevtičnemu procesu. A ključno vprašanje ostaja: kako imeti fundirano, utemeljeno stališče in biti *hkrati* odprt ali celo gostoljuben do drugega – če si izposodimo pojem gostoljubnosti, kot ga uporablja Derrida in tudi Vattimo.

Postmoderna zato prinaša izziv tako za filozofijo kot za krščanstvo. Oba se morata odpovedati svojim absolutističnim pretenzijam – kar vključuje refleksijo svojih lastnih fundamentov – in razmisliti o svoji odprtosti do drugega. Odsotnost *enovite* racionalnosti onemogoča njun dvoboj (kakor tudi dvoboj med filozofijami in religijami), kjer bi ob koncu lahko določili zmagovalca. Iskanje skupne baze pogovora ni danost, temveč naloga, če sploh obstaja iskrena želja za takšen pogovor. Postmoderni izziv pa zadeva tako teoretsko kot praktično raven. Na teoretski ravni gre za vprašanje tematizacije lastne pozicije, zlasti v odnosu do dejstva pluralnosti. Na praktično družbeni ravni pa gre za vprašanje, kakšno “mesto” v družbeni pluralnosti pripada lastni poziciji.

## ::PREHOD NA SLOVENSKO STVARNOST

Glede na razlikovanje obeh ravni – teoretske in družbeno praktične – bi rad razvil tezo, da je filozofija na Slovenskem na teoretski ravni zaznamovana s postmodernostjo, ki vključuje refleksijo glede pluralnosti znotraj filozofskih šol in naziranj. Na praktično-družbeni ravni pa filozofija povečini ostaja na modernih, absolutističnih pozicijah, ki so v odnosu do “mesta”, ki naj bi ga krščanstvo (seveda večinsko, katoliško krščanstvo) imelo v družbi, praviloma netolerantne. Nasprotno pa krščanstvo na praktično-družbeni ravni sprejema pluralizem in želi zgolj tisti prostor, ki ne zmanjšuje ali še manj škoduje družbenemu pluralizmu. Ima pa več težav, da se na teoretski ravni sooči s postmodernim izzivom, kajti to, vsaj na prvi pogled, prinaša “šibitev” lastne pozicije. Odmik od metafizično-absolutistične miselnosti se občuti kot izguba moči.

Če se najprej lotimo filozofije v teoretičnem oziru in slovenski filozofski prostor poenostavimo, ga lahko omejimo na tri najbolj vplivne smeri: analitično, psihoanalitično in fenomenološko. Nekdaj vplivna marksistična smer je sicer izgubila svoj pomen, ne gre pa zanemariti vpliva posameznikov, ki so iz nje izšli in prešli različne idejne metamorfoze. V vseh treh omenjenih smereh lahko opazamo postmetafizično in postmoderno težnjo. V analitični smeri se to kaže z naraščajočim pomenom t.i. filozofije običajnega jezika

(ordinary language philosophy), ki presega enovito racionalnost logičnega pozitivizma. V psihoanalizi je pogojenost subjekta s strani nezavednega vpeta v samo teoretsko izhodišče, v fenomenologiji pa prevlada Heideggerjeve hermenevitične smeri zapušča racionalni ideal Husserlove fenomenologije. Vse našete usmeritve nasprotujejo absolutističnemu mišljenju in ob priznavanju končnosti človeka ter spoznanja odpirajo prostor drugemu in drugačnemu. V kolikor metafiziko razlagamo predvsem z vidika moči in močnega mišljenja, kakor to počneta Heidegger ali Vattimo, potem te smeri lahko označimo vsaj za postmetafizične.

Kar pa zadevo filozofijo na praktično družbeni ravni, je podoba nekoliko drugačna. V konkretni slovenski stvarnosti, ki po koncu starega režima ni premogla nacionalne sprave in nadaljuje “moderne” – z razliko od postmodernosti – konflikte med razsvetljensko-liberalnim in konzervativno-krščanskim taborom, je filozofija ostala ujeta v “moderno” miselnost. To je v veliki meri razumljivo, če vemo, da je bila v pretekli državi filozofija, vsaj v kadrovanju, popolnoma podrejena oblastnim strukturam in da stari refleks zavračanja krščanstva, tudi zaradi problematičnosti predvojnega militantnega katolicizma, ki tvori nekakšni “prastrah” slovenskega liberalizma, ostaja nenehno prisoten. V stališču do družbenega vpliva krščanstva in Cerkve se filozofske vrste hitro strnejo in kot samoumevno se oklene ter zastopa strategija, ki jo želim poimenovati “containment policy”, politika obvladovanja. Ta naziv ameriške strategije sem si sposodil iz obdobja hladne vojne, ko je bilo Združenim državam Amerike jasno, da Sovjetske zveze ni moč odstraniti oziroma jo premagati, da pa je potrebno bdeti nad tem, da ne bi slučajno razširila svojega vpliva. “To contain” pomeni obvladovati, omejevati, ne dopustiti, da bi se kaj “razlilo” čez posodo. Po idealni predstavi sta krščanstvo in Cerkve privatni zadevi, njihov družbeni vpliv pa naj bo omejen na nujni minimum. Postmoderna zato predstavlja izziv takšnim liberalnim izhodiščem, ki na družbeni ravni absolutizirajo svoje lastno laicistično stališče. Skrivanje za stroko, o katerem lahko veliko pove levičar Habermas s svojo koncepcijo instrumentalne racionalnosti, s katero stroka neupravičeno odpravlja politični dialog oz. komunikativno racionalnost, ali priseganje na ločitev Cerkve od države, ne dopusti, da bi prišle do izraza vrednostne sodbe (oz. vrednote), na katerih gradi liberalizem, in bi jim bilo potrebno odvzeti absolutnost. Takšna postmoderna “ošibitev” bi bila nujna, da bi se liberalne ideje oz. vrednote lahko soočile z drugimi idejami in vrednotami, tudi s krščanskimi. Šele nato bi lahko iskali modus za medsebojno koeksistiranje in na “komunikativen način”, če parafraziramo Habermasa, našli družbeni konsenz in ustvarili pravni okvir za resnični družbeni pluralizem. To je praktični izziv postmoderne za nereflimirani absolutizem laičnosti.

Drugačen izziv pa postmoderna prinaša krščanstvu. Na družbeni ravni je krščanstvo sprejelo postmoderna pluralizem in prav na njegovi osnovi pričakuje, da bo lahko dobilo svoje mesto v družbi. Z razliko od omejevanja na privatno sfero, kar je bila zapoved bivše države, želi so-delovati, parti-cipirati (t.j. imeti delež) pri oblikovanju javnega prostora, pri čemer sprejema okvire in omejitve, ki jih dosledno spoštovanje pluralnosti nalaga. Vzorčni primer lahko predstavlja diskusija o uvedbi verskega pouka v javnih šolah. Krščanstvo ne bi spoštovalo pluralizma, če bi bil takšen predmet obvezen. Če pa gre za izbiro, se popolnoma spoštuje svoboda in se v ničemer ne onemogoča oz. se ne škoduje drugače mislečemu. Zato se lahko vsem verskim skupnostim, ki dosegajo določeno kvoto pripadnikov, omogoči izvajanje takšnega pouka. To dokazuje praksa v sosednjih državah, npr. v Avstriji, ki za pripadnike budistične skupnosti financira njihov lasten verski pouk. Vnaprejšnje izključevanje religije iz javnega šolskega prostora pa priča o močni, absolutistični postavki laicizma, ki ob skrivanju za domnevno nevtralnostjo stroke absolutizira svoj antropološki pogled in mesto religiozne dimenzije v njem. Seveda pa je drugo vprašanje, kakšno mesto v družbi si želi samo krščanstvo oz. Cerkev. Morda mora sama problematizirati konfesionalni verski pouk v šolah, ker se v tem skriva vprašanje samorazumevanja Cerkve in njene vpetosti v svet in svetnost. Kajti za krščanstvo in verjetno za vsako religijo je ključna razpetost med bližino in distanco do sveta. "V svetu, a ne od sveta" je vodilo krščanskega delovanja in nenehno je potrebno iskati ravnotežje med pričevanjem za transcendenco in imanenco sveta. Toda s temi vprašanji se že dotikamo teoretske refleksije.

Da krščanstvo na Slovenskem ni razvilo večje samorefleksije in kritičnega potenciala, je v veliki meri tudi posledica "politike obvladovanja" s strani državnih struktur in elit, kar je povzročilo reakcijo v krščanskih krogih, da je potrebno strniti vrste. Neokusno je razviti interno kritiko, če si nenehno pod družbenim udarom. Vendar pa je to seveda le manjši element v okviru širše refleksije o samorazumevanju krščanstva, pred katerim se slednje nahaja, manj na lokalni kot na globalni ravni. Gre za refleksijo o temeljih krščanstva, ki so z dolgo zgodovino širili in postajali vse obsežnejši ter že daljši čas kličejo po prevetritvi. Gre za vprašanja, kaj je za krščanstvo res bistveno in za vračanje k izvorom. Drugi Vatikanski koncil je bil korak v smer sprejetja postmodernih izhodišč sodobnega sveta in krščanstva v njem, z razliko od prejšnjega zavračanja modernosti. Namesto klasične metafizično-sholastične zgradbe, ki je bila prava prisposoda absolutističnega mišljenja, se vedno bolj uveljavlja to, kar lahko imenujemo hermenevitično-eksistencialni moment v krščanstvu, ki po svojem notranjem značaju vključuje gibanje svobode in pluralnost razumevanja.



Krščanstvo ne stoji in ne pade z metafiziko (v smislu grške filozofske tradicije, ki je dobila oznako večne filozofije, *philosophia perennis*), kot se pogosto zmotno misli, kajti krščanstvo je v stik z grško metafiziko prišlo šele naknadno in kot vemo, so v zgodovini krščanstva vedno prisotne smeri, ki se tej “metafizični helenizaciji” upirajo. Protestantstvo je pravzaprav ta odpor nenehno ohranjalo. Celo več, dobro je potrebno razmisliti o Diltheyevi tezi, da je prav krščanstvo (s svojo judovsko dediščino) tisto, ki je notranje razlomilo grško metafiziko, čeprav se to zgodilo z zamikom. Prav tako velja vzeti resno provokativno Vattimovo tezo, da je postmoderna specifičen rezultat delovanja krščanskega izročila v zgodovini. Takšna perspektiva meče drugačno luč na navidezni antagonizem med laicizmom in krščanstvom: razsvetljenstvo s poudarkom človekovega dostojanstva in emancipacije, četudi se obrne proti etabliranemu krščanstvu, je možno prav na izvornih krščanskih izhodiščih.

Takšna razmišljanja so pomembna tako za krščanstvo, ki mora prepoznati odpad od svojega bistva, v kolikor pride do njegove metafizične transformacije v ideologijo, kot za laicistično misel, ki pozablja, da je specifičen zahodni in s tem tudi krščanski fenomen. Ni potrebno slediti Heglu, da lahko priznaš moč zgodovine ali povezanost s tistim, kar negiraš. Dovolj je razumeti, da je “krščanski ateizem” drugačni od “japonskega ateizma” in se potem zavedati, da si s svojim “nasprotnikom” bolj povezan, kot se ti zdi ali kot ti je drago. Še zlasti glede globljih vrednostnih sodb. Pri evropskih levičarskih intelektualcih (če naj tu omenimo samo Habermasa, mednje pa lahko štejemo tudi Vattimo, ki je evropski poslanec italijanske levice) je ta refleksija vedno bolj prisotna. Levica gradi na vrednotah in na koncepciji države, ki jih sama ne more zagotoviti – kar postaja očitno šele, ko le te postajajo vedno šibkejše in se izgubljajo. Prav zato bode v oči že omenjen Habermasov dialog s papežem in krščanstvom, v katerem išče zavezništvo za reševanje ogrožene vrednote razuma v družbi. Obenem pa bi morala ta Habermasova gesta tudi koga skrbeti. Konkurenca povsem drugačnih vrednot (daleč onkraj različnih religiozних stališč npr. islama) bo ta problem v prihodnosti še zaostрила. Toda za tiste, ki čutijo svojo poklicanost v neumornem osvobajaju družbe od krščanstva in njegovih vplivov, to še ni tema vredna razmisleka. Prav tako kot se motijo tisti, ki stojijo na okopih navidezne krščanske ideologije. Oboji še niso zares razumeli postmodernega izziva.

