THE END OF PHILOSOPHY OF RELIGION

Nick Trakakis, *The End of Philosophy of Religion*, Continuum, London – New York, 2008.

Treba li filozofija religije novi početak?

Prije više od deset godina objavljena je studija australskog filozofa religije Nicka Trakakisa (1972.), profesora na Australskom katoličkom sveučilištu, pod naslovom „Kraj filozofije religije“ (*The End of Philosophy of Religion*). Djelo je izazvalo značajan interes i bilo predmetom mnogih religijsko - filozofijskih polemika, osobito unutar anglofone filozofije. Riječ je o meta religijsko – filozofijskoj studiji koja na radikalan način propitkuje smisao osobito analitičke filozofije religije. Kako je riječ o temi koja može biti zanimljiva i čitateljicama i čitateljima iz južnoslavenskih prostora i o kojoj u dostupnoj literaturi nije napisano gotovo ništa, držimo kako ima smisla ponuditi jedan prikaz ovoga zanimljivoga djela.

Trakakisova je nakana „zabiti još jedan čavao u lijes one filozofije kakva se obično prakticira u analitičkoj tradiciji, ali s jednim osebujnim obratom: fokus će biti na filozofiji religije, poddisciplinom koja je zaokupljena sa smislom i istinom religijskih vjerovanja“ (1). središnja je teza djela da „analitička tradicija filozofije, poradi svoje povezanosti s znanstvenim normama racionalnosti i istine ne može se pomiriti otajstvenom transcendentnom zbiljom koja se otkriva u religijskoj praksi“ (2).

Naravno, Trakakis ne ostaje samo pri destrukciji analitičke filozofije religije; već nastoji pokazati kako su „alternative analitičkoj filozofiji religije dostupne, ne samo unutar mnoštva škola takozvane kontinentalne filozofije, već također u izričito narativnim i literarnim pristupima koje dostižu dublji filozofijski uvid nego što je to onaj koji se nudi u čisto akademskom i visoko profesionaliziranom okružju suvremene filozofije“ (5).

Prva razina problema s analitičkom tradicijom filozofije religije na koju Trakakis ukazuje je tzv. „problem zla“ odnosno teodicejsko pitanje. U drugom poglavlju („Teodiceja: Rješenje problema zla ili

njegov dio?“) ukazuje se na manjkavost suvremenih rješenja problema zla, osobito „teodiceje slobodne volje“ (koje je glavni predstavnici Alvin Plantinga i Richard Swinburne) i „teodiceje stvaranja duša“ (koje je glavni predstavnik John Hick). Načelno se slažući sa zastupnicima tzv. „moralne antiteodiceje“ poput engleskog teologa Kennetha Surina i velškog filozofa religije D. Z. Phillipsa, Trakakis smatra kako teodiceje ne uspijevaju u svojoj nakani da opravdaju Boga. Zašto? Poradi toga što instrumentaliziraju ljudsku patnju i tako ju ne uzimaju dovoljno ozbiljno. Također, teodiceje operiraju s vrlo problematičnim koncepcijama Boga koje su pretjerano antropomorfne. Konkretno, Božja se dobrota misli istoznačno kao i ljudska dobrota, samo neizmjerno veća. Time Bog postaje hipertrofirani čovjek kojega s obzirom na prisutnost brojnih zala, nikako nije moguće opravdati. Slične antiteodicejske motive Trakakis pronalazi u književnosti, osobito djelu „braća Karamazov“. Niti jedna od suvremenih teodiceja koje nudi analitička filozofija u konačnici ne uspjeva, stoga je Zaključak kako je pisanje teodiceje praksa koju valja napustiti jer, umjesto da rješava problem zla, ona ga produbljuje.

U idućem, trećem poglavlju nazvanom „Meta-filozofija religije: analitičko-kontinentalna podjela u filozofiji religije“ Trakakis ide dalje u svojoj kritici analitičke tradicije, analizirajući same moduse kako se ona uopće prakticira. Problemi s teodicejom s paradigmatski; oni ukazuju na fundamentalni problem ne samo s analitičkom filozofijom religije, već i s „analitičkim filozofijskim projektom uopće“ (31). U tome mu pomaže usporedba s kontinentalnom tradicijom filozofije. Trakakis tako govori o „velikoj podjeli“ između dviju tradicija te donosi usporedbu dva paradigmatska filozofa religije iz oba tabora: „analitičara“ Alvina Plantinge i „kontinentalca“ Johna Caputa. Stil Plantingine filozofije obilježen je modalnom logikom i „znanstvenošću“ te kao svoje ključno pitanje ispostavlja „valjanost“ i „plauzibilnost“ teističke hipoteze, dok je Caputov stil „više literaran nego znanstven u svojoj naravi“ (43). U kontinentalnoj tradiciji, veli Trakakis „jasnoća i preciznost – bar u smislu kako su uobičajeno poimani u analitičkoj tradiciji – nisu promatrani kao pretjerano važni“ (44). odbacuje se objektivni i znanstveni stil. „Kontinentalni filozof *qua* avangardni umjetnik nastoji pružiti svježi i maštoviti pogled na svijet“ (51).

U čemu se onda sastoji ključna razlika između dva načina prakticiranja filozofije religije? Analitička je tradicija vezana uz scijentizam i pokušava se ozbiljiti analogno suvremenim znanostima

zasnivajući svoju metodu na sličan način kako to čini znanost, dok je kontinentalna pak tradicija navezana uz moderne i postmoderne pristupe te umjetnost.

Ova se tema dalje produbljuje u idućem, četvrtom poglavlju pod naslovom „Kontinentalna filozofija religije i prigovori iz analitičkoga kampa". Skicirajući i odgovarajući na prigovore koje analitički filozofi upućuju kontinentalnima, Trakakis jasno pokazuje kako su njegove simpatije na strani kontinentalnoga pristupa. Kao paradigmatski primjer primjerenije, kontinentalne filozofije religije pisac obrađuje eseje filozofa Merolda Westphala iz 1973. godine koji se zove „Prolegomena za svaku buduću filozofiju religije koja će biti u stanju nastupiti kao proroštvo". Westphal drži kako je adekvatan pristup prakticiranju filozofije religije onaj koji implementira govor sličan onome starozavjetnih biblijskih proroka. Takav govor filozofije religije mora biti 1. (za razliku od znanstvenoga biti) osoban, 2. onkraj svakoga vremena, 3. politički i 4. eshatološki. Primjer ozbiljenja toga Westphalovog programa Trakakis vidi kod već spomenutoga Johna Caputa čiji je stil „intenzivno osoban i strastven", odnosno svojevrsna „proročka 'strast za nemoguće'" (56). Analitički je „kamp" pak, poradi svoje navezanosti na „znanstvenost" trajno lišen svega toga te je stoga bitno problematičan. Daljnja je prednost kontinentalnih mislitelja koja Trakakis simpatizira njihovo prihvaćanje perspektivizma, nietzscheanske „anti – realističke metafizike koja odbacuje svaku koncepciju objektivno postojeće zbiljnosti" (59). Perspektivizam omogućuje, drži pisac, da se u filozofiji religije odmaknemo od očito za razumijevanje religije neuspješnog „znanstvenog ideala objektivnosti u filozofiji religije" (60).

Konačno, Trakakis suprotstavlja koncepcije Boga u analitičkoj i kontinentalnoj misli. I ovdje se očituju prednosti perspektivizma: Bog analitičke filozofije je apstraktni „Bog filozofa" kojega je moguće definirati, koji postoji ili ne postoji, koji je eksplanatorna hipoteza, čija egzistencija je vjerojatna ili nevjerojatna, koji je shvatljiv i koji je u konačnici premet našega mišljenja; s druge strane Bog kontinentalne filozofije jest „Bog Abrahama, Izaka i Jakova", odnosno, ono potpuno Drugo, On nije biće među bićima te govoriti o Njemu ne znači iznositi empirijske činjenice, vjerovanje u Njega nije usporedivo sa znanstvenim vjerovanjima i konačno, On je konkretna a ne apstraktna zbiljnost. I ponovno je šampion ispravnog razumijevanja Boga John Caputo.

Je li moguće prevladati ove metafilozofijske razlike između dvaju tradicija? Imajući na umu sadašnje stanje stvari, Trakakis nije previše optimističan: „Imajući na umu međuigru između metafilozofijske teorije i filozofijske prakse, perspektive za ujedinjenje filozofije religije i filozofije uopće se čine maglovitima." (82). Ipak, ako bi to bilo moguće, tada bi valjalo napustiti uobičajene moduse filozofiranja i okrenuti se prema „interdisciplinarnom ili čak nedisciplinarnom ili neakademskom načinu filozofiranja." (83).

Iduće, peto poglavlje pod nazivom „Kazantzakisov ubogi „Božji čovjek: filozofija bez filozofije" svakako je najneobičniji autorov prinos. Ovdje Trakakis nastoji implementirati upravo jedno takvo nedisciplinarno i nesistematsko filozofiranje koje ne robuje idolu znanstvenosti. Pritom se on nadahnjuje djelom grčkog književnika Nikosa Kazantzakisa pod nazivom „Božji siromah" koje tematizira život Franje Asiškoga. Ovo je poglavlje prožeto brojnim navodima iz spomenutoga djela kao i autobiografskih autorovim osvrtima te nastoji nadići diskurs prisutan u akademskoj filozofiji. Možda se može reći kako je ovdje riječ o svojevrsnoj eksperimentalnoj postfilozofiji religije.

U posljednjem poglavlju, pod naslovom „Nakon kraja filozofije religije" Trakakis se ponovo vraća u konvencionalniji filozofijski stil pisanja te sumira svoje prigovore analitičkoj filozofiji religije: ona je u „dubokoj krizi" (113) stoga što je vezena krutom institucionaliziranošću i navezanosti na scijentizam te „ima malo za ponuditi onima koji traže odgovore na najznačajnija pitanja" (113). Analitički filozofi su filozofiju pretvorili u „potragu za znanjem" („čisto znanstveno ili objektivno razumijevanje svijeta") a pritom napustili „potragu za mudrošću" što je filozofija izvorno (bar u antičkom kontekstu) i bila: „način mišljenja (...) koji integrira teorijsko znanje s praktičnim pitanjima poput onoga o naravi dobrog i sretnog života" (113).

Autor stoga poziva na radikalnu zaokret u shvaćanju onoga što filozofija uopće, a time i filozofija religije jest: „Ono što je, stoga, potrebno jest *potpuno svjež početak,* udaljavajući se od umornih i ustajalih institucija, dogmi i rječnika i u njihovoj odsutnosti, ponovno otkrivati nove oblike religijskoga mišljenja ili, preciznije, ponovo otkrivati stare oblike religijskoga mišljenja koje su zakopane u sofisticiranom tehničkom diskursu znanstveno mislećih filozofa" (113).

***

Trakakisova je knjiga nedvojbeno zanimljivo i provokativno štivo. Držimo kako s pravom ukazuje na neke poteškoće analitičke filozofije religije: ona jest nedvojbeno često hladno akademska i pomalo odriješena od religijske prakse te time napušta Trakakisovu „potragu za mudrošću"; teodiceje koje ona razvija jesu često krive za instrumentalizaciju zla i time promašene, isto tako, koncept Boga kojim operiraju brojni (ako ne i većina) analitičkih filozofa jest produkt kartezijanskog shvaćanja osobnosti i stoga jest pretjerano antropomorfan i stran klasičnoj teističkoj tradiciji i konačno, svakako joj se može prigovoriti da nastoji samu sebe ozbiljiti na način analogan suvremenim znanostima što je teško primjereno filozofijskoj metodi. U tome smislu, analitička tradicija svakako ima što za naučiti od kontinentalne filozofije.

No, ne vrijedi li i obratno? Za Trakakisa „kontinentalna filozofija religije" znači – ako imamo u vidu autore na koje se poziva poput npr. Johna Caputa - poglavito postmoderna filozofija religije. Je li kontinentalna tradicija svediva isključivo na postmodernizam? Što je s filozofijama religije pisanima iz vizure fenomenologije, hermeneutike, filozofije egzistencije ili tomizma? No, ako ostanemo kod postmodernih filozofija, ne bi li se i njoj moglo naći prigovora u smislu da često bježi u opskurni jezik podjednako nerazumljiv i filozofima i vjernicima? Ne čini li ju to podjednako otuđenom od religijske prakse? Jednako tako, ne napuštaju li također brojni postmoderni filozofi religije klasični teistički koncept Boga te time zapadaju u samo drugačije oblike idolatrije? Držimo kako bi se mogla jednako napisati knjiga usporediva Trakakisovoj samo iz dijametralno suprotne vizure koja bi postmodernoj kontinentalnoj filozofiji religije zamjerala pad u iracionalnost, opskurantizam i pseudoknjiževno-umjetnički diskurs i posljedično, potpunu odriješenost od bilo kojega oblika zbiljski postojeće religioznosti. Ne bi li stoga i analitička filozofija religije imala što ponuditi suprotnomu taboru poput jasnoće, terminološke i konceptualne preciznosti i nastojanja da se stupi u plodonosni dijalog sa suvremenim znanostima? Odgovor na ovo pitanje je – prema našem sudu – potvrdan. Dijalog i približavanje dvaju načina prakticiranja filozofije religije (i filozofije uopće) može biti plodonosan i obostran bez da se jednoj odriče vrijednost. Stoga, „svježi početak" može biti nešto od čega će imati korist obje tradicije bez da se ijedna potpuno napusti.

Stoga, čini se kako je glavna vrijednost Trakakisove knjige u ključnim pitanjima koja opravdano postavlja, a ne nužno u odgovorima koje daje. Ipak, riječ je o djelu koje nedvojbeno vrijedi čitati, a konačni sud o autorovim zaključcima treba ostaviti svakoj čitateljici i čitatelju.

Danijel Tolvajčić
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38
HR – 10000 Zagreb