

O modernom i postmodernom pristupu religiji

Sažetak:

U radu se, polazeći od knjige Fahrudina Novalića *Islamski svijet i modernost* propituju pretpostavke pristupa religiji s pozicija moderne i s pozicija postmoderne, s posebnim obzirom na islam. Ukazuje se na protuslovlja moderne, dijalektiku predmoderne i postmoderne, kao i na dvojbenu odnos postmodernističke kritike prosvjetiteljstva s afirmacijom fundamentalističkih ideja i praksi.

Ključne reči: monizam, pluralizam, moderna, postmoderna, islam, Fahrudin Novalić

Povod ovoj raspravi sastoji se u knjizi dr. Fahrudina Novalića koja je pod naslovom *Islamski svijet i modernost* nedavno objavljena u Zagrebu, u izdanju Izvora i Hrvatskoga filozofskog društva. Ova višestruko važna knjiga ne tematizira religiju kao takvu, nego isključivo islam, i to ponajprije u kontekstu promišljanja suvremenosti islamskog svijeta, s posebnim naglaskom na perspektive njegove modernizacije. Pri tom islam kao religija nije u nekakvom ekskluzivnom središtu autorove pozornosti, već je promišljanje islama u funkciji naslovom definiranom težištu propitivanja odnosa islamskog društva i modernizacije. Zapravo, od devet poglavlja knjige (uključujući i uvodno i zaključno), na islam u užem smislu religije odnose se tek dio uvodnog poglavlja, četvrto poglavlje u

cjelini („Kur’an kao izvor islamskoga feminizma“), djelomice sedmo poglavlje („Mogućnosti modernizacije i razvoja islamskog svijeta“), te dio zaključnih razmatranja.

U središtu autorove pozornosti je islamski svijet kao kompleksna i raznolika pojava, i to prvenstveno s obzirom na – bitno nedovršene – procese njegove modernizacije. Razumijevajući modernu svojstvenu Zapadu u prvom redu kao modernu industrijskog kapitalizma obilježenu i nekim predmodernim sastavnicama, Novalić uočava kako je na djelu proces zastarijevanja te moderne, što se ponajprije uočava u slabljenju njezine racionalnosti i sigurnosti (i u metafizičkom i u geopolitičkom smislu). Upravo se tu tematizira sukob između sindroma postmo-

dernoga pluralizma identitetskog pluralizma islamskog svijeta (koji bi se imao očitovati u različitim oblicima identiteta otpora i projektnog identiteta islamskih društava usmjerenih protiv singularnog identiteta eurocentrizma i globalocentrizma, kao i protiv dominacije domaće i strane oligarhije ostrašćene sakralizacijom pohlepnog politeizma moći, vlasti i novca) i modernoga identitetskog monizma Zapada (koji se zasniva na identitetskom legitimiranju pragmatičnih interesa velikih sila za prevlast).¹

U zanimljivom dijalektičkom obratu očituje se tako da postmodernizam čini obilježje islamskog svijeta (koji se, dakako, temelji na monističkoj religiji) dok je Zapad zastao u moderni (a temelji se na identitetskom monizmu sekularno-materijalističkog politeizma). Takva Novalićeva postavka može izazvati brojne dvojbe, posebice ukoliko nije popraćena odgovarajućom argumentacijom. No, ona u svojoj problematičnosti otvara niz intelektualno i praktički relevantnih ili bar poticajnih pitanja.

Prvo od tih pitanja odnosi se na stupanj opravdanosti redukcije moderne na – kako god shvaćen – monizam. Moderna izvorno nastaje upravo ukidanjem monizma, najprije na duhovnom planu, osporavanjem univerzalnog važenja jedne jedine apsolutne istine, potom i na praktičko-političkom planu, razaranjem apsolutističkog poretka. Ne može se, doduše, osporiti da je modernističko ukidanje starog monističkog apsolutizma bilo popraćeno i uspostavljanjem novih monizama (od, primjerice, Spinozine filozofije, pa do totalitarnih poredaka zasnovanih na dogmatskim formama razolikih monizama u 20. stoljeću). Ne može se, nadalje, osporiti ni organsku povezanost moderne s društveno-ekonomijskim ustrojem utemeljenim na apsolutnosti logike kapitala (iako su plod moderne

i emancipatorski naboji usmjereni na nadmašivanje logike profita i svemoći kapitala). Ne može se, konačno, opovrgnuti ni uvid u monistički karakter prividno pluralističkog obožavanja novca i samosvrhovite moći. Naposljetku, ne treba zanemariti ni danas već klasične uvide Horkheimera i Adorna u duboku strukturnu protuslovnost moderne.²

Sve to, međutim, ne bi trebalo značiti da se tek s postmodernom otvaraju pretpostavke nadmašivanja protuslovlja moderne. Dapače, pojedini elementi postmodernističke misli djeluju upravo u suprotnom smjeru: na djelu je takva relativizacija koja ukida emancipatorske potencijale uspostavljene na temelju diferenciranja moderne od predmoderne.³ Bilo bi odviše pojednostavljeno ako bi se zaključilo kako se moderna rađa u emancipacijskom odmaku od predmoderne a da postmodernu obilježava relativiziranje učinaka tog odmaka. Takav bi zaključak evidentno bolovao od shematizacije, a svaka shematizacija nužno rezultira neprevladivim (ili bar teško prevladivim) teškoćama, posebno ukoliko se ona apsolutizira i proglašni nečim neupitnim i definitivno dokazanim. Ipak, u toj se shematizaciji, čini se, skriva jedna važna tendencija koja obilježava novum postmoderne u odnosu na modernu.

Razlika između moderne i postmoderne mogla bi se istraživati upravo na pitanju religije. Na Zapadu moderna započinje s problematiziranjem neupitnosti božanski legitimiranoga i crkvenog i zemaljskog autoriteta, očituje se u raznolikim oblicima, od luterovskog osporavanja papinske vlasti i neupitnosti predaje kao (uz objavu) drugog izvora vjerskih istina, pa sve do liberalnog protestantizma 18. i 19. stoljeća, te katoličkog modernizma kakav se razvio koncem 19. i posebno početkom 20. stoljeća.⁴ Kršćanski pos-

¹ Usp. Fahrudin Novalić, *Islamski svijet i modernost*, Izvori/Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2017., posebno str. 10.

² Usp. Max Horkheimer – Theodor W. Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, V. Masleša, Sarajevo 1974. No, još mnogo ranije, na strukturnu su protuslovnost kapitalističke modernizacije ukazali još Karl Marx i Friedrich Engels, po prvi puta u programatskom spisu iz 1848. godine *Manifest Komunističke partije*, Kultura, Beograd 1963.

³ Usp. među ostalime: Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, u: *Kleine Politische Schriften (I-IV)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, str. 444–464; Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke UP, Durham 1991; Scott Lash, *Sociology of Postmodernism*, Routledge, London/ New York 1990, str. 153 i dalje; Robert Kurz, *Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise*, Edition Tiamat, Berlin 1999; Stefan Zenklusen, *Abschied von der These der 'pluralsten' aller Welte*, wvb, Berlin 2007.

⁴ Usp. Alfonso Botti i Rocco Cerrato (ur.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, Quattro Venti, Urbino 2000. te

tmodernizam se pak najčešće vezuje uz tradiciju liberalnog kršćanstva, koja se razvila s Kantom, Schleiermacherom, Thomasom Jeffersonom, ali se ona – posebice u okrilju katoličke teologije, dominantno profilira u ključu *novog pravovjerja*, kakvo zastupaju Lubac, Ursvon Balthasar, Marion, Milbank i mnogi drugi, od kojih se neki dominantno nadahnjuju Aurelijem Augustinom i Dionizijem Pseudo-Areopagitom, a neki (posebice evangelički teolog Stanley Hauerwas, kojega neki drže kriptokatolikom)⁵ utemeljuju postmodernističku teologiju na konceptu postliberalizma, što izravno indicira relativiziranje modernističkog odmaka od predmodernog (i predliberalnog) duha, premda to relativiziranje bar u Hauerwasovom slučaju nipošto ne implicira srodnost sa socijalno-političkim (i s njemu komplementarnim duhovnim, filozofijskim, teologijskim i ideologijskim) postliberalizmom kakav se danas u posebno jasnom obliku očituje u Orbanovoj Mađarskoj.⁶

Mehaničko preslikavanje kontroverzija vezanih uz današnji modernistički i postmodernistički pristup kršćanstvu na Zapadu (što, sudeći po mjerodavnoj literaturi, može uz nužne razlike, naći svoje ekvivalente i u pristupu najstarijoj monoteističkoj religiji, judaizmu)⁷ ne bi nipošto bilo uputno i ne može se proglasiti prikladnom metodom. Danas se, čak i u obrazovanim krugovima na Zapadu, uz spomen islama najčešće javlja asocijacija na fundamentalizam, što je posve neopravdano ako se uzme u obzir da na fundamentalistička iskušenja nije imuna nijedna religija, uključujući posebice kršćanstvo, i u pravoslavnoj, i u katoličkoj i u protestantskoj varijanti. A istina je da se modernizacijske ten-

dencije očituju, po svoj prilici ne u manjoj mjeri nego što je to slučaj u drugim velikim religijama, jednako tako i u islamu.⁸

Kontroverzije modernističkog i postmodernističkog pristupa islamu zaslužuju, dakako, mnogo veću pozornost od one koja im se ovdje može pridati. Sve dosadašnje naznake zapravo su u funkciji oblikovanja pretpostavki za odgovor na pitanje o karakteru Novalićevog pristupa islamu. U kojoj je tu mjeri na djelu modernistički, a u kojoj pak postmodernistički pristup?

Prvo, valja razmotriti na koji način Novalić određuje sam islam. Nakon opće definicije islama kao objavljene monoteističke religije (koja se sastoji u predanosti ili pokornosti odredbama jednoga i jedinstvenog Boga) koja nije tek vjera nego se uz teologiju odnosi i na kulturu, etiku a ujedno utemeljuje zajednicu koja obuhvaća i društvo i državu (*umma*), pri čemu se u prvom redu oslanja na Muhammada Iqbala, predstavljenoga kao muslimanskog reformatora i vodeće ličnosti islama u 20. stoljeću, on se, referirajući se na Espositova, Gellnerova, Smailagićeva i Karićeva tumačenja središnjih pojmova islama, suočava s pitanjem: Kakav je odnos između islama i „iskrivljenog shvaćanja modernizacije“?⁹ Pojam „iskrivljeno shvaćanje modernizacije“ na prvi pogled može izazvati zbunjenost, no autor odmah razrješava moguće dvojbe oko značenja spomenute sintagme, pozivajući se na Žižekovo pitanje jesu li islamski fundamentalisti predmoderan ili moderan fenomen te na Žižekov odgovor, prema kojemu Islamska država nije slučaj ekstremnog otpora modernizaciji nego primjer pervertirane modernizacije, usporediv s drugim slučajevima konzervativnih moderni-

Hubert Wolf, Judith Schepers (ur.), „*Inwilderzügelloser Jagd nach Neuem.*“ 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Schöning, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009.

⁵ Usp. David G. Kamitsuka, „Salvation, Liberation and Christian Character Formation: Postliberal and Liberation Theologians in Dialogue“, *ModernTheology*, 13/1997, br. 2, str. 171-189, doi: 10.1111/1468-0025.00036.

⁶ O kršćanskom postmodernizmu („novoj ortodoksiji“) usp. među ostalima: John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (ur.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, London/New York 1999, te John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Indiana University Press, Bloomington 2006.

⁷ Usp. Sandra B. Lubarsky i David Ray Griffin (ur.), *Jewish Theology and Process Thought*, SUNY Press, New York/Albany 1996., posebno Griffinov zaključni prilog „Modern and Postmodern Liberal Theology: A Response to Alvin Reines“.

⁸ Usp. npr. Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, University of Chicago Press, Chicago 2005. te Shireen Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, Routledge, London/New York 2014.

⁹ Usp. F. Novalić, nav. djelo, str. 14-15.

zacija (prva takva modernizacija dogodila se u Japanu, kad je brza industrijska modernizacija bila ideologijski popraćena povratkom punoga carskog autoriteta).

Novalić ovdje ne postavlja pitanje: Zbog čega Žižek u svom pokušaju objašnjenja fenomena islamskog fundamentalizma kakav je rezultirao projektom stvaranja *Islamske države* konstruirala alternativu prema kojoj se taj fenomen valja tumačiti ili kao nešto predmoderno ili pak kao nešto moderno (pa spomenutu alternativu razrješava posredstvom formule pervertirane konzervativne modernizacije), izbjegavajući da u raspravu uvede dimenziju postmoderne. Ako bi se pod općim pojmom postmoderne odnosno postmodernog mišljenja podrazumijevalo ona duhovno-kulturna strujanja koja su obilježena odbacivanjem klasičnih prosvjetiteljskih predodžbi i novovjekovne zapadnjačke racionalnosti, pa se onda pojmovi poput istine,¹⁰ uma, slobode, napretka, sekularizacije, emancipacije i sl. proglašavaju neodrživim i definitivno zastarjelim i diskreditiranim „velikim pripovijestima“, onda bi se takvo radikalno odbacivanje kulturne moderne danas bez daljnega moglo jasno uočiti u vjerskim fundamentalizmima po cijelom svijetu. Kako to formulira Hartmut Krauss, „kao kolektivni subjekti reakcionarno-antiemancipacijskog odbacivanja i suzbijanja kulturne moderne danas se – u eri postrealsocijalističke globalizacije – iskazuju religijsko-fundamentalistički pokreti u svim dijelovima svijeta“¹¹. Tim je pokretima zajedničko navedeno odbacivanje kulturne moderne uz istodobno prihvaćanje ekonomijskih, tehničkih i birokratskih stečevina moderne, uključujući, dakako, i uz ustrajavanje na kapitalističkoj logici profita.

Postmodernu bi se stoga dalo definirati kao jedinstvo predmodernog odbacivanja emancipacijskih potencijala moderne i modernističkog prihvaćanja znanstvenih i tehničkih potencija-

la dominacije svojstvene logosu kapitala. Nije začuđujuće što postmodernistički autori poput spomenutog Žižeka, autori koji inače odbacuju poredak zasnovan na logici profita, sustavno propuštaju da fundamentalizme imenuju kao postmoderne fenomene. Na taj način se zapravo izbjegava pitanje o odgovornosti „slabe misli“ za „reakcionarno-antiemancipacijsko suzbijanje moderne“, izbjegava se, primjerice, sasvim konkretno govoreći, kako su kritika novovjekovnog logocentrizma (inače višestruko opravdana, posebno ukoliko problematizira tzv. instrumentalnu racionalnost, ali kojau nekim postmodernističkim izvedbama u podjednakoj mjeri i posve nediferencirano negira i razum i um) i odbacivanje ideje subjekta oslabile moć kritičkog mišljenja i u bitnoj mjeri onemogućile uvid u karakter logike profita, te na taj način pridonijele blokiranju emancipatorskih potencijala praktičkog nadmašivanja kapitalom determiniranog granica zatečenoga i danoga svjetskog ustrojstva. A izbjegava se i pitanje je li, bar u nekoj mjeri, postmodernistička proizvodnja misaone zbrke pomogla stvaranju pretpostavki širenja raznovrsnih fundamentalizama odnosno antimodernističkim tumačenjima i prakticiranjima objavljenih religija. Činjenica da nijedan fundamentalizam ne imenuje svoje teorijske (filozofijske, teologijske i dr.) temelje kao postmodernističke ne znači u ovom kontekstu baš ništa: većina postmodernističkih mislilaca odbacivala je (i odbacuje) svaki pokušaj da ih se etiketira kao zastupnike postmoderne.

Vraćajući se Novalićevoj knjizi, mora se naglasiti da autor, u potpunosti svjestan mnogostrukosti (možda još preciznije: mnogolikosti) moderne, koja je stvorila svijet napretka, ali i svijet rizika, destrukcije i otuđenja,¹² ima jednoznačno afirmativan stav u odnosu na modernizaciju, te da afirmira vrijednosti modernizacije u islamskom svijetu, smatrajući kako je „optimalni,

10 Usp. npr. Walter Truett Anderson, *The Truth about the Truth*, Tarcher, New York 1995.

11 Hartmut Krauss, „Postmodernismus und Islamismus. Grundmerkmale einer ideologischen Kumpanei“, dostupno na: dnb-info/1065663730/34%20, posjećeno 12. 9. 2017. Autor u tom članku (koji je izvorno objavljen 2006.) ističe kao najznačajnije primjere takvog fundamentalizma razne islamske i evangeličke pokrete, ali ne propušta spomenuti ni protuprosvjetiteljske tendencije u europskom katolicizmu.

12 Usp. F. Novalić, nav. djelo, str. 35.

kategorički i etički imperativ islamskoga svijeta ... odlučno, dosljedno kritičko, prospektivno odgovorno i trajno nadvladavanje povijesnog nanosa destruktivnih procesa islamske civilizacije i kulture, uključujući i nadvladavanje takvih tokova svjetske civilizacije i kulture".¹³ Pozvavši se na Turainea, on zastupa izrazito modernistički stav spram religije. Ne sastoji se kriterij modernizacije u uklanjanju religije (kako je to zastupala i zastupa jedna vrlo utjecajna linija radikalnog prosvjetiteljstva, koja se potom oblikovala kao borbeni ateizam), ali niti u potpunoj ravnodušnosti spram religije; moderno društvo nije „ono koje poništava prošlost i vjerovanja, nego ono koje preobražava staro u moderno ne razarajući ga“. I onda Novalić nastavlja: „To je društvo koje djeluje tako da je religija sve manje komunitarna vezanost, a sve više obraćanje savjesti – društvo koje dokida prisile i obogaćuje tokove subjektivnosti“.¹⁴ Evidentno, tu je na djelu takav pristup religiji, koji je u bitnoj mjeri determiniran modernom. Modernistički pristup karakterizira i Novalićeva razmatranja islamskog feminizma, koji se definira kao društveni pokret različitih svjetonazora objedinjen zajedničkim ciljem emancipacije žena, a koji se uvrštava među liberalne pokrete unutar islama.¹⁵ Dakako, neke ključne autorice islamskoga feminističkog diskursa odbijaju da se nazovu islamskim feministicama (primjerice, Amina Wadud), što je usporedivo s odbacivanjem niza postmodernističkih autora da ih se identificira s postmodernom. Legitimirajući ideje i praksu emancipacije žena Kur'anom, islamski je feminizam – u razlici spram značajnog dijela zapadnog feminizma (uključujući posebice razne varijante kršćanske feminističke teologije)¹⁶, koji je nadahnut postmodernom – profilirao izrazito modernistički pristup tumačenju i prakticiranju religije.

Zaključno valja naglasiti, ta je razlika moguća na temelju svrstavanja zapadnjačkog feminizma u

okrilje emancipatorskog dijela postmoderne. Teško je zamisliti kako je uopće i moguće nešto takvo kao feminizam u okviru reakcionarno-konzervativnog krila postmoderne. Moguće je pak zamisliti i takve inačice islamskog feminizma koje su nadahnute emancipatorskim krilom postmodernog mišljenja kakvo se oblikovalo u okruženju zapadnjačkih feminističkih teorija. No, jesu li neke od naznačenih mogućnosti dospjele do ozbiljenja – to je neko drugo pitanje, na koje smiju pokušati odgovoriti oni/e koji/e su informiraniji/e i kompetentniji/e.

¹³ Isto, str. 32.

¹⁴ Isto, str. 172.

¹⁵ Usp. F. Novalić, nav. djelo, str.117. i 119.

¹⁶ Usp. Patricia Hill Collins, *Fighting Words*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998, str. 124. i dalje; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Grenzenüberschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie*, LIT Verlag, Münster 2004, posebno poglavlje „Feministische Theologie zwischen Moderne und Postmoderne“, str. 89. i dalje.

Lino Veljak

Philosophische Fakultät, Universität Zagreb
Zagreb

Zum modernen und postmodernen Zutritt zur Religion

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz werden auf der Basis des Buches von Fahrudin Novalić unter dem Titel Die islamische Welt und Moderne die Voraussetzungen des modernen und postmodernistischen Zutritts zur Religion mit besonderem Betracht auf Islam nachgefragt. Es wird auf die Widersprüc-

he der Moderne, auf die Dialektik der moderne und Postmoderne, wie auch auf zweifelhaften Verhältnisse der posmodernistischer kritik der Moderne mit der Affirmierung von fundamentalistischen Ideen und Praxis angewiesen.

Schlüsselwörter: Monismus, Pluralismus, Moderne, Postmodernismus, Islam, Fahrudin Novalić
