

# suština marksovog novog ateizma ili povijesnog humanizma

(implicitna kritika nekih interpretacija marksa kao uvjet uspješnog suprotstavljanja kritici s teoloških pozicija)

esad čimić

Marksov kritiku religije moguće je konsekventno promišljati samo u okviru njegove filozofije kao mišljenja revolucije. Jer, njegova misao je misao *cjeline* i svako izdvajanje fragmenata, ma koliko bilo didaktički korektno, ne smije da nas odvratи od njegovog posvemašnjeg opusa, odnosno misaone okosnice njegovog djela. I mi, dakako, nećemo izbjegći da na kraju deduciramo izvjesne misaone tačke relevantne za sociološki zahvat u tkivo religijskog fena-mena, ali sve dok smo svjesni granica toga zahvata nećemo bitno nauditi dignitetu Marksove misli.

## Marksova filozofska-antropološka pozicija kao misao revolucije

Marksovo shvaćanje filozofije bitno je novo u odnosu spram svih dotadašnjih razumijevanja filozofije, grčkog kao *philosophia*, srednjovjekovnog kao *ancilla theologiae*; i, naravno, novovjekovnog koje vrhuni u Hegelovom pojmanju filozofije kao apsolutne znanosti. (Ovo sve samo utoliko ukoliko je ova generalizacija samo razumijevanje filozofije po epohama moguća, budući da tih shvaćanja ima koliko i istinskih, samosvojnih, originalnih filozofija.)

Možemo reći da je Marksov obzor smještanj filozofije suprotni svim dotadašnjim u tom smislu što ih prekoračuje, što je s onu stranu, bolje reći »preko« njih, što je transfilozofski.

Cijeloj filozofiji, osobito novovjekovnoj, Marks prigovara kontemplativnost, nedjelotvornost, samo misaonu (a ne i djelatnu) transcendenciju još neljudske praktičnosti, ovoga otuđenog »sada« u idealno »tjebanje« (Sollen) koje se kao takvo postulira kao »rdava beskonačnost« i nikada ne doseže (Kant); prigovara, nadalje, krivo shvaćanje djela i djelatnosti kao »drugobitka«, kao otuđenja svijesti (biti) u stvari (Hegel).

»To znači, dakle, da se čovjek smatra nepredmetnim, spiritualističkim bicum.«)

Stoga što je pasivna, zatvorena reprodukcija nehumane prošlosti i sadašnjosti, što je misao i potvrda otuđenja, a ne otvorenost prema budućnosti i mogućnosti slobode u ime smislene budućnosti, tu filozofiju treba ukinuti, treba je prevladati. No, to ukipanje filozofije nema veze s novovjekovnim pozitivističkim tendencijama rastvaranja filozofije u pozitivnim znanostima, niti s negacijom filozofije kako je to shvatila praktična politička partija Marksova vremena, tj. tako »što filozofiji okreće leđa i okrene glave mrmrlja po njoj nekoliko srditih i banalnih fraza.«)

Suprotno tome, kaže Marks, filozofija se može ukinuti samo njenim ozbiljenjem, što znači da nesvjetovna, od svijeta odvojena, promatračka filozofija, svijest o svijetu, teorija o praksi – treba da postane svjetovna, treba da postane misao svijeta, misao prakse kao iskonskog »poiesis«, tj. permanentno proizvođenje doista ljudskog, slobodnog, smislenog svijeta.

Riječju: filozofija kao kritika postojećeg i glasnik novog, mogućeg, budućeg, ima postati mišlu vodiljom proizvodnja društva humanog svijeta i čovječnog čovjeka. Obraćajući se protiv zbilji, prerastajući u praktičnu energiju, teorijski duh se realizira kao filozofija, svijet postaje filozofiski. Hegelovu apsolutnu filozofiju smjenjuje praksa koja je filozofična, koja je asimilirala filozofiju.)

Marks ne smatra dostatnim otkrivanje diskrepance između filozofije i svijeta, kako bi filozofiju odbacio kao »puku iluziju« u cjelinu i bez ostatka, nego upravo obrnuto: filozofija (postaje) bitan kriterij kritike upravljenje ka zbilji. »Veličina Marksova je u tome što je u trenutku preloma svjetova htio da nas uči nečem višem od filozofije, mada, razumljivo, vidljivom samo kroz filozofiju i njenu ambiciju: da na transfilozofiskom misaonom putu sudjelujemo na revolucionarnom iskonu novog, povijesnog svijeta.«) Tako sam, povjesno zbijanje, u mjeri u kojoj je oslobođeno od svih otuđenja i ostvarenja, »nadmašuje dosadašnju pretpovijest i ljudskom odnosu spram svega što jest i onoga po čemu jest omogućuju direktna nezaobilazan (ne ideologiski, i ne alienirani, ne institucionalistički put u njegovu dostojanstvo).«)

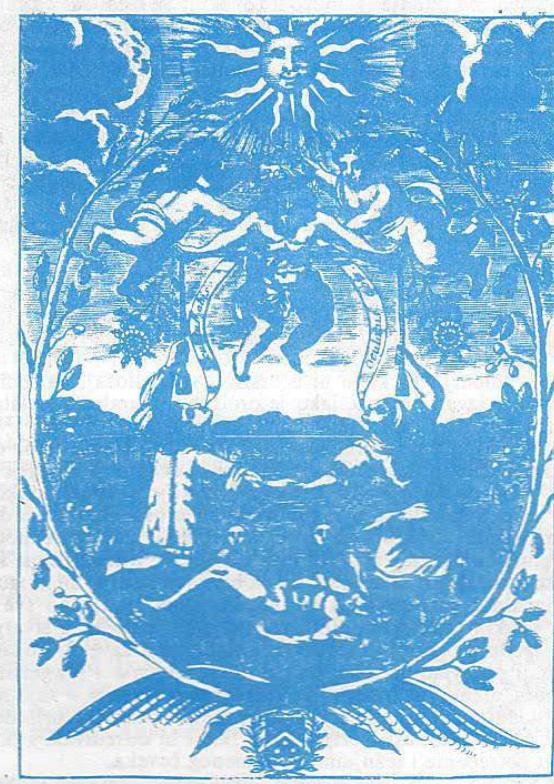
Konkretnije, na društveno-povijesnom planu, Marks je uočio da u pretpovijesti, u »carstvu nužnosti«, klasnom društvu, vladaju

suprotnosti – suprotnost između ogromnog bogatstva i neizmjerne bijede, između onih koji imaju (sredstva za proizvodnju pa otuda materijalnu i društvenu moć i – privilegije) i onih koji nemaju ništa osim svog rada za održanje puke biološke egzistencije, koji je onda kao takav otuđenje iskonskog svrhovitog proizvodnja, otuđenje misaono-djelatne, stvaralačke naravi ljudskog bića kao produc-tora iz prirode u povijest.

Iz predgovijesti u istinsku ljudsku povijest, iz »carstva nužnosti« u »carstvo slobode« stiže se putem revolucije – epohalnog, planetarnog, korjenitog, radikalnog obrata postojeće nehumane, otuđene stvarnosti u novu, ljudsku, smislenu zbilju koja će biti oslobođena suprotnosti (ekonomski i ideološki) »starog svijeta« i kao takva biti moguć prostor za puni rast univerzalnih ljudskih, duhovnih i društvenih potencijala. Kao totalni gubitak ljudskosti, subjekt, nosilac revolucije, realizator filozofije jest proletarijat, osviješćeni proletarijat, koji je »srce revolucije« čija je filozofija »glava.« »Revolucija kako je shvaća Marks nije identična ni s političkim prevratom, ni s ekonomskim preobražajem, ona je radikalna promjena koja ukida čovjekovo samootuđenje stvarajući istinski ljudsko društvo i čovječnog čovjeka. Kao najviši oblik slobodnog ljudskog stvaralaštva ona je ujedno najviši oblik bivstvovanja, u kojem dolazi do riječi sama bit bivstvovanja.

Tako shvaćena revolucija može se adekvatno misliti samo filozofiski...

Kritizirajući dosadašnju filozofiju zbog njene tudosti svijetu, Marks je ujedno vidio bitnu mogućnost filozofije, njenu mogućnost da postane misao revolucije, misao koja otkriva bit revolucije



i učestvuje u njenom zbijanju. To nipošto ne znači da je put filozofije, kako ga je vidio Marks, izvanjsko povezivanje misli i čina ili reduciranje veze među njima na ono što se najčešće naziva »političkim angažmanom filozofije«. Istinski je angažiranja misao prije svega ako je istinski misao, ako misli mogućnosti istinskog ljudskog bivstvovanja. Isto je tako djelovanje doista revolucionarno ako je misao, ako je vođeno mišlu revolucije.«)

Tako Marks. No, temeljito bitna promjena, svjetska revolucija koja bi urođila smislenim bitkom, ljudskim svijetom, humanim čovjekom, nije još izvršena i, ako je ona zbiljska šansa koja se pruža čovječanstvu, otvoreno je pitanje: kada će to biti? Stoga, i filozofiji i čovjeku, postaju »stara«, »vječna« njena pitanja: što je to zapravo »to što jest« i »zašto jest« (nešto, a ne ništa), po čemu »jest«, što je temelj toga »svega«, bitak bića? Ostaju pitanja: oda-kle, kamo i čemu? pitanja o smislu ljudske sudbine i sreće itd., kao i uvijek nova, urgentna pitanja dana, budući da je izvor filozofiranja primarno politički, tj. život sam koji struji sa svojim suprotno-stima i granicama (sto ne isključuje i znatiželju – thaumazein).

Kao bitni problem marksističke misli treba izdvojiti, kako u samog Marks-a, tako i u svih sljedbenika, čini se, nedovoljno pro-dubljeno pitanje: Kako to, na koji način filozofija može postati miš-

ljenje revolucije, a da ne bude nešto opće-obavezno pa kao takvo i represivno, da bi ostalo slobodno? (Jer, putovi su istinskog mišljenja i unutar jednog povijesnog sklopa koji ne mora biti gradanski, ipak individualni, da ne kažemo i – samotni.) Kako to filozofija može prijeći u trans-filozofiju, ukinutu – ozbiljenu filozofiju, a da se ne zbiva kao ideologija, strategija i taktika, na koji način duh može postati »materijalna snaga«, »praktička energija«, kako duh da se dogodi kao volja, kako se može postići »konsenzus« makar i unutar i jedne, ali najbrojnije klase, a da se ne izgubi »slobodna individualnost« i princip personalizma?

Osim toga, bitnim i uglavnom prešućenim izgledu i pitanju: Šta je s problemom ozbiljenja filozofije u znatnosti povijesti, problemom koji je Marks navijestio u *Njemačkoj idologiji*: »Mi pozajmimo samo jednu jedinu znanost, znanost povijesti. Povijest promatrana s dvije strane, može se podijeliti u povijest prirode i povijest čovjeka. Obje se strane, međutim, ne mogu odijeliti od vremena; tako dugo dok ljudi egzistiraju, uvjetuju se uzajamno, povijest prirode je i povijest čovjeka.«) Ili: »U stvarnom životu, gdje prestaje spekulacija, počinje dakle stvarna pozitivna znanost, prikazivanje praktičnih djelatnosti praktičnog procesa razvijanja ljudi. Fraze o svijesti prestaju, na njihovo mjesto mora da stupi stvarno znanje. Prikazivanjem stvarnosti gubi samostalna filozofija posrednika pomoću koga može da postoji.«)

Dakle, jedna sveobuhvatna znanost obuhvatiće sve što će postojati kao čovjekov budući povijesni (ne pred-povijesni) svijet (znači i priroda koja je za čovjeka također povijesna, a ne nešto »po sebi«, budući da čovjek u suodnošenju s prirodom ne može isključiti svoj praktički svrhotivni odnos prema njoj). Iako takva znanost povijesti neće biti nikakva posebna znanost, ni deskriptivna historiografija, ni futurološko predviđanje i programiranje budućeg, teško se oteti dojmu o njenom stanovitom pozitivističkom ustrojstvu. Nastaje tada pitanje: Što će onda biti sa »starim« (prije spomenutim) filozofskim pitanjem, s upitnošću čovjekova svijeta, koja uvijek nanovo propitkuje i, u ime budućeg, novog, stavlja svagda u pitanje postojeće i ozbiljno? A onda se, zacijelo, suočavamo i sa pitanjem o konačnoj sudbini religije (filozofije i umjetnosti). Prema je to eminentno filozofski problem i sociolog ga – na osobnoj razini – ne samo postavlja nego i, na stanovit način, rješava. Čini mi se značajnim da primijetim da je u tome presudno pružiti takav odgovor na ovo pitanje koji neće teorijsko-metodološki prijeći misaonu plodnost sociološkog doseg u pristupu religiji.

#### »Korijen za čovjeka je čovjek sam«

Predodžbu o Markssovom kritici religije možemo dobiti u njegovim djelima pisanim u periodu između 1842 – 1844 god. Kao student prava u Bonu i Berlinu i kao član mladohegelovskog Doktorskog kluba, koji se okupljao oko Brune Bauera, Marks je stajao, krajem tridesetih godina pod snažnim uticajem mladohegelovske struje – tzv. filozofije samosvesti. U spomenutom klubu se glavna debata vodila o Hegelu, liberalizmu i kriticu religije. Osjećala se silna mržnja prema tadašnjoj kraljevskoj vlasti, crkvi i buržoaziji; uz to, vodila se užurbana rasprava o tezama hegelijanske teologije.

Radikalizam Doktorskog kluba više se odnosio na religiozna, nego na politička pitanja. Tako je kritika krištanstva postala središnji problem u njihovim misaonim suočavanjima, dijalozima i polemikama.

Može se ipak primijetiti da je akutni problem za berlinske studente bio upravo reakcionarni karakter pruskog države. Deprimirajuće stanje kojim su bili prožeti članovi Doktor-kluba tražilo se u stanovitom korpusu ideja, pa se na toj crti kršćanstvo ispriječilo kao ona suma ideja kojom se donekle može objasniti zjapeća nepravda i ne mala zaostalost Pruske. U mjeri u kojoj je kršćanstvo postalo objekt napada, a njegova ideologija u neku ruku poziv za njenu destrukciju njom samom, ovi mlađi ljudi mislili su da su time trasirali put slobodnjem pruskom društvu.

Upravo u to vrijeme i pada strasno nastojanje Brune Bauera da utemelji misao po kojoj je Hegelova filozofija bitno ateistička. Ruku pod ruku sa njim i Marks pokušava da označi Hegela ateizmom i antikristom, te u tom cilju piše brošuru u kojoj dočarava Hegelov esoterički ateizam i antiklerikalizam. To je ona faza u Marksovom životu kada se on približava, popularno rečeno, poziciji protivnika religije. Pod Marksovim uredništvom »Rajnske novice« dobivaju jednu posve novu ulogu postajući moćno sredstvo za kritiku države i religije. Upravo ta, žurnalistička aktivnost doprinjela je da se Marks, uz filozofska pitanja, počinje baviti i ekonomskom i socijalnom problematikom. Tako, po njemu, ekonomski konflikti imaju paralelu u kritici kršćanstva. Tu je, vjerovatno, korijen ideje po kojoj religijske predodžbe viših sila nisu ništa drugo do li preobražene predodžbe ovozemaljskih sila. Tu će mlađi Marks otkriti bitnu razliku između mladohegelovaca i Fojerbaha. Naime, mladohegelovci usredotočuju svoju pažnju na ideje, pri čemu se kršćanstvo interpretira kao reakcionarno, pa se mora eliminirati u ime razuma i progresa, dok je za Fojerbaha religija fenomen koji otkriva istinu o ljudima, pa je – u skladu s tim – treba tumačiti, a ne uništiti. Razlog postojanju svih religija on traži u

ljudskoj svijesti. Božije biće u stvari je ljudsko biće: Bog je ljudska predodžba, a ne apsolutna realnost.

Kod Fojerbaha otudjenje je produkt čovjeka odvojen od proizvodnja i živi posebno, a kritika je u tome da se to nazad vrati čovjeku kao njegovo. Marks prihvata Fojerbahu utoliko ukoliko društveni oblici predstavljaju otudjenje od vlastitih proizvoda. Sve je u tome da se to čovjeku vrati. To je nužda istorije, jer čovjek bez toga ne bi imao predmet svog ispunjenja. Povijesna funkcija otudjenja je u prisvajanju predmeta, a ono se odvija tako da čovjek, u biti, gubi sebe. Ali, budući da je to, ipak, čovjek i njegov proizvod, sve je u tome da se oni prisvoje. Otudjenje se ne javlja samo kao povijesni udes, nego je njegova funkcija u opredmećenju sile i u njenom gubljenju u procesu čega se čovjek vraća samom sebi. Kod Marks-a, dakle, prisutna fihteovska-hegelovska i fojerbahovska linija. Otdeni rad ima tu funkciju da afirmira čovjeka kao posrednika, kao izvor svepredmetnosti kao ljudske, ali, u isti mah, ima taj nedostatak da se čovjek u tom otudjenju gubi. Ako je otudjenje put osvajanja predmetnosti uz cijenu gubitka sebe, sve se svodi na to da se čovjeku izgubljeno vrati, pa čovjek, stičući sebe, ne gubi ono što je proizveo nego ga sagledava kao vlastitu tvorbu. Marks nipošto ne ostaje na fojerbahovskom antropološkom stavu po kome je čovjek sam, nego se kod njega čovjek javlja uvijek u odnosu spram onog što jeste i što nije a može biti.

Za Marks-a čovjek po istoriji jest, on je istorijsko biće. Čovjek nije, kao kod Fojerbaha, u središtu svega što jest, subjekt koji iz sebe izvlači egzistenciju stvari, nego je on u odnosu spram svega što jest. Taj odnos je istorija kao jedinstveni, artikulirani, raščlanjeni proces u kome se s jedne strane postavlja čovjek, a s druge stvari. Marks ne stavlja čovjeka na mjesto absolute, nije čovjek kreator stvari nego je posrednik između onog što jest po sebi i onog što jest u povijesnom svijetu (za nas). To čovjek može zato što se odnosi prema onome što čini bića bićima (bit bića). Tu bit bića nazivamo bitkom (esse). Čovjek ima stav, životinju nema stava. To je zato što se odnosi prema onom što čini bića bićima, a taj odnos je povijesno zbijanje.

U izgradnji ovakvog koncepta stanovitu ulogu je odigrao i Hes. »Tako dugo dok narod propada u materijalnom ropstvu i bijedi, ne može duhovno biti sloboden; nesreća može doduše u posljednjoj instanciji da proizvede religioznu samozataju, ali ne filozofsku svijest.«) Otkrivajući unutarnje granice svake religije i politike, shvaćajući njihovu vezu kao prožimajuće područje duhovne i socijalne slobode, Hes će lucidno napisati:

»Nemojte se zadovoljiti da napadnete ovu ili onu formu ropstva; progone i srušite ropstvo iz temelja: budite *radikalni!* Postoјi samo jedno ropstvo, kao što postoji samo jedna sloboda... Tako dugo dok ta jedna i cijela sloboda nije uspostavljena, čovjek ne živi čisto ljudski, nego više ili manje životinjski; on posjeduje ili nesretnu svijest, svijest njegove bijede, ili uživa u neradu ili materijalnoj pohlepi, seže za poznatim opijajućim sredstvima, za opijumom, religijom i rakijom, uništava tako svoju životnu svijest u sebi i pada do idealja svih brahma, rabina i kaludera svih popova, pijetista i pobožnjaka.«)

Marks i Engels nisu nikada krili snažan utjecaj Fojerbaha. »Pozitivna humanistička i naturalistička kritika počinje tek s Feuerbachom. Djelovanje Feuerbachovih spisa utoliko je sigurnije, dublje, obuhvatnije i trajnije, ukoliko je nečujnije; poslije Hegelove Fenomenologije i Logike to su jedini spisi u kojima je sadržana zbiljska teorijska revolucija!«) To ih, dakako, nije osuđilo u mnoštву kritičkih opaski kojima je intelektualno pripremljen radikalni obrat. Tako Engels primjećuje da se slaže sa Štirnerovom kritikom Fojerbaha čovjeka inaugurujući ovakav stav: »Mi moramo poći od Ja, od empirijskog, stvarnog individuma, da u tome ne zapnemo kao Štirner, nego da se odatle uzdignemo do čovjeka. «Čovjek» je uvijek sablast, dok god on nema svoju osnovu u empirijskom čovjeku. Ukratko, mi moramo polaziti od empirizma i materijalizma, ako naše misli a naročito naš »čovjek« imaju biti nešto istinito; mi moramo izvesti opće iz pojedinačnog, ne iz samog sebe ili iz zraka a la Hegel.«) Na istoj crti Marks će iskazati misao što otkriva bitno nov teorijski smjer: »Sa Feuerbachovim se aforizmima ne slažem samo utoliko, što on ukazuje suviše na prirodu, a premašio na politiku. A to je jedini savez, kojim sadašnja filozofija može postati istinom.«)

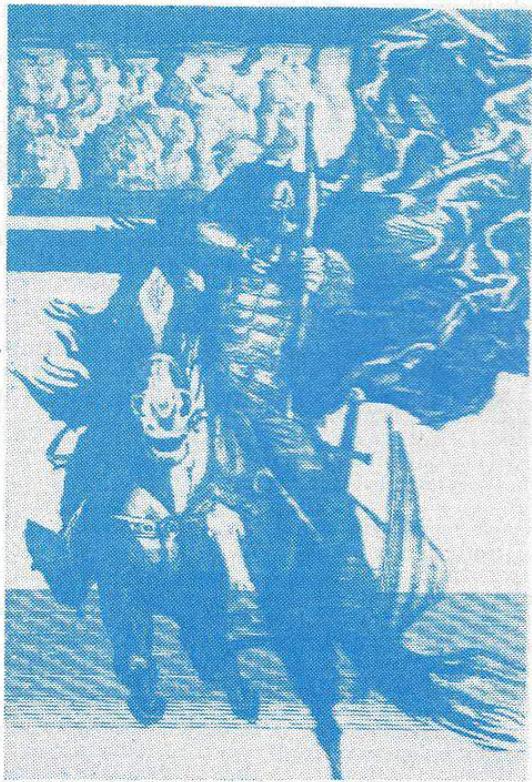
Marks emancipaciju od religije smješta u kontekst ljudske, posveomašnje emancipacije čovjeka, čime radikalno dovodi u pitanje poziciju mladohegelovaca i – Fojerbaha.

#### »Mlađi« i »stari« Marks

Nije li, možda, razmatranje Marksovog odnosa prema religiji i jedna mogućnost da se razmotri da li postoji kontinuitet ili protivrječnost u opusu autora *Ranih radova i Kapitala*? Ako postoje razlike sigurno je umjesno pitati kakva je njihova priroda, njihov misaoni doseg. Da li je na djelu diskontinuitet, nepomirljivo protivrjeće, ili se radi o različitim tačkama stajališta, odnosno o mislima koje su komplementarne ili, tačnije, koje su u funkciji jedinstvenog koncepta što se otjelovljuje u području filozofije (rani

Marks), a zatim u području historije i znanosti (kasni Marks)? Ne radi li se, moguće, o različitoj akcentuaciji jedinstvenog koncepta?

Suočen sa strukturu teološke misli Marks nalazi da je ljuč za njeno odgojanje u domeni misli sadržan u relaciji imanencija – transcendencija, odnosno: ovostrano i onostrano. imanencija označava sferu na koju čovjek može djelovati svojom povijesnom praksom. *Onostrano* predstavlja sferu na koju čovjek ne može utjecati svojim praksom, ali o kojoj može sticati saznanja (putem spekulativne filozofije, na primjer). U neku ruku, za Marks-a je znanje o onostranom – *teorija bez prakse*. Relacija teorija – praksa kod njega je od temeljnog značaja, jer praksa, kao stvaralačko-samostvaralački čin, temeljnog je kriterij same teorije. Zato se Marks i pita zašto se (u religiji) uspostavlja teorija koja se ne može realizirati u povijesnom mediju. Sve dok je inspiriran Fojerbahom on nalazi da je razlog ovome u čovjekovoj bespomoćnosti i konfuziji. Ovostranoj teoriji, naime, nedostaje praksa, pa ona sama teorija, jedan nemoćan protest protiv zbiljske bijede, protest koji odvodi u rezignaciju i, samim tim, sankcioniranje stvarne bijede. Religija izrasta na diskrepance između tako shvaćene teorije i prakse, što je put čovjekovom otporu da se u području kontemplacije ne preda kad je već poražen u području empirijskog života. Tako čovjek reagira protiv nepravde u empirijskom svijetu na način da *misli* na pravdu kao na nešto *onostrano*, budući da ne otkriva mogućnost svog djelovanja posredstvom koga će pravdesti *otjelotvoriti*. Poimajući nepravdu kao nešto onostrano, oslobođenje od nje izmiče njemu samom i postaje posjedom onostrane sile. Tako se religija javlja kao kritika surove, neartikulirane zbilje i u isti mah, kao stanovita (nemoćna) rezignacija spram nje. To je otuda što je religija kao izraz čovjekove bespomoćnosti nužno smeštena u društvene formacije u kojima čovjek ne može bitno utjecati na ljudsku situaciju što mu je priredena neovisno bitno njegove volje.



U mlađog Marks-a kritika religije bila je pretpostavka posvećenje kritike mlađog On je u svojim *Ranim radovima* oblikovao jedan kritički model za kritiku religije koji je poslije koristio za *kritički pristup društvu u cjelini*. To je proizašlo još 1844. godine iz saznanja Marks-ovih cjelini. To kritika religije već obavljena. No, čim se suočimo sa Marks-ovim *Kapitalom* pred nama izrasta nešto drugačija vizija; ovdje Marks-ovim *Kapitalom* ne predstavlja uvjet za svekoliku kritiku društva. Za razliku od tretiranja religije u mlađenačkim spisima u kojima religiju shvaća, primijetimo još jednom, kao kritički model što se proteže na kritiku društva, sada je na djelu, izvjesno, jedan kopernikanski obrat: *kritika religije pretostavlja jednu povijesno-materijalističku analizu društva*. U skladu s tim, ovako shvaćena kritika religije i nije završena, nego se tek upravo začinje kao filozofska-znanstvena analiza konkretno-povijesnog društva.

Program Marks-ove kritike religije što se podrazumijeva u *Kapitalu* sadrži religije bitne distancije:

a. Razlika između povijesti prirode i društvene povijesti. Društvena povijest tretira čovjeka kao subjekt, čime se Marks drastično ogradije od bilo kakvog oblika mehanističkog prilaza čovjeku.

b. Razlika između apstraktнog, prirodno-znanstvenog materijalizma i Marks-ove filozofsко-antropološke koncepcije povijesnog humanizma.

c. Razlika između Fojerbahove kritike religije i Marks-ove kritike religije.

Marks gleda na samo religijsko osjećanje kao na društvenu tvorbu koja pripada određenom društvenom obliku, dok Fojerbah apstrahiru povijesni tok i izdvaja religijsko osjećanje za sebe što, opet, prepostavlja izolirani ljudski individuum... Marks analizira stvarne životne odnose i uzima ih kao polazištu tačku u razumijevanju religije. Otuda, primjerice, funkcija religije u feudalnom društvu i funkcija religije u kapitalizmu razlikuju se utoliko ukoliko se razlikuju društveni odnosi unutar njih. Zato je sa Marksom konačno odzvono tretiranju religije kao *utvrđenoj formi*, formi što egzistira izvan prostornih i vremenskih okvira. Njemu je pošlo za rukom da ubjedljivo pokaže dijalektičnost ponašanja religijskog fenomena. Marks je upravo učinio prozirnu ideošku formu religije u kapitalističkom društvu, budući da ideologija biva iznova u potrazi za vlastitim legitimitetom *odzgo*, legitimitetom koji izvire iz sfere koja izmiče metodu znanosti.

Ako je evidentno da »mladik i »zreli« Marks u pitanju kritike religije imaju mnogo zajedničkog (odnos teorija – praksa, privid – zbilja...), onda se nameće pitanje u čemu je eventualna razlika. Ja držim da je ta razlika u *razini* pristupa, a ne u koncepcijskoj usmjerjenosti. Dok kritika mlađog Marks-a ostaje u *filozofsко-antropološkoj* ravnji, dotle kritika starog Marks-a – ne iznevjeravajući ni trenutka svoju filozofsку zamisao – biva smeštena i iscrpljena u *povijesno-sociološkoj* ravnji. »Zreli« Marks podvrgava bespoštednoj analizi zemaljsku srž koja se nalazi u religioznim predstavama. On, dakle, potaknu analizira stvarne životne uvjete. Povijesni opis religije sada ima svoje posve određeno istorijsko i materijalno polazište kao osnovicu.

Marks kritikuje i *teizam i ateizam*.

Zna se da je polazište teorijskog ateizma nemogućnost teorijskog utemeljenja božje egzistencije. Zaokupljen bogom, makar na negativan način, ovači ateizam nije zainteresiran primarno za čovjekovo djelovanje, već za čovjekovo uvjerenje. Militantni vid ovog ateizma ne iscrpljuje se samo u negiranju Boga, nego obavezno traži iskorjenjivanje, uništavanje, religije. Kod »mladog« Marks-a (i Engelsa), u periodu između 1837-1841, mogu se susresti izvjesni oblici teorijskog, pa čak i militantnog ateizma. U mjeri u kojoj on konačno oblikuje svoje historijsko-materijalističko shvaćanje u toj mjeri zauvijek okreće leđa ovakvom obliku ateizma, pa on, takav ateizam, sve odlučnije pretvara u predmet porazne kritike.

Nakon ove kratke faze Marks se oblikuje u socijalnog filozofa, čije se ateističko stajalište – posve uvjetno izdvojeno – može označiti kao: *praktički ateizam* ili, primjereno, *povijesni humanizam*, ali – u svakom slučaju – *novi ateizam*. Njegovo osnovno polazište je čovjekovo djelovanje, njegova povijesna praksa. Nije pretjerano reći da u okviru religije izaziva najveći otpor kod Marks-a njen *fatalistički naboј*, koji – ako je prisutan – odvodi u tretiranje cijelog socijalno-povijesnog događanja kao izraza božje volje. A to je, dakako, pouzdan put da ljudi moguću *suodgovornost* prenose na Boga, te se od potencijalno (aktivnih) subjekata pretvaraju u (bespomoćne) objekte.

U tom ozračju moguće je zasnovati tezu da je ovakvo poimanje ateizma u Marks-ovom djelu ne samo kritika *teizma*, nego i kritika *teorijskog ateizma*. Ovo se, uz druge primjere, vidi i po Marks-ovom odnosu spram ruskog revolucionara Mihajla Bakunina koji je nastojao pretvoriti Internacionalu u *borbenu ateističku organizaciju*. (Kada je, uzgred rečeno, sekacija socijalističkih ateista tražila članstvo u Internacionali, Marks je njihov zahtjev odbio sa motivacijom da se ne mogu akceptirati *teološke sekcije*.) U stvari, Marks nije priznavao principijelnu razliku između *kršćanske i ateističke* organizacije, jer se one, po njemu, svode na *teološke sekcije*. Socijalističko društvo, dakako, nema potrebu za religijom kao vlastitom idejnom osnovom, pa je stoga mora tretirati kao *privatnu* stvar. Zato crkva mora biti odvojena od države, kako bi se ona (crkva) održavala vlastitim sredstvima i na vlastiti rizik.

#### *Rezime mog (marksističkog) poimanja Marks-ove kritike religije*

Jedno humano društvo uspostavlja se na destruiranju klasne društvene strukture, ne sa ciljem da se čovjek oslobođi religije, nego da živi životom primjerenoj njegovoj ljudskoj prirodi, koji, opet, vodi negaciji religije što izrasta na strukturi klasnog društva. Zbog toga je konkretno-humanistička društvena akcija ujedno i praksa i uvjet za prevladavanje i čisto teorijskog ateizma i njegovog antipoda – religije. Dokle god religija može da motivira za akciju u smjeru realnog *povijesnog humanizma* – kao i bilo koja orientacija što joj je protivna ili čak dijametralno suprotna – dottle je ona povijesno živa. Jednostavnije: Za Marks-a je ateizam završni stupanj teizma. Zato je, po meni, problematično nazivati Marks-a ateistom, jer njegov koncept služi za oblikovanje društva koje će

dokinuti pretpostavke i religije i ateizma. Ateizam se za Marks-a javlja kao razočarana religijska svijest. Njega, dakle, ne zanima u biti religija *per se*, nego religija koja podržava gradansko, bitno klasno društvo. A tu je i granica njegove kritike, jer je ona konkretno povjesno utemeljena.

To što je, primjerice, Marks pridavao manji značaj antropo-psihičkim korjenima religije – na čemu je znalački i minuciozno istrajavao Fojerbah – sa Marksovog stajališta, sa stajališta promjene klasnog svijeta gotovo je zanemarljiv nedostatak. No, ako pretendiramo na svestran odnos prema religiji kao relativno univerzalnoj povjesnoj činjenici, onda je sigurno da ovo poimanje treba podrazumijevati i kod Marks-a.

Kao *subjektivna činjenica*, religija je individualna teologizirana svijest koja adekvatno izražava ovisnost, ne ukidajući je... Religioznost, naravno, postoji i na određenim socijalnim pretpostavkama, ali se prelama kroz čovjekov mentalni sklop i individualno boji. Kad se, dakle, uklone socijalni uvjeti, nestane religija u obliku u kojem je postojala, ali to nipošto ne znači da će iščeznuti svaki oblik religioznosti. Kad bi bila individualizirani odnos čovjeka prema svijetu, kad ne bi imala svoje socijalne, a pogotovo političke pretenzije i funkcije, jedva da bi nas – s marksističkog stajališta – zanimala. Otuda se za religiju svedenu na religioznost može reći da je individualiziran, civiliziran odnos čovjeka prema svijetu. Kao jedan od oblika mogućeg odnosa prema *graničnim situacijama* povjesnog svijeta, ona – na taj način – gubi specifičnu težinu marksističkog tretmana.

Ako je misaona osnova marksimizma *dijalektički materijalizam*, onda je iz te osnove posve konzistentno izvući ateizam kao njegov esencijalni sastojak. Ukoliko je pak – što ima više osnova – Marks eminentno socijalni filozof, onda je primjerenje njegovo poimanje religije i – ili ateizma izvlačiti iz *filozofije prakse*, a ne iz – ma koliko lucidnih – fragmenata što se odnose, dakako, i na religiju, odnosno ateizam. O mnogim fenomenima Marks je dao tek *naturu* i nedopušteno je da ih pretvaramo u *završnice*. Ništa što je napisano u Marksovom kritičkom promišljaju ne treba da bude dovršeno, završeno, savršeno. Zato je, bar ja tako mislim, njegova ishodišnja pozicija: *radikalni povjesni humanizam*, a ne ateizam. A promatrati religiju kroz tu prizmu znači pokušati religijski fenomen dokučiti u koordinatama naše savremenosti, odgovoriti na njega tako što nećemo apriori davati njen predznak, nego utvrditi koliko je ona *prepreka*, koliko poticaj temeljnoj socijalnoj promjeni; koliko ona ljudi stvarno uspavljuje, sa koliko ih čini, na osoben način, nezadovoljnim postojećim.

Uz svu složenost Marksove misli, izgleda mi mnogo jednostavnije autentično interpretirati Marks-a, nego što je autentično promišljati bilo koji socijalni fenomen u konceptu i na tragu Marksove misli. Preuzimajući jedan takav rizik izgleda mi misaono plodno insistiranje na religioznosti, dakako uvjetno, kao univerzalno-psihološkoj činjenici. Tako se – premda to nije najbitnije – uspostavlja dijalektika koja uvažava temeljno Marksovo stajalište, dijalektika koja nije prepreka za anticipiranje *izvjesnosti* za religiju kao antropopsihiku činjenicu, a transformacije za religiju kao socijalno-povjesnu činjenicu. Ovakva interpretacija Marks-a meni je dvostruka značajna i prihvatljiva. Ona je podsticajna u perspektivi *socioloških* istraživanja religije; ona, uz to, nudi jednu *humanističku* perspektivu koja briše relevantne ideološke razlike između religioznih i ateista, razlike koje se ponekad nesuvlivo tretiraju kao bitan uvjet sudjelovanja u promjeni gradanskog, bitno klasnog društva.

U tom svjetlu čini mi se instruktivnim nudjenje triju razina religije (*i religioznosti*) kao mogućeg *filozofsko-antropološkog* polazista u sociološkom proučavanju religijskog fenomena:

1. *Religija per se*. Ovo je unekoliko uvjetno tretiranje relativne autonomije religijskih odgovora na tzv. posljednja pitanja. U tradicionalnoj filozofiji to su, nedvojbeno, legitimna pitanja, što se svode na dijalog o *graničnim situacijama* ljudske egzistencije i o biti i naravi *ljudskog bića*. To se, u pravilu, svodi na dijalektička nadmetanja, duele, suočavanja koja su nerijetko samosvrha, a koja – po svojoj prirodi – nemaju definitivnog pobjednika. Ova su pitanja, dakako, sa Marksovog stajališta također legitimna, ali samo pod uvjetom da se svagda posreduju *povjesno-društveno-kulturno* posve određenom situacijom. Uostalom, potreba za *transcendentijom*, kao jedna od autentičnih čovjekovih potreba, *ne mora* biti religijski impregnirana. Zar nisu onto-antropo-gnoseologiski korjeni i filozofije i umjetnosti i religije istovjetni?

2. *Religija kao povjesno-socijalna činjenica*. Marks je bjelodano pokazao da se i najsuptilnija tzv. posljednja pitanja posreduju povjesnim medijem. Svako kritičko promišljanje religije kod Marks-a ima izvore u određenom socijalno-povjesnom sklopu: *bitna je klasnost a ne religioznost*. Drugim riječima, religija Marks-a zanima kao epifenomen gradanskog društva ili kao funkcija njegovog održavanja i reprodukcije. On ne poziva na uklanjanje religije, nego na uklanjanje socijalnog stanja u kome se bez nje takve kakve je ne može.

3. *Religija kao antropo-psihološka činjenica*. Poznata je empirijska činjenica da postoje i različite religije i različita vjerovanja i različiti tipovi religioznosti. Ovo je lako shvatiti kad se ima na pa-

meti da svaki čovjek i svaka socijalna grupa – uz sve što im je zajedničko – imaju osobeni mentalni sklop, specifično doživljavaju svijet i život, ostavljaju u socijalno-duhovnim tvorevinama trag vlastitosti. Ovim se hoće inauguirati teza da, pored apstraktno-antropološkog pristupa, postoji i (konkretni) *antropološko-psihološki* prilaz religijskom fenomenu. Njime se, bar je tako mislim, ne prekida izvorna sadržajna povezanost s marksističkim konceptom, ali se – na duhovno bogatiji, teorijski tananiji način – uspostavljaju veze između socijalno-povjesnog i duhovno-povjesnog. Ovim se užava suma povjesno-socijalnih promjena, ali i pokušava uspostaviti važnost nekih konstitutivnih elemenata ontologiske strukture čovjeka, elemenata što su manje podložni socijalno-povjesnim mijenjama i što se pokazuju – barem na individualnoj razini – dovoljno otpornim da dosta dugo odolijevaju radikalnim socijalnim promjenama. Krajnji doseg ove pozicije mogao bi se ovako formulari: Ako u *religioznom društvu* (u smislu postojanja povjesno-socijalnih pretpostavki religije) postoje i *ateisti* onda je logično pretpostaviti da je u *ateističkom društvu* (u smislu dokinutosti spomenutih socijalno-povjesnih pretpostavki religije) posve moguće egzistiranje *religioznih*.

A kako ovo sve objasnitи bez posredovanja upravo antropo-psihološke strukture čovjeka? Gledano iz ovog ugla, možda je instruktivno unijeti distinkciju između *osnove* i *korijena* religije. *Osnove* religije su, po meni, date u nastajanju njenog utemeljenja iz nje same, u okviru nje i njom. To je onaj intimni plan izrastanja religije iz stanovitih tačaka psihološke strukture čovjeka, što je, u biti, religioznost. Za razliku od osnova, *korijeni* religije su bitno povjesno-socijalno uvjetovani. Oni su dostupni promjeni, pa moguće, i uklanjanju. U iščezlom klasnom kontekstu religija, zaci jelo, ne bi bila ono što je bila ni po motivu, ni po odnosu, ni po dosegu, ni po oblicju.



U tom videnju Marksov ateizam ili bolje reći *povjesni humanizam* nije nipošto pretpostavka radikalne promjene društva, nego, moguće, jedan od njenih rezultata. A ovo pak znači da u dubljem promišljaju Marksove vizije nema utemeljenja za misao o ateizmu kao njegovoj *esencijalnoj* dimenziji.

Ukoliko se u ovu složenu problematiku žele inkorporirati gnoseološki pristupi, onda bi bilo, u neku ruku, potrebno rehabilitirati tezu po kojoj je pitanje da li je uopće definicija istine legitimno znanstveni problem, ili bi to, ipak, bilo isključivo metafizičko, antropognoseološko, teološko ili pak marksističko poimanje istine. A ovo posljednje istinu određuje upravo kao istiniti ili autentični način življena (Praxis, poiesis). To, međutim, izlazi izvan djelokruga sociološkog promišljanja religije.

#### BILJEŠKE

1. Marks – Engels, *Rani radovi*. Naprijed, Zagreb 1961. str. 267.
2. Op. cit., str. 87.
3. »Marks se ne zadovoljava da pokaže raskorak između filozofije i svijeta, i da prvu kaku puku iluziju u cijelini odbaci – nego baš u filozofiji, u njenoj ambiciji oko smisla, nalazi kriterij kritike same zbilje, društveno-povjesne realnosti«. (V. Sutlić, *Bil i suvremenost*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1972., str. 262).
4. Op. cit., str. 267.
5. Op. cit., str. 266.
6. G. Petrović, *Filozofiji i revolucija*. Naprijed, Zagreb, str. 9.
7. Marks – Engels, *Rani radovi*
8. Citirano prema: Tomo Vereš, *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom*. Di, Zagreb, 1973., str. 151 – 4.
9. Citirano prema Vranickom, *Historija marksizma*. str. 89.
10. Op. cit., str. 89.
11. Marx – Engels, *Rani radovi*, str. 192.
12. F. Engels, *Pismo Marxu od 19. novembra 1844. Odabrana pisma*, str. 75.
13. K. Marks, *Pismo A. Rugeu od 13. marta 1843.*, *Odabrana pisma*, str. 54.