

Marxova rana kritika religije

Željko Pavić

Leksikografski zavod Miroslav Krleža

SAŽETAK: Fenomen religije Marxa ne zanima sa stajališta neke moguće »filozofije religije«, koja religiju promatra s obzirom na njezin konačni smisao i na ozbiljenje vjerničke egzistencije koja polazi od vlastitoga tubitka, tj. od vlastitoga razumijevanja božanske objave u toj faktičnoj egzistenciji. Naprotiv, Marxa poglavito zanima *ideologijski, filozofijski, politički* i *ekonomski* aspekt religije, gdje se ona pojavljuje kao »iskrivljena svijest«, koja se konstituira na jednako iskrivljenim otuđenim odnosima. Religija je teorijski izraz te otuđenosti, zbog čega pretvaranje »kritike neba u kritike zemlje« ima za cilj prevladavanje te religijske svijesti radikalnom promjenom proizvodnih i društvenih odnosa. U tom izmijenjenom stanju nije potreban nikakav ateizam, budući da bi religija – vjeruje Marx – morala u takvu društvu odumrijeti sama od sebe.

Glavne riječi: *Marx; religija; vjera; otuđenje; proizvodne snage i proizvodni odnosi; teizam; ateizam; odumiranje religije*

1. Religija kao ozbiljenje ne-uma: filozofijska kritika religije (disertacija i okolni spisi)

U vezi s kritikom religije, u Marxovoj disertaciji valja istaknuti tri momenta: 1. problem realiziranja filozofije uz oslanjanje na Hegela; 2. kritiku dokaza o Bogu i 3. odnos teologizirajućega razuma prema filozofiji. Unaprijed treba napomenuti da je Marxova disertacija posebno važna jer su u njoj sadržani gotovo svi glavni motivi i razvojne linije njegove kasnije kritike religije.

U prvoj točki Marx kritizira »moralno« tumačenje Hegela od strane njegovih učenika i nastavljača, koje po njegovu sudu počiva na pukoj »akomodaciji«: za razliku od učitelja, učenici »znanost« poimaju »nerefleksivno«, kao znanost koja za njega nije bila »primljena, već postajuća«,¹ tj. znanost koja stoji »u reflektiranom odnosu prema svojem sistemu.«² Ti učenici pokušavaju na taj način, po Marxu, »iz svoje

¹ K. Marx, »Aus den Anmerkungen zur Dissertation: 'Das Philosophisch-Werden der Welt als Weltlich-Werden der Philosophie'«, u: isti: *Frühe Schriften*, I. sv., ur. H.-J. Lieber i P. Furth, Stuttgart 1971., str. 70.

² Ibid.

unutarnje bitne svijesti objasniti ono što je za njega samoga imalo formu jedne egzoterične svijesti,³ tj. na nerefleksivan način tumačiti reflektivni nastanak Hegelova sistema, odnosno tijek dovođenja zbiljnosti do svijesti.

»Egzoterična svijest« Hegelove filozofije nije za Marxa ništa drugo nego svijest o toj zbiljnosti i nužnosti osvjetljavanja njezina nastanka iz same zbiljnosti. Ali nerefleksivno, *ezoterično* prihvaćanje *egzoteričnog*, izvanjskoga i na zbiljnost usmjerenoga nastanka svijesti dovodi do izokretanja odnosa između svijesti i zbiljnosti: zbiljnost, o kojoj svijest razvija svoje ideje i time uopće dolazi do same sebe, postaje – paradoksalno – mjerena i prosuđivana prema tim idejama ili rečeno s Marxom: »Jedino je *praksa* filozofije i sama *teorijska*. To je kritika koja pojedinačnu ideju mjeri prema biti, posebnu zbiljnost prema ideji«.⁴ Teorijski karakter filozofijske prakse zrcali se najprije u njezinu *teorijskom objašnjavanju* neposredne zbiljnosti, na koju se reducira ju koliko sama zbiljnost toliko i svijest o njoj, zbog čega ta teorijska praksa ne može doći do svojega ozbiljenja, tj. ostaje uvijek u suprotnosti spram neposredne zbiljnosti.

Ovdje se uviđa prva klica Marxove kritike ideologijskoga objašnjavanja svijeta, u kojoj se svijet pokazuje izokrenuto: ne pokazuje se u svojoj neposrednoj danosti, već *sub speciae* svijesti o njoj. Ideja postaje mjerilom zbiljnosti, ne obratno. Filozofija koja svijet promatra s aspekta Platonovih vječnih ideja, tj. kao horizont njihova ozbiljenja ne može po Marxu nikada dospjeti do vlastitoga realiziranja: »Jedino to *neposredno realiziranje* filozofije jest po njezinoj najnutarnijoj biti okovano proturječjima, a ta njezina bit oblikuje se u pojavi i daje joj svoj pečat«.⁵ Marxa dakle zanima deideologiziranje filozofije, odnosno mogućnost prevladavanja te unutarnje suprotnosti koja tu praksu filozofije čini praksom teoretiziranja svijeta prakse same. Tu mogućnost Marx vidi u nužnosti *posvjetovljenja* (*Weltwerden*) filozofije, koja prema svijetu stoji jedino u reflektivnom odnosu i ne može se lišiti svjetovnoga sadržaja, tj. ne može govoriti o svijetu, a da se istodobno ne ozbilji u njemu, pa je »postajanje svijeta filozofijskim istodobno postajanje filozofije svjetovnom, njezino je ozbiljenje istodobno njezin gubitak, ono protiv čega se ona bori prema van njezin je vlastiti nedostatak, a upravo u borbi ona sama trpi štete protiv kojih se suprotno bori kao protiv šteta, i te štete ukida tek time što zapada u njih«.⁶ Filozofija, koja svijet objašnjava na niti vodi li ideja, pojavljuje se u toj praksi ideologijskoga objašnjavanja kao nefilozofija, a s druge strane svijet objašnjava kao izokrenuti svijet, tj. kao suprotnost samoga sebe. Postajanje svijeta filozofijskim i filozofije svjetovnom predstavljaju dakle dvostruko izokretanje i svijeta i filozofije. Stoga Marx ističe »dvosjekli« zahtjev, koji se s jedne strane sastoji u »oslobađanju svijeta od filozofije«, a s druge u oslobađanju filozofije

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., str. 71–72.

od njezina ne-umnoga svjetovnoga oblika koji se naziva »ideologija«. Taj dvostruki zahtjev jezgra je Marxove cjelokupne kasnije kritike filozofije i društvene zbiljnosti. U vezi s problemom religije – i time dolazimo do druge točke ovoga dijela – postavlja se pitanje: Kako se filozofija u svijetu ozbiljuje kao ne-um, odnosno kao izokrenuti svijet, i gdje ona onda dobiva svoj egzistirajući izraz?

Na to pitanje Marx odgovara kritikom dokaza o Bogu, koji nisu »ništa drugo nego šuplje (*hohlen*) tautologije«. ⁷ Tvrdnju potkrepljuje Kantovom kritikom dokaza o Bogu na primjeru stotinu mogućih i zbiljskih talira. Pojednostavljeno, Kant pokazuje da stotinu »uobraženih« talira egzistira jednako kao i stotinu zbiljskih, tj. da bitak za njega nije »realni predikat«, već se dokaz njegove egzistencije dobiva samo putem svijesti koja ga konstituira kao zbiljskoga. U pogledu na pitanje o egzistenciji Boga, koji je kod Kanta stvar imaginacije, tj. predstavlja »regulativnu ideju«, za Marxa to znači da »zbiljski taliri imaju istu egzistenciju koju imaju i uobraženi Bogovi«. ⁸ No činjenica da je ljudska svijest proizvela tu imaginaciju, kao i dokaz o Bogu, uvjerava Marxa da se u dokazu o Bogu ne radi o Božjemu opstojanju, nego o egzistenciji ljudske samosvijesti: »Dokazi za opstojanje Boga nisu ništa drugo nego dokazi za opstojanje bitne ljudske samosvijesti, njezina logička eksplicacija«. ⁹ Onaj tko putem dokaza o Bogu ne potvrđuje opstojanje Boga već opstojanje ljudske samosvijesti, taj zapravo poriče Boga. S druge pak strane priznavanje valjanosti dokaza o Bogu za Marxa znači priznavanje ne-umnosti vlastite egzistencije i svijeta: »Komu je svijet ne-uman, tko je stoga i sam ne-uman, tomu jest Bog [...] Ili ne-um je opstojanje Boga«. ¹⁰ Vratimo li se ranije postavljenom pitanju, tada bi se s Marxom moglo reći: egzistirajući oblik ne-uma jest religija, a teorijski prikaz toga ne-uma jest teologija. Oslobođanje filozofije od ne-uma bilo bi utoliko njezino oslobođanje od vladajuće teologijske slike svijeta i ujedno oslobođanje ljudskoga svijeta od okova religioznoga oblika društvenoga života. Već na toj razini kritika Neba pretvara se u kritiku Zemlje, odnosno u kritiku ne-umne forme društvenoga bitka, koja svoj vrhunac dostiže u srednjem vijeku, kao »dobu realiziranoga ne-uma«. ¹¹

Time smo došli do treće točke, gdje Marx kritizira Plutarhovu polemiku protiv Epikurove teologije. Plutarh »dovodi filozofiju pred sud religije«, ¹² tj. (opet sukladno Marxovu shvaćanju religije) podvrgava filozofiju ne-umu i njegovim kriteriji-

⁷ K. Marx, »Aus den Anmerkungen zur Dissertation: 'Vernunft und Gottesbeweis', u: isti: *Frühe Schriften*, I. sv., ur. H.-J. Lieber i P. Furth, Stuttgart 1971., str. 75.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., str. 76.

¹¹ K. Marx, »Über die Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie«, a.a.O., str. 20.

¹² Ibid., str. 21.

ma. Nasuprot tome, Marx s Prometejem, koji je za njega »najistaknutiji svetac i mučenik u filozofskom kalendaru«, kaže: »Ta, jednom riječju, mrzim na sve bogove«. ¹³

Oslobađanje čovjeka od religije za Marxa je oslobađanje uma od njegova egzistirajućega ne-umnoga oblika i istodobno oslobađanje društva od srednjovjekovnih odnosa: čovjek treba postati najsvetiji za čovjeka. Najviše božanstvo sada je ljudska samosvijest. Filozofija se mora ozbiljiti u svojem umnom obliku: u tom se zahtjevu stapaju koliko nužnost kritike vladajućega oblika svijesti toliko i kritika svih načina njezina dosadašnjega ozbiljenja – kritika religije, teologije, politike i društva u cjelini. Premda Marx oštricu svoje kritike još uvijek ne usmjerava na društvo, ona je anticipirana već tim zahtjevom. Tu je presudan uvid u antropologijsku bit religije, tj. u njezinu ovisnost o razvoju ljudske svijesti, koja još uvijek nije dospjela do toga da samu sebe postavi kao mjeru vlastite egzistencije. Oslobađanje od religije trebalo bi otvoriti put društvu u kojemu najviša vrijednost nije nešto izvanljudsko i izvansvjetovno, već čovjek sam. Koliko god ovdje odzvanjali i snažni mladohegelovski motivi, pokazuje se da će taj antropologijski obrat kasnije omogućiti dublju raspravu sa samim Hegelom.

2. Politička država i građansko društvo: religija i politika

2.1. Kritika Hegelova državnoga prava (1843)

Političku dimenziju razmatranja religije Marx pokušava iznijeti na vidjelo kroz kritiku Hegelova pojma demokracije, koju je Hegel pokušao pomiriti s monarhijom. Samo zahvaljujući monarhu narod po Hegelu gubi svoju »bezobličnost« (*Formlosigkeit*) i postaje »državni« narod. Dakle, ustavna je forma konstitutivna za državnost jednoga naroda, ne obratno. Tako je kod Hegela monarhija – paradoksalno – nužna pretpostavka demokracije. To je glavna točka na temelju koje Marks razvija svoju kritiku Hegelova pojma demokracije, koji se temelji na njegovu shvaćanju države, odnosno ustava. Marx naime kaže: »Hegel polazi od države i čini čovjeka subjektiviranom državom; demokracija polazi od čovjeka i čini državu subjektiviranim čovjekom. Kao što religija ne stvara čovjeka, već kao što čovjek stvara religiju, tako ni ustav ne stvara narod, već narod ustav, demokracija se u izvjesnom pogledu odnosi prema svim ostalim formama države kao što se kršćanstvo odnosi prema svim ostalim religijama. Kršćanstvo je religija *kat' exochen*, bit religije, deificirani čovjek kao posebna religija«. ¹⁴

¹³ Ibid. (Ovdje se navodi prema prijevodu K. Raca, *Eshilove tragedije*, Zagreb 1918).

¹⁴ K. Marx, »Kritik des Hegelschen Staatsrechts«, nav. dj., str. 293.

Čovjek je po Marxu ukinut u državi koja u njemu dobiva svoju objektivaciju, konkretno ozbiljenje. Jednaku paralelu Marx nalazi u religiji koja – kao što smo ranije vidjeli – »deificiranjem« čovjeka ukida svakoga konkretnoga čovjeka: jedini subjekt te demokracije i religije nije čovjek, odnosno neki narod, već državni ustav i religija. Kršćanstvo i demokracija time se na jednak način odnose prema drugim formama religioznosti i državnosti. Zakon je ono što prethodi čovjeku, ne obratno, tako da su ustav kao i religiozne dogme postali čovjeku nešto onostrano: »Od različitih momenata narodnoga života najteže je bilo oblikovati političku državu, ustav. Oni se razvijaju kao opći um nasuprot drugim sferama, kao njihova onostranost. Tada se povijesna zadaća sastojala u njihovoj revindikaciji, ali one posebne sfere nisu pritom svjesne toga da se njihova privatna bit poklapa s onostranom biti ustava ili političke države i da njegovo onostrano postojanje nije ništa drugo nego afirmativ njegova vlastitoga otuđenja. *Politički ustav* bio je do sada *religiozna sfera, religija narodnoga života*, nebo njegove općosti nasuprot *zemaljskom opstanku* njegove zbiljnosti«. ¹⁵

Već smo ranije vidjeli s Marxom da se politička država prema svojim građanima, za razliku od kršćanske države koja zapravo nije država, odnosi *kršćanski*, tj. pojavljuje se kao onostrana moć koja u čovjeku nalazi jedino svoje ozbiljenje. Drugo, budući da je demokracija »privilegija« države, ne konkretnoga čovjeka, njezina sloboda važi samo za cjelinu države, dakle apstraktno, premda Marx priznaje da je u političkoj državi sloboda već ozbiljena, za razliku od kršćanske države, i to na »religiozni« način. Ta je demokracija »religiozna« zato što važi univerzalno, onkraj konkretnoga čovjeka i njegove zbiljnosti. Demokracija je vječna zato *što se ne može nikada ozbiljiti* demokratskim sredstvima, već jedino silom – i utoliko jest demokracija. Treba zaključno reći da razlika između kršćanske i političke države po Marxu počiva na tome da je prva ozbiljenje Onostranoga u Ovostranome, dok je u političkoj državi taj dualizam još apstraktan: »U srednjem vijeku politički ustav je ustav privatnoga vlasništva, ali samo zato što je ustav privatnoga vlasništva politički ustav. U srednjem su vijeku narodni i državni život identični. Čovjek je zbiljski princip države, ali *neslobodni* čovjek. To je dakle *demokracija neslobode*, provedeno otuđenje. Apstraktna reflektirana suprotnost pripada tek modernom svijetu. Srednji je vijek *zbiljski*, moderano doba *apstraktni* dualizam«. ¹⁶

Hegel po Marxu ne uviđa da se politička država prema svim oblicima državne organizacije (monarhija, demokracija i aristokracija) odnosi kao neovisna sila, tj. da je njezin ustav suprotan konkretnom životu jednoga naroda, i to tako da je sam taj život potpuno neovisan o ustavu: »Razlika se moderne države od tih država sup-

¹⁵ Ibid., str. 295.

¹⁶ Ibid., str. 296.

stancijalnoga jedinstva između naroda i države ne sastoji u tome da su različite države oblikovane kao ustav za neku *posebnu* zbiljnost pokraj zbiljskoga života naroda, da je politička država postala *ustavom* preostale države.¹⁷

Bit političke države ne sastoji se dakle u njezinu *religioznom*, odnosno *apstraktnom* ponašanju prema konkretnim ljudima i njihovu zbiljskom životu, i to tako da se apstraktan i o zbilji neovisan ustav postavlja kao sama ta zbiljnost jednoga naroda, dok prava zbiljnost postaje pukom apstrakcijom. Na taj se način događa magično »pretvaranje empirije u spekulaciju i spekulacije u empiriju«¹⁸, »teološki« čin kojim Bog postaje čovjekom: apsolutni subjekt postaje kod Hegela monarh koji ima apsolutnu vlast, dok su konkretni ljudi samo objektivacije i izvršitelji te moći. Svijetom ne vlada zbiljski subjekt, već ideja vladara koji je potpuno razdvojen i neovisan o svijetu: »Ostavlja dubok mistični dojam vidjeti neko *posebno* opstojanje postavljeno od ideje i tako na svim stupnjevima susretati postojanje Boga čovjekom«.¹⁹

Ako su religiozni odnosi ne-umni, kako je to Marx istaknuo, čak i kada se politička država odnosi religiozno prema svojoj zbiljnosti, onda se po Marxu ne može uvidjeti s kojim pravom Hegel može tvrditi da je sve umno ujedno i zbiljsko i obratno. Religiozni način ponašanja političke države upravo uvjerava Marxa u to da je um u toj državi postao apstrakcijom u korist ozbiljenja apstraktnoga ne-uma. On je potisnut iz ne-umne zbiljnosti političke države. Sve je zbiljsko umno – tako bi se s Marxom moglo reći protiv Hegela. Ono što je opće i apstraktno postalo je zbiljskim, čime je zbiljski čovjek učinjen apstrakcijom, zbog čega nikada ne može biti ozbiljen. To u monarhiji važi ne samo za podanike, nego i za samoga monarha: on je samo ozbiljenje ideje, nikakva zbiljska osoba. Time su u političkoj državi odnosi »postavljeni naglavačke«: ideja (ustav) stvara ljude, ne ljudi ideju. Stoga Marx kaže »da je bit države apstraktna, privatna osoba«,²⁰ koja se utoliko nikada ne može ispuniti kao takva. Drugi dokaz za »religioznu« bit političke države Marx nalazi u analizi upravne vlasti kod Hegela. Ističe da upravna vlast nije kod njega ostala nerazvijena, nego je svedena na administraciju, birokraciju. U političkoj državi birokracija je pod kontrolom »samouprave« (*Selbstverwaltung*) građanskoga društva, koja za Marxa nije nikakva zbiljska moć, nego apstraktna državna moć u rukama monarha, pa ta korporacija predstavlja samo utjelovljenje birokratskih odnosa. Dok dakle u korporaciji birokracija dobiva svoj materijalni izraz, ona ostaje *spiritualistična* ne samo građanskom društvu nego i samoj korporaciji. Ona je forma svake korporacije, »državna svijest«, »državna volja« i »državna moć«,²¹ zbiljska korporacija protiv svakoga posebnoga

¹⁷ Ibid., str. 296–297.

¹⁸ Ibid., str. 306.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., str. 307.

²¹ Usp. *ibid.*, str. 315.

interesa u kojoj je utoliko ukinuta svaka korporacija građanskoga društva: »Korporacija je pokušaj građanskoga društva da postane država, ali je birokracija države ta koja je sebe zbiljski učinila građanskim društvom«. ²²

U političkoj državi ne vlada dakle korporacija građanskoga društva, već zapravo birokracija. Ona je za Marxa »iluzija države« kojoj u temelju leži teološki, odnosno jezuitski duh. Ona je nijekanje svake duhovnosti jer ono što je lišeno duha i ne-umno postavlja kao konačnu svrhu političke države. Njezina je svrha stoga ozbiljenje religioznoga ne-uma, ne samo u državi nego i u građanskoj zbilji. Birokracija tako samu sebe promatra kao svoju konačnu svrhu. Ono što je ranije bilo položeno u apstraktnoj osobi monarha, naime apsolutna i o društvenoj zbilji neovisna moć, ozbiljuje se tek posredstvom birokracije: »Opći je duh birokracije *Tajna*, misterij, unutar nje same posredstvom hijerarhije, čuvan prema van kao zatvorena korporacija. Otvoren državni duh, pa i državni osjećaj čine se stoga birokraciji kao *izdaja* njezina misterija. *Autoritet* je stoga princip njezina znanja, a *obogotvorenje* autoriteta njezino raspoloženje«. ²³

Jezuitstvo duha birokracije sastoji se dakle u sankcioniranju svega onoga što bi moglo ugroziti spiritualnu, apstraktnu i ne-umno zbiljnost političke države, bila to znanost ili nešto drugo. Birokracija ima u tom smislu zbiljsku suverenost u građanskom društvu jer provodi moć države. Ona ozbiljuje apstrakciju političkih odnosa te time samu zbiljnost odbacuje kao apstrakciju. Zbog toga Marx kritizira Hegela, koji polazi od apstraktnoga dualizma političke države i građanskoga društva te kaže da je ukidanje birokracije i birokratskih (teoloških) odnosa u građanskom društvu moguće samo zahvaljujući tome što poseban interes postaje općim, ne obratno, kao što je to slučaj u političkoj državi.

Spiritualnu strukturu političke države Marx nalazi i u Hegelovoj analizi zakonodavne vlasti, poimence »staleškoga elementa«. Marx kritizira Hegelovo mišljenje o privatnom vlasništvu kao o »javnoj stvari« svih, što ga uvjerava u to da se ne radi o konkretnom, nego o apstraktnom privatnom vlasništvu koje utoliko ne pripada nikome. Da je privatno vlasništvo »javna stvar«, za njegova vlasnika znači jedino da ono egzistira formalno poput građanskoga društva koje počiva na njemu. Kao što je ranije rečeno, ti odnosi počivaju na ne-umu koji je jedina zbiljnost političke države. Ono umno ostaje samo nerealizirana suprotnost te ne-umne zbilje koju utoliko treba ukinuti: »Da je umno zbiljsko, to se upravo dokazuje u proturječju ne-umne zbiljnosti, koja je na svim kutovima suprotnost onoga što iskazuje, a iskazuje suprotnost onoga što ona jest«. ²⁴

²² Ibid.

²³ Ibid., str. 316–317.

²⁴ Ibid., str. 339.

Opstojanje političke države pojavljuje se kao posljednja izvjesnost građanskoga društva, koje ne vodi nikakav zbiljski život. Ni pojedinac ni društvo ne pojavljuju se kao zbiljski subjekti svojega života i svoje povijesti, samo su objektivirana *upojednjenja* toga, na glavu postavljenoga odnosa, i vode život u zraku: »Ta predodžba ne samo da u zrak postavlja politički život, nego je politički život *život u zraku*, eterska regija građanskoga društva«. ²⁵

Staleško društvo političke države stoga je društvo realizirane nejednakosti jer je jednakost protjerana u Onostrano. Vladavina te formalne jednakosti svjedoči po Marxu o religioznoj biti te staleške podjele građanskoga društva: »Napredak je povijesti taj koji je političke staleže preobrazio u društvene staleže, tako da su, kao što su kršćani jednaki na nebu a nejednaki na zemlji, pojedini članovi naroda jednaki na nebu svojega političkoga svijeta, a nejednaki u zemaljskom opstojanju društva«. ²⁶

Samo filozofija, koja je u sebi dostignula umni oblik, može učiniti transparentnim taj prividni karakter religije. Svaka kritika religije mora stoga početi od filozofije jer samo u njoj religija, a time i ne-umni oblik zbiljnosti, doživljava svoje zbiljsko ukidanje: »... kršćanstvo ili religija uopće i filozofija su ekstremi. Ali, uistinu, religija ne čini nikakvu istinsku suprotnost filozofiji. Jer filozofija poima *religiju* u njezinoj *iluzornoj* zbiljnosti. Ona je dakle za filozofiju – ako želi biti neka zbiljnost – ukinuta u samoj sebi. Ne postoji nikakav zbiljski dualizam *bíti*«. ²⁷

Time Marx ponajprije misli na Hegela, koji nije uvidio prividni karakter toga dualizma, kako u filozofijskom (duh–materija) tako i u političkom (političko državno–građansko društvo) pogledu. Za njega je država ostala zbiljnost običajne ideje, zbog čega je sama zbilja ukinuta u svojem opstojanju. Hegel je zaboravio da su ljudi ti koji stvaraju ideje, ne obratno, te da je njegova filozofija prava nužno morala pokazati teološke crte, zato što se na državu misli kao na obogotvorenje zbiljnosti, u kojoj se više ne može naći mjesta za konkretnoga čovjeka: »Zbiljnost običajne ideje pojavljuje se ovdje kao religija privatnoga vlasništva, zato što se u majoratu privatno vlasništvo odnosi prema samome sebi na religiozan način, dolazi do toga da je u naša moderna vremena religija uopće postala temeljnom posjedu inherentnom kvalitetom te su svi spisi o vladavini majorata puni religioznoga pomazanja. Religija je najviša misaona forma te brutalnosti«. ²⁸

²⁵ Ibid., str. 361.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., str. 374.

²⁸ Ibid., str. 392.

2.2. Prilog židovskom pitanju (1843)

Spomenuti se spis odnosi na raspravu Brune Bauera o židovskom pitanju. Marx na najuvjerljiviji način iznosi političko viđenje religije u kojemu se ona analizira izričito u svojoj *društvenoj* određenosti, odnosno u korelaciji s državom i društvom, te se iz tog gledišta onda također pokušava osvijetliti pitanje političke i ljudske emancipacije. U Bauerovoj kritici židovskoga zahtjeva za emancipacijom Marx vidi njegov glavni nedostatak, koji se sastoji u tvrdnji da je politička emancipacija Židova moguća samo pod pretpostavkom političke emancipacije, tj. za Bauera »političko ukidanje religije važi kao ukidanje religije naprosto«. ²⁹ Politička emancipacija od religije, koju zahtijeva Bauer, pretpostavlja po Marxu postojanje takve države koja će omogućiti emancipaciju, ali budući da je Njemačka u bitnome »kršćanska država«, ta emancipacija znači ujedno emancipaciju od države same. Kršćanska država, čija je bit religiozna, nije politička država te stoga ni ne postoji kao država. Pitanje političke emancipacije je iluzorno, budući da je Židov u političkoj suprotnosti prema toj državi: »U Njemačkoj, u kojoj ne postoji nikakva politička država, židovsko je pitanje čisto teološko pitanje. Židov se nalazi u religioznoj suprotnosti spram države koja kršćanstvo priznaje kao svoju osnovu. Ta je država teolog *ex professo*. Kritika je ovdje kritika teologije, dvosjekla kritika kršćanske i židovske teologije«. ³⁰

Država kojoj je u temelju religija ne može se prema njoj odnositi politički, već samo teološki. Politička emancipacija države od religije značila bi utoliko njezinu emancipaciju od temelja, od njezina nedržavnoga oblika organiziranja. Marx čini korak dalje s pitanjem: »Kako se dovršena politička emancipacija odnosi prema religiji?« ³¹

Politička se emancipacija treba provesti bez ukidanja religije, tj. ukidanje religije nije njezin nužan uvjet jer ona znači samo politički odnos prema religiji, koji religiju uopće ne isključuje, već samo obrće taj odnos. To Marxa uvjerava u to »da opstojanje religije ne proturječi ozbiljenju države«. ³² Dok je država u svojem nedržavnom, religioznom obliku imala religiju kao svoj temelj, religija se sada pojavljuje kao njezin izraz, »kao fenomen svjetovne ograničenosti«. ³³ Dakle, više se ne radi o ograničenosti religije, nego o ograničenosti države koje je ona izraz, čime se po Marxu teološka pitanja pretvaraju u svjetovna, odnosno politička. Kritika religije preobražava se u kritiku politike, kritika političke emancipacije ne provodi se kao kritika kršćanske ili židovske već države uopće: »Pitanje o odnosima političke emancipacije

²⁹ K. Marx, »Zur Judenfrage«, nav. dj., str. 455.

³⁰ Ibid., str. 456.

³¹ Ibid., str. 457.

³² Ibid.

³³ Ibid.

prema religiji postaje za nas pitanje o odnosu političke emancipacije prema ljudskoj emancipaciji«. ³⁴

Kritika političke države jest kritika njezina svjetovnoga oblika koji se u praksi pokazuje kao religiozan. Religiozna praksa političke države ne znači da je ona ozbiljenje religije kao ne-uma, kao što je to bio slučaj u srednjem vijeku, već obratno, da se politička država emancipira time od religije, čime je postala državnom religijom. Zbog toga Marx odbacuje Bauerovu ideju političke emancipacije. U političkoj emancipaciji država samu sebe ispovijeda kao religiju. Emancipacija političke države uvjerava Marxa u to »da država može biti slobodna država, a da čovjek ne bude slobodan čovjek«. ³⁵ Politička emancipacija čovjeka utoliko za Marxa ne znači ništa drugo nego posrednu emancipaciju posredstvom političke države, koja je, kao slobodna država religija, apstrakcija njegove slobode: »Država je posredovateljica između čovjeka i čovjekove slobode«. ³⁶

Marx ističe da je već Hegel shvatio odnos države prema religiji, u kojemu dolazi do »razlikovanja forme autoriteta i vjere«, ³⁷ u kojemu se država konstituira kao opće od posebnih formi religioznosti, odnosno – rečeno s Hegelom – kao njihova istina te time i kao najviši oblik religioznosti. Kao apstrakcija konkretne ljudske slobode politička država suprotnost je rodnoga i materijalnoga života, tj. čovjek u političkoj državi vodi dvostruki, nebeski (kao političko biće zajednice, čija zbiljska sloboda pripada državi) i zemaljski život, »život u građanskom društvu, u kojemu je on djelatan kao privatni čovjek, koji druge ljude promatra kao sredstvo, samoga sebe unižava u sredstvo i postaje loptom stranih sila. Politička se država odnosi jednako spiritualistički prema građanskom društvu kao nebo prema zemlji«. ³⁸ Već tu Marx uviđa otuđeni karakter političke države, u kojoj se čovjek otuđuje od svoje zajedničke biti, od samoga sebe i drugoga čovjeka, postaje neslobodan u posredovanju političke države koja predstavlja puko sredstvo za ozbiljenje te apstraktne političke slobode, on je »neistinita pojava«, »profano biće« nasuprot kojemu stoji nebeska sloboda države. U tome leži spiritualistički odnos političke države prema pojedincu, koji u njoj gubi slobodu. Konflikt između političke i ljudske emancipacije u političkoj se državi reducira »na svjetovnu napetost između političke države i građanskoga društva«, ³⁹ tj. na napetost između političke države i neslobodnih, između samih sebe i drugih otuđenih individua, između *citoyen* i *bourgeois*, javnoga i privatnoga čovjeka, između javno-

³⁴ Ibid., str. 458.

³⁵ Ibid., str. 179.

³⁶ Ibid., str. 458.

³⁷ Ibid., str. 460.

³⁸ Ibid., str. 461.

³⁹ Ibid.

ga i privatnoga interesa. Marx doduše priznaje da je politička emancipacija napredak u pogledu na religiozni oblik srednjovjekovne države, koja za njega nije država, ali »ni posljednja forma ljudske emancipacije uopće«⁴⁰, jer se politička emancipacija odnosi samo na emancipaciju od religije, tj. na »čovjekovu emancipaciju unutar dosadašnjega svjetskoga poretka«.⁴¹ Ili: kao forma države religija je svoje mjesto prepustila državi kao religiji, tako da se više ne radi o religioznom, nego o političkom otuđenju. Religiozna bit političke države sastoji se upravo u tom otuđujućem karakteru, u dualizmu političkoga i građanskoga života, u kojemu se čovjeka baca u neljudske odnose, zbog čega on još uvijek ne egzistira kao rodno te kao biće zajednice.

Politička emancipacija Židova za Marxa stoga ne znači njihovu ljudsku emancipaciju, već samo emancipaciju njihove apstraktne državne slobode, u kojoj su oni otuđeni od samih sebe, budući da još nisu emancipirani od židovstva: privilegij emancipacije ima samo politička država koja prividnom političkom emancipacijom religiozne slobode zapravo ukida ljudsku slobodu. To pitanje Marx analizira u razmatranjima ljudskih prava.

Emancipacijom od religije – na razini ljudskih prava – dogodila se zamjena javnoga privatnim pravom. Politička država nije emancipirala pojedinca kao rodno biće u zajedništvu s drugim ljudima, već kao egoista. To za Marxa sačinjava duh te države, u kojoj vlada »*bellum omnium contra omnes*«. Po Marxu, građansko je društvo »postalo izrazom odvojenosti čovjeka od njegove zajednice, od sebe i drugih ljudi«.⁴² To trostruko otuđenje u građanskom je društvu kako cijepanje čovjeka na javnoga i privatnoga tako i dovršetak političke emancipacije od religije – i to tako da religija kao privatno pravo svakoga pojedinca postaje državna, a država religiozna. Religija za Marxa nije bila ozbiljena u tzv. kršćanskoj državi zato što ona i nije država, nego tek u građanskoj državi u kojoj se realizira »politički«, a ne religiozno. U političkoj državi događa se ozbiljenje politike u religiji i religije u politici: religija tek u građanskoj državi postaje politička kategorija. Ta kategorija važi univerzalno, tj. nije privilegirana ni jedan posebni oblik religioznosti, bilo kršćanski bilo židovski, već državna religioznost uopće, zbog čega Marx naglašava da se čovjek u građanskom društvu emancipira jedino od toga posebnoga oblika religije, ne od religije uopće. Politička emancipacija od posebne religije zapravo znači emancipaciju privatnoga prava političke države koje se sastoji u apstraktnoj slobodi izbora posebnoga oblika religioznosti. Ta je apstraktna sloboda samo vladajuća forma državnoga otuđenja čovjeka putem religije. Stoga se emancipacija Židova za Marxa ne sastoji u njihovoj emancipaciji za tu apstraktnu religioznu slobodu, već upravo obratno: u radikalnoj emancipaciji od

⁴⁰ Ibid., str. 462.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., str. 463.

židovstva, zato što je samo ta radikalna emancipacija ljudska, a ne židovska ili kršćanska. Tek ona za Marxa znači put k radikalnom ukidanju religije i političke emancipacije: politička emancipacija nije ništa drugo nego zahtijevanje privilegija za jednu određenu religiju u državi, ne zahtijevanje privilegija za sve ljude u društvu: »Privilegij vjere jest općeljudsko pravo«.⁴³

Zahtjev Židova za političkom emancipacijom nije zahtjev za slobodom svih ljudi, već samo za slobodom Židova. U njemu nije sadržan zahtjev za jedinstvom svih ljudi u njihovoj rodnoj biti, već zahtjev za međusobnim razdvajanjem onoga što sačinjava bit političke države i privatnoga vlasništva. On znači upravo borbu protiv drugih ljudi, ukidanje i ograničavanje slobode drugih. Sigurnost građanskoga društva počiva dakle na sigurnosti toga egoizma i trostrukoga otuđenja. Tako ljudska prava nikada ne prekoračuju granice privatnoga prava, odnosno privatnoga vlasništva i njegovih interesa: »Politička emancipacija jest redukcija čovjeka, s jedne strane na člana građanskoga društva, na egoistično neovisnu individu, a s druge strane na građanina države, na moralnu osobu«.⁴⁴

Marx obrće stvar, zahtijevajući sveopću ljudsku emancipaciju, čovjekovo individualno ozbiljenje kao rodnoga bića, u kojemu se on ne razdvaja od drugih ljudi, nego u njima vidi svrhu i cilj samoozbiljenja. Samo bi se tako moglo ukinuti trostruko otuđenje, a tu zadaću on promatra u vezi s pitanjem o mogućnosti oslobođenja Židova i kršćana. Pritom Bruni Baueru predbacuje da je »pitanje o emancipaciji Židova pretvorio u čisto religiozno pitanje«⁴⁵ i utoliko u »čisto teorijsko« pitanje. Za Marxa to pitanje nije »teološko«, već univerzalno svjetovno pitanje. Zahtjev Židova za emancipacijom za njega je zahtjev za emancipacijom od čovjekove rodne biti te je usmjeren protiv općeljudskoga. Zato Marx kaže: »Emancipacija Židova u svojem je posljednjem značenju emancipacija čovječanstva od židovstva«,⁴⁶ što znači: emancipacija čovječanstva jest emancipacija od svakoga privilegija, od svake posebne, židovske, kršćanske i druge emancipacije. Marx i u praktičnom pogledu pokazuje zašto se židovstvo ne može dalje razvijati. Kao praktična, ateorijska religija, židovstvo je od početaka proklamiralo novac i moć te je stoga našlo svoje ispunjenje u građanskoj državi, tako da ne može prekoračiti te granice. Bila bi to smrt židovstva te je zbog toga samo to građansko društvo vrhunac židovstva. Daljnji razvoj emancipacije u tom društvu mogao bi stoga značiti jedino emancipaciju od samoga židovstva, koje je potpuno sraslo s tim društvom.

⁴³ Ibid., str. 471–472.

⁴⁴ Ibid., str. 479.

⁴⁵ Ibid., str. 480.

⁴⁶ Ibid., str. 482.

Židovstvo svoju teorijsku potporu dobiva u kršćanstvu koje ga nasljeđuje, tako da se oni nalaze u nerazdvojnomoj jedinstvu. U »današnjem« društvu, na koje se odnosi Marx, uloge su promijenjene: »Kršćanin je od početka bio teoretizirajući Židov, Židov je stoga praktični kršćanin, a praktični je kršćanin opet postao Židov«. ⁴⁷ Tako zahtjev za emancipacijom znači povratak u prvobitno stanje, u kojemu je židovstvo imalo praktičnu političku, a kršćanstvo spiritualnu moć. To utoliko nije zahtjev za emancipacijom, nego za reemancipacijom na temelju prvobitnoga stanja. Židovstvo opet zahtijeva svoju prvobitnu praktično-političku moć. Ono je bit toga zahtjeva.

Židovsko pitanje ne znači dakle za Marxa čovječansko pitanje: tek emancipacija čovječanstva od židovstva i kršćanstva njihovim očovječenjem, odnosno područstavljanjem, otvara vrata istinskoj emancipaciji čovjeka od svakoga otuđenoga oblika građanskoga društva i njegove političke države. Kritika državne forme religioznosti pretvara se u kritiku građanske države i njezinih religiozno strukturiranih odnosa, u kojima je čovjek otuđen od drugih ljudi i samoga sebe.

2.3. Kritika Hegelove filozofije prava (1843–44)

U ovom je spisu Marxu stalo do toga da kritikom religije zadobije *čovječnu odredbu čovjeka* kako bi pokazao da je čovjek društveno, odnosno državno biće, koje svoju državu treba graditi na samom sebi i putem samoga sebe. Već smo u analizi »židovskoga pitanja« vidjeli da je ta intencija jedno od glavnih nastojanja mladoga Marxa. Marx u svojim ranim spisima uvijek iznova pokušava paralelizirati religijsko-kritičke motive s kritikom Hegelove teorije države, i to s namjerom da probleme religije razumije iz motrišta kritike političke države te da s druge strane prikaže Hegelovu filozofiju kao glavnu predstavnicu toga »religioznoga«, odnosno »iskrivljenoga« svjetonazora.

Na početku spisa Marx sažimlje rezultate »židovskoga pitanja« i kaže: »Za Njemačku je kritika religije u bitnome završena, a kritika religije je pretpostavka svake kritike«. ⁴⁸ U religioznoj slici svijeta zrcale se svi duhovni, politički i ekonomski odnosi čovjekova društvenoga bitka koje Marx uvijek iznova promatra skupa. Odbacuje tu religioznu sliku svijeta i čovjeka te polazi od toga da religija nudi samo sliku čovjeka, apsolutno lišenu svega ljudskoga, koja se stoga mora ukinuti. Posredstvom religije čovjek stvara sliku o samom sebi i to iskrivljenu, koja se njemu samome čini neljudskom. Ovdje je važan Marxov uvid u ljudsko podrijetlo religije – čovjek stvara religiju, ne obratno: »Čovjek čini religiju, ne religija čovjeka. A to znači da je religija

⁴⁷ Ibid., str. 486.

⁴⁸ K. Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, nav. dj., str. 488.

samosvijest i samoosjećaj čovjeka koji sebe još uvijek nije stekao ili je sebe već izgubio«. ⁴⁹

Religija je proizvod ljudske svijesti u kojemu se sam čovjek zrcali nečovječno. S druge se strane također pokazuje da bit ljudskoga ne treba tražiti u onostranome, nego da čovjek svoju odredbu mora tražiti i ozbiljiti jedino u sebi samome. Kritika religije jest dakle kritika vladajuće religiozne odredbe čovjeka koja ga predočuje neljudski, tj. religija je put otuđenja čovjeka od njegove biti u cjelini: »Ali *čovjek*, to nije nikakvo apstraktno biće što skakuće izvan svijeta. Čovjek, to je *čovjekov svijet*, država, društvo. Ta država, to društvo, proizvode religiju, iskrivljenu svijest o svijetu zato što ona jest iskrivljeni svijet. Religija je opća teorija toga svijeta, njegov enciklopedijski kompendij, njegova logika u popularnoj formi, njegov spiritualistički *point-d'honneur*, njegova moralna sankcija, njegova svečarska dopuna, temelj njegove opće utjehe i opravdanja. Ona je *fantastično* ozbiljenje čovjekova bića zato što ljudsko biće ne posjeduje nikakvu fantastičnu zbiljnost. Borba protiv religije jest dakle posredno borba protiv *onoga* svijeta, čija je duhovna aroma religija«. ⁵⁰

Kada Marx čovjekov svijet određuje kao državu i društvo, što se može svesti na staru Aristotelovu odredbu čovjeka kao *zoon politikon* (ono što je zajedničko), tada je time mišljeno da čovjek svoju zbiljnost treba tražiti samo onkraj religije i njezinih iskrivljenih predodžbi o svijetu. Religiju, koja svijet promatra kao »dolinu suza«, a čovjeka kao nešto što treba prevladati, Marx smatra, kako u teorijskom tako i u praktičnom smislu, apologijom (ideologijom) stanja totalnoga otuđenja čovjeka od samoga sebe i njegova svijeta koje vlada u političkoj državi. To je ideologija bijede, koja kaže da je ukidanje te bijede moguće samo u onostranosti, i s druge strane ideologija političke moći koja se upravo tako i održava u onostranom. Ona je stoga »opijum naroda«. ⁵¹

Sreću onostranoga života, koju zagovara religija i koja fungira kao iluzija, treba zamijeniti sreća ozbiljenja ljudskoga kako bi se konačno ukinula »dolina suza« nastala poviješću otuđenja. Kritika religije za cjelokupni je Marxov koncept važna zato što omogućuje čovjekovo postajanje samosvjesnim bićem, čime on istodobno iskušava sebe kao djelatno biće, tj. kao biće koje oblikuje svoj svijet i svoju povijest. Dok je ranije povijest bila razumijevana kao povijest spasenja, ⁵² odnosno kao puki horizont pripreme za konačno otkupljenje u onostranom, Marx ističe zahtjev za oslobađanjem čovjekove ovostranosti, tj. njegove društvene zbilje. Zadaća se povijesti sastoji upravo u ukidanju doline suza i u ozbiljenju ovostrane sreće: »Dakle, nakon što

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Usp. o tomu K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, u: isti, *Sämtliche Schriften*, sv. 2, ur. K. Stichweh, M. B. de Launay, B. Lutz i H. Ritter, Stuttgart 1983.

je iščeznula onostranost istine, zadaća povijesti jest etabliranje istine ovostranosti. Nakon što je razobličeni svetački lik čovjekova samoootuđenja, zadaća filozofije, koja je u službi povijesti, jest razobličiti samoootuđenje u njezinim ne-svetim oblicima. Kritika neba pretvara se time u kritiku zemlje, kritika religije u kritiku prava, kritika teologije u kritiku politike.⁵³

Marx znanstveno poima ne samo filozofiju nego i povijest: ona se tek mora ozbiljiti kao *čovjekova* povijest. S druge strane tvrdi da je filozofija »u službi povijesti«, tj. ona mora razobličiti dosadašnju povijest kao neljudsku i istodobno pokazati da se svi, prividno »religiozni«, problemi mogu pretvoriti u ljudske, odnosno svjetovne, i da se u tom smislu religija pojavljuje kao pravni sistem, a teologija kao njegova ideologija. Kritika religije i teologije utoliko je kritika vladajućega državnoga oblika i njegove ideologije, a Marx je pritom imao u vidu njemačku filozofiju države i prava. Ako se pođe od toga da je Hegel u svojim ranim spisima tvrdio da »što nije u svojem pojmu, uopće ne postoji«, onda bi to također moglo značiti: Njemačka ne postoji zato što joj nedostaje bilo kakva odredba te stoga i nije nikakva država. To pak za Marxa znači sljedeće: Hegelovu spekulativnu filozofiju države i prava, koja polazi od apsolutne neovisnosti ideje države i prava o zbiljnosti, treba zamijeniti materijalističkom filozofijom konkretnoga čovjeka, tj. onom koja se odnosi na povijest i zbiljnost, koja je kritika društva, te bi se samo tako smjelo tvrditi da Marx time želi reducirati cjelokupnu filozofiju na područje društvenoga bitka.

Marxova kritika teološke biti Hegelove filozofije države i društva pokazuje da je i sama filozofija, ne samo religija, u službi povijesti političkoga otuđivanja, jer mjerilo ljudskoga i povijesnoga ne traži u konkretnoj ljudskoj povijesti, nego pokušava u korist apstraktnoga općega pokazati pojedinca i njegove konkretne ljudske potrebe općima i apstraktnima. Ona tada egzistira kao ideologija, kao ne-umni izraz tih iskrivljenih odnosa. Ozbiljenje filozofije u njezinu umnom obliku za Marxa bi utoliko značilo njezino ukidanje kao ideologije, odnosno ukidanje njezina ne-umnoga, spekulativnoga oblika.

3. Materijalna i duhovna proizvodnja: ekonomski vid religije

3.1. Prilog kritici nacionalne ekonomije – ekonomsko-filozofski rukopisi (1844)

U Marxovoj kritici nacionalne ekonomije povlači se paralela između ekonomskih i religioznih odnosa, i to posebice kad se govori o kategoriji »otuđenoga rada«. U toj kritici najprije pokazuje da u nacionalnoj ekonomiji dolazi do »razdvajanja rada, kapitala i zemlje, jednako tako do razdvajanja nadnice, profita od kapitala i

⁵³ K. Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, nav. dj., str. 489.

osnovne rente»⁵⁴ i s druge strane da je u takvim odnosima sam radnik roba, odnosno biva otuđen od svojega rada i njegovih rezultata. Marx također uviđa da je u takvoj ekonomiji sam kapitalist otuđen od rada, što po njemu dovodi do stvaranja dviju klasa, radnika i kapitalista, te do njihova otuđenja, ne samo jedne od druge i jedne protiv druge nego i u pogledu rada kao temeljne odredbe rodnoga bića. Marx ujedno upućuje na to da nacionalna ekonomija počiva na privatnom vlasništvu kao na općem zakonu, premda taj zakon ne objašnjava, te pokušava osvijetliti strukturu nacionalno-ekonomskih odnosa, polazeći najprije od dijalektike proizvodnje i iz nje nastajućega procesa otuđivanja i siromašenja radnika: »Radnik postaje siromašniji što više proizvodi bogatstva, što više njegova proizvodnja raste u moći i obujmu. Radnik postaje utoliko jeftinija roba ukoliko više stvara robe. Trošenjem svijeta stvari izravno raste obezvrjeđivanje ljudskoga svijeta. Radnik proizvodi ne samo robu: on proizvodi samoga sebe kao neku robu«⁵⁵

Proizvodnja bogatstva stoji dakle u izravnoj proporciji sa siromašenjem radnika, koji se ne pojavljuje kao takav, već kao roba, on je po-predmećen u tim odnosima i otuđen, ne samo od svoje proizvodnje nego i od samoga sebe, zato što je i sam postao robom koja ima svoju tržišnu cijenu. Porast kapitalističke proizvodnje znači utoliko porast *rašćovječenja* čovjeka. Kao *izvanjštenje* (*Entäusserung*) čovjeka, rad se time događa kao gubitak njegove nutrine. Marx to otuđenje paralelizira s onim religijskim: »Jednako je tako i u religiji. Što više čovjek ulaže u Boga, to manje zadržava u sebi samome. Radnik svoj život ulaže u predmet, no sada život više ne pripada njemu, već predmetu... *Izvanjštenje* radnika u njegovu proizvodu ima to značenje da ne samo da njegov rad postaje nekom izvanjskom egzistencijom, nego taj rad egzistira izvan njega, kao njemu stran i neovisan o njemu, te postaje samostalna sila nasuprot njemu, tako da mu život, koji je dao predmetu, dolazi neprijateljski i strano ususret«⁵⁶

Religiozno otuđenje za Marxa je jednako ekonomskome zato što je princip toga otuđenja isti: otuđenje ljudskoga, odnosno sebe-gubitak čovjeka u onomu što je sam stvorio. Djelatnost vjernika i radnika pokazuje se ne kao njihova samodjelatnost, već kao djelatnost neke njemu tuđe moći koja vlada njime. Radnik proizvodi ono što ga apsolutno ukida kao čovjeka. Kao i u religiji, on radom proizvodi neko tuđe biće, koje sada više nije Bog religije, već opet čovjek. Radnik je pod jarmom drugoga čovjeka kao što su laici pod jarmom svećenika. Dakle ne samo da proizvodi to samootuđenje i tu tuđu silu koja ga podjarmljuje nego i otuđujuće odnose. On proizvodi sebi tuđu vlast, boga koji vlada u praksi (kapital i privatno vlasništvo), koji predstavlja

⁵⁴ K. Marx, »Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, nav. dj., str. 559.

⁵⁵ Ibid., str. 561.

⁵⁶ Ibid., str. 563.

tako *izvanjšteni* rad. Dakle teorijsko otuđenje u religiji dobiva svoj praktični izraz u ekonomskom otuđenju.

Iz toga proizlazi druga paralela s religijom koju Marx spoznaje u fetišnom karakteru privatnoga vlasništva. Tuđe biće, koje proizvodi radnik, pojavljuje se kao kapital, odnosno kao privatno vlasništvo, koje u nacionalnoj ekonomiji važi kao jedina, »za sebe bivstvujuća« samodjelatnost. Ono ima u sebi nešto religiozno zato što proizvodi sâm sebe posredstvom proizvođača, u čemu leži njegov fetišni karakter. Fetišizam tih nacionalno-ekonomskih odnosa, koji Marx otkriva kod Adama Smitha, sastoji se u otuđujućem karakteru religioznoga i proizvodnoga izvanjštenja čovjeka, zbog kojega on pati od sebe-gubitka.

Po Marxu i Engelsu, Adam Smith je spoznao da put k ukidanju tih izvanjskih predmetnih odnosa vodi preko njihova pounutrenja i očovječenja, što je u religiji pokazao Luther. Tek očovječenjem vjere i rada čovjek bi prestao proizvoditi silu koja mu je tuđa i koja ga podjarmljuje. Ukidanje privatnoga vlasništva za Marxa znači ne samo povratak iz tih otuđujućih proizvodnih odnosa, već ujedno »povratak čovjeka iz religije, obitelji, države u njegovo ljudsko, tj. društveno opstojanje«. ⁵⁷ Dok se religiozno otuđenje događa samo u nutрини, ekonomsko se pojavljuje kao »otuđenje zbiljskoga života – stoga njegovo ukidanje obuhvaća obje strane«, ⁵⁸ tako da Marx jasno naglašava prvenstvo ukidanja toga praktičnog otuđenja. U tom pogledu valja razumjeti Marxovo pozivanje na ideju komunizma i ateizma: »Komunizam započinje odmah (*Owen*) s ateizmom, teizam je još daleko od toga da bude komunizam kao što je ateizam još više apstrakcija. Filantropija ateizma stoga je najprije filozofska apstraktna filantropija koju komunizam odmah realno i neposredno proteže na djelovanje«. ⁵⁹

Marx tvrdi da je komunizam uvijek na djelu kao zahtjev za ukidanjem praktičnih otuđujućih odnosa, taj je zahtjev neukidiv i proizlazi iz konkretne (ne)ljudske situacije kao praktična nužnost. On je u samome sebi praktično ateističan, dok ateizam kao životni stav dolazi tek naknadno: nužan je posljedak praktičnoga komunizma, ne obratno. Bez praktičnoga komunizma ateizam je puka apstrakcija. »Filantropija« komunizma za Marxa je dakle povijesna nužnost samostvaranja, odnosno samoozbiljenja čovjeka putem »ljudskoga rada«. Iz toga povijesno-praktičnoga motrišta, iz kojega na vidjelo izlaze prirodnost čovjeka i čovječnost prirode, pitanje o Bogu čini se nemogućim: »Budući da je bitnost čovjeka u prirodi, čovjek je za čovjeka kao opstojanje prirode i priroda za čovjeka kao opstojanje čovjeka praktično, osjetilno, zorno, pitanje o nekom tuđem biću, o biću iznad prirode i čovjeka, postalo je

⁵⁷ Ibid., str. 585.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

praktički nemoguće pitanje koje uključuje priznanje nebitnosti prirode i čovjeka. Ateizam, kao poricanje te nebitnosti, nema više nikakva smisla jer ateizam je negacija Boga i putem te negacije postavlja *čovjekov opstanak*, ali socijalizam više ne potrebuje takvo posredovanje; on počinje od teorijski i praktično osjetilne svijesti čovjeka i prirode kao *bîti*«. ⁶⁰

Ateizam ostaje okovan teizmom kao svojom suprotnošću. U »komunističkoj« praksi, koju Marx poima kao povijesni proces čovjekova oslobađanja kao rodnoga i društvenoga bića, ukinuti su i teizam i ateizam jer u njima ne postoji nikakva razlika između unutarnjega i izvanjskoga.

Treću religiozno-ekonomsku paralelu Marx povlači u fenomenu novca, koji se pojavljuje kao univerzalni posrednik između ljudskih potreba i predmeta, između čovjeka i čovjeka: »To je svemoguće biće, koje me određuje u mojem vlastitom bitku, ja sam ono što mogu kupiti! Novac je posrednik svih posredovatelja i sila nad svim silama, sâmo božanstvo: 1. On je vidljivo božanstvo. 2. On je sveopća kurva, sveopći svodnik ljudi i narodā. Iskrivljivanje ljudskih i prirodnih kvaliteta, bratstvo nemogućnosti, božanska sila novca leži u njegovoj *bîti* kao otuđenoj *bîti* čovjeka koja se izvanjšćuje i očituje. Novac je izvanjšteni imutak čovječanstva«. ⁶¹

Novac je neljudski izraz te apsolutne otuđenosti *qua* izvanjštenosti čovječanstva. On je najviše sekularizirano božanstvo koje živi od čovjekove lišenosti *bîti*. Novac je čovjekov izokrenuti svijet, nova, apsolutno sekularizirana religija privatnoga vlasništva i kapitalizma.

Tri paralele (otuđenje, fetišizam i novac) Marxu služe ne samo u svrhu otkrivanja strukture nacionalne ekonomije nego i kao put k ukidanju same religije, korijen koje ne treba tražiti u onostranome, nego u povijesno-praktičnim okolnostima čovjekova opstojanja, koje samoga čovjeka – u kapitalističkom društvu – pokazuju u njegovu nečovječnom i *bîti* lišenom liku. Ukidanje tih odnosa trebalo bi istodobno značiti ukidanje religije, tako da praktično oslobođenje predstavlja za Marxa nužan uvjet oslobođenja čovjeka od iskrivljenih oblika svijesti (religija, moral, država).

4. Teze o Feuerbachu (1845)

Marx u svojoj četvrtoj, šestoj, sedmoj i osmoj tezi sažimlje sve što je ranije bilo predmetom njegove kritike religije. Tako prva teza govori o ljudskome podrijetlu religioznoga (samo)otuđenja, koje se utoliko treba ukinuti u ovostranosti: »Feuerbach polazi od činjenice religioznoga samootuđenja, od podvostručenja svijeta na

⁶⁰ Ibid., str. 607.

⁶¹ Ibid., str. 634.

religiozni i svjetovni. Njegov se rad sastoji u tome da se religiozni svijet ukine u svojoj svjetovnoj osnovi. Ali da se ta svjetovna osnova odvaja od same sebe i fiksira sebi neko samostalno kraljevstvo u nebesima, to se može objasniti jedino samorazdrtošću i samoproturječnošću te svjetovne osnove«. ⁶²

U šestoj tezi Marx, za razliku od Feuerbacha, naglašava da je čovjek »*ensemble* društvenih odnosa«, zbog čega ni on niti religija nisu neki *abstractum* koji je neovisan o tim odnosima. Ukidanje religije u jednoj takvoj individui stoga za Marxa znači samo ukidanje jedne apstrakcije putem druge: »Feuerbach ukida religiozno biće u ljudskom biću, ali ljudsko biće nije apstraktnost koja prebiva u pojedinačnoj individui. U svojoj zbiljnosti ono je *ensemble* društvenih odnosa«. ⁶³

Stoga i religiozni osjećaj mora biti proizvod društva i njegovih vladajućih odnosa. To Marx kaže u sedmoj tezi: »Feuerbach stoga ne vidi da je sam 'religiozni osjećaj' društveni proizvod i da apstraktni individuum, koji analizira, pripada određenom društvu«. ⁶⁴

Osma teza govori o primatu prakse u rješavanju religioznih pitanja: samo je umna praksa u stanju razjasniti religijski ne-um. Zbog toga se u literaturi o Marxu često govori o praksi kao kriteriju spoznaje: »Sav je društveni život *bitno* praktičan. Svi misteriji, koje teorije potiču na misticizam, dobivaju svoje racionalno rješenje u ljudskoj praksi i u poimanju te prakse«. ⁶⁵

5. Njemačka ideologija (1846)

Premda je suautor toga spisa Engels, ovdje je važan jer se u njemu ideološki aspekt religije obrađuje u pogledu društvenih odnosa. Prikazujući situaciju poslije Hegela u Njemačkoj od Straussa do Stirnera, koja se odlikuje kritikom religioznih predodžbi i sveopćega »kanoniziranja« svijeta, autori dolaze do sljedeće spoznaje: »Nikome od tih filozofa nije palo na pamet da pitaju o povezanosti njemačke filozofije s njemačkom zbiljom, o povezanosti njihove kritike s njihovom vlastitom materijalnom okolinom«. ⁶⁶ To proizlazi već iz Marxove osme teze o Feuerbachu i važi ne samo za filozofiju, nego i za moral i religiju kao ideološku stranu te zbiljnosti. Marx i Engels stoga pokušavaju pokazati da ta zbilja nije proizvod ideologija, već obratno:

⁶² K. Marx, »Thesen über Feuerbach«, u: isti, *Frühe Schriften*, sv. 2, ur. H.-J. Lieber i P. Furth, Stuttgart 1971., str. 2.

⁶³ Ibid., str. 2–3.

⁶⁴ Ibid., str. 3.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ K. Marx, »Die deutsche Ideologie«, u: isti, *Frühe Schriften*, sv. 2, ur. H.-J. Lieber i P. Furth, Stuttgart 1971., str. 15.

ideologije su samo izraz te zbiljnosti i njezinih vladajućih društvenih odnosa: »Proizvodnja ideja, predodžbi, svijesti, prije svega je utkana u materijalnu djelatnost i materijalno komuniciranje čovjeka, jezika i zbiljskoga života. Predočavanje, mišljenje, duhovno komuniciranje ljudi ovdje se još uvijek pojavljuju kao izravni izraz materijalnoga odnosa«. ⁶⁷

Prema šestoj tezi o Feuerbachu čovjek je »*ensemble* društvenih odnosa« te se stoga ni njegova materijalna ili duhovna proizvodnja ne mogu promatrati izvan toga okvira. Time se pokazuje da ideje i predodžbe ne pripadaju nekom, od čovjeka otuđenom svijetu, nego da su upravo rezultati razvojno-povijesnih proizvodnih odnosa i snaga koje im leže u temelju: »Ljudi su proizvođači svojih predodžbi, ideja itd., ali zbiljski, djelatni ljudi koji su uvjetovani određenim razvojem svojih proizvodnih snaga«. ⁶⁸

I kada ideologija nekoga povijesnoga stupnja ljudskoga razvoja (filozofija, moral, religija) prikazuje svijet »iskrivljeno«, tada to ne znači da je ta ideologija iskrivljena, nego izričito da su zbiljski odnosi, kojih je ona izraz, doista iskrivljeni, odnosno postavljeni na glavu, zbog čega je kritika ideologije bez njoj prethodeće kritike vladajućih proizvodnih i društvenih odnosa nemoćna i promašena. Naime ta postavka, sa stajališta sociologije znanja, implicira da cjelokupni bitak, pa tako i svijest-o-bitku (*Bewusst-Sein*), počiva na društvenom bitku i treba se tumačiti jedino iz njega: zbiljska povijest ne pripada ideologijama, već konkretnom društvenom životu, koji je uvijek u mijeni. Razvoj svijesti događa se suprotstavljanjem proizvodnih snaga i odnosa, zahvaljujući kojemu dolazi do prevladavanja starih ideologija, što znači da je dijalektika društvene prakse nužna pretpostavka promjene svijesti, ne obratno – ona nije uzrok, već posljedica tih promjena.

Marx svoje razmatranje religije ne promatra teorijski, već izričito iz sfere »društvenoga bitka« i njegovih vladajućih (proizvodnih) odnosa, čime »spiritualni« sadržaj religije dobiva materijalističko pre-tumačenje, u odnosu na koje Bog, vjera, nada, očekivanje spasenja, nisu teme »materijalističke filozofije« te stoga i ne mogu biti predmetom njezine kritike. No ostaje pitanje nije li i Marxova »nada« u novo, besklasno društvo također nova ideologija, ono Blochovo »još-ne« koje Marxov nauk čini novom religijom unutarsvjetovnoga »otkupljenja« kao uskrsnuća čovječnoga čovjeka iz postojećih nečovječnih odnosa.

⁶⁷ Ibid., str. 22.

⁶⁸ Ibid., str. 23.

DIE FRÜHE RELIGIONSKRITIK VON KARL MARX

Željko Pavić

Lexicographisches Institut Miroslav Krleža, Zagreb

ZUSAMMENFASSUNG: Das Phänomen der Religion interessiert Marx nicht aus der Sicht einer möglichen »Religionsphilosophie«, die die Religion in Anbetracht ihres endgültigen Sinnes und der Verwirklichung einer gläubigen Existenz betrachtet, die von ihrem eigenen Dasein, bzw. von ihrem eigenen Verständnis der göttlichen Offenbarung und dieser faktischen Existenz ausgeht. Marx interessiert vielmehr den ideologischen, philosophischen, politischen und *ökonomischen* Aspekt der Religion, wo sie zuerst als das »verkehrte Bewusstsein« erscheint, das sich auf die gleichen verkehrten entfremdeten Verhältnissen konstituiert. Die Religion ist der theoretische Ausdruck jener Entfremdung, weshalb das Umsetzen der »Kritik des Himmels in die Kritik der Erde« die Überwindung dieses religiösen Bewusstseins durch die radikale Veränderung der Produktions- und Gesellschaftsverhältnissen zu seinem Ziel hat. In diesem veränderten Zustand ist der Atheismus selbst überflüssig, da die Religion – so glaubte Marx – in einer solchen Gesellschaft von sich selbst her absterben müsste.

Schlüsselworte: *Marx; Religion; Glaube; Entfremdung; Produktionskräfte und Produktionsverhältnisse; Theismus; Atheismus; Absterben der Religion*