

INFLACIJA SUVREMENOGA ATEIZMA. TEOLOŠKA PITANJA

Uvod

Rad obrađuje definiciju, pojavu, razvoj, procvat, stagnaciju te svojevrsnu krizu u vidu inflacije ateizma u suvremeno doba. Zbog jasnih ograničavajućih uvjeta glavni je naglasak na dvama člancima iz zbornika *The Cambridge Companion to Atheism*, od kojih svaki za sebe i na svoj način obrađuje problematiku isprepletenosti teizma i ateizma kroz modernu, odnosno postmodernu. Druga djela i autori od važnijega značenja obrađeni su više-manje marginalno, što se na neki način nastoji razriješiti otvaranjem novih, nedovoljno istraženih pitanja i problema u zaključku rada.

1. Pojava ateizma u moderno doba

Gavin Hyman, filozof religije i povjesničar ateizma, snažno zastupa tezu da je ateizam (jasno, s obzirom na definiciju potonjega, ali i definiciju teizma koju autor drži valjanom) neizbježan dio moderne povijesti, odnosno da su ateizam i moderno doba neraskidivo povezani.

U govoru o modernoj povijesti trebamo biti svjesni da ne postoji sveobuhvatna i općeprihvaćena definicija iste. Hyman stoga za polazišnu točku definiranja ovoga razdoblja govori o *modernom osjećaju* kao „nastojanju oko sveobuhvatnog svladavanja stvarnošću razumskim odnosno znanstvenim sredstvima“¹. To *nastojanje* možemo okvirno smjestiti u razdoblje od 16. do sredine 20. stoljeća. Kada je riječ o ateizmu, definicija istoga

Valentino Findrik



Gavin Hyman, filozof religije i povjesničar ateizma, snažno zastupa tezu da je ateizam (jasno, s obzirom na definiciju potonjega, ali i definiciju teizma koju autor drži valjanom) neizbježan dio moderne povijesti, odnosno da su ateizam i moderno doba neraskidivo povezani.

¹ Gavin HYMAN, *Atheism in Modern History*, u: *The Cambridge Companion to Atheism*, Michael Martin (ur.), New York, 2007., 28.

može biti jasna i nedvosmislena jedino ukoliko je definicija teizma, kojega prvi niječe, jasna i nedvosmislena. Drugim riječima, treba imati u vidu da se ateizam uvijek definira u odnosu na ono što poriče; konkretno, u odnosu na teizam kao svoju prijeku suprotnost, a ujedno i razlog ili povod svoga postojanja. Dakle, ateizam je uvijek negacija specifična oblika teizma. S obzirom na tu pretpostavku možemo reći da je i ateizam modernoga doba negacija specifična oblika teizma modernoga doba koji se, po Hymanovu mišljenju, razlikuje od oblika teizma koji je prevladavao prije vremena moderne. Drugim riječima, kako se mijenjaju oblik i definicija teizma, tako se mijenja i ateizam kao njegova konkretna negacija. Pojam *ateizam* veže se gotovo uz sam početak novoga vijeka. Prvi put ga koristi John Cheke u prijevodu Plutarhova djela *O praznovjerju* 1540. godine. No ovdje, a tako i do u bližu budućnost, *ateizam* primarno označava ne-vjerovanje u božansku providnost, a ne toliko poricanje Božje opstojnosti². Tijekom povijesti do danas pojedinačne definicije ateizma, odnosno njihovi nosivi naglasci bit će podložni promjenama u onoj mjeri u kojoj će se mijenjati naglasci i društveni status religije i teologije, dakle teizma. U tom je smislu zanimljivo, a ujedno i simptomatično, kako stavovi ateizma kojih smo danas sve češće svjedoci ne idu u znatnoj mjeri za jasnoćom i distinktivnošću koliko za retoričkom i emocionalnom efektivnošću, jako često s utemeljenjem u nejasno artikuliranoj teodicejskoj problematici.³

² Usp. *Isto*, 29–30.

³ Usp. Sam HARRIS, *An Atheist Manifesto*, (7. XII. 2005.), u: http://www.truthdig.com/dig/item/200512_an_atheist_manifesto (3. IX. 2014.):

Kako je distinktivno nastojanje novoga vijeka preuzimalo sva područja djelovanja, šireći se preko Francuske i Engleske na cijelo područje zapadne Europe, tako se i značenje ateizma iskristaliziralo u oblik kakav poznajemo danas. Dakle, iako kao definirana pojava postoji od sredine 16. st., ateizam će sve do sredine 18. st. ostati terminom optužbe i zadržati društveno negativne konotacije. Tek ga se od sredine 18. st. prihvaća kao slobodno izjašnjenje osobnoga uvjerenja, odnosno ne-vjerovanja, a prvim ateističkim filozofom te ujedno i začetnikom modernoga ateizma smatra se Denis Diderot (1713.–1784.). On je u svom nauku takoreći Descartesovu matematičku fiziku lišio metafizičnosti, a Newtonovu mehaniku oslobodio težnje za utemeljenjem na nemehaničkim principima. Načelo njegova materijalističko-mehanicističkoga nauka o prirodi glasi: „princip svega što postoji jest stvaralačka priroda, materija u svojoj autoaktivnosti vječno proizvodeći sve promjene i sve oblike“⁴.

No ateizam kao pojava i nadalje je zadržao zakonski i moralno relativno negativne konotacije pa je bilo nastojanja da se iznađe termin koji bi s jedne strane sadržavao stajališta modernoga ateizma, ali zbog kojega, s druge strane, pojedinci ne bi bili obilježeni kao nemoralni i bezakonici. Tako će George Jacob Holyoake u ovu svrhu koristiti pojam *sekularizam* dok će Thomas Huxley govoriti o *agnosticizmu*, iz jednostavna razloga što nema dostatnih dokaza za (metafizičku) tvrdnju nepostojanja Boga. Stoga drugi naziv za njegov agnosticizam i jest *metafizičko neznanje*. Politički gledano,

„Ateizam znači odbijanje nijekanja onoga što je očito. (...) Ateizam je moralna i intelektualna nužnost.“

⁴ Gavin HYMAN, *Atheism in Modern History*, 30.

ateizam je s vremenom postao povezan uz ljevičarstvo i revolucionizam – ne zbog toga što bi ateizam bio nužan preduvjet za revoluciju, već zbog toga što, kako se pretpostavljalo, a kasnije i pokazalo, revolucija ima neizmerno plodnije tlo u ateizmu nego što je to slučaj s društvom koje u svojim strukturama ima relativno čvrsto uporište u teizmu te ima ateizam za svoju gotovo neizbježnu kolateralnu pojavu. Na tom je tragu i Karl Marx u svojem tada iznimno revolucionarnom nauku naučavao kako se u praksi kršćanstva nalazi stanovita, iako indirektna, afirmacija kapitalizma pa bi stoga dezintegracija kapitalizma koju je smatrao neizbježnom nužno trebala voditi nestanku kršćanstva, odnosno religije kao takve. Prema nekim povjesničarima upravo u marksizmu i svim njegovim posljedicama nalazi se jedan od najkonkretnijih primjera kompatibilnosti revolucionizma s ateizmom⁵.

2. Uspon i procvat modernoga ateizma

Descartes napušta skolastičku teološku metodologiju u korist epistemologije te nastoji objasniti Božju opstojnost na isključivo racionalnoj osnovi. Potkraj 17. stoljeća Descartesovoj racionalističkoj epistemologiji John Lock suprotstavlja empirističku, naučavajući kako su Božji atributi izvedeni iz ideja koje primamo preko osjetila i kroz refleksiju, a koje potom projiciramo u koncept Boga. Unatoč epistemološki nespojivim razlikama racionalizam i empirizam ipak se slažu u jednoj stvari: oba usmjerenja niječu mogućnost supstantivnoga znanja o Bogu, a na toj pretpostavci kasnije će

svaki na svoj način graditi Hume i Kant, odnosno Feuerbach i Marx.

Hume je osmislio neizbježne implikacije dosljedna provođenja temeljite empiričke epistemologije. To, dakle, znači zaključivanje isključivo na osnovi pojavnoga, odnosno na osnovi osjetilnoga iskustva, a to *implicite* predstavlja nijekanje mogućnosti metafizičke spoznaje te nijekanje smislenosti metafizike kao takve, što za svoju logičnu posljedicu ima i uviđanje nespojivosti empirizma s vjerom u transcendentno, odnosno u jednoga, osobnog Boga. Kant je u odnosu na Descartesa i Humea podrazumijevao da se Bog nalazi onkraj, a ne unutar čovjekovih spoznajnih mogućnosti. Preciznije, Bog je za Kanta postulat praktičnoga uma – nužan za smislenost ljudskoga iskustva moralnosti, no istovremeno nedostupan ljudskoj spoznaji. Kantovim riječima, „moramo živjeti kao da Bog postoji, ali njegovo postojanje je nešto što ne možemo znati ni demonstrirati“⁶.

Što se tiče kasnijega razvoja zapadne misli, Hyman drži kako su takozvani lijevi hegelijanci razvili neke od temeljnih elemenata Hegelova sustava na specifično ateistički način. Jedan od najistaknutijih od tih mislilaca bio je Feuerbach koji je kršćanstvo smatrao nekoherentnim jer u sebi spaja osobnu i ljudsku dimenziju s onim vječnim, savršenim i nepromjenjivim. U skladu s Lockeovom vizijom teizma on je naučavao kako deklarirana Božja svojstva zapravo predstavljaju najviša ljudska svojstva, personificirana i projicirana u beskonačno. Nauk o Bogu (teologija) tako za njega predstavlja nauk o čovjeku

⁵ Alister E. McGrath, *The twilight of atheism. The rise and fall of disbelief in the modern world*, New York, 2004., 48–49, 63–67.

⁶ Prema, Gavin HYMAN, *Atheism in Modern History*, 36.

(antropologiju). Za Marxa protuslovnost kršćanstva očitovala se u tome što je ono s jedne strane podupiralo kapitalistički poredak, naučavajući kako je svaka vlast od Boga te da joj se kao takvoj neupitno treba pokoravati, dok je s druge strane, primarno u odnosu na svoju ritualnu dimenziju, igralo ulogu kompenzacije i utjehe za obespravljene i patnjom pogođene. Stoga je Marxu bilo logično očekivati kako će kršćanstvo, s rušenjem kapitalizma, i samo iščeznuti budući da više ne bi bilo potrebe za utješnom ulogom religije. Možemo reći, prilično utopistička vizija za kritičara kršćanstva kao ideološkoga opijuma⁷.

Zaključujući ovaj niz Hyman u svojem članku o ateizmu u modernom dobu navodi J. H. Newmana i F. Nietzschea kao one koji su predvidjeli te najavili religioznu nemoć i nezainteresiranost, s njezinim implikacijama u svim aspektima društva. To se u stvarnosti vidno počelo ispunjavati polovicom 20. st., a to doba, vrijeme od 60-ih godina 20. st. naovamo, neki povjesničari nazivaju dobom jedinstvena i *radikalna bezboštva*. Tako zapravo vidimo da ono što moderno doba nagovješćuje te postupno i djelomično razvija svoje ispunjenje ima u vremenu takozvane *postmoderne*. U tom smislu neki povjesničari ateizam smatraju ishodišnom točkom modernoga doba. Procvat ateizma kakva poznajemo danas konvergira s ispunjenjem druge strane Nietzscheove proročke medalje, naime s ostvarenjem nihilizma⁸.

⁷ Usp. John D. CAPUTO, *Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition*, u: *The Cambridge Companion to Atheism*, Michael Martin (ur.), New York, 2007., 270–271.

⁸ Usp. Henri de LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, Rijeka, 2009., 57–82.

3. *Pitanje/problem predmeta negacije*⁹

U pokušaju precizna definiranja Boga kojega moderni ateizam niječe, Hyman polazi od nauka sv. Tome Akvinskoga te o radikalnu otklonu od njega koji se, po njemu, dogodio u teizmu novoga vijeka. Jedno od glavnih polazišta Tomine te kasnije tomističke teologije jest epistemološka obrana Božje transcendencije koja se najjasnije očituje u njegovu nauku o analogiji. Sv. Toma je s jedne strane naučavao radikalnu ograničenost ljudskoga uma u pitanju spoznaje Boga, a s druge strane svojim naukom o analogiji objašnjavao je kako sve što ikada možemo reći o Bogu ili mu pripisati uvijek ostaje analogija. Dakle, u našem govoru o Bogu uvijek trebamo biti svjesni da ono što o Bogu izričemo pomoću analogije sadrži u sebi veću pojmovnu i značenjsku različitost nego sličnost.

U novom vijeku izgubilo se i zanemarilo ovakvo shvaćanje teologije. Revolucija u shvaćanju Boga prema nekim autorima, kao što je povjesničar Amos Funkenstein, svoje ishodište ima u 17. st., u Descatesovu nauku o *jasnim i distinktivnim* pojmovima, iz čega je konzekventno došlo do uvjerenja da se i o Bogu neke stvari mogu znati i izreći jasno i distinktivno (*clare et distincte*), odnosno da Bog mora imati određena primarna svojstva koja bi mu trebala biti zajednička sa stvorenjima, a koja bi kao takva trebala biti dostupna ljudskoj spoznaji. Tako, zaključuju isti autori, s napuštanjem, odnosno marginaliziranjem nauka o analogiji neizbježno je došlo do novoga shvaćanja Boga i njegove transcendentnosti. Budući da su, u

⁹ Prema, Gavin HYMAN, *Atheism in Modern History*, 37–40.

stvarima mogućnosti ljudske spoznaje, do svijesti doprle zajedničke *jasne i distinktivne* točke spoznaje Boga i stvorenja, čija su sličnost i zajedništvo kvalitativne naravi, moralo se Božju transcendentiju bratiti naglašavanjem kvantitativne različitosti. Tako se o Božjoj transcendentnosti, dobroti i opstojnosti govorilo kao beskonačno većima u odnosu na ista čovjekova svojstva.

Na tragu takva epohalnoga obrata u nauku o spoznaji engleski filozof 17. st. Henry More, između ostalih, cjelokupnu stvarnost vidi sačinjenu od čvrstih i duhovnih stvari od kojih bi Bog bio najviša duhovna *stvar*, beskrajno protežan u cijeloj prirodi, pokretač svih ostalih duhovnih stvari. Teško je ne primijetiti kako ovakva slika Boga i svijeta puno više odgovora panteizmu, no autori koji u svojoj argumentaciji preuzimaju ovaj razvojni moment o tome šute, smatrajući ga legitimnom nadogradnjom i činom prijelaza od srednjovjekovnoga teizma k modernom.

Isusovac Michael J. Buckley govori o dvije struje razvoja modernoga teizma. Jedna je racionalistička i matematička, čiji je začetnik Descartes, a glavni predstavnik Nicolas Malebranche, dok druga grana nosi empiristička i mehanicistička obilježja izvedena od Newtona, a predvodio ju je Samuel Clarke¹⁰. Ono što je pak bilo zajedničko ovim dvima strujama, zanimljivo zaključuje autor Hyman, jest poimanje Boga kao *stvari*, u smislu da je njegovu narav moguće definirati, a njegovu lokaciju identificirati. Nauk ovih dviju struja konvergentno je vodio natrag k uviđanju kvalitativne distinkcije Božje transcen-

dentnosti, no o toj distinkciji se sada govorilo na epistemološkoj, a ne toliko na ontološkoj razini. Drugim riječima, budući da se Božje biće shvaćalo kvalitativno jednakim ljudskom biću, distinkcija se sada, u nešto izmijenjenu obliku u odnosu na nauk Tome Akvinskoga, nalazila u sve jasnijem naglašavanju Božje skrivenosti i nepoznatljivosti, što će se kasnije razviti u jedan od ključnih naglasaka Kantove kritike spoznajne moći.

Na osnovi svega rečenoga lakše je shvatiti činjenicu da je ateizam, u našem slučaju moderni ateizam, uvijek kritika i negacija konkretnoga oblika teizma. Tako bi za, primjerice, Hymana glavno obilježje modernoga teizma bilo shvaćanje Boga kao entiteta o kojem se može jasno i nedvosmisleno govoriti te čija se narav i funkcija u svijetu može jasno utvrditi. U tom smislu Funkenstein može zaključiti kako ovakav oblik teizma nije bilo pretjerano teško odbaciti¹¹.

Po završetku svojega članka Hyman postavlja nekoliko zanimljivih pitanja vezanih uz način na koji je došlo do ovakva oblika teizma, odnosno njemu inherentna shvaćanja Boga. Je li tomu uzrok sekularna iskvarenost ranijega autentičnog ateizma proizišla iz

¹¹ Usp, *Isto*, 40. Kako bi važnost pitanja koje uvijek iznova moramo postavljati – ateisti kojega Boga? – u ovako ograničenim uvjetima došla što više do izražaja, dobro bi bilo osvrnuti se na dio Hymanova zaključka koji implicitno daje dostatan odgovor na to problemsko pitanje. „Kako (u modernom svjetonazoru) postoji samo jedna ontološka razina, Bog ne može transcendirati stvarnost ovoga svijeta, nego mora nekako u istu biti smješten, funkcionalno i lokacijski. Kao takav, Bog postaje ‘stvar’ (makar uzvišena stvar) zajedno s ostalim stvarima u svijetu. Ali takav Bog djeluje ne samo nevjerodostojno, nego također, kako svijet postaje sve više samorazumljivim i samodostatnim, on se čini sve više suvišnim. U takvom svijetu, ateizam postaje gotovo neodoljiv.“ *Isto*, 42–43.

¹⁰ Usp, *Isto*, 39.

njega samoga? Jesu li u teologiju prodrli svjetovna filozofija i znanost sa svojim vlastitim i o ranijoj teologiji neovisnim shvaćanjem Boga? Drugim riječima, je li teizam morao podleći toj najezdi? Autor svakako postulira da je sama teologija sa svojim razvojem i obratima od srednjega vijeka naovamo udarila temelje epistemološki imanentnu, jednoznačnu te ateističkom svjetonazoru te tako dala poticaj razvoju modernoga ateizma. U tomu se smislu, dakle, govori o teološkom podrijetlu modernoga ateizma¹².

4. *A/teizam i postmoderna. Nerazriješeni problemi*

Kao polazište ispravna poimanja postmoderne, što u najmanju ruku predstavlja preduvjet dosljedna promišljanja religije i teologije u suvremenim prilikama, najčešće se uzima stajalište francuskoga filozofa Jean-François Lyotarda koji apostrofira konačnu i radikalnu nevjericu spram bilo kakvih autoriteta, tradicionalnih ili novonastalih, kao određujuću karakteristiku postmoderne, što opet po sebi, smatraju autori iste ili slične provenijencije, čini staru teističku vjeru *nevjerojatnom*¹³. Drugim riječima, duh postmoderne ustaje protiv svakoga oblika univerzalne opresije. Time se dovodi u pitanje sve ono što je čvrsto utemeljeno na jednom centru, središtu, bila to ideja, način življenja ili osobni Bog. U tom smislu Jacques Derrida, vodeći autor postmoderne i ujedno jedan od najoštromnijih mislilaca posljednjega stoljeća, koristi pojam *decentriranja* (engl. *decentering*)¹⁴. No ovakvo izmican-

je tla ispod nogu teizma ne ide uistinu u prilog ateizmu budući da se potonji ostvaruje tek kao direktna i konkretna negacija prvoga, čime je implicirano postojanje središta iz kojega ateizam kao negacijski sustav crpi snagu te kojem duguje svoj oblik i funkciju.¹⁵ Slikovito govoreći, drugi je negativ prvoga, htjelo se to u ovom smislu priznati ili ne.

Ovakvo što ne prolazi bez izrazito primjetnih posljedica na praktičnom planu. Nakon vrlo kratka osvrta na korišćene modernoga ateizma, na njegove prve velike nositelje, na njihove ideje, metode, namjere... Dakle, nakon jednostavne usporedbe *staroga* i novoga ateizma, odnosno nakon uočavanja očitih nesrazmjera u pitanju odnosa kvalitete i kvantitete, koliki li je još napor stvarno potreban da bi se na račun ateizma sa sigurnošću i bez dvojbe mogla dijagnosticirati inflacija?

Uvjeti i učinci postmoderne ne moraju (niti uvijek mogu) biti samorazumljivi. No u ovom slučaju govorimo o cijeloj paleti zbivanja i višestrukih preokreta svake vrste kojoj u konačnici možemo „zahvaliti“ na *bestseller ateizmi-ma*, kako ih je smjelo nazvao Alister E. McGrath, pritom imajući u vidu militantno-karikaturalnu retoriku istih kojom se nastoji nadomjestiti faličnost

¹⁵ „Ateizam je možda započeo kao oslobađajući pokušaj ‘decentriranja’ zapadne kulture od opresije državnih Crkava Europe. No umjesto da dosljedno nastavi taj proces decentriranja do kraja, ateizam je samo predložio alternativni centar. Postavljajući stajalište spram čovječanstva koje nužno niječe postojanje Boga kao preduvjet autentične ljudske egzistencije, ateizam je i sam išao za totaliziranjem jednog centra, jer je predlagao jedinstvenu, univerzalnu definiciju onoga što uistinu znači biti čovjek koja je svjesno isključivala i stavljala po strani sve koji nisu prihvaćali ovu strogo ograničenu definiciju“ (usp. *Isto*, 228–229).

¹² Usp. *Isto*, 40–43.

¹³ Usp. John D. CAPUTO, *Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition*, 267.

¹⁴ Usp. Alister E. McGRATH, *The twilight of atheism*, 227–228.

argumentacije¹⁶. Tako se danas od predstavnika (ili *branitelja*) teizma očekuje odgovor na Dawkinsov *problem* postojanja nekoliko različitih gospa; ili pak na Hitchensovo promišljeno doslovno tumačenje Svetoga pisma na temelju kojega argumentira protiv, primjerice, običaja obrezanja u židovstvu i islamu; ili pak na Harrisovu retorički laboratorijski sigurnu, no ne jednako preciznu argumentaciju o očitosti nepostojanja Boga na temelju osobnoga iskustva zla u svijetu. Ovdje se zaustavljamo, iako (nerado) sa sigurnošću možemo konstatirati kako započeti popis gotovo svakodnevno biva nadopunjen uvijek novim unosima.

Zaključak

Što se tiče Hymanova naoko relativno uvjerljiva članka, nakon svega prezentiranoga suvišnim se zapravo čini naglašavanje činjenice da moderni ateizam o kojem autor govori predstavlja negaciju specifična oblika panteizma (Bog zanižan tek nakon što je prošao put reifikacije, odnosno nakon što se za njega moglo reći nešto kao o *stvari*, makar i najuzvišenijoj), i to takva panteizma čije se samo povijesno utemeljenje i opstojnost unutar moderne povijesti može s opravdanjem dovesti u pitanje. Isti bi postupak trebao sljedovati daljnji zaključak koji autor izvodi iz prethodnih, a taj je da su moderno doba i ateizam u tolikoj mjeri neraskidivo povezani da ih je gotovo nemoguće zasebno promišljati. Postmoderna stupa s radikalnim otklonom od neupitna povjerenja u bilo koju vrstu autoriteta kao svojom nosivom i određujućom vlastitošću te tako

ne predstavlja sigurno tlo za teizam, i to je jasno. No ono što na prvu ne biva u jednakoj mjeri jasno jest činjenica da potonje vrijedi i za ateizam budući da se načelno niječe mogućnost nepoljuljiva centra ili konstante.

Nastavljajući se na iznesenu teoriju o postmodernoj krizi ateizma, odnosno o njegovoj inflaciji kao rezultatu uvjeta postmoderne, ostaju otvorena brojna neistražena pitanja. U kojem su smislu predstavnici novoga ateizma zahvalni pionirima *staroga* ateizma? Kako govoriti o posadašnjem kršćanstva i kršćanske poruke u prethodno naznačenim, određujućim uvjetima postmoderne? Može li teizam danas profitirati od inflacije ateizma ili je realnost bliža suprotnom scenariju? Ono što iziskuje ponajveću pažnju te što bi svakako bilo zahvalno poduzeti jest istraživanje uzročno-posljedične u pogledu isprepletenosti odnosa na relaciji teizam – ateizam. Drugim riječima, ono što je ovdje silom prilika moralo ostati neistraženo jest pitanje može li se inflacija ateizma zahvaliti isključivo izvanreligijskim određujućim elementima postmoderne ili se isto pak može misliti kao posljedica kvalitativne krize teizma, primarno na Zapadu.



¹⁶ Usp. Alister E. McGRATH, Bestseller ateizmi. Novi scijentizam, u: *Concilium*, 46 (2010.) 4, 13–17.