

Agnosticizam i vjerski indiferentizam

LINO VELJAK*

UDK: 165.732:211.5
Izvorni znanstveni rad

Primljeno:
15. travnja 2013.
Prihvaćeno:
27. svibnja 2013.

Sažetak: U ovomu radu autor pokušava istražiti narav odnosa između sekularizacije, agnosticizma (kao i ateizma) i rasta vjerskoga indiferentizma i praktičke ravnodušnosti u pogledu vjerskih pitanja i transcendentnih dimenzija bivstvovanja. Sekularizacija nije proizvela indiferentizam (izuzmemo li rast relativizma i pluralizaciju svjetonazora), ali je prosvjetiteljstvo utjecalo na porast vjerskoga indiferentizma, a istovremeno i na rast praktičkoga indiferentizma; moderni je materijalistički ateizam proizveo antiteističke prakse, posebice u zemljama tzv. realnoga socijalizma. Suzbijanje religije i prakticiranja vjere nije dovelo do marginalizacije religioznosti, ali praktički/praktični materijalizam modernoga i postmodernoga potrošačkog društva rezultira napredovanjem suvremenoga moralnog relativizma i vjerske ravnodušnosti. Otvoreno pitanje: jesu li religiozni ljudi u moralnom pogledu bolji od onih koji ne vjeruju?, moglo bi se razriješiti odgovorom na pitanje: jesu li zlo, nasilje i nečovječnost u našim vremenima rastućega teorijskog agnosticizma i praktičke ravnodušnosti vidljiviji negoli u klasičnim vremenima jedinstva države i Crkve? Pitanje moralnosti dade se razriješiti samo praktički, a ne doktrinarnim raspravama o vjeri i o agnosticizmu.

Ključne riječi: agnosticizam, indiferentizam, indiferentnost, ateizam, vjera, religija, sekularizacija.

Uvod

Jedno od bitnih obilježja epohe, u kojoj smo se zatekli, sastoji se u njezinu sekularnom karakteru. Prema nekim autorima proces sekularizacije obilježen je rastom vjerskoga indiferentizma i agnosticizma, vjerske ravnodušnosti, odnosno praktičnoga ateizma. Suglasnost u pogledu kontradiktorna (u svakom slučaju dijalektičkoga) karaktera procesa sekularizacije i desekularizacije raste s umnažanjem uvida u složene

* Red. prof. dr. sc. Lino Veljak, Odsjek za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb, Hrvatska, lveljak@ffzg.hr

nost naznačenih procesa, posebice u vremenima koja su s jedne strane determinirana procesom globalizacije, a s druge strane – bar u zemljama Srednje i Istočne Europe i tzv. tranzicijom, a učinci se tih procesa očituju u kontradiktornom istodobnom rastu tendencija obnove tradicijske religioznosti i novih (nerijetko i po svojoj naravi fundamentalističkih) oblika religioznosti te tendencija širenja, produbljivanja i radikalizacije praktičnoga materijalizma (praktičkoga, a ponekad i praktičnoga, ateizma) koji se često legitimira teorijskim agnosticizmom (iako ne treba zanemariti ni razmjerno marginalnu dogmatsko-materijalističku legitimaciju bojovnoga ateizma). Uvodno svakako valja naglasiti da je porast javne vidljivosti agnosticizma i njegovih praktičkih konzekvencija izravna posljedica napredovanja sekularizacijskih procesa, dok je odnos između faktičkoga porasta vjerskoga indiferentizma, agnosticizma i ateizma isuviše kompleksan (istodobno i protuslovan i višesmjernan i multidimenzionalan), a da bi se smjelo govoriti o bilo kakvoj vrsti jednostrane determinacije.

Definicija pojmova

Hoćemo li razumjeti o čemu je tu zapravo riječ, nužno je precizirati ključne pojmove. Prvi je takav pojam *agnosticizam*. Nije, međutim, opravdano ostati na suhoparnim školskim (nužno redukcionističkim) definicijama, čak ni pri najpreciznijim definicijama poput one koja glasi: »Agnosticism... (je) filozofijski nazor prema kojem je istina nespoznatljiva, tj. koji niječe mogućnost spoznaje određenih predmeta, npr. Božje opstojnosti, naravi ljudske duše, moralnog zakona i sl.«¹ Bez povijesti nekog pojma, teško je razumjeti i shvatiti njegova bitna značenja.

Kao što je to u povijesti mišljenja čest slučaj, značenje se ovoga pojma oblikovalo mnogo ranije od njegova imenovanja. U antičkoj je filozofiji tipičan zastupnik agnostičke pozicije sofist Protagora, kojemu se pripisuje izreka: *O bogovima ne mogu znati ni da jesu ni da nisu niti kakvi su po obliku*.² Ne bi, međutim, trebalo zaboraviti ni agnostički karakter Pironova skepticizma, kao ni čuveni Sokratov stav: *Znam da ništa ne znam*. Ni skolastička filozofija nije bila lišena agnosticizma, posebice u nominalističkim inačicama Roscelina³ i Williama Ockhama. U novovjekovnoj filozofiji tu su poziciju posebice razvili David Hume i Immanuel Kant (dovoljno je prisjetiti se Kantovih antinomija čistog uma!). No, termin je tek 1869. godine

¹ *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., str. 9. Ta je definicija u skladu s opsežno elaboriranim prikazom problematike što ga daje J. J. C. SMART u članku »Atheism and Agnosticism« napisanom za *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (dostupno na <http://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism>, viđeno u ožujku 2013.).

² H. DIELS, *Pred Sokratovci: fragmenti*, II., Naprijed, Zagreb, 1983., str. 245.

³ Usp. L. GENTILE, *Roscellino di Compiègne e il problema degli universali*, Lanciano, Chieti, 1975.

iskovao britanski biolog Thomas Henry Huxley⁴. U relevantnoj se literaturi navode različiti tipovi agnosticizma, primjerice agnostički ateizam, agnostički teizam, spiritualni agnosticizam, pragmatički agnosticizam, jaki i slabi agnosticizam, itd.⁵ Pritom je posebno značajno razlikovanje agnosticizma od ateizma. Pojednostavljeno, agnostik ne zna kako stvari stoje s transcencijom, osim što je uvjeren da mu je bilo kakva valjana spoznaja o onostranosti nedostupna, dok ateist vjeruje (»zna«) da je racionalnim putem moguće pouzdano spoznati kako nema nikakvih transcendentnih bića, uključujući u naročitom smislu (»znanstveno utemeljeno«, dakle, utemeljeno – na najčešće izrazito lošoj – naturalističkoj metafizici) dokazivanje da nema osobnoga Boga, odnosno da je nešto poput osobnoga Boga apsolutno nemoguće⁶.

Ako se agnosticizam može odrediti kao oznaka za teorijsku (ili svjetonazornu) poziciju, pojam *vjerski indiferentizam* odnosi se – neovisno o izvornomu teologijskom značenju pojma – na praktičku dimenziju ravnodušnosti u odnosu na religioznost, ali bi radi nužnog preciziranja, trebalo koristiti termin *indiferentnost* ili ravnodušnost (jer *indiferentizam*, poput svakoga drugog *izma* implicira teorijsku poziciju)⁷.

⁴ Usp. T. H. HUXLEY, *Agnosticism: a rejoinder*, u: *Science and Christian Tradition*, Macmillan, London, 1889. U cilju razumijevanja pozitivističkoga utemeljenja Huxleyeve elaboracije agnostičke pozicije usp. i njegovo djelo *Method and Results: Essays*, D. Appleton, New York, 1898. Najranija formulacija Huxleyeve agnostičke pozicije odnosi se na pitanje o ljudskoj besmrtnosti, gdje Huxley izriječom tvrdi da ne može ni tvrditi ni nijekati besmrtnost.

⁵ Usp. J. MARX, *Athéisme et agnosticisme*, Edition de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1986.; B. HEIDERICH, H. R. SCHLETTE (ur.), *Der moderne Agnostizismus*, Patmos, Düsseldorf, 1979., kao i T. MOLNAR, *Theists and Atheists: A Typology of Non-belief*, Mouton Publishers, The Hague, 1980.

⁶ U pogledu razlike između agnosticizma i ateizma, te bitnih značajki ateističke pozicije usp., uz prethodno navedene autore, također i: M. HÄGGLUND, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford, 2008. te F. FERRAROTTI, *Una teologia per ateisti: la religione perenne*, Laterza, Bari, 1984. Valja naglasiti da ateizam ne isključuje stanovite oblike »svjetovne religioznosti«, npr. vjeru u budućnost čovječanstva i sl. Usp. zanimljivu (premda ne osobito dubokomnu) fenomenologiju jedne takve vrste religioznosti u: M. RIKLIN, *Komunizam kao religija: intelektualci i Oktobarska revolucija*, Fraktura, Zaprešić, 2010.

⁷ Izvorno se pojam vjerskog indiferentizma ne odnosi toliko na praktičku dimenziju, na ravnodušnost u odnosu na religioznost, već na uvjerenje (koje bismo danas imenovali kao vjerski relativizam) prema kojemu je vječni spas moguć neovisno o vrsti vjeroispovijesti koju netko prihvaća, pod uvjetom da provodi pravedan i čudoredan život; kao što je to 1832. g. formulirao papa Grgur XVI. u enciklici *Mirari vos* sljedećim riječima: »pravam illam opinionem, quae improborum fraude ex omni parte percubuit, qualibet fidei professione aeternam posse animae salutem comparari, si mores ad recti honestique normam exigantur«. No, ovdje imamo u vidu praktičku ravnodušnost spram religioznosti, a ne (inače veoma značajna) pitanja o relativizmu, te posebno ne pitanje o statusu i konzekvencijama odredbe *Extra Ecclesiam nulla salus* (o čemu usp. J. NEUNER, H. ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, F. Pustet, Regensburg, 1954.). Značenje pojma *indiferentizam* prema kojemu se tu radi o uvjerenju da nijedna vjeroispovijest ili filozofijska koncepcija nije nadmoćna drugim vjerama i uvjerenjima primjerenije je u suvremenom kontekstu tematizirati, kao što se to uostalom i uvrijezilo, pod rubrikom *relativizam*.

Ta ravnodušnost može, dakako, među misaonijim svijetom biti utemeljena na teorijskom agnosticizmu, a svakako na uvjerenju da iz ovoga ili onoga razloga valja osporiti važenje »čovjekove dužnosti da štuje Boga na temelju vjerovanja i prakticiranja jedne istinite religije« (kako to formulira mjerodavna *Katolička enciklopedija*⁸), ali je ona ipak najčešće učinak životne ravnodušnosti ili moralne tuposti, pri čemu se obično mehanički prihvaća tradicijom prihvaćen tip formalne religioznosti i vjerske pripadnosti, ali ta pripadnost i prakticirana religioznost (koja među kršćanskim denominacijama ide od minimalističke varijante krštenja, crkvenoga vjenčanja i sahrane uz vjerski obred, pa do maksimalističke varijante pohađanja crkve o Božiću i Uskrsu) nema neki značajniji utjecaj na praktični život takvih ravnodušnih nominalnih vjernika. Jednom, primjerice, »tradicionalnom katoliku« vjerska pripadnost u životnom smislu jedva da znači nešto više od potvrđivanja njegova identiteta i osjećaja povezanosti s predcima i zajednicom.

Konačno, tu je i pojam *sekularizacija* (ili, kako se ponekad prevodi, posvjetovljenje). Standardna definicija sekularizacije, kakvu u recentnoj raspravi o toj tematici preuzimaju među ostalima Pippa Norris i Ronald Inglehart⁹, pod tim pojmom podrazumijeva proces preobrazbe društva kojim se njegova nekadašnja tijesna identifikacija s religioznim vrijednostima i ustanovama, posredstvom modernizacije i racionalizacije, nadomješta rastućim gubljenjem autoriteta religije u svim dimenzijama i aspektima društvenoga života i javne vlasti. Taj proces nije nužno vezan uz opadanje religioznosti, iako ima autora koji proces sekularizacije na Zapadu usko povezuju s dekristijanizacijom Europe i smanjivanjem razine religioznosti¹⁰, već uz gubljenje organske povezanosti vjerskoga s javnim; na elementarnom se to

⁸ Usp. <http://www.newadvent.org/cathen/07759a.htm> (viđeno u ožujku 2013.)

⁹ Usp. P. NORRIS, R. INGLEHART, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004. Usp. također i: J. CASANOVA, *Public Religion in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.; H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1974.; Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007.; H. LEHMANN, *Säkularisierung. Der Europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Wallstein, Göttingen, 2004., kao i mrežnu stranicu <http://www.newadvent.org/cathen/13677a.htm> (posjećeno početkom travnja 2013.).

¹⁰ Usp. npr. K. VON GREYERZ, *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500-1800*, Oxford University Press, Oxford, 2007. i M. WENDT, *Die Funktion der Religion im Prozess der Säkularisierung*, GRIN Verlag, München – Ravensburg, 2007. Sa smanjivanjem razine religioznosti stanovništva procese sekularizacije i modernizacije povezivali su inače i – danas već klasični – autori poput Karla Marxa, Sigmunda Freuda, Émila Durkheima i Maxa Webera, dok se sam pojam obično pripisuje Carlu Schmittu, koji je 1922. u svojoj *Političkoj teologiji* formulirao stajalište prema kojemu su svi bitni pojmovi moderne teorije o državi *sekularizirani* teologijski pojmovi (usp. S. GERLICH, *Zur Politischen Theologie Carl Schmitts*, u: *Sezession* 42(2011.)). No, ni Martinu Heideggeru ne može se osporiti zasluga u pogledu formuliranja pojma *sekularizacija*; po prvi ga put on koristi 1940. g. u svojim predavanjima o Nietzscheu (usp. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, G. Neske, Pfullingen, 1961.).

planu očituje u razdvajanju Crkve od države, a u širem se smislu može govoriti o sve izraženijoj pluralizaciji u javnosti prisutnih ideja, svjetonazornih usmjerenja i životnih stilova, na temelju čega se moderna (a još više i tzv. postmoderna) društva razlikuju od klasičnih (posebice srednjovjekovnih) organskih zajednica, obilježeni jedinstvom »trona i oltara« (bilo u cezaropapističkim, bilo u teokratskim, bilo u nekim drugačijim inačicama) te monopolom državnog vlašću sankcioniranoga pravovjerja. Kako je to u razdoblju nakon Francuske revolucije, događaja kojim se proces sekularizacije definitivno potvrđuje kao dominantna europska tendencija, formulirao konzervativni španjolski teoretičar Juan Donoso Cortés, narod je revolucijom samovoljno stupio na mjesto Boga, a trodioba vlasti nadomjestila je Sveto Trojstvo¹¹. Ruski će pak filozof Nikolaj Berdjajev proces sekularizacije, točnije razliku između predsekularnog i sekulariziranoga društva, veoma umjesno definirati na sljedeći način: »Ne crkva, već burza postala je sila koja gospodari i regulira život.«¹²

Sekularizacija i rast vjerske indiferentnosti

Je li u pravu ugledni francuski biskup i akademik Claude Dagens tvrdeći da je sekularizacija rezultirala vjerskim indiferentizmom na Zapadu?¹³ Ako značenje indiferentizma uzmemo kao istovjetno značenju relativizma, nema nikakve dvojbe da se tu može govoriti o korelaciji. S druge pak strane ne može se osporiti ni činjenica da je sama sekularizacija i pojava sekularnoga društva djelomice uzrokovana (a svakako bitno potaknuta) afirmacijom relativističkih i indiferentističkih koncepcija. Primjerice, Voltaireov je deizam (dakle, jedna forma ne tek praktičkoga već primarno teorijskoga indiferentizma) utjecao na Francusku revoluciju, koja se smatra snažnim impulsom definitivne afirmacije procesa sekularizacije. Slično važi i za utjecaj francuskih enciklopedista (pa i Rousseaua, kojega spomenuta *Katolička enciklopedija* izrijeком navodi kao zastupnika ograničenoga indiferentizma)¹⁴ na sekularizaciju koja sa spomenutom revolucijom postaje dominantnom tendencijom. Koji je utjecaj engleskog deizma na sekularizacijske procese u Velikoj Britaniji? Moglo bi se formulirati niz sličnih pitanja, a poenta sinteze mogućih odgovora na sva ta pitanja sastoji se u uvidu prema kojemu se tu radi o međusobnom utjecaju i uzajamnom podupiranju ovih dviju dimenzija, a ne o jednoznačnom primatu jedne

¹¹ Usp. J. DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Comares, Granada, 2006., str. 46. Sâm Donoso nije koristio termin *sekularizacija*, ali je njegova politička teorija u bitnoj mjeri utjecala na Schmittovo oblikovanje političke teologije, u kojoj se elaborira pojam *sekularizirane* teologije.

¹² N. A. BERDJAJEV, *Novo srednjovjekovlje*, Laus, Split, 1991., str. 24.

¹³ Usp. C. DAGENS, *Entre épreuves et renouveaux: la passion de l'Évangile. Indifférence religieuse, visibilité de l'Église et évangélisation*, Le Cerf, Paris, 2010., str. 23.

¹⁴ Usp. <http://www.newadvent.org/cathen/07759a.htm> (viđeno u ožujku 2013.)

nad drugom (ili čak o kauzalnoj relaciji na temelju koje se jasno razlikuje uzrok od posljedice).

Ako pak govorimo o odnosu sekularizacije i rasta vjerske ravnodušnosti, i tu je očigledna korelacija. Upitno je, međutim, može li se proces preobrazbe religije i vjere u privatnu stvar osobe (a posebice pravno sankcioniranje razdvojenosti vjerskih zajednica od države) jednoznačno povezivati sa širenjem ravnodušnosti u odnosu na praktičku religioznost. Stvari su znatno složenije. Primjerice, prema nekim uvjerljivim tumačenjima¹⁵ snažan je poticaj sekularizaciji dala protestantska reformacija (interiorizacijom svećeničke službe u svakom vjerniku i ukidanjem razlike između klerika i laika), ali ne čini se da je njezin učinak bio u rastu vjerske ravnodušnosti. Dapače, gorljivost netolerantnoga vjerskog duha u razdoblju kalvinističke teokracije ukazuje na opravdanost posve suprotna zaključka (a s druge strane i sâma teokratska vlast u Kalvinovoj Ženevi¹⁶, pa potom i uspostavljanje evangeličkih vjerskih zajednica kao državnih crkvi u nizu germanskih i nordijskih zemalja, upućuje na upitnost postavke o sekularizacijskom karakteru reformacije). Na sekularizaciju su nedvojbeno utjecale i državne politike tzv. prosvijećenog apsolutizma (a takvu je politiku – znatno srodnu analognim politikama kakve su, primjerice, u Rusiji i Pruskoj provodili carica Katarina Velika, odnosno kralj Friedrich II. – u osobito naglašenom obliku u našim krajevima provodio car Josip II.)¹⁷. I tu se nameće pitanje je li politika spomenutoga sina Marije Terezije doista rezultirala rastom vjerske ravnodušnosti. Čini se da nema nijednog valjanog argumenta koji bi opravdavao afirmativan odgovor na to pitanje. Nema dvojbe da je napuštanje načela *Cuius regio, eius religio* u prilog principa i prakse slobode vjeroispovijesti i neposredno, a posebice na dugoročnom planu rezultiralo rastom vjerske tolerancije, ali odatle ne slijedi, bar koliko se ta epoha prosvjetiteljstva može rekonstruirati, zaključak o uzročno-posljedičnoj vezi sekularizacije i porasta ravnodušnosti u odnosu na vjerska pitanja i na prakticiranje vjeroispovijesti.

¹⁵ Usp. Th. FENNER, Ph. MUNTWILER, *Reformation und Säkularisierung. Zwischen Himmel und Erde*, Abteilung für das Höhere Lehramt der Universität Bern, Bern, 2005. Također R. H. LAVENDA i E. A. SCHULTZ, usp. http://www.oup.com/us/companion.websites/9780195189766/student_resources/Supp_chap_mats/Chap11/Religion_and_Secularism/ (viđeno u travnju 2013.)

¹⁶ Usp. V. REINHARDT, *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*, C. H. Beck, München, 2009.

¹⁷ Usp. H. M. SCOTT (ur.), *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1990. te A. BORGSTEDT, *Das Zeitalter der Aufklärung*, WBG, Darmstadt, 2004. O Josipu II., caru Svetoga Rimskog Imperija, usp. *Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II.: Mitregent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und Landesfürst*, Niederösterreichische Landesausstellung, Wien, 1980., te posebice H. MAGENSCHAB, *Josef II. Österreichs Weg in die Moderne*, Amalthea, Wien, 2006.

U kojoj su pak mjeri deistička, agnostička i ateistička komponenta francuskog, britanskog (pa i njemačkog) prosvjetiteljstva utjecale na rast vjerske ravnodušnosti, moglo bi se tek nagađati, iako je prilično očigledno da su, primjerice, ateizam francuskih materijalista (Holbacha i drugih), ali i drugi novovjekovni oblici ateizma¹⁸, imali razmjerno značajan broj sljedbenika, pri čemu je za našu temu od posebne važnosti to što je prihvaćanje njihovih stavova (ponajprije među obrazovanim svijetom, a tek kasnije i među neobrazovanim dijelovima stanovništva, lumpenproletarijatom i drugima) rezultiralo dvama suprotnim učincima: s jedne strane širenjem ravnodušnosti u odnosu na vjerska pitanja, a s druge strane bojevnim ateizmom i antiteizmom. A tu valja naglasiti: ateizam i antiteizam¹⁹ nisu obilježeni ravnodušnošću u odnosu na vjerska pitanja, već negativnom pozicijom, koja može prijeći i u izrazitu emocionalnu i praktičku netrpeljivost spram svake (ili, ponekad samo spram neke određene) religije i spram svih (ili posebice spram nekih) oblika religioznosti. O bilo kakvoj ravnodušnosti stoga tu ne može biti govora. No, agnosticizam načelno potpomaže i potiče – a nema dvojbe da je u vrijeme svojega masovnijeg širenja u 18. i 19. stoljeću zaista i poticao – rast ravnodušnosti spram vjerskih pitanja.

Na temelju toga moglo bi se zaključiti da sekularizacija kao takva ne proizvodi vjersku ravnodušnost, ali da ona oblikuje okvire koji dovode do pluralizacije svjetonazora i vjerskih opredjeljenja, što sa svoje strane svakako utječe i na rast ravnodušnosti u odnosu na vjerska pitanja. Preobrazba nekadašnje državnom vlašću propisane i crkvenim naukom definirane vjeroispovijesti u osobnu ili čak i privatnu stvar individualnoga opredjeljenja, jednoznačno smanjuje pritisak na osobu da izvanjski iskazuje svoju vjersku pripadnost i svoju privrženost (ili podložnost) vjeri i organiziranoj zajednici vjerujućih (Crkvi), ali postavlja se pitanje: kako tu stvar stoji s unutarnjom dimenzijom religioznosti? Prvi bi se mogući odgovor mogao pronaći u pretpostavci da izostajanje izvanjskog pritiska pogoduje rastu ravnodušnosti. No, valja se čuvati brzopleta zaključivanja.

Propast državnoga ateizma i trijumf konzumerizma

Sekularizacija, rečeno je, nije sama po sebi uzrokovala ni širenje agnosticizma ni rast vjerske ravnodušnosti, iako im je ona pogodovala. Vrijedi spomenuti jedan osebujan tip radikalne sekularizacije. Riječ je o nametanju ateizma u sustavima koji

¹⁸ Usp. J. THROWER, *A Short History of Western Atheism*, Pemberton, London, 1971. te G. MINOIS, *Storia dell'ateismo*, Ed. Riuniti, Roma, 2000.

¹⁹ Pojam *antiteizam* moglo bi se definirati kao *bojevni ateizam*, kao »aktivna borba protiv svega što nas podsjeća na Boga« (J. MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Desclée de Brouwer, Paris, 1949., str. 11.).

su se nadahnjivali boljševičkom inačicom marksizma, a koji su danas općenito poznati pod veoma nepreciznom oznakom *komunizam*, nepreciznom već i stoga što je ona – neovisno o intencijama govornika – izrazito ideologijski konotirana²⁰. Upitno je koliko se u tim sustavima uistinu radilo o sekularnim društvima, posebice s obzirom na činjenicu da je službena ideologija – kroz odgojno-obrazovni sustav, medije i na druge načine svojstvene autoritarnim i totalitarnim režimima – nametala »znanstveni pogled na svijet«²¹, čiji je integralan i nezaobilazan dio činio i ateizam, tako da nisu posve besmislene čak ni paralele između toga službeno nametanoga (ili i nametnutoga) svjetonazora i državne religije u organskim režimima predmodernoga doba. Najradikalnija varijanta prisilne ateizacije zabilježena je u Albaniji pod vlašću Envera Hoxhe, gdje je svako iskazivanje religioznosti (te, dakako, svako prakticiranje vjere ili vršenje vjerskih obreda) bilo zakonski zabranjeno, te je Albanija službeno proglašena ateističkom državom²². Međutim, pokazalo se, nakon uvođenja višestranačja, da razina religioznosti u Albaniji uopće nije manja od razine u zemljama koje su provodile mekše inačice nametanja ateističkoga svjetonazora²³.

²⁰ Naime, pojam *komunizam* označava kod Karla Marxa i drugih autora koji ga izvorno koriste *besklasno društvo* ili, točnije, *besklasnu zajednicu* (usp. G. BARTSCH, *Kommunismus, Sozialismus, Anarchismus, Wurzeln, Unterschiede, Gemeinsamkeiten*, Piper-Verlag, Freiburg – Basel – Wien, 1976. te G. WALTER, *Histoire du communisme. Les origines judaïques, chrétiennes, grecques, latines*, Payot, Paris, 1974.) ili, kako je to formulirao Erich Mühsam, pod komunizmom »podrazumijevamo društveni odnos zasnovan na zajedničkom vlasništvu, koji svakomu omogućuje da radi u skladu sa svojim sposobnostima i da troši u skladu sa svojim potrebama« (E. MÜHSAM, *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat*, u: *Prosa Schriften*, II, Verlag Europäischen Ideen, Berlin, 1978., str. 255.) Identifikacija toga pojma s poretkom koji je simbolički okončan padom Berlinskoga zida 1989. godine implicira stoga nužnost vječne nezaposlenosti i vječne oskudice dijela čovječanstva u pogledu mogućnosti zadovoljavanja životnih potreba ili pak vjerovanje da privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju predstavlja neumitnu nužnost. Već bi i stoga bilo korektnije o zemljama, u kojima je na vlasti bila boljševička partija, govoriti kao o zemljama tzv. realnog socijalizma (to je pojam kojim su zemlje Varšavskoga pakta imenovala svoj poredak).

²¹ Usp. F. W. KONSTANTINOW (ur.), *Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Dietz Verlag, Berlin, 1974. Usp. i L. VELJAK, *On Ideology: A Metaphilosophical Approach*, u: *News and Views* 25(2010.)1.

²² Usp. A. BIAGINI, *Storia dell'Albania contemporanea*, Bonpiani, Milano, 2005.

²³ Kao ilustracija može poslužiti službena vatikanska statistika: u Skadarskoj nadbiskupiji bilježi se 1999. godine 85% stanovništva katoličke vjeroispovijesti (podataka prije 1999. godine nema; 2010. postotak se smanjuje, ne samo zbog ujedinjavanja nadbiskupije s biskupijom u Pultu, na 69,8% katolika u ukupnoj populaciji na teritoriju nadbiskupije), usp. <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dshko.html> (viđeno u travnju 2013.), dok se 1990. na području današnje Đakovačko-osječke nadbiskupije bilježi 37,2% katolika, <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/ddjak.html> (viđeno u travnju 2013.), a na području Zadarske nadbiskupije 77,1% katolika, usp. <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dzada.html> (viđeno u travnju 2013.). A bilo bi nerazborito tvrditi da je prinudna ateizacija u Hrvatskoj (odnosno tadašnjoj Jugoslaviji) bila makar i približno usporediva s progonom religije u Albaniji.

Ni suptilniji ni rigidni oblici ateističke indoktrinacije nisu uspjeli suzbiti religioznost, niti nametnuti ateizam ili pobuditi vjersku ravnodušnost. No, ono što nije uspjelo komunističkom ateizmu uspijeva, čini se, kapitalističkom konzumerizmu. Oblikovavši se u 20. stoljeću kao rezultat razvitka načina proizvodnje, utemeljena na privatnom (odnosno u sve većem opsegu korporativnom) vlasništvu nad sredstvima za proizvodnju, duh koji vlada potrošačkim društvom i zaposjeda duše ljudskih bića, koja su se zatekla u tom društvu, nije proizvod ideologije ni znanosti, pa čak ni procesa sekularizacije, već učinak same logike reprodukcije kapitala. No, duh koji navodi muškarce i žene našega doba da neupitno prihvaćaju dogmu prema kojoj je razina potrošnje (potrošnje radi potrošnje, potrošnje radi dokazivanja statusa, potrošnje radi liječenja duhovne praznine i duševne bijede) bitno mjerilo životne uspješnosti svake osobe, služi se ne samo masovnim medijima (posredstvom kojih nameće neumitnost prihvaćanja vrjednota potrošačkoga društva) nego i ideologijskom infrastrukturom. Na stari materijalizam nadovezuju se novi, u pogledu svoje znanstvenosti prividno još neupitniji modeli, neizostavno formulirani unutar neoliberalne (ili, preciznije, neoliberalističke) paradigme²⁴, a nerijetko povezani i uz tradiciju socijalnoga darvinizma²⁵ te onda u kombinaciji s postmodernističkim relativizmom (koji dovodi u pitanje sve osim temeljnih postulata konzumerizma) predstavljaju teorijski i ideologijski temelj jačanja konzumerističkoga duha i njegova napredovanja u smjeru priželjkivana totalnoga zaposjedanja duhovnoga polja epohe. Dijagnoza prema kojoj se ovdje radi o napretku nihilizma nipošto nije pretjerana. »Pustinja koja raste«, rekao bi Nietzsche...

Obrat?

Rastuća pustoš priziva ono spasonosno. U razdoblju rastuće vjerske indiferentnosti mnogi se ljudi, posebice oni koji pripadaju potlačenim slojevima ili marginaliziranim skupinama i kulturama i koji su u tendencijskoj totalizaciji vrjednota potrošačkoga društva ostali prikraćeni za uspjeh mjerem navedenim konzumerističkim kriterijem, pa i za ostatke elementarnoga ljudskog dostojanstva, nasuprot dominantnoj

²⁴ Usp. M. CANDEIAS, *Neoliberalismus, Hochtechnologie, Hegemonie*, Argument, Hamburg, 2004., također A. ONG, *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duke University Press, Durham, 2006. i S. AUDIER, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Grasset, Paris, 2012.

²⁵ Usp. npr. D. POLŠEK, *Sudbina odabranih. Eugeničko nasljeđe u vrijeme genske tehnologije*, ArTresor, Zagreb, 2004., te, u vezi s tim i: T. MATULIĆ, Kritička procjena jednog viđenja eugeničkog nasljeđa u biotehnološkom dobu, u: *Filozofska istraživanja* 3(2005.). Od recentnih domaćih doprinosa raspravi o neodarvinizmu usp. među ostalima: T. MATULIĆ, Sloboda i racionalnost u svjetlu evolucionizma kao totalnoga svjetonazora ili: *Pitanje o čovjeku u svjetlu stvaranja i evolucije?*, u: *Diacovensia* (2012.)1, te Š. ŠOKČEVIĆ, Darvinizam i identitet *homo oeconomicusa*. Perspektive ekonomskoga personalizma, u: *Diacovensia* (2012.)1.

tendenciji okreću transcenciji i vraćaju izgubljenoj ili marginaliziranoj (tradicionalistički ili postmodernistički shvaćenoj) religioznosti. Nasuprot vjerovanju kako se sreća sastoji u posjedovanju i trošenju što većega broja (uglavnom nepotrebnih ili čak i štetnih) tržišnih proizvoda, oni se okreću duhovnim vrjednotama. No, taj obrat često poprima problematične oblike: od obnove vjerske nesnošljivosti pa do jačanja tendencija desekularizacije (posebice u sredinama u kojima dominiraju fundamentalističke inačice tradicionalnih religija), tendencija koje rezultiraju time da se ukidaju pozitivne stečevine sekularizacije, od slobode vjeroispovijesti pa do autonomije vjerskih zajednica u odnosu na državnu vlast (ili, u pojedinim slučajevima, autonomije javne vlasti u odnosu na vjersku hijerarhiju), a ne može se pozitivno vrjednovati ni političku zlorabu obnovljenih vjerskih osjećaja²⁶.

Paradoksalno, fundamentalističke desekularizacijske tendencije ne moraju biti – a najčešće, kako se čini, i nisu – u suprotnosti s temeljnim postulatima neoliberalizma, kako to zorno pokazuju dosadašnji rezultati onih političkih promjena u arapskim zemljama koje su urodile dolaskom islamskih fundamentalista na vlast i ukidanjem stečevina procesa sekularizacije, što se najrazgovjetnije u najnovije doba pokazuje na primjeru Muslimanske braće u Egiptu, gdje je oblikovana negativna sinteza neoliberalizma i islamskoga fundamentalizma²⁷.

I kao što povratak vjeri i tradiciji može predstavljati oblik prosvjeda protiv zala i nepravdi sekulariziranoga svijeta, utemeljena na logici samosvrhovite reprodukcije kapitala, tako se može očekivati da će takve negativne sinteze, utemeljene na manipulaciji s obnovljenom vjerskom gorljivošću (ali i druge negativne pojave, poput manifestne raskoši vjerskih dostojanstvenika, licemjerja i općenito »bljutavljenja soli«)²⁸, sa svoje strane izazivati okretanje vjerskomu indiferentizmu. Čini se kao da se krug beznadno zatvara. Kad bi bila istina da su agnosticizam i vjerski indiferentizam nužno povezani s podvrgavanjem logici kapitala, a da je svaka obnova religioznosti osuđena na pomirenje s tom globaliziranom neoliberalnom logikom današnjega svijeta – onda doista ne preostaje drugo doli beznađe. Jer, kako piše

²⁶ Usp. P. L. BERGER, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999.; S. M. THOMAS, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005.; D. POLLACK, *Rückkehr des Religiösen?*, Mohr, Tübingen, 2009.

²⁷ Usp. <http://resistance-episteme.tumblr.com/post/26411239527/neoliberal-islam-mursi-to-consider-egypt-imf-loan> (viđeno u ožujku 2013.) te D. EMORY, na: <http://spitfirelist.com/news/divine-laissez-faire-comparing-the-theocratic-free-market-philosophies-of-the-muslim-brotherhood-and-the-family/> (viđeno u travnju 2013.).

²⁸ »Vi ste sol zemlje. Ali ako sol obljutavi, čime će se ona osoliti? Nije više ni za što, nego da se baci van i da ljudi po njoj gaze.« (Mt 5,13)

u Evanđelju po Mateju, nitko ne može istovremeno služiti dvojici gospodara, ne može se istodobno služiti i Bogu i Mamonu²⁹. Svijet bi u slučaju da je istinita (dakle, neumitna) ona u svojim najdubljim temeljima lažna alternativa između sekularno-indiferentističkoga i religiozno-fundamentalističkoga podvrgavanja Mamonu doista bio osuđen na to da robuje bezličnoj anonimnoj sili nastaloj akumulacijom otuđena ljudskog rada, silom koja nam nameće tuđu samosvrhovitost kao vlastitu svrhu i vlastiti smisao. No, nije dokazano da je u pitanju nužnost: i robovlasništvo je ljudima antičkoga svijeta izgledalo prirodnom i nužnom pojavom, čak i najumnijima među njima, poput Aristotela, koji mu je pisao apologiju. A pokazalo se da sloboda ipak može napredovati i dosegnuti neki viši stupanj, neovisno o tomu što svako obećanje slobode (i pravde, dostojanstva, itd.) ne mora nužno uroditi očekivanim učincima.

Zaključna razmatranja

Nakon ovih – na uglavnom učenoj (a dijelom tek informiranoj i informativnoj) – literaturi zasnovanih razmatranja, valjalo bi zaključno reći i nešto s autorova osobnog motrišta. Nameću mi se tu neka pitanja: ima li više zla, nasilja, nečovještva i – teologijskim diskursom formulirano – grijeha među vjernicima ili među nevjernicima (bili oni agnostici ili ateisti)? Je li zla i grijeha bilo manje ili više u predmodernim društvima u usporedbi sa sekulariziranim društvima današnjega svijeta? Među književnicima ili među farizejima?

Čini se da odgovor na sva ta i slična pitanja može dati Augustinov učenik Orosius, upozoravajući na to da je količina nevolja u svim vremenima približno podjednaka, te da nije opravdano govoriti o sretnim i nesretnim epohama³⁰. Vjerojatno to važi i za individue: zločinaca se može, kako se to čini, naći u približno podjednakoj mjeri i među vjerujućima i među nevjerujućima, dakako, uz nužna statistička odstupanja; vjerojatno je da slično važi i za heroje ljudske požrtvovnosti. A također je vjerojatno da će moralno – pa onda i s obzirom na praktičku religioznost vjerski – ravnodušne osobe, neovisno o svojoj formalnoj i manifestnoj pripadnosti ili nepripadnosti vjerskoj zajednici, biti – bar statistički – sklonije egoizmu (zaključno s njegovim zločinačkim manifestacijama) nego altruizmu.

Ukratko, teorijska (a posebice ne doktrinarna) razmatranja i dogmatska sporenja ne će nam pomoći u zbiljskom razrješavanju bitnih problemâ što ih nameće današnja epoha, problemâ koji u svjetlu nuklearne tehnologije, neurobiologije, genetskoga inženjeringa i općenito razvitka biotehnologije poprimaju i dramatične

²⁹ Usp. Mt 6,24

³⁰ Usp. H-W. GOETZ, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, WBG, Darmstadt, 1980.

razmjere, te upućuju na rast pogibelji po sâmo preživljavanje čovječanstva (ili po opstanak ljudskoga bića kao moralno odgovorne i samosvjesne osobe). Temeljna razdjelnica jest ona kojom se diferenciraju oni što djelatno i odgovorno ispunjavaju (ili se bar iskreno trude da ispunjavaju) onu evanđeosku zapovijed koja glasi: »*Ljubi svoga bližnjega kao sebe samoga!*«³¹ od onih koji sebe i vlastiti interes podižu na rang apsolutnoga prioriteta. Pri tom za ispunjavanje one zapovijedi o čovjekoljublju nije neophodno da netko bude kršćanin ili čak uopće vjernik (razlika je tek u tomu što je za vjernika ispunjavanje te zapovijedi nužna nadopuna utemeljujućem bogoljublju, dok nevjernik ne očekuje za njezino ispunjavanje nikakvu nagradu ni na ovom, ni na drugom svijetu).

I upravo se na toj crti uspostavljanja djelatne alternative dominaciji sebičnosti očituje mogućnost praktičkoga nadmašivanja nametanih rascjepa između vjerujućih, drugačije vjerujućih i nevjerujućih, svih onih koji su predani zbiljskom čovjekoljublju.

³¹ Mt 22,34

AGNOSTICISM AND RELIGIOUS INDIFFERENTISM

*Lino Veljak**

Summary

This paper will try to investigate the nature of relation between secularization, agnosticism (as well as atheism) and the growth of religious indifferentism and practical indifference concerning the questions of faith and transcendental dimensions of being. Secularization didn't produce indifferentism (with the exception of the growth of relativism and pluralization of conceptions of world), but the Enlightenment influenced the progression of religious indifferentism and in the same time the growth of practical indifference; modern materialistic atheism produced antitheistic practices, especially in the countries of so-called real socialism. The repression against religion and religious practice didn't produce the marginalization of religiosity, but practical materialism of modern and postmodern consumerist societies is producing the progression of contemporary moral relativism and indifference. The open question whether religious people are in the moral sense better than irreligious people could be resolved through the answer to the question: are evil, violence and inhumanity in our times of progression of theoretical agnosticism and practical indifferentism more visible than in classic times of unity between State and Church? The question of morality could be resolved only through practice, not through doctrinarian discussions about faith and agnosticism.

Keywords: *agnosticism, indifferentism, indifference, atheism, faith, religion, secularization.*

*Prof. dr. sc. Lino Veljak, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb, Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb, Croatia, lveljak@ffzg.hr