

HC

"RELIGIONSKRITIKKEN HOS DEN UNGE MARX TIL 1845"

Emneopgave i etik/religionsfilosofi.

Jens Ole Christensen

Indholdsfortegnelse:

INDLEDNING	1
Religionskritikken og M	1
Udviklingen i Ms tænkning 1841 - 45	1
Afgrænsning og metodiske overvejelser	3
Feuerbachs religionskritik	3
I. ANTROPOLOGI OG ATEISME SOM FORUDSÆTNING FOR RELIGIONSKRITIKKEN...	4
II. RELIGIONENS GENESIS: AFSPEJLINGSTEORIEN	5
a) Ms tilslutning til afspejlingstesens	5
b) Ms distance til Feuerbach	6
c) Fremmedgørelsen	8
d) Afspejlingen som et komplekst begreb	11
III. RELIGIONENS FUNKTION	12
a) Udtryk for elendigheden	13
b) Protest mod elendigheden	13
c) Spørgsmålet om Empiri	15
IV. RELIGIONENS OPHÆVELSE	15
a) Religionens ophævelse og menneskets handlinger	16
b) Forkastede midler	16
c) Praksiskategorien og samfundsomvæltningen	16
d) Resultatet	18
e) Kritik eller utopi	20
FORKORTELSER	21
NOTER	22

Indledning.

De sidste par årtiers fornyede interesse for Karl Marx (i det fgl. M) som filosof, har på ny gjort dennes religionskritik til en udfordring for den kristne kirke. Denne udfordring er den umiddelbare årsag til min interesse for religionskritikken hos den unge M. Selv om denne opgave i det væsentlige er deskriptiv, klinger spørgsmålet om en kristen teologisk holdning til kritikken altså med i baggrunden.

Religionskritikken og M.

Hos M er religionskritikken en del af en helhed, ligesom religionen forstås som en del af en større samfundsmæssig sammenhæng. Religionskritikken har intet formål i sig selv, men alene i sammenhæng med kritikken af den virkelige undertrykkelse (1). Religionskritikkens interesse er ikke at lede til en ateistisk erkendelse, men til revolutionær praksis (2). Derfor er religionskritikken heller ikke samlet i kontekster helt for sig selv i Ms" forfatterskab, men vi møder den fragmentarisk og som en organisk del af en argumentation - ofte om helt andre ting (3).

Dette forhold får flere følger:

1. Tolkningen af religionskritikken hos den unge M, hænger tæt sammen med analysen af Ms udvikling i øvrigt.
2. Beskæftigelsen med Ms udsagn om religionen , vil føre een vidt om i hans tankeverden, og jeg vil gang på gang strejfe (overfladisk) væsentlige temaer i hans tænkning (uden at behandle dem yderligere).
3. Ms omgang med begrebet religion kan synes at være noget lemfældig. Vi møder aldrig en definition af religion og religiøsitet (4), og der skelnes sjældent mellem forskellige former for religion, og når det sker har det karakter af et underordnet spørgsmål (5). Gollwitzer (6) gør opmærksom, at dette som sin åndshistoriske forudsætning har oplysningstidens religionsforståelse, hvor man forstod kristendommen som det højeste af en række udtryk for menneskets grundmuligheder. Nogen principiel forskel mellem kristendommen og religionerne så oplysningen ikke. Denne maglende skelnen er netop et væsentligt element i Ms religionsforståelse (7). Dette kan opfattes som en mangel ved religionskritikken (og vil vel fra kristent hold blive det), men er nøje sammenhængende med Ms anliggende: den revolutionære praksis. Det er ikke den religiøse tros dogmer der er Ms fjende, men dens samfundsmæssige årsager og funktion.

Jeg vil nu - efter 3 indledende afsnit - beskæftige mig med (A) Ms ateisme og antropologi, (B) hans syn på religionens genese, (C) funktion og (D) ophævelse.

Udviklingen i Ms tænkning 1841 - 45.

Dette er en systematisk opgave - ikke en historisk-genetisk. Derfor er det ikke dens opgave at udrede den (ofte komplicerede) udvikling M gen-

nemløber i disse år, men derimod at skildre den indre kontinuitet og det indre liv i hans tænkning.

Alligevel er det nødvendigt at holde sig for øje, at der faktisk sker en udvikling i disse år, og at det kan være afgørende at tage hensyn til dette, når man behandler de enkelte udsagn af M.

I 1841 møder vi M som venstrehegelianer stærkt påvirket af Feuerbach (8). Af Hegel havde han bl.a. lært tese-antitese-syntese dialektikken, som han senere "oversætter" til et materielt-økonomisk begrebsapparat (9). I modsætning til de mere traditionelle hegelianere fastholdt venstrehegelianerne uforenligheden mellem filosofi og religion (10) og ønskede at tilpasse Hegels filosofi til de liberale statstanker (11). Ligesom Kierkegaard anså de Hegel for i det centrale at være ateist (12), og det er da også muligt at påvise en linie fra Hegels religionsforståelse (Weltgeist) over Feuerbachs (menschlicher Geist) til Ms senere (menschliche Entfremdung) (13).

Fra dette standpunkt bevæger M sig gennem mødet med bl.a. den revolutionære rabbiner Hess (14) og gennem hans politisk-journalistiske arbejde (Rheinische Zeitung 1842-43) til et revolutionært-socialistisk standpunkt, som vi f.eks. møder i "Einleitung zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie".

Ang. religionskritikken kan man ifgl. Post (15) spore 3 stadier:

1. Den filosofiske kritik: Den tidligste kritik (omkring 1841-42). I vores sammenhæng kan skriftet "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach" (16) tages som repræsentant for dette standpunkt.

2. Den politiske kritik: Perioden 1842-44. Herunder skrifterne: "Zur Judenfrage" (17) og "Einleitung zur Kritik der hegelschen Rechts-Philosophie" (18).

3. Økonomisk kritik: 1844 og resten: Herunder altså skrifterne "Ökonomisch-philosophische Manuscripte" (19) og "Thesen über Feuerbach" (20).

Forudsat at man ikke tager dette alt for kategorisk (21), mener jeg, at det er en rimelig skematisering. Alligevel er faren ved konstateringen af en udvikling, at disse perioder kommer til at stå uden den indre sammenhæng de vitterlig har. M drives ikke tilfældigt fra filosofi over politik til økonomi, men problemstillingerne følger naturligt efter hinanden. Af Feuerbach har han lært tesen om religionen som menneskets fremmedgjorte væsen projiceret ud på et fiktivt gudevæsen. Denne konstatering er ikke nok for M, men han spørger hvorfor. Dette spørgsmål driver ham til at beskæftige sig med "der Selbstzerrissenheit und Sichselbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage." (22) Denne spørgen efter grunden til fremmedgørelsen, driver ham til at beskæftige sig med det politiske grundlag for menneskers liv, og senere til at beskæftige sig med

det økonomiske grundlag for det politiske liv. Møre herom senere. Derfor er udtrykket udvikling måske heller ikke ganske dækkende, for den proces der foregår med M i disse år. Han holder aldrig op med at være feuerbachianer, selvom han ombøjer Feuerbachs religionskritik en del og går videre end sin læremester. Det er nærmere en uddybning og en begrundelse, der er tale om.

Afgrænsning og metodiske overvejelser.

Når jeg altså har valgt at begrænse opgavens emneområde til tiden til og med "Thesen über Feuerbach", så skyldes det bl.a. at Ms opgør med Feuerbach i det væsentlig synes afsluttet på dette tidspunkt. Dermed er hans religionskritik også i det væsentlige fixeret. Hvad, der kommer herefter, er hovedsageligt videre udfoldelse af de samme synspunkter. Alligevel er det klart at afgrænsningen er kunstig - hvilket naturligt giver nogle problemer. F.eks. tager den sekundærlitt. der er brugt ikke hensyn til en sådan afgrænsning.

Den store fare bliver hermed: At tolke Ms udsagn - ikke primært ud fra deres aktuelle kontekst - men ud fra hvad de senere præciseres som. Adskillige M-ske begreber findes her i ungdomsskrifterne (eller sagen findes) uden at man klart kan godtgøre, at de præcis står for det samme som senere, og uden at de indbyrdes er ordnet i det system, som M senere blev kendt for.

Eksempelvis er Ideologibegrebet helt klart til stede i "Einleitung"s behandling af religionen - uden at dette ord nævnes, og hele tankegangen omkring religionens opståen og funktion er vel kun virkelig forståelig på baggrund af den senere udviklede "historiske materialisme".

Det kan altså ikke være legitimt at tolke den unge M, som om hans tænkning var identisk med den senere, men det kan på den anden side være yderst formålstjenligt at skele til Ms egen videreudvikling, når man skal søge at klarlægge, hvad M faktisk mente.

Derfor vil jeg nu og da - specielt i de afsnit, hvor jeg siger noget om de videre konsekvenser af de fremførte tanker - bruge udtryk som egentlig ikke findes i den aktuelle sammenhæng, men som godt udtrykker hvad sagen drejer sig om.

Feuerbachs religionskritik (23).

Man kan ikke sige M og religion uden at nævne Feuerbachs navn. Mødet med ham fik afgørende betydning for M, og han kunne prise ham i høje toner. (24)

Det er ikke hensigten at gennemgå Feuerbachs filosofi og religionskritik, blot nævne nogle punkter der har relevans for behandlingen af M: 1. Feuerbach var første og fremmest materialist. Den konkrete virkelighed (materien) bestemmer ideen - ikke omvendt. Det er det virkelige levende menneske der interesserer Feuerbach. Dette var et radikalt brud

med den hegelske samtid.

2. Individet har begrænsede muligheder for at realisere artens muligheder. Dette får det til at projicere artens væsen ud på nogle fiktive fremmede eksistenser (guder). Gud forstår Feuerbach altså hermed som menneskets ikke-realiserede muligheder, som det har skabt sig et (forstørret) billede af. Dermed er mennesket altså blevet fremmed for sit eget væsen.
3. Følgelig bliver menneskets forholden sig til religionen, altså dets forholden sig til sit eget væsen. Det bliver menneskets selvbekræftelse - uden at det selv er klar over det. Det bliver et vidnesbyrd om alt det, som mennesket endnu ikke har realiseret.
4. Religionens grund er menneskets afhængighedsfølelse (udtrykket kan minde om Schleiermachers religionsforståelse). Afhængighedsfølelsens genstand er menneskets eget væsen og religionen udtrykker altså hermed - i fremmedgjort form - menneskets afhængighed af sig selv og sin egen art.
5. Religionen har udspillet sig rolle. Feuerbach tiltænkte kritikken en væsentlig rolle i religionens afskaffelse. Selve erkendelsen af religionens væsen skulle være et betydeligt middel.

1.

ANTROPOLOGI OG ATEISME SOM FORUDSÆTNING FOR RELIGIONSKRITIKKEN.

Af afgørende betydning for forståelsen af Ms religionskritik er forståelsen af hans ateisme og antropologi og forholdet mellem de to. Lidt slagordsagtigt kan det siges, at han er antropologisk ateist og ateistisk antropolog.

Dette belyses nok bedst ved at henvise til et afsnit i "Ökonomisch-philosophische Manuscripte": (25)

Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch ausserdem mein Leben geschaffen hat, wenn er der Quell meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig eine solchen Grund ausser sich, wenn es nicht meine eigne Schöpfung ist.

Hvad siger M her?

Menneskets autonomi står og falder med at det ikke er skabt, men er sin egen skaber. Findes der en skabergud, er mennesket ikke sin egen herre, men afhængigt (og dermed ufrit). At mennesket er grundlæggende frit er en uomgængelig nødvendighed i Ms tænkning. Dermed er ateismen altså også en uomgængelig nødvendighed.

Vejen til at gendrive troen på en skabergud er derimod ikke teoretisk ateisme, men "generatio aequivoca" (26). Generatio aequivoca forudsætter at det er menneskets revolutionære handling, der skal godtgøre ateismen, ikke ateismen der skal virke som midlet til menneskets frigørelse (28). Kan menne-

sket vise sig i praksis at være "das höchste Wesen für den Menschen" (28 a) da har det leveret "die einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie" (29).

Ateismen er altså en nødvendig forudsætning for kommunismen. Ikke den ateisme der blot er en filosofisk negation af Gud - men den, der resulterer i en ophævelse af menneskets heteronomi. Omvendt bliver også - som vi senere skal se (s. 18 f.) - netop det kommunistiske samfund forudsætningen for, at mennesket kan leve som en automon.

Dette kan umiddelbart synes at være en cirkelslutning, hvilket dog ikke er tilfældet. Derimod er der ekvivalens mellem de to begreber. Falder Ms ateisme, falder også hans antropologiske forudsætning (at mennesket er grundlæggende frit) - falder hans antropologi falder også hans ateisme (så er der jo ingen basis for at sige, at mennesket er sin egen skaber). Dette forhold får afgørende betydning for Ms religionskritik:

Som ateismen er antropologisk bliver religionskritikken det også:

a) Ligesom mennesket er sin egen skaber, er det også religionens ophav. Med Feuerbach kunne M sige (30): "Die Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie".

b) Menneskets religiøse emmancipation bliver ikke et spørgsmål om filosofisk erkendelse, men om menneskelig handling. Når mennesket er religionens ophav, kan kun mennesket afskaffe den.

Det siger i det hele taget meget om antropologiens centrale placering i religionskritikken, at Ms distance til Feuerbach, ikke så meget skyldes et forskelligt syn på religionen, som et forskelligt syn på mennesket og først som følge heraf divergenser i religionssynet. Ms anke mod Feuerbach er, at han ikke ser at mennesket er et samfundsvæsen og et væsen i praktisk stofskifte med naturen (31).

II.

RELIGIONENS GENESIS: AFSPEJLINGSTEORIEN.

For Feuerbach var religionens genesis afspejlingen af menneskelige egenskaber. Denne afspejlingstese bekender M sig klart til ud fra et formalt synspunkt. M betragter også religionen som afspejling. Derimod ændrer afspejlingstesen i høj grad material karakter og kommer til at handle om andre ting end menneskelig egenskaber alene.

a) Ms tilslutning til afspejlingstesen.

Flere steder finder vi hos M en stærk bekendelse til Feuerbachs afspejlingstese. F.eks. i "Einleitung" (32)

Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat.

Med næsten aksiomatisk kraft gentages her Feuerbachs hovedtese: religi-

onen afspejler menneskets ego. Dette gælder al religion - der foretages ingen skelnen mellem religioner.

Religionen er menneskets selvbevidsthed og selvfølelse, men i forvrænget og fremmedgjort form. I religionen finder mennesket "den Widerschein seiner selbst". (33) Religionen er altså en illusion.

Dermed bliver tesen om religionens oprindelse i sig selv et anklagepunkt. Religionen er udtryk for en adskillelse mellem individet og dets eget væsen og dermed et eksempel på falsk bevidsthed. (34) Religionen tilslører de faktiske forhold, idet den religiøse jo ikke selv er klar over, at det er sig selv, og ikke en guddom han møder i religionen.

Dette er det nærmeste M kommer spørgsmålet om religionens sandhedsværdi: Som al anden bevidsthed er den religiøse bevidsthed en bevidsthed om mennesket og dets situation, og kun så langt den siger noget sandt om dette, er den sand. Religionens evt. fordring på at være sandhed i speciel og eksklusiv forstand er irrelevant for Ms problematik. (35)

b) Ms distance til Feuerbach.

Som allerede nævnt betyder Ms distance til Feuerbachs antropologi en material ændring af afspejlingstesen. Denne ændring kan samles i to slagord: praksiskategorien og mennesket som samfundsvæsen.

Praksiskategorien: Af Feuerbach havde M lært at være materialist. Den hegelske beskuen af ånden var blevet vendt til en beskuen af den konkrete sanselige virkelighed. Det var et nybrud, som M aldrig holdt op med at hylde Feuerbach for. Derimod antog hans materialisme en noget anden form end Feuerbachs:

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird, nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. (36)

Ms materialisme er ikke beskuende, men praktisk. Materien er ikke objekt for menneskets tankevirksomhed, men mennesket er selv materie og lever i et stofskifte med naturen (37). Mennesket er ikke passivt, men aktivt handlende. Selv er mennesket en del af naturen, dannet af denne og bearbejder selv naturen. Det er dette, der foregår i det materielle arbejde, som dermed bliver den centrale menneskelige aktivitet. Den nøgne, af mennesket uberørte materie eksisterer ikke for mennesket, thi så snart et mennesket lærer materien at kende, er den ikke længere nøgen og uberørt.

Dette forhold får væsentlige konsekvenser for afspejlingstesen: Religionen afspejler ikke nogle i mennesket boende egenskaber og en autonom (men fremmedgjort) bevidsthed, men den afspejler mennesket i dets forholdet sig til naturen - altså i dets arbejdsmæssige situation. En ændring af menneskets forhold til arbejdet, bliver en ændring af hele men-

nesket, og må føre til en ændring af dets bevisthed.

Når Glebe-Møller (38) indvender, at der er en modsætning mellem afspejlingstesen og praksiskategorien, skyldes det at afspejlingen forudsætter passivitet, og praksis er aktivitet.

Nu tænker M altså for det første disse to begreber sammen i "teserne". Dernæst er det vigtigt at afspejlingen iflg. M, er at forstå som noget negativt, idet den altid er et produkt af fremmedgørelse, og af at samfundet ikke er gennemskueligt. Afspejlingen er altid udtryk for tågedannelse. I et samfund hvor fremmedgørelsen er ophævet, og samfundet gennemskueligt bliver der ikke afspejling i bevistheden, men bevist praksis. I det fremmedgørende samfund findes der også praksis; men det er netop en praksis, det enkelte individ er fremmed overfor. Mennesket er i sin praksis aktivt, men i sin bevisthed adskilt fra denne aktivitet og dermed bliver spændingen mellem praksis og afspejling netop et udtryk for modsigelsen under kapitalismen. Mennesket er et frit skabende væsen efter sine muligheder, men i det kapitalistiske samfund "ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen". (39)

Dette betyder at afspejlingen ikke for M er et uforanderligt dogme, men en kritisk konstatering af de faktiske forhold under fremmedgørende samfundsformer. Ligeså er tesen om menneskets skabende væsen ej heller et dogme, men en konstatering af menneskets aktuelle muligheder (40).

Mennesket som samfundsvæsen: I forlængelse af praksiskategorien, følger den anden forskydning, som adskiller Ms materialisme fra Feuerbachs. Ms menneske er et samfundsvæsen. Dette kommer frem ved at forsætte citatet (s. 5) fra "Einleitung". (41)

Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, ausser der Welt hohendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Societät.

Mennesket er ikke nogst abstraktum, det er praksis og i sin praksis er det samfundsskabende. Derfor kan M sige: Menneskets væser er "das ensemble der Gesellschaftlichen Verhältnisse." (42) Dette skal forstås på en dobbelt måde: 1. Samfundet er et menneskeligt produkt, blevet til på grundlag af menneskets praksis, og er i virkeligheden et udtryk for vort stofskifte med naturen. 2. Mennesket er selv et samfundsprodukt. Jeg er det, jeg er i samfundet, og uden samfundet er jeg slet ikke. Robinson Crusoe er for M en umulighed (43). Det er netop en vigtig karakteristika for mennesket, at det danner samfund i bevist handling. (44) Religionen er et udtryk for menneskets praksis, som i det væsentlig er en samfundsmæssig praksis (45). Dermed er religionen altså i sig selv et samfundsprodukt (46) - en afspejling af de samfundsmæssige forhold - og ophæves kun (som vi senere skal se) ved samfundsmæssig praksis (47). Konklusionen bliver altså, at det ændrede menneskesyn fører til en material ændring af synet på religionens opståen. Religionens oprindelse er

dybest set ikke at finde i menneskets væsen, men i dets forhold til naturen, altså i menneskets forhold til materien og dets organisation af den materielle praksis (samfundet). Dette er også baggrunden for forståelsen af Ms udsagn, at "die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik". (48)

Religionskritikken vender opmærksomheden mod religionens årsager, og dette fører til kritik af de samfundsmæssige forhold. På dette punkt ser vi altså en overensstemmelse mellem Ms egen historiske udvikling og hans syn på forholdet mellem religionskritik og samfundskritik. (Se afsn. om Ms udvikling.)

Afspejlingstesens forudsætninger er altså: 1. Tæsen om mennesket som det højeste væsen for mennesket. 2. Denne menneskets autonomi udtrykt i samfundsmæssig praksis.

Alligevel er afspejlingstesens efter sin natur aksiomatisk: Det er ikke muligt at bekræfte/afkræfte den gennem empiriske iagttagelser, den kan ikke fremstilles som en filosofisk nødvendighed/umulighed. Den er henvist til antagelse eller forkastelse.

Den side af religionskritikken, der derimod har empiriske træk, er talen om religionens funktion i den aktuelle samfundsmæssige situation. (som vi skal se på i afsn. III) Her er det til dels muligt at argumentere ud fra empiriske iagttagelser. Hvad der derimod ikke er holdbart, er at slutte fra religionens funktion (som til dels er empirisk registrerbart) til religionens oprindelse. At religionens faktisk har fungeret på en bestemt måde, er ikke et tvingende bevis for dens genese!

Sker dette alligevel (49), må det være på grundlag af en identifikation af religionens væsen og dens funktion. Denne identifikation - so er i god overensstemmelse med, hvad M iøvrigt siger om religionen - er imidlertid også et aksiom. Afspejlingstesens aksiomatiske karakter kommer man altså - efter min mening - aldrig udenom.

Hermed bliver Ms udsagn om religionens genese og dens funktion heller ikke gensidigt afhængige af hinanden - selvom de naturligvis er nøje forbundet i ungdomsskrifterne. Det er ikke muligt at anerkende Ms syn på religionens genese, uden at anerkende hans syn på dens funktion, men det er muligt at acceptere at den aktuelt fungerer som M har beskrevet (se kap. III), uden nødvendigvis at godtage at det er dens egentlig væsen, og uden dermed at godtage Ms syn på dens oprindelse.

Vi skal videre i dette afsnit se lidt på hvad afspejlingstesens i dens M-ske udformning indebærer i praksis:

c) Fremmedgørelsen.

Menneskets udfoldelse af sit eget væsen er iflg. praksiskategorien dets arbejde. Dermed bliver forstyrrelser i menneskets forhold til det materielle arbejde i virkeligheden forstyrrelser i hele dets væsen.

Derfor, når M taler om fremmedgørelse mener han primært: Menneskets fremmedgørelse fra arbejdet og arbejdsprocessens forvandling til en ydre akt. Vi vil nu se på Ms udvikling af begrebet i "Ökonomisch-philosophische Manuscripte". (50)

Fremmedgørelsen er i manuskripterne en 4-dobbelt akt:

1. Mennesket er i sin skabende handling blevet fremmed over for det, det har skabt eller produceret. Det, han producerer, bliver han nemlig ikke selv ejer af - fordi der er sket en adskillelse af "Arbeit, Kapital und Erde, ebenso von Arbeitslohn, Profit des kapitals und Grundrente." (51) Arbejdet er yderligere blevet delt mellem åndens og håndens arbejde - og dermed er ejendomsretten til naturen (produktionsmidlerne) blevet adskilt fra dem, der virkelig arbejder med det. Denne adskillelse er fremmedgørelsens egentlige grund.

Arbejderen er blevet fremmed overfor sit eget produkt, således at hvis han skal få del i sin egen skabning, må han købe den - som noget han fremmed. Og jo mere han arbejder, jo større og mere magtfuldt bliver dette ham fremmede væsen. Jo mere han udfolder sin væsensaktivitet, jo større bliver fremmedgørelsen under disse forhold.

Her indføres en parallel til religionen: Jo mere et menneske flytter over på Gud, jo mindre bliver der til ham selv. Jo fattigere mennesket bliver des rigere bliver Gud og omvendt. (52)

2. Mennesket bliver fremmed over for selve produktionsprocessen. Det er jo ikke først og fremmest produktet, men produktionsprocessen der er en menneskelig væsensakt. Produktet er jo kun resultatet af den producerende virksomhed. Der sker to ting med selve arbejdsprocessen: Den bliver (a) noget udvendigt og (b) som følge heraf tvangsarbejde. Arbejdet mister sin karakter af selvudfoldelse. Arbejde er ikke længere selvbekræftelse, men selvfornektelse, ikke noget man gør af lyst men af pligt, selve arbejdsprocessen er ikke noget arbejderen råder over, men den er dybest set noget arbejdsgiveren råder over. Dermed bliver det altså ikke frivilligt, men tvungent. Kan arbejderen blive fri, gør han det - men han tvinges til at arbejde, ikke af behov for arbejde, men af behov for andre goder: mad, bolig, pengeetc. M konkluderer, at konsekvensen af denne arbejdets fremmedgørelse bliver, at mennesket kun føler sig fri i sine dyriske (spise, elske ol.) funktioner og ufri i sin egentlige menneskelige funktion (arbejdet).

Af denne fremmedgørelsesproces i forhold til arbejdet følger:

3. Mennesket bliver fremmed for sit eget artsvæsen. Det individ, der ikke kender til frit selvudfoldende arbejde, kender følgelig ikke sig selv som et skabende væsen, og er blevet fremmed overfor sig selv. Mennesket bliver fremmed overfor sig selv som skaber, fordi det ikke oplever sit arbejde som skabelse, men som slaveri og det bliver fremmed for sig selv

som autonomt væsen, fordi det i praksis oplever sig selv som heteronomt. I umiddelbart forlængelse af citatet s. 4 står der, om menneskets muligheder for at forstå sig selv som autonom skaber:

Die Schöpfung ist daher eine sehr schwer aus dem Voldsbewusstsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm unbegrifflich, eil es allen Handgreiflichkeiten des praktischen Lebens widerspricht". (53)

Meningen med dette er: Fordi mennesket i det praktiske liv (dvs. i arbejdslivet) oplever sig som et heteronomt væsen (afhængigt af de materielle magthavere) forestiller det sig selv som et grundlæggende heteronomt væsen (afhængigt af en guddom). Fordi det ikke oplever sig selv som en skaber, betragter det sig selv som skabning og tillægger sit eget skabende væsen en fiktiv guddom.

Dette er et eksempel på hvorledes M iflg. afspejlingstesen opfatter religionens fremkomst: menneskets forvrængede selvforståelse i relation til dets aktuelle situation. (54)

Her observerer vi altså religionens karakter af produkt af fremmedgørelsen og som fremmedgørelsesforstærkende fænomen. Fordi mennesket er fremmed for sig selv, opstår religionen, og religionen er selv med til at forstærke menneskets misforståelse af sig selv og sin egen situation. (kap. III) Selv om M ikke bruger udtrykket her - er tankegangen fra hans senere udviklede ideologibegreb klar.

4. I forlængelse af pkt. 1-3 bliver Mennesket fremmed for sine artsfæller. Individet forstår ikke mere andre individer ud fra deres naturgivne muligheder, men ud fra det, de er blevet til i det kapitalistiske samfund. Dette er særlig alvorligt fordi individets forhold til sig selv, først bliver virkeligt gennem dets forhold til andre mennesker. Dets adskillelse fra sit artsvæsen gennem adskillelsen fra arbejdet, konkretiseres ved at produktet tilfalder et andet menneske.

Derfor fortsætter M lidt senere:

Daher die religiöse Selbstentfremdung notwendig in dem Verhältnis des Laien zum Priester erscheint, oder auch, da es sich hier von der intellektuellen Welt handelt, zu einem Mittler etc." (55)

Ligesom resultatet af menneskets artsbestemte udfoldelse tilfalder et andet væsen (menneske), tilfalder selve menneskets skaberegenskaber et andet væsen (gud). Men denne Guddom må mennesket forstå lige så konkret som det forstår arbejdsgiveren, derfor er præsten eller formidleren (Kristus) et nødvendigt mellemlid. (56) Præstens magt i det katolske samfund var ofte særdeles konkret (præst og udbytter gik virkelig i eet), hvor den protestantiske formidler mere har hjemme i den enkeltes hjerte og udfører sin fremmedgørende magt. I virkeligheden er dette - mener M (57) - at rykke tættere ind på det egentlige i det religiøse problem: menneskets slaveri af sit eget væsen i fremmedgjort form. Omend reformationen ikke løste problemet, så stillede den det i det mindste op på

den rigtige måde. (58)

Endvidere er ovenstående citat interessant til belysning af det religionsbegreb M opererer med. Det er nemlig nødvendigvis en personlig gud eller en personlig magtfuld præstestand, der skal til for at religionen kan afspejle virkeligheden. Det er i situationen kristendommen (jødedommen), M hentyder til. Dette religionsbegreb vil også være adækvat overfor adskillige andre religiøse fænomener. Men hvordan ville M f.eks. stille sig til et fænomen som buddismen, der i det væsentlig er ateistisk? Eller, kan romantikkens panteistiske religiøsitet rummes indenfor denne religionsforståelse?

Muligvis ville M svare - som Glebe-Møller antager (59) - at i det højtudviklede kapitalistiske samfund, er mennesket ikke mere forstået konkret, men abstrakt, og derfor kan religionen også bevæge sig i disse baner.

Endelig er formidlerbegrebet bemærkelsesværdigt. I den kristne tro er Kristus formidleren mellem det syndige menneske og den absolutte hellige Gud. Denne teologiske term bruger M flere steder (60), for at betegne den filosofisk/psykologiske sag, at religionen bringer mennesket i kontakt (altså en uegentlig kontakt) med sit eget artsvæsen. Det er netop religionens væsen (og al ideologisk væsen), at den bringer mennesket i forbindelse med dets materielle praktiske virkelighed ad en omvej, gennem mystifikation og tilsløring, og dermed fungerer, som det, M mener den er: Forvrænget virkelighed.

d) Afspejlingen som et komplekst begreb.

Disse ting er ingenlunde i Ms tænkning enkle og entydige, men derimod viser afspejlingstesen i praksis den menneskelige begrebsdannelse, som et yderst komplekst system. Skriftet "Zur Judenfrage" giver et eksempel på dette.

Store dele af "Zur Judenfrage" bruges til at diskutere spørgsmålet: Hvorfor førte den politiske frihed ikke til frihed fra religionen. Ønsket om at svare på dette spørgsmål - var nok een af de ting, der drev M over i den økonomiske kritik.

Hvad der i forbindelse med afspejlingstesen er interessant, er det fænomen man i den politisk liberale stat kan konstatere, nemlig at religion og stat er adskildt, men at mennesker alligevel er mere religiøse end nogensinde. (61) Der bliver en skranke mellem den kollektive befrielse fra religionen og den private bundethed til religionen.

Dette skyldes dels - som vi skal se i kap. IV - at den politiske handling er utilstrækkelig, men også at der sker det, vi kunne kalde en dobbelt afspejling. Menneskets artsvæsen afspejler sig i to tilsyneladende forskellige reaktioner:

Wie Christus der Mittler ist, dem der Mensch seine ganze Göttlich-

keit, seine ganze religiöse befangenheit aufbürden, so ist der Staat der Mittler, in den er seine ganze Ungöttlichkeit, seine ganze menschliche Unbefangenheit verlegt. (62)

På den ene side er Kristus den, der som formidler er udstyret med menneskets skaber og andre guddommelige egenskaber, og staten på den anden side den formidler, der er udstyret med menneskets indre iboende frihed fra religionen og den dermed følgende autonomi. På samme til viser mennesket sig som frigjort fra religionen, og som bundet til den.

Umiddelbart tager det sig ud som modsatrettede reaktioner. Men det er kun tilsyneladende. For det første er de begge udtryk for formidling (altså har ideologikarakter), og er udtryk for falsk bevisthed. For det andet er de begge to dybest set formidlere af den samme menneskelige realitet. Religiøsitet er menneskets formidler til dets egen "guddommelighed". ateismen til dets autonomi. Dette er eet og det samme: Mennesket er det højeste væsen for mennesket (er mennesket gud har det intet over sig, har det intet over sig er det autonomt).

Den statslige ateisme og den private religiøsitet bliver altså en og samme sag, i to forskellige skikkelser. Den politiske frigørelse er vel for M en historisk nødvendighed, men fremmedgørelsen i det politisk liberale samfund er ikke mindre end i dets forgængere, og denne dobbelte afspjelling er ikke udtryk for nogen højere erkendelse. Snarere tværtimod: Statens frigørelse fra religionen giver mennesket indtryk af en frihed, som det faktisk ikke ejer under de rådende samfundsforhold.

Derfor er det nok en lidt misvisende terminologi, når Post (63) kalder dette for "Teilemancipation". Det er slet ikke en emancipation, men en yderligere adskillelse - spaltning - af livet i et dobbelt (privat og offentlig) liv. (64)

Kort sagt kan hele talen om religionens oprindelse - med Bukdahl (65) - sammenfattes i, at hvor religionen for Feuerbach er et udtryk for menneskets rige naturlige anlæg, er den for M et udtryk for menneskets elendige tilstand.

III.

RELIGIONENS FUNKTION.

Som allerede nævnt (s. 10) er religionen ikke blot et symptom på eksistensen af fremmedgørelse og udbytning; men religionen fungerer selv, som en understøttelse af fremmedgørelsen og udbytningen. Religionen har altså en funktion i det fremmedgørende samfund overfor det fremmedgjorte menneske. Vi vil dele denne funktion i to kategorier efter et udtryk af M i "Einleitung". (66)

Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes, in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend.

Når vi beskæftiger os med de to kategorier, er det væsentligt at holde

os det foregående klart: Religionen er ikke noget sandt udtryk for elendigheden og ikke nogen virkelig protest mod den. Den er i begge tilfælde udtryk for tilsløringer og mystificationer. Det er ikke en sand erkendelse af elendigheden mennesket kommer til gennem religionen. Det er i sin karakter af ideologi, den er udtryk og protest.

a) Udtryk for elendigheden

Hvis vi holder os til "Einleitung", vil vi her finde at religionen understøtter elendigheden på to måder:

1. Religionen gør det fremmedgjorte menneske resigneret.

Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. (67)

Religionen er en illusion, der som illusion hindrer mennesker i at se realiteterne i øjnene. Mennesket, som tror det er lykkeligt i religionen, undlader at gribe til handlinger som kan ændre dets virkelige ulykkelige tilstand. Derfor er religionen i sin funktion en skadelig illusion. Religionen hindrer revolutionen, fordi mennesker ikke kan se deres virkelige lænker, der er skjult bag religionens "blomster".

Det er bl.a. dette der ligger i udtrykket at religionen er "Opium des Volks" (68). Dette udtryk er ikke Ms opfindelse, selvom det er hans navn det mere end noget andet er knyttet til. Meningen er: Religionen omtåger menneskets realitetssans. Det mister blikket for den virkelige verden, og er kun optaget af sin egen fiktive verden. Derimod ligger der ingen anklager mod mennesker i opiums billedet. Religionen er ikke et opium de kloge giver de mindre kloge for at narre dem. Det er den faktiske praktiske tilstand der skaber opium, ikke mennesker ved bevidst handling.

2. Religionen fungerer som retfærdiggørelse af uretfærdigheden.

Dette er en tanke der udvikles nærmere i "Die heilige Familie" (69), men som også skimtes her i "Einleitung", nemlig i udtrykket "himmlische oratio pro aris et focis." (70) Religionen giver som ideologi udtryk for, at de eksisterende forhold er, som de skal være, eller i det mindste, som de kan blive. Dette fører naturligvis til resignation, men dog en anden resignation, en den der grunder sig på at elendigheden er blevet skjult. Det går nærmest på melodien: Det kan jo ikke blive bedre. Religionen udtrykker og understøtter altså fremmedgørelsen ved at vende den fremmedgjortes opmærksomhed bort fra den, og - når dette mislykkes - da at retfærdiggøre de faktiske forhold.

b) Protest mod elendigheden.

Når religionen tolkes - med M - som formidleren af menneskets arts-væsen, bliver den dermed en ideologiseret protest mod fremmedgørelsen. Nemlig sådan at den bringer bud om at forholdene kunne være anderledes og mennesket kunne være andet og mere end det aktuelt er. Religionen

bliver menneskets kobling til dets tabte virkelighed: (71)

Die religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geists geistloser Zustände ist.

Religionen er formidler af:

<u>Virkelighed</u>	<u>Illusion</u>
herzlos	Gemüt
geistlos	Geist

Den bringer i illusionens form bud om at mennesket er adskilt fra sit eget væsen, idet den postulerer selv at være dette væsensindhold.

Hvis vi foretager et spring til "Ökonomisch-philosophische Manuscripte" vil vi her finde en lignende formidler rolle hos penge: (72)

Ich bin hässlich, aber ich kann mir die schönste Frau kaufen. Also bin ich nicht hässlich, denn die Wirkung der Hässlichkeit, ihre abschreckende Kraft ist durch das Geld vernichtet. Ich - meiner Individualität nach - bin lahm, aber das Geld verschafft mir 24 Fusse, ich bin also nicht lahm, ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geert, also ist auch sein Besitzer. Das Geld ist das höchste Gut, also ist sein Besitzer gut, das Geld überhebt mich überdem der Mühe, unehrlich zu sein, ich werde also als ehrlich präsumiert, ich bin geistlos, aber das Geld ist der wirkliche Geist aller Dinge, wie sollte sein Besitzer geistlos sein.

Pengene er formidler af:

<u>Virkelighed</u>	<u>Illusion</u>
hässlich	schönste Frau
lahm	24 Fusse
schlecht	gut
unehrlich	ehrlich
geistlos	Geist

Der er naturligvis ikke tale om illusion på helt samme måde som i religionens tilfælde: Manden får faktisk skønne kvinder, 12 tjenere osv. Men han er ikke virkelig ejer af disse goder, han har dem kun i kraft af sine penge og den værdi man tillægger dem, og ikke i kraft af ham selv.

Sammenligningen med pengenes formidling er interessant af flere grunde:

(a) Med Shakespeare kalder M pengene for "sichtbare Gottheit" (73), og hermed ser vi (b) et eks. på en for M typisk argumentationsform, når det gælder religionen. Med basis i afspejlingstesen taler han analogt: Som i den økonomiske verden - således også i den religiøse (74), Dette er ikke blot et lignende fænomen, det er den samme funktion. Pengene og Kristus er udtryk for den samme fremmedgørelse, og dermed for den samme protest.

M kan bruge præcis de samme udtryk om pengene som han brugte om religionen: (75)

Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten, die Verbrüderung den Unmöglichkeiten - die göttliche Kraft - des Geldes liegt in seinem Wesen als dem entfremdeten,

entäussernden und sich veraussernden Gattungswesen der Menschen.
Es ist das entäusserte Vermögen der Menschheit.

Både pengene og religionen er selvstændiggørelser af menneskets eget væsen. Denne selvstændiggørelse - som er fælles for økonomi og religion - er netop et kendetegn på fremmedgørelse. (76) Religionskritikken trækker altså samfundskritikken med sig: "Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist." (77)

Hermed har vi altså påvist Ms økonomiske religionskritik allerede i 1845 - den form for religionskritik, der ofte betragtes som Ms kritik i dens modne form. Det er en tankegang man kan møde endnu tidligere, nemlig i "Zur Judenfrage II". (78) De religiøse forestillinger og de økonomiske mekanismer svarer til hinanden, og er gensidigt afhængige af hinanden.

Det kan være vanskeligt klart at formulere, hvor stor vægt man skal lægge på denne gensidige afhængighed. Det er klart at iflg. afspejlingstesen er religionen afgørende afhængig af de økonomiske processer, men hvor stor M forestillede sig afhængigheden den anden vej, er vanskeligt at sige. De religiøse forestillinger har ikke reel væren, men eksisterer kun i bevistheden (79) og må derfor have underordnet værdi. Dette hindrer dog ikke, at de påvirker den virkelige væren. Meningen må være, at de har understøttende værdi. De understøtter en klasse under dens opstigning, hjælper med at befæste dens magt på toppen og parfumerer dens forrådnelse, når dens basis er ved at smuldre.

c) Spørgsmålet om Empiri.

Som allerede nævnt, ligger talen om religionens funktion ganske tæt op af det erfaringsmæssigt erkendbare, således at det faktisk er muligt, at godtgøre at religionen er blevet brugt - eller har fungeret - på den beskrevne måde i bestemte tilfælde. (80) Men spørgsmålet om hvorledes man fortolker sådanne iagttagelser, er afhængig af flere faktorer:

(a) Om man identificerer religionens væsen og dens funktion eller om man evt. betragter sådanne erfaringer som udtryk for misbrug af religionen.

(b) Om man betragter afspejlingstesen som et adækvat udtryk for religionens oprindelse eller aksiomatisk vælger en anden oprindelse.

(c) Om man tillægger religionen selvstændigt sandhedsindhold eller ej. Disse 3 faktorer hænger naturligvis sammen, men kernen i så gen er i alle tilfælde: Mener man, at religionens aktuelle funktion er en adækvat måde at bedømme religionen på, eller bør religionen bedømmes ud fra andre kriterier?

IV.

RELIGIONENS OPHÆVELSE

For M indbefatter emancipation netop frigørelse fra religionen. Den såkaldte religionsfrihed var et udtryk for samfundets modsigelser og den politiske emancipations utilstrækkelighed. (81) Det fremgår gang på gang at M ønsker religionens forsvinden, (82) i hvor høj grad han også på dette tidspunkt forventer den, skal vi senere se på.

a) Religionens ophævelse og menneskets handlinger.

Selvom M kan tale om historiske udvikling og historisk nødvendighed, er mennesket dog ikke en passiv skrue i historiens maskine. Mennesket er et aktivt handlende væsen. Der findes ikke i Ms tænkning den traditionelle skelnen mellem nødvendighed og frihed, (83) menneskets eneste mulighed, hvis det ikke skal være en drømmende utopist uden kontakt med virkeligheden, er at følge og understøtte den tendens i udviklingen, der er stærkest. (84) Det er også den eneste form for virkelig progressivitet: at fremme den nødvendige udvikling. Derfor beskæftiger M sig en del med, hvilke midler der er formålstjenlige til at fremme religionens forsvinden. Dette må jo også være en logisk nødvendig følge af praksiskategorien.

b) Forkastede midler.

"Einleitung" indledes med denne berømte sætning: (85) "Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet."

Heri ligger dels en anerkendelse af Ms forløbere i religionskritikken (først og fremmest Feruerbach, men vel også folk som Bauer, Hess, Strauss) dels en erkendelse af kritikens begrænsning. (86) Det er ikke muligt at komme videre af kritikens vej. I modsætning til sine forløbere, troede M ikke på emancipation via erkendelsen. (87) Skriftet "Zur Judenfrage" er een stor påvisning af dette. Teologisk kritik bliver ved med at være teologi, lige meget hvor kritisk den bliver. (88) Ligeså forstås dogmatisk ateisme også blot som negativ religiøsitet, men altså stadig som religiøsitet. (89)

Den teologiske og filosofiske kritik har nemlig kun fortolket - det kommer an på at forandre, og det magter kritikken ikke. (90) Dette hænger sammen med praksiskategorien og tesen om mennesket/som samfundsvæsen, kritikken evner ikke at gribe ind i den fundamentale menneskelige væren. Et andet middel som forkastes er som allerede før nævnt (s. II) den politiske emancipation. Med henvisning til bl.a. USA, (91) påvises det at religionsfrihed ikke befrier mennesker fra religionen, men på det nærmeste gør dem mere religiøse (se også s. II). Dette hænger sammen med at praksis er arbejdsmæssig (og altså i kapitalismen økonomisk) handling, og at det grundlæggende i menneskets samfundsmæssige rolle er dets forhold til ejendom.

c) Praksiskategorien og samfundsvæltningen.

Som nævnt spiller praksiskategorien her en afgørende rolle. Menneskets

væsen er hovedsageligt praktisk, og dermed må en ændring af dets bevidsthed have sin grund i en ændring af dets praktiske liv.

Skal jøden befri fra sin jødedom, ~~ser~~ det hverken gennem kritik eller menneskerettigheder, men gennem en ændring af de økonomiske forhold han lever under (92). Den jødiske tro er blot et symptom på disse økonomiske forhold, og ved forholdenes ændring fjernes symptomernes livsmuligheder. Sammenfattende kan dette siges med "Ökonomisch-philosophische Manuscripte": (93)

Die positive Aufhebung des Privateigentums, als die Aneignung des menschlichen Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein menschliches, d.h. gesellschaftliches Dasein. Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet des Bewusstseins des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist des wirklichen Lebens - ihre Aufhebung umfasst daher beide Seiten.

Dette er den følgerigtige slutning af M's udvikling af fremmedgørelsesbegrebet tidligere i samme skrift (se s. 9-10). Falder den arbejdsmæssige (økonomiske) fremmedgørelse, så må de andre også vige. Fremmedgørelsen har sin kilde i privatejendommen - derfor er ophævelsen af denne nødvendig og tilstrækkelig til ophævelse af al fremmedgørelse.. Ligesom M betragter menneskets fangenskab som en helhed, således forestiller han sig også menneskets frigørelse som en totalitet. De forskellige lænker er gensidigt viklet ind i hinanden, så enten falder alle eller også falder ingen. Denne sammenhæng fører logisk over i talen om revolution og overgangen til det kommunistiske samfund.

Det afgørende redskab i denne omvæltning er mennesket selv. Det nøgne menneske der er frataget alt, også alle illusioner, nemlig proletaren.

I "Einleitung" læser vi: (94)

Wie die philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und so bald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emancipation der Deutschen zu Menschen vollziehen.

Det første, der er værd at lægge mærke til, er at selvom filosofien (altså den kritiske filosofi) forkastes som det egentlig redskab i revolutionens tjeneste, så frakendes den på den anden side ikke enhver rolle.

Den har til opgave at virke bevidstgørende og tage illusionerne fra folk, at "skuffe". (95)

Filosofien skulle altså ikke virke som utopiskabende (det er nærmest et skældsord), men derimod som utopifjernerende faktor, således at mennesket kan begynde at handle i sin materielle virkelighed. Filosofien skal ophæves - men det sker kun ved at den virkeliggøres i revolutionær praksis.

For mig at se kan dette forhold mellem praksis og kritik forstås på to

måder:

1. Enten som et vekselforhold: Praxis forudsætter kritik og omvendt forudsætter kritik praksis, hvis den ikke skal blive ideologi. At praksis forudsætter kritik skyldes, at kun det menneske, der er blevet sig selv bevidst som "højeste væsen", virkelig formår at handle som sådan. At kritik forudsætter praksis, betyder i sin grundlæggende form, at ingen driver kritik ud af den blå luft, men i en bestemt samfundsmæssig sammenhæng; men yderligere at filosofi (hvor kritisk den end er) dør uden et proletariat, ligesom hjernen dør uden hjertet.

2. Det kunne vel også forstås som punkter på en logisk (vel ikke nødvendigvis kronologisk) linie. Således at kritikken er den revolutionære 'praksis' forudsætning og den revolutionære praksis fører til emancipation. Styrken ved denne tolkning er, at den understreger at det alene er praksis der fører til resultatet, og dette er i overensstemmelse med den stærke vægtlæggen på praksis, som vi tidligere har bemærket. Yderligere et sted i "Einleitung" kunne støtte denne tolkning: (96)

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, das der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.

Nuvel - stor er forskellen måske ikke. Alligevel er spørgsmålet interessant, fordi det belyser hvilken rolle M tillægger det teoretiske (altså hans eget) arbejde. I begge tilfælde tillægges det kun en reel funktion i sammenhæng med revolutionær praksis, den filosofiske kritik har ingen selvstændig værdi. Revolutionen er religionens egentlige banemand.

d) Resultatet

Resultatet af denne revolutionære handling bliver at de samfundsmæssige forhold, menneskets forhold til naturen bliver præget af fri udfoldelse og ikke fremmedgørelse, og at der altså ikke mere er basis for den tilsløring og mystifikation, som religionen udgør. Derfor må konsekvensen blive at religionen forsvinder, fordi den ikke kan spille en rolle i et samfund uden fremmedgørelse: "Der Kommunismus beginnt sogleich (Owen) mit dem Atheismus...." (97). Det kommunistiske samfund bliver et samfund uden religiøs fremmedgørelse fordi, mennesket har erkendt sig selv som et frit, handlende og skabende væsen. Det har erkendt sig selv - er vendt hjem til sig selv (Ms udtryk) - og har dermed dræbt de guder, som levede alene af menneskets adskillelse fra sig selv. Den ateisme, som M forestiller sig i dette samfund, er (som nævnt s. 5) ikke en teoritisk ateisme, men en praktisk, dvs. en ateisme der bygger på og har sin grund i menneskets frie og selvstændig handling. Det er menneskets væren som skaber, der fordrer religionens bortdøen, ikke ateismen, der fordrer mennesket som skaber.

Den religiøse fremmedgørelse falder altså bort. Derom er ingen tvivl mulig. Men betyder det også at al religiøs praksis nødvendigvis også forsvinder? Kunne man forestille sig en religiøs praksis uden fremmedgørelse?

At M selv ikke regnede med denne mulighed synes mig så nogenlunde godtgjort. Parolen er klar nok: Religion er (et udtryk for) fremmedgørelse og hvor der ingen fremmedgørelse er, er der heller ingen religion. (98) Gollwitzer anfører (99) at tesen om religionens ophævelse, er langt mere radikal end f.eks. filosofiens ophævelse. Han mener, at man bør skelne mellem ophævelsen af et fænomens karakter af falsk bevisthed, og dets egen ophævelse. Filosofiens karakter af ideologi skal ophæves, men filosofisk kritik er ikke dermed udelukket i Ms fremtidssamfund. (100) Intet sted antydes der noget lignende om religionen. Dette understøttes også af den måde de to fænomeners ophævelse omtales i "Einleitung".

Om filosofien hedder det:

Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.

Om religionen hedder det derimod:

....ist ihr Ausgang von der entscheidenden positiven Aufhebung der Religion. (101)

I filosofiens tilfælde tales der både om ophævelse og virkeliggørelse, mens der om religionen kun tales om ophævelse. Udtrykket "positiv" kan dels forstås som udtryk for radikaliteten i religionens ophævelse, dels som understregning af at religionen virkelig skal erstattes af noget bedre.

Nu kan der selvfølgelig - med Bukdahl (102) - anføres at "aufheben" på samme tid betyder ophæve og opbevare, men hvis M havde ment opbevare i religionens tilfælde, mon han så ikke havde sagt det explicit, som det sker med filosofien?

Det kunne også anføres at revolutionen netop er virkeliggørelsen af protestdimensionen i religionen, (103) men denne protest er netop ideologisk og tilslørende den virkelige protest.

Derfor mener jeg ikke at man kan komme udenom at M med "religionens ophævelse" mener: ophør af religiøs praksis. Dette understreges også af den tendens til identifikation af religionens væsen og funktion, som tidligere er påpeget.

Et andet spørgsmål er så, om der med filosofisk nødvendighed ligger dette i "religionens ophævelse". Glebe-Møller anfører (104) - med henvisning til at M tilsyneladende regner med "ideologisk" virksomhed uden ideologi - at man, indenfor rammerne af det kommunistiske samfund, kunne forestille sig en ideologiløs religion. Det skulle i så fald være en religion der i sin fejring havde karakter af leg og udfoldelse af menneskelige muligheder. Konsekvensen måtte være, at religionen ikke spillede

nogen rolle i menneskets tilværelsestyding, men derimod nok i menneskets oplevelse af tilværelsens muligheder.

For mig at se, kan der ikke fra et systematisk synspunkt rettes nogen indvending mod denne forståelse. Det kommunistiske samfund vil kunne rumme en sådan religiøsitet, uden at det vil være en selvmodsigelse.

Derimod forekommer det mig utænkeligt ud fra et teologisk synspunkt.

Det virker usandsynligt, at en religion der ikke er tilværelsens-tydning og ikke skulle tages mere alvorligt, end at den (kun) skulle opfattes som en leg, ville kunne overleve som religion. At gudstjenesten har karakter af leg og oplevelse, er ikke i sig selv noget negativt (det har den vel allerede i dag), men hvis det er dens eneste funktion, hvis dens ord og symboler er meningsløse, dens nadverhandling tom, dens salmer alene musikalske og sproglige happenings - så ville den for mig at se, kun kunne kalde på høflig og overfladisk interesse.

e) Kritik eller utopi.

Et andet alvorligt spørgsmål kan stilles til tesen om religionens ophævelse: Har M ikke overskredet sin kompetence som kritiker, når han ikke blot udtaler sig om religionen aktuelt, men også om dens fremtid. Har han så ikke netop gjort det, han ikke ønskede: bevæget sig ind i utopi. Er denne tese virkelig udtryk for analyse og ikke udtryk for vision?

Egentlig mener jeg langt på vej allerede at have besvaret dette spørgsmål:

Ud fra de givne forudsætninger - her tænker jeg først og fremmest på tesen om religionens oprindelse - er religionens ophævelse ved revolutionær praksis en nødvendig følge. Er religionens kilde fremmedgørelsen - må religionen dø, når kilden tørrer ud.

Igen - som i spørgsmålet om tolkning af religionens funktion - viser teorien om religionens oprindelse sig at være det springende punkt. Opgives dette er religionskritikken meningsløs, bibeholdes det, giver religionskritikken i sin helhed god mening. (105)

Dermed står og falder religionskritikken altså med et aksiom, eller en gruppe aksiomer. (106)

Indenfor rammerne af Ms egen tænkning volder religionens ophævelse ingen synderlige problemer. (107) Derimod kan det - for en ikke-marxistisk tankegang - virke utopisk at tænke sig at spørgsmålene om livets hvorfra, hvorfor, hvorhen skulle forstumme i et sådant samfund. Ville mennesker som fri udfoldelse lægge sig til at dø? Ville meningsløse dødsfald (hvornår giver døden mening) ophøre? Ville spørgsmålet om livets opståen alene kunne tilfredsstilles ved biologiske svar? Ville mennesket finde livsfylde og livsindhold nok i selvudfoldelse?

Svaret på disse spørgsmål afhænger atter engang af svaret på spørgsmålet om religionens oprindelse. Hvad får mennesket til at stille religiøse

spørgsmål og søge religiøse svar?

- - - - -

Svaret på dette spørgsmål er også afgørende for den subjektive vurdering af essensen i Ms religionskritik.

FORKORTELSER.

Udover de almindeligste forkortelser vil man i noterne møde følgende.

MEW. = Marx/Engells Werke. Derefter bind nr. og sidetal.

I sekundær litteratur er henvist til forfatternavn (i Glebe-Møllers tilfælde efterfulgt af årstal):

Glebe-Møller 1971 = Marx og kristendom

Glebe-Møller 1974 = Ide og materie

Goll. = Gollwitzer

NOTER

1. Se f.eks. MEW. 1,378 og Goll 21-22
2. Se f.eks. MEW. EB,546
3. F.eks. i "Zur Judenfrage" som en del af argumentationen ang. politisk emancipation, og i "Thesen über Feuerbach", som en del af diskussionen af beskuende contra praktisk materialisme.
4. Post (158) sammenfatter Ms religionsforståelse: "Religion istfür Marx die Projektion menschlicher Prädikate auf ein jenseitiges Subjekt," Dette er derimod ikke nogen definition, men i sig selv et anklagepunkt.
5. F.eks. MEW. 1,361
6. Goll. 22. Det i note 5 nævnte sted støtter denne anskuelse.
7. Ehlen (14 og 126) anfører at M næppe har været i kontakt med dybere religiøsitet. Dette kan muligvis være en af forklaringerne på en manglende skelnen.
8. Bukdahl 32-33, se også afsn. om Feuerbach s. 3-4.
9. Bukdahl 26
10. Ehlen 38
11. do.
12. Bukdahl 31. (i modsætning til Kierkegaard var de tilfredse hermed.)
13. Se hertil Ehlen 122
14. Bukdahl 33-34
15. Post 183, note 138 og iøvrigt hans disposition af stoffet. Hermed også en begrundelse for afgrænsning af denne opgave. Se også Ehlen 106-7
16. MEW. 1,26-27
17. MEW. 1,347-377
18. MEW. 1,378-391
19. MEW. EB,467-588
20. MEW. 3,5-7.
21. F.eks. indeholder "Zur Judenfrage" II argumenter (MEW. 1,374-75), som har stor lighed med argumenter fra den senere "Økonomiske periode".
22. Tese 4 om Feuerbach (MEW.3,6) hvor man - efter min mening - finder en nøgle til forståelse af Ms udvikling "bort fra" Feuerbachs standpunkt. Se også Post 183, Ehlen 93 og Calvez 82.
23. Denne fremstilling er i det væsentlige hentet fra Ehlen 52-59 (med inddragelse af Gregor 7-10 og Calvez 81-82)
24. MEW. 1,27
25. MEW. EB,544-45, se også kommentaren Glebe Møller 1971, s. 31-33
26. MEW. EB,545: spontan skabelse (= revolutionær skaberhandling)
27. Eller kan gøre sig frit.
28. MEW. EB,546. En sådan, via ateismen formidlet emancipation, ville netop være et udtryk for fremmedgørelsen.
- 28a. MEW. 1,385
29. MEW. EB,545
30. Post 93
31. MEW. 3,6-7 (tese 5+7) og Gregor 5
32. MEW. 1,378
33. do.
34. Selvom ordet ideologi ikke bruges på dette sted, er tanken om ideologi som falsk beviskhed reelt fremme her.
35. Jvf. Post 169: "nicht Was die Religion sagt, bildet den Gegenstand der Kritik, sondern warum sie ubehaupt existiert."
36. MEW. 3,5 (tese 1)
37. Glebe-Møller 1971 s. 26.
38. Glebe-Møller 1974 s. 47-48. Selvom Glebe-Møller i dette afsnit (s. 45-55) både behandler M/Engells og den senere udviklede marxistiske teoridannelse, mener jeg alligevel at denne indvending er af en så principiel filosofisk karakter, at den burde tages op.
39. MEW. 1,385
40. Sådan forholder det sig i det mindste rent principielt.
41. MEW. 1,378.
42. MEW. 3,6 (tese 6)

43. Disse synspunkter finder man behandlet i MEW. EB,536-38
44. Glebe-Møller 1971 s. 26 (om forskellen på myrer og mennesker)
45. Også det ensomt arbejdende menneske (filosoffen f.eks.) er et samfunds-
væsen. Hans sprog, tankeverden og hjælpemidler var umulige uden samfundet.
46. MEW. 3,7 (tese 7)
47. MEW. 3,7 (tese 8)
48. MEW. 1,378
49. Hvilket man visse steder ikke kan udelukke at M faktisk gør (MEW. 1,378)
50. MEW. EB,510-518, kommenteret Post 216-17, Ehlen 98-99, Gregor 30, se også
Glebe-Møller 1971 s. 25-30.
51. MEW. EB,510
52. Se også Goll. 53
53. MEW. EB,545
54. Se også Glebe-Møller 1971 s. 31-33
55. MEW. EB,519
56. Udtrykket spiller muligvis på forskellen mellem katolocisme og protestan-
tisme.
57. MEW. 1,386
58. Vel en lidt flot formulering så længe lutherdommen stadig mener, religi-
onen indeholder objektive - udenfor mennesket eksisterende - realiteter.
59. Glebe-Møller 1971 s.40-44. Afsnittet behandler en langt ældre M, men er
alligevel interessant, fordi det antyder at Ms religionsbegreb ikke må
forstås for statisk.
60. F.eks. MEW. 1,353
61. MEW. 1,352
62. MEW. 1,353
63. Post 153
64. Calvez 53 (tese 2) og siderne 63-64, se også Bukdahl 43-44.
65. Bukdahl 34
66. MEW. 1,378
67. MEW. 1,379. Denne rubricering er taget fra Calvez 77-78, hvor han taler
om "Die Arten der religiösen Entfremdung".
68. MEW. 1,378. Om udtrykket Goll. 23-28
69. Calvez 77-78
70. MEW. 1,378. En religiøs forsvarstale
71. MEW. 1,378
72. MEW. EB,564
73. MEW. EB,565
74. MEW. EB,512 - senere specielt i Kapitalens 1.bind 1.Kap. Glebe-Møller 1971
s. 35-40, endvidere Post 238.
75. MEW. EB,565
76. Post 237
77. MEW. 1,379
78. Se note 21
79. Glebe-Møller 1971 s. 45
80. Se f.eks. Glebe-Møller 1971 s. 29.
81. Dette er en af grundtankerne i "Zur Judenfrage".
82. Se f.eks. MEW. 1,378-79
83. Bukdahl 8-9
84. Dette må ikke forveksles med opertunisme. Det er den materielle tendens
der er tale om, ikke nødvendigvis den folkelige.
85. MEW. 1,378
86. Goll. 48
87. Som f.eks. Bauer refereres at gøre i MEW. 1,348-49
88. MEW. 1,351
89. MEW. EB,546
90. MEW. 3,7 (tese 11)
91. MEW. 1,352
92. MEW. 1,372
93. MEW. EB,537
94. MEW. 1,391. Her indfører M proletariatet som den afgørende faktor i revo-
lutionen. På mange måder synes dette skrift (sammen med manuskripterne)
at give svaret på det "hvordan" som "Zur Judenfrage" i en vis forstand

- munder ud i.
95. MEW. 1,379. Det kan - for mig - ikke udelukkes at M tildeler kritikken en større rolle i "Einleitung" end han gør i Manuskripterne. Dette ville også falde i tråd med den udvikling hos M, som vi tidligere har bemærket.
 96. MEW. 1,385
 97. MEW. EB,537
 98. Calvez 75
 99. Goll. 44
 100. Jvf. Glebe-Møller 1971 s. 48 specielt citetet fra "Den tyske Ideologi"
 101. MEW. 1,384 og 85
 102. Bukdahl 90 (i forbindelse med filosofien)
 103. MEW. 1,378 (se også s. 13-14)
 104. Glebe-Møller 1971 s. 48-50
 105. Dog kan kritikkens empiriske dele (Opium des Volks etc.) stadig blive et alvorligt memento til kirken, om hvad dens tro kan misbruges til.
 106. Ligesom adskilligt andet i tilværelsen.
 107. Dog bliver M selv tydeligt mere forsigtig med at udtale sig om disse ting. Jvf. Post 252.

Litteraturliste til: "Religionskritikken hos den unge Marx
til 1845."

Marx/Engels Werke, bd.1 s26-27 og 347-91	46	sider
(Berlin 1958 og frem) bd.3 s5-7	3	-
Ergänzungsband s467-588	121	-
Glebe-Møller, Jens: Marx og Kristendommen (København 1971) s9-50	41	-
Glebe-Møller, Jens: Ide og Materie s13-69 og 98-114 (København 1974)	72	-
Gollwitzer, Helmut: Die marxistische Religionskritik (Gutersloh 1977) und der christliche Glaube s19-66	37	-
Post, Werner: Kritik der Religion bei Karl Marx (Bonn 1968) s73-259	186	-
Calvez, J Y: Karl Marx - Darstellung und Kritik seines (Breisgau 1964) Denkens, s39-96	57	-
Gregor, A James: A Survey of Marxism s3-39 (New York 1968)	36	-
Ehlen, Peter: Der Atheismus im dialektischen (München 1961) Materialismus s13-126	113	-
Bukdahl, Jørgen ^(K.) , Karl Marx s7-70 og 77-89	75	-
I alt	787	sider

Jens Ole Christensen