

MARKSIZAM I KRITIČKI POJAM RELIGIJE

Kada jedan mislilac svoj sistem ideja završava filozofijom religije, ili joj u tom sistemu nalazi mesta, tu baš ništa nije čudno, ali kada to čini jedan marksista onda to zvuči sasvim paradoksalno. Dakle, kada umesto uobičajene *kritike religije* u marksiste nalazimo pozitivni pojam religije, *zalaganje za njenu obnovu*, možemo biti dovedeni u nedoumicu. Znajući, međutim, koliko je odbacivanje religije i kritičko raspoloženje prema njoj bilo dominantno u marksizmu — naročito u njegovom institucionalizovanom i oficijelnom obliku — mogli bismo ovakav pokušaj uzeti kao čist kuriozitet pa ga, kao takvog, ostaviti stručnjačkoj, anti-kvarkovskoj radoznalosti istoričara marksizma, istoričara filozofije ili religije.

Ali kada se upravo taj usamljeni pokušaj izvlači iz potpunog zaborava i čini *primerom* i podsticanjem za nov pristup religiji, za *preispitivanje* dosadašnjih marksističkih shvatanja, onda svakako zaslužuje da se razmotri, i to, pre svega, u vezi s dosadašnjim stavovima o marksizmu i religiji. Zato on ovde nije samo povod, ali ni isključivi predmet razmatranja.

Pitanje o odnosu marksizma i religije postavlja se danas iz više razloga — teorijskih i praktičnih, a isto tako i sa različitih strana — među samim marksistima, a i u dijalogu marksista i nemarksista, pre svega hrišćana. Kao razlog novih traženja neki teoretičari ističu nedovoljnost i fragmentarnost ili ograničenost i same Marxove kritike religije i uprošćavanje i prakticističko gledanje na religiju u kasnijem oficijelnom marksizmu. S druge strane, ovo pitanje se danas postavlja kao pitanje prakse, kao odnos socijalizma i religije, vere kao institucije, crkve. U tom pogledu naročito je značajna činjenica pojave novih oblika socijalističkih stremljenja koja su povezana sa naj-

različitijim religijama. To i postaje glavna karakteristika nekih savremenih oblika socijalizma naročito izvan Evrope. »Katolička obnova« i socijalni program katoličke crkve odlučno utiču na dijalog vernika i marksista i na nova razmatranja marksista o religiji. Za same marksiste ova pitanja nisu nipošto samo teorijska već pre svega praktična. Zato se ona ne pojavljuju samo u pitanju o odnosu države i crkve već, čak, i kao pitanja o učešću vernika u samom političkom pokretu, njegovoj avangardi, partiji koja ističe marksistički program.

Na samo pitanje o marksizmu i religiji posebno je uticala činjenica razvitka marksističke teorije u pravcu jedne nove teologije i realizacije socijalizma u verskoj formi u jednom delu savremenog socijalističkog pokreta.

Tako je pitanje o marksizmu i njegovom shvatanju religije postalo složenije nego što na prvi pogled izgleda; ono obuhvata pojave koje stariji marksisti i nisu imali u vidu, a spektar odgovora na pitanje o njihovom odnosu proširio se toliko da na jednom kraju stoji stav da između marksizma i religije nema ništa zajedničkog, a na drugom da je marksizam nova religija i teologija. Ali u ovoj raznolikosti gledišta interesuju nas stavovi samih marksista, pre svega. Da bi se otkrila mesta i uzroci iz kojih slede nesporazumi i razlike, i da bi se bar naznačio pregled stavova o religiji među marksistima, moraju se sasvim sažeto pomenuti i neke vrlo poznate istine.

1.

Kritika religije je, naime, pretpostavka Marksovog učenja. To je sam Marx naglasio na prvim stranicama svog dela: »...kritika religije je pretpostavka svake kritike.«¹⁾ I *istorijski* i *sistematski*, Marxovo učenje počinje kritikom religije. Ta kritika samo nastavlja tamo gde su stali mladohegelovci — koji su na izvestan način obnovili prosvetiteljstvo u Nemačkoj — i Feuerbach. Od D. F. Straussa do Feuerbacha postalo je jasno da se odnos čoveka i boga mora postaviti na nov način: da je čovek stvorio boga a ne obrnuto. Feuerbach je pokazao da je teologija u suštini antropologija jer su »...sve odredbe božanske suštine samo odredbe ljudske suštine.«²⁾ Sledeći korak učinio je M. Hess formulacijom: antropologija je socijalizam. Naime, on ističe da, ako je rešenje tajne teologije

¹⁾ K. Marx—F. Engels, *Rani radovi*, Zagreb, 1961, s. 81.

²⁾ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1956, s. 53.

u antropologiji, moramo ići i dalje i tražiti rešenje tajne same antropologije, tj. ostvarenja čoveka — ne iluzornog već stvarnog ostvarenja čoveka. To rešenje on vidi u socijalizmu. Hess prvi jasno ističe vezu *religije i politike* i njihovu zajedničku suštinu.³⁾ Ova suština je po njemu: potčinjenost i uniženost čoveka. Uz Marxovo. ovo stanovište je najčistiji izraz tadašnje nemačke situacije u kojoj je i sama kritika religije bila politički čin.

Feuerbachove, Bauerove i Hessove misli dorekao je Marx formulacijom koja iskazuje suštinu kritike religije, *razvitak* te kritike i nagoveštava *prelaz s teorijske na praktičnu kritiku*: »...pošto je demaskiran *sveti* oblik ljudskog samootuđenja (tj. religija) potrebno je da (se) demaskira otuđenje u njegovim *nesvetim* oblicima.«⁴⁾ Tako se kritika religije stvarno mora izvršiti na jednom drugom terenu — »kritika neba pretvara se... u kritiku zemlje, *kritika religije u kritiku prava, kritika teologije u kritiku politike*«.⁵⁾

Marx, međutim, nije samo ukazao na nov pristup kritici religije, nego je ukazao i na njenu suštinu. Najkraće rečeno — njegovim rečima: »Ona je *fantastično ostvarenje* ljudskog bića, jer ljudsko biće ne posjeduje istinsku stvarnost.«⁶⁾ Valja navesti i drugi osnovni stav, koji je, ma koliko izgledao jasan, ipak različito shvaćen. Naime: »Religijska bijeda je jednim dijelom *izraz* stvarne bijede, a jednim dijelom *protest* protiv stvarne bijede... Ona je opijum naroda«.⁷⁾

Kako su Marxovi učenici različito shvatali i tumačili njegove osnovne misli, to nije mimoišlo ni njegove poglede o religiji. Ovo nije bilo toliko vidljivo jer su pitanja religije bila na periferiji glavnog toka rasprava o Marxu i marksizmu. Međutim, pragmatizam i praktičizam pokreta koji je popularisao, uproščavao i tako iskrivljavao osnovne Marxove stavove, došao je i ovde do izražaja.

Nakon Marxa dominira stav da je religija *opijum naroda*. Lenjin je — utičući tako na generacije marksista — pisao: »*Religija je opijum naroda* — ova Marxova izreka je kamen temeljac celokupnog pogleda na svet marksizma u pitanju religije. Marksizam posmatra sve današnje religije i *crkve*, sve i svaku religioznu

³⁾ Vidi: M. Hess, *Philosophie der Tat*, u: Moses Hess »*Philosophische und sozialistische Schriften*«, Akademie Verlag, Berlin, 1961.

⁴⁾ K. Marx—F. Engels, *Op. cit.*, s. 82. Tekst u zagradama, Z. K.

⁵⁾ *Loc. cit.*

⁶⁾ *Loc. cit.*

⁷⁾ *Loc. cit.*

organizaciju *uvek* kao *organe buržoaske reakcije*, koji služe zaštiti izrabljivanja i zaglupljivanja radničke klase.⁶⁾ Prakticizam pokreta, tako, svodi Marxovo stanovište na prosvetiteljsko. Marx je religiju shvatio kao proizvod *samog čovečanstva* koje pati, kao njegovo otuđenje, nasuprot naivnom prosvetiteljstvu koje u religiji vidi proizvod sveštenstva kojim se obmanjuju mase i vlada nad njima. Marksisti sveštenstvu u savez dovode još buržoaziju.

Čineći formulu o opijumu naroda kamenom temeljcem, marksizam je zaboravio sav onaj smisao koji stoji iza Marxove formulacije o religiji kao *izrazu stvarne bede* i *protestu* protiv nje. Protest je, u Marxa, u suštini religije. Taj protest označava konstrukciju jednog boljeg sveta — ma koliko da je reč o iluzornom prevladavanju »doline suza« — i u njemu su sadržani *vera* i *nada* u ostvarenje čoveka u jednom svetu kome tek treba težiti. To je onaj momenat preko koga religija može stupiti u odnos sa stvarnim revolucionarnim protestima i pokretima. Mnogi događaji u istoriji, pa i primer socijalnih programa katoličke crkve na tlu Latinske Amerike danas, govore upravo tome u prilog.

I u oskudnoj ranijoj marksističkoj literaturi nalazimo, ipak, razmišljanja o protestu kao suštini religije. Nije slučajno što je na to ukazao Gramsci, jedan od onih retkih marksista koji nisu robovali dogmama marksizma II internacionale (što se može objasniti, pored ostalog, i istorijskom situacijom Italije, gde su marksisti morali više da razmišljaju o religiji od marksista u drugim zemljama). Gramsci, naime, tvrdi da je religija — imajući tu u vidu pre svega hrišćanstvo — »najveća utopija« koja je nastala u istoriji, utopija kao istorijski progresivan faktor koji u mitološkoj *formi* iznosi ideju o bratstvu i jednakosti ljudi.

Ovim utopijskim elementom, protestom prema svetu koji je »dolina suza«, i religija se pojavljuje kao oblik *nade* koja je u temelju čovekovog bića. Ona je izraz *uverenosti čoveka u mogućnost boljeg* i drukčijeg — što je u temelju njegove prakse, bez obzira na to da li ona sledi precizne tehničke puteve ili iluzorne konstrukcije. Ovim je naznačen jedan način razmišljanja o religiji i njenom odnosu prema drugim oblicima izražavanja, drugačijeg duha i prakse, drugačijeg od onog koji je bio zagospodario u marksizmu.

Iz pomenutog stava koji je jasno izražen u navedenim Lenjinovim rečima o religiji kao zaglupljivanju masa, sledilo je isticanje *nenauč-*

⁶⁾ V. I. Lenin, *Über die Religion*, Moskva, 1954, s. 21.

nosti religije, suprotstavljanjem nauke i znanja religiji i veri — prosvetiteljstvo. Ovakav pristup ovom pitanju naročito ističu pozitivistički usmereni marksisti od Engelsa, Kautskog i Burharina do naših dana. Time je u marksizmu sačuvan Comteov duh i koncepcija da je religija najniži stupanj u čovekovom shvatanju sveta, da je metafizika viši, a nauka najviši i jedini adekvatni oblik saznanja sveta. Na ovakvo držanje uticala su značajna naučna otkrića tog vremena i uverenje u svemoć nauke. U marksizmu je, otuda, preovladala *intelektualistička kritika religije*.

2.

Upravo kao reakcija na ovo stanje pojavljuje se pokušaj uvođenja »pozitivnog«, »kritičkog«, »umnog«, pojma religije u marksizam. To je već pomenuti pokušaj Maxa Adlera. Na njega su uticale dve okolnosti. Reč je, pre svega, o nerazvijenosti marksističkih analiza religije i, zatim, o prevlasti naturalističkog i mehaničko-materijalističkog stanovišta u marksizmu. Adler s pravom upozorava da se mora razlikovati Marxovo od marksističkih shvatanja njegovih savremenika.

Nalazeći da se marksizam kao oblik naturalizma, zajedno sa tada uticajnim materijalističkim strujama, našao na predkantovskom nivou — u čemu je imao pravo — Adler smatra da je potrebno iznova vratiti se Kantu, čiji kritizam smatra efikasnim u borbi protiv svakog naturalizma. On se tako odazvao Liebmannovom pozivu — dakle pozivu građanske filozofije — »natrag Kantu!«. Bio je i najuporniji među brojnim marksistima koji su prihvatili taj poziv, smatrajući da je to put borbe protiv vulgarnog materijalizma koji je dominirao u marksizmu. Doduše, Adler je parolu »natrag Kantu« pokušao preformulisati u lozinku »s Kantom dalje od Kanta« — što ćemo ovde imati u vidu samo u onoj meri u kojoj je ta orijentacija uticala na njegova razmatranja o religiji.

Valja odmah ukazati na ograničenost ovog povratka Kantu u celini. Ovaj povratak, gledan u celini, imao je suviše dug korak. U vraćanju unazad preskočio je Marxa i nije iskoristio njegovu kritiku starog materijalizma — koja je najdublja i najtemeljnija, i pored toga što je nerazradena. Adler je govorio i o vraćanju Marxu — spajanje Kanta i Marxa bio je, uostalom, njegov cilj — ali je našao da on nije

materijalista, i uopšte nije shvatio smisao Marxovog »novog« materijalizma. To suviše veliko vraćanje unazad vidljivo je u njegovom povratku nemačkoj klasičnoj filozofiji u celini, a naročito u shvatanju dijalektike. Umesto vraćanja Marxu, koji je nasledio najvrednije tekovine tog velikog stremljenja filozofske misli, ili Hegelu kao njenom vrhuncu, marksističko neokantovstvo otišlo je na sami početak tog stremljenja — Kantu, da tamo traži inspiraciju i filozofsku osnovu.

Šta je pružao Kant u objašnjenju religije? Reč je upravo o *preuzimanju* Kantovih pogleda u Adlerovom razmatranju religije, a ne — kako to noviji komentatori austromarksizma govore — o »naslanjanju« na Kanta.⁹⁾

Adler to svesno čini jer smatra da je Kantova filozofija religije ostala zapostavljena i da su njen značaj i pravi smisao nedovoljno istaknuti. On se nije ustručavao da preuzme iz građanske filozofije ono što je smatrao vrednim i podsticajnim, i jedan je od prvih marksista koji je diskusiju sa građanskom filozofijom i korišćenje njenih dostignuća učinio, čak, zahtevom razvitka samog marksizma.

Vraćanje Kantu, kritičkom pojmu religije, imalo je za cilj suprotstavljanje jednostranoj intelektualističkoj kritici religije ili, još tačnije, ukazivanje na njenu nedovoljnost i ograničenost. U tu svrhu preuzima se Kantovo *odvajanje znanja i vere*. Kantu se ne pripisuje u zaslugu da je samo raščistio sa dogmatskom filozofijom već i sa dogmatskom teologijom.¹⁰⁾ Nasuprot religiji otkrovenja, on je religiju posmatrao kao čistu formu svesti. Umna religija treba da se razlikuje od svih istorijskih oblika u kojima se religija do sada pojavljivala. Adler primećuje da bi se moglo reći da je u Kanta istorija napredak u oblicima religije, kao što je u Hegela napredak u svesti o slobodi. Međutim, za Kanta, čista umna religija je isto tako retka kao i čista moralnost — za koju se Kant pribojavao da nigde i ne postoji, već samo

⁹⁾ Npr. P. Heintel, *System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adler*, Wien—München, 1967, s. 349.

¹⁰⁾ Svoje shvatanje religije Adler je razvio interpretirajući Kantovu filozofiju, etiku i filozofiju religije u delu *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*, Wien 1924 (*Sociološko u Kantovoj kritici saznanja, dalje, SK*) i u raspravi *Über den kritischen Begriff der Religion*, u: »Festschrift für Wilhelm Jerusalem zu seinem 61. Geburtstag«, Wien—Leipzig, 1915 (*O kritičkom pojmu religije, dalje, KPR*). Adler svoje stanovište zove *kritičkim* pošto izvire iz Kantovog kriticizma. Izraz *kriticistički* više bi odgovarao njegovom gledištu.

u ideji. Doduše, hrišćanstvu je ostavio posebno mesto, pa smatra da je ono naslonjeno na umnu religiju i da je upravo ono reprezentuje.¹¹⁾

Kako umna religija ne postoji u čistom vidu, ona se — po Adleru — može najbolje izložiti kritičkom analizom istorijskih oblika religije. Kritika ovih oblika ima istu funkciju kao i kritika različitih oblika utilitarističkih, sadržinskih etika u Kantovom učenju. Ta kritika išla je za tim da iz pojma religije izbaci sve elemente znanja i morala. Adler nalazi da je ono najvažnije u Kanta — od čega treba poći, to što je pokazao da »ukoliko se religija odnosi na jedan nadempirijski poredak, mora da odstane od bilo kakvog znanja o svom predmetu.«¹²⁾ Naime, saznanje o tome šta prevazilazi naše iskustvo isključeno je u Kantovoj filozofiji već zbog samog ustrojstva ljudskog saznanog aparata. Forme u kojima verujemo da imamo takvo saznanje (npr. neposredni doživljaj toga) samo su samoobmane. Kant nikako nije hteo da time odbaci pojam boga, već hoće samo da pokaže da pojmovi religije ne spadaju u oblast teorijskog (nauke). *Religija nije znanje* o svetu, ona to ne može ni biti — ali ona time nije degradirana. To ubeđenje sasvim usvaja i Adler i ne samo da prihvata Kantovu kritiku intelektualističkog shvatanja religije, koje nju posmatra kao nerazvijeno znanje, nego pokušava i da učini korak dalje. On je ubeđen da moderno doba precenjuje intelektualnu stranu čovekovog bića, da precenjuje moć prirodnih nauka i tehnike i da je zbog toga ovo doba prosto odbacilo religiju. Adler hoće da dokaže da se religija ipak ponovo javlja, čak i tamo gde je niko ne očekuje — pa čak i u

¹¹⁾ Filozofiju religije Kant nije strogo sistematski razvio. Osnovna shvatanja o religiji postavio je u *Kritici moći prosuđivanja*, premda o pitanjima religije govori u sve tri velike kritike. Njegovo delo *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*Religija u granicama samog uma*) ima specifičan položaj u celini njegovog dela. Ono ne može da stoji uz tri kritike. Naime, Kant je u jednom pismu Stäudlinu pisao da u planu njegove čiste filozofije stoje tri pitanja: 1. šta mogu znati? (metafizika), 2. šta treba da činim? (moral) i 3. čemu smem da se nadam? (religija), i da sva tri zajedno odgovaraju na četvrto pitanje: šta je čovek? (antropologija). U ovom pismu on govori da je odgovor na treće pitanje dao spis *Religija u granicama samog uma*. Tako bi ovaj spis stajao ravnopravno uz njegove Kritike. Međutim, to je neodrživo jer se u ovom spisu ne zasniva religija na nov način, već se samo, već razvijeno stanovište čiste filozofije primenjuje na nastanak hrišćanstva da bi se pokazalo da se ono i njegova dogmatika može izmiriti sa kritičkim shvatanjem religije. Osnove svog stanovišta i odgovor na treće pitanje Kant je dao u *Kritici moći prosuđivanja*. (Vidi: J. Bohatec, *Religionsphilosophie Kants*, G. Olms, Hildesheim, 1966, s. 585)

¹²⁾ KPR, s. 11.

monističkom i materijalističkom shvatanju sveta.¹³⁾

Istorijski oblici religije sadrže dosta teorijskih elemenata kojima čovek hoće da objasni svet. Tako shvaćena religija je jedna univerzalna fizika i kosmologija. U kosmološkom delu religije čovek je na teorijskom tlu. On tu otkriva sile koje ne razume, pa se prema njima odnosi sa strahom, stvarajući njihov kult. To prednaučno, mitsko, objašnjenje sveta predstavlja fizičku i metafizičku stranu religije, koja nema mesta u kritičkom pojmu religije. Kant i Adler tako razdvajaju mit od religije.

Naučna kritika religije pogađa samo jednu stranu istorijskih oblika religije, a uopšte se ne odnosi na umnu ili kritičku religiju. U tome je ograničenost dobrog dela marksističke kritike religije. Ona u religiji vidi mit i naivnu metafiziku. Shvatanjem da će naukom biti prevaziđena religija, pod religijom se podrazumeva samo naivna slika sveta i kult natprirodnih sila koji proizlazi iz nerazumevanja prirodnih zbivanja. Još je Kant istakao da u svim religijama postoji bog kao hipoteza objašnjenja prirode i kao moralna ideja — tj. ukazao je na njihovu kosmološku i etičku sadržinu, što on upravo isključuje iz čistog pojma religije. Po Adleru, time je radikalno izmenio predmet filozofije religije, pa je zato tek s Kantom otpočela moderna filozofija religije, koja mora naći mesta i u marksizmu.

Religija, tako, više nije neko nerazvijeno znanje, a najmanje znanje o nadzemaljskim stvarima (bog se ne može saznati) — nego je Gesinnung (ubeđenje, osećanje) koje je nužno kao transcendentální putokaz ljudskom ponašanju. Pojam boga je regulativna ideja. On je postulat. Niti se njime svet objašnjava niti moral zasniva, već samo izgleda kao da on daje najviše jedinstvo iskustvu, kategorički imperativ kao da je njegova zapovest i kao da on daje jedinstvo zakonima prirode i slobode. On je najviši ideal kome težimo. Zadatak filozofije religije je da razvije pojam religije iz čiste svesti. Dokazi o postojanju boga su dokolice skolastike, a pitanja o stvaranju sveta i sl. moraju se prepustiti nauci i metafizici. Sva nastojanja o približavanju nauke i religije su uzaludna. »Iz nauke ne vodi nikakav put k bogu niti od njega nauci, pošto ona na svom polju boga uopšte ne može naći.«¹⁴⁾

¹³⁾ J. Dietzgen je npr. isticao da: »Tendencije socijaldemokratije sadrže materijal za jednu novu religiju, koja ne bi trebalo da bude shvaćena samo osećanjem i srcem nego, istovremeno, i glavom, organom nauke«. (*Gesammelte Schriften in 3 Bde*, Berlin, 1930, Bd. I, s. 95)

¹⁴⁾ KPR, s. 18.

Zato je *naučna kritika religije nemoćna*. Adler toj kritici ostavlja samo zadatak lučenja naučnih elemenata iz istorijski različitih oblika religije i oduzimanja prava religiji da govori o naučnim pitanjima. Ta funkcija će preostati sve dok religije ne prestanu da se bave i objašnjavanjem sveta. »Kako religija nema ništa s naukom, tako ona nema ništa ni sa zasnivanjem etike«. ¹⁵⁾ To je ono što Adler smatra drugim neospornim otkrićem Kantovim.

Ostali elementi na kojima Adler hoće da gradi jednu filozofiju religije su, takođe, kantovski, ali su modifikovani tako da baš oni daju osobenost — teže bi bilo reći i originalnost — Adlerovom pokušaju.

Reč je, pre svega, o pridavanju velikog značaja činjenici *smrti* kao elementu i izvoru religioznog osećanja. On zamera naivnom optimizmu što zanemaruje ovu činjenicu kada razmatra odumiranje religije. Uverenje da će nauka i tehnika rešiti ovaj problem — u smislu da će ona učiniti da smrt prestane da bude izvor religioznog osećanja — Adler odbacuje kao neosnovano.

S ovim je vezano i pitanje *sudbine* koja ostaje u domenu religije kao njen stalni izvor. Prihvatajući Kantovu polaznu tačku i shvatanje o rascepljenosti između prirode i vrednosti, Adler upućuje na »apsolutnu ravnodušnost prirodne zakonitosti prema vrednovanjima i željama čoveka«. ¹⁶⁾ O individualnoj sudbini čoveka ne vodi računa ni čista, vrednosno neutralna nauka ni etika dužnosti. O individualnoj sreći vode računa utilitarističke etike, ali one su neodržive s Kantovog stanovišta. U etici dužnosti sreća je indiferentan pojam.

Protiv prirodnog toka stvari čovek se bori naukom i tehnikom. Međutim, po Adleru, ne smemo se zavaravati da je čovek ovladao prirodom. Između prirode i vrednosti nalazi se čovek. On je rascepljen. Religija je jedino stanovište koje može da poveže prirodu i moral u celini i da da smisao životu.

Ovo povezivanje omogućava samo pretpostavka (Annahme) nadempirijskog poretka. Na naivnom stupnju ova pretpostavka pojavljuje se u formi verovanja u nadzemaljski svet, u boga, a u kritičkoj formi ona znači doživljaj koji empirijsku istoriju sveta shvata kao deo jedne smisaone celine. Pojam boga, tako, nije više pretpostavka ličnog bića nego ideja ovog smisao-

¹⁵⁾ *Ibid.*, s. 20.

¹⁶⁾ *Ibid.*, s. 21.

nog poretka. U njemu pojedinac ne gubi sebe nego ostvaruje upravo svoju neprolaznu vrednost. Bog i besmrtnost, shvaćeni kao nužni usmerivači ljudske volje, nastaju iz potrebe ljudskog aktivizma koji izvlači čoveka iz prazne prolaznosti. Reč je o ubeđenjima koja su živa samo ukoliko se ljudi bore za vrednost svog života i kulturu, ukoliko uzimaju udela u budućnosti. Ova pretpostavka višeg poretka osigurava sudelovanje u stvaranju neprolaznih duhovnih vrednosti. Dostojanstvo, smisao i vrednosti ljudskom činu u suprotstavljanju pukom prirodnom toku daje pretpostavka *večnog trajanja vrednosti* u jednom višem svetu.

Tako se Adler, uz Kantovu pomoć, približava stavu o religiji kao utopiji, nezadovoljstvu čoveka i njegovom rasepljenošću, protestu protiv njegove izgubljenosti. Jedna misao Helmholtza služi mu kao analogija: u nauci postoji aksiom saznatljivosti sveta, kao pretpostavka svih naučnih istraživanja. Po Adleru, bog postoji upravo kao takva pretpostavka umnosti sveta, ali on nije sama ta umnost. Bez te pretpostavke sumnjalo bi se u život, njegov smisao, vrednost i budućnost. S Kantom Adler, tako, dolazi do određenja religije po kome ona *nije nikakvo učenje, dogma, nikakav sistem gotovih pogleda*, već je čista usmerenost same svesti, u kojoj obe strane svesti, teorijska i moralna, bivaju ujedinjene. Religija je usmerenost na celinu i smisao sveta i života, *doživljaj* te usmerenosti. Adler smatra da se realitet vere da najbolje shvatiti ako se razume Kantovo učenje o subjektivno apriornom u *Kritici moći prosuđivanja*. Objašnjavajući kako je dopadanje, prosuđivanje umetničkog dela, subjektivno, ali, istovremeno, i nužno i opšte, Kant je, po Adleru, ukazao kako se može shvatiti religija — i pored toga što takva razmatranja nije sistematski do kraja izveo.¹⁷⁾

Vera, dakle, nije proizvoljnost već je nužna forma svesti. Kao što teorijskoj svesti odgovara *iskustvo*, moralnoj *dužnost*, estetskoj *dopadanje*, tako religioznoj svesti odgovara *vera*. Ona ovde nije zamišljena kao sadržaj i pojam. Takvim određenjem religije Adler ostaje sasvim u okvirima Kantovog stanovišta.

U ovom kantovskom konceptu religija je dovedena u vezu i sa pitanjem o *napretku*. Ona se odnosi na ciljeve i svrhu ljudske delatnosti, a usmerenost na cilj svakako podrazumeva *veru u napredak*. Religioznu usmerenost na cilj priznaje, po Adleru, i sam marksizam, jer bez nje ne bi moglo biti pobjede socijalizma. »Tako može marksizam da govori o kauzalnoj nužnosti

¹⁷⁾ Adler delo *Religija u granicama samog uma* smatra sporednim i polazi isključivo od *Kritike moći prosuđivanja*.

razvoja k socijalizmu, mada je vera u socijalizam jedan važan elemenat ovog razvoja, da bez ove vere nikada neće doći do pobeđe proletarijata... Marksistički socijalizam takođe ne poriče osnovnu karakteristiku svih zbiljskih revolucija: Moje carstvo nije od ovoga sveta. Jer on ne može i, naravno, neće da odstrani ili zameni veru u ideal... Saznanje nužnosti nastanka socijalizma ne stupa na mesto vere u socijalizam, pošto svako nužno postojanje postaje tek kroz ovo verovanje. Izgube li marksisti verovanje u socijalizam tada će ti isti ekonomski odnosi odvesti proletarijat samo dublje u nemoć, bedu i tužno raspadanje.«¹⁸⁾

Ovakav stav usmeren je, pre svega, protiv mehanicističkog shvatanja socijalnog napretka. Adler podseća na samog Marxa i njegovo isticanje ljudske prakse, svesne delatnosti. Međutim, u duhu svekolike tradicije nemačkog klasičnog idealizma, on praktično svodi na moralno i religiozno, na volju i veru. Adler nikada nije do kraja shvatio Marxov pojam revolucionarne praktične delatnosti. Zato je on u razmatranju istorijskog materijalizma i proizvodne snage shvatio kao snage same svesti.

Diferencirajući religiju od nauke, morala i samih njenih dosadašnjih istorijskih oblika, opisao je Adler jedan fenomen za koga ni sam nije više siguran da li se uopšte i može nazvati religijom. On se sam pitao nije li tako *izjednačio religiju s filozofijom*. »Na ovo možemo reći — piše on: Ma kako to u prvi mah zvučalo, ne možemo između religioznog i filozofskog stanovišta naći nikakvu razliku...«¹⁹⁾ On smatra da je u Platona, Spinoze, Kanta i Fichtea teško razlučiti filozofiju od religije. Teškoću u razumevanju njegovih shvatanja stvara ovo mešanje pojmova religije i teologije. »Filozofija i religija znače zbilja samo dva različita unutarnja puta ka istom cilju; one se odnose kao misao i osećanje, kao refleksija i neposredni doživljaj.«²⁰⁾ U skladu s tim on i nalazi da filozofija mora sve više da bude religiozna, a *religija što više filozofska*. Međutim, za njega postoji večna suprotnost između filozofije i kritički shvaćene religije, s jedne strane, i dogmatske teologije, s druge. Religija kao mitologija, po njegovom shvatanju, nema budućnosti. Kao zabluda koja ubija misao, ona mora da odumre, ali kao filozofska vera, tek se rađa. Budućnost je vreme u kome će religija postati »filozofija srca«, a filozofija »religija glave«. U njoj će se realizovati još veći ideal od onog Platonovog da filozofi postanu vladari. Ona će

¹⁸⁾ SK, s. 450—451.

¹⁹⁾ KPR, s. 41.

²⁰⁾ *Ibid.*, s. 43.

stvoriti ljude čije će opšte dobro biti filozofija, isto onako kako to danas već postaje nauka. Adler očekuje da će filozofija tako nadvladati tendencije nauke i da će svet budućnosti ostvariti dominaciju filozofije, a ne nauke. On veruje da će naše vreme kao čedo prosvetiteljstva, intelektualizma, prirodnih nauka, tehnike, najzad biti prevaziđeno — da će »prosvetiteljstvo biti i samo prosveteno«. On ustaje protiv scijentističkog duha vremena, protiv onih koji poslednju mudrost traže u formulama matematičko-fizičko-hemijskog znanja i koji ne poznaju druge istine osim onih koje se mogu »meriti i vagati« i »nikakav drugi realitet osim onog na kome mogu vrat slomiti«. U borbi protiv tog duha Adler očekuje da će presudnu ulogu da odigra kritička religija, okretanje čoveka od instrumentalnog i prakticističkog držanja ka ostvarenju smisaonijeg života iz savršenijeg sveta.

3.

»Marksistički kriticizam« religiji pripisuje značajnu funkciju u socijalnom napretku i, nasuprot ortodoksnom marksizmu, smatra da će doći do *renesanse religije*, a ne do njenog odumiranja. Naime, misao o odumiranju religije postoji još pre Marxa, ali on je kraj religije doveo u vezu sa stvaranjem umnih međuljudskih odnosa gde će istinsko ostvarenje da zameni iluzorno ostvarenje čoveka, tj. religiju — i tako naznačio praktični put ukidanja religije. Kritičko shvatanje suprotstavlja se Marxu i njegovim učenicima, ali ne onako kako su to činili kritičari koji Marxu prebacuju da je njegovo stanovište — sociologističko, da preterano ističe socijalni karakter religije, da »apsolutizuje društvenog čoveka«, kako to tvrdi J. Collins.²¹⁾

Temeljna razlika prema Marxu — u Adlerovom kriticizmu — sastoji se u shvatanju *svesti*, podruštvljenog čoveka i društvenosti. U tom pogledu Adler se razlikuje i od Kanta jer je radikalniji u svom apriorizmu, jer je »transcendentalniji od transcendentalne filozofije«, kako je to primetio H. Marcuse.²²⁾ On ide dalje od Kanta kad podruštvljenje čoveka izvodi iz teorijskog, a ne iz praktičnog uma, iz saznanja, a ne iz morala. »Čovek ne postaje društven

²¹⁾ J. Collins, *God in modern philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London, 1960, s. 257.

²²⁾ H. Marcuse, *Transzendentaler Marxismus?*, u: »Die Gesellschaft«, 1930, Bd. II, s. 314.

tek među ljudima, nego je već društven u svakoj svojoj misli...«²³⁾ Prema tome, nikakvo umno uređivanje međuljudskih odnosa neće uticati na religiju niti će je ukinuti, jer je ona data apriori u svesti i tako čvrsto zasnovana.

Adlerov radikalni apriorizam oštro je kritikovan od strane ortodoksnih marksista, kako to pokazuju sledeće karakteristične reči A. Deborina: »U punoj saglasnosti s Kantom, Adler akceptira tri vrste svesti ili tri osnovne njene funkcije: saznanje, volju (moral) i funkciju vere. Tako postaje funkcija vere, ili religiozna svest, elemenat ljudske prirode. Vera čini jednu nužnu i opštevažecu formu svesti podružljenoga čoveka, bez koje svest uopšte ne bi mogla da se zamisli. Max Adler nije nikad bio ortodokсни marksista. Ipak, on do sada još nikada nije došao do tako reakcionarnih zaključaka, iako se pružala mogućnost takvih zaključaka iz njegovog opšteg idealističkog pogleda na svet.«²⁴⁾

Ova osuda pokušaja austromarksističkog filozofa sasvim odbacuje i ono što je podsticajno u razmišljanjima o religiji. U takve priloge spada, pre svega, odbacivanje intelektualističkog pristupa religiji, što je danas u marksizmu steklo značajne pristalice. Religija se sve manje smatra besmislicom koju će nauka naprosto odbaciti. Najnoviji pisci sasvim ponavljaju Adlera, pa i Kanta, kada je reč o odnosu religije i nauke. »Između nauke i religije nema suštinskog konflikta... Tamo gde prestaje objašnjavajuća moć nauke, počinje utešiteljska moć religije. Moć religije je to veća što su naučne istine po čoveka neprijatnije« — piše Đ. Šušnjić.²⁵⁾ On smatra da se religija sve više i sama kloni naučnih pitanja, da svoju osnovu nalazi u sferi vrednosti koje zadovoljavaju ljudske potrebe za besmrtnošću i apsolutnim.

Još bliže kriticizmu stoji M. Stanković u članku *Čovek i religija*, koji se može ovako rezimirati: Religija daje čoveku smisao i stavlja ga u odnos prema večnosti. Taj smisao može zadovoljiti ljudski život. Religija pruža svet u kome čovek nadmaša prirodu pa se »čovek, dakle, religijom... ne otuđuje, nego dopunjuje, bar postaje za sebe, u svojoj svesti, celovitiji.«²⁶⁾

²³⁾ SK, s. 416.

²⁴⁾ A. Deborin, *Des Revisionismus letzte Weisheit*, u: »Unter dem Banner des Marxismus«, Jg. 1, H. 1, s. 70.

²⁵⁾ Đ. Šušnjić, *Nauka i religija*, »Sociološki pregled«, 3/1968, s. 149.

²⁶⁾ »Praxis«, 4/1970, s. 648.

Imajući u vidu ovakve i slične pokušaje i diskusije marksista sa hrišćanima, N. Leser, pisac najznačajnije knjige o austromarksizmu, s pravom primećuje: »Upravo u vreme dijaloga između hrišćana i marksista ne može se filozofija religije Maxa Adlera odbaciti kao proizvoljna filozofska misaona konstrukcija jednog osamljenika, te joj ostaviti mesto samo u muzeju kurioziteta istorije filozofije; mada misaoni nivo dela Maxa Adlera doseže toliko da bi njegovim idejama o filozofiji religije mogao da osigura trajnu delotvornost, ipak ne iscrpljuje se značaj njegove filozofije religije, niukom slučaju, u tom stručnom delovanju; u Maxa Adlera već se nalazi jedno slobodno fundiranje smisaonog razgovora između religioznih ljudi i marksista, koje je oslobođeno svake oportunističke; ono što se danas često posmatra kao originalno otkriće, i stoga ponekad i precenjuje, već se nalazi u Maxa Adlera...«²⁷⁾

Istina, izgleda, nije ni u Deborinovo ni u Leserovoj oceni, već između njih. Leser očito precenjuje Adlerov doprinos kada govori o krajnjoj delotvornosti njegovog pokušaja, ali ima pravo kada smatra da pitanja koja je on postavio ne mogu biti naprosto odbačena, čak ni onda kada su rešenja koja nudi neprihvatljiva. Apriorizam Adlerovog stanovišta i neokantovsko apsolutizovanje vrednosti su neodrživi, ali njegovo stanovište nije *reakcionarno*, kako to misli Deborin. Ovo se može tvrditi tim pre što je Adler oštro odbacio teološku dogmatiku, religiozna objašnjenja sveta i religiozno zasnivanje morala i prava. U tom pogledu, on deli ubeđenja i drugih marksista — od kojih se inače razlikovao — i skreće pažnju na pitanja koja danas ulaze u centar diskusija o religiji. Reč je o odnosu nauke i religije, mita i religije, religioznom značenju smrti, odnosu prema vrednostima i sl.

Poređenje kritičkog i ortodoksnog stanovišta otkriva njihove dodirne tačke, čak i tamo gde se ova gledišta najviše razilaze. Reč je o shvaćanju odumiranja religije.

Marksistički kriticizam prihvata da će odumreti ona pojava koju marksizam naziva religijom, a to je ono što on sam zove istorijskim religijama. U tom pogledu među njima postoji saglasnost. Po ortodoksnom stanovištu religija biva ukinuta, a po kriticističkom zamenjena jednim novim oblikom svesti — umnom religijom. Ovaj drugi deo odgovora kao da ukida mogućnost saglasnosti. Ako se prihvati da taj supstitut istorijskih oblika religije, onako kako je određen, ne može da se dalje naziva religijom

²⁷⁾ N. Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*. Europa Verlag, Wien—Frankfurt—Zürich, 1968, s. 528.

(u čemu se kolebao i sam Adler), onda saglasnost biva sačuvana i kritičizam dolazi na koncepciju koja je uobičajena u marksizmu. Eventualni spor bio bi samo terminološke prirode.

Međutim, bitno je da li postoji — i da li može da odumre — ono što je Adler opisao i nazvao umnom religijom. Reč je o onoj usmerenosti prema apsolutnom, idealnom, vrednostima i o doživljaju te usmerenosti, o jednom utopijskom momentu. Nesumnjivo je postojanje takvog stremljenja u samom temelju ljudskog bića. Neodrživo je samo njegovo apriorističko objašnjenje (po kome je ono čista forma), jer to stremljenje je samo istorijski proizvod ljudske prakse. Reč je o jednom utopijskom elementu koji postoji u svim oblicima ljudskog delanja, a ne kao samostalna pojava. Zato je problematično izdvajati ga i, još više, nazvati ga religijom.

