

Zimmermannova kritika poimanja religije u Kantovoj filozofiji

Ivan Kešina *

Sažetak

U ovom radu autor analizira poimanje religije u filozofiji I. Kanta, koji je zatvorio svaki teoretski put do Boga, budući da, kako je smatrao, On ne može biti obuhvaćen mogućim iskustvom. S druge strane, pokušao je ljudskom umu otvoriti pristup k Bogu s praktično-moralne strane. Dakle ukinuo je znanje kako bi dobio mjesta za vjeru, smatrajući kako je dobro da tu tajnu ne možemo znati, nego samo vjerujemo da Bog jest. Na osnovu moralnoga reda izgrađuje se uvjerenje o Božjoj egzistenciji, a sigurnost o njoj nije više logička, nego moralna. Tako je moral temelj religije, a ne obratno.

S. Zimmermann kritizira Kantovu spoznajnu teoriju o nespoznatljivosti transubjektivnog svijeta, pa tako i Božje egzistencije. On smatra da je Kantov teizam, promatran teoretski, postao antimetafizičan. Po Kantovu etičkom teizmu Bog je samo vrhovni uvjet razumskoga moralnog reda. Istina u pitanju o Božjem biti (esse) ne ostaje ništa nego agnosticizam (modernizam), kojemu je Kant filozofski roditelj. Zimmermann kritizira i odbacuje Kantovo stajalište prema kojemu je religija subjektivna potreba čovjeka koja nestaje kada on postane sposoban i zreo za djelovanje iz čiste moralne dužnosti, tj. samo zato jer mu njegov um tako zapovijeda.

Uvod

Pitanja o Božjoj egzistenciji i o čovjekovu odnosu prema Njemu, pod pretpostavkom da On postoji, prisutna su od kada je čovjek samoga sebe svjestan kao čovjek. Za mnoge koji su se hrvali s pitanjem o Bogu, a njih je nemali broj, uvijek se nanovo nametao problem logičke istine religije, odnosno razumskog opravdanja onoga u što svaki religiozni čovjek vjeruje, tj. da postoji Bog i da mi možemo s njime uspostaviti odnos. Ovo pitanje staro je koliko i filozofija.

U ovom radu želimo proanalizirati temeljne spoznajnoteoretske teze Imannuela Kanta, na temelju kojih će uslijediti njegova kritika dokaza za Božju egzisten-

* Doc. dr. sc. Ivan Kešina, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu.
Članak je prošireno predavanje održano na međunarodnom simpoziju »Recepcija filozofije I. Kanta u hrvatskoj kršćanskoj filozofiji« održanom 27. ožujka 2004. godine u organizaciji Filozofskog fakulteta Družbe Isusove u Zagrebu, a prigodom 200. obljetnice Kantove smrti.

ciju. Budući da nismo u mogućnosti teoretski spoznati Božju egzistenciju, Kant nastoji otvoriti pristup Bogu s praktično–moralne strane, što znači da sigurnost u Božju egzistenciju nije logička, nego moralna. Moralna nužnost priznavanja da Bog egzistira nije objektivna nužnost, nego subjektivna potreba, pri kojoj svatko prihvaća samo ono od neke religije što je po njegovoj osobnoj prosudbi razumno i vrijedno.

Stjepan Zimmermann, kao predstavnik neoskolastičke filozofije, kritizira Kantovu nauku o spoznaji, ukazujući na to da se noetički problemi ne mogu pozitivno rješavati izvan okvira peripatetičko–skolastičke filozofije. On smatra da se rezultatima ove filozofije obara transcendentalna metoda Kantova mišljenja i s time povezanog razlikovanja između teoretskog znanja i praktične vjere. Na osnovu moralnog reda izgrađuje se uvjerenje o Božjoj egzistenciji, a sigurnost o njoj nije logička, nego moralna, sasvim subjektivna potreba. Dakle religija se svodi na čisto subjektivnu potrebu čovjeka, što Zimmermann kritizira i odbija.

1. Poimanje religije u Kantovu pretkritičkom i kritičkom periodu

Kao što se čitav Kantov filozofski rad može podijeliti na pretkritički i kritički period, čini se da se i njegov odnos prema religiji može podijeliti na dva razdoblja: prvo, u kojem dolazi do izražaja pietistički nastroj Kantova duha — ono u što je vjerovao i što je objavljeno u njegovim ranim radovima, tj. do 1766; te razdoblje poslije 1766. s njegovim dvjema Kritikama iz 1781. i 1788. godine.

1.1. Poimanje religije u Kantovu pretkritičkom periodu

Kada bismo ukratko htjeli prikazati Kantovo shvaćanje Boga i religije u njegovoj ranoj fazi, mogli bismo ustvrditi da je on vjernik koji još uvijek nosi u sebi ono što mu je darovao pijetistički obiteljski odgoj, u čijem je kontekstu osobitu ulogu imala njegova pobožna majka. Drugi važan čimbenik u njegovoj religioznoj usmjerenosti jest studij na königsberškom sveučilištu gdje studira matematiku i ostale prirodne znanosti, teologiju, filozofiju i klasičnu latinsku književnost, a osobiti dojam na njega ostavlja njegov profesor Martin Knutzen, koji je predavao logiku i metafiziku i pod čijim se utjecajem Kant posvećuje prirodnim znanostima, poglavito Newtonovoj matematičkoj prirodoslovnoj znanosti i fizici, a upoznaje se i s Leibnizovom filozofijom. Poslije je Kant sam predavao na sveučilištu, uz logiku i metafiziku, prirodoslovne discipline kao npr. geografiju, matematiku i fiziku.¹

Baveći se problemima prirodoslovnih znanosti, kao i kozmološkim problemima, Kantova se filozofska pozornost zaustavila na veličanstvenom kozmičkom potretku, koji smatra neoborivim dokazom za egzistenciju umnog začetnika, tj. Boga

1 Iz prve grupe Kantovih pretkritičkih prirodoslovnih djela najznačajnije je *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Opća prirodna povijest i teorija neba, 1755)* u kojem je prvi izrazio znanstvenu teoriju o Mliječnoj stazi kao nizu sunaca. Postavio je i tezu o njihovom postanku, koja je poznata kao Kant–Laplaceova teorija.

kao stvoritelja svega svijeta.² Naime promatrajući svijet kao uređenu cjelinu materijalnih stvari, čovjeku se nameće pitanje o tome kako je taj svijet tako uređen. Postoji li »redatelj«, tj. zakonodavac koji je postavio svoje zakone u prirodu, a svi se procesi u njoj odvijaju prema tim zakonima ili je možda slučaj adekvatni princip kozmičkog događanja i poretka koji vlada u svemiru? Nadalje, svijet je kao cjelina, a i u svim svojim dijelovima, u neprestanom mijenjanju, što nam svjedoči naše svakidašnje iskustvo i sve znanosti. Neka stvar koja postoji samo u etapama i koja nikada nije najedanput potpuno uzbiljena ne može sama u sebi posjedovati dovoljan razlog svoga cjelokupnog bića. Ono što je promjenljivo ne može postojati iz svoje vlastite nužde, tj. ono je nenužno. Iz toga proizlazi da je cijeli kozmos nenužan i potreban mu je jedan djelotvorni uzrok po kojem je nastao i po kojem je podržavan u svom kontigentnom postojanju. Zadnji razlog promjenljivoga svijeta, tj. svega nenuznoga, konačnoga, kontigentnoga, treba dakle tražiti u nužnom, beskonačnom i nepromjenljivom Bitku, koji je čista uzbiljenost, punina svakog savršenstva bez ikakve promjenljivosti, tj. Čisti Bitak, Ipsum Esse, kako je ime Bogu Stvoritelju dala kršćanska filozofija srednjega vijeka. Zimmermann smatra da je Kant iz toga kako je svijet sazdan, kao i iz odsjaja ljepote i reda koji iz toga svijeta odsijeva, zaključio da postoji Bog kao najviša mudrost, Onaj koji je sve stvorio i po čijim zakonima se sve u prirodi ravna i odvija. O navedenom Zimmermann kaže: »Ovakvo Kant filozofira god. 1755. i još nešto dalje. On u mnogim varijantama ističe misao da mnogostručna različenost materijalnih stvari ne može slučajno satvoriti jedinstvene cjeline i da pravilnost u međusobičju kozmičkih sastavina jamči ne samo za razumsku Volju, koja je odredila upravo ovakav uređaj, nego i same stvari za mogućnost vlastite svoje egzistencije upućuju na najviše Biće, od koga su kao njegovi učinci potpuno zavisni. Samo podivljaloš duše i tvrdovrata opakost kadra je odvratiti čovjeka od priznanja da egzistira najviše Biće.«³ Imajući navedeno u vidu, razumljiva je i Kantova tvrdnja iz godine 1763. da »prvim oslonima naravnog bogoslovlja (teodiceje) pripada najveća filozofska očevidnost.«⁴

Međutim nekoliko godina kasnije, od godine 1766, a osobito u svojim dvjema Kritikama (*Kritika čistog uma* 1781. godine i *Kritika praktičnog uma* 1788. godine), Kant će napustiti ovu svoju tvrdnju, interpretirajući filozofsku očevidnost teodiceje samo kao moralnu vrijednost. Ili, kako Zimmermann sažima Kantovo mišljenje, »o božjoj egzistenciji treba da smo uvjereni — i ako je ne možemo demonstrirati.«⁵

1.2. Poimanje religije u Kantovu kritičkom periodu

Svu je širinu filozofske problematike Kant, koga se smatra najvećim filozofom novovjekovlja, obuhvatio trima pitanjima: *Što mogu znati? Što trebam činiti? Čemu*

2 Navedeno izražava Kant riječima: »Dvije stvari ispunjavaju dušu uvijek novim i sve većim udivljenjem i strahopočitanjem što se više i ustrajnije razmišljanje bavi njima: *Zvezdano nebo nada mnom i moralni zakon u meni.*« I. Kant, *Kritika praktičnog uma*, Naprijed, Zagreb 1990, str. 214.

3 S. Zimmermann, *Religija u Kantovoj filozofiji. O 200. godišnjici Kantova rođenja 22. IV. 1724.* u: *Bogoslovska smotra* 12 (1924), br. 2, str. 131.

4 Citirano prema *isto*, str. 131.

5 *Isto*, str. 131.

se smijem nadati?, koja se slijevaju u jedno jedino: Što je čovjek? Kant odgovara na ova pitanja u svoje tri kritike: *Kritici čistog uma*, *Kritici praktičnog uma* i *Kritici snage suda*. U ovom radu kratko ćemo prikazati osobito prve dvije Kritike i na taj način iznijeti bitne značajke Kantove filozofije,⁶ što bi nam trebalo pokazati i Kantov odnos prema religiji.

1.2.1. Kratki prikaz Kantove nauke o spoznaji

Odlučujući zaokret prema kritičkom transcendentnom mišljenju događa se u nedvojbeno najznačajnijem Kantovu djelu *Kritika čistog uma* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781. prvo, a god. 1787. drugo, znatno izmijenjeno i dopunjeno izdanje).⁷

Kritika čistoga uma obilježena je temeljnim pitanjem: Kako je metafizika moguća kao znanost?⁸ Postaviti ovo pitanje stvar je samo *čistoga uma*, tj. uma koji je kod sebe, zaokupljen samim sobom. Riječ »čist« znači kod Kanta: slobodan od empirijskih sadržaja, dakle ono što prethodi svakom iskustvu. U istom smislu govori Kant o onome *a priori* u suprotnosti s *a posteriori*. Razlika leži u iskustvu. Ono što potječe iz iskustva jest *a posteriori*, a ono što mu čini osnovu ili što mu prethodi kao uvjet njegove mogućnosti jest *a priori*«. Ovdje je dakle riječ o čistoj, apriorističkoj moći, moći ljudskoga uma koja prethodi iskustvu.⁹ Kant ukazuje na apriorističku spoznaju našega duha: Metafizička spoznaja mora sadržavati jasne sudove *a priori*, to zahtijeva posebnost njezina izvora. Glavno pitanje ostaje uvijek kako i koliko um i razum mogu spoznavati neovisno o svemu iskustvu. Apriorna spoznaja ne smije imati puki analitički značaj, već naši sudovi trebaju biti iskustveni sudovi, proširujući sudovi, ukratko, kako kaže Kant, sintetički sudovi. Stoga osnovno pitanje *Kritike čistog uma* glasi: Kako su mogući sintetički sudovi *a priori*?

Kant želi pokazati da su u našoj spoznaji sadržane sastavnice što potječu od nas samih, postojeći već *a priori* prije svakog iskustva, i vrijede za svaki misleći duh jednako, te su stoga strogo nužne. Dok se prije smatralo da se sva spoznaja mora ravnati prema predmetima, Kant kaže da u spoznaji sudjeluju i objekt i subjekt: spoznaja je upravo sinteza objekta i subjekta. Objekt daje *sadržaj* spoznaje (ono

6 Ovdje slijedimo nekoliko vrlo dobrih prikaza Kantovih glavnih djela, a osobito prve dvije Kritike: F. Franić, *Povijest filozofije*, (skripta za upotrebu slušača), Split 1972, str. 232–244; V. Filipović, *Klasični njemački idealizam*, Zagreb 1979, str. 20–44; E. Coreth/H. Schöndorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983, str. 97–143; J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, Neuzeit und Gegenwart*, Freiburg, Basel, Wien, 1984, str. 275–359; J. Hirschberger, *Mala povijest filozofije*, Zagreb 1995, str. 112–122; B. Kalin, *Povijest filozofije s odabranim tekstovima filozofa*, Zagreb 1995, str. 179–183.

7 Opširniji prikaz ovoga djela usp. S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika, I. dio, Sustavno–kritički*, Zagreb 1920, str. 5–147; E. Coreth/H. Schöndorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983, str. 97–130.

8 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (u daljnjem tekstu KrV), Hamburg 1976, B 41.

9 Čisti um znači ovdje *teoretski um*. E. Coreth je mišljenja kako bi ovo Kantovo djelo trebalo nositi naslov: »Kritik der reinen theoretischen (oder spekulativen) Vernunft«. Usp. E. Coreth, H. Schöndorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983, str. 97.

»što« spoznajemo), a subjekt daje oblik spoznaje (ono »kako« spoznajemo). Od objekta subjekt prima utiske koje prema oblicima svoje spoznajne svijesti doživljava, i tako oblikuje u iskustvo. Subjekt nikako nije *neispisana ploča (tabula rasa)* na kojoj se mehanički odslikavaju izvanjski podražaji onakvi kakvi jesu; on je u spoznaji aktivan, ali ne tako da bi iz sebe izdvojio zbiljnost svijeta, nego utoliko koliko svojim spoznajnim oblicima tek omogućava iskustvo i određuje mu zakonitost. Uvjeti iskustva ne mogu nastati u samom iskustvu, jer onda ne bi bili uvjeti. Kao mogućnost iskustva oni su dani *a priori*.

Na prvo Kantovo pitanje: *Što mogu znati?* odgovara se da čovjek može spoznavati samo ono što mu se kao pojava, kao fenomen nadaje preko iskustvenih, osjetnih oblika prostora i vremena. Ta pojavnost, ta fenomenalna stvarnost je za čovjeka ujedno jedini realitet. Kakva je ta stvarnost neovisno od naših oblika spoznaje, kao *stvar o sebi*, na to pitanje čovjek ne može odgovoriti i tu leže granice ljudske moći spoznaje. *Stvar o sebi* doduše postoji, ali je transcendentna, ona je nespoznatljiva, jer mi ne možemo prekoračiti granice našega iskustva i prema tome ni mogućnosti naše tek na fenomene (*Ding für uns*) stvarnosti vezane svijesti. Rezultat Kantova kritičkog razmatranja je utvrđivanje objektivnosti, nužnosti i općenitosti ljudske spoznaje; odbijanje empirističkoga skepticizma, ali i utvrđivanje granica do kojih dolazi ljudska razumska svijest. Dakle postoje *stvari o sebi (noumena)*, ali nisu spoznatljive. Spoznati se mogu samo pojave (*phainomena*), što se zbiva po određenim temeljnim pravilima, apriornim oblicima. Naši transcendentalni oblici svijesti (prostor, vrijeme i kategorije razuma) ograničeni su na iskustvo, a ne vrijede preko njegovih granica, ne vrijede za *stvar o sebi*. Navedeno predstavlja Kantovu metodu i filozofiju, koju on naziva *kritičkom, transcendentalnom*.¹⁰ Kantova transcendentalna filozofija je spoznajno učenje, kao učenje o apriornim i aposteriornim sastavnicama iskustva, i metafizika, kao učenje o mislivome i zamislivome bitku uopće. Kant je obradio čitavu problematiku u tri glavna odjeljka: transcendentalnoj estetici, analitici i dijalektici.

U transcendentalnoj estetici¹¹ Kant predočuje svoje učenje o osjetilnome zamjećivanju. Što god spoznajemo osjetilima, spoznajemo u prostoru i vremenu, što znači da izvan prostora i vremena ne možemo ništa osjetno doživjeti. Prva spoznajna sinteza zbiva se kao povezivanje osjeta u opažaje: osjetne sadržaje uređuje-

10 Pod tim on misli utvrđivanje transcendentalnih, o iskustvu neovisnih, apriornih, objektivno vrijednih i nužnih uvjeta naše spoznaje. Da je nešto *a priori*, to za Kanta ne znači da ono vremenski prethodi iskustvu, nego znači općenitost i nužnost važenja koja je neovisna o iskustvu, koja premašuje iskustvo, jer se ne može na njemu zasnovati. Sva spoznaja počinje s iskustvom, ali zato nije sva iz iskustva jer ima i o iskustvu neovisnih spoznaja. Zadatak je spoznajne kritike da mora u ispitivanju poći od iskustva do osnova, do temelja tog iskustva, koje se obrazlaže transcendentalnom metodom.

Transcendentalnom naziva Kant svaku spoznaju koja se ne bavi predmetima, nego našom spoznajom predmeta ukoliko je ona treba omogućiti *a priori*.

11 »Aesthetica transcendentalis« je kod Kanta još u izvornome smislu značenja grčke riječi *aisthesis* = zamjedba).

mo prostorom i vremenom kao oblicima opažanja (odnosno zrenja).¹² Prostor i vrijeme vrijede bez izuzetka za sve opažajne predmete, ali ne i izvan njih. Prema tome oni imaju »empirijski realitet« i ujedno »transcendentalni idealitet«.

Transcendentalna analitika donosi Kantovo učenje o kategorijama. Kant je mišljenja da su s kategorijama iscrpljene sve mogućnosti ljudskih stvaralačkih sintetičkih razumskih oblika u kojima se kreće sve ljudsko znanje. Naime ljudska se spoznaja prema njemu ne iscrpljuje u pukim zorovima i predodžbama, već napreduje do pojmova i time do sudova o onome što jest. Kategorije ili čisti razumski pojmovi oblici su sinteze razuma, kao što su prostor i vrijeme oblici sinteze zrenja. Tek sintezom zrenja i mišljenja nastaje spoznaja: »Misli su bez sadržaja prazne, zorovi su bez pojmova slijepi.«¹³

Transcendentalna dijalektika predstavlja za neke krunu *Kritike čistog uma*. U njoj se dovršava Kantova teorija o mogućnosti i granicama ljudske spoznaje, a time ujedno i njegova nova metafizika. Ljudski um, nezadovoljan ograničenjem spoznaje, želi spoznati stvar o sebi i stremi k daljnjem ujedinjenju spoznaje, te se uvijek iznova zalijeće preko granica iskustva. Transcendentalnom upotrebom kategorija on izvodi daljnje sinteze razumskih spoznaja te se idejama¹⁴ (tri su ideje čistoga uma: *duša, svijet i Bog*) upušta u metafizičke spekulacije.

Međutim uzmu li se duša, besmrtnost, sloboda, Bog, ne kao transcendentalni predmeti, već kao transcendentne stvari po sebi, zaplićemo se, misli Kant, u pogrešne zaključke (paralogizme)¹⁵ i protuslovlja (antinomije).¹⁶

12 Prostor je oblik vanjskog opažaja (vanjske osjetne moći), a vrijeme oblik unutarnjeg opažaja (unutarnje spoznajne moći). Prostor projiciramo izvan sebe, vrijeme u sebe. Svi se predmeti pojedinih osjetila doživljavaju kao prostorni elementi, a svi predmeti samoopažanja kao vremenski elementi. Vanjsko iskustvo moguće je tek predodžbom prostora. *Stvar o sebi* nije ni u prostoru ni u vremenu. Prostor i vrijeme nisu svojstva samih stvari, nego naši subjektivni uvjeti doživljavanja predmeta. Mi spoznajemo samo *pojave* stvari, tj. predodžbe koje one u nama proizvode.

13 »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.« (KrV B 75).

14 *Ideja* kod Kanta nije platonička ideja, pa ni, naravno, predodžba (*idéa*) engleskih filozofa, već »pojam iz noticija (čisti pojam *a priori*), koji prekoračuje mogućnost iskustva«.

15 *Paralogizmi* čistoga uma pobijaju metafizičko naučavanje o *duši* (Psychologia rationalis). Zbog toga, kako Zimmermann tumači Kanta, »racionalna psihologija prekoračuje iskustvenu granicu, kad ideju duše smatra kao spoznatljiv predmet. Spiritualističke tvrdnje o ideji duše nisu za znanost od pozitivne vrijednosti, jer teoretski ništa ne dokazuju, već su puki paralogizmi. A ipak imade racionalna psihologija važno negativno značenje, jer oduzima svaku znanstvenu vrijednost materijalističkom naziranju. Budući naime da spiritualistička ispitivanja o misaonom jastvu nisu predmet naše spoznaje, za to mora i materijalizam biti jalov, kad se bavi rješavanjem ovog tipa pitanja, koje našoj spoznaji uopće nije pristupačno«. S. Zimmermann, *Znanje i vjera u Kantovoj filozofiji*, u: Bogoslovska smotra 5 (1914), str. 13–26, ovdje str. 16–17.

16 *Antinomije* čistog uma odnose se na ideju *svijeta* (Cosmologia rationalis). Spekulativni um postavlja u kozmološkom pitanju četverostruku opreku između teze i antiteze, a ipak naš um iz praktičnog interesa zabacuje antiteze, te pristaju uz teze. Kozmološke teze ne može znanost spekulativnom sigurnošću prihvatiti, ali ih može dogmatizam iz praktičnog interesa zadržati. Zimmermann kaže: »Ističući ovaj praktični momenat očito upozoruje Kant, kako se ljudski um ne može oteti težnji za spoznajom onih pitanja, koja leže izvan empiričkog opsega, koja su posve transcendentne naravi. Pa ako se spekulativna umna moć i ne može dovinuti sintetičkoj spoznaji transcendentnih predmeta, ipak se naš um iz praktičnih obzira ne treba odreći svakog znanja o njima. Cjelokupno dakle naše znanje nije iscrpljeno u teoretskoj spoznaji iskustva, već se nastavlja i onkraj granice os-

Pod naslovom *Ideal čistog uma* (Das Ideal der reinen Vernunft)¹⁷ Kant obrađuje treću i najvišu, naime teološku ideju Boga i mogućnost filozofske nauke o Njemu (Theologia naturalis). »Ideal« je više od ideje. Naš apsolutni ideal je Bog kao »prabiće (ens originarium) (...) najviše biće (ens summum) (...) kao biće svih bića (ens entium)«¹⁸, kao najrealnija realnost (ens realissimum) i kao punina, sveukupna realnost (omnitude realitatis)¹⁹, a istovremeno kao bezuvjetovanost sama, tj. kao bezuvjetni totalitet svih uvjeta uvjetovanoga (als das Unbedingte selbst, d. h. die unbedingte Totalität aller Bedingungen des Bedingten).²⁰

1.2.1.1. Kantova kritika dokaza za Božju opstojnost

Prema Choretovu mišljenju, uopće nije upitno da Kant čvrsto vjeruje u Boga. Međutim postavlja se pitanje jesu li *dokazi za Božju opstojnost* uopće mogući. Premda je negativan odgovor na ovo pitanje već odavno donesen, ipak se Kant kritički osvrće na uobičajene dokaze za Božju opstojnost. Njegova kritika ovih dokaza temelji se, kao što smo mogli vidjeti, na njegovim gnoseološkim tezama, prema kojima nam je nemoguće spoznati predmete ako nisu dani u formi prostorno-vremenskog iskustva koje mi jedino možemo imati. To znači da mi Božju egzistenciju ne možemo racionalno spoznati, jer Bog ne može biti predmet našeg prostorno-vremenskog iskustva, na čemu se zapravo temelji Kantova kritika aposteriornih dokaza za Božju egzistenciju.

Kant je sve dokaze za Božju egzistenciju sveo na kozmološki i teleološki dokaz, da bi na koncu i teleološki sveo na kozmološki, a ovoga opet na ontološki dokaz. Ovi dokazi temelje se na zakonu uzročnosti, a zakon uzročnosti vrijedi samo za područje nama mogućeg iskustva u koje Bog ne ulazi. K tome u tim dokazima, smatra Kant, nema dosljednosti. Njihovo je polazište kozmološko, tj. niz fenomena i regres u tom nizu po zakonu uzročnosti. Međutim u aposteriornim dokazima regres se prekida te se skače na nešto što nije član tog niza. Ili, kako Zimmermann interpretira Kanta, »princip kauzalnosti ne može se upotrijebiti za dokazivanje transcendentnog uzroka (Boga), jer da je vrijednost ovog principa ograničena na pojavni svijet. Kod ovog se pitanja o vrijednosti kauzalnog principa upravo i odlučuje boj za mogućnost teoretske (racionalne) metafizike, te je rezultat ove filozofske borbe uvjetovan alternativnom pozicijom dvaju filozofskih svjetova: aristotelovskog objektivizma i realizma te kantovskog subjektivizma i fenomenalizma«.²¹

Isto vrijedi i za teleološki dokaz ili, kako Kant kaže, fizikoteleološki (physiko-theologischen Gottesbeweis). Riječ je o redu i svrhovitosti u prirodnim događajima

jetilno–razumskog spoznanja.« S. Zimmermann, *Znanje i vjera u Kantovoj filozofiji*, Bogoslovska smotra 5 (1914), str. 17.

17 Usp. KrV 595.

18 KrV B 606 sl.

19 Usp. KrV B 604.

20 Usp. KrV B 379.

21 S. Zimmermann, *Religija u Kantovoj filozofiji*, str. 132.

njima i procesima, koji u čovjeku rađaju čuvstvo divljenja. Kant o tome kaže: »Ovaj dokaz zaslužuje da ga se u svako vrijeme spomene. On je najstariji, najjasniji i najprikladniji općem ljudskom umu.«²² Ideja svrhe zahtijeva ideju jednoga inteligentnog najvišeg bića koje postavlja svrhu. Dakle Kant pretpostavlja jedan um koji sve uređuje. Taj um nije ljudski, nego božanski. Postaje li tako teleologija »teloška propedeutika«? Međutim prema principima *Kritike čistog uma* stvarnost Božja nam ostaje nespoznatljiva, pa Kant to ni ovdje ne nadilazi. Naša spoznaja ostaje ograničena samo na javni svijet. Svrha se ne nalazi pod njegovim kategorijama. Ona nije konstitutivan, nego samo regulativan princip, koji nam prirodu prikazuje kao da se razvija po Božjem uređenju. Zbog toga čovjek ne može spoznati objektivni finalitet u prirodi.²³ Ako nam se ipak čini kako je svijet svrhovito uređen, onda mi naziremo stvari samo tako kao da su svrshodno uređene (*als ob sie zweckmäßig eingerichtet wären*), ali nemamo spoznaju realnog finaliteta. Kant se i ovdje bori s problemom kojega ne može riješiti.

Također, teleološki dokaz svodi Kant na ontološki dokaz za Božju egzistenciju, koji inače potječe od Anselma von Canterbury²⁴ te je upravo u Kantovo vrijeme i dobio naziv *ontološki* dokaz za Božju opstojnost. O ovom argumentu koji iz same ideje Boga kao najsavršenijeg bića ukazuje na Njegovu egzistenciju²⁵ diskutiralo se već u srednjem vijeku; od sv. Tome je bio odlučno odbijen, a od Duns Scota i ostalih prihvaćen te ponovno prihvaćen i cijenjen u racionalističkoj misli. Među ostalima prihvaćaju ga Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff. Kant odbija ovaj argu-

22 KrV B 651. Iz rečenoga je vidljivo da Kant visoko cijeni ovaj argument i priznaje kako mi prirodu promatramo i doživljavamo kao nešto što je svrhovito uređeno. Već nam se zakonitosti koje kroz matematiku i fiziku otkrivamo u neživoj prirodi ukazuju kao svrhovite. Ovo osobito dolazi do izražaja u organskoj prirodi, tj. u životu organizama i odnosu dijelova prema cjelini organizma, njihovu međusobnom odnosu, kao i odnos uzroka i djelovanja, sredstva i svrhe. Sve ovo je Kant obradio kroz mnogo primjera, pokazujući kako je sve to razumljivo samo kao teleološko događanje. Na osnovi navedenoga Kant odbacuje mehanicizam. Naime dijelovi se mogu razumjeti samo kroz cjelinu (cjelina nije samo zbroj dijelova) i po tom spoznaja cjeline mora prethoditi spoznaji dijelova. K tome, postanak života se ne može protumačiti djelovanjem materijalnih sila (glasovit je primjer lista trave i gusjenice pred kojim se zapanjen zaustavljao Kantov um).

23 Kant smatra da fizikoteleološki dokaz »previše dokazuje, jer hoće da je Redatelj svijeta ujedno njegov Uzročnik. Ali i kad ne bi toga bilo, dokaz nije valjan, jer se osniva na analogiji s uređenim ljudskim rukotvorinama. Iz reda u svijetu ne možemo nikakove proporcije otkriti s njegovim Redateljem, baš kao što iz nenužnog, uvjetovanog bitka ne možemo doumiti nužno biće. Dakle, ovaj se dokaz svodi na kozmološki, a s njim na ontološki«. S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika. I dio, Sustavno-kritički*, Zagreb 1920, str. 140.

24 Svoj ontološki dokaz Anselmo je napisao u svom djelu *Proslogion*: Bog je pojam za najveće biće — *summun ens*. U pojmu pak najvećega bića uključena je ne samo *essentia*, nego i egzistencija. Jer, kada u pojmu najvećega bića ne bi bila uključena i njegova egzistencija, onda to ne bi bio pojam najvećega bića, jer biće koje ima najsavršeniju esenciju, a nema egzistenciju, je manje od bića koje ima najsavršeniju esenciju, a uz to ima i egzistenciju. Dakle ne možemo pojmiti najveće biće ako ujedno ne ustvrdimo da to biće i postoji. Zato tko kaže da Boga nema, taj govori najveću ludost, jer čim kaže riječ Bog, rekao je da je to najveće biće, tj. već je ustvrdio da to biće i postoji. Dakle u pojmu Boga kao najsavršenija bića uključena je njegova egzistencija i nitko pametan ne može zanijekati da Bog postoji. Usp. F. Franić, *Povijest filozofije* (skripta), Split 1972, str. 109–110.

25 Usp. KrV B 638.

ment iz sličnih razloga zbog kojih ga je Toma odbacio (kojega Kant nije poznao). Naime u tom argumentu se pravi skok iz logičkog reda u ontološki red, tj. iz pojma moga mišljenja u područje stvarne Božje egzistencije. Kant kaže: »Na taj način leži u temelju fizikoteleološkog dokaza kozmološki, a ovomu opet u temelju leži ontološki dokaz, (...) i budući da osim ova tri puta niti jedan drugi nije otvoren spekulativnom umu, tako je ontološki dokaz (...) jedini mogući«²⁶ — a ni ovaj nije moguć. Time je za Kanta konačno dokazano da metafizika, u najvišem smislu shvaćena kao filozofsko bogoslovlje, kao znanost nije moguća.²⁷ Zimmermann konstatira: »Tako su za Kanta svi dokazi za egzistenciju Božju izgubili *spoznajnu vrijednost* — jednako kao što se ova egzistencija ne može spoznajno ni oboriti. Time je 'podrezan korijen', drži Kant, i svakom ateizmu: nikad se neće evidentno demonstrirati egzistenciju Božju, a niti će ikad moći itko ateistički utvrditi Božju neopstojnost.«²⁸ Za Kanta ideja Boga nije nikakvo protuslovlje. Oni koji hoće dokazati da Bog ne egzistira još su manje u pravu od onih koji ga žele dokazati. Isti razlozi koji dokazuju nemogućnost uma da dokaže egzistenciju Božju, prema Kantu su dovoljni da dokažu nevaljalost svake protivne tvrdnje. »Jer — kako kaže Kant — odakle komu čistom spekulacijom uma uvid da ne postoji najviše biće kao pratemelj svemu...«²⁹

Nameće se pitanje o smislu Kantove kritike dokaza za Božje postojanje. Zašto nije u pitanju spoznaje nastavio dalje? Zašto ograničava spoznaju na moguće iskustvo i puku pojavnost? Zašto zbog toga nije moguća metafizika? Coreth misli da »pitanje o mogućnosti metafizike time nije završeno, ni za Kanta, a ni za samu stvar. Već u KrV ostaje metafizika 'als *Naturanlage*'; ona nije samo moguća, već stvarna i nužna. U *Kritici praktičnog uma* Kant nastoji utemeljiti metafiziku ne u teoretskom znanju, već u praktičnom djelovanju.«³⁰

Kritikom dokaza za Božju egzistenciju Kant želi osloboditi prolaz za bolje utemeljenje misli o Bogu od onoga koje je prije vrijedilo. Ideju slobodne volje, besmrtnosti duše i savršenog bića (Boga), koje teorijski um nije mogao spoznati, utemeljit će kasnije *praktični um*, a u tome je njegov primat. Kant je sam naznačio smisao kritike dokaza poznatim riječima: »Morao sam ograničiti *znanje* da bih do-

26 KrV B 658.

27 Ipak je, kako kaže I. Devčić, »i za Kanta nesporno da mi po zakonima našeg mišljenja uvjetno biće ne možemo misliti bez bezuvjetnoga. Ali to nužno bezuvjetno biće nije predmet našeg iskustva, nego samo subjektivna ideja našeg uma, njegov regulativni princip pomoću kojega predmete našeg iskustva tako povezujemo kao da proizlaze iz jednog samodostatnog nužnog uzroka. Na taj način naša spoznaja dobiva konačnu cjelovitost i jedinstvo. Iako se radi samo o subjektivnoj ideji našeg uma, mi sebi ipak po nekoj transcendentalnoj obmani taj formalni princip predstavljamo kao nešto konstitutivno i stvarno. A da se stvarno radi o transcendentalnoj obmani, Kant zaključuje iz toga što o bezuvjetnom nužnom biću, ako ga promatramo po sebi, bez odnosa prema svijetu, ne možemo imati nikakva pojma«. I. Devčić, *Pred Bogom blizim i dalekim. Filozofija o religiji*, Zagreb 1998, str. 33.

28 S. Zimmermann, *Religija u Kantovoj filozofiji*, str. 132.

29 KrV, B 668.

30 E. Coreth, H. Schöndorf, *nav. dj.*, str. 130.

bio mjesto za vjerovanje.«³¹ Na pitanje kakvo to znanje Kant želi dokinuti, Devčić odgovara: »Nema sumnje da je to racionalistički pojam znanosti i uma, tj. znanje koje se zasniva na metodi 'more geometrico' kao univerzalnoj metodi. (...) U tom smislu možemo reći da Kant ne odbacuje dokaze za Božju egzistenciju koji se zasnivaju na aksiomu 'credo ut intelligam' i 'intelligo ut credam', nego samo one kojima je polazište samodostatni i na apsolutnost pretendirajući 'intelligo'.«³²

No interpretirajući Zimmermanna možemo na kraju reći: »Zakrčivši svaki teoretski put do Boga, Kant je opet pokušao da s druge strane otvori duhu ljudskom pristup k Bogu, i to sa strane praktično–moralne.«³³

1.2.2. Moralna vjera kao praktični postulat u moralnim zakonima

Svrha Kantova kriticizma (u negativnom pogledu) bila je ta da se dokaže varavost i prividna vrijednost dogmatske metafizike. Kako bi izbjegao skepticizam, Kant je zadržao moralnu vjeru, koja spaja teoretski um s praktičnim utoliko što spekulativni um postavlja pitanja o Bogu i neumrlosti duše, a tek praktični um (koji se ne ravna po logičkim, već praktičnim motivima) daje na ta pitanja stalni odgovor. Dakle realnost ideje o Bogu i besmrtnosti ljudske duše ne može se dokazati teoretskim putem, te je zadaća osobito dva Kantova djela, *Osnove (utemeljenje) za metafiziku čudoređa* i *Kritika praktičnog uma* da ove dvije ideje dovede u svezu s moralnim zakonom.

Kant je, idući dalje od pitanja »što mogu znati« k svojim pitanjima »što trebam raditi« i »čemu se mogu nadati«, pokušao odgovoriti na osnovno pitanje filozofije, a to je »što je čovjek«. Pri tome je ustvrdio da čovjek u svojoj biti nije teorijsko, nego djelatno, praktično biće, tj. on je činilac i autonomno stvaralački, odgovorni subjekt u svijetu. Ipak, ostvariti kritičko utemeljenje etike na transcendentalno–filozofskoj problemskoj razini, zadaća je *Kritike praktičnog uma*. Dakle pitanjem što trebam činiti i čemu se mogu nadati, prelazi Kant od fizikoteologije na etikoteologiju. Ili, kako ga Zimmermann interpretira: »Dok je teoretska teologija fizičkog reda završila negativnim rezultatom u pogledu spoznatljivosti Božje egzistencije, praktična teologija treba izgraditi uvjerenje o Bogu na osnovi moralnoga reda.«³⁴ U daljnjem tekstu iznijet ćemo kratak prikaz Kantove formalne etike, rezultat ko-

31 »Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.« KrV B XXX.

32 I. Devčić, *nav. dj.*, str. 33. Devčić dalje smatra da ako tako gledamo na Kantovu kritiku dokaza za Božju egzistenciju, »možemo u njima vidjeti sličnost s Tominim 'putevima' koji Boga također više postuliraju i pokazuju nego dokazuju. A može se kod Kanta naći i ponešto od augustinskog shvaćanja. Naime slično kao Augustin, on smatra da mi svojim naravnim razumom možemo kozmička bića spoznati do određene mjere (možemo ih spoznati kao fenomene), dok nam je njihov krajnji smisao (ono što Kant naziva 'stvar po sebi') nespoznatljiv na taj način. Krajnji smisao, 'stvar po sebi', za našu je naravnu spoznaju 'numen' koji možemo, po Kantu kao i po Augustinu, dokučiti samo spoznajom druge vrste. Augustin kaže da je to vjera. A zar i Kant ne misli barem implicitno to isto kada odbacivanje znanstvenih dokaza za Božju egzistenciju opravdava potrebom stvaranja prostora za vjerovanje«. *Isto*, str. 34.

33 S. Zimmermann, *Religija u Kantovoj filozofiji*, str. 132.

34 *Isto*, str. 132.

je je Kantova izričita tvrdnja da sigurnost o Božjoj egzistenciji nije logička, nego moralna.

Analizom moralne svijesti dolazi Kant do pojma dobre volje, koja je ono jedino na svijetu što može biti dobro bez ograničenja, jer je dobro po sebi.³⁵ Volja je dobra ne samo ako djeluje prema zakonu, nego ako djeluje radi zakona i iz poštovanja prema njemu, tj. iz dužnosti. A za dužnost vrijedi načelo: »Dužnost je nužnost nekog djelovanja iz poštovanja prema zakonu.«³⁶ Čudoredno dobro je za Kanta jedino ono djelovanje koje nastaje iz dužnosti i poradi dužnosti, dakle iz poslušanja prema zakonu. Događa li se ono prema sklonosti (nagnuću), kao što je npr. roditeljska ljubav, osjećaj prijateljstva, samilosti, dobrohotnosti, ili slučajno pogađa ono što je ispravno, nedostaje mu moralni sadržaj, jer nije učinjeno iz dužnosti, nego samo prema dužnosti. Takvo djelo je, doduše, legalno, tj. stvarno ispravno, ali nije moralno. To je Kantov rigorizam kojim je dokinuo svaku moralnost ljubavi i ostalih nagnuća, tražeći potpuno moral apsolutne nesebičnosti. Opća etička zapovijed mogla bi glasiti: »Radi prema dužnosti iz dužnosti.«

Imperativ čudorednosti (moralni imperativ) nalaže neposredno samo držanje bez uvjeta ili kakve namjere koja bi se tim držanjem morala postići. Zato je i imperativ čudorednosti kategorički imperativ. Ovaj imperativ ne može imati nikakve materije, jer bi onda bio empirički. U njemu je propisano samo nešto *formalno*, tj. poslušnost prema zakonu radi njega samoga. Ono što kategorički imperativ čini nužnim upravo je općenitost zakona. Zato i postoji jedan jedini kategorički imperativ, koji glasi: »Djeluj samo prema onoj maksimi za koju ujedno možeš željeti da (tvojom voljom) postane općim zakonom.«³⁷ Maksima mora biti univerzalno pravilo, tj. moramo moći htjeti da naša maksima postane općim zakonom.

Za moralno djelovanje je važno da ono proizlazi iz volje koja samu sebe određuje (samoodređenje volje). Vrijednost ljudske naravi kod Kanta proizlazi upravo iz sposobnosti da čovjek sam sebe determinira iz poštovanja prema zakonu. To je načelo autonomije volje. Objektivni princip samoodređenja je svrha, dok sredstvo sadržava samo princip mogućnosti djelovanja. Svrha koja ima sama po sebi apsolutnu vrijednost jest *čovjek*, i uopće svako umno biće. Zato se umna bića nazivaju *osobama*, jer su takva da se ne smiju upotrebljavati samo kao sredstvo. Temelj praktičnog principa je to da umna priroda egzistira kao svrha samoj sebi, a jedna varijacija njegova kategoričkog imperativa, praktični imperativ, glasi: »*Radi tako da čovječanstvo, kako u tvojoj osobi, tako i u osobi svakoga drugoga, svagda ujedno uzimaš kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo.*«³⁸

35 Kant kaže: »Nigdje na svijetu, štoviše uopće ni izvan njega, ne da se zamisliti ništa što bi se bez ograničenja moglo smatrati kao dobro, osim *dobre volje*.« I Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig 1904, str. 21. On smatra da ni talenti duha, ni srčanost, odlučnost, ustrajnost u odluci, a još manje moć, bogatstvo, čast, pa čak ni zdravlje, blagostanje i zadovoljstvo, premda je to sve dobro i poželjno, nisu takvi da bismo ih mogli proglasiti bez ograničenja dobrima.

36 *Isto*, str. 29.

37 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, str. 55.

38 »Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.« I. Kant, *nav. dj.*, str. 65.

Iz kategoričkoga moralnog imperativa Kant izvodi postulate praktičnog uma:

Sloboda, bez koje nije moguće izvršiti zakon. Naime zakon se usmjerava prema volji, što znači da pretpostavlja samoodređenost prema čudorednom djelovanju, tj. pretpostavlja *slobodu volje*.

Besmrtnost duše, kao postulat praktičnog uma, proizlazi iz *svetosti* čije ostvarenje zapovijeda čudoredni zakon. Svetost ne shvaća Kant u religioznom, već u čisto moralnom smislu: kao moralnu savršenost. Budući da se moralna savršenost kao čudoredni ideal nikada posve ne dosiže, a ona je ipak cilj zakona, mora postojati mogućnost trajnog, neograničenog približavanja toj svetosti. Time se postulira besmrtnost, bez koje bi moralni zakoni izgledali kao prazne utvare.

Božja opstojnost. Premda princip koji određuje praktični um može biti samo zakon kao takav, ipak sam um sebi predstavlja neki objekt, neko Najviše dobro ili sklad moralne savršenosti i sreće. Da bismo mogli pomišljati nužni sklad između čudoređa i blaženstva, treba pretpostaviti bitak takvog uzročnika koji ima volju i moć da u čitavoj prirodi uspostavi onaj red koji bi po zahtjevu moralnog zakona stajao u skladu blaženstva sa svetošću. Budući da je najviše dobro moguće samo onda ako u njemu pomišljamo sklad između čudoređa i blaženstva, jest »moralno nužno da se prihvati Božja opstojnost«. ³⁹ Ova moralna nužnost je subjektivna potreba, a ne objektivna dužnost, koja bi teoretskom umu nalagala da prizna egzistenciju neke stvari. Za sintezu obojeg (čudoređa i blaženstva) potrebno je postaviti uzrok svijeta koji je sam moralno biće, dakle Bog. To je Kantu jedini dokaz za egzistenciju Božju. Taj dokaz ne vrijedi za čisti um, nego samo za praktični. ⁴⁰

Navedeni postulati, koji polaze od načela moraliteta, »nisu teorijske dogme, nego *pretpostavke* u nužno praktičnom pogledu, dakle oni ne proširuju spekulativnu spoznaju, ali daju idejama spekulativnog uma u *općenitosti* objektivan realitet, podajući im pravo pojmova, dok se spekulativni um inače ne bi mogao usuditi da makar samo tvrdi njihovu mogućnost«. ⁴¹ Dok spekulativni um ništa stalno ne može izreći o realnoj zbiljnosti Božje egzistencije, praktični um je posve siguran u besmrtnost ljudske duše i u to da Bog postoji. Ideje čistog uma su ponovno prihvaćene u postulatima praktičnog uma. Metafizika, teoretski nemoguća, praktično je ostvarena: ne u znanju, nego u vjeri.

Dakle činjenica moralnog zakona neposredno upućuje praktički um da postulira objektivnu vrijednost slobode. Ideja neumrlosti ljudske duše i Božjeg bitka izvire u praktičnom umu također na osnovu moralnog zakona, ali indirektno, tj.

39 I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 174.

40 To znači da ta sigurnost o Božjoj egzistenciji ne znači isto što i objektivno moralno osvjedočenje, nego sasvim subjektivno uvjerenje ili vjeru, koja proizlazi iz osobne moralnosti svakog pojedinca. Dakle mi to ne možemo dokazati ni shvatiti, nego samo »htjeti vjerovati«. »Ja *hoću* da Bog postoji, da moj opstanak na ovom svijetu, i izvan prirodne veze, ima još jedan opstanak u čistom umskom svijetu, pa najzad i to da moje trajanje bude beskonačno. Ja ostajem kod toga i ne dam sebi uzeti tu vjeru, jer to je ono jedino gdje moj interes, budući da od njega ništa ne *smijem* popustiti, neminovno određuje moj sud, ne obazirući se na mudrovanja, koliko god ne bih bio kadar da odgovorim na njih, ili da im suprotstavim vjerojatnija.« I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 194.

41 *Isto*, str. 181.

putem pojma o najvišem dobru. Svetost, kao prvi sastavni dio najvišeg dobra, pretpostavlja besmrtnost ljudske duše, a blaženstvo, koje je spojeno sa svetošću, iziskuje Božje bivstvovanje. Tako nas moralni zakon pomoću postulata, koji je sadržan u pojmu najvišeg dobra, vodi do religije. Iz rečenoga Zimmermann razabire »da se u Kantovoj filozofiji dolazi do pojma religije tek na temelju moralnog zakona. (...) Objektivna realnost Božjeg bitka imade dakle samo s praktičnog gledišta valjanost, ukoliko naime praktični um ne može provesti svoje zadaće, ako ne pretpostavi religiju. Drugim riječima: Božji bitak, koji leži izvan dohvata naše iskustvene spoznaje, ipak je predmet subjektivne vjere, koje se ne možemo odreći, dok nam je u svijesti moralni zakon, koji nas upućuje na najviše dobro«. ⁴²

2. Zimmermannova kritika Kantove spoznajne teorije i poimanja religije

2.1. Zimmermannov kritički osvrt na Kantovu spoznajnu teoriju

Prije nego prelazi na kritiku Kantova poimanja religije, Zimmermann smatra potrebnim kratko se osvrnuti na teoretske pretpostavke u praktičnoj filozofiji kritizma. U tom kontekstu on kaže: »Temeljni princip čitave Kantove spoznajne teorije jest nauk o nespoznatljivosti transsubjektivnog svijeta, odnosno ograničenje svega našeg znanja na opseg pomišljajnih predmeta. Između našeg pomišljanja i transcendentnog svijeta prekinuta je svaka teoretska sveza, tako da nas naše pomišljanje ne upozna s transcendentnom zbiljom. Ovo subjektivističko stajalište oslanja Kant na racionalistički princip, po kojemu je misaona nužnost kriterij za realnu (transcendentnu) nužnost. Budući naime da smo logičkom nuždom prisiljeni pomišljati prekinutu svezu između misaonog subjekta i transsubjektivnog područja, za to usvaja Kant subjektivističko stajalište, koje tvrdi, da u transsubjektivnom području *zbiljski* (realno) ne odgovara ništa sadržaju našeg pomišljanja. Ali, ako usporedimo ovu subjektivističku tvrdnju s racionalističkim principom, vidjeti je, da su oba stajališta nespojiva, jer se po sebi obaraju. (...) Subjektivistička tvrdnja o nespoznatljivosti transsubjektivne zbilje može se dovesti u svezu jedino s principom apsolutnog skepticizma, a upravo je 'contradictio in adjecto' kad se ekskluzivni subjektizam spaja s racionalističkim principom. Osnovni dakle princip Kantove spoznajne teorije sadržava protuslovnju svezu između skeptičkog i racionalističkog stajališta.« ⁴³

Ovaj podulji citat jasno izražava Zimmermannovo kritičko stajalište o Kantovoj nauci o spoznaji. On smatra da bi Kantu glavna zadaća trebala biti ispitivanje spoznajnoteoretske sveze između našeg mišljenja i stvari o sebi, te eventualno, dokazivanje nemogućnosti teoretske sveze između oba navedena područja. »Umjesto da ovaj glavni kritički problem istraži, usvaja Kant subjektivističko stanovište

42 S. Zimmermann, *Moral i religija u Kantovoj filozofiji*, str. 379–380.

43 S. Zimmermann, *Moral i religija u Kantovoj filozofiji*, Bogoslovska smotra 5 (1914), str. 136–137.

kao nedvoumnu pretpostavku svoga umovanja.«⁴⁴ I za Zimmermanna je najvažniji noetički problem možemo li upoznati realnu bitnost; kantovski rečeno, možemo li spoznati stvar o sebi. I dok, kao što smo vidjeli, fenomenalizam poriče ovu mogućnost, on smatra da je Kantov fenomenalizam neispravan, poglavito zbog toga »jer Kantova spoznajna teorija ne uzima u obzir glavnu svrhu prirodnih znanosti. Ispitujući prirodne snošaje, ukoliko su o nama neovisni, ide znanost za tim, da upozna samu bitnost realnih predmeta. (...) Ako su mnogi stari nazori u astronomiji i fizici danas već oboreni, tada se ove promjene u znanstvenom razvoju doista ne osnivaju na istraživanju prirode, ukoliko je ona ograničena tek na pojave naše svijesti, već ukoliko joj spada transubjektivna realna realnost. Zbiljski opstanak prirodnih znanosti dokazuje dakle, protiv Kanta, da možemo spoznati stvar o sebi.«⁴⁵ Navedeno smatra Zimmermann indirektnim rješavanjem spomenutoga spoznajnog problema, koji govori u prilog kritičkog realizma. U daljnjem koraku, smatra on, kritički realizam ima zadatak izravno dokazati i obrazložiti da naša spoznaja ima vrijednost i za stvar o sebi, a to nije moguće pozitivno rješavati izvan okvira peripatetičko–skolastičke filozofije koja naučava da naša empirička zornost ne bi imala sadržaja kad ne bi bila u svezi s realnim predmetima. K tome skolastička filozofija uči, da »osim predodžbenog sadržaja imademo i općenite pojmove, biva takove spoznajne tvorevine, koje svojim sadržajem nijesu vezane na pojedinačne predmete. Opći pojmovi imaju vrijednost za realne predmete upravo za to, jer nastaju u svijesti iz empiričke zornosti. Sva dakle naša spoznaja, koja se izgrađuje od općih pojmova, imade realnu vrijednost, i to realnu vrijednost obzirom na sâm sadržaj općih pojmova, tj. naša spoznaja nije vezana samo na opseg empiričke sadržaje u našoj vijesti, već se proteže i na izvaniskustvene (neempiričke) predmete. Otuda pak slijedi, da metafizika imade jednaku vrijednost kao i empiričke znanosti, odnosno da možemo spoznati stvari kako su o sebi, a ne samo kako su ovisne o ljudskoj zornosti.«⁴⁶ Zimmermann smatra da ovaj rezultat skolastičke filozofije obara transcendentalnu metodu Kantova umovanja i s time spojenog razlikovanja između teoretskog znanja i praktične vjere.

2.2. *Zimmermannova kritika Kantova poimanja religije*

Prije nego krenemo na Zimmermannovu kritiku Kantova poimanja religije, potrebno je još jednom istaknuti da znanje znači za Kanta znanost, točnije, budući da je ograničena na moguće iskustvo, empirijsku znanost. U njenom prostoru metafizika nije moguća. To je jasno, ali u osnovi govori samo to da metafizičke veličine kao Bog, ali također i cjelokupnost svijeta i duhovna duša nikada ne mogu biti »predmeti« empirijskih znanosti. Cjelokupno znanje, u smislu znanstvene slike svijeta njegova vremena, Kant svodi na puku pojavnost (*Erscheinung*); ono uopće ne dosiže istinsku stvarnost. Time bivaju oslobođene daljnje dimenzije

44 *Isto*, str. 137.

45 S. Zimmermann, *Znanje i vjera u Kantovoj filozofiji*, Bogoslovska smotra 5 (1914), str. 25.

46 *Isto*, str. 25–26.

stvarnosti koje mogu biti dohvaćene tek vjerom. Čovjek nije biće koje samo teoretski spoznaje i zna, već još daleko više biće koje praktično živi i čudoredno djeluje. Ovo otvara novi pristup metafizici, jer ljudski život općenito, a još izraženije njegovo čudoredno djelovanje, u konačnici može imati smisla samo kroz vjeru u Boga, slobodu i besmrtnost. Kant uvijek ponovo naglašava *primat praktičnog uma* nasuprot čisto teoretskom umu: on je viša moć (sposobnost), njemu pripada prednost interesa, »ukoliko (...) mu je podređen interes drugoga«. ⁴⁷ Ukoliko se praktičnom umu u postulatima otvori inteligibilni svijet u metafizičkim dimenzijama, to se onda ne zove znanje, nego vjera. Ovo za Kanta nije religiozna vjera, nije nešto u smislu kršćanske objavljene religije, nego to znači držati za istinito u moralnom smislu (namjeri), tj. *vjera čisto(g) praktičnog uma*. Budući da trebam i želim moralno djelovati, ja potvrđujem njezinu pretpostavku, premda je strogo teoretski ne mogu dokazati.

Budući da Kant s jedne strane ograničava znanje na svijet pojavnosti, a s druge spoznaju metafizičke stvarnosti pripisuje pukoj vjeri, stvara se jedna vrsta razdora (neslaganja) koje će biti polazišna točka za kritiku Kanta: provalija između teoretskog znanja i praktičnog djelovanja. Teoretsko ne može postati praktično, a ni praktično teoretsko. To znači da teoretsko znanje ne može određivati praktično djelovanje, a praktično djelovanje i vjera ne mogu imati nikakvog značenja za spoznaju. Zar nije riječ o jednom te istom umu koji je teoretski ili praktičan? Ne mora li on naći svoje jedinstvo? Kant je sam uvidio problem, ali ga nije uspio riješiti.

Zahvaljujući njegovu *kriticizmu*, Kanta se često napadalo zbog agnosticizma i prikriivenog ateizma, premda je on smatrao da je, između francusko–njemačkog racionalizma i engleskog empirizma, te pred nadolazećim ateizmom branio vjeru u Boga protiv takvog uma, nastojeći taj um okovati u njegove vlastite lance. Zbog toga je, kako smo već spomenuli, morao dokinuti znanje kako bi dobio mjesta za vjeru, koja je »kritičkom« Kantu istina srca, ili bolje reći savjesti, prije i s onu stranu cjelokupne filozofske refleksije i demonstracije. O tome Kant na kraju svoje *Kritike čistog uma* kaže: »Vjera u Boga i drugi svijet toliko je isprepletena s mojom moralnom nastrojenošću, da baš kao što se malo izlažem opasnosti da izgubim moralnu nastrojenost, jednako se malo bojim da bi mi vjera ikada mogla biti ote- ta.« ⁴⁸

Sad se možemo vratiti Zimmermannovoj nakani osvjetljivanja poimanja religije u Kantovoj filozofiji i životu. Ma koliko to i za njega bilo paradoksalno, Zimmermann misli na ishodno pitanje o Kantovu ateizmu, i odgovara: »Nesumnjivo da je ateist, ukoliko zabacuje teoretsku (logičku) spoznatljivost Božje egzistencije. Etički teizam, koji Kant zastupa i po kojem je Bog samo najviši uvjet moralnog reda u duhu (umu) ljudskom, ne može nikako ispunjavati našu intelektualnu potrebu za saznanjem: je li postoji realiter (o duhu ljudskom nezavisno) takvo Biće koje egzistira za se i koje zovemo Bog?« ⁴⁹ Na ovo pitanje je nužno potrebno dati

47 I. Kant, *Kritika praktičnog uma*, str. 167.

48 KrV, B 858. Ovdje Kant slijedi razmišljanja J. J. Rousseaua, kojega je toliko cijenio da je jedina slika koju je Kant imao u svoj radnoj sobi bila upravo njegova.

49 S. Zimmermann, *Religija u Kantovoj filozofiji*, str. 133.

odgovor koji može biti samo pozitivan ili negativan, jer načelna skepsa ne znači teizam. Negirati mogućnost odgovora na postavljeno pitanje i ostati u skepsi s obzirom na realnu egzistenciju Božju, znači prema Zimmermannu u filozofiji zastupati agnosticizam, osnovnu smjernicu moderne filozofije, koja je u tome smislu i nazvana modernizam, tj. kompleks svih onih filozofskih teorema iz kojih rezultira religijski agnosticizam. Prema njegovu mišljenju s filozofskog gledišta su smiješni prigovori koji su se odnosili protiv Crkve, ukoliko je ona osuđivala modernizam. »Ako modernizam znači negaciju teoretskog teizma, u kojemu je Crkvi ukorijenjen *raison* za njezin idejni opstanak, valja da je logički opravdano, da ona doktrinarno osuđuje svoje vlastito iskorjenjivanje! Logički ili filozofski (a ne ignorantski) opirati se tome opravdano je samo u okviru filozofske rasprave o održivosti teoretskog teizma — koga, kako smo istaknuli zabacuje Kant. I zato je Kant doista filozofski roditelj modernizma.«⁵⁰

2.2.1. *Kritika Kantove »religije unutar granica čistog uma«*

Da je uistinu onako kako je gore rečeno i da je Crkva imala puno pravo osuditi one postavke filozofije religije koje su suprotstavljene njezinom naučavanju, može se još bolje uočiti ako se analiziraju Kantovi nazori o kršćanskoj religiji. Po kršćanskom učenju pojam objave izriče svrhunravno priopćenje Božjega znanja i volje, dok u Kantovu shvaćanju religija može biti samo nešto subjektivno. Upravo u subjektivizmu suvremene religioznosti dovršava se iluminističko nastojanje dokidanja religije njezinim podvrgavanjem razumu. Takva religioznost, gdje svatko prihvaća samo ono od neke religije što je po njegovoj osobnoj prosudbi razumno i vrijedno, jedna je od inačica Kantove religije unutar granica čistoga uma.

Iz rečenoga proizlazi da se religija svodi na čisto subjektivnu potrebu čovjeka. Nastojeći kršćansku religiju uklopiti u svoj filozofski sustav, Kant joj poriče sve transcendentne oznake, da bi u tako pročišćenom kršćanstvu vidio prirodno ušće uma i moralnosti. Kant o tome kaže: »Čovjek dokazuje potrebu, koja je u njemu moralno prouzrokovana, da sebi za svoje svrhe pomišlja još jednu svrhu, konačniju od one njihovog uspjeha. Moral vodi, dakle, nezaobilazno religiji, čime sebe proširuje u ideju jednog samovlasnog moralnog zakonodavca izvan čovjeka, u čijoj je volji ona krajnja svrha stvaranja (stvaranja svijeta), koja istodobno može i treba biti krajnja svrha čovjeka.«⁵¹ Religija je subjektivna potreba čovjeka koja nestaje kada on postane sposoban i zreo za djelovanje iz čiste moralne dužnosti, tj. samo zato jer mu njegov um tako zapovijeda.

Drugi važan stav koji proizlazi iz Kantove »religije unutar granica čistoga uma« jest da je ljudski um kriterij za pravu religiju. Kant kaže da »neka religija može biti prirodna, ali istodobno i objavljena, ako je tako sazdana da bi ljudi mogli i trebali do nje doći sami od sebe samo upotrebom svoga uma, iako oni doduše nisu do nje došli tako rano i u tolikoj rasprostranjenosti kao što se zahtijeva, pa je stoga njeno

50 *Isto*, str. 134.

51 I. Kant, *Religija unutar granica čistoga uma*, Beograd 1990, str. 7. sl.

objavljivanje u jednom izvjesnom vremenu i na jednom određenom mjestu moglo biti mudro i vrlo probitačno za ljudski rod, ali samo tako što se svatko, kada jednom postoji time uvedena religija i kada je učinjena javnom, ubuduće sam sobom i svojim vlastitim umom može uvjeriti u tu njenu istinu.«⁵² Iz rečenoga je vidljivo da više nije važno je li religija prirodna ili objavljena, već samo može li ona po svom unutarnjem sadržaju opstati pred sudom uma.

Kantova ideja religije koja je obilježena religijskim subjektivizmom, slabim smislom za transcendentnu zbilju i odbacivanjem svakog autoriteta u religioznim pitanjima, dominira čitavim modernim dobom. Religioznost suvremenog čovjeka razlikuje se od kršćanske vjere po tome što joj nedostaje istinski odnos prema transcendenciji, zbog čega je ona, kako to Devčić kaže, »samo psihološko stanje i psihološka potreba čovjeka, a ne i odgovorni i angažirani stav cjelokupne osobe. To je religioznost usmjerena na čovjeka, a ne na Boga; u njoj prevladava razum, a ne vjera, čovjek, a ne Bog.«⁵³

Dakle jedina religija u objektivnom smislu je samo naravna, koja sadrži moralne zakone koji nam se objavljuju po praktičkom umu. Te zakone um priznaje božanskima jer oni, iako su prirodni, konačno ipak dolaze od Stvoritelja prirode. Bog se poštuje samo vršenjem moralnih zakona, te druga vrsta bogoštovlja nije ni potrebna. Naravne ili pozitivne religije kod raznih naroda iznose nam svaka svoju objavu, koje međusobno mogu biti različite, pa i sasvim suprotstavljene, kao što su npr. objava kod starozavjetnih Židova, Egipćana, Indijaca, itd. Iznoseći svatko svoju »objavu Božju«, različiti ljudi i narodi pokušavaju oblikovati kraljevstvo Božje u nekoj konkretnoj slici. Ali nijednoj od tih religija i njihovih objava ne može se podati apsolutna vjera. One su u počecima bile korisne, sve dok ljudski rod nije došao do svoje zrelosti, a danas su sve suvišne. Ipak možemo neku religijsku nauku zvati božanskom naukom, ukoliko ona proizlazi iz etički prosvjetljenog uma. Zato je, čini se, Kantu novozavjetna *Biblija* ponajbolja objavljena knjiga, iz koje možemo crpiti najpouzdanije i najsavršenije moralne direktive. I egzegeza Sv. pisma treba voditi ka pronalaženju isključivo moralnih sadržaja, koji jedini ispunjaju opseg umne religije. Istinitost biblijskih čudesa ne možemo dokazati, te ona nemaju religijski karakter. Ni milost se ne može dokazati, jer ne spada pod iskustvo.

Kršćanska vjera je za Kanta, doduše, najuzvišenija vjera, a Isus Krist je ideal moralnosti i svetosti, ali u skladu s negacijom svrhunaravne objave, biblijske inspiracije i čudesa »ne priznaje Kant Kristovoj osobi božanski karakter u pravom smislu. Krist mu je 'sin božji' kao 'ideal bogougodnog čovječanstva'. U tom smislu interpretira Kant sve odnosne tekstove Sv. pisma, eliminirajući naprosto sve ono, što god nije u unutarnjoj vezi s našim moralnim životom. Princip za shvaćanje historijskog kršćanstva isti je kao i kod naravne religije: moralno usavršavanje čovjeka. Krist je samo moralni učitelj, u kome je naše spasenje, koliko nas kao uzvišeni uzor moralnog nastojanja potiče na nasljedovanje.«⁵⁴ I kršćanske dogme

52 *Isto*, str. 139.

53 *Isto*, str. 143.

54 S. Zimmermann, *Religija u Kantovoj filozofiji*, str. 134–135.

treba tumačiti alegorijski, slikovito, jer se jedino takvo tumačenje slaže s razumom.

Nakon svega rečenog nameće se pitanje o potrebi Crkve. Ukoliko se čovjek složi s Kantom u negiranju svega onoga što je on negirao kod kršćanske vjere, onda se više ne vidi zašto bismo trebali Crkvu kao instituciju. Međutim Kant smatra da je Crkva kao udruženje moralno nastrojenih ljudi, koji u čovječanstvu provode borbu s principom zla, dok god se ne postigne potpuno »kraljevstvo Božje« potrebna. I državi je u interesu da podupire Crkvu koja treba biti vidljiva organizacija sa svojim zakonima, jer takvo društvo za svoju zadaću uzima usavršenje socijalnog poretka. Jasno je da, prema gore izloženom Kantovu mišljenju, *sakramentalna Crkva* koja podjeljuje sredstva milosti ne može imati nikakva smisla. Nastavljajući interpretirati Kantove misli, Zimmermann kaže: »Krštenje se može zadržati samo kao simbol pristupa u Crkvu, a i euharistija simbolizira moralno sjedinjenje crkvenih članova, itd. Ili u Crkvi sve treba otpasti ili se preinačiti sve što god ne smjera isključivo na moralno postignuće čovječanstva. Pa kako je i teonomni moral po Kantovu shvaćanju neodrživ, tako je i svaki pojedinac u moralnoj (crkvenoj) zajednici autonoman. Ne samo da je isključen Božji utjecaj na moralnost putem milosti, nego i sam 'kategorički' (moralni) imperativ izvire u duhu ljudskom, tj. religija nije osnova morala, nego obratno.«⁵⁵ Zbog svega toga se više ne može govoriti ni o Božjoj nagradi ili kazni, jer bi takva pomisao bila uvjetovana pretpostavkom da je Božja volja moralni zakonodavac, u čemu bi se, prema Kantovu mišljenju, sastojala heteronomija, koja već involvira stvarni odnos ljudskoga praktičkog uma prema Bogu.

Na osnovu svega rečenog Zimmermann zaključuje da »Kant i kršćanstvo znače dva suprotna stava na čitavoj idejnoj liniji. I ako Paulsen smatra Kanta filozofom protestantizma, znak je da se protestantizam toliko udaljio od pravog kršćanstva, te je postao njegovom negacijom.«⁵⁶ Za Zimmermanna je ovdje riječ o idejnoj borbi dvaju svjetova, koja »otpočima oprekom između kantovske i tomističke filozofije, a završava borbom naravne i kršćanske filozofije.«⁵⁷

Zaključak

U ovom radu iznesene su temeljne postavke Kantove spoznajne teorije i s njom povezane konzekvencije u svezi s problemom spoznaje Božje egzistencije te utemeljenja morala i religije, pri čemu bi moral bio temelj religije, a ne obratno.

Zatvorivši svaki spoznajnoteoretski put do Boga, Kant je pokušao otvoriti novi put do Njega i to sa strane praktično moralne, tj. on čini prijelaz od fizikoteologije na etikoteologiju. Na osnovu moralnoga reda izgrađuje se uvjerenje o Božjoj eg-

55 S. Zimmermann, *nav. dj.*, str. 135.

56 *Isto*, str. 135–136.

57 *Isto*, str. 136.

zistenciji, a sigurnost o njoj nije više logička, nego moralna. Tako je moral temelj religije, a ne obratno.

Kritizirajući Kantovo poimanje religije, Zimmermann smatra da se problem religije kod Kanta ne može riješiti osim ako se za rješavanje toga ne uzme kao temelj cijela teoretska Kantova filozofija. On smatra da je Kantov teizam, promatran teoretski, postao antimetafizičan i njegova kritička vrijednost ili snaga ovisi o pitanju spoznajne vrijednosti principa uzročnosti. Prema Kantovu etičkom teizmu Bog je samo vrhovni uvjet razumskoga moralnog reda. Istina u pitanju o Božjem biti (*esse*) ne ostaje ništa doli agnosticizam (modernizam). K tome, Kant poriče i kršćanskoj religiji božanski karakter i podrijetlo. Iz svega navedenog Zimmermann smatra da se može zaključiti kako Kant nije bio ateist jedino ako se složimo da religiozna svijest sadržava (uključuje) jedan i jedini kategorički moralni imperativ. Teoretski, Kant je, prema Zimmermannovu, čini nam se prestrogom, mišljenju, bio ateist.

Nama se čini da je Kant želio pokazati kako um uzalud razapinje krila ne bi li snagom mišljenja iznad pojavnog svijeta dopro do »stvari po sebi« ili čak do zbiljskoga Boga. On smatra da čovjek ne može graditi kule koje sežu do neba, nego samo obitavališta na nivou iskustvenoga. Kant nije ateist, te i sam otklanja zahtjeve ateizma, naglašavajući da ideja Boga nije nikakvo protuslovlje. Oni koji žele dokazati da Bog ne postoji, još su manje u pravu, jer isti razlozi koji dokazuju nemogućnost uma da dokaže egzistenciju Božju, prema Kantu, su dovoljni da dokažu nevaljalost svake protivne tvrdnje. Iz toga proizlazi da čisti um ne može dokazati, ali ni zanijekati Boga. Međutim ono što nije moguće čistom umu, moguće je praktičnom umu. Ono što nije moguće dokazati putem znanosti, moguće je putem morala. Pomoću teorijskog uma spoznajemo što jest, a pomoću praktičnog ono što bi trebalo biti, pri čemu je praktični um u prednosti jer je i teorijski um potpun samo u praktičnoj realizaciji. Teorijska ideja Boga pretpostavka je moralnoj spoznaji Boga, iz čega proizlazi da je moralno nužno prihvatiti Božju opstojnost.⁵⁸

58 Usp. H. Küng, *Postoji li Bog?* Zagreb 1987, str. 494–495.

ZIMMERMANN'S CRITIQUE OF THE UNDERSTANDING OF
RELIGION IN THE PHILOSOPHY OF KANT

Ivan Kešina

Summary

In this essay the author analyzes the concept of religion in the philosophy of Kant who had in effect closed every theoretical path to God, for he believed that God cannot be encompassed by possible experience. On the other hand, he attempted to render God accessible to the human mind from a practical–moral angle. In other words, he downgraded the importance of knowledge in order to create space for faith, out of his conviction that it is good for man not to have knowledge of this mystery, rather to simply believe that God exists. The moral order becomes the basis for the conviction that God exists, however one's sense of certainty no longer rests on logic, but rather on morality. Morality then becomes the foundation of our religion and not the reverse. Zimmermann criticizes Kant's knowledge theory on the unknowability of the trans-subjective world and consequently God's existence. He considers that Kant's theism, when viewed theoretically, becomes antimetaphysical. According to Kant's ethical theism, God is merely the supreme pre-condition for the existence of a rational moral order. The truth about the question of God's being (esse) is nothing other than agnosticism (modernism), of which Kant is the philosophical father. Zimmermann criticizes and rejects Kant's view of religion as a subjective need which disappears when man becomes mature and able to act purely out of a need to fulfill his moral duty, that is, solely because his reason demands it.