

Pojam vjere u Kantovoj filozofiji religije

STJEPAN KUŠAR

Hrvatsko katoličko sveučilište, Ilica 242, 10000 Zagreb, Hrvatska
stjepan.kusar@unicath.hr

IZVORNI ZNANSTVENI RAD / PRIMLJEN: 26–08–13 PRIHVAĆEN: 29–04–14

SAŽETAK: Kantovo poimanje vjere bitno je vezano uz moralno-praktičnu dimenziju ljudskog života. Vjera je čovjekov u slobodi ukorijenjen egzistencijalni stav kojim se on odnosi prema transcendentnom i ujedno realizira samoga sebe u vidu postizanja svoje konačne svrhe – najvišeg dobra kao sklada blaženstva u razmjeru s moralnošću. Jamac toga je Bog, a stanje u kojem se to konačno ozbiljuje je besmrtnost, čemu je u čovjeku princip njegova duša. Tako u moralno-praktičnom vidiku shvaćena vjera nije neki bijedni ostatak smrvljene metafizike, koji bi bio previše za filozofiju a premalo za religiju, nego je to način kako razumsko biće u svijetu autentično ob-stoji i djeluje u nadi u postignuće svoje konačne svrhe.

KLJUČNE RIJEČI: Ćudoređe, Kant, religija, sloboda, vjera, znanje.

Riječ je o pokušaju da se razumije pitanje čovjekove vjere: što je to vjera? I k tomu: u čemu je njezina religiozna relevantnost?¹ Temu, dakako, valja ograničiti. Stoga mi se čini uputnim uzeti u razmatranje misao jednog autora, ali u kojeg se obično ne traži odgovor na ta pitanja; on međutim uvijek iznova zavrijeđuje pozornost kad je riječ o onome što je za čovjeka i za ljudski rod bitno i o pokušajima da se to tematizira i dolično izloži. Taj je autor Immanuel Kant, na kojeg se bez mnogo razmišljanja – ali ne i s pravom – mnogi običavaju pozivati tvrdeći kako je vjera stvar pukog osjećanja, bez obzira na to uzimala se ona u religioznom smislu ili kao predreligiozna čisto antropološka datost. Naše se dakle pitanje precizira: na što je Kant mislio kad je napisao: “Morao sam ukinuti znanje da bih dobio mjesto za vjerovanje; dogmatizam metafizike, tj. predrasuda da je u njoj moguće, bez kritike čistog uma, ići

¹ Povod je ovom razmišljanju Godina vjere koju je proglasio papa Benedikt XVI, a okosnicu teksta tvori moje izlaganje na simpoziju “Živo filozofiranje” organiziranom i održanom u Matici hrvatskoj 9. i 10. studenog 2012. povodom 70. obljetnice rođenja akademika Branka Despota.

naprijed, pravi je izvor svega nevjerovanja koje se protivi moralnosti i koje je u svako doba vrlo dogmatično”²

U pokušaju odgovora na to pitanje valja mi najprije reći koju o nakani Kantova kritičkog filozofiranja. Potom ću pokušati pokazati odakle izrasta ili na čemu se temelji njegov pojam vjere. Na kraju ću razmotriti taj pojam napose u Kantovoj filozofiji religije.

1. Kantova nakana

Kantova kritička nakana dade se sažeti u tri osnovne tvrdnje: on je htio dovesti metafiziku na “kraljevski put” znanosti; on je htio zaštititi moralnost i religioznost od rastakanja u skepticizmu; on je htio podsjetiti ljudski um na njegovu konačnost u teorijskoj i praktičnoj uporabi te mu ujedno otvoriti obzorje nadanja potrebnog da u svijesti vlastite konačnosti ne izgubi sigurnost o istini i dobru.

a) Kant je htio dovesti metafiziku na “kraljevski put” znanosti

Na početku stoji za Kanta neosporna konstatacija činjenice da je metafizika, nakon stoljetnih napora najoštromnijih duhova, i dalje “poprište beskonačnih rasprava”³ te se u tome bitno razlikuje od znanosti. Ove su, naime, razvile argumentativne postupke koji omogućuju kritičku provjeru divergentnih mišljenja te da tako dođu do rezultata koji su u stanju uvjeriti svakoga tko raspolaže potrebnim informacijama te je vičan znanstvenom argumentiranju. Usprkos toj razlici, koja ne ide u prilog metafizici, Kant nije htio proglasiti metafizičke probleme nerješivima jer uzalud se glumi ravnodušnost s obzirom na metafizička istraživanja, kad njihov predmet (Bog, sloboda, duša,) nije čovjeku ravnodušan.⁴ Stoga je potrebno postaviti metafiziku na druge temelje i dati joj novi lik pa će ona naći “siguran put znanosti”. *Kritika čistog uma* i njezin svojevrsni sažetak u *Prolegomenama* jesu pripreme radnje za novi lik metafizike.⁵

b) Kant je htio zaštititi moralno djelovanje i religioznu vjeru od skepticizma

Na prvi se pogled čini da je Kantova nakana s obzirom na metafiziku stvar za specijaliste školske filozofije. No Kantu je od toga mnogo važnije ono što je

² *Kritik der reinen Vernunft*, B (=KrV B): AkA III, 19. – Kantova djela navodim prema izdanju Pruske akademije znanosti, Berlin 1902. i d. (Akademie-Ausgabe, skraćena: AkA), broj sveska i stranice te eventualno i uz naznaku prvog (A) ili drugog (B) od Kanta autoriziranog izdanja djela.

³ KrV A, predgovor: AkA III, 7. – Uz ovo što slijedi usp. Schaeffler (2004).

⁴ Usp. KrV A: AkA IV, 8.

⁵ Usp. KrV B, predgovor: AkA III, 16 i d.; *Prolegomena*: AkA, predgovor: II 261. – O Kantovoj ‘praktičnoj metafizici’ usp. Lacroix (1966: 9–24); opširnije Marty (1980).

u interesu čovjeka kao takvog; riječ je o njegovu čudorednom i religioznom interesu: naći u svijetu one zadaće kojima će se on u punoj slobodi moći predati i s tim u skladu djelovati; naći temelj nadi koja će čovjeku dati sigurnost kako ništa od onoga što on u svojem čudorednom uvjerenju čini nije uzalud učinjeno.⁶

Upravo u ovom kontekstu valja podsjetiti da često navođena Kantova rečenica – “Morao sam ograničiti znanje kako bih dobio mjesto za vjerovanje” – nije izraz nekog iracionalizma religioznog osjećanja; ako itko, onda je Kant bio daleko od toga. To je zapravo programatska rečenica i izraz uvida da je ono čega nema u svijetu znanosti za čovjeka presudno pod čudorednim i religioznim vidikom. Kant je išao za tim da pokaže kako čovjek na temelju valjanih razloga može, treba i smije reći isto ono što je Kant za sebe rekao imajući u vidu svoju slobodu, svoju nadu u buduću život i u Boga: “Ja u tome ustrajem i ne dam si tu vjeru oduzeti”.⁷

c) Kant je htio podsjetiti ljudski um na njegove granice te mu otvoriti prostor nade koja mu je neophodna kako u svijesti vlastite konačnosti ne bi izgubio izvjesnost o istini i dobru

Povod razvijanju filozofijske argumentacije koja vodi k tom cilju došao je Kantu od zahtjeva znanosti za apsolutnim važenjem: one priznaju znanjem samo ono znanje koje se može dokazati pomoću njihove metode. Sve ostalo spada u svijet subjektivnih predstava i osjećanja – pa tako i čovjekova svijest o vlastitoj slobodi i izvjesnost njegove vjere u Boga. Mjereno istinitosnim zahtjevom znanosti, to dvoje može biti samo izraz pukog subjektivnog osjećanja i mnijenja, ali ne i znanja.

Nasuprot tomu Kant pokazuje da ta alternativa između znanja i mnijenja ne stoji; postoji i treća mogućost kako se čovjek spoznavajući stavlja u odnos prema zbilji: to je vjerovanje. U svojoj srži vjerovanje je izvjesnost nade, stav čvrstog stajanja u onom čemu se nadamo.⁸ Odsjek u drugom dijelu *Kritike čistog uma*, naslovljen “Mnijenje, znanje i vjerovanje”, uvodi nas uz pomoć nekih važnih distinkcija u sam Kantov pojam vjere.

⁶ Usp. *KrVB*: AkA III, 523); *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (=Religion) A, predgovor: AkA VI, 5.

⁷ *Kritik der praktischen Vernunft* (=KpV): AkA IV, 143.

⁸ Kantu je na temelju katekizamske pouke, iz Lutherova Malog katekizma, sigurno bila poznata rečenica iz Hebr 11, 1: “Vjera je pak čvrsto stajanje u onome čemu se nadamo i uvjerenost o činjenicama koje se sustežu našim pogledima”. – O Kantovu katekizmu usp. Talanga (2002: 125 i nap. 30). O pijetističkom okruženju u kojem je Kant rastao usp. Geier (2004: 21–40).

2. Vjera i moral

a) Uvodne distinkcije i vjera u općenitom smislu

Polazišni pojam za Kantove distinkcije u kojima on razrađuje svoj pojam vjere jest držanje za istinu ili držanje (nečeg) istinitim – *das Fürwahrhalten*.⁹ Izraz se odnosi na tvrdnje o sadržajima koji se smatraju istinitima odnosno o kojima netko drži, vjeruje, da su istiniti..

U uvodu u predavanja iz logike Kant objašnjava da je istina objektivno svojstvo spoznaje kao takve; spoznaja se izriče u sudu, a on je istinit kad odgovara svojem predmetu. Istina se temelji na podudarnosti našeg suda s predmetom u vidu kojeg svi sudovi svakog razuma moraju biti također međusobno podudarni.¹⁰ Ona je u sudu subjekta, u kojem sudu se nešto predstavlja kao istinito. Kantovim riječima: to je “zbivanje u našem razumu koje se može temeljiti na objektivnim razlozima, ali koje također zahtijeva subjektivne razloge u srcu (*das Gemüt*) onoga koji sudi”.¹¹

Stoga držanje za istinu može biti dvojako: sigurno i nesigurno. Sigurno je ono koje je povezano sa sviješću o nužnosti neke spoznaje: ona ne može biti drugačija do li takva kakva jest, istinita. Uređen i skladno povezan skup takvih spoznaja tvori *znanje* (*das Wissen*). Ono vrijedi za svaki um i temelji se na objektivno i subjektivno dostatnim razlozima. Takvo držanje za istinu rezultira na strani subjekta uvjerenjem. Nesigurno je pak držanje za istinu povezano sa sviješću o slučajnosti svojeg predmeta, tj. onog što se drži istinitim: moguće je da to bude drugačije ili suprotno nego li subjekt smatra. I ovdje u igru ulazi dostatnost razlogâ za držanje nečeg istinitim: razlozi mogu biti objektivno (tj. na strani predmeta) i subjektivno (tj. na strani subjekta) nedostatni. U tom slučaju imamo *mnijenje* (*das Meinen*): držanje za istinu koje nije ni objektivno ni subjektivno dostatno i popraćeno je sviješću o toj nedostatnosti.

Nadalje, neizvjesno držanje za istinu može biti objektivno nedostatno, ali subjektivno dostatno; u tom slučaju imamo *vjerovanje* (*das Glauben*) ili vjeru (*der Glaube*). Subjektivna dostatnost je uvjerenje (za mene), a objektivna dostatnost je sigurnost (za svakoga). Razlikovanje između istine kao objektivnog i za svaki razum nužnog svojstva spoznaje i držanja za istinu kao suda u kojem si subjekt predstavlja nešto kao istinito na temelju svojih subjektivno dostatnih razloga od osnovne je važnosti za Kanta jer mu omogućuje daljnja pojmovna razlučivanja na strani subjekta koji donosi sud.

U skladu s time Kant ističe kako se u sudovima čistoga uma nema što ni mniti ni vjerovati; tu valja znati, a primjer za to je matematika. Isto je tako s

⁹ Usp. o ovome što slijedi *KrV*B: AkA III, 531–537; također *Logik*: AkA IX, 66.

¹⁰ Usp. *KrV*B: AkA III, 532.

¹¹ *KrV*B: AkA III, 531.

načelima morala: na temelju pukog mnijenja da se nešto smije učiniti ja se ne smijem odvažiti na djelovanje, nego moram imati znanje o tome što trebam i što ne smijem učiniti. To dakako nije znanje u teorijskom nego u praktičnom vidiku.

Kad je pak riječ o transcendentnoj uporabi uma, gdje su u pitanju Bog, sloboda i duša, znanje je, kaže Kant, “previše, a mnijenje je premalo”.¹² Naime, u *teorijskom* vidiku tu ne možemo donositi nikakve sigurne sudove zato što subjektivni razlozi držanja za istinu, koji mogu rezultirati vjerovanjem, u spekulativnim pitanjima ne zaslužuju pristanak i to stoga što se ne mogu održati bez ikakvog (u Kantovu smislu) iskustvenog uporišta niti se mogu drugima priopćiti kao objektivno znanje. Bog i duša u teorijskom vidiku nisu predmeti znanja; oni ne konstituiraju znanje nego samo reguliraju njegovo sređivanje u vidu objedinjenosti odnosno jedinstva svega spoznatoga.¹³

Stvar međutim stoji drugačije u praktičnome vidiku gdje se može nazvati vjerom ono držanje za istinu koje u teorijskom vidiku nije dostatno. Taj praktični vidik je dvojak jer se tiče *umješnosti* (die Geschicklichkeit, *ars*, umijeće, vještina) i *čudorednosti* (die Sittlichkeit, moral). Prva se odnosi na proizvoljne ili slučajne svrhe, a druga na nužne. Kant pojašnjuje:

Kad je neki cilj postavljen, kad je svrha određena, onda su uvjeti njihova postignuća hipotetički nužni. Ta svrha je nužno subjektivna i relativno je dostatna ako mi nisu poznati nikakvi drugi uvjeti pod kojima se ona svrha može postići. No ta je nužnost bezuvjetna i svakome dostatna ako sigurno znam da nitko drugi ne može znati za druge uvjete koji vode prema postavljenom cilju. U prvom je slučaju moja pretpostavka i držanje istinitima određenih uvjeta *slučajna* vjera, u drugom je slučaju ona *nužna*.¹⁴

Kant ilustrira prvi dio ovog navoda primjerom liječnika koji mora pomoći bolesniku makar ne zna točno koja je bolest u pitanju. On sudi prema simptomima i vjeruje svome sudu i s tim u skladu djeluje. Ta vjera (držanje za istinu), na kojoj se temelji uporaba potrebnih sredstava i izbor svrsishodnih postupaka radi liječenja bolesnika, u Kanta se naziva *pragmatična vjera*. Ona je slučajna utoliko što bi netko drugi možda bio točniji u sudu i izboru svrsishodnih postupaka i sredstava. Ta vjera može imati razne stupnjeve čvrstoće uvjerenja i relativno je dostatna za postizanje pragmatične svrhe.

Ako se pak vjera odnosi na teorijske sudove (koji su analogni praktičnim sudovima čijem držanju za istinu, kako ćemo još vidjeti, riječ ‘vjera’ odgovara u punom smislu), onda prema Kantu imamo *doktrinalnu vjeru* koja može biti veoma jaka. Primjerice, pri istraživanju i objašnjavanju pojava, stvari i njihovih veza u prirodi, dužni smo služiti se svojim razumom tako kao da je

¹² Isto, 533.

¹³ Usp. *KrV B*, AK III, 348–352.

¹⁴ *KrV B*: AkA III, 533–534 (isticanja su moja).

sve samo priroda. Pod vidikom teorijske spoznaje prirode nemamo nikakvog razloga da kao nuždan uvjet naših objašnjenja prirode pretpostavimo njezinu svrhovitu uređenost i jedinstvo; na razini razuma dovoljno je držati se i istraživati neprekinuti slijed uzroka i učinaka da bismo spoznali predmete prirode i njihovu interakcijsku povezanost. A ipak je ideja svekolikog svrhovito uređenog jedinstva prirode tako velik uvjet primjene uma na prirodu da to jedinstvo naprosto ne možemo ispustiti iz vida. Ta je ideja – svijet kao svrhovito uređeno jedinstvo – u istraživanju prirode nebrojeno puta pokazala svoju regulativnu ili orijentacijsku valjanost te je bila bezbroj puta potvrđena u spoznavanju prirode.

Postavlja se pitanje o uvjetu tog jedinstva. Kant kaže:

„Za to jedinstvo ne poznajem ni jedan drugi uvjet koji bi me upravljao u mojem istraživanju prirode do li taj da pretpostavim kako je neka vrhunska inteligencija sve složno uredila prema najmudrijim svrhama. Prema tome, pretpostavka mudrog začetnika svijeta uvjet je za jednu doduše slučajnu, ali stoga ne i nevažnu nakanu: reguliranje istraživanja prirode.“¹⁵

Ta pretpostavka odnosno ideja mudrog začetnika svijeta – Boga – toliko se često potvrdila u svojoj uporabljivosti te se ništa ne može na presudan način navesti protiv nje, tako da bi bilo premalo njezino držanje za istinu nazvati mnijenjem. No to nije ni znanje jer ideji tog začetnika prirode ne odgovara nikakav predmet mogućeg iskustva; pojam se znanja naime smije primijeniti samo na predmete mogućeg iskustva s obzirom na koje imamo objektivnu i subjektivnu sigurnost. Odnos uma prema tom uvjetu skladnog jedinstva prirode jest vjerovanje, konkretnije i Kantovim riječima, to je *doktrinalna vjera*. Nju pobuđuje fizikoteologija (teologija prirode). Kant smatra da i u tom teorijskom odnosu on može reći: “[...] ja čvrsto vjerujem da Bog postoji”.¹⁶ Pod vidikom iste te mudrosti koja se očituje u svrhovitom jedinstvu prirode te s obzirom na izvrsnu opremljenost ljudske naravi, s jedne strane, i s obzirom na njoj samoj tako loše primjerenu kratkoću života, s druge strane, čovjek može u tome naći dovoljan razlog također za doktrinalnu vjeru u budući život, odnosno da ima besmrtnu dušu.

Izraz vjere u oba je ta slučaja izraz čvrstoće uvjerenja i pouzdanja u subjektivnom vidiku, ali i izraz skromnosti u objektivnom – jer nema spekulativne spoznaje Boga i duše niti ima teorijskog dokaza u prilog njihova postojanja. “Riječ vjera odnosi se samo na upravljanje koje mi daje ideja [Boga i duše, S. K.] i na subjektivni utjecaj u vidu izvršenja mojih umskih postupaka i to

¹⁵ *KrV*B: AkA III, 535.

¹⁶ Isto, 533: “[...] daß ich festiglich einen Gott glaube”; *einen Gott glauben* odgovara latinskom *credere deum (esse)*, vjerovati da Bog postoji, dok *an einen Gott glauben* odgovara latinskom *credere in Deum*, vjerovati u Boga, čime se izriče fiducijalni značaj vjere, pouzdanje u Boga.

me utvrđuje u toj vjeri makar nisam u stanju o njoj položiti račun pod spekulativnim vidikom”.¹⁷ Doktrinalna vjera da postoji Bog i duša ima, dakle, u sebi nešto kolebljivo; spekulativne poteškoće ju ruše i izbacuju čovjeka iz nje – koliko se god on inače opet k njoj neizbježno vraćao, jer “dvije stvari ispunjaju srce s uvijek novim i rastućim udivljenjem i strahopočitanjem što se češće i ustrajnije razmišljanje njima bavi: zvjezadno nebo nad nama i moralni zakon u nama”.¹⁸

b) Čudoredna vjera ili vjera uma

Vjera se pokazuje – vidjeli smo – kao jedan specifičan način držanja za istinu nečega što nema dostatnih objektivnih razloga, ali ima dostatne subjektivne razloge. Kad Kant govori o objektivnim razlozima, on ima u vidu teorijsku ili spekulativnu uporabu uma. Da bismo u teorijskom vidiku spoznali stvari i stekli pojam o njima, upućeni smo s jedne strane na naše osjetilne zorove (*Anschauungen*) i s druge strane na pravila razuma pomoću kojih se vrši povezivanje ‘osjetilnog materijala’ koji nam se daje u zorovima. Ono što je dano u zorovima sređuje se pomoću shematizma vremena i prostora tako da se na to mogu primijeniti pojmovi razuma, tj. kategorije. Tako stječemo pojam predmeta naše spoznaje.

Kant s druge strane primjećuje, i zna iz dosadašnje povijesti metafizike, da je narav uma takva da ga tjera na prekoračivanje njegovih granica. Um ide za spoznajom triju transcendentnih ‘predmeta’ (ideja čistoga uma): Boga, slobode i duše. No on ih ne može objektivno spoznati jer nije moguće na njih primjenjivati kategorije razuma koje jamče objektivnu spoznaju predmeta. Ako pak on to ipak čini, onda on zapravo fingira proširenje svojih spoznaja preko tih granica – i biva žrtvom vlastitih iluzija koje, u konačnici, on sam u svojoj samokričkoj refleksiji kao takove i proniče.¹⁹

Riječju, te tri rečenice [u kojima se afirmira spekulativna spoznaja slobodne volje, postojanja duše i Boga] u svako su vrijeme transcendentne s obzirom na spekulativni um te nemaju uopće nikakvu imanentnu, tj. za predmete iskustva dopustivu i za nas na neki način korisnu uporabu, nego su one – gledane po sebi – posve beskoristan i pritom još krajnje težak napor za naš um.²⁰

Nepotrebno i beskorisno pod vidikom znanja, a ipak našem umu stalno prisutno, to troje tiče se njegove praktične uporabe i za nju je od presudne

¹⁷ *KrV B*: AkA III, 536.

¹⁸ *KpV*: AkA V, 161–162; makar Kant ne stavlja te riječi u odnos prema vjerovanju da Bog postoji, mislim da se njihovo povezivanje s tom problematikom ne protivi širem kontekstu njegovih razmišljanja o prirodi, čudoređu i vjeri.

¹⁹ Usp. *KrV B*: AkA III, 422–426.

²⁰ *KrV B*: AkA III, 519.

važnosti. Spoznaja tog trojeg, ako bi bilo kako trebala biti moguća – a jest, ali kao postulat u perspektivi praktičnog uma – smjera na nešto daljnje: što trebam činiti ako mi je volja slobodna te ako postoji Bog i budući život (tj. besmrtna duša)? Krajnji je dakle interes našeg uma smješten u ono moralno, u ćudorednost. Ova se realizira po slobodi i iz slobode, a ne silom zakona prirode koju istražuje znanost.

Praktična se sloboda može dokazati iz iskustva. Naša moć biranja, naime, ne bira samo ono što izravno djeluje preko osjetila, nego mi imamo mogućnost da predstavama onoga što nam se samo izdaleka pokazuje kao korisno ili štetno prevladamo utiske koji neposredno djeluju na našu požudnu moć. Razmišljanje i prosuđivanje o onome što je pod vidikom našeg sveukupnog ljudskog stanja dobro i korisno plod je aktivnosti uma, njegovih uvida. Temeljni uvid praktične uporabe uma izriče se u kategoričkom imperativu za koji Kant donosi tri međusobno povezane formulacije u kojima se izražava 'trebanje' (das Sollen) odnosno bezuvjetan zahtjev čovjeku da djeluje ćudoredno: "Djeluj u skladu s onom maksimom po kojoj ujedno možeš htjeti da ona postane općim zakonom". "Djeluj tako kao da maksima tvog djelovanja treba po tvojoj volji postati općim prirodnim zakonom" (ova formulacija ima u vidu to da postojanje stvari u skladu s općim zakonima tvori formalni pojam prirode). "Djeluj tako da čovječstvo/čovječanstvo (Menschheit), kako u tvojoj osobi tako i u osobi svakog drugog, svaki put uzimaš istodobno kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo".²¹ Kategoričkim imperativom čovjek vodi i testira svoju moralnost, tj. da li ćudoredno djeluje. U njemu je sadržana ideja slobode koja za sobom povlači i neraskidivo uza se veže ostale dvije – Boga i besmrtnost.

Kategorički je imperativ najviše načelo mudrosti i on pretpostavlja krajnju svrhu najsavršenije volje: čovjekovo blaženstvo usklađeno s njegovom moralnošću.²² No kategorički imperativ sadrži samo uvjete koji su *nužni* da se ozbilji spomenuta svrha, ali oni nisu *dostatni* da se ona ostvari; po njima čovjek postaje dostojan blaženstva ili trajne sreće, ali iz toga se još ne vidi hoće li on efektivno imati i udjela u tome. Tko to može jamčiti? Prema Kantu, razmjerni sklad blaženstva i moralnosti čovjeku može jamčiti i dati samo Bog, a ne nikakva povijesna ili prirodna sila. Stanje, pak, u kojem ta konačna svrha može za razumska

²¹ *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*: AkA IV, 421 i 429. – O kategoričkom imperativu i o maksimama kao konkretnim pravilima postupanja u danim situacijama usp. Höffe (1984: 82–126).

²² "Tako za moral, doduše, da bi se djelovalo ispravno, nije potrebna svrha nego je dovoljan zakon koji sadrži formalni uvjet upotrebe slobode uopće. Ali iz morala ipak proizlazi jedna svrha, jer umu nipošto ne može biti svejedno kakav će biti odgovor na pitanje što za tim iz tog našeg pravednog djelovanja proizlazi, a s obzirom na što bismo mi, i pretpostavimo li da to nije posve u našoj moći, mogli usmjeriti svoje činjenje i propuštanje kako bismo s tim bar bili u suglasju" piše Kant u: *Religion*, predgovor 1. izd.: AkA VI, 4–5 (hrv. prijevod *Religija unutar granica pukog uma*, preveo Kiril Miladinov (Zagreb: Naklada Breza, 2012), 8; rastavljeno pisano u originalu).

bića u svijetu na prikladan način jedino biti postignuta jest besmrtnost, tj. prihvaćanje toga da život traje dalje i nakon smrti; to trajanje života utemeljeno je u naravi razumskih bića – u tom smislu se govori o čovjekovoj besmrtnoj duši, ona je počelo trajnog života. Kad tome ne bi bilo tako, kad to trajanje ne bi bilo utemeljeno u naravi razumskih bića, ono bi bilo samo predmet pukog nadanja kao očekivanja nečeg budućeg, a ne bi značilo budući život koji nužno mora biti pretpostavljen od strane uma i to u slijedu kategoričkog imperativa.²³

To da samo Bog može jamčiti sklad moralnosti i blaženstva i što je moguće ostvariti samo pod uvjetom da postoji besmrtna duša znači da – u nemogućnosti objektivne spoznaje tog dvojeg – valja postulirati njihovu zbiljnost. Bog i duša su postulati²⁴ čistoga praktičnog uma: ono što se prihvaća u praktičnom vidiku kao nužno za čovjekovo čudoredno postupanje. Odnos subjekta prema tim predmetima je vjera – *moralna* ili *čudoredna vjera*. Ona ne proširuje teorijsku spoznaju (jer se i ne odnosi na spekulativnu uporabu uma), ona je habitus, čudoredni stav uma u držanju istinitim onoga što nije dostupno teorijskoj spoznaji. Zato se ona naziva također *umska vjera* (*Vernunftglaube*, vjera uma).

Za Kanta je moralna vjera postojano načelo srca (*das Gemüt*) u odnosu na ono što se nužno mora pretpostaviti kao uvjet mogućnosti najviše i konačne moralne svrhe i prihvatiti kao istinito zbog obvezanosti čovjeka da ide prema ozbiljenju najvišeg dobra kao najviše moralne svrhe. To vrijedi u bezuvjetnom smislu makar se spekulativnom spoznajom ne daju uvidjeti ni mogućnost ni nemogućost tog ostvarenja. Drugim riječima, ta moralna vjera jest, u apsolutnom smislu, *pouzdanje* u postignuće jednog cilja i ostvarenje nauma koji k njemu smjera i čije je promicanje i postizanje dužnost, ali čiju mogućnost definitivnog postignuća ne možemo spekulativno uvidjeti. Vjera je ovdje pouzdanje (dakle, ne *Fürwahrhalten*, nego *Glaube* kao *fides*) u obećanje moralnog zakona – da ću imati udjela u blaženstvu ako budem toga dostojan – ali to pouzdanje kao takvo nije sadržano u moralnom zakonu nego ga ja, kaže Kant, “stavljam u moralni zakon i to iz moralno dostatnog razloga”.²⁵

Moralna je vjera dakle slobodno držanje istinitim onoga što prema zakonima slobode prihvaćamo (Bog, duša) radi postizanja jedne svrhe: spoja i

²³ Usp. predgovor 1. izd. *Religion*: AkA VI, 6–8.

²⁴ U jednoj napomeni u kasnom spisu “Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie” (1796; AkA VIII, 411–421) Kant određuje narav postulata: “Postulat je a priori dan praktičan imperativ za čiju mogućnost nema nikakvog objašnjenja (pa dosljedno ni dokaza). Ne postuliraju se dakle neke stvari ni općenito uzevši nikakvi predmeti, nego se postulira maksima (tj. pravilo) djelovanja subjekta. Ako dakle postoji obveza djelovanja u vidu neke određene svrhe (vrhunsko dobro), potrebno je da na temelju razloga prihvatim postojanje uvjeta pod kojima je jedino moguće to ispunjenje dužnosti, makar su ti uvjeti nadosjetilni i makar nismo u stanju (s teorijskog gledišta) steći o njima bilo kakvu spoznaju” (418). Ti uvjeti ne mogu biti manje zbiljski od onoga što oni uvjetuju. – O postulatima čistoga praktičnog uma usp. *KpV*: AkA V, 132–134.

²⁵ *Kritik der Urteilskraft* (=KU): AkA V, 471, napomena**.

sklada najvišeg dobra s udjelom u blaženstvu. Taj spoj i sklad blaženstva kao cilja čovjekove naravne težnje i najvišeg dobra, čija nas realizacija u našem moralnom djelovanju čini dostojnima blaženstva, može jamčiti samo Bog. Kantovim riječima:

Postoji samo jedan uvjet pod kojim se ta svrha dade uskladiti sa svim drugim svrhama te tako ima praktičnu valjanost: da postoji Bog i budući svijet. Ja posve sigurno znam da nitko ne poznaje neke druge uvjete koji vode k istom jedinstvu svrhâ pod moralnim zakonom. A budući da je ono što moral nalaže ujedno i moja maksima – kao što i um nalaže da treba biti – ja ću beziznimno vjerovati da postoji Bog i budući život; siguran sam da ništa ne može pokolebati tu vjeru jer bi se time srušila sva moja čudoredna načela kojih se ne mogu odreći, a da sam ne postanem vrijedan posvemašnjeg prezira u svojim vlastitim očima.²⁶

Tako nakon sloma svih iluzornih nakana uma koji bludi preko i izvan granica iskustva, kad pretendira dokazati postojanje Boga i duše pod spekulativnim vidikom, čovjek ima bitne razloge za njihovu afirmaciju u praktičnom vidiku. Dakako, nitko se neće moći hvastati kako on *zna* da postoji Bog i duša. Stoga ovo uvjerenje nema značaj logičke sigurnosti, nego ima moralnu sigurnost. Budući da ono počiva na subjektivnim temeljima čovjekova moralnog uvjerenja, on neće reći: moralno je sigurno da postoji Bog i duša, nego: *ja* sam moralno siguran da oni postoje. Kantovim riječima: “Vjera da postoji Bog i duša tako je isprepletana s mojim moralnim držanjem da kao što nema nikakve opasnosti da izgubim svoje čudoredno uvjerenje, isto me tako malo brine da ću ikada izgubiti vjeru da Bog postoji i da postoji budući svijet”.²⁷ To je vjera (*Glaube*, ne *Fürwahrhalten*) uma ili čudoredna vjera.

Jedna je stvar pritom posebno vrijedna pozornosti: ta se vjera uma temelji na pretpostavci moralnog zakona. Uzmimo sada nekog tko bi u pogledu moralnog zakona bio posve ravnodušan. Za njega bi pitanje o Bogu i duši bilo čisto spekulativno pitanje. Pozitivan odgovor na nj dao bi se potkrijepiti jakim razlozima iz analogije, ali ne i takvima koji bi raspršili sumnju. “Ljudsko srce ima posve naravan interes za moralnost makar to i ne bilo posve nepodijeljeno i praktični prevladavajuće uvjerenje. Ja vjerujem da je taj interes za moralnost prisutan i da se nužno nalazi u svakog umnog bića”.²⁸

Dakako, kod tih pitanja nitko nije bez interesa; naprotiv, on je kod njih posve očit i to u svakoga. Stoga makar i neki čovjek bio bez moralnih uvjerenja i odijeljen od moralnog interesa, prema Kantu ipak i u tom slučaju preostaje dosta toga čime se postiže da se on boji da Bog postoji i da postoji budući život. Dovoljno je naime samo ovo: da on ne može sa sigurnošću

²⁶ *KrVB*: AkA III, 536.

²⁷ *KrV* B: AkA III, 537. – O besmrtnosti duše i o postojanju Boga kao postulatima čistoga prasktičnog uma usp. *KpV*: AkA V, 122–131.

²⁸ *KrVB*: AkA III, 537, napomena.

tvrditi kako nema Boga ni budućeg svijeta; jer to bi on morao dokazati na temelju čistoga uma, apodiktički – a što nitko pametan ne može preuzeti kao svoj zadatak. Kant smatra da bi se to moglo nazvati negativnom vjerom; ona doduše ne može proizvesti moralno držanje i dobre stavove u životu, ali može postići nešto analogno tomu: iz straha da Bog možda ipak postoji, zadržati prolom zlog postupanja...²⁹

Ono, dakle, za čim čisti praktični um ide jest ostvarenje najvišeg dobra: dužni smo ga ostvariti u našem moralnom djelovanju u skladu s našom sposobnošću; budući da smo to dužni, to mora također biti moguće. To je nužna pretpostavka čistoga praktičnog uma, pretpostavka koja bez iznimke vrijedi za svako umno biće u svijetu i koja je nužna za objektivnu mogućnost najvišeg dobra – ona je isto tako nužna kao što je nuždan i moralni zakon u odnosu prema kojem je ona važeća.³⁰ Ta pretpostavka vodi k postulatu postojanja Boga i duše te čini da čovjek koji ćudoredno djeluje može kazati:

Ja hoću da Bog postoji; ja hoću da moje postojanje u ovom svijetu prirode (gdje vlada nužna povezanost uzroka i učinaka) bude također postojanje u čistome svijetu uma; ja hoću da moje postojanje bude bez kraja; ja ustrajem u tome i ne dam da mi ta vjera bude oduzeta. Ona je, naime, jedino ono gdje moj interes neminovno određuje moj sud – a od tog interesa ne smijem ni za dlaku odstupiti niti išta iz njega ispustiti – bez svraćanja pozornosti na svakojaka doumljivanja (*Vernünftleien*), koliko god ja bio slabo u stanju na njih odgovoriti ili njima suprotstaviti druga, s obzirom na uspjeh izglednija doumljivanja.³¹

Odatle slijedi nešto vrlo važno glede spoznaje Boga:

To da mi nemamo nikakvu pravu [tj. spekulativnu, S.K.] spoznaju Boga veoma je svrhovito; kad bismo ju naime imali, onda bi umjesto borbe koju moralno držanje sada mora voditi s osjetilnim nagnućima i u kojoj valja postupno stjecati moralnu jakost duše, stalno pred očima imali Boga i vječnost s njezinom strahovitom veličanstvenošću. Tada bi se dobro činilo najčešće iz straha, malo bi se dobra činilo iz nade, a ništa iz dužnosti.

Jer u tom slučaju ne bi uopće postojala neka vrijednost moralnog djelovanja – a jedino je to važno u očima najviše Mudrosti za vrijednost osobe i za vrijednost svijeta. Tu se, kao i inače, vidi da je “nedokučiva Mudrost, po kojoj postojimo, ne manje vrijedna štovanja u onome što nam je uskratila, nego li u onome što nam je udijelila”.³²

²⁹ Usp. *KrV*B: AkA III, 537.

³⁰ Usp. *KpV*: AkA V, 142 i d.

³¹ Isto, 143; usp. nap. 27.

³² Isto, 147–148. – Nije na odmet upozoriti ovdje na to da Kant ne tematizira vjeru u sklopu međuosobnih odnosa (u smislu onog ‘vjerujem tebi’ i ‘vjerujem u tebe’, što se ostvaruje u reciprocitetu).

c) Praktična uporaba uma i dijelektika slobode

Praktična uporaba uma (tj. djelovanje iz slobode) ne ide za spoznajom onoga što nam se pokazuje, onoga što *jest* i može biti znanstveno znano, nego na spoznaju onoga što *treba* biti. Dobro koje valja činiti predmet je čudoredne, tj. praktične spoznaje. U vidiku prakse umu nisu potrebna osjetilna iskustva da bi shvatio svoj predmet, kao što je to slučaj kad je riječ o znanju. Praktični interes uma uključuje uvjerenje da svijet može (i treba) biti drugačiji nego li jest i da on to može (i treba) biti po našem čudorednom postupanju. Time je pak ujedno rečeno da buduće stanje svijeta nije kauzalno determinirano njegovim sadašnjim stanjem, pa se stoga ovdje unaprijed prihvaća mogućnost proturječja između svijeta prirode, gdje teorijski um spoznaje čvrsti sklop uzroka i učinaka, i ciljeva moralnog djelovanja. Teorijskom interesu uma, koji ide za spoznajom zatvorenog slijeda uzroka i učinaka, stoji nasuprot njegov praktični interes za čudorednu slobodu i za moralno djelovanje iz nje.

U praktičnoj uporabi uma mi prelazimo od naših subjektivnih nakana k spoznaji objektivno važećih moralnih dužnosti tako da svoje nakane kritički promotrimo pod vidikom pitanja: služe li one uspostavi najvišeg dobra u svijetu? Najviše dobro jest ideja-vodilja moralnog djelovanja, predstava cilja koji vodi praktičnu uporabu uma. Tu ideju moguće je izraziti također idejom moralnog poretka svijeta; naše moralno djelovanje prinos je uspostavi i održanju moralnog reda u svijetu. Pojmovi praktične uporabe uma jesu uputstva da sve i pojedine dužnosti shvatimo kao konkretne načine kako trebamo dati svoj prinos postizanju spomenutog cilja. Pritom imperativno vrijedi pravilo: ništa ne smije biti predmetom tvojeg htijenja i djelovanja što ti ujedno ne bi mogao također htjeti u ime svih drugih ljudi.³³ To je uvjet pod kojim moraju stajati sve naše nakane ako hoćemo, kao što i trebamo, dati svoj prinos postignuću najvišeg dobra u svijetu. Tako moralno djelovanje, koje se odvija prema zakonu slobode, ulazi u svijet prirode u kojem vlada zakon nužnosti.

Čini naše slobode, međutim, nisu smješteni takoreći u 'rupe' koje se možebitno javljaju u nužnome slijedu uzroka i učinaka u svijetu prirode. Oni i ne mogu biti tu smješteni ni nađeni jer oni nisu predmeti u svijetu predmeta; oni su nužni uvjet pod kojim jedino i može biti uspostavljen obuhvatni sklop svih predmeta našeg čudorednog htijenja – ono što Kant naziva "kraljevstvo svrha".³⁴

Izrazom 'kraljevstvo svrha' Kant u *Kritici praktičnog uma* opisuje sklop koji vlada među pojedinim moralnim dužnostima i određuje njihovo mjesto

³³ To odgovara formulaciji kategoričkog imperativa, usp. gore str. 66.

³⁴ Usp. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: AkA IV, 433–435.

u svijetu gdje trebaju biti izvršene. To je regulirano moralnim zakonom koji je vrhunsko pravilo praktične uporabe uma. On zahtijeva čistoću moralnog stava i nakana djelovanja (tj. on treba biti ispunjen radi njega samog, a ne radi neke druge svrhe izvan njega pa bilo to i blaženstvo za kojim čovjek teži), ali on također zahtijeva učinkovitost moralnog postupanja (tj. moralno djelovanje mora uroditi svojim dobrim plodom u svijetu, u konačnici učiniti svijet moralnijim, boljim). Da bi pak moralni postupci bili učinkoviti, oni moraju naći svoje mjesto u sklopu uzroka i učinaka koje smo spoznali svojim umom; drugim riječima, naše moralno postupanje mora pokazati svoju učinkovitost i u svijetu prirode. No tu se otkriva nešto na prvi pogled neočekivano: uspjeh odluka naše volje jest u praktičnoj povezanosti uzroka i učinaka njezina djelovanja u svijetu; to se pak ne ravna prema moralnim stavovima niti prema nakanama volje koja djeluje, nego prema poznavanju prirodnih zakona i prema fizičkoj moći da te zakone upotrebljavamo u skladu s našim moralnim stavovima i nakanama.³⁵

Tu izlazi na vidjelo svojevrsna *dijalektika slobode*. S jedne strane smo obvezani pri odlukama naše volje ravnati se isključivo prema moralnom zakonu jer je njegova obvezatnost bezuvjetna; to znači da nije dopušteno držati moralno dobrim samo ono što obećaje uspjeh u kauzalnom nizu uzroka i učinaka koji vlada u faktičnom svijetu. S druge pak smo strane dužni učinkovito realizirati ono dobro koje smo spoznali. A učinkovitost našeg moralnog postupanja silni nas da se ravnamo prema uvjetima o kojima ona ovisi (prirodni zakoni i fizička moć). Pitanje je ovo: je li moguće čuvati čistoću moralnog uvjerenja i nakane te ujedno preuzeti odgovornost za učinkovitost našeg moralnog postupanja? Iskustvo pokazuje da je njihov sklad rijedak gost u ljudskoj povijesti; ne prijete li to slomom moralne zapovijedi?

I dalje: učinkovitost našeg moralnog postupanja u faktičnom svijetu nailazi na otpor onih koji se 'dispensiraju' od moralnosti. Iskustvo pokazuje da oni nerijetko bolje prolaze i da lakše do svojih ciljeva dolaze oni koji se ne 'opterećuju' svojom savješću, nego li oni koji se trude postupati s njom u skladu. Ne čini li se stoga bezizlaznim nastojanje oko moralnog dobra, koje nas bezuvjetno obvezuje, i napor da ga djelatno promičemo protiv otpora onih koji se ne drže moralnog zakona i postupaju nemoralno? Može li moralno djelovanje uopće biti učinkovito u takvom 'tijeku svijeta'? Ako da – a treba biti učinkovito – onda se s takvim tijekom svijeta ne možemo pomiriti; valja se

³⁵ Usp. izvode o antinomiji praktičnog uma (KpV: AkA V, 113 i d.) i odsjek u *Sporu fakulteta* (spor filozofskog i pravnog fakulteta) naslovljen pitanjem "Je li ljudski rod u stalnome napredovanju k boljemu" (*Streit der Fakultäten*: AkA VII, 77–94; hrv. prijevod B. Despota u: Kant-Schelling-Nietzsche: *Ideja univerziteta* (Zagreb: Globus, 1991), 89–102); k tomu također kraći spis: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, AkA VIII, 15–32.

založiti oko uspostave i izgradnje moralnog poretka svijeta u kojem poštenje i dobrota neće biti osuđeni na neučinkovitost i u konačici na propast.³⁶

Ako je tomu tako, onda odatle proizlazi jedna važna posljedica koja se tiče pojam svrhe prema kojoj je usmjereno naše moralno djelovanje: taj se pojam mijenja ako imamo u vidu Kantu prethodeće razdoblje filozofije. U moralnoj filozofiji antike i srednjovjekovlja, pa i početka novoga vijeka, svijet se uglavnom shvaćao kao dobro uređeni svijet (*kosmos* ili, u kršćanstvu, *ktisis*, stvorenje). Unutar tog dobro uređenog svijeta dolazi doduše i do lošeg postupanja, ima zlih djela i to krši pravila i zakone na kojima se taj svijet temelji. Ali sve to ne može u bitnome narušiti niti srušiti njegov sklad. Moralno postupanje pridonosi popravljaju tog djelomičnog nereda te vlada uvjerenje da valja tako postupati kako je u skladu sa zakonima tog dobro uređenog svijeta pa će to rezultirati uklanjanjem onoga što ga nagrđuje; svijet će opet biti u svom dobrom redu.

Sada, pak, nakon što se u novom vijeku, a pogotovo s Kantom, izoštrila svijest o neučinkovitosti morala u faktičnom svijetu, na scenu stupa nova svijest o svijetu i njegovu poretku: svijet u kojem moralno djelovanje ima polučiti svoj namjeravani dobri učinak nije nešto što je već *dano*, nego je on nešto *zadano*. Cilj moralnog postupanja nije u tome da se u danom, navodno dobrom, svijetu moralno djeluje, nego je cilj u uspostavi i izgradnji moralnog poretka svijeta; svaki čovjek i čovječanstvo u cjelini otkrivaju sada to kao svoju nezaobilaznu zadaću.

To nije bio samo Kantov uvid. To je bio također uvid i cilj onih koji su povelili Francusku revoluciju 1789. godine, prema kojoj Kant nipošto nije bio ravnodušan. Moralna je vrlina trebala postati politički djelotvornom pod vidikom moralnog poretka svijeta. Da bi ona to bila, valjalo je slomiti otpor onih koji su se tomu protivili. Sredstvo za to bio je teror, strahovlada – *la terreur*, izraz koji su revolucionari uporabljali bez ustručavanja kako bi opisali svoju moralnu zadaću i ciljeve. Teror je proizašao iz moralnosti revolucionara – i u praksi opovrgao dobrotu i uspjeh njihovih ciljeva. Oni su htjeli jednakost, slobodu i bratstvo, a doveli su do krvave strahovlade jedne samozvane elite.

Kant se na to osvrnuo u kasnome spisu *Spor fakultetâ* (1798). Francuska je revolucija bez sumnje bila prepunjena bijedom i stravičnim djelima “tako da neki dobromisleći čovjek, koji bi se mogao ponadati da će ju izvesti poduzimajući ju još jedamput, nikad se po toj cijeni ne bi odlučio na taj eksperimen-

³⁶ Ovdje valja upozoriti na važnu distinkciju između morala i prava te na ulogu prava na kojem se ima temeljiti ustroj države i društva. U pravu je jedan važan dio moralne norme ‘preveden’ u termine pravne norme na temelju koje se uspostavlja vladavina prava i pravna država koje u bitnom pridonose uspostavi i izgradnji onoga što Kant naziva moralni poredak svijeta (usp. KrV B: AkA III, 524–525).

ment”.³⁷ S tim u vezi valja podsjetiti na to kako je Kant ranije odredio odnos sredstva i svrhe.

U *Kritici praktičnog uma* Kant je opisao sklop moralnih dužnosti i njihove usmjerenosti idejom moralnog napretka svijeta pomoću pojmova sredstva i svrhe: moralni poredak svijeta je konačna svrha, a moralna su djela sredstvo za postignuće te svrhe. Sada pak, u spomenutom spisu koji se pojavljuje 1798. godine, tj. pet godina nakon uvođenja jakobinskog terora 1793, on mijenja terminologiju kad govori o revoluciji: moralno djelovanje i moralnu svrhu on ne shvaća više po shemi svrha-sredstvo, nego radije govori o povijesnom znaku, *Geschichtszeichen*, te ga tumači kao *signum rememorativum, demonstrativum et prognostikon* (znak koji podsjeća na prošlo, pokazuje sadašnje i predviđa buduće³⁸). Je li preokret revolucionarne moralnosti u teror razlog toj terminologijskoj promjeni? Kako god tomu bilo, Kant svakako pokazuje čvrstu volju da se ne odrekne ciljeva revolucije – jednakosti, bratstva i slobode; on ih zastupa u svojim povijesno-političkim promišljanjima. Francuska revolucija kao povijesni događaj u Parizu i u Francuskoj nije povijesni indikator napretka nego je za Kanta indikatorom ono što se u vezi s tim događajem zbiva u glavama (svijesti) ljudi: entuzijizam i simpatija s kojima su ljudi popratili taj prevratnički događaj. Oduševljenje ljudi za ciljeve revolucije Kant shvaća kao povijesni znak u kojem se očituje raspoloženost ljudske naravi za moralni napredak.

Moralni se poredak svijeta ne može ‘načiniti’, on se ne da postići kauzalno tako da bude učinak sume svih dobrih djela ljudi, nego o njemu treba davati uvjerljivo i učinkovito svjedočanstvo moralnim postupanjem. Moralno djelovanje čovjeka znak je koji pokazuje da se moralni poredak svijeta već realizira i da ostaje ciljem prema kojemu valja ići. U tom se smislu moralno djelujući čovjek može i smije *nadati* da svojim postupanjem učinkovito pridonosi uspostavi i izgradnji moralnog poretka svijeta.³⁹ Kad tomu ne bi bilo tako, kad se čovjek ne bi smio ni mogao tomu nadati, moralni bi zakon – koji čovjeka obvezuje na učinkovito moralno djelovanje iz čiste moralne nakane – bio usmjeren na prazne i umišljene svrhe pa bi time i sam u sebi bio isprazan i lažan.⁴⁰

Za čim ide ta nada? Ona je usmjerena na to da je zakonodavac moralnog zakona ujedno i zakonodavac moralnog poretka svijeta i da će se taj zako-

³⁷ *Streit der Fakultäten*: AkA VII, 85 (usp. hrv. prijevod nap. 35, str. 94).

³⁸ Izraz potječe iz skolastičke terminologije koja se rabila u teologiji sakramenata: sakramenti su djelatni znakovi Božjeg spasenjskog djelovanja u prilog čovjeka i to kroz svu njegovu povijest, u sadašnjosti i za budućnost; oni udjelotvoruju, čine to što označuju; usp. Toma Akvinski, *Summa theologiae* III, q. 60, a. 3 corpus articuli. Mnijem da je do tog izraza Kant vjerojatno došao posredstvom Baumgartena čije je spise dobro poznavao. – O pojmu povijesnog znaka usp. Marty (1995: 75–79). Usp. *Anthropologie* § 39: AkA VII, 191–194.

³⁹ O nadi (Hoffnung) u Kanta usp. Kušar (2012: 133–135 i nap. 34).

⁴⁰ Usp. *KpV*: AkA V, 114.

nodavac skrbiti za to da svako moralno djelo posluži uspostavi i izgradnji moralnog poretka svijeta. Čudoredno djelovanje svakog čovjeka, vođeno tom nadom, ne daje neki izravni prinos u kauzalnom smislu izgradnji moralnog poretka svijeta; taj prinos ide posredstvom umnog začetnika svijeta, Boga, koji stavlja u nužni suvisli odnos dobro djelo i dobru svrhu – na način i putevima koji nama nisu spoznatljivi.⁴¹ Kad Kant posuže za izrazima koji potječu iz sakramentalnoga teologijskog sklopa te ih smješta u svoj filozofijski kontekst, onda on to čini da bi jasnije istaknuo onaj još neodređeni sklop između onoga što mi činimo i onoga čemu se smijemo nadati i čemu se zbiljski nadamo. Sklop svih naših moralnih dužnosti i njihov nužni odnos sa svrhom moralnog djelovanja Kant naziva ‘kraljevstvo Božje’; pritom on ne uzima čudoredno postupaje kao uzrok kraljevstva Božjeg, nego je ono njegov *povijesni* znak.

Time je napravljen korak od etike k praktičnoj vjeri uma. Vjera (*Glaube* kao *fides*) dakako nije znanje, ali se ona zbog toga ne mora bojati da će pasti na razinu pukoga mnijenja; naprotiv, ona mora samu sebe razumjeti kao izraz čvrstog stajanja u onom čemu se nadamo – da za sklad dobrog djela i dobre nakane jamči “neko svemoguće moralno biće kao vladar svijeta”.⁴² Ta je nada nužna ako moralno djelovanje – na koje smo bezuvjetno obvezani – treba biti moguće i učinkovito. Nužni je pak uvjet za to taj, da postoji moralni zakonodavac koji je ujedno i zakonodavac prirode – Bog. Odnos čovjeka prema tom nužnom uvjetu spoja dostojnosti blaženstva i zbiljskog udioništva u njemu jest vjera (*Glaube*), ona koju Kant naziva čudoredna ili umska vjera.

3. Religiozna vjera

Mjesto govora o vjeri u Kanta je čisti praktični um i njegova uporaba. Tu se vjera određuje kao čovjekovo na moralu utemeljeno egzistencijalno držanje ili stav u kojem se prihvaćaju postulati čistoga praktičnog uma: postojanje Boga i besmrtnosti duše. Bog je “moralni zakonodavac izvan čovjeka koji ima moć i u čijoj je volji ona krajnja svrha (stvaranja svijeta) koja ujedno može i treba biti čovjekova krajnja svrha”.⁴³ U tu vjeru, s jedne strane, ulazi obdržavanje moralnih zakona čija je svrha postizanje najvišeg dobra i po čemu čovjek postaje dostojan blaženstva i, s druge strane, pretpostavka zbiljskog postojanja Boga kao svemogućeg bića i vladara svijeta koji se skrbi za to da čovjekova težnja za

⁴¹ Usp. *KpV*: AkA V, 115.

⁴² “[...] ako se [...] najstrože pridržavanje moralnih zakona treba pomišljati kao uzrok postizanja najvišeg dobra (kao svrhe), onda se, budući da ljudske moći nisu dovoljne da bi se blaženstvo u svijetu proizvelo kao podudarno s dostojnošću da se bude sretnim, mora pretpostaviti neko svemoguće moralno biće kao vladar svijeta pod čijom se skrbi to događa, tj. moral neizbežno vodi do religije”, *Religion*: AkA VI, 6, napomena (hrv. prijevod 11).

⁴³ *Religion*: AkA VI, 6 (hrv. prijevod, 9–10).

blaženstvom dođe do podudarnosti s njegovom dostojnošću da bude blažen. To ne može nitko jamčiti do li samo Bog pa tako “moral neizbježno vodi do religije”. U tom je pogledu religija za Kanta spoznaja svih naših moralnih dužnosti kao Božjih zapovijedi; ona nije dio spekulativne spoznaje, nego je stvar ćudorednog držanja; za nju nije potrebno neko spekulativno znanje o Bogu, a ne postoje ni “ikakve posebne dužnosti prema Bogu koje bi bile razlučene i odvojene od dužnosti prema drugim ljudima”.⁴⁴

S religijom se najprije susrećemo kao s nečim pozitivnim, u povijesti danim. To da je ona pozitivno dana znači da je objavljena, tj. ona se temelji u objavi. Kao takva ona naučava sadržaje koji trebaju biti vjerovani, tj. oni nisu umom spoznatljivi. Ti su sadržaji na početku dotične religije – Kant ima u vidu kršćanstvo – bili naviješteni i potvrđeni ćuderskim znakovima, a slijedećim su pokoljenjima bili predavani po izvješćima sadržanima u pisanim dokumentima religije, tj. u Svetom pismu. U tom je smislu svaka religija povijesna religija. Ona je povijesno posredovana, predavana s pokoljenja na pokoljenje.

Poblize gledano, prema Kantu se sve religije mogu podijeliti na religiju nadmetanja za naklonost (tj. na religiju pukog kulta) i moralnu, tj. religiju vođenja dobrog života.

Prema prvoj, ćovjek sebi ili laska da ga Bog može učiniti vječno sretnim a da njemu za to nije nužno da postane bolji ćovjek [...] ili pak [...] da ga Bog svakako može učiniti boljim ćovjekom a da on za to ne mora učiniti ništa drugo nego da za to moli [...]. Po moralnoj pak je religiji (koja je [...] samo kršćanska) načelo ovo: da svatko mora činiti koliko god može da bi postao boji ćovjek i da se [...] može nadati da će mu se ono što nije u njegovim moćima nadopuniti uz pomoć odozgor.

Pritom “važi načelo: ‘nije bitno, i zato niti nije svakome nužno znati, što Bog čini ili je učinio za njegovo blaženstvo’; ali svakako je nužno da zna što mu je samom činiti kako bi bio dostojan te potpore”.⁴⁵ Prema tome religija ima svoj smisao u tome da ljude čini moralnima, da ih vodi u njihovu moralnom postupanju barem tako dugo – tipičan prosvjetiteljski stav – dok nisu sami svojim umom došli do uvida u nužnost moralnog postupanja iz slobode.

Ako se religija uzima samo kao cjelokupnost rečenica koje se vjeruju (članci vjere, *Fürwahrhalten* kao *credulitas*) i propisanih obrednih radnji koje valja vršiti, onda ona postaje lažnim kultom, nadrislužbom (*Afterdienst*). No religiji je vlastit također ćudoredan sadržaj koji *filozofija mora iz nje izlučiti* – taj sadržaj tvori čistu religiju uma ili moralnu religiju. Samo taj sadržaj ima

⁴⁴ Talanga (2002: 126).

⁴⁵ *Religion*: AkA VI, 52 (hrv. prijevod, 53).

u religiji moralnu vrijednost. Čista religija uma sadrži tri bitna momenta: ona je shvaćanje naših moralnih dužnosti kao Božjih zapovijedi; ona vizira ispunjenje ćudoređa po njegovu odnosu prema principu koji se manifestira u moralnom svjetskom poretku, tj. u najvišem dobru koje valja ozbiljiti; njoj je u središtu ideja božanstva koja doduše ne proširuje našu teorijsku spoznaju, ali koja je od najviše važnosti za ispunjenje ćovjekova ćudorednog nazora na svijet. Ono, pak, pozitivno ili objavom dano, što je prisutno u povijesnoj religiji, mora biti shvaćeno kao simbol božanskog principa ćudorednog poretka svijeta i simbol našeg odnosa prema tom principu – Bogu.⁴⁶

Odatle proizlazi jedna važna distinkcija koja se tiće religije i vjere: vjera je ćovjekov slobodni ćin kojim se prihvaćaju načela religije, ona je egzistencijalno držanje u kojem se dotićna načela ozbiljuju, ‘provode u djelo’. U skladu pak s upravo navedena tri momenta religije Kant može reći da postoji samo jedna prava religija, ali su mogući mnogi i raznovrsni načini vjerovanja ili oblici vjere.⁴⁷ On ima u vidu samo kršćanstvo koje je za njega najviši obik religije pa se ono što je u njemu kao povijesnoj religiji prisutno daje mutatis mutandis razvidjeti i u drugim religijama. Stoga valja razlikovati: ukoliko je kršćanski nauk postavljen i izgrađen na jednostavnim pojmovima čistoga praktićnog uma, onda imamo kršćansku *religiju*. Ukoliko je pak izgrađen na temelju povijesnih ćinjenica o kojima govore dokumenti objave (kao npr. Novi zavjet), onda imamo kršćansku *vjeru*. Ta je vjera dvojaka: s jedne strane, ona je umska vjera, slobodni ćin prianjanja uz istine čistoga praktićnog uma koje su umu i kao takvom razvidne i jasne; to je onda u slobodi prihvaćena ili izabrana vjera (*fides elicit*a); ona je istovjetna s kršćanskom religijom. S druge je strane kršćanska vjera kao objavljena ili toćnije objavljenjska vjera: ćin prianjanja uz priopćene sadržaje ili vjerske nauke (npr. otajstva ili tajne vjere: utjelovljenje Sina Božjega, uskrsnuće, božansko Trojstvo itd.) koji nisu umu dovidni ni razvidni. Ta je vjera naložena (*fides imperata*) jer se utemeljenje i opstanak vidljive zajednice kršćanskih vjernika (Crkva) temelji na tome da njezini ćlanovi kao obvezujuće prihvate te sadržaje i sve ostale pozitivno dane statute ili zapovijedi bogoštovlja.

Oba su ta načina vjere – moralna i povijesna vjera – u Crkvi povezani i Crkva im treba služiti. Nauk iz objave i povijesna vjera za Kanta su dragocjeno sredstvo kojim se vjeri uma daje razumljivost i pojmljivost za one koji nisu školovani te se tako vjera uma širi i ućvrćuje u ljudima pojedinaćno i meću njima povezanim u zajednici. No stvar je ipak složenija i dvoznaćna. Religija je naime povijesna datost i u njoj je povezanost obaju oblika vjere

⁴⁶ Tu valja imati na umu da ono što se ovdje naziva simbolom ne proširuje našu spoznaju i naše znanje preko granica mogućeg iskustva.

⁴⁷ O raznim oblicima vjere kao prihvaćanja načela neke religije usp. *Religion: AKA VI*, 164 i d. (hrv. prijevod, 152 i d.).

rezultat povijesnog razvitka, smatra Kant. Taj je pak razvitak išao u krivome smjeru te je rezultirao izokretanjem prioriteta: povijesna vjera trebala je poslužiti kao sredstvo za razumljivost, za širenje i učvršćenje vjere uma. Ali oni koji su stali na čelo Crkve i koji ju vode uvrstili su tijekom vremena nauke povijesne vjere u red bitnih sadržaja vjera – a to su zapravo samo moralna načela – pa su time izokrenuli odnos sredstva i svrhe. Srozavanje u krivi kult, u nadrislužbu bilo je neizbježno.⁴⁸

U samoj povijesnoj vjeri valja razlikovati njezinu objavljenku i njezinu učenu dimenziju, pa uz povijesnu vjeru imamo i objavljenku vjeru i učenu vjeru – sadržaj tih pojmova, tj. njihova ekstenzija, istovjetan je u svima njima, ali im intenzija nije ista. Objavljenka vjera je statutarna vjera Crkve; ona ima poslužiti čistoj religioznoj vjeri kao sredstvo i prenositelj udruživanja ljudi u javnosti radi promicanja religiozne vjere, tj. vjere uma ili moralne vjere. Objavljenka vjera sačuvana nam je u Svetom pismu; ono ima ugled Božje objave. Ta vjera sadrži uz statute (vjerske nauke i propise) u potpunosti također čiste moralne nauke. Oni su svrha, dok su statuti religije sredstvo za njezino postizanje. Ako oni ostanu to što jesu, sredstvo, onda se mogu uskladiti s čistom moralnom vjerom.

Objavljenka vjera utoliko je povijesna vjera ukoliko se zasniva na prihvaćanju toga da su čudesna djela, koja su npr. u Novom zavjetu potvrdila objavljene sadržaje vjere, povijesne činjenice. No ta je vjera ujedno i učena vjera utoliko što se ona dalje posreduje samo po učenim ljudima koje možemo tradicionalno nazvati pismoznancima. Oni proučavaju njezine sadržaje i tumače ih drugima. Za to je dakako potrebno poznavanje jezika (hebrejski, grčki) te opće i biblijske povijesti i okolnosti nastanka svetih spisa. No kršćanska (i svaka druga) vjera kao učena vjera nije sama po sebi slobodna vjera, kao što je to čista vjera uma, jer se ona objektivno temelji na učenosti. Predmet njezina proučavanja jesu povijesne činjenice, stanje stvari koje tvore njezin sadržaj. Kao takva, ta vjera nije izvedena iz uvida u dostatne razloge te utoliko nije slobodna. Načelno bi ona mogla biti slobodna vjera kad bi svaki čovjek bio učenjak, tj. pismoznanc. Ali budući da povijesna vjera treba vrijediti i za one koji nisu učeni, ona nije samo naložena vjera (*fides imperata*). Nenaobraženi čovjek i ne može provjeriti zapovijeda li Bog tu vjeru ili ne. Stoga je povijesna vjera pod tim vidikom, prema Kantu, također slijepa vjera (*fides servilis*, dosl. ropska vjera) koja zdravo za gotovo uzima to da ona odgovara Božjoj zapovijedi. – Na toj pozadini valja promotriti svrhovitost tako shvaćene crkvene vjere kao i njezine granice.

⁴⁸ O tome Kant iscrpno piše u IV. odjeljku u: *Religion*: AkA VI, 149 i d. (O pravoj i lažnoj službi pod vladavinom dobrog principa, ili o religiji i popovštini, hrv. prijevod 141 i d.)

Čista religiozna vjera je obična vjera uma ili čudoredna vjera koja je svakome priopćiva kao njegov mogući i nužni predmet uvjerenja. Povijesna je pak vjera ona koja se temelji na pukim povijesnim činjenicama. Ona može proširiti svoj utjecaj samo dotle, dokle prema okolnostima vremena i prostora mogu doprijeti vijesti o dotičnim činjenicama i to pod vidikom naše moći da ih prosudimo s obzirom na njihovu vjerodostojnost. S njom je istovjetna objavljenka vjera koja se temelji na objavi; na njoj se zasniva vjera Crkve ili crkvena vjera. Stoga je ova jedan oblik povijesne vjere. Ona se, prema svojem pojmu, tiče onoga kako Bog hoće biti čašćen u Crkvi.⁴⁹ Kao takva ona sadrži statutarne zakonodavstvo bogoštovlja koje nam je obznanjeno objavom predanom i zabilježenom u Svetom pismu. Prema Kantu crkvena se vjera daje održati samo po Svetom pismu koje se mora tumačiti u skladu s moralnim načelima.⁵⁰ Ono je jedina norma crkvene vjere, a autentičan njezin tumač jest čista vjera uma i pismoznanstvo koje je neophodno u tumačenju povijesno objavljenih elemenata crkvene vjere.⁵¹ Ove dvije instancije tumačenja crkvene vjere trebaju djelovati usklađeno tako da crkvenu vjeru pročišćuju i omogućuju joj da ona postupno dođe do punoga suglasja ili podudarnosti s vjerom uma, tj. s čistom moralnom vjerom. To znači ponajprije da crkvena vjera ne smije postati člankom vjere, što bi bilo ravno padu u krivo štovanje ili nadrislužbu i što se redovito događalo kroz povijest. No tu se vjeru ne smije ni napadati ni prezirati jer ona je u državi pod zaštitom vlade koja se treba skrbiti za javni red i mir. Stoga je od presudne važnosti funkcija pismoznana koji trebaju upozoravati na to da se crkvenoj vjeri ne pripisuje svetost (nepovrjedivost) te bez oklijevanja rade na tome da se prisprije k čistoj religioznoj vjeri. U tome i jest svrha crkvene vjere. Usvajanje čiste religiozne vjere za Kanta je istovjetno s približavanjem kraljevstva Božjeg.⁵²

Rečenice ili članci crkvene vjere istodobno se misle kao statutarne odredbe koje su za nas slučajno dane objavom (vjerske predodžbe, simboli i ustanove) i kao moralne odredbe povezane sa sviješću o njihovoj nužnosti i a priori spoznatljive; to su čisti umski nauči vjere, čista religiozna vjera kojoj statutarne rečenice crkvene vjere imaju voditi. Jedino ta čista religiozna vjera polaže zahtjev za općenitim važenjem odnosno za općom obvezatnošću. Kant to naziva razumskim katolicizmom (*catholicismus rationalis*). Inzistiranje na njemu sprječava pad u nadrikult koji puke statutarne vjerske nauke postavlja kao bitne te tako izvrcje odnos sredstva i svrhe. To izvrtanje na koncu kulminira u popovštini (*Pfaffentum*) koja sakralizira crkvene ustanove i službe, njihove nositelje i njihov autoritet. Tomu se trebaju suprotstaviti kako pismo-

⁴⁹ U Kantovu poimanju Crkve usp. *Religion*: AkA VI, 101 i d. (hrv. prijevod, str. 97).

⁵⁰ Usp. *Religion*: AkA VI, 102 i d. (hrv. prijevod, 98 i d.).

⁵¹ O pismoznanstvu usp. *Religion*: AkA VI, 110 i d. (hrv. prijevod, 106 i d.).

⁵² Usp. *Religion*: AkA VI, 115 i d. (hrv. prijevod 109 i d.).

znanci tako i svi drugi misleći i u javnosti djelujući učeni ljudi. Njihova kritika krivo shvaćene crkvene vjere u službi je čiste religiozne vjere i pomaže crkvenoj vjeri da postigne svoju svrhu – da se transcendirira u čistu vjeru uma. Time se ujedno prispjeva k vjeri koja čovjeka čini blaženim (*seligmachender Glaube*). To je vjera svakog pojedinca koji je po svojoj čudorednosti dostojan da bude blažen.

Kant na taj način dubinski transformira objavljenjsku vjeru odnosno kršćanstvo kao povijesnu religiju; on ju temelji u praktičnom umu modernog subjekta, u njegovoj moralnoj samosigurnosti. Ta dubinska transformacija ujedno je i redukcija, svođenje objave na praktični um. Za Kanta je ta reduktivna transformacija nužna u dobu kada je tradicionalna religija doživljavana kao puka “crkvena vjera”, prazna i formalistička vjerska doktrina bez razumljive umske jezgre, teorija o nadosjetilnom o kojem čovjek zapravo ne može ništa znati.

Ta se preobrazba objavljenjske vjere u Kanta daje proučavati na raznim razinama religijske stvarnosti, ali je posebno dojmljiva i jasna u načinu kako se imaju shvatiti religijski simboli. Naime, prema Kantu, svaka religija nužno treba simbole kako bi čovjeku i njegovu konačnom umu dala neki njemu potrebni osjetilni oslonac ili osjetilnu podršku.⁵³ Tako npr. Biblija na osjetilni, ‘ljudski’ način predstavlja nadosjetilna Božja svojstva, tj. ona ih simbolizira. Pitanje je međutim je li smisao koji dotični simboli izražavaju dostupan našem iskustvenom uvidu. Ako (više) nije, onda se simboli uzimaju na puki dogmatički način, tj. promeću se u nerazumljive misterije ili tajne koje valja slijepo vjerovati. Kant smatra da se to događa s tradiranim kršćanskim simbolima koje je stoga potrebno reinterpetirati na osnovi praktičnog uma i u njegovu svjetlu.

Kako to izgleda, ponazočit ćemo Kantovom reinterpetacijom božanskog Trojstva. Tu je riječ o onom nadosjetilnom ili transcendentnom na koje se čista religiozna vjera odnosi i što se običava supsumirati pod pojam tajne ili otajstva (*Mysterium, Geheimnis*).⁵⁴ Tajna je ono što je skriveno našem umu te mu se pokazuje baš kao takvo, skriveno, i ukoliko je skriveno. Postoje tri vrste tajni:⁵⁵ 1. tajne prirode (lat. *arcana*); 2. tajne u politici, tj. ono što se u

⁵³ Prema Kantu simbol je neki osjetilni predmet koji predstavlja ono nadosjetilno, transcendentno, ali ne “prema istini” nego “prema sličnosti” (usp. *Religion: AkA VI, 65*; *KU: AkA V, 352–353*). Iz tog shematizma analogije ljudi su napravili shematizam određivanja (transcendentnog) objekta, što je nedopustivo i vodi u antropomorfizam (usp. *Religija 64*, napomena; *AK VI, 65*). “Ono što bi trebalo biti samo analogija ili simbol, to su ljudi učinili predmetom vjerovanja”, Talanga (2002: 126).

⁵⁴ U hrvatskom jeziku čini se uputnim razlikovati tajnu i otajstvo te ovaj posljednji naziv pridržati isključivo teološkoj uporabi: otajstvo je duboka tajna kršćanske vjere (npr. božansko Trojstvo, utjelovljenje, euharistija itd.).

⁵⁵ Usp. *Religion: AkA VI, 138*, napomena (hrv. prijevod 130, napomena).

politici drži skrivenim (lat. *secreta*); 3. tajne religije ili svete tajne (lat. *mysteria*, otajstva). Dok nam prve dvije mogu postati poznate ukoliko počivaju na uzrocima dostupnima iskustvu, s trećom vrstom tajni stvar je drugačija. Kant naime uvodi ovdje jednu važnu distinkciju:

U pogledu onoga čega je spoznavanje opća čovjekova dužnost (naime onoga moralnog) ne može biti tajne, ali u pogledu onoga što može učiniti samo Bog, što nadilazi naše sposobnosti, dakle i našu dužnost, može postojati samo prava, naime sveta tajna (*mysterium*) religije, o čemu bi nama možda moglo biti korisno samo znati i razumjeti da takva tajna postoji, a ne i imati uvid u nju.⁵⁶

To se tiče spoznaje onoga što Bog za nas čini i razloga zašto on to čini te spoznaje Božje naravi.

Spoznaja Boga kao moralnog vladara dakako ne spada na teorijsku uporabu uma nego na onu praktičnu; ona je zadaća praktičnog uma, a za teorijski um Bog ostaje nedokučivo otajstvo. Ono naime do čega je nama ljudima stalo, smatra Kant, nije spoznaja Boga kako je on u samome sebi; mi ne idemo za tim da mu spoznamo narav jer o tome ionako ne možemo imati nikakvih spoznaja budući da je Bog transcendentan. Mi idemo za tim da spoznamo “tko je on za nas ukoliko smo moralna bića”. Kant međutim dopušta da moramo uzeti u obzir neka svojstva njegove naravi, ali samo ona koja su s obzirom na nas njemu neophodna za izvršenje konačne svrhe u njezinoj cjelovitosti. Ta svojstva jesu: nepromjenjivost, svemogućnost, sveznanje itd.⁵⁷ To sve spada u pravu religioznu vjeru koja je bitno umska vjera, utemeljena na praktičnome umu. Mi vjerujemo u Boga ukoliko je on u prvome redu moralno biće. Time njegova narav nije eliminirana nego je stavljena u drugi plan; ona ostaje nedokučivo otajstvo za teorijski um, takoreći pozadina na kojoj gradimo svoje moralno-praktično poimanje Boga. U isto vrijeme, iz te pozadine izranjaju spomenuta Božja svojstva koja on mora imati ukoliko je moralni vladar svijeta.

S tim u vezi Kant daje svoju moralno-praktičnu interpretaciju središnjeg otajstva kršćanske vjere – božanskog Trojstva. Sažeto, ona izgleda kako slijedi:

- a) Bog je predstavljen ne u prvome redu kao “svemogući stvoritelj neba i zemlje” nego kao “sveti zakonodavac” koji daje svete, tj. nepovrjedive moralne zakone. Time se definicija religije precizira: religija je “moralni život čovjekov”, “dobro vođenje života pod Bogom kao mo-

⁵⁶ Isto. – Kant ne ulazi u pitanje kako bismo mogli “znati i razumjeti” da ta tajna postoji; je li tu možda granica na kojoj se naslućuje moguća nadnaravna objava Božja? Kant niti postavlja to pitanje niti razmišlja o mogućim uvjetima takve objave jer to nadilazi naš um pa stoga i ne možemo imati uvida u misterij. Je li na tom mjestu moguće ići preko Kanta?

⁵⁷ Usp. *Religion*: AkA VI, 139 i d. (hrv. prijevod, 130 i d.).

ralnim zakonodavcem”.⁵⁸ Taj vrhovni zakonodavac nije ni despot ni popustljivac, njegovi zakoni nisu proizvoljni ni nerazumljivi; oni su moralni, tj. sveti i nepromjenjivi te svakome dobro poznati.

- b) Nadalje, Bog je predstavljen u prvome redu ne kao uzdržavatelj svijeta u postojanju, nego prije svega kao *uzdržavatelj* ljudskog roda koji je u skladu s moralnim zakonima; svojom dobrostivošću on upravlja ljudskim rodом čineći ga moralno valjanim te mu priskače u pomoć nadoknađujući ono što manjka njegovoj moralnosti. Ta dobrostivost nije popustljivost; ona je podvrgnuta tomu da se ljudi Bogu dopadnu s njihove moralnosti. Pod tim uvjetom on nadopunja njihovu nemoć da u svemu i u punini udovolje moralnom zakonu.
- c) Na koncu, Bog je predstavljen ne kao sudac svijeta nego u prvome redu kao *sudac* ljudi; on ih sudi prema svetim moralnim zakonima pa je njegov sud pravedan. Svoju pravednost on ne izvršuje na način dobrote koja dopušta da se na nju utječe postupcima u kojima se od njega moli oprostjenje, ali ni na način apsolutno stroge svetosti (pred njom nitko ne bi bio opravdan, jer je svaki manjkav). Pravednost Bog vrši tako da ju stavlja pod jedan uvjet: da se ljudi usklade s moralnim zakonom ili da se barem hoće s njime uskladiti u svojem postupanju. Bog, dakle, uzima u obzir njihovo stanje duha ili njihovu moralnu nakanu koja ih disponira da se s moralnim zakonom usklade u svojem htijenju i postupanju. Moralna nakana u ljudi već je sama po sebi “zaslužna” ukoliko i u mjeri u kojoj oni mogu odgovoriti Zakonodavčevim zahtjevima.

“Ukratko, Bog želi da mu se služi u trojakoj specifično različitoj moralnoj kvaliteti, za koju imenovanje različite (ne fizičke nego moralne) osobnosti jednog te istog bića nije loš izraz”; taj članak vjere “ujedno izražava i cijelu čistu moralnu religiju za koju bez tog razlikovanja postoji opasnost da se, u skladu s čovjekovim nagnućem da božanstvo zamišlja kao nekog ljudskog poglavara [...], izrodi u antropomorfističku udvornu vjeru”.⁵⁹ Bog je dakle ovdje predstavljan kao Trojstvo u moralno-praktičnom redu: vrhovni moralni Zakonodavac ljudskog roda, Uzdržavatelj koji čuva ljudski rod u moralnosti, i pravedan Sudac koji ljudski rod sudi u skladu sa svojom dobrohotnošću i njegovom moralnošću.

Ta religiozna vjera nema nikakvih otajstava, nego ona izražava moralni odnos Boga prema ljudskom rodu. Ona se ljudskom umu otvara i daje kroz njegovu praktičnu uporabu; stoga nema nikakve potrebe za povijesnom objavom “svetih otajstava”. S tom vjerom ide ruku pod ruku posve racionalan

⁵⁸ Isto.

⁵⁹ *Religion*: AkA VI, 141 (hrv. prijevod, 132).

pojam naroda koji postoji kao zajednica pod trostrukom vlašću Zakonodavca: zakonodavnom, izvršnom i sudskom. To je etička zajednica (Crkva) i te tri vlasti sjedinjene su u jednom te istom Vladaru, dok su u civilno-pravnoj zajednici (državi) one odvojene jedna od druge zbog ljudske naravi koja je konačna i podložna (o)sjetilnim nagnućima; njihovi su nositelji različiti subjekti, kako je to vidljivo u modernim državama.

Bog, dakle, nije nikakvo otajstvo; on se sam po sebi otvara prema moralnoj religiji na univerzalan način putem praktičnog uma; to je, smatra Kant, vidljivo u svim religijama naroda koji su se uzdigli do stanovite moralne kulture. One naime pokazuju da imaju trojako moralno božanstvo, kao npr Hindusi koji imaju Brahm, Višnu i Šivu.⁶⁰

Moralna je religija doduše sama u sebi univerzalna (zahvaljujući univerzalnosti ljudskog uma), ali je za Kanta samo kršćanska religija ona koja je po prvi put javno uspostavila tu univerzalnost u obliku "naučavanja kršćanske vjere", s nakanom da ju učini poznatom svim ljudima.⁶¹ Pritom on aluzijama na tekst Evanđelja dokazuje kako Novi zavjet u stvari naučava unutrašnji moralni odnos čovjeka prema Bogu; svoju novozavjetnu dokumentaciju Kant zaključuje navodom: "Kraljevstvo Božje ne dolazi primjetljivo. Neće se reći: evo ga ili eno ga! Naime, kraljevstvo je Božje između vas" (Lk 17, 21–22).

Iz svega izloženog razvidno je glede vjere ovo: Kantovo poimanje vjere bitno je vezano uz moralno-praktičnu dimenziju ljudskog života. Vjera je čovjekov u slobodi ukorijenjen egzistencijalni stav kojim se on odnosi prema transcendentnom i ujedno realizira samoga sebe u vidu postizanja svoje konačne svrhe – najvišeg dobra kao sklada blaženstva u razmjeru s moralnošću. Jamac toga je Bog, a stanje u kojem se to konačno ozbiljuje je besmrtnost, čemu je u čovjeku princip njegova duša. Tako u moralno-praktičnom vidiku shvaćena vjera nije neki bijedni ostatak smrvljene metafizike, koji bi bio previše za filozofiju a premalo za religiju, nego je to način kako razumsko biće u svijetu autentično ob-stoji i djeluje. Vjera uma i religiozna vjera za Kanta su istovjetne; one pod presudnim vidikom praktičanog ćuodređa pokazuju čovjeka kao biće koje ne može biti bez transcendencije. U tome je impliciran i moment nadanja kao i moment suvisle konstitucije budućnosti ljudskog roda.

⁶⁰ Usp. daljnje primjere u *Religion*: AkA VI, 140, napomena uz 1. izd. (hrv. prijevod, 131).

⁶¹ *Religion*: AkA VI, 141 (hrv. prijevod, 132); Kant piše *Bekanntmachung* (obznajivanje), a ne *Erkenntnis* (spoznaja, što se odnosi na spekulativni um).

* * *

Čemu nas je poučio naš pokušaj razgledavanja Kantova pojma vjere?

1. Vjera nije deficijentan oblik znanja, nego je egzistencijalno sebeozbiljenje čovjeka koji otkriva samoga sebe kao umsko biće u prirodi, biće koje ne može biti bez transcencije i to pod bezuvjetnim vidikom prakticiranog čudoređa te se mora orijentirati ne samo u mišljenju nego i u cjelokupnosti svog djelovanja u svijetu. Ostaje međutim otvoreno pitanje je li, i ako da, kako je moguće razumjeti i zadržati nepatvoreni smisao religioznih predodžbi, simbola i ustanova onkraj njihova kritičkog i racionalnog svođenja na moral te ima li u samoga Kanta polazišnih momenata za taj misaoni pothvat.
2. Svojim inzistiranjem na praktičnom momentu vjere, uz kritiku dogmatičkog znanja o Bogu, znanja utemeljenog na povijesnoj objavi, Kant je dobrim dijelom u suglasju s mnogim mjestima iz Evanđelja gdje se inzistira na činidbi onoga što Bog zahtijeva za čovjekovo djelovanje (važnost čudoredne prakse) bilo u izravnim naptucima (usp. Mt 5–7) bilo u prispodobama (Mt 25, 42; Lk samaritanac). Time Kant pokazuje kojim putem ima ići promjena čovjekova života (“postati boljim ljudima”); ostaje za vidjeti otkriva li se time također pristup prema mogućem duhovnom značenju religije kao specifičnog *modus existendi* povijesnog čovjeka.
3. Neprekoračiva granica našeg znanja u odnosu na ono transcendentno (nadosjetilno) u teorijskom vidiku upozoruje na potrebu spekulativnog samoograničenja u teologiji i to u pogledu moguće spoznaje transcendentnih zbiljnosti, tj. otajstava vjere, a da ih se nužno (prosvjetiteljski) ne reducira na sadržaje praktičnog uma. Govor teologije suočen je, nakon Kanta, sa strožim metodičkim zahtjevom da se odrede uvjeti pod kojima on mora stajati kako bi bio adekvatan svojem ‘predmetu’, pa se nameće pitanje: Je li moguće, i ako jest, kako je moguće neko određenje odnosa umske i objavljenjske vjere koje ide preko Kantova određenja tog odnosa?
4. Kant izaziva teologiju da iznova promisli svoje shvaćanje Božje objave u sučeljavanju s njegovim, Kantovim, shvaćanjem objave koja se događa kroz čovjekov praktični um. Je li i kako je moguće prevladati rastavu umske od povijesne objave Boga koja se čini bitnom za fenomen religije kao takve – napose pak kršćanstva? U pozadini tog pitanja stoji problematika odnosa transcendentalne dimenzije uma i čovjekova povijesnog iskustva, na što, kako se čini, neizravno upozorije i sam Kant kada posve na koncu *Kritike čistog uma* donosi skicu naslovljenu “Povijest čistoga uma”. Ili drugim riječima: Jesu li transcendentalne strukture uma posljednji temelj objašnjenja procesa u

prirodi i u ljudskom djelovanju ili su pak one sa svoje strane zapravo također fenomeni kojima je potrebno objašnjenje? Kako dakle povezati transcendentalnu i povijesnu refleksiju, odnosno je li i kako je moguće povijesno mišljenje? To, pak, upućuje napose na Schellingove i Heideggerove pokušaje...

Bibliografija

- Geier, M. 2004. *Kants Welt. Eine Biographie* (Reinbek: Rowohlt).
- Höffe, O. 1984. *Introduction à la philosophie morale de Kant* (Albeuve).
- Kant, I. 1900. i d., *Kant's Gesammelte Schriften* („Akademieausgabe“), (Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften), (od 1922. izdavač je W. de Gruyter).
- . 2012. *Religija unutar granice pukog uma*, prev. K. Miladinov (Zagreb: Breza).
- Kušar, S. 2012. “Filozof, religija i radikalno zlo. Marginalije uz Kantovu filozofiju religije”, u O. Žunec i P. Šegedin (ur.): *Zbližavanja: zbornik povodom šezdesete obljetnice života Damira Barbarića* (Zagreb: Matica hrvatska), 123–138.
- Lacroix, J. 1966. *Kant et le kantisme* (Paris: Presses Universitaires de France) (Que sais-je?, 1213).
- Marty, F. 1980. *La naissance de la métaphysique chez Kant* (Paris: Beauchesne).
- . 1995. “Le schématisme du droit et la Révolution française comme signe historique”, u J. Ferrari (ur.), *L'année 1793. Kant sur la politique et la religion* (Paris: Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 75–79.
- Schaeffler, R. 2004. “Zum 200. Todestag von Immanuel Kant”, *Stimmen der Zeit* 222, br. 2, 86–100
- Talanga, J. 2002. “Kantova filozofija religije”, u A. Mišić (ur.), *Oči vjere: zbornik u čast Josipa Čurića SJ u povodu 75. obljetnice života* (Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove), 115–143.