

Kant kao *adversarius* u naravnoj teologiji u Hrvata

Nikola STANKOVIĆ*

Sažetak

U članku se govori o onakvom Kantu kakav je prisutan kao *adversarius* u teodiceji ili filozofiji o Bogu kod pojedinih profesora filozofije na visokim crkvenim učilištima u Hrvata u 20. stoljeću. Uzimamo u obzir zapravo samo one udžbenike koji su naslovljeni »Teodiceja« ili imaju odrednicu koja upućuje na takav sadržaj. U našem naslovu smo naznačili da je riječ o naravnoj teologiji, to jest onoj teologiji koja, rečeno Kantovim izrazom, govori o spoznaji prabića umom bez objave, ali, za razliku od Kanta, uzima u obzir i iskustvo. Za Kanta se od iskustva, uzetog pojedinačno (kao u fizikoteologijskom dokazu u kojem se polazi od činjenice reda u svijetu) ili općenito (kao u kozmologijskom dokazu, u kojem se polazi od činjenice da uopće nešto postoji), nikako ne može doći do spoznaje Božjeg postojanja. Glavni spor s Kantom kod naših autora vodi se upravo oko mogućnosti da čovjek svojim naravnim spoznajnim sposobnostima, a polazeći od iskustva, dospije do sigurne spoznaje Božjeg postojanja.

Uvod

Članku je zadatak istražiti kako su autori Teodiceja u nas u 20. stoljeću prikazivali Kanta kao protivnika (*adversarius*) te prosuditi njihovu kritiku. Odabrali smo sljedeće autore: Ivana Kozelja, Antu Bauera, Josipa Stadlera, Vilima Keilbacha, Antu Kusića, Josipa Ćurića, Bonifaca Badrova. Tih sedam autora, koji su pisali knjige ili skripta u kojima se već u naslovu vidi da obrađuju teme koje su se obično naslovljavale Teodiceja, sasvim je dovoljno da se ostvari postavljena zadaća.¹ Krenimo određenim redom!

* Prof. dr. sc. Nikola Stanković, Filozofski fakultet Družbe Isusove, Zagreb.

1 Članak je prošireno i prilagođeno predavanje s međunarodnog simpozija »Recepcija filozofije I. Kanta u hrvatskoj kršćanskoj filozofiji« održanog 27. ožujka 2004. u organizaciji Filozofskog fakulteta Družbe Isusove u Zagrebu, a prigodom 200. obljetnice Kantove smrti (1724.–1804.).

Stjepan Zimmermann, vrlo plodan pisac filozofskih tekstova, veoma se mnogo bavio Kantom, ali nije napisao *Teodiceju* iako bi se lako moglo reći da posvuda govori o tom problemu. Osim toga, njega sam pod ovim vidikom obradio u članku »*A contingentia mundi* u Stjepana Zimmermanna i Immanuela Kanta« u *Život i djelo Stjepana Zimmermanna*, Zbornik radova sa znanstvenog skupa održanog 5. listopada 2000. u Hrvatskoj akademiji znanosti i umjetnosti, Zagreb 2002. str. 125–138. *Teodiceju* je napisao i Božo Milanović, drugo upotpunjeno izdanje, umnoženo ciklostilom, Pazin 1962. On se ne upušta u rasprave s Kantom ali ga ipak spominje; na str. 5 stoji: »Sljedbenici Kanta, novi kantovici /neokantiani/ tvrde, da se do pojma o Bogu dolazi a priori nekom vjerskom katego-

1. Ivan Kozelj

U skriptama na latinskom² jeziku već na prvoj stranici uvoda (koji je na hrvatskom) spominje se i Kant na kojega se oslanja agnosticizam koji »poriče i samu mogućnost pravog spekulativnog spoznanja o Bogu«. Nakon što je u tom istom uvodu Kozelj nabrojio velikane filozofije koji su govorili o Bogu, poput Sokrata, Platona, Aristotela, Cicerona, stoika, Plotina, Augustina, Anzelma, Petra Lombarda, Leibniza, Christiana Wolfa (Wolff ili Wolfius), govori i o Kantu: »Kant sa svojom spoznajnom kritikom, kojom je tobože prema mnijenju mnogih modernih definitivno obračunao s mogućnošću logičkog dokazivanja Božje egzistencije svakako na svoj način utječe na razvitak Teodiceje i unutar skolastike. Mnogi se skolastički auktori osjećaju ponukanim, da kao uvod u teodiceju najprije opravdaju osnovne logičke principe, na kojima sva teodiceja počiva.«³

Kozelj uvida problem da se mogućnost dokazivanja ili nedokazivanja Božjeg postojanja u filozofiji zapravo rješava prije izričitog govora o Bogu, a ta mogućnost ovisi o nečijoj spoznajnoteorijskoj poziciji. Naime, zbog toga i mnogi skolastici najprije obrađuju osnovne logičke principe. Ako oni vrijede, onda se pomoću njih može istraživati i zaključivati. Ako oni ne vrijede, onda je uzaludan svaki pokušaj njihova primjenjivanja. Neprikladnim sredstvom se ne može postići tako uzvišen cilj kao što je dokazati, to jest polazeći od nekih činjenica zaključiti da Bog postoji. Iz navedenih redaka razvidno je da Kozelj Kanta ne shvaća kao neku pogubu filozofije, nego upravo kao novi izazov mišljenju koje se odavno napreže sustavno izložiti put koji vodi od iskustva u svijetu pa do zaključka da mora postojati zadnji

rijom ili da je taj pojam samo plod subjektivnog djelovanja uma, naročito kod onih, koji su vjerski raspoloženi.« A naspram toga je Milanovićeva tvrdnja ova: »Skolastici tvrde, da do pojma o Bogu dolazi naša duša svojim sposobnostima — u prvom redu razumom /po stvarima ovoga svijeta/ i to apstrakcijom i po zakonu uzročnosti. To mišljenje usvajamo, barem uglavnom, te tvrdimo: do pojma o Bogu dolazi čovjek svojim redovitim sposobnostima i to po stvarima ovoga svijeta /ex functione normali suarum facultatum sub influxu mundi obiectivi/.«

Treba reći da su se i drugi filozofski pisci kršćanske provenijencije izražavali o Kantu i da smo se morali ograničiti na gore rečeno, ali svakako se može još spomenuti i Ivana Devčića koji izričito govori o smislu Kantove kritike dokaza za Božju egzistenciju, u djelu *Pred Bogom blizim i dalekim*. Filozofija o religiji, Filozofski niz, FTI, Zagreb, 1998. str. 32–34. Devčić malo drukčije, a možda i blaže, postupa s Kantom od obrađenih autora u našem članku pa veli: »Ako tako gledamo na Kantovu kritiku dokaza za Božju egzistenciju i na njegove postulate, možemo u njima vidjeti sličnosti s Tominim 'putevima' koji Boga također više postuliraju i pokazuju nego dokazuju. A može se u Kanta naći i ponešto od augustinovskog shvaćanja. Naime, slično kao Augustin, on smatra da mi svojim naravnim razumom možemo kozmička bića spoznati do određene mjere (možemo ih spoznati kao fenomen), dok nam je njihov krajnji smisao (ono što Kant naziva 'stvar po sebi') nespoznatljiv na taj način.« str. 34.

Valjalo bi spomenuti i Rudolfa Brajčića koji se uz Stjepana Zimmermanna najviše bavio Kantom iako nije predavao filozofiju i nije napisao teodiceju kao udžbenik. Kantu je, međutim, posvetio mnogo članaka i više knjiga. Njegov originalni pristup zaslužuje posebnu pozornost.

2 Joannes Kozelj, *Theodicea*, umnoženo ciklostilom Nadb. bogoslov. sjemeništa, Kaptol 29, Zagreb 1961.

3 Kozelj, str. 3.

uvjet mogućnosti onog iskušenog. Znamo da je Kant osporio mogućnost prekoračenja granica mogućeg iskustva, a glede Božjeg postojanja ostavio nam samo postulate utemeljene na nedvojbenoj činjenici morala. Zato Kozelj (doduše pod upitnikom) svrstava Kanta pod termin *intuitionismus emotionalis*, valjda zbog toga jer postulati ne pripadaju teoretskom umu.⁴

Kantovo osporavanje mnogi su, kako ističe i Kozelj, zaista shvatili kao definitivni uspjeh u opovrgavanju svake teoretske mogućnosti da bi se nešto moglo postići na metafizičkom planu. Kant i ne želi prihvatiti da je on neka antiteza koja bi s težom mogla donijeti veću spoznaju na određenom polju gdje bi se one mogle okušati i tako ishoditi tu veću spoznaju. Upravo je to polje ono što Kant niječe. Naime, spekulativni intelekt mu je na metafizičkom planu nesposoban bilo što spoznati kao postojeće, a Kantu preostaje da potraži više sreće na nekom drugom putu koji bi vodio metafizičkom svijetu.⁵ Kozelj, pak, ističe da svaka naša afektivna reakcija jest reakcija na nešto spoznato kao pozitivno ili negativno, a sami afekti mogu doduše biti poticajem da se nešto bolje istraži, a oni sami po sebi nisu izvor tih spoznaja.⁶

Glede ontologijskog argumenta Kozelj se priklanja tezi da se ne može dokazati Božje postojanje *a simultaneo seu quasi a priori*. Među protivnike toga argumenta ubraja Gaunilona, Tomu, Suareza i gotovo sve skolastike, kao i Kanta i mnoge moderne. U tom argumentu Kant nije *adversarius* u svemu, ali ipak Kantova argumentacija, prema Kozelju, ne bi bila u svemu valjana. Naime, za Kozelja je u Bogu formalna identičnost između esencije i egzistencije, a egzistencija je najveća savršenost, što pak Kant ne priznaje. Za njega egzistencija nije nikakva savršenost.⁷ Upitan je, dakle, način Kantove argumentacije, a ne njegova tvrdnja da se iz samog pojma ne može dokazati Božje postojanje. Kozelj dodaje i napomenu da je taj argument dobio ime od Kanta »jer polazi neovisno od iskustva iz samog pojma Boga«. ⁸

Među adversarije Kant se ubraja i u dokazu *ex contingentia*. Naime, odbacivši metafiziku, ne može dopustiti kontingentno i nužno u metafizičkom smislu.⁹

4 »Intuitionismus emotionalis — experientia vitalis emotionalis, affectiva: veritates religiosas non tam ut veritates obiectivas intellectu cognoscendas concipiunt, sed potius ut bona, sive 'valores' indigentiae subiecti convenientes, quas proinde appetitiones, complacentia, sensu indigentiarum vitae attingamus seu experiamur. (Kant? Schleiermacher, modernistae: Loisy, Tyrrel).« Kozelj, str. 7.

5 Usp. Kozelj, str. 12.

6 »Certitudo quidem n i t i u r primario in elemento obiectivo, intellectuali et rationali, attamen multum iuvatur vel impeditur ab affectu. Quapropter argumentatio Kantii contra argumentum ontologicum non valet quoad omnia.« Kozelj, str. 12.

7 »In rebus creatis existentia nihil addit ad comprehensionem essentiae, cum existentia non sit de ratione essentiae. At in Deo, ubi habetur formalis identitas inter essentiam et existentiam, existentia dicit summam perfectionem.« Kozelj, str. 17.

8 »Nomen accepit a Kantio, quia procedit independenter ab experientia ex sola notione Dei.« Upućuje i na *Crítica rationis purae* 618/19. Kozelj, str. 16.

9 »Kantius, qui rejecta metaphysica non iam potest admittere contingens et necessarium in sensu metaphysico.« Kozelj, str. 19.

Kozelj je uvrstio Kanta među adversarije i u izlaganju Petog puta (*ex ordine seu finalitete*). Već definicija reda kao dispozicija (uređenost) mnogih stvari da postignu jedan cilj¹⁰ upućuje na različito shvaćanje od onoga koje je zastupao Kant u tumačenju nastajanja ljudske spoznaje, pri čemu nije bilo moguće spoznati stvari po sebi, pa ni njihovu objektivnu usmjerenost prema nekom cilju. Prema Kozelju, Kant shvaća finalnost kao »subjektivni heuristički princip«,¹¹ a ne red u kojem je jedinstvo objektivno utemeljeno.¹² Dakle, najprije se dokazuje da u vidljivom svijetu, neovisno od djelovanja ljudi, postoji istinski red ili finalnost te da finalnost pretpostavlja ili uključuje aktivnost inteligencije, a koja ne može biti doli Bog kao vrhovni uređivač.¹³

Među adversarijima teze koja polazi iz naravne težnje za blaženstvom »*ex appetitu naturali beatitudinis in homine Deum esse demonstratur sub ratione summi boni*«¹⁴ nalaze se i oni moderni koji razumiju da je tendencija radi tendencije i da ona može biti u *indefinitum*, može se prepoznati Kantovo razlikovanje između *infinitem* i *indefinitum* — zapravo, već se u kritici kozmologijskog argumenta tvrdi da se u uzrokovanju može ići u *indefinitum*. Ako je to tako, dokida se problem »*regressus in infinitum*«.

Kant je *adversarius* i dokaza postojanja Božjeg iz moralne obligacije¹⁵ jer on nju ekskluzivno temelji na autonomnom praktičnom umu.

Isto je tako Kant (*eiusque discipuli*)¹⁶ *adversarius* u tezi da se iz stvorenja (*ex creaturis*) može spoznati neka istinita Božja bit (*ad aliquam veram Dei essentiae cognitionem*), iako samo analogna, a pomoću *via affirmationis, negationis et eminentiae*.¹⁷ Naravno da je to za Kanta sasvim logično ako zaista ne vrijedi čak ni princip uzročnosti izvan mogućeg iskustva.

10 »Ordo est apta dispositio plurium ad unum finem assequendum.« Kozelj, str. 25.

11 »Illi quibus finalitas est consideratio mere subiectiva seu principium heuristicum cui nihil respondet ex parte rei. Sic Kantius eiusdem schola.« Kozelj, str. 27.

12 »Ordo est verus, si unitas est obiective fundata, non vero tantum subiective percepta.« Kozelj, str. 26.

13 Argument glasi: »Manifestatur in mundo multiplex, complicatissimus et stabilis ordo dynamicus seu finalitas, vicens quoque in anorganicis, sed praesertim clare apparens in viventibus, nec minus in mundo ut toto. Atqui: talis ordo requirit a) causam intelligentem, b) a rebus naturalibus distinctam, c) quae ultimatim est ipse creator eorum — Deus. Ergo: existit Deus ut supremus ordinator mundi.« Kozelj, str. 27.

14 Zasnivanje dokazivanja teze: »Nullus appetitus naturalis potest esse inanis. Atq: Appetitus naturalis hominis esset inanis, si bonum infinitum non esset possibile. Ergo: Bonum infinitum est possibile. Atqui: in bono infinito a posse ad esse valet illatio. Ergo: existit bonum infinitum seu Deus ut summum bonum.« Kozelj, str. 32.

15 Šesta teza: »Ex obligatione morali probatur Deus, ut fundamentum eius ultimum et ratio sufficiens propria.« Kozelj, str. 35.

16 Kozelj, str. 49.

17 »Ex creaturis ad aliquam veram Dei essentiae cognitionem pervenimus, quamvis tantum analogicam; via scilicet affirmationis, negationis et eminentiae.« Kozelj, str. 47.

2. Ante Bauer

2.1. Ante Bauer u djelu *Teodiceja ili nauka o razumnoj spoznaji Boga*¹⁸ već u prvom poglavlju, odmah nakon sv. Tome Akvinskoga, spominje Kanta i veli da otkako je on »pokušao svojom kritikom uzdrmati one dokaze, kojima se dokazivalo, da ima Bog, zahvatilo je korijen nepouzdanje u njih i u onim krugovima, koji su vjerovali u Boga. Ovi da spase vjerovanje u Boga, mislili su, da dokaze za bivstvovanje božje imade zamijeniti drugačije jamstvo. Za ovu su svrhu ponavljali stare sustave i izmišljali nove.«¹⁹ Bauer je nakanio u svojoj Teodiceji pokazati da čovjek može razumom spoznati i dokazati da »ima Bog« i da je to dokazivanje potrebno.²⁰

Nakon što je to Bauer pokušao učiniti, izloživši poznato petopuće (Quinque viae) i dodavši dokaze iz moralnog reda i uvjerenja ljudskog roda, prelazi na prikazivanje i osporavanje Kantove »kritike dokaza za bivstvovanje Božje«.²¹ Kao što smo već rekli, svako dokazivanje ili osporavanje mogućnosti spoznaje Boga temelji se na nečijoj spoznajnoteorijskoj poziciji pa to uviđa i Bauer i ukratko prikazuje Kantova stajališta: »Po Kantovoj teoriji o spoznanju čovječjem ne spoznajemo mi ništa drugo, nego fenomena; pa i ovih ne spoznajemo drugačije, nego po čisto subjektivnim formama našega mišljenja. Samo fenomena djeluju na naša sjetila, a mi na ova fenomena upravljamo čisto imanentne zakone našega mišljenja. Ovo je sve znanje naše.«²² Budući da o Bogu nisu moguća nikakva fenomena, o njemu se ne može ništa spoznati na teoretskom planu nego nam ostaje samo »postulat praktičnoga uma iz ćudorednog zakona«.

Moglo bi se sporiti s Bauerovom rečenicom: »Zato Kant zabacuje sve dokaze za bivstvovanje božje osim onoga iz ćudorednoga reda.«²³ Naime, nije ni to za Kanta teoretski dokaz, nego postulat koji može imati veliku uvjerljivost, ali ipak nije dokaz. Isto tako kaže da Boga možemo »spoznati jedino kao postulat praktičkoga uma iz ćudorednoga zakona«.²⁴ Ako bi se htjelo posve precizirati, mi ni tu ne spoznajemo Boga, nego ga praktični um postulira; mi refleksno spoznajemo

18 Ante Bauer, *Teodiceja ili nauka o razumnoj spoznaji Boga*, Tisak Nadbiskupske tiskare u Zagrebu, Zagreb 1918. Uzeli smo ovo izdanje jer je izašlo u 20. stoljeću, a ne ono iz 19. stoljeća (1892.) jer smo se u članku ograničili upravo na 20. stoljeće. Naime, i ovo izdanje koje smo uzeli u obzir služi »kao udžbenik za slušatelje bogoslovnoga fakulteta«. Dalje, piše izdavač: »Zato se je samo u 1. dijelu uzelo više obzira na savremenu stručnu literaturu, da čitaocu otvori vidik i proširi one puteve, kojima je pokročio već Aristotel, a za njim Toma Akvinski. Na koncu 'Teodiceje' umetnut je 'Dodatak', kojemu je svrha, da čitaoca uvede u kritičku orijentaciju različitih nazora, koji se ističu u historijskom razvitku filozofijske spekulacije o Bogu.« To drugo izdanje je priredio Stjepan Zimmermann.

19 Bauer, str. 3.

20 Bauer, isto.

21 Bauer, str. 46–55.

22 Bauer, str. 46.

23 Bauer, str. 46.

24 Bauer, str. 46.

postulat da bi Bog morao postojati, ako već postoji činjenica morala. Bauer se, dakle, ne spori s Kantom o tom dokazu kao što se s njime ne spori ni oko ontologijskog. Kant mu je veliki *adversarius* u prikazivanju teoretskih dokaza, to jest onih koji polaze od neke činjenice u svijetu i njoj na temelju metafizičkog principa uzročnosti traže dovoljan razlog postojanja ili zadnje opravdanje.

Već smo rekli da Bauer ne prihvaća ontologijski dokaz pa se i ne osvrće na Kantovu kritiku toga dokaza iako bi i toj kritici, veli, imao ponešto prigovoriti. Stoga on odmah prelazi na kritiku kritike kozmologijskog dokaza (koji može obuhvaćati više dokaza, a središnji dio mu je onaj koji polazi od kontingentnih bića) i tu spominje i ontologijski, napominjući da se kod Kanta na njega svodi i kozmologijski i fizikoteologijski dokaz. Tako za Bauera Kant postaje izričiti *adversarius* u kozmologijskom i teleologijskom dokazu, kao što je i protiv racionalnog bogoslovlja uopće.

2.2. Bauerova kritika Kantovih prigovora kozmologijskom dokazu

2.2.1. Kant je želio pokazati »auf schulgerechte Art« da kozmologijski dokaz ne samo da ništa ne dokazuje nego i čini pogrešku ignoratio elenchi, izdaje se za nov dokaz, a samo je nevaljali ontologijski dokaz. Bauer se ne slaže s time da je to istina. Ako ontologijski dokaz polazi iz »pukoga pojma, iz pomišljenog neograničenoga bića«²⁵ te izvodi da ono i postoji, »u kozmološkom pak dokazu ne izvodi se nipošto iz pojma bića najrealnijega stvarno bivstvovanje njegovo, već se iz učinka, koji stvarno opstoji, izvodi, da mora stvarno opstojati uzrok, koji o sebi jest, uzrok nužan«.²⁶

Razlika između ontologijskoga i kozmologijskog dokaza, prema Baueru, tolika je da ih se nikako ne bi moglo ni smjelo svoditi jednog na drugi. Naime, iz pojma se može zaključiti samo ovo: »... ako biće najsavršenije zbilja opstoji, mora ono biti biće apsolutno nužno. A kozmološki dokaz najprije dokazuje, da upravo mora opstojati biće nužno, a onda tek izvodi, da ovo biće mora obuhvatiti sve savršenosti.«²⁷ Isto se tako u kozmologijskom dokazu ne polazi od pretpostavke identičnosti najsavršenijeg bića s nužnim.²⁸ Najprije se, dakle, dokazuje da postoji nužno biće, a tek se onda zaključuje da ono mora posjedovati sve savršenosti da bi moglo

25 Da bismo bolje razumjeli Bauerovo neslaganje s Kantom, navest ćemo Bauerov prijevod jednog Kantova teksta [iz *Kritik der reinen Vernunft* (Reclam) 479]: »Ako je istinita izreka: Svako je bezuvjetno nužno biće zajedno biće najstvarnije (kako mi velimo: neograničeno savršeno), to ćemo ju smjeti, kao što sve ječne sudove, dajbudi per accidens obratiti; dakle: neka su najstvarnija bića zajedno bezuvjetno nužna bića; a jer su sva najstvarnija bića u svemu jednaka, valja i potpun obrat, te moramo reći, svako je najstvarnije biće ujedno biće bezuvjetno nužno. Jer je pak ova izreka odredjena samim pojmovima a priori, to mora sam pojam najstvarnijeg bića i njegovu apsolutnu nužnost obuhvatiti, što upravo tvrdi ontološki dokaz, a kozmološki to poriče, pa ipak prikriiveno i sam tvrdi.« U Bauera se citat nalazi na 47. stranici.

26 Bauer, str. 47.

27 Bauer, str. 47.

28 Isto.

biti nužno. Tako se ono Kantovo okretanje pojmova »nužno biće« i »najrealnije biće« ne tiče Bauerova shvaćanja jer on ne okreće puke pojmove,²⁹ pogotovo ne onakve pojmove kako ih Kant shvaća. Ono što bi, eventualno, za Bauera vrijedilo u ontologijskom dokazu, vrijedilo bi samo pod uvjetom »ako«. To jest, ako postoji najrealnije biće, ono postoji nužno. »U kozmološkom pak dokazu ne izvodi se ništa iz pojma bića najrealnijega stvarno bivstvovanje njegovo, već se iz učinaka, koji stvarno opstoje, izvodi, da mora opstojati uzrok, koji o sebi jest, uzrok nuždan.«³⁰ Naprotiv, pogreška ontologijskog dokaza, za Bauera, nije u tome što se tamo tvrdi da najsavršenije biće mora obuhvatiti sve savršenosti, »već što tvrdi, da ovakvo biće, jer je ovakav pojam njegov, mora zbilja opstojati.«³¹ Sad bi se opet moglo i Baueru postaviti pitanje o tome je li postojanje jedna od perfekcija ili nije i je li uopće perfekcija i ako nije na čemu se temelje perfekcije.³²

2.2.2. Gnijezdo dijalektičkih *prodrzljivosti* (Anmassungen = preuzetnosti).

Na Kantovu tvrdnju da se »u kozmologijskom argumentu skriva cijelo gnijezdo dijalektičkih preuzetnosti što ga transcendentalna kritika lako može otkriti i razoriti«³³, Bauer prihvaća izazov da kao uvježbani čitatelj »dalje ispita i ukine ta varljiva načela«³⁴ ako je to moguće i ako je potrebno.

29 Naravno da bi ovdje trebala biti uvedena velika rasprava o tome što pojam uopće jest. Poima li pojam nešto da bi bio pojam ili pak postoje neki pojmovi kojima ništa i ni na kakav način ne odgovara u zbilji. Ako oni zaista nisu u nikakvoj vezi sa zbiljom, mogu li se zvati pojmovima? To ne znači da sve postoji o čemu imamo pojam, ali da bismo ga uopće pojmlili moramo ga nekako dovesti u svezu sa zbiljom. Dok se ne riješi ta rasprava, uzalud ćemo raspravljati upotrebljavajući riječi kojima nismo utvrdili značenje, a onda ih različito razumijemo i tako nikada nećemo doći do sporazuma. Svatko zahvaća u bitak na različit način, ali pritom ima jedna utjeha, a sastoji se u tome da se ne možemo ni sporiti osim na horizontu bitka. S druge pak strane bitak je tako bogat da daje poticaja za pravljenje najrazličitijih pojmova koji poimaju nešto što je barem zamišljeno kao moguće ili pak nemoguće, ali bilo takvo ili onako, ipak se svaki pojam mora mjeriti na bitku. Sva se naša pojmovna igra odigrava na istom igralištu.

30 Bauer, str. 47.

31 Bauer, str. 47.

32 Što one jesu ili pak, kako je jedan student — polemizirajući s nekim u zagrebačkim novinama *Vjesnik* postavio pitanje, *Gdje borave biti?* Je li Bauer ovdje više na Kantovoj nego na Hegelovoj strani?

33 »Ich habe kurz vorher gesagt, daß in diesem kosmologischen Argumente sich ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen halte welches die transzendente Kritik leicht entdecken und zerstören kann.« KrV 637

34 U hrvatskom prijevodu (Sonnenfeld) ta *varljiva načela glase*: »Tu se npr. nalazi: 1) transcendentalno načelo da se prema onome, što je slučajno, zaključuje uzrok, a to načelo ima značenje samo u osjetilnome svijetu, dok izvan njega nema čak ni smisla. Naime čisti intelektualni pojam slučajnoga ne može proizvesti nikakvo sintetično načelo, kao što je načelo kauzaliteta, koje ima značenje i obilježje svoje primjene samo u osjetilnome svijetu. Ali ovdje je ono trebalo poslužiti upravo za to da bi se izašlo izvan osjetilnoga svijeta. 2) Načelo da se po nemogućnosti beskonačnoga niza uzroka u osjetilnome svijetu koji su dani jedan za drugim zaključuje neki prvi uzrok, na što nam ne daju prava ni sama načela umske primjene u iskustvu (kuda se ovaj lanac ne može produžiti). 3) Lažno zadovoljstvo uma sa samim sobom što se tiče dovršenja toga niza na taj način da se napokon odbaci svaki uvjet bez kojega ne može biti pojma nužnosti, a kako čovjek potom ništa više ne može shvatiti, on to prihvaća kao dovršenje svojega pojma. 4) Zamjenjivanje logičke mogućnosti pojma svega ujedinenog realiteta (bez unutrašnjega proturječja) s transcendentalnom mogućnošću kojoj je potrebno načelo izvedivosti takve sinteze, ali koje se opet može odnositi jedino na područje mogućih

Na prvo načelo Bauer odgovara da se svi Kantovi prigovori kozmologijskom dokazu zasnivaju na »sasvim krivoj njegovoj teoriji o umskoj spoznaji našoj«. ³⁵ Temelj toj krivoj teoriji su upravo »sintetički sudovi a priori, koje um naš nužno prihvata, da u sebi nalazi kao prazne forme, kojima tek iskustvo pruža gradju. Ovi sintetički sudovi nisu drugo, nego regulativna načela za naš um i za njegovo djelovanje: oni su samo za imanentnu porabu našem umu, a nijesu za transcendentnu; oni samo ravnaju onu gradju, koju sjetila pružaju umu, a nemaju nikakve konstitutivne vrijednosti za same predmete izvan uma.« ³⁶ Budući da je i načelo uzročnosti sintetički sud a priori i po njemu se ravna naše mišljenje, a budući da mi spoznajemo »samo fenomena, smijemo ovo načelo primijeniti samo spoznanim fenomenima, te zato ono imade samo empiričku valjanost.« ³⁷ Preuzetnost kozmologijskog dokaza se, prema Kantu, i sastoji upravo u tome što on načelu uzročnosti pridaje transcendentnu valjanost. Za Bauera pak to načelo nije sintetički sud a priori nego »analitički sud, te imade eminentno objektivnu, konstitutivnu vrijednost. Načelo uzročnosti ne znači nipošto samo to: mi moramo svakom učinku pomišljati uzrok; već znači: učinak ne može biti, ako nema uzroka.« ³⁸ Iz iskustva Bauer zna da postoje učinci, stvarna, prolazna, nenužna bića koje ne bude samo misao o nužnom biću, već: »... jer učinci stvarno opstoje, mora opstojati i prvi uzrok; jer imade bića prolaznih, mora bivstvovati i biće nužno.« ³⁹

Naravno, da ovdje postoji nesporazum između Kanta i Bauera oko načina utvrđivanja činjenice da nešto postoji, to jest oko tumačenja spoznaje. Bauer prigovara Kantu da on ono umsko regulativno načelo koje za njega nema transcendentnu vrijednost ipak nedosljedno primjenjuje, to jest primjenjuje ga i transcendentno. Dakle, protiv svoje vlastite tvrdnje. Naime, Kant zna da nam »sjetila javljaju zbilja vanjske neke fenomene... on dapače uči ne samo to, da mi zbilja spoznajemo vanjska fenomena, već uči i to, da mora iza fenomena nešto biti (*Das Ding an sich*); jer inače ne bi ničega bilo, što bi na naša sjetila djelovalo.« ⁴⁰ Dalje tvrdi Bauer: »Ovim pak se očito priznaje transcendentna vrijednost načela uzročnost, jer ga evo i Kant sam upravlja na objektivni odnošaj između fenomena i naših sjetila i između fenomena i stvari, kojih su ova fenomena.« ⁴¹

Bauer ima također prigovor na drugi Kantov prigovor »da se po nemogućnosti beskonačnoga niza uzroka u osjetilnome svijetu koji su dani jedan za drugim zaključiti neki prvi uzrok, na što nam ne daju prava ni sama načela umske primjene u

iskustava itd.« I. Kant *Kritika čistog uma*. Preveo V. D. Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984., str. 278–280.

35 Bauer, str. 47–48.

36 Bauer, str. 48.

37 Bauer, str. 48.

38 Bauer, str. 48.

39 Bauer, str. 48.

40 Bauer, str. 48.

41 Bauer, str. 48–49.

iskustvu (kuda se ovaj lanac ne može produljiti)«. ⁴² To je zapravo glavni Kantov prigovor o kojemu govori na više mjesta, a posebno u Četvrtoj antinomiji čistog uma. Tamo se jednakom oštrinom zaključuju bivstvovanje nekoga prabića i njegovo nebivstvovanje. ⁴³

Da Kant ne izvodi pravilan zaključak, to jest da on tvrdi da ne možemo umom doći do prvog uzroka izvan svijeta, prema Baueru, krivnja je u tome što on čini dvije pogreške. Naime, ako se dokaz započeo kozmološki, na osnovu niza fenomena i regresa po tome nizu, a po empiričkom zakonu kauzaliteta, ne bismo smjeli kasnije učiniti skok i prijeći na nešto što nije član toga niza. ⁴⁴ Ako se to učini, onda se učinio glasoviti skok u drugi red. »Jer se u istom smislu mora nešto uzeti kao uvjet, u kojem se smislu uzela relacija uvjetovanoga i uvjeta u cijelom nizu, koji nas ima dovesti u neprekinutom toku sve do najvišega uvjeta.« ⁴⁵ Bauerova interpretacija Kantova prigovora glasi ovako: »A imade uru, koju je pozajmio od B; B ju je pozajmio od C, ovaj od D, E itd. Ura dakle nije nikad bila od urara načinjena, već ju je svaki posjednik uzajmljivanjem dobio.« ⁴⁶ Kad bi to bila istina, naravno da ure ne bi nikada ni bilo. Ako se pak zaključi da je uru ipak napravio urar, to nije skok u drugi red. Dakle, »kao što je svaki pozajmilac mogao uru dobiti samo tako, što je izvorno načinjena, tako i stvari, koje ne opstoje same sobom i nužno, imadu bitak i uzročnost, što su je dobile od bića, koje samo o sebi jest, i upravo zato mora djelovanje ovoga prvoga uzroka biti drugačije od djelovanja drugih uzroka.« ⁴⁷

Drugu pogrešku, prema Baueru, Kant čini time da on u antitezi Četvrte antinomije tvrdi da je onaj bezuvjetno nužni uzrok izvan svijeta začinjanjem promjena u svijetu i sam začeo djelovati. ⁴⁸ Tako bi njegova uzročnost pripadala vremenu. Iz dokazivanja koje Kant napada, prema Baueru, slijedi samo to »da prvi uzrok ne može biti empiričan, već da mora biti sasvim izvan fenomenalnoga svijeta, da on ne začinje djelovati, već da od vijeka djeluje bez svake promjene.« ⁴⁹

42 I. Kant, *Kritika čistog uma*. Preveo V. D. Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984., str. 278.

43 »Kant i sam priznaje, da svako uvjetno biće, koje opstoji zahtijeva zato, jer opstoji, cijeli niz uvjeta bez iznimke, sve do bića apsolutno nužnoga. Da zbilja mora nešto nužno i samo o sebi opstojati, tako je očito, kako je očito i to, da ne mogu sva bića biti od drugoga. Iz toga bi Kant bio morao izvesti, dakle apsolutno nužno biće zbilja opstoji. Toga Kant ipak ne čini, već dapače tvrdi, da um na istom osnovu jednakom oštrinom dokazuje bivstvovanje nekoga prabića i nebivstvovanje njegovo.« Bauer, str. 49.

44 Usp. Četvrtu antinomiju čistog uma u KrV.

45 Citirano prema Baueru str. 49.

46 Bauer, str. 49.

47 Bauer, str. 49–50.

48 Ovako Bauer prevodi antitezu Četvrte antinomije čistog uma: »Uzmite, da imade neki bezuvjetno nužni uzrok izvan svijeta, to bi njegovim djelovanjem kao prvoga člana u nizu uzroka svih promjena u svijetu začelo bivstvovanje ovih promjena. Ali tad bi i ovaj uzrok morao začeti djelovati, i njegova bi uzročnost spadala u vrijeme, a upravo zato u broj samih promjena, dakle u svijet, dosljedno i sam uzrok ne bi bio izvan svijeta.« Bauer, str. 50.

49 Bauer, str. 50.

Na treću Kantovu »preuzetnost uma« Bauer odgovara da nije istina »da mi odstranjujemo uvjete, već apsolutno nužnom konsekvencijom iz reda uvjetnih i ovisnih bića dolazimo do bića bezuvjetno nužnoga«. ⁵⁰ Ali isto tako ne drži Bauer da je on posve usavršio svoj pojam time što dalje ništa ne poima, već da sasvim jasno poima da ne može sve biti uvjetno i ovisno i da na početku svih uvjeta mora biti bezuvjetno biće. Naravno da se to ne razumijeva prvotno u nekom vremenskom slijedu, nego u bitkovnom smislu (to jest ontološki).

Na Kantovu Četvrtu dijalektičku preuzetnost uma Bauer također ima svoj odgovor. Najprije interpretira Kanta. Naime, imanentni zakoni našega uma sile nas svakomu učinku pomišljati uzrok, »a jer ovaj zakon kao sintetički apriorni sud ravna samo mišljenjem s obzirom na pojave, koje sjetilima spoznajemo, možemo mi po ovom načelu doći uvijek samo do empiričkoga uzroka, t. j. mi ne možemo nikad doći do spoznanja bića, koje ne bi bilo fenomenalno, i kao takvo uvjetovano i ne nužno, i zato ne možemo nikad doći na kraj niza uzroka i učinaka, do bića apsolutno nužnoga«. ⁵¹ Ali sada dolazi do još teže posljedice. Naime, svakom uvjetovanom moramo pomišljati i biće bezuvjetno, a ono ne može biti empiričko biće, dakle ono mora biti samo ideal kao imanentni princip za naše mišljenje. Sad nadolazi ona napast kojoj se ne možemo othrvati da nekom transcendentnom subrepcijom taj ideal pomišljamo kao konstitutivni princip, kao nešto zbiljsko. Tako se dakle prema Kantu, onaj formalni uvjet mišljenja pretvorio u materijalni, hipostatički uvjet bivstvovanja.

Nakon toga dolazi, blago rečeno, veliko čuđenje, a možda i najjači Bauerov prigovor Kantu: »Ako nas um sili, da to pomišljamo i ako se tomu ne možemo oteti, onda ovo ne može biti subrepcija; jer onda uopće umu ne bismo više mogli vjerovati, kad bi nas makar samo jedanput nužno zaveo u bludnju.« ⁵² Time nije postavljeno pitanje samo onog transcendentnog i onog imanentnog ni onog što stoji iza osjetila, nego upravo pitanje samog uma. Što on jest? Može li um o sebi dati račun i komu će ga dati? Čemu on služi, ako ima ikakvu ulogu? Je li on uopće siguran u sebe ako ga njegova narav tjera na jedno a on bi se, prema Kantu, trebao tome oprijeti? Drugim riječima, ima li um i njegova apriornost ikakve veza s bitkom? Ako je nema, treba li se na um uopće obazirati? Naravno da bi u tom slučaju bilo pametno ne obazirati se.

Međutim, na što se pozivamo u kritici uma ako ne na njega samoga, to jest, ne iskočivši iz uma, opet se pozivamo na njega, kao na neku mjerodavnost. Ali um kao mjerodavnost samom sebi neće puno pomoći jer priznavanje identičnosti sa samim sobom ne proširuje naše znanje, ako ga treba proširivati. Naravno da ne treba ako postoji samo um koji je sam sa sobom identičan. No moguće su barem dvije identičnosti: identičnost u promjeni i identičnost u posvemašnjoj i nepromjenjivoj istovjetnosti. Identičnost u promjeni ne može biti svjesna same sebe ukoliko

50 Bauer, str. 50.

51 Bauer, str. 51.

52 Bauer, str. 51.

se ne uspoređuje s nepromjenjivim identitetom. Najslabija je ona, takozvana čista istovjetnost koja nikako ne zna za postojanje onog najrealnijeg, a ne uspijeva spoznati nešto čemu se identitet neprestano mijenja, ali se ipak mijenja kao nešto postojeće. Siromašne čiste misli (ne mislim u moralnom smislu) su nešto kao suha voda. Ako je Heidegger kršćansku filozofiju nazvao drvenim željezom, ništa se dakle manjim pravom čisti um (ako je posve čist od bitka) može zvati suhom vodom. Naime, voda je prijeko potrebna za život na zemlji i gdje je nema, nema ni života. Zato je čisti um, ukoliko je posve slobodan od bitka, zapravo ništa, a kao takav on ništa ne dohvaća, ničeg se ne doima, ništa ne poima. Zato je apriornost čistog uma, bez bitka, čist umišljaj bez ikakva opravdanja, a on sam sebi ne može biti opravdanje jer se nikako ne može uspostaviti kao postojeći; on zapravo ne shvaća ništa, pa je prema tome posve prazan i slijep jer ne vidi ništa što bi ga osposobilo da rekne bilo čemu da jest.

Čisti um izgleda kao pozitivno određen, a zapravo se u njegovu pridjevu krije privacija. On nije čist samo od onog osjetilnog što bi mu eventualno zamaglilo shvaćanje i prisebnost nego je lišen svakoga bitka — čist je od njega. Dakle, treba li naglašavati da ono što je posve čisto od bitka, zapravo ne postoji?

O čistom umu se nije moglo ni govoriti, a da se ne kaže da on nije »umazan«, to jest kao mogućnost spoznaje, određen bitkom, bilo onim vječnim i nepromjenjivim (kao vječni izazov umu) bilo onim slučajnim i propadljivim. Kako bitak kao bitak nije propadljiv, nego su pojedina bića takva, um bi se morao mjeriti upravo na njemu ako bi uopće pretendirao da se uspostavi mjerodavnim. Stoga je njemu mjera neizmjerne, a ograničeno on prepoznaje upravo zato jer ono nije bez granice. Odmah valja primijetiti da neizmjerne i neodređeno uopće nisu isto. Neizmjerne je određeno svojim najintenzivnijim identitetom sa samim sobom. Ono jest toliko intenzivno da se posve poistovjećuje sa samim sobom do stupnja svih stupnjeva, do neupitnog zbiljstva, mjere i temelja svake zbilje. Zbog njega se svako zbiljsko može takvim nazvati samo zato jer je ono odsjev onog neizmjernog identiteta i vječnog trijumfa, ne u prvom redu nad nečim niti nad ničim, nego je to vječna slava postojanja koja se u posvemašnjoj slobodi raduje spoznaji svoje vlastite postave (ne uspostave), kojoj nikada nije prijela bestemeljnost niti će prijetiti ugroza, pa je u potpunoj opuštenosti vječno sebenalaženje bez traženja, kao posvemašnje sebi prisutnosti. Tome umu nisu poznate zbiljske aporije kao ni teze i antiteze. Sve je zbiljsko prijavljeno, odnosno nikada i nije bilo objavljeno osim što se slobodna ograničena bića, posvađavši se sa samima sobom, zavaravaju o nekoj posvemašnjoj autonomiji ili bolje rečeno o svojoj disharmoniji koja će ih vječno mučiti ukoliko se ponovno ne priklone odobravanju onoga što je dobro naprosto.

Ako, prema Baueru, nakon Kanta ostaje samo skepsa, valjalo bi postaviti pitanje i o njoj, o uvjetu mogućnosti svijesti o skepsi, o polju na kojem ona cvjeta, baca svoje sjeme, vene i ponovno niče. Kako će skepsa sebe prepoznati kao skepsu? U ime čega?

Nije manji problem ni promatrač koji promatra svoj um i samoga sebe i pri tome nije ono što promatra, nego je već nešto drugo — promatrani promatrač, a ne promatrani ne-promatrač. Stupnjevi refleksije izazivaju veliku zabunu i većina takozvanih filozofskih problema ima korijen upravo u neopreznosti ili pak u nepoznavanju ili nepriznavanju upravo tih stupnjeva.

2.3. *Bauer i racionalna teologija*

Bauer je našao i tekst kod Kanta koji govori da uopće ne može ni biti onoga o čemu je Bauer pisao u svojoj knjizi, to jest »u posljednjem odjeku Kritike čistog uma dokazuje Kant, da uopće ne može biti bogoslovlja, što ga mi zovemo naravno bogoslovlje, jer da um naš nije nikako sposoban svojim spekulativnim umovanjem spoznati Boga«. ⁵³ Za potvrdu te svoje teze Bauer navodi dio teksta iz sedmog odjeka trećeg poglavlja, pod naslovom »Kritika svake teologije na osnovi spekulativnih načela uma«. ⁵⁴ U tome tekstu Bauer nalazi dvije Kantove pogreške. Prva se sastoji u tome da »razdioba nije adekvatna ili primjerena. Bivstvovanje se božje ne može dakako dokazati ni pukom spekulacijom uma (apriorno), ni čisto empirički, već trećim načinom, kad se na osnovu empiričke činjenice (bivstovanja bića nenunžnih, ovisnih, reda u svijetu) apriornim načelima izvodi bivstvovanje božje.« ⁵⁵ Druga pogreška bi se sastojala u tome što Kant nije čuo da bismo mogli spoznati neograničeno savršeno biće iz ograničenih učinaka. Bauer pak misli da i »iz najmanjeg učinka što ga empirički spoznajemo, moramo napokon umovanjem doći do uzroka, koji o sebi jest, a ovaj pak mora biti neograničeno savršen«. ⁵⁶

I konačno, jedan od najjačih Bauerovih prigovora Kantu je taj da Kant sam priznaje da čovjek ne bi mogao živjeti kao čudoredno biće ako ne bi postulirao Božje postojanje kad već teoretski o njemu ne može ništa znati. Za Bauera je to najbolji dokaz da s Kantovom teorijom spoznaje nešto nije u redu.

53 Bauer, str. 52.

54 Evo Bauerova prijevoda: »Ja dakle tvrdim, da su svi pokusi spekulativne porabe uma s obzirom na bogoslovlje neplodni i po unutrašnjem njihovom ustroju upravo ništetni; a da načela naravne uporabe njegove nikako ne vode bogoslovlju, da dakle bogoslovlja umnoga nikako ne može biti, ako se za osnov i uputu ne uzmu čudoredni zakoni. Jer su sva sintetička načela razuma samo za imanentnu porabu, a za spoznanje najvišega bića potrebna je transcendentalna (sic! trebalo bi prevesti kako i stoji »transzendenter Gebrauch« transcendentna) njihova poraba, zašto nije razum naš uređen. (Jedna rečenica je preskočena a da Bauer to nije naznačio: »Soll das empirisch gültige Gesetz der Kausalität zu dem Urwesen führen, so müsste dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören; alsdann wäre es aber, wie alle Erscheinungen, selbst wiederum bedingt.«) Kad bismo pak i dopustili skok preko medje iskustva po dinamičkom zakonu odnošaja između učinka i uzroka, kakav pojam možemo polučiti ovim postupkom? Ni iz daleka ne bismo dobili pojma o biću najvišem, jer nam iskustvo nigdje ne pruža najveći od svih mogućih učinaka.« Bauer, str. 52, u hrvatskom prijevodu V. D. Sonnenfelda str. 290; B 664–665.

55 Bauer, str. 52.

56 Isto.

3. Josip Stadler

Josip Stadler u šestom svesku svoje Filozofije koji nosi naslov Naravno bogoslovlje⁵⁷ manje se bavi Kantom negoli Bauer ali i on se našao ponukanim da u tri točke odgovori na Kantovu kritiku dokaza za Božje postojanje.

Prva Stadlerova točka kritike odnosi se na princip uzročnosti. Ako se pod prvim principom shvaća prvi uzrok onda »prvi princip stvari jest biće apsolutno nužno te nema uzroka; ali nijećemo, da je to protivno onomu, što se zove zakon uzročnosti; jer taj zakon uzročnosti istina iziskuje i ustanovljuje, da ništa ne biva bez uzroka, i da ništa nije bez dostatnog razloga, ali ne tvrdi, da ničega nema, što nije učinjeno«. ⁵⁸ Isto tako Stadler želi pokazati da djelovanje prvog uzroka, kojim stvari počinju »bitisati« nije apsolutno nužno. Tek kad stvari jesu, onda je nužno da su proizvedene (*necessitas consequens*). Naravno, ovdje se pretpostavlja potpuna i apsolutna Božja sloboda glede stvaranja.

Druga točka Stadlerove kritike Kanta odnosi se na onu Kantovu tvrdnju da postojanje nije savršenost: »Nužnu biću ne manjka ni jedna savršenost« i »biće kojemu ne manjka nijedan savršenost jest nužno.« U tim tvrdnjama ne bi bio ni ontološki dokaz u krivu, ali je u krivu da iz činjenice što postoji pojam o najsavršijem biću izvodi postojanje takvog bića. »Kozmološki pak dokaz najprije dokazuje, da u svemiru nužno biće opstoji, a onda iz toga pojma izvodi, da tomu biću ni jedna savršenost ne manjka.« ⁵⁹ Dakle, i Stadler brani kozmološki dokaz, a zabacuje ontološki u onom obliku kako ga je prikazao. Naime, i prema Stadleru, može se dokazati da Bog postoji a posteriori, a ne a priori.

Treća točka kritike odnosi se na Kantovu tvrdnju da se fizikoteologijskim dokazom ne može dokazati da je redatelj svijeta koji postoji sam po sebi, to jest Bog, zapravo narav od koje ne može biti bolje. Kant, znamo, upućuje taj dokaz na kozmologijski, a taj opet na ontologijski. Stadler, pak, kaže da ne treba očekivati da se svako pojedino iz svakog pojedinog mora izvesti.⁶⁰

4. Vilim Keilbach

Vilim Keilbach u svojoj knjizi *Problem Boga u filozofiji*⁶¹ na više mjesta govori o Kantu a najizričtiji je glede kozmologijskog dokaza u sljedećim točkama:

57 J. Stadler, *Filozofija*. Svezak VI. *Naravno bogoslovlje*, vlastitom nakladom, Sarajevo 1915.

58 Stadler, str. 54.

59 Stadler, str. 55. J. Stadler upotrebljava riječ »svemir« u značenju u kojem se danas ne upotrebljava. Svemir je po definiciji ograničen i neograničeno biće u njemu ne bi moglo bivstvovati. Dakle, pod riječju »svemir« kod Stadlera valjda misliti na sveukupnu zbilju.

60 »Da li je pak to biće samo po sebi, da li je u savršenosti beskrajno, da li je ono ovoga svijeta samo upravitelj ili i stvoritelj; sve to spada na pitanje, tko je i kakav je Bog. Premda se ovo i ostalo, što se Bogu dopitaju, ako se hoće da se razumom dokaže, iz ovoga, što sada nagjosmo, mora izvesti, ne mora se ipak svako pojedino iz svakoga pojedinog izvesti.« Stadler, str. 55.

61 W. Keilbach, *Problem Boga u filozofiji*. »Teodicija« ili »Naravno bogoslovlje«, Izdanje Nakladnog odjela Hrvatske državne tiskare, Zagreb 1944.

- 1) On drži da se načelo uzročnosti ne odnosi samo na pojavni svijet, nego da je njegova vrijednost univerzalna te da se odnosi »na bitak kao takav, a ne samo na empirički bitak«. ⁶² Zbog nedostatnosti empiričkog bitka, mora mu se tražiti dovoljan razlog postojanja i to u nekom neograničenom biću nadiskustvene ili transcendentne naravi. ⁶³
- 2) Na Kantov prigovor kozmologijskom argumentu da se u njemu bez prava tvrdi da je nemoguć beskonačni niz uzroka, odgovara Keilbach da beskonačni niz uzroka nije moguć zbog toga »što u njemu ne bismo našli onaj dovoljni razlog, što ga tražimo za adekvatno tumačenje uzročnog djelovanja u svijetu«. ⁶⁴
- 3) Keilbach ne prihvaća ni Kantov prigovor da je nužnost uvijek relativna, a nikad apsolutna, jer ona znači samo to da su ispunjeni svi uvjeti. »Ne stoji, da je svaka nužnost relativnog značenja. Nužnost bića, koje je naprosto neovisno, sastoji se u tom, što to biće ne može ne egzistirati i što ono uobće ne može biti vezano ni na kakve uvjete.« ⁶⁵ Valja razlikovati uvjetovanost spoznaje nužnosti od nužnosti same. Spoznaja može biti aposteriorna, »ali nas ona zato ipak može voditi do nekog bića, koje postoji bez uvjeta«. ⁶⁶
- 4) Na prigovor svođenja kozmologijskog dokaza na ontologijski, to jest i kad bi kozmologijski dokaz zaista vodio do postojanja nužnog bića, ne bi bilo odgovoreno da je to biće neograničeno i pod svakim vidikom savršeno i ne bi bilo dokazano njegovo božanstvo, nego bi se moralo prijeći na argumentaciju ontologijskog dokaza, Keilbach odgovora da je »pojam 'savršeno biće' realno ili stvarno fundiran u nekoj stvarnosti, u konkretnoj egzistenciji, tako da se više ne nalazimo u čisto pojmovnom redu«. ⁶⁷ Tu on misli na dokazano postojanje nužnog bića, a ne samo na okretanje ili izvođenje samih pojmova »nužno je biće savršeno« i »savršeno je biće nužno«.

Glede fizikoteologijskog dokaza Keilbach se ne slaže s Kantom da se od činenice reda u svijetu može doći samo do »arhitekta« ili »graditelja« svijeta i da treba pozivati u pomoć kozmologijski dokaz kako bi se došlo do stvoritelja svijeta, a da bi i taj zaključak vrijedio, morao bi se osloniti na ontologijski dokaz. Valjanost fizikoteologijskog dokaza »zajamčena je tim, što je načelo uzročnosti opći princip i što argumentacija fizičko–teologijskog dokaza ne upada u pogrešku ontološkog argumenta. Njegova je logička struktura opita aposteriorne naravi«. ⁶⁸

62 Keilbach, str. 162.

63 Usp. Keilbach, str. 162.

64 Keilbach, str. 162.

65 Keilbach, str. 162.

66 Keilbach, str. 162.

67 Keilbach, str. 162.

68 Keilbach, str. 163.

U »antinomijama« vidi Keilbach kako Kant želi pokazati da čisti um nije sposoban dokazati da postoji transcendentno biće. Naime, međusobno se sukobljavaju različite tvrdnje ili različiti sudovi čistog uma. Taj nesporazum uma sa samim sobom, prema Keilbachu, jest znak Kantu da »čisti um uopće nije nadležan da sudi o vanpojavnj stvarnosti: čim čisti um prelazi granice pojavnog svijeta, dolazi on na jedno područje, na kojem nije kompetentan suditi i zato upada u proturječje«. ⁶⁹ Dakle, čisti um se kreće na području za koje nije kompetentan, zato i može dokazati i jednu i drugu protivnost.

Glede Četvrtje antinomije Keilbach tvrdi da se u njoj »čitavo dokazivanje teze i antiteze osniva na krivoj empirističkoj pretpostavci, da uzrok mora uvijek biti u jednoznačnom odnosu prema svojim učincima, to jest da uzročnost ima uopće samo fenomensku ili pojavnu vrijednost«. ⁷⁰ Isto se tako ne može zahtijevati da nužno biće proizvodi drugo nužno biće kad je nemoguće da postoje dva nužna bića. Zato učinci djelatnosti nužnog bića ne mogu biti istoga roda kao što je i ono. Stoga Keilbach naziva nužno biće ukoliko je uzrok da je »causa aequivoca«, a ne »causa univoca«. ⁷¹

Unatoč tome da se, prema Kantu, »ne može apodiktički dokazati opstojnost Božju«, Keilbach ga ne drži ateistom. Dapače, on traži u njemu poticaje »da smo prisiljeni tražiti naš mir u ideji nekog najvišeg bića, o kojemu sve u svijetu ovisi, a da bez te ideja naš razum ostaje uvijek nemiran«. ⁷² A za opravdanje te ideje poziva se Kant na praktični um te je onda i postojanje Božje postulat praktičnog uma, nastavlja Keilbach, »i to u smislu, što moralni poredak ne bi imao smisla, kad ne bi duša bila bezsmrtna i kad ne bi egzistirao Bog, koji može uzpostaviti moralnu ravnotežu tim, što poslije smrti nagrađuje dobro, a kažnjava zlo.« ⁷³

Keilbach se osvrnuo i na Treću antinomiju koja se bavi prvim uzrokom pod vidikom njegove slobode te i tu nastaje kontradikcija samo onda kad »zamišljamo prvi slobodni uzrok kao da je i on poput svih ostalih pojava, za koje tražimo tumačenje, ovisan o uvjetima vremena i prostora«. ⁷⁴

Na kraju se može reći da je i za Keilbacha Kant zaista adversarius glede dokazivanja Božjeg postojanja, ali i da su njegove tvrdnje temeljene, ne na nesporazumu uma sa samim sobom, nego na Kantovim krivim pretpostavkama.

69 Keilbach, 164.

70 Keilbach, 166.

71 Za Keilbacha: »Nužno je biće po svojoj prirodi izvan vremena i prostora. Inače se vraća isto pitanje, za koje tražimo tumačenje, a koje nas sili da izidemo iz vremena i prostora. Čim zamišljamo nužno biće u vremenu i prostoru, sliede sve one poteškoće, koje se prikazuju kao kontradikcije.« Str. 165.

72 Keilbach, str. 166.

73 Keilbach, str. 166.

74 Keilbach, str. 165.

5. Ante Kusić

Ante Kusić u svojoj *Teodiceji*⁷⁵ osvrće se na Kantov kriticizam i to pod naslovom *Agnosticizam*, u koji ubraja još i relativizam kao i pozitivizam. Kusić kratko naznačuje osnovne crte Kantove filozofije, a potom ih kritizira.⁷⁶ Prema Kusiću, Kant istražuje one »uvjete koji prethode svakom spoznajnom iskustvu«. Ali tu Kusić vidi kontradiktornost i neodrživost Kantove filozofije jer upravo prema njoj »spoznaja načelno ne može izići iz iskustvene uokvirenosti«, isto tako glede kauzaliteta kojeg Kant drži za subjektivnu apriornu formu (sic!) primjenjujući je zaključuje na postojanje objektivne stvari po sebi, koja (stvar po sebi) »stoji pred vratima naših osjetila i prouzrokuje samu osjetilnu spoznaju«. ⁷⁷ I glede prirodnih znanosti i sintetičkih sudova a priori kod Kanta Kusić primjećuje: »Nadalje veli Kant: prirodoslovna znanost, kao nauka o općim zakonima po kojima se odvijaju pojave, moguća je samo, ako su mogući 'sintetički sudovi a priori'. To je, međutim, točno isti ontološki dokaz (iz pojma na zbiljnost), što ga je Kant odbacio negirajući vrijednost dokaza za opstojnost Božju.«⁷⁸ Kusić misli da Kantov načelni antropološki subjektivizam s obzirom na valjanost naše spoznaje »pobijaju neposredni sudovi svijesti o vlastitim objektivnim psihološkim stanjima«. ⁷⁹

Time autor želi reći da je čovjek »sposoban sa sigurnošću spoznati neke objektivne istine i na temelju tih izvoditi daljnje, objektivno valjane, zaključke u okvirima objektivne evidencije kao kriterija (–raspoznavala!) objektivne istine i kriterija sigurne istine«. ⁸⁰ Tako je i sa istinom da se biti i ne–biti isključuju i da se potenci-

75 A. Kusić, *Teodiceja*, III. izdanje (umnožena ciklostilom kao skripta Centralne visoke bogoslovske škole u Splitu), Split 1968.

76 »Kantov kriticizam, koji uči, da — zbog neizbježne povezanosti naše spoznaje s apriornim predodžbenim formama prostora i vremena i dvanaest apriornih kategorija — da možemo spoznati samo stvari, kakve su one za naš ljudski način spoznaje (=fenomene), i nikako (...), kakve su one same po sebi (=noumene). Metafizika kao nauka o 'stvari po sebi' ili bitku kao takvom nemoguća je. Svako dokazivanje Božje opstojnosti, kao i nijekanje, nemoguće je, jer: na osnovi primjene principa kauzaliteta i dokazivanju i na osnovi zaključivanja iz kontingentnosti svijeta dolazi se do zaključka o postojanju kao i nepostojanju prvog Uzroka, o postojanju kao i nepostojanju nužnog Bića (=antinomije). Boga nikako ne možemo razumski spoznati. Ali zato ga moramo voljno (= Kantov 'praktični um') postulirati polazeći od bezuvjetnosti 'kategoričkog imperativa' (moraš — ne smiješ) u nama s obzirom na vršenje dužnosti. Ako nema Boga, nema temelja za razlikovanje kreposti od opaćine. No čemu onda kategorički imperativ vršenja dužnosti? Dakle, Bog mora biti. On je postulat volje, ne zaključak razuma.« Str. 43.

77 Kusić, str. 43.

78 Tu se Kusić poziva na G. E. Schulze (1761.–1833.) i njegovo djelo *Anesidemus*. str. 43.

79 Dalje Kusić argumentira protiv Kanta i protiv Schulzea ovako: »Ako, naime, treba sumnjati u istinitost svake spoznaje o bitku (Schulze) odn. ako je svaka naša spoznaja samo antropološki subjektivno zacrtana (Kant!), onda već imamo u rukama nesumnjivu i sigurnu (= da treba sumnjati!) te očitu i objektivnu (= da je naša spoznaja nesumnjivo i činjenično subjektivna!) istinu.« Kusić, str. 44.

80 Kusić, str. 44.

jalnost sama od sebe ne može aktuirati te da objektivno vrijedi princip kauzaliteta pomoću kojega onda možemo zaključivanjem doći do nužnog bića ili Boga.

6. Josip Ćurić

Ćurić se u svojim skriptama *Repetitorij teodiceje*⁸¹ na više mjesta dotaknuo Kanta. Već se na osmoj stranici spominju antinomije te kopernikanski obrat »ukoliko se čovjek od promatranja kozmosa počeo navraćati u (k?) sebi i reflektivno analizirati vlastito biće«. ⁸² Ćurić ističe i da je Kant u mladim danima hvalio teleologijski dokaz i da se bojava antropomorfizma. ⁸³ Također mu deontološkom dokazu pripisuje pretjerivanje i svrstava ga u autonomiste glede dužnosti. Ali tek prava optužba slijedi u raspravi o analognoj spoznaji Boga. Tu Ćurić optužuje Kanta za »pravi prodor agnosticizma« koji je Kant proveo svojim »kriticizmom«. Naime, »budući da nemamo nikakvih urođenih ideja i sve pojmove ubiremo isključivo kroz iskustvo svijeta, ne možemo (učiti Kant) tim svojim pojmovima kazati baš ništa o Nadiskustvenom, Nadsvjetskom Bitku«. ⁸⁴

Još jednom Ćurić spominje Kanta kad govori o pristupu »Bogu kroz golo iskustvo moralnosti« kao i u pitanju kako bi izgledala jedna čisto »naravna religija«.

7. Bonifac Badrov

Badrov u svojoj *Teodiceji*⁸⁵ među drugim spominje i Kanta te kaže da za njega egzistencija nije realan predikat nego je pozicija stvari. Badrov konkretno navodi Kantovo mišljenje te tvrdi da »Kantova kritika ontološkog dokaza nije potpuno opravdana. Kod Boga egzistencija znači bitnu savršenost, jer su esencija i egzistencija identične. I ukoliko znači bitnu savršenost, egzistencija je kod Boga (i samo kod Boga) realni predikat. A pogotovo nužnost egzistencije jest jedna bitna savršenost i prema tome, realni predikat.« ⁸⁶

81 Josip Ćurić, *Repetitorij teodiceje*. Skripta, umnožena ciklostilom, Filozofsko–teološki institut Družbe Isusove, Odjel za kršćanski nazor, Zagreb 1972.

82 Ćurić, str. 25.

83 Usp. Ćurić, str. 28.

84 Ćurić, 46. Doduše, Ćurićev govor o Kantu glede nastajanja pojmova malo je prekratak. Naime, apriorne pojmove um sam pravi i onda ih primjenjuje na ono osjetilno. Um, čak nužno, pravi svoje umske ideje, jer su mu neophodno potrebne, iako one nikako ne kazuju da objektivno postoji ono o čemu su ideje, ako se tako smije reći — jer ideja je samo ideja s regulativom i heurističkom funkcijom ali ne i spoznajnom ili konstitutivnom. Ali Ćurić ima pravo, ako i ukoliko ono sjetilno uopće budi razum i um da stvaraju svoje pojmove i ideje.

85 Bonifac Badrov, »Teodiceja«, tiskana u *Sabrana djela, svezak II, Predavanja iz filozofije*, Franjevački samostan »Gorica«, Livno i Franjevačka teologija, Sarajevo 1997., str. 407–454.

86 Badrov, str. 415.

Isto se tako Badrov protivi Kantu i glede kozmologijskog dokaza za kojeg Kant tvrdi da se on mora svesti na ontologijski.⁸⁷ Dokaz iz kontingencije polazi od činjenice »realnih kontingentnih bića« i on zaključuje na »egzistenciju nužnog bića«. To je za Badrova aposteriorni, a ne apriorni dokaz. Isto se tako Kant spominje i u dokazu iz kauzalnosti u svijetu i ističe njegovo mišljenje »da princip kauzaliteta vrijedi samo za fenomenalni svijet, a ne za svijet koji transcendirira fenomene«⁸⁸ kao i u teleologijskom dokazu kome Kant odriče mogućnost da dokaže Božje postojanje — nego samo »može dokazati da je Bog uredio, organizirao već egzistentnu materiju, a ne da ju je stvorio«.⁸⁹ Badrov spominje Kanta makar i u zagradi kada govori o »moralnom dokazu« iz činjenice moralne obligacije.⁹⁰

Dakle, u svim spomenutim skriptama ili u svakoj knjizi obrađenih autora o dokazivanju Božjeg postojanja nezaobilazan je Kant, a prisutan je čak i onda kada se izričito ne spominje, kao kad je, na primjer, riječ o iskustvu u smislu da je ono objektivno a ne neka subjektivna afekcija ili proizvodnja slika nepostojećih predmeta, kao i posve subjektivna ili subjektivistička konstrukcija.

Zaključak

Kod obrađenih autora u Hrvata koji su izdavali knjige ili skripta u 20. stoljeću s naslovom *Teodiceja* ili s tom problematikom nezaobilazan je Kant kao *adversarius* ili protivnik teza koje su oni zastupali. Naravno, svaki je iz Kanta izabirao ono u čemu mu se najviše protivio. Zato su i birani citati različiti, ali temeljna protivnost sastoji se u tome što su naši autori uvjereni u mogućnost objektivne (ne objektivističke) spoznaje izvanjskog svijeta, ali i neke racionalne spoznaje koja se odnosi na metafizičke zbilje i to polazeći upravo od iskustva osjetilnog svijeta. Riječ je, zapravo, o temeljnom stavu prema spoznaji, njezinom dosegu i vrijednosti kao i razumijevanju sebe u svijetu i ovoga pak u sveukupnoj zbilji te, naravno, i o njoj samoj.

Drugim riječima, pitanje je progovora zbilje kroz svoje dijelove. Ako smo pri sebi, jesmo li pri zbilji ili smo samo u nekim apriornim formama koje nam ne kažu ništa o onom zbiljskom sadržaju? Možda je osnovna zamjerka Kantu od strane

87 »Kant svodi dokaz iz kontingencije na Anzelmov ontološki dokaz. Iz kontingentnosti u svijetu zaključuje se na neko nužno biće. A onda iz pojma nužnog bića izvodi se da je to biće najsavršenije biće, tako da se može sud konvertirati pa reći: Najsavršenije biće jest nužno biće. A to je formula ontološkog dokaza.« Badrov, str. 417. Badrov ovdje spominje Anzelma, ali znade se da je Kant više poznao Descartesovu formulaciju ontologijskog dokaza nego što je čitao Anzelmov *Proslogion*.

88 Badrov, str. 418.

89 Badrov, str. 421.

90 »Moralni dokaz se izvodi iz činjenice moralne obligacije. Postoji moralni red koji nam se nameće kao bezuvjetna obligacija (Kantov »kategorički imperativ«). A jer ništa ne može biti bez dostatna razloga, to i moralni red i njegov obligatni karakter mora imati dostatan razlog. Zadnji razlog bezuvjetne moralne obligacije može biti samo u jednom najvišem Zakonodavcu, koji jedini može ljudsku volju obvezati, a to je Bog.« Badrov, str. 423.

naših autora što on ne priznaje primjenu principa uzročnosti izvan sfere *moгуćег iskustva*. Ako se zaista spekulativnim umom ne može probiti granica osjetilnoga, onda je zbilja za nas nesvediva na nešto zajedničko po čemu bi se legitimiralo sve što postoji. U tome slučaju valja odbaciti svaku pretenziju na nešto općevrijedeće te svesti mogućnosti našega uma na svijest o granici. No, znamo da upravo ta granica muči ljudski um otkada postoji. Tu vjera, posve odijeljena od razuma ne može pomoći koliko god joj je Kant blagonaklono pripravljaо mogućnost postavljajući granice znanju.

Naši autori nisu racionalisti, ali nisu ni agnostici. Oni su uvjereni da je moguća neka valjana spoznaja Boga, makar i analogna. Oni se kao razumna bića nikako nisu mogli otisnuti u posvemašnju iracionalnost vjere koja više ne bi prosvjetljivala ljudske naravne spoznajne sposobnosti.

Spor s Kantom ne tiče se postojanja ili nepostojanja Boga, nego shvaćanja spoznajnih mogućnosti. U takvom shvaćanju naši autori nisu iznimka među onima koji drže da je čovjek sposoban svojim naravnim mogućnostima doći do valjanog pojma o Bogu, makar on bio samo analogan. Možemo reći da naši autori ne zastupaju prekid spoznaje, nego njezinu otvorenost prema beskrajnom i bezuvjetnom misteriju. Neprestano ih je uzbuđivalo ono aristotelovsko pitanje o tome što uopće znači biti.

KANT AS ADVERSARIUS IN NATURAL THEOLOGY IN CROATIA

Nikola STANKOVIĆ

Summary

The article speaks of Kant as adversarius in the theodicy and philosophy on God of the writings of some professors of philosophy at ecclesiastical institutions for higher education in 20th century in Croatia. We will actually be looking at only those textbooks entitled »Theodicy« or those headings referring to this subject matter. Our title suggests that we are dealing with natural theology, that is, theology which, as Kant would say, speaks of gaining knowledge of an original being through reason not revelation, but which, contrary to Kant, takes into account experience also. It is Kant's position that experience, whether individual (as in the physico-theological proof the premise of which is order in the world) or general (as in the cosmological proof based on the premise that anything exists at all) can in no way lead to knowledge of God's existence. Croatian authors contend that man has the potential to achieve genuine knowledge of God's existence through his own natural cognitive faculties, his point of departure being experience.

