

## Željko Pavić

Ivane Brlić-Mažuranić 26, HR-10000 Zagreb  
zeljko.pavic@lzmk.hr

# Brajičićev i neoskolastički »promašaj cilja« u pogledu Kanta

### Sažetak

U svojemu prilogu autor analizira članak »Kantov promašaj cilja« Rudolfa Brajičića *DI*, gdje se Kantu prigovara da je postulirajući »nespoznatljivost stvari po sebi« širom otvorio vrata novovjekovnome i posebice prosvjetiteljskom agnosticizmu i njegovu bezgraničnom povjerenju u um. Kroz analizu Kantova spisa *Prolegomena* za svaku buduću metafiziku (1783.) i pozivajući se na jedan članak o Kantu Aloisa Haldera, autor pokazuje kako je vjera u svom odnosu prema Bogu potpuno autonomna i slobodna, za razliku od uma koji postavljaajući samoga sebe kao »objekt« svojih razmišljanja u stvari dospijeva u onu vrstu »transcendentalnoga solipsizma« koja ga nužno dovodi u nerješive antinomije. Budući da po Kantu »bitak nije nikakav realni predikat«, on se svakako može smatrati pretečom kasnije egzistencijalno-filozofske kritike tradicionalne ontoteologije, od kojega uostalom i potječe taj termin.

### Ključne riječi

Rudolf Brajičić, Immanuel Kant, skolastičko-neoskolastička filozofija, *Prolegomena*, transcendentalni privid, um, vjera, zdravi razum, spekulativni razum

## 1. Uvod

U svoje dvije knjige i jednome članku o Kantu pater Rudolf Brajičić izričito govori o Kantovu »promašaju cilja«<sup>1</sup> i o nužnosti »opravdanja čistoga uma«, čime sebe svrstava među one suvremene neoskolastičke mislitelje koji su *bez Kanta htjeli povrh Kanta* i koji zbog toga nikako nisu mogli uhvatiti priključak na temeljne probleme suvremene filozofije, kako je u svojim brojnim spisima često i sâm naglašavao glasoviti isusovački mislitelj Johannes Baptist Lotz.<sup>2</sup>

Ovdje nas sada poglavito zanima pitanje: u čemu se po Brajičiću sastoji taj »Kantov promašaj cilja« i koji su ga uvidi naveli na takav zaključak?

1

Kant je, dakako, bio nezaobilazna tema i u drugim Brajičićevim spisima, no ovdje posebice izdvajam: Rudolf Brajičić, *Opravdanje čistoga uma. U svjetlu transcendentalnih odnosa*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1988.; Rudolf Brajičić, *Filozofski eksperiment. Signifikantni i egzistentni vidici u filozofiji*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1996.; Rudolf Brajičić, »Kantov promašaj cilja«, u: Marko Josipović, Mato Zovkić (ur.), *Crtajte granice. Ne precrtajte ljude. Zbornik radova u povodu imenovanja vrhbosanskog nadbiskupa Vinka Puljića kardinalom*, Vrhbosanska visoka teološka škola,

Sarajevo – Bol 1995., str. 950–959. Budući da se svi Brajičićevi prigovori Kantu pregnantno sažimaju u tom malom, istoimenom članku, u nastavku ovoga rada obilato ćemo ga navoditi pod kraticom »KPC«.

2

Gotovo je nepregledna novija neoskolastička literatura o Kantu. Ovdje za orijentaciju navodimo samo neka značajnija djela i zbornike: Joseph Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, sv. I–II, Felician Rauch, Innsbruck 1878.; Johannes Baptist Lotz (ur.), *Kant und Scholastik heute*, Verlag Berchmanskolleg, Pullach

U tu ćemo svrhu analizirati upravo onaj istoimeni Brajičićev tekst i suočiti ga s Kantovim vlastitim razmišljanjima o »cilju« i »smislu« metafizike koja su sadržana u njegovim *Prolegomenama za svaku buduću metafiziku*.<sup>3</sup> Povrh toga, suočit ćemo ga i s vrlo ozbiljnim tekstom o Kantu pokojnoga Aloisa Haldera<sup>4</sup> kao onoga koji je sebe doživljavao kao iskrenoga »kršćanskog mislitelja«. Kada kažem »kršćanski mislitelj«, tada pod tim ne podrazumijevam nikakvo »željezno drvo« u Heideggerovu smislu, već prije svega čovjeka koji je – poput Brajičića – duboko ukorijenjen u katoličkoj predaji koja ga, upravo zbog toga, ni na koji način ne priječi da pokuša *slobodno* razumjeti Kanta polazeći od njega samoga, tj. od stvari do koje je Kantu bilo izvorno stalo: do *čuvanja transcencije transcendentnog* onkraj svih metafizičkih i aporet-skih tlapnji »čistoga uma«.

## 2. Brajičićev cilj: redukcija metafizike na naravno bogoslovlje (*theologia naturalis*)

Temeljna je Brajičićeva nakana pokazati kako Kant nije postigao onaj cilj zacrtan u spisu *Prolegomena za svaku buduću Metafiziku*, tj. cilj dokidanja »metafizičkih prepirki«. Bez obzira na to što se metafizika još od Aristotela razumije kao »prekoiskustvena znanost« (Zimmermann), koja u egzistencijalno-ontološkom smislu može značiti i samoprekoračivanje faktične egzistencije u predmetnome tubitku (Jaspers, Heidegger), čije »predmet« ne mora dakle biti ono božansko, već tijekom doseganja sebe u faktičnoj egzistenciji, ona je za Brajičića »s obzirom na svoju središnju tezu o Božjoj opstojnosti naravna religija, a to znači slobodni odgovorni prihvrat te opstojnosti«. <sup>5</sup> To pogubno svođenje metafizike na naravno bogoslovlje u konačnici bi značilo opravdanje Boga u povijesti, dakle onu vrstu teodiceje koje nema nikakve veze niti s vjerom niti s metafizikom. Jer kao što je u svojim *Misljima* davno već pokazao Blaise Pascal: »Ti me ne bi tražio da me nisi našao«!<sup>6</sup> Traganje za Bogom nije stvar naravno-bogoslovnoga poriva za dokazivanjem njegove opstojnosti, pri čemu samo to *dokazivanje* čini suvišnom bilo kako razumljenu vjeru, ono je izraz unutarnje »pogođenosti« onim radikalno drugim, *fascinosum, tremendum*, koja uzrokuje onu drhtavicu i nesanicu (*tremor*) što me budi iz mojih *umišljaja* o zbiljnosti i potiče na vraćanje k izvoru,<sup>7</sup> k onom horizontu u kojemu transcencija transcendentnog nije nikakva predmetna danost, već ono što u toj pogođenosti iskušavamo kao smisao i značenje vlastite egzistencije. No u ovoj redukciji metafizike na naravno bogoslovlje nepovratno su izgubljeni i Bog i egzistencija koja smisao svojega izvršenja nalazi u toj posvećenosti nedokučivoj tajni, pred kojom se Tomina metafizika dokaza o Bogu pokazuje kao čista *bogohulna* znanost.

Promatrajući pojavu Kantove *Kritike čistoga uma* u sklopu *moderne* i njezine izravne zasluge za sâm nastanak *moderne*, Brajičić krajnje korektno i pohvalno ističe kako to

»... djelo ne samo [da] ima značenje za filozofsko okružje njegova vremena nego se bez njega ne može razumjeti tijek filozofske misli posljednjih dvjesto godina.«<sup>8</sup>

Doista, Kantovo (*konačno*) razgraničenje razumskih i umnih spoznajnih moći, tj. njegovo ograničavanje spoznaje na sferu mogućega i zbiljskoga iskustva doista je omogućilo filozofiji da se okrene prema konkretnome čovjekovom bitku-u-svijetu (Heidegger), da čovjek ostane »vjeran Zemlji« (Nietzsche) i da u toj vjernosti kao *posvećenosti* onome *što mogu znati* ne pravi nikakve slike

niti predodžbe o onom nepredočivom i neizrecivomu u biblijskom i Wittgensteinovom smislu.<sup>9</sup> No Brajičić upravo u tom razumskom ograničenju uma vidi Kantov »promašaj« jer obuzdavanje uma u njegovoj neutaživoj žudnji za transcendiranjem svega, u konačnici i samoga sebe, što je u konačnici učinio Hegel sa svojim apsolutnim duhom koji kroz cjelokupnu zbiljnost misli jedno samoga sebe, čini Kanta po Brajičiću »pozitivni[m] učenjak[om], čovjek[om] pozitivne znanosti«.<sup>10</sup> Kao »pozitivni učenjak« Kant je po Brajičiću izvršio takav »kopernikanski obrat« koji je ostao »bez općeg prihvata od filozofa«<sup>11</sup> zato što – i ovdje dolazimo do glavne točke Brajičićeve kritike:

»Kant ne samo da nije oslobodio metafiziku od borbi, nego je sâm otvorio jednu novu frontu: borbu oko objektivnosti ljudske spoznaje.«<sup>12</sup>

Pitanje *objektivnosti ljudske spoznaje* temeljno je pitanje cjelokupne skolastičko-neoskolastičke spoznaje, za koje je izvorno i izričito *kriv* Toma Akvinski: ukoliko sam kao stvoren od Boga određen tom stvorenošću, utoliko svaka spoznaja kao spoznaja stvorenoga ima karakter takve vrste »objektivnosti«, čiji je jamac jedino i isključivo Bog. Neposredno spoznavajući razum nije

bei München 1955.; Hansjürgen Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1969.; Walter Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Johannes Berchmans Verlag, München 1979.; Josef de Vries, *Grundbegriffe der Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.; Leo J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. Philosophische Theologie*, Verlag Anton Pustet Salzburg, Salzburg – München 1987. O povijesti skolastičko-neoskolastičkoga odnosa prema Kantu od novijih studija usp. posebice Norbert Fischer (ur.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 2005. Od domaćih neoskolastika dovoljno je samo navesti S. Zimmermanna i njegovo cjelokupno, objavljeno i neobjavljeno djelo, u kojemu je Kant neprestana i neizostavna tema njegovih promišljanja, premda se tu isključivo radi o nanošenju skolastičke *transcendentalno-objektivne* metode na Kantovu *transcendentalno-subjektivnu* filozofiju, zbog čega je izostao svaki ozbiljniji dijalog. Možda ću biti krajnje pristran ako suprotno Zimmermannu ukažem na shvaćanje Kanta u sustavu filozofije Josipa Stadlera, posebice u njegovu *Naravnom bogoslovlju* (Kaptol Vrhbosanski, Sarajevo 1915.), gdje – ne čini mi se – Stadler *uopće ne primjenjuje* na Kanta *skolastičku metodu*, nego mu je *suprotstavljala!*

3

Immanuel Kant, »Prolegomena za svaku buduću metafiziku«, u: Immanuel Kant, *Dvije rasprave*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Matica hrvatska, Zagreb 1953., str. 7–146. U nastavku ovoga rada navodi se kao »PBM«.

4

Usp. Alois Halder, »Immanuel Kant: Religion im Verhältnis von Grund und Abgrund«, u: Alois Halder, Klaus Kienzler, Joseph Möller (ur.), *Sein und Schein der Religionen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1983., str. 16–38. U nastavku ovoga rada navodi se kao »GuA«.

5

R. Brajičić, KPC, str. 950.

6

Blaise Pascal, *Péenses*, LGF, Paris 2000., str. 232.

7

Usp. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Verlag C. H. Beck, München 1991.

8

R. Brajičić, KPC, str. 950.

9

Usp. Bernhard Welte, »Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie«, u: Bernhard Welte, *Gesammelte Schriften. Denken in Begegnung mit den Denkern III: Jaspers*, sv. II, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 2008., str. 1–368, ovdje 289 i d.

10

R. Brajičić, KPC, str. 951.

11

Ibid.

12

Ibid., str. 952.

ništa drugo nego pûki »spremnik« svojstava opaženoga objekta – tek je um u stanju sintetizirati to mnoštvo svojstava kao »objekt«, objekt koji povrh sebe ukazuje na mogućnost uspona uma k spoznaji transcendentnoga, što je za Kanta nedopustivo, jer um tada nužno zapada u antinomije.

Skolastički mišljena »objektivnost« nije ništa drugo nego pasivno »prisporodabljanje« uma predmetu, čisti sebegubitak u onom ne-mojem, potpuni izlazak iz sebe koji se jedino može *pozitivno* braniti u Lévinasovu smislu, tj. kao bezuvjetno i bespretpostavno približavanje Drugom koji više nije nikakav pûki objekt, već ono što me oslovljava, zahtijeva i određuje u svom neposrednom prisuću.<sup>13</sup> Čak i kada se radi o neživome »objektu«, čak i tada njegova *značajnost* »za mene« i moju vlastitu egzistenciju ukida njegovu *objektivnost* u Tominom i Brajčićevom smislu, objektivnost u kojoj nema nikakvoga Ja i Ti (Buber), već isključivo sudbinska (p)određenost slijepoj metafizičkoj kauzalnost. Ona po Brajčiću i skolastičko-neoskolastičkoj filozofiji nije »slijepa« zato što njome upravlja Božja providnost, ali je po našem mišljenju *slijepa* u pogledu svojega smisla koji ne može ležati ni u kakvom predmetnom odnosu prema egzistenciji, već jedino i isključivo u ozbiljenju vlastite egzistencije na niti vodilji pogođenosti vlastite egzistencije onim apsolutno nedodirljivim Drugim koji nikada ne može biti »predmet« mišljenja, nego u mišljenje *upada* kao dosjetka koje se ono nije dosjetilo, kao *dar*.<sup>14</sup> Tu je mogućnost mišljenja Boga na takav, krajnje radikalni način da sam u stvari *mišljen* od Boga, u vidu imao i u onaj glasoviti izričaj: *cogitor, ergo sum* – Franz von Baader kao i mnogi srednjovjekovni mistici na čelu s Meisterom Eckhartom, čije djelo predstavlja jednu od najradikalnijih kritika *predmetne ontoteologije bića katoličke metafizike*.<sup>15</sup>

Neovisno o tomu, ovdje u pogledu Kanta Brajčića naročito iritira pitanje: zašto nakon Kantove kritike *transcendentalnoga privida* »filozofi nisu prestali 'vjerovati' u transcendentalni privid«?<sup>16</sup>

Ako »transcendentalni privid« nije ništa drugo nego »način zavođenja«, način da se nešto »čisto subjektivno« smatra nečim objektivnim (tzv. »transcendentalni realizam«),<sup>17</sup> ako je s druge strane po Brajčiću »transcendentalni privid« u stvari govor o nespoznatljivoj stvari po sebi,<sup>18</sup> u konačnici o Bogu, onda se Brajčićev i skolastičko-neoskolastički »promašaj« cilja sastoji upravo u nemogućnosti shvaćanja da se iza tako, kantovski shvaćenoga »transcendentalnog privida« ne krije niti »stvar po sebi« kao apsolutna objektivna danost niti Bog kao 'Jamac' te objektivnosti, već ono čisto subjektivno »zavođenje« kojim subjekt samoga sebe *postavlja* kao apsolutni objekt kroz cjelokupno Ne-Ja, zbog čega ona Brajčićeva »vjera u transcendentalni privid« nije – paradoksalno – ništa drugo nego *nesvjesna vjera* u posljednju konstitutivnu ulogu Kantova transcendentalnog Ja. Ukoliko se zanemari uloga »transcendentalnoga privida« u tijeku konstitucije cjeline spoznaje, utoliko će se potpuno zanemariti i Kantov »kopernikanski obrat«, tj. bitno-subjektivna određenost predmeta tijekom njegove transcendentalne (subjektivne) konstitucije i čitav će se taj tijek spoznaje ponovno srozati na skolastičku razinu »shodnosti« mišljenja predmetu, na kojoj po Brajčiću jedino može počivati »znanstvena metafizika« kao »pozitivna znanost«.<sup>19</sup> »Pozitivna znanstvenost« kao shodnost mišljenja mišljenom (lat. *adaequatio*) po Brajčiću se najzornije pokazuje u Anselmovu ontološkom dokazu o Bogu: Bog je »nešto od čega se ništa veće ne može misliti«.<sup>20</sup> Ovdje je problem što je to »Veće«, ono što svi u Tominu smislu »nazivaju« Bog, čime se to »Veće« kao pojam izjednačava s Bogom, što je od samoga njegova nastanka bio problem toga

Anselmova ontološkog argumenta. Ukoliko sada »pozitivnost« ne mislimo u Heideggerovu smislu, nago s Anselmom i Brajičićem kao to »Veće«, utoliko ćemo svakako dobiti mogućnost izbjegavanja svakog pozitivnog prinosa racionalne ontoteologije pitanju Boga, ali samo pod pretpostavkom da Bogu ni na koji način ne pridajemo bilo kakvu egzistencijalnu odredbu jer tada se opet radi o »subjektivnom prediciranju«, tj. o konstituciji pojma Boga u njegovim, subjektu imanentnim odredbama kao bića. Upravo je zbog toga Kant svojom kritikom uma htio izbjeći svako prediciranje i njegovo pitanje nije bilo: »kako je moguće vidjeti da Bog ne postoji?«,<sup>21</sup> već: »što mogu znati?«, ali znati nakon vraćanja uma u granice čistoga razuma.

Kao dobar Heideggerov učenik,<sup>22</sup> Rahner vrlo dobro znade da »Boga ne mogu držati u ruci kao maramicu u svom džepu«,<sup>23</sup> tj. da Bog nije nikakva raspoloživa, pozitivna danost koja bi mogla biti predmetom ontoteološkoga dokazivanja, čime bi se prethodno razum ukinuo u umu, kao npr. kod Hegela, a Bog

13

Usp. Željko Pavić, *Metafizika i hermeneutika*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1997., str. 87–96; Josip Oslić, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb 2002., str. 147 i d.

14

Usp. Emmanuel Lévinas, *Wen Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, prev. Thomas Wiemer, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1985.

15

Usp. Franz von Baader, »Texte zur Mystik und Theosophie (1808–1818)«, u: Franz von Baader, *Ausgewählte Werke*, sv. II, Bonchino Alberto (ur.), Brill – Schöningh, Leiden 2021., str. 1–365. Za temeljnu problematiku mistike usp. Meister Eckhart, *Lateinische Werke. Werke II*, Niklaus Largier (ur.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt na Majni 2008. Cjelokupni tematski, ne imenski prikaz srednjovjekovne mistike daje Martin Heidegger, *Fenomenologija religioznog života*, prev. Željko Pavić, Demetra, Zagreb 2004., 263 i n.

16

Usp. R. Brajičić, KPC, str. 954.

17

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Jens Timmermann, Heiner F. Klemme (ur.), Meiner Verlag, Hamburg 1998. U nastavku ovoga rada navodi se kao »KdrV«.

18

Usp. R. Brajičić, KPC, str. 954.

19

Brajičić tako na jednom mjestu ističe: »... Kantova metafizika 'boluje' odi iste one bolesti od koje je prema njegovoj dijagnozi

bolovala dokantovska metafizika: od nemoći da izgradi znanstvenu (u smislu pozitivne znanosti) metafiziku.« – Prema: Brajičić, KPC, str. 954.

20

Anselmo Canterburyjski, *Quod vere sit Deus. Monologion. Prosligion*, prev. Marina Miladinov, Demetra, Zagreb 1997.; ovdje *Prosligion*, 2. Usp. Barbara Čuk, »Anselmov unum argumentum«, *Bogoslovska smotra* 82 (2012) 1, str. 65–89.

21

R. Brajičić, KPC, str. 954.

22

Poznato je da je rani Rahner bio, među ostalim, i pod snažnim utjecajem Heideggera (od 1934. do 1936. godine slušao je njegova predavanja u rodnome Freiburgu), čega je plod njegovo rano djelo *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Innsbruck 1939.). Sama sintagma »Geist in Welt« neodoljivo podsjeća na Heideggerov »In-der-Welt-Sein«, a kako izvješćuje Max Seckler, termin »egzistencijal«, koji Heidegger u svojoj fundamentalnoj teologiji koristi za izražavanje modusa »egzistencijalnosti egzistencije«, pripada u temeljni vokabular *Bitka i vremena*, a Rahner ga pretumačuje u »nadnaravni egzistencijal«, što može biti krajnje dvojbena u pogledu Heideggerove temeljne nakane. Usp. Max Seckler, *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule*, Michael Kessler, Winfried Werner, Walter Fürst (ur.), A. Francke Verlag, Tübingen 2013., str. 205.

23

Nepoznat izvor; usp. Brajičić, KPC, str. 956.

u njegovim dokazima.<sup>24</sup> Zbog toga, odnosno zbog nemogućnosti egzaktnoga raspolaganja Bogom na bilo kojoj razini, metafizika je

»... ako je odgovoran 'prihvat', *vjera*. Ona nije vjera u smislu prihvaćanja Božjeg svjedočanstva, nego je vjera u smislu odgovornog pristajanja uz metafizičke postavke, prvenstveno da postoji Bog.«<sup>25</sup>

Ovdje se zatvara krug Brajičićeva naravno-bogoslovnoga zasnivanja metafizike: ne samo da metafizika ima prvi i konačnu zadaću dokazivanja Božje opstojnosti nego i vjera nije ništa drugo nego pûko *pristajanje*, ali ne uz Boga, nego uz kršćanske i druge religijske *predstave* o Bogu. »Katoličko« vjerovanje, kako je pokazao Emil Brunner, nije vjerovanje u Boga, već – kao u Brajičićevu slučaju – vjera u Tomine dokaze o Bogu, bez Boga i dokazujućega.<sup>26</sup> Cilj nije promašio Kant koji je – kako ćemo vidjeti – upravo htio zaštititi transcendentnost transcencije, već Rudolf Brajičić koji je s Tomom čvrsto uvjeren u mogućnost racionalnoga dokazivanja/utemeljenja Boga, Boga koji nam se u tijeku tomističkoga dokazivanja pokazuje kao jedan »vrlo nebožanski Bog« u Heideggerovu smislu. I ne naposljetku: dok je Kant potpuno svjestan »transcendentalnoga privida«, Brajičić podliježe tom prividu smatrajući da je to nešto objektivno, čemu je težila cjelokupna skolastičko-neoskolastička filozofija.

### 3. 'Zdravi' i intuitivno-spekulativni razum

Prije samoga razmatranja mogućnosti metafizike Kant vrši svojevrsnu Husserlovu *ἐποχή*, tj. isključenje svih naših prijašnjih umišljaja o zadaći i biti metafizike. Zbog toga kaže:

»Moja je namjera da sve one, koji smatraju za vrijedno da se bave metafizikom, uvjerim, kako je prijeko potrebno da prethodno prekinu svoj posao, da sve, što se dosad učinilo, smatraju kao da nije učinjeno i da prije svega nabace pitanje: 'Da li je uopće samo i moguće nešto takvo kao metafizika'.«<sup>27</sup>

Drugim riječima, Kant se pita, na koji se način metafizika može etablirati kao znanost koja će »zadobiti opće i trajno priznanje« drugih znanosti, tj. biti im ravnopravna po *metodi* istraživanja i prikazivanja metafizički otkrivene zbiljnosti. Taj Kantov, posebice mladenački okret pitanju *znanstvenosti* filozofije i mogućnosti zadobivanja *apodiktičnoga* tla istraživanja ima se zahvaliti prije svega prirodoslovcu Martinu Knutzenu, jedanaest godina starijeg od Kanta i rođenom također u Königsbergu (1713. – 1751.), koji je prema Cassirerovim riječima tamo bio jedini »koji je uopće reprezentirao europski pojam znanosti«. <sup>28</sup> Tragajući poput Descartesa za arhimedovskom točkom filozofije, dakako po uzoru na prirodnu znanost, Kant najprije polazi od Humeove kritike takve metafizičke povezanosti uzroka i posljedice, u kojoj uzrok nužno implicira posljedicu, tj. da je već sâm pojam metafizike dostatan uvjet mogućnosti umnoga, potpuno neodgovornog prekoračivanja cjelokupne sfere zbiljskog i mogućeg iskustva i time ono što kao uzrok implicira »posljedicu«, tj. mišljeno, posebice »stvar po sebi«. Drugo, budući da um nije proizvod samoga sebe, nego je

»... bastard fantazije, koja je, oplodena iskustvom, izvjesne predodžbe dovela pod zakon asocijacije, pa subjektivnu nužnost, t.j. naviku koja iz toga proizlazi, kao objektivnu na temelju spoznaje.«<sup>29</sup>

To postavljanje sebe kao objekta, »transcendentalni privid« ili čisto »zavode-nje«, govori da je u odnosu čistoga »Ja mislim« i Ja koje sebe postavlja kao objekt u konačnici potpuno isključen objekt sâm, cjelokupna sfera izvanjskog – ona je *inhibirana* u »Ja mislim«, ali ne kao njegov sadržaj, već kao horizont toga samoodnosa Ja, njegova čistoga posredovanja sebe sa samim sobom, tijekom koji će Hegel u svojoj *Fenomenologiji duha* opisati kao samokretanje apsoluta (apsolutnog pojma) kroz cjelokupnu zbiljnost, u kojoj ona nije nika-kva »tema« niti može bitni uvjet mogućnosti takvog čistog noetičkog (samo-) mišljenja. Po Kantu, Hume je

»... iz toga opet zaključio, da um nema nikakve moći da pomišlja takve veze, pa makar samo i u općenitosti, jer bi tada njegovi pojmovi bili proste izmišljotine, a sve njegove spoznaje, koje tobože a priori opstojе, ne bi bile ništa drugo nego lažno obilježavanje obična iskustva, što će reći upravo toliko, da uopće nema metafizike, pa da je i ne može biti.«<sup>30</sup>

Umni pojmovi bili bi »čiste izmišljotine« zato što su proizvodi čistoga uma koji ih je postavio iz sebe, ne iz iskustva, jer umno iskustvo nije ništa drugo već njegovo *samoiskustvo kao objekta!*

Ali nužnost vraćanja uma u njegove granice, prije njegova spekulativnog *prelijetanja* granica iskustva, ne može izvršiti »obični ljudski razum«, već »kritički um«, zato što »naravni ljudski razum«, *common sense*, »nije ništa drugo nego pozivanje na sud gomile; pljesak, kod kojega filozof pocrveni, dok popularni mudrijaš trijumfira i ponosi se«<sup>31</sup> time što može suditi o svemu, a da pritom ne zna kako nema nikakve mogućnosti da »opravda« taj sud koji

24

»Neki dokaz, svejedno, ne dokazuje ništa, jer jedan Bog, koji mora sebi tek omogućiti dokazivanje svoje egzistencije, jest na koncu jedan vrlo nebožanski bog i dokazivanje njegove egzistencije izlazi u najmanju ruku na blasfemiju.« – Martin Heidegger, *Nietzsche*, sv. 2, Neske, Pfullingen 1961., str. 366. O tomu također vidi: Željko Pavić, *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo 2006., str. 164 i n.

25

R. Brajičić, KPC, str. 957.

26

O odnosu »katoličke vjere« prema dokazima Boga Brunner sasvim opravdano konstatira: »Tko katolički vjeruje, taj je također uvjeren u to da su dokazi o Bogu za svakoga tko misli dokazno sposobni.« – Emil Brunner, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Zwingli, Zürich – Stuttgart 1961., str. 369.

27

I. Kant, PBM, str. 10.

28

Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972., str. 23. O Kantovu zanimanju za Knutzena Manfred Geier bilježi: »Snažnije od njegovih dokaza Boga djelovao je Knutzenov

bistri razum kada se koncentrirao na matematsko-prirodnoznanstvena istraživanja i teorije [...]. Logičko-filozofska refleksija, matematski dokazi i prirodnoznanstveno istraživanje povezali su se u onu formu spoznaje koja je ostavljala najveći dojam na mlade studente. Tako je on [Kant] ne samo neizostavno posjećivao Knutzenova predavanja i disputacijske vježbe, nego se i osobno upoznao sa svojim, samo jedanaest godina starijim profesorom. Često ga je posjećivao kod kuće i tamo će doživjeti i ono što ga je oduševljavalo cijeloga života. Jer zahvaljujući Knutzenu on je dobio novi pogled na zvjezdano nebo koje je rano dječaćko čuđenje pretvorilo u prirodno-filozofski spoznajni interes. Ako mu je majka otvorila srce, onda je sada bilo izazvan i njegov razum. Ono što je sâm Kant kasnije razvijao i ujedno prirodopovijesno izvodio, to mu je bilo poznato zahvaljujući Knutzenu.« – Manfred Geier, *Kants Welt. Eine Biographie*, Rowohlt Buchverlag, Reinbek bei Hamburg 2004., str. 40.

29

I. Kant, PBM, str. 9.

30

Ibid., str. 9–10.

31

Ibid., str. 11.

u stvari uopće nije sud, već puko mnijenje »gomile«, »pljesak« vlastitu umišljaju o znanju. Pa ipak se po Kantu – i to je u našoj svezi najvažnije:

»... zdravi i spekulativni razum dadu upotrebiti, ali svaki na svoj način. Prvi, kad se radi o sudovima, koji u iskustvu nalaze svoju neposrednu primjenu, a drugi, kad treba suditi općenito, na temelju samih pojmova, na pr. u metafizici, gdje zdravi ljudski razum – koji se sam, ali često per antiphrasin naziva tako – nema baš nikakva suda.«<sup>32</sup>

Zato zdravi ljudski razum nikako ne smije izgubiti svoju iskustvenu usidrenost, ona mu mora služiti kao sredstvo orijentiranja u svijetu, da se ne izgubi u »pljesku gomile«, u metafizičkim tlapnjama koje nemaju nikakve veze s metafizikom u Kantovu smislu, metafizikom koja je slobodna upravo time što je sama sebi postavila granice. Radikalno isključenje »predrasuda« zdravog ljudskog razuma o zbilji podrazumijeva zadaću da misleći subjekt prvo i izričito dovede u pitanje »vlastiti način mišljenja, koji mu je od duge navike postao prirodnim«,<sup>33</sup> pri čemu taj »prirodni stav« (njem. *natürliche Einstellung*, stgrč. δόξα – Husserl) nije za Kanta ništa drugo nego učitavanje vlastitoga mišljenja o predmetu (*mnijenja*) u predmet sâm, i bez mišljenja i bez predmeta. Tek »spekulativni razum« može suditi metafizički-općenito zato što već raspoláže iskustvenim sudovima zdravoga razuma te ih može povezivati na razini općosti i time činiti polazište čiste »metafizičke spoznaje«, čiji se principi i pojmovi »ne smiju nikada uzeti iz iskustva«,<sup>34</sup> nego moraju počivati na apriornim sudovima.

Što to sada znači u pogledu transcendentije transcendentnog, odnosno onoga što radikalno nadilazi koliko sferu iskustva, toliko i područje apriornih sudova? Opće je i često navođeno mjesto iz Kantova »Predgovora 2. izdanju« *Kritike čistoga uma*, gdje Kant kaže da je morao ograničiti znanje »kako bi dobio mjesta za vjeru«,<sup>35</sup> tj. sačuvati transcendentnost »stvari po sebi«, ali podjednako tako i um od njegova zapletanja u antinomije, čime bi u konačnici i sâm čovjek mogao razumjeti samoga sebe u horizontu susreta imanencije i transcendentije, ali i kao trajno rassetoga između njih, između (umne) želje za potpunim ovladavanjem raspoloživim i neraspoločivim i konačnoga uvida u granice raspolaganja. U sudaru s neraspoločivim um ne samo da iskušava granicu – naprotiv, najveća se korist takvoga iskustva sastoji u tomu što je čovjek s njime *bačen* natrag k samome sebi, prisiljen da se razgraniči od tog bezgraničnog i da svoje određenje, tj. »smisao« svoje egzistencije traži u horizontu svijeta i bližnjih, trajno rasset između bezuvjetnoga zahtjeva za samousavršavanjem sebe u dobru i »sklonosti zlu«<sup>36</sup> koja sâmo prosvjetiteljstvo opominje zbog optimističke vjere da će zlo biti »istjerano« iz svijeta samim tim napretkom. Prepušten sebi i svojim umnim i voljnim sposobnostima, čovjek prvo izbjegava onu vrstu »preuzetnosti« (njem. *Vermessenheit*) kojom se identificira s transcendentnim i bezgraničnim, s ciljem da ga u drugom koraku *utemelji* i *dokaže* njegovu opstojnost. Ta identifikacija čovjeka s Bogom, koja kao vrhunac racionalne ontoteologije omogućuje ono Rahnerovo »von Gott her«, predstavlja u stvari potpuni gubitak sebe u onom neizmjernom i istodobno *gubitak mjere* u odnosu na neposredno i radikalno Drugog, gubitak bitka i ukidanje bitka Drugog, *bitak kao pozicija*, postavljenost i raspoloživost umjesto bitka u njegovu neposrednom životosvjetovnom izvršenju (njem. *Lebensvollzug*). Na to um neprestano upozorava vjera koju sada može razumjeti i kao onaj »kritički um«: počivajući na »nadi« u transcendentno, vjera svako umno znanje o raspoloživom doživljava u njegovoj konačnosti i zarobljenosti svojim vlastitim samopostavljanjem kao objekta, u odnosu na koje je jedino ona doista »autonomna« i slobodna:

»Po tome što se mogući sadržaji te vjere ne mogu niti neće, ni u dubokosežnoj Kantovoj formaciji, poreći svoje porijeklo iz povijesne predaje, čije porijeklo kroz europsko prosvjetiteljstvo seže natrag u povijest kršćanske vjere i njezine metafizički suodredene teološke refleksije, po tome se Kantova filozofija religije u potpunosti pokazuje kao kršćanska filozofija religije. Naime, ona se pokazuje kao zreli pokušaj kritičkoga samosporazumijevanja kršćanske vjere o sebi u razdrtome vremenu koje više nema nikakvo uporišno središte i koje na novi način mora tražiti svoju sintezu. To ostaje i kada uvid u dubinu Kantova pretakanja vjere u autonomiju subjekta – u usporedbi s novom reformacijskom postavkom – više ne dozvoljava da se Kant – kako se događalo – jednostavno nazove recimo ‘filozofom protestantizma’.«<sup>37</sup>

Onkraj ovoga »etiketiranja« Kanta kao protestantskoga mislitelja ovdje nas poglavito zanima Halderova tvrdnja o »pretakanju vjere u autonomiju subjekta«, jer ukoliko um ostaje zarobljen vlastitim samopostavljanjem kao objektivne stvarnosti, utoliko on nikada ne može biti autonoman – prvo u odnosu na samoga sebe, a onda ni u pogledu svoje žudnje za samoprekoračivanjem u onom iskustvenom, jer »odvojen od svakoga iskustva um može spoznati sve samo a priori i kao nužno ili uopće ne može spoznati.«<sup>38</sup> Prekoračujući te iskustvene granice i baveći se jedino svojim pojmovima kao načinom postavljanja sebe kao isključivog »predmeta« refleksije, um u praktično-djelatnom smislu ne bi bez kategoričkoga imperativa imao nikakve odgovornosti niti prema prekoračenom niti prema samome sebi, čime bi ujedno razorio svaki temelj vlastite ćudorednosti.<sup>39</sup> Kao što smo vidjeli u Brajičićevu slučaju, od kojega nije izuzeta ni cjelokupna neoskolastika, »opravdanje čistoga uma« ne samo da bi podrazumijevalo čovjekovu životosvjetovnu odgovornost nego bi istodobno impliciralo takav »uspon« (njem. *Aufstieg*) uma k transcendentciji, u kojoj bi ona sama postala njegova puka »mišljovina« (stgrč. νόημα), čista svjesna danost s kojom bi um mogao postupati kao i sa svakim svojim drugim pojmom. Pretakajući vjeru u »autonomiju subjekta« Kant stavlja izvan važenja autonomiju umnoga subjekta, ali samo u svrhu njegova vraćanja u horizont konkretnoga iskustva i osobne odgovornosti za svijet, ali i svaki skolastičko-neoskolastički *predmetni* odnos prema transcendentnom, u kojemu je izvorna vjerska taknutost i pogođenost božanskim izgubila svako značenje. Upravo zbog toga potpuno otpada svaki prigovor Kantu zbog »agnosti-

32

Ibid.

33

Ibid., 14.

34

Ibid., 17.

35

I. Kant, KdrV, str. 33.

36

Immanuel Kant, »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, u: Immanuel Kant, *Werke*, sv. 8, prev. Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983., str. 689. U nastavku ovoga rada navodi se kao »RuG«.

37

A. Halder, GuA, str. 22. Halder se ovdje poziva na starije radove: Friedrich Paulsen, »Kant, der Philosoph des Protestantismus«, *Kant-Studien* 4 (1900) 1–3, str. 1–31, doi:

<https://doi.org/10.1515/kant.1900.4.1-3.1>; Julius Kaftana, *Kant, der Philosoph des Protestantismus*, Reuther & Reichard, Berlin 1904., što je kritički osvjetlio: Werner Schultz, *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Reich, Hamburg 1960., str. 17–59.

38

Usp. I. Kant, KdrV.

39

»Jer um jest – točnije: sada konačno treba – i to na novi način – biti jedan – biti dakle sjedinjen sa samim sobom, premda to može biti samo u osmišljenom ozbiljenju života [njem. *Lebensvollzug*], u svojoj praktičnoj ili teorijskoj upotrebe« (usp. Halder, GuA, str. 19), pri čemu tu »upotrebu« ne diktira sâm um, već egzistencijalni »Lebensvollzug«, što ne znači nikakav slijepi vitalizam Diltheyeve filozofije života, već egzistencijalno-filozofsko sidrenje uma u fakticitetu čovjekova bitka-u-svijetu.

cizma«: Kantovo ograničavanje uma kako bi napravio mjesta za vjeru ima za cilj upravo suprotno, omogućavanje susreta s transcendentijom u horizontu vjere i nade onkraj svakoga svekonstituirajućeg umnog »znanja« o njoj koje – upravo u pogledu svog ontoteološkog zahtjeva – mora ostati osuđeno na Wittgensteinovu šutnju, šutnju gdje izvorno mišljenja vjera tek dolazi do svojega prava. *Kant je doista bio agnostik prema ontoteološkoj gnozi* koja mistagoški uvodi u iskustvo Boga kao bića među drugim bićima u svijetu i time samoga Boga osuđuje na zaborav i šutnju, tako da on biva isključen upravo u trenutku takve vrste govora kao prediciranja, ukinut u svojoj radikalnoj autonomiji kao i vjera sama.

Zato što se kršćanstvo u tada postojećem obliku izopačilo u »statutarnu« i »kulturnu crkvenu vjeru«, u radikalnu vrstu predmetne mistagogije, sada ga po Kantu treba ponovno privesti k vjeri tijekom »ozbiljenja moralne umne religije«,<sup>40</sup> dakle one religije u kojoj um slijedi »autonomnu vjeru« i u njoj nalazi svoju granicu i potporu. U takvom tijeku ozbiljenja moraju se razgraditi ono »statutarno« i »kulturno« crkvene religije srozane na pûku konfesionalnost kako bi se sama vjera oslobodila svakog institucionalnog jarma, a kršćanska religija svoje konfesionalne određenosti. Dok je vjera u neposrednom odnosu s transcendentnim, religija je u tom svom izvornom obliku »spoznaja svih dužnosti kao Božjih zapovijedi« koje se »k tomu moraju smatrati zapovijedima najvišega bića«. <sup>41</sup> Ona je »religija« zato što se vodi načelima, načelima odgajanja za čovjekovo samousavršavanje i za stalno nastojanje da bude bolji, da pod vidom neposrednoga odnosa s transcendentijom pomoću vjere prevladava svaku svoju predmetnu određenost, zbog čega se može »nadati« u vlastitu dostojnost spasenja, premda za to nema nikakva apodiktičnog jamstva. Upravo zbog toga »nada« koja je svjesna da to nikada ne može postići nijednom svojom spoznajnom niti praktičnom sposobnošću (Kantov pijetizam), ali koja mora učiniti sve u sferi konkretnoga ljudskoga života da opravda *razlog* svoje nade. Ali čudorednim i dostojnim nade »čovjeka ne može učiniti nikoji Bog, to može [samo] čovjek – sa sviješću o svojoj dužnosti«<sup>42</sup> – koji, kao što smo vidjeli, svoju čudorednu autonomiju ne stječe umom, već vjerom!

#### 4. Umjesto zaključka

Vidjeli smo da Kantov cilj uopće nije bio promašen u odnosu na *zadani* cilj, a to su *odgovorno* (razumsko-umno) odnošenje prema svijetu i izvorno-vjerski odnos prema transcendentiji, na temelju kojih se čovjek tek može nadati spasenju i blaženstvu. Kantovski shvaćena religija nije *bez* Boga, kako misli Ulrich Barth,<sup>43</sup> a sa svoje strane i Brajičić proglašavajući Kanta agnostikom, nego je religija čudoredni zahtjev vjeri da prevlada svaki dosadašnji predmetni odnos prema transcendentnom, da se oslobodi svake racionalne ontoteologije i da na temelju autonomije omogući onaj horizont susreta, u kojemu će čovjek doista moći čuti i razumjeti Riječ Božju kao nit vodilju ozbiljenja vlastite individualne egzistencije.<sup>44</sup> Koliko je bilo nerazumijevanje Kanta već u njegovo vrijeme pa sve do danas, pokazuju naredne riječi Manfreda Geiera:

»Svojom moralno-filozofskom kritikom vjerskih istina Kant je izazvao sve fundamentalističke pozicije. Jedva da je njegov spis o religiji bio i objavljen, već je bio žestoko napadnut. Za uvjerenе ateiste on odaje pretjerana priznanja kršćanskoj vjeri. Nasuprot njima, njegovi ortodoksni protivnici, prije svega s protestantske strane, smatraju Kanta heretikom koji s đavolskom zlobom potkopava kršćansku religiju. Pruska mu vlast zabranjuje da se dalje javno bavi religioznim temama. Priključuju se i pijetisti.«<sup>45</sup>

\*\*\*

Kada bi se mogao opravdati čisti um, mogla bi se opravdati i njegova čista neodgovornost u stvari potpunoga raspoložućeg uništavanja svih zemaljskih resursa na razini interplanetarne tehnike. U slučaju našega Rudolfa Brajičića vrijedi ona Adornova: »Ratio je postao iracionalni autoritet«<sup>46</sup> ili bolje rečeno: *autoritet za ono što je onkraj racionalnog i iracionalnog!*

Željko Pavić

**Brajičićs und neuscholastische  
„Verfehlung des Zieles“ in anbetragt Kants**

**Zusammenfassung**

*In seinem Beitrag analysiert der Verfasser den Artikel „Kants Verfehlung des Zieles“ Rudolf Brajičićs SJ, wo man Kant vorgeworfen wird, dass er durch die Postulierung des „Unerkennbarkeit von Ding an sich“ Tür und Tor dem neuzeitlichen und besonders aufklärerischen Agnostizismus und seinem grenzlosen Vertrauen auf die Vernunft geöffnet hat. Durch die Analyse der Kant'schen Schrift Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783) und sich auf einen Kant-Aufsatz Alois Halders berufend versucht der Verfasser zu zeigen, dass der Glaube in seinem Gott-Verhältnis autonom und frei ist – im Unterschied zur Vernunft, die sich selbst als „Objekt“ seiner Überlegungen stellend zur diejenigen Art des „transzendentalen Solipsismus“ gelangt, die in unlösbaren Antinomien führt. Da Kant zufolge das Sein „kein reales Prädikat“ ist, kann man ihn als den Vorläufer der späteren existenzphilosophischen Kritik traditioneller Ontotheologie, von dem übrigens dieser Begriff überhaupt stammt.*

**Schlüsselwörter**

Rudolf Brajičić, Immanuel Kant, Scholastisch-neuscholastische Philosophie, *Prolegomena*, transzendentaler Schein, Vernunft, Glaube, der gesunde Verstand, spekulative Verstand

40

A. Halder, GuA, str. 23.

41

Immanuel Kant, »Kritik der Praktischen Vernunft«, u: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, sv. 7, Wilhelm Weischedel (ur.), Frankfurt na Majni 1982., str. 105–302, ovdje str. 261.

42

A. Halder, GuA, str. 24.

43

Usp. Ulrich Barth, »Religion ohne Gott? Zur religionstheoretischen Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie«, u: Ulrich Barth, Wilhelm Gräb (ur.), *Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Güterloh 1983., str. 11–34.

44

I Halder zaključno u svojem članku postavlja pitanje: »[...] nisu li nedostatnost i tegobnost dosadašnjih pokušaja rješenja također bili ukorijenjeni u alternativni koja je bila vodeća kao novovjekovno-europska samorazumljivost: samoodređenje kao vlastito postignuće, samopotvrđivanje i samoodržanje (autonomija, sloboda, subjektivnost) – ili određenost tuđim kao rastakanje i uništenje (heteronomija, nesloboda, postvarenje). Bila bi nužna alternativa toj alternativni. Samo se možemo nadati da je ona moguća i da će postati zbiljskom.« – A. Halder, GuA, str. 38.

45

M. Geier, *Kants Welt*, str. 221.

46

Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 1966., str. 258.