



# Moral i religija u Kantovoj filozofiji.

Piše: Dr. Stjepan Zimmermann.

## II. Etički principi.

(Svršetak).

5. Praktična uporaba uma dovela je Kanta do ideje o slobodi. Pita se: što znači sloboda u etičkom pogledu? Da uzmognemo ispravno razumjeti Kantovo mišljenje u tom pitanju, treba prije upozoriti na novokantovsku interpretaciju etičke metafizike Kanta. Slobodu praktičnog uma shvata naime novokantovska škola u svezi s tumačenjem Kantove nauke gledom na stvar o sebi. Cohen drži, da stvar o sebi nije nikakova metafizička realnost, koja bi postojala onkraj iskustvenog našeg znanja, već je samo neko pomagalo za spoznaju predmeta, tako te stvar o sebi isključivo znači zadaću, koju naša spoznaja mora shjediti u postavljanju svojih granica.<sup>1</sup> Pa zato i pojmu etičke slobode ne odgovara realni predmet, koji bi značio unnu moć praktičkog samoodređivanja, neovisno o zakonu iskustva. Sloboda nije princip, u kojemu bi nastajala moralnost ljudskog djelovanja, već je samo stanovište, po kojemu valja prosudjivati ljudske čine. Drugim rječima: sloboda nije konstitutivni zakon voljnog djelovanja, već je regulativna максима, koja ne izriče nikakove uzročne sveze.<sup>2</sup> Ideja slobode jest dakle teleološki ideal našeg djelovanja, a nipošto ne znači kauzalnu zbiljnost. Ovo Cohenovo tumačenje, u koliko se doi ta donekle osniva na Kantovom shvaćanju, nije ipak posve ispravno. Istina je da spekulativni um po Kantovoj nauci ne može ništa pozitivno doznati o nadosjetnom ili inteligibilnom svijetu. Ali kad je zamijenio Kant teoretsko stanovište s etičkim promatranjem, tada je „progledao“ (kao što s pravom opaža Cohen, l. c. p. 245), da

<sup>1</sup> Begründung der Ethik, 2. Ed. p. 25 sq.    <sup>2</sup> Ib. 228. sq.

govoreći s praktičkog gledišta o ideji slobode ne razlikuje točno između konstitutivnog zakona i regulativne maksime. Govoreći naime o dedukciji praktičnih načela, ističe Kant upravo „začudni kontrast“<sup>3</sup> između analitičkog dijela u Kritici čistog spekulativnog uma i između moralnog reda. Spekulativnom umu oduzeta je svaka pozitivna spoznaja izvaniskustvenih predmeta, naime spoznaja o stvarima kao noumenima. Time još dakako nije isključena, što više dokazana je mogućnost i nužnost našeg mišljenja o inteligibilnom svijetu. Pa prema tome nije u protuslovlju s načelima o granici teoretske spoznaje, ako se u negativnom smislu prihvati ideja slobode, ali tako da teoretski um nema nikakvog izgleda, te bi o pojmu slobode mogao ikada proširiti svoje znanje. Nasuprot tome upućuje nas moralni zakon na čisti umski svijet, te ga „pozitivno određuje“. Ovaj zakon ide za tim, da osjetnoj naravi umnih bića pribavi oblik neosjetne naravi. Osjetna narav znači opstojanje umnih bića pod empirijski uvjetovanim zakonima, a neosjetna narav znači opstojanje umnih bića po zakonima, koji su posve neovisni o empiričkim uvjetima, te prema tome spadaju na autonomiju čistog uma.<sup>4</sup> Kantov se dakle nazor o idealnoj vrijednosti inteligibilnog svijeta promijenio na temelju činjenice o zbiljskom postojanju moralnog zakona. Ova je činjenica ponukala Kanta, da inteligibilnu narav u etici shvata kao zbiljski temelj pojavnog svijeta. Tako je Kant u pojmu inteligibilnog svijeta poistovjetovao dva posve različna stanovišta: čudoredni ideal i realni temelj pojavnog svijeta — a time je unešeno protuslovlje u samu osnovnu nauku etičke metafizike Kantove. Jer ako se inteligibilni svijet shvati samo kao ideal, tada bi pojavni svijet morao imati o inteligibilnom svijetu posve neovisnu realnost. A uzmemo li inteligibilnu narav ujedno kao stvar o sebi, na kojoj se realno osniva pojavni svijet, tada bi ova stvar o sebi, u koliko joj pripada idealna vrijednost, bila ipak uvjetovana u pojavnom svijetu. Da obidje ovo protuslovlje, poriče Cohen realnu vrijednost inteligibilnog svijeta, ali mi ćemo odmah vidjeti, da se ovakovo tumačenje ne podudara s izričnom Kantovom naukom.

Treći odsjek u „Osnovima za metafiziku čudoredja“ počinje ovako: „Volja jest vrst kauzalnosti živih bića, u koliko su

<sup>3</sup> Kritika praktičnog uma str. 52, <sup>4</sup> Ibid str. 53.

umna, a sloboda znači takovu vlastitost kauzalnosti, po kojoj može ona djelovati neovisno o tuđim uzrocima, koji bi ju određivali: kao što je prirodna nužnost kauzalno svojstvo bezumnih bića, u koliko ih na djelovanje određuje upliv tuđih uzroka“.<sup>5</sup> Iz ovog posve negativnog objašnjenja izvodi Kant pozitivni pojam slobode. Prirodna je nužnost heteronomija tvornih uzroka, jer svaki učinak u iskustvenom svijetu moguć je samo na temelju zakona, da neki izvanjski tuđi agens odredi tvorni uzrok na djelatnost. Prema tome sloboda volje nije drugo nego autonomija t. j. „vlastitost volje, da bude sama sebi zakon“.<sup>6</sup> Sloboda znači dakle „kauzalnost po nepromjenivim zakonima“. A koji su to zakoni? „Slobodna volja i volja pod ćudorednim zakonima jest jedno te isto“.<sup>7</sup> Ovaj svoj nazor tumači Kant time, što su sloboda i postavljanje zakona izmjenični pojmovi, jer oba znače autonomiju. Ali pita se: ako mi sami sebe motrimo, u koliko nam pripada sloboda t. j. u koliko smo a priori tvorni uzročnici — nije li to posve drugo stanovište našeg promatranja, nego li je ono, kad se sami pomišljamo prema svojim voljnim činima kao učincima? Odgovor, što ga Kant na ovo pitanje podaje,<sup>8</sup> najbolje nam otvara uvid u Kantovo shvatanje o slobodi i ujedno obara Cohenov nazor o istovetnosti idejâ sa stvarima o sebi. Razlikujući takove pomisli, koje mi sami o sebi stvaramo, i opet takove, koje se zbivaju bez naše privole, a to su osjetne pomisli, očito je, veli Kant, da se ove potonje odnose na predmete samo u koliko aficiraju naša osjetila, tako te nam ostaje posve nepoznato, što bi ovi predmeti mogli biti o sebi. Ova vrst pomisli vodi nas dakle samo do spoznaje pojavâ, a da nikad ne upoznamo stvari same o sebi. Na temelju ove razlike slijedi, „da iza pojava moramo ipak još nešto drugo, što nije pojava, naime stvari o sebi, pretpostaviti i prihvatiti“,<sup>9</sup> — i ako ih tek upoznajemo u koliko nas aficiraju. Ovo razlikovanje izmedju osjetnog i razumnog svijeta pristupno je svakome, te o razumnom svijetu kao temelju osjetnoga, imadu svi ljudi jednako shvatanje. Što više, u koliko mi sami sebe unutaršnjim oćutom upoznajemo, ne smijemo si uobraćavati („sich anmassen“), da poznamo ćovjeka kakav je sam o sebi. Mi upoznajemo sebe samo u koliko se narav naša oćituje u pojavama svijesti naše,

<sup>5</sup> Osnova za metaf. ćudor. str. 85. <sup>6</sup> I. c. <sup>7</sup> Ibid. str. 86. <sup>8</sup> Ibid. str. 90. <sup>9</sup> Ibid. str. 91.

a osim ove sinteze pojavnih vlastitosti u subjektu moramo pretpostaviti nešto, na čemu se svijest temelji, naime naše jastvo, kako je samo u sebi. Čovjek dakle pripada obzirom na osjetno zamjećivanje u osjetni svijet, a obzirom na ono, što je čisto njegovo djelovanje, broji se u intelektualni svijet. „I doista nalazi čovjek u sebi moć, kojom se razlikuje od svih drugih stvari, pak i sam od sebe, u koliko ga predmeti aficiraju, a ta moć jest um“.<sup>10</sup> Ova moć nadvisuje razum, jerbo razumna funkcija ide za tim, da osjetne pomisli stavi pod neka pravila, dočim umu pripada „čista spontanost“, koja je neovisna o osjetnoj gradnji, te joj je zadaća, da razlikuje osjetni svijet od razumnog. Svako umno biće moramo dakle s dvostrukog gledišta motriti: „prvo, u koliko spada na osjetni svijet, stoji pod prirodnim zakonima (heteronomija), drugo, u koliko spada na inteligibilni svijet, stoji pod zakonima, koji su neovisni o naravi, njesu empirički, već su jedino u umu osnovani“ U koliko čovjek spada u inteligibilni svijet, moramo kauzalnost njegove volje shvatiti kao slobodu. S idejom slobode skopčan je pojam autonomije, a na tome se temelji općeniti princip čudoredja,<sup>11</sup> jer sloboda i praktično zakonodavstvo ima u izmjenično značenje; što više, oba su pojma posve istoznačna, jer bezuvjetni zakon sadržaje samo svijest o čistom praktičnom umu, a čisti je praktični um istovetan s pojmom slobode. Vlastito zakonodavstvo čistog, (praktičnog) uma jest sloboda u pozitivnom značenju.<sup>12</sup>

Kantovu nauku o slobodi izložili smo ovdje u kratko po vlastitim njegovim izjavama, jer se u temeljnom ovom pitanju ne rijetko u literaturi nalaze posve krivi nazori. Za kritičko se prosudjivanje možemo osloniti na dvostruko stanovište. Uzmemo li ideju slobode s čisto noetičkog stanovišta, tad ju valja prosudjivati u svezi s pitanjem o spoznatljivosti transcendentnog bitka uopće. Da li mi spoznajemo čovjeka samo u koliko se pojavljuje u svijesti našoj, ili ga spoznajemo tako, da ova spoznaja imade transsubjektivno-realnu vrijednost, to je pitanje, koje spada u opseg teoretskog proučavanja kritičizma. Nespoznatljivost stvari o sebi jest osnovna pretpostavka Kantove nauke o slobodi, pa za to ideja slobode stoji i pada s Kantovim shvatanjem stvari o sebi. S etičkog pak gledišta moramo promatrati čovjeka, u koliko volja njegova djeluje u fenomenalnom

<sup>10</sup> Ibid. str. 92. <sup>11</sup> Ibid. str. 93. <sup>12</sup> K. pr. um. str. 34. sq. isp. str. 113.

svijetu. Sveza između inteligibilnog i pojavnog svijeta jest kriterij, po kojemu valja ocjenjivati Kantovu nauku o etičkoj slobodi. Da uzmognemo ovaj zadatak riješiti, trebati će spomenuti koju o inteligibilnom karakteru.

Svijest o moralnoj obligaciji pruža nam nedvoumni dokaz, da u čovjeku postoji sloboda. Mi sudimo, da nešto učiniti možemo za to, jer smo si svjesni, da to učiniti moramo, i tako upoznajemo slobodu, koja bi nam bez moralnog zakona ostala nepoznata.<sup>13</sup> Otuda slijedi, da ljudski čini, u koliko su vezani na prirodne zakone pojavnog svijeta, ipak imaju adekvatni razlog svoje moralnosti u slobodi t. j. u kauzalnosti, koja je neovisna o empiričkim uvjetima. Za mogućnost moralne ocjene ljudskih čina moramo dakle u praktičnom umu pretpostaviti inteligibilni (nepojavni) zakon ili karakter,<sup>14</sup> po kojem inteligibilni uzročnik ili stvar o sebi<sup>15</sup> određuje moralnu vrijednost u empiričkom svijetu. Otuda razbirmo, da nauka o inteligibilnom karakteru ne ispituje slobodu kao metafizički osnov moralnog zakona, već ide za tim, da istumači (analogno sa transcendentnom dedukcijom čistog uma), kako sloboda (inteligibilni uzročnik) omogućuje provedbu moralnosti ili uzbljavanje moralnog zakona u pojavnom svijetu, gdje su ljudski čini vezani na nužnu kauzalnost. Ako mi naime neki čin, koji nije mogao izostati gledom na cjelokupno iskustveno zbivanje, ipak dotičnom subjektu imputiramo, tada ovo moralno stanovište pretpostavlja, da je taj isti čin mogao izostati. Pita se dakle: zašto nije praktični um po svojoj kauzalnosti odredio moralnost pojavama drukčije, nego što je doista odredio? Na ovo pitanje odgovara Kant, da bi čovjek mogao drukčije djelovati u moralnom smislu onda, kad bi imao drugi inteligibilni karakter, to će reći: moralnost ljudskih čina diferencira se u dobre i zle čine prema tome, kakav je inteligibilni karakter pojedinog čovjeka. Pitamo li: je li ovim Kantovim rezultatom riješen problem moralne odgovornosti — tada može odgovor biti samo negativan. Zašto?

Ako se ljudski čini imaju moralno kvalificirati prema tome, kakav je inteligibilni karakter stanovitog čovjeka, tada se svaka promjena u moralnom pogledu ima smatrati učinkom inteligibilnog karaktera. Čovjek dakle nosi moralnu odgovornost za svoje čine u toliko, što bi inteligibilni uzročnik obzirom na svoj

<sup>13</sup> Ibid. str. 35., 36. <sup>14</sup> Kritika č. uma str. 432. <sup>15</sup> Ibid. str. 433.

učinak mogao i drukčiji biti nego što jest: jer kad inteligibilni uzročnik ne bi mogao drukčiji biti, tada bi učinak njegov t. j. moralna vrijednost u pojavnom svijetu bila tako necesitirana, te ne bi moglo uopće biti govora o moralnoj odgovornosti odnosno o svijesti, koja nam kazuje, da možemo svoju dužnost, izvršiti i onda, kad je nijesmo izvršili. Drugim rječima: imputirati ljudske čine možemo samo onda, ako inteligibilni karakter može ozbirom na moralnost tih čina i drukčiji biti nego što jest. Sad se samo pita: je li inteligibilni karakter vezan na vremensku promjenu ili nije? Ono prvo jest po Kantovoj nauci očito nemoguće.<sup>16</sup> Ako je drugo, naime ako inteligibilni karakter samog sebe ne može mijenjati, tad bi valjalo riješiti pitanje: kako može neki čini, koji u svezi s pojavnim svijetom potpada vremenskom zbivanju, kako može u moralnom pogledu biti drukčiji nego što jest — ako je moralnost tog čina posljedak inteligibilne uzročnosti, koja ne može biti drukčija nego što jest? Ako se inteligibilni karakter nikojim moralnim činima ne može promijeniti, tad bi trebalo reći, da moralni čini u pojavnom svijetu ne mogu u istinu drukčiji biti nego što jesu, odnosno: čovjek je za moralne svoje čine odgovoran za to, jer po svom inteligibilnom karakteru ne može drukčije činiti. Da je pak ovaj po Kantovoj nauci nužni za glavak u protuslovlju s pojmom moralne odgovornosti, slijedi otuda, što se po rečenome nijedan čovjek ne bi morao smatrati moralnim krivcem u svom djelovanju, jer nijedan čovjek, ili on dobro činio ili zlo — ne može (ex hypothesi) drukčije djelovati po svom inteligibilnom karakteru, nego što zaista djeluje. S druge strane opet, ako se zločinac smatra krivim za to, jer bi mogao imati drugi inteligibilni karakter, nego što ga ima, tada se mora jednako smatrati krivim i onaj, koji dobro čini, jer bi i taj mogao imati drugi inteligibilni karakter. Ako su dobre i zle maksime jednako a priori u inteligibilnom svijetu osnovane, tada uopće ne postoji moralna obligacija, jer si ne može postavljati moralnog zakona onaj inteligibilni subjekat, koji u sebi ne može promijeniti uzročnog djelovanja proti moralnom zakonu. Jedan te isti noumenon ne može slijediti u svom djelovanju načela, koja su oprečna moralnom zakonu, ako taj isti noumenon „kategorički“ stavlja svom djelovanju moralni zakon kao jedinu svrhu. Kako uopće može inteligibilni

<sup>16</sup> Kritika čistog uma str. 434.

subjekat, koji imade svrhu u sebi, uzrokovati moralno zlo, koje je uvjetovano u osjetnim motivima? Inteligibilni karakter dakle ne samo da je u protuslovlju s Kantovom teoretskom naukom o nespoznatljivosti inteligibilnog svijeta,<sup>17</sup> već ujedno onemogućuje svaku moralnu odgovornost.

6. Analitika je pokazala, da jedino čudoredni zakon može biti odredbeno počelo moralne volje, a nipošto heteronomni principi blagote. Budući da moralni zakon određuje dobrotu voljinog predmeta, za to ne može predmet moralnog djelovanja biti drugo što, već jedino dobra (čista ili slobodna) volja. Čisti praktični um ne promatra predmete, u koliko se osnivaju na pojedinačnim uvjetima (težnjama i potrebama), već promatra cjelokupnost (Totalität),<sup>18</sup> predmeta. Ako se predmet moralnog htijenja ne ograniči na pojedinačna umna bića (ljude), već ako uzmemo predmet dobre volje u svezi sa svršnim carstvom inteligibilnog svijeta — tada se ovaj predmet smatra kao najviša svrha ili „najviše dobro“ (das höchste Gut).

Ovdje ne treba pustiti s vida, da smo ograničena bića pa kao takova težimo za srećom. To treba uzeti u obzir kod određivanja pojma o najvišem dobru. Krepost, koja čini čovjeka dostojnim sreće, jest svakako najviši uvjet (u koliko nije nikojem drugom uvjetu podređen) za sve, štogod nam je poželjno. U tom je smislu krepost najviše dobro. Ali obzirom na težnju za srećom ne može krepost kod ograničenih bića da bude potpuno, savršeno dobro. Mi ne možemo pomišljati umno biće, koje bi dostojno bilo poželjne sreće, a da je ipak nikad ne poluči. Sreća i krepost zajedno, i to u jednakom omjeru, sačinjavaju tek najviše dobro.<sup>19</sup> Svezu između kreposti i blaženstva možemo na dva načina pomišljati. Ako su u jednom misaonom sadržaju nužno spojena dva pojma, valja ih smatrati u napremici razloga i pošljedka — i to ili tako, da im jedinstvo pomišljamo analitički (logička spojitba) ili sintetički (stvarna sveza). U prvom se slučaju snošaj obih pojmova osniva na zakonu istovetnosti, u potonjem na zakonu uzročnosti. Po analitičkom bi snošaju krepost sadržavala u sebi blaženstvo ili obratno. Prvi nazor zastupahu stoici, koji stavljahu blaženstvo u svijest kreposnog života; a drugi je nazor epi-

<sup>17</sup> Isp. A. Fouillée, *Le moralisme de Kant*, 2. Ed. p. 40-91.; ova se rasprava nalazi također u *Revue de Métaph. et de Morale* 1904. p. 493.-523.

<sup>18</sup> Kritika prakt. uma str. 130. <sup>19</sup> Ibid. str. 133.

kurejski, te princip blaženstva smatra kao krepost. Oba ova nazora oborila je već Analitika, jer se pokazalo, da ćudorednost i blaženstvo ne mogu biti u jedinstvenoj svezi. Krepost se osniva na čistoj volji, a blaženstvo na empiričkim uvjetima, pa zato se čisti i empirički pojam (o kreposti i blaženstvu) ne mogu po istovetnosti spojiti u analitičko jedinstvo. Sveza između kreposti i blaženstva jest sintetička t. j. oba pojma pomišljamo u uzročnoj suvezici obzirom na najviše dobro volje. Ili je dakle blaženstvo uzrok kreposti, ili obratno, krepost uzrok blaženstva;<sup>20</sup> drugim rječima: ili maksima blaženstva određuje moralnu volju, ili je blaženstvo posljedak ćudoredja. Iz analitike se opet znade, da je ono prvo nemoguće. Ali čini se, da je i ovo potonje nemoguće, jer svaki posljedak našeg djelovanja, a po tom i blaženstvo, ne ovisi o ćudorednoj vrijednosti volje, već o poznavanju prirodnih zakona te njihove uporabivosti. Tako smo evo dospjeli pred antinomiju praktičnog uma: najviše dobro mora da bude moguće, jer praktični um iziskuje ostvarenje najvišeg dobra; antithesis: najviše dobro nije moguće, jer sintetička sveza između kreposti i blaženstva nije moguća. Analitika je naime pokazala, da težnja za blaženstvom ne može biti uzrok kreposti (ćudoredja); a nije li blaženstvo posljedak kreposti? I to je rekosmo nemoguće, jer blaženstvo, koje se osniva na osjetnim težnjama, ovisi o empiričkim uvjetima, a ne o čistoj volji. Tako bi doista antinomija bila nerješiva — ali samo u tom slučaju, ako svezu između kreposti i blaženstva stegnemo na osjetni (pojavni) svijet. U inteligibilnom svijetu nije nemoguće, da se ćudoredni princip kao uzročnik nalazi u nužnoj i ako tek posrednoj (posredovanjem inteligentnog uzročnika prirode) svezi s blaženstvom.<sup>21</sup>

7. Analizujući pojam najvišega dobra vidjeli smo, da je u njem sadržana uzročna sveza između kreposti i blaženstva, tako da je potpuna uskladenost volje s moralnim zakonom nužni uvjet za polučenje blaženstva. Ako je volja posve u skladu s moralnim zakonom, tad prestaje moralnost biti imperativ za volju. Ali nikoje umno biće, dokle god je vezano na osjetnost, nije kadro da poluči ovu potpunu primjerenost volje sa zakonom t. j. ne može polučiti svetost. Uopće se svetost, veli Kant, postizava u beskonačnom progresu. Ipak je svetost mo-

<sup>20</sup> Kritika prakt. uma 137. <sup>21</sup> Ibid. str. 138.



guća, jer se iziskuje kao uvjet za najviše dobro, pa za to je moguć i beskonačni progres. A taj beskonačni progres možemo pomišljati samo ako pretpostavimo, da umno biće s osobnom svojom istotom traje u beskonačnost. Neumrlost duše jest dakle „postulat“ čistog praktičkog uma.<sup>22</sup>

Nadalje iziskuje pojam najvišeg dobra nužnu svezu između čudorednosti i primjerenog joj blaženstva. Blaženstvo pako svakog umnog bića sastoji u tom, da mu sve „od volje i po želji ide“,<sup>23</sup> t. j. da se narav slaže s odredbenim početkom volje i s njenom svrhom. Ipak znamo, da umno biće ne može po volji vladati i uzročno gospodariti s prirodom. Da uzmožemo dakle pomišljati nužni sklad između čudoredja i blaženstva, valja da pretpostavimo bitak takovog uzročnika, koji imade volju i moć, da u čitavoj prirodi uspostavi onaj red, koji bi po zahtjevu moralnog zakona sastojao u skladu blaženstva sa svetošću. Budući da je najviše dobro moguće samo onda, ako u njem pomišljamo sklad između čudoredja i blaženstva, za to je „u moralnom pogledu nužno, da prihvatimo božju egzistenciju“.<sup>24</sup> Ova moralna nužnost jest subjektivna potreba, a nije objektivna dužnost, jer uopće ne može biti nikakove moralne dužnosti, koja bi teoretskom umu nalagala, da prizna bivstvovanje koje stvari. Ujedno se ne smije shvatiti pretpostavka o božjem bivstvovanju kao izvor i osnov moralne obvezatnosti, jer taj osnov nije drugi nego autonomija uma. Naša je dužnost samo da polučujemo najviše dobro u svijetu, pa za to i postuliramo mogućnost najvišeg dobra. Tu pako mogućnost ne možemo drukčije pomišljati, već jedino ako pretpostavimo „najvišu inteligenciju“. Ova pretpostavka, premda je u nužnoj svezi s moralnom sviješću, spada na teoretski um, pa za to ju kao teoretski princip možemo nazvati hipoteza. U koliko pako ovaj teoretski princip služi za faktično razumijevanje t. j. za razjašnjenje najvišeg dobra, koje je u svezi s moralnim zakonom, zove se „vjera“ (Glaube) — i to čista vjera uma, jer je jedino čisti um izvor ove pretpostavke. Bitak je božji postulat čistoga uma, u koliko ga pomišljamo u svezi s praktičnim zakonom, koji a priori bezuvjetno vrijedi. Ovaj postulat izriče teoretsku tvrdnju, koja je ipak nepristupna shvatanju spekulativnog uma. Postulati nijesu „teoretske dogme“<sup>25</sup>, već su

<sup>22</sup> Kritika prakt. uma str. 147. <sup>23</sup> Ibid. str. 149. <sup>24</sup> Ibid. str. 151.

<sup>25</sup> Ibid. str. 158.

nužne pretpostavke iz praktičnih obzira. Postulati ne proširuju doduše našeg spekulativnog znanja, ali omogućuju, da idejama spekulativnog uma pripisujemo u praktičnom pogledu objektivnu realnost. Drugim riječima: da praktični um uzmogne ravnati se po objektivnom moralnom zakonu, mora pretpostaviti praktičnu objektivnu vrijednost spekulativnih ideja. Postulat božjeg bitka nije teoretski uvjet za mogućnost moralnog zakona, jer moralni zakon (dužnost) jest apodiktička činjenica svijesti naše, koja svoj realni bitak ne osniva na bitku božjem. Mi moramo pretpostaviti božje bivstvovanje samo za to, da uzmognemo provadjeti dužnost, koja ide za oživotvorbom najvišeg dobra. Praktička se pretpostavka ipak u velike razlikuje od teoretske hipoteze. Spekulativna uporaba uma ne ide za tim, da tek otkrije ili ustanovi neku zbiljnost (objektivnu realnost), već samo istražuje najviše razloge, pomoću kojih bi se dalo shvatiti ili objasniti zbiljsku činjenicu (n. pr. kauzalnu suvezicu i promjene u svijetu). Budući pako da je svako zaključivanje iz pošljedaka na razloge nesigurno, za to i teoretska pretpostavka nema veće vrijednosti, nego svako umno „mnijenje“ (Meinung).<sup>26</sup> Posve drugu vrijednost imaju praktične hipoteze. Dok spekulativni um ništa stalno ne može izreći o realnoj zbiljnosti božjeg bivstvovanja, praktični je um posve siguran, da je duša neumrla i Bog da postoji. Pretpostavivši da moralni zakon svakoga obvezuje, može pravednik s pravom reći: „ja hoću, da Bog postoji.... ja od toga ne odstupam i ne dâm si te vjere uzeti“.<sup>27</sup> Postulat praktičnog uma ne osniva se na kakovoj težnji, jer nam dakako težnje ne dadu pravo zaključivati, da zbiljski postoji njihov predmet ili sredstva za polučenje tog predmeta. Postulati se osnivaju na objektivnom odredbenom počelu volje t. j. na moralnom zakonu. Mi smo moralno obvezani, da uzbiljavamo najviše dobro, pa za to ne dvojimo o mogućnosti najvišeg dobra; a budući da je bitak božji uvjet za tu mogućnost, za to je postulat božje egzistencije upravo tako nužne vrijednosti kao i moralni zakon.

Kritika teoretskog uma otkrila je ideje, koje su za našu spekulativnu spoznaju transcendentne, tako te ove ideje nemaju konstitutivne vrijednosti za teoretsko znanje. U praktičnom pako umu dobivaju ideje imanentnu vrijednost („ali samo u prak-

<sup>26</sup> Kritika prektičkog uma str. 170. <sup>27</sup> Ibid. str. 272.

tičnom obziru“)<sup>28</sup> t. j. ne sačinjavaju uvjete za mogućnost moralnog zakona. Spekulativni je um postavio ideju slobode, neumrlosti i božjeg opstojanja kao zadaće, kojih on sam nije mogao riješiti; u svezi s praktičnim umom dobile su ideje objektivnu realnost.<sup>29</sup> Na temelju moralnog zakona „postulira“ praktični um ideju slobode t. j. uzročnost bića, u koliko ono spada na inteligibilni svijet“.<sup>30</sup> Ovaj postulat t. j. ova teoretska pretpostavka (kojoj ne možemo vrijednost teoretskim putem dokazati) imade nužnu vrijednost u pratičnom pogledu,<sup>31</sup> jer omogućuje neovisnost o pojavnom svijetu — a to je uvjet za određenje volje po inteligibilnom zakonu. Činjenica moralnog zakona upućuje dakle neposredno praktički um, da postulira objektivnu vrijednost slobode. Ideja neumrlosti i božjeg bitka izvire u praktičnom umu takodjer na osnovu moralnog zakona, ali indirektno t. j. putem pojma o najvišem dobru. Svetost, kao prvi sastavni dio najvišeg dobra, pretpostavlja neumrlost, a blaženost, koja je spojena sa svetošću, iziskuje božje bivstvovanje. Tako nas moralni zakon pomoću postulata, koji je sadržan u pojmu najvišeg dobra, vodi do religije. Po Kantu je naime religija „spoznaja svih dužnosti kao božjih odredbi“.<sup>32</sup> Naša je dužnost, da polučujemo najviše dobro t. j. savršenu moralnost, s kojom je spojeno blaženstvo. Da pako uzmognemo očekivati polučenje najvišeg dobra, treba pretpostaviti svetu volju najvišeg bića, koje nam je odredilo težnju za savršenom dobrotom, i ujedno najmoćniju volju, koja je omogućila nužnu svezu blaženstva sa svetošću. Ideja o Bogu znači dakle u praktičnom umu jedino uvjet za mogućnost najvišeg dobra. Budući da nas moralni zakon obvezuje na polučivanje najvišeg dobra, a to nije moguće bez ideje o Bogu, za to je subjektivna potreba praktičnog uma, da „vjeruje“<sup>33</sup> u Boga. Teoretski um ne može tome ništa prigovoriti, jer ono što je za teoretski um hipotetične vrijednosti, može u praktičnom pogledu biti sadržaj nedvoumno sjegurne tvrdnje. Kao što su dakle apriorni oblici teoretskog uma oni konstitutivni uvjeti, koji omogućuju iskustveno znanje, tako imade ideja o Bogu (u koliko je ta ideja konstitutivni princip najvišeg dobra) imanentnu spoznajnu vrijednost za praktični um.

8. Iz rečenog razabiramo, da se u Kantovoj filozofiji do-

<sup>28</sup> Kritika praktičnog uma str. 150. <sup>29</sup> Ibid. str. 159. <sup>30</sup> Ibid. str. 159.  
<sup>31</sup> Ibid. str. 158. isp. str. 147. <sup>32</sup> Ibid. str. 155. <sup>33</sup> Ibid. str. 172.

lazi do pojma religije tek na temelju moralnog zakona. Po transcendentalnoj metodi, kojoj je zadaća, da ispita one uvjete, koje mi nužno pomišljamo, ako hoćemo istumačiti mogućnost spoznaje, po ovoj metodi ne može religija ništa drugo da znači, već ono stanovište, koje praktični um nužno zauzima, ako hoće shvatiti mogućnost najvišeg dobra. Objektivna realnost božjeg bitka imade dakle samo s praktičnog gledišta valjanost, u koliko naime praktični um ne može provesti svoje zadaće, ako ne pretpostavi religiju. Drugim riječima: božji bitak, koji leži izvan dohvata iskustvene naše spoznaje, ipak je predmet subjektivne vjere, koje se ne možemo odreći, dok nam je u svijesti moralni zakon, koji nas upućuje na najviše dobro.

Uzmemo li u obzir, da je Kant svoje etičko shvatanje o religiji dosljedno proveo prema spoznajnoj teoriji kritičizmat, tad nam se ovdje zaustaviti, ako hoćemo kritički ispitati vrijednost Kantovog pojma o religiji. Kao što u teoretskoj nauci, tako se i u praktičnoj filozofiji osniva Kantovo umovanje na racionalističkom principu. Glavna je svrha kritike čistog uma, da dokaže nespoznatljivost stvari o sebi. Do ovog zaglavka dolazi Kant pomoću ovih premisa: mi nužno pomišljamo, da apriorni spoznajni uvjeti nemaju realne (transcendentne) vrijednosti; misaona nužnost (Denknotwendigkeit) jest kriterij za realnu nužnost: dakle naša apriorno-sintetička spoznaja nema (i to zbiljski nema, a ne samo koliko pomišljamo) transcendentno-realne, već samo subjektivnu vrijednost. Do prve premise došao je Kant na temelju pretpostavke o apriornom spoznajnom izvoru. Ovu temeljnu pretpostavku čitavog kritičizma trebao je Kant da proti empirizmu i dokaže. Ali polazeći s transcendentalnog stanovišta, koje ispituje spoznaju neovisno o iskustvenim predmetima, ostaje Kantu jedino uporište razlika između empiričke i znanstvene spoznaje. Egzaktne rezultate matematike i fizike dokazuju, da znanstvena spoznaja nije empirička, jer bi joj manjkao karakter općenitosti i nužnosti. Budući pako da mi taj karakter nalazimo u matematičkoj i prirodnoj nauci, za to je, veli Kant, općenitost i nužnost kriterij da osim empiričke postoji još i apriorna spoznaja. Ali da se dokaže proti empirizmu zbiljski opstanak sintetičke spoznaje apriori, trebalo je ispitati sve moguće sveze između navedenog kriterija (spoznajne općenitosti i nužnosti) i spoznajnog izvora. Kant je nedokazano pretpostavio, da općenitost i nužnost upu-

čuju isključivo na apriorni izvor spoznaje — i tako je već u tvrdnji o apriornom izvoru „pregledana“ treća mogućnost o dvostrukom izvoru znanstvene spoznaje. Pretpostavivši apriornu spoznaju, veli Kant, da ju nužno pomišljamo bez realne vrijednosti. I u toj tvrdnji o snošaju apriornog izvora i spoznajne vrijednosti opet je mimošao Kant treću mogućnost, po kojoj bi s apriornom spoznajom mogao biti u skladu transcendentni bitak. Iz svega toga slijedi, da već prva premisa nije sama u sebi (sadržajno) istinita. Ali ako i pretpostavimo, da je naše pomišljanje o subjektivnoj vrijednosti apriorne spoznaje nužno, ipak se ne može (u zaglavku) tvrditi, da apriorna spoznaja zbiljski (a ne samo u koliko mi o tome mislimo) nema transcendentne vrijednosti — ako ne usvojimo racionalističko načelo (u nižoj premisi), da se zbiljska (realna) nužnost ravna po misaonoj nužnosti. Istinitost zaglavka, koji izriče nespoznatljivost stvari o sebi, ovisi dakle (ako ne gledamo na istinitost gornje premise) o ispravnosti racionalističkog principa. Pa kao što se sve teoretsko umovanje Kantovo osniva na racionalističkom principu, tako se na tom načelu osniva i moralna teologija. Ova ide za tim, da unatoč subjektivne vrijednosti teoretskog našeg znanja, osjigura praktičnu vjeru u neumrlost duše i realni opstanak božji. Kantovo bi se dokazivanje dalo opet svesti na ovaj silogizam: oni uvjeti, koje nužno pomišljamo za praktičnu izvedbu moralnog zakona, realno postoje; moralni zakon iziskuje sklad između sreće i čudorednosti, a taj sklad pretpostavlja božju egzistenciju: dakle Bog postoji. Valjanost ovog zaglavka ovisi o prvoj premisi, koja se (kako je očito) osniva također na racionalističkom principu: jer ako je i nedvoumna istina, da praktična izvedba nije moguća bez zbiljskih uvjeta, ipak sama zbiljnost ili realna vrijednost tih uvjeta ni pošto ne slijedi iz puke spoznaje zakona. Drugim riječima: imperativ, koji me obvezuje na neko djelovanje, sâm po sebi još ne dokazuje, da realno postoje svi uvjeti za izvedbu dotičnog djelovanja. Da li doista postoji moralni zakon t. j. da li on imade za moju volju obvezatnu moć, to ja mogu priznati samo onda, kad već sjegurno znadem, da zbiljski postoje svi uvjeti za izvedbu moralnog zakona. Ako nimalo ne sumnjam, da neka zapovijed moju volju doista obvezuje, dakako da u tom slučaju pretpostavljam opstanak onih uvjeta, koji omogućuju izvedbu obvezatnog djelovanja. Ali zar je kategorička zapovjed praktičkog

uma, kojim je moja volja obvezana ostvariti najviše dobro (svezu između čudorednosti i blaženstva) — tako nesumnjive vrijednosti, da je suvišno teoretsko istraživanje? Nisam li ja u pravu, da odredbe praktičnog uma smatram kao utvare neizvjesnog umišljanja, dokle god nijesam dokazao samu vrijednost te odredbe? A teoretskim putem ne može se dokazati opstanak neke obveze, ako se ne pretpostavi mogućnost obvezatnog djelovanja, odnosno oni uvjeti, koji omogućuju izvedbu obvezatnosti. Zapovjed dakle ne može zbiljski opstojati, a niti je možemo spoznati, ako se ne pretpostavi opstojanje svih uvjeta, koji se iziskuju za izvedbu zapovjedi. Prema tome, ako je opstanak božji neophodni uvjet za ostvarenje najvišeg dobra, tada ovo ostvarenje postaje za nas moralna obveza tek nakon što smo teoretski upoznali božju egzistenciju. Bez ove teoretske sjegurnosti o božjem bitku nema kategorički zahtjev (da ostvarujemo najviše dobro) nikakove vrijednosti, već je posve neosnovana pretpostavka. Kažemo, da božji bitak, kao uvjet najvišeg dobra, mora da bude teoretski (objektivno) dokazan, jer kad bi Bog postojao samo u koliko ga nužno pomišljamo kao uvjet za ostvarenje najvišeg dobra, onda bi opet bilo neispravno iz ove misaone nužnosti zaključivati na zbiljsku vrijednost moralnog zakona. O praktičnoj vjeri (postulatu), u koliko se tiče božjeg bitka, imalo bi smisla samo onda govoriti, ako božji bitak teoretski dokažemo — a nikoje teoretsko dokazivanje ne može biti ovisno o moralnom zahtjevu.<sup>34</sup>

Zašto je dakle religija tek praktična jedna ideja, koja nema vrijednosti za teoretsku spoznaju? Za to, jer po Kantovoj filozofiji uopće nemamo teoretske spoznaje, koja bi vrijedila za transcendentni (transubjektivni) svijet. Kantova dakle nauka o svezi između morala i religije imade se prosudjivati prema teoretskoj nauci kritičizma o vrijednosti ljudske spoznaje. Ako se dokaže (a to je zadaća noetike), da razumna naša spoznaja imade transcendentnu vrijednost, pa ako se iskustvenim putem dokaže (a to je zadaća teodiceje), da Bog opstoji, tada religija ne može značiti ništa drugo, nego spoznani realni snošaj između čovjeka i Boga. Taj se realni snošaj osniva (metafizički) na ideji božje providnosti, koja ravna i upravlja sva bića — pa i čovjeka — k određenoj svrsi. Pretpostavivši dokazanu

<sup>34</sup> Isp. G. E. Schulze, Aenesidemus (Brl. 1911.), p. 320. sq.

(iz teodiceje) providnost božju,<sup>35</sup> eo ipso je dokazan opstanak religije. Božja providnost, u koliko imade svoj izvor u praktičnom umu, zove se u skolastičnoj etici vječni zakon.<sup>36</sup> Udio (participatio) vječnog zakona, kojim je razumnoj naravi određena stalna svrha djelovanja, zove se naravni zakon. Realni opstanak naravnog zakona, po kojemu se diferencira čovječje djelovanje u moralno dobro i zlo, deducira se iz ideje vječnog zakona odnosno božje providnosti. Bez teoretski spoznane činjenice, da doista postoji realni snošaj između čovjeka i Boga, ne može dakle uopće biti ni govora o teističkom moralu. Tu je bitna opreka između Kantovog i skolastičkog shvatanja o snošaju između morala i religije. Po Kantu ne može religija drugo što značiti, nego praktičku ideju o Bogu t. j. ona je postulat praktičkog uma, odnosno subjektivna vjera, koja se osniva na moralnim zahtjevima. Religija po teoriji kriticizma ne znači drugo nego zadnji pošljedak praktičnog umovanja, kojemu je temeljni princip autonomija. Ova je etička teorija neispravna, kao što rekosmo, s dvojakog (teoretskog i praktičkog) obzira: 1. jer je neispravan subjektivistički princip spoznajne nauke Kantove, koja tvrdi nespoznatljivost stvari o sebi (pa prema tome i praktične slobode odnosno autonomije); 2. jer se na principu inteligibilnog karaktera ne može protumačiti moralno imputiranje, odnosno mogućnost moralnog zla. Skolastična je etika heteronomna u tom smislu što uči, da se sav moralni red osniva na božjem zakonu (religiji). Ako se u skolastici uči, da je božji zakon kriterij, po kojemu se diferenciraju djelovanja u dobra i zla, tada nije time rečeno, da moralnost imade svoj izvor u slobodnom raspolaganju volje božje (kao što uči moralni pozitivizam Occama, Gersona i dr.). Neka su ljudska djelovanja sama u sebi, neovisno o određenju volje božje, dobra odnosno zla, tako te ih Bog po biti svojoj mora htjeti odnosno ne htjeti. Ima naime takovih djelovanja, koja su za čovjeka, u koliko je razumno biće (t. j. po samoj biti njegovoj) dobra. Budući pako da sve ograničene biti (pa i čovječju) spoznaje Bog od vijeka u vlastitoj svojoj biti, za to Bog u samoj biti (naravi) čovječjoj spoznaje razlog moralnog reda — tako te ovaj moralni red ne može ni Bog promijeniti, upravo kako ne može promijeniti naravi čovječje. U samoj dakle razumnoj naravi čovječjoj (kao

<sup>35</sup> S. Thomas, S. th. 1. q. 22.; <sup>36</sup> Ib. 1. 2. q. 91.. q. 93.

takovoj) nalazi se objektivna norma ili kriterij moralnosti. Ono je moralno dobro, šta je primjereno razumnoj naravi kao takovoj. Ne samo da se odredbeno počelo moralnosti ne nalazi u volji božjoj, već se ono uopće ne nalazi izvan razumne naravi čovječje. Otuda se opet vidi, kako se prigovor tobožnje heteronomije u skolastičnoj etici, po kojoj bi moralni zakon bio čovjeku izvan njegove naravi nametnut, osniva samo na nepoznavanju skolastične nauke — a s nepoznavanjem skolastične filozofije u jednakom je omjeru nedostatak filozofijskog umovanja uopće.

