

Kantovo pomirenje znanosti i religije

Senković, Željko

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja, 2007, 27, 357 - 371**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:775490>

Rights / Prava: [Attribution-NonCommercial 4.0 International/Imenovanje-Nekomercijalno 4.0 međunarodna](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-09-02**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Željko Senković

Sveučilište J. J. Strossmayera, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR-31000 Osijek
zsenkovic@ffos.hr

Kantovo pomirenje znanosti i religije

Sažetak

Kant je pružio novi modus vivendi između znanosti i religije. Svaka od njih ima svoju stvarnost i funkciju, te se ne »natječu« jedna s drugom. Stvarnost mogućeg znanja pripada znanosti, ona ima potpunu slobodu istraživanja te stvarnosti pomoću svojih metoda. Bio je zadivljen newtonovskom znanostu koja je ovisila o empirijskim promatranjima, ali je smatrao da u znanstvenim metodama postoje ograničenja koja ostavljaju prostora religioznim vjerovanjima. Za Kanta se početna točka religije nalazi u ljudskom osjećaju moralne obveze. Kada djelujemo zbog osjećaja odgovornosti, neizravno potvrđujemo da je svijet moralni poredak; prisutnost moralnog zakona pretpostavlja zakonodavca koji je njegov izvor i jamac.

Ključne riječi

Immanuel Kant, spoznaja, znanost, religija, vjera

Što ovdje znači »pomirenje«?

Immanuel Kant bio je zadivljen newtonovskom znanostu, koja je ovisila o empirijskim promatranjima, ali je smatrao da u znanstvenim metodama postoje ograničenja koja ostavljaju prostora religioznim vjerovanjima. Kant se slaže s Humeom u tvrdnji da nema znanja odvojenog od iskustva. Međutim, uvjeren je da um ne prima osjetilne podatke isključivo na pasivni način, već ih aktivno organizira u skladu sa svojim interpretativnim načelima. Um na određeni način strukturira i povezuje konfuzan tijek nepotpunih dojmova; kategorije ljudske misli nametnute su na sirove materijale osjetila. Ali ovi oblici razumijevanja nisu, kako su racionalisti pretpostavljali, prirodni a priori idejama sa sigurnošću poznatima o sebi u neovisnosti od iskustva; oni su zapravo načini uređivanja iskustva, te su prazni, osim kod njihove uporabe kod konkretnih podataka. Znanstvena spoznaja tako je ograničena na perceptivni doživljaj, područje fenomena.

Za Kanta se početna točka religije nalazi u posve drugom području, ljudskom osjećaju moralne obveze. Kada djelujemo zbog osjećaja odgovornosti, neizravno potvrđujemo da je svijet moralni poredak; prisutnost moralnog zakona pretpostavlja zakonodavca koji je njegov izvor i jamac. Moralna težnja zahtijeva nekakav suodnos vrline i savršene sreće, a to nas vodi do pretpostavke o Biću koje donosi pravdu tako što osigurava da se vrlina ravnomjerno nagradi u idućem životu. Slično tome, Kant smatra da prepoznavanje etičkih imperativa implicira postojanje *ljudske slobode*.¹ Determinizam doista vla-

1

Kantovo učenje o primatu praktičkog uma svojevrsan je protest protiv precjenjivanja znanosti i njezina značenja za život; reduci-

ranjem sveobuhvatne intencije znanja svoje mjesto zadobiva praktička vjera koja počiva na dobroj volji, a ne na znanju i dokazivanju.

da u području fenomena kojeg proučava znanost, jer je uzročnost neizbježna kategorija pri interpretaciji svih događaja u prostoru i vremenu; također, znanost se bavi modelima uzročnih zakona. Ali potvrda »potrebe« u praktičnom životu pretpostavlja da postoji mogućnost izbora. Zbog toga praktični razlozi potvrđuju i Boga i slobodu, iako teoretski razlozi ne mogu dokazati njihovo postojanje.

Kant je tako pružio novi *modus vivendi između znanosti i religije*. Svaka od njih ima svoju stvarnost i funkciju, te se ne »natječu« jedna s drugom. Stvarnost mogućeg znanja pripada znanosti, ona ima potpunu slobodu istraživanja pomoću svojih metoda. Zadaća religije jest da prosvijetli našu moralnu odanost i da joj dade perfekuaciju. Problem odnosa znanosti i religije (koju u pravom smislu, prema Kantu, omogućuje i utemeljuje moral) postavljen je tako da one više ne stoje suprotstavljene jedna drugoj u svojoj samodostatnosti, nego su partneri u službi zajedničkog interesa, koji zapravo prekoračuje njihov pojedinačni domet. Znanost se više ne razumije naprosto kao težnja spoznaji svega onog što nam je moguće, nego je otkrivanje kauzalnih struktura kroz koju je svrha prirode realizirana.

Međutim, termin »pomirenje« iz naslova ovog članka može se referirati na šire područje od prirodoznanstvenog, naime na znanstvenost znanja kao takvog, s tendencijom pokrivanja svih područja bića, a u našem je slučaju riječ o transcendentnim idejama (kantovski: Bog, sloboda i besmrtnost). Radi se o pokušaju prekoračivanja tradicije mišljenja koja je tražila da se područje vjere u Boga (zatim i religije, prirodne i objavljene) umski utemelji, »dokaže« u proširenom smislu tog pojma. Taj je pokušaj do danas postavljen kao *par excellence* filozofski problem, premda ostaje pitanjem koje se nikad ne može razriješiti na način da se isključi mogućnost razložne suprotne argumentacije.

K tome, važno je podsjetiti da je Kant pripadao epohi prosvjetiteljstva, a tu je pretezala intencija oštrog suprotstavljanja tradicionalnoj i objavljenoj religioznosti, često religiji kao takvoj. Stoga je Kantov značaj i filozofski pristup specifičan, jer njegovo djelo nikako nije na tragu jednostranog prosvjetiteljskog racionalističkog duha, premda smatra da je naša spekulacija preslaba za utemeljenje teologije. Ne možemo dosegnuti spoznaju nadosjetilnoga i pritom se samo zaplćemo u beskonačna proturječja, ali upravo na toj nesposobnosti čistog uma za nadosjetilno utemeljuje nužnost vjerovanja i potrebu moralne perfekuacije kao put k onome što u ovome životu ne može biti ostvareno.

Religija i moral

U suvremenoj diskusiji, religija je marginalizirana, jer nema dignitet u znanju svijeta ili u modernistički (ne)shvaćenim dužnostima. Međutim, sama religija ima vlastitu kognitivnu shemu i funkcije, te kao znanost zahtijeva filozofsku evaluaciju. A kako se religija i filozofija moraju shvatiti kao relati, tako i teologija mora pronaći svoje mjesto u kulturnom horizontu: treba promišljati vlastiti odnos spram znanosti, napose humanističke provinijencije, te raditi na koherentnom sintetičkom ocrtu suvremenog svjetonazora.

Kantov pristup religiji, njezinu mogućem zasnivanju i implikacijama što ih za nas ima, pokazuje da je njegova koncepcija religije zapravo potraga za arhimedovskom točkom, za referentnom točkom koja će integrirati sva naša razumijevanja, ali i težnje. Tako, povratak Kantovim razmišljanjima o religiji u osnovi je prihvaćanje stava da religija ima odlučujuću ulogu u našoj kulturi. Ako teologija uistinu pronađe mjesto za religiju u našoj suvremenosti, to neće moći biti izvan područja uma, kao neka alternativa kulturi, nego samo unutar

uma. Važna Kantova filozofska poruka pritom jest da kada se religija jednom ograniči unutar granica samog uma, onda je moguće njezino etabliranje kao vrhovnog supra-racionalnog principa kroz koje se sve naše umne konstrukcije mogu ujediniti. On uvodi moralnu argumentaciju u svezu s najvišim dobrom tako da se *summum bonum* promovira kauzalno. No, ustvari ovaj slijed nika-ko nužno ne slijedi, odnosno (samo)spoznaja neuspjeha u moralnom životu ne pokazuje apodiktički da se tzv. etički paradoks (tragičko okončanje unatoč moralnoj ispravnosti) može razriješiti tek u postulaciji svemogućeg Boga. Odnosno, toj čuvenoj težnji k Bogu iz moralne sfere moglo bi se uputiti prigovor da iz Kantove perspektive nijedna formulacija kategoričkog imperativa nema zahtjev za perfektuacijom u transcendentnom *summum bonum*.² To bi moglo otvoriti diskusiju, radi li se ovdje o umetanju utilitarističkih intencija u inače čistu deontičku argumentaciju. Kant se zapravo drži stava da 'trebati implicira moći', tj. da ako apriori uvidamo kako je težnja k *summum bonum* naša dužnost, da je onda i njegova egzistencija moguća. Tzv. moralni dokaz o postojanju Boga ne treba skeptiku apodiktički dokazati da ima Boga, nego ga samo uputiti da ako hoće misliti moralno konzekventno, pretpostavku toga stava morao bi primiti među maksime svoga praktičkog uma.

»Taj dokaz, kojemu se lako može prilagoditi forma logičke preciznosti, ne znači: isto je tako nužno, da se prihvati opstanak božji, kao da se prizna valjanost moralnoga zakona; dakle tko ne može da se uvjeri o prvome, može suditi, da je slobodan od obaveza prema potonjemu. Ne! Samo namjera u pogledu krajnje svrhe (blaženstva umnih bića kao najvišeg svjetskog dobra, koje se harmonijski slaže sa slušanjem moralnih zakona), koja bi se imala postići slušanjem moralnoga zakona, morala bi se onda napustiti. Svatko uman morao bi sebe spoznati kao još uvijek strogo vezanog na propis običaja, jer su njihovi zakoni formalni i zapovijedaju bezuvjetno, bez obzira na svrhe (kao materiju htijenja).«³

Smatram da se svi religiozni mislioci moraju odlučiti mogu li prihvatiti ove konkluzije i ostati na Kantovu utemeljenju umne vjere. Odnosno, trebaju se upitati žele li se pozicionirati na njegovoj obrani racionaliteta vjere kao subjektivne potrebe praktičkog uma, ili je on religiju ipak učinio službenicom moralnosti, te time pružio vrlo krhko utemeljenje racionalnosti religije. Kantova diskusija o *summum bonum* u *Kritici praktičkog uma* dubiozna je, ali svakako i problematična. Argumenti koje razvija da supstancijalizira racionalnost vjeronanja u Boga – aporetični su; status postulata o Bogu čini religijsku vjeru inferiornom moralnom zakonu i kategorijama razuma. Kako je umna vjera prepoznata kao legitimna samo za moralne svrhe, religija se okreće služenju etici i nije uspostavljena kao zasebno područje koje treba razumjeti u njemu svojstvenim određenjima. Odnosno, pažljivim ispitivanjem Kantove teorije religije, možemo doći do razočaranja ukoliko kod njega tražimo utemeljenje religije kao jednakovrijednog participatora u suvremenom društvu.

Iz Kantove diskusije o *summum bonum* u *Kritici moći suđenja* vidljivo je da glede onog najvišeg niti praktički um nije mogao imati pravi uvid. Naime, praktički um postavlja standard pomoću kojih se omjeravaju djelovanja ukoliko su od moralnog značenja. Međutim, praktički um nema intuiciju koja bi mu otkrila empirijsku zbiljnost, implikacije i svrhovitost nekog konkretnog čina; on djeluje iz čiste motivacije, ali se ne može ustvrditi za neki čin da je takav. Naša savjest, vođena kategoričkim imperativom, sudac je koji

2
O tome npr. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's 'Critique of Practical Reason'*, University of Chicago Press, Chicago 1984., str. 239–259.

3
Immanuel Kant, *Kritika moći suđenja*, Naprijed, Zagreb 1976., str. 290–291.

može samo osuditi, ali ne i opravdati. Nemoguće je za praktički um pronaći smisao ljudske egzistencije u moralnom djelovanju; to je moguće samo za 'moć suđenja', koja zakonitosti praktičkog uma egzemplificira u povijesnim događanjima. Kant svoje ideje o religiji razvija s onu stranu odbijanja dokaza egzistencije Boga. On nas u svezi s religijom potiče da pronađemo prostor za nju unutar samog uma i obećava nam da religija može imati istaknutu ulogu u strukturi svijesti. Ovo treba shvatiti kao alternativu tendencijama da se: a) bit religije pronalazi samo u vjeri koja nije shvaćena kao ljudski potencijal nego božanski dar, te b) razumijevanje religije kao nusprodukta socijalnih i psihičkih procesa, pa da stoga može imati samo instrumentalnu valjanost. Kantov stav ide k tome da religiozno područje ima zasebnu perspektivu, koju ne možemo obuhvatiti aplikacijom intelekta iz nekog drugog očišta. Također, religija postaje točka gledišta s koje smo sposobni reflektirati cjelovitost naše personalnosti u njezinu jedinstvu, s onu stranu njezinih postignuća ili promašaja u različitim pokušajima. Ukoliko je religija shvaćena u 'granicama samog uma', kako stoji u naslovu njegove poznate knjige, događa se protivljenje proklamaciji o superiornosti uma naspram religije. Zadržka je to spram klasičnog pokušaja da um otkriva religijski govor kao interpretator, prosuditelj.

Svoju teoriju umne vjere bazira na pretpostavci njezine psihologijske nužnosti. Za one koji dvoje između Kantove i npr. egzistencijalističke pozicije, Kantova pozicija o religiji mora se činiti važnom s obzirom na doprinos uloge racionalne nade u transcendentnom području. A to je pitanje koje treba razviti daljnje diskusije, kako u etici tako i u filozofiji religije. Među važna postignuća koja baštinitimo od ovog filozofa, ubrajamo aporetiku oko spekulativne metafizike, te iznimno precizne analize znanstvenog i moralnog područja. Međutim, ako je to najznačajnije i najteže filozofsko područje, to ipak nije cijela filozofija. Odbacivanje spekulativne metafizike u kojoj znanost odražava strukturu realnosti ne znači, prema Kantu, da nije moguće istraživanje o krajnjim stvarima. On je razlikovao kritičko istraživanje o temeljnim strukturama realnosti od metafizičke spekulacije. Prvo mu se pokazalo nužnim i prirođenim samoj naravi uma, dok je drugo himera. Odbacio je pokušaje spekulativne metafizike da deducira strukturu bića iz samih principa mišljenja, ali je branio one moduse mišljenja koji (kao npr. etika) u konačnici vode k religiji. Ispunjavanje svijeta smislom, za Kanta, istinska je čovjekova zadaća u svijetu. Time se ne tvrdi da je za Kanta moralno ono što je smisleno nego obratno: *smisleno je ono što je moralno*. Da bi se djelovalo smisleno, čovjek zapravo ne treba pitati u čemu se smisao nalazi, jer to već određuje moralni zakon i stoga je samo potrebno slijediti taj moralni zakon. U tom kontekstu Kant u tekstu *Prema vječnom miru* parafrazira Evanđelje i kaže:

»Težite prije svega za carstvom čistoga praktičkog uma i za njegovom pravdom, pa će vam vaša svrha (blagodat vječnoga mira) sama od sebe pasti u dio.«⁴

Međutim, za Kanta ipak ne postoji automatska poveznica i proporcionalnost između moralnosti i zadovoljenja potreba svijeta uopće, odnosno između moralnosti i blaženstva. Patnja, prolaznost, smrt neprekidno ukazuju na napetost između održavanja moralnog zakona i osmišljavanja svijeta i života. Uzrok tome treba tražiti u činjenici da moralnost nije djelatni uzrok blaženstva, jer se praktična povezanost uzroka i učinaka u svijetu ravna prema prirodnim zakonima i ljudskoj fizičkoj moći njihove upotrebe, a ne prema moralnim nastrojenostima volje. Naprosto, čovjek ne poznaje ustrojstvo svijeta, niti raspo-

laže fizičkom ili moralnom moći da ga pretvori u svoje prebivalište u kojemu će se podudarati njegova (moralna) težnja i ostvarenje. Jedinstvo moralnosti i blaženstva za Kanta je *najviše dobro* (*summum bonum*), pojam u kojem su za čovjeka ujedinjene sve druge svrhe i koji obuhvaća ne samo formu volje nego i predmet volje. Premda je moralnost vrhovno dobro, ona još nije cijelo i vrhovno dobro, jer tek s blaženstvom čini cijeli predmet čistog praktičkog uma, tj. čiste volje. Ipak glede pitanja o odredbenom razlogu volje Kant nije jednoznačan pa tvrdi:

»No razumije se samo po sebi da je onda najviše dobro, ako je u njegovu pojmu već sadržan moralni zakon kao uvjet, ne samo objekt nego i njegov pojam, i da je predodžba egzistencije koja je moguća pomoću našeg praktičkog uma ujedno *odredbeni razlog* čiste volje.«⁴

Kant tu tvrdnju obrazlaže time što je u najvišem dobru već sadržan moralni zakon, pa je najviše dobro odredbeni razlog čiste volje upravo po toj svojoj nužnoj komponenti, a ne neovisno o njoj. Međutim, dvoznačnosti glede odnosa najvišeg dobra i moralnosti kao da ipak postoje, jer on smatra i da čista volja zahtijeva postulate praktičkog uma, koji su inače u najužoj vezi s najvišim dobrom, kao nužne uvjete pokoravanja njezinu propisu. U svojem konačnom određenju *summum bonum*, Kant blaženstvo shvaća u empirijskom značenju kao »zadovoljenje naših nagnuća«. Tako shvaćeno blaženstvo, kao stanje subjektivnog osjetilnog zadovoljstva, na koje smo upućeni nagnućem, ne može imati funkciju odredbenog razloga moralne volje; tj. važna intencija njegove etike jest i u diskvalificiranju načela sebezubljiva, kojim je određena težnja za blaženstvom. A slijedom toga, to ne može biti niti najviše dobro kao jedinstvo moralnosti i tako shvaćenog blaženstva. No, radi se o tome da Kant pod pojmom najvišeg dobra ne misli uvijek jedinstvo hedonistički shvaćenog blaženstva i moralnosti.

Kako implicira jedna od ključnih ideja u njegovu tekstu: »O općoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno ali ne vrijedi u praksi«, tu je najviše dobro zapravo svijet primjeren vrhovnim moralnim svrhama koje su moguće čovjekovom suradnjom u svijetu, a moment blaženstva pritom nije intendiran kao takav, nego je zapravo samo proporcija između dostojnosti subjekta i blaženstva, neka vrst univerzalne svjetske pravde. Najviše dobro u tom smislu nije ništa drugo nego u potpunosti realizirano carstvo svrha. Ukoliko ta ideja motivira volju, onda ona nije određena načelom sebezubljiva i takvo je određenje legitimno. Uvjet je da taj motiv ne poništi moralni zakon kao odredbeni razlog, nego da se njime nesebična volja proširi na ostvarenje najvišeg dobra.

U svakom slučaju, bez pretpostavke najvišeg dobra, uzvišene ideje moralnosti na kraju bi ostale nedjelotvorne. Smatram da se time ne dovodi u pitanje autonomija i kategorička moralna obligacija njegove etike nego se osnovna polazišta s time proširuju, te ih zasniva, doduše nedovoljno razrađeno, u smislu određenoj slici svijeta, čovjeka i njegova djelovanja. Uz ovo treba reći da nije opravdano govoriti o heteronomiji kod Kanta glede uvođenja argumentacije o Bogu i religiji u etici (u njegovoj praktičkoj filozofiji ne ide se od religije k etici, nego obratno). O tome on sam kaže:

»... kršćanski princip morala ipak nije teologijski (dakle heteronomija), nego je autonomija čistog praktičkog uma samog za sebe, jer spoznaju Boga i njegove volje ne čini temeljem ovih zakona, nego samo osnovom dolaženju do najvišeg dobra pod uvjetom pokoravanja tim zakonima. Pa čak ni pravo *pokretalo* za pokoravanje tim zakonima ne stavlja on u njihove željene

4
Immanuel Kant, *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000., str. 145.

5
Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 156.

posljedice, nego samo u predodžbu dužnosti, u čijem se vjernom pridržavanju jedino sastoji dostojnost stjecanja tih posljedica.«⁶

Ako moralno djelovanje nema zajamčen konačni smisao, za Kanta se onda i apsolutni zahtjev moralnosti u konačnici čini ništavnim. Ipak, u svemu tome, ostalo je dosta neodlučnosti, nedorečenosti, upitnosti različitih pristupa. Tako, s obzirom na tezu da čovjek ne može pomiriti neslaganje između zahtjeva moralnosti i zahtjeva osmišljavanja sveukupne stvarnosti, na jednom mjestu tvrdi kako ta suprotnost nije apsolutna i da se to može riješiti:

»... stav da kreposna nastrojenost nužno proizvodi blaženstvo, *nije apsolutno* neispravan, nego samo utoliko ukoliko se razmatra forma kauzaliteta u osjetilnom svijetu i ukoliko ja, prema tome, opstanak u njemu prihvaćam kao jedinu egzistenciju umnoga bića, dakle samo je uvjetno neispravan«.⁷

Čovjek prema Kantu ne samo da treba svoju opstojnost misliti kao *noumenon* u razumskom svijetu nego i u moralnom zakonu ima čisto intelektualni odredbeni razlog svoje kauzalnosti. Nije mu nemoguće pretpostaviti da čudorednost nastrojenosti pomoću inteligibilnog začetnika prirode ima posrednu, ali nužnu svezu kao uzrok s blaženstvom kao učinkom u osjetilnome svijetu. Tako Kant u horizontu osmišljavanja čovjekova djelovanja uvodi svoje tzv. »postulate praktičkog uma«.

Tri postulata praktičkog uma – sloboda volje, besmrtnost duše i Božja opstojnost – s obzirom na moralni zakon nisu u jednakopravnom odnosu. Naime, jedina ideja spekulativnog uma za čiju mogućnost mi *apriori* znamo jest sloboda, jer je ona *ratio essendi* moralnog zakona. Oni su u nužnoj i neposrednoj vezi, a ideja o Bogu i besmrtnosti uvjeti su primjene moralno određene volje na njezin objekt koji joj je *apriori* dan (najviše dobro). Budući da Kant smatra da za čovjeka postoji dužnost uspostavljanja najvišeg dobra, a čovjek sam ga ne može realizirati, mora se postulirati biće sposobno za taj zadatak, pa slijedi da je postulat mogućnosti najvišega izvedenog dobra (najboljega svijeta) ujedno postulat najvišega izvornog dobra (Boga). No, ova izvođenja u *Kritici praktičkog uma* nisu potpuno jasna u smislu da je ipak moguće pitati se što ovdje Kant zapravo postulira: zbiljnost Božje egzistencije ili samo njezinu mogućnost? U svakom slučaju, pojam najvišega bića granični je teoretski pojam, koji se spoznajno ne može dosegnuti, ali se prema njemu kao idealnom cilju može težiti; vjera koja je ovom autoru subjektivno dostatna, a objektivno nedostatna, naziva se »umna vjera«, »vjera čistog praktičkog uma« ili »moralna vjera«. To da je vjera subjektivno utemeljena ne znači da je nešto hirovito i proizvoljno, nego da je ukorijenjena u prirodi subjekta i njegovih potreba – u težnji za sveobuhvatnim uvidom i konačnim utemeljenjem svijeta. Umna vjera osigurava dvije vrhunske vrijednosti ljudskog života i djelovanja: moralnost i slobodu. Stoga je pod njezinim vidikom dobro da ne znamo nego »samo« vjerujemo da Bog postoji. No, um je uvijek zadnje mjerilo istine, pa se moralna vjera mora temeljiti samo na onim osnovama koje su sadržane u čistome umu. Autentični zadatak uma jest osmišljavanje stvarnosti, a jer smisao nužno zahtijeva vjeru, prije svega vjeru u Boga, slijedi da se s vjerom um održava, a nevjerom se eutanazira, uništava. Dakle, Kantova argumentacija kojom se postuliranjem transcendentálnih ideja ide k apologiji umne vjere u Boga, objašnjiva je njegovom težnjom osiguranja smisla u svijetu. Ljudski život i djelovanje u konačnici imaju smisao ako se carstvo slobode i carstvo nužnosti dovedu u stanje harmonije, a to može učiniti jedino savršeno biće. Iz ljudske perspektive, um potrebuje umnu vjeru da bi zasnovao konačni smisao.

Premda se spoznaja kategoričkog imperativa i dužnosti ne moraju dovoditi u svezu s obvezom ostvarenja najvišeg dobra, budući da ovo drugo pretpostavlja Božju egzistenciju, Kant čini korak dalje od priznavanja opstojnosti moralne obveze. Nešto poput smisla moralnosti ili zbiljnosti najvišeg dobra – ne može se dokazati, nego se prema tome jedino može zauzeti stav u kontekstu opredjeljenja za konačni (be)smisao. A moglo bi se reći da je upravljenost uma ka smislu legitimna bar onoliko koliko i istrajavanje u skeptičnosti ili opciji za besmisao. Stavove glede toga ne dokazujemo, nego se za njih egzistencijalno opredjeljujemo. Kantova praktička filozofija tek je onda doživjela svoje puno ozbiljenje kad se postuliralo najviše dobro i najviše biće, koje preuzima konačnu odgovornost za krajnji ishod svjetskoga događanja. To znači da je u završnici anticipirano kao smisljeno ono što je umno, a ne povijesno; čovjek ostaje odgovoran za vlastito povijesno osmišljavanje i kvalitetu svoje volje, a Bog za ostvarenje najvišega dobra i krajnji smisao svijeta u cjelini.

U svojoj filozofiji religije⁸ (treći dio djela *Religija unutar granica samog uma*) Kant govori o etičkom zajedništvu koje se ravna prema božanskom moralnom zakonodavstvu. Slabost ljudske naravi nosi u sebi krivnju jer je nemoguće zasnovati zajednicu na čistoj religijskoj vjeri, već je nužno polaziti od neke historijske vjere koja smatra da je njezino porijeklo božansko. To nam tumači postojanje mnogih vidljivih crkvi, a crkvena povijest pokazuje borbu između historijske i umne vjere. Polagani prijelaz od crkvene vjere na čistu religijsku ili umnu vjeru, istinska je služba Bogu, služba srca (u duhu i istini) a sastoji se u održavanju svih pravih dužnosti kao Božjih zapovijedi, a ne u nekim izričito za Boga određenim (kulturnim) radnjama. Ta unutrašnja služba srca ipak i kod Kanta dobiva neke izvanjske znakove: a) privatna molitva ukoliko oživljava pravo moralno raspoloženje, a nije izricanje želja; b) svečano crkveno bogoslužje kao znak zajedništva vjernika, a ne kao traženje milosti od Boga; c) primanje novih članova u Crkvu, krštenje, ali da ne bude shvaćeno kao milosno sredstvo po sebi; d) često obnavljanje crkvenog zajedništva, ali da to opet ne postane milosnim sredstvom samo za sebe.

Svoju religijsku poziciju pokazao je i time što nikad nije zaniijekao Isusovo božanstvo, ustvrdio je da to treba biti razriješeno u području vjere, a ne pukim umom; glede molitve imao je negativan stav ukoliko bi ona trebala biti shvaćena kao izravno obraćanje Bogu, ali ju je prihvaćao kao neizravni način služenja namijenjen da u nama pobuđuje moralne dispozicije; glede Biblije ustvrdio je da je svakako neki tekst bio nužan kako bi nas priveo praktičnoj vjeri. Svojim spisom o religiji Kant nije uvećao naše znanje o Bogu; iz osnovnih teza njegove filozofije jasno je da ne možemo znati što je Bog sam o sebi, ali zato možemo uvidjeti što je on za nas kao moralna bića. Nema asertoričkog znanja o Bogu, samo vjerovanje i pouzdanje u doseg čistog praktičkog uma. Kada Kant smatra da moralnost vodi prema religiji, on pritom ne implicira kako religija stoga može biti objašnjena samo u terminima moralnosti; za njega religija kao takva primarno ispunjava funkciju potrebnog ljudskog perfektuiranja.

6

I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 178.

7

Isto, str. 162.

8

Usp. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968. Prema nekim izvorima, Kant

je u odgovoru pruskom kralju Friedrichu Wilhelmu II, koji ga je upozorio na sadržajne neprikladnosti, blago rečeno, u ovoj knjizi, navodno rekao kako stoji iza svega što je napisao, ali da nije dužan napisati sve što misli. Taj izriječ svakako je u skladu s njegovim poznatim stavom o potrebi bezuvjetnog govorenja istine; no, nije nam dužnost reći sve što mislimo, ali trebamo misliti sve što kažemo.

Kod Kanta pronalazimo religijski subjektivizam, odbacivanje svakog autoriteta u religijskim pitanjima, podvrgavanje religije umnosti, jer je ljudski um kriterij za pravu religiju, bez obzira bila ona objavljena ili prirodna. Čovjek u sebi ima potrebu, koja je moralno prouzrokovana, da sebi za svoje svrhe pomišlja još jednu svrhu, konačniju od one njihova uspjeha. Moral nezaobilazno vodi religiji, čime sebe proširuje u ideju jednog samovlasnog moralnog zakonodavca izvan čovjeka, u čijoj je volji ona krajnja svrha stvaranja svijeta koja istodobno može i treba biti krajnja svrha čovjeka. Zapravo, jedina prava religija mu je naravna – koja sadrži moralne zakone, a čiji je izvor u praktičkom umu. Te zakone um priznaje božanskima, jer iako su naravni u konačnici ipak dolaze od Stvoritelja. Bog se poštuje vršenjem moralnih zakona, druga vrsta bogoštovlja nije ni potrebna.

Znanost i spoznaja

Newtonova fizikalna teorija, izražena u knjizi *Matematički principi filozofije prirode*, snažno je utjecala na Kanta svojim ogromnim egzaktnim postignućima koji su daleko nadišli sve ono što je bio doprinos grčkih filozofa prirode.⁹ Ako Newton još i u naslovu knjige ima riječ – filozofija – s tim je djelom kao velikom znanstvenom revolucijom znanost o prirodi zapravo odvojena od filozofske spekulacije. Stvorena je nova intelektualna klima, velika pobjeda (činilo se) empirijskog znanstvenog uma; otkriveno je nešto zaista novo, čvrsto i zbiljski utemeljivo znanje s kojim se može objasniti kako kretanje nebeskih tijela tako i zemaljska mehanika.

Na tragu izvjesnosti newtonovskih znanosti, ali k tome inspiriran Humeovim skeptičkim tezama (napose uvidom da forme kauzaliteta nisu zorno dane, već da su rezultat asocijacijskih mehanizama, kojih se odnos prema zbilji ne daje demonstrirati), Kant se pitao kako je klasični pojam sigurnog znanja (čemu je paradigma Newtonova znanost kao »čista prirodna znanost«) zapravo održiv? U *Kritici čistoga uma* stoga slijede pitanja: »Kako je moguća matematika«? i »Kako je moguća čista prirodna znanost«? Budući da je smatrao da istinitost Newtonove teorije ne može biti tek produkt nakupljenih opažanja, razmatrao je istinosni temelj geometrije. Euklidovska geometrija se, po njemu, ne temelji na promatranjima nego na našem intuitivnom razumijevanju prostornih odnosa (na »čistom zoru« prostora). Slično vrijedi i za Newtonovu fiziku, pa je odgovor na pitanje kako je moguća čista prirodna znanost glasio: »Razum ne crpi svoje zakone iz prirode, nego ih njoj propisuje«. Dakle, ne radi se primarno o uspjehu eksperimentalne ili induktivne metode, nego o uspjehu ljudskog, Newtonova razuma; ljudski razum postavlja (izumljuje) prirodne zakone.¹⁰ Za naše prirodnoznanstvene teorije nisu odgovorni osjetilni podaci, nego naš razum, njegova organizacija i konstitucija sustava asimilacije. Znanost kao takva, prema Kantu, ne može nastati pukom imitacijom vanljudskog objekta, nego postoji samo kao ljudska tvorevina. Još je Platon smatrao da znanost ne može biti imitacija predmeta u svom nastojanju razlikovanja znanosti od poetske imaginacije, ali iz toga nije zaključio i nešto drugo: da znanost obvezno mora biti kreacija navlastita predmeta.

Prema Kantu, prava znanost o prirodi dopire onoliko daleko koliko je u njoj dopuštena primjena matematike. Prilikom istraživanja prirode za primjenu općevažičih načela potrebno je njihovo matematičko formuliranje, jer priroda je prema kategorijama uređeni sustav u oblicima prostora i vremena promatranih osjeta. U svojoj dinamičkoj teoriji materije tvrdi da je supstancija onoga što se kreće u prostoru rezultat dviju sila koje održavaju ravnotežu

– atrakcije i repulzije. Metafizika prirode, kojom je htio filozofski zasnovati Newtonovu teoriju, može biti samo metafizika pojava, budući da su kategorije oblici odnosa i o sebi prazni. Kategorije se odnose spram predmeta samo pomoću posredovanja zrenjâ i predstavljaju međusobno povezanu različitost sadržaja, te su osjetilno u oblicima prostora i vremena. Tj. jedini predmet ljudske spoznaje jest pojava, iskustvo. Doduše, Kant dopušta postojanje stvari o sebi (*Ding an sich*) – koje se mogu misliti, ali ne i spoznati. Ako bi se pretpostavilo jedno zrenje koje ne bi bilo receptivne vrste, koje bi sintetički proizvodilo ne samo oblike nego i sadržaje, onda njezini predmeti više ne bi bili pojave nego stvari o sebi. To intelektualno zrenje značilo bi jedinstvo spoznajnih moći osjetilnosti i razuma, tako da *noumena* ili stvari o sebi zamislamo u jednom negativnom smislu: neosjetilno zrenje.

Kantova kritika metafizike bila je upućena na teoretski neispitane i neosnovane dogmatske pretenzije da se rasvijetli »stvar o sebi« prije no što se propitalo je li i kako to moguće. S jedne strane, Kant je tvrdio da svaka spoznaja mora ostati u granicama mogućeg iskustva, a s druge strane, prihvaćao je da su sintetički sudovi apriori mogući. Prva tvrdnja bila je usmjerena protiv spoznajnih pretenzija dogmatske metafizike na objektivitet sistema uma; drugo je označavalo polazište za prekoračenje Humeova skepticizma. Nakon toga, slijedila su teška istraživanja u *Kritici čistog uma* koja nisu bila usmjerena na same stvari nego na strukturu ljudskih spoznajnih mogućnosti (transcendentalno ispitivanje). U motrištu je bio spoznajni subjekt s transcendentalnim idealitetom, a naspram njega bio je postavljen objekt koji je mogao biti dan samo kao empirijski realitet, tj. preko fenomena, kao što je i newtonovska *philosophia naturalis* izvedena samo iz fenomena.

Na jedno od glavnih pitanja: kako je iskustvo uopće moguće? – budući da iskustvo kao agregat osjetilnih utisaka koji dolaze od izvanjskih stvari, samo po sebi i bez konstitutivnog djelovanja razuma ne može činiti nikakvu znanost – odgovara pretpostavkom da se o prostoru i vremenu može govoriti samo kao o apriori čistim oblicima zrenja, postojanoj formi naše receptivnosti. Oznaka 'apriori' ukazuje na općenitost i nužnost kojom se svako moguće iskustvo organizira na svojoj najelementarnijoj razini, posredovanjem formi prostora i vremena. Spoznajni subjekt, dakle, ne preslikava fenomene nego ih organizira uz pomoć formi koje same po sebi nisu empirijske, jer ono empirijsko ne sadrži nikakvu općenitost i nužnost. No, budući da apriori forme zrenja sudjeluju u svakoj spoznaji kao nešto nužno i opće, a uz to su neizbježni i sintetički sudovi a priori, slijedi da metafizika sudjeluje u kontituciji prirodne znanosti po nužnoj prirodnoj organizaciji samog spoznajnog subjekta, a ne iz dogmatske hipoteze o neposrednom uvidu u materiju, kretanje i svrhu. Ta kantovski postavljena metafizika, koja izvire iz ljudskog subjektiviteta, odnosi se na dva područja postojećeg: područje prirode i područje duha. U odnosu na područje prirode ona je »Metaphysik der Natur«, tj. »čista umska spoznaja iz golih pojmova«,¹¹ koja daje osnove prirodnoj znanosti (ili prirodnoj filozo-

9

Newtonovski sustav svijeta snažno je utjecao na Kantov intelektualni razvoj, o čemu svjedoči podnaslov njegove prve važne knjige *Opća povijest prirode i teorija neba*, koji glasi »Ogled o ustroju i mehaničkom podrijetlu cijele zgrade svijeta sastavljen prema Newtonim načelima«.

10

Tu svoju originalnu spoznajnoteorijsku poziciju Kant je nazvao kopernikanskim obratom; ljudsko je iskustvo proizvod aktivne obrade i tumačenja naših osjetilnih podataka pomoću našeg razuma.

11

Usp. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Kant's sämtliche Werke, VII Band, 1876., str. 169.

fiji, što je kod Kanta, kao i kod Newtona i Boškovića, još uvijek jedno te isto). Spram ljudskog duha kao područja ljudske slobode, čista umska spoznaja postavlja a priori principe pomoću kojih Kant zasniva *Metafiziku čudoređa*, koja obuhvaća metafizičke principe prava i metafizičke principe morala. Na taj se način iz neempirijskog ljudskog subjektiviteta događa obrat: čovjek postaje zakonodavac prirode, a fizika i metafizika više se ne izvode iz neke stvari o sebi, ili iz same prirode stvari, nego iz ljudske spoznajne naravi. Na taj se način diferencijacija metafizike postavljena od Christiana Wolffa (ontologija, racionalna psihologija, racionalna kozmologija i racionalna teologija) povlači i ustupa mjesto svojevrsnoj racionalnoj antropologiji.

Svrha transcendentnalne filozofije jest u uspostavljanju uvjeta mogućnosti našeg iskustva uopće. A pojam 'iskustvo' kod njega jest u bitnome oslonjen na novovjekovno prirodnoznanstveno shvaćanje, napose u Newtonovu smislu. Kao i kod pojma 'znanosti', radilo se o reduktivnom shvaćanju u smislu mehanicističkog mišljenja, po uzoru na Spinozinu svezu kauzalnosti i na Newtonovu mehaniku, pa i sama Kantova aporija o nemogućnosti slobode unutar okvira prirodnog determinizma počiva na mehaničko-kauzalnom shvaćanju prirode. Poslije velikog uspjeha mehanicističkog principa u novovjekovnoj fizici, koji je kulminirao u Newtonovu sustavu nakon posustajanja teleologijskog srednjovjekovnog tumačenja, njegovo se širenje nastavilo i u drugim područjima. Na primjer, Hobbes je pokušavao uspostaviti novu znanstvenu paradigmu o čovjeku i društvu na fizikalni način. Ljudi kao pojedinci shvaćeni su u toj znanstvenoj konstrukciji kao primarno egoistična stvorenja, upravljana determinirajućim psihologijskim zakonomjernostima. Ako znamo inicijalnu poziciju 'atoma' nekog društva, možemo predvidjeti njihovo buduće stanje, tvrdi se iz ove pozicije. No uopće, izvan fizike (u kojoj nitko respektabilan od vremena novovjekovlja nije želio teleologijsku fiziku) najveće postignuće mehanicističke eksplikacije zasigurno je Darwinova teorija prirodne selekcije i evolucije vrsta. Kant je upravo živio u vrijeme najvećeg uspjeha mehanicizma, te je smatrao da bi za ljude bilo besmisleno:

»... ako samo kane ili se nadaju, da bi se jednom još mogao pojaviti neki Newton, koji će prema prirodnim zakonima, što ih nikakva namjera nije sredila, napraviti shvatljivim stvaranje makar samo i jedne vlati trave; ta se, naime, spoznaja ljudima naprosto mora odreći.«¹²

Stoga je vjerovao da sva znanstvena objašnjenja moraju biti mehanicističko-newtonovska, uz zadržku spram biologijskih fenomena, koji se ne mogu do kraja zahvatiti na taj način. Kantova *Kritika moći suđenja* ne razvija teleologijsku metafiziku; suprotno od toga, u tom se djelu pokazuje da teleologijski principi nisu konstitutivni za empirijski svijet, nego mogu samo biti regulativni za našu refleksiju o njemu. Ali glede toga, tu se ipak opravdava teleologijska metoda, unatoč nemogućnosti teleologijske metafizike; Kant jedino dopušta postojanje metafizike morala i prirode. On pokazuje da nema proturječja između maksima mehanicističke i teleološke metode, jer prema kritičkoj filozofiji teleologijska metafizika ne može biti zasnovana.

Suvremeni filozofi skloni su problem odnosa i objašnjenja 'mehanicističko-teleologijsko' formulirati u pitanju, mogu li se teleologijski stavovi reducirati na ne-teleologijske. Odgovor ovisi o tome kako se shvaća pojam 'redukcija'. Ako su uvjeti za uspješnu redukciju prilično neodređeni, gotovo svaki tip stavova može biti reduciran u neki drugi. Ali ako su iskazani u strogom, striktnom značenju, reduciranje praktički nije moguće. Tako je R. B. Braithwaite¹³ pokazao da ponašanje dijelova organizma usmjereno k nekom cilju u mnogim kontekstima može biti objašnjeno bez utjecanja teleologiji. Sugerirao je da takvo ponašanje možemo objasniti terminom 'plasticiteta', pa se na taj

način tupi oštrica svršnog uzroka. Kantovo se stajalište može razumjeti kao vrlo kompatibilno ovoj i sličnim redukcijama, toliko dugo dok one ostaju u području primjene na prirodne znanosti. Međutim, općenito rečeno, kad filozofi ne razmatraju samo znanosti nego i druga područja iskustva, kao što su umjetnosti i čudoređe, teleologijska objašnjenja nisu svodiva na mehanička. Organizam je rezultat višeg principa kauzaliteta, koji na misteriozan način ujedinjuje mehanički i teleologijski princip. No, kako se ni teleologija niti mehanicizam ne primjenjuju na stvari u njima samima, nego su prije principi diskurzivnog razumijevanja koji poznaje samo fenomene, nije nemoguće smatrati da su ova dva principa ujedinjeni u mišljenju nekog arhetipnog intelekta. Budući da se ovo ujedinjenje događa u noumenalnom području o kojemu ne možemo ništa znati, Kant ne daje (i ne treba dati) nikakvo objašnjenje o načinu ovog ujedinjenja.

U novovjekovnoj koncepciji svijeta, nakon raspada srednjovjekovne univerzalne teonomne slike svijeta i čovjeka, um je trebao biti zadnja instanca svakovrsne spoznajne legitimacije. Krilatica *sapere aude* je kao lozinka prosvjetiteljstva određivala kako se čovjek mora samospoznati kroz autonomnost, ali je orijentirala i temeljni *pathos* sveobuhvatne intencije prosvjećivanja čovječanstva. Kako za Kanta čovjek ima dvojnu narav, fenomenalnu i noumenalnu, slijedi da je kao osjetilno prirodno biće podvrgnut kauzalnom mehanizmu prirodnog događanja. On prihvaća determinističku sliku prirode kakva je slijedila iz novovjekovne prirodne znanosti, pa je i čovjek u fenomenalnom aspektu determinirano biće. Međutim, premda želi ostati vjeran kartezijanskom idealu i Newtonovoj slici svijeta, on jednako tako hoće sačuvati i ljudsku slobodu. Priroda je za njega¹⁴ opstojnost stvari, ukoliko je određena prema općim zakonima, odnosno povezanost određenja neke stvari prema unutarnjem principu kauzaliteta. Ako je u prirodi sve određeno kauzalno i ako je čovjek dio prirodnog poretka, postavlja se pitanje: kako je u tom slučaju još moguće spasiti ljudsku slobodu? Kantov se odgovor pronalazi u rezultatima istraživanja podrijetla, strukture i domašaja ljudske spoznaje. Naše teoretsko znanje može samo dosegnuti stvarnost kao pojavu, tj. empirijsku realnost u odnosu prema našim spoznajnim moćima osjetilnosti i razuma. Mi spoznajemo na način da razum pomoću svojih pojmova organizira i sintetizira materijal što nam je u apriornim formama prostora i vremena dan preko receptivne osjetilne moći, pa se s aktivnošću razuma konstituira predmet znanja, budući da on ne postoji neovisno o spoznajnom procesu. Tako logičke kategorije postaju istodobno i zakoni prirode: razum ih ne otkriva u predmetima, nego ih njima propisuje. Priroda kao sveukupnost pojava funkcionira tako da je svaki član pojavnog niza uvjetovan drugim pojavama. U njoj vlada hipotetička nužnost prirodnih zakona, ali sama priroda ne postoji nužno, niti je nužno da bude takva kakva jest (kontingentnost prirode). U prirodi se sve događa pod pretpostavkom uzroka, a ne iz nužnosti unutrašnje biti stvari. Drukčije od toga, za noumenalno područje, za čovjeka kao člana inteligibilnog svijeta, važna je samosvrhovitost: u tom području vlada apsolutna a ne samo hipotetička nužnost.

Kant je kritičkom teorijom spoznaje opravdao karakter nužnosti i općevaljanosti prirodnoznanstvene spoznaje i osporio legitimnost prava što ju je tražila tradicionalna metafizika, ali je ukazao i na moguće posljedice istoga. Ne mo-

12

I. Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 238.

13

Usp. Richard Bevan Braithwaite, *Scientific Explanation*, Harper, Cambridge 1953., pogl. X.

14

Usp. Immanuel Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, u: *Dvije rasprave*, Matica Hrvatska, Zagreb 1953., str. 51 i dalje.

žemo spoznati ono što je izvan granica iskustva, tj. izvan granica prostora i vremena, ali čovjek može ono što mu je izvan domašaja spoznaje – misliti. Predmeti su razuma spoznatljivi, ali oni čovjeku ne daju smisao; predmeti su uma nespoznatljivi, ali oni kao teoretske ideje usmjeravaju čovjeka prema stalnom napredovanju, a na području moralnog djelovanja jamac su smislenosti. Da bi i u okviru newtonovske mehanističke slike svijeta osigurao mogućnost smisla ljudskog života i djelovanja, teoretsku je spoznaju ograničio na pojave i prepustio umu da u svojoj praktičkoj upotrebi ide dalje od granica teoretskog uma. Uopće, za Kanta je sva vrijednost čovjeka u njegovoj umnosti; može se reći da je ishodišna točka cjelokupne njegove filozofije um kao ono što treba nadvladati prirodu u čovjeku. Prema Kantu, ljudska spoznaja ima dva korijena: *osjetnost* (Sinnlichkeit) i *razum* (Verstand). Pomoću osjetnosti predmeti su nam dani, a razumom se zamišljaju. Osjetnost nam daje predmete već podvrgnute apriornim formama osjetnosti (prostora i vremena), a razum ih supsumira pod svoje čiste pojmove (kategorije), pa skupa konstituiraju naše iskustvo. Apriorne forme osjetnosti i razumnosti stoje u temelju svake spoznaje »transcendentalne filozofije«, i one, prema Kantu, stoje iznad slučajnosti empirijskog područja. Uz forme postoji i materija, koja je za njega mnogovrsnost, aficira nas, ali je u sebi nesređena. Pred materijom smo pasivni i receptivni, a u apriornim formama naš je duh spontan. Zbrku osjetnih iskustava treba srediti aktivnošću apriornih formi koje u sebi sadrže nužnost. Pogledamo li malo preciznije određenja prostora i vremena kod Kanta, uočiti ćemo da ih on istražuje metafizički i transcendentalno. Prostor i vrijeme osjetni su opažaji, ali *apriori*; prostor je forma svih pojava izvanjskog osjetila, dok je vrijeme forma unutrašnjeg osjetila. Prostor je realan ukoliko nam je dan kao izvanjski predmet, ali u isto vrijeme on je transcendentalno idealan, tj. ne vrijedi za stvari o sebi, već je samo apriorni uvjet za spoznaju pojava. A vrijeme nema nikakvog apsolutnog realiteta, kao da bi pripadalo stvarima bez obzira na naš osjetni opažaj. Zato i vrijeme ima transcendentalni idealitet, prema kojem ono nije ništa ako ga apstrahiramo od subjektivnih uvjeta naših osjetnih opažaja. Ovakvim istraživanjima u transcendentalnoj estetici, u djelu *Kritika čistoga uma*, dolazi do uvida kako je svaki naš opažaj samo predodžba o pojavi. To znači, stvari o sebi nisu takve kakvima ih mi opažamo, jer nam se daju u ovisnosti od receptiviteta naše osjetnosti. Kant nikako ne tvrdi da stvari o sebi izvan nas ne postoje, nego samo da je takvo postojanje za nas nepoznato.

U daljnjem poglavlju navedenog djela, u transcendentalnoj analitici, riječ je o analizi sposobnosti razuma, kojom dobiva 12 čistih apriornih pojmova razuma ili kategorija. Kategorije su također apriorni uvjeti svakog iskustva, a k tome svaki predmet naše spoznaje mora biti na neki način sintetiziran. Struja nepovezanih predodžbi ne bi mogla sačinjavati spoznaju, pa je trebalo odrediti njezinu mogućnost jedinstva. Temelj tog jedinstva jest jedinstvo svijesti, tj. sve moje predodžbe prati prvotna apercepcija ili transcendentalno jedinstvo svijesti: »ja mislim« (Ich denke). Sintetičkom uobraziljom, čiji pojmovni izraz predstavljaju kategorije uma, dana su pravila po kojima se razum vlada pri suđenju. Svaka empirijska sinteza uvjetovana je čistom sintezom, što proizlazi iz Kantova stava da je za svako apriorno znanje potrebno prisustvo čistih zornih objekata. Čisti zorni objekti svoju mogućnost zornog zamišljanja dobivaju od apriornih zorova prostora i vremena. Čitav fenomenalni empirijski svijet jest pod umskim kategorijama, pa je Kantova teza da je apriorna sinteza uvjet svake empirijske sinteze. S tim je omogućeno slaganje uma i pojavnosti, tj. postojanje znanosti. Narav je ljudskih spoznajnih moći takva da je um da-

vatelj zakona, priroda se nalazi pod kategorijama uma, a *sinteza apriori* osnova je svake empirijske sinteze. No, našu spoznaju o objektivnom svijetu može proširiti samo empirijska sinteza (apriorna samo u slučaju matematike).

Slijedom ovoga, pitanje – kako je moguća čista prirodna znanost? – razrješuje se u horizontu spoznaje da se predmeti iskustva, da bi uopće postali predmetima iskustva, moraju nužno podrediti određenim apriornim uvjetima; stavljeni su u odnos s jedinstvom apercepcije. Stavljeni su u taj odnos time što su supsumirani pod apriorne forme i kategorije. Kompleks mogućih predmeta iskustva formira prirodu u odnosu prema jedinstvu samosvijesti. Nužni uvjeti za taj odnos ujedno su i temelj nužnih prirodnih zakona. Bez sinteze za nas nema prirode, a apriorna nam sinteza pruža zakone prirode. Ti nužni prirodni zakoni podređeni su ljudskom subjektu, ali oni su objektivni i vrijedni, jer nužno vrijede za čitavo područje mogućeg iskustva. U poglavlju o transcendentalnoj dijalektici, u istraživanju uma (Vernunft), Kant pronalazi transcendentalne ideje koje ne mogu biti predmet znanstvene spoznaje: duša kao trajan supstancijalan subjekt, svijet kao totalnost kauzalno povezanih fenomena i Bog kao apsolutna savršenost.

»Ja razumijevam pod idejom nužni umski pojam kojemu u osjetilima ne može biti dan nikakav kongruentni predmet. Prema tome su naši čisti umski pojmovi koje smo, sada razmatrali, transcendentalne ideje. One su pojmovi čistoga uma, jer svaku iskustvenu spoznaju smatraju kao određenu totalitetom uvjeta. One nisu hotimično izmišljene, nego su zadane samom prirodom uma, pa se zato nužno odnose na cijelu upotrebu razuma. One su napokon transcendentne i prelaze granicu svakog iskustva, u kojemu se dakle nikada ne može javiti predmet koji bi bio adekvatan transcendentalnoj ideji. Ako se spomene jedna ideja, onda se u pogledu objekta (kao predmeta čistoga razuma) kaže *veoma mnogo*, ali u pogledu subjekta (tj. s obzirom na njegovu zbilju pod empirijskim uvjetom) *vrlo malo* upravo zato što *in concreto* kao pojam maksimuma nikada ne može biti dan kongruentno.«¹⁵

Um je uvijek u opasnosti da svoje ideje drži za predmetne stvarnosti, premda su samo regulativni principi. Um regulira djelatnost razuma i stoga nema nikakvih materijalnih predmeta, tj. ne sučeljuje se izravno s fenomenima. Zamijenimo li pojmove *uma* (Vernunft) i *razuma* (Verstand), materijalne predmete iskustva i čiste ideje koje reguliraju upotrebu razuma, upadamo u iluziju koju Kant zove »dijalektičkim prividom«. Zadaća je transcendentalne dijalektike razbiti taj privid. Rezultati razbijanja tog privida su poznati: nemoguće je dokazati besmrtnost supstancijalne duše, slobodu u području pojava i egzistenciju Boga. Stoga treba napraviti mjesta za vjeru, jer znanstveni um ne uspijeva od ovoga ništa dokazati, samo se zapliće u nerazrješive antinomije. Dokaze o egzistenciji Boga, koji je za njega *ens perfectissimum*, razdjeljuje u tri skupine: 1) ontologijski, 2) kozmologijski i 3) fiziko-teleologijski dokaz.

Ad 1) Ontologijski se dokaz može ovako skicirati: u pojmu najsavršenijeg bića uključena je i njegova egzistencija. U protivnom, taj pojam više ne bi bio pojam najsavršenijeg bića. Kant na to kaže da je neopravdano govoriti o ideji čisto mogućeg nužnog bića kao protuslovnoj ideji. Ako mislim o takvom biću kao čisto mogućem, onda apstrahiram od njegove egzistencije, ali tada nema ništa u protuslovlju. K tome, dokazivanje iz ideje najsavršenijeg bića je čista tautologija jer ako sam egzistenciju već uključio u ideju nekog bića, onda mogu reći da to biće egzistira, ali time nisam rekao ništa novo.

Ad 2) Kozmologijski dokaz Kant, prema Leibnizu, formulira ovako: ako postoji bilo koja stvar, onda mora postojati i neko apsolutno nužno biće. Posto-

15

Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Matica Hrvatska, Zagreb 1984., str. 169.

jim barem ja, dakle postoji i nužno biće. Kant smatra da je u ovom dokazu već u *maior premisi* upotrijebljen princip uzročnosti »transcendentno«, pa smo ga zbog toga zloupotrijebili. Princip uzročnosti ne smijemo upotrebljavati tako da on transcendiraju svijet. Ujedno, održanje ovog dokaza zahtijevalo bi vraćanje na ontologijski dokaz, a on je neodrživ.

Ad 3) U teleologijskom se dokazu tvrdi da u svijetu opažamo očite znakove njegova svrhovitog uređenja. Taj je ustroj kontingentan, tj. ne pripada samoj naravi stvari. Zato mora egzistirati neki uzrok tog uređenja, razuman i slobodan. Ali i ovaj dokaz, prema Kantu, nije održiv, jer nikad ne može sam ustvrditi egzistenciju najvišeg bića, već samo služi kao uvod apriornom ontologijskom dokazu. Teleologijski dokaz bi u najboljem slučaju mogao dokazivati nekog graditelja svijeta, a ne njegovog stvoritelja.

»Sada tvrdim da su svi pokušaji čisto spekulativne upotrebe uma posve besplodni u pogledu teologije i da su svojom unutrašnjom kakvoćom posve bezvrijedni, a da načela njihove prirodne upotrebe nikako ne vode k teologiji, dakle da uopće ne može biti teologije uma, ako se ne učine osnovom ili ako se ne upotrijebe za rukovodstvo moralni zakoni. Naime sva sintetična načela razuma imaju empirijsku upotrebu, a za spoznaju najvišega bića zahtijeva se transcendentalna upotreba tih načela, dok za to naš razum nikako nije opremljen. Ako bi zakon kauzaliteta, koji vrijedi empirijski, trebalo da vodi do prabića, onda bi ono moralo pripadati lancu predmeta iskustva, ali u tome slučaju bilo bi ono poput svih pojava i samo opet uvjetovano. No kad bi se i dopustio skok preko granice iskustva pomoću dinamičkoga zakona odnosa učinaka prema njihovim uzrocima, kakav naš pojam može pribaviti taj postupak? Ni izdaleka pojam o nekom najvišem biću, jer nam iskustvo nikada ne pruža najveći od svih mogućih učinaka (koji bi trebalo da daje svjedočanstvo o svojem uzroku).«¹⁶

Sažeto rečeno, dakle, dok god naravna teologija bude iz konstitucije svijeta zaključivala na attribute i egzistenciju stvoritelja svijeta, njezino će nastojanje biti besplodno. No, Kant ne odbacuje svaki put k Bogu; on zastupa, kako je ovdje naglašeno, pristup k Bogu koji će se temeljiti na postulatima moralnog zakona. Moralni zakon zahtijeva svetost, a ta svetost može se kod osjetilnog umnog bića pronaći samo pod pretpostavkom egzistencije koja traje u beskonačnost. Uz besmrtnost ljudske supstancijalne duše, potrebno je biće koje je vrhovni uzrok prirode, s kauzalitetom primjerenim moralnoj nastrojivosti. Prihvatanje Božje opstojnosti nije objektivna, nego subjektivna, moralna dužnost. Iz perspektive teoretskog uma to je samo hipoteza, a u odnosu na praktički um to je čista umna vjera, jer je samo čisti um izvor iz kojeg ta vjera proizlazi.

Odabrana literatura

Beck, Lewis: *A Commentary on Kant's 'Critique of Practical Reason'*, Chicago University Press, Chicago 1984.

Despland, Michael: *Kant on History and Religion*, Queen's University Press, Montreal 1973.

Düsing, Klaus: »Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie«, *Kantstudien* 61 (1971), str. 5–42.

Heine, Heinrich: *Religion and Philosophy in Germany*, SUNY Press, Albany 1986.

Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968.

Kant, Immanuel: *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.

Kant, Immanuel: *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, u: *Dvije rasprave*, Matica Hrvatska, Zagreb 1953.

- Kant, Immanuel: *Kritika čistoga uma*, Matica Hrvatska, Zagreb 1984.
- Kant, Immanuel: *Kritika moći suđenja*, Naprijed, Zagreb 1976.
- Kant, Immanuel: *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990.
- Kroner, Richard: *Kant's Weltanschauung*, University of Chicago Press, Chicago, 1956.
- McFarland, John: *Kant's Concept of Teleology*, University of Edinburgh Press, Edinburgh 1970.
- Tufts, James: *The Sources and Development of Kant's Teleology*, Chicago University Press, Chicago 1892.
- Webb, Clement: *Kant's Philosophy of Religion*, Clarendon, Oxford 1926.

Željko Senković

**Kant's Reconciliation of Science
and Religion**

Summary

Kant provided a new modus vivendi between science and religion. Each has its own realm and function, and they do not «compete» with each other. The realm of possible knowledge belongs to science, which has complete freedom to explore that realm using its own methods. He was amazed by Newtonian science and its dependence on empirical observation, but he held that scientific methods are limited, which leaves room for religious beliefs. Kant sees the starting point of religion in man's sense of moral obligation. When our actions are a response to duty, we implicitly affirm that the world is a moral order; the presence of the moral law presupposes the lawgiver as its source and guarantor.

Key words

Immanuel Kant, knowledge, science, religion, faith