



Baština Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

Simpozij u povodu 300. obljetnice rođenja Immanuela Kanta (1724–2024): Kant

Babić, Mile; Mujkić, Asim

2025

Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

<https://bastina.anubih.ba/handle/123456789/834>

Preuzeto s Baštine Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

<https://bastina.anubih.ba/>

VAŽNIJI POJMOVI I TEME KANTOVE FILOZOFIJE RELIGIJE S OSOBITIM OSVRTOM NA DJELO *RELIGIJA UNUTAR GRANICA PUKOG UMA*

Mario Bernadić*

Sažetak: U ovom se radu pokušavamo baviti važnijim pojmovima i temama Kantove filozofije religije s osobitom osvrtom na djelo *Religija unutar granica pukog uma*. Pri tome polazimo od naznačenog djela, usputno ga komparirajući s Kantovim navodima iz *Kritike praktičnog uma*, pri čemu osobito do izražaja dolaze pojmovi morala, religije i etičke zajednice koja bi onu uobičajenu “religioznu vjeru” trebala postupno prevesti do jedne “čisto moralne i razumske vjere”. U drugom poglavlju se bavimo pijetističkim momentima u *Filozofiji religije* Immanuela Kanta te pokušavamo dokučiti koliki je bio utjecaj ovog postreformacijskog pokreta na njegovu filozofiju. U trećem poglavlju nastojimo doći do jednog cjelovitijeg uvida u Kantovu filozofiju religije, prolazeći ukratko kroz bitne ideje i izvore njegovog prekritičkog i kritičkog razdoblja. Ovim radom na koncu nastojimo pokazati kako Immanuel Kant izgledno nije uvijek uspijevaio biti uzorno koherentan u svojim filozofskim promišljanjima, no da je upravo na taj način iza sebe ostavio jednu plodnu, otvorenu te trajno inspirativnu filozofsku baštinu.

Cljučne riječi: Kant, Bog, moral, religija, etička zajednica

Uvod

Jedan od segmenata Kantove filozofije oko kojeg su se proteklih stoljeća nemilice lomila interpretacijska koplja kudikamo jest i Kantova filozofija religije. Već mnogi njegovi suvremenici, počevši od nekih njegovih učenika pa sve do pruskih vlasti, vidjeli su Kantov kritički projekt kao “fundamentalno svjetovan” te “neprijateljski nastrojen prema tradicionalnom kršćanstvu” (usp. Pasternack – Fugate, 2022).

Premda se Kant kroz više svojih radova i razmatranja osvrće na religioznu problematiku, prašina će se osobito podići u svezi objavljivanja njegovog djela *Religija unutar granica pukog uma*¹ iz 1793. Izvorno zamišljeno kao promišljanje kroz četiri zasebna akademska članka, samo će se prvi dio

* Izv. profesor, Katolički bogoslovni fakultet Sarajevo

¹ Za ovaj rad korišten hrvatski prijevod: Kant, 2012.

neometano provući ispod cenzorskog radara. Već kod drugog dijela nastupaju problemi u vidu kraljevske cenzure koja sprečava *Berlinski mjesečni časopis* (*Berlinische Monatsschrift*) u njegovu objavljivanju. Kant stoga lukavo pokušava zaobići kraljevsku cenzuru sastavljajući cijelu knjigu te je šaljući na objavljivanje u Tiringiju, odnosno na Sveučilište u Jeni. No, ovo će toliko razbjesniti kraljevsku prusku cenzuru da će ovi – osobito nakon pojavljivanja drugog izdanja 1794. – i službeno zabraniti Kantu da više ikad išta objavljuje, pa čak i ono, da bilo što javno govori o religioznoj problematici. (usp. Pasternack – Fugate, 2022)

Ovdje se postavlja pitanje što bi bilo toliko sporno unutar naznačene *Religije unutar granica pukog uma*? Ono što bi se na samom početku u ovom smislu moglo jednostavno istaknuti jest ono što smo tijekom Simpozija već mogli čuti od strane prof. Mile Babića, a to je da Kant u suštini cijelu religiju svodi na moral, dok svi ostali aspekti tradicionalne religije, uključujući tu hijerarhiju, teološku metafiziku, dogmu i kult, dospijevaju pod neumoljiv čekić Kantove filozofske kritike. No, usprkos svemu ovome, iz predstavljenog je sadržaja ipak teško donijeti zaključak o tome da je Kantova kritika religije poglavito negativna, štoviše, ona se u mnogo toga čini pozitivnom, tj. afirmativnom naspram tradicionalne religije. Moguće da onaj prvi dojam, o Kantu kao izrazito svjetovnom filozofu, proizlazi iz danosti da on obično prvo nastupa s negativnim, a tek zatim, drugotno, i s onim pozitivnim, odnosno afirmativnim argumentima – a kako znamo, prvi dojmovi često mogu biti i oni odlučujući za čitateljstvo.

Odnos morala i religije u djelu *Religija unutar granica pukog uma*

Prethodno naznačena dinamika jasno je uočljiva već i u “Prvom predgovoru” *Religije unutar granica pukog uma*. U tome smislu, Kant već s prvom rečenicom započinje:

Za moral, ukoliko je utemeljen na pojmu čovjeka kao slobodnog bića, no bića koje upravo zato samo sebe svojim umom veže za bezuvjetne zakone, nije potrebna ni ideja nekog drugog bića izvan njega da bi spoznao svoju dužnost ni neki drugi poticaj osim samog zakona da bi je se pridržavao. (Kant, 2012: 7)

Znači, odmah na početku se kaže da je moralni zakon manje-više sve te da tu nisu nužno potrebni ni Bog ni ljudi ni anđeli da bi ovi u nečemu, bilo dodatno pojašnjavali sam moralni zakon, bilo poticali čovjeka da ga se bolje i

svesrdnije pridržava. Odatle slijedi da je čovjek sam krivac ukoliko kod njega ne postoji potreba da se veže uz bezuvjetne zakone, jer u tome slučaju mu se zapravo više ni ne može adekvatno pomoći, s obzirom na to da sve ono što je izvan samog čovjeka i njegove slobode po sebi ni ne može adekvatno nadomjestiti nedostatak njegove moralnosti.²

Pri tome, nadalje, prema Kantu, moralni zakon ne treba religiju, nego je on, zahvaljujući čistom praktičnom razumu, dovoljan samome sebi. Moral također ne potrebuje niti kakav odredbeni razlog niti izvanjsku svrhu. Kant u ovom smislu daje primjer kako je valjda jasno samo po sebi da bi na sudu trebalo istinito svjedočiti. Ako bismo za istinito svjedočenje trebali nekakvu izvanjsku svrhu, prema Kantu bismo već samim tim bili nedostojni. S druge strane, onaj koji u sebi prepoznaje apsolutnu nepovredivost istine, taj će je i svjedočiti, makar razaznavao da bi zbog nje, na ovaj ili onaj način, mogao čak i štetovati. (Usp. Kant, 2012: 8)

Nadalje, susrećemo se s jednim važnim “ali”. Premda, dakle, moral po sebi ne treba nikakvu svrhu, on ipak može stajati u odnosu s određenom svrhom, ali ne kao sa svojim uzrokom nego kao s posljedicom onih maksima koje se kroz moral prihvaćaju. Ili drugim riječima, ako čovjeka koji živi po moralnim propisima upitaju zašto to čini, on bi trebao biti u stanju ponuditi kakav smislen odgovor o tome, jer bez ikakvog svršnog odnosa u čovjeku ne može doći ni do određenja volje koja po sebi ne može biti bez ikakvog učinka. Dakle, ovdje se postavlja pitanje o samoj naravi učinka volje koja pristaje uz moralni zakon. Prema Kantu, sam moralni zakon hoće da se kroz nas uozbiljuje ono najviše moguće dobro. Stoga ujedno prema Kantu (2012:

² U drugom paragrafu drugog dijela četvrtog odjeljka *Religije unutar granica pukog uma*, Kant u sličnom tonu kao načelo koje nije potrebno dokazivati uzima tvrdnju: “Sve osim dobrog načina života što čovjek misli da može učiniti da bi Bogu postao dopadan obična je religijska tlapnja i lažna služba Božja” (Kant, 2012: 158). No, s obzirom na to da čovjek u sebi inkorporira i ona zla nagnuća, ovdje se dalje postavlja pitanje kako izaći na kraj s nedostacima vlastite pravednosti? Prema Kantu, onaj koji čini sve da bi izvršio svoje dužnosti smije se nadati da će “najviša mudrost” dopuniti ono što nije u njegovoj moći. Međutim, oni koji se prvenstveno iz religijske znatiželje zanimaju za načine na koje najviša mudrost spasava čovjeka, ne nadajući mu se pri tome isuviše, zapadaju u tešku religijsku tlapnju i idolatriju (Kant, 2012: 159–160). Reklo bi se da jedno ovakvo religijsko nastojanje, u smislu “htjeti znati, ali ne i činiti”, poprima stanoviti oblik stilizirane nepravедnosti. Premda naznačena Kantova tvrdnja može zvučati poprilično prevratnički naspram religije, moglo bi se s popriličnom dozom sigurnosti reći da on ovdje tek na filozofski način nastoji preformulirati ona upozorenja protiv lažne pobožnosti sadržane već u Svetom pismu, bilo da govorimo pri tome o deuteronomističkoj proročkoj kritici (poglavito kod proroka Hošee i Amosa), bilo o Isusovom upozorenju da je praktično izvršenje dužnosti nemjerljivo veće od paušalne verbalne poslušnosti (Mt 21,28–32), bilo o upozorenju apostola Jakova o jalovosti vjere bez djela (Jak 2,14–26). U svakom slučaju, lažna neetična religioznost čini se kao već davno utvrđeni biblijski problem.

9), premda moral po sebi ne potrebuje religiju, on ipak neizbježno vodi prema njoj, “čime se proširuje u ideju moralnog zakonodavca izvan čovjeka”.

O odnosu Boga, morala i najvišeg dobra

Ovdje bi se, predmnijevam, trebalo ponešto više fokusirati na odnos Boga, morala i najvišeg dobra kod Immanuela Kanta, jer iz ovoga što je do sada rečeno nemalo se čini da kod njega moral zapravo stupa na mjesto Boga, koji je prema klasičnoj kršćanskoj metafizici ujedno i ono najviše dobro – *id quo maius cogitari nequit*, te uz to svakako i autor moralnog reda i zakona.

Zato prvo nešto o samom “najvišem dobru”. U *Kritici praktičnog uma* Kant uvodi distinkciju između “vrhovnog”, “potpunog” i “najvišeg” dobra.

Pod “vrhovnim dobrom” on misli na dobro koje “nije podređeno nijednom drugom”.³ To jest, ako postoji pluralitet vrijednosti, vrhovno dobro je ono koje nadjačava sve ostalo. Na primjer, kad bi se zadovoljstvo uzelo kao vrijednost, njegova bi vrijednost bila podređena moralu, a time bi njegova vrijednost bila poražena ili nadjačana ako zadovoljstvo pretpostavlja kršenje moralnog zakona.

“Potpuno dobro” je ono koje “nije dio još veće cjeline iste vrste”.⁴ Kant zatim pojašnjava da, premda je moral vrhovno dobro, on nije potpuno dobro “kao predmet sposobnosti žudnje razumskih konačnih bića”.⁵ To je zato što, osim morala, ograničena razumna bića također žele sreću. Dakle, iako je sreća po sebi podređena moralu, moral nije “potpuno dobro” jer ne obuhvaća sve ono što želimo.

Kant potom predstavlja “najviše dobro” kao sintezu morala i sreće kako bi se zadovoljila aksiološka načela nadmoći i cjelovitosti. Konkretnije, on najviše dobro predstavlja kao idealno stanje stvari u kojem postoji proporcionalna raspodjela sreće u skladu s moralnom vrijednošću. Dakle, moral kao vrhovno dobro nije ujedno i ono najviše dobro, ali upućuje na njega, kao što ga u ostalom i uozbiljuje. Jer moral je već tu, i stvaran je, dok je najviše dobro ideal koji tek nekako treba biti ostvaren, pod uvjetom da uopće može biti ostvaren. (Usp. Pasternack – Fugate, 2022)

Zatim se pitamo i ono: gdje je u svemu tome Bog? Premda Kant, vidjeli smo, na samom početku govori da moral ne treba ništa onkraj sebe, odnosno samog čovjeka, on nešto kasnije ovdje u *Religiji unutar granica pukog uma* nedvojbeno govori da je Bog autor moralnog zakona, a s time, vjerujemo,

³ Pasternack – Fugate (2022) pozivaju se na: Kant, 1996; 1900–: 5: 110.

⁴ Isto.

⁵ Isto.

stižemo i do pravog smisla onoga što Kant zapravo želi reći s time da moral po sebi ne potrebuje religiju kao ni Boga? Kant naime ovdje izgledno progovara u smjeru jedne transcendentalne objave,⁶ jer prema njemu Bog i očituje svoju volju moralnim zakonom koji je već zapisan u ljudskim srcima, te koji kao takav i uobličuje onu čisto moralnu vjeru koja je jedna i zajednička za sve ljude, te koja kao takva predstavlja i nepresušan izvor i za onu zbiljsku religioznu vjeru, te je i čini točno onoliko relevantnom koliko ova po sebi upućuje na ovu prvu – moralnu vjeru. (Usp. Kant, 2012: 99)

Znači, prema Kantu, slikovito rečeno, tamo gdje se čovjek pita o Bogu, tu Vrhovno biće jedino ima za reći ono: “Moral”! Pitamo se, zar samo to? Pa, ono bi se moglo još dosta toga znati o Bogu, ali na način da se pri tome izložimo pogubnom i uzaludnom utjecaju antinomija.⁷ Prema Kantu, kao što

⁶ Njemački katolički teolog Karl Rahner upravo pod utjecajem transcendentalne filozofije Immanuela Kanta uvodi distinkciju između pojmova *transcendentalne* i *kategorijalne* objave, pri čemu prva predstavlja aspekt čovjekove transcendentalnosti, a ona druga tradicionalno shvaćenu povijesnu objavu: “Rahner se bavi apologetikom imanencije kako bi prevladao ‘ekstrinsecizam’ tradicionalnog shvaćanja objave. U tu je svrhu isprva pokušao iz transcendentalne filozofije (Kant) pokazati da je čovjek dužan računati s povijesnom objavom zbog svog pozivanja na Boga (tj. transcendentalnosti). Poslije i sama ljudska transcendentalnost dobiva karakter objave (transcendentalna objava), utoliko što sam Bog sebe uvijek priopćava čovjeku kao cilj i razlog svoga upućivanja u načinu prinošenja (nadnaravno egzistencijalno). Povijesna ili kategorijalna objava tada se tumači kao posljedica i objektivizacija pozivanja na transcendenciju koja je već prisutna u ljudskoj egzistenciji, koja je očita kroz ljudsku povijest, ali svoj nenadmašni i normativni vrhunac doseže u Isusu Kristu. Rahner također pokušava integrirati središnja pitanja kritike objave. Središnji protuprigrigor odnosi se na njegovu navodnu dedukciju kategorijalne objave iz filozofske antropologije” (Heinz, 2001/2002: 38)

⁷ Immanuel Kant prvi među filozofima uvodi pojam *antinomije*. U *Kritici čistog uma* “on ga određuje kao proturječje u koje čisti um zapada sa samim sobom ukoliko pitanje o cjelini svijeta (kozmozologija) pokušava riješiti u smislu dogmatske metafizike, tj. čisto spekulativno, ignorirajući zor. U ‘Transcendentalnoj dijalektici’ Kant nabraja četiri vrste antinomija, gdje su teza i antiteza međusobno suprotstavljene. Tako prva teza glasi: ‘Svijet ima početak u vremenu i ograničen je s obzirom na prostor’; antiteza pak: ‘Svijet nema početka u vremenu ni granica u prostoru, nego je beskonačan’. S obzirom na Kantovu etiku osobito je značajna treća antinomija: ‘Ima na svijetu uzroka pomoću slobode’; antiteza glasi: ‘Nema slobode, nego je sve u svijetu priroda’. – Kao dijalektičar (v.) Hegel je Kantu zamjerio što je otkrio ‘samo četiri antinomije’ (Enc. paragraf 48, ed. Hoffmeister, S. 72), dok je za dijalektički um uistinu sve što jest proturječje, koje samo sebe ukida i prevladava. Stoga iz Kantovih antinomija nipošto ne proizlazi da je ‘um nesposoban da spozna bit bića’, nego samo to da ‘to proturječje pada u određenja kako ih sadržava razum’ (usp. *Nürnbergger Schriften*, S. 32)” (Pejović, 1989: 28). Inače, ukoliko govorimo o onom jednom općem diskursu Kantove i Hegelove filozofske misli, prema Mattu Qvotrupu, Hegelova filozofija se u mnogo toga čini tek kao razrađeni kritički odgovor na zaključke koje je Kant iznio u *Kritici čistog uma*: “Poput Kanta, Hegel je prihvatio da svako razumijevanje svijeta mora započeti s percepcijom pojedinca. No, za razliku od svog slavnog prethodnika, Hegel je vjerovao da je moguće razumjeti svijet onakvim kakav on stvarno jest, neovisno o ograničenjima ljudske senzacije i mišljenja – razumjeti ‘stvar u sebi’ ili noumenon, kako ga je također nazvao Kant. Stvarnost, inzistirao je Hegel, nije nešto što postoji neovisno o našem umu, već je proizvod naše interakcije sa svijetom, a suština ili priroda stvarnosti je ono što on naziva Geist, često prevedeno kao ‘um’ ili ‘duh’. Njegova se filozofija u osnovi sastoji od prepričavanja, prvo kako raste Subjektivni duh, kad steknemo samosvijest; onda kako se Objektivni duh – duh kulture – ostvaruje, kad shvatimo da možemo biti slobodni

je znano, ne možemo imati znanje ni o čemu izvan iskustva, tj. izvan okvira prostorno-vremensko-kauzalnog poretka. Stoga ne može postojati ni znanje o Bogu, duši, zagrobnom životu ili bilo čemu drugom izvan tog reda, i pri tome problem nije eventualno u tome što ne možemo koherentno misliti ono nad-sjetilno, nego se radi o tome da o svemu tome možemo razmišljati na beskonačno puno različitih načina, pa makar svi oni odreda za sebe bili koherentni. Bez iskustva, razum je bez onog “probnog kamena” pomoću kojeg se ovakve hipoteze mogu opovrgnuti. Znači, time ulazimo u područje višestrukih istina gdje svaka može inzistirati na vlastitom primatu i nepogrešivosti, premda zapravo nemaju nikakvog zbiljskog uvjeta za ovakve tvrdnje, i to bi prema Kantu bio i onaj temeljni problem svake zbiljske “religiozne vjere”. (Usp. Pasternack – Fugate, 2022)

Prilike i neprilike etičke zajednice koja se u okvirima ovog svijeta ostvaruje u obliku Crkve

Premda su neki Kantovi tumači, uostalom kao i njegovi kritičari, smatrali da Kant potonjim recima naprosto pokušava dokinuti zbiljsku religiju, iz naznačenog djela se i ne može baš izvući ovakav radikalni zaključak. U četvrtom odjeljku trećeg dijela *Religije unutar granica pukog uma* on nedvojbeno progovara da se ideja Božjeg naroda, s naglaskom – u ljudskoj izvedbi, ni ne može izvesti drugačije nego u obliku Crkve (usp. Kant, 2012: 96). Zbog čega je to tako, pokušat ćemo ovdje obrazložiti naznačenu tezu, ekstrahirajući tu jednu središnju nit, kako se već ona proteže kroz pojedina poglavlja:

Prema Kantu, čovjek je stvoren dobrim i to ga suštinski čini sposobnim da živi po moralnom zakonu koji razaznaje upisanim u vlastitom srcu. No, to ne znači da Kant idealizira čovjeka, s obzirom na to da je potonji osim za moralni zakon također predisponiran i za svoju životinjsku stranu, kao i za onu “čovječnu ljubav” prema samome sebi. Premda je ovo dvoje u stanju potaknuti čovjeka na zloiskorištavanje moralnog zakona, Kant ipak oboje u konačnici uvrštava u ona – još uvijek – dobra nagnuća. (Usp. Kant, 2012: 29–31)

U čovjeku, osim dobrog, postoji i zli princip. Čovjek mu naginje prvenstveno po vlastitoj krhkosti, odnosno nesposobnosti da živi uvijek po moralnom zakonu. Tu je zatim i pomućenost koja bi se dala opisati kao čovjekova potreba za dodatnim razlozima kako bi živio po moralnom zakonu. A tu je na kraju i zloćudnost

samo u društvu drugih pojedinaca u državi; i konačno kako Apsolutni duh cijele povijesti doseže svoju apoteozu ili vrhunac samoprepoznavanja u čovječanstvu putem umjetnosti, religije i nadasve filozofije” (Qvotrup, 2020).

ili iskvarenost kao tendencija da se dobra pravila podvrgnu onim zlim te da na taj način dobro u praksi postane zlo, a zlo – dobro. (Usp. Kant, 2012: 32–33)

Upravo zbog stalne izloženosti zlom principu čovjeku je potrebno ono što Kant naziva etičkom zajednicom, znači društvom koje se vodi vrlinama te koje već prije onog dobrog djelovanja osposobljava čovjeka za dobro razmišljanje. Međutim, država kao takva ovako nešto ne može provesti s obzirom na to da se ona bazira na represiji, a to se i ne čini baš kao adekvatan put, jer je represija prema Kantu suštinski amoralna. (Usp. Kant, 2012: 89–96)

Zbog svega ovoga je čovjeku potrebna Crkva, premda ona po sebi, vidjeli smo, može i zabludjeti ukoliko previše inzistira na vlastitom prvenstvu ili ukoliko posreduje ona znanja koja se po sebi ne mogu provjeriti ni opovrgnuti. No Crkve, kao i vjerske zajednice, u stalnoj su dobroj prilici da budu poprištem naznačene etičke zajednice ukoliko su suštinski orijentirane prema moralnim zakonima i vrlinama. U protivnom lako završavaju u “popovštini”, “tlapnji”, odnosno u “statutarnoj religiji” koja po sebi ljudima na pleća tovari nesnosna bremena te od pukog sredstva želi napraviti krajnji cilj. (Usp. Kant, 2012: 141–142; 156–172)

Kant glede potonjeg, ponovno vidimo, ne idealizira ništa, jer samoj ideji etičke zajednice pristupa s najvećom mogućom dozom brige, tako da stvari, recimo, prema Justinu Hawkinsu, unutar svega nekoliko stranica počinju poprimiti oblik “kontradikcije”. Međutim, to što se čini kao kontradikcija, prema naznačenom autoru:

...Zapravo je filozofski prijevod paradoksalne kršćanske doktrine o Kraljevstvu Božjem, za kojeg se često opisuje da je stiglo “već, ali ne još”. Za Kanta je “Kraljevstvo krajeva” već uspostavljeno jer postoje ljudi koji su se ujedinili pod dobrim principom. Čak smo i sada ohrabreni “da sebe smatramo zapravo izabranim građanima božanske (etičke) države” ... Ali s druge strane, najpotpunije, najjasnije otkrivenje Kraljevstva krajeva još nije došlo. Taj “još ne” aspekt Kraljevstva karakterizira mogućnost, ali ne i neophodnost, odbacivanja zamki historijske vjere u korist religije čistog razuma ... i pune univerzalnosti etičke zajednice, obilježene odsustvom protivnika moralnog zakona, i što je možda najvažnije, inauguracijom najvišeg dobra. (Hawkins, 2013: 29)⁸

Ako se Kant već vodi premisom “Božjeg kraljevstva”, te ukoliko su lažna pobožnost i religiozna tlapnja već davno utvrđeni biblijski problemi,⁹ to bi

⁸ Naznačena “već, ali još ne” *kontradikcija* u hrvatskom izdanju *Religije* osobito se nazire na prijelazu 115. i 116. stranice, gdje se kaže: “...S razlogom se može reći da ‘je došlo k nama kraljevstvo Božje’ ako se opće, a negdje i javno ukorijenio samo i princip postupnog prijelaza crkvene vjere u općenitu umsku religiju i tako u neku (božansku) etičku državu na zemlji, iako je njezino zbiljsko uspostavljanje još beskonačno daleko pred nama.”

⁹ Vidi ovdje bilj. 2.

onda moglo značiti da je Kant bio i ostao esencijalno blizak kršćanstvu, i u tome slučaju tek preostaje da se utvrdi njegov specifični način pripadnosti njemu.

Philip Quinn promatra Kanta općenito kao nastavak i radikalizaciju tradicije reformacije. Ukoliko je Luther prije njega vidio Crkvu jedino moguću kao reformiranu, utoliko ju je Kant promatrao kao onu *semper reformanda*. “Njegov slogan, ‘uvijek reformirati’, signalizira priznanje da, sve dok je ljudsko biće podložno pokvarenosti, posao reformacije nikada nije dovršen”¹⁰ – kao što nije dovršeno ni ono adekvatno približavanje Crkve Svetome pismu. Ovakvo specifično stajalište čini Kanta istovremeno vrlo bliskim, ali i otuđenim naspram tradicije reformacije, te ukoliko je povijesno znano da je Kant odrastao u pijetističkoj obitelji, unutar izrazito pijetističkog kulturnog i životnog okruženja, ostaje da se vidi kakav je i koliki bio utjecaj ovog postreformacijskog pokreta na njegovu filozofiju.

Pijetistički momenti u filozofiji Immanuela Kanta

Pijetizam (njem. *Pietismus* od lat. *pietas*, gen. *pietatis* – pobožnost) predstavlja duhovni pokret nastao unutar njemačkoga protestantizma na prijelazu XVII. i XVIII. stoljeća “kao reakcija na Lutherov racionalizam i nauk o opravdanju po vjeri i o *Bibliji* kao jedinom izvoru vjere.” (Pijetizam, 2015) Osnivačem pokreta se smatra Philipp Jacob Spener (1635. – 1705.), kojeg se uz Augusta H. Franckea i Nikolausa L. v. Zinzendorfa ujedno drži i najistaknutijim pobornikom. Spener od 1670. počinje u Frankfurtu organizirati pobožne skupine (*collegia pietatis*) po kojima će pokret i dobiti ime. Glavno mu je djelo *Pobožne želje* (*Pia desideria*, 1675.) u kojem proklamira snažnu individualno-nutarnju duhovnost utemeljenu na Bibliji. (Spener, 2015)

Pokret je općenito karakterizirala želja za dubljim religioznim iskustvom, kao i kritika hijerarhijskog aparata evangeličkih Crkava s ciljem njegove obnove. Potonje je podrazumijevalo snažno isticanje biblijske doktrine o *općem svećeništvu vjernika*¹¹ te puno zajedništvo među njima u svakidašnjem životu. Osim što su se zauzimali za sadržajan nutarnji život, krasio ih je i značajan socijalni angažman, koji se osobito ogledao u gradnji odgojnih i obrazovnih zavoda, kao i sirotišta (usp. Pijetizam, 2002). Snažno su isticali potrebu narodne prosvjete, što im je učestalo donosilo i napade od strane službenog luteranstva. Time izgledno dolazimo i do ključne razlike između pijetizma i

¹⁰ Hawkins (2013: 29, bilj. 27), poziva se na Quinn, 1986: 532.

¹¹ Usp. 1 Petrova 2,5–9.

klasičnog luteranstva. Dok se misao protestantske ortodoksije poslovično odvijala unutar pojmovnog okvira *milost – Pismo – vjera – Krist*, dotle je pijetizam bio poslovično antiteološki i antiliturgijski nastrojen, dok je u prvi plan stavljao činjenje dobrih djela te općenito isticao važnost čudorednog života.¹² A ovo, sve zajedno, već nemalo počinje podsjećati na Immanuela Kanta...

Grad Königsberg, u kojem je Kant proveo cijeli svoj život, bijaše u to vrijeme drugo najveće središte pijetizma nakon Hallea. Kako je već ranije istaknuto, roditelji mu bijahu pijetisti, a on se školovao na Collegium Fridericianum, pijetističkoj gimnaziji koju je vodio istaknuti pobornik Franz Albert Schultz (1692. – 1763.). Premda je pozitivan utjecaj protestantizma općenito, a posebno pijetizma, na filozofiju Immanuela Kanta od strane nekih autora snažno osporavan, danas većina znanstvenika tvrdi suprotno.¹³ Naime, u Kantovom djelu je već primjetna učestala upotreba tipično pijetističkih

¹² Luther nije bio protiv svakidašnjeg činjenja dobrih djela kao niti protiv one cjeloživotne kršćanske borbe za osobnu svetost. Međutim, i jedno i drugo je prvenstveno vidio kao nekakve postulate praktičnog kršćanskog života koji ni u čemu ne utječu na čovjekovu situaciju pred Bogom. Duboko nadahnut Occamovim nominalizmom, i Luther je vjerovao da se razum prvenstveno treba baviti vidljivim stvarima, dok se do Boga još jedino moglo prodrijeti vjerom. Occamov Bog je bio posve transcendentan i ljudski razum je bio posve nemoćan pred njim. Zapravo, ni vjera nije bila čovjekova, nego je ona u ovom teološkom scenariju bila nezasluzeni Božji dar, što će reći – “milost”. Povijesno-spasenijska inicijativa je prema Occamu bila posve na Božjoj strani. On izlazi čovjeku u susret s objavom koja se može prihvatiti isključivo vjerom, ali koju – kako rekosmo – opet samo Bog milostivo daruje čovjeku. Stoga je Luther ono činjenje dobrih djela poradi vlastitog spasenja vidio kao uzaludni čovjekov pokušaj da se sviđi Bogu svojim vlastitim zaslugama. U Pavlovoj *Poslanici Rimljanima* (osobito 1,17) primjećuje da se tu govori o “darovanoj pravednosti”. Znači, vjernik se doslovno kao plaštem uz pomoć vjere ogrće Kristovim otkupiteljskim zaslugama, pri čemu vjernik trajno ostaje *simul iustus et peccator*. Naznačeni novozavjetni redak će na neki način postati Lutherova Magna Carta, pri čemu će olako i kritički odbacivati sva ona druga biblijska mjesta koja afirmativno govore u prilog nužnosti činjenja dobrih djela. Recimo, *Jakovljevu Poslanicu* će u to ime nazvati *Slamnatom* (Der Strohige Brief). Apostol Jakov je inače pod djelotvornom vjerom priznavao samo onu koja obiluje dobrim djelima. S druge strane, onu čisto spoznajnu vjeru je smatrao posve beskorisnom i besmislenom: “Ti vjeruješ da ima samo jedan Bog. Dobro činiš! *I đavli to vjeruju i – dršću*” (Jk 2,19). Što će reći, premda đavli nepogrešivo znaju da Bog postoji, to im uopće nije od pomoći glede njihove katastrofalne situacije pred Bogom. Pa stoga onda važi: “Pokaži mi svoju vjeru bez djela, a ja ću tebi djelima pokazati svoju vjeru” (Jk 2,18b). (Usp. Franzen, 1996) Pijetizam je, s druge strane, jasno primijetio da protestantska ortodoksija često vodi u praktični moralni laksizam, jer ponegdje je čak i doslovno važilo: “Vjeruj što jače, griješi što više” – što će reći, bolje biti od Boga pomilovan grešnik nego nekakav uznositi, izolirani ljudski pravednik. Kantov suvremenik, također blizak pijetizmu – Friedrich D. E. Schleiermacher će stoga nastojati izmijeniti neke od ključnih luteranskih premisa o opravdanju. Kristovim otkupiteljskim zaslugama (*satisfactio vicaria*) pripisuje stoga prvenstveno izvjesni *initium fidei*, dok je ostalo bilo do čovjeka, što će reći da Bog u nama ne može djelovati mimo nas. Slično poput Kanta, “Schleiermacher ne degradira Krista u čisti uzor. Ali ono, što otkupitelj čini za grješnika, nema ništa s imputacijom zastupničke zadovoljštine, nego je samo početak procesa obraćenja, koji postiže svoj cilj u mjeri, što ga moguće više ljudi ide zajedno. Radi se o obratu adamovskog puta grješnog prorjeđivanja u put uzajamne proegzistencije s ciljem savršena zajedništva između Boga i čovjeka i između čovjeka i čovjeka” (Šarić, 2003: 44).

¹³ Pasternack – Fugate (2022) u ovom smislu kao osporavatelje naznačenog utjecaja osobito ističu: Wooda (1970), kao i Kuehna (2001).

termina kao što su: “promjena srca” (*Herzensänderung*) i “radikalno zlo” (*radix malorum*). Osim toga, u naznačenom smislu bi se moglo istaći i njegovo detaljno bavljenje augustinskim temama u kontekstu cijele religije, kao i usredotočenost na pijetističke i moravske modele milosti,¹⁴ koji su prevladavali u njegovoj regiji. Sve ovo, prema Pasternack – Fugate, svjedoči o snažnom utjecaju pijetističkog odgoja na filozofsku misao Immanuela Kanta i, prema njima, ovaj utjecaj ne samo da postoji nego na neki način pruža i ključni doprinos za razumijevanje Kantove filozofije religija.

Naznačeni autorski dvojac u ovom smislu osobito upire prstom u neke navode iz B-uvoda u *Kritiku čistog uma*. Naime, čini se da ono što se za mnoge činilo negativnim momentima Kantove filozofije religija u konačnici nije služilo suprotstavljanju religiji kao takvoj, već samorefleksiji luteranstva.

Baš kao i kod Lutherove negativne polemike protiv religioznog despotizma i skolastičkih tajni, kod Kanta vidimo paralelnu dijalektiku, gdje je on, umjesto da se suprotstavlja religiji, nastojao osloboditi je od “monopola škola” i postaviti je na temelje pogodne za “uobičajeno ljudsko razumijevanje”.¹⁵

A dodatno, već dvije stranice prije toga, Kant ističe kako je središnji cilj njegova kritičkog projekta pronaći granice znanja kako bi se “napravilo mjesto vjeri”.¹⁶ Potonja misao nas ujedno podsjeća na to da sve ovo o čemu je do sada u ovom radu bilo govora prvenstveno spada na Kantovo kritičko razdoblje filozofije religije. Stoga ćemo u trećem dijelu pokušati načiniti jedan cjelovitiji uvid u Kantovu filozofiju religije uopće.

Pokušaj cjelovitijeg uvida u Kantovu filozofiju religije

Objavljivanje Kantove *Kritike čistog uma* (1781.) uspostavlja onu teoretsku granicu koja omogućuje podjelu njegovog velikog opusa na “pretkritičko” i “kritičko” razdoblje. Međutim, pri tome ova dva razdoblja kudikamo ne stoje međusobno u kakvom naglašenom dijalektičkom diskursu, nego prije da ono prvo logički konvergira prema onom drugom. U tome smislu, Friedrich Paulsen smatra kako bi se Kantova filozofija u pretkritičkom razdoblju mogla okarakterizirati kao “napredak od racionalizma preko empirizma do kritike”.¹⁷ De Vleeschauwer je o njoj govorio kao o “kontinuiranoj potrazi za prikladnijom

¹⁴ Pasternack – Fugate (2022) pozivaju se na Kanta (1996a; 1900–: 7: 54–57).

¹⁵ Isto, pozivaju se na B-uvod (Bxxxii) u: Kant, 1998.

¹⁶ Isto, Bxxx.

¹⁷ Pasternack – Fugate (2022) pozivaju se na: Paulsen, 1963., ali ne identificiraju stranicu.

metodom za metafiziku”.¹⁸ No s obzirom na Kantova nadahnuća, kao i bitne izvore iz toga vremena, njegova bi se filozofija iz pretkritičkog razdoblja moguće najbolje dala sažeti kao “pomirba Newtonove i Leibnizijevsko-Wolffijevske ideje”.¹⁹ Mnogi bi pri tome u naznačeni autorski okvir uključili i Alexandera Popea, odnosno njegovo djelo *Esej o čovjeku*, jer se nerijetko čini da Kant u svojoj pretkritičkoj fazi, prvenstveno onoj kritici Leibnizovog i Wolffovog djela, pristupa upravo s Popeovih pozicija, i to osobito što se tiče njegovog nastojanja da uobliči jedan prikladniji koncept Boga, kao i odnosa ovog bića prema svijetu.²⁰ Stoga bi se prema Pasternack – Fugate moglo poantirati kako prvo Kantovo polazište u njegovom pretkritičkom razdoblju filozofije religija podrazumijeva onu postkopernikansku sliku svemira koja nalaže da je on “totalnost stvari bez središta, koja se neprestance širi, koja evoluirala prema sve većem savršenstvu prema fizičkim (Newtonovim) i duhovnim zakonima” (Pasternack – Fugate, 2022), dok bi se drugo polazište kretalo u smjeru dokazivanja Popeovog “Što god jest, ispravno je” teorema,²¹ koji polazi od jednog optimističkog viđenja prirode, kojoj čovjek ne bi smio imputirati “ime nesavršenosti”.

¹⁸ Isto, pozivaju se na: De Vleeschauer, 1962., ali ne identificiraju stranicu.

¹⁹ Isto, pozivaju se na: Friedman, 1994., ali ne identificiraju stranicu.

²⁰ Isto. Pope u naznačenom djelu, osobito u II. poslanici (epistle II, r. 1–30), predstavlja čovjeka kao onog kontroverzno srednjeg, tj. i kao znajućeg i neznanjućeg; kao onog koji misli ili previše ili premalo, kao onog koji nikako da se odluči je li Bog ili životinja; kao onog koji previše zna da bi bio skeptik, ali koji je i preslab da bi si priušti stojički ponos. No pri tome se kao ključni izvor problema čini čovjekov oponašajući odnos prema Bogu, jer čovjek je znanošću počeo stjecati znanje, te na osnovu toga osjetio moć i počeo oponašati Boga, a trebao bi se vratiti sebi i biti “budala”. Ovo po sebi poprilično odgovara onom što će neki autori kasnije prepoznati u Feuerbachovom ili Nietzscheovom djelu, da oni ustvari nisu iznjedrili nikakav doslovni ateizam, nego tek ponudili jednu radikalno novu interpretaciju teizma, po kojoj čovjek sada punopravno stupa na dojučerašnje mjesto Božje, a pri čemu je u konačnici još od antičkih vremena vrijedilo da je ateizam tek “odbijanje aktualne koncepcije božanskog”, koje nastaje u prijelomnim trenucima te uslijed novonastalih okolnosti, kad jedna određena koncepcija božanskog više nije u stanju ponuditi dostatne odgovore na čovjekova vječna pitanja (usp. Armstrong, 1998: 393–402). U sličnom kontekstu, Pope kao da primjećuje postojanje izvjesnog božanskog kompleksa kao trajnog motiva u čovjekovom ponašanju, i to bez obzira na to kreće li se on u pobožnom ili bezbožnom okruženju. Stoga prema njemu, a iz samog odnosa božanskog bića prema svijetu, slijedi da čovjek treba spoznavati samog sebe, što će reći da je ispravan studij čovječanstva sam čovjek, a ne Bog. Ili drugim riječima, Bog želi da se čovjek pozabavi sam sobom, a ne Njim, Bogom – usp. Butt, 1963: 516–517.

²¹ Isto, pozivaju se na Kanta (1900–: 20: 58–59), ne identificirajući ostale biografske podatke o djelu. Pope inače izriče naznačeni teorem u prvoj poslanici *Eseja o čovjeku* (Epistle I, r. 294). U prethodnim recima (281–293), Pope govori u prilog jednog optimističnog viđenja prirode; poziva da se prirodnom redu prestane pripisivati ime nesavršenosti. “Sva priroda je samo umjetnost”, nama nepoznata, pri čemu djelomično zlo upućuje na univerzalno dobro.



Tri posebne religiozne teme unutar Kantovog pretkritičkog razdoblja
Ovdje ćemo se nastojati kratko usredotočiti na tri posebne religiozne teme o kojima je Kant raspravljao tijekom pretkritičkog razdoblja:

- njegov tretman Boga kao svedovoljnog (*allgenugsam*) bića,
- njegova kritika ontološkog argumenta i
- njegov vlastiti rani argument za Božje postojanje.

Bog kao svedovoljno (allgenugsam) biće

Naznačena ideja se javlja u ranim Kantovim spisima, i to ne kao zaseban filozofski koncept, nego prvenstveno kao vrsta argumenta protiv Leibnizovih ideja, koji je izvorište zla tražio u ograničenjima božanske volje, nametnutim od strane istina božanskog intelekta, a što za Kanta bijaše posve nepojmljivo. Kant je radije držao da ne može postojati nikakva nužnost prije božanske volje, i upravo je pod tim vidim i razumijevao pojam božanske svedovoljnosti. Za Kanta je to značilo “da božanska volja ne samo da naređuje onome što je kontingentno u prirodi – gledište koje su podjednako zastupali Leibniz i Wolff – već također da ona donosi red i savršenstvo time što je temelj unutarnjih mogućnosti svih stvari (tj. prirode ili esencije), čak i najosnovnijih zakona materije”.²²

Kantova kritika ontološkog argumenta

Premda neki istraživači govore u prilog tome da se naznake ontološkog argumenta mogu naći već u antici, njegov je istinski začetnik nesumnjivo benediktinski monah Anselm Kanterberijski (1033. – 1109.). U svojem djelu *Proslogion*, naznačeni argument obrazlaže kroz dvije sukcesivne teze. Kao prvo, Anselm ističe da se Božje postojanje može utvrditi na temelju analize samog pojma. Boga definira kao *id quo maius cogitari nequit*, odnosno kao biće od kojeg se ništa veće i savršenije ne može zamisliti. To bi značilo da takvom “najsavršenijem” biću ništa ne nedostaje te da ono kao takvo opstoji čak i u umovima onih koji ga negiraju.²³ Odatle, kao drugo, Anselm tvrdi da,

²² Pasternack – Fugate (2022) pozivaju se na Kanta (1992a; 1900–: 2: 151–154).

²³ Ukoliko se ateista upita vjeruje li u Boga, on će prema svemu sudeći na ovo pitanje odgovoriti odrično. Međutim, pri tome izvjesno neće reći: “Tko, šta Bog... Kakva bi to riječ uopće bila!?” – jer mu je postojanje ovog pojma, kao i njegovo okvirno značenje sasvim jasno. Stoga se ateističko nijekanje ovog pojma javlja zapravo tek onkraj samog pojma, i to s obzirom na njegove teoretske i praktične konsekvence. Karl Rahner (2007: 74) u ovome smislu ističe kako je Bog ugrađen u temelje našeg svijeta, pa makar to danas bio i svijet ateista. Dakle, “i za ateista, čak i za onoga koji proglašava: Bog je mrtav,...

ukoliko se ispravno shvati takva definicija, onda poricanje Božjeg postojanja nije ni moguće jer bi se od najsavršenijeg bića kojemu manjka postojanje moglo zamisliti još savršenije biće, naime, ono koje postoji. (Usp. Oppy et al., 2024)

Prije nego što se bliže počnemo baviti Kantovom kritikom ontološkog argumenta, vrlo je važno istaći da je on već bio snažno kritiziran od strane crkvenih filozofa/teologa u srednjem vijeku, stoga ostaje nemalo začuđujuće zašto se Kantovu kritiku tog argumenta u njegovo vrijeme nerijetko držalo “ozloglašenom”? U tome smislu, već Anselmov suvremenik redovnik Gaunilo govori da bi se brojni predmeti mišljenja na taj (Anselmov) način mogli proglasiti savršenim, te samim tim i – a priori – postojećim. Anselm zatim zgodno optužuje Gaunila za zamjenu teza, ustvrđujući da samo Bogu pripadaju sva savršenstva.²⁴ Stoga se mnogo smislenijom, pa i ključnom za svoje vrijeme, čini ona kritika ontološkog argumenta od strane skolastičkog prvaka Tome Akvinskog (1225. – 1274.). Prema njemu, ontološki argument može važiti jedino pod uvjetom da ste rođeni i odgojeni kao kršćanin, jer u protivnom, ako ste recimo rođeni kao politeist, vi nećete ni vjerovati u nekog savršenog boga, jer već čvrsto vjerujete da je ovaj tjelesan, kao što vjerujete i u ono da postoje i brojni drugi primjerci njegove vrste. Akvinac na taj način jasno argumentira da onaj Anselmov “*id quo maius cogitari nequit*” po sebi može biti jedino predmetom stečenog znanja proizašlog iz povijesne objave, ali ne i onog apriornog.²⁵

Bog postoji barem kao onaj koji se mora proglasiti mrtvim i čiju utvaru on mora odagnati, kao onog, od čijeg povratka strahuje”. Sličnog mišljenja je i Manfred Lütz (2012: 55), premda on ovdje nastupa s ponešto drukčije, psihološke, pozicije: “...U ateističkom se odgovoru krije stanoviti problem. Posrijedi je određeni a-teistički odgovor koji je po svojoj biti zapravo negacija. Ateistički odgovor izrijeком niječe Boga i stoga mora stvoriti sliku o onome koga niječe, naime o Bogu. Stoga i nije posve besmisleno, kao što može izgledati u prvi mah, govoriti o ‘Bogu ateista’”. Međutim, prema Lützu, ova ateistička predodžba Boga kudikamo nema ništa s onom Anselmovom vizijom Božjeg savršenstva, te je pretežito negativna, odnosno proizašla iz neadekvatnih modela svjedočenja vjere ili općenito iz lošeg životnog iskustva, te ju se zato – iz ateističke perspektive gledano – i mora zaniijekati. Što će reći da onaj *id quo maius cogitari nequit* zasigurno ne opstoji u umovima ateista, štoviše, kad bi na taj način opstojao, onda ateizam suštinski ne bi bio ni moguć (usp.: Bernadić, 2022: 193–194).

²⁴ U sličnu se misaonu zamku recimo upliće i Richard Dawkins dok kritizira Akvinčev “Četvrti put dokazivanja Božje opstojnosti iz stupnjeva savršenstva”. Dawkins argumentira da, ukoliko se iz određenog stupnja dobra u stvarima oko nas može zaključiti da postoji savršeno dobro, utoliko bi onda morali zaključiti da tamo negdje postoji i “savršena bolešćura”, kao i “savršeni smrdljivac”. Međutim, u ovakvom slučaju je i više nego očito da atributi savršenstva ne pripadaju stvarnostima poput bolesti i smrada, jer oni su po sebi suštinski zli, dok je zlo po klasičnoj definiciji tek nužni nedostatak dobra, tj. izraz nesavršenstva. Dakle, takvima i jesu jer im nedostaje dobra, dok savršenstvo prema Akvincu može biti samo tamo gdje je punina dobra (usp. Bernadić, 2022: 124–125).

²⁵ Usp. Isto. Akvinac je inače po sebi vjerovao da je Bog spoznatljiv prirodnim svjetlom razuma, ali isključivo na temelju analoškog mišljenja proizišlog iz ranosrednjovjekovnog *via negativa*. “Naime,

Neki drugi srednjovjekovni mislioci poput Duns Škota (1265./66. – 1308.) smatrali su da bi Anselmov argument trebalo “uljepšati”. On je držao da, ukoliko je Bog zamišljen neproturječno, utoliko se od njega ne može zamisliti ništa veće a da se pri tome ne upadne u proturječnost. Ovo mišljenje na prvu nemalo čudi ako se uzme u obzir da je Duns Škot poslovično tvrdio da se Božja egzistencija može dokazati samo a posteriori. No, prema Fredericku Coplestonu, Duns Škot je sa ovim samo htio, poput Leibniza poslije njega, ukazati na ideju Boga kao na ideju o *mogućem biću*, koja je samim tim u sebi neproturječna. (Usp. Koplston, 1989: 513)²⁶

U sedamnaestom stoljeću, René Descartes (1596. – 1650.) izgradio je vlastitu verziju ontološkog argumenta koja je u sebi uključivala matematičku argumentaciju. Konkretnije, u *Petoj meditaciji*, on pokušava dokazati postojanje vrhunski savršenog bića na temelju same ideje o njemu. Descartes tvrdi da nema ništa manje proturječnosti u zamišljanju maksimalno savršenog bića, a koje ne bi imalo postojanje, nego što postoji u zamišljanju trokuta čiji unutarnji kutovi ne iznose 180 stupnjeva. Dakle, kao što na bit trokuta spada da je zbir svih njegovih unutarnjih kutova jednak 180 stupnjeva, tako i na bit najsavršenijeg bića spada da ono postoji, jer se u protivnom ne bi ni moglo govoriti o najsavršenijem biću. (Usp. Oppy et al., 2024) Baruch Spinoza je opet na temelju svoje panteističke “deus sive natura” sheme više nego jednostavno

kontroverza analoškog mišljenja je nalagala da bi se iznad stvorenoga svijeta trebao nalaziti njegov Tvorac, no, isto tako, u skladu s tim je Tvorca trebalo radikalno razlikovati od svijeta koji je stvorio. U tome smislu je *via negativa* nadašla do toga da mi kao ljudi o Bogu prvenstveno možemo znati što On nije, a ne ono što On po sebi jest. Naznačeno mišljenje kasnije zadobiva i svoju doktrinarnu formu na IV. lateranskom saboru 1215.: ‘O Stvoritelju i stvorenju ne može se izreći ni jedna sličnost, a da ona istodobno ne bi uključivala uvijek još veću razliku’ (DS 806). Ili kako je to već znatno ranije iskazao Dionizije Pseudoareopagita: ‘U vezi s Božanskim istinita su poricanja (apopháseis), a tvrdnje (katapháseis) su nedostatne’ (Kasper, 1994: 156, poziva se na: Dionizije Pseudo-Aeropagita, De coel. hier. II. 3, SC 58, 77–80). Na primjer, kad kažemo da je apsolutno biće bezgranično, koristimo negativnu formulaciju jer na temelju naših ovozemaljskih iskustava, unutar kojih sve ima svoje granice, ne posjedujemo nikakav pozitivan pojam kojim bismo prisposobili njihovu odsutnost (granica). Dakle, sve bi ovo značilo da je Bog općenito spoznatljiv prirodnom svjetlom razuma, ali da pri tome bilo kakvo striktnije, osobito ono na pozitivan način artikulirano, znanje o Bogu može biti posredovano isključivo putem božanske samoobjave, a to se opet po sebi unutar kršćanske teologije osobito tiče pozicije Trojstva, za koje se veli da je *mysterium stricte dictum – misterij u strogom smislu*” (Bernadić, 2022: 177). U naznačenom smislu, Toma je smatrao da se o Bogu nešto zna, jer u protivnom o njemu uopće ne bi bilo moguće govoriti, no pri tome naše znanje o Njemu iskrsava kao neznanje, dok sam Bog ostaje kao *absconditus*, jer je nama ljudima skrivena dubinska struktura stvari, a koja zapravo tvori njihovu bit (usp. Fumagalli et al., 2013: 302).

²⁶ Ovdje bi također trebalo uzeti u obzir danost da Škot kao imanentnu zadaću metafizike uopće nije držao dokazivanje Božjeg postojanja (esse) nego samo dokazivanje Božjeg bića (ens), a biće je u konačnici sve što jest, bez obzira na koji način pri tome postojalo. S druge strane, dokazivanje Božjeg postojanja je vidio kao eventualnu zadaću fizike (usp. Fumagalli et al., 2013: 358).

mogao zaključiti da ono najsvršenije biće uistinu postoji, jer je ono ovdje bilo identično supstanci koja je gradivno tkivo svega postojećeg.

Immanuel Kant se tijekom svoga života i rada više puta vraćao temi ontološkog argumenta, odnosno njegovom kritiziranju, tako da ova tema ujedno predstavlja i jednu od poveznica njegovog pretkritičkog i kritičkog razdoblja. S obzirom na to da se s vremenom služio nekad više ovom ili onom argumentacijom, naznačena kritika svakako nije jednostavna za jedinstven uvid i sistematizaciju, no većina autora je danas suglasna da Kant ovdje u osnovi ističe da su svi ontološki argumenti u biti korumpirani svojim oslanjanjem na implicitnu pretpostavku da je “egzistencija” pravi predikat. (Usp. Oppy et al., 2024) Što bi ovo konkretno značilo, i dan danas je otvoreno interpretacijskim raspravama, no možda bi u ovom nastojanju najjednostavnije bilo krenuti od Kantove distinkcije između analitičkog i sintetičkog suda, pošto je on već onu elementarnu metafizičku izjavu da “Bog postoji” držao analitičkim, a ne sintetičkim sudom. Analitički sud je za Kanta onaj “kod kojega predikat kazuje nešto što je već sadržano u pojmu subjekta (npr. trokut ima tri kuta)”. Kod *sintetičkoga suda*, s druge strane, predikat kazuje o subjektu nešto što u subjektu kao takvom nije smisleno uključeno (npr. trokut je crvene boje). Pravu spoznajnu vrijednost, prema Kantu, “imaju samo sintetički sudovi, jer oni ‘proširuju’ sadržaj subjekta novim smislenim doprinosom predikata (*Erweiterungsurteile*)”. (Usp. Analitički sud, 2013–2024) Znači, prema Kantu, ideja postojanja kao takva ničeg novo ne doprinosi onoj izjavi da “Bog postoji”, jer ova izjava po sebi već nesumnjivo postoji, no hoće li s tim božansko biće postojati i u stvarnosti, to bi se onda moralo posebno dokazati, baš u, i naspram stvarnosti, što će reći isključivo pomoću nekog sintetičkog suda.

Kao paralelno Kantovo promišljanje mogli bismo uzeti ono o *najstvarnijem biću* (*Ens realissimum*), za kojeg Kant tvrdi da se nalazi u osnovi svih tradicionalnih dokaza o Bogu. Ovdje se radi o problemu odnosa onog *općeg neodređenog* i *individualnog determiniranog*. S jedne strane, zdrav razum nalaže da je svaki individualni objekt podložan “principu potpune determiniranosti”, dok, s druge, općenitost koncepata dopušta da oni nisu posve određeni (npr. naš koncept čovjeka proteže se preko pojedinačnih konkretnih ljudi specifičnog imena, osobnosti, visine, rase, spola, izgleda...). Dalje od toga, kao nešto srednje između individualnih objekata i koncepata, iskrsavaju *ideali*. Radi se o specifičnim konstruktima razuma koji su, s jedne strane, još uvijek apstrakcije, ali istovremeno ipak i individualizirani entiteti, koji se kao takvi “regulativno koriste kao arhetipovi za refleksiju”. Ovdje bi se zatim moglo postaviti jedno suštinsko pitanje: Naime, što s konceptom najstvarnijeg bića,

ili ponešto detaljnije, kakvu vrijednost dati konceptu koji tendira uprisutniti ono najstvarnije od svih bića? Kant u ovom smislu spominje “transcendentalnu subrepciju” koja po sebi predstavlja tendenciju transformacije ens realissimuma iz samo intelektualnog konstrukta u “metafizičku stvarnost kao ukupni zbroj svih aktualnosti”, a što je po sebi kudikamo pogrešno. (Usp. Pasternack – Fugate, 2022)²⁷ U svakom slučaju, ovo će dovesti do toga da Kant neće biti samo kritički nastrojen naspram ontološkog nego i naspram kozmološkog argumenta,²⁸ dok će jedino nešto poštovanja zadržati prema fizičko-teološkom argumentu, i to ukoliko ovaj “uspijeva barem uspostaviti ‘arhitekta svijeta’ i uzrok ‘proporcionalan’ poretku prirode”, te pod uvjetom da se ne stropošta natrag do ontološkog argumenta. Naime, kako je Kant čvrsto držao da spoznaja nije moguća izvan granica ljudskog iskustva, tako je onda i u smislu dokazivanja Božjeg postojanja smatrao da se na temelju našeg doživljaja složenosti i uređenosti prirode i svijeta smije pretpostaviti da se iznad svega toga nalazi izvjesni mudri arhitekt, ali ne i više od toga; dakle, ne onaj beskonačni Stvoritelj. Misao o potonjem za Kanta nije bila nekoherentna, nego jednostavno neutemeljena u ljudskom iskustvu. Doduše, ovakva specifična teodiceja će ponukati neke autore da Kantu imputiraju deizam (usp. Pasternack – Fugate, 2022), premda je ovakvo nešto po sebi, i to iz barem tri razloga, vrlo teško dokazivo. Kao prvo, deizam po sebi predstavlja izvjesni zbirni pojam za veći broj različitih religioznih gledišta, s onim jednim zajedničkim nazivnikom u vidu neovisnosti o bilo kakvom supernaturalizmu. No dalje od toga je sve manje-više različito:

Pojam Boga u deizmu javlja se sad ovako sad onako, od apsolutne transcencije besposlenoga Boga (*Deus otiosus*) koji je poput graditelja i urara

²⁷ Inače, već u staroj istočnjačkoj filozofiji, Lao Ce u kontekstu pojma *Taoa*, po sebi poprilično srodnog zapadnjačkom pojmu *Logosa*, izriče sljedeće: “TAO koji se može izraziti nije vječni TAO. Ime koje se može nadjenuti nije vječno ime.” (Lao Ce, 2015: 41) Što će reći da je onaj TAO o kojem ljudi pričaju tek koncept nečega za čije ime zapravo ni ne znaju, niti uopće mogu znati. Slično tome, u zapadnoj se metafizici ističe da onaj najdublji, odnosno najtemeljniji “supsistirajući bitak” uopće nije u sferi imanencije mišljenja, nego je uvjet mogućnosti *idealnog* i *realnog bitka* (usp. Bitak, 2021). Znači, do najdubljih uvjeta stvarnosti stiže se jedino ponekom analogijom i intuitivnom slutnjom, ali ne i dalje od toga.

²⁸ Kozmološki argument predstavlja najučestaliji od onih klasičnih argumenata za Božje postojanje. Postoji više inačica. Kao najpoznatije primjere bismo mogli uzeti onaj od Tome Akvinskog (Pet puteva dokazivanja Božje opstojnosti na temelju argumenata iz kretanja, uzročnosti, kontingencije, stupnjeva savršenstva i svrhovitosti), kao i Leibnizov Modalni argument, kojeg bi se, premda također sadrži pet točaka, moglo jednostavno sažeti premisom da se postojanje kontingentne stvarnosti u konačnici može objasniti samo kroz uzrok čije je postojanje samo po sebi nužno. Kant je prema potonjem bio osobito kritičan smatrajući ga “simbolom” svih ostalih kozmoloških argumenata, koje je opet vidio samo kao “parazite” na ontološkom argumentu (usp. Reichenbach, 2024).

konstruirao svijet te se ovaj sada dalje ravna po svojim prirodnim zakonima, sve do više imanentističko-panteističkih predodžbi. (Kasper, 1994: 45)

Dakle, s jedne strane, vidimo da ne postoje jasni i jedinstveni kriteriji da se nekog svrsta u deiste, osim u slučaju ako se on sam prije toga nije drago-voljno svrstao. S druge strane, Kantov Bog doduše jest posve transcenden-tan, ali opet na izvjestan imanentan način – ako se on sa svojim moralnim zakonom redovito objavljuje u čovjekovu srcu. Kao treće, deizam u Kantovu vremenu definitivno nije imao podjednak tretman na prostorima Engleske i Njemačke. Za razliku od Engleske, gdje se deizam takoreći brzo ustalio u dominantnu naravnu religiju novog vijeka, dotle će ga u Kantovom bližem okruženju držati više nekakvom prijelaznom pojavom, koja će se već prije ili kasnije stropoštatati natrag do teizma, ili će pak okončati u posvemašnjem ateizmu. (Usp. Pasternack – Fugate, 2022)

Kantov rani argument za Božje postojanje

Kantov vlastiti rani argument za Božje postojanje usko je povezan s njegovom koncepcijom Boga kao svedovoljnog bića i temelja svih stvarnih mogućnosti. I u *Novoj Elucidaciji*,²⁹ kao i u *Jedinom mogućem argumentu*,³⁰ argument je vrlo kratak te se u osnovi bazira na središnjoj ideji da svaka mogućnost pretpostavlja nešto stvarno, pa tako postoji biće koje, kad ne bi postojalo, ništa ne bi bilo moguće, te da je takvo biće po sebi apsolutno neophodno. Odatle slijedi da se naznačeni temelj svih mogućnosti mora pronaći u jednom biću, “koje je jedinstveno, jednostavno, nepromjenjivo i vječno, koje sadrži vrhovnu stvarnost, te stoga posjeduje i intelekt i volju”. Pri tome je važno istaknuti da, premda Kant u raspravi s Leibnizom ističe kako nikakva nužnost ne može stajati ispred božanske volje, to u konačnici ne znači da je on na strani bilo kakvog teološkog voluntarizma. Naprotiv, on smatra da božanski intelekt i volja moraju stajati u savršenom skladu, te se na taj način “‘mogućnosti samih stvari, koje su dane kroz božansku narav, usklađuju s njegovom velikom željom’ tako da se ‘jedinstvo, sklad i red nalaze sami u mogućnostima stvari’” (Kant, 1900–: 2:91–92).

Bitne ideje i izvori kritičkog razdoblja Kantove filozofije religije

Već smo ranije spomenuli da Kant u B-uvodu svoje *Kritike čistog uma* napominje kako je središnji cilj njegovog kritičkog projekta pronaći granice

²⁹ Pasternack – Fugate (2022) pozivaju se na Kanta (1992; 1900–: 1: 395).

³⁰ Isto, pozivaju se na Kanta (1992a; 1900–: 2: 83).

znanja kako bi se “napravilo mjesta vjeri”.³¹ Ukoliko se prije toga, u svojoj ranoj pretkritičkoj fazi, Kant prvenstveno vodio leibnizovskim i wolffeovskim racionalističkim motivima, utoliko će se kasnije kod njega sve više početi osjećati utjecaj Rousseauovog iracionalizma i Humeovog empirizma. Prvog će Kant doživjeti doslovce kao “‘Newtona moralnog svijeta’ budući da je prvi otkrio svijet čiste moralne dužnosti, svijet osjećaja ljepote i dostojanstva čovjekove prirode”,³² dok će za drugog reći da ga je najprije trgnuo iz “dogmatičkog drijemeža”, a zatim njegovim istraživanjima na polju spekulativne filozofije dao sasvim novi pravac.³³

Utjecaj Jean-Jacquesa Rousseaua

Kant će se upoznati s radom Jean-Jacquesa Rousseaua (1712. – 1778.) u vremenu dok se još živo zanimao iznalaženjem dokaza za Božju opstojnost, no upravo će pod njegovim utjecajem sve više početi gubiti taj interes, smatrajući pri tome kako nam takvi dokazi zapravo nisu ni potrebni. Odnosno: “Potrebno nam je samo uvjerenje u Boga koje je slično nekom instinktu.” (Macan, s. a.: 3)

Ovo “instinktivno” je u Rousseauovom sustavu inače imalo veliku vrijednost. Kao uzor čovječstva on, iznenađujuće, uzima “divljaka” koji se po sebi nalazi podjednako daleko od gluposti i grubosti životinje – s jedne strane, kao i od dekadencije moderne civilizacije – s druge.³⁴

Prema Rousseauu, problem ljudskog razvoja započinje u trenucima dok je čovjek postajao sve manje ovisan o prirodi, a sve više o drugim ljudima. S razvojem ljudske zajednice nastaje i nejednakost, kao i represija, s tim da Rousseau potonje i nije vidio kao posljedicu prirodnog razvoja stvari, nego kao posljedicu, očito pogrešnih, čovjekovih odluka. No što je onda to prirodno polazište, od kojeg se čovjek s vremenom doduše udaljio, ali mu se još uvijek mogao vratiti? Rousseau u ovom smislu spominje “urođenu usavršenost čovječanstva” koja u sebi uključuje *osjećaj sebe*, *moralnost*, sažaljenje i maštu. Ovi po sebi predstavljaju suštinski dio razvoja čovječanstva, no uslijed različitih povijesnih stranputica, čovjeku su često potrebna ona alternativna gledišta da bi ih ponovno zadobio i postajao ih svjestan. Moglo bi se reći

³¹ Vidi ovdje bilj. 16.

³² Opis djela: Cassier, 2012.

³³ Usp. Macan, s. a.: 6, poziva se na: Immanuel Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Predgovor, str. 11, ali ne identificira ostale bibliografske podatke o djelu.

³⁴ Usp. Jean-Jacques Rousseau, 2024; poziva se na: Rousseau, 1992: 64, ali ne identificira urednika i prevoditelja.

da ponovno pronalaženje te urođene usavršenosti i jest moment koji povezuje onu, naočigled raštrkanu i proturječnu, Rousseauovu filozofiju, tj. njezine suprotstavljene antropološke i politološke aspekte.³⁵

Od Humeove kritike načela uzročnosti do vlastitog (Kantovog) sveobuhvatnog kritičkog projekta

Ukoliko su se interpretacijska koplja već dugo lomila s obzirom na Kantov doprinos filozofiji religije, moglo bi se reći da sličan dijalektički paralelizam pogađa i onaj njegov krucijalni zahvat u metafiziku kao takvu. Je li Kant po sebi opet onaj nekakav “ozloglašeni” protivnik metafizike ili je netko tko ju je tek nastojao temeljito revidirati, stvarajući pri tome svojevrsnu “metafiziku o metafizici” – još uvijek je na neki način otvoreno pitanje.

Premda već u predgovoru i uvodu svoje epohalne *Kritike čistog uma* Kant postavlja pitanje o tome je li metafizika uopće moguća, njegov kritički prekrat na neki način započinje 12 godina prije toga. U tome smislu, već 1766. izlazi njegovo napola ozbiljno napola satirično djelo *Snovi jednog vizionara tumačeni snovima metafizike*, u kojima se Kant hvata u koštac s čudnim spiritalnim doživljajima izvjesnog Švedanina Immanuela Swedenborga, koje je ovaj prethodno bio iznio u svome djelu pretencioznog naslova *Arcana coelestia*. Kant zatim ovdje, puno prije nego što bi se izrugivao, postavlja ozbiljno pitanje u smislu je li metafizika uopće u boljoj situaciji od naznačenog švedskog “vizionara” ukoliko, vrlo slično njemu, progovara o transcendentnim događajima? “Tu već Kant zaključuje da metafizika mora odrediti granice spoznaji koje je postavila sama narav uma.” (Macan, s. a.: 4) Tu se već također primjećuje utjecaj Humea na Kantovo razmišljanje. “Pitanja jedinstva tijela i duše i sva nauka o duhovnom svijetu nadilaze mogućnosti ljudskog razuma, koji se tu upliće u protuslovlja.” (Macan, s. a.: 4) Prvi put se ovdje javlja i problem antinomije, stoga Kant smatra kako se mora revidirati spoznaju uma.

U literaturi se obično nailazi na podatak kako je Kant bio općenito inspiriran Humeovom kritikom metafizike, te osobito njegovom kritikom načela uzročnosti, i to do te mjere da će on Humeovu sumnju nastojati proširiti “ne samo na vezu između uzroka i učinka, nego i na svaku pojmovnu vezu” (Macan, s. a.: 4). Dalje se postavlja pitanje u čemu se točno sastoji to jedinstvo u predmetima koje u svojim sudovima povezujemo, te “što u našim predodžbama stvara odnos prema predmetu?” (Macan, s. a.: 4) Hume bi sa

³⁵ Usp. Jean-Jacques Rousseau, 2024, poziva se na: Einspahr, 2010.

svoje strane izvjesno odgovorio: “Imaginacija” – kako je to uostalom već i ustvrdio u svojem djelu iz 1739. *Rasprava o ljudskoj prirodi*.³⁶ Naime, ljudska imaginacija se ovdje prikazuje kao ona sila koja je vična rastavljati određene jednostavne ideje, kao što ih je naknadno ponovno mogla i sastavljati u složenije ideje i koncepte, a isto je u konačnici vrijedilo i za bilo koji uzrok i posljedicu. Znači, ono što se do malo prije činilo kao nezabludiv uvid u cjelinu stvarnosti, sada postaje osvjetljeno prvenstveno kao imanentna zakonitost ljudskog uma. To svakako nije značilo da bi sad imaginaciju kao i ostale specifične čovjekove spoznajne kapacitete trebalo obezvrjeđivati kao takve, jer Kant je slično Humeu držao da se naša spoznaja ne da isključivo svesti na iskustvo, premda bez iskustva u konačnici ne bi bila moguća. Naprotiv, ljudska spoznajna moć iskrsava ovdje kao faktor koji je onom grubom materijalu zadobivenom od iskustva dodavao apriorne elemente koji po sebi nadilaze samo iskustvo. Stoga Kant ovdje počinje govoriti o “transcendentalnoj spoznaji” kao onoj koja se po sebi ne bavi predmetima, nego “našom spoznajom predmeta ukoliko treba da je ona moguća a priori” (Macan, s. a.: 5). S tim izgledno postaje i jasniji Kantov odnos prema metafizici uopće. On ju nikad nije planirao dokinuti, nego na neki način staviti pod kontrolu. Nju je prema ovome trebalo sačuvati od suprotstavljenih ekstrema metafizičkog despotizma i indiferentizma. Stoga Kantova kritika metafizike nije bila kritika određenog sistema ili knjiga, nego kritika spoznajne moći kao takve, osobito u onome gdje je moć uma inzistirala na vjerodostojnoj spoznaji onkraj svakog iskustva.³⁷

Umjesto zaključka

Često se u društvenom kontekstu zna čuti, i to osobito u onim situacijama kad čovjek pokatkada shvati kako u svačijim redovima ima i “kukolja” i “žita”, da u konačnici postoji samo jedna jedina religija, i to ona “religija poštenih i nepoštenih ljudi”. Stoga se pitamo kako je moguće da nitko nikad do sada nije pokušao registrirati vjersku organizaciju pod ovakvim imenom, ukoliko već svijest o njoj povremeno jasno izvire, i to iz onog najkonkretnijeg života ljudskog iskustva? Mogli bismo čisto hipotetski, ali opet na neki način i posve logično, pretpostaviti da bi se u tom slučaju svi oni nepošteni – u svojoj nerealnosti i bahatosti – spremno prijavili među one “poštene”, dok bi se oni stvarno poštene – u svojoj skromnosti i poniznosti – ili prijavili već

³⁶ Usp. Hume, 1739, prema izvornoj Humeovoj numeraciji: T 1.1.4.1. – T 1.1.4.2.

³⁷ Usp. Macan, s. a.: 5, poziva se na: Immanuel Kant, A-Uvod u *Kritiku čistog uma*, XVII.

među “nepoštene” ili jednostavno ne bi htjeli ni sudjelovati u svoj toj ironiji i sarkazmu. Dakle, premda svijest o jednoj ovakvoj religiji povremeno jasno izvire, za nju je nesumnjivo još i više nego prerano, jer bi svaki pokušaj neke njezine današnje aktualizacije značio preskakanje onih očito bitnih etapa razvoja koje kao ljudi i čovječanstvo još uvijek moramo prolaziti.

Slično ovome, ni Immanuel Kant nije pokušao registrirati ni onu “čisto razumsku” niti onu čisto “moralnu vjeru”, premda ih je stalno imao na umu. Naprotiv, transformacija do njih je trebala voditi preko one postojeće “religiozne vjere”, premda je sve to bio krajnje riskantan i neizvjestan pokušaj. Ali religiozna vjera je barem nudila ono nekakvo inicijalno okupljanje oko dobrog principa, dok je za državu u ovom smislu već bilo prekasno, i to s obzirom na njezinu poslovično represivnu, pa samim tim i amoralnu prirodu.

Sam Immanuel Kant se inače nije zanimao samo za moral na teoretskom planu. On ga je, naprotiv, zbilja svakodnevno živio. Nadaleko bijaše poznata njegova stroga privrženost dnevnom redu i zadacima, ali i puno više od toga: Premda nije bio bogat, rado je pomagao siromahe, a bijaše i uzorno gostoprimljiv. Koliko se zna, nikad nije sam ručao, nego je to uvijek činio uz neke goste, i to mahom praktične, neakademske ljude. Doduše, i s njima je kažu volio dugo razgovarati i raspravljati te na taj način izgledno testirati i one svoje zamisli izvan akademskog prostora i konteksta. Premda nije bio sentimentaln, važio je kao iskren i odan prijatelj, s velikim poštovanjem prema drugima. Na taj način je otprilike onda trebalo sagledati i njegovu osobnu religioznost. Kudikamo nije bio pobožan u nekom prosječnom smislu riječi. Njegov pristup religiji ostvarivao se gotovo isključivo kroz svijest moralne dužnosti. “Više ga je karakterizirala moralna ozbiljnost nego pobožnost.” (Macan, s. a.: 2)

Immanuel Kant na taj način, svojim likom i djelom, daje zbilja jedinstven primjer važnosti osobnog poštenja i ćudoređa, takoreći, naspram cijele ljudske povijesti. Za njega to bijaše zbilja nešto od esencijalne važnosti, a čini se da tako i jest ili bi barem sa svakim trebalo i biti. Jer što je veći temelj jednog autentičnog života po vjeri negoli osobno poštenje i ćudorednost? No nije li to ujedno temelj i onog svrsishodnog prijateljstva i održivog poslovnog odnosa, kao i sretnog braka i čega sve ne... Premda smo svi manje-više svjesni da bez toga ne ide, čini se da svijest o tome nekako često izostaje. Zapadna civilizacija danas kao da prvenstveno očekuje da te stvari budu riješene kroz obiteljski odgoj, a akoli to već izostane, društvo će nadalje uglavnom samo bespomoćno slijegati ramenima, dok su, s druge strane, vrlo rijetka društva

poput Japana, gdje se predmet “Moral” uči takoreći kroz sve etape i razrede školovanja.

No sad nešto i o onome gdje se čini da Kant nije dovoljno jasan s obzirom na vlastitu filozofiju. Recimo, zašto bi neki čovjek kao vjernik trebao imati više povjerenja u ono Kantovo “instinktivno uvjerenje o Božjem postojanju” negoli u onih pet vrlo solidnih i opširnih Tominih ili Leibnizovih puteva dokazivanja Božje opstojnosti? Ili, slično tome, što bi to “instinktivno uvjerenje” po sebi trebalo značiti onom uvjerenom ateistu? U tome smislu se nemalo može činiti, kako to primjećuje Peter Critchley (2013: 171–183), da Kantova filozofija pati od cijelog niza vrlo ozbiljnih i teško objašnjivih dualizama. Jer što uopće utemeljuje naznačeno “instinktivno uvjerenje o Božjem postojanju” ili slično tome, što uopće utemeljuje Kantov moral? Bi li se možda moglo reći da je Kant pobijajući onaj vrlo traljav ontološki argument na kraju stvorio još gori? Osim toga, kako to primjećuje Bertrand Russell, ontološki argumenti su po sebi puno žilaviji nego što se to može činiti na prvi pogled, jer “puno je lakše uvjeriti se da su neispravni negoli točno reći što to s njima nije u redu”, jer u protivnom ne bi toliko ni intrigirali filozofe kroz cijelu povijest.³⁸ Ili je opet Kant ipak bio posve u pravu jer, kad se jednom odrede granice znanju, za sve ostalo nam preostaju tek još instinkti? Baš zbog toga ovdje na kraju i ne predstavljamo neki zaključak nego ovaj “Umjesto zaključka”. Jer, slično Hegelu, čini se da je čudna sudbina zadesila i Kantovu filozofsku ostavštinu. Dva mislioca koji su se tako zdušno cjeloživotno trudili da definitivno zaokruže filozofiju, na kraju su je puno prije učinili vječito živim, otvorenim izvorištem uz kojeg se uči, raspravlja, dozrijeva, ali i dalje promišlja. No možda upravo samo to i jest filozofija – vječita začuđenost i zaigranost uma onkraj svakog dogmatizma i fiksizma.

Literatura

Analitički sud, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2013. – 2024. <https://www.enciklopedija.hr/clanak/analiticki-sud> (12. VIII. 2024).

Armstrong, Karen. *Povijest Boga*, prev. Dragan Vuković, Prosvjeta, Zagreb 1998.

Bernadić, Mario. *Bog, jezik i vjera. Mali ogleđi iz sistematske teologije*, Katolički bogoslovni fakultet, Sarajevo 2022.

Bitak, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža 2021. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=7909> (13. VIII. 2024).

³⁸ Usp. Oppy et al., 2024, pozivaju se na: Russell, 1946: 568.

- Butt, John (ur.). *The Poems of Alexander Pope*, Yale University Press, New Haven 1963. <https://archive.org/details/poemsofalexander00pope/mode/2up> (8. VIII. 2024).
- Cassier, Ernst. *Problem Jean-Jacques Rousseau*, prev. Damjan Lalović, Disput, Zagreb 2012. <https://disput.hr/shop/problem-jean-jacques-rousseau/> (18. VIII. 2024).
- Critchley, Peter. *Being and Knowing. A Thomist reading of Immanuel Kant*, 2013. <http://mmu.academia.edu/PeterCritchley/Books>.
- De Vleeschauwer, Herman. *J. Development of Kantian Thought: The History of a Doctrine*, Thomas Nelson & Sons, New York 1962.
- Einspahr, Jennifer. The Beginning that Never Was: Mediation and Freedom in Rousseau's Political Thought, *Review of Politics* 72 (3), 2010, 437–461.
- Franzen, August. *Pregled povijesti Crkve*, prev. Josip Ritig, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996, 216–224.
- Friedman, Michael. *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1994.
- Fumagalli, Mariateresa – Brocchieri, Beonio – Parodi, Massimo. *Povijest srednjovjekovne filozofije. Od Boetija do Wycliffe*, prev. i ur. Stjepan Kušar, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2013.
- Hawkins, Justin R. Kant's Ethical Community: Social Contract, Eschatology, and the Role of God, *Glossolalia* 5 (2), svibanj 2013, 20–37.
- Heinz, Anke. Die Lehre von der Offenbarung, skripta za zimski semestar 2001/2002, 38. https://www.vaticarsten.de/theologie/relphil_funda/offenbarung_anke.pdf (28. VII. 2024).
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, John Noon, London 1739. <https://web.archive.org/web/20180712120258/http://www.davidhume.org/texts/thn.html> (20. VIII. 2024).
- Jean-Jacques Rousseau, *Wikipedia. The free Encyclopedia*, posljednja izmjena 17. VII. 2024. https://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Jacques_Rousseau (Pristupljeno: 18. VIII. 2024).
- Kant, Immanuel. A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition, u: Walford, David (ur.). *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 1–45.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason* (1788), prev. Mary J. Gregor, u: Kant, Immanuel. *Practical Philosophy*, ur. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 139–271. doi:10.1017/CBO9780511813306.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, prev. Paul Guyer – Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Kant, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*, ur. Königlichen Preußischen (kasnije: Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer (kasnije: Walter De Gruyter), Berlin 1900–.
- Kant, Immanuel. *Religija unutar granica pukog uma*, prev. Kiril Miladinov, Naklada Breza, Zagreb 2012.
- Kant, Immanuel. The Conflict of the Faculties, u: *Religion and Rational Theology*, ur. Allen W. Wood – George di Giovanni, prev. Mary J. Gregor – Robert Anchor, Cambridge University Press, Cambridge 1996a, 239–327. doi:10.1017/CBO9780511814433.
- Kant, Immanuel. The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God, u: Walford, David (ur.). *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, Cambridge University Press, Cambridge 1992a, 107–201.
- Kasper, Walter. *Bog Isusa Krista*, prev. Marko Lončar, Đakovo 1994.

- Koplston, Frederik. *Istorija filozofije. Tom II: Srednjovjekovna filozofija: Augustin – Skot*, prev. Jovan Barić, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1989.
- Kuehn, Manfred. *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Lao Ce, *Tao te ding. Knjiga smisla i života*, ur. Richard Willhelm, baBun, Beograd 2015.
- Lütz, Manfred. *Bog. Mala povijest najvećeg. Obvezno štivo za ateiste, agnostike i vjernike*, Verbum, Split 2012.
- Macan, Ivan. Immanuel Kant (1724.–1804.), *Udruga za promicanje filozofije Filozofija.org*. https://www.filozofija.org/wp-content/uploads/Povijest_fil.org/Moderna_pdf/Immanuel-Kant-final.pdf (18. VIII. 2024).
- Oppy, Graham – Rasmussen, Joshua – Schmid, Joseph. Ontological Arguments, u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ur. Edward N. Zalta – Uri Nodelman, ljeto 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ontological-arguments/> (8. VIII. 2024).
- Pasternack, Lawrence – Fugate, Courtney. Kant's Philosophy of Religion, u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ur. Edward N. Zalta, Summer 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/> (15. III. 2024).
- Paulsen, Friedrich. *Immanuel Kant: His Life and Doctrine*, Ungar, New York 1963.
- Pejović, Danilo. Antinomija, u: *Filozofijski rječnik*, ur. Vladimir Filipović, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb 1989, 28–29.
- Pijetizam, *Proleksis enciklopedija online*, ažurirano 13. IV. 2015. <https://proleksis.lzmk.hr/41646/> (30. VII. 2024).
- Pijetizam, u: *Mali teološki leksikon*, ur. Giacomo Canobbio, prev. Josip Balabanić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2002, 212.
- Quinn, Philip. Kantian Philosophical Ecclesiology, *Faith and Philosophy* 17 (4), listopad 1986, 512–534.
- Qvotrup, Matt. G. W. F. Hegel: An Introduction, *Philosophy Now*, 2020. https://philosophynow.org/issues/140/GWF_Hegel_An_Introduction (28. VII. 2024).
- Rahner, Karl. *Temelji kršćanske vjere: Uvod u pojam kršćanstva*, Ex Libris, Rijeka 2007.
- Reichenbach, Bruce. Cosmological Argument, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ur. Edward N. Zalta – Uri Nodelman (ur.), Summer 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/cosmological-argument/> (14. VIII. 2024).
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the Origin of Inequality (Part two)*, Hackett Publishing, Indianapolis, Indiana 1992.
- Russell, Bertrand. *The History Of Western Philosophy*, Allen & Unwin, London 1946.
- Šarić, Anto. *Milost Kristova* (skripta), Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo 2003.
- Spener, Philipp Jacob, *Proleksis enciklopedija online*, ažurirano 10. IV. 2015. <https://proleksis.lzmk.hr/54203/> (30. VII. 2024).
- Wood, Allen. *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1970.

IMPORTANT CONCEPTS AND THEMES OF KANT'S PHILOSOPHY OF
RELIGION WITH SPECIAL REFERENCE TO THE WORK *RELIGION*
WITHIN THE BOUNDARIES OF MERE REASON

Summary: In this paper, we try to deal with the most important concepts and themes of Kant's philosophy of religion, with particular reference to the work *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. In doing so, we start from the indicated work, incidentally comparing it with Kant's statements from the *Critique of Practical Reason*. In this, the concepts of morality, religion and ethical community come to the fore, which should slowly translate the usual "religious faith" into a "purely moral and rational faith". In the second chapter, we deal with pietistic moments in Immanuel Kant's *Philosophy of Religion*, and we try to find out how much influence this post-reformation movement had on his philosophy. In the third chapter, we try to get a more complete insight into Kant's philosophy of religion, passing briefly through the essential ideas and sources of his pre-critical and critical period. With this paper, we finally try to show that Immanuel Kant apparently did not always manage to be coherent enough in his philosophical reflections, but that in this way he left behind a fruitful, open and permanently inspiring philosophical heritage.

Keywords: Kant, God, morality, religion, ethical community

