

Kant i problem religije

Philibert SECRETAN*

Sažetak

Autor zastupa mišljenje da je Kant vjernik i kršćanin, ali da ipak ostaje otvorenim pitanje kako on tu vjeru razumije. Budući da je pitanje o religiji, Bogu, najvišem dobru, kao i apsolutno uzvišenom kod Kanta uvijek u svezi s umom, potrebno je ispravno pojmiti »um«. Um je za Kanta najviša mjera prosvjetljenja i uvida i zato je on ono najplemenitije i najuzvišenije u čovjeku. Religija, pak, treba pokazati put prema savršenstvu. Kanta ne treba razumjeti kao »tražitelja Boga«, nego kao mislioca u potrazi za božanskim u sebi. Autor to želi pokazati na trima Kantovim Kritikama. Naime, svaka od njih baca vlastito svjetlo na problem religije, koja vodi u dubinu uma, u čistoću savjesti, u ponore osjećaja i skrovitosti ljudske duše.

Čini se da je u pola sata jedva moguće obraditi jednu tako razgranatu temu kao što je Kant i religija. Moramo se, dakle, zadovoljiti time da ovu problematiku prikazemo tek u grubim crtama.

Na pitanje je li Kant bio religiozan čovjek, moguć je samo pozitivan odgovor. Isto tako, čini mi se da je jasno i to treba li Kanta tumačiti kao kršćanskoga mislioca. No, u neku ruku ostaje otvoreno pitanje na koji je način Kant razumijevao kršćansku vjeru, iako su se tim pitanjem bavili mnogi znalci i komentatori raznih usmjerenja.

U načelu i kao temeljni obrazac stoji pitanje o religiji, o Bogu, o najvišem dobru, o apsolutno uzvišenome, uvijek u svezi s umom. Stoga je neobično važno da se taj »um« razumije ispravno.

Um nije *ratio*, nego — ostanimo u latinskome — *lumen naturale*, najviša mjera prosvjetljenja i uvida po kojoj treba mjeriti čovječstvo čovjeka, bilo u njegovoj povezanosti s razumom, tj. spoznajnom sposobnošću, s voljom ili pak s osjećajem. Dapače, kazano jezikom treće Kantove *Kritike*: um je nešto najplemenitije i najuzvišenije u čovjeku.

Time smo već naznačili da se Kantov odnos prema religiji sastoji u tome da čovjeku pokaže put prema savršenstvu, otprilike u smislu Fichteovoga *Naputka o*

* Prof. dr. Philibert Secretan, umirovljeni profesor Sveučilišta u Freiburgu, Švicarska. Predavanje održano na međunarodnom simpoziju, »Recepcija filozofije I. Kanta u hrvatskoj kršćanskoj filozofiji« održanom 27. ožujka 2004. u organizaciji Filozofskog fakulteta Družbe Isusove u Zagrebu, a prigodom 200. obljetnice Kantove smrti.

blaženome životu. Moja je nakana da u trima Kantovim *Kritikama* raspoznam tri aspekta toga »naputka« kako bih pokazao da Kanta ne treba u tolikoj mjeri razumijevati kao »tražitelja Boga«, već kao mislioca u potrazi za božanskim u čovjeku.

I

Prva primjedba o tome što je prava potraga, a time i potraga za čovjekom u čovjeku samom, dana je sa slavnom idejom Boga u *Kritici čistoga uma*. Nakon što je Kant u potpunosti pobio dokaze o postojanju Boga, ostalo je nešto što naziva idejom. Bilo bi to nešto poput predodžbe, »što ju je priroda dala našem umu«, a koja »svoje dobro i svrhovito određenje ima u prirodnoj sklonosti našega uma«.

Na temelju toga treba uzeti u obzir dvije činjenice: sadržajnu razliku između pojma i ideje, karakteriziranje ideje kao gole sheme, kao hipoteze, kao »kao–da«, ali i stvarnu funkciju ideje kao smjernice, kao regulativnoga i heurističkoga načela, kao primjedbu o višem jedinstvu za kojim treba tragati, bez obzira odnosi li se ono na svijet (u kozmologiji) ili na Boga (u [filozofskoj] teologiji).

Ovdje se navodi: »Sve što pripada u kontekst mogućega iskustva moramo promatrati tako kao da ono čini apsolutno, no posvema ovisno i još uvijek osjetilnim svijetom uvjetovano jedinstvo, no istovremeno (se moramo praviti kao da) *cjelokupnost svih pojava (sam osjetilni svijet) ima jedan jedini, najviši i svedovoljan uzrok izvan svoga opsega, a to je u isti mah samostalni, izvorni i stvaralački um*, u odnosu prema kojemu svi mi umjeravamo korištenje našega uma u njegovoj najvećoj širini tako kao da su sâmi predmeti proistekli iz praslike svekolikoga uma.«

Dakle, ovdje imamo posla s moranjem (Müssen), a time i jednim dragocjenim »kao–da« (Als Ob), koje sâmo može imati vrijednost modusa prihvaćanja jednoga imanentnoga i istovremeno transcendentnoga jedinstva.

Nadalje, riječ je o najvišoj inteligenciji svjetskoga poretka i o ideji najmudrijega uzroka pravila u skladu s kojim um provodi logičko povezivanje uzroka i posljedice u pojavnome svijetu.

S obzirom na teorijski um, Bog je hipoteza. No mi se moramo praviti »kao da« ona vrijedi. A to moramo činiti zato što bi se inače izgubilo nešto od veličine uma, dakle od čovjekove plemenitosti.

Uskoro ćemo vidjeti da se shematičnost hipoteze, ono kao–da našega mišljenja, pretvara u moćan postulat praktičkoga uma.

II

Ta pretvorba, ili bolje rečeno prijelaz s ideje na postulat, razvidna je u sljedećem odlomku iz *Kritike praktičkoga uma*: »Postulati [čistoga praktičkoga uma] nisu teorijske dogme, nego pretpostavke u nužno praktičkome obziru. Oni, dakle, ne proširuju spekulativnu spoznaju, ali idejama spekulativnoga uma *općenito* (po-

moću njihove veze s praktičkim) daju objektivnu realnost i pravo na pojmove, za koje se inače ne bismo mogli usuditi tvrditi da su mogući.«

Ovi sada »mogući pojmovi« jesu besmrtnost duše, sloboda volje i opstojnost Boga. Ovdje ćemo se u prvome redu usredotočiti na ovo zadnje, o čemu Kant kaže: »Treći [postulat] proizlazi iz potrebe uvjetovanja inteligibilnoga svijeta (tj. slobode), kako bi bilo najviše dobro, pod pretpostavkom najvišega dobra, a to je opstojnost Boga.« Drugim riječima, carstvo slobode nezamislivo je bez opstojnosti Boga.

Iz navedenoga se mogu razabrati dvije činjenice. Kao prvo, praksa (kod Kanta praktičko) daje ideji objektivnu realnost i omogućuje joj da stvara pojmove, što nikada ne bi bilo moguće idejama. A postulat o opstojnosti Boga kao najvišega dobra ideja najvišega bića doseže stupanj stvarnosti koji nadilazi hipotetičan moment ideje. U tom postuliranju Bog, kao najviše dobro, nadmašuje regulativnost ideje Boga kao ureditelja jednoga, transemprijskoga svijeta.

Kao drugu tezu iznosim svoje mišljenje da najviše dobro, povezano na taj način sa stvarnošću, upućuje na produbljivanje mišljenoga objektivnoga poretka u subjektivan, umom spoznat životni poredak: na prijelaz sa »zvjezdanoga neba nada mnogom« na »moralni zakon u meni«.

No, ostaje nam da promotrimo i spekulativnu stranu praktičkoga uma, koja nosi uistinu religijski moment utoliko što se čistom, slobodnom slijeđenju kategoričkoga imperativa — dakle ostvarenju moralnoga života — mora pripisati određena svetost koju treba shvaćati isključivo teleološki, kao ideal kojem se nada i kao Božje carstvo što ga treba izgraditi. U tome je Krist jedini i jedinstveni moralni junak.

Time naznačujemo, usred kršćanskoga elementa kantovske religioznosti, nadu kao »teologalnu« vrlinu kod Kanta, a time i teleološko usmjerenje čovjeka prema cilju vlastite savršenosti. Unutarnjom povezanošću ideje i postulata o opstojnosti Boga Kantova religija u svjetlu čistoga uma još uvijek se oslanja na Leibniza, no s tom razlikom što se pojavljuje izvrtnje danoga, izvornoga, »najbolje mogućega svijeta« u legitimnu nadu u čovjekovu savršenost prema kojoj se teži.

Drugačije je mjesto religije u sklopu gologa uma. »Goli um« nije čisti, apsolutnim prožet, transcendentalan um, nego um ogoljen od tih atributa. No to nije ni jednostavan um, što nam ga sugerira francuski prijevod: *La religion dans les limites de la simple raison*.

Ovdje se radi o mogućnosti da se filozofskoj teologiji suprotstavi biblijska teologija, takoreći radi se o filozofskoj hermeneutici kršćanskoga nauka. Tako izraz »unutar gologa uma« ne upućuje na ograničavanje umom, kako sugerira francuski prijevod, nego na granicu između vjerovanja u Objavu i onoga što se kod Jaspersa pojavljuje kao »filozofska vjera«.

Osnovna tema te »filozofske teologije« jest tema zla i borbe između principa dobra i zla u čovjeku. Ovdje imamo uvid u intimnu povezanost između Kantove antropologije, kojom je on konkretno baratao, i duboke vjere u čovjekovu težnju

za božanskim i ostvarenjem dobra u čovječanstvu. A to se dalje provlači u političkim spisima.

Antropologija u pragmatičnom smislu, kao i psihološka i kulturološka razmatranja o temi uzvišenoga, stalno upućuju na Kantov naum da obuhvati čovjeka u njegovim sklonostima i promjenama. U toj točki dolazimo u sferu takozvanih *moralistes*, od La Rochefoucoulda do Pascala, jer ona antropologija, nadilazeći opis »ljudskoga i samo ljudskoga«, sadržava dubinu dramatičnosti spomenute borbe u čovjeku između oba principa, a time i spasonosno značenje ćudoređa i religije.

Uistinu, radi se o duhovnome, a ne više samo o psihičkome u čovjeku; i upravo na toj visini duhovnoga stapaju se religijsko i filozofsko promatranje. No u tom stapanju »načelo nade« jest u isti mah nositelj povijesnoga i teleološkoga trijumfa dobrog nad zlim.

Sveto i umno nalaze svoje jedinstvo u moralnoj vezi čovjeka s najvišim dobrom, Bogom. U tome i jest istina religije i stvarnost nade. Time je Kantov religijsko–filozofski moral ujedno i odgovor na njegovo treće pitanje: Čemu se mogu nadati? A kako je pojam »načelo nade« aluzija na Ernsta Blocha, ova aluzija treba poslužiti kao citat — kao prijelaz prema trećoj *Kritici*.

III

Kritika moći suđenja postavlja pred nas zagonetnu zadaću da — u najširem smislu — povežemo problem ukusa, odnosno naše »estetske« procjene danoga, s problemom svrhovitosti prirode i naše umjetnosti. Prebaci li se pitanje o procjeni uvjetovanoj ukusom na subjektivnu razinu, a problem svrhovitosti na objektivnu razinu prirode, dobit će se dvije strane jednoga jedinstvenoga nastojanja. Na jednoj će strani biti čisto psihički moment užitka koji je usmjeren na svoje ispunjenje, a čije naliče Kant opisuje kao ovisnost. Na drugoj je strani moment svrhovitosti, »usmjerenosti prema cilju« prirodnih pojava.

To nastojanje sadržava svrhu koja ne proizlazi iz slobodne volje, nego iz sile, a njezini ostvaraji u čovjeku izazivaju osjećaj mira ili pak jeze. Riječ je dakle o sili koja je u isti mah okidač osjećaja i koja, u prirodi i u umjetnosti, postaje objektom osjećaja. Stoga je riječ o sposobnosti koja i sama mora biti podložna umu da bi se mogla pojaviti kao rasudna moć.

Osjećaj podložan umu jest osjećaj lijepoga. No osjećaj uzvišenoga jest osjećaj fantazmatičnoga pojavljivanja i »izlivanja« divlje, »trenutačno zakočene životne sile« koja u jezi postaje doživljajem (Kant, *O lijepome i uzvišenome*).

Ondje gdje Kant razlikuje između lijepoga i uzvišenoga, mi raspoznavamo — slijedeći Nietzschea — u mirnome i lijepome područje apolonijskoga, u kojem vlada red, a u uzvišenome i silovitome dionizijsko; prema Kantu ono što je neobično, nalazi se u duši, dok je ono što je moćno, u prirodi — no oboje sadrži nešto što nadilazi poredak.

U *Načelu nade* Ernst Bloch, navodeći Kanta, vidi uzvišeno kao nadilaženje osjetilnoga svijeta, prodor formalizma, razbijanje apstraktnoga, što ja pak pokušava-

vam vrednovati kao religijski motiv ili barem kao svojevrsan pristup svetome — sve do »religijske« uzdrmanosti, sve do prodora u demonsko.

Neka mjesta iz Kantovih *Razmatranja o osjećaju lijepoga i uzvišenoga*, točnije dijalektika jeze i uživanja u uzvišenome, plemenitoga i veličanstvenoga u umjetnosti, trebaju nas dovesti do jednoga odgovora, makar samo naslućivanoga.

Navodim Kanta:

»Pogled na planinu čiji se snježni vrhunci uzdižu nad oblacima, opis oluje što bijesni ili prikazivanje carstva pakla kod Milтона (*Paradise lost*) izazivaju uživanje, ali povezano s jezom; opis Elizeja ili pak Homerov prikaz Venerina pojasa također potiču ugodan osjećaj, koji je radostan i koji izaziva smijeh.

> Da bi se takav dojam mogao dogoditi odgovarajućim intenzitetom, moramo posjedovati osjećaj uzvišenoga. Visoki hrastovi i usamljene sjene u svetome lugu su uzvišeni... Noć je *uzvišena*, dan je *lijep*. Uzvišeno je dirljivo, lijepo je uzbudljivo.

> Osjećaj uzvišenoga katkada prate jeza ili pak turobnost, u nekim slučajevima tek mirno divljenje, a u nekima /preko kakvoga uzvišenoga plana/ podastrijeta ljepota.

> Duboka samoća, nepregledne pustare — kakva je golema pustinja Chamo u Tatarskoj — jesu uzvišene, ali na strašan način. Ono uzvišeno mora biti u svako doba veliko. Velika visina isto je tako uzvišena kao i velika dubina; jedino što potonju prati osjet jeze, a onu prvu osjet zadivljenosti.

> Prizor egipatskih piramida dira mnogo više nego što se može doživjeti iz njihova opisa, no njihova je gradnja jedinstvena i plemenita. Crkva Sv. Petra u Rimu je veličanstvena. Arsenal mora biti plemenit i jednostavan, a rezidencijalni dvorac veličanstven.

> Dugo trajanje je uzvišeno — ako je iz prošlosti, onda je plemenito; ako se pak gleda u okviru nedogledne budućnosti, ima u sebi nešto zastrašujuće. Građevina iz najudaljenije antike dostojna je poštovanja. Hallerov opis buduće vječnosti izaziva blagu jezu, a opis prošle vječnosti zapanjujuću zadivljenost.«

Tako piše Kant 1764. godine.

Ambivalentnost užasa i uživanja, ekstremi prostora i vremena, dubine i vječnosti, aluzija na veličanstvene građevine iz područja religije i moći — sve se to, držim, zbija u kategorije svetoga što ih je artikulirao Rudolf Otto. Riječ je o numinoznome, koje je u znaku *tremenduma* i *fascinansa*, onoga što u isti mah izaziva i jezu i divljenje.

Na taj način Rudolf Otto dovodi Kantove uvide — prividno nadilazeći Kantove *Kritike* — u blizinu svetoga, te prevodi apriornost »čistih formi« u područje religijskoga ili numinoznoga. To je razvidno iz nekoliko jasnih redaka, koje bih želio citirati na kraju izlaganja:

»[Iracionalni] momenti numinoznoga i njima odgovarajući osjećaji u potpunosti su /baš kao i racionalni/ *čiste* ideje i osjećaji, a obilježja što ih Kant navodi za čiste pojmove i za čist osjećaj poštovanja vrijede za njih u potpunosti. (...) Ona upućuju, kao što je tome tako s Kantovim 'pojmovima čistoga razuma' i čudorednim i estetskim idejama i vrednovanjima, na svojevrsni skriveni samostalni izvor

predodžbenih i osjećajnih tvorevina, koji se neovisno od osjetilnoga iskustva nalazi u samoj naravi ili čudi — upućuju na 'čisti um' u najdubljem smislu, što pak ga zbog preobilja njegovih sadržaja moramo razlikovati i od Kantovoga čistoga teorijskoga i čistoga praktičkoga uma, i to kao nešto još više ili dublje. Nazvat ćemo ga temeljem duše.«

»Religija nije ničije leno, ni telosa ni etosa; ona ne živi ni od postulata, a i iracionalno u religiji ima vlastite samostalne korijene u skrovitoj dubini samoga duha.« (Rudolf Otto, *Das Heilige* /Sveto/, str. 137–8, 165.)

Sažmimo: Svaka od triju Kantovih *Kritika* baca vlastito svjetlo na problem religije, no religijsko se taloži sve dublje u ljudskome srcu, tj. u onome što čini bit, srž čovjeka: u dubinama uma, u čistoći savjesti, u ponorima osjećaja, u skrovitosti ljudske duše.

(Prijevod s njemačkog: Uredništvo)

KANT AND THE PROBLEM OF RELIGION

Philibert SECRETAN

Summary

The author is of the opinion that Kant is a believer and a Christian, however, his understanding of the faith remains an open question. Since the issue of religion, God as the highest good and the absolute sublime being is always, in the case of Kant, connected with reason, it is therefore necessary to have a correct grasp of his concept of »reason«. For Kant, reason is the highest measure of enlightenment and insight and is therefore that which is most noble and most sublime in man. However, religion must indicate the way toward perfection. Kant does not necessarily need to be regarded as being »in search of God«, but rather as a thinker in search of the divine within himself. The author wishes to demonstrate this with regard to Kant's three Critiques. Namely, each Critique casts its proper light on the problem of religion which leads us into the depths of reason, the purity of conscience, the abyss of sentiment and of the solitude of the human soul.