
Bog Kantova kritičko-spekulativnoga uma

Ivan Tadić, Split

UDK: 1 Kant, I.
Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Rad obuhvaća, osim uvoda i prosudbe sa zaključkom, četiri cjeline. Prva je cjelina posvećena Kantovoj prosudbi ontologijskoga dokaza, najprije iz njegova predkritičkoga razdoblja, gdje je iznijet jedini dokazni temelj za Božje postojanje, u kojemu Kant smatra da bi se dokinulo sve mislivo odnosno sve moguće ako Bog ne bi postojao, potom prosudba ontologijskoga dokaza u Kritici čistoga uma, gdje Kant nastoji pokazati da se tim dokazom ništa ne postiže.

Druga cjelina obuhvaća Kantovu prosudbu kozmologij-skoga dokaza, u kojoj se razlaže odnos nužnoga i najstvarnijega bića i da kozmologijski dokaz nije ništa drugo nego prikriveni ontologijski dokaz. Treći dio obuhvaća Kantovu prosudbu fizikoteologijskoga dokaza, koji se preko kozmologijskoga, u konačnici, također svodi na ontologijski dokaz, čime je Kant osporio spekulativnomu umu svaki dokaz za Božju opstojnost. U četvrtomu dijelu govori se o Bogu kao ideji odnosno idealu čistoga uma, kako ga Kant poima, o postuliranju Božjega postojanja u praktičnomu smislu i o moralnomu bogoslovlju.

Pisac rada smatra da je Kant pitanje o Bogu, što se tiče spekulativnoga uma, pretvorio u pitanje o ljudskom umu i njegovim idejama, od kojih je i pošao, odnosno ograničio kategorijama i oblicima zrenja. Budući da se Kantov misaoni prosudbeni sustav ne može nuditi kao općevažeći sustav, pisac rada zaključuje da taj Kantov sustav nije prikladan za misaoni put do Boga i njegova postojanja.

Ključni pojmovi: Bog, postojanje, ontologijski, kozmologijski, fizikoteologijski, dokaz, um, razum, iskustvo, postulat, ideja, bogoslovlje.

Uvod

U govoru o Bogu nekoć i danas, u filozofiji je nezaobilazan Kantov govor o Bogu. Štoviše, obično se drži da je upravo Kant napravio zaokret i u svoje doba razdvojio govor o Bogu na nekoć i danas. *Immanuel Kant* (1724.–1804.) ubraja se među one filozofe koji su odredili smjer mišljenja u filozofiji koji se odražava i na govor o Bogu.

Neki su ga zbog njegova osporavanja dokaza za Božje postojanje, pod utjecajem filozofa prosvjetiteljstva *Mosesa Mendelssohna* (1729. – 1786.), prozvali “sverazarajućim”.¹ *Hans Küng* (1928.) tvrdi: “Nema dvojbe: s dokaznim karakterom dokaza Boga danas je gotovo. Ali ne i s njihovim sadržajem: a upravo se radi o nedokazivom sadržaju dokaza Boga!”² *Karl Jaspers* (1883.–1969.) ističe: “Nakon veličanstvenog obaranja svih dokaza Boga od strane Kanta, nakon misaonog ali lagodnog i neispravnog ponovnog uspostavljanja tih dokaza od strane Hegela, nakon novopobuđenog zanimanja za srednjovjekovne dokaze Boga, danas je novo filozofsko usvajanje dokaza Boga prešutna nužnost”.³ *Cornelio Fabro* (1911.–1995.) tvrdi da se u Kantovim djelima ne nalazi neka izričita tvrdnja nekoga bezboštva, ali se kod njega može govoriti o prikrivenomu bezboštvu (*criptoateismo kantiano*) odnosno o nekom bezbožnom ozračju, kako u spekulativnomu tako i u praktičnomu području.⁴ *Harald*

¹ Usp. H. Küng, *Postoji li Bog?*, Naprijed, Zagreb, 1987., str. 492. Moses Mendelssohn govori u *Predgovoru* svoga djela *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* o sve satirućem Kantu. Usp. M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1974, sv. 3, 2, str. 3. (navedeno prema: H. Schöndorf, *Je li Kant kršćanski filozof?*, u: *Obnovljeni život* 59 (2004), br. 2., str. 209.).

² H. Küng, *Postoji li Bog?*, Naprijed, Zagreb, 1987., str. 489.

³ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Frankfurt am Main, 1958., str. 33 (prema H. Küng, *Postoji li Bog?*, Naprijed, Zagreb, 1987., str. 489.).

⁴ Usp. C. Fabro, *La negazione assurda. Nel secondo centenario della I. ed. della Kritik der reinen Vernunft (Riga, 1781)*, Genova, 1982., str. 37-38.

Schöndorf (1944.) kaže da je Kant, unatoč svomu kritičkomu idealizmu, ipak kršćanski filozof.⁵

G. W. F. Hegel (1770.–1831.) u *Predgovoru prvomu izdanju* djela *Wissenschaft der Logik* Kantu predbacuje da je Kant kriv što je njemački narod izgubio zanimanje za metafiziku, a vidjeti jedan izobraženi narod bez metafizike isto je tako čudno kao i vidjeti raznoliko ukrašeni hram bez svetoostajstva,⁶ kaže Hegel. Kant smatra da je došlo doba propasti svake dogmat-ske metafizike, odnosno onoga što se dotada pod tim pojmom podrazumijevalo, jer ona ne može nikoga zadovoljiti. Međutim, svjestan je da ljudski duh ne može napustiti metafizička istraživanja kao što se ne može očekivati da ćemo jednom prestati disati da ne bismo udisali nečisti zrak.⁷ On nije namjeravao dokinuti metafiziku, koja je, prema njemu, ostala tamo gdje je bila u Aristotelovo doba, nego je htio uspostaviti metafiziku kao znanost, po uzoru na tadanje znanosti, a to znači na matematiku i matematički točne prirodne znanosti, osobito na fiziku.⁸

Kant je svojom filozofijom htio napraviti bitni zaokret ili preokret u spoznaji, što se odrazilo i na njegov govor o Bogu. Dok se u predkritičkomu razdoblju trudio tražiti neke dokaze ili dokazne temelje za Božje postojanje, u kritičkomu je razdoblju osporavao sve dokaze za Božju opstojnost na području spekulativnoga uma, a na području čudoređa pokušao je Boga postulirati.

U uvodu drugomu izdanju *Kritike čistoga uma* čitamo da “neizbježni zadaci samoga čistog uma jesu *Bog, sloboda i*

⁵ Usp. H. Schöndorf, *Je li Kant kršćanski filozof?*, u: *Obnovljeni život* 59. (2004.), br. 2., str. 209-217.

⁶ Usp. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, u: G. W. F. Hegel, *Werke*, Frankfurt am Main, 1979., sv. V, str. 14.

⁷ Usp. I. Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, u: I. Kant, *Dvije rasprave* (preveo Viktor D. Sonnenfeld), Zagreb, 1953., str. 129. Ubuduće ćemo za Kantovo djelo *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* rabiti skraćenicu *PRO* s odgovarajućim brojem stranica navedenoga prijevoda *Dvije rasprave*.

⁸ Usp. E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart - Berlin - Köln, 2001., str. 181.

besmrtnost. Znanost kojoj je krajnji cilj, sa svima njegovim pripravama, upravljen zapravo samo na rješenje ovih zadataka, zove se metafizika”.⁹ Dakle, prema Kantu, Bog je neizbježna zadaća čistoga uma odnosno metafizike, koju je, kako smo već vidjeli, htio uspostaviti kao znanost.

Budući da za filozofijski govor o Bogu ipak ostaje najvažnije pitanje Božjega postojanja, središte zanimanja za Kantovu filozofiju, povezanu s govorom o Bogu, svakako je njegova prosudba dokaza za Božje postojanje. Prosudbu nekih dokaza, kao što je, primjerice, Anselmov dokaz, možemo naći i kod drugih filozofa, ali je Kant postao poznat po tomu što je pokušao sustavno osporiti ne samo jedan dokaz za Božje postojanje, nego sva tri, a budući da ih, prema njemu, više ne može ni biti, to znači sve dokaze. On tvrdi da ne treba imati deset dokaza, jer ako ih dogmatičar iznosi deset to znači da nema nijednoga, jer ako bi “imao jedan dokaz koji bi (kao što to mora biti u stvarima čistog uma) dokazivao apodiktički, čemu bi mu bili potrebni ostali?”,¹⁰ pita se on.

Iz naslova se može zaključiti da će ovaj rad obuhvatiti Kantov govor o Bogu iz kritičkoga razdoblja i to o Bogu spekulativnoga uma, a kratko ćemo vidjeti kako on, pomoću praktičnoga uma, postulira Boga. Ovim se radom, koji uglavnom obuhvaća treće poglavlje transcendentalne dijalektike *Kritike čistoga uma*, u konačnici želi odgovoriti znatiželjniku koji postavlja pitanje: “kakav je to Bog Kantova kritičko-spekulativnoga uma?”

Spomenimo da u svojoj raspravi iz predkritičkoga razdoblja *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763.) Kant govori o četiri moguća dokazna temelja (*die Beweisgründe*), koja je on pri kraju te rasprave sveo na dvije glavne vrste i konačno istaknuo da postoji samo jedan Bog i samo jedan dokazni temelj. U *Kritik der reinen Ver-*

⁹ I. Kant, *Kritika čistoga uma* (preveo Viktor D. Sonnenfeld), Zagreb, 1984., str. 25. U budućem ćemo za to Kantovo djelo rabiti skraćenicu *KČU* s odgovarajućim brojem stranica toga prijevoda, a za izdanje na njemačkomu jeziku rabit ćemo skraćenicu *K. r. V.*, prvo izdanje toga djela označit ćemo slovom A, a drugo izdanje slovom B.

¹⁰ *KČU*, str. 347.

nunft, on govori o trima vrstama dokaza i tvrdi da ih više nema niti ih može biti. To su: ontologijski, kozmologijski i fizikoteologijski. U njima se zaključuje na postojanje najvišega uzroka: ontologijski, u kojemu se apstrahira od svakoga iskustva, a to znači apriorno na temelju samih pojmova; kozmologijski, koji polazi od neodređenoga iskustva odnosno bilo kojega postojanja, i fizikoteologijski, koji polazi od određenoga iskustva, koje ćemo iznijeti.

1. PROSUDBA ONTOLOGIJSKOGA DOKAZA¹¹

Možemo reći da Kantova prosudba ontologijskoga dokaza zaslužuje posebnu pozornost i to najprije zbog toga što se i druga dva dokaza, prema Kantu, u konačnici, svode na ontologijski, kako ćemo vidjeti. Zato ćemo svoju pozornost usmjeriti najviše na Kantovu prosudbu ontologijskoga dokaza. Međutim, prije nego prijedemo na prosudbu toga dokaza, koju je Kant iznio u *Kritici čistoga uma*, pogledajmo ukratko neka njegova razmišljanja o tom dokazu iz predkritičkoga razdoblja.

1.1. Predkritičko razdoblje

Kant je svoju prosudbu ontologijskoga dokaza za Božju opstojnost iznio već u svojoj raspravi *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (skraćeno: *Nova dilucidatio*) iz 1755. godine. On u ontologijskomu dokazu vidi pokušaj određivanja nužnoga bića a njegova se prosudba odnosi upravo na taj pokušaj.¹² U stavku VI. najprije pokušava pokazati da je nesuvislo da nešto ima razlog svoga postojanja u samu sebi, jer što u sebi sadržava razlog neke stvari, to je i njezin uzrok, pa bi tada bilo uzrok sama sebe. Zato smatra da kada

¹¹ Usp. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, 1967, str. 137-188; W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München, 1979, str. 260-263.

¹² Usp. D. Henrich, *nav. dj.*, str. 181.

se kaže da nešto apsolutno nužno postoji, ono postoji zbog toga jer je suprotno tomu sasvim nepomislivo. I ta je nemogućnost suprotnosti razlog spoznavanja postojanja. On drži da je samim pojmom Boga, Božje postojanje određeno idealno, a ne, kao što neki smatraju, zbiljski.¹³ Međutim, u sljedećemu stavku on donosi preinačeni ontologijski dokaz,¹⁴ gdje pokazuje da je nužno biće utemeljenje svake mogućnosti, jer se ništa ne može zamisliti kao moguće, ako u svakoj mogućnosti ne postoji zbiljsko, a ta sveukupna zbilja mora biti nužnošću ujedinjena u jednomu biću. Iz toga slijedi: kad ne bi bilo Boga ukinulo bi se ne samo svako postojanje stvari, nego i unutarnja mogućnost.¹⁵

Taj je dokaz Kant poslije razvio u svojoj raspravi *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, iz 1763. godine. Da bismo dobili bolji uvid u Kantovu misao i bolje razumjeli njegovo kasnije osporavanje dokaza iznijet ćemo ukratko neke njegove misli iz te rasprave i vidjeti da on neke tvrdnje ponavlja u *Kritici čistoga uma*.

U toj raspravi on najprije raspravlja o postojanju (*das Dasein*) i o mogućnosti (*die Möglichkeit*). Postojanje nije prirok ni određenje (*die Determination*) nijedne stvari. Priznaje da se ta tvrdnja čini čudnom i besmislenom, međutim, ona je, prema njemu, sigurna. Naime, neko biće koje je samo moguće sadržava iste priroke kao i onda kada bi to biće postojalo, jer ne može manjkati nijedan prirok u mogućnosti nekoga bića uzeta sa svim njegovim određenjima. Kada se kaže “Bog je svemoguć”

¹³ On tvrdi: “Oblikuješ pojam bilo kojega bića u kojem je sveukupnost realiteta; valja priznati kako mu pomoću ovoga pojma trebaš udijeliti i postojanje. Zato dokazivanje napreduje ovako: ako su u nekom biću svi realiteti ujedinjeni bez stupnjevanja, ono postoji; ako se samo zamišlja da su ujedinjeni, i njegovo postojanje također leži samo u idejama. Misao, dakle, radije treba uobličiti ovako: kada oblikujemo pojam nekoga bića koje zovemo Bogom, odredili smo ga tako da je u njemu samome uključeno postojanje”. I. Kant, *Nova dilucidatio*, I., prop. VI., u: I. Kant, *Latinska djela*, Zagreb, 2000., str. 101.

¹⁴ G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Torino, 1959., str. 136-137.

¹⁵ Usp. I. Kant, *Nova dilucidatio*, I., prop. VI., u: I. Kant, *Latinska djela*, Zagreb, 2000., str. 101-105.

tada se misli samo na logički odnos između Boga i svemogućnosti, a to se ne tiče Božjega postojanja. Taj je sud istinit i kod onoga koji niječe Božje postojanje, ako taj dobro razumije kako mi poimamo Boga. Ako neki podmet nije već pretpostavljen kao postojeći, ostaje neodređeno pripada li svaki prirok nekomu postojećemu ili mogućemu podmetu. Kada bi Bog kazao svoj *fiat* jednomu novomu mogućemu svijetu on mu ne bi nadodao nijedan novi prirok, nijedno novo određenje u odnosu na taj mogući svijet koji je zamislio u svomu umu. Dakle, postojanje ne može biti neki prirok, nego je to apsolutni položaj neke stvari (*die absolute Position eines Dinges*). Zato su u (*in*) nečemu što je samo moguće, postavljeni su samo odnosi nečega prema nečemu sukladno načelu neprotuslovlja, a *time* (*durch*) što nešto postoji, postavljeno je više nego kod samo mogućega, jer se radi o apsolutnomu položaju stvari.

Što se tiče dokaza za Božje postojanje, Kant u toj raspravi razvija dokazni temelj odnosno dokaz za Božje postojanje, koji on naziva ontologijski, a koji nije izveden raščlambom pojma o Bogu nego na temelju mogućnosti nečega. U sebi je nemoguće sve ono što je u sebi protuslovno, kao, primjerice, trokut koji bi bio četverokutan. Logička načela istovjetnosti i neprotuslovlja jesu formalna načela mogućnosti, međutim pomoću samih tih načela ne možemo misliti nešto kao moguće ili nemoguće. Ako prije nemamo predodžbu trokuta i kvadrata, pomoću samih tih načela ne možemo spoznati da je trokut s četiri kuta nemoguć. To znači da osim logičkih načela trebamo imati i nešto dano, odnosno kako on kaže "die Data oder das Materiale"¹⁶ u mislima. Dakle, osim formalnih uvjeta mogućnosti, a to su načelo istovjetnosti i neprotuslovlja, treba još i materijalni vid mogućnosti, da bismo mogli utvrditi protuslovlje, a time i nemogućnost. Tako svaka mogućnost nestaje ne samo u usebnomu protuslovlju nego i onda kada ne bi bilo ničega za misliti. Ako bi svako *postojanje* (*Dasein*) nestalo, tada ne bi bilo ništa dano, ništa ne bi bilo misljivo, a tada bi nestala svaka mogućnost.

¹⁶ I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, u: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1998., sv. I., str. 637.

Ne postoji usebno protuslovlje u nijekanju svakoga postojanja, smatra Kant. Međutim, tvrditi da *postoji mogućnost* i da *ništa zbiljski ne postoji* je protuslovno, jer ako ništa ne postoji, ništa nije ni dano što bi bilo mislivo, pa prema tomu ništa ne bi bilo ni moguće. Dakle, ukinuti sve *dano (die Data)* svemu mogućemu, znači nijekati svaku mogućnost, a to bi se dogodilo kad bi se zanijekalo svako postojanje. Dakle, ako se niječe svako postojanje, ukida se sve mislivo i svaka mogućnost, što je apsolutno nemoguće. Prema tomu, svaka mogućnost pretpostavlja *nešto zbiljsko (etwas Wirkliches)*, u čemu i s čime je dano sve mislivo. Kant zaključuje da to ne može biti kontingentno biće, čije je nepostojanje mislivo, a što znači da njegovo nepostojanje ne ukida sve mislivo, jer s kontingentnim bićem nije dano sve mislivo, pa je prema tomu bez njega još nešto mislivo odnosno moguće. Međutim, ako bi bilo ukinuto ili zanijekano to zbiljsko, za kojim Kant traga, bila bi ukinuta i svaka usebna mogućnost, što je nemoguće, pa je to zbiljsko apsolutno nužno biće. Dakle, postoji nešto što je apsolutno nužno odnosno nužno u sebi. Ono je posljednji zbiljski temelj svake mogućnosti. Kant zaključuje: "Postoji nešto apsolutno nužno. Ono je jedinstveno u svojoj biti, jednostavno u svojoj supstanciji, duh po svojoj naravi, vječno u svomu trajanju, nepromjenljivo u svojoj osobini, svedovoljno u odnosu na sve moguće i zbiljsko. To je Bog".¹⁷

Taj dokazni temelj odnosno dokaz za Božje postojanje, koji je, prema Kantu, jedini mogući i za koji je držao da ima onu točnost, koja se zahtijeva u nekomu dokazivanju, ne polazi od moga postojanja ili od postojanja svijeta odnosno od učinka do uzroka, nego je izveden posve *a priori* iz usebne mogućnosti svega mislivoga odnosno mogućega. Dvadesetak godina poslije Kant se u svojim *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*¹⁸ osvrnuo na taj dokaz, tvrdeći da nas on najviše zadovo-

¹⁷ Isto, str. 651.

¹⁸ Postoje različita mišljenja o tomu kada je Kant držao ta predavanja koja je Pölitz objavio. Lamacchia, imajući u vidu da ih nije mogao držati prije 1780. a ni poslije od mjeseca kolovoza 1784, stavlja ih u razdoblje od 1781. do 1783. godine. Usp. A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant. Dal dogmatismo teologico al teismo morale*, Mandria, 1969., str. 589. i 593.

ljava od svih mogućih dokaza, međutim ni on nema potpunu sigurnost, jer ne može dokazati objektivnu nužnost iskonskoga bića, nego samo subjektivnu nužnost pretpostaviti ga (*es anzunehmen*).¹⁹

Nakon što je iznio jedini dokaz za Božje postojanje, Kant pri koncu svoje rasprave *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* odbacuje Descartesov dokaz kao pogrješan i sasvim nemoguć, imajući u vidu svoju tvrdnju da postojanje nije prirok, ne trudeći se toliko obrazlagati osporavanje toga dokaza. Kant ističe da je postojanje neka savršenost bića, pa se u tom dokazu od mogućnosti najsavršnijega bića zaključuje na njegovo postojanje. Tako bi se, tvrdi on, iz pojma bilo koje stvari, koja bi bila predočena najsavršenija u svojoj vrsti, moglo zaključiti da ona postoji, kao primjerice, najsavršeniji svijet.²⁰ Kant tu odbacuje i dokaze koji se temelje na iskustvu, premda priznaje da je dokaz, koji na temelju iskustva odnosno svojstava i reda kontingentnih stva-

¹⁹ Usp. I. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Leipzig, 1830². Hrsg. von Karl Heinrich Ludwig Pölitz (pretisak, Darmstadt, 1982.), str. 72-73.

²⁰ Premda Kant u izrijekom spominje Descartesov a ne Anselmov dokaz, spomenimo ovdje da je Gaunilon, primjenjujući Anselmovo dokazivanje, prigovorio Anselmovu dokazu - čije je uporište u onomu od čega se veće ne može misliti (*id quo maius cogitari non potest*), a koje se ne može ni misliti kao nepostojeće - da bi isto tako morao postojati "izgubljeni" otok koji ima neprocjenjivo izobilje svih bogatstava i užitaka pa obrazlaže: "ne možeš više dvojiti u to da taj otok, odličniji u svemu od drugih, postoji negdje u stvarnosti, jer ne dvojiš ni da postoji u tvom razumu; a budući da je odličnije postojati ne samo u razumu, već i u stvarnosti, nužno je da taj otok postoji, jer kada ne bi postojao, onda bi bilo koji otok koji postoji u stvarnosti bio odličniji od njega te taj otok, koji si razumio kao odličniji od svih, ne bi bio odličniji". A. Canterburyjski, *Quod vere sit Deus*, Zagreb, 1997., str. 303. Međutim, sv. Anselmo drži da se njegov dokaz može primijeniti samo na ono od čega se veće ne može misliti, pa je odgovorio: "A ja uvjerenom kažem da ću, ako mi netko, bilo u samoj stvarnosti bilo jedino u mišljenju, pronađe još nešto osim 'onoga od čega se veće ne može misliti', na što bi se mogla primijeniti moja argumentacija, pronaći i dati mu izgubljeni otok neka ga više ne izgubi" (*Isto*, str. 313). Dieter Henrich smatra da Kant u toj raspravi, budući da još nije odredio granice uma i nije još subjektivizirao modalne kategorije, nema pravo ovdje slijediti Gaunilona, rabeći prigovor kao što je "najsavšeniji otok". Usp. D. Henrich, *nav. dj.*, str. 183, bilješka br. 2.

ri u svijetu, zaključuje na postojanje i svojstva prvoga uzroka, tako izvrstan, uvjerljiv i star koliko je star ljudski razum i tražat će dok bude razumnoga stvorenja koje želi prepoznati Boga iz njegovih djela. Međutim, taj dokaz nema geometrijsku odnosno matematičku točnost i sigurnost, jer mi možemo zaključiti na nepojmljivo velikoga začetnika svega onoga što se predstavlja našim osjetilima, ali ne na postojanje najsavršenijega bića između svih mogućih, tvrdi on.

Iz svega se toga može zaključiti da je Kant već u predkriticikom razdoblju bio kritičan prema ontologijskomu dokazu i prema drugim dokazima, nudeći, doduše, kako on misli, jedini dokazni temelj na kojemu bi se trebalo tražiti dokaz za Božje postojanje. On tu svoju kratku raspravu zaključuje tvrdeći da ako smatramo da nismo našli taj dokaz da se povučemo s te neutrte staze na glavnu cestu ljudskoga uma, gdje je sasvim nužno *uvjeriti se u (überzeugen)*, ali nije isto tako nužno *dokazati (demonstrieren)* Božje postojanje.²¹

1.2. *Prosudba ontologijskoga dokaza u "Kritici čistoga uma"*

Kant u svojoj prosudbi ontologijskoga dokaza, u Kritici čistoga uma, polazi od apsolutno-nužnoga bića, koji je čisti umski pojam, odnosno čista ideja koja umu, doduše treba, ali nije i ne može biti dokazana. Ta ideja upućuje na neku nedostižnu potpunost, ali ona više služi da razum ograniči a ne da ga proširi. Možemo reći da je Kant nužno biće (*ens necessarium*) shvaćao kao ključni pojam ontoteologije i njezine prosudbe. Bio je svjestan da su svi napori u području razumskoga bogoslovlja služili da bi se odredio pojam nužnoga bića.²²

Uobičajeno se govorilo o apsolutno-nužnomu biću, čiji se pojam objašnjavao da je to nešto čiji je nebitak nemoguć. Među-

²¹ Usp. I. Kant, *Der einzig mögliche ...*, u: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt, 1998., sv. I., str. 738.

²² Usp. D. Henrich, *nav. dj.*, str. 140, 184.

tim, Kant prigovara da se nisu toliko trudili shvatiti je li i kako se jedna takva stvar (*ein Ding*) može samo i pomišljati, koliko su se trudili dokazati njezino postojanje.²³ On se pita: možemo li mi pomoću toga pojma nečega, što je neuvjetovano-nužno, nešto pomišljati ili ne možemo? Pomišljamo li pomoću toga pojma nešto ili možda ništa?

Da bi to objasnio, Kant razlikuje bezuvjetnu nužnost suda od apsolutne nužnosti stvari, gdje je apsolutna nužnost suda samo uvjetovana nužnost stvari ili priroka u sudu. Tako je geometrijski sud da trokut ima tri kuta nužan. Međutim, taj sud ne kaže, tvrdi Kant, da su tri kuta nužna, nego pod uvjetom da postoji (da je dan) trokut, nužno postoje (u njemu) i tri kuta. Ta logička nužnost dokazala je, prema njemu, moć tlapnje (*die Illusion*), jer se na temelju a priori stvorenoga pojma, čiji je opseg obuhvaćao i postojanje, mislilo da se sigurno moglo zaključiti, prema pravilu istovjetnosti, da nužno treba postaviti i postojanje, jer objektu toga pojma postojanje nužno pripada, "tj. pod uvjetom ako tu stvar postavim kao danu (egzistentnu), i da je zato samo ovo biće apsolutno-nužno, jer se ujedno pomišlja njegova opstojnost u samovoljno prihvaćenomu pojmu i pod uvjetom da postavljam njegov predmet".²⁴

Kada, prema Kantu, nastaje protuslovlje u istovjetnomu sudu? To se može dogoditi samo ako se ukine prirok a ostavi podmet. Međutim, ako se ukine podmet zajedno s prirokom, tada ne nastaje protuslovlje. Tako postaviti trokut, a ukinuti tri kuta, to je protuslovno, ali ukinuti trokut zajedno s tri kuta, to nije protuslovno.²⁵ Isto je tako, tvrdi Kant, i s pojmom apsolutno-nužnoga bića. Ako se ukine njegova opstojnost, onda se ukida to biće sa svim njegovim prirocima. Tako u sudu: Bog je svemoguć, ne može se ukinuti svemogućnost a ostaviti podmet

²³ Dieter Henrich tvrdi da je metafizička tradicija od Descartesa do Baumgartena izvodila ontologijski dokaz pozivajući se, možemo reći, na neposrednost i na sigurnost povezivanja pojmova, ne pokušavajući razjasniti razlog te povezanosti nekom sustavnom raščlambom. Usp. D. Henrich, *nav. dj.*, str. 140.

²⁴ KČU, str. 274.

²⁵ Usp. *Isto*.

(Bog) s čijim je pojmom svemogućnost istovjetna. Međutim, ako se kaže: Bog ne postoji, tada nije dana ni njegova svemogućnost, ni bilo koji drugi njegov prirok, jer bi svi zajedno s njime bili ukinuti. Dakle, Kant smatra da ako se ukine predikat suda zajedno s podmetom tada ne nastaje protuslovlje.

Što s podmetom koji se ne može nikako ukinuti, koji mora ostati, kao što je pojam apsolutno-nužnoga bića? Da bi odgovorio na to pitanje, Kant raščlanjuje pojam najstvarnijega bića, čiji bi nebitak ili ukidanje značilo protuslovlje. To biće sadržava cjelokupnu stvarnost, a to znači i postojanje. "Dakle opstojnost leži u pojmu mogućega. Ako se sada ta stvar ukine, onda se ukida unutrašnja mogućnost stvari, a to je protuslovno", mogli bi, prema Kantu, tvrditi zagovornici toga dokaza. Kant se pita je li sud "ova ili ona stvar postoji" sintetičan ili analitičan? Ako je analitičan, onda se opstojnošću stvari ništa ne dodaje misli o toj stvari. Naprotiv, ako je sintetičan, s kojim se pravom onda, pita se Kant, može tvrditi "da se predikat egzistencije ne da ukinuti bez proturječja, jer ova odlika osebujno pripada samo analitičkim sudovima kojih se karakter osniva upravo na tome".²⁶

Očito se tu radi o zamjeni logičkoga priroka sa stvarnim, tvrdi Kant. Jer, kao logički prirok može služiti sve, štoviše i sam podmet može se priricati samomu sebi, dok je određenje (*die Bestimmung*), prirok koji dolazi iznad pojma podmeta, pa ga povećava. Bitak (*das Sein*) nije stvaran prirok, odnosno pojam o bilo čemu što može pridoći pojmu stvari. U logičkoj primjeni, on je samo spona suda. Tako, primjerice, u sudu: Bog je svemoguć, "je" nije prirok nego ono što prirok stavlja u odnos prema podmetu. Ako, pak, kažemo: Bog je ili Bog postoji, onda pojmu Boga ne dodajemo novi prirok, nego samo podmet sa svim njegovim prirocima. Može se, dakle, prema Kantu, pomišljati neko biće, pomoću kojih god i koliko god priroka, ali tomu se biću ne dodaje ništa zbog toga što se još doda da to biće je. U suprotnomu ne bi postojalo to biće koje je mišljeno u pojmu, odnosno ne bi postojao predmet toga pojma, nego nešto više od onoga što je mišljeno u pojmu, a to znači nešto drugo nego što je mišljeno. Prema Kantu stotinu zbiljskih talira ne sadržava-

²⁶ KČU, str. 275.

ju više nego stotinu mogućih. Tako, ako se pomišlja neko biće kao najvišu stvarnost (*die höchste Realität*) bez manjka, onda za Kanta još uvijek ostaje upitno postoji li ono ili ne postoji? Za njega ostaje upitno postoji li u zbilji Anselmov (1033.–1109.) “*id quo maius cogitari non potest*”,²⁷ ili Descartesov (1596.–1650.) “*ens summe perfectum*”.²⁸

Pojam najvišega bića ostaje za Kanta korisna ideja, ali budući da je to samo ideja, naše znanje ne možemo proširiti i reći da to biće postoji. Zato Kant tvrdi da “Leibniz²⁹ ni izdaleka nije izvršio ono što je on sebi laskao, naime da je a priori spoznao mogućnost tako uzvišenog idealnog bića.

Prema tome je izgubljen svaki trud i posao oko ontologijskoga (kartezijevskog) dokaza³⁰ o opstojnosti najvišega bića na osnovi pojmova”.³¹ Ovomu bi trebalo dodati ono što Heimsoeth,³² jedan od najpoznatijih tumača *Kritike čistoga uma*, tvrdi da bi pod tu osudu trebao biti stavljen i Kantov jedini mogući dokazni temelj iz 1763.

²⁷ A. Canterburyjski, *Proslogion*, u: Isti, *Quod vere sit Deus*, Zagreb, 1997., str. 256.

²⁸ R. Descartes, *Metafizičke meditacije*, Zagreb, 1994., str. 129.

²⁹ Leibniz u svojoj *Monadologiji* (br. 45) tvrdi: “Tako sam Bog ili nužno biće ima to prvenstvo, da treba da postoji već time, ako je samo moguće. A kako nitko ne može zapriječiti mogućnost onoga, što ne sadrži u sebi nikakvih ograničenosti, nikakve negacije, pa prema tome nikakve protivurječnosti, onda je samo to dostatno, da se a priori spozna egzistencija”. G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi* (prijevod: Milivoj Mežulić), Zagreb, 1980., str. 267.

³⁰ Spomenimo ovdje inačicu dokaza koju je Descartes iznio u svojim *Meditationes* (V.), u kojima tvrdi da se “ne može Božja opstojnost odvojiti od Božjeg bivstva kao što se od bivstva trokuta ne može odvojiti veličina njegovih triju kutova jednakih dvama pravim. Ili kao što se ne može odvojiti zamisao brijega od zamisli doline: stoga je isto tako neprihvatljivo misliti Boga (to jest: najsavršenije biće) kojem nedostaje opstojnosti (to jest: kojemu manjka neko savršenstvo) kao i brijeg kojemu manjka dolina”. René Descartes, *Metafizičke meditacije* (prijevod: Tomislav Ladan), Demetra, Zagreb, 1994., str. 130.

³¹ KČU, str. 277.

³² H. Heimsoeth, *Transzendental Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1969, sv. III., str. 486, bilješka 128.

2. PROSUDBA KOZMOLOGIJSKOGA DOKAZA

Dok “neuspjeli ontologijski dokaz”,³³ kako ga Kant naziva, ne “zadovoljava prirodni i zdravi razum niti školsko ispitivanje”³⁴, kozmologijski je “ipak bar prirodan, donoseći sa sobom najviše uvjerljivosti ne samo za običan nego i za spekulativni razum”.³⁵ Taj kozmologijski dokaz Kant ne predstavlja u *Kritici čistoga uma* kao poseban izraz nekoga filozofijskoga sustava ili nekoga određenoga pravca misli, nego kao izraz samoga ljudskoga uma.³⁶ Na tomu se kozmologijskomu dokazu temelje, prema Kantu, svi dokazi prirodnoga bogoslovlja za kojima se težilo i za kojima će se težiti. Taj je dokaz, tvrdi on, G. W. Leibniz (1646. – 1716.)³⁷ nazivao i dokazom *a contingentia mundi*, i on glasi: “ako nešto egzistira, onda mora egzistirati i apsolutno-nužno biće. U najmanju ruku pak egzistiram ja sam; dakle

³³ KČU, str. 277.

³⁴ Isto.

³⁵ KČU, str. 278.

³⁶ Usp. M. Casula, *Studi kantiani sul trascendente*, Milano, 1963., str. 17.

³⁷ Glavna su mjesta gdje Leibniz, na temelju načela dovoljnoga razloga, zaključuje da kontingentna bića nemaju u sebi razlog njihova postojanja nego ga imaju u Bogu, najvišoj supstanciji koja je nužna, vječna, izvan svijeta je odnosno izvan niza kontingentnih bića i ima u sebi razlog svoga postojanja: G. W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I., § 7; Isti, *Principes de la Nature et de la Grâce*, §§ 7-9; Isti, *Monadologie*, §§ 37-42. Lempp smatra da se Leibniz nije mnogo trudio oko dokaza za Božju opstojnost nego je smatrao valjanima one tradicionalne a priori i a posteriori premda preoblikovane (usp. O. Lempp, *Das Problem der Theodicee*, Leipzig, 1910., str. 36.). I Wolff govori o dokazu “a contingentia mundi” (usp. *Theologia naturalis* I, § 799), odnosno “a contingentia huius universi” (usp. *De differentia nexus rerum*, sect. I, § 3.). O upućivanjima na te dokaze usp.: G. B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin – New York, 1990., str. 300.; M. Casula, *nav. dj.*, str. 23.-27.; H. Heimssoeth, *Transzendente Dialektik*, Berlin, 1969, III, str. 487., bilj. 129. Spomenimo da je Leibniz u djelu *Principes de la Nature et de la Grâce* (§ 7) postavio važno metafizičko pitanje: “Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?” (Zašto je radije nešto, a ne ništa?), koje je poslije Heidegger ponovio (“zašto je uopće biće, a ne radije ništa?”) u svomu nastupnomu predavanju naslovljenu: *Was ist Metaphysik?* (M. Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Rasprave i članci, Zagreb, 1996., str. 99).

egzistira neko apsolutno-nužno biće”.³⁸ Ovaj se dokaz, tumači Kant u bilješci, temelji na tobože transcendentálnomu prirodnom zakonu uzročnosti, “da sve što je *slučajno* ima svoj uzrok koji, ako je također slučajan, isto tako mora imati neki uzrok, pa se niz međusobno podređenih uzroka mora završiti kod jednog apsolutno-nužnog uzroka bez kojega taj niz ne bi bio potpun”.³⁹

U nastavku dokaza Kant pokušava odrediti to nužno biće.⁴⁰ Da bismo to bolje razumjeli, ovdje treba spomenuti A. G. Bau-

³⁸ KČU, str. 278. Casula smatra da se Kantov kozmologijski dokaz u Kritici čistoga uma odnosi na Wolffov dokaz. Za to nalazi izravnu potvrdu u onomu što Kant tvrdi u svojim *Refleksijama*. Tako u *Reflexionen*, br. 6275, Kant donosi određene dijelove Wolffova dokaza, a da ga ne imenuje, ali nazivajući taj dokaz kozmologijskim (“Ich schliesse in cosmologischen Beweise ...”), a u br. 3812., taj dokaz naziva Wolffovim ne nazivajući ga kozmologijskim dokazom (“Im Wolffischen Beweise kan man...”), u br. 4761 (“Der Wolffische Beweis schliesst von einem Dasein überhaupt, also cosmologisch...”) i 5530 (“Der Wolffische cosmologische Beweis des Daseyns Gottes...”) ujedinjuje jedno i drugo, pa govori o kozmologijskom Wolffovu dokazu. A neizravnu potvrdu nalazi u usporedbi Wolffove inačice i one Kantove u *Kritici čistoga uma*, gdje uočava da su im zajedničke polazne iskustvene točke (ich existiere, wir sind) zaključak (postojanje nužnoga bića) i sredina dokaza, a to znači načelo dovoljnoga razloga, koji se u Wolffovu dokazu nalazi izrijekom a u Kantovu dokazu skriveno (usp. M. Casula, *nav. dj.*, str. 55-56.).

³⁹ KČU, str. 278.

⁴⁰ Wolff je u svojim *Anmerkungen* najprije izvodio dokaze postojanja nužnoga ili samostojnoga bića, na temelju onoga što je slučajno. Međutim, na temelju toga još ne znamo je li to samostojno biće, možda, duša ili fizički elementi? Varaju se, tvrdi on, oni koji vjeruju da su dokazali postojanje Boga kada su zaključili na nužnost samostojnoga bića pa oni time ne štete bezbožnicima. Zato on pokušava pokazati da je to samostojno biće Bog, kako ga kršćani, prema njegovoj objavi, štiju, a to znači Duh beskonačnoga uma i najsvršenije volje (usp. Ch. Wolff, *Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 342 i 343, u: Ch. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, Milano, 2003, str. 1372-1374. I Kant priznaje da je Wolffova filozofska škola iznijela poznati dokaz, polazeći od iskustvenih pojmova onoga što postoji i htjelo se pomoću pravila uzročne zavisnosti doći do postojanja prvoga i nezavisna uzroka, a nakon toga na temelju logičke raščlambe pojma doći do njegovih svojstava koja bi označavala Božanstvo (*Gottheit*). Usp. I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, u: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1998, sv. I., str. 732.

mgartenovu (1714.–1762.) tvrdnju,⁴¹ koja vuče korijenje u *Ch. Wolffovoj* (1679.–1754.),⁴² da je kontingentno biće određivo na dva načina a nužno na samo jedan način. Naime, određenje nužnoga bića je nužno, jer je njegovo protuslovno određenje, kao nešto što je nužnomu suprotno, nemoguće, a određenje kontingentnoga nije nužno. Njegova je suprotnost moguća i to prema načelu isključenja trećega, pa je određenje kontingentnoga dvostruko.⁴³ Zato Kant tvrdi da se nužno biće može odrediti samo na jedan jedini način, tj. pomoću svoga pojma. Budući da je “u pojmu bića koje nužno postoji uključen pojam najrealnijega bića”,⁴⁴ prema tomu “pojam najrealnijega bića jest jedini kojim se može pomišljati nužno biće, tj. najviše biće egzistira nužno”.⁴⁵

Kant tako iznijetu dokazu pokušava pristupiti prosudbeno. Budući da je ta njegova prosudba prilično nesustavna i u sebi ima ponavljanja, pokušat ćemo izdvojiti njene najvažnije misli u nekoliko koraka.⁴⁶

Prvi se korak tiče iskustva, preko kojega se u dokazu dolazi do opstojnosti nužnoga bića uopće. Taj korak od iskustva do nužnoga bića čine i racionalisti, koji su pokušali dokazati Božje postojanje ali i skolastici, s razlikom što Kant drži da nam iskustvo ne može pomoći odrediti svojstva toga bića. Zbog toga, on smatra da je um prisiljen napustiti iskustvo i među samim pojmovima tražiti kakva svojstva ima to apsolutno-nužno biće.⁴⁷ Da bi se to ostvarilo treba najprije naći negativni uvjet (*conditio*

⁴¹ Usp. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 114.

⁴² Usp. Ch. Wolff, *Ontologia*, §§ 284-285.

⁴³ Usp. M. Casula, *nav. dj.*, str. 60.

⁴⁴ To Kant tvrdi u svomu spisu: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, u: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1998, sv. III., str. 674.

⁴⁵ *KČU*, str. 278.

⁴⁶ Usp. M. Casula, *nav. dj.*, str. 65-97.

⁴⁷ Kant tvrdi: “Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori” (*K. r. V.*, B 4), i “die absolute Notwendigkeit ist ein Dasein aus bloßen Begriffen” (*K. r. V.*, A 607).

sine qua non) bez kojega neko biće ne bi bilo apsolutno-nužno, a to znači odrediti svojstva nužnoga bića uopće, potom naći čisti pojam koji ima ta svojstva odnosno koji ispunja te uvjete *a priori*. Um vjeruje (*glaubt*) da se ta tražena svojstva nalaze samo u pojmu najstvarnijega bića, odnosno samo pojam najstvarnijega bića ispunjava tražene uvjete, prema tomu um zaključuje da je ono to apsolutno-nužno biće. To znači da neko biće može biti nužno, ono mora biti umno, svemoćno, neizmjereno, itd., tj. ono mora imati sva svojstva najstvarnijega bića, iz čega se zaključuje da je najstvarnije biće uvjet *a priori* za nužno biće. Tako je najstvarnije biće *conditio sine qua non* odnosno jedini i isključivi uvjet nužnoga bića. To znači da je apsolutno-nužno biće ujedno i najstvarnije biće, što je *nervus probandi* kozmologijskoga dokaza, tvrdi Kant.

Tu jednakost nužnoga bića i najstvarnijega bića Kant očito temelji na racionalističkoj pretpostavci *omnimoda determinatio*, prema kojoj nužno biće, upravo zato što je postojeće, potpuno je određeno, a najstvarnije biće je jedino koje je posve određeno od svoga pojma.⁴⁸ Prema tomu, određenja nužnoga bića izvode se iz određenja najstvarnijega bića, odnosno nužno je postojanje izvedeno iz pojma najstvarnijega bića, čime je postojanje u kozmologijskomu dokazu izvedeno iz pojma, a što je svojstveno ontološkomu dokazu i što Kant u svomu drugomu koraku želi i pokazati.⁴⁹

Kant u drugomu koraku u osporavanju toga dokaza nastoji pokazati da kozmologijski dokaz nije ništa drugo nego prurušeni ontologijski dokaz. Naime, ako je pojam najstvarnijega bića

⁴⁸ Kant tvrdi da neko najsavršenije biće mora nužno postojati, jer ako ne bi postojalo, tada bi mu jedna savršenost manjkala, naime, sâmo postojanje. Isto tako neko biće, koje nužno postoji, mora imati sve savršenosti, jer ako ne bi u sebi imalo sve savršenosti odnosno svu stvarnost (*die Realität*), tada ono ne bi bilo njegovim pojmom *a priori* potpuno određeno, a to znači da ne bi moglo biti mišljeno kao nužno biće. Zato tvrdi da samo *ens realissimum* može biti nužno i obratno, da je apsolutno nužno *ens realissimum*. Usp. I. Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, u: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1998, sv. III., str. 642 i 673.

⁴⁹ Usp. M. Casula, *nav. dj.*, str. 75.

jedini, pomoću kojega se može pomišljati nužno biće, što znači da je nužno postojanje uključeno u pojam najstvarnijega bića, onda je to upravo tvrdnja ontologijskoga dokaza. Tako se ontologijski i kozmologijski dokazi sastaju u zajedničkoj tvrdnji da pojam najstvarnijega bića uključuje postojanje, a razlikuju se u činjenici što ontologijski dokaz polazi od najstvarnijega bića, da bi zaključio o njegovu nužnom postojanju, a kozmologijski dokaz polazi od nužnoga postojanja, da bi to postojanje uključio u pojam najstvarnijega bića.⁵⁰ Kant to obrazlaže ovako: “Ako dakle kažem: pojam najrealnijega bića (*ens realissimum*) jest takav pojam, i to jedini, koji je prikladan za nužnu opstojnost i koji joj je adekvatan, onda također moram prihvatiti da se nužna opstojnost može izvesti iz njega. Prema tome je to zapravo samo iz samih pojmova izvedeni ontologijski dokaz koji u tzv. kozmologijskom dokazu daje ovome svu njegovu dokaznu snagu, a tobožnje je iskustvo sasvim izlišno, možda je samo zbog toga tu da nas navede na pojam apsolutne nužnosti, a ne da je dokaže na nekoj određenoj stvari”.⁵¹

Nervus probandi kozmologijskoga dokaza Kant prikazuje pomoću poznate *conversio*. Naime, ako je ispravna tvrdnja da je svako apsolutno-nužno biće ujedno najstvarnije biće, onda se makar *per accidens* dade okrenuti ta tvrdnja, koja tada glasi: neka najstvarnija bića ujedno su i apsolutno-nužna bića. Budući da se jedno najstvarnije biće (*ens realissimum*) ne razlikuje od drugoga, ono što vrijedi za neka vrijedi i za sva, pa se ta tvrdnja može okrenuti i tada ona glasi: svako najstvarnije biće je nužno biće, a to znači da pojmu najstvarnijega bića mora pripadati apsolutna nužnost toga bića. To je određeno

⁵⁰ Usp. M. Casula, *nav. dj.*, str. 62. G. B. Sala drži da možemo govoriti o dokazu za Božje postojanje samo u jednomu smjeru, naime: “Od postojećega nužnoga bića (*ens necessarium*) zaključujem na postojeće najstvarnije biće (*ens realissimum*) (kozologijski dokaz). U suprotnom smjeru nemam dokaza: od nužno postojećeg *mišljenoga* najstvarnijega bića (*ens realissimum*) ne slijedi spoznaja o tomu postoji li ono zbilja ili ne postoji. To znači samo, da najstvarnije biće (*ens realissimum*) moram misliti kao postojeće, ukoliko ono ispunja nužni i dovoljni uvjet (...) nužnoga postojanja. Ali naše mišljenje (...) ne pruža nam spoznaju zbilje” G. B. Sala, *nav. dj.*, str. 311.

⁵¹ *KČU*, str. 279.

na temelju samih pojmova a priori, što je, prema Kantu, upravo tvrdio ontologijski dokaz. Tako se u kozmologijskomu dokazu čini *ignoratio elenchi*, jer nam on "samo obećava da će nas voditi novom stazom, ali nas nakon maloga zaobilaženja dovodi natrag na staru koju smo radi nove bili napustili"⁵², tvrdi Kant.

Kao posljednji korak, kojim Kant nekako želi zadati konačni udarac kozmologijskomu dokazu, je njegovo razmišljanje o neuvjetovanoj nužnosti.⁵³ Dok s jedne strane priznaje psihološku potrebu misliti tu neuvjetovanu nužnost kao posljednjega nositelja svega, s druge strane ona je za um bezdan,⁵⁴ jer Kant i tomu najvišemu biću, koje bi bilo od vječnosti do vječnosti i po čijoj bi volji sve nastalo, podmeće pitanje: "ali odakle sam ja?". Time bi se misao o najvišemu biću, kao najvišoj nužnosti ukinula u sebi samoj, jer upućuje na daljnja pitanja o još nečemu višemu, a tim pitanjem, drži Kant, sve ispod nas pada odnosno lebdi bez potpornja.⁵⁵ Tako je ono što su tradicionalni dokazi držali za uporište, a to je nužno biće i dokazi, koji su se na tomu temeljili, postali za Kanta problematični.

U kozmologijskomu dokazu krije se, prema Kantu, mnoštvo dijalektičkih preuzetnosti, koje on svojom transcendentalnom prosudbom pokušava otkriti i razoriti, odnosno ukinuti varljiva načela. Pogledajmo kako Kant razlaže ta načela.

1. Transcendentalno načelo zaključivanja na uzrok prema onomu što je slučajno. To načelo, prema Kantu, ima značenje

⁵² Isto.

⁵³ Usp. W. Schulz, *Bog novovjekovne metafizike*, Zagreb 1996., str. 72-73.

⁵⁴ S tim Kantovim pojmom, koji znači bezdan za ljudski um, A. Giacomo Manno uspoređuje Duns Scotov pojam Boga kao beskonačnoga bića, kojim se dodiruje vrhunac ljudskoga shvaćanja, koje se zaustavlja pred bezgraničnim oceanom. Usp. A. G. Manno, *Scoto e Kant sul problema di Dio*, Firenze, 1977., str. 79, bilješka br. 66.

⁵⁵ Da bismo mogli bolje shvatiti tu Kantovu tvrdnju, spomenimo da Kant u jednoj svojoj raspravi tvrdi da neuvjetovano (*das Unbedingte*) može za neki niz biti nužno, a ono samo i niz mogli bi još uvijek biti slučajni. Usp. I. Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, u: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1998., sv. III., str. 674.

i smisao samo u osjetilnomu svijetu, jer čisti pojam slučajnoga ne može proizvesti nikakvo sintetičko načelo, kao što je načelo uzročnosti, koje, prema njemu, ima značenje i primjenu samo u osjetilnomu svijetu. U tomu je dokazu ono trebalo služiti da bi se izišlo izvan osjetilnoga svijeta.

2. Načelo zaključivanja na prvi uzrok iz nemogućnosti beskonačnoga niza uzroka u osjetilnomu svijetu koji su dani jedan za drugim. Međutim, načela upotrebe uma ne dopuštaju nam pravo na takva zaključivanja pa ni u iskustvu a kamoli izvan iskustva, dokle se lanac uzroka i učinaka i ne može protegnuti.

3. Lažno zadovoljstvo uma sa samim sobom zbog završetka ovoga niza, odbacujući svaki uvjet bez čega nema pojma nužnosti, a potom čovjek ništa ne može shvatiti, pa to pretpostavlja kao dovršenje svoga pojma.

4. Zamjenjivanje logičke mogućnosti pojma sve ujedinjene stvarnosti s transcendentnom mogućnošću, kojoj treba načelo izvedivosti takve sinteze, ali se to načelo može odnositi samo na područje mogućega iskustva.

Ta su načela, prema Kantu, varljiva, jer pokušavaju prijeći granice mogućega iskustva. On priznaje da može biti dopušteno pretpostaviti postojanje "nekoga bića koje je kao najviši uzrok dovoljno za sva moguća djelovanja, da bi se umu olakšalo jedinstvo načelâ objašnjavanja, koje on traži. No uzeti sebi toliko prava da se čak kaže: *takvo biće egzistira nužno*, to nije više čedna izjava dopuštene hipoteze, nego smiona preuzetnost apodiktičke izvjesnosti".⁵⁶

3. PROSUDBA FIZIKOTEOLOGIJSKOGA DOKAZA

Vidjeli smo da prvim dvama dokazima Kant, pomoću samoga spekulativnoga uma, nije mogao doći do dokaza o opstojnosti nekoga najvišega bića koje bi odgovaralo našoj transcenden-

⁵⁶ KČU, str. 280.

talnoj ideji, najprije na temelju pojma o stvari uopće, što se pokušalo ontologijskim dokazom, potom ni iskustvom o nekoj opstojnosti uopće, što je obećavao kozmologijski dokaz, on pokušava vidjeti ne bi li neko *određeno iskustvo*, a to znači iskustvo o stvarima ovoga svijeta, njihova kakvoća i poredak u svijetu pomogli u tomu. Taj dokaz, za koji kaže da zaslužuje spomen s poštovanjem, Kant naziva *fizikoteologijskim dokazom*. "On je najstariji, najjasniji i običnome ljudskom umu najprimjereniji. On potiče proučavanje prirode, kao što i sâm od toga proučavanja ima svoj opstanak, dobivajući na taj način uvijek novu snagu. On svrhe i ciljeve dovodi onamo gdje ih naše opažanje samo od sebe ne bi otkrilo, i proširuje naše spoznaje o prirodi pomoću rukovodstva posebnoga jedinstva kojega je načelo izvan prirode. Ova pak znanja djeluju opet na svoje uzroke, naime na ideju koja ih je izazvala, pa povećavaju do neodoljiva uvjerenja vjeru u najvišega stvoritelja.

Stoga bi bilo ne samo bezutješno, nego i posve uzaludno, kad bi se tome dokazu htjelo nešto oduzeti od njegovoga ugleda".⁵⁷

Kant, zadivljen raznolikošću, redom, svrhovitošću i ljepotom u svijetu, priznaje "da se naš sud o svemu tome mora pretvoriti u nijemo, ali rječitije čuđenje. Posvuda vidimo lanac učinaka i uzroka, svrha i sredstava, pravilnost u nastajanju i prolaženju. A kako ništa nije samo od sebe stupilo u stanje u kojemu se nalazi, upućuje to stanje uvijek dalje na neku drugu stvar kao svoj uzrok. Nadalje ovaj uzrok opet nužno zahtijeva upravo ovo isto pitanje, tako da bi na taj način sav svemir morao potonuti u ponoru ništavila, kad se ne bi prihvatilo nešto što bi, opstojeći praiskonski samo za sebe i nezavisno izvan ovoga beskonačnog slučajnog realiteta, držalo taj slučajni realitet i kao uzrok njegovoga postanka omogućivao mu dalje trajanje".⁵⁸ Ovdje možemo dodati i njegovu poznatu tvrdnju, koju je napisao pri koncu *Kritike praktičnoga uma*, u zaglavku: dvije stvari ispunjavaju dušu uvijek novim i sve većim udivljenjem i stra-

⁵⁷ KČU, str. 285.

⁵⁸ KČU, str. 284.

hopoštovanjem “što se više i ustrajnije razmišljanje bavi njima: *Zujezdano nebo nada mnogom i moralni zakon u meni*”.⁵⁹ Prisetimo se i onoga što je tvrdio u svom u spisuu *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, koji je objavljen 1755., dakle osam godina prije spisa *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. On tvrdi: “ako u ustrojstvu svijeta svijetli red i ljepota, tada postoji Bog”⁶⁰ i “um, budući da je toliko mnogo ljepote, toliko mnogo izvrsnosti promatrao i divio se, srdi se s pravom nad smionom ludošću, koja se smije usuditi sve to pripisati slučaju i nekoj sretnoj sudbini”.⁶¹

To ga divljenje nije spriječilo da bi osporio i taj dokaz, koji, kako misli on, “pretendira na apodiktičku izvjesnost i na odobravanje kojemu nije potrebna nikakva milost i tuđa potpora” i ne može mu smetati ako se dogmatski “govor jednog podrugljivog mudrijaša snizi na ton umjerenosti i čednosti vjerovanja...”.⁶²

Kant izdvaja četiri momenta toga fizikoteologijskoga dokaza.

1. U svijetu se posvuda nalaze znaci poretka svrhovitosti, koji je mudro izveden i različit u sadržaju i neograničeno velik u opsegu. 2. Priroda se nije sama od sebe mogla tako svrhovito urediti. 3. Postoji, dakle, neki mudri uzrok, koji mora biti uzrok svijeta, ali “ne jednostavno kao slijepo djelatna i svemoguća priroda uslijed *plodnosti*, nego kao *inteligencija zbog slobode*”.⁶³ 4. Iz onoga što opažanjem uočavamo, može se sigurno zaključiti-

⁵⁹ I. Kant, *Kritika praktičkog uma* (preveo Viktor D. Sonnenfeld), Zagreb, 1990^{3.}, str. 214. U budućee ćemo za to Kantovo prevedeno djelo rabiti skraćenicuu *KPU*.

⁶⁰ I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, u: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1998., sv. I., str. 372.

⁶¹ *Isto*, str. 355.

⁶² *KČU*, str. 285.

⁶³ *Isto*.

⁶⁴ *Isto*.

ti na jedinstvo toga uzroka na temelju "jedinstva međusobnog odnosa dijelova svijeta kao članova umjetne građevine".⁶⁴

Ovdje se, ističe Kant, na temelju usporedbe s onim što proizvodi ljudska umjetnost, zaključuje da isti takav uzrok koji ima razum i volju mora biti uzrok i temelj svijeta. Međutim, on drži da taj zaključak, na temelju usporedbe s ljudskom umjetnošću, dokazuje samo slučajnost oblika, ali ne i tvari, odnosno supstancije u svijetu. Za to drugo trebalo bi dokazati "da bi stvari same o sebi prema općim zakonima bile nesposobne za takav red i sklad, kad ne bi čak i *po svojoj supstanciji* bile produkt najviše mudrosti".⁶⁵ Prema Kantu, tomu ne mogu služiti dokazi na temelju usporedbe s ljudskom umjetnošću. Fizikoteologijski dokaz bi, prema Kantu, u najboljem slučaju mogao dokazati nekoga *graditelja svijeta*, koji je ograničen, ali ne *stvoritelja svijeta*, čijoj je ideji sve podvrgnuto, odnosno neko svedovoljno biće, koje se namjeravalo dokazati.

U tomu se dokazu, na temelju uređenja koje se zapaža u svijetu, zaključuje da postoji uzrok koji je razmjeran tomu uređenju. Međutim, izrazi o veoma velikoj, o neizmjernoj moći ne daju nikakav određen pojam, ne kažu što je stvar u sebi (*das Ding an sich*), nego su "samo predodžbe odnosa o veličini predmeta što ga promatrač svijeta uspoređuje sa samim sobom".⁶⁶

Kant smatra, da nitko ne može tvrditi da je spoznao ni po opsegu ni po sadržaju "odnos veličine svijeta prema svemogućnosti koji on opaža, odnos svjetskog poretka prema najvišoj mudrosti, odnos jedinstva svijeta prema apsolutnome jedinstvu stvoritelja itd.". ⁶⁷ To može imati samo usporedno značenje, za našu snagu shvaćanja, jer ne spoznajemo sve što je moguće, pa to ne možemo usporediti s veličinom svijeta, koliko je poznajemo, pa prema tomu malom mjerilu ne možemo izvesti začetnikovu svemoć odnosno doći "do određenoga, za teologiju podesnoga pojma o prabiću, jer se on može naći samo u pojmu

⁶⁵ KČU, str. 286.

⁶⁶ Isto.

⁶⁷ Isto.

totaliteta savršenosti sjedinjenih s nekim razumom, u čemu vam ne mogu pomoći *empirijski* podaci. No bez takvoga određenog pojma također ne možete zaključiti jedino razumno prabiće, nego (u bilo koju svrhu) možete ga samo pretpostaviti”.⁶⁸

Prema tomu, fizikoteologija ne može dati određeni pojam o vrhovnomu uzroku svijeta, pa zbog toga ne može biti dovoljna za načelo teologije, koje bi trebalo činiti temelj religije.

U prosudbi toga dokaza Kant tvrdi da se s idejom ne može podudarati neko iskustvo. Naime, budući da je ta transcendentna ideja o nužnomu i svedovoljnomu prabiću uzvišena iznad svakoga uvjetovanoga iskustva, mi nemamo građe kojom bismo ispunili tu ideju, a osim toga uvijek tražimo ono neuvjetovano između uvjetovanoga, što nam nikakva iskustvena sinteza ne može nikada dati. Prema tomu, ako bi se to najviše biće nalazilo u lancu uvjeta, odnosno ako bi i sâmo bilo član toga niza, ono bi i samo zahtijevalo, kao i drugi članovi, neki još viši uzrok. Ako ga se rastavi od toga lanca, Kant se pita: kakav most može um sagraditi da bi došao do njega?, budući da se svi zakoni prelaženja od učinaka na uzroke, svaka sinteza i proširenje naše spoznaje temelji samo na mogućemu iskustvu odnosno u području osjetilnoga svijeta mogu imati neko značenje. Odgovor je jasan. Kao što je prigovorio kozmologijskomu dokazu, tako i u fizikoteologijskomu dokazu Kant drži da se ne može sagraditi nikakav most, jer uzročnost vrijedi samo u području mogućega iskustva a ne izvan njega. Prema tomu, i ovaj dokaz, prema Kantovoj prosudbi, kao i prethodna dva, ostaje nemoćan.

Kojim se putom u fizikoteologijskomu dokazu, prema Kantu, išlo? Najprije se dolazi do divljenja veličini, mudrosti i moći Stvoritelja svijeta a ne može se ići dalje, pa se prelazi na slučajnost svijeta, koja je zaključena na temelju njegova reda i svrhovitosti. Od te slučajnosti ide se “samo pomoću transcendentnih pojmova do opstojnosti nečega što je apsolutno-nužno, i od pojma apsolutne nužnosti prvog uzroka do njegova posve određenog ili odredilačkoga pojma, naime do realiteta

⁶⁸ I. Kant, *Kritika moći sudjenja*, Zagreb, 1976^{2.}, str. 321. Ubuduće ćemo za to Kantovo prevedeno djelo rabiti skraćenicu *KMS*.

koji sve obuhvaća. Tako je fizikoteologijski dokaz zapeo u svo-
me pothvatu, pa je u toj neprilici smjesta preskočio na kozmo-
logijski, a kako je ovaj samo skriveni ontologijski dokaz, izvršio
je on svoju namjeru zaista samo pomoću čistoga uma, premda
je odmah ispočetka poricao svaku srodnost s čistim umom,
stavljajući sve na jasne dokaze iz iskustva”.⁶⁹

U *Kritik der Urteilskraft* Kant fizikoteologiju određuje kao
„pokušaj uma, da se na osnovu svrha prirode (koje se mogu spoz-
nati samo empirijski) zaključí najviši uzrok prirode i njegova
svojstva”,⁷⁰ a budući da se fizikoteologija, prema njemu, temelji
samo na čisto teorijskim načelima umske upotrebe, zaključuje
da se nikada ne može “izvući pojam nekoga božanstva, koji bi
dostajao za naše teleologijsko prosuđivanje prirode”.⁷¹

Tako je i treći dokaz, prema Kantu, nemoćan dokazati Bož-
je postojanje, a budući da su samo ta tri puta bila otvorena
spekulativnomu umu, Kant je druga dva puta sveo na jedan, a
“to je ontologijski dokaz na osnovi samih čistih umskih pojmo-
va jedini mogući dokaz, ako je uopće moguć dokaz za načelo
koje je tako visoko iznad svake empirijske upotrebe”.⁷² Među-
tim, on je, kao što smo vidjeli, i ontologijskomu dokazu ospo-
ravao tu mogućnost, tako da, prema Kantu, nije ostao nijedan
dokaz kao sigurno uporište, kojim bi se čovjek svojim spekula-

⁶⁹ KČU, str. 287.

⁷⁰ KMS, str. 275.

⁷¹ KMS, str. 279.

⁷² KČU, str. 287. Sličnu tvrdnju o ontologijskomu dokazu, koji, prema Kan-
tu, u sebi sadržava jedini mogući dokazni temelj, ako uopće postoji samo
jedan spekulativni dokaz, a koji čovjek ne može mimoći, nalazimo tako-
đer u šestomu odsjeku trećega poglavlja *Kritike čistoga uma*, u kojemu
govori o nemogućnosti fizikoteologijskoga dokaza, a gdje se nalazi i gore
spomenuti tekst. On tvrdi da ontologijski dokaz “immer noch den *einzig-
möglichen Beweisgrund* (wofern überall nur ein spekulativer Beweis statt-
findet) enthalte, den keine menschliche Vernunft vorbeigehen kann“ (*K. r.*
V., B 653/ A 625). Taj jedini mogući dokazni temelj (den *einzigmöglichen*
Beweisgrund) podsjeća na raspravu iz predkritičkoga razdoblja naslovlje-
nu: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins*
Gottes, u kojoj je Kant tražio jedini dokazni temelj za Božje postojanje.

tivnim umom mogao vinuti do Boga. To je njegovo osporavanje dokaza za Božju opstojnost za neke značilo slom svakoga aposteriornoga dokazivanja Božjega postojanja, koje je bilo osporeno upravo ovom Kantovom prosudbom.⁷³

4. KAKAV BOG I KAKVO BOGOSLOVLJE?

Premda se već iz iznijetoga moglo vidjeti dokle je Kant svojim mišljenjem dospio u traganju za Bogom, pogledajmo sada kakav je to Bog Kantova kritičko-spekulativnoga uma i što on misli o bogoslovlju, njegovoj podjeli i različitim nazivima i kakvo on bogoslovlje, kakav govor o Bogu smatra mogućim?

Kao što razum ima kategorije tako i um ima ideje. Ideje čistoga uma zadane su nam, drži Kant, po naravi našega uma, pa one same po sebi nikada ne mogu biti dijalektične nego samo zbog nerazumijevanja i nepažnje, a to znači da njihovom zloupotrebom proizlazi privid. On priznaje da ideje ne dopuštaju onu dedukciju kao što je dedukcija kategorija. Međutim da ne bi predstavljale samo prazne mišljevine (*entia rationis ratiocinantis*), ipak mora biti moguća njihova dedukcija. Tri su transcendentne ideje: psihologijska (duša), kozmologijska (svijet) i bogoslovna (Bog). Nijedna se od tih ideja ne odnosi na nekakav njima odgovarajući predmet, pa one nisu ustrojbeno načela proširenja naše spoznaje na predmete izvan iskustva, nego su ravnajuća načela jedinstva u iskustvenoj spoznaji uopće, koja se tim idejama ispravlja i izgrađuje bolje nego samo upotrebom razumskih načela. Nas ovdje zanima treća, bogoslovna ideja.

Pogledajmo najprije kako Kant izvodi dedukciju ideja. Um može biti dan *pravi predmet* ili samo *predmet u ideji*. U prvomu slučaju pojmovi idu za određenjem predmeta, a u drugomu radi se samo o shemi (*das Schema*), kojoj se izravno, "ni hipotetički ne pridaje nikakav predmet, nego ta schema služi samo za to da sebi predočujemo druge predmete u njihovu sustav-

⁷³ Usp. M. Casula, *nav. dj.*, str. 18.

⁷⁴ *KČU*, str. 301.

nome jedinstvu pomoću odnosa prema toj ideji, dakle indirektno”.⁷⁴ Tako Kant smatra da je pojam najviše inteligencije čista ideja, odnosno uređena shema koja služi “da se dobije najveće sustavno jedinstvo u empirijskoj upotrebi našega uma, u kojoj se predmet iskustva, tako reći, izvodi iz uobraženog predmeta te ideje kao iz svoje osnove ili uzroka. To znači da se npr. stvari svijeta moraju promatrati tako kao da imaju svoju opstojnost od neke najviše inteligencije”.⁷⁵

Mi idejom, smatra Kant, pomišljamo nekakvo nešto, o čemu nemamo nikakva pojma što je u sebi, ali o čemu “ipak pomišljamo neki odnos prema skupu pojava koji je analogan onome što ga pojave imaju među sobom”.⁷⁶ Idejom se, dakle, ne proširuje spoznaja izvan predmeta mogućega iskustva, nego se proširuje iskustveno jedinstvo, pomoću sustavnoga jedinstva, što nam služi kao smjernica za iskustvenu uporabu uma. Što se tiče Boga, Kant smatra da je ono što nam spekulativni um daje deističan transcendentni pojam odnosno ideja o nečemu, na čemu sva iskustvena stvarnost temelji svoje najviše i nužno jedinstvo, a da se ništa ne zna u pogledu njegove savršenosti i nužnosti njegova bitka, ali se može odgovoriti na sva druga pitanja koja se odnose na ono što je slučajno i tako umu pribaviti posvemašnje zadovoljstvo što se tiče najvećega jedinstva u njegovoj iskustvenoj uporabi za kojim treba tragati, da bi se to iskustveno jedinstvo približilo najvećemu mogućem stupnju.⁷⁷

Mi, dakle, smatra Kant, najviše biće, koje razlikujemo od svijeta, zamišljamo pomoću samih pojmova koje primjenjujemo samo u osjetilnomu svijetu, ali ne možemo spoznati što je to biće u sebi, jer pojmovi kao što su stvarnost, supstancija, uzročnost, nužnost u opstojnosti, samo su prazne riječi za pojmove bez ikakva sadržaja, ako se s njima odvažimo izvan područja iskustva, jer oni nemaju nikakvu primjenu na nešto što je različito od osjetilnoga svijeta.⁷⁸ Mi, dakle, prema usporedbi sa

⁷⁵ KČU, str. 302.

⁷⁶ KČU, str. 303.

⁷⁷ Usp. KČU, str. 303-304.

⁷⁸ Usp. KČU, str. 304-305.

stvarnostima, sa supstancijama, s uzročnostima i s nužnošću možemo zamišljati biće koje to ima u najvećemu savršenstvu, a budući da ta ideja ima svoj temelj samo u našem umu, koji je zaposlen sâm sa sobom, možemo ga zamišljati kao samostalni um, koji je zbog najvećega sklada i jedinstva uzrok svijeta. Time se omogućuje sustavno jedinstvo različitosti u cjelini svijeta, smatrajući sve sveze takvima *kao da* su odredbe nekoga najvišega, ⁷⁹ smatra Kant.

Kant smatra da ideal uma nije neobjašnjiv, jer nam on nije dan kao predmet, koji se može zamišljati, nego on kao čista ideja mora imati svoje sjedište i naći svoje rješenje u naravi samoga uma.

Pogledajmo o čemu se, prema Kantu, radilo u kozmološkijskomu dokazu. Tu se u biti radilo o subjektivnim načelima uma. Naime, “da s jedne strane za sve što je dano kao egzistencijno traži nešto što je nužno, tj. da se uvijek stane samo kod a priori dovršenog objašnjenja, ali da se s druge strane ni ovome dovršenju nikada ne nadamo, tj. da ništa što je empirijsko ne prihvatimo kao neuvjetovano...”⁸⁰ Ta su načela *ravnajuća* (regulativna) i ona mogu biti jedno kraj drugoga. Dok prvo načelo kaže da o prirodi treba tako filozofirati kao da (*als ob*) za sve što pripada egzistenciji, postoji neki prvi nužni uzrok, da bi se u spoznaju unijelo sustavno jedinstvo, kao vrhovno načelo, a drugo načelo opominje da se nijedno određenje koje se odnosi na egzistenciju stvari, ne prihvati kao vrhovno načelo, a to znači kao apsolutno nužno, nego da se svako određenje smatra uvjetovanim. To znači da se ništa što može biti iskustveno dano, ne može smatrati apsolutno-nužnim. Iz toga slijedi da se ono što je apsolutno-nužno, mora prihvatiti *izvan svijeta*, jer treba služiti samo kao načelo najvećega mogućeg jedinstva pojavâ, kao njihovo vrhovno načelo.

Iz toga slijedi da ideal najvišega bića, prema Kantu, “nije ništa drugo nego *regulativno načelo* uma prema kojemu svaku vezu u svijetu valja razmatrati tako kao da proizlazi iz nužnog uzroka,

⁷⁹ Usp. *KČU*, str. 304.

⁸⁰ *KČU*, str. 282.

koji je dovoljan za sve, da bi se na njemu osnovalo pravilo sustavnog i prema općim zakonima nužnoga jedinstva u objašnjenju. On dakle nije tvrdnja o egzistenciji koja je o sebi nužna”.⁸¹ Međutim, prirodno je, smatra on, da se to sustavno jedinstvo prirode može postaviti kao načelo iskustvene uporabe našega uma samo ako mu kao temelj postavimo ideju najstvarnijega bića kao vrhovnoga uzroka, pa se ta ideja zbog toga predočuje kao zbiljski predmet, a on kao nužan, jer je vrhovni uvjet. Tako se jedno *ravnajuće* (regulativno) *načelo* pretvara u *ustrojbeno* (konstitutivno), ako se to vrhovno biće, koje je u odnosu na svijet bilo apsolutno (neuvjetovano) nužno smatra kao stvar u sebi, onda ta nužnost nije prikladna za pojam, pa se ona morala naći u umu samo kao formalni uvjet mišljenja, a ne kao materijalni i hipostatički uvjet postojanja, zaključuje Kant.

Tako je pretpostavka uma o najvišem biću kao uzroku svijeta zamišljena samo relativno, radi sustavnoga jedinstva osjetilnoga svijeta i kao čisto nešto u ideji, o čemu mi ništa ne znamo što je ono u sebi. Um to sustavno jedinstvo može pomišljati samo ako svojoj ideji dade predmet, koji nikakvim iskustvom ne može biti dan. To je biće uma samo čista ideja pa se ne prihvaća kao apsolutno i *samo u sebi* kao nešto zbiljsko. Dakle, ideja nije ništa drugo nego gledište s kojega se može proširiti jedinstvo, koje je za um tako bitno a za razum tako spasonosno.⁸² Ona je shema ravnajućega načela. Ako se udaljimo od ograničenja ideje na ravnajuću uporabu tada se um, prema Kantu, dovodi u zabludu, jer je napustio iskustvo, pa se iznad njega odvažio na ono neshvatljivo i neobjašnjivo.⁸³

Pogledajmo sada kako sve to Kant promišlja odgovarajući na neka pitanja u odnosu na Boga. Na prvo pitanje: “ima li nešto različito od svijeta što sadržava osnovu svjetskog poretka i njegove veze prema općim zakonima”,⁸⁴ odgovor je *bez dvojbe* da mora postojati neki transcendentelni, tj. takav uzrok koji

⁸¹ KČU, str. 283.

⁸² Usp. KČU, str. 306.

⁸³ Usp. KČU, str. 308.

⁸⁴ KČU, str. 311.

može zamišljati samo čisti razum. Kada se pita je li to biće supstancija, najveća zbilja, nužno, itd., onda Kant tvrdi da to pitanje nema nikakva smisla, jer kategorije nemaju nikakva smisla ako se ne primijene na objekte mogućega iskustva, a to znači na osjetilni svijet. Izvan toga one ostaju pojmovi koji se mogu prihvatiti ali pomoću kojih se ništa ne može razumjeti. Ako se pita: možemo li to biće, koje je različito od svijeta, makar pomišljati prema usporedbi s predmetima iskustva, odgovor je: *svakako*, ali samo kao predmet u ideji a ne u zbilji. Jer je to i onako “samo ideja koja se ne odnosi izravno na biće koje je različito od svijeta, nego na regulativno načelo sustavnoga jedinstva svijeta, ali samo pomoću sheme toga jedinstva, naime pomoću vrhovne inteligencije koja je prema mudrim ciljevima njegov začetnik”.⁸⁵

Možemo li ipak prihvatiti jednoga jedinoga mudrog i sve-moćnoga začetnika svijeta? Kantov odgovor je: *bez svake dvojbe*, štoviše takva začetnika moramo pretpostaviti. Međutim, time ne proširujemo spoznaju preko područja mogućega iskustva, jer smo pretpostavili nešto o čemu nemamo pojma što je u sebi, a mi smo ga zamišljali samo prema usporedbi s nekom inteligencijom, pa je samo to biće zamišljeno u ideji, kojoj ne možemo pripisati objektivnu vrijednost.

Možemo li upotrijebiti pojam i pretpostavku najvišega bića u umskom razmatranju svijeta? Da, za to je tu ideju um i učinio temeljem. Međutim, na pitanje smijemo li uredbe slične svrhama smatrati namjerama i izvoditi ih iz božanske volje? Kant odgovara: to se može činiti, “ali tako da vam mora jednako vrijediti kaže li tko da je božanska mudrost sve tako uredila za svoje najviše svrhe, ili pak da je ideja najviše mudrosti regulativ u istraživanju prirode i načelo njezina sustavnoga i svršnoga jedinstva prema općim prirodnim zakonima čak i ondje gdje to jedinstvo ne opažamo. To znači da vam ovdje gdje ga opažate mora biti potpuno svejedno, kažete li: Bog je to tako mudro htio, ili priroda je to tako mudro uredila. Naime najveće sustavno i svršno jedinstvo što ga je vaš um zahtijevao da se kao regulativno načelo napravi osnovom svakog istraživanja prirode, bilo

⁸⁵ KČU, str. 311.

je upravo ono što vam je dalo prava da ideju najviše inteligencije napravite osnovom kao shemu regulativnog načela, a koliko vi prema njemu nalazite svršnosti u svijetu, toliko potvrde imate o opravdanosti svoje ideje”.⁸⁶

A budući da je tomu načelu bio cilj tražiti nužno i najveće moguće prirodno jedinstvo, koje, ako ga nađemo, moramo zahvaliti ideji najvišega bića, ali nemamo pravo prihvatiti neko biće nad prirodom sa spomenutim svojstvima.

Tako um, koji je obećavao proširenje znanja preko svih granica iskustva, sadržava samo ravnajuća načela, koja određuju veće jedinstvo, nego koje pruža iskustvena uporaba razuma, i pomoću toga sustavnoga jedinstva on postiže suglasnost sa samim sobom. Ako se ta načela shvate ustrojbeno kao načela transcendentnih spoznaja, onda ona “proizvode doduše sjajan, ali varljiv privid, uvjeravanje i uobraženo znanje, a zbog toga vječna proturječja i sporove”.⁸⁷

Nakon svega iznijetoga, znatiželjniku možemo konačno odgovoriti na pitanje: kakav je to Bog Kantova kritičko-spekulativnoga uma? Odgovor je jasan. Prema Kantu, on je ideja, odnosno ideal uma, a o Bogu ne znamo postoji li i što je u sebi.

Pogledajmo sada što Kant misli o bogoslovlju,⁸⁸ pod kojim podrazumijeva “spoznaju o prabiću”,⁸⁹ a dijeli ga na: *racionalno bogoslovlje*, koje znači spoznaju na temelju samoga uma, i *objavljeno bogoslovlje* koje temelji svoju spoznaju na objavi. Ako racionalno bogoslovlje zamišlja svoj predmet *čistim umom* pomoću samih transcendentálnih pojmova, kao primjerice, *ens originarium*, *ens realissimum* ili *ens entium*, tada se zove *transcendentálno bogoslovlje* ili ako ga, pak, zamišlja kao najvišu inteligenciju, na temelju jednoga pojma koji uzima iz prirode (naše duše), tada bi se moralo zvati *prirodno bogoslovlje*. Onaj tko priznaje samo transcendentálno bogoslovlje on se, prema

⁸⁶ KČU, str. 312.

⁸⁷ KČU, str. 313.

⁸⁸ Usp. KČU, str. 288.

⁸⁹ KČU, str. 288.

Kantu, zove *deist*, koji priznaje da mi možemo samim umom spoznati postojanje nekoga prabića, međutim, naš pojam o njemu je transcendentalan, a to znači pojam o biću koje ima svu stvarnost, ali se ne može poblize odrediti. On pod tim bićem predočuje samo *uzrok* svijeta. Strogo uzevši, tvrdi Kant, budući da *deist* tvrdi o postojanju nekoga prabića ili vrhovnoga uzroka, njemu bi se mogla poreći svaka vjera u Boga, ako se pod pojmom Boga ne podrazumijeva slijepu djelatnu prirodu, nego najviše biće koje je svojim razumom i slobodom tvorac svijeta. Međutim, blaže rečeno, *deist* vjeruje u Boga misli Kant.

Onaj tko prihvaća i prirodno bogoslovlje, on je za Kanta *teist*, koji tvrdi da je um sposoban to biće poblize odrediti i to prema usporedbi s prirodom. Dakle, to biće svojim razumom i slobodom sadržava u sebi prauzrok svih drugih stvari, a to znači da *teist* sebi predočuje *tvorca* svijeta. Dok *deist*, blaže rečeno, tvrdi Kant, vjeruje u *Boga*, *teist* vjeruje u *živoga Boga* (*summam intelligentiam*).

Ako transcendentarno bogoslovlje izvodi postojanje bića iz iskustva uopće, naziva se *kozmeteologijom*, a ako misli da spoznaje njegovu opstojnost pomoću samih pojmova, a to znači bez pomoći iskustva tada se naziva *ontoteologijom*.

Prirodno se bogoslovlje iz kakvoće, reda i jedinstva u svijetu uzdiže do najviše inteligencije kao do načela svega prirodnoga, pa se tada zove *fizikoteologija*, ili kao do načela svoga čudorednog reda i savršenstva, pa se zove *moralno bogoslovlje*.

Prema Kantu, svi pokušaji čisto spekulativne upotrebe uma besplodni su što se tiče bogoslovlja, a načela njegove prirodne upotrebe ne vode ni do kakva bogoslovlja,⁹⁰ pa ako se ne

⁹⁰ Prema Kantu teorijska je spoznaja *spekulativna* ako se odnosi na predmet ili na pojmove do kojih se ne može doći nikakvim iskustvom, a *prirodna spoznaja* odnosi se na predmete ili njihove značajke koji mogu biti dani u iskustvu. Tako, primjerice, načelo pomoću kojega se zaključuje od učinka na uzrok, koji su u iskustvenomu području, je načelo prirodne a ne spekulativne spoznaje. Međutim, ako se na temelju opstojnosti stvari u svijetu zaključuje na njihov uzrok, koji je od svijeta posve različit, tada bi to bio sud čisto spekulativnoga uma, jer to nije predmet mogućega iskustva. Usp. *KČU*, str. 289.

uzmu za temelj moralni zakoni, onda ne može biti govora ni o kakvu bogoslovlju uma. Naime, bogoslovna se pitanja odnose na spoznaju onoga što je izvan granica iskustva, na postojanje nekoga bića koje bi odgovaralo čistoj ideji, s kojom se ne može nikakvo iskustvo nikada podudarati, drži Kant.

Premda um, u svojoj spekulativnoj uporabi, nije dovoljan da bi došao do postojanja nekoga najvišega bića, on spoznaju o tomu biću ispravlja odnosno čisti od svega što bi moglo biti protivno pojmu prabića. Tu Kant otvara mogućnost pretpostavci najvišega i svedovoljnoga bića kao najviše inteligencije u praktičnomu smislu, čime bi se taj pojam trebao odrediti kao pojam nužnoga i najstvarnijega bića i otkloniti sve suprotne tvrdnje, kao što su bezbožne, deističke ili antropomorfiističke.⁹¹

Naglasimo ovdje da isti razlozi kojima je Kant pokušao pokazati da je naš um nesposoban spoznati postojanje jednoga najvišega bića, kako smo vidjeli, oni su nužno dovoljni, da bi se pokazala nesposobnost svake protivne tvrdnje, jer odakle će netko čistom spekulacijom uma uvidjeti da ne postoji neko najviše biće kao prauzrok svega? Drugim riječima, ne postoje nikakvi dokazi za Božje nepostojanje. Dakle, najviše biće, za čisto spekulativnu upotrebu uma, ostaje jednostavan bespogrješan ideal, koji kruni cijelu ljudsku spoznaju, a čije se objektivno postojanje ne može dokazati, ali se ne može ni opovrgnuti, smatra Kant.

Ono što Kantu nije pošlo za rukom u području teorijskoga spekulativnoga uma, to je pokušao postulirati pomoću praktičnoga uma. U svojoj *Kritici praktičnoga uma*, on donosi tri postulata: besmrtnost, slobodu i Božje postojanje. Ti postulati ne proširuju spekulativnu spoznaju. Pogledajmo sada kako moralni zakon dovodi do postulata o besmrtnosti i postulata Božjega postojanja.

Krjepost, kao dostojnost biti sretan, je “*vrhovni uvjet svega onoga što god nam se može činiti vrijednim želje, a time i svega našeg nastojanja oko blaženstva*”,⁹² a to znači da je ona

⁹¹ Usp. *KČU*, str. 291.

⁹² *KPU*, str. 157.

vrhovno dobro. Međutim, da bi ona bila predmet moći željenja umnih konačnih bića, a to znači da bismo imali cijelo i savršeno dobro, traži se još i *blaženstvo*. Čudorednost i blaženstvo čine *najviše* dobro, gdje je krjepost, odnosno čudorednost prvi uvjet najvišega dobra, a blaženstvo, kao njegov drugi čimbenik, je samo moralno-uvjetovana ali ipak nužna posljedica čudorednosti. Blaženstvo “nije samo za sebe apsolutno i u svakom pogledu dobro, nego uvijek pretpostavlja moralno zakonito držanje kao uvjet”.⁹³ Samo je tako najviše dobro cijeli objekt čistoga praktičnog uma, koji ga sebi mora predočiti kao moguće.

Nužni objekt volje, koja je odrediva pomoću moralnoga zakona, je postizanje najvišega dobra na svijetu. Naime, “moralni zakon zapovijeda da najviše moguće dobro napravim sebi posljednjim predmetom svakog svog vladanja”.⁹⁴ Vrhovni uvjet najvišega dobra je posvemašnja primjerenost volje moralnomu zakonu, a to je svetost, za koju, prema Kantu, “nijedno umno biće ni u jednom času svojega opstanka nije sposobno”.⁹⁵ Budući da se svetost, kao praktički moguća, zahtijeva, ona se može naći samo u napredovanju prema onoj potpunoj primjerenosti, koje ide prema beskonačnosti i koje nužno treba prihvatiti kao stvarni objekt volje. Međutim, takvo je beskonačno napredovanje moguće pod pretpostavkom u *beskonačnost* trajnoga *postojanja* i u *beskonačnost* trajne *osobnosti* (*die Persönlichkeit*) istoga umnoga bića, odnosno besmrtnosti duše. “Tako je najviše dobro praktički moguće samo pod pretpostavkom besmrtnosti duše, dakle besmrtnost, kao nerazdvojivo skopčana s moralnim zakonom, *postulat* je čistoga praktičkog uma”.⁹⁶

Moralni je zakon doveo do praktičnoga zadatka, “naime do nužne potpunosti prvog i najodličnijega dijela najvišeg dobra, tj. *čudorednosti*, a kako se on može riješiti potpuno samo u vječnosti, doveo je do postulata besmrtnosti”.⁹⁷ Međutim, budući

⁹³ KPU, str. 158.

⁹⁴ KPU, str. 178.

⁹⁵ KPU, str. 170.

⁹⁶ KPU, str. 170.

⁹⁷ KPU, str. 172.

da su čudorednost i blaženstvo dvije različite, ali ipak povezano sastavnice najvišega dobra, to znači da moralni zakon mora voditi i do mogućnosti druge sastavnice najvišega dobra, tj. do *blaženstva*, koje je primjereno toj čudorednosti, odnosno do postulata Božjega postojanja.

U samom moralnomu zakonu, koji nas obvezuje sam za sebe, nema temelja za nužnu vezu između čudorednosti i njoj odgovarajućega blaženstva, ali nas on obvezuje unaprjeđivati najviše dobro, koje mora biti moguće. Raščlambeno iz krjeposti ne možemo izvesti blaženstvo ni krjepost iz blaženstva, što znači da je njihova sveza sintetička. Vidjeli smo da krjepost nije cijelo i savršeno dobro, kao predmet moći željenja umnih konačnih bića. Da bi ona to bila, zahtijeva se i blaženstvo. Imati potrebu za blaženstvom i biti njega dostojan, a ipak ne biti njegov dionik, ne može postojati zajedno sa savršenim htijenjem umnoga bića. Prema tomu, mora se moći pomišljati barem "kao moguća neka prirodna veza između svijesti o čudorednosti i očekivanja njoj srazmjernog blaženstva kao njezine posljedice".⁹⁸ Međutim, čovjek nije i ne može biti uzrok prirode "pa je, što se tiče njegova blaženstva, ne može iz vlastitih snaga naskroz napraviti suglasnom sa svojim praktičkim načelima. (...) Prema tome se *postulira* i opstojnost uzroka cjelokupne prirode, koji je različan od nje i koji sadrži temelj te veze, naime točne suglasnosti blaženstva sa čudorednošću",⁹⁹ odnosno Boga koji je pomoću razuma i volje uzrok prirode.

Prema tomu moralni zakon, prema Kantu, nije nauka kako sebe usrećiti ili kako postati sretan, nego kako postati dionik blaženstva, a za što se nužno zahtijeva čudorednost, koja sadržava "mjerilo po kojemu se ta bića jedino mogu nadati da će rukom *mudrog* začetnika postati sudionicima blaženstva".¹⁰⁰ Prema tomu "moralni zakon zapovijeda da najviše moguće dobro napravim sebi posljednjim predmetom svakog svog vla-

⁹⁸ KPU, str. 167.

⁹⁹ KPU, str. 173.

¹⁰⁰ KPU, str. 178.

¹⁰¹ Isto.

danja. No ja se mogu nadati da ću to učiniti samo pomoću suglasnosti svoje volje s voljom svetog i dobrostivog začetnika svijeta”.¹⁰¹ Čemu bismo se moralnošću trebali činiti dostojnima blaženstva, ako ne bi postojalo biće koje nas može učiniti dionicima toga blaženstva? To znači da bi se bez Boga čovjek morao odreći svoje naravi i moralnih načela odnosno morao bi prestati biti razuman čovjek,¹⁰² smatra Kant.

Ono što Kant u obzorju cijeloga tijeka spekulativnoga uma nije mogao postignuti, a to znači odrediti pojam prabića, to je pokušao pomoću moralnoga zakona i to pomoću pojma najvišega dobra. Tako on s pomoću praktičnoga uma zaključuje da taj začetnik svijeta “*mora biti sveznajući* da bi moje držanje spoznao do najdublje unutrašnjosti moje nastrojenosti u svim mogućim slučajevima i za svu budućnost; *svemoguć* da bi mu podijelio primjerene posljedice; isto tako *posvudan, vječan* itd.”¹⁰³

Postulat čistoga praktičnog uma o Božjemu postojanju Kant je u *Kritik der Urteilskraft* razvio u moralni dokaz za Božju opstojnost,¹⁰⁴ u kojemu je moralno bogoslovlje smatrao nužnim u svezi s nomotetikom slobode i nomotetikom prirode. On je uvjeren da nam samo moralno bogoslovlje može pribaviti “pojam jednoga *jedinoga* začetnika svijeta, koji je podesan za teologiju”.¹⁰⁵ Taj dokaz počinje traganjem za krajnjom svrhom stvaranja i nalazi da je to čovjek pod moralnim zakonima, jer “kad bi se svijet (tako sudi svatko) sastojao od samih neživih ili pak dijelom od živih, ali bezumnih bića, onda opstanak takvoga svijeta ne bi imao nikakve vrijednosti, jer u njemu ne bi egzistiralo biće, koje bi imalo i najmanji pojam o nekoj vrijednosti”.¹⁰⁶ Moralni zakon nam nameće težnju za konačnom svrhom, a ta

¹⁰² Usp. I. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Hrsg. von Karl Heinrich Ludwig Pöhlitz, Leipzig, 1830^{2.}, (pretpisak, Darmstadt, 1982.), str. 140.

¹⁰³ *KPU*, str. 190.

¹⁰⁴ Usp. *KMS*, str. 287-301.

¹⁰⁵ *KMS*, str. 321.

¹⁰⁶ *KMS*, str. 288-289.

¹⁰⁷ Usp. N. Fischer, *Čovjek traži Boga. Filozofski pristup*, Zagreb, 2001., str. 175.

je unaprjeđivanje blaženstva u suglasnosti s čudorednošću. Budući da se to ne može postignuti nikakvom konačnom snagom, moralno je nužno prihvatiti postojanje Boga kao moralnoga začetnika svijeta.¹⁰⁷ Kant smatra da taj moralni dokaz ne daje objektivno valjani dokaz o Božjemu postojanju odnosno on nema namjeru sumnjivcu dokazati da postoji Bog, nego da bi on, ako želi misliti moralno dosljedno, to trebao primiti među maksime svoga praktičnoga uma. Prema tomu, to nije objektivni nego subjektivni dokaz za moralna bića.¹⁰⁸

Tako je Kant onomu što je spekulativni um mogao, doduše, pomišljati samo problematično ali što je ipak morao ostaviti neodređeno kao transcendentni ideal, pokušao pribaviti značenje ali u praktičnomu vidu, i tu prije svega u odnosu prema čovjeku kao čudorednomu biću, zato su istaknute značajke začetnika svijeta kao: sveznanja, svemoći i volje. Međutim, Kant smatra, da mi time ne spoznajemo to najviše biće po onomu što je ono u sebi nego o njemu imamo pojam u praktičnomu pojmu najvišega dobra, kao objektu naše volje i to posredovanjem čudorednoga zakona.

KRATKI PROSUDBENI OSVRT I ZAKLJUČAK

Prije nego rad zaokružimo prosudbenim osvrtom, izdvojimo samo neka mišljenja u svezi s Kantovim osporavanjem dokaza za Božju opstojnost.

Leo J. Elders smatra da Kant nije osporavao ontologijski dokaz zbog toga što bi taj dokaz sadržavao neopravdani prijelaz od misli na zbilju, kao što su to činili neki drugi filozofi, nego je pravi razlog u tomu što on "nužnost" drži apriornom kate-

¹⁰⁸ Usp. KMS, str. 280.

¹⁰⁹ Usp. L. J. Elders, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica. Sv. II. La teologia filosofica*, Città del Vaticano, 1995., str. 89.

¹¹⁰ Usp. M. Casula, *nav. dj.*, str. 83-91.

gorijom razuma a postojanje ne može biti izvedeno iz te kategorije.¹⁰⁹

M. Casula¹¹⁰ drži da je Kant namjeravao pokazati da kozmologijski dokaz kao takav, u konačnici, prelazi u ontologijski dokaz. To bi moglo vrijediti samo pod dvama uvjetima: pod uvjetom da je Kantov izričaj dokaza apsolutno valjan, što bi značilo da on nije iznio dokaz nekoga filozofijskoga sustava nego onako kako ga treba iznijeti ljudski um i pod uvjetom da je Kantovo osporavanje općenito teorijski valjano. On drži da Kant nije oblikovao kozmologijski dokaz *ad litteram*, kako su ga iznijeli racionalisti: Leibniz, Wolff i Baumgarten, ali je to učinio s racionalističko-wolffovskom građom, da bi pokazao da se kozmologijski dokaz nužno preokreće u ontologijski.¹¹¹ Što se tiče drugoga uvjeta odnosno osporavanja dokaza Casula smatra da ono ima svoje uporište u dvjema racionalističko-wolffovskim tvrdnjama a to su: *neodređena narav nužnoga bića* i *nužno postojanje kao sveukupno određenje a priori*. Ako bi se odbacila samo jedna od tih tvrdnjâ, dokaz se ne bi mogao izvesti. Time se pokazuje da je Kantov izričaj kao i osporavanje kozmologijskoga dokaza relativno, jer je povezano s određenim filozofskim shvaćanjem, a ne s ljudskim umom kao takvim, kako je Kant namjeravao, pa nema apsolutnu vrijednost, smatra Casula.

Giovanni B. Sala drži da međusobno uključenje pojmova *ens necessarium* i *ens realissimum* omogućuje aposteriorno prepoznato nužno biće tumačiti kao *ens realissimum* a time i kao Boga, ali ne utemeljuje međusobno povezivanje dokaza iz kontingencije i ontologijskoga dokaza, kao što je to učinio Kant. G. B. Sala tvrdi da je izjednačivanje nužnoga bića (*ens necessarium*) s najstvarnijim bićem (*ens realissimum*) vrijedilo za skolastičku misao, kao tumačenje nužnoga bića, a kod Kanta to postaje bitni čimbenik, naime, *nervus probandi* toga dokaza. On drži da možemo ići od jednoga k drugomu pojmu Boga u oba

¹¹¹ Slično tvrdi i A. Giacomo Manno da Kantov zaključak o tomu da se Bog ne može dokazati, nema apsolutnu nego relativnu vrijednost, i to u odnosu na pretpostavke od kojih polazi. Usp. A. G. Manno, *Scoto e Kant sul problema di Dio*, Firenze, 1977., str. 13.

smjera, međutim, sud o postojanju možemo postignuti samo iz iskustva, a to znači samo dokazom iz kontingencije. Taj dokaz vodi k biću koje u svomu postojanju ne zavisi ni o čemu drugomu, koje u samu sebi ima razlog svoga postojanja, čija su bit i bitak jedno te isto. Iz uloge, koju to nužno biće ima, u odnosu na svijet, može se zaključiti da je to biće svemoćno, sveznajuće, jedino, da ima volju, itd.¹¹²

Što se tiče Kantove prosudbe fizikoteologijskoga dokaza najviše se zamjeralo Kantu što ga je, u konačnici, sveo na ontologijski dokaz, kao što je učinio i s kozmologijskim dokazom. Filozofska tradicija teleologijski i kozmologijski dokaz drži aposteriornim dokazima, koji ne mogu biti poistovječeni s ontologijskim dokazom. Primjerice, sv. Toma osporava dokaz sv. Anselma, međutim on nudi pet putova kojima se, kaže on, može dokazati, da Bog postoji, a među njima i *peti put*, iz svrhovitosti u svijetu. Možemo reći da je prosuditeljima Kantova osporavanja toga dokaza bilo najzanimljivije načelo uzročnosti, kojemu i Kant prikriveno priznaje njegovu vrijednost u svezi s pojavom i *stvari u sebi*, jer tvrdi da mi predmete moramo barem pomišljati kao *stvari u sebi*, premda ih ne možemo spoznati, jer bi inače slijedio "nezgrapni zaključak, da bi pojava bila bez onoga, što se pojavljuje",¹¹³ čime priznaje da se *stvar u sebi*, kao ono nespoznatljivo i neshvatljivo, mora prihvatiti. Načelo uzročnosti je uporište aposteriornih tradicionalnih dokaza za Božje postojanje, pa ono znači onaj most kojim um iz svijeta zaključuje o Bogu, kao prvomu uzroku svega stvorenoga, koji nije prvi u nizu uzroka u svijetu nego transcendentno prvi i o njemu zavisi sve stvoreno. Osim toga, filozofijska je tradicija, uglavnom, stvoritelja svijeta poistovjećivala s urediteljem ili graditeljem svijeta, jer je jedan i isti Bog koji stvara i uređuje ili gradi. Bog koji bi samo trebao graditi ili uređivati svijet a ne bi i stvarao ne bi bio prepoznat kao Bog.

Možemo reći da je, tragajući za Bogom i njegovim postojanjem, Kantov spekulativni um dospio do onoga od čega je i

¹¹² Usp. G. B. Sala, *nav. dj.*, str. 306-317.

¹¹³ *KČU*, str. 18.

pošao, do ideje koja je u njemu odnosno dospio je do sebe a ne do Boga, utemeljitelja bitka, za kojim je čovjek, svojim razumom i umom odnosno cijelim svojim bitkom, tragao i traga. Kant je u prosudbeno-spekulativnomu traganju za Bogom pitanje o Bogu pretvorio u pitanje o ljudskom umu, njegovim idejama i granicama spoznaje. On je, naime, svojom transcendentnom filozofijom, najprije pokušao odrediti spoznaju koja se postiže kategorijama razuma i dvama oblicima zorovâ: prostorom i vremenom, a potom odrediti granice spoznaje, koje su u obzorju pojava odnosno mogućega iskustva. S tim se filozofijskim spoznajnim sustavom on pitao i o Bogu. Budući da Bog ostaje izvan toga obzorja, trebalo je očekivati da će Kant svojom prosudbom dokaza za Božje postojanje više potvrditi pretpostavke svoga filozofijskoga sustava negoli dokazati nemogućnost spekulativnoga pristupa Bogu. Da bi Bog bio spoznatljiv, u okvirima Kantova kriticisma, on bi trebao biti u obzorju fenomena, čime bi se beskonačnoga Boga učinilo nekim konačnim fenomenom.

Kant je samo dokazao, da tako kažemo, da Bog ne može biti obuhvaćen mogućim iskustvom, kako ga je on poimao. Međutim, takvo neiskustvo Boga još ne priječi zaključiti da on postoji, a to je upravo zadaća i put uma, razuma, odnosno filozofije. Čini se da je Kant samo pokazao da se ideja Boga, kako ju je on poimao, uklapa ili ne uklapa u njegov transcendentalni idealizam, ali nije dokazao nemogućnost svakoga spekulativnoga misaonoga puta prema Bogu. Kant je, doduše, htio omogućiti govor o Bogu na području čudoređa odnosno vjere. Zato je kazao: morao sam "ukinuti *znanje*, da bih dobio mjesta za *vjeronjanje*".¹¹⁴ Tim međusobnim suprotstavljanjem znanja i vjere u području spekulativnoga uma, odnosno razuma i vjere, možemo reći da je Kant spekulativnomu umu uskratio mogućnost: *intelligo ut credam* a i *credo ut intelligam*, dok je čudoređe pokušao ispreplesti s vjeronjanjem u Boga. Kazali smo da je Kant svojim spekulativnim umom pošao i došao do ideje Boga, kojom je um ostao zaposlen, ali nije do Boga, za kojim je tragao. Može li ta Kantova transcendentalna ideja umiriti um i zaustaviti ga

¹¹⁴ KČU, str. 19.

u traganju za Bogom? Očito je da ne može. Ne pokazuje li to i sam Kant postulirajući Boga praktičnim umom?

Ako nekim sustavom ispitivanja ništa ne postizemo, to još ne znači da ono što istražujemo ne postoji. Razlog neuspjeha može biti i u tomu sustavu kojim istražujemo, pa zbog toga najprije treba provjeriti taj sustav. Što je to što bi trebalo provjeriti u Kantovu filozofijskomu sustavu?

Podimo od čimbenika spoznaje: prostora, vremena i kategorija, koji, gledano u duhu Kantova kriticisma, nisu nešto spoznato. Kategorije razuma, budući da su apriorni čisti pojmovi, koji prethode svakomu iskustvu, iskustvom ne mogu biti spoznate. Zato ih je Kant izveo iz načela moći suđenja sudova. Prostor i vrijeme, kao apriorni zorovi, također ne mogu biti spoznati. Osim toga, izdvojimo neka pitanja koja nam se nameću. Zašto podjela na um i razum? Ako spoznajemo um i razum čime ih spoznajemo u smislu Kantova spoznajnoga sustava? Kako i pomoću čega čovjek razdvaja i pomiruje taj procjep između jednoga i drugoga? Ne radi li se tu o istoj moći ili o nečemu različitu? Ako se radi o istomu, zašto ta razgraničenja, a ako se radi o nečemu različitu, kako je razum dostupan umu i um razumu, a da to u Kantovu sustavu ostane prosudbeno opravdano i valjano? Zašto ponovno podjela uma na spekulativni i praktični? To su samo neka od mnogih pitanja, na koja ne možemo naći zadovoljavajući odgovor u Kantovu prosudbenomu filozofijskom sustavu, što pokazuje da se Kantova prosudbena filozofija ne može uzimati kao općevažeći filozofijski sustav.

Premda je Kant htio zaokružiti svoj misaoni sustav, čini se da taj njegov filozofijski misaoni sustav nije prikladan ni za prosudbeno ispitivanje toga njegova misaonog sustava, pa se još manje može očekivati da je prikladan za misaoni put do Boga i njegova postojanja.

Kant je spekulativni govor o Bogu, pretvorio u govor o ideji o Bogu i tako tragajući um vratio onamo odakle je on i pošao, a da o Bogu i njegovu postojanju ništa ne zna. Ako takav učinak

¹¹⁵ H. Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, 80 B 4 (Zagreb, 1983., sv. II., str. 245).

Kantova umovanja o Bogu, koje je, doduše, zavijeno u njegov filozofijski sustav i pojmovlje, podsjeća na Protagorinu misao o bogovima: "O bogovima ne mogu znati ni da jesu ni da nisu niti kakvi su po obliku",¹¹⁵ onda je Kant ne samo vratio um onamo odakle je i pošao, nego je i cijelu filozofijsku misao o Bogu vratio gotovo u početno razdoblje zapadne filozofske misli.

Unatoč tomu što je Kant, u praktičnomu smislu, postulirao Boga, i što je otvorio pristup Bogu u vjeri, on je svojom spekulativnom filozofijom ponudio samo ideju Boga, s kojom um odnosno razum, očito, ne može biti umiren a još manje zadovoljan, jer nije pronađen odgovor na pitanja koja izviru iz uma, a koji traga, ne za idejom Boga, nego za Bogom.

Premda je spekulativni um svjestan da, s jedne strane, beskonačnoga Boga nikada ne može posve shvatiti ni svojim mišljenjem potpuno obuhvatiti, jer on "ostaje neshvatljiva tajna koja sve konačno beskonačno nadilazi"¹¹⁶ s druge strane, čovjek upravo u tomu i takvu Bogu, a ne u ideji Boga, svojim umom odnosno razumom, nalazi ne samo uporište svoga ćudoređa nego i utemeljenje svega stvorenog bitka i smisao svoga života. Takvoga Boga, koji se i objavio ususret čovjeku, a za kojim um odnosno razum traga, čovjek svojim razumom odnosno umom i vjerom prihvaća.

Gott der kantischen kritisch-spekulativen Vernunft

Zusammenfassung

Diese Arbeit besteht, neben der Einführung und der abschließenden Kritik, aus vier Einheiten. Die erste Einheit hat die kantische Kritik des ontologischen Gottesbeweises zum Inhalt; hier wird zunächst an seiner vorkritischen Periode gearbeitet, in der dargelegt wird, dass als der einzig möglicher

¹¹⁶ E. Coreth, *Od temelja bitka do živoga Boga. Filozofijsko pitanje o Bogu*, u: *Obnovljeni život* 56 (2001), br. 4, str. 420.

Beweisgrund zum Beleg des Daseins Gottes, Kant behauptet, dass alles Denkbare und alles Mögliche eliminiert würde, wenn es Gott nicht gäbe. Danach folgt die Kritik des ontologischen Gottesbeweises in der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant zeigt dass mit diesem ontologischen Beweis letztlich nichts erreicht werden kann.

Die zweite Einheit beinhaltet die Kritik Kants hinsichtlich des kosmologischen Gottesbeweises, wo versucht wird zu zeigen, dass der kosmologische Beweis nichts anderes sei, als der ontologische in verkleideter Form. Die dritte Einheit beinhaltet sodann die kantische Kritik des so genannten physikotheologischen Beweises, welcher im Endeffekt auf den ontologischen reduziert wird, womit Kant der spekulativen Vernunft jede Möglichkeit eines Beweises für die Existenz Gottes abgesprochen hat. Im vierten Teil ist schließlich zunächst die Rede von Gott als der Idee bzw. dem Ideal der reinen Vernunft, wie Kant es versteht; sodann vom Postulat der Existenz Gottes im praktischen Sinne und unter moraltheologischer Blickrichtung.

Der Autor dieser Studie meint, Kant habe die Frage nach Gott, wenn es um die spekulativen Vernunft geht, durch die Frage nach der Vernunft bzw. ihrer Ideen ersetzt oder durch die Kategorien und die Anschauungsformen begrenzt. Von diesen Ideen war er auch ausgegangen. Da das kantische Denk- und Kritiksystem nicht als allgemein gültig angenommen werden kann, folgert der Autor dass dieses System nicht geeignet ist als ein Denkweg zu Gott, bzw. zu seiner Existenz.

Schlüsselbegriffe: *Gott, Existenz, Beweis, ontologisch, kosmologisch, physikotheologisch, Vernunft, Verstand, Erfahrung, Postulat, Idee, Theologie.*