

Kant i ontoteologija

Goran Gretić

Odjel za povijest filozofije
Centra za povijesne znanosti
Sveučilišta u Zagrebu

Izvorni znanstveni tekst
UDK 1(091)
Primljeno:
10. listopada 1984.

Temeljno pitanje Kantove filozofije glasi: »Kako je metafizika uopće moguća« i ono određuje tijek cjelokupnog njegovog filozofiranja. To pitanje neminovno se rada nakon Leibnizovog metafizičkog sistema subjektivnosti, međutim taj se metafizički sistem sad mora sam u sebi potvrditi tj. opravdati. Doduše, Kant ponekad ukazuje na nužnost novog utemeljenja metafizike s obzirom da su prethodni metafizički sistemi bili zasnovani na dogmatskim, odnosno u umu neutemeljenim pretpostavkama. Kod Leibniza *mens*, duša, um, kao prvo ispituje da li su njene vlastite predodžbe tj. ono u njima predočeno ili predstavljeno istinito biće i, da li to one uopće mogu biti. I to važi primarno za način kako nam se predočava i prikazuje priroda. Leibnizov odgovor glasi da istinito biće može opstojati samo ako jest na način bitka *mens*, odnosno ili je percipirano ili apercepirano. Ali taj temeljni odgovor Leibnizove filozofije sadrži u sebi još i zadaću razvoja i odgovora na pitanje da li je sama metafizička spoznaja sigurna i izvjesna u to metafizičko znanje. I Kantovo mišljenje preuzima na sebe tu zadaću, naime odgovora na pitanje koje dotad u tradiciji još nikad nije bilo postavljeno, da li *mens* čovjeka ili, kako kaže Kant, ljudski um može sam pred sobom utemeljiti i opravdati taj svoj metafizički zahtjev znanja i spoznaje svega opstojećeg. Kad se zadaća metafizike formulira na takav način tada se mora pojaviti u liku same sebe utemeljujuće subjektivnosti, odnosno cijelo pitanje mogućnosti metafizike moguće je samo na

tlu samoizvjesnosti čovjeka. Naime, radi se o pronalaženju uvjeta metafizičke spoznaje i vezanja i ograničenja ljudskog uma na te uvjete koji upravo osiguravaju tu samoizvjesnost. Uvjeti mogućnosti metafizike moraju, dakle biti traženi i nađeni u onoj subjektivnosti koja je bit čovjeka samog. To je ljudski um ili ono što N. Kuzanski, Descartes i Leibniz nazivaju *mens*, odnosno mora se ispitati ljudski um s obzirom na njegovu pretenziju metafizičkog znanja, da bi se vidjelo ukoliko je um uopće sposoban za tako metafizičko znanje i spoznaju.¹ Međutim način istraživanja koji prevladava metafiziku na taj način da traži temelje koji je omogućuju, da se zadobije samoizvjesnost utemeljenja metafizike, ali na metafizičkim temeljima naziva Kant *transcendentalno istraživanje*. Kantovo transcendentalno istraživanje treba dati i potvrditi uvjete pod kojima metafizika može pouzdano iskazati svoj zahtjev istinitog znanja. Dakako, ti uvjeti metafizike moraju biti istog načina bitka kao i ono što oni uvjetuju, drugim riječima moraju biti na način bitka metafizičke spoznaje same tj. moraju sadržavati bit metafizike, temelj njenih mogućnosti. To također znači da Kantovo transcendentalno mišljenje ni najmanje ne napušta bitno područje metafizike, već obratno, metafiziku postavlja na temelje koji je omogućuju i tako je zapravo učvršćuje. Zato i Kantovo mišljenje dajući i osiguravajući temelj mogućnosti metafizike i jest u cjelini utemeljenje metafizike u liku samoutemeljenja metafizike. Takvo utemeljenje je moguće samo na tlu, horizontu novovjekovnog mišljenja pa se zato strogo uzevši i ne može govoriti o utemeljenju metafizike primjerice kod Platona i Aristotela.²

Kantovo je izričito htijenje utemeljenje metafizike i potpuno je promašeno govoriti o Kantovom prevladavanju metafizike u smislu njenog nadomještanja primjerice spoznajnom teorijom ili etikom, jer se upravo obratno radi o pronalaženju uvjeta mogućnosti njenog utemeljenja. Kant je to i u Predgovoru *Kritike čistoga uma* jednoznačno postavio kao zadaću *Kritike čistoga uma*; on kaže da pod *Kritikom čistoga uma* razumije »odluku o mogućnosti ili nemogućnosti metafizike uopće i određenje kako izvora, tako i njena opsega i granice, ali sve to prema načelima.« (A IX) I Kant odmah zatim u Uvodu nadovezuje da ono što zapravo treba biti učvršćeno u temelju svojih mogućnosti, naime metafizika, ima kao neophodnu i nužnu zadaću raspravu ideja čovjeka, svijeta i boga. Odnosno ako, čovjek uopće opstoji on se

[1] Usp. *Die Originalität des onthotheologischen Argumentes Kants gegenüber verwandten Gedankengängen bei Leibniz und in der Schulphilosophie der Zeit*, u: *Kritik und Metaphysik*, H. Heimsoeth zum 80. Geb., Berlin 1966.

[2] Usp. M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1977.

uvijek sučeljava s ta tri pitanja. Prema tome, kao prvo metafizika je kao prirodno svojstvo čovjeka (B 6 Uvod) oduvijek zbiljska i to će ostati. Jedino je pitanje kako je metafizika kao prirodno svojstvo čovjeka moguća, odnosno da li su pitanja koja si čisti um postavlja proizišla iz prirode općeg ljudskog uma. Dakle, metafizika je kao prirodno svojstvo oduvijek zbiljska, tome nasuprot je metafizika kao uzorna spoznaja bića u cjelini i temelja sveg bića problematična, i to zato jer se ponajprije moraju osigurati temelji i mogućnosti metafizike kao istinite spoznaje zbilje. Ta tri temeljna metafizička pitanja koja jedinstveno izvire iz prirode ljudskog uma čine u tradicionalnoj školskoj filozofiji, kako je izgrađena nakon Leibniza a sistematski dana u Baumgartenovoj *Metafizici*, tri tradicionalne filozofijske discipline: pitanje o bogu — teologija; pitanje o svijetu kao mjestu slobode — kozmologija; i pitanje o biti ljudske duše — psihologija. Te tri discipline čine *metaphisica specialis* kojima je u toj školskoj podjeli nadređena *metaphisica generalis* kao spoznaja temelja onog što uopće pripada biću kao takvom.³

Kantova kritika ontoteologije predstavlja vrhunac kritike ontoteologije u novom vijeku, a nakon te njegove kritike sam ontologijski argument u svojoj metafizičkoj formi nije više obnavljan. Kantovoj kritici prethodio je razvoj ontoteologije od Descartesa do Leibniza kao i razvoj kritike ontoteologije od logičkog do empirijskog prigovora. Koliko je Kant poznavao povijest cijelog tog problema nije ni presudno, u svakom slučaju u standardnom udžbeniku filozofije svog vremena, naime u *Metafizici* Baumgartena imao je jasan prikaz problematike ontoteologije u njegovom novovjekovnom obliku i strukturi. Kantova kritika ontoteologije tj. ontologijskog dokaza o postojanju boga ne može se svesti samo na logički prigovor, jer ga je i on izričito odbacio, a i taj prigovor kao takav bio je otprije poznat isto kao i empiristički prigovor, jer primjerice empiristički prigovor ne pogada dokaz iz pojma *ens necessarium* mada on ima svoje mjesto u njegovoj kritici.⁴ Kantova je zasluga da je uvidio jedinstvo oba ontologijska argumenta i iz njih izvukao nužne posljedice. No to je isto tako i prije njega uvidio i Leibniz (kao i More, Cudworth i Jaquelot) koji je upravo zato i branio ontologijski dokaz, jer smatralo se da tko ga negira istodobno dokida pojam *ens necessarium*. Kant je upravo uzeo pojam *ens necessarium* kao formulu svog napada na racionalnu teologiju, odnosno primijenivši tu kritiku na novovjekovnu ontoteologiju dao svoj orginalan kritici-

[3] Usp. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1973.

[4] Usp. L. Koch, *Naturphilosophie und rationale Theologie*, Köln 1971.

stički doprinos. (To je i bitna razlika njegove kritike u odnosu na primjerice Gassendija.) Isto je tako i originalna njegova primjena empirijskog prigovora na ontoteologiju s obzirom da je sam empirijski prigovor također bio već ranije poznat. Primjena empirijskog argumenta na ontoteologiju zapravo je samo radikalna konzekvencija čitanja Baumgartenove *Metafizike*, naime na njenom početku stoji pojam *ens necessarium* ali koji sve više i više ovisi od samog ontologijskog dokaza, pa ako se prihvati empirijski prigovor mora se odustati od cjelokupne racionalne teologije. A to je i osim toga i rezultat i konzekvencija razvoja ontoteologije od Descartesa, a Kant je samo odlučno povukao taj potez. Kantova kritika odnosi se najvećim djelom na Baumgartenovu *Metafiziku* tj. na udžbenik filozofije u kojem je prvi put konzekventno i sistematski sprovedeno jedinstvo pojmova *ens necessarium* i *omnitudo realitatis*.

Metafizička tradicija je od Descartesa do Baumgartena uvijek iznova i sve diferenciranije razvijala ontologijski argument ali se pri tome zadržala na demonstraciji njegove evidencije i povezanosti bez da je osvijetlila temelje i mogućnosti te povezanosti. Kant je vrhunac tog razvoja na jednom višem stupnju refleksije i to je istodobno pretpostavka i bitan sadržaj njegove kritike i to ne samo ontologijskog dokaza već i cjelokupne racionalne spoznaje boga.

Kantova kritika dana je u *Kritici čistoga uma*. Transcendentalna dijalektika, treće poglavlje: Ideal čistog uma. U prvom dijelu tog poglavlja Kant daje kriticističku interpretaciju svog ranijeg djela *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes iz 1763*. Međutim on je već u tom svom ranijem tj. pretkritičkom radu odbacio ontologijski dokaz.⁵

I

Načelo potpune određenosti svega bića koje regulira spoznaju temelji se prema Kantu u ideji uma, s obzirom da se samo to načelo ne može konkretno predstaviti u svom totalitetu. Dapače, mi se u našoj spoznaji stvari moramo zadovoljiti s određenjima različitih oznaka stvari, bez da smo u mogućnosti dati u nekoj definiciji potpunu određenost te stvari. Međutim dokaz opstojnosti pojma potpune određenosti Kant zadobiva određujući taj pojam kao ideju. Kada se to načelo uzme kao ideja otvara se pogled na cjelinu svih mogućih predikata, a ta cjelina svih mogućnosti pokazuje nam se kao temelj potpune određenosti svega

[5] Usp. D. Henrich, *Der Ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1967.

bića. Ali ta ideja cjeline svih mogućnosti sama nije predmet mogućeg iskustva već je to jedino ideja čije je mjesto, topos u umu.

Ideja znači za Kanta kao prvo vrst predodžbe nečeg, to je poseban način reprezentacije, predstavljanja. Kant razlikuje svjesne i nesvjesne predodžbe, naime u ovisnosti da li smo svjesni ili nesvjesni onog predočenog. Predodžbe koje su praćene mišljenjem tj. u kojima subjekt nešto spoznaje su svjesne predodžbe ili pojmovi. Pojam određuje ono u predodžbi predočeno, predstavljeno u njegovoj biti, štostvu, odnosno određenje biti, štostva u predodžbi predočenog je stvar razuma i zato je razum kao moć određivanja i istinita moć spoznaje. No, razum također posjeduje pojmove koji ne određuju samo štostvo, bit nekog predmeta već dapače predmetnost predmeta uopće, a to su kategorije. A iznad kategorija su ideje koje nisu čisti razumski pojmovi, već čisti pojmovi uma. U njima je uvijek dano određenje nekog totaliteta i Kant navodi primjerice predodžbu cjeline svijeta u prostoru i vremenu. Tako je ta predodžba cjeline svijeta uvijek unaprijed prisutna u svakom našem bavljenju bilo čim. Dapače, Kant pokazuje ne samo da je faktički predodžba cjeline svijeta uvijek prisutna u našem bavljenju nečim, već da je što više ta predodžba nužno već unaprijed dana. Cjelina svijeta, bez obzira kako netematski, uvijek je naš horizont u svakom bavljenju pojedinačnim bićima i ta cjelina svijeta uvijek nam je prezentna, jer tek na osnovi nje susrećemo pojedinačno biće kao pojedinačno. Ali ta predodžba cjeline svijeta ne može nikad postati predmet spoznaje, naime svaki predmet spoznaje pojavljuje se za nas samo u okviru cjeline svijeta. Stoga ta ideja nije samo pojam već predodžba totaliteta, skup skupnosti svega onog što jest u svijetu, a o čemu se uopće može imati pojam. Zato ideja cjeline svijeta pripada umu i nije pojam kojim se određuju predmeti, već je ta ideja cjeline svijeta, skup kojem s obzirom na njegov sveobuhvatni karakter ne odgovara nijedan određeni predmet. I baš iz toga proizlazi da se ideja cjeline svijeta, s obzirom na svoj objektivni realitet, ne može dokazati. Ona je pojam kojem ne pripada nikakav predmetni sadržaj i stoga neupotrebljiva za spoznaju. Kant naziva ideje uma transcendentalne ideje, naime one nisu više samo logičke forme mišljenja već i imaju osobeni odnos k predmetima, naime na taj način da primjerice ideja jedinstva i cjeline svih predmeta u prostoru i vremenu daje uopće mogućnost predodžbe predmeta, odnosno tek tako tj. pomoću nje mi uopće možemo iz te cjeline zahvatiti te predmete kao takve. Prema tome se transcendentalne ideje u potpunosti odnose na predmete i, utoliko, imaju ontologijski karakter. No s druge strane ideja cjeline svijeta je predodžba koja nema predmetni korelat pa su

te transcendentne ideje prožete osobitom napetošću. One su s jedne strane najviše ontologijske predodžbe i svi predmeti jesu time da su u odnošenju spram njih, a s druge strane ne može se dokazati njihov sadržaj na predmetima. Kao pojmovi koji se predmetno ne mogu dokazati te su ideje transcendentne, a s obzirom na svoje odnošenje prema predmetima one su transcendentne pa ih Kant zato i naziva transcendentne i transcendentne ideje čistog uma. Kao što je poznato upravo se na tim najvišim idejama uma temelji metafizika, a kako se sadržaj tih ideja ne može predočiti, predstaviti, iz toga se nužno pojavljuje, u Kantovom mišljenju otkrivena, kriza metafizike kao takve.

Jedna takva transcendentna ideja je ideja koja je skup svih esencija, biti i, to je najviša ideja uopće, jer otvara pogled na cjelinu biti bića i kao takva je skup svih mogućih predikata. Ona je isto tako osnova određenosti bića primjereno njegovom udjelu na cjelini svega bitnog⁶.

Kant pokazuje da se ta ideja skupa svih mogućnosti, a koja je osnova potpune određenosti bića, nužno izdiže do ideala čistog uma i da je jedino ona sposobna za to, nasuprot primjerice ideji cjeline svijeta. Kant karakterizira tu ideju, pojam kao »prapojam«, jer je on prvi i početni pojam koji u sebi sadrži stvarni sadržaj bitka svih bića. Zato je i prva određenost »prapojma« da on od sebe odbija sva ona određenja koja su izvedena iz nekog drugog pojma, naime pojmovi koji su sadržani u »prapojmu« moraju biti prvi, originalni pojmovi. Odnosno ti pojmovi koji nisu izvedeni određeni su sami po sebi i kao takvi ne mogu biti dalje određeni drugim pojmovima. Zatim »prapojam« također odbacuje od sebe sve proturječne predodžbe, odnosno ideja skupa svih mogućnosti pokazuje se kao pojam određen »prapojmom« koji se ne može dalje odrediti. To je pojam jednog pojedinačnog bića, jer dok su rodovi i vrste otvoreni za daljnja određenja karakteristika tog pojedinačnog bića je potpuna i definitivna odre-

[6] Filozofijski-povijesno zanimljivo je primijetiti kako ovdje Kant nenadno dolazi u blizinu Platonove filozofije. Naime, po Kantu stvari su određene njihovim sudjelovanjem na sadržaju svih predikata, odnosno sam taj sadržaj jest bit nekog određenog bića kojeg bi predikat bio tada cjelina svih predikata. To biće bi tada bilo jedinstveni temelj svih realnih mogućnosti, no isto tako bi preko tog zajedničkog temelja bitka svega bića bio dan afinitet bića među sobom. Ako bi, dakle, takav afinitet određivao svako biće, tada se svako biće može odrediti jedino u svom odnosu prema svim drugim bićima. Ali za tako nešto razum bi morao imati pregled cjeline bića, no takva moć svojstvena je jedino božanskom razumu. Ta teza doista i nalikuje Platonovoj ideji dobra koja utemeljuje srodstvo ideja među sobom, jer prema Platonovu sokratovskom načinu mišljenja, kao i prema Kantu, ljudskom razumu ostaje nedostupan pregled cjeline bića i time istinita spoznaja bića. Dakako, pri tom se kod Kanta moraju izuzeti matematički predmeti koje ljudski razum sam proizvodi putem konstrukcije. Ta ista blizina k Platonu vidi se u paralitetu Platonove ideje METHEXIS i Kantove misli o udjelu bića na cjelini mogućnosti od koje se izvodi određenost svake stvari.

denost. Drugim riječima ideja skupa svih mogućnosti pokazuje se kao biće potpuno određeno »prapojmom« tj. ta ideja se pokazuje kao ideal čistog uma. Ideal Kant određuje na slijedeći način: »Pod idealom razumijem ideju, ne samo *in concreto* već *in individuo*, tj. kao pojedinačnu samo idejom određujuću ili čak određenu stvar.« (A 568) Ideja *in concreto* je ideja kao takva u potpunosti svih svojih predikata, a ideja *in individuo* je za sebe postojeće biće koje je tom idejom određeno u svojoj biti. To, dakle, znači da je za Kanta ideal biće koje je u onome što jest, u biti, u potpunosti određeno idejom. Mi mislimo ideal kao biće koje je sadržajem svih predikata u potpunosti određeno.

Međutim u potpunosti određeno je sve što egzistira i to je svakako razlog privlačnosti pomisli da se taj ideal postavi kao nešto egzistirajuće (primjerice A. Cantenberyski u svom dokazu postojanja boga). Kad se na temelju potpune određenosti pojma njemu odgovarajuće biće postavi kao egzistirajuće po Kantu se radi o transcendentalnoj imaginaciji.⁷

Tako određeni transcendentalni ideal može se označiti kao prasluka svih stvari, odnosno stvari su samo njegovi odrazi. Ako se usporedi potpuna određenost stvari i ideal vidi se da su stvari ograničene u svome realitetu, tj. realitet kao takav tu je samo nedostatan predstavljen, a mjerilo realiteta neke stvari je, dakako, sam transcendentalni ideal. Transcendentalni ideal je prasluka, prauzrok i mjera prosuđivanja i, dakako, nijedno pojedinačno biće ne može doseći taj neograničeni realitet. Zato i Kant kaže da su stvari uvijek beskonačno nedostatne tj. načelno ne mogu doseći ideal. Sve mogućnosti, bitnosti stvari mogu biti predočene kao izvedene pa se stoga stvari mogu razlikovati samo preko negativnih predikata, preko različitih vrsta ograničenja. Različitost stvari je različitost načina ograničenja pojma *omnitudo realitatis*. Na temelju toga imamo slijedeće oznake pojma »prabiće.« Naime, *ens originarium* je prabiće, jer su sve stvari samo njegova ograničenja; taj pojam je *ens sumum*, najviše biće, jer samo ono nema ništa iznad sebe, samo ono nije izvedeno i on je isto tako *ens entium*, biće svih bića, jer sve što jest njime je određeno tj. njime je uvjetovano. Ali Kant pokazuje da iako su sva ta određenja točna ona se ne mogu objektivno dokazati na nekom predmetu. Svi pojmovi *omnitudo realitatis* ne pokazuju nikakav objektivni odnos zbiljskog predmeta prema nekoj drugoj stvari, odnosno sva su ta određenja samo određenja čistog mišljenja. Doduše u mišljenju je prezentan pojam *omnitudo realitatis* kao

[7] Tim pojmom Kant je dao temelj i osnovni motiv kasnije kritike teologijske metafizike, primjerice kod Feuerbacha, Marxa i Nietzschea.

potpuna određenost, odnosno on je u mišljenju predočen, predstavljen kao pojedinačno biće i time se odmah postavlja pitanje kako možemo uopće znati da taj pojam i nije samo u ideji već da egzistira i izvan ideje. To se, naime, ne može shvatiti iz samog pojma čak ni onda kada si ga predočimo kao nužno za sebe opstojećeg.⁸

U poglavlju *O idealu uma*, u drugom odsjeku pod naslovom *O transcendentalnom idealu* Kant pokazuje kako ljudski um na prirodan način stvara sam iz sebe ideju *omnitudo realitatis* koja je temelj svakog određenog realiteta pojedinačnih stvari. S obzirom da je cjelina realiteta u potpunosti određena um stvara u liku *imaginatio*, odnosno predstavlja si tu cjelinu, kao pojedinačno opstojeće. Ta predodžba cjeline realiteta kao pojedinačno opstojećeg je transcendentalni ideal, no koji kao prvo jest samo kao moć uobrazilje. Međutim um ima tendenciju hipostaziranja tog ideala tj. predstavlja ga kao nešto izvan puke imaginacije kao neko samostalno i za sebe egzistirajuće biće. Ta tendencija uma k hipostaziranju pukog pojma transcendentalnog ideala je po Kantu izvor transcendentalnog privida metafizičko-ontologijske spoznaje boga. Kao prvo postavlja se pitanje kako ljudski um dolazi do toga da si pretpostavi egzistenciju onog samo u uobrazilji predočenog *najvišeg bića*. Dakle, postavlja se pitanje temelja te hipostaze transcendentalnog ideala i zatim njegovo postavljanje kao egzistentnog izvan mišljenja. Kad Kant govori o egzistenciji izvan mišljenja pokazuje se eminentno novovjekovno izvorište njegovog filozofiranja. S obzirom da on polazi od mišljenja pitanje o egzistenciji je pitanje da li nešto egzistira izvan mišljenja. Pojam »egzistencija«, koji u grčkoj filozofiji uopće ne postoji, upotrebljava se tek od srednjeg vijeka i to u značenju *esse rei extra causus*. Prema tom egzistencija znači iz-postavljanje iz onoga što utemeljuje u bitak-za-sebe. Tako je sve biće oduvijek postojalo u *idea dei* i iz nje je iz-postavljeno u bitak-za-sebe, u supstancijalnost. U novom vijeku mijenja se značenje pojma egzistencije, naime sada i egzistira ono što je izvan pojma, izvan mojih misli, a pri tom pojam i nadalje ostaje određenje biti, esencije predmeta. Ali izvjesnost da nešto egzistira također i izvan pojma ne može doći od mišljenja, naime nešto mora biti dodato čistom mišljenju i to je kod Kanta element empirijskog. Ako želimo tvrditi da nešto egzistira potrebna nam je osjetilnost, naime kada mi neki sadržaj nužno mislimo kao nužno biće time nije nužno dana egzistencija tome sadržaju odgovarajućeg bića.

[8] Usp. H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*, Driter Teil, Berlin 1969. i H. Heimsoeth, *Atom, Seele, Monade*, u: Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1960, Nr. 3.

Sam transcendentelni ideal se pobliže određuje kao *ens sumum*, prvo najviše biće, biće koje je sav realitet; zatim kao *ens originarium*, jer je realitet svih ostalih bića iz njega izveden i, konačno *ens entium*, jer on sam određuje sve bitnosti, on je ono što sve uvjetuje tj. on je bezuvjetan. Kant nadalje transcendentelni ideal određuje kao nešto idejno (*idealisches*). (Ta je oznaka i terminološki izvedena od Descartesa koji označava predodžbe *mens, res cogitans*, kao ideje, pa je stoga nešto idejno samo puko predstavljeno.) Zatim transcendentelni ideal ima karakter puko »ispjevanog« tj. on je puki proizvod imaginacije pa je i zato osobito nerazumljivo zašto um jedan takav »samotvor« svog mišljenja hipostazira i zatim postavlja kao egzistentan izvan mišljenja. Objašnjenje po Kantu leži u prirodi, t.j. u biti samog uma, naime um je moć spoznaje stvari iz njihovih temelja, ili onog uvjetovanog iz njegovih uvjeta pa ako je spoznani uvjet sa svoje strane uvjetovan potreban je uvijek neki novi i viši uvjet. Taj nagon uma umiruje se tek u spoznaji posljednjeg i prvog uvjeta, naime temeljnog prvog temelja. U tome regresivnom kretanju um počinje uvijek s iskustvom tj. onim što nije samo u mišljenju već je dano, egzistira u osjetilnom zoru, a određeno je pojmom. To iskustvo u kojem je za um dano nešto kao egzistirajuće čini tlo uma, ali to tlo bi propalo ako ne bi počivalo na pojmu apsolutno nužnog bića. Apsolutno-nužno-biće je ono čija nužnost nije posljedica nečeg drugog nužnog, već ono jest ono što je temelj svega nužnog. Odnosno, mora postojati *ens realissimum*, najrealnije biće i osim njega ne može postojati nikakvo Ništa. Jer ako bi njegov bitak bio ograničen tada bi postojalo neko Ništa u bitku u koji Ništa bi *ens realissimum* mogao propasti. Naime, ako *ens realissimum* ne bi sadržavo sav realitet morao bi postojati nebitak ili prazan prostor i, u tome slučaju ne bi bilo apsolutno nužnog. Dapače, stvorio bi se prostor za mogući nebitak, a to opet izaziva pitanje o njegovom temelju, bitku i tako *in infinitum*. Time postaje shvatljivo zašto um pretpostavlja egzistenciju, od njega mišljenog transcendentalnog ideala, naime jedino on ispunjava bit onog što egzistira apsolutno nužno. Tu Kant upotrebljava argument koji od Aristotela određuje filozofijsku tradiciju, naime ako nešto uopće egzistira tada se mora priznati da stoga i egzistira nešto što je po nužnosti. (*Metafizika*, XII) Jer onome što egzistira slučajno prethodi njegov nebitak tj. ono ukazuje na neki temelj, bitak preko kojeg ono jest, a ne nije. To znači da ono što egzistira slučajno egzistira iz nekog uvjeta, a u okviru iskustva taj uvjet je uvijek sam uvjetovan. Međutim ljudski um ne može ostati u stalnom napredovanju od uvjetovanog k uvjetu, *regresus in infinitum*, jer ako bi kod svakog uvjetovanog nebitak prethodio bitku tada bi principijelno bitku prethodio nebitak, a u tom

slučaju ne bi se moglo pojmiti zašto nešto uopće jest, a ne nije. No, kako mi znamo da nešto egzistira, ako ništa drugo mi sami (unajmanje u mišljenju imamo izvjesnost našeg bitka) zato je jedino uz pretpostavku nekog nužnog bića, koje prethodi svakom nebitku, shvatljivo zašto nešto uopće jest. To je i odlučujući razlog pretpostavke uma o jednoj apsolutnoj nužnoj egzistenciji.

Prema Kantu, dakle, prirodnom hodu uma odgovara refleksija da ako uopće nešto jest, pa makar samo Ja, neophodno mora postojati nužno opstojeće tj. bezuvjetna egzistencija. U traženju tog pojma pomoću kojeg um može odrediti biće koje je apsolutno nužno um postavlja zahtjev da pojam mora imati isti dignitet kao i *ens necessarium* tj. mora biti pojam koji nije ovisan ni o kakvoj uvjetovanosti. To um nalazi u pojmu *omnitudo realitatis*, pojam koji predstavlja apsolutno jedinstvo, odnosno pojam koji iz samog sebe određuje sav realitet. Tom karakteristikom taj pojam je u potpunosti određen kao i pojam bića koje je transcendentni ideal. Jer kako taj pojam nije ovisan ni o kakvoj uvjetovanosti on je najprikladniji da odredi biće koje je po apsolutnoj nužnosti. Međutim u analizi tih pojmova ispostavlja se da povezanost između *ens realissimum* i *ens necessarium* nije apsolutno neminovna, obvezna već počiva na dobrohotnosti koju um poklanja od njega samog stvorenom pojmu transcendentnog ideala. Jer ako se um odluči odrediti apsolutno nužno biće svako mu se nudi pojam *omnitudo realitatis* kao najprikladniji s obzirom na svoju bezuvjetnost. Međutim kako se um može suzdržati od te odluke njemu preostaje da prosudi slijedeće stanje stvari: prvo je pravilan zaključak uma koji polazi od bilo koje egzistencije i dolazi do opstojnosti bezuvjetno nužnog bića i, drugo um može stvoriti pojam koji u sebi sadrži sve bitne uvjete tj. bitne sadržaje, dakle koji je esencijalno bezuvjetan. Međutim, s obzirom da neko biće čiji je realitet ograničen u potpunosti može egzistirati kao apsolutno nužno, primjerice to može biti tvar, materija, mi ipak ne znamo tj. nemamo bezuvjetnu izvjesnost da *ens necessarium* jest, odnosno također ne znamo da li egzistira transcendentni ideal.

U razmatranju problema transcendentnog ideala radilo se o pronalaženju temelja tj. dokazivanju razloga spekulativnog uma za konstruiranje transcendentnog ideala. Naime, rasprava o transcendentnom idealu neophodna je kritičko-transcendentna osnova rasprave o ontoteologijskim dokazima o postojanju boga. Kod Kanta se, dakle radi o transcendentnim argumentima, a to znači ontologijskim, naime, oni se zasnivaju na jednom čisto ontologijskom pojmu, na pojmu kontigencije. Ako se analizira pojam kontigencije kao takav vidi se da nam taj pojam ne

daje izvjesnost da uopće nešto jest, naime za to nam je neophodan pojam nužne opstojnosti. Drugim riječima ontoteologijski argument koji zaključuje od kontigentnog na *ens necessarium* potrebuje potporu svoje izvjesnosti. On tu potporu dobiva, kako kaže Kant, na prirodan način, naime onako kako nam se bića sama od sebe nadaju, kako su nam prezentna u osjetilnom zamjećivanju. Iz toga proizlazi da je ontoteologijski argument nešto što je primjereno običnom ljudskom razumu, odnosno odgovara prirodnom hodu uma. Naime, kad se mi na prirodan način susrećemo s bićima zamjećujemo da se stvari mijenjaju tj. da nastaju i propadaju. Da bismo pojмили to nastajanje i propadanje potreban nam je pojam uzroka, inače bismo bili prisiljeni smatrati da stvari nastaju iz ničega, a izvjesno je da iz ništa ne nastaje ništa. Ako svaki uzrok sa svoje strane ima karakter uzrokovanosti potreban nam je pojam najvišeg kauzaliteta da bismo uopće mogli pojmiti promjene tj. nastajanje i propadanje bića. (Za Kanta kauzalitet uvijek znači uzrokovanost uzroka, a bitak uzroka sastoji se u djelovanju.) Dakle, neophodan nam je pojam kauzaliteta koji nije uzrokovan i, tu se umu nudi sasvim prirodno najviši pojam koji on na prirodan način proizvodi iz samog sebe. To je pojam bića najvišeg realiteta koje u sebi sadrži dostatnost svake moguće kauzalnosti. Potrebno je naglasiti da Kant tu očito govori o dvije vrsti prirodnosti, o prirodnosti najviše kauzalnosti i prirodnosti najvišeg uzroka tj. pojma koji je određen najvišim pojmom stvorenim od uma. No taj prvi uzrok je i stoga i najviši uzrok, naime prvi uzrok je onaj koji nije određen nekom drugom uzročnošću, a najviši uzrok je biće koje je odgovorno za svaku vrst djelovanja pa i zato to biće u sebi sadrži sav realitet. Iz dva razloga um smatra da je najviši uzrok apsolutno nužan, naime, jer je nužno uzdignuti se do njega i, jer ne postoji nikakav razlog da se ide iznad njega. Dakle, prirodan je hod uma koji vodi do prvog uzroka, a spekulativna teologija se na takav način odnosi naspram prirodnog uma da u sebe, u svoju argumentaciju, preuzima postupak dokazivanja tog prirodnog hoda uma. I kada metafizika preuzima u sebe taj prirodni hod uma koji vodi do prvog uzroka ispostavlja se da postoje tri puta uma na koji se on upućuje da bi spoznao taj prvi uzrok.⁹

Prvi put ili način jest da se polazi od određenog iskustva tj. u iskustvu spoznatog ustrojstva svijeta iskustva kao takvog, svijeta osjetilnosti. Za to je potreban uzrok koji leži izvan svijeta, božansko biće. To je fiziko-teologijski dokaz, naime s obzirom da je bog prvi uzrok dokaz je teologijski, a s obzirom da se polazi od

[9] Usp. H. Franke, *Kants Stellung zu den Gottesbeweisen im Zusammenhange seines kritischen Systems*, Bresslau 1908.

svijeta onako kako nam se sam od sebe pokazuje u svom ustrojstvu tj. prirodnosti fizikalan.

Drugi put ili način ne obazire se na određenost iskustvom već um postavlja neki temelj koji nije sam po sebi, prirodan i, ma što on bio, pa i ako se u sve sumnja u krajnjem slučaju ostaje *res cogitans*. Od toga se zatim zaključuje na prvi uzrok i to čini kozmologijski dokaz, jer se u njemu polazi od stajališta da uopće nešto svjetovito jest, a to implicira da nije samo od sebe.

U trećem putu ili načinu odustaje se od tvrdnje da uopće postoji neko biće u svijetu. Radi se, naime, samo o pojmovima našeg uma što svakako nije u proturječnosti s prirodnošću tog dokaza, jer je pojam *ens realissimum* prirodni pojam ljudskog uma. Polazište dokaza čini pojam koji je zadobiven na prirodni način i od tog pojma se zaključuje na opstojnost *ens realissimum*, najvišeg uzroka kao opstojećeg bića. To je ontologijski ili transcendentalni dokaz, naime, njegova argumentacija je transcendentalnog karaktera, dok su prva dva empirijskog sadržaja.

To su tri znamenita dokaza za postojanje boga u okviru filozofijske tradicije i Kant ne kaže da oni uvijek moraju biti dani u čistom obliku, dapače, pojavljuju se u različitim varijantama ali su samo ta tri načina principijelno moguća. Kao što je poznato Kant je podvrgao sva ta tri načina transcendentalnoj kritici i od tada se oni općenito smatraju opovrgnuti, naime u filozofijskom smislu više nikad nisu bili doista rehabilitirani. Rezultat Kantove kritike je njegov dokaz da čisti um nije u stanju niti empirijskim putem niti transcendentalnim putem zadobiti utemeljenu i sigurnu spoznaju boga.¹⁰

Teoretski, spekulativni um nije u stanju dati nužan dokaz neminovne i obvezatne povezanosti pojmova *ens necessarium* i *ens realissimum*, odnosno on se suzdržava od prihvaćanja odluke o egzistenciji transcendentalnog ideala, jer se u samoj stvari ne može pokazati i dokazati nužna povezanost ta dva pojma. Međutim u cjelini Kantovog filozofiranja ontoteologijski argument dobiva dodatnu potporu tj. težinu iz područja praktičkog uma i to kao vlastiti uvid autonomnog uma kao praktičkog.

Praktički um znači, s obzirom da je um općenito moć stvaranja pojmova, moć praktičkih pojmova, a to su pojmovi svrhe. Svrha je predmet tj. biće nekog pojma na takav način da pojam kao predodžba nije samo temelj spoznaje (to je svaki pojam) već čini i temelj opstanka predmeta. Pojam neke svrhe, koji Kant također naziva praktička ideja, jer prema tome prethodna predodž-

[10] Usp. W. Cramer, *Gottsbeweise un ihre Kritik*, Frankfurt 1967.

ba o nečem što treba ispostaviti, realizirati ali prije samog njegovog ispostavljanja, realiziranja. Pojam neke svrhe je ideja, a to znači predodžba totaliteta, jer u ideji je predočeno, predstavljeno u cjelini ono što treba ispostaviti, realizirati, ta cjelina, ideja regulira odnos dijelova međusobno. Praktički um sadrži među svojim idejama i jednu bezuvjetnu ideju, ideju koja je apsolutno važeća, naime čudoredni zakon koji je formuliran u obliku kategoričkog imeperativa. Taj zakon je zakon slobode, jer on za razliku od prirodnih zakona koji samim svojim postojanjem određuju htijenje i djelovanje, postaje djelatan tek time što smo ga mi preuzeli tj. učinili temeljom koji određuje našu volju. Preuzimanje tog zakona ne potrebuje pretpostavku nekog najvišeg bića već je nagoniska sila koja nas pokreće da ga slijedimo isključivo poštovanje prema zakonu, a to poštovanje zakona se u nama, kao umnim bićima, rada spontano. Međutim, praktički um nam daje još jednu drugu zadaću kao obveznu, naime ideju promicanja onog najboljeg u svijetu, jer ljudi nisu samo umna bića, orijentirana na spoznaju, već također bića svijeta pa *eo ipso* teže ispunjenju svoje zbiljnosti u svijetu, a to je blaženstvo. Ono najbolje svijeta postoji u svijetu, i to u liku blaženstva čovjeka, a to znači živjeti prema mjeri ljudskog čudorenog dostojanstva, prema mjeri slobode koju čovjek sam posjeduje.

Ali povezanost između čudorenog dostojanstva i blaženstva pretpostavlja sukladnost između svijeta i dostojnosti, vrijednosti biti sretan. A ta sukladnost mora imati temelj u nekom biću koje je dostatno za svako djelovanje i to je, dakako, *ens realissimum*, prema tome tako nešto nikad ne može biti u ljudskoj moći. Iz toga proizlazi da ako realizacija najvišeg dobra u ovom svijetu može biti samo moguća, ako tako nešto možemo imati uopće kao namjeru ili svrhu djelovanja, mora se pretpostaviti opstojnost najvišeg i prvog bića. I ono što je najvažnije ta ideja sukladnosti između čudorednog dostojanstva i blaženstva ne omogućuje spoznaju jednog takvog bića, ali zato čini nužnom pretpostavku opstanka najvišeg i prvog bića.

Ta pretpostavka počiva na povjerenju uma u samog sebe, naime da si um ne postavlja kao obaveznu zadaću za koju nedostaju uvjeti da bi se uopće mogla ispuniti. To čini temelj povezanosti transcendentnog ideala i apsolutno nužnog bića koju je dao, omogućio sam um i to bez potpore bilo čega izvan njega samog. Međutim ta potpora praktičkog uma u utemeljenju transcendentnog ideala ne može se preobraziti u teoretsku spoznaju, a to zatim znači da se spekulativna teologija može utemeljiti u praktičkoj filozofiji ali se time, dakako, naša teoretska spoznaja ni najmanje ne proširuje.

Mi prema tome ne možemo znati u okviru cjeline znanja, niti kao praktičkog niti kao teoretskog, što je to što apsolutno nužno egzistira, a i isto tako ne možemo znati da li najviše biće tj. transcendentalni ideal također egzistira, i to zato jer se ne može dokazati da on jest na nužni način.

Ovdje, dakle u potpunosti izlazi na vidjelo kriza u koju zapada tradicionalna metafizika, a koja se očituje u i kroz Kantovo mišljenje. No sasvim je neminovno da kad u krizu zapada metafizika i to u svom najvišem području, u području božanskog, a koja kako u spekulativnom tako i u praktičkom pogledu na mnogostruke načine određuje ljudsko biće da tada i nužno i samo ljudsko biće zapada u krizu. Kantovim mišljenjem tradicionalna metafizika uzdrmana je u svojim temeljima i to u momentu kada se, kako Kant pokazuje, ne može uspostaviti nužna i neophodna povezanost između dva njena temeljna određenja, naime prvog bića i onog što egzistira s apsolutnom nužnošću.

Ali ako je ljudsko biće time određeno da zahvaća, poima biće u njegovom bitku, a ovdje kako Kant pokazuje taj metafizički bitak zapada u odlučujuću krizu, tada se ta kriza metafizike pokazuje prije svega kao kriza ljudskog bića tj. njegovog, kod Kanta tako izričito naglašenog, konačnog ljudskog uma.

Ali kriza ne znači istodobno i bezizlaznost, već obratno razdoblje krize uvijek u sebi prikriva i čuva mogućnost izlaza kao što se to jasno vidi na fenomenu Kantova vremena. I zato tu u Kantovoj filozofiji dolazi do bitne odluke o sudbini metafizike, i time istodobno ljudskog bića, a ta odluka je i dan-danas na mnogostruke načine temeljno otvorena pokazujući time značenje i aktualnost Kantovog mišljenja.

Zusammenfassung

Goran Gretić / Kant und die Ontotheologie

In dem einleitendem ersten Teil der Abhandlung sind allgemeine und wesentliche Bestimmungen der vorkantischen Metaphysik gegeben und die Grundzüge seiner transzendentalen bzw. ontologischen Kritik desselben.

In dem zweiten Teil ist das Kapitel *Das Ideal der reinen Vernunft aus der Kritik der reinen Vernunft* einer begrifflichen Analyse unterzogen. Besonders die tragenden Begriffe des *ens necessarium*, *ens realitatis* und *omnitudo realitatis* bzw. wurde die für die Ontologie wesentliche Idee des transzendentalen Ideals analysiert.

Da die spekulative Vernunft die Existenz des transzendentalen Ideals nicht beweisen kann, muss sie die Unterstützung der praktischen Vernunft suchen, aber die sogewonnene Einsicht beruht auf einem Vertrauen der Vernunft aber nicht auf einer gesicherten theoretischen Erkenntnis.

Dadurch wird die Krise der Metaphysik und d. h. gleichzeitig des Menschen, die im Kants Denken sichtbar wird, offenkundig.