

VEROVANJE I/ILI ZNANJE
Tematski zbornik radova sa međunarodne konferencije



Beograd, 2016.

VEROVANJE I/ILI ZNANJE

Tematski zbornik radova sa međunarodne konferencije
održane u Smederevskoj Palanci od 24. do 26. juna 2016. g.

Organizatori konferencije:

Forum za religijska pitanja Instituta društvenih nauka, Beograd
Filozofska komuna, Beograd

Urednici izdanja:

Dr Mirko Blagojević

Dr Marinko Lolić

Sofija Mojsić

Recenzenti:

Prof. dr Ivan Cvitković, akademik, BiH

Prof. dr Sergej Lebedev, Belgorodski univerzitet, Ruska Federacija

Prof. dr Dragoljub B. Đorđević, Mašinski fakultet, Niš, Srbija

Izdavač:

Institut društvenih nauka, Beograd

Za izdavača:

Dr Goran Bašić, direktor Instituta društvenih nauka, Beograd

ISBN 978-86-7093-168-8

VEROVANJE I/ILI ZNANJE

Tematski zbornik radova sa međunarodne konferencije

Beograd, 2016.

Kantovo shvatanje razlike između vere i znanja*

APSTRAKT

Autor razmatra problem odnosa vere i znanja, koji je Kant filozofski utemeljio u svojoj Kritici čistog uma i nastoji da pokaže u čemu je teorijski značaj ovog razgraničenja i kakve su njegove posledice, za razumevanje moderne religioznosti u našoj savremenosti. U radu se izlaže filozofski nacrt odnosa vere i znanja prema Kantovoj prvoj Kritici, a zatim se raspravlja o filozofskim kontroverzama koje su bitne za razumevanje ovog problema u Kantovom poznom spisu Religija u granicama samog uma, posvećenog pitanjima autonomije morala i njegovoj koncepciji „promišljajuće vere“. U završnom delu rada, autor razmatra Kantovu koncepciju „promišljajuće vere“, koja, po mišljenju nemačkog filozofa, suštinski ne zavisi ni od jednog oblika istorijskog otkrovenja i u skladu je sa njegovim shvatanjem racionalnosti čistog praktičnog uma. Promišljajuća vera se na taj način opire „dogmatskoj“ veri. Zaključak je ovog razmatranja, da ukoliko „promišljajuća vera“ raskida sa „dogmatskom“ verom, to je stoga što ova druga uobrazava da zna razliku između vere i znanja.

Ključne reči: *mnenje, vera, dogmatska vera, promišljajuća vera, znanje, Kant, religija, kritika, teologija.*

Odnos između vere i znanja spada u ona filozofska pitanja koja obuhvataju mnogo šire polje problema nego što je poznati istorijski spor između teologije i filozofije o njihovom ontološkom i gnoseološkom primatu. Iako je, nesumnjivo da je do akutnog stanja ovog spora, došlo u srednjem veku, ipak, njegova istorija je znatno duža, i ne može se sasvim lako i pouzdano utvrditi kada on počinje i koliko dugo traje. Čak i u veoma iscrpnim istorijskim filozofsko-teološkim egzegezama koje se bave ovim pitanjem, često se gubi iz vida činjenica da oštrina rasprava između vere i

* Ovaj rad završen je u okviru projekta br. 47010 koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

znanja u različitim civilizacijama, pa i u našoj evropskoj, nije uvek bila istog intenziteta. Sukobi između zastupnika različitih oblika teizma i ateizma¹, kao i samog značaja znanja za veru i vere za znanje, u toku 2000-godišnje istorije hrišćanstva obeležila su razdoblja najoštrijih sporenja koja su imala duže ili kraće epizode ekstremne netolerancije, ali isto tako i periodi u kojima se budio duh iskrenog razumevanja, uvažavanja i saradnje². U skladu sa promenljivom sudbinom zastupnika vere i znanja, menjala se i sudbina verujućih i agnostika.

U Srednjem veku ateisti su često bili nosioci progresivnih naučnih ideja i slobode mišljenja. Zbog svojih kritičkih pogleda na zvanično učenje crkve postajali su mučenici³ istine i slobode, žrtve svog duhovnog i moralnog opredeljenja. Sasvim suprotno, dešavalo se sa teistima u epohama prosvete, i kasnije u doba dominacije totalitarnih, autoritarnih i atesitičkih režima. U zavisnosti od stepena autoritarnosti, o čemu se danas, ne samo u ostrašćenim političkim raspravama, već i savremenim, naučnim revizionizmom duboko prožetim istraživanjima, malo vodi računa, poput atesita u Srednjem veku, vernici su zbog odanosti veri često proglašavani jeticima i bili osuđeni na progone i često su stradali zbog svojih verskih opredeljenja.

Ovo je samo gruba skica dinamičnog istorijskog i ideološkog konteksta, koja nam pokazuje da problem odnosa vere i znanja nije imao samo sholastički karakter kojim su se bavili učeni teolozi, filozofi i naučnici. Stoga, osnovna teza koju ću zastupati u ovom radu, jeste da je odnos između vere i znanja jedna vrsta složene, kako teorijske tako i društvene dinamičke napetosti koja se ne može razumeti bez poznavanja šireg istorijskog kulturnog konteksta i ne može se svesti samo na njen epistemološki aspekt, koji je nesumnjivo, jedan od centralnih, ali ne i jedini problem, odnosa vere i znanja.

Ono što mi se u istorijskoj rekonstrukciji ovog problema, teorijski čini posebno važnim jeste, mesto Kantove kritičke filozofije i kantovskog pristupa ovom problemu. Kant je jedan od najznačajnijih modernih filozofskih mislilaca u čijem se filozofskom delu posebno razmatra odnos vere i znanja i čije su konsekvence i danas aktuelne⁴. Po sopstvenom

¹ Horkheimer 1988: 170–180; 181–189.

² Žunjić 2012.

³ Dvorniković 1938.

⁴ „... čini se da je Kant bio prinuđen da se opredeli između Mendelsonovog volfovstva i Jakobijeve filozofije vere, a to nije mogao da učini zato što se suprotstavljao i dogmatizmu jednog i fideizmu drugog.“ Up. Vajl 2010.

samorazumevanju, Kant je smatrao da se njegov celokupni filozofski opus može sažeti u misaono traganje za odgovorom na tri pitanja: šta mogu da znam; šta treba da činim, i čemu mogu da se nadam. Kao što vidimo prvo pitanje odnosi se na problem istinske spoznaje, a odgovor na treće pitanje trebalo bi da nam pomogne da učvrstimo našu veru, koja u Kantovom mišljenju, ima sasvim osobeno značenje. Kao što je poznato, Kant je verovao da bi odgovor na tri postavljena pitanja trebalo da nam pomogne da odgovorimo na pitanje svih pitanja, a to je, po njegovom mišljenju, odgovor na pitanje: šta je čovek?⁵

Iz svega pomenutog jasno se vidi da širina i dubina Kantovog filozofskog projekta kritičke filozofije, posmatrana iz perspektive modernog problema vere i znanja ima dalekosežne posledice, ne samo za modernu filozofiju i teologiju, već i celokupnu evropsku kulturu i civilizaciju. Nije nikakvo preterivanje, ako kažemo da Kantovo razumevanje odnosa vere i znanja, kao i njegovo utemeljenje moderne etičke teorije, po širini i dubini svog uticaja, predstavlja, jedan od dominantnih pravaca mišljenja u savremenoj filozofskoj i teološkoj misli.

Iako se Kant u standardnim interpretacijama njegove transcendentalne filozofije uzima, ne samo kao radikalni kritičar, tradicionalne metafizike i epistemologije, već i teološkog načina mišljenju, ta tvrdnja zahteva u nekim svojim bitnim aspektima dodatna tumačenja, preciziranja i određene korekcije. Naime, često se ističe, da je Kant odbacio dokaze o postojanju Boga, da je svoju etiku zasnovao na autonomiji transcendentalnog subjekta i da je zahvaljujući njegovoj kritičkoj filozofiji ideja prosvetćenosti, u kojoj um ima centralno mesto dostigla svoj filozofski vrhunac.

Međutim, i pored sasvim eksplicitnih filozofskih stavova u kojima se afirmiše umnost i autonomija moralnog i pravnog ljudskog subjekta, Kantov odnos prema religiji, bilo da je reč o ličnom religioznom iskustvu, ili njegovoj filozofskoj koncepciji kritičke teologije, nije izgubio značaj, za savremenu filozofiju religije, ne samo zato što u filozofskom delu ovog mislioca, pitanja koja se tiču odnosa vere i znanja nisu definitivno rešena favorizovanjem znanja u odnosu na veru, već i zbog toga što se u Kantovoj kritičkoj misli, daje obrazac u kome se nalazi precizna distinkcija između vere i znanja, koja u doba postmodernog mišljenja, sve više gubi na značaju.

⁵ Ova tri pitanja Kant je postavio u *Kritici čistog uma, Logici, Religiji u granicama čistog uma* i jednom pismu koje je uputio Štedlinu. Up. Z. Kučinar., 2012: 216–233. Kritički pojam filozofije religije Maksa Adlera, *Kultura*, br. 13–14/1971, str. 50.

Koliko je odnos vere i znanja bio za Kanta važan može se videti i po tome, što on ovaj problem razmatra već u svom glavnom filozofskom delu, *Kritici čistog uma*. Treba napomenuti da su različiti aspekti ovog problema, razmotreni, ne samo, na više mesta u Kantovom glavnom delu, već i u drugim njegovim kritikama i kraćim spisima. Za našu temu, najvažnije je Kantovo razmatranje odnosa *mnenja, znanja i vere* koje se nalazi u delu posvećenom *Transcendentalnoj metodi* u odeljku pod naslovom: *Kanon čistoga uma*. Ovde ne možemo ulaziti u sve aspekte Kantovog veoma diferenciranog razmatranja pojmova mnenja, vere i znanja, već ćemo se samo osvrnuti na onaj deo njegove analize koji nam se čini bitnim za njegovo razumevanje odnosa ovih pojmova u njegovom shvatanju kritičkog pojma religije.

Ključni kriterijum koji Kant koristi prilikom određenja pojma mnenja, znanja i vere, predstavlja nastojanje da se utvrdi stepen istinitosti nekog našeg suda. Primena ovog epistemološkog kriterijuma određuje hijerarhiju ovih pojmova po njihovoj važnosti. Dok je u naslovu ovog odeljka raspored ovih pojmova dat sledećim redom: mnenje, znanje i vera, i očigledno određen po njihovoj širini i obuhvatnosti, međutim, čim se primeni epistemološki kriterijum, poredak se menja, i znanje dobija prednost u odnosu na veru i mnenje.

Prema tom kriterijumu, za Kanta je „mnenje priznavanje istinitosti praćeno svešću o tome da je ono nedovoljno i sa subjektivne tačke gledišta“⁶. Ako je priznavanje istinitosti dovoljno samo sa subjektivne tačke gledišta, a u isto vreme se sa objektivnog gledišta smatra za nedovoljno, onda se ono zove vera.⁷ Za razliku od vere „priznavanje istinitosti koje je i sa subjektivnog i sa objektivnog gledišta dovoljno zove se znanje“⁸.

Kant, međutim, smatra da se „teorijski nedovoljno priznavanje istinitosti suda može nazvati verom samo sa praktične tačke gledišta“⁹. Kant ističe, da „ovo praktično gledište ili je gledište umešnosti ili gledište morala, prvo gledište odnosi se na slučajne i proizvoljne ciljeve, a drugo na posve nužne.“¹⁰

⁶ Kant 1976: 488.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

U svom razmatranju pojma vere, Kant se bavi ne samo karakterom¹¹ vere, već i njenom snagom. Na osnovu snage vere on pravi gradaciju njenih oblika, koji pokazuju stepen jačine naše vere. Najsigurniji način na koji se, po Kantu, može proveriti snaga naše vere, jeste opklada. S određenom dozom ironije, Kant kaže da „često puta neki čovek izgovara svoje stavove sa tako pouzdanim i nepokolebljivim prkosom da se čini kao da se apsolutno ne boji zablude“¹². Kant, međutim, smatra da se u određenim okolnostima pokazalo da čak i tako „čvrst“ vernik „ima dovoljno uverenja koje se po vrednosti može oceniti jednim dukatom, ali kad su u pitanju deset dukata, on tek onda primećuje ono što malopre nije zapazio, naime da je ipak moguće da se prevario“. Stoga on smatra da kada „u opkladu treba da stavimo na kocku sreću celog našeg života, onda trijumfalni ton našeg tvrđenja počinje da se spušta, mi postajemo bojažljivi i tek tada otkrivamo da naša vera nije tako velika. Na taj način praktična vera ima samo jedan stepen koji, prema razlici interesa koji je pri tom u pitanju, može da bude veliki ili mali.“¹³

Kant smatra da „za te slučajeve priznanja istinitosti sudova zgodna je reč vera, i mi takvu veru možemo nazvati doktrinalnom.“¹⁴ Kenigsberški mislilac je bio veoma uveren da na nekoj planeti postoje stanovnici i često je govorio da bi smeo da se opkladi u sve što ima. Stoga je smatrao da takvo „mišljenje o egzistenciji stanovnika drugih svetova nije samo prosto mnjenje, već čvrsta vera.“¹⁵

Za razliku od ontoloških dokaza o postojanju boga koje je Kant odbacio, jer je smatrao da „mi sad moramo priznati da učenje o egzistenciji boga spada u doktrinalnu veru.“¹⁶ Zašto je, ipak, neophodno prihvatiti postojanje najvišeg bića iako za to nemamo nikakav teorijski dokaz o njegovom postojanju, Kant nije, kao predstavnici tradicionalne metafizike, tražio na području ontologije, već na području etike i teleologije. Stoga je smatrao da „pretpostaviti nekog mudrog stvoritelja sveta, da bismo imali jedan putokaz u proučavanju prirode, to je uslov jednoga zaista slučajnoga, ali ipak dosta važnoga cilja.“¹⁷

¹¹ „Odnos između termina vere i misli (mišljenja) je, možda, posebno pogodan da se započne sa ispitivanjem te vrste: on nas odmah suočava sa nizom protivrečnosti. Vera je vera uma, čistog uma.“ Up. Vajl 2010; Ridl 2006.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

Štaviše, Kant je bio čvrsto uveren, da rezultati njegovih kritičkih istraživanja uma „potvrđuje veoma često upotrebljivost ove pretpostavke, i protiv nje se ne mogu navesti nikakvi ubedljivi razlozi, te ako bih svoje priznanje njene istinitosti nazvao mnenjem ja bih kazao isuviše malo, već se i sa ovog teorijskog stanovišta može reći da ja čvrsto verujem u boga, ali u tome slučaju ova vera nije u strogom smislu praktična, već se mora nazvati doktrinalnom verom, koju teologija prirode (fizikoteologija) mora nužno svuda da proizvodi. Sa gledišta iste filozofije a uzimajući u obzir izvanredne darove kojima je snabdevena ljudska priroda i kratkoća života koja je tako malo u skladu sa njima, mogu se isto tako naći dovoljni razlozi za doktrinalnu veru u budući život ljudske duše.“¹⁸

Reč vera je u takvim slučajevima izraz skromnosti u objektivnom smislu, ali u isto vreme izraz čvrstine verovanja u subjektivnom smislu¹⁹. Ali, za Kanta, međutim, posmatrano iz perspektive teleologije, reč vera odnosi se samo na „rukovođenje koje mi pruža jedna ideja, i na subjektivni uticaj koji ona vrši na um unapređivanje radnji moga uma, i to me za nju vezuje, iako nisam u stanju da sa spekulativne tačke gledišta dam o njoj računa.“²⁰

Međutim, ono što Kant vidi kao nedostatak doktrinalne vere jeste to što u „doktrinalnoj veri ima nečeg nesigurnog, i što nas često odvrća od nje, iako joj se neminovno uvek vraćamo“.²¹ Po njegovom mišljenju, „sasvim je drugačija stvar sa moralnom verom“, u kojoj se za razliku od doktrinalne „nešto uvek nužno mora desiti, jer se mi uvek pridržavamo moralnog zakona.“²² Kant smatra da je „ovde (je) cilj neminovno utvrđen, i prema mom celokupnom uviđanju mogućan je samo jedan jedini uslov pod kojim ovaj cilj stoji u vezi sa svim ciljevima. Stoga i na taj način dobija praktičko važenje, a to je pretpostavka da postoji bog i neki budući svet; ja takođe znam savršeno sigurno da niko ne poznaje druge uslove pod kojima je moguće ovo jedinstvo ciljeva pod moralnim zakonom. Ali pošto je moralni propis u isto vreme moja maksima kao što zahteva um), to ću ja nezainteresovano verovati u egzistenciju boga i u neki budući život, i siguran sam da me u ovoj veri ništa ne može pokolebati, pošto bi time bila opovrgnuta moja moralna načela, kojih se ja ne mogu odreći a da u svojim

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

rođenim očima ne izgledam dostojan preziranja.²³ Po Kantovom mišljenju, „niko se naravno ne može pohvaliti time: da zna da postoji bog i budući život, jer ako on to zna, onda je on upravo onaj čovek koga sam ja davno tražio.“²⁴

Kant je bio uveren da se „svako znanje (ako se ono tiče nekog predmeta čistog uma) može se saopštiti, i prema tome ja se mogu nadati da će se učenjem toga čoveka moje saznanje ogromno proširiti“. Međutim, po Kantovom mišljenju, „ovo ubeđenje, ne predstavlja logičku izvesnost već moralnu izvesnost, i pošto se ono zasniva na subjektivnim razlozima (etičke savesti), to ja čak ne smem reći. Sa moralnog stanovišta sigurno je da postoji bog itd. već samo mogu reći, ja sam moralno ubeđen da bog postoji. To znači vera u jednog boga i drugi svet tako je utkana u moju etičku savest da ja isto tako ne strahujem da će mi ta veza biti oduzeta, kao što se ne bojim da ću izgubiti moju etičku savest.“²⁵

Glavni problem i nedostatak ovakvog tipa vere Kant vidi u tome što se ova vera uma zasniva na pretpostavci etičkih savesti. „Ako od te pretpostavke apstrahujemo pa uzmemo nekoga čoveka koji bi bio potpuno ravnodušan prema moralnim zakonima, onda u tome slučaju pitanje koje um postavlja jeste samo jedan problem za spekulaciju, i ona se tada može zaista podupirati jakim razlozima po analogiji, ali ne i takvim razlozima kojima bi se najupornija sumnja morala potčiniti. Ali ne postoji ni jedan čovek koji se ne interesuje ovim pitanjima. Ljudski duh ima (kao što verujemo da je to nužan slučaj kod svakog umnog bića po prirodi svoj moralni interes, premda on nije nedeljiv i u praksi nadmoćan.“²⁶ Stoga Kant poručuje, „ojačajte i uvećajte ovaj interes, i vi ćete videti da je um utoliko učeniji i čak slobodniji od predrasuda, tako da bi sa spekulativnim mogao izmiriti i praktični interes. Ali ako se ne pobrinete za to da prethodno bar na po puta učinite ljude dobrim, onda ih takođe nikada nećete učiniti ljudima koji iskreno veruju.“²⁷

Kant smatra, da „čak i kada bi neki čovek bio ravnodušan prema moralnim pitanjima zbog nedostatka dobre naravi, ipak i u tome slučaju preostaje dovoljno, kako bi se kod njega izazvao strah od božanskog bića i budućeg života. Jer zaista, za to je dovoljno samo i jedino da se on ne može sa sigurnošću izgovarati time da ne postoji takvo biće i budući život (...)

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

moralo opravdati čistim umom tj. apodiktički, on mora dokazati nemogućnost i boga i budućeg života, a toga se sigurno ne može poduhvatiti nijedan uman čovek²⁸. Takav tip vere Kant naziva „negativna vera“, koja, po njegovom mišljenju, „ne bi mogla proizvesti moralitet i dobre naravi, ali bi mogla da učini nešto tome analogno, naime mogla bi moćno da spreči, izbijanje zlih naravi“²⁹.

Kantova razmatranja problema odnosa vere i znanja nisu, međutim, naišla na razumevanje kod njegovih prvih tumača. Stoga je on bio prinuđen da pokuša da u *Prolegomenama* jasnije izloži svoje ideje o ovom problemu. Odgovarajući svojim kritičarima, Kant u *Prolegomenama* naglašava da „nikako ne treba potcenjivati uslugu koju kritika čini teologiji čineći je nezavisnom od suda dogmatičke spekulacije i upravo time potpuno je štiteći od svih napada takvih protivnika.“³⁰ Po Kantovom mišljenju, tradicionalna „metafizika, mada je teologiji obećala veliku pomoć, ipak nije mogla kasnije da ispuni to obećanje, a uz to, pozvavši u pomoć spekulativnu dogmatiku, postigla je samo jedno – naoružala je svoje neprijatelje.“³¹

Poznati nemački teolog, Volfhart Panenberg, ocenjujući iz perspektive savremene teologije, značaj Kantovog kritičkog transcendentlanog idealizma, ističe, da: „Što se tiče Kantove kritike uma treba reći da nju u celini, kao i u svim njenim delovima, treba posmatrati kao odbacivanje i zamenu teistički utemeljene metafizike prosvetiteljstva jednim antropocentričnim opisom iskustvene svesti. Osamostaljivanje prostornovremenskog sveta iskustva i ograničavanje upotrebe razuma na tu oblast se u Kantovoj kritici uma najbolje mogu shvatiti kao produbljivanje težnje koju je on izneo u svojim ranim spisima, težnji da se formalni svet Lajbnicove metafizike veže za materiju i da se taj formalni svet u teoriji mehaničkog nastanka sveta razume kao učinak samoorganizacije sveta. Shodno tome Kant je već 1763. godine, čovekov um, zajedno s njegovom mogućnošću mišljenja, povezao sa pretpostavkom realno egzistirajućeg bića. Ipak, u kritici uma iz 1781. godine, um je u svojoj preradi čulnih datosti shvaćen bez ikakvih pretpostavki o egzistenciji Boga. To je dovelo do toga da je teistička metafizika kod Kanta morala da ustupi mesto antropocentričnim iskazima kritike uma o utemeljenju iskustvene svesti u transcendentalnim spoznajnim formama uma. Misao o Bogu više nije

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Kant 2008: 168.

³¹ Kant, 2008: 168.

konstitutivna za ljudsku svest u njenom odnosu prema sebi samoj i prema svetu, misao o bogu predstavlja još samo granični pojam teorijskog uma.³² Međutim, i pored tako oštre Kantove kritike tradicionalne teističke metafizike, Panenberg smatra da kenigsberški mislilac „nije želeo da potisne ili odstrani boga iz čovekovog shvatanja sveta i sebe samog“³³. Dokaz za ovu svoju tvrdnju Panenberg vidi u Kantovom *Predgovoru* za drugo izdanje *Kritike čistog uma*, u kome se nalaze čuvene reči mislioca iz Kenigsberga da je u svom filozofskom sistemu morao da „uništiti znanje da bih dobio mesta za veru“³⁴ (B XXX) Naravno, razume se, da je kod Kanta, reč o veri „koja bi bila moralno utemeljena“³⁵.

Postavlja se, međutim, pitanje kako zaista treba razumeti ovaj gest nemačkog mislioca koji nastoji da snažno afirmiše čovekovu moralnu autonomiju i moć ljudske umnosti koja često poprima attribute božanske snage. Prema Panenbergovom tumačenju „Kantova težnja je, na kraju krajeva, i sama bila motivisana njegovim shvatanjem Boga“, koje je „zahtevalo osamostaljenje (čisto ljudski opisanog) sveta i samog uma u odnosu na Boga, da bi se time potvrdila razliku između tvorevine i njenog tvorca. Svet i čovek su mogli biti opisani kao bića koja su od boga zavisna (i koja time potvrđuju njegovo postojanje) samo ukoliko se tvrdila njihova kontingentnost. Ali, na pitanja vezana za ovu tematsku oblast Kant je odgovorio tek u svojoj filozofiji morala“³⁶

Da je kod Kanta reč o jednom sasvim novom, modernom, shvatanju vere, pokazuje i sledeći Panenbergov stav u kojem se ističe, da je „Kantovo moralno utemeljenje vere u Boga bilo početak jednog novog veka koje više nije imalo nikakve veze sa destrukcijom teološke metafizike.“³⁷

Panenberg spada u one Kantove tumače, koji smatraju da je filozofsko delo ovog mislioca, bez obzira na njegovu radikalnu kritiku teistički obeležene metafizike, na paradoksalan način, ipak duboko prožeta „teološkim motivima, naime, njegovim interesovanjem za uzvišenost Boga, a time i za konačni ljudski um, koji, iako samostalan, pripada kontingentnom svetu i konačnosti čulnog iskustva, rezultat njegove filozofije je, sasvim suprotno njegovoj osnovnoj nameri, bio taj da je umsko

³² Panenberg 2003:

³³ Ibid.

³⁴ Kant, 1976: 23; Up. Vajl 2010: 19.

³⁵ Panenberg 2003.

³⁶ Ibid 144–145; Up. Ridl 2006.

³⁷ Ibid.

Ja i njegova iskustvena svest izgubila svaku vezu sa Bogom³⁸. Po Panenbergovom mišljenju, taj rezultat Kantove filozofske misli „postepeno izlazi na svetlo kroz izlaganje brodoloma njegovog moralno-filozofskog novog utemeljenja u Bogu“. Kant je faktički, kako je to, po Panenbergu, „kasnije formulisao Hegel, konačno Ja pretvorio u osnovu iskustva i time ga, suprotno njegovoj svrsi, postavio na mesto Boga.“³⁹

Ta kritika je potkrepljena i time što je Kant u prvom delu svoje *Kritike čistog uma* teološke implikacije svoje koncepcije opazajnih formi prostora i vremena ostavio u senci. U suštini, Kanta je borba protiv opasnosti od panteizma ponukala da se udalji od ideje posredovanja između beskonačnosti boga i sveta kroz beskonačnost prostora i vremena. Time se kod Kanta uistinu dogodilo ono što se u istorijsko-filozofskim spisima pogrešno pripisuje Dekartu: tek je Kant zaista pokušao da u celini iskustvo utemelji na *cogitu* umesto u ideji Boga.

Ali, ako je to bilo poznato već 1800. godine i ako se to već znalo da Kantovo moralno-filozofsko utemeljenje vere u postojanje boga filozofski nije konsekventno, zašto je onda Kantova filozofija imala tako dalakosežan i značajan uticaj na jevanđelističku teologiju XIX i ranog XX veka? Mnogi su Kanta označili kao filozofa protestantizma, a Julijus Kaftan, jedan od tada vodećih jevanđelističkih dogmatičara, je 1917. godine objavio *Philosophie des Protestantismus*, delo koje se u najvećoj meri odnosi na Kanta.⁴⁰

U svojim istraživanjima duha nemačke ideje prosvetećenosti, Horkhajmer u Kantovoj kritici teologije vidi ograničenja metafizičke spekulacije i istovremeno oslobođenje puta „razuma u vremenskoj dolini suza, u empirijskom istraživanju i u privredi, ponajprije u zemaljskoj upravi. Interes individue i nacije postaje kriterijum djelovanja u ovom svijetu.“⁴¹

Religija u granicama čistoga uma

Istinska vera za Kanta moguća je ukoliko je apriorna, dakle, vera koja sebe omogućava i zna kao slobodu; proizlazi iz spontanog htenja koje ima natčulni i inteligibilni karakter, a završava se u načelima praktičnog uma⁴², čija se načela reflektuju i na praksu i na život čovekov. Kantovom

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Panenberg 2003.

⁴¹ Horkhajmer 1988.

⁴² „Ono što je teorijski um saznao kao prost zamisliv pojam, praktični um doseže u veri.“
Up. Vajl 2010.

filozofiranju prethodi razdoblje prosvetiteljske racionalističke i empirističke filozofije u kojima su podvrgnuta kritici načela pozitivne religije ili religije otkrovenja⁴³. Zastupala se prirodna religija ili filozofska teologija koja objavu tumači pomoću mišljenja i razuma. Prosvetiteljstvo je zastupalo stav da se istinsko hrišćanstvo zbiva pomoću filozofije, a taj stav još više su produbili Spinoza⁴⁴, Lok, Hjum, Lajbnić i Volf, dodavši da objavljena religija ne znači saglasnost s razumom i mišljenjem, već je objava za njih nadumnog karaktera. Objava upotpunjuje našu spoznaju, jer i objavom date objektivne zapovesti kao zakon dohvatamo kroz subjektivno ispunjenje tih zakona; bilo kao spoznaju o savršenom biću, gde iz te spoznaje proizilazi zaključak o moralnoj, svrsishodnoj, gotovo etičkoj prirodi, bilo kao spoznaja o našoj slobodnoj volji kao bitnoj za područje čovekovog praktičnog života. Objava ipak ostaje nadumna i kao „kamen smutnje“ za našu spoznaju, jer je nemoguće do kraja objasniti za um pojam čuda i tajni koje objava podrazumeva. Objava božjeg stvaranja sveta, ili pojava vesnika vere i prorčanstva, ili tajna o veri u onostranost koja podrazumeva soteriološko tumačenje o iskupljenju i spasu ljudi i sveta, te objavom pretpostavljena istorija spasa koja ne tumači samo nastanak sveta, već i njegov kraj kao eshatološko tumačenje sveta⁴⁵.

U novovekovnoj filozofiji jedan od ključnih problema predstavlja pitanje sigurne i izvesne spoznaje, a vera, s obzirom na spoznaju postaje pitanje o krajnjim mogućnostima i izvorima spoznaje. Odgovor na pitanje o veri rezultira sistematizacijom pojma religijskog. Za novovekovne mislioce religija postavlja tri osnovna pitanja: pitanje vere s obzirom na spoznaju, pitanje učene vere kroz tradiciju objavu (statutarno, institucionalno i kulturno formiranje religije s obzirom na pojedinca i zajednicu), i na kraju ključno pitanje, o bogu i nužnosti apsolutnog bića za veru, iz čega proističe svaka moguća teologija a onda i teologija kao ontoteologija⁴⁶.

Kant je ova tri pitanje modernog religijskog fenomena o veri, objavi i teologiji preveo na pitanje o ljudskom unutrašnjem životu ili moralnosti, pa se u tom kontekstu može govoriti o filozofiji religije koja će nakon kritike nemačkog klasičnog idealizma prividno izgubiti na aktuelnosti.

Kantova filozofija religije, o kojoj se govori u njegovom delu, *Religija u granicama samog uma*, predstavlja umsku religiju kao moralnu

⁴³ Ridl 2006.

⁴⁴ Spinoza 1957.

⁴⁵ Kant 1990.

⁴⁶ Ibidem.

teologiju⁴⁷, strogo odvojenu od religije objave kao statutarne⁴⁸ crkvene religije. Kantova umska religija proističe iz čistih principa a priori apstrahovanih od svakog iskustva. Jedino moralnost vodi ka takvoj prirodnoj religiji, jer upućuje na krajnju svrhu prirode, to jest promišljanje apsolutnog i svemoćnog bića, koje omogućava prirodu i njen apsolutni početak. Takvo mišljenje u svom najvećem uzletu predstavlja spontanitet vlastitog htenja, a volja se za čoveka postavlja kao božanski nalog u njemu samom. Jedino je tako za Kanta moguća celina ljudskog kao etička zajednica pod božjim moralnim zakonodavstvom, čiji je dom nevidljiva crkva⁴⁹ kao prauzor univerzalnog zajedništva među ljudima. Univerzalno ujedinjenje ljudi u ideji mogućeg iz moralnih pobuda ostvaruje se na principima slobode, čime se takva „država“ oslobađa svake vlasti, a njome vladaju principi slobode tj. moralna načela a priori kao propis bez samovolje.

Religija koje nema u volji i aprioritetu vere i u ideji celine svih ljudi, za Kanta je lažna, i svodi se na puko zabludu o pojmu božanskoga. Takva je vera shvaćena kao prihvatanje načela religije i predstavlja poštivanje objave kao statutarne odredbe koje propisuje crkva kao institucija služeći se pri tome kulturnim obrednim i običajnim moralom. Ona nije po sebi slobodna, već je puko verovanje kao izvor religijskih zabluda, a time i mogućnosti činjenja moralnog zla. Koji su razlozi religijske zablude posmatrano iz perspektive Kantove kritičke filozofije? Kult za puko verovanje postaje lažnom predstavom po kojoj vršenjem bogoslužja ispunjavamo imperativ dobrog vođenja života koji je osnova moralnosti. Osnovni pojam takve vere zabluda, a zabluda je varka da se predstava neke stvari drži jednakovažnom njenoj suštini. Tako je puko pridržavanje statutarne odredbe i kult vršenje božje službe ujedno razlog religijske zablude koja završava u antropomorfizmu. Takvom predstavom se Bog koristi kao sredstvo za „pokriće“ neodgovorno vođenog života, jer za dobar život nije bitno znati koliko i kakav je greh ili zlo neko počinio ili ga uopšte nije počinio. Takav se stav određuje prema unapred danima pretpostavkama i nužno vodi licemerstvu. Osnovno je pitanje otkud uopšte dobro ili zlo⁵⁰ kao sklonosti u čoveku, te kako se procenjuju ili može proceniti svoje delovanje kao dobro ili zlo. Naslov Kantovog dela u izvorniku glasi: *Die*

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, Up. Čičovački 2002.

Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ u doslovnom prevodu: *Religija unutar granica nagog (golog) uma (pukog, običnog, prostog)*. Nagi ili goli um jest onaj koji je u stanju da postavi pitanje o dobru i zlu u ljudskoj prirodi koji nastoji religiju „očistiti“ od svih zabluda i pretpostavki, dajući sebi putem prioriteta dužnosti koje će osigurati ispravno delovanje.

I biblijska slika prvog greha prikazuje nastanak zla kršenjem zapovesti kao zabrane, ali i svedoči o ljudskoj prirodi obdarenoj samosvešću koja može rezultirati spoznajom o činjenju dobra i zla. U trenutku svoje nagosti i stida Adam i Eva izlaze iz stanja nedužnosti i zaborava vlastitet prirode, pa spoznajući dobro i zlo postaju slični božanskom rodu (Bog ih proteruje iz Edenskog vrta ovim rečima: „Bićete kao jedni od nas – poznaćete dobro i zlo“.

Kant smatra da je spoznaja dobra i zla jedan od uslova moraliteta a moralnost je inteligibilna veza između ljudske i božanske prirode koja tim mostom mogu postati jedinstvene⁵¹. Moralnost se u čoveku javlja kada na slobodan način čovek sam sebi propisuje dužnosti. Neko ko iz sebi zadanih dužnosti ujedno i prozire inteligibilan razlog svog srca, što znači da postaje time sam sebi proziran, spoznajući razloge svog delovanja. Delovanje prema maksimama, dužnostima ne mogu se postići postepenom reformom, već dužnost iz vlastitog određenja izrasla iz slobode, predstavljaju revoluciju i preporod sklonosti u čoveku⁵². Tek dužnosti oblikuju vrline, a vrline omogućuju onaj ideal koji predstavljaju svet kao božansku odluku. Svrha stvaranja sveta jeste čovečanstvo ili umno biće u svetu kao za svakog pretpostavljena ljudska dužnost. Čovečanstvo i združenje svih ljudi u inteligibilnom, onostranom, svetu koji veru nužno pretpostavlja, jer nju time omogućuje, predstavljaju najviše moralno određenje kao težnja za svetošću delovanja. Najviše je moralno određenje u hrišćanstvu otelovljenje u ličnosti Hrista.

No, u religijskoj pretstavi Hrista nazire se ograničenost ljudskog uma kojim je nemoguće zamisliti bilo kakvu moralnu vrednost, a da ona nije predočena u ljudskom obliku. Zato se umska religija treba služiti objavom i njenim predstavama i poređenjima, jer time pomaže uvođenju regulativnih principa koji se zadovoljavaju mogućom praktičnom upotrebom, jer je natčulno i ono što objava kroz čudo i tajnu podrazumevaju po sebi ono nespoznatljivo. Nadumno i natčulno mi ne možemo spoznati a znanje o onom o čemu se ne može znati nužno završava u zabludi. Kant napominje,

⁵¹ Kant 2008; Habermas 2006.

⁵² Kant 1990; Kozlić 2014.

kako, s jedne strane objava, kao pojava religijskog, omogućuje nastanak i pretpostavke za izgradnju umske religije, kao religije po sebi, ali s druge strane umska religija od objave i statutarna vera ostaju odvojene kao voda i ulje u istoj čaši⁵³.

Po Kantovom mišljenju, samo moralno zlo može biti radikalno zlo⁵⁴. Kant pravi razliku između čoveka određenog kao prirodno biće i čoveka određenog kao moralno biće. Po prirodi, čovek je dobar koliko i zao, a istinski dobar ili zao postaje onda kada svoje delovanje utemeljuje na maksimama⁵⁵. U onom trenutku kada autonomna i slobodna volja prihvati neko pravilo po kojem čovek deluje rađa se moralna maksima. Tako samonikla dužnost kao najviši ljudski zakon, zakon za nas, ostvaruje se kroz nameru i htenje da se život ispuni ljubavlju koja po svojoj suštini pripada dobru.

Otelovljenje dobra je moralni zakon, a treba da rezultira i radnjama koje će biti istovetne s moralnim zakonom. Najviša namera slobode pokazuje se u prvobitnoj sklonosti ka dobru, a proističe iz spontaniteta htenja. Tako je htenje božanskog odnosno inteligibilnog porekla, te predstavlja težnju za najvišim dobrom što je istinski ljudski talenat.

Po Kantovom mišljenju, moralna religija je jedan od odgovora na pitanje šta je čovek. Vera je ono što omogućuje dosezanje krajnjih njegovih moći, jer ona postavlja krajnje uslove spoznaje, kao krajnje namere života i delovanja. Ljudske su granice predstavljene u namerama i htenju koje iskušavaju ljudsku slobodu. U onom trenutku kada sloboda nije inspirisana vlastitom voljom i htenjem u njenoj najvišoj nameri, ona i prestaje. Svako koristoljublje predstavlja lišenost slobode i oblik moralnog zla, tj. svaka radnja koja se ne temelji na smislu i svrsishodnosti kao samoprovidnom idealu postaje zapalost u „odviše ljudsko“. Ako je um ono po čemu se neko orijentiše, onda je um ono što realizuje slobodu čoveka, a svaka je sloboda uistinu nepodmitljiva i bezuslovna zapovest. Zapovest je pak ono što je umu razumljivo i što on pozna te ne predstavlja ni slučaj ni bezumnost delovanja. Dobro i zlo odvojeni su apsolutnim bezdanom, kao dva principa koja se bore da zadobiju vladavinu nad čovekom. Dobro i zlo su za čoveka i njegove umske moći neprestani izazovi i neizvesnost koju treba moći neprestano i iznova prevladati. Moralnost ima tu moć da omogućava unutrašnju samospoznaju, kojom se može prozreti iz čega proizlazi neko

⁵³ Kant 1990.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Kant 1990; Up. Lolić 2011.

delovanje i kakvo je ono. Ako se ljudsko delovanje upućuje na smisao i svrhu u krajnjem cilju na čovečanstvo kao „umno biće u svetu“, onda je ono sigurno i dobrim radnjama i na onom je putu kojim se čovečanstvo razvija u pojmu slobode.

Tako se pokazuje da je i u Kantovom spisu, *Religiji u granicama samog uma*, pojam slobode glavni sadržaj njegove filozofije religije kao moralne teologije, koji predstavlja kao svoje načelo volju kao veru koja sebe zna, kao jednu veru, koja nije i ne može biti dogma.

Reference

Belić, Miljenko (1990), „Mogućnost filozofsko-teološkog dijaloga“, *Filozofska istraživanja*, br. 34: 5–16.

Čičovački, Predrag (2002), *Svet u kom živimo zajedno – filozofska ukrštenica*, Nikšić: Jasen.

Derida, Žak (2001), *Vera i znanje*, Svetovi: Novi Sad

Dvorniković, Vladimir (1938), „Proganjanje filozofa u istoriji“, *Letopis matice srpske*, knj. 349: 334–347.

Gadamer, Hans Georg (2003), *Hegelova dijalektika*, Plato: Beograd

Habermas, Jürgen (1975), *Saznanje i interes*, Nolit: Beograd

Habermas, Jürgen (2006), *Dijalektika sekularizacije*, Beograd: Dosije

Hegel, Georg, Vilhelm Fridrih (1982), *Rani spisi*, Sarajevo: Veselin

Masleša

Hegel, Georg, Vilhelm, Fridrih (1989), *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša i Svjetlost: Sarajevo.

Hegel, Georg, Vilhelm, Fridrih (1979), *Fenomenologija duha*, Beograd: BIGZ

Horkhajmer, Maks (1988), *Kritika instrumentalnog uma*, Zagreb: Globus

Horkhajmer, Maks (1990), „Zabeleške“, *Delo*, br. 3–4: 88–92

Horkhajmer, Maks (1990), „Religija i filozofija“, *Delo*, br. 3–4: 93–102

Horkhajmer, Maks (1990), „Pesimizam danas“, *Delo*, br. 3–4: 103–111.

Kant, Imanuel (1976), *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ

Kant, Imanuel (1990), *Religija u granicama samog uma*, Beograd: BIGZ

Kant, Imanuel (2008), *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Beograd: Fedon

- Kant, Imanuel (1974) „Spor među fakultetuma“, u (ur. D. Basta), Imanuel Kant, *Um i sloboda*, Beograd: Mladost
- Kolakowski, Leszek (1987) „Filozofsko vjerovanje i otkrovenje“, *Dijalog*, br. 5–6: 97–106.
- Kozlić, Spahija (2014), „Religija pred „sudištem uma“, *Arhe*, br. 22: 139–158.
- Kučinar, Zdravko (2012), *Marksovi filozofski sledbenici*, Beograd: PATΩ books.
- Libe, Herman (2012), *Religija posle prosvetiteljstva*, Beograd: Albatros Plus i Službeni glasnik.
- Lolić, Marinko (2011), „Da li je Kantovo shvatanje radikalnog zla dovoljno radikalno“, *Filozofija i društvo* br. 4:23–36.
- Panenberg, Volhart (2003), *Teologija i filozofija*, Beograd: Plato.
- Perović, A. Milenko (1996), *Pojam boga u filozofiji, priredio M. A. Perović*, Kulturni centar Novog Sada i Katedra za Filozofiju: Novi Sad.
- Ridl, Manferd, (2006), *Sistem i istorija*, Beograd: Plato.
- Spinoza, Baruh (1957), *Teološko politički traktat*, Beograd: Kultura
- Šestov, Lav (2002), *Kjerkegor i egzistencijalna filozofija*, Beograd: Plato
- Vatimo, Đani, (2009), *Vjerovati da vjeruješ*, Beograd: Fedon
- Vovelle, Michel (1989), *Revolucija protiv crkve*, izdavački centar Komunist: Beograd, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Jaspers, Karl (2000) *Filozofska vera*, Beograd: Plato
- Jaspers, Karl (2000) *Um i egzistencija: pet predavanja održanih od 25. do 29. marta 1935. godine*, Beograd: Plato
- Tejlor, Čarls (2011), *Doba sekularizacije*, Beograd: Službeni glasnik, Albatros
- Vajl, Erik (2010), *Problemi Kantove filozofije*, Izdavačka knjižarnica zoran Stojanović. Sremski Karlovci, Novi Sad
- Weber, Max, (1989), *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša i Svjetlost: Sarajevo.
- Žunjić, Slobodan (2012), *Istorija srpske filozofije*, drugo dopunjeno i ispravljeno izdanje, Beograd: Zavod za udžbenike i Službeni glasnik.

Marinko Lolic
Institute of Social Sciences

Kant's Understanding of the Difference Between Belief and Knowledge

ABSTRACT

The author considers the problem of the relationship of faith and knowledge, who founded the philosophical Kant in his Critique of Pure Reason and seeks to show what the theoretical importance of this demarcation and what are its implications for the understanding of modern religiosity in our world. This paper presents a philosophical blueprint relationship of faith and knowledge to Kant's Critique of the first, and then discusses the philosophical controversies that are essential for the understanding of this problem in the late Kant file Religion within the limits of the mind, dedicated to the issues of autonomy and its moral conception of "contemplating the faith". In the concluding part, the author discusses Kant's concept of "thinking through faith," which, in the opinion of the German philosopher, essentially does not depend on one form of historical revelation and is in line with his understanding of the rationality of pure practical reason. Reflective faith is so reluctant "dogmats which "faith. The conclusion of this consideration is that if you "think tank vera" break with the 'dogmatic' faith, it is because the latter imagines that he knows the difference between faith and knowledge.

Keywords: opinion, religion, dogmatic religion, faith think tank, knowledge, Kant, religion, criticism, theology.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд
2-1(082)

CIP

МЕЂУНАРОДНА конференција (2016 ; Смедеревска Паланка)
Вероване и/или знање [Електронски извор] / Tematski zbornik
radova sa međunarodne konferencije [održane u Smederevskoj Palanci
od 24. do 26. juna 2016. g.] ; [urednici Mirko Blagojević, Marinko
Lolić, Sofija Mojsić]. - Beograd : Institut društvenih nauka, 2016
(Beograd : Razvojno-istraživački centar grafičkog inženjerstva
Tehnološko-metalurškog fakulteta). - 1 електронски оптички диск
(CD-ROM) : илустр. ; 12 cm

Системски захтеви: Нису наведени. - Tekst ćir. i lat. - Radovi na
srp., engl. i rus. jeziku. - Tiraž 40. - Napomene i bibliografske
reference uz tekst. - Bibliografija uz svaki rad. - Rezimeji na srp., engl.
i rus. jeziku.

ISBN 978-86-7093-168-8

а) Религија - Зборници
COBISS.SR-ID 227803148
