

STANKO VLAŠKI<sup>1</sup>

Filozofski fakultet, Novi Sad

## ETIKA I EGZEGETIKA IDEJA FILOZOFESKE TEOLOGIJE U KANTOVOM *SPISU O RELIGIJI*

**Sažetak:** Filozofska teologija Kantove *Religije unutar granica samog uma* može se razumeti kao interpretiranje religijskih sadržaja u skladu sa Kantovom moralnom filozofijom ukoliko se pritom ne zanemari da se takva aktualizacija načina kako *treba* tumačiti religijske objektivacije i sama može razumeti kao moralni čin kojim se potvrđuje teza o primatu praktičkog uma. Sa tog stanovišta autor pristupa Kantovoj tematizaciji istorijsko-religijske građe i pokušava da pokaže da se izvor filozofovog dvovekovnog spora sa zastupnicima istorijske vere krije u prirodi odnosa kantovske moralne svesti prema objektivitetu uopšte.

**Ključne reči:** Kant, religija, filozofska teologija, egzegeza, praktički um

### IDEJA RELIGIJE UNUTAR GRANICA SAMOG UMA

Nebrojena sporenja o pojedinačnim postavkama spisa *Religija unutar granica samog uma* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793) Imanuela **Kanta** (Immanuel Kant, 1724-1804), o odnosu tih postavki prema pozicijama kritike teorijskog i praktičkog uma kenigzberškog mislioca, te o mestu ovog poznog Kantovog dela unutar celovitosti njegovog kritičkog projekta okupljena su makar oko polazne pretpostavke da pokušavaju da istupe kao doprinošenja produbljenom razumevanju Kantove *filozofije religije*. Da niti ovo skromno predrasumevanje ne počiva na sigurnom tlu svedoči podatak da se filozof u ovoj svojoj knjizi nigde ne služi sintagmom „filozofija religije“, iako je postojala mogućnost da za nju zna<sup>2</sup>. Izostajanje toga pojma ne može na zadovoljavajući

1 e-mail adresa autora: stanko1987@yahoo.com

2 V. **Ješke** (Walter Jaeschke) navodi da se za kovanicu „filozofija religije“ može zahvaliti izvesnom Sigmundu fon Štorhenauu (Sigismund von Storchenau) koji između 1773. i 1781. godine piše sedam odeljaka koji na kraju bivaju publikovani unutar knjige sa naslovom *Die Philosophie der Religion* (o

način biti opravdano Kantovom prostom omaškom, jer vreme u kojem on filozofira nije poznavalo kao samorazumljivo „disciplinovanje“ pojma filozofije naspram zatečenih objektivacija ljudske duhovnosti poput prava, politike, ekonomije itd., gde bi i religijska bila jedan od potencijalnih predmeta naknadne filozofske refleksije. Umesto toga, svoj *Spis o religiji* Kant najavljuje kao predložak za jedno čisto filozofsko religiozno učenje, odnosno kao *filozofsku teologiju*<sup>3</sup>.

Postavljajući je naspram *biblijske teologije*, on napominje da je filozofska religiozna nauka slobodna da za „potvrdu i razjašnjenje svojih stavova koristi povest (die Geschichte), jezike, knjige svih naroda“<sup>4</sup>, što je donekle blisko načinu samorazumevanja metodologije filozofije religije koje će slediti nakon njenog tematskog zasnivanja u sistemu filozofije G. V. F. Hegela (Georg Wilhelm Friedrich Hegel). Zašto Kant svoje filozofsko-religiozno učenje ipak naziva filozofskom teologijom?

Letimičan osvrt na povest pojma filozofske teologije i njemu bliskih pojmova *theologia rationalis* ili *theologia naturalis* i činjenica da je Kant upamćen kao prekretnica te povesti, može da izazove nemalo čuđenje kada je stalo do odgovora na pitanje zašto im se Kant krajem svog filozofskog puta ponovo obraća. *Kritika čistoga uma* pojam boga iz tradicije metafizičke filozofske teologije, uz pojmove sveta kao celine i supstancijalne ljudske duše prepoznaje kao čisti pojam uma – *ideju* – koja može služiti regulaciji našeg iskustvenog saznanja pri težnji ka njegovoj sistemskosti, ali ga ne konstituiše. Teorijska ograničenost ljudskog uma u službi je isticanja prioriteta njegove *praktičke* upotrebe, to jest primata ljudske *slobode*. Za samozakonodavni čisti praktički um postojanje Boga, besmrtnost duše i inteligibilitet slobode dopustivi su samo kao *postulati* praktičkog uma<sup>5</sup> i izvedeni su iz njega samog u svrsi nade u budućnosno *objektiviranje* ideje slobode, čime se stupa na „poslednju granicu svake praktičke filozofije“<sup>6</sup>.

Nakon ovog kratkog pregleda, neophodno je postaviti pitanje da li je i kako moguća ideja filozofske teologije kojom se Kant ne bi ogrešio o ključna stanovišta kritičke filozofije? Ukoliko se pretpostavlja kao moguća, ona ne bi smela da daje dogmatsko

---

tome u Jaeschke, Walter: *Philosophy of Religion after the Death of God*, in *Philosophy and Religion in German Idealism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, p. 10).

3 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 10, 11.

4 Isto, str. 10. Na tragu razlikovanja pojmova *res gestae* i *historia rerum gestarum* pokušaćemo da kroz izlaganje distingviramo pojmove *die Geschichte* i *die Historie*, premda to razlikovanje kod Kanta nije sasvim dosledno sprovedeno i to pogotovo kada su u pitanju izvedeni oblici *geschichtlich* i *historisch*.

5 Kant, Imanuel: *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd 2004, str. 141.

6 Kant, Imanuel: *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2008, str. 116.

obećanje širenja teorijskih kompetencija ljudskog uma u sferu onoga čisto inteligibilnog ni da ugrožava autonomiju praktičkog uma, niti da se ogлуši o zahtev da se ne prekorači granična linija svake praktičke filozofije koja bi pokušala da moralno *trebanje* „prevede“ u sferu bitka.

Umesto interpretacije sklone da *Religionsschrift* kao – sasvim uslovno rečeno – popularni Kantov spis naprečac odbaci u tzv. pretkritički koš, detaljnije tumačenje smisla pojmova koje Kant koristi u naslovu ove knjige ponudiće preciznije koordinate za pozicioniranje ideje filozofske teologije u perspektivama kritičkog idealizma.

Šta je mišljeno pojmom religije unutar granica samog uma?

Ono subjektivno (formalno) pojma **religije** kako ga u poznim spisima eksplicira Kant polaže račun o filozofskoj relevantnosti religijskog fenomena kako je vidi kenigzberški mislilac. Ako se hoće biti sasvim precizan, ono filozofsko u religijskom *fenomenu* njegov je *noumenalni* karakter, koji religijom dolazi u specifičnu prezentnost! Religija je, prema Kantu, subjektivno posmatrano „spoznaja svih naših dužnosti kao božjih zapovesti“<sup>7</sup>. Naglaskom na subjektivnom aspektu njenog pojma podvučeno je da religija nije predmet filozofije kao sfera mogućeg *objektivnog* saznanja, kao što ne predstavlja ni polje objektiviranja ideje slobode obitkovljene kroz božje zakonodavstvo. Ono što se religijom pojavljuje odnos je uma prema *sopstvenoj* ideji o najvišem biću kojom hoće da ojača svoju moralnu pobudu i koji ne razvija posebne dužnosti *prema* bogu kao postojećem i iz njih izvodi ljudsku moralnost, jer uopšte ne polazi od boga *kao* postojećeg. Postulirani garant ostvarenja najvišeg dobra u svetu kao najviše biće izveden je iz ljudske moralnosti, a ne obratno, ali u strogom smislu tu za Kanta onda ni nije reč ni o čem drugom do o dužnosti čoveka prema sebi<sup>8</sup>. Pojam o religiji „uopšte je ovde čoveku samo *princip prosuđivanja* svih svojih dužnosti kao božjih zapovesti“<sup>9</sup> kojim se shematizuje – ili tačnije *tipizira*<sup>10</sup> – nužni i opštevažeći moralni zakon.

Može se prihvatiti stav da je kod Kanta razumevanje religije *unutar kritičko-umske* perspektive određeno „funkcijom moralnog shematizma“<sup>11</sup>. Ono što se religijom

7 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, str. 137.

8 Kant, Imanuel: *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad 1993, str. 289.

9 Isto, str. 240 (podvukao S. V.).

10 Za razliku od moći suđenja čistog teorijskog uma, tu „nije reč o shemi nekog slučaja prema zakonima“ gde bi se mogućnost *radnje* posmatrala kao događaj u čulnom svetu, već o „shemi samog zakona“ (*Kritika praktičkog uma*, str. 74).

11 Moors, Martin: *Kant on Religion in the Role of Moral Schematism*, in *Philosophy and Religion in German idealism*, p.13.

izvorno *treba da pojavi* uvek je *tip* moralnog zakona čistog praktičkog uma kao njegova konkretizacija, ali ono *kako* se religija zbiljski pojavljuje i način na koji potom aficira čoveka sprečava Kanta da piše „religiju unutar granica čistog uma“ ili „religiju izvedenu iz čistog praktičkog uma“.

Ono objektivno pojava religije kao ono istorijsko i materijalno vere u *otkrovenje* i njome uslovljene dužnosti *prema* bogu nisu ni objedinjenja raznovrsnosti čulnih opažaja kojima se predmeće predmet saznanja, niti je ono izvedeno iz čistog praktičkog uma, ali se zatiče **unutar samog**, prostog, pukog (blossen) **uma**. Nesporazume koje su izazvali ovi naslovni termini Kant je pokušao da razreši u predgovoru za drugo izdanje *Spisa o religiji* tako što je istakao da sfera samog uma može sadržati i čisto umsko moralno jezgro, dok obratno nije slučaj<sup>12</sup>. Sazvučje prideva „blossen“ u kojem se propituje religija može delovati omalovažavajuće u poređenju sa postupcima kritike čistog (reinen) teorijskog i praktičkog uma, ali je neophodno napomenuti da Kant ipak nastoji da sferu vere u ono istorijsko svake religije zadrži u granicama onoga umskog, ne prepuštajući je u ruke čovekovog *osećajnog* života. Tlo religije prema tome je ono umsko, a ne patološko<sup>13</sup> i njome zbog toga ne upravlja nikakav tuđi autoritet koji bi se mogao nametnuti kao zakonodavan.

Unutar **granica** (Grenzen) samog uma moguće je sprovesti *dva* ogleada: prvi koji

---

12 Uporedi Kantov pokušaj opravdanja koncepcije religije unutar granica samog uma iz potonjeg predgovora spisu *Spor između fakulteta*: „Namera kojom sam se vodio pri formulisanju toga naslova bila je da preduhitrim pogrešno tumačenje da se rasprava bavi religijom iz samog uma (aus blosser Vernunft) (bez otkrovenja). Time bi se tvrdilo previše, premda umska učenja još uvek mogu stići od čoveka nadahnutog onim natprirodnim“ (*The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten* (bilingual edition), Abaris Books, New York 1979, p. 9-11).

13 Čest oslonac interpretiranja Kantovih stavova o religiji jeste činjenica da filozof za svoje najranije vaspitanje i obrazovanje zahvaljuje *pijetističkom* duhu. Pijetizam unutar protestantskog pokreta nastaje kao reakcija na obnovu sholasticizma među protestantskim teolozima, a koju pokušava da prevlada zagovaranjem potrage za onim afektivnim, patičkim hrišćanskih svetih spisa kao esencijom hrišćanske religije. A. H. **Franke** (August Hermann Francke) slovi začetnikom ovakvog pristupanja Pismu (o tome Dilthey, Wilhelm: *Schleiermacher's Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics*, in *Hermeneutics and the Study of History*, Selected Works, Princeton University Press, New Jersey 1996, p. 57) na čiju se „mističku teoriju“ Kant eksplicitno osvrće u *Sporu*: „Tvrđnja da mi *osećamo* neposredni božanski uticaj kao takav je samoprotivrečna, jer ideja boga leži jedino u umu“ (*The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten*, p. 104/105). Posredno, ovo upozorenje upućeno je *filozofiji osećaja i vere* mlađeg Kantovog savremenika F. H. **Jakobija** (Friedrich Heinrich Jacobi). O Jakobijevoj filozofiji osećaja i vere naročito u istoimenom poglavlju *Rasprave o biti i aporijama savjesti* M. A. **Perovića** objavljene u knjizi *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka ARHE, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012, str. 265-271 i dalje.

propituje ono čisto i apriorno religije, odnosno formalni momenat kojim se religija nužno nudi kao shematizacija jedinstvenog moralnog zakona, dok se drugim zahteva polazak „od bilo čega što se smatra otkrovenjem“, nakon čega se otkrovenje kao istorijski (historisches) sistem uzima „samo fragmentarno, s obzirom na moralne pojmove“ nakon čega bi se sagledalo „ne vodi li on nazad istom čistom *umnom sistemu* religije (reinen *Vernunftsystem*)“<sup>14</sup>. *Krugovi* u kojima se odvijaju ovi ogledi kod Kanta su koncentrični, a njihovo pulsiranje ne samo što opisuju način njegovog pristupanja stvarima religije već i predstavlja smernicu za napredovanje u religioznosti svakog pojedinca, kao i ljudskog roda uopšte, koje vodi ka čistoj moralnosti<sup>15</sup>. Nimalo slučajno, Kant govori o *granicama*, a ne o *granicama* jer unutar „blossen Vernunft“ prostiru se dva veća granična područja: jedno između jedinstvenog moralnog jezgra svake religije i različitih versko-istorijskih praksi i drugo koje ograničava načine pozitiviranja vere kojima ona može biti svedena na umni sistem religije i na taj način podsticati čovekov moralno-religijski napredak od dogmatskih postupaka koji parališu umnost kao takvu. Dvostrukost graničnih regija samog uma omogućena je činjenicom da Kant ovde ne odstupa od vrlo akribične upotrebe filozofskih termina kojom je trebalo sprečiti preteće nesporazume. Ukoliko se pojam granice (die Grenze) razumeva kao sinoniman sa pojmom *ograde* (die Schranke), a pojam „samog uma“ kao poistovetiv sa pojmom „čistog praktičkog uma“ za očekivati je da usledi prigovor da filozof „izneverava obećanje dato u naslovu“<sup>16</sup> da će biti govora o religiji „unutar granica uma“, jer je dosta prostora *Religionsschrift*-a posvećeno pitanjima kako istorijskih sadržaja vere, tako i onoga što prevazilazi samu umnost. Iz takvog ugla gledanja čak može biti govora o dvostrukom „izneveravanju naslova“! Razlikovanje granice kao linije demarkiranja u kojoj neizostavno „jeste i nešto pozitivno“ od ograde koje „sadrže samo negacije“<sup>17</sup> Kantu ipak omogućuje tematizaciju pozitivnih sadržaja religije kao simbolizacija koje nisu ni konstituensi teorijskog znanja o bogu i duši niti su dopustive kao maksime ljudskog delanja, ali ipak mogu podupreti jačanje moralne

---

14 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, Predgovor za drugo izdanje, str. 13 (prema originalu: Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band VI, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968, s. 12).

15 Trinaest godina ranije (1780.) veoma srodne ideje zastupa G. E. **Lesing** (Gotthold Ephraim Lessing) u svom *Obrazovanju ljudske rase* (o tome u Lessing, G.E: *The education of the human race*, in *Philosophical and Theological Writings*, Cambridge University Press 2005, p. 217-240, naročito paragrafi 91-93).

16 Buha, Aleksa: *Kantova filozofija religije unutar njegove praktičke filozofije*, u Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 197.

17 Kant, Imanuel: *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005, str. 105.

pobude. Dogmatska, konstitutivna antropomorfizacija istorijske građe pomoću koje se utvrđuje ekskluzivitet određene grupe ili pojedinaca u pogledu ophoda s bogom postupanje je koje odvodi s onu stranu umnosti uopšte.

## PRAKTIČKI KARAKTER EGZEGETIKE

Predmet sporenja među interpretatorima je i pitanje da li je Kantov „prvi ogled“ već dovršen *Kritikom praktičkog uma* i pretpostavljen sa svojim rezultatima u *Spisu o religiji*, ili filozofove refleksije o pragrehu, iskušenju, preobraženju i službi božjoj u borbi dobrog i zlog principa koje dominiraju kroz četiri knjige *Religionsschrift*-a donose suštinski novum u pogledu razumevanja religijskih apriorija i nisu samo deo „drugog“ eksperimenta kojim se hoće sameriti religiju sa zahtevima praktičkog uma<sup>18</sup>. Ako su, dalje, oba ogleda sprovedena u ovoj knjizi, koje mesto u tekstu označava „prelazak“ sa jednog ogleda na drugi?

Ova dilema je opravdana jedino uz pretpostavku da su ono povesno i ono moralno religije dva strogo diferencirana pola, gde na jednom kraju statira empirijska građa religije, a na drugom se pronalaze dovršena učenja o radikalnom zlu, prauzoru moralnog čoveka i carstvu božjem na zemlji koje Kant utvrđuje po uzoru na antičke teorije ideja. Radi se o tome da Kant izrekom tvrdi da se „prava religija“ – kao „umni pojam a priori“ (prema tome: kao ideja!) *događa* u moralno-praktičkom čovekovom odnošenju<sup>19</sup>, a kao takvoj biće joj dopušteno da se događa samo u po-navljanom (ponovo činjenom novim) dovođenju u moralni smisao sadržaja otkrovenja zatečenih u liku puko istorijskog sistema, što je i samo praktička aktualizacija poziva kako *treba* tumačiti religijsku građu. Filozofsku teologiju koja takve procese dovodi do pojma oni povratno potvrđuju kao „princip prosuđivanja“ kojim se iznova zadobija medijum jedinstvenosti praktičkog uma

18 M. Murs, primerice, zastupa tezu da je u Kantovom razmatranju religije u načelu moguće razlikovati analitiku konačnosti, dijalektiku konačnosti i njenu „dramu“, premda ta tri elementa pronalazi u trima Kantovim delima: analitika konačnosti omeđena je zaključnim poglavljem *Metafizike morala* kao potvrdom Kantovog stava o religijskoj nauci kao nauci o dužnostima *prema* Bogu, dijalektiku predstavlja deo o postulatima čistog praktičkog uma druge *Kritike*, dok se tek ono „dramatično“ ljudske konačnosti krije u borbi dužnosnog samousvrhovljenja i principa samoljublja *Religionsschrift*-a (*Kant on Religion in the Role of Moral Schematism*, p. 28-32). Sa druge strane, K. Fajerston i N. Džejkobs pristupaju *Spisu o religiji* „pod pretpostavkom da su oba Kantova eksperimenta“ – kako onaj koji obuhvata „analitiku“ tako i onaj „dijalektički“ – „prisutna unutar *Religije u granicama samog uma*“ (Firestone, C. L., Jacobs, N.: *In Defense of Kant's Religion*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2008, p.115)

19 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, Predgovor za drugo izdanje, str. 13.

i religijskih objektivacija.

Stav da je centralno polje *Religionsschrift*-a tematika biblijske egzegeze, odnosno *hermeneutica sacra*-e potvrđen je potonjom eksplikacijom poprišta „spora“ između filozofskog i teološkog fakulteta, kao i činjenicom da citiranju drugih autora ne naročito skloni Kant u oba spisa upućuje na dela eminentnog protestantskog hermeneutičara J. D. **Mihaelisa** (Johann David Michaelis) koji je nešto pre Kanta već pokušavao da etikom zasnuje interpretaciju religije. To je naročito važno s obzirom na dve savremene interpretativne struje u njihovom pristupanju *Religionsschrift*-u.

Prvo, to slabi tvrdnju da se Kantova konfrontacija sa biblijskom teologijom odvijala po niti vodilji jednog „potpuno novog i uznemirujućeg tona i pristupa“ religijskim temama<sup>20</sup>. Drugo, nije teško poreći inovativnost savremenih anglo-američkih interpretacija i njihovog ključa prema kojem je *Religionsschrift* uzet kao *interpretacija* Kantovog etičkog učenja samom njegovom etikom<sup>21</sup>, jer je hermeneutičku srž Kantove filozofske teologije prepoznao još rani V. **Diltaj** (Wilhelm Dilthey), i to rečima da kenigzberški filozof „zaslužuje epohalno mesto u istoriji hermeneutike ne kao osnivač zlosrećno nazvane 'moralističke' interpretacije nego kao onaj koji je oživljava“<sup>22</sup>. To što Diltaj imenuje „zlosrećnim nazivanjem“ može se pojasniti činjenicom da izvorna namera takvog interpretiranja među protestantskim hermeneutičarima nije trebala da služi napredovanju u učenosti u teološkim spisima „koliko *praksi propovedanja* kojom objava spasa treba da stigne do pojedinca“<sup>23</sup>. Drugim rečima, takav postupak služi veri, a ne znanju i kao takav *jeste* izraz verovanja. Ono što Kant dalje čini jeste pokušaj pokazivanja jedinstvenosti vere i moralnog delanja, gde je i sama filozofska teologija kao princip prosuđivanja stvari religije praktička!

Za razliku od biblijske teologije, Kantova filozofska teologija nije *obavezana* religijom kao nečim predmetnim, predmetnutim, kao što nema ni odlike „slobodnog“ reflektovanja religije na način kako je to slučaj sa današnjom filozofijom religije. Ona se nalazi u produktivnom odnosu sa religijom, kroz koji se i jedna i druga događaju u svojoj istinitosti. To istinovanje se ne pronalazi ni u čem drugom osim u čovekovom moralnom

---

20 O' Neill, Onora: *Kant on Reason and Religion*, The Tanner Lectures on Human Values, delivered at Harvard University 1996, Dostupno na <http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/oneill97.pdf>

21 Uporedi npr. Reardon, B. M. C.: *Kant as Philosophical Theologian*, Barnes & Noble Books, New Jersey 1988. – naročito drugi deo pod naslovom *Interpreting Christianity*.

22 Dilthey, Wilhelm: *Schleiermacher's Hermeneutical System*, p. 91

23 Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutika kao teorijski i praktički zadatak*, u *Um u doba nauke*, Plato, Beograd 2000, str. 185 (podvukao S. V.).

postupanju.

Da li to znači da je Kant svojom filozofskom teologijom *fiksirao* negatorski odnos prema opredmećenjima i pokušajima opredmećenja moralnih apriorija religije poput onih koje oličavaju sveti tekstovi, crkvena organizovanja, istorijske individuacije i verski rituali?

Ponovno stupanje u okrug „graničnog“ odnosa bitka i trebanja može biti sažeto kroz svojevrstan hermeneutičko-praktički imperativ kojim Kant poučava kako *treba* tumačiti religijske pojave religijskog umskog jezgra, kojim se još jedanput skreće pažnja da ideja filozofske teologije kod Kanta nije operativna samo kao moralizatorska translacija religijskih sadržaja u moralne pojmove ili obratno. Shvatanje *Spisa o religiji* kao principa koji izlaže kako *treba* tumačiti religiju u njenoj celovitosti razrešava izvesnu napetost između pitanosti da li je obnarodovana Kantova filozofska teologija zamišljena kao jedan od *moćnih* načina razumevanja i tumačenja religioznih spisa i religije uopšte<sup>24</sup> ili radije kao utvrđenje pravila kako se *mora* tretirati pozitivno-religijski materijal<sup>25</sup>. Nastojanje koje Kant smatra savremenim (mada takođe uviđa „da se tako uvijek postupalo“), a koje u svetim spisima „traži smisao koji stoji u harmoniji sa *najsvetijim*, a kome uči um, može da se drži ne samo za dopušteno nego, naprotiv, za dužnost“<sup>26</sup>, izraz je moranja čovekovog *slobodovanja* u stvarima religije. To što takvo izlaganje s obzirom na slovo otkrovenja često „izgleda nametnuto“, a često i jeste takvo (*Spis o religiji*, str. 100) može se objasniti kao manifestacija zapovedanja moralnog zakona koji se *kao dužnost i obaveza* prepoznaje samo kroz *naš* odnos prema moralnom zakonu kao nesavršenih, konačnih bića kojima se mora „nametati“ sloboda.

Sa druge strane, formalizam čistog moralnog zakonodavstva uma na kojem počiva filozofska teologija *Spisa o religiji* sprečava potonju da se nametne kao nepogrešivi *Clavis za tumačenje religijskih sadržaja* kako je to pokušavala protestantska egzgetika

24 Povodom izlaganja učenja ne-hrišćanskih vera u duhu moralnog zakona Kant veli da se takva izlaganja „ne mogu okriviti zbog nepravčnosti, pretpostavivši da se ne želi tvrditi da je smisao koji dajemo simbolima narodne vjere ili svetim knjigama sasvim tako zamišljen, nego se on može u to unijeti i poprima samo *moćnost* da se njihovi autori tako razumeju“ (*Religija unutar granica čistog uma*, str. 101).

25 U *Sporu između fakulteta* tumaču religije je napomenuto da „mora tumačiti tekst *isključivo* (...) kao priliku da od njega učini nešto moralno unapređujuće, bez izlaganja opasnosti da traga za onim što su sveti autori možda njime mislili“ (str. 127). Ostaje pitanje da li razumevanje moralnog smisla religioznog teksta zapravo predstavlja *bolje* razumevanje autora nego što je on razumeo sebe, kako to predlaže *Kritika čistoga uma* povodom razumevanja Platonove teorije ideja (Kant, Imanuel: *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003, str. 206)!

26 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, str. 77.



literatura i zahteva opravdanje *savesti* kao „moralne moći suđenja koja sudi o sebi samoj“<sup>27</sup> u pogledu metodologije pojedinačnih izlaganja religijske sadržine<sup>28</sup>.

## PRAKTIČKA SUBJEKTIVNOST U *SPISU O RELIGIJI*

Filozofska teologija kao pojmovna medijacija dijaloga između filozofije i religije nakon programskog suprotstavljanja „slova“ i „duha“ religijskih objektivacija upućuje se ka razumevanju njihove jedinstvenosti tako što tvrdi da je duh religijskih pojava ono što obezbeđuje mogućnost moralne pouke i podsticaja za moralno delanje. Istinska religija je prema Kantu zbog toga aktualizovana isključivo u moralnoj službi bogu. Sa Diltajem se može ponoviti da je ovde celina „slova“ religije „objašnjena kao izraz jedinstvenog, sveprisutnog duha koji prožima celinu“<sup>29</sup>, zbog čega se Kantu dalje može prigovarati da je kritička filozofija ona koja utvrđuje nužni i opštevažeći horizont dijaloga kao i načine kada će se i kako u njega stupati<sup>30</sup>, te da je ovakvo postavljanje razumevajućeg odnosa filozofije i religije samo samorazumevanje kritičkog idealizma uz pomoć manje ili više slučajnog spoljašnjeg sadržaja. Ta primedba se ne nameće kao prepreka hodu kritičke filozofije, jer iz vizure Kantovog idealizma pokušaj istupanja iz takve cirkularnosti značio bi pokušaj napuštanja samog uma<sup>31</sup>. Ali sama dualna struktura „slovo“-„duh“ svoj izvor ipak nema u transcendentalnoj, niti bilo kojoj drugoj filozofskoj poziciji nego u povesti religijskih diskusija<sup>32</sup>. To dualizovanje kao razdvajanje onoga što se kantovskim vokabularom može nazvati fenomenalnim i noumenalnim aspektom jedne – judaističke – religije, mesto je

---

27 Isto, str. 165.

28 Iz te perspektive teško je manjkavost kasnijih interpretacija Kantove filozofske teologije objašnjavati činjenicom da su tumači skloni da u *Spisu o religiji* „sagledavaju ono što je dopustivo u njihovim ličnim teološkim stavovima“ (Firestone, C. L., Jacobs, N.: *In Defense of Kant's Religion*, p. 4).

29 Dilthey, Wilhelm: *Schleiermacher's Hermeneutical System*, p. 91

30 Na „metodički krug“ u Kantovoj filozofskoj teologiji upozorava i Ernst **Kasirer**: „Etičko merilo primenjuje se kao opštevažeći kriterijum za pojedinačne forme religije; ali u načinu njegove primene ipak očigledno progovara subjektivno osećanje i doživljaj“ (Kasirer, Ernst: *Kant. Život i učenje*, Hinaki, Beograd 2006, str. 388).

31 Oštar Kantov odgovor na zamerke biblijskih teologa poput ove donosi *Spor među fakultetima*: „Ako biblijski teolozi prestanu da koriste um za svoje svrhe, filozofski teolozi će prestati da koriste Bibliju za potvrdu svojih tvrdnji“ (*The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten*, p. 79/78).

32 O tome u Milisavljević, Vladimir: „Duh“ i „slovo“ moralnog zakona: tekst i komentar u hermeneutici nemačkog idealizma, u *Snaga egzistencije. Teorija norme kod Kanta i Hegela*, Fedon, Beograd 2010, str. 65-77.

rađanja hrišćanstva kao velike civilizacijske tekovine Zapada, samorazumevanog kao religija *slobode*.

Kako Kant posmatra revolucionarnost hrišćanstva kao obelodanjenog prevratničkog potencijala religije kao takve u dobu koje je živelo impozantne *političke* prevrate? Hrišćanstvo je nastalo kao odgovor na moralnu krizu antičkog sveta, dalje i samo postajalo izvorom društveno-političkih kriza ogromnih razmera koje su razrešavale revolucije, da bi se najzad prosvetiteljska filozofija u svojim magistralnim tokovima nametnula kao teorijski domišljaj diskontinuiteta sa hrišćanskom tradicijom. Sam Kant je saglasan sa ovakvim zahtevom utoliko što shvata da „otkad je samo hrišćanstvo postalo učena javnost ili je stupilo u opštu javnost, njegova ga povest (die Geschichte), što se tiče dobroćinskog dejstva koje se s pravom može očekivati od jedne moralne religije, nipošto ne preporučuje“<sup>33</sup> Hegelove reči ipak ističu da je Kant – premda pod svetlom ideje *Aufklaerung*-a – podsećajući na „ideje uma u pozitivnoj dogmatici religije“ bio „mnogo razboritiji od doba prosvete, kada su se ljudi stideli da o tome govore“<sup>34</sup>.

Kako Kant pokušava da uskladi *umnost Aufklaerung*-a i sadržaje hrišćanske vere?

Rečju, ako se hoće pokazati jedinstvo uma i religije po liniji vodilji odnosa *duha* i *slova* Pisma, *praktičko-umsko* rasvetljavanje onoga formalnog i materijalnog u religiji trebalo bi biti analogno religioznom dovođenju u svetlo onoga dualnog u *praktičkoj subjektivnosti*<sup>35</sup> kao sukobljenih principa dobra i zla koji su položeni na tlo slobode.

Praktički aprioriji subjektivnosti u *Religionsschrift*-u predstavljeni su pre svega slikama iz hrišćanskih svetih spisa. Predstava o istočnom grehu i o čovekovom liku kroz koji se ovaploćuje Bog od naročito su značaja za skiciranje teorije (kao i prakse!) subjektivnosti, mada osim navoda „da smo svi zgrešili u Adamu“ (*Spis o religiji*, str. 39) Kant ne pokazuje da mu je stalo do iskustvenih ili pseudo-iskustvenih individuacija onoga idejnog, pošto ideji ne može biti primereno ništa iz oblasti mogućeg iskustva. „Sin Božji“ i „učitelj Jevandelja“ nijednom nije oslovljen punim imenom da bi se predupredila zabuna: „Nije, dakle, potreban nikoji primer iz iskustva da bi se ideja jednog bogu moralno milog čovjeka učinila za nas uzorom, ona kao takav uzor je već u našem umu“<sup>36</sup>. „Prazor čovečanstva“ je praktički stvaran potpuno nezavisno od *znanja* o njegovom

33 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, str. 118.

34 Hegel, G. V. F.: *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1983, str. 459.

35 V. Šparn traži teoriju subjektivnosti *Religionsschrift*-a u njegovom učenju o pokajanju! Uporedi Šparn, Walter: *Kant's Doctrine of Atonement as a Theory of Subjectivity*, in *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1991, p. 103-112.

36 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, str. 58.

povesnom postojanju, a kada se taj bitak stavi „između zagrada“ kao *mitski ometač*, lako je, prema Kantu, zaključiti „da je on (njegov duh i umstveni smisao) bio praktično valjan i obavezujući za svaki svijet u svako vrijeme“<sup>37</sup>. Pun značaj slike Adamovog sagrašenja Kant donosi rečima jednog paganskog pesnika poput Horacija<sup>38</sup>: *Mutato nomine de te fabula naratur* („Ako se promeni ime, o tebi se govori“). Time je osnažena interpretativna pozicija koja zastupa stav da Kant *Spisom o religiji* ne staje u odbranu nijedne istorijske vere, nego da slovi zastupnikom praktičkih apriorija koji grade religiju<sup>39</sup>.

Kontroverzni stav o *radikalnom zlu* koje je grehom prvog čoveka postalo delom prirode ljudskog roda među predstavnicima tadašnje nemačke duhovne elite koja je baštinila tekovine prosvetiteljskog progresivizma poput Getea dočekan je kao „sramotna mrlja“ kojom je Kant učinio ustupak crkvenoj dogmatici<sup>40</sup>. Umesto dogmatici, čini se da Kant pre ustupa mesto čovekovoj praktičkoj slobodi. Zlo čini čoveka *kao* bivstvujućeg, što nema implikacije po dužnost da on *treba* da postane boljim! Na drugom mestu Kant to naglašava: „Povest (Geschichte) *prirode* počinje od dobra jer je *delo božje*; povest *slobode* počinje od zla jer je *delo čoveka*“<sup>41</sup>.

Ako se pokuša pojasniti, reč je o povesti slobodnog odnosa prema slobodi kao ideji, jer je sama sloboda *kao ideja* razrešena temporalnih i prostornih formi. Čovek je stoga inteligibilno slobodan za slobodu manifestovanu kao delanje iz dužnosti zarad dužnosti same – za dobro, ali i za relativizovanje moralnog zakona drugim svrhama, što je slobodan izbor zla kao bivanja podređenim sopstvenom prirodnošću, koja kao takva nije ni dobra ni zla. Radikalno zlo onda nije *dijabolična* uništiteljska samosvrha, već prihvatanje obaveza prema dužnosti kao prema sredstvu za druge svrhe, koje inače ne bi trebale da budu ništa drugo do sredstva *moralnog napredovanja*. Prvi čovek je maksimum svog delanja „učinio ne to da se zakon dužnosti slijedi iz dužnosti, nego, takođe, ako ureba i iz obzira prema drugim namjerama“<sup>42</sup>.

Razrešenost ljudskog inteligibilno slobodnog karaktera od svake empirijske kauzalne

---

37 Isto, str. 76.

38 Na tu činjenicu pažnju skreće Onora O' Nil u članku *Kant on Reason and Religion*, p.295.

39 Fajerston i Džekobs pored toga dodaju da „poreklo hrišćanstva obeležava poreklo prve crkve izgrađene na umskim uvidima (...) te stoga unikatni status hrišćanstva nije, za Kanta, tvrđen u cilju religijskog ekskluzivizma“ (Firestone, C. L., Jacobs, N.: *In Defense of Kant's Religion*, p. 258)

40 O tome u Kasirer, Ernst: *Kant. Život i učenje*, str. 390.

41 Kant, Immanuel: *Nagađanja o početku istorije čovečanstva*, u *Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Ideje, Beograd 1974, str. 76.

42 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, str. 39.

determinisanosti kao ključna tekovina *Kritike praktičkog uma* skida „mitski omotač“ sa pojmovi božanske naredbe o koju se oglušio edenski čovek i „zlog duha“ koji ga je nagovorio na greh, nudeći ih time kao uvek već interiorizovanu borbu dobra i zla u kojoj delatni čovek nije čas dobar, a čas zao već je otelovljenje i jednog i drugog principa i njihova borba<sup>43</sup> kao biće zatečeno na raskršću pojavnog i noumenalnog sveta. Kant to jasno iskazuje stavom da „ne postoji razlog *u svetu* zbog kojeg bi (čovek – op. S. V.) mogao prestati da bude slobodno delujuće biće“<sup>44</sup>. Iz takvih perspektiva filozofske teologije smanjena je prozirnost hrišćanske formule „sagrešenja u Adamu i spasenja u Hristu“, zbog čega joj je neophodno posvetiti nešto više prostora.

Kalkulantski, hipotetički odnos prema moralnom imperativu ne misli se kao vremenski prauzrok bilo čega u ljudskoj povesti jer ona onda ne bi bila moguća kao povest slobode, nego jedino kauzalne determinacije, pa zbog toga on nije „privilegija“ nijednog izolovanog pojedinca. Nije takav odnos ni odlika samo judaističke vere, stigmatizovane okvirom u kome se saopštava da ona ne neguje pogled za pobude maksima delanja „nego samo za izvršavanje zakona prema slovu“, čime je se doživljava kao političko, a ne moralno ustrojstvo<sup>45</sup>. Judaizam je doprineo *civilizovanju*, ali „nije uopšte bitno ukočio carstvo mraka“ i pospešio *moralni* boljitak. U *Sporu među fakultetima* Kant moralnu religiju naziva *eutanazijom judaizma* (str. 95), premda se takva „dobra smrt“ što glasno, što „između redova“ predviđa i povesnom hrišćanstvu, kao uostalom i svim stvarima *kao* vremenitim predmetima mogućeg iskustva. Taj kraj „u moralnom nizu svrha je istovremeno početak postojanosti njih kao *nedokučivih* bića“<sup>46</sup>. Sve što možemo *znati* o sredstvima za moralni uspon kao elementima *mogućeg* iskustva ne dovodi ta sredstva u svetlo s obzirom na njihovu izvornu usvrvljenost, već ih protežira kao osamostaljene svrhe kojima je sve drugo podređeno, pa i moralnost. „Pokvarenost“ razloga svih maksima i „naopakost“ čovekovog srca je jedino što o njemu možemo *znati* i to je dimenzija subjektivnosti zahvaljujući kojoj smo u mogućnosti poistovećivanja s Adamom, uz simboličku izmenu imena nosioca radnje. To je ujedno mesto za ponavljanje prepoznatljivo slikovitog Kantovog pitanja: „Kako se može očekivati da se iz tako kvrgavog drveta (kao što je

---

43 Upoređi Hegelov navod iz *Predavanja o filozofiji religije*: „Ja nisam jedan od onih što se međusobno bore nego sam *oba* što se bore i sama borba“ (Hegel, G. W. F.: *Predavanja o filozofiji religije I*, Naklada Breza, Zagreb 2009, str. 65).

44 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, str. 38.

45 Isto, str. 113-116.

46 Kant, Immanuel: *Kraj svih stvari, u Um i sloboda*, str. 125.

čovjek – op. S. V.) isteše nešto potpuno pravo?<sup>47</sup>

Jedno ljudsko ograđenje o moralni zakon, to jest o maksimu zbog koje se njemu pokoravamo, bilo je Kantu dovoljno da *rigoristički* utvrdi radikalno zlo ljudske rodne prirode, jer moralni zakon ne poznaje izuzetke u svom zapovedanju. *Primer* jednog bogu milog čoveka do svesti je doveo ideju svetosti volje i proizveo *revoluciju* u ljudskom rodu. Ako se na delu pokazala nedovoljna ubedljivost dogme o prvom čoveku kao krivcu za ljudsko zlo, a ta krivica kao „*od svih najličnija*“, krivica koju može nositi samo neko ko se može kazniti<sup>48</sup> – ko je *slobodan* – da li je unutar granica samog uma moguće propustiti pojedinca koji bi bio posrednik u iskupljenju i koji bi okajao greh ljudskog roda?

Bez obzira na vid *personifikovanja*, ali i bez obzira na način na koji sebe iskustveno spoznajemo i kako prirodno jesmo, mi prema Kantu bezuslovno *treba da* sledimo umski prauzor čovečanstva, da delamo moralno. Odluka da sledimo moralni zakon zbog same moralnosti unutrašnja je revolucija kao rađanje *novog čoveka*. „Stari“ čovek ne može znati ništa o mogućnosti ovozemaljskih, fizičkih benefita svog preokreta. Ne zna on takođe ništa ni o njihovoj nemogućnosti, a iskušenje i telesnu patnju nastavlja da tumači kao kaznu, sve dok time pokušava da na inteligibilne zakone slobodovanja nadoveže prirodni kauzalni tok. To je ono što posmatrač i uopšte mogu znati o odvijanju preobražaja, kroz primećivanje postepenih *reformi* „starog“ karaktera, ali ne i njegovo trenutno, revolucionarno postanje novim (*Spis o religiji*, str. 68). „Strašni sud“ ostavljen za „kraj vremena“, nekoruptibilan, koji neće biti ometen sukcesivnošću opažanja i izjedna će moći da prosudi promenu karaktera, zapravo je uvek moguć: „Ako se čovek pita o sudiji koji je u njemu samom, onda on sebi prosuđuje strogo, jer on *ne može podmititi um*“<sup>49</sup>.

„Neskrivljena“ ali ipak ništa manje „zaslužena“ (*Spis o religiji*, str. 116) smrt učitelja Jevandolja primer je savladavanja ljudske konačnosti, jer se ona principijelno uvek mora moći slamati moralnim činjenjem. Međutim, znanje o konkretnom pojedincu koji je moralnim vođenjem života savladao prirodnu konačnost prema Kantovom stanovištu bi odmagalo praktičkom umu. U moralnom smislu, dobrodošlo je „otvaranje vrata“ slobodi, ali ne i dogmatsko utvrđivanje dogođene „pobede“ nad carstvom prirode u prirodi samoj: „Uzdizanje takvog sveca iznad sve trošnosti ljudske prirode bi, prema svemu što možemo uvidjeti, prije bilo na putu praktičkoj primjeni njegove ideje za naše ugledanje“<sup>50</sup>.

---

47 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, str. 92; uporedi npr. i *Ideju opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, u *Um i sloboda*, str. 34.

48 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, str. 66.

49 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, str. 71 (podvukao S. V.).

50 Isto, str. 59.

Pitanjem o mogućnosti „pobede nad carstvom prirode“ živopisnim je rečima ponovljeno granično pitanje o dovršenoj, saznatljivoj objektivaciji slobodne subjektivnosti. Prekoračenje te granice i afirmativni odgovor za Kanta bi značili samoukidanje slobodne subjektivnosti, koja ne bi došla kao „usmrćenje iz milosrđa“ nego kao *moralna smrt uma* (*Spis o religiji*, str. 156).

Najavljivači pobede dobra nad prirodom ili manifestacije te pobede, prisutni u religijskim otkrovenjima kao 1.) delovanja milosti, 2.) čuda, 3.) svete tajne i 4.) vera u sredstva pomoću kojih se obezbeđuje milost, kod Kanta su označeni kao ono uzgredno, pogranično same religije (*parerga*). Filozof ne osporava „mogućnost ili stvarnost njihovih predmeta“, ali ih ni ne dopušta kao „maksime mišljenja i delovanja“<sup>51</sup>. Bliže, one su prihvatljive kao izrazi *refleksivnog* ali ne i *dogmatskog* verovanja koje tvrdi da *zna* kako načiniti prelaz od prirode ka slobodi, te da je u posedu neposrednog znanja božje egzistencije koje prati obećanje sredstava za obezbeđivanje božanske milosti. Sa H. **Fajingerom** (Hans Vaihinger) može se reći da ova sfera religioznih *fikcija* – korisna za širenje vere među narodom –, „ne sme biti transformisana u dogme“ i da ono refleksivno *kao-da* njihovog realiteta ne sme biti transformisano u „tako“ i „zbog toga“<sup>52</sup> teorijskog objašnjavanja. U protivnom će nastupiti religijske *zablude*, ukorenjene u maksimi kojom se sredstvu pripisuje vrednost po sebi umesto vrednost svrhe.

*Praznoverna* ubeđenost da se prirodnim sredstvima može stupiti u dodir sa onim natprirodnim, kao i verovanje u čuda, moralno su transcendentna događanja, ali su srodna umu utoliko što izražavaju njegovu prirodnu dijalektičkost. Ono što ne samo da nema srodnosti sa samim umom, već je odgovorno za njegovu „moralnu smrt“ jeste uverenost u mogućnost ekskluzivističkog, neposrednog ophođenja sa bogom koje nudi znanje o „sredstvima milosti“ drugačijim od moralne vrline. To Kant naziva religioznim *zanesenjaštvom*, fanatizmom (*Schwaermerei*) kojim se zanemaruju upozorenja kritičke filozofije, a koje ishodi ili u lenjosti ili u fanatičnom činjenju onoga što odstupa od moralnog zakona samo zbog toga što se smatra da postoji *neposrednije* znanje o *neposrednijem* načinu kako postati bogu milim čovekom. Savest kao moralna moć suđenja kod Kanta ne pristaje na hazardnu igru u kojoj bi se nešto činilo zato što je naslućeno kao mogući opštevažeći zakon. Ne može se znati da se osluškuje glas božanskog bića, jer prethodno nedostaje znanje o božanskom *biću*, ali se može *znati* kada se ne čuje božji glas bez obzira

51 Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, str. 48 (Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, s. 52).

52 Vaihinger, Hans: *The Philosophy of 'As if': A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, Kegan Paul & Co., London 1935, p. 297.

na poreklo objektivacije koju štujemo kao bogom nadahnutu: „Ukoliko glas zapoveda da radimo nešto oprečno moralnom zakonu“<sup>53</sup>.

Elementi za moralnu re-interpretaciju hrišćanstva kao „ideje religije“ kod Kanta ne pokušavaju da se nametnu kao usiljeni zaštitnici jednog istorijskog relikta, nego da sačuvaju u životu ono što je u onome umskom hrišćanstvu uvek „vredno ljubavi“: to što zagovara ljubav prema zakonu kao način ispunjavanja zakona – kao „slobodno primanje tuđe volje pod sopstvene maksime“<sup>54</sup>. Kroz hrišćanstvo je subjektivnosti raskrivena mogućnost da se objektivira u pripadnosti svetskoj etičkoj zajednici koju se može razumeti takođe i kao porodicu koju pojedinac svugde nalazi – sobom, i u sebi. „Osećaj slobode u izboru krajnje svrhe“ svake individue je *liberalni* način hrišćanskog mišljenja i razlog zbog kojeg je simbolički morao da umre hrišćanski Bog. Bog koji je umro na krstu „prouzrokovao je otvorenu revoluciju (...) za koju se zacijelo još i danas može žaliti što nije uspjela, ali koja ipak nije osujećena, nego je nakon njegove smrti prešla u predrujojačivanje religije (Religionsumaenderung) koje se širi u tišini, ali uz mnogo patnje“<sup>55</sup>.

## „POSVEĆENJE OGRANIČENOSTI“

Najpoznatije svedočanstvo o uskladivosti radikalne moralne egzegeze Kantovog *Religionsschrift*-a sa hrišćanskom ortodoksijom sačuvano je pismom koje je pruski ministar za duhovne i nastavne poslove J. H. Velner 1794. godine napisao Kantu u ime kralja Fridriha Vilhelma. U tom pismu između ostalog stoji da „njegovo visočanstvo sa velikim nezadovoljstvom već dugo posmatra“ način na koji Kant „zloupotrebljava svoju filozofiju za izopačenje i uniženje brojnih glavnih i osnovnih učenja Svetog Pisma i hrišćanstva“ što je izašlo na videlo „naročito u knjizi *Religija unutar granica samog uma*“<sup>56</sup>, kao i da se izražava nada da će Kant svoj autoritet i talenat ubuduće koristiti za patriotsko obrazovanje omladine, jer će u protivnom snositi neprijatne konsekvence. Da se radilo o mnogo dubljem sukobu nego što je Kantovo sporenje sa predstavnicima konzervativne, cenzorske birokratije upućuje činjenica da se i dva veka nakon Kantove smrti filozofska teologija *Spisa o religiji* kod uglednih tumača smatra „moralnim ateizmom“ i da je ona u

53 Kant, Immanuel: *The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten*, p. 115/114.

54 Kant, Immanuel: *Kraj svih stvari*, str. 133.

55 Kant, Immanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, str. 75 (Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, s. 82).

56 Kant, Immanuel: *The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten*, p. 11/10.

skladu sa celovitošću kritičkog projekta „sasvim suprotno njegovoj osnovnoj nameri“ da ograničenjem znanja ostavi „brisani prostor“ za veru, rezultat imala u tome „da je umsko Ja i njegova iskustvena svest izgubilo svaku vezu sa Bogom“<sup>57</sup>. Za razliku od traga na koji je uputio Hegel, Kant je ovde shvaćen kao okrunjenje prosvetiteljskog filozofiranja. Sa nešto većom dozom opreza, pojedini komentatori ipak nalaze za shodno da ponovo postave pitanje: Da li je Kant uopšte bio hrišćanski filozof?<sup>58</sup>

Biografski fakti kroz koje se Kanta zatiče između pijetističkog školovanja i vaspitanja, racionalističke metafizike i filozofije prosvetiteljstva ne mogu na odgovarajući način ni dati odgovor, ali ni opravdati gornje pitanje ako bi pokušali da psihologistički pristupe ovom aspektu Kantove filozofije. Nije, ipak, zgoreg pomenuti da prvi Kantovi biografi beleže da se on sem nekolicine naslova poput Mihaelisovog *Moralna* uopšte nije doticao teoloških istraživanja, a naročito ne onih „koji su se odnosili na egzegezu i dogmatiku“<sup>59</sup>, zbog čega u kantovskom maniru možemo saopštiti da (Kantov) *bitak* ni po ovom pitanju ne može izvesti *trebanje* i etičko-egzegetičku koncepciju koja se javno obrušila na pozitivnu, istorijsku veru. Ova je kod zrelog filozofa bila izvan horizonata interesovanja osim u meri u kojoj ga je ka njoj vodio praktički um!

Noviji Kantovi kritičari takve podatke mogu iskoristiti za prigovore *Religionsschrift*-u koji bi se na najpregnantniji način mogli svesti na primedbe nemetodičkom zapadanju u hermeneutički krug prilikom pristupanja religijskoj problematici. Taj prigovor ne smeri samo na to što se jedna filozofska koncepcija nameće kao apsolutno merodavni posrednik u dijalogu filozofije i religije, nego pre na Kantovu povesnu uslovljenost *jednom* istorijskom verom koja je u odlučujućoj meri doprinela zapadnom samorazumevanju svoje duhovnosti kao slobodarske koje se manifestuje i kod Kanta<sup>60</sup>, a čija se baština dalje prećutno koristi prilikom prosuđivanja ostalih istorijskih vera, o kojima se ima sasvim spoljašnje znanje.

---

57 Panenberg, Volfhart: *Teologija i filozofija*, Plato, Beograd 2003, str. 149.

58 Schoendorf, Harald: *Je li Kant kršćanski filozof?*, u *Obnovljeni život*, Vol. 59/No. 2, 2004, str. 209-217.

59 Borovski, L. E.: *Prikaz života i karaktera Imanuela Kanta, u Ko je bio Kant? Tri biografije od Kantovih saradnika*, Plato, Beograd 2003, str. 82. Reči kojima se Borovski u nastavku izjašnjava o Kantovom odnosu prema onome pozitivnom hrišćanske religije veran su prikaz osećanja koje je moralna egzegetika kenigzberškog filozofa mogla da izazove kod jednog prostodušnog vernika, i to kada je u pitanju gotovo svaka pojedina tačka *Spisa o religiji*. Nada da Kantovo delo neće proširiti svoj uticaj prema Borovskom trebala je biti obezbeđena prethodnom pitanošću svakog čitaoca: „Da li smo Kantu, *osim u nepoznavanju i nepoštovanju hrišćanstva*, slični i u nekim drugim stvarima? U tačnosti i odanosti svom pozivu? U nekoristoljubivosti? U nepopustljivoj ljubavi prema istini?“ (str. 94, podvukao S. V.).

60 Schoendorf, Harald: *Je li Kant kršćanski filozof?*, str. 211.



Pored toga, Kant ne samo da ne priznaje povесnu uslovljenost svoje misli hrišćanstvom, nego iz situacije u kojoj je njome determinisan on odabira sadržaje hrišćanske doktrine koje se treba zadržati u životu, a koje treba odbaciti jer nisu u skladu sa njegovom etičkom koncepcijom<sup>61</sup>.

Nasuprot tome, liberalistička odbrana insistira na formalizmu „prvog eksperimenta“ Kantove filozofske teologije. Među ostalima, O. O' Nil *Religionsschrift* čita kao jedan od mogućih Kantovih odgovora na pitanje Čemu mogu da se nadam? i smatra da „malo ispod površine dela leži pogled na um i umno tumačenje koji ne dodeljuje privilegovan status religioznom nadanju<sup>62</sup>, hrišćanskoj nadi, hrišćanskim svetim spisima, hrišćanskoj crkvi uopšte“<sup>63</sup>. Fajerston i Džejkobs decidirano tvrde da Kantov ton kroz *Spis o religiji* nije branilački ni za jednu istorijsku veru, kao i da teza o jedinstvenosti istinite religije i diferencijaciji vera „ne samo što služi kao osnova za religijsku toleranciju, već takođe Kantovu filozofiju čini upotrebljivom za prakse komparativne religije koje žele da otkriju zajedničko moralno jezgro šarenolikog spektra svetskih religija“<sup>64</sup>.

Teze odabranih interpretatora otvaraju potencijalno plodne horizonte za diskutovanje *Spisa o religiji* koji se naposljetku moraju suočiti sa pitanjem: Da li priroda čistog praktičkog uma kako je misli Kant dozvoljava da on sebe stavi u drugačiji odnos sa povešću kao objektiviranjem ljudske duhovnosti, odnosno da li je čista moralna svest kao duh religijskog i svakog drugog ljudskog ostvarenja moguća drugačije nego kao potpuno ignorisanje svakog zbiljskog slova?

Neophodno je naglasiti da samouverenju moralne svesti „pripada stav da ona ima 'središte u sebi samoj'“, na kome se gradi „povjerenje u autoritet unutrašnjeg znanja i uvjerenja“<sup>65</sup>. Kantova etička koncepcija odigrala je ključnu rolu u procesu etabliranja takve samouverenosti kao opšteg duhovnog dobra moderne. Samouverena moralna svest koja se postavi kao meritorna za pitanja religije svoje „bogoslužjenje“ ne može početi drukčije nego *ispočetka*, negirajući samostalnu vrednost svega što može da preti njenoj autonomnosti izraženoj kao moć suđenja o *univerzibilnosti* pojedinačnih pozitivno-

---

61 Uporedi stav G. Mičelsona (Gordon Michalson) koji diskutuju Fajerston i Džejkobs (*In Defense of Kant's Religion*, p. 98).

62 Prema O' Nilovoj, religiozno nadanje (u svojim modalitetima nade u božju milost i besmrtnost duše) u ravnopravnom je položaju sa nadom u povесni progres kojoj Kant posvećuje svoje filozofsko-povесne studije.

63 O' Neill, Onora: *Kant on Reason and Religion*, p.308.

64 Firestone, C. L., Jacobs, N.: *In Defense of Kant's Religion*, p. 197.

65 Perović, Milenko A.: *Rasprava o biti i aporijama savjesti*, str. 282.

religijskih sadržaja. Njeno *liberalno* promišljanje hrišćanstva doduše priznaje da je ono „vredno ljubavi“ hrišćanske religije princip slobode *od* religioznog kulta i dogmatike – čak i hrišćanske – ali taj princip ne priznaje kao svoj izvor, nego samo kao ono što moralnom interpretacijom biva propušteno u jedinstvenost sa umom. Religija kao duboko *lično* pitanje ne prihvata nadličnu-*opštu* vrednost kulta kao vere u „sredstva milosti“ u vidu molitve, odlaženja u crkvu, krštenja, zajedničkih ceremonija.

Ako se ovde uz Kanta tvrdi da istinska religija *jeste moralna* religija, kantovsko tumačenje tog stava zahvata kopulu ‘jeste’ kao bitak religije u *trebanju* kao *actus*-u moraliteta. Kao i čovek, ono što religija jeste ono je što *tek treba da bude*. Međutim, perenirajuće *trebanje* ne dozvoljava istinsku religiju kao *zbiljsku* – istinska religija *nije!* Može se reći da Kant religiju ni ne želi kao postojeću, već da saopštava nužnu mogućnost njenog sjedinjavanja sa umom u kojem se negira njena postojeća (=pozitivna, istorijska) strana, ali takva konstatacija na jednak način pogađa zbiljnost čovekovog samoostvarenja uopšte, mogućnost postojanja čoveka kao čoveka.<sup>66</sup>

Još jedna potvrda uspelosti projekta koji je potražio jedinstvenost uma i Pisma je tematsko razvijanje hrišćanskog iskustva smrti Boga u čistu moralnu svest kao regiju u kojoj se događa „suspenzija“ svega što se smatra da je transcendirano. Smrt transcendensa je ono u čemu su sjedinjeni revolucionarnost Kantovog etičkog učenja i prevratništvo hrišćanstva, gde bi ovo prvo povесnim napretkom trebalo da bude „predrugojačivanje religije“ koje se „uz mnogo patnje“ širi „u tišini“.

To isto tako potvrđuje Hegelovo tumačenje Kantove filozofije kao jedne od „refleksijskih filozofija subjektivnosti“<sup>67</sup>, koja - umesto da prizna mogućnost sebeostvarivanja u onome što se etičkom stanovištu prikazuje kao trans-etičko, bitkovno, zbiljsko – ponire „u dubinu noći onoga Ja=Ja koje više ništa izvan sebe ne razlikuje i ne zna“. Takav proces kod Hegela ne samo što je izraz „tihe patnje“, već je reč o beskrajno bolnom osećanju da je sam bog mrtav<sup>68</sup>. U formalizovanoj subjektivnosti i religija unutar granica „samog uma“ momenat je posvećenja *ograničenosti*, konačnosti (*Vera i znanje*, str. 275), jer se moralna religija kao i moralna subjektivnost uopšte ne shvataju u svom postojanju povесnim subjektima, to jest u svom *objektiviranju* koje ne bi značilo njihovu čistu negaciju. Tu ne može od naročite pomoći biti interpretativno približavanje Kantovog „kao-da“ pristupa istorijskim aspektima religije njegovoj analizi reflektivne teleološke moći suđenja, jer ni ona nije osmišljena kao konstituens čovekovog *ostvarenja* kojim

66 Upoređi Kangra, Milan: *Etika i sloboda*, Naprijed, Zagreb 1966, str. 73.

67 Hegel, G. W. F.: *Vera i znanje*, u *Jenski spisi 1801-1807*, Veselin Masleša-Svetlost, Sarajevo 1987.

68 Hegel, G. V. F.: *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd 2005, str. 350.

nastupa zbiljsko ukidanje diferencije između trebanja i bitka, beskonačnog i konačnog ili „duha“ i „slova“ religije.

Osnovna razlika između Kantove filozofske teologije i Hegelove filozofije religije nije skrivena u tome što Hegelov „objektivni idealizam“ ljudski religiozni razvoj razumeva „kao nužno uspinjući“ čime biva relativizovana pojedinačna odgovornost kako to tvrde Fajerston i Džejkobs, nego u tome što taj razvoj *stvara* sam čovek. „Suprotno puko moralnom stajalištu Kanta i Filtea“ Hegel zbiljnost religije vidi na strani *kulta*<sup>69</sup> kroz koji se nju nameće kao objektiviranu ljudsku subjektivnost. Već je bilo reči da su za Kanta radnje kulta samo nepoopštiva *parerga* religije, ali mora biti postavljeno pitanje da li moralna religija koja hoće isključivo opšte dobro može *zbiljski* učiniti *išta* dobro?<sup>70</sup> Ka tom pitanju se upućuje Hegel kada upozori da bi uništenje kulta bilo u uzajamnom odnosu sa shvatanjem subjektivnosti kao celine i presecanjem kola „izlaženja svesti u njeno objektivno *znanje*“ i izlaženja iz „subjektivnog srca u delovanje“<sup>71</sup>.

#### IZABRANA LITERATURA:

- Desmond W., Onnasch E.-O. and Crysberghs P. (ed.): *Philosophy and Religion in German Idealism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004.
- Dilthey, Wilhelm: *Schleiermacher's Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics*, in *Hermeneutics and the Study of History*, Selected Works, Princeton University Press, New Jersey 1996, p. 33-227 (translated by T. Nordenhaug).
- Firestone, C. L., Jacobs, N.: *In Defense of Kant's Religion*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2008.
- Hegel, G. W. F.: *Predavanja o filozofiji religije I*, Naklada Breza, Zagreb 2009 (prevod: K. Miladinov).
- Kant, Imanuel: *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990 (prevod: A. Buha).
- Kant, Immanuel: *The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten* (bilingual edition), Abaris Books, New York 1979.
- Kasirer, Ernst: *Kant. Život i učenje*, Hinaki, Beograd 2006 (prevod: A. Buha).

---

69 Hegel, G. W. F.: *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 178.

70 Upoređi Perović, Milenko A.: *Rasprava o biti i aporijama savjesti*, str. 293.

71 Hegel, G. W. F.: *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 68-69.

Lessing, G.E: *The education of the human race*, in *Philosophical and Theological Writings*, Cambridge University Press 2005, p. 217-240 (translated and edited by H. B. Nisbet).

O' Neill, Onora: *Kant on Reason and Religion*, The Tanner Lectures on Human Values, delivered at Harvard University 1996, p. 269-308.

Available on <http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/oneill97.pdf>

Perović, Milenko A.: *Rasprava o biti i aporijama savjesti*, u *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka ARHE, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012, str. 261-338.

Rossi P. J. and Wreen M. (ed.): *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1991.

STANKO VLAŠKI  
Faculty of Philosophy, Novi Sad

ETHICS AND EXEGESIS  
THE IDEA OF THE PHILOSOPHICAL THEOLOGY IN KANT'S *RELIGION*

**Abstract:** The philosophical theology of Kant's *Religion within the boundaries of mere reason* could be understood as an interpretation of religious contents by his moral philosophy if one does not ignore that this interpretation - as an actualization of the way how one *ought to* interpret religious objectifications - is the moral act too, which confirms the basic thesis of the primacy of practical reason. The author approaches Kant's thematization of religious contents from this standpoint and he is trying to show that the source of the philosopher's two-century long dispute with the exponents of a historical faith is hiding in the nature of the relation between Kantian moral consciousness and objectivity in general.

**Keywords:** Kant, religion, philosophical theology, exegesis, practical reason

*Priljeno: 21.8.2012.*

*Prihvaćeno: 15.10.2012.*