

ISSN 2303-4068

Časopis za filozofiju i religiju

# Logos

Tuzla, vol. 1, br. 2, juli 2013., cijena 10 KM

Journal of Philosophy and Religion

Golamhosain Ebrahimi Dinani, Abu Hamid El-Gazali,  
Ljudevit Franj Ježić, Nevad Kahteran, Amir Karić, Osman Kozlić,  
Senad Kusur, Iva Mršić Felbar, Najmat al-Sadat Radfar,  
Vesna Stanković Pejnović, Kerim Sušić, Lino Veljak



Centar za kulturu i edukaciju

**LOGOS**

Časopis za filozofiju i religiju

# Logos

Tuzla, vol. 1, br. 2, juli 2013., cijena 10 KM



Centar za kulturu i edukaciju  
**LOGOS**

Izdavanje časopisa Logos finansijski je podržala  
“Fondacija Mulla Sadra u BiH”

# Logos

Časopis za filozofiju i religiju  
Vol. 1, br. 2, 2013.

## Izdavač

LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju  
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH  
Email: uredniklogos@gmail.com

## Glavni urednik

Rusmir Šadić

## Urednička redakcija

Orhan Jašić, Kerim Sušić, Danijel Tolvajčić,  
Midhat Čaušević

## Urednički savjet

Lino Veljak  
(Univerzitet u Zagrebu)

Boris Gunjević  
(Univerzitet u Zagrebu)

Sulejman Bosto  
(Univerzitet u Sarajevu)

Rešid Hafizović  
(Univerzitet u Sarajevu)

Adnan Jahić  
(Univerzitet u Tuzli)

Željko Kaluđerović  
(Univerzitet u Novom Sadu)

Dizajn & DTP  
Elvedin Kozarević

Lektor za bosanski jezik  
Sevret Mehmedčehajić

Lektor za engleski jezik  
Almir Avdić

Tiraž  
200

Cijena  
10 KM

# O UMSKOJ POTREBI ZA VJEROM U BOŽIĆU OPSTOJNOST PO RASPRAVI WIZENMANNA I KANTA

Ljudevit FRANJ JEŽIĆ

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
Ivana Lučića 3, 10 000 Zagreb, Hrvatska  
E-mail: ljfjezic@gmail.com

## ABSTRACT

Premda u našem židovsko-kršćansko-muslimanskom kulturnome krugu nikada nije nedostajalo vrijednih pokušaja da se odgovori na pitanje postoji li bog, na njega je osobito filozofijski produbljen odgovor ponudio kćinigšberški prosvjjetitelj Immanuel Kant. U oštrotjoprjeci spram svih onih među svojim suvremenicima koji su pokušali pokazati da um u svojoj spekulativnoj uporabi može na ovaj ili onaj način dostići spoznaju božje opstojnosti, Kant je svojom čuvenom «Kritikom čistoga uma» (1781.) otklonio samu mogućnost takva dokazivanja, a načelo da bog postoji dopustio samo unutar moralne teologije kao dio kanona čistoga uma u njegovoj praktičkoj uporabi. Ipak je već prije objave «Kritike čistoga uma» (1781.) oštroman mladi pietist Thomas Wizenmann, Kantovu umsku vjeru u očima suvremenika dojmljivo doveo u sumnju te ju pretumačio kao «vjeru iz potrebe» (Bedürfnisglaube). Namjera je ovoga članka ispitati kako se to odvilo među odjecima spora oko panteizma, i što predmet njihova spora za nas danas znači.

Je li naš interes za metafiziku tek teoretički («Što mogu znati?») ili, ako se pravo razumije, „praktički i teoretički ujedno“, ili, još točnije, zapravo «eshatološko-praktički» («Činim li što trebam, čemu se smijem nadati?»)?

**Ključne riječi:** Kant, Wizenmann, Jacobi, Mendelssohn, božja opstojnost, spor oko panteizma, umska vjera, čisti um, objava

## ÜBER DIE VERNUNFTBEDÜRFNIS NACH DEM GLAUBEN AN DAS DASEIN GOTTES IN DER DISKUSSION ZWISCHEN WIZENMANN UND KANT ZUSAMMENFASSUNG

Obgleich es in unserem jüdisch-christlich-muslimischen Kulturraum niemals an wertvollen Versuchen, die Frage, ob es einen Gott gibt, zu antworten, mangelte,

bot der königsbergische Aufklärer Immanuel Kant eine besonders philosophisch vertiefte Antwort darauf an. Im scharfen Gegensatz zu allen jenen unter seinen Zeitgenossen, die einen Versuch gemacht haben, zu zeigen, dass die Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch auf diese oder jene Weise zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangen kann, hat Kant selbst die Möglichkeit davon in seiner berühmten «Kritik der reinen Vernunft» (1781.) abgelehnt und den Satz vom Dasein Gottes nur innerhalb einer Moraltheologie als ein Teil des Kanons der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch erlaubt. Schon vor der Erscheinung der «Kritik der praktischen Vernunft» (1788.) hat aber ein scharfsinniger junger Pietist namens Thomas Wizenmann den Vernunftglauben Kants in Augen ihrer Zeitgenossen nachdrücklich in Zweifel gezogen und sie als einen «Bedürfnisglauben» umgedeutet. Es ist die Absicht dieses Aufatzes, zu besprechen, wie dies im Kontext des Pantheismusstreits geschah, und was für eine Bedeutung ihre Streitsache für uns hat.

Ist unser Interesse an der Metaphysik bloß theoretisch («Was kann ich wissen?»), oder, wenn wohl verstanden, „praktisch und theoretisch zugleich“, oder, noch genauer, eigentlich «eschatologisch-praktisch» («Wenn ich tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen?») ?

**Schlüsselwörter:** Kant, Wizenmann, Jacobi, Mendelssohn, das Dasein Gottes, Pantheismusstreit, Vernunftglaube, die reine Vernunft, Offenbarung

## 1.0 Spor oko panteizma i Kantov spis Što znači orientirati se u mišljenju?

Wizenmannov kratak, ali dojmljiv i znakovit spor s Kantom odvio se među odjecima čuvenoga spora oko panteizma (Pantheismusstreit) koji je potresao njemačku javnost sredinom osamdesetih godina 18. stoljeća, a i sasvim osebuјno obilježio rasprave narednih desetljeća.<sup>1</sup>

Premda su njegovi začetnici bili Friedrich Heinrich Jacobi i Moses Mendelssohn, spor je silom prilika uvukao i druge u svoje žarište, pa su se povodom njega filozofski sucelili i Wizenmann i Kant. Premda je neposredni

---

1 Spor oko panteizma, koji ovdje mogu tek ugrubo ocrtati, pobliže opisuju Scholz i Beiser. V. Scholz, H., 1916., *Einleitung*, u: Scholz, H. (ur. i prir.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin: Reuther & Reichard, str. IX-CXXVIII; Beiser, Frederick C., 1987., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Massachusetts i London: Harvard University Press., str. 44-113. Scholz u navedenome djelu daje pretisak četiri temeljnja spisa spora: Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (rujan 1785.); Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (listopad 1785.); Mendelssohn, *An die Freunde Lessings* (siječanj 1786.); Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings* (travanj 1786.).

povod sporu oko panteizma bila tek dvojba da li je prosvjetitelj i teolog G. E. Lessing (†1781.) zadnjih godina života postao uvjereni spinozist, čemu je Jacobi svjedočio, i da li je to postao u smislu ateista (Jacobijevo tumačenje) ili kakva «pročišćenoga panteista» (Mendelssohnov pokušaj spašavanja ugleda pokojnoga prijatelja), spor se prometnuo u sudbinsko pitanje o prosvjetiteljskome pokretu kao takvu. Naime, postavilo se pitanje ne zahtijeva li, kako Jacobi izvodi, uvriježeni novovjekovni način razumskoga dokazivanja (*demonstratio*) – jednom kad se dosljedno provede u pitanju o bogu – zamjenu vjere u osobnoga Boga ne samo (tada uobičajenim) deizmom, nego štoviše dosljednim spinozizmom kao (determinističkim) «ateizmom i fatalizmom»?<sup>2</sup> Ako se pak žele izbjegći takve posljedice, nije li nužno da se um odrekne svojih spekulativnih pokušaja spoznavanja i dokazivanja božje opstojnosti te da se napravi (Jacobijev) «*salto mortale*» u vjeru, dakle ni u kakvo (posredovano) poimanje, već u neposredno (intelektualno) zrenje božje opstojnosti?

Budući i uvjerenim i veoma uspješnim prosvjetiteljem, Mendelssohn je umjesto Jacobijeva «zanesenjačkoga» rješenja pokušao ponuditi rješenje u svjetlu prosvjetiteljskoga razuma. Na nesreću mu se izlazom iz nevolje učinila metoda orientiranja pomoću suda *zdravoga razuma* kod svih istraživanja gdje spekulativni um može zaći na stranputicu, kakve su i ateizam i fatalizam.<sup>3</sup> Da je Mendelssohn takvim rješenjem ne samo nedosljedan svojim prijašnjim izvodima i nesuvisao (jer um mora tumačiti i dokazivati sudove *zdravoga razuma* istodobno dok *zdravi razum* ispravlja njegove spekulativne zastrane), nego da se po njem slabo razlikuje od Jacobia s njegovim «skokom u vjeru», ubrzo je dojmljivo prikazao anonimni «*dobrovoljac*» (*Freywillige*) u djelu *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie. kritisch untersucht von einem Freywilligen* (1786.).

- 
- 2 Da spinozizam "više prijeći moralnu činidbu nego ateizam sam po sebi" iznio je nakon podužega izvoda nitko drugi nego Christian Wolff obrazloživši to time što ateizmu "samo po prigotku pristupa sveopće fatalizam", što znači da je (bitno sveopće fatalistički) spinozizam "u izvjesnome pogledu" "štetniji nego ateizam". V. Wolff, Christian, 1741. (2. izd.), *Theologia naturalis* sv. 2, Frankfurt & Leipzig: Officina libraria Rengeriana, §. 716.: "[...] praxi moralis magis obstat Spinozismus, quam Atheismus in se spectatus, cui quippe nonnisi per accidens fatalismus universalis accedit. [...] evidens omnino est, Spinozismum certo respectu magis noxiū esse, quam atheismum."
- 3 Treba napomenuti da izraz koji Mendelssohn pri tom rabi – *Aussprüche des gemeinen Menschenverständes* – neodoljivo podsjeća na Beattijeve *dictates of common sense* (onodobnu škotsku filozofiju zdravoga razuma).

Budući da je Kantova *Kritika čistoga uma* već 1781. odlučno osporila mogućnost svakoga čisto spekulativnoga dokaza božje opstojnosti (bio on ontologiski, kozmologijski ili fizikoteologijski), Kant je pružio priliku da se kako Jacobi tako i «pisac Rezultata» izrijekom pozovu na njega, dok je s druge strane kao takav «svesatirući Kant» već unaprijed primorao Mendelssohna da osim protiv Jacobijevih i ateistički shvaćenih Spinozinih načela svoje *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* usmjeri na neki način i protiv njegovih načela.<sup>4</sup> Kad je povrh svega Mendelssohn preminuo u siječnju 1786., na berlinskome je krugu prosvjetiteljā ostao zahtjev obrane ugleda vlastitih umskih idealja pred Jacobijevom («protuprosvjetiteljskom») ugrozom, poduprtom, kako se moglo činiti, čak i sve cjenjenijom Kantovom *Kritikom*. Duboko uzneniren takvim stanjem, urednik se je njihova čuvena glasila *Berlinische Monatsschrift* – J. E. Biester – upro pridobiti Kanta, koji je u njegovu glasilu objavljivao kraće rasprave, da se javno izjasni protiv Jacobija i «njegova prijatelja» – «pisca Rezultata». Nakon dvaju pisama, to je i uspio. Kojim sredstvima, čitamo u njegovu odrješitu lipanjskome pismu

---

4 Zvučan i raširen nadimak "der Alles zermalmende Kant" prvi se put i javlja u "Pristupu" Mendelssonovim *Morgenstunden* gdje Mendelssohn izražava nadu da će Kant "istim duhom [tj. dubokoumljem] iznova graditi kojim je i rušio." (Mendelssohn, Moses, 1843.-1845., *Gesammelte Schriften* (ur. G. B. Mendelssohn), Leipzig: Brockhaus, sv. 2 str. 235-237). Ne samo da je nategnuto Beiserovo mišljenje (v. Beiser 1987. str. 105-106) da prvih sedam poglavila toga djela u cjelini prikriveno smjera protiv "Kantova idealizma" (koliko ga je Mendelssohn uspio razumjeti), nego je i navedeni razlog za taj stav sporan, naime da je Mendelssohn "prihvatio kako je Kant [idealistički] protumačen po Garveovoj recenziji u *Allgemeine deutsche Bibliothek*" (Beiser 1987. str. 343). On je sporan jer u pismu iz kojega bi to navodno proizlazilo (Elizi Reimarus 5. 1. 1784.) Mendelssohn tek kolebljivo kaže da mu je ta recenzija "razgovijetna [deutlich], no [da] Drugi kažu da Garve njega [tj. Kanta] nije dobro razumio. Dakle, dragi mi je što ne ču naročito mnogo propusiti ako odem s ovoga svijeta, a da nisam razumio to djelo [tj. *Kritiku čistoga uma*]." (Mendelssohn, *Ges. Schr.* sv. 5 str. 706). Neovisno o tome, jasno je da je Kanta zasmetalo da se unatoč njegovoj *Kritici* čuveni i stari prosvjetitelj Mendelssohn – kojega je Kant visoko poštovao i bezuspješno pokušavao pridobiti za svoj kritički pothvat – opet prihvaća spekulativnoga dokazivanja božje opstojnosti. Zato je uostalom i podupro L. W. Jacoba za njegovu *Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden* (1786.) te dao da se djelu priloži "Nekoliko opazaka gospodina profesora Kanta". U "Opaskama" je Kant istaknuo da Mendelssohn svojim djelom podupire prekoračivanje granica koje je "skrupulozna kritika" postavila našoj spoznajnoj moći, a time opravdava da se "drskim dogmatizmom" netko odvajaći dokazivati i da bog ne opstoji, umjesto da se vjera u božju opstojnost zahvalnije opravda po njegovu rješenju: "praktički dobro zasnovanoj [praktisch-wohlgegründet], a teoretički neoborivoj pretpostavci" (v. AA VIII 151 – pretisak "Opazaka" u Akademijinu izdanju Kantovih djela).

Kantu. U njemu je Biester sporednim prikazao pitanje da li je doista Lessing postao spinozist-ateist, kao i to da li je Mendelssohn isprva odobrio da se to obznam, a zatim to pokušao spriječiti, jer je «važnije ono na što ti filozofski zanesenjaci sada tako žestoko navaljuju: potkopavanje i izrugivanje svake umske spoznaje boga, veličanje i gotovo obožavanje nerazumljive spinističke tlapnje te netolerantno preporučivanje da se prihvati neka pozitivna religija kao izlaz koji je jedino i nuždan i pripadan svakomu umnu čovjeku.» Zvučne riječi da «(Moses M. i Berlin mogu pasti ili ostati stajati), no da se ne mogu gledati «istina i um tako naočigled ugroženi», same bi po sebi Kantu bile dostatan poticaj, jer je on već nakon (umjerenijega) ožujskoga Biesterova pisma razmišljao o prokazivanju Jacobijeva «zanesenjaštva koje glumi genijalnost» (Genieschwärmer).<sup>5</sup> Taj je poticaj prerastao u nuždu nakon što je u nastavku pisma Biester lukavo napomenuo da može «pouzdano potvrditi» da su Jacobijev pozivanje na Kanta i Kantova šutnja već doveli «neke i te kako poštovanja vrijedne osobe» u zabludu da Kantova «načela podupiru odlučan dogmatički ateizam, i time zanesenjaštvo.»<sup>6</sup> Beiser upozorava na još dublji razlog, koji je Kanta potakao da se očituje u toj raspravi, a na koji ga je upozorio i Biester, naime, na opasnost da se, kada Friedrich Wilhelm II naslijedi kralja Friedricha II, ograniči sloboda tiska, ako kralj uoči

---

5 Usp. Biesterovo pismo Kantu 8. ožujka i Kantovo Herzu 7. travnja (AA X 433 i 442)

6 V. Biesterovo pismo Kantu 11. lipnja 1786. (AA X 453-455), a usp. i naredno pismo (8. kolovoza) koje otpočinje: "Najljepša hvala, prevrijedni čovječe, za Vaš izvrstan sastavak o jacobijevsko-mendelssohnovskome sporu!" (AA X 462). Da je gore spomenuta napomena presudno djelovala, Kant tumači u svojem jedinom pismu Jacobiju (30. 8. 1789.), u kojem objašnjava da ga je "zahtjev s raznih strana primorao protivno vlastitoj sklonosti" da se "sastavkom u Berl. M. S." "opere od osumnjičenosti za spinozizam" (AA XI 77). Kant je uostalom bio i među onima kojima se Mendelssohn osobno požalio zbog Jacobijeva nedolična postupanja (pismo 16. 10. 1785.). Usp. i kraj sastavka u *Berlinskome mjesecačniku* (AA VIII 143 i d.): "Teško je pojmiti kako su spomenuti učenjaci [tj. Jacobi i pisac *Rezultata*] mogli u *Kritici čistoga uma* naći potporu za spinozizam [Vorschub zum Spinozism]." Kant ipak dugo nije bio voljan da osporenu Jacobijevih tvrdnja posveti cio spis, kao ni da ga izravno napadne, kako se iščitava iz Biesterova lipanskog pisma (AA X 456): "Opominjete me da spriječim svaki napad na g. Jacobija koji bi vrijedao. [No] ono što zapravo vrijeda samo je osobno [vrijeđanje] [...] Samo Vas zaklinjem [...] da ne budete vjerni svojemu prvom planu [...] i barem ovaj put najskorije i najupečatljivije poučite publiku da Vas je g. Jacobi krivo razumio i da Vi nikada ne biste mogli pripadati kršćanskomu društvu za promidžbu ateizma i fanatizma. Vjerljatno je sasvim protivno Vašoj čudi svako izravno javno izjašnjenje protiv nekoga drugoga – tim je neuljudnija Jacobijeva nametljivost. Smije li pritom Vaše gnušanje spram [javnih] sporenja držati ravnotežu s ljubavlju spram istine, ostavljam Vam da sami odlučite."

opasnost da i istaknuti umovi stanu javno zastupati ateističke stavove. Zato je Kant trebalo da pokaže da nas um može pouzdano voditi i očuvati od takvih stranputica.<sup>7</sup>

Sudeći po učinku, Kant je ozbiljno poduzeo korake da udovolji brigama koje mu je Biester zadao, jer je u listopadskome broju Berlinskoga mjeseca osvanula njegova rasprava *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (Što znači orientirati se u mišljenju?) koja se može uzeti kao njegova presuda u sporu oko panteizma. Premda je Kant već pri početku sastavka istaknuo da je Mendelssohnovo načelo orientiranja u spekulativnoj uporabi uma pomoću zdravoga razuma «pogubno po uporabu uma u teologiji», jer može poslužiti za «načelo zanesenjaštva i posvemašnjega svrgavanja uma» (kako se pokazalo «ne beznačajnim zaključcima oštrom umna pisca *Rezultata*»), on se ipak postavio na Mendelssohnovu stranu odlukom da sastavkom pokaže da je zapravo «samo pravi čisti ljudski um» – «kako je Mendelssohn ustrajno i s opravdanom revnošću tvrdio» – «ono po čem je nužno orientirati se», a ne «navodni skriveni osjet za istinu [geheimer Wahrheitssinn] ni prenabujali zor pod imenom vjere [überschwengliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens], na koji bi se mogla ucijepiti [nakalemiti] tradicija ili objava [i] bez pristanka uma».<sup>8</sup> A i u ostatku sastavka – gdje Kant pretumačuje Mendelssohnov pojam orientiranja prema zasadama svojega poglavlja «Kanon čistoga uma» iz *Kritike čistoga uma* – Kant nije študio ni Jacobija ni «pisca *Rezultata*», nego su obojica proglašeni svrgavateljima uma i promicateljima «zanesenjaštva» (Schwärmerei).

Jacobi, koji se isprva vjerojatno i nadoao Kantovoј potpori u sporu, nije ostao Kantu nimalo dužan, nego mu je uzvratio zavodljivim propitivanjem njegova idealizma u djelu *David Hume über den Glauben, oder Realismus und Idealismus* (1787.), a u njegovu je dodatku «O transcendentalnome idealizmu» čak izravno, premda možda ironično, pozvao kantovce da se odvaze na «naajsnažniji idealizam koji se ikad naučava», jer Kantov sustav s opstajećim, a nespoznatljivim stvarima po sebi naučava «posvemašnje» ili «transcendentalno neznanje». «Kantovci» koji su se tomu u osebujnome smislu odazvali upravo su tzv. «klasični njemački idealisti». Za razliku od Jacobijeva uzvrata i njegova odjeka,

7 Beiser 1987. str. 115; usp. AA X 457

8 AA VIII 133-134

9 Naročito je značajno u tome pogledu da se Fichte na odlučnome mjestu opravdaja za svoje odstupanje od Kanta u idealističkome smjeru – u šestoj glavi *Drugoga*

odgovor je «oštromna pisca *Rezultata*» danas jedva poznat, premda on u toj mjeri dira i srce i um da mu je i Kant rado ostavio spomen u svojoj *Kritici praktičkoga uma*, opisujući njegova auktora, «pokojnoga Wizenmanna, čiju [pre]ranu smrt treba žaliti», «veoma finom i bistrom glavom» te izdvajajući iz njegove rasprave osporavanje prava da zaključujemo da je ijedan predmet – stoga i bog – objektivno realan samo zato što imamo potrebu zaključiti da on postoji.<sup>10</sup>

## 2.0 Spor Wizenmanna i Kanta

Wizenmannova rasprava na koju se Kant poziva izašla je 1787. u veljačkome izdanju časopisa *Deutsches Museum*, pod naslovom *An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacobischer und Mendelssohnscher Philosophie*.<sup>11</sup> Wizenmann ju je napisao – kako već naslov naznačuje – kao otvoreno pismo Kantu, koje potpisuje «Thomas Wizenmann, magistar filozofije». Kako proizlazi iz uvodnoga objašnjenja, taj ga je nadareni dvadesetisedmogodišnjak i iskreni pietist sastavio već teško bolestan pred smrt, u prijateljskome domu Jacobija, kod kojega je bio na njezi otkad ga je prije godinu i četvrt slabo zdravlje onesposobilo za njegov posao odgojitelja. Uvidjevši da će Kantova rasprava, već zato što joj uzoriti Kant auktor nepravedno zapečatiti spočitanje «slijepe vjere i zanesenjaštva» ne samo Jacobiju, kojega je Wizenmann branio u *Rezultatima*, nego i njemu samom, Wizenmann se trznuo iz slabosti i sabrao svoje zadnje snage da odgovori Kantu, no nemoćan da odgovor i dovrši, objavio ga je fragmentaran i naglo prekinut, i iste veljače umro od sušice.

*uvoda u nauku o znanosti* – pozvao upravo na spomenutu Jacobijevu raspravicu "O transcendentalnome idealizmu".

- 10 AA V 143 (Kant, I., 1990., *Kritika praktičkoga uma*, Zagreb: Naprijed [prev. V. D. Sonnenfeld], str. 194). Usp. Beck, Lewis White, 1969., *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, str. 372: "Kada se je pročulo da je auktor umro u veljači 1787., Kant je izrazio iskreno žaljenje, i još se uvijek može osjetiti da je Wizenmannova rana smrt bila težak gubitak za njemačku filozofiju. On je nakon Kanta bio najbolji raspravljač u cijelome sporu."
- 11 Rasprava je prvi puta pretisнута 1793. u drugoj zbirci (koja je "metafizičkoga sadržaja") prvih "sabrih rasprava o Kantovoj filozofiji": Hausius, K. G. (ur.), 1793., *Materialien zur Geschichte der critischen Philosophie* sv. 2, Leipzig: Breitkopf, str. 103-144 (zbirka je sama pretisнута 1969.). U radu ću, kako je i uhodano, navoditi po ovome izdanju ("Hausius II 103-144").

Unatoč svemu tomu, Wizenmannova rasprava pokazuje oštroumље koje se može mjeriti s onime koje je Kant hvalio za *Rezultate Jacobijeve i Mendelssohnove filozofije*, i pruža ne samo Wizenmannovo opravdanje i dodatno osvjetljenje vlastitih stavova, nego i zanimljivo ispitivanje načina na koji Kant izvodi božju opstojnost: je li takav izvod, kako Kant tvrdi, doista više uman nego (nespekulativan) Wizenmannov i manje dogmatičan nego (spekulativan) Mendelssohnov?

Kako sam sebe tumači,<sup>12</sup> Wizenmann s Jacobijem dijeli uvjerenje da se u pogledu božje opstojnosti filozofijski ne može doći ni do kakva odgovora (kao uostalom ni u pogledu opstojnosti bilo koje zbiljski opstoeće stvari), i da stoga ljudsko uvjerenje da bog opстојi mora poći od činjenica, što znači: opažaja, osjećaja ili vjere. Tu se njihovi putevi razilaze, jer, dok se Jacobiju bog objavljuje iznutra, u pročišćenoj volji, dotle Wizenmann spoznaje da bog opстојi po povijesti ljudskoga roda uopće, i napose po *Biblij* koja otkriva i pismeno potvrđuje kako je Bog vodio ljudе.

Kako Wizenmann dalje pokazuje,<sup>13</sup> iz *Rezultata* proizlazi jednako kao i iz Kantove *Kritike čistoga uma* da um u svojoj dogmatičkoj spekulativnoj uporabi ne može prijeći granice mogućega iskustva, a da se ne preda zanesenjaštvu. Izraženo u skladu s Kantovim pojmom orientiranja «u neizmjernome području nadosjetilnoga», to znači da um sam po sebi nema objektivne razloge po kojima bi spoznao ili dokazao božju opstojnost, nego mu ili moraju dostajati vlastiti subjektivni razlozi («maksi-me») da u božju opstojnost povjeruje ili mu se moraju iz drugoga izvora dati činjenice da iz njih crpi («apstrahira») spoznaju boga. Za prvo se rješenje Kant opredijelio već u *Kritici čistoga uma*, no izrazio ga je tek povodom pretumačenja Mendelssohnova načina orientiranja kao *umsku vjeru*, kao «logičko orientiranje» (orientiranje u mišljenju) – usporedno «geografskomu» (po strani svijeta odakle sunce izlazi [«oritur»] i osjećaju desne i lijeve ruke) i «matematičkomu» (u poznatu, no zamračenu prostoru).<sup>14</sup> Za drugo su se rješenje, za spoznaju božje opstojnosti iz

12 Hausius II 105-106

13 Hausius II 110 i d.

14 Osnovu za pojam *umske vjere* Kant je postavio u *Kritici čistoga uma* u poglavljju "O mnjenju, znanju i vjeri" gdje je vjera srednji stupanj između mnjenja i znanja u našem smatraju nečega istinitim (*das Fürwahrhalten*). Mnimo kad nešto smatramo istinitim, iako za to nemamo ni subjektivno ni objektivno dostatnih razloga, vjerujemo kad nešto smatramo istinitim, premda za to imamo samo subjektivno dostatne razloge, a nešto znamo kad to smatramo istinitim imajući i subjektivno

iskustva, a ne iz («apstraktnoga») uma samoga, odlučili Jacobi, kojega je Wizenmann branio u prednjem dijelu *Rezultata*, i Wizenmann, koji je svoju «historijsku, postupno se i stupnjevito razvijajuću spoznaju boga» opisao u zadnjem dijelu *Rezultata*.<sup>15</sup> Wizenmann je znao istaći i da je sam Mendelssohn – usporedno svojim spekulativnim dokazima – «naveo objavljeno zakonodavstvo židovstva kao izvor prevažnih i bitnih spoznaja boga», naime u djelu *Jeruzalem ili o religioznoj moći i židovstvu* (1783.).<sup>16</sup>

## 2.1 Wizenmannovo spoznavanje boga po objavi u povijesti svrgava um (Kant)

Kant je u raspravi o orientiranju jednim mahom dao i Jacobiju i Wizenmannu svoj odgovor protiv drugoga rješenja, naime zašto kod spoznaje boga um mora prethoditi iskustvu: «Pojam boga i čak uvjerenje o njegovoj opstojnosti može se naći jedino u umu, jedino od njega poteći, i [ne može] najprije do nas stići niti nadahnućem [Eingebung] niti nekom udijeljenom vijesti od ma kako velike auktoritati [Auktorität]. [Čak i da] me snađe neposredni zor takve vrste kakvu mi priroda, koliko ju poznamem, ne može pružiti, opet mi neki pojam boga mora poslužiti da odmjerim da li se ta pojava ujedno slaže sa svime onime što zahtijeva značaj nekoga boštva. [...] Kako bih mogao suditi da li je bog ono što mi se pojavljuje, što iznutra ili izvana pobuđuje moj osjećaj, moram to usporediti s mojim umskim pojmom boga – ne zato da ispitan odgovara li pojmu, nego tek da li mu ne proturječi. Isto tako, kad se kod svega onoga po čem bi mi se to neposredno otkrilo ne bi naišlo ni na što što bi proturječilo onomu pojmu, ipak ta pojava, zor, neposredna objava, ili kako se već hoće zvati takvo ukazanje, nikada ne bi dokazala opstojnost bića kojega pojam [...] zahtijeva beskonačnost po veličini da bi se [to biće] razlikovalo od svakoga stvora. Budući da takvu pojmu ne odgovara nijedno iskustvo ili zor, opstojnost se takva bića nikada neće moći

---

i objektivno dostatne razloge (A 822 B 850; Kant, I., 1984., *Kritika čistogauma*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske [prev. V. D. Sonnenfeld], str. 360).

15 I kod Wizenmanna um istražuje istinu, no strogo unutar svoje ovlasti, stoga on treba ispitati činjenice, a ne ih proizvoditi ("da bog postoji"). Usp. *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie. kritisich untersucht von einem Freywilligen.* Leipzig: G. J. Göschen, 1786., str. 191: "i upotrijebite svoj um, [mudraci svijeta,] za što ga i imate, da ispitate činjenice, da spoznate njihovu svezu i da ju čisto i dostojno prikažete."

16 Hausius II 112-113; u *Rezultatima* prikazano na str. 209-214

nedvosmisleno dokazati. Dakle, nitko se ne može najprije ikakvim zorom uvjeriti u opstojnost najvišega bića. Umska vjera mora prethoditi, i tek bi potom izvjesne pojave ili otkrivenja mogle dati povoda da istražimo imamo li doista pravo smatrati boštovom ono što nam se obraća ili prikazuje, a prema ishodu [imamo li pravo i] potvrditi onu vjeru.»<sup>17</sup>

U nastavku se Kant tek prividno ustručavao izravno prozvati to rješenje svrgnućem svake vjere zasnovane i na kakvim umskim razlozima: «Ako se umu ospori pripadno mu pravo da *najprije* [zuerst] govori o pitanjima koja se tiču nadosjetilnih predmeta, kao božje opstojnosti i budućega svijeta, onda se širom otvaraju vrata svakomu zanesenjaštvu, praznovjerju, pa čak i bezbožništvu [Atheisterei]. A opet se čini da se u jacobijevsko-mendelssohnovskome sporu sve zasniva na tome svrgnuto – ne znam pravo da li tek [svrgnuto] umskoga uvida i znanja (po navodnoj snazi u spekulaciji), ili čak – umske vjere, a s druge strane na uspostavljanju druge vjere, vjere koju si svatko može postaviti po svojem prohtjevu. Skoro bismo trebali zaključiti potonje ako [samo] pogledamo da je *spinozistički* pojam boga postavljen kao jedini koji se slaže sa svim načelima uma,<sup>18</sup> a koji se opet treba odbaciti. Premda je sasvim u skladu s umskom vjerom dopustiti da spekulativni um sâm nikada ne može uvidjeti mogućnost nekoga bića kako mi moramo pomisljati boga, ipak se ne može uskladiti ni sa kakvom vjerom i uopće ni sa kakvim smatranjem neke opstojnosti istinitom da um može čak uvidjeti nemogućnost predmeta, a opet iz drugih izvora spoznati njegovu zbiljskost.»<sup>19</sup>

Budući da Kant u drugome odlomku više pokazuje da ne poznaje i ne razumije tuđi slijed misli, nego što bi misaono prozreo njegove slabosti, Wizenmann je i lako i brzo osporio Kantove slutnje.<sup>20</sup> Spor dvaju staja-

17 str. 321-322 *Berlinische Monatschrift* (listopad 1786.) (AA VIII 142-143). Kantova se rasprava može čitati izravno iz *Berlinskoga mjeseca* u digitalnom liku na <http://www.ub.uni-bielefeld.de/netacgi/nph-brs?s1=orientiren&s2=&s5=&s3=&Sect5=AUFK&Sect6=HITOFF&Sect4=AND&l=20&d=AUFK&p=1&u=%2Fdigilib%2Faufklaerung%2Fsuchmaske.htm&r=1&f=G>

18 "Teško je pojmiti kako su spomenuti učenjaci [tj. Jacobi i Wizenmann] mogli naći u *Kritici čistoga uma* potporu za spinozizam [Vorschub zum Spinozism]. Kritika dogmatizmu odlučno podrezuje krila u pogledu spoznaje nadosjetilnih predmeta, a spinozizam je tu toliko dogmatičan da se on upire čak dotele da s matematičarem dijeli njegovu dokaznu strogoću. [...]"

19 AA VIII 143-144

20 Za osporenje bezumna sklopa zadnje rečenice Wizenmannu je bilo dostatno ukazati na jedno mjesto iz *Rezultata* (str. 143) odakle proizlazi da je *deist* taj koji ne može ni objasniti, a kamoli dokazati "beskonačno iz konačna", i stoga nje-

lišta koji dolazi do izraza u prvome odlomku jest dublji, i Wizenmann mu posvećuje osjetno više mesta, zapravo cio zadnji dio rasprave – sve do njena nagla prijekida.<sup>21</sup> Da je čovjek tijekom povijesti izgrađivao i pročišćavao svoj pojam boga usporedno vlastitu spoznajnu i moralnu napretku, crpeći iz pojava koje su ga okruživale, Wizenmannu se moralo činiti dovoljno jasnim i činjenično potvrđenim da si dopusti govoriti o povijesnome napretku u spoznaji boga, pa i da se odvajači u tome napretku nazirati kako Bog vodi čovjeka.<sup>22</sup> Gdje onda počiva uzrok «potpuno

mu atheist lako može osporiti mogućnost njegova boga. No atheist sa svoje strane ne može dokazati da ne postoji beskonačni bog koji bi se spoznao iz drugačijega izvora nego što je (deistički) dokazivački um odvojen od svakoga iskustva. Wizenmannu je kao teistu ostala otvorena mogućnost spoznaje Boga koji se objavljuje u povijesti. Kantovu čuđenju (u podnožnoj bilješci) da su "spomenuti učenjaci" u njega našli "potporu za spinozizam" Wizenmann se mogao samo povratno začuditi pošteno navodeći mesta u *Rezultatima* gdje se spominje Kant ("der deutsche Philosoph"). Kako odmah i objašnjava, tu se pozvao na Kanta tek kao na onoga koji je uništio dokaz božje opstojnosti iz ideje (str. 30, 83), odn. kao na onoga koji je spoznao granice uma te druge primorao da ih spoznaju (str. 172) (v. Hausius II 107-109 i 111). Možemo pridodati da se i Jacobi pozivao na Kanta samo radi potpore u obaranju berlinskoga deizma, a ne u svrhu podupiranja spinozizma, premda je to činio manje oprezno od Wizenmanna; stoga na *Pismima o Spinozinoj nauci* iz 1785. na jednome mjestu (Scholtz 1916. str. 146) navodi nekoliko odlomaka iz *Kritike čistoga uma* koji su "sasvim u duhu Spinoze", stoga "mogu poslužiti za objašnjenje" (Konačno se spoznaje u beskonačnu i po njem kao što se kod Kanta dijelovi prostora spoznaju kao ograničenje jednoga jedinoga sveobuhvatnoga prostora). Da spriječi svaku daljnju mogućnost zabune, Jacobi je za drugo izdanje *Pisama* (1789.) preoblikovao nespretan izraz na tome mjestu i naglasio da zbog te usporedbe nitko razuman ne može Kantovu filozofiju optužiti za spinozizam.

21 Hausius II 136-144

22 Nešto se slično moglo naći kod čuvenoga Lessinga, u spisu koji je i Wizenmannu bio poticajno štivo u ljeto 1783., koliko god sam gajio manje sumnjivu pobožnost, naime *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Usp. Wizenmannovu zabilješku uz prve dvije glave Lessingova spisa: "Objava je u višem smislu odgoj za cio ljudski rod, nego što bi dala spoznati sama usporedba s odgojem pojedinoga čovjeka [kao u §. 1.: "Ono što je odgoj kod pojedinoga čovjeka, to je objava kod čitavoga ljudskoga roda."]. «*Odgoj je objava koja se događa pojedinomu čovjeku;*», ali «*objava*» nije samo «*odgoj koji se je događao ljudskomu rodu, i još se događa;*» [kako tvrdi §. 2.], nego je ujedno bitno otkrivanje [Enthüllung] božanstva, objava boga samoga u čovječanstvu, i povrh toga pozitivna potvrda stanja ljudskoga roda na inome svijetu. [...] Ona nije tek izgrađujući (obrazovni) razvoj [bildende Entwicklung], nego neprekidno produktivni razvoj, i nužno sadrži stvari do kojih ljudski um u vijeće vjekova nikad ne bi [sam po sebi] došao." (v. Goltz, A. von (ur.), 1859., *Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobi's in Mittheilun-*

oprječnih tvrdnja», koje izražava gornji Kantov odlomak, Wizenmann ovako objašnjava: «Vi možete reći: *Pojam boga ne može nikojim zorom najprije doći u čovjeka, a ja: pojam boga [...] može i mora po svoj prilici preko pojava najprije doći u čovjeka.* Uzrok ovoga proturječja počiva na tome da Vi za osnovu postavljate samo i jedino savršeno izgrađen filozofijski pojam boga, dok ja, naprotiv, govorim tek o nesavršenome početnom pojmu nekoga boštva. [...] Dakako da je nemoguće da bi se neko beskonačno biće ikad moglo zreti kao takvo, baš kao što se s druge strane pojam nekoga puko višega bića koje ima vlast nad prirodom [npr. gromovnika] lako može izvesti iz pojava ako čovjek o njima umom promisli.»<sup>23</sup> Slijedeći povijesna svjedočanstva po kojima se vidi da onakav filozofijski pojam boga kakav prosvjetitelji i Kant uzimaju nije bio samorazumljiv ni kulturnim Grcima, i da on prepostavlja dugotrajan razvoj, Wizenmann je doveo u sumnju da bi, kako on, tako i «uvjerenje o božjoj opstojnosti» mogli, kako Kant tvrdi, «samo i jedino izuma proizići». Umjesto toga Wizenmann hoće da se spoznaja opstojnosti i višega i najvišega bića ispituje na pojavama ako se iz njih i izvodi, makar takva spoznaja ne mogla nikada u pogledu najvišega bića doseći izvjesnost, nego tek vjerojatnost. Wizenmannu je sporna sama pomisao da bi um studio bez osvrta na pojavu, jer um sam kao čista «forma mišljenja» nužno treba pojavu kao «materiju suda» da bi uopće mogao suditi. Doduše, postoje pojmovi koji su u osebujućome smislu nužni i kojih «nutarnja istina ne zavisi od pojava, nego od nužna – identična u odnošenju predikata spram subjekta», no to su «sami zakoni mišljenja, i zato se mogu naći samo u umu.»<sup>24</sup> Te završne riječi znače da um sam po sebi ne može dati odgovor o opstojnosti ikojega predmeta. S te je osnove, razrađene već u *Rezultatima*, Wizenmann mogao dovesti u pitanje značenje i pravi doseg Kantova pojma umske vjere.

## 2.2 Kantova je umska vjera vjera iz potrebe, a ne iz uvida da bog opстоји (Wizenmann)

Ispitivanju je Kantova pojma orientiranja u mišljenju Wizenmann posvetio velik i zanimljiv središnji dio rasprave, na koji se Kant u *Kritici*

---

gen aus seinem Briefwechsel und handschriftlichen Nachlasse, wie nach Zeugnissen von Zeitgenossen, Gotha: F. A. Perthes, sv. 1 str. 361).

23 Hausius II 139-140

24 Hausius II 144

praktičkoga uma i izrijekom osvrnuo.<sup>25</sup> Kant bi ga ovako izrazio. Nedostaju li objektivni razlozi za opstojnost nekoga predmeta, dezorientirani se um treba orientirati prema svojim subjektivnim razlozima, dakle prema svojoj potrebi (Bedürfniss).

Takvu potrebu za opstojnost boga Kant nalazi već u spekulativnoj uporabi uma, gdje um ima potrebu da «pojam neograničena [den Be-griff des Uneingeschränkten] postavi za osnovu pojmu svega ograničena, prema tome svih drugih stvari». No ne samo puki pojam jer se «bez pretpostavke njegove opstojnosti [Dasein]» «ne može navesti zadovoljavajući razlog za slučajnost egzistencije stvari u svijetu, a još manje za svrhovitost [Zweckmäßigkeit] i red [Ordnung] koje posvuda nalazimo u stupnju koji zavrjeđuje divljenje.»<sup>26</sup>

Još važniju potrebu uma za božjom opstojnošću Kant nalazi u praktičkoj uporabi uma. Umu je bezuvjetno nužno pretpostaviti slobodu volje da bi moralni zakon bio moguć, a potrebno mu je pretpostaviti i besmrtnost duše i božju opstojnost da bi bilo moguće ozbiljenje najvišega dobra kako ga moralni zakon zahtijeva, naime kao raspodjelu blaženstva po onoj mjeri po kojoj se svatko moralnim djelovanjem učinio dostoјnim da bude blažen. No to je umu potrebno pretpostaviti, kako Kant izvodi, «doduše ne zato da se odatile izvede obvezujući ugled moralnih zakona ili pobuda za njihovo izvršavanje, nego samo zato da se pojmu najvišega dobra dade objektivni realitet, tj. da se spriječi da se to [– najviše dobro –] zajedno sa čitavom čudorednošću smatra tek idealom. [Naime smarat će se tek idealom] ako ne opstoji ono čija ideja nerazdruživo prati moralitet[, dakle, ako ne opstoji najviše dobro].»<sup>27</sup>

No, kako to Wizenmann dalje izvodi, takvi subjektivni razlozi uma po kojima on pretpostavlja boga «ni najmanje ne umanjuju naše neznanje u pogledu boga niti doista išto pridonose da nam egzistencija nekoga boga bude vjerojatnijom [...] Nego mi pretpostavljamo nekoga boga

25 Hausius II 114-130; izravni je osrvt na spomenutome mjestu AA V 143 (Kant 1990. str. 194). Cijela prva polovica toga poglavlja (VIII) napisana je kao odgovor Wizenmannovoj sumnji, i zato ga na kraju i spominje. Beiser 1987. str. 133 misli da se više raspršenih odlomaka odnosi na Wizenmanna, a i cijela poglavlja VII i VIII "Dijalektike čistoga praktičkoga uma". U cjelini se ta poglavlja samo u širem smislu odnose na njega. U svakome slučaju trebamo biti svjesni da su za dodatnu misaonu razradu i tih i nekih drugih Kantovih mesta zaslužni oni s kojima je Kant raspravljaо, među kojima mladi Wizenmann stoji u nazužem krugu.

26 AA VIII 137-138 (Hausius II 120)

27 AA VIII 139 (Hausius II 121-122)

tek zato jer bi bilo budalasto ne htjeti uporabiti uporabljiv pojam, odgovarao taj pojam nekomu predmetu ili ne.»<sup>28</sup> Suzdržavajući se jednako malo kao Kant u spisu o orientiranju, Wizenmann je posumnjao u umnost Kantova rješenja i protumačio da se njime «uspostavlja načelo zanesenjaštva». Naime, po njem se možemo orientirati u pogledu opstojnosti neke stvari prema razlozima koji na vjerodostojnosti (*Glaubhaftigkeit*) nije same ništo ne mijenjaju, nego nas, dapače, ostavljaju u jednakoj neizvjesnosti. «Ako bi, naime, za misaonoga čovjeka bilo umno prepostaviti nekoga boga, za čiju mu opstojnost nedostaje svaki razlog, i u njega vjerovati tek zato što je to za njega potreba u praktičkoj porabi njegova uma, onda mora biti jednak tako umno za zaljubljenoga prepostaviti ljubav nekoga stvora, za zbiljskost mu koje nedostaje svaki razlog, i u nju vjerovati tek zato što je za njega ta vjera potreba. No kako bismo trebali nazvati stanje takva vjernika?»<sup>29</sup>

Kantov izravni odgovor u *Kritici praktičkoga uma* (1788.) može iznenaditi, iako je Kant tek na razini riječi malo preuređio svoj izvod tako da pokaže da zaključak zaljubljenoga potječe iz potrebe zasnovane na nagnuću (*Neigung*), kao «subjektivnoga razloga željâ», dok je potreba da se prepostavi božja opstojnost, koju on opisuje, *umska potreba* (*Vernunftbedürfnis*) iz «objektivnoga odredbenoga razloga volje, naime iz moralnoga zakona», a njega kao takva, za razliku od onih želja, «nužno prepostavlja umno svako biće».<sup>30</sup>

No, je li Kant takvim izvodom pružio zadovoljavajući odgovor na središnji Wizenmannov prigovor, na prigovor koji je već Kantove suvremenike naveo da posumnjuju u to da je Kantov «moralni» ili «praktički dokaz» za božju opstojnost «više uvjерljiv» i «manje spekulativan» od dosadašnjih dokaza?<sup>31</sup> Noviji ugledni tumači u to sumnjuju, i nije nezani-

28 Hausius II 123. Taj Wizenmannov "navod" ne nalazim u Kantovu spisu o orientiranju, no valjda bi se dala napraviti takva interpretativna parafrazira sklopom više mesta (npr. AA VIII 136-137). Zanimljivo je uočiti da će Jacobi u spomenutoj raspravici "O transcendentalnome idealizmu" na podudaran način i gotovo istim riječima opisati Kantovo "transcendentalno neznanje" u pogledu transcendentalnoga predmeta.

29 Hausius II 124

30 AA V 143 (Kant 1990. str. 194)

31 Kako sudi J. A. H. Reimarus pozivajući se na netom izašlu Wizenmannovu raspravu u svojem djelu *Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniss und der natürlichen Religion* (1787., Hamburg: C. E. Bohn, str. 109). Za popis i kratak opis nezadovoljstva Kantovih suvremenika Kantovom zamjenom tradicionalnih dokaza

mljivo vidjeti zašto. Po F. Beiseru, Kant je dobro odgovorio da njegova vjera nije proizvoljna (kao vjera iz nagnuća), ali nije odgovorio na glavni prigovor: da se ne smije ni iz koje potrebe – bilo nagnuća (jer se želi vjerovati) bilo uma (jer se treba vjerovati) – zaključivati opstojnost predmeta koji tu potrebu zadovoljava.<sup>32</sup> Po L. W. Becku, Kantov je zahtjev za pospješivanjem najvišega dobra u svijetu tek zahtjev da vršim svoju dužnost, a ona prepostavlja tek slobodu volje, ne i opstojnost boga ili besmrtnost duše. Potonje dvoje zato ima tek «praktičko važenje», ne i teoretičko, a pokuša li se objasniti kao postulat uma, zapravo se radi tek o potrebi «odviše ljudskoga uma» iz «neizbjježnih ljudskih ograničenja», a ne «čistoga uma» iz «objektivnoga odredbenoga razloga volje».<sup>33</sup>

Opravdano je i potrebno zapitati se što je Kant uopće želio svojim izvodima božje opstojnosti i besmrtnosti duše, koje su, po raspravi o orientiranju i *Kritici praktičkoga uma*, «postulati čistoga uma».

---

za božju opstojnost novom "umskom vjerom" v. Pietsch, Lutz-Henning, 2010., *Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, str. 40 (Klewitz i Garve), 89-90 (Pistorius), 108 i d. (cijelo poglavje II 12.; Reimarus, Kleuker, Obereit, Herder). Prvu i stilski nenadmašenu sekundarnu literaturu o njihovu sporu i njenim posljedicama pružio je švicarski hermetičar Obereit 4. ožujka 1787. u liku vilinskoga samogovora "zdvojne Metafizike između Kanta i Wizenmanna", kako je zato i naslovio svoju raspravicu. Ona ovako otpočinje: "Od kada je svijeta još nitko mene, vječnu Metafiziku, nikada nije izveo na tanak led tako krajnje daleko kao ta dva muža (v. Deutsches Museum, veljača 1787.). Jedan postavlja čisti moralitet, čistu fiziku i kritiku čistoga uma, i oduzima mi sve objektivne razloge duhovnomu zrenju, kao i nadosjetilnomu mišljenju samomu. Drugi, krajnje logički oštar, [oduzima mi] i subjektivne razloge koje je za najviše biće još [nitko manji nego] Kant ostavio u svrhu tzv. umske vjere. I što mi sada ostaje? Golo Ništo!" (Obereit, Jacob Hermann, 1787., *Die verzweifelte Metaphysik*, s. l., str. 11).

32 Beiser 1987. str. 120

33 Beck, Lewis White, 1960., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago i London: The University of Chicago Press, str. 253-254. Izraz "unvermeidliche Einschränkungen des Menschen" Beck uzima iz "Predgovora" Kantovu spisu *Religija unutar granica uma samoga* (AA VI 7). Na tome mjestu Kant kaže da ljudima duduše nije potrebno znati ishod njihovih moralnih radnja, nego tek da vrše svoju dužnost, no da je unatoč tomu "jedno od neizbjježnih ograničenja čovjeka i njegove praktičke umske moći" da se kod svih radnja osvrće za ishodom ne bi li tu nešto našao što bi mu moglo poslužiti za svrhu. Što nalazi, sabire se u načelu: učini svojom krajnjom svrhom najviše dobro koje je u svijetu moguće.

### 2.3 Nade eshatologije ne dolaze po spekulativnoj, nego po praktičkoj uporabi čistoga uma (Kant)

U obuhvatnu istraživanju izvora, opsega i granica naše cjelokupne čiste spoznajne moći (kao moći da spoznajemo *neovisno o iskustvu*), prikazanome u *Kritici čistoga uma* (1781.), Kantu se pokazalo da čisti um u svojoj spekulativnoj uporabi<sup>34</sup> ne može pružiti odgovor ni na jedno od triju osnovnih tradicionalnih metafizičkih pitanja: 1) je li čovjekova volja slobodna, 2) je li čovjekova duša besmrtna i 3) postoji li bog. Dobu koje je znanstvenu razinu počelo mjeriti matematikom i (Newtonovom) fizikom pokušaji tradicionalne metafizike nisu više pružali (znanstveno) uvjerljive odgovore, ma kako njihova istraživanja bila «utemeljena i obrazložena» (gründlich).<sup>35</sup> Kant je sam i više i duže nego mnogi drugi sumnjao u njihovo važenje, no, budući da nije mogao glumiti «ravnodušnost u pogledu takvih istraživanja» zbog «izvanredne važnosti njihova predmeta», on je u «dobu kritike, kojoj se sve mora podvrći», podvrgao čisti um – sam izvor takvih pokušaja – vlastitu dugogodišnjemu kritičkomu ispitivanju.<sup>36</sup> Kako prikazuje njegova transcendentalna dijalektika, dotadašnji su metafizički pokušaji kao dogmatički zaključci tek rezultat transcendentalnoga privida koji se nužno javlja svaki put kad se čisti um spekulativno uporabi u odgovorjanju na pitanja koja ne podliježu nikakvoj provjeri našega iskustva.<sup>37</sup> Zato nijedna od triju «posebnih metafizika» ne može

- 
- 34 Čisti je um ona duševna moć koja se niti ograničava iskustvom niti ograničava na iskustvene predmete, a njegova je spekulativna uporaba uporaba u svrhu spoznaje onoga što ne može biti dano našim osjetilima i što zato nadilazi nama moguće iskustvo (bog, duša, sloboda).
- 35 Za Njemačku 18. stoljeća klasičan je i sveobuhvatan prikaz pokušajâ tradicionalne metafizike po "najstrožoj metodi" predstavljalo skolasticizirano usustavljenje Leibnizove filozofije u djelima Christiana Wolffa. Zato je "čuvenoga Wolffâ" još 1787. Kant nazvao "začetnikom još neugasla duha temeljitosti (Gründlichkeit) u Njemačkoj". V. "Predgovor drugomu izdanju" *Kritike čistoga uma* B XXXVI (Kant 1984. str. 20).
- 36 "Predgovor prvomu izdanju" *Kritike čistoga uma* A VIII-XII (Kant 1984. str. 7-8)
- 37 Budući da se ti metafizički sudovi ne mogu *iskustvom* ni potvrditi ni opovrći, nužno je da *umom samim* dođemo do uvida da se tu tek prividno radi o proširenju naše spoznaje. Kanta je iz "dogmatičkoga drijemeža" morao probuditi pronalazak antinomijâ uma – parova međusobno oprječnih metafizičkih sudova u kojima oba suda mogu snagom vlastitih razlogâ obraniti svoje važenje (Tako npr. prva antinomija glasi: "Svijet ima početak u vremenu, i po prostoru je zatvoren unutar granica." i "Svijet nema početka u vremenu niti granica u prostoru, nego je neo-

donijeti presudan odgovor na svoje pitanje: 1) je li duša jednostavna, osobna i besmrtna supstancija u uzajamnu odnosu s tijelima u prostoru (racionalna psihologija), 2) je li u svjetskome nizu nužnih veza uzroka i učinaka ljudska volja izuzetan slobodni uzrok (racionalna kozmologija) i 3) postoji li bog (racionalna teologija). Da se može braniti od privida vlastitih dijalektičkih zaključaka, čistomu je umu potrebna *disciplina njegove spekulativne uporabe*. A to podrazumijeva da za um u njegovoj spekulativnoj uporabi ne postoji nikakav kanon iliti «skup načela a priori za njegovu ispravnu uporabu».<sup>38</sup>

S ovoga se mjestu *Kritike čistoga uma* («Kanon čistoga uma») otvara sasvim nov pogled na gornja tri pitanja – s područja koje će Kant sedam godina kasnije nazvati dijalektikom čistoga praktičkoga uma. Naime, budući da nemamo kanona za spekulativnu uporabu našega uma, pri odgovaranju nam na gornja tri metafizička pitanja vodilja mora biti kanon njegove praktičke uporabe. Već nam je iskustvo dosta to za odgovor na prvo pitanje, jer njime spoznajemo da je volja praktički slobodna čim ju um uzročno određuje. Za iskustvo je ona jedan od prirodnih uzroka.<sup>39</sup> U svrhu nalaženja pravoga pristupa preostalim dvama pitanjima Kant je po prvi put poredao glasovita tri pitanja u koja se sabire «sav interes našega uma, kako spekulativni tako praktički»: 1) «Što mogu znati?», 2) «Što trebam činiti?» i 3) «Čemu se smijem nadati?».<sup>40</sup> Pitanje «Što mogu znati?» u pogledu besmrtnosti duše i božje opstojnosti tek je spekulativno (za što je interes neznatan), a Kant nudi kritički negati-

graničen kako u pogledu vremena tako u pogledu prostora"). Humeova sumnja u objektivnost nužne veze uzroka i učinka među stvarima mogla je Kantu *iskustveno* pripomoći samo tako da ga navede na dinamičke antinomije, odnosno na to da porijeklo one objektivne veze (koja jest po Kantu među pojavama) potraži u čistome razumu (transcendentalna dedukcija kategorija). V. *Prolegomena* § 50. , 52b. i "Predgovor".

- 38 "Razum i um uopće" imaju svoj kanon, a čine ga nužne forme svakoga mišljenja (pojmovi, sudovi i zaključci) kako ih pozajmimo po analitičkome dijelu opće logike od Aristotelova doba naovamo. Po Kantovoj transcendentalnoj analitici imamo kanon za "čisti razum", a čine ga čisti razumski pojmovi (kategorije), njihove sheme i načela, koji, budući u cijelini konstitutivnima za svako moguće iskustvo, pružaju sintetičku spoznaju a priori u pogledu predmetâ mogućega iskustva. V. A 796 B 824 (Kant 1984. str. 350)
- 39 A 803 B 831 (Kant 1984. 353). Kako je moguće da je um sam slobodni uzrok ("transcendentalna sloboda"), samo je spekulativno, ne i praktičko pitanje, a Kant nudi odgovor na njega u rješenju treće antinomije uma.
- 40 A 805 B 833 (Kant 1984. str. 354)

van odgovor na njega u poglavljima o paralogizmima odnosno idealu čistoga uma. Drugo pitanje, «Što trebam činiti?», samo je praktičko pitanje, i Kant zato kaže da ono nije transcendentalno, nego moralno (kako djelovati po moralnome zakonu), a kao takvo da se ne tiče njegove kritike po sebi (kritike transcendentalnih uvjeta). Kad bismo odmislili od Kantova daljnega izvoda, mogli bismo pomisliti da nam, kako to da bog postoji, tako to da je duša besmrtna mogu nakon dosadašnjega izvoda predstavljati još samo nade koje crpimo iz religije, točnije njene eshatologije, i da bi nam zato pitanje «Čemu se smijem nadati?» trebalo glasiti: «Ako ne mogu (spo)znati postoji li bog ili ne postoji te je li čovjekova duša besmrtna ili smrtna, smijem li se onda nadati da on postoji i da je ona besmrtna po vjeri koju mi usađuje religija?». No, Kant se kao protestantski prosvjetitelj ne želi tako pitati, i pitanje «Čemu se smijem nadati?» nije postavio na posljednje mjesto zato da bi na njega odgovorila vjera po objavi nego vjera iz uma samoga.<sup>41</sup> Po niti vodilji gornje pretpostavke da teoretički i praktički interes uma iscrpljuje sav interes koji naš um može imati, Kant izvodi da pitanje «Čemu se smijem nadati?» nije ni samo teoretičko ni samo praktičko, nego praktičko i teoretičko ujedno, zbog čega ono u punini glasi: «Ako činim što trebam, čemu se onda smijem nadati?». Budući da Kant uzima da je blaženstvo (Glückseligkeit) «ono na što se svako nadanje odnosi», ugradit će pojam blaženstva i u prvi, praktički dio pitanja, i u drugi, teoretički dio, a odgovor će ovako glasiti. Ako nam um u čistoj praktičkoj uporabi nalaže da po moralnome zakonu svatko treba činiti ono čime će postati *dostojnim blaženstva*, onda nam u popratnoj teoretičkoj uporabi taj isti um daje da pretpostavimo (ili bolje: da se nadamo) da će svatko postati *blaženim u onoj mjeri u kojoj je sebe učinio toga dostojnim*. Takav sustav, u kojem bi prema mjeri moralnoga djelovanja nužno bilo skopčano primjereni popratno blaženstvo, predstavljao bi u sebi potpun moralni svijet tek kad bi svatko u njem činio što treba kao da neka vrhovna volja u sebi ili pod sobom obuhvaća (i usmjerava) svaku pojedinačnu samovolju. Budući da nam nadu u takav poredak ne pružaju niti uzročnost kakvu pozajemo u prirodi niti uzročnost radnjâ pojedine volje, za koju moralna obvezatnost zadržava svoje važenje makar druge volje nju ne izvršavale, smijemo se nadati da onkraj prirode postoji najviši um koji zapovijeda prema mo-

---

41 Značajno je da je na sličnom raskršću Christian August Crusius, Kantov oštrom filozofski preteča i sâm pietist kao i Kant, također morao "dokinuti znanje kako bi dobio mjesta za vjeru [zum Glauben]" ("Predgovor drugomu izdanju" *Kritike čistoga uma*, B XXX, Kant 1984. str. 19), ali ne za vjeru iz uma samoga, nego za vjeru po biblijskoj objavi (usp. Beck 1969. str. 395 i 400).

ralnim zakonima i ujedno je – za razliku od našega čistoga praktičkoga uma – uzrok prirode same. Isto tako, budući da nam osjetila prikazuju tek svijet pojava, onaj moralni poredak možemo tek (umom) pomisljati, i to ne kao ovaj svijet, nego kao «*budući svijet*» za koji se nadamo da će proizaći iz našega djelovanja u osjetilnome svijetu.<sup>42</sup>

Na taj je način Kant izveo čisto praktički (tj. moralno) zasnovanu nadu u besmrtnost duše zato da bude «*budućeg svijeta*» kao ozbiljenoga najvišega dobra i u božju opstojnost zato da bude «*najvišega uma*» koji bi omogućio najviše dobro usklađujući naše čine prema moralnim zapovijedima, a prirodu prema našem blaženstvu u razmjeru s moralnošću naših čina. «*Moral neizbjježno vodi u religiju*», sabrat će sažeto u *Religiji unutar granica uma samoga*, dok će ovdje našire pokazati kako se «*transcendentalna teologija*» na koncu izvodi iz «*moralne teologije*»: «[...] i tako transcendentalno uzdizanje naše umske spoznaje ne bi bilo uzrok, nego tek učinak praktičke svrhovitosti koju nam nalaže čisti um.»<sup>43</sup> Kantova je moralna teologija vrsta (teističke) «*prirodne teologije*» koja se «*uzdiže od ovoga svijeta do najviše inteligencije*» «*kao principa svega čudorednoga poretku i savršenstva*».<sup>44</sup>

Je li Kant na koncu zasluzio Wizenmannu sumnju i je li njegova vjera vjera iz čistoga uma ili tek vjera iz «*odveć ljudskoga uma*» (Beck)? U jednome je smislu to zasluzio, u drugome nije. Naime, Kantovi nas subjektivni razlozi orientiranja u pogledu božje opstojnosti ipak ne ostavljaju u jednakoj neizvjesnosti u kojoj smo i do tada bili (kako Wizenmann misli), no ne zato što bi nam pružili logičku izvjesnost, nego moralnu. «*Vjera u boga i u ini svijet tako je isprepletena s mojom moralnom nastrojenosću da, jednakako kao što sam malo u opasnosti da ću potonju izgubiti, jednakako se malo brinem da bi mi se prva ikada mogla otrgnuti.*»<sup>45</sup> To vrijedi, dakako, samo pod pretpostavkom da sam razvio moralnu nastrojenost. Gdje nje nema, vjera može biti samo doktrinalna, a kao takva malo pomaže razvoju moralne nastrojenosti, ili mu čak odmaže.

42 Za lakšu orientaciju, dobro je imati na umu ono čega je i Kant svjestan, naime da je njegov *moralni svijet* i *najviše dobro* Leibnizovo *moralno carstvo milosti* (le règne Moral de la Grâce) i kršćansko *carstvo Božje* (*kraljevstvo nebesko*). V. A 811 B 839 (Kant 1984. str. 356), AA V 127 i d. (Kant 1990. str. 176 i d.)

43 AA VI 8; A 814-817 B 842-845 (Kant 1984. str. 357-358)

44 A 632 B 659 (Kant 1984. str. 288)

45 A 828 B 857 (Kant 1984. str. 362)

Kant svjesno ne nudi znanje (objektivne razloge), nego vjeru (subjektivno nužne razloge), no ostaje upitno potječe li ti subjektivni razlozi iz uma samoga. Jesu li to potrebe naše umske naravi ili potrebe naše ljudske naravi? Ako su one potrebe naše ljudske naravi, smijemo reći da religija povratno učvršćuje naše čudoređe (moralnu nastrojenost). Stavljujući nam svrhe pred oči, potiče nas da, u nadi da su one moguće, po čudoređu i živimo.<sup>46</sup>

## 2.4 Kant shvaćen kao dogmatik pruža egzistencijalistički izlaz (Wizenmann)

Nakon što Kantovu vjeru iz puko subjektivnih razloga nije mogao prihvati kao umsku vjeru, Wizenmann ju je prozvao vjerom iz potrebe (Bedürfnisglaube), i u srednjem je dijelu rasprave<sup>47</sup> pokušao smisleno protumačiti što bi ona onda zapravo bila. Može nas iznenaditi da je po Wizenmannovu pretumačenju Kant nužno morao postati dogmatik, a njegova vjera iz prave potrebe takav «dokaz» za božju egzistenciju, koji bismo još najprije nazvali egzistencijalističkim. On bi ovako glasio:

«Čovjek je jedini stvor na zemlji koji ima posve jasnu svijest o svojoj konačnosti i ovisnosti o prirodi. S tom [mu] se sviješću skopčao osjećaj neke postojane ugroženosti [Unsicherkeit] vlastita opstanka i dobrobiti. [...] Jasna svijest o konačnosti i ugroženosti, i postojana težnja da vidi da mu je opstanak [Dasein] neugrožen, proizvodi u čovjeku čežnju za nekim bogom. Moglo bi se tvrditi da s naobrazbom čovjeka u jednakome stupnju raste [i] ta čežnja jer se prava kultura neprekidno [sve više] približava nepromjenjivu [dem Unveränderlichen]. Da, možda si je dopustio da u toj potrebi nađe izvor iz kojega je filozofski pojam boga (kojim se bog pomišlja npr. kao nepromjenjiv i beskonačan) dobio svoju prvu hranu.»<sup>48</sup>

46 Slobodnije razumljeno, takvu misao nudi i Kant (A 813 B 841 [Kant 1984. str. 356]): "Bez boga i svijeta koji nam nije sada vidljiv, ali kojemu se nadamo, divne ideje čudoređa doduše odobravamo uz pljesak te im se divimo, ali nas one ne pobuđuju na to da donešemo čvrstu odluku te da ju provedemo [...]".

47 Hausius II 131-135

48 Hausius II 131-133

### 3.0 Svrha

Iako smo isprva mogli pomisliti da je rasprava Wizenmanna i Kanta tek negdašnji misaoni spor, i stoga da se malo tiče naše današnjice, sada možemo vidjeti kakvo nam značenje može poprimiti rasvjetljavanje predmeta njihova spora – potreba da u skladu s umom vjerujemo u božju opstojnost.

Svima koji ne misle slijediti moralni zakon u svojem životu nikakav postulat čistoga uma neće moći – kako Kant i predviđa – niti dokazati niti pružiti egzistencijalnu utjehu da ima boga i da će njih biti i po smrti. Ali svima koji misle živjeti po moralnome zakonu, tako kao da znaju da bog postoji i da je duša besmrtna, takav će postulat moći slijedenju moralnoga zakona dati egzistencijalnu svrhu, a njihovu životu smisao i odgovor na pitanje „Čemu se smijem nadati?“.

Ni živi Bog ni besmrтан život nisu uvjet za važenje moralnoga zakona, on vrijedi neovisno o potvrdi njihove zbiljnosti, i oni se zato iz njega ne mogu izvesti spekulativnim logičkim dokazom. Ipak, oni daju njegovu vršenju – čudorednomu životu – umni smisao i svrhu koje takav život može otkriti onima koji ga slijede.

### Literatura:

#### Primarna

1. Goltz, A. von (ur.), 1859., *Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobi's in Mittheilungen aus seinem Briefwechsel und handschriftlichen Nachlasse, wie nach Zeugnissen von Zeitgenossen. Ein Beitrag zur Geschichte des innern Glaubenskampfes christlicher Gemüther in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Gotha: F. A. Perthes (2 sveska).
2. Hausius, K. G. (ur.), 1793., *Materialien zur Geschichte der critischen Philosophie*, Leipzig: Breitkopf (3 sveska).
3. Kant, Immanuel, 1902., *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer (i nastavljači, dosad 29 svezaka; u radu navodjeno kraticom AA te rimskim i arapskim brojem za broj sveska i stranice).
4. Kant, I., 1984., *Kritika čistoga uma*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske (prev. V. D. Sonnenfeld).

5. Kant, I., 1990., *Kritika praktičkoga uma*, Zagreb: Naprijed (prev. V. D. Sonnenfeld).
6. Mendelssohn, Moses, 1843.-1845., *Gesammelte Schriften* (ur. G. B. Mendelssohn), Leipzig: Brockhaus.
7. Scholz, Heinrich (ur. i prir.), 1916., *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin: Reuther & Reichard .
8. Wizenmann, Thomas, 1786., *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie. kritisch untersucht von einem Freywilligen*. Leipzig: G. J. Göschen.
9. Wizenmann, Th., «An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacobischer und Mendelssohnscher Philosophie», *Deutsches Museum* 2 (veljača 1787.), str. 116-156; navođeno prema Hausius 1793. sv. 2 str. 103-144.
10. Wolff, Christian, 1741. (2. izd.), *Theologia naturalis* sv. 2, Frankfurt & Leipzig: Officina libraria Rengeriana.

### Sekundarna

11. Beck, Lewis White, 1960., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
12. Beck, L. W., 1969., *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
13. Beiser, Frederick C., 1987., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Massachusetts i London: Harvard University Press.
14. Obereit, Jacob Hermann, 1787., *Die verzweifelte Metaphysik*, s. l.
15. Pietsch, Lutz-Henning, 2010., *Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
16. Reimarus, Johann Albert Heinrich, 1787., *Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion*, Hamburg: C. E. Bohn.
17. Scholz, H., 1916., *Einleitung*, u: Scholz, H. (ur. i prir.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin: Reuther & Reichard, str. IX-CXXVIII.