



Univerzitet u Sarajevu  
Filozofski fakultet  
Odsjek za filozofiju

**KRITIKA RACIONALNE TEOLOGIJE:  
ODNOS VJEROVANJA I ZNANJA U EPISTEMOLOGIJI IMMANUELA  
KANTA**

Diplomski rad

Kandidat: Safer Grbić, BA

Mentor: prof. dr. Samir Arnautović

Sarajevo, 2018.

## **SADRŽINA:**

### **OPERA SCRIPTA IMMANUEL KANT**

#### **A) PROEMIUM.**

- [1] O mišljenju znanosti i religije uopće i mišljenju odnošaja znanosti i religije u novovjekovlju napose.....3
- [2] O mišljenju metafizike i racionalne teologije uopće i mišljenju odnošaja metafizike i racionalne teologije u novovjekovlju napose.....7
- [3] O mišljenju sukobljavanja znanosti i religije u djelu Immanuela Kanta 'Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik.'.....12

#### **B) UVOD U KRITIKU RACIONALNE TEOLOGIJE.**

- [1] O kopernikanskom obratu u epistemologiji Immanuela Kanta i vraćanju antičkom imperativu 'Γνωθι σεαυτόν.'.....19
- [2] O zasnivanju Transcendentalne dijalektike u glavnom djelu Immanuela Kanta 'Kritik der reinen Vernunft'.....25
- [3] O mišljenju antinomija čistog uma uopće i primatu četvrte antinomije za jednu kritiku racionalne teologije napose.....31

#### **C) KRITIKA RACIONALNE TEOLOGIJE.**

- [1] O nemogućnosti ontološkog dokaza za egzistenciju Boga.....36
- [2] O nemogućnosti kozmološkog dokaza za egzistenciju Boga.....41
- [3] O nemogućnosti fizikoteološkog [teleološkog] dokaza za egzistenciju Boga.....45
- [4] O nemogućnosti dokaza za egzistenciju Boga u objašnjavajućem djelu Immanuela Kanta 'Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können.'.....48

#### **D) FIDES ET RATIO.**

- [1] Odnos vjerovanja i znanja u epistemologiji Immanuela Kanta.....50

#### **E) ZAKLJUČNI GOVOR .....54**

#### **F) INDEKS LITERATURE.....55**

**Kritika racionalne teologije:  
odnos vjerovanja i znanja u epistemologiji Immanuela Kanta.**

Safer Grbić

**SAŽETAK:**

U ovom radu biti će predložen odnos vjerovanja i znanja tijekom povijesti mišljenja nastojeći ova dva fenomena prvotno misliti općenito, te docnije u novovjekovlju; dakle, uvjetno rečeno, od Talesovog napuštanja mitologije do Kantovog napuštanja dogmatizma. Na tomu tragu, Kantovo napuštanje dogmatizma biti će predloženo od njegovog pretkritičkog, preko metafizičkog do kritičkog perioda, a koje svoju eksplikaciju ozbiljuje u njegovu glavnome djelu *Kritik der reinen Vernunft*. Hipoteza kao sud za kojega se pretpostavlja da je istinit kako bi se njime objasnile određene činjenice ili kao pretpostavka na temelju činjenica ogleda se u tezi da odnos vjerovanja i znanja u epistemologiji Immanuela Kanta svoju eksplikaciju ponajbolje ozbiljuje nakon jedne kritike racionalne teologije koja se pokazala kao ona koja je izgubila svaku mogućnost i kredibilitet za ostvarivanje tendencija samoproglasa znanosti.

Ključne riječi: vjera, znanje, religija, znanost, metafizika, racionalna teologija, Bog

**OPERA SCRIPTA**  
**IMMANUEL KANT**  
**(1749-1804)**

[Revizija prijevoda djela s njemačkog jezika: *Selma Hadžismajlović*;  
revizija prijevoda djela s latinskoga jezika: *Mario Vrhovac*].

## **[1] PRETKRITIČKI PERIOD.**

(1749). *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen.*

[*njem.* Promišljanja o stvarnoj procjeni živih sila i procjeni dokaza koje su koristili Herr von Leibniz i drugi mehaničari u ovomu sporu pored nekoliko prethodnih razmatranja koja se odnose na snagu tijela uopće].

(1754). *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden.*

[*njem.* Detaljno preispitivanje pitanja da li je rotacija Zemlje oko njene osi, iz čega proizilazi pitanje smjenjivanja dana i noći, dovela do ikakvih promjena od svojega postanka i koliku spoznaju ostvarujemo o svemu ovome, a postavljeno od strane Kraljevske Akademije nauka u Berlinu kao nagradno pitanje za ovu godinu].

(1754). *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen.*

[*njem.* Pitanje: Da li zemlja stari?, fizikalno razmatrano].

(1755). *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt.*

[*njem.* Opća povijest prirode i teorija neba ili pokušaj o ustrojstvu i mehaničkom postanku cijeloga svijeta raspravljeno po *Newtonovim* principima].

(1755). *Meditationum quarundam de igne succinta delineatio.*

[*lat.* Sažeto izlaganje nekih razmišljanja o vatri].

## [2] METAFIZIČKI PERIOD.

(1755). *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.*

[lat. Novo razrjašnjenje prvih načela metafizičke spoznaje].

(1756). *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat.*

[njem. O uzrocima potresa, povodom nesreće koja je zahvatila zapadne zemlje Europe krajem prethodne godine].

(1756). *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen.*

[njem. Nastavljeno promatranje potresa koji se već duže vrijeme ozbiljnije prate].

(1756). *Metaphysicae cum geometrica iunctae usus in philosophin naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam, abbreviated as Monadologia Physica.*

[njem. Upotreba metafizike, povezane s geometrijom, u prirodnoj filozofiji što za prvi ogledni primjer sadrži monadologiju].

(1756). *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde.*

[njem. Nova zapažanja kojima se objašnjava teorija vjetrova].

(1757). *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen.*

[njem. Plan i najava kolegija o fizikalnoj geografiji s dodatkom koji sadrži kratko razmatranje pitanja: 'Jesu li zapadni vjetrovi u našim krajevima vlažni jer putuju preko velikog mora?']

(1758). *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft.*

[*njem.* Nova Doktrina kretanja i mirovanja, te zaključci u vezi s istom u temeljnim načelima prirodnih znanosti].

(1759). *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt.*

[*njem.* Pokušaj u razmišljanima o optimizmu od strane Imanuela Kanta koji također sadrži najavu predavanja za nadolazeći semestar].

(1960). *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk, in einem Sendschreiben an seine Mutter.*

[*njem.* Razmišljanja o preranoj smrti g. *Johann Friedrich von Funka* u jednom od pisama njegovoj majci].

(1762). *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.*

[*njem.* Lažna suptilnost četiriju silogističkih figura].

(1763). *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.*

[*njem.* Jedini mogući dokazni temelj za dokazivanje Božje egzistencije].

(1763). *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.*

[*njem.* Pokušaj uvođenja koncepta negativnih vrijednosti u filozofiju].

(1764). *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.*

[*njem.* Razmišljanja o osjećanju lijepog i uzvišenog].

(1764). *Raisonnement über einen Abentheurer Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki.*

[*njem.* Razmišljanje o avanturisti *Komarnickom*].



(1764). *Versuch über die Krankheiten des Kopfes.*

[*njem.* Esej o bolestima glave].

(1764). *Rezension von Silberschlags Schrift: Theorie der am 23. Juli 1762 erschienenen Feuerkugel.*

[*njem.* Osvrt na Silberschlagsovo djelo: 'Teorija vatrene kugle koja se pojavila 23. srpnja 1762.']

(1764). *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.*

[*njem.* Istraživanje o jasnosti principa prirodne teologije i morala].

(1766). *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik.*

[*njem.* Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike].

(1768). *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume.*

[*njem.* Pogledi za konačnu osnovu o diferenciji smjerova u kozmosu].

(1770). *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*

[*njem.* Rasprava o formi i načelima osjetilnog i razumskog svijeta].

(1771). *Rezension zu Peter Moscati, Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen.*

[*njem.* Osvrt na Moscata: Recenzija Moscatijevog djela: *O bitnim, esencijalnim razlikama između strukture životinja i ljudi*].

### **[3] DESETLJEĆE ŠUTNJE.**

(1775). *Über die verschiedenen Rassen der Menschen.*

[*njem.* O različitim rasama ljudi].

(1776). *Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche Philanthropinum.*

[*njem.* Eseji o filantropiji].

(1777). *De fictione*.

[*lat.* O pjesničkom izmišljanju].

#### [4] KRITIČKI PERIOD.

(1781). *Kritik der reinen Vernunft*.

[*njem.* Kritika čistog uma. (Prvo izdanje)]

(1782). *Anzeige von Joh. Bernoullis Ausgabe des Lambertischen Briefwechsels*.

[*njem.* Bilješka o Johan Bernoullievom izdanju Lambertove korespodencije].

(1782). *Nachricht an Ärzte*.

[*njem.* Pismo liječnicima].

(1783). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*.

[*njem.* Prolegomena za svaku buduću metafiziku koja će moći biti moguća kao znanost].

(1783). *Rezension von Schulz, Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhang von den Todesstrafen*.

[*njem.* Pregled eseja Johana Heinricha Schulza o uvođenju morala za sve ljude, bez obzira na religijsko opredjeljenje, pored priloga o smrtnim kaznama].

(1784). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.

[*njem.* Ideja o univerzalnoj povijesti sa kozmopolitskim ciljem].

(1784). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

[*njem.* Odgovor na pitanje: Šta je prosvjetiteljstvo?]

(1785). *Rezension zu Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

[*njem.* Osvrt na Herdera: Ideja za filozofiju historije čovječanstva].

(1785). *Über die Vulkane im Monde.*

[*njem.* O Mjesečevim vulkanima].

(1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*

[*njem.* Zasnivanje metafizike morala].

(1785). *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse.*

[*njem.* Determinacija koncepta ljudskih rasa].

(1786). *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.*

[*njem.* Početak ljudske povijesti zasnovan na pretpostavci].

(1786). *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.*

[*njem.* Metafizičke osnove prirodne znanosti].

(1786). *Rezension von Gottlieb Hufeland, Versuch über den Grundsatz des Naturrechts.*

[*njem.* Osvrt na esej *Gottlieb Hufelanda* o načelu prirodnog prava].

(1786). *Was heißt: sich im Denken orientieren?*

[*njem.* Šta znači usmjeriti se na mišljenje?]

(1786). *Einige Bemerkungen on Ludwig Heinrich Jakob Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden*

[*njem.* Zabilješke o ispitivanju *Ludwig Heinrich Jakoba* o *Mendelsohnovom Morgenstundenu*].

(1787). *Kritik der reinen Vernunft.*

[*njem.* Kritika čistog uma. (Drugo izdanje)]

(1788). *Kritik der praktischen Vernunft.*

[*njem.* Kritika praktičnog uma].

(1788). *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie.*

[*njem.* O upotrebi teoloških principa u filozofiji].

(1788). *De medicina corporis quae philosophorum est.*

[*lat.* O medicini tijela za filozofe].

(1789). *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilstkraft.*

[*njem.* Prvi uvod u kritiku moći suđenja].

(1790). *Kritik der Urteilstkraft.*

[*njem.* Kritika moći suđenja].

(1790). *Über den Hang zur Schwärmerei und die Mittel dagegen.*

[*njem.* O sklonostima fanatizmu i sredstvima njegovu suprotstavljanju].

(1790). *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*

[*njem.* O otkriću, pri kojem je svaka nova *Kritika čistog uma* neovisna o staroj].

(1791). *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.*

[*njem.* O manjkavosti svih filozofskih suđenja o teodiciji].

(1792). *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur.*

[*njem.* O radikalnom zlu ljudske prirode].

(1792). *Über den Verfasser des Versuchs einer Kritik aller Offenbarung.*

[*njem.* O autoru Pokušaja kritike svih objava].

(1793). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.*

[*njem.* Religija unutar granica čistog uma].

(1793). *An die Herren Buchhändler.*

[njem. Izdavačima]

(1793). *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*

[njem. Kakav je stvarni napredak metafizika ostvarila u Njemačkoj od vremena Leibniza i Wolffa?]

(1793). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.*

[njem. O staroj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi].

(1794). *Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung.*

[njem. Osvrt na utjecaj Mjeseca na vrijeme].

(1794). *Das Ende aller Dinge.*

[njem. Kraj svih stvari].

(1795). *Zum ewigen Frieden.*

[njem. Prema vječnom miru].

(1796). *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.*

[njem. O nedavno istaknutom tonu superiornosti u filozofiji].

(1796). *Bemerkungen zu Sömmering's Über das Organ der Seele.*

[njem. Primjedbe o Sommeringovoj Tjelesnosti duše].

(1796). *Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits.*

[njem. Rješavanje matematičkog spora utemeljenog na nesporazumu].

(1796). *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie.*

[*njem.* Proglas zaključka ugovora o trajnom miru u filozofiji].

(1797). *Metaphysik der Sitten in zwei Teilen.*

[*njem.* Metafizika morala].

(1797). *Erklärung wegen der von Hippel'schen Autorschaft.*

[*njem.* Deklaracija o *Hippelovom* autorstvu].

(1797). *Erklärung gegen Schlettwein.*

[*njem.* Deklaracija protiv *Schlettweina*].

(1797). Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen.

[*njem.* U pretpostavljenom pravu na laž zasnovan na filantropiji].

(1798). *Über die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai von Immanuel Kant.*

[*njem.* O zanemarivanju knjiga: Dva pisma gosp. *Friedrichu Nicolaiu* od *Immanuela Kanta*].

(1798). *Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn.*

[*njem.* O moći uma za savladavanje morbidnih osjećaja putem potpune odluke da se postane gospodin]

(1798). *Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.*

[*njem.* Objašnjenja o metafizičkim temeljima pravne doktrine].

(1798). *Der Streit der Fakultäten.*

[*njem.* Spor fakulteta].

(1798). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt.*

[*njem.* Antropologija u pragmatičnom pogledu].

(1799). *Erklärung in Beziehung auf Fichte's Wissenschaftslehre.*

[*njem.* Osvrt na Fichteov Wissenschaftslehre].

(1800). *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmann: Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus.*

[*njem.* Predgovor Reinhold Bernhard Jachmannovom Ispitivanju kantovske filozofije religije u pogledu na ovdje priloženu sličnost sa čistim misticizmom].

(1800). *Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Christian Gottlieb Mielckes Littauisch-deutschem und deutsch-littauischem Wörterbuch*

[*njem.* Postskriptum za litvansko-njemački i njemačko-litvanski rječnik Christian Gottlieb Mielckea].

(1800). *Logik.*

[*njem.* Logika].

(1803). *Über Pädagogik.*

[*njem.* O pedagogiji].

(1804). *Opus Postumu*

## A) PROEMIUM.

### [1] O mišljenju znanosti i religije uopće i mišljenju odnošaja znanosti i religije u novovjekovlju napose.

[1.1.] Religija je u mnogomu složeniji fenomen od znanosti! Šta je znanje, koji su uvjeti znanja, šta su izvori spoznaje neka su pitanja koja je znanost postavljala samoj sebi na izvjestan način u zavisnosti od toga koliko je bila slobodna misliti samu sebe - gdje se pokazuje mišljenje o tomu što je znanje kao samo znanje. Istina, znanost je odgovarala na postavljena pitanja tijekom povijesti mišljenja nekada na jedan, a nekada na drugi način, no uvijek je kao svoj iskonski polazak imala fenomen sumnje. S druge strane, religija postavlja sebi pitanja o izvorima spoznaje daleko od sumnje i onoga što su osnovni postulati znanosti, nego uzima fenomen vjerovanja kao svoj iskonski polazak i na takav način predstavlja sustav i/ili instituciju vjere iz kojih proizlaze dogme kao naučavanja religije. Sama znanost kada postulira određenu tezu i iznese dokaze za istu sasvama poziva na fenomen sumnje u istinitost iste dok s druge strane religija nakon što postulira određenu tezu ne dozvoljava stavljanje predmetne teze pod fenomen sumnje nego insistira na bespogovorno vjerovanje u istu što je čini fenomenom u mnogomu složenijim od znanosti.

[1.2.] Otvarano je pitanje: da li je religija primordijalni oblik znanosti ili je znanost degradacija religije!? U vrlo maglovitim odnošajima znanosti i religije - povijest mišljenja nam ukazuje kako je znanost u različnim epohama bila prinuđena pokoriti se religijskom načinu mišljenja što bi se dalo uozbiljiti u području praxisa gotovo uvijek kada bi religijski autoriteti zaposjeli svjetovnu vlast i represivnim metodama se borili protiv svakog načina mišljenja koji nije istovjetan religijskom. S druge strane, poznato jeste da je bilo epoha u kojima je znanost bila nadređena religiji i riječ je o fenomenu koji se osobito davao onda kada je religija još uvijek bila fundirana u vjerskim ili napose mitološkim i okultističkim slikama svijeta ili s druge strane nije imala takvo povjerenje javnoga mnijenja da bi sebi mogla prirediti ozbiljenje tendencija za podređenje znanosti. Takvi obrati stanja stvari, dakle odnošaji znanosti i religije u povijesti mišljenja, su zbivali se ciklično i nerijetko, a predmetno sukobljavanje poznato je kao jedno od osnovnih pitanja svih poznatih religijskih tradicija kao i u samoj povijesti znanstvenog mišljenja, uopće.



[1.3.] Sukobljavanje različnih načina mišljenja uozbiljilo je svoj vrhunac u novovjekovlju na horizontu Zapada kada su ostvarile se pretpostavke za novi prevrat u odnošajima znanost – religija koje su ogledale se u cijelom nizom proturječja glede pitanja koja su stavljena kao predmet mišljenja, a na koja su religijski autoriteti željeli odgovoriti religijskim načinom mišljenja dok s druge strane način mišljenja znanosti je došao do oprečnih teza religijskim autoritetima ozbiljujući sve veću tendenciju za dihotomijom znanosti od religije i uopće drugačijom spoznajnom teorijom u osnovi. Slabljenjem religijske vlasti shodno podjelama među samim religijskim autoritetima glede pitanja spoznajne teorije same religije i osnovnih izvora vjere - znanost je konačno mogla krenuti u proces skidanja sprega nametnutih od strane religijskih autoriteta i vratiti se od nametnutog vjerovanja ka znanstvenoj sumnji. Iako su oprečne teze dvaju suprotstavljenih tabora iznošene o mnoštvu pitanja ipak kao najznačajniji sukob religije i znanosti svakako bi se mogao odrediti sukob poznat kao: kopernikanski obrat.

[1.4.] Napose, kopernikanskom obratu kao rezultanti astronomskog spora prethodio je sukob znanosti i religije u kojemu je znanost zastupala tezu kako se Zemlja kreće oko svoje osi jedan puta dnevno i oko Sunca jedan puta godišnje, a s druge strane religijski autoriteti su takva stanovišta držali heretičnim zastupajući tezu kako Zemlja miruje u središtu svekolikog svemira dok uokolo nje utvrđenim putanjama plove nebeska tijela. Svekolike pretpostavke za mišljenje jednog Kopernika jesu fenomen koji je u mnogomu složen za izložiti u kratkim crtama, ali neophodan i nužan za obrat koji je uslijedio. Zastupanje ovakve teze nakon objavljenog djela o heliocentričnom sustavu naspram geocentričnog<sup>1</sup> od strane Kopernika preuzeli su i neki drugi mislioci čija misao o pitanjima znanosti nije bila u skladu s religijskim načinom mišljenja, a jedan od njih je bio i Giordano Bruno koji je zbog svojih dijela o heliocentričnom sustavu, beskrajnom svemira i strukturi atoma<sup>2</sup> bio doveden pred religijske autoritete, optužen za heretična učenja i spaljen na lomači. Ipak, ovakve opresivne metode nisu spriječile i druge u području znanosti da preuzmu heliocentrični sustav koji je napose preuzeo i Galileo Galilei, a koji je u svojim znanstvenim istraživanjima potvrdio tezu o heliocentričnom sustavu,<sup>3</sup> te postulirao druge teze poput one o Mjesečevoj površini kao površini

---

<sup>1</sup> Usp. Copernicus, N. (2014). *De revolutionibus orbium coelestium*. Novi Sad: Akademska knjiga.

<sup>2</sup> Usp. Giordano, B. (2014). *The infinite, univers and the words*. USA: Huginn, Munnin & Co.

<sup>3</sup> Usp. Galileo, G. (1970). *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*; Torino : Giulio Einaudi.

izbrazdanoj brjegovima i dolinama, o satelitima koji kruže oko Jupitera, o pjegama koje se nalaze na površini Sunca, o mijenama Venere u usporedbi s Mjesecom i dr.<sup>4</sup> Religijski autoriteti nisu šutjeli na ovakvo određenje predmetnutih pitanja nego su ih proglasili heretičnima stoga što nisu u skladu s religijskim učenjima i nastojali su dokopati se kako djela, tako i zastupnika ovakvih znanstvenih teza pod svaku cijenu. Sljedeći korak u astronomskim sporovima sačinio je Kepler pokušavajući izbjeći pozornosti religijskih autoriteta, a koji objavljuje svoja tri zakona<sup>5</sup> od kojih je najznačajniji prvi u kojemu potvrđuje tezu o heliocentričnom sustavu s izvjesnim dopunama i izmjenama koje se odnose na to da se planete kreću po elipsoidnim putanjama, a gdje Sunce stoji u jednom fokusu.<sup>6</sup> Teoriju heliocentričnog sustava kao vrhovnog, sveukupnog i objedinjavajućeg pitanja koji ništi temeljna učenja religijskih autoriteta spram svih drugih pređašnjih sporenja preuzeli su mnogi u području znanosti i pokušali doprinijeti razvoju spomenute teze o položaju Zemlje, a jedan od najznačajnijih među njima kojeg bi još trebalo spomenuti je bio Isaac Newton koji je uzevši heliocentrični sustav kao fakat ukazao na druge fenomene koji iz njega proizlaze, pa je tako iznio tezu o gibanju planeta i Mjeseca što se može objasniti pretpostavkom kako jedna tijela privlače druga onom silom koja je srazmjerna produktu njihovih masa, a obrnuto razmjerna kvadratu njihove udaljenosti<sup>7</sup> – školski imenovano kao gravitacija.<sup>8</sup> Napose, cijeli korpus djela je stao u obranu heliocentričnog sustava iako je tako postulirana teza o položaju i strukturi svemira ništila temeljne dogme uspostavljene od strane religijskih autoriteta.

[1.5.] Otkriće da Mjesec ima planine i Sunce mrlje bilo je označeno kao hereza od strane religijskih autoriteta stoga što je shodno religijskom načinu mišljenja iznošenje ovakvih teza upućivalo na manjkavost u stvaranju svijeta, a što se nije slagalo s osnovnim religijskim dogmama o savršenstvu prvoga uzroka kojemu ne priliči manjkavost u stvaranju. Naime, svi oni koji su svojim tezama udaljili se od religijskog načina mišljenja bili su u koliziji s religijskim dogmama, te su stoga bili proganjani, a njihova djela su bila spaljivana ili zabranjivana dok oni koji nisu imali zaštitu bili su i pogubljeni. Posebnu

---

<sup>4</sup> Usp. Lattis, M. J. (1994). *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the collapse of Ptolemaic cosmology*. Chicago, London : The University of Chicago Press.

<sup>5</sup> Usp. Vernić, R. (1956). *Historijski korjenci Keplerove Astronomia nova*. Zagreb: JAZU.

<sup>6</sup> Usp. Stephenson, B. (1994.) *Kepler's physical astronomy*. Princeton : Princeton University Press.

<sup>7</sup> Usp. Newton, I. (2011). *Matematički principi prirodne filozofije*. Novi Sad: Akademska knjiga.

<sup>8</sup> Whiteside, D. T. (1970). Before the Principia: the maturing of Newton's thoughts on dynamical astronomy. UK: *Journal for the History of Astronomy*, str. 13.

pozornost religijskim autoritetima zauzela je teza o heliocentričnom sustavu koju su označili kao suprotnu Svetom tekstu i samim tim ništavu, ali s druge strane i kao filozofski netačnu.<sup>9</sup> Religijski autoriteti bili su osobito usmjereni protivno tezi o heliocentričnom sustavu i mnogo su više se borili protiv iste nego li protiv svih drugih teza koje su označene heretičnim u prošlosti, a stoga što se jedna od temeljnih religijskih dogmi uspostavljenih od strane religijskih autoriteta odnosila upravo na geocentrični sustav kao jedini mogući. Na svim sveučilištima koja su bila pod ingerencijom religijskih autoriteta bilo je zabranjeno naučavanje heliocentričnog sustava, a oni koji su pozivali na diskreditaciju onih koji su zastupali drugačija mišljenja od zvaničnog stava glede ovoga pitanja bili su promicani u akademskim krugovima, njihova djela su tiskana i dijeljena, te su uživali mnoge privilegije. Uopće, zavlдалo je jedno sveopće stanje opresije na znanost koja je pokušavala na sve moguće načine oduprijeti se pritiscima nakon stoljeća potlačenosti i ograničenosti koju su odredili religijski autoriteti, te izvesti se na put jedne samostalnosti u načinu mišljenja.

[1.6.] U predmetnome sporu znanosti i religije dominantnu ulogu u nastojanjima razrješenja ovoga spora zauzela je racionalna teologija koja je od svojih samih početaka postulirala tezu o tomu da znanost i religija ne mogu biti u dihotomiji jer znanost po svojoj prirodi teži istini i stoga prije ili docnije mora potvrditi dogme koje su shodno epistemologiji religijskih autoriteta puka istina. Tako racionalna teologija postavlja se u centralni položaj prilikom sukobljavanja znanosti i religije uopće, a osobito u drugom valu sukobljavanja koji je uslijedio nakon otvaranja sukoba epskih razmjera o tezi koju je postulirao Kopernik. Naime, ukazivanjem na neistinitost dogmi koje su zastupali religijski autoriteti, više nisu bili pod sumnjom samo položaj Zemlje u kozmosu, nije se više raspravljalo isključivo o drugim planetima, nisu predmet znanosti bile jedino brazde na Mjesecu i mrlje na Suncu nego se prostor rasprave odnosio i na osnovna religijska učenja koja nisu bila više fundirala na pitanja prirodne znanosti, nego li metafizike. Kako je rastao korpus djela o prirodnoznanstvenim pitanjima nakon postulirane teze Kopernika, tako je počeo nastajati i korpus djela koja otvaraju raspravu o pitanjima metafizike, a stoga što je racionalna teologija svekolikost metafizike ograničavala na religijski nauk.

---

<sup>9</sup> Usp. Rusel B. (2017). *Religija i nauka* [predgovor: Majkl Rus, prijevod: Zulejha Riđanović]. Sarajevo: Fond za otvoreno društvo BiH, str 19.

## [2] O mišljenju metafizike i racionalne teologije uopće i mišljenju odnošaja metafizike i racionalne teologije u novovjekovlju napose.

[2.1.] Izlaganje povijesti metafizike na horizontu Zapada bila bi nakana koja zahtjeva osobiti napor, ali za ove prilike u kojima je primarna tendencija pokazati stanje metafizike s početka novovjekovlja moguće je da povijest metafizika bude svediva na tri određujuća momenta: *Aristotelovo* mišljenje pitanja prve filozofije kao vrhunac mišljenja metafizike u antičkom svijetu, preuzimanja aristotelijanskog projekta od strane *racionalne teologije* sa tendencijom zasnivanja jedne religijske metafizike, te novovjekovni pokušaj vraćanja metafizike njenim čisto filozofskim osnovama na takav način nastojeći se distancirati od atribucije religijskoga.

[2.2.] *Aristotelovo* određenje metafizike kao *prve filozofije* stavlja druge discipline u položaj drugotnosti, a samo metafiziku kao onu prvu. Razlog k takvom stepenovanju jeste taj što metafizika pita: to ov?<sup>10</sup> iz čega proizlazi niz drugih pitanja metafizike u kojemu ona fundiraju i druga pitanja koja fundiraju u njoj samoj. Takvo određenje metafizike kao prve filozofije govori da je svako drugo mišljenje podređeno ovomu, govori da svako drugo mišljenje proizlazi iz ovoga, govori da je svako drugo mišljenje drugotnog karaktera. Na taj način prva filozofija postavlja zahtjev, ona je pretpostavljena, ona je ta koja određuje – uvjetno rečeno – drugu filozofiju. Međutim mišljenje osnovnog pitanja prve filozofije: to ov? biva mišljeno samopodrazumjevajući šta se pita, pa je postavljeno kao neodređeno stoga što je pitano *biće* u odnosu na *bitak* koji je još manje izvjestan u odnosu na *biće*<sup>11</sup> i na takvoj *aristotelijanskoj* upitanosti ostaje otvorena jedna dvoznačnost predmetnosti prve filozofije. Postavljanje dvoznačnog pitanja: to ov? otvara mnogobrojna pitanja: da li se pita o *biću* u odnosu na *bitak* ili se pita o *bitku* u odnosu na *biće*, da li se pita o *bitku* gdje je *biće* samopodrazumjevajuće ili se pita o *biću* gdje je *bitak* podrazumijevajući, da li *biće* podrazumijeva *bitak* ili *bitak* podrazumijeva *biće*, u kojem odnosu su *biće* i *bitak*, da li je *bitak* prije *bića* ili je *biće* prije *bitka*, da li je *biće* nadređeno *bitku* ili je *bitak* nadređen *biću*, itd!? Ovakvo stanje stvari u pogledu pitanja: to ov? dovelo je osnovno pitanje aristotelijanskog projekta prve

---

<sup>10</sup> Usp. Aristotel. (2007). *Metafizika* [prijevod: Blagojević U. Slobodan] Beograd: Paideia, 1208b i dalje.

<sup>11</sup> Usp. Heidegger, M. (1985). *Bitak i vrijeme* [prijevod: Hrvoje Šarinić, predgovor: Gajo Petrović]. Zagreb: Naprijed.

filozofije do višeznačnosti, a što će biti poligon za mnogovrsna istraživanja značenja ovoga pojmovlja od strane *racionalne teologije*.

[2.3.] Aristotelovo dvoznačno pitanje o *bitku-biću* s druge strane *racionalna teologija* je samo preimenovala u pitanje o *esenciji-egzistenciji* kao temeljnom pitanju religijske metafizike gdje je tako postavljeno pitanje razumijevano kao pitanje o *Bogu*.<sup>12</sup> Rasprave *racionalne teologije* o pitanju *prve filozofije* postale su prevalvirajuće pitanje *teologije*, koja uzimajući fundament od *Aristotela* za ovakvu pitanost, stoljeća posvećuje mišljenju pitanja: to ov? One upitanosti koje je otvorilo Aristotelovo pitanje sada je *racionalna teologija* u svojem osnutku preinačila sukladno svojim naučavanjima, pa su ponovljena ista pitanja proizišla samo iz druge epistemologije i s drugim pojmovljem: da li se pita o *egzistenciji* u odnosu na *esenciju* ili se pita o *esenciji* u odnosu na *egzistenciju*, da li se pita o *esenciji* gdje je *egzistencija* samopodrazumjevajuća ili se pita o *egzistenciji* gdje je *esencija* podrazumijevajuća, da li *egzistencija* podrazumijeva *esenciju* ili *esencija* podrazumijeva *egzistenciju*, u kojem odnosu su *egzistencija* i *esencija*, da li je *egzistencija* prije *esencije* ili je *esencija* prije *egzistencije*, da li je *esencija* nadređena *egzistenciji* ili je *egzistencija* nadređena *esenciji*, itd!? Budući da se ovo pitanje *racionalne teologije* razvijalo stoljećima - docnije je ovo osnovno pitanje *prve filozofije* iz sebe izrodilo i niz drugih pitanja religijske metafizike. Metafizika je u takvom religijskom određenju postala ona koja se pita o teološkim pitanjima gdje su sva pitanja razumljena kao pitanja *teologije*. Pokušaji izvjesnog distanciranja od religijske metafizike i vraćanja antičkim korijenima kroz cijelu povijest metafizike zapada su ostajali na pokušajima, a prvi koji je ozbiljno mišljenje ovoga pitanja u novovjekovlju na jedan sustav način je bio *Christain Wolf*.

---

<sup>12</sup> Krajnje neakribično mogli bismo određenjem principa na osnovu kojih se fenomeni religije kao takvi daju vidjeti kako ozbiljenje fenomena *racionalne teologije* se objavljuje kod: *rabanita* i *karaita* u judaizmu čija se učenja nazivaju jevrejskim *kelamom*, a stoga što racionalnom metodom tumače izvore vjere iz *pisane Tore* ne priznajući *usmenu Toru* kao autoritet. [Usp. Leaman, O. i Frank, H. D. (1997). *History of Jewish Philosophy*. London and New York: Routledge, str 91]. Racionalni metod *rabanita* i *karaita* u dokazivanjima istina vjere, a koji unutar jevrejske zajednicu fundira još u spisima *Filona Aleksandrijskog* i njegovog nastojanja da tumači stari *Stari Zavjet* racionalnom metodom, otpočeo je pod utjecajem racionalne teologije u muslimanskom društvu i to kroz škole *mu'atezila*, *maturidija*, *ešarija* i *isna-ašerija*. [Usp. Mutahari, M. (2012). *Kelam i Irfan*. Sarajevo: Fondacija „Mulla Sadra“ u BiH]. Racionalna teologija u muslimanskom društvu počela se razvijati osnivanjem prevodilačkog centra u Bagdadu poznatim kao *Bejtul-hikme* u kojemu su između ostalih prevodenja djela *Platona* i *Aristotela*, a koja su bila povod za promišljanje dogmatskih pitanja na način kako su *Platon* i *Aristotel* mislili metafiziku, te na tomu tragu ista djela su dospjela kod kršćanskih autora koji još od prije svoju *racionalnu teologiju* izgrađuju kroz djela ranih crkvenih otaca koji su nastojali sačiniti sintezu kršćanskog vjerovanja i grčke filozofije, pa sve preko rane i visoke *skolastike* čija učenja je rimokatolička i manjim dijelom pravoslavna crkva kanonizirala. [Usp. Milin, L. (1997). *Naučno opravdanje religije: apologetika*. Šid: Grafosorem].

[2.4.] *Christian Wolf* u svojem djelu<sup>13</sup> već u naslovu donosi razdiobu metafizike na dvije oblasti: prva je o *bogu, svijetu* i čovjekovoj *duši*, dok je druga o svim stvarima uopće. Tako prva oblast metafizike ukazuje na slijeđenje *kartezijanskog* projekta koji pod metafizikom podrazumijeva gore spomenuta tri entiteta. Naime, *Descartesovo* glavno djelo<sup>14</sup> raspravlja o *božjoj* egzistenciji, ljudskoj *duši* i *tijelu* kao sasvim tri podrazumijevajuća entiteta metafizike gdje se *res materialis* ozbiljuje kao *res metaphysicum*. Druga oblast metafizike ukazuje na slijeđenje tradicije školske metafizike XVII stoljeća što se ogleda u slijeđenju *racionalne teologije* kao preslike saveza slobodnog mišljenja i dogmatskog mišljenja u jednom metodskom pristupu pitanjima metafizike. *Christian Wolf* u svojem djelu ne imenuje raščlambu metafizike u dvije oblasti zasebnim pojmovljem, te će taj pothvat docnije sačiniti njegov učenik *Alexander Gottlieb Baumgarten* koji u svojem djelu prvi puta imenuje razdiobu metafizike i to na *metaphysica generalis et metaphysica specialis*<sup>15</sup> uzimajući takvu podjelu kao samorazumljivu i ne dajući argumentaciju za takav pristup metafizici, uopće. Na tragu razdiobe metafizike sačinjen je i poredak koji ontologiju kao *metaphysica generalis* stavlja na prvo mjesto, a potom drugotne u ovoj raščlambi kao *metaphysica specialis* su određene *psihologija, kosmologija* i *racionalna teologija*.<sup>16</sup> Napose, ukoliko bismo sublimirali stanje u kojemu se našla metafizika nakon svih pothvata uvidjeli bismo razdiobu metafizike na dva zasebna entiteta, a to su *metaphysica generalis et metaphysica specialis*, zatim razdiobu *metaphysicae specialis* na kozmologiju, psihologiju i *racionalnu teologiju*, zatim u poretku dva entiteta metafizike gdje se *metaphysica generalis* uzima kao prvotna dok je *metaphysica specialis* drugotnog stupnja, zatim u određenju *metaphysicae generalis* kao ontologije, zatim u zasebnom položaju kozmologije koji ju

---

<sup>13</sup> Usp. Wolff, C. (1720). *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle: Renger.

<sup>14</sup> Usp. Descartes, R. (2012). *Meditacije o prvoj filozofiji u kojima se dokazuje Božja egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela*. Beograd: Zavod za udžbenike.

<sup>15</sup> Usp. Baumgarten, A. G. (2013). *Metaphysica* [A Critical translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials]. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, str 280-320.

<sup>16</sup> Usp. § 99: In *Metaphysica* primum locum tuetur *Ontologia* seu *philosophia prima*, secundum *Cosmologia generalis*, tertium *Psychologia* et ultimum denique *Theologia naturalis*. *Partes metaphysicae* eo collocandae sunt ordine, ut praemittantur, unde principia sumunt ceterae - § 87: Quare cum *Theologia naturalis* principia sumat ex *Psychologia*, *Cosmologia* et *Ontologia* - § 96: *Psychologia* ex *Cosmologia generali* et *Ontologia* - § 98: *Cosmologia* ex *Ontologia* - § 97: evidens est, *Ontologiam* primo loco pertractari debere, secundo *Cosmologiam*, tertio *Psychologiam*, quarto denique *Theologiam naturalem*.

izdvaja od/iz fizike, te sjedinjenju psihologije i *racionalne teologije* u novu disciplinu imenovanu kao: pneumatika.<sup>17</sup>

[2.5.] Ipak, *racionalna teologija* koju su zastupali religijskih autoriteti nije se davala ubrajati niti u bilo kakve podjele s drugim načinima mišljenja, nego je držala sebe kao svekoliku metafiziku samu. Uistinu, racionalna teologija u novovjekovlju doživljuje vrhunac pitanja svoje izvjesnosti na način da više nije u prilici nizati teze ne strahujući da li će neko provjeravati njihovu istinitost nego dolazi u situaciju kada se mora s drugim načinima mišljenja boriti za mjesto među načinima mišljenja na koje od svojega osnutka pretendira. U takvim uvjetima ponovno i nanovo su mišljeni i propitivani fundamenti racionalne teologije. Na tome tragu, mišljenje izvora vjere nametnulo je različita epistemološka stajališta u kontekstu ovoga pitanja, pa je tako racionalna teologija opravdavala da svaka religijska tradicija poznaje korpus učenjaka koji su zastupali epistemologiju *racionalne teologije* poznate u literaturi kao *filozofska teologija* ili *theologia naturalis*, a koja predstavlja racionalno promišljanje istina vjere na način da razum stavlja na poziciju primarnog izvora vjere.

[2.6.]<sup>18</sup> Kada su sljedbenici *fundamentalne teologije* u svojim počecima bili prinuđeni opravdavati istine vjere onima koji su nijekali Objavu ili Sveti tekst kao nešto što je zbilja objavljeno ili sveto nekolicina njih je otpočela epohu *racionalne teologije* koja podrazumijeva da kao oruđe u odbrani istina vjere koristi se sam razum; stoga, *racionalna teologija* se naziva *bogoopravdavanje* ili *teodiceja*. S ovoga početnog ishodišta, koji se uzima kao određujući, razum se uzima kao mjera svih stvari, neprikosnovena istina, dogma u koju se ne sumnja, kao izvor koji je sam sebi dovoljan, te na osnovu toga nije potrebno ništa drugo za izvor vjere osim samog razuma koji je u takvoj mjeri raspoređen da ga svi imaju [...] U ovome kontekstu, Objava ili Sveti tekst su podređeni razumu i na taj način razum je samodovoljan da bude neprikosnoveni autoritet zbog čega su sljedbenici *racionalne teologije* na svako postavljeno pitanje od strane onih koji ne priznaju Objavu ili Sveti tekst kao nešto objavljeno ili sveto tragali za

---

<sup>17</sup> Usp. Folrat, E. (1962). Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16, str 258 – 284.

<sup>18</sup> Određenje racionalne teologije kako je predočeno ovdje u manjoj ili višoj mjeri istovjetno je izloženo pod naslovom *Mišljenje religijskih sukoba kao sukobljavanje epistemologija* na međunarodnom simpoziju „Kultura konflikta i njeno prevladavanje III“ u organizaciji Filozofskog društva Theoria na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Sarajevu, dana 27. veljače/februara 2018., a čije je autor potpisnik ovih redova.

razumskim odgovorima s kojima će se morati složiti i sljedbenici vjere i poricatelji iste. Tako, sljedbenici *racionalne teologije* postavljeni su u poziciju da koristeći samo i isključivo razum kao izvor vjere nastoje ponuditi razumski prihvatljive odgovore onima koji su odbijali tezu sljedbenika *fundamentalne teologije* i njihovu epistemološko polazište koje je Objavu ili Sveti tekst uzimalo kao neprikosnoveni autoritet.

[2.7.] U takvom određenju *racionalne teologije* nije bilo mjesta za pozicioniranje iste u sistemima koji su objedinjavali i druge načine mišljenja stoga što je ona tvrdila kako u samoj sebi objedinjuje i znanje i vjerovanje, odnosno i znanost i religiju, te joj kao takvoj pripada mjesto kraljice svekolikosti načina mišljenja.



### [3] O mišljenju sukobljavanja znanosti i religije u djelu Immanuela Kanta „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik“.

[3.1.] Kant prije nego li je otpočeo misliti pitanja metafizike na način koji je odredio njegovo kasnije djelo prvotno je pisao prirodoznanstvena djela sadržana u njegovom pretkritičkom periodu.<sup>19</sup> Mnogobrojne su pretpostavke za mišljenje metafizike u djelima Kanta, ali moguće je odrediti dva momenta kao određujuća: prvo, jedna sveopća netrpeljivost u akademskim krugovima zbog sukobljavanja religije i znanosti kao i implikacije koje su iz predmetnog sukoba proizlazile,<sup>20</sup> te njegova profesura na

---

<sup>19</sup> Immanuel Kant u svojem ranome djelu koje se naziva *pretkritičko* (1747-1755?) objavljuje djela u kojima se zanima za prirodoznanstvena pitanja i u tomu pokušava ne slijediti dogmatični religijski način mišljenja nego izbjegava pristupiti pitanjima znanosti kao što je to zahtijevano od strane religijskih autoriteta. Dakle, Kant u svojim počecima zanima se pitanjima znanosti i na tomu tragu objavljuje nekoliko djela otpočevši svoju akademsku karijeru spisom u kojemu pokušava pomiriti tada konkurentne doktrine o prirodi fizičkih sila razvijene s jedne strane od *Descartesa* koji zastupa određenje sile kao  $= mv$ , te s druge strane *Leibniza* koji silu određuje kao  $= mv^2$ . [Usp. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (njem. Mišljenje istinske procjene živih sila i procjena dokaza koje su koristili Herr von Leibniz i drugi mehaničari u ovomu sporu, a potkraj nekih prethodnih razmatranja o moći tijela uopće, 1749.)] Sasvama je evidentno kako Kantov cjelokupni pretkritički opus se odnosio na prirodoznanstvena pitanja, pa tako od svojega prvoga djela koji se bavi pitanjem prirodne znanosti, nastavlja daljnja istraživanja na tomu tragu i shodno aktualiziranome pitanju o heliocentričnom sustavu piše djelo o rotaciji Zemlje tijekom protoka vremena gdje najavljuje pisanje i novih eseja o kozmogoniji i podrijetlu kozmosa, rasporedu nebeskih tijela i samome njihovom formiranju, a sve u skladu sa *Newtonovom* teorijom. [Usp. *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden* (njem. Detaljno preispitivanje pitanja da li je rotacija Zemlje oko njene osi, iz čega proizilazi pitanje smjenjivanja dana i noći, dovela do ikakvih promjena od svojega postanka i koliko spoznaju ostvarujemo o svemu ovome, a postavljeno od strane Kraljevske Akademije nauka u Berlinu kao nagradno pitanje za ovu godinu, 1754)]. Budući da se teza o heliocentričnom sustavu toliko proširila da je bilo teško religijskim autoritetima kontrolirati zastupanje takve teze kao i sam njezin razvoj u znanstvenim krugovima, Kant piše djelo u kojemu daje objašnjenja fizičkog univerzuma prvi puta uklonivši poziciju religijskog *prvog pokretača* kao uzročnika konkretnog kretanja univerzuma, a pri čemu je u dokazivanju svojih teza koristio se *Newtonovom* mehanikom. [Usp. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (njem. *Opća povijest prirode i teorije neba ili Pokušaj o ustrojstvu i mehaničkom postanku cijele svjetske zgrade raspravljeno po Newtonovim principima, 1755.*)] \*Napomena: ovdje odabrana djela iz *pretkritičkog perioda Immanuela Kanta* su odabrana u odnosu na druga djela iste grupacije shodno kriteriju važnosti za problematiku kritike racionalne teologije, u ovomu kontekstu.

<sup>20</sup> Razlog za ovakvu tvrdnju jeste što Kant još u prvim svojim spisima upozorava na nasrtaje religije, pa tako na primjer još u predgovoru djela iz 1755. upozorava: „Izabrao sam prigovor, koji je, kako sa strane svoje unutarnje teškoće tako i s obzirom na religiju, kadar odmah na početku obuzeti veliki dio čitalaca sa štetnom predrasudom [...] čini se da takvi uvidi veoma nadilaze snage ljudskog uma. S druge strane prijete religiji svečanim optuživanjem smjelosti [...] Osjećam cijelu jačinu zapreka koje se suprotstavljaju, a ipak ne ojačavam [...] Branitelj religije se boji“. i ts. [Usp. Kant, I. (1989). *Opća povijest prirode i teorija neba ili pokušaj o ustrojstvu i mehaničkom postanku cijele svjetske zgrade raspravljen po Newtonovim principima*. Sarajevo: Svjetlost].

kolegijima logike i metafizike – osobito ovaj drugi moment stoga što iako Kant nije iznosio svoja stajališta o metafizici on je pisao bilješke o nemogućnosti upravljanja jedne metafizike spram logike na način kako se u pređašnjim nastojanjima činilo. Dakle mogli bismo reći uvjetno rečeno da su ova dva određujuća momenta bila ponajviše razložna za Kantovo mišljenje pitanja metafizike, a nakon izlaska iz pretkritičkog perioda u kojemu se zanimao prirodnoznanstvenim pitanjima uvijek držeći se postignuća novovjekovne znanosti i izbjegavajući jedan dogmatizam u načinu mišljenja kakav je propagiran od strane religijskih autoriteta, a od kojega se nije moglo tako jednostavno pobjeći zbog stoljeća u kojima je takav način mišljenja bio fakat. Tako, nakon pretkritičkog perioda Kant otpočinje svoje metafizičko razdoblje u kojemu s većim intezitetom misli pitanja metafizike.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Napose, nakon pretkritičkog perioda u kojemu se Kant zanimao samo i isključivo za prirodnoznanstvena pitanja, u srednjem periodu koje se naziva metafizičko (1755 – 1770) Immanuel Kant objavljuje djela u kojima se počinje baviti i pitanjima koja su od strane religijskih autoriteta držana kao samo i isključivo pitanja religije, te nije očekivano da o tim pitanjima bude sukobljavanja kao što su sukobljavanja znanosti i religije ozbiljenje priredila pitanjem o mogućnosti heliocentričnog naspram geocentričnog sustava – riječ je o pitanjima metafizike stoga što su religijski autoriteti religijski metafiziku držali kao jedinu moguću. Na tomu tragu Kant izlaže svoju habilitacijsku radnju koji je označena kao filozofski rad koji otvara početak njegova metafizičkog perioda, a pod izvjesnim utjecajem *C. Wolffovog* filozofskog mišljenja. Riječ je o radnji u kojoj Kant odbacuje *ontološki argument* za dokazivanje božje egzistencije iznoseći tezu kako postojanje kao ideja nikako ne može biti dokaz za postojanje u stvarnosti – takve tvrdnje su uvijek sintetičke, a nikada analitičke. [Usp. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. (lat. Novo razrješenje prvih načela metafizičke spoznaje, 1755.)] Naravno, Kant objavljuje i neka prirodnoznanstvena djela na tragu svojega pretkritičkog opusa, ali svakako nastavlja otvarati svoj metafizički period, pa tako objavljuje djelo u kojemu odbacuje *Descartesov ontološki argument* ponovno dokazujući nemogućnost izvođenja božje egzistencije na osnovu postojanja kao predikata, nastavljajući razvijati a priori argument iz pojma mogućnosti: da kažemo kako nešto ma šta to bilo ima mogućnost postojanja mora biti deducirano iz realne egzistencije ukoliko kao takvo želimo predočiti predmetom znanja. [Usp. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (njem. Jedinu moguću dokazni temelj za dokazivanje Božje egzistencije, 1763.)] Kant nastavljajući misliti metafiziku objavljuje djelo u kojemu govori o pedesetogodišnjem vjerskom osobenjaku koji sa svojim stadom u okolini *Königsberga* propovijeda biblijske odlomke, osobito pasuse iz *Knjige proroka*. U ovom djelu Kant iznosi tri osnovne vrste mentalnih bolesti: *Verrückung* kao poremećaj koncepta iskustva, *Wahnsinn* kao poremećaj moći suđenja i *Wahnwitz* kao poremećaj razuma u odnosu na opće sudove. [Usp. *Raisonnement über einen Abentheurer Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki*. (njem. Izlaganje o avanturisti Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki, 1764.)] Napose, Kant objavljuje i jedno djelo u kojemu na izvjestan način predočava odnošaje znanosti i religije želeći eksplicitno ukazati na položaj u koji se metafizika dovela, a to je djelo o pitanju vidovitosti švedskog naučnika i mistika *Svedenborga* koji prema njegovim osobnim iskazima može vidjeti budućnosti i proricati sudbinu. Kant takve osobenjake u ovom djelu dijeli u dvije skupine – kao sanjare uma pod kojima podrazumijeva one koji putem razuma žele dokazati entitete metafizike i budne sanjare koji namaštavaju entitete metafizike koji nisu u suglasju sa razumom. [Usp. *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (germ. Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike, 1766.)] \*Napomena: ovdje odabrana djela iz *metafizičkog perioda Immanuela Kanta* su odabrana shodno kriteriju važnosti za problematiku kritike *racionalne teologije*, u ovom kontekstu.

[3.2.] U *Kantovu* djelu *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*<sup>22</sup> iznalazimo začetak ozbiljnog skepticizma spram pitanja tradicionalne metafizike, te na tomu tragu ovo djelo kao pretpostavka mišljenja pitanja metafizike u kasnijem kritičkom periodu zaziva više potrebite pozornosti: *Kant* u ovomu djelu - nakon uviđanja kako neuspješnost izmirenja prirodne znanosti i metafizike u njegovim pređašnjim djelima bi mogla ležati u nesigurnosti metafizike za razliku od prirodne znanosti koja kao takva je pokazala da stoji na čvrstim postavkama - na samome početku ukazuje kako iznalazi ozbiljenje dvije osnovne spoznajno-teorijske pozicije glede dokazivanja pitanja metafizike u njegovu vremenu i to metoda *budnih sanjara* s jedne strane i *vidovnjaka* s druge.<sup>23</sup> „Onaj koji se u budnom stanju udubljuje u izmišljotine i himere, koje izlaže njegova uvijek plodna uobrazilja, toliko da se malo obazire na zamjedbe osjetila, koje su mu sada ponajvećma prilagođene, biva s pravom nazvan *budnim sanjarom* [...] Od *budnih sanjara* su prema tome sasvim različiti *vidovnjaci*, ne samo po stupnju nego i po vrsti. Jer oni referiraju u budnom stanju i često pri najvećoj životnosti drugih zamjedbi zamjećuju izvjesne predmete među vanjskim drugim stvarima koje zaista oko sebe zamjećuju“.<sup>24</sup> Tako *Kant* pravi distinkciju između *vidovnjaka* koje određuje kao *sanjare osjetilnosti*<sup>25</sup> i *budnih sanjara* koje određuje kao *sanjare uma*.<sup>26</sup> Na

---

<sup>22</sup> *njem.* Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike.

<sup>23</sup> U ovom kontekstu predmet istraživanja je usmjeren samo na *Kantov* skepticizam spram (ne)mogućnosti odgovaranja na pitanja metafizike u epistemologiji *sanjara uma* stoga što će *Kant* u svojem kritičkom periodu baviti se izričitiije kritikom *sanjara uma* ne ulazeći u mnogomu u kritiku *sanjara osjetilnosti*. Naime, *Kant* u djelima *metafizičkog* i *kritičkog perioda* razvija tezu jedne kritike čistog uma koja kao takva u ovomu kontekstu se odnosi isključivo na *sanjare uma* – pod kojim se konkretno drže i sljedbenici *racionalne teologije* kao i svi oni koji u pitanjima metafizike koriste razum kao neprikosnoveni autoritet. S druge strane, konkretizirajući zašto *sanjari osjetilnosti* ostaju po strani, sam uvodni dio jedne kritike čistog uma koji se ogleda u *transcendentalnoj estetici* ne može biti argument za *sanjare osjetilnosti* stoga što *vrijeme* i *prostor* kao transcendentalne forme osjetilnosti za *vidovnjake* gube svako značenje jer *vidovnjaci* ne koriste racionalnu metodu dokazivanja pitanja metafizike nego osobno zrenje i/ili otkrovenje kao izvor spoznaje što je svojstveno za sljedbenike *spiritualne teologije*.

<sup>24</sup> Kant, Schelling, Scopenhauer. (2008). *Ogledi o vidovitosti* [Kant: Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike]. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, str 44 – 45.

<sup>25</sup> *Vidovnjake* ili *sanjare osjetilnosti*, kako ih *Kant* imenuje u djelu *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* u kontekstu povijesti filozofije i teologije možemo razumjeti kao sljedbenike *spiritualne teologije* koji za ovaj spoznajno-teorijski pravac u teološkoj epistemologiji uzimaju kao metodu dokazivanja pitanja metafizike osobno zrenje i/ili otkrovenje za razliku od *fundamentalne teologije* koja za svoju metodu dokazivanja pitanja metafizike uzima razum kao neprikosnoveni autoritet.

<sup>26</sup> *Budni sanjare* ili *sanjare uma*, kako ih *Kant* imenuje u djelu *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* u kontekstu povijesti filozofije i teologije možemo razumjeti kao sljedbenike *racionalne teologije* koji za autoritet teološke epistemologije uzimaju razum za razliku od *spiritualne teologije* koja za svoju metodu dokazivanja pitanja metafizike uzima osobno zrenje i/ili otkrovenje i *fundamentalne teologije* koja za svoju metodu dokazivanja pitanja metafizike uzima Objavu ili Sveti tekst, a što je već pomenuto gore.

takav način *Kant* otvara pitanja tradicionalne metafizike uopće i to u njenom dogmatiziranome obličju od strane sljedbenika racionalne teologije, uopće.

[3.3.] *Kant* već na prvim stranicama koje ispisuje o sanjarima ukazuje kako *sanjari uma* su dočekani sa oduševljenjem za ulazak u hramove vjere i obrazovne sustave, a ne s nevjericom, neprihvatanjem i neodobravanjem jer pred sobom za svoje tako sumnjive tvrdnje o pitanjima metafizike nisu imali niti jedan valjan dokaz. Prigovori se ne odnose samo na njihov ulazak u hramove vjere, nego prije svega u hramove znanja gdje su svoje neakribičnosti željeli predočiti za ozbiljnu i mnogoveliku stvar. Pod sumnjivim okolnostima dospjevši na pijedestal moći *sanjari uma* su željeli biti viđeni kao oni koji su putem svojih upitnih pretpostavki dospjeli na viši stupanj od onih koji posjeduju jasne i izvjesne aksiome prirodne znanosti. „Svi takvi sudovi kao što je sud da moja *duša* ili druga bića svoje vrste pokreću tijelo, nisu ništa više nego izmišljotine. I ona nije ni izbliza tako vrijedna kao što su one u prirodnim znanostima, koje se zasnivaju hipotezama. U njima se ne izmišljaju nikakve osnovne snage, nego se one koje se već poznaju iskustvom samo povezuju na način primjeren pojavama. I njihova se mogućnost mora moći u svako doba dati dokazati“.<sup>27</sup> Ovakvim mišljenjem metafizike *Kant* zapravo izdvaja metafiziku kao onu koja je razložna za položaj u koji se dovela za razliku od prirode znanosti koja je prihvaćena bez oklijevanja. Ozbiljenje ovakvog položaja u koji je metafizika dovedena *Kant* vidi u svakodnevnoj upotrebi naučenih pojmova kojima metafizika operira, no rijetko da bi se ko zapitao šta oni zapravo kao takvi znače!? Kada bi se *sanjare uma* upitalo na izvjestan način: šta je to, u što se u mnogomu vjeruje da se razumije, skriveno ispod pojmova kojima se operira - bili bismo u izvjesnoj neprilici. Postavlja se pitanje zašto o takvim pojmovima koji potpadaju pod pitanja metafizike, na kojima insistiraju *sanjari uma* da su im poznata, postoje tolika oprečna mnijenja među onima koji ih koriste kao predmet svojega istraživanja unutar same metafizike i kako je moguće u tom slučaju imati uspješnicu dovođenja metafizike na položaj koji je zauzela prirodna znanost. Naime, osnovna *Kantova* kritika, uz kritiku *budnih sanjara*, jesu *sanjari uma* koji svojim odnošajima spram pitanjima metafizike cjelokupna svoja izlaganja su sveli na sintagme: to nam pokazuje, jer ako je - onda je, logično je, to dokazuje, stoga zaključujemo, ako bi neko - onda je prikladnije, ako je takvo što moguće, budući da [...]

---

<sup>27</sup> Kant, Schelling, Scopenhauer. (2008). *Ogledi o vidovitosti* [Kant: Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike]. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, str 77.

nemajući niti jedan dokaz za takve tvrdnje. „[...] Metafizičke su hipoteze po sebi tako neobično savitljive da bi se moralo biti vrlo vješt da se sadašnju pripovijest ne bi moglo prilagoditi bilo kakvoj pripovijesti, čak i prije nego bi se istražila njezina istinitost, što je u mnogim slučajevima nemoguće, a u još više slučajeva vrlo neuljudno“.<sup>28</sup>

[3.4.] *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* je, dakle, *Kantovo* uvodno djelo u mišljenje pitanja metafizike u kojemu se ozbiljuje *Kantovo* zauzimanje pozicije izvjesnog skepticizma koji je značajno naglašen u odnosu na njegova pređašnja djela kada pitanja metafizike prihvata u njihovu dogmatiziranome obličju, a sam skepticizam o kojemu je riječ docnije će svoj vrhunac doživjeti prelaskom u kriticizam. Iako u docnijoj fazi kada se ozbiljuje kritički period, *Kantova* djela su prepoznata kao ona koja se odlikuju gotovo geometrijskom strukturom, djelo *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* pisano je gotovo narativno – onako kako pripovijedaju i sami *sanjari uma*, a osobito *sanjari osjetilnosti* – te na tomu tragu valjalo bi u izvjesnom smislu promijeniti na trenutak diskurs i na kantijanski način progovoriti o njemu:

[3.5.1.] U mnogomu je teško za razumjeti stanje metafizike u kojemu se našla, a koje se naprosto ogleda u tomu da jedan veleučitelj, za primjer *racionalne teologije*, zna i pola sopstvenog života prebirati pitanja metafizike, a onda preći u neku drugu školu mišljenja promijenivši stavove u pogledu istih pitanja vidjevši ih kao nelogične, pri tomu ne primjećujući kako i dalje prebire po istim pitanjima. Riječ je o tome da oni žele graditi veliku zgradu sa zamišljenim opekama, te držati je za bolju i izdržljiviju od zgrade koje je građenja opekama koje su pravljene od zemlje, prinošene, pa onda ugrađivane pričekavši zub vremena da budu nagrižene sukladno onomu što smo zatekli u iskustvu. Osim što su *sanjari uma* neznalice u svim drugim poslovima, veleučeni među njima su neznalice i unutar pitanja metafizike kao i samih pojmova kojima operiraju, a o čemu je ranije bilo govora - ukoliko im se samo malo ne podilazi nego se postavi pitanje i kojim slučajem dodijeli još poneko potpitanje sasvama moći će ih se naći izgubljenim među visokim zgradama koje su zidali na poroznim temeljima. Njihove opeke su pojmovi zastali negdje između pjesničkog izričaja i strogosti iskaza prirodne znanosti, pa su stoga

---

<sup>28</sup> Kant, Schelling, Scopenhauer. (2008). *Ogledi o vidovitosti* [Kant: Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike]. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, str. 41 – 42.

njihove zgrade porozne i klimave za svaki i najlakši dašak vjetra koji naiđe. Izgubljeni u raznolikim sintetiziranjima pojmovlja metafizike *sanjari uma* mistificiraju svoje govore kako ne bi bili razotkriveni! Fantasti, pri javnom mnijenju ubijeđeni u ispravnost onoga što propovijedaju u svojim raspravama s drugim školama mišljenja koji iste pojmove prevrću samo na drugačiji način, ipak moraju priznati kada se osame u golemu osamu kako im nedostaje sigurnosti u ono što tvrde kao izvjesno. Svako ko imalo drži do sebe, bio od budnih sanjara ili običnog puka koji ih slijepo slijedi, ukoliko bi želio biti barem malo u dosluhu s umom ne bi trebao niti trenutka se premošljati o neprihvataju iskaza *sanjara uma* koji nisu u dosluhu sa samim umom iako se na njega pozivaju. U protivnom, moći će se pjesnički namaštavati mnogi svjetovi, koje će za sobom povući takvo određenje metafizike, besramno prilazeći čak i obrazovanim ljudima s lijeve i s desne strane i od naprijed i od pozadi. “Jer u sva vremena bilo je tako, i tako će ostati i ubuduće, da izvjesne protumislene stvari primaju čak i umnici samo zato jer se općenito o njima govori“.<sup>29</sup>

[3.5.2.] Kao što je sasvama jasno, neusredsređeni pristup metafizičkim pitanjima otvara poligon raznovrsnim brbljarijama koje se predstavljaju za jasne i izvjesne, dok zakrčuju put sasvim izvjesnom znanju, kao što je primjer matematike i prirodne znanosti, a nad kojima je sprovedena sprega i zakrčenje. Zaista, što se može reći o pitanjima metafizike, a da se ne izgovore teze *fundamentalne teologije*: „Može se, dakle, prihvatiti mogućnost imaterijalnih bića bez zabrinutosti da bude osporavana, iako bez nade da se ta mogućnost može dokazati umnim razlozima,“<sup>30</sup> te kako „ova neistovrsnost duhovnih predodžbi koje pripadaju tjelesnom životu čovjeka ne smije biti viđena kao tako velika zapreka koja bi ukidala svaku mogućnost da se i u ovom životu bude svjestan utjecaja duhovnog svijeta“.<sup>31</sup> Ipak, predmet ovakve opaske su oni koji umu žele prirediti čudesnu sudbinu, koji žele znanje učiniti vjerovanjem, a vjerovanje učiniti znanjem, koji žele, dakle, sanjarije predočiti kao puku zbiljnost i istinu. Napose, tek tako obezglavljeni, daleko od svakog dosluha sa umom, cjelokupno pučanstvo, pa čak i priučeni ljudi, mogu se prepuštati bajkama koje o pitanjima metafizike pričaju baš onako kao što vješti pripovjedač kazuje o šakalima koji međusobno se došaptavaju o prijemu u savjetodavni

---

<sup>29</sup> Kant, Schelling, Scopenhauer. (2008). *Ogledi o vidovitosti* [Kant: Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike]. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada str. 59 – 60.

<sup>30</sup> Ibid, str. 20.

<sup>31</sup> Ibid, str. 38 – 39.

odbor kod lava. U tom smislu, vjerujući puk se mora suzdržati na protuslovljima maštarija *sanjara uma*, sve dok ne odsanjaju svoje snove, te će se moći pravdati izvjesnom žudnjom za spoznajom pitanja koja su sebi postavili kao ona prema kojima se treba ravnati. “Jer kada jednom, ako Bog bude htio, budu potpuno budni, dakle kada otvore oči pogledom koji ne isključuje suglasnost s drugim ljudskim razumom, tada niko od njih neće vidjeti nešto što se ne bi svakome drugom pojavljivalo očigledno i izvjesno, pri svjetlu njihovih dokazivanja”.<sup>32</sup> Ipak, *sanjari uma* nisu svjesni toga da su zatvorili oči i da fantasti su im braća po govoru, te zbog toga je trebao svako prijatnoga govora na najuljudniji način upozoriti na njihove zablude, nikako ne ulazeći s njima u osebuje šolske razmirice jer oko čega bi se s njima moglo raspravljati kada oni predmet svojega istraživanja uopće ne razumiju, nego namaštavaju neki svijet koji nije niti njima u mnogomu poznat - koji žele predočiti kao svijet zbiljskiji od svijeta kojeg zahvaćamo našim osjetilima. Svaki od tih budnih sanjara odrekavši se svojih osjetila i popevši se na vrhove zgrada koje su gradili na klimavim temeljima mogu svoje likove, za koje se hvale da ih u mnogomu poznaju, vidjeti kao opsjene u prvom sumraku koji se spusti: to je metafizika o kojoj namaštavaju. Takvi pokušaji i nasrtaji na znanost ne mogu se mjeriti sa onim što je u znanosti postigla logika u kojoj se razum bavi samim sobom i koja kao takva jeste predsoblje svake znanosti.

---

<sup>32</sup> Ibid, str. 43.

## B) UVOĐENJE U KRITIKU RACIONALNE TEOLOGIJE.

### [1] O kopernikanskom obratu u epistemologiji Immanuela Kanta koji vraća antičkom imperativu 'Γνώθι σεαυτόν'.

[1.1.] Ono što je Nikola Kopernik postulirao može naići na razumijevanje samo ukoliko se sagleda povijest! Semantika kopernikanske reforme tijekom ranog novoga vijeka nalazila je svoje ozbiljenje još u antičkom vremenu gdje su teze novovjekovnih religijskih autoriteta tada izgovarali stoici dok tezu o heliocentričnom sustavu je izgovorio najprije Aristarh sa Sama.<sup>33</sup> Istina, prije Aristarha nebu je divio se Anaksagora, na jedan način kojega možemo označiti racionalnim naspram mitske kozmogonije Grka, govoreći jednom antropocentričnom teleologijom kako ukoliko bi neko trebao birati da li će se roditi ili se neće roditi trebao bi izabrati rađanje zbog promatranja neba i reda koji je uspostavljen u svekolikosti svemira. Novovjekovni pogledi na antičku misao, kao izvorište jedne civilizacije u kojoj se iznašla pripadnost, vidjeli su i okovanog Prometeja<sup>34</sup> kao alegoriju za onoga koji je duže vremena proveo na planini zbog posvećivanja cijeloga svojeg bića astronomiji. Nasuprot pogledima znanosti i religijski autoriteti novovjekovlja našli su opravdanja za svoja postupanja u antičkoj misli navodeći Kleanta koji je kao jedan od predvodnika starijeg stoicizma zazivao helenski narod da sudi Aristarhu sa Sama zbog njegova bogohuljenja o tomu da se Zemlja okreće oko svoje osi i da se kreće oko Sunca. Ipak, Aristarh sa Sama nikada nije izveden na suđenje stoga što bogomoljci antike su pokazali se u ovom pitanju dosta blaži od novovjekovnih religijskih autoriteta koji su kaznom smrću ili progonstvom kaznili svakoga ko se s njima ne bi složio.<sup>35</sup>

[1.2.] Zazivanje antičkog svijeta, ranih religijskih otaca i svjetovne moći novovjekovnih religijskih autoriteta nije bilo dovoljno da se zaustavi širenje teze o heliocentričnom sustavu i kada je heliocentrični sustav u znanosti bio općeprihvaćen, kada se više u znanosti niko nije libio da li zastupati geocentrični ili heliocentrični sustav u svojem znanstvenome radu i kada religijski autoriteti nisu bili u prilici provesti istražni proces protiv svih koji onih su zastupali tezu Kopernika - konačno su nakon više od dvije stotine godina ukinuli prohibiciju heliocentričnog sustava. Takav potez smatran je

---

<sup>33</sup> Usp. Gomez, A. G. (2013). *Aristarchos of Samos, the Polymath*. USA: AuthorHouse.

<sup>34</sup> Usp. Grevs, R. (1999). *Grčki mitovi*. Beograd: Familet.

<sup>35</sup> Usp. Blumenberg, H. (2010) *Geneza kopernikanskog svijeta* [prijevod: Samir Arnautović]. Zagreb: Demetra, str 7-109.



pobjedom znanosti i znanost je skidanjem prohibicije sa heliocentričnog sustava, uvjetno rečeno, dobila više slobode od strane religijskih autoriteta nego što je imala prije toga čina. Ipak, duga povijest torture je nastavljena i više se nije značajnije raspravljalo o heliocentričnom sustavu niti o onim fenomenima koje spomenuti sustav podrazumijeva i više nisu bili pod direktnom prismotrom logika ili matematika ili uopće prirodna znanost nego li metafizika kao posljednje ostrvo na koje se mogu ukrcati religijski autoriteti. U jednom takvom stanju stvari javlja se Kant s propitivanjem mogućnosti jedne metafizike stoga što je svako ko je držao do sebe od nje okretao glavu i nazivao je iznemoglom staricom koja nije ništa drugo nego li poligon zabluda. Religijski autoriteti ne nalazeći više prijema u raspravama o pitanjima prirodne znanosti našli su samo još metafiziku kao područje koje im je donosilo slavu i okrilje u koje su uvijek mogli da se sakriju.

[1.3.] Dakle, nakon što su znanstvenici izbjegavali progone religijskih autoriteta i nakon što su religijski autoriteti odustali od razloga zbog kojih su progonili znanstvenike, nastavljena je tortura u drugim oblastima gdje se još uvijek moglo manipulirati, a osobito u metafizici. Na tomu tragu, Kant u svojem posljednjem djelu prije perioda desetogodišnje šutnje, a koje objavljuje kao inauguracijsku disertaciju,<sup>36</sup> razlikuje osjetilni i razumski svijet ukazujući na različnost osjetilnih i razumskih spoznaja - tu Kant prvi puta navodi prostor i vrijeme kao transcendentale forme osjetilnosti, no kada postavlja pitanje razumskih spoznaja ostaje u neprilici uslijed nekih problema tradicionalne metafizike, a što podrazumijeva prije svega pitanje metode. Dakle, pitanje metode koje je ostalo kao nejasno je pitanje pred kojim je Kant ustuknuo prije svoje desetogodišnje šutnje, a sve nastojeći razriješiti nejasnoće glede metafizike koje su vukle se stoljećima bez da ih je neko uspio riješiti iako je bilo nebrojeno mnogo pokušaja. Postavljanje pitanje metode metafizike u ovom kontekstu Kant uvijek vezuje za pitanje metode novovjekovne znanosti, koja je zahvaljujući istoj uspjela nadjačati religijski i svaki drugi dogmatizam, s tendencijom da metafiziku izvede na jedan put sigurne znanosti i spasi je okova religijskih autoriteta koji su popustivši spregu u prirodnoj znanosti počeli još više stezati obruč oko metafizike!<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Usp. Kant, I. (1770) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio*. Königsberg: Johann Jakob Kanter.

<sup>37</sup> Usp. Kant, I (2000). *Latinska djela* [predgovor: Josip Talanga, prijevod: Šimun Selak i Josip Talanga]. Zagreb: Biblioteka Scopus, str 43-63.

[1.4.] Vraćanjem pogleda na prirodnu znanost pri mišljenju problema metafizike Kant ukazuje na logiku koja od vremena Aristotela nije bila pri moranju da se vrati unatrag niti da krene unaprijed zbog čega ostavlja dojam kako su njezine granice određene i kako je zaključena. Takav uspjeh logike Kant vidi u tomu što ona apstrahuje od svih objekata saznanja zbog čega u logici sam razum ima posla samo sa svojom formom i samim sobom.<sup>38</sup> Također, matematika je od vremena Talesa iz Mileta<sup>39</sup> i demonstracije koju je načinio sa jednakokraničnim trokutom postala znanost koja je svoj obujam proširivala i koja svoj obujam proširuje ostajući na sigurnom putu znanosti, a nakon pređašnjeg lutanja do jedne utabane staze i jednog sigurnog puta. Dakle, matematika nije kao logika od svojega početka bavila se samom sobom nego je trebala jedna izvjesna revolucija u načinu mišljenja da se dostigne siguran put jedne znanosti. Tako i prirodna znanost dok je došla do sigurnog puta kojim može ići trebala je mnogo duže lutati nego li matematika, pa ipak ona je svoj put iznašla sa novovjekovnom znanošću – djelomično od *Bacona* koji je formulirao metode nove znanosti ne dajući nikakav konkretan sadržaj istoj,<sup>40</sup> a ponajviše od znanstvenika okupljenih oko heliocentričnog sustava predvođenih Kopernikom. Kant je postavio napose pitanje može li metafizika koja je postala poligon za igrarije religijskih autoriteta s jedne strane i autoriteta u samoj znanosti s druge nakon beskrajnih lutanja konačno izaći na jedan konačni teren koji će dovesti metafiziku u onaj položaj kakav je zauzela prirodna znanost?!

[1.5] U tomu smislu, Kant navodi kako bi trebalo razmisliti o suštini promjene u samoj znanosti koje su doživjele matematika i prirodna znanost kako bi uviđene promjene bile podražavane u metafizici ukoliko bi takvo što sama analogija omogućavala. Tu promjenu mišljenja Kant vidi prvenstveno kod Kopernika koji nakon uviđaja da pređašnja objašnjenja kretanja nebeskih tijela ne vode ka uspješnici trebalo bi biti moguće za pretpostaviti da se promatrač kreće uokolo zvijezda, a da zvijezde kao takve slobodno miruju.<sup>41</sup> Isti slučaj Kant je vidio i u prilikama metafizike kada se pretpostavljalo da

---

<sup>38</sup> Usp. Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str 14.

<sup>39</sup> Usp. Guthrie, W.K.C. (2005). *Povijest Grčke filozofije: raniji predokratovci i pitagorovci*. Zagreb: Naklada Jurčić Zagreb, str 44.

<sup>40</sup> Usp. Bacon, F. (1986). *Novi organon* [predgovor: Gajo Petrović, prijevod: Viktor D. Sonnenfled] Zagreb: Naprijed.

<sup>41</sup> Usp. Filipović V. (1982). *Klasični njemački idealizam i odabrani tekstovi filozofa*. Zagreb: Matica Hrvatska, str 18-19.

cjelokupnost mogućnosti našeg saznanja se mora usmjeriti prema predmetu spoznaje i vođeni takvom pretpostavkom metafizičari su svoje istraživanje učinili jednim putem kojim bi se odvažio poći i najveći neznalica znajući da neće biti uhićen u pogrešci. Stoga, na tragu Kopernika, trebalo bi pretpostaviti da se predmeti spoznaje moraju upravljati shodno mogućnostima našega saznanja, a što bi odveć moglo izvesti na siguran put svakog onoga ko se naputi na ovakav način mišljenja. Naravno da je Kantu jasno kako Kopernik jeste iznio samo tezu i nije uspio znanstveno dokazati istu, ali Kant ukazuje na revoluciju u načinu mišljenja koja je rezultirala kasnijim tezama znanstvenika naslonjenih na kopernikansku reformu kako um uviđa samo ono što sam proizvede prema svojem nacrtu. Napose, riječ je o istom pothvatu koji je Kopernik sačinio glede pitanja položaja Zemlje sada učinjenom od strane Kanta u filozofiji i to prema vlastitim riječima Kanta na jednom mjestu u drugom Predgovoru izdanju Kritike čistog uma gdje istu tezu ponavlja kako u glavnini teksta, tako i u jednoj fusnoti. Uzgred, Kant je držao kako prije postavljanja pitanja o mogućnosti metafizike neophodno je postaviti pitanje o mogućnostima onoga čime spoznajemo mogućnost ili nemogućnost postavljanja metafizičkih pitanja - ovakvom promjenom stanja stvari ponovno je oživljen antički imperativ koji se ogleda u riječima: *spoznaj samoga sebe!*

[1.6.] Dakle, kod Kanta pitanje metafizike se vraća na onaj imperativ koji je bio imperativ starih Grka: *spoznaj samoga sebe!* U prvom i drugom predgovoru, uvodnom dijelu *Kritik der reinen Vernunft*, ali i *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* Kant govori o mišljenju metafizike kojemu treba da prethodi ozbiljenje spomenutog antičkog imperativa zbog čega on kao prvu i polaznu tačku svojega mišljenja u kritičkom periodu uzima propitivanje izvora, granica i mogućnosti saznanja koje treba tek da prethodi zauzimanju položaja znanosti ukoliko je takvo što moguće, a na što metafizika pretendira. Shodno postavkama dvaju filozofskih sistema, prethodećim postavljanju ovdje predmetnoga pitanja, koji su na različne načine tumačili pitanje izvora saznanja Kant pomiruje racionalizam koji je kao izvor saznanja naznačivao produkt razuma i empirizam koji je glede pitanja izvora saznanja naznačivao produkt osjetilnosti - zastupajući tezu kako saznanju doprinose oboje: i razum i osjetilnost. Odvojeni, niti empirizam s jedne strane, kao niti racionalizam s druge, nisu uspijevali odgovoriti na pitanja metafizike i zadovoljiti njezina stremljenja da dođe u položaj koji je nadređen ili jednak položaju logike, matematike ili prirodne znanosti.

[1.7.] Kada je riječ o spoznaji Kant se poziva na logiku koja pokazuje da su sve radnje razuma sustavno pobrojive zbog čega navodi kako neke znanosti izriču analitičke sudove dok neke druge znanosti izriču sintetičke sudove i to je osnovna podjela sudova u znanostima.<sup>42</sup> Glede pitanja o vrsti spoznaje i sudova koje proslavljene znanosti u novovjekovlju izriču Kant navodi matematiku kao znanost koja se zasniva na sintetičkim sudovima apriori na principima apodiktičke izvjesnosti tj. apsolutne nužnosti – sudovi matematike jesu kao takvi čisti proizvod uma stoga što se ne vežu za empirijsko saznanje, nego iz svoje pojmovnosti izlazi posredstvom zornosti. Tako i prirodna znanost izriče apriorne sudove za koje podrazumijeva nužnost kao neslučajnost i općost kao nedopuštanje mogućnosti nikakvog izuzetka, a sintetički jer proširuju saznanje dodajući subjektu predikat koji nije odveć sadržan putem zrenja kako bi sinteza uopće bila moguća.<sup>43</sup> Tako i metafizika zbog koje se u ovomu smisli i postavlja uopće pitanje o samoj mogućnosti spoznaje i vrstama sudova u svojoj naravi pretendira na spoznaje apriornog podrijetla.<sup>44</sup> „Stvaranje spoznaje apriori kako u pogledu zrenja, tako i u pogledu

---

<sup>42</sup> O postojanju razlike između apriornih i aposteriornih saznanja nema nikakve sumnje i navedeno je mnogo primjera njihove različenosti kojima se ne može prigovoriti, no Kant ne staje samo na razlikovanju u pogledu saznanja nego prvi distinkciju i među sudovima što je druga polazna točka teorije saznanja – ta distinkcija jeste distinkcija na analitičke i sintetičke sudove. Spomenuta distinkcija sudova na analitičke i sintetičke proizlazi iz Kantove teze kako svi sudovi mogu biti samo dvojaki i to tako da ili subjekt već u sebi posjeduje predikat te je objašnjavajućeg odnosa što upućuje na analitičke sudove, dok s druge strane mogući su i sudovi u kojima subjekt ne podrazumijeva predikat nego ga pridodaje iako s njim stoji u vezi te je proširujućeg odnosa što upućuje na sintetičke sudove. Na tomu tragu kao analitičke sudove valja razumjeti sudove čijem subjektu se ne pridodaje nikakav predikat nego je predikat već sadržan u samome pojmu subjekta zbog čega ne treba izlaziti izvan pojma subjekta kako bi se došlo do predikata nego je metodom analize moguće ustvrditi o kojemu je predikatu riječ zbog čega ovu vrstu sudova i naziva analitičkim, dok s druge strane sintetički sudovi jesu oni sudovi čijem subjektu se pridodaje predikat koji nije sadržan u njemu samome stoga što predikat koji se pridodaje nije podrazumijevajući za subjekt nego je on proširujući. Drugim riječima, u analitičkim sudovima odnos subjekta i objekta jeste u identitetu i potpadaju pod stav proturječnosti što podrazumijeva da se subjektu ne može dodati predikat koji bi mu proturječio, dok s druge strane u sintetičkim sudovima subjekt i predikat nisu u identitarnom odnosu.

<sup>43</sup> Usp. Kant, I. (1976). *Logika*. [predgovor: Milan Damjanović, prijevod: Vlastimir Đaković]. Beograd: Grafos, 44-106.

<sup>44</sup> Aposteriorna saznanja su ona saznanja koja su, uvjetno rečeno, sukladna empirističkim pogledima na izvore saznanja i Kant od sljedbenika empirizma preuzima određenje aposteriornih saznanja kao saznanja koja su produkt osjetilnosti. S druge strane, sukladno racionalističkim određenjima izvora saznanja, uvjetno rečeno, Kant preuzima njihovo mišljenje toga pitanja te određuje apriori saznanja kao saznanja izvedena iz čistih pojmova razuma i uma čiji logički kriterij je nužnost kao neslučajnost i općost kao nedopuštanje mogućnosti ikakvog izuzetka - osjetilnost svojim sudovima nikada ne pruža strogu općost što je osnovna odlika apriornih saznanja nego uvijek samo pretpostavljenu ili komparativnu općost putem indukcije. Saznanja koja su određena kao apriorna napuštaju polje svekolikih mogućih iskustava ostavljajući dojam kao da putem pojmovlja kojemu u iskustvu ne možemo dati predmet u mnogomu proširuju obim naših sudova. Apriorna saznanja i jesu ona saznanja kojima Kant pridaje jednu od vodećih uloga u svojem istraživanju stoga što riječ o saznanjima u kojima se iznalaze svekolika istraživanja uma kojima je Kant

pojmovna, naposljetku i sintetičkih sudova apriori i to u filozofijskoj spoznaji sačinjava bitni sadržaj metafizike“.<sup>45</sup>

[1.8.] Stoga Kant postavlja za obvezu istražiti da li i u kojoj mjeri uopće možemo davati odgovore i ukoliko možemo onda se treba za istražiti na koji način - budući da su racionalistički na jednoj i empiristički putevi na drugoj strani se pokazali kao nevjerodostojni za znanstvenu spoznaju zbog čega se metafizika igrala sa samom sobom kako joj je bilo drago. Stoga, metafizika mora biti suspendirana sve dok ne bude u mogućnosti ukazati na put dolaska do sintetičkih sudova apriori u svojem poduzeću i dok takav pothvat ne priredi biti će u prilici nad sopstvenom sobom nositi hipoteku pitanja da li je uopće moguća metafizika kao znanost, dakle!? S namjerom da naputi metafizičare koji su našli se u neprilici i razriješi spor empirizma i racionalizma Kant navodi da mogućnost dolaska do sintetičkih sudova apriori treba potražiti u jednoj kritici čistog uma.

---

pristupio u svojem djelu ostavljajući dojam kako je cilj istraživanja ovih spoznaja mnogo važniji od cjelokupnosti onoga što razum podvede pod pojmove.

<sup>45</sup> Kant, I. (1953). *Dvije rasprave: Prolegomena za svaku buduću metafiziku* [prijevod Viktor D. Sonnenfeld, pogovor Vladimir Filipović]. Zagreb: Matica Hrvatska, str 25.

## **[2] O zasnivanju Transcendentalne dijalektike u glavnom djelu Immanuela Kanta 'Kritik der reinen Vernunft'.**

[2.1.] „Da sve naše saznanje počinje sa iskustvom u to se ne može sumnjati [...] i u pogledu vremena nijedno saznanje u nama ne prethodi iskustvu i sa iskustvom počinje svako saznanje. Ali, premda cjelokupno naše saznanje počinje sa iskustvom, ipak zbog toga ne proističe sve saznanje iz iskustva [...] Da li postoji takvo saznanje koje je neovisno od iskustva, pa čak i od svih osjetilnih utisaka? Takva saznanja zovu se apriori i razlikuju se od empirijskih saznanja koja imaju svoje izvore aposteriori, to jest u iskustvu [...]“<sup>46</sup> – uvodne su riječi u jednu kritiku čistoga uma gdje Kant s jedne strane određuje odnos saznanja i iskustva, ali s druge strane postavlja pitanje o samoj mogućnosti saznanja koje je neovisno od iskustva stoga što do dolaska takvih saznanja pretendira metafizika na čiji nezavidan položaj Kant nastoji odgovoriti. Pitanja koja se predmeću pred metafiziku su pitanja na koja um ne može da se ogлуši stoga što metafizika svoj početak i svoje porijeklo ima u samoj prirodi uma jer Kant kaže da ta pitanja koja se pojavljuju u metafizici, koja pripadaju metafizici, na kojima se metafizika zasniva iako nadilaze moć ljudskog uma ona ostaju i dalje kao takva zadata. Naime, metafizika je od svojih početaka pokušavala doći do pitanja koja um uznemiravaju, ali kada govorimo o metafizici koju baštini neophodno je govoriti o načinu na koji je metafizika postavljala pitanja izbjegavajući svako obličje mitologizacije – stoga, Kant navodi da se pokazuje kao neophodno sagledati cjelokupnu genealogiju metafizike zbog neophodnosti njezinog odvajanja od svake vrste dogmatizma pod koju je uveliko potpala. Neophodnost je upraviti metafiziku spram puta jedne sigurne znanosti kao što su logika ili matematika ili prirodna znanost ukoliko je takva analogija uopće dopustiva i Kant drži da je takvo što postizivo samo jednom kritikom čistoga uma, a ne silom vlasti aludirajući tako na načine religijskih autoriteta. Kantov je „[...] poziv upućen umu da ponovo preduzme najteži od svih svojih poslova, naime saznanje samoga sebe i da ustanovi jedan vrhovni sud [...] na osnovu svojih vječnih i nepromjenjivih zakona, a taj vrhovni sud jeste samo i jedino kritika čistoga uma [...] te, dakle odluka o mogućnosti ili nemogućnosti jedne metafizike uopće i odredba kako njenog izvora tako i njenog obima i njenih granica, sve pak na

---

<sup>46</sup> Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str 31.

osnovu principa“.<sup>47</sup> Tako pitanje uma Kant određuje kao osnovno pitanje<sup>48</sup> za mogućnost razrješenja problema u koji se metafizika dovela naglašavajući još u predgovoru kako je razotkrivena ona tačka u kojoj um zapada u nesporazum sa samim sobom i razrješenje problema koje predstoji nije onakvo kako bi religijski autoriteti i svi drugi dogmatičari poželjeli za vidjeti jer Kant odgovara da se ne razumije u čarolije kakve su svojstvene njihovu načinu mišljenja nego da se mora držati logike koja sasvim izvjesno pokazuje da su sve radnje uma sustavno pobrojive.

[2.2.] No, prije postavljanja pitanja o mogućnosti sintetiziranja saznanja koja su neovisna od svakog mogućeg iskustva i kritike samoga čistog uma Kant određuje odnošaje koji se zasnivaju na putu do mogućnosti uopće postavljanja pitanja o vaniskustvenoj upotrebi uma. Budući da sve počinje sa iskustvom Kant se prvotno zanima kritikom iskustva na način da određuje osjetilnost kao onu putem kojim nam predmeti bivaju dati,<sup>49</sup> ali budući da nije dovoljno da predmeti samo budu dati nego li da moraju biti i zamišljeni određeno je kako predmeti putem razuma ostvaruju da budu sadržaj misli<sup>50</sup> i to je osnova aposteriornih saznanja i konačnica svekolikosti iskustva, dok s druge strane sposobnost saznavanja apriori Kant vezuje za čisti um stoga što razum je ograničen

---

<sup>47</sup> Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str 7.

<sup>48</sup> Iako neki autori drže drugačiji stav! Npr: „A cijela mu je Kritika čistog uma zapravo kritika razuma! Čitava Kritika čistog uma jeste kritika razuma koja nam omogućuje da uopće dođemo do pojma predmeta“. i ts. [Usp. Kangrga, M. (2008). *Njemački idealizam*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – FF Press, str 22].

<sup>49</sup> *Transcendentalna estetika* jeste nauk o osjetilnim principima apriori gdje se prostor i vrijeme pokazuju kao dvije apriorne forme osjetilnog opažanja, a do kojih se došlo s jedne strane izoliranjem osjetilnosti kako osim empirijskog opažanja ne bi ostalo ništa i s druge izdvajanjem onoga što je pripadno osjećaju kako ne bi ostalo ništa osim onoga što osjetilnost može dati apriori – čistog opažaja i proste forme pojava. Kant ukazuje na *transcendentalnu estetiku* kao onaj nauk koji nije samo vjerojatna hipoteza nego li je toliko izvjesna i nesumnjiva da može služiti kao organon i kao takva jeste prvi dio *Transcendentalne teorije o elementima*.

<sup>50</sup> Budući da nakon osjetilnosti, putem koje se primaju utisci, drugi uvjet spoznaje je mogućnost zamišljanja onih utisaka koji su dati putem same osjetilnosti Kant prelazi na kritiku razuma u prvom dijelu *Transcendentalne logike* i zasebno nauku *Transcendentalne analitike*. Nakon kratke diskusije o formalnoj logici, logici opće upotrebe određene kao elementarna logika, logici specijalne upotrebe određene kao organon ove ili one nauke, te čistoj logici i primijenjenoj logici koje su izvedene iz opće logike - Kant govori o zasnivanju jedne *Transcendentalne analitike* čija je obveza da izolira razum, jednako kao što je zadatak *Transcendentalne estetike* bio da izolira osjetilnost. Dakle, ispitivanje samoga razuma je otpočeto tako što Kant dedukcijom na osnovu sudova dolazi do kategorija: svi osjetilni opažaji stoje pod kategorijama kao uvjetima pod kojima jedino njihova raznovrsnost može da se sjedini u jednu svijest i jedina upotreba kategorija u saznanju stvari sastoji se samo u njihovoj primjeni na predmete iskustva. Odnosaj kategorija koje proizlaze iz razuma i utisaka koji proizlaze iz osjetilnosti se odvija posredstvom shemata koji podvode iskustveni materijal pod kategorije, a sve putem jedne transcendentalne apercepcije čija se moć, dakle, ogleda upravo u tomu da posredstvom transcendentalnih shemata omogućuje sistematizaciju kategorija i na takav način omogućuje jedno saznanje.

za mogućnost dolaska do apriornih saznanja prerađujući samo ono što je područje iskustvenosti. Kantovo propitivanje metafizike kao ispitivanje mogućnosti dolaska do nekih apriornih sinteza jeste jedna kritika čistoga uma koja se pojavljuje kao traktat metode, napose kao jedna prolegomena za svaku buduću metafiziku koja bi željela biti moguća kao znanost. Iako Kant priređuje i epohalnu kritiku osjetilnosti i razuma kao teorije iskustva, njegov osnovni cilj jeste kritika čistog uma. Naravno u svojem metafizičkom periodu *Kant* je u mnogomu pretpostavljao neke od teza koje će glede pitanja odnošaja aposteriornih i apriornih saznanja u kritičkom periodu argumentirati, no jedna kritika čistog uma nakon desetogodišnje šutnje objedinjuje njegovo cjelokupno pređašnje mišljenje o odnosu religije i znanosti ili u ovome smislu o odnosu tradicionalne metafizike i prirodne znanosti same. Stoga, iako prvotno postavljajući mogućnosti pitanje sintetičkih i analitičkih aposteriornih sudova, glavno pitanje jedne kritike čistog uma je pitanje: *kako su mogući sintetički sudovi apriori!?*

[2.3.] Sudovi mogu biti istiniti ili lažni: a istinitost suda se ogleda u podudaranju samoga suda za zakonitostima razuma, a lažnost ili neistinitost nekoga suda jeste, dakle, kada se sud ne podudara sa zakonitostima razuma. Ipak, postoje sudovi koji su istiniti, a mi ih držimo lažnim ili lažni, a mi ih držimo za istinite i takvo što jeste zabluda. Takve zablude nastaju uslijed neprimjetnoga utjecaja čulnosti na razum i dešava se da subjektivni uvjeti suda se nalaze u preplitanju sa objektivnim uvjetima suda da bi objektivne uvjete suda podčinili subjektivnima. Istiniti sud, neistiniti sud ili pak zabluda nisu u predmetu o kojemu se sudi, nego u samome sudu o predmetu ukoliko se on zamišlja. Osjetilnost i razum kao dva izvora svekolikog saznanja ne varaju: s jedne strane osjetilnost ne vara zato što ona sama za sebe ne može da izriče sudove, a s druge strane razum ne vara stoga što postupi sukladno svojim zakonima i sam sud se mora slagati s zakonima razuma. Kao što je spomenuto, sve zablude nastaju kada osjetilnosti neprimjetno utječu na razum i to je mjesto svake vrste zablude koja u izricanju sudova može postojati. Razrješenje ovih zabluda je moguće samo kada takav sud koji je pod neprimjetnim utjecajem osjetilnosti vratimo pod kategorije i odstranimo neprimjetan utjecaj osjetilnosti i samim tim odstranimo svaku mogućnost zablude.

[2.4.] No, postoji nešto u mnogomu složenije od ovako određenog empirijskog privida koji se javlja pri upotrebi sasvim pravilnih zakonitosti razuma, a to je



transcendentalni privid. Za razliku od imanentnih stavova čija primjena jeste u potpunosti sadržana u iskustvu, transcendentni stavovi izlaze izvan granica iskustva, te je stoga transcendentalni privid u mnogomu složeniji zbog same nemogućnosti iznalaženja nekog mjerila njihove pravilnosti osnovnih stavova kao što je k tomu slučaju kod empirijskog privida kada su kategorije to mjerilo pravilnosti osnovnih stavova, dakle. Drugim riječima, empirijski privid nastaje uvijek onda kada se prilikom iznošenja sudova ne obrati dovoljno pažnje na uspostavljena logička pravila i privid nestaje odmah kada se iznošenje suda upravi spram logičkih pravila, dok transcendentalni privid ne nestaje čak i onda kada je otkriven putem jedne transcendentalne kritike. Ipak, Kant ustanovljuje jedan nauk imenovan kao *transcendentalna dijalektika* koji ima dvojaku ulogu: da pronade osnovne pojmove uma i da ispita da li su mogući sintetički sudovi a priori što podrazumijeva bavljenje pitanjem transcendentalnog privida s tendencijom sprječavanja zablude, no Kant upozorava već na samome početku da takvo što dijalektika nikada ne može postići stoga što je dijalektika nerazdvojno vezana za um kao nadasve prirodna i neizbježna.

[2.5.] Stoga, Kant zasniva jednu transcendentalnu dijalektiku koju naziva i logikom privida jer se u transcendentalnoj dijalektici kreće od pitanja raskrivanja jednog transcendentalnog privida koji je po svojoj prirodi u mnogom složeniji od onoga koji se odvija na području empirijskoga. Kako se transcendentalna analitika odnosila na razum tako se transcendentalna dijalektika odnosi na um i upravo njezin glavni zadatak jeste, nakon svekolikosti puta koji se prešao da bi se došlo do nje, odgovoriti na pitanje: kako su mogući sintetički sudovi apriori!? Dok s jedne strane razum, kao izvor kategorija i kao moć pravila, spaja pojmove u sudove - s druge strane um, kao izvor ideja i kao moć principa, povezuje sudove u zaključke - kako Kant navodi „u svakom zaključku uma ja prvo pomoću razuma zamišljam neko pravilo (maior). Drugo, subsumiram posredstvom moći suđenja neko saznanje pod uvjetom pravila (minor). Naposljetku, određujem svoje saznanje pomoću predikata pravila (conclusio). Te dakle, apriori, pomoću uma“.<sup>51</sup> Do zaključaka um dolazi povezivanjem sudova što naznačuje da se um uvijek odnosi na razum, a nikada direktno na osjetilnost bez posredništva razuma, ali s druge strane razum

---

<sup>51</sup> Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str 225.

ne bi mogao sistematizirati sudove bez posredništva uma koji takvo što postiže idejama.<sup>52</sup> Kant daje naglasak u ovomu kontekstu na čisti ili transcendentalno-dijalektički način upotrebe uma koji za razliku od formalno-logičkog načina upotrebe - koji se ogledao u moći neposrednog zaključivanja - sada ima ulogu koja se ogleda u moći apstrahovanja od cjelokupne sadržine svekolikog saznanja.

[2.6.] Tako će se transcendentalna dijalektika odnositi na tendenciju da otkrije transcendentalni privid kod triju mogućih dijalektičkih zaključaka koji su izvedeni iz prirodnog odnosa transcendentalne upotrebe uma prema logičkoj upotrebi uma:

- a) Kategorički zaključak vodi ka ideji duše (apsolutno bezuvjetno jedinstvo misaonog subjekta) shodno odnosu subjekta prema samome sebi;
- b) Hipotetički zaključak koji vodi ka ideji svijeta (apsolutno jedinstvo niza uvjeta pojave) shodno odnosu subjekta prema raznovrsnosti objekata u pojavi;
- c) Disjunktivni zaključak vodi ka ideji Boga (apsolutno jedinstvo uvjeta svih predmeta mišljenja uopće) shodno odnosu subjekta prema svim stvarima uopće.

---

<sup>52</sup> Budući da je naznačeno kako razum ne bi mogao sistematizirati sudove bez posredništva uma koji takvo što postiže idejama kao osnovnim pojmovima uma Kant navodi ljestvicu predstava koje vode do samoga pojma ideja kako bi izbjegao *platoničko*<sup>52</sup> razumijevanje ovoga pojma: „*Predstava uopće* (repraesentatio) jeste rod. *Predstava sa sviješću* (perceptio); Percepcija koja se odnosi samo na subjekat kao modifikacija njegovog stanja jeste *osjećaj* (sensatio); Objektivna percepcija jeste *saznanje* (cognitio). Saznanje je ili *opažaj ili pojam* (intuitus ili conceptus); *Opažaj* se odnosi neposredno na predmet i pojedinačan je, *pojam* se odnosi na predmet posredno - posredstvom jedne oznake koja može biti zajednička većem broju stvari. *Pojam* je ili *empirički ili čisti pojam*; i čist pojam ukoliko ima svoje porijeklo jedino u razumu (ne u čistoj slici osjetilnosti) zove se *notio*. Jedan pojam izveden iz nociónia i koji prevazilazi mogućnost iskustva jeste *ideja* ili pojam uma“. [Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* (predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović). Beograd: BIGZ, str 233]. Tako, primjena pojmova razuma uvijek se mora moći dokazati u iskustvu, ali primjena pojmova uma se ne može ograničiti na iskustvo jer Kant naglašava kako je riječ o idejama koje kao takve ne mogu biti i nisu dobivene putem osjetilnosti, a stoga niti samim iskustvom. Pojmovi uma su transcendentalne ideje koje se odnose prema svekolikosti iskustvenog saznanja kao određenog na osnovu apsolutnog totaliteta uvjeta.

### **[3] O mišljenju antinomija čistog uma uopće i primatu četvrte antinomije za jednu kritiku racionalne teologije napose.**

[3.1.] Budući da su tri pitanja transcendentalne dijalektike nastala shodno trima vrstama mogućih zaključaka gdje je prvo odnos subjekta prema subjektu, drugo odnos subjekta prema objektu i treće odnos subjekta prema svim stvarima uopće iz toga su izvedene u prvom slučaju pitanja racionalne psihologije i to jeste pitanje duše, u drugom slučaju izvedena su pitanja racionalne kozmologije i to jeste pitanje svijeta, te u trećem slučaju izvedeno je pitanje racionalne teologije i to jeste pitanje Boga. Stoga što racionalna psihologija i racionalna kozmologija imaju neku vrstu odnošaja sa iskustvom, treće izvedeno pitanje koje postavlja racionalna teologija Kant je odredio idealom čistoga uma. Upravo stoga što racionalna teologija kao predmet svojega mišljenja ima odbacivanje svake vrste iskustva i mišljenje onoga vaniskustvenog pokazuje se ponajbolje Kantov pothvat za razrješenje pitanja da li je moguća metafizika kao znanost prikazati na primjeru racionalne teologije. Ipak, budući da u svojim pismima Kant se povjerava kako je cjelokupni projekat jedne kritike čistoga uma otpočeo nakon uviđanja antinomija u racionalnoj kozmologiji pokazuje se za ovdje neophodno izložiti učenje o antinomija kao predstojeće racionalnoj teologiji posebice što četvrta od njih može se označiti i uvodom u kritiku racionalne teologije, uopće.

[3.2.] Naime, ideje čistog uma same za sebe ne mogu biti proturječne, no kada se takve ideje pokušaju prenijeti u iskustvo zbiva se proturječnost u odnošaju jedne ideje naspram druge stoga što prva pokušava za sebe iznaći iskustvene dokaze pozicionirajući se kao teza što dovodi do suprotnih dokaza kao odgovor tako postavljenoj tezi tvoreći sukladno tomu samu antitezu – na takav način dvije ideje se nalaze u proturječnostima koje Kant imenuje kao antinomije. Takvo suprotstavljanje teze i antiteze ozbiljuje se stoga što one po svojoj prirodi nadilaze svaku moguću granicu iskustva, a pokušavaju biti razložene u iskustvu putem određenog niza dokaza pretendirajući tako na znanstvenu objektivnost gdje se ta znanstvena objektivnost zapravo pokazuje kao jedna krajnja subjektivnost, naime. Na takav način gdje se subjektivnost predočava kao znanstvena objektivnost rasprave o dokazima teze kao i antiteze mogu biti samo poligon za igrarije koje ne vode nikakvom konačnom cilju: u njima se metafizičari sapliću dok s druge strane racionalni teolozi ne miruju. Kako god teza može iznijeti mnoštvo dokaza za svoju istinitost isto tako i antiteza može iznijeti sasvim suprotno mnoštvo dokaza od onih koji

su iznijeti za obranu teze. Ovakve rasprave su carevale u metafizici i na njima se metafizika kao takva zasnivala zbog čega ih Kant označava kao dijalektička poprišta gdje se na svaku tezu koja je uspostavljena i za koju su dati neki dokazi može odgovoriti sa antitezom koja sa sobom nosi dokaze kao oprečne dokazima same teze zbog čega se metafizičari bore koji od njih će imati posljednju riječ kako bi on i pobijedio u raspravi. Na tomu tragu, zasnivanje jedne antitetike koja bi imala ulogu sudca u antinomijama između dokaza teze i antiteze pokazuje se kao neophodno, a cjelokupni njezin zadatak bi bio zauzimanje one pozicije s koje će ukazivati na nemogućnost davanja konačnog odgovora u pitanjima ove vrste rasprave. Dakle, antitetika, kao sušta suprotnost tetici koja je zapravo skupina dogmatskih tvrđenja, jeste učenje koje nije saživljeno niti s dokazima teze niti sa dokazima antiteze nego zauzima jednu poziciju šireg razmatranja sukobljenih ideja kako bi upozorila na proturječja mogućih dogmatskih učenja.

[3.3.] Antinomije iako jesu proturječja u osnovi, one ne moraju biti sušta proturječja u nekim pojedinačnim slučajevima jer u dijalektičnim suprotstavljanjima je moguće da osim teze i antiteze koje su suprotstavljene, kao u onome što izriču tako i u dokazima koje zastupaju u opravdanju izričaja, može se za iznijeti treća mogućnost koja će biti proturječna prvim dvjema. Ipak, antinomije u punom smislu se ozbiljuju kod analitičkih proturječja u kojima teza isključuje mogućnost jedne antiteze i antiteza isključuje mogućnost same teze. Budući da um ideju svijeta dovodi u vezu s djelanjem razuma, te pokušavajući putem kategorija i principa odrediti pitanja racionalne kozmologije, moguće su četiri antinomije i to s obzirom na kvantitet, kvalitet, relaciju i modalitet. U prvoj antinomiji doveden je u pitanje početak svijeta u vremenu i prostoru raspet između tvrđenja zastupnika teze s jedne strane, te onih koji negiraju dokaze postulirane teze na taj način formirajući argumentaciju antiteze; u drugom sporu je pitanje složenosti supstancije u svijetu na isti način formirajući se odnošaj između suprotstavljanja teze i antiteze, dakle; treće kozmologijsko pitanje jeste pitanje slobode. Ipak, najviše kozmologijsko pitanje, a svakako i pitanje metafizike uopće u kojemu tradicionalna metafizika vidi svoj vrhunac i želi da bude prepoznata po njemu jeste pitanje četvrte antinomije o egzistenciji nužnog bića. Četvrta antinomija jeste važna za kritiku racionalne teologije stoga što govori o prvom uzroku kao jednom od prvih pitanja metafizike uopće bila ona religijska ili slobodna od religijskih dogmi. Kao teza u pitanju o nužnom biću se daje tvrdnja kako svijetu pripada nešto što je kao njegov dio ili kao

njegov uzrok, a što je jedno apsolutno nužno biće. Dokazi za ovakvu tezu mogli su svoje zasnivanje pronaći sa bilo kojom prvotnom tvrdnjom od koje će uslijediti niz drugih tvrdnji koji će na posljetku dovesti do opravdanja osnovne teze, a to je da svijetu mora pripadati nešto što bi bilo ili njegov dio ili njegov uzrok, dok antiteza s druge strane negira postojanje jednog nužnog bića bilo da pripada svijetu ili je njegov dio. Ipak, iako se moglo poći s dokazivanjem ovoga pitanja otpočevši pravdati postavljenu tezu na ovaj ili na onaj način u ovomu kontekstu je riječ samo o racionalno-kozmijskom načinu mišljenja i sva argumentacija glede ovoga pitanja mora biti usmjerena na isto.

[3.4.1.] Da svijetu pripada nešto što je kao njegov dio ili kao njegov uzrok dokazivanje se ogledalo u pretpostavci da kada govorimo o svijetu govorimo o svijetu osjetilnosti i na njega mislimo kao datost u kojoj se dešava niz promjena – spomenute promjene se dešavaju vremenski i sam vremenski niz se pojavljuje kao uvjet same mogućnosti jednog osjetilnog svijeta. Takav osjetilni svijet kao uvjetovan mora da slijedi nakon nečega što nije uvjetovano, odnosno što je bezuvjetno kao što i za svaku promjenu u svijetu mora da prethodi neki sam uvjet, ali i taj sam uvjet je uvjetovan prethodno nečim što nije uvjetovano i što treba biti u jednom i drugom slučaju nešto nužno. Budući da se to apsolutno nužno javilo kao apsolutno nužno za svaku vrstu uvjetovanosti, za osjetilni svijet i za niz promjena iz toga proizlazi da je taj prvi uzrok u svijetu. Kao opravdanje toga da je prvi uzrok u svijetu govori iskaz da ukoliko pretpostavimo kako prvi uzrok nije u osjetilnom svijetu onda bi sam niz promjena imao svoje podrijetlo u njemu što se pokazuje kao nemoguće. Naime, razlog zbog kojega je takvo što nemoguće ogleda se u tomu što početak jednog vremenskog niza, koji se pojavljuje kao uvjet mogućnosti jednog osjetilnog svijeta, može biti uvjetovan samo i isključivo onim što bi u vremenu moglo doći prije njega, tako da prvi uzrok kao apsolutni uzrok mora postojati u vremenu još i prije nego li je taj niz postojao. Dakle: u samome svijetu nalazi se nešto što je ili kao njegov dio ili njegov uzrok, a to je nužno biće.<sup>53</sup>

[3.4.2.] Mnogovrsnost je prigovora upućenih na ovako postavljenu tezu da svijetu pripada nešto što je njegov dio ili kao njegov uzrok. U okvirima kozmološkog dokaza za egzistenciju nužnoga bića uvijek se kretalo u granicama dokaza koji su svojstveni jednom

---

<sup>53</sup> Usp. Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str. 294.

načinu mišljenja u okvirima racionalne kozmologije i sama ideja dokazivanja nužnog bića išla je od onoga uvjetovanoga ka onomu što nije uvjetovano - što je apsolutni uvjet, napose onomu što je prvi uzrok. U dokazima za tezu da svijetu pripada nešto što je kao njegov dio ili kao njegov uzrok nije odgovoreno da li je prvi uzrok sam svijet ili neka stvar koja je u potpunosti različna od svijeta, a razlog k tomu jeste što dokazivanje da je prvi uzrok sam svijet ili neka stvar različna od svijeta moralo bi poći jednim putem stavova koji nisu kozmološki. Na ovakav način odgovoreno je na samu postavku ovako upravljene teze i u mnogo nije potrebito ići u daljnja prigovarivanja budući da je u svojim osnovama poljuljana. U izvođenju jednog kozmološkog dokaza mora se ići putem od niza pojava i njihovu regresumu ka empirijskim zakonitostima kauzaliteta i iz toga niza nije moguće za izaći kako bi bio pribavljen drugi dokaz u opravdanju postavljene teze – samo dokazivanje u okvirima racionalne kozmologije mora biti takvo da u neprekinutom regresu može odvesti do onoga što je najviši uvjet, dakle do prvog uzroka.

[3.4.3.] Da u svijetu niti izvan njega ne egzistira biće koje je upravo nužno kao njegov uzrok dokazivanje se ogledalo u pretpostavci da je svijet sam po svojem biću nužan jer u nizu promjena kojima prethodi čulni svijet, a kojima sljeduje vremenski niz kao uvjet mogućnosti čulnog svijeta mora postojati ili bezuvjetno nužan početak što je u opreci s dinamičkim zakonom uvjetovanosti svekolikosti pojava u samome vremenu ili jedan niz bez početka držeći na umu da to što postoje neki uvjeti u osjetilnog svijetu to nikako ne znači i da je on sam po sebi uvjetovan nego je kao cjelina neuvjetovan i napose nužan – takvo što proturječi samome sebi stoga što kako egzistencija jedne množine nikada ne može zahtijevati nužnost ukoliko bilo koji dio nje nema u posjedu nužno egzistenciju, napose. S druge strane ukoliko i pretpostavimo postojanje izvan svijeta nekog bića kao nužnog bića i apsolutnog uvjeta i prvog uzroka onda bi on sa takvim osobnostima otpočeo svekoliki niz uzroka svakojakih promjena i na takav način kao onaj koji je pokrenuo niz promjena postao kao onaj koji je djelatan, a svako ko je djelatan kao i svako samo djelo potpadaju pod vrijeme i na taj način u skup pojava, odnosno osjetilni svijet. Ovo sve navodi na opravdanje prvotno izrečenog, dakle: u svijetu niti zvan njega ne egzistira biće koje je upravo nužno kao njegov uzrok.

[3.4.4.] Mnogovrsnost je prigovora upućenih na ovako postavljenu tezu da u svijetu niti izvan njega ne egzistira biće koje je upravo nužno kao njegov uzrok. U osporavanju egzistencije nužnoga bića mnogi su izašli izvan okvira kozmološkog načina

dokazivanja i prešli u ontološki usprkos jednoj stanovitoj zabrani zasnivanja ili opovrgavanja nužnog bića na prostim pojmovima o njegovoj nužnoj (ne)egzistenciji. Poblize gledano, moguće jeste da su zastupnici antiteze, odnosno prigovora tezi o postojanju jednog nužnog bića, skrenuli u svojim dokazivanjima sa racionalne kozmologije na jedan način dokazivanja svojstven ontološkom dokazivanju istoga pitanja stoga što su isto učinili i zastupnici teze o postojanju nužnoga bića. Da bi se dokazivalo ili opovrgavalo nužno biće u okvirima racionalne kozmologije nužno je kretati se s dokazima iz kauzalne veze koja je pretpostavljena kao niz pojava idući sve do uvjeta koji nije uvjetovan i to svakako u okvirima kozmologije i empirijskih zakonitosti. Oni koji negiraju postojanje nekog nužnog bića, a poštujući način dokazivanja ovoga pitanja u okvirima racionalne kozmologije, polaze od pretpostavke kako penjanje nizom datih uvjeta nikada ne može odvesti do nekog empirijski neuvjetovanog uzroka što proturječi pretpostavci onih koji tvrde o nužnosti postojanja neke neuvjetovanosti koja otpočinje niz uvjeta.

[3.5.] Ukoliko bi neko krenuo putem suočavanja s antinomijama ovih pitanja koja nadilaze granice svakog mogućeg iskustva, ne slijedeći nikakve već unaprijed zadate dogmatične stavove i ne imajući nikakve praktične koristi od zauzeća jedne ili druge strane sasvim sigurno bi uvidio kako konačnog odgovora za ova sporenja ne bi mogao iznaći nego bi svakodnevno morao mijenjati svoje opredjeljenje ili za tezu ili za antitezu. U takvim lutanjima jedan od odnosa koji je rezultirao nemogućnošću iznalaska razrješenja spomenutim sporenjima ogleda se u negiranju svekolikosti entiteta koji nadilaze svako moguće iskustvo, no negiranje entiteta koji nadilaze iskustvo nije prijemčivo stoga što se o tim pitanjima ništa ne može znati niti bi se moglo bilo što kao jasno i izvjesno o njima reći zbog čega kao jedini mogući odnošaj spram spomenutih lutanja trebalo bi se vidjeti u kritičkom rješenju glede nemogućnosti davanja ili potvrdnih ili odričnih sudova na danu temu. Sve druge tvrdnje su prazna sofistička lutanja nedostojna da se drže za ozbiljna i koja će ponovno vratiti svaku novu tezu o ovim pitanjima u sukobljavanje sa javljanjem antiteze zbog čega je nužno razmisliti o prirodi sukoba uma sa samim sobom kako bi otpočela jedna vladavina uma kako nad razumom tako i nad osjetilima. Sva pitanja svake antinomije jesu pitanja koja se odnose na neki od predmeta koji nam ne mogu nikako biti dani djelomično ili potpuno u iskustvu nego kao predmet su dani u mislima i stoga bi svako ko predmete spomenutih antinomija ima u

mislina trebao ih držati za sebe znajući da razrješenje sporova kao i dokazivanje bilo kojih stavova o gore pobrojanim pitanjima nije da nije moguće, nego je nemoguće.



## C) KRITIKA RACIONALNE TEOLOGIJE.

### [1] O nemogućnosti ontološkog dokaza za egzistenciju Boga.

[1.1.] Na samim počecima zasnivanja jedne racionalne teologije od strane religijskih autoriteta na horizontu Zapada i jednog pokušaja izradbe suženog odnošaja vjere i razuma stoji projekt prevođenja Platonovih i Aristotelovih djela pod ingerencijom religijskih autoriteta kako bi imali argument u korist tvrdnji o istinitosti egzistencije Boga.<sup>54</sup> Na tomu tragu ideje antičke Grčke o prvom uzroku, veličini kozmosa i prirodi duše su korištene kao dokazi kako religija nije nešto strano nego li dokazana istina na najvišem stupnju u odnosu na pređašnje pretpostavke filozofa<sup>55</sup> - za antičke postavke o prapočelu, shodno tezama religijskih autoriteta sada je sam Bog presudio dokazom Svetoga teksta: filozofsko pojmovlje o nužnom biću, nepokrenutom pokretaču, prvome uzroku preimenovano je u jednu ideju religijskog Boga. Racionalna teologija je jednu metafiziku koja je svoju korjenitost imala u racionalnosti antičke misli ograničila religijskim dogmatizmom gdje se svaka misao o entitetima metafizike morala misliti u skladu s decizima religijskih autoriteta. Na takav način dogmatizirana antička misao vraćena je natrag u nizine odakle se već jednom bila izvukla još s nastojanjima Talesa kojemu je prethodio jedan mitski način mišljenja.<sup>56</sup> Tako, s napretkom društvenog položaja religijskih autoriteta, nakon borbe sa takozvanim poganima i potrebom za razvijanje jedne racionalne teologije koja bi bila u stanju opravdati religijske dogme antičkom svijetu, otvorena su pitanja bogoopravljanja stoga što javno mnijenje antike nije željelo u pređašnjim nastojanjima religijskih autoriteta da racionalno mišljenje o kojega su došli zamjene vraćajući se natrag u tame mitologije. Osim putem dogmi kao religijskih dokaza za egzistenciju Boga religijski autoriteti su predložili s druge strane i racionalni način mišljenja kao jedan od puteva ili kao moguće glavni put koji vodi do nepobitnih dokaza o Božjoj opstojnosti. Na horizontu Zapada takvu tezu možemo iznaći u samim počecima religijskoga učenja<sup>57</sup> uz različna stajališta da li vjera ima prednost nad razumom

<sup>54</sup> Usp. Tatakis, V. (2002). *Vizantijska filozofija*. Nikšić: Jasen, str 273-324.

<sup>55</sup> Usp. Windelband, W. (1988). *Povijest filozofije* [prijevod: Nada Šašel, Danko Grlić, Danilo Pejović; predgovor: Predrag Vranicki]. Zagreb: Naprijed, str 335.

<sup>56</sup> Usp. Guthrie, W.K.C. (2005). *Povijest Grčke filozofije: raniji predsokratovci i pitagorovci*. Zagreb: Naklada Jurčić, str 37-59.

<sup>57</sup> Napomena: Poslanica Rimljanima I, 18-21: „Otkriva se doista gnjev Božji na svaku bezbožnost i nepravедnost ljudi koji istinu sputavaju nepravедnošću. Jer što se o Bogu može spoznati, očito je: Bog im očitova. Uistinu, ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta, umom se po djelima razabire tako da nemaju isprike. Jer, premda upoznaše Boga, ne iskazaše mu kao Bog

ili razum nad vjerom ili su vjera i razum na istom stupnju pri gradaciji metoda za dokazivanje egzistencije Boga i uopće svakog drugog teološkog pitanja. Zasigurno, rani religijski autoriteti predočili su cijeli spektar bogoopravdanja čiji su znakoviti zastupnici bili sami sljedbenici i utemeljitelji racionalne teologije i čija je misao bila tako isprepletena filozofijom i teologijom da bi razdvajanje spomenuta dva načina mišljenja u nekim slučajevima bilo gotovo i nemoguće, ali sveukupnost predmetnih dokaza uopće moguće je svesti na tri osnovna koji će se opet pokazati svediva na samo jedan i prvotni: Anselmov ili ontološki dokaz.<sup>58</sup>

[1.2.] Ontološki dokaz koji iznosi Anselmo treba pokazati nužnost realiteta jednog apsolutno nužnog bića i u potpunosti apriori zaključiti o egzistenciji tog apsolutno nužnog bića iz samog misaonog realiteta u kojemu ga iznalazimo. Stoga Anselmo navodi kako je: “želio pronaći svega jedan argument kojemu ne bi bio potreban nijedan drugi osim njega samoga da bi se dokazao te koji bi i sam bio dovoljan da podrži to da Bog uistinu postoji te da je najviše dobro kojemu ništa drugo ne treba, dok je on potreban svemu da bi postojalo i da bi dobro postojalo, te sve ono što vjerujemo o božanskome bivstvu“.<sup>59</sup> Tako, prema iskazima Anselma, postojanje Boga kao pojmovnosti u svojem razumu imaju i oni koji negiraju njegovo postojanje stoga što odveć misle o njemu i to bi bio sasvim dovoljan dokaz da nešto kao apsolutno nužno biće mora postojati. Dokazujući postojanje Boga na takav način, odnosno ukazujući na njegovu prisutnost u sadržaju svake svijesti, Anselmo navodi kako iz postojanja Boga u svijesti nužno se izvodi i njegova egzistencija u svijetu - logički je nužno kako i izvan mišljenja mora postojati jedno nužno biće koje je sačinjavalo sadržaj naše svijesti jer ukoliko takvom nužnom biću ne pripada egzistencija izvan mišljenja onda se ono ne bi niti moglo nalaziti u svakoj svijesti. Razvoj takvog zaključka proističe iz činjenice da ukoliko bi nužno biće od kojega se ništa ne može veće zamisliti bilo samo i isključivo kao sadržaj naših misli i nikako svijeta tada u svijetu svekolikost bića bi bila veća od njega samoga kao tek jednog sadržaja misli, a takvo što je nemoguće jer nužni uzrok ne može biti nešto od čega se bilo što veće može zamisliti. Stoga, njegova egzistencija je nužna kako u mislima tako i izvan

---

niti slavu niti zahvalnost, nego ishlapiše u mozganjima svojim te se pomračí bezumno srce njihovo“. No, postoji i oprečnih teza kakva se daje u Poslanici Galaćanima 2,8; za primjer: „Pazite da vas tko ne odvuče mudrovanjem (grč. *τῆς φιλοσοφίας*, tj. filozofijom) i ispraznim zavaravanjem što se oslanja na predaju ljudsku, na 'počela svijeta,' a ne na Krista“

<sup>58</sup> Usp. Porobija, Ž. (1995). Ontološki dokaz za postojanje Boga. *Biblijski pogledi* (3) 2.

<sup>59</sup> Kanterberijski, A. (1997). *Proslogion*. Zagreb: Demetra, str 243.

misli, te nužno biće ne može biti samo sadržano u mislima nego iz gore predočenih dokaza jedno nužno biće mora biti i krajnje egzistentno. Mogli bismo reći: „Ako razumiješ što je Bog, tada razumiješ i da on mora postojati“.<sup>60</sup> Sasvama je primjetno kako Anselmo u svojim dokazivanjima opstojnosti religijske ideje Boga nekada upotrebljava filozofski pojam prvoga uzroka za istovjetan religijskom pojmu Boga. Zagovornici ontološkog dokaza smatraju da sve što postoji u razumu nužno mora imati i egzistenciju jer sve dok je neki entitet sadržan u mislima nužna je i njegova egzistencija. Tako, nužni uzrok postoji nezavisno od činjenice da je on najviši pojam među svim ostalim pojmovima, te kao najveći pojam ljudskog uma i najveća stvarnost<sup>61</sup> stoga što, kako kaže Anselmo: mi svakako vjerujemo da si ti nešto od čega se ništa veće ne može zamisliti“.<sup>62</sup><sup>63</sup>

[1.3.] Ovako postojeći ontološki dokaz bio je prihvaćen i kod religijskih autoriteta koji dočekavši jedan pokušaj sustavno-racionalističkog pristupu k opravdavanju religijskih dogmi konačno su mogli predočiti onima koji su religiju držali za jednaku mitu i osporavali joj njezinu uzvišenost kakva je mogla biti viđena samo i isključivo u očima religijskih autoriteta. Slavu koju je postigao Anselmo ontološkim dokazom poželjeti će docnije mnogi drugi teolozi i religijski laici, te će stoga krenuti na put bogoopravljanja ponudivši i mnoge druge pokušaje racionalnih dokaza za opstojnost Boga. U tomu kontekstu nepobitno važno jeste navesti primjer odnosa Anselmo – Toma Akvinski gdje Akvinski u svojem djelu<sup>64</sup> iznosi tezu kako nije i ne može biti očigledno da Bog postoji samo na osnovu sadržaja svijesti i svih drugih argumenata koje je zastupao Anselmo pri iznošenju ontološkog dokaza za egzistenciju Boga nego ono što je jedino i nužno moguće jeste pružiti neke potpuno nove i sustavne racionalne dokaze bogoopravljanja ponudivši tako pet puteva koje određuje kao dokaze za egzistenciju Boga. No, osim Akvinskog cijeli korpus sljedbenika racionalne teologije i drugih laika je osporavao ontološki dokaz i mogućnost izvođenja istog, pa su čak i neki religijski autoriteti koji su ga s odobrenjem na početku prihvatili uslijed sve učestalijih sukoba mišljenja sa protivnicima toga dokaza

---

<sup>60</sup> Thompson, M. (2003). *Filozofija religije*. Zagreb: Faber & Zgombić Plus d.o.o, str 114.

<sup>61</sup> Usp. Aćimović, M. (2007) *Filozofija mišljenja*. Novi Sad: Futura publikacije, str 62.

<sup>62</sup> Kanterberijski, A. (1997). *Proslogion*. Zagreb: Demetra, str 255.

<sup>63</sup> Usp. Porobija, Ž. (1995) Ontološki dokaz za postojanje Boga. *Biblijski pogledi* (3) 2.

<sup>64</sup> Usp. Akvinski, T. (1990). *Izbor iz djela: Summa theologiae* [prijevod i predgovor: Veljko Gortan i Josip Barbarić]. Zagreb: Naprijed.

poljuljali svoje stavove,<sup>65</sup> dok s druge strane sljedbenici Anselma su branili njegovo stajalište i davali suprotne argumente braneći Anselmovu poziciju izrađajući cijeli korpus djela koji objašnjava i produbljuje Anselmov ontološki dokaz.

[1.4.] U takvim odnošajima sljedbenika racionalne teologije Kant prvotno primjećuje jednu stvar koju naziva čudnom: svi uvjeti razuma za kojima smo potrebiti kako bi obrazovali jednu takvu tezu - kao što je ontološki dokaz u kojem se egzistencija jednog nužnoga bića ogleda u samome pojmu nužnoga bića, te se na osnovu toga izvodi njegova egzistencija - u potpunosti su protiv mogućnosti obrazovanje jednog takvog dokaza, pa ipak sljedbenicima racionalne teologije takvo što na prvi pogled je sasvim moguće. Stoga, kako bi se spriječilo vraćanje na pitanje o mogućnosti obrazovanja takvog jednog ontološkog dokaza za egzistenciju Boga sljedbenici racionalne teologije su ovu tezu objašnjavali cijelim nizom primjera, korpusom napisanih dijela, osnivanjem različitih škola mišljenja koje su razvijale teodiceju ili bogoopravljanje. U takvim okolnostima postavljanje pitanja o samome pojmu nužnoga bića, odnosno prekoračivanju svih primjera koji su obrazovani kao opravdavajući prvotno postuliranoj tezi, ostavljali bi dojam nerazumljivosti „i tako se o jednom predmetu koji potpuno leži izvan sfere našeg razuma govorilo kao da se sasvim lijepo razumije šta se s njegovim pojmom hoće da kaže“.<sup>66</sup>

[1.5.] Ukoliko se nužno biće zamisli i ukoliko ono jeste zaista sadržaj mišljenja - ostaje i dalje pitanje da li takvo nužno biće zapravo uopće postoji jer ostaje nemogućnost ozbiljenja ideje jednog nužnog bića aposteriori, odnosno ozbiljenje ideje nužnog bića u svijetu. Kant još u svojem metafizičkom periodu odbacuje mogućnost ontološkog dokaza za egzistenciju Boga iznoseći tezu kako egzistencija kao ideja nikako ne može biti dokaz za postojanje u svijetu – takve tvrdnje su uvijek sintetičke, a nikada analitičke<sup>67</sup> i u drugim djelima osporava Descartesov ontološki argument dokazujući nemogućnost izvođenja egzistencije Boga na osnovu egzistencije kao predikata nastavljajući razvijati

---

<sup>65</sup> Među prvima koji je iznio kritiku na ontološki dokaz bio je redovnik Gunilo koji u svojem djelu piše: „Najprije je, naime nužno, da me se uvjeri u to da to veće od svega u stvarnosti negdje postoji, a tek onda se iz toga što je veće od svega može jednoznačno utvrditi i to da ono bivstvuje u samome sebi“. [Guanilo. (1997). *Guanilovi prigovori*. Zagreb: Demetra, str 303].

<sup>66</sup> Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str 365.

<sup>67</sup> Usp. Kant, I. *Latinska djela: Nova diluvidatio*. [predgovor: Josip Talanga, prijevod: Šimun Selak i Josip Talanga]. Zagreb: Biblioteka Scopus, str 14 – 43.

apriori argumentaciju iz pojma mogućnosti.<sup>68</sup> Ovdje je na djelu stavljanje znaka identiteta između egzistencije stvari na što se pretendira i pojma stvari za kojega se drži kao postojećeg, no ukoliko razmotrimo prirodu naše svijesti sasvim ćemo vidjeti da svijest o egzistenciji je pripadna samo i jedino u iskustvu i kada govorimo o egzistenciji bilo koje stvari uvijek tražimo potvrdu njezine egzistencije u iskustvu, pa tako i primjer nužnog bića ne bi smio biti izuzetak od takvog postupanja. Za sve što možemo kazati da postoji uvijek takvu tvrdnju iznosimo na osnovu iskustva i uvijek iz samoga iskustva izvodimo postojanje neke stvari, a nikada ne iznosimo tezu o postojanju neke stvari ukoliko njezinu egzistenciju nismo imali u iskustvu. No, na posljetku Kant ipak navodi da „iako se egzistencija izvan ovoga polja ne može oglasiti za potpuno nemoguću, ipak je ona jedna pretpostavka koju ne možemo opravdati“<sup>69</sup> na takav način ne negirajući egzistenciju nužnoga bića, ali negirajući mogućnost znanja te egzistencije na razumskim osnovama zbog čega je ne proglašava potpuno nemogućom, ali svakako neopravdivom, nedokazivom, napose neakribičnom. Konačno, sam pojam jednoga apsolutno nužnog bića jeste pojam uma ili jedna prosta ideja koja niti na bilo koji način nije mogućna kao objektivni realitet.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Usp. Kant, I. (2011). *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Hamburg: Meiner.

<sup>69</sup> Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str 369-370.

<sup>70</sup> Ipak, nakon ovakvog Kantovog ukazivanja na nemogućnost jednog ontološkog dokaza za egzistenciju Boga mnogobrojni su sljedbenici racionalne teologije koji su pokušali dovesti u pitanje Kantovu kritiku racionalne teologije i osobito ontološkog dokaza Anselma Kanterberijskog među kojima se najviše ističu Norman Malcolm i Alvin Plantinga, ne po svojoj uspješnici u uspostavi ontološkog dokaza za postojanje Boga koji neće imati pogreške u području logike, nego po svojoj slavi među religijskim autoritetima i vjerujućim pukom. Vrhunac Malcolmove obnove ontološkog dokaza za egzistenciju Boga je preformuliranje ontološkog dokaza za egzistenciju Boga Anselma Kanterberijskog i upuštanje u hermeneutiku šta je Anselmo Kanterberijski mislio pod kojom izjavom. [Malcolm, N. (1960). Anselm's Ontological Argument. *The Philosophical Review* 69]. S druge strane Alvin Plantinga je otišao još dalje pravdajući tezu Anselma Kanterberijskog o najvećem biću pretpostavkama o mogućim svjetovima i šta bi bilo kada bi za moguće bilo [...] izbjegavajući svako moguće iskustvo. [Plantinga, A. (1965). *The Ontological Argument – from St. Anselmo to Contemporary Philosophers*. New York: Anchor Book, str 141-145].

## [2] O nemogućnosti kozmološkog dokaza za egzistenciju Boga.

[2.1.] Ontološki dokaz za egzistenciju Boga, čiji je najznačajniji predstavnik u racionalnoj teologiji na horizontu Zapada Anselmo Kanterberijski, bio je kritiziran i od strane drugih sljedbenika racionalne teologije u kontekstu tvrdnji o nemogućnosti jednog ontološkog dokaza. Kao najvećeg teističkog protivnika ontološkog dokaza u povijesti racionalne teologije mogli bismo navesti Tomu Akvinskog koji osim što se protivio načinu dokazivanja kakav je svojstven ontološkom dokazu, on je pisao i djela u kojima je osporavao mogućnost ontološkog dokaza, napose.<sup>71</sup> „Možda onaj ko čuje to ime 'Bog' neće pomisliti da znači ono od čega se ništa veće ne može zamisliti<sup>72</sup> jer neki su smatrali da je Bog tijelo. Ali, ako se i dopusti da pod imenom 'Bog' svako razumijeva ono što se kaže, to jest, da je ono od čega se nešto veće ne da zamisliti, ipak iz toga ne slijedi da shvata kako ono što se označuje imenom zbiljski postoji [...]“<sup>73</sup> Naime, Akvinski argumentira kako je osjetilnost ono od čega svako saznanje počinje i stoga nije potrebno izlaziti izvan iskustva kako bi se došlo do bogoopravljanja jer sama priroda saznanja je takva da u iskustvu možemo pronaći odgovore na svekolikost pitanja o egzistenciji Boga bez potrebitosti ulaska u apsolutnost znanja o tom pitanju.<sup>74</sup> Za Akvinskog neophodnost polaska od iskustva u dokazivanju ovoga pitanja ogleda se u tomu što je iskustvo jedini put u kojemu razum može da se kreće na osnovu čega iznosi tezu da samo možemo znati ono što imamo u iskustvu - takvo stajalište Akvinskog izdvaja od predašnjih sljedbenika racionalne teologije koji nisu pravili veliku distinkciju između vjerovanja i znanja odnosno iskustvenog i vaniskustvenog iako i on ostaje pri tezi da razum jeste dovoljan, ali ukoliko je u koliziji s dogmom tada razumski dokaz treba biti odbačen. Svoje viđenje položaja razuma Akvinski izlaže kroz pet dokaza za egzistenciju Boga od kojih treći dokaz predstavlja osnovicu za preostala četiri koja se vezuju za treći dokaz koji je imenovan kao: kozmološki dokaz.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> Usp. Cornman, J. W., Lehrer, K., Pappas, G. S. (1992). *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. Indianapolis: Hackett.

<sup>72</sup> Stoga što takvo saznanje nije sadržano u pojmu Bog nego u religijsko ideji pojma Bog i to samo kod nekih od denominacija budući da neke denominacije iste religijskog nauka pojam Bog razumijevaju kao biće ili kao sili, energiju, moć [...]

<sup>73</sup> Akvinski, T. (2005). *Izabrano djelo*. Zagreb: Globus, str 288.

<sup>74</sup> Usp. Akvinski, T. (1990). *Izbor iz djela: Summa theologiae* [prijevod i predgovor: Veljko Gortan i Josip Barbarić]. Zagreb: Naprijed, str 272.

<sup>75</sup> Usp. Porobija, Ž. (1996) Kozmološki dokaz za egzistenciju Boga. *Biblijski pogledi* 4 (1).

[2.2.] U četvrtoj antinomiji čistoga uma postavljena je teza da svijetu pripada nešto što je kao njegov dio ili kao njegov uzrok dok kao antiteza je postavljeno da u svijetu niti izvan njega ne egzistira biće koje je nužno i pokazalo se da kod antinomija um zapada u proturječja gdje i teza i antiteza imaju mnoštvo svojih dokaza, te se ne može doći do konkluzije koja bi upućivala na istinitost jedne ili druge nego li svaka teza izrađa oprečnu antitezu kao suprotnu od one koja je postavljena. Budući da je četvrta antinomija pitanje kozmologije ovdje se daje kao neophodno za ukazati da racionalna kozmologija pita o nužnom uzroku, dok racionalna teologija kod pokušaja uspostave jednog kozmološkog dokaza za egzistenciju Boga kozmološku odrednicu prvog uzroka mijenja religijskom idejom Boga.

[2.3.] Kozmološki dokaz za egzistenciju Boga jeste ili dokaz iz kauzalnosti ili dokaz iz kontigentnosti s tim da dokaz iz kauzalnosti na posljetku prelazi u dokaz iz kontigentnosti što čini kozmološki dokaz, uopće.<sup>76</sup> Stoga, polazeći od dokaza iz kontingencije Kant u jednoj fusnoti upozorava kako se ne ukazuje potrebitost za izlaganjem kozmološkog dokaza nanovo i svaki puta ponovno stoga što je općepoznato njegovo zasnivanje na zakonitostima kauzaliteta. Tako kozmološki dokaz se ogleda u tezi da sve što jeste slučajno mora imati i svoj uzrok koji ukoliko je i on slučajan mora imati neki uzrok koji uzrokuje njega samoga i koji ukoliko je slučajan mora imati pređašnji uzrok prije njega, te da bi se svekoliki niz uzroka zaustavio morao bi završiti kod apsolutno nužnog uzroka. Ovaj dokaz o egzistenciji Boga počiva u svojoj osnovi na kauzalnom dokazu koji bi se više mogao nazvati skicom nego li nekim iskonskim silogizmom stoga što se na osnovu niza uzroka ustvrđuje kako sve postojeće je uzrokovano postojećim i da ne može biti beskonačan niz uzroka nego mora postojati jedan neuvjetovani uzrok koji je apsolutni nužni uzrok. Ipak, kao što je pokazano, od dokaza iz kauzaliteta koji ukazuje na pitanje uzročnosti stvari cijeli dokaz naposljetku prelazi u dokaz iz kontingencije koji tu uzročnost gleda kao slučajnost pobrojanih uzroka tj

---

<sup>76</sup> Toma Akvinski u svojem djelu ove dvije vrste kozmološkog dokaza o egzistenciji Boga drži stupnjevima istog dokaza i ne želi ih razdvajati iako sasvim upućuje na njihovu različnost u osnovnim postavkama odakle kreće sa načinom izvođenja dokaza, ali krajnji odnošaj ova dva načina dokazivanja istog pitanja ogleda se u stapanju jednog naspram drugog gdje jedan prelazi u drugi i time čini kozmološki dokaz za egzistenciju Boga. Na takav način, smatra Akvinski, da oba dokaza je moguće promatrati zajedno i misliti ih na jednak način, uvijek jedan uz drugi, uvijek jednom mišlju [Usp. Akvinski, T. (1990). Izbor iz djela: *Summa theologiae*. Zagreb: Naprijed, str 172-174].

kontingenciju koja se mora završiti kod onoga što je nužno, neslučajno, nekongingentno ili u kontekstu racionalne teologije kod samoga Boga.<sup>77</sup>

[2.4.] Ipak, Kant navodi kako ovaj dokaz imenovan i kao *a contingentia mundi*<sup>78</sup> glasi: „Ako postoji ma koja stvar, onda mora postojati i neko apsolutno nužno biće. Postojim barem ja sam, dakle postoji neko apsolutno nužno biće“.<sup>79</sup> Iz ovako postavljenog dokaza evidentno je kako donja premisa u riječima „postojim barem ja“ odnosi se na iskustvo, dok gornja premisa sadrži izvođenje egzistencije onoga što jeste nužno iz riječi „ako postoji ma koja stvar onda mora postojati i [...]“ Daljnje razvijanje ovoga dokaza se ogleda u tomu da nužno biće može biti određeno samo na jedan način i to određeno od svih suprotnih predikata samo jednim od njih zbog čega je na takav način zapravo određeno samo svojim pojmom nužnog bića što izvodi da jedno biće postoji nužnim načinom. Sljedbenici racionalne teologije koji su zastupali kozmološki dokaz za egzistenciju Boga su držali da nužno biće jeste i može biti određeno tako da od svih suprotstavljenih predikata bude određeno samo jednim, a to je sam pojam nužnoga bića koji bi na takav način bio i subjekt i predikat i ne bi moglo doći do proturječnosti u nekim drugim pokušajima dokazivanja egzistencije Boga. Na taj način, dakle gdje je predikat sadržan u subjektu jeste pojam koji se određuje apriori i sukladno tomu pojam najrealnijeg bića jeste pojam kojim možemo zamisliti nužno biće. Kant u kasnijoj kritici navodi da je bezuslovna nužnost pravi ponor za ljudski um jer potrebno je uložiti svu dijalektičku vještinu kako bi se proizveo ovakav zasigurno najveći transcendentalni privid.

[2.5.] Kant ukazuje kako se u kozmološkom dokazu za egzistenciju Boga nalazi samo gnijezdo dijalektički pretjeranih zahtjeva: osnovni stav u kozmološkom dokazu za egzistenciju Boga po kojemu se iz onoga što je slučajno izvodi neki uzrok jeste osnovni stav koji može važiti samo i samo unutar iskustva, dok prekoračivanje izvan područja iskustva i zahtijevanje ovoga osnovnoga stava u transcendentalnom području jeste besmisleno. Potom, sama teza o prvom uzroku do kojega se dolazi tako što se

---

<sup>77</sup> Mnogo je onih koji su razdvajali kauzalni dokaz i dokaz iz kontingencije držeći ih odvojenim i ne misleći ih zajedno pod idejom kozmološkog dokaza za egzistenciju Boga, ipak Kant ne razdvaja ova dva dokaza ponaosob niti ih uopće u svojem djelu pominje kao odvojene tako da bi trebalo jedan misliti na jedan način, pa potom misliti drugi dokaz, nego ih objedinjuje pod imenom kozmološkog dokaza za egzistenciju Boga i čak ne spominje kao da jesu razdvojeni, uopće.

<sup>78</sup> Usp. Rescher, N. (2013) *On Leibniz*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, str. 45-67.

<sup>79</sup> Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str 371.



pretpostavlja cijeli niz uzroka na način da svaki uzrok ima svoj sopstveni uzrok koji mu prethodi cijelim nizom uzroka sve do prvog uzroka shodno nemogućnosti jednog beskonačnog niza uzroka koji se nikada neće završiti nego mora da slijedi iz nekog prvog uzroka jeste teza koja se ne može primijeniti niti u iskustvu. Također i samo zadovoljstvo koje se javi kada um nakon uspostavljanja jedne ovakve teze o kauzalnosti i kontigentnosti dovede do jednog krajnjeg nužnog bića kao konačnost jeste razlog zbog čega se insistira na prihvatanju ovakvog zaključka i zatvaranja pojma, uopće. Napose, miješanje područja formalno logičkog sa područjem transcendentnog jeste razlog krajnje nemogućnosti jednog ovakvog načina dokazivanja jer uspostavljanje jedne formalno logičke teze na području transcendentnog ne može biti prijemčivo. Ukoliko se sagleda cjelokupni kozmološki dokaz za egzistenciju Boga sasvim sigurno se može vidjeti da zastupnici ovoga dokaza na sve moguće načine pokušavaju izbjeći izvođenje egzistencije Boga iz samoga pojma kao što je slučaj u ontološkom dokazu, a što Kant dokazuje kao put koji je nemoguć.

[2.6.] Kantov glavni i osnovni prigovor na kozmološki dokaz, koji drži dokazom iz kontigencije ne razdvajajući od njega dokaz iz kauzaliteta, jeste skriveni ontološki dokaz u njemu samome koji je inkorporiran u kozmološki način dokazivanja iako je pokušao izbjeći ontološki dokaz držeći ga nemogućim od strane onih koji su kozmološki dokaz za egzistenciju Boga kao takav uspostavili. Naime, pretpostavlja se kako jedan pojam nužnoga bića jeste u potpunosti samorazumljiv i da pojam jednog nužnog bića u potpunosti zadovoljava izvođenje iz njega samoga jednu apsolutnu nužnost u egzistenciji, a što je ravno ontološkom dokazu za egzistenciju Boga čija nemogućnost je predočena. Na takav način kozmološki dokaz u sebe inkorporira ontološki dokaz iako je prizivajući iskustvo želio u potpunosti izbjeći postupak ontološkog dokaza. Stoga, zasnivanje svekolikosti kozmološkog dokaza je nemoguće bez ontološkog dokaza koji je u njemu skriven i njegova lažna veličina se ogleda samo u tomu što je prikriao ontološki dokaz sadržan u sebi prizivajući iskustvo kojem se besciljno lutao želeći pod svaku cijenu doći do pojma apsolutne nužnosti i tako opravdati postojanje religijske ideje Boga.

### [3] O nemogućnosti fizikoteološkog [teleološkog] dokaza za egzistenciju Boga.

[3.1.] Kozmološki dokaz za egzistenciju Boga bavi se pitanjem uzročnosti u svijetu i na njega se oslanja fizikoteološki dokaz koji ide dalje na način da se ne pita *zašto svijet jeste?* nego li *zašto svijet tako uređen jeste?* Od svih dokaza kojima se nastoji opravdati egzistencija Boga ponajstariji je upravo fizikoteološki dokaz<sup>80</sup><sup>81</sup> koji ukazuje na uređenje svijeta kojemu se divio još u antičko vrijeme i Pitagora oslovivši ga kozmosom, a ne kaosom.<sup>82</sup> Za fizikoteološki dokaz mnogo više na egzistenciju Boga upućuje uređenje svijeta koje niko ne može tek tako poreći - kao što je uređenje kretanja nebeskih tijela, smjena dana i noći, raspored zvijezda, nepomičnost planina, mijenjanje godišnjih doba, ustroj našega tijela – nego li pitanje kauzaliteta ili kontingencije u svijetu. Na tomu tragu će i Toma Akvinski kao najglasovitiji zastupnik fizikoteološkog ili teleološkog dokaza staviti ovaj dokaz na petom mjestu u određenju puteva koji vode ka opravdanju egzistencije jednog nužnog bića.<sup>83</sup> Upravo Akvinski fizikoteološki dokaz, kao dokaz iz svrhovitosti svijeta, navodi kao posljednji u nizu dokaza stoga što je on najprihvaćeniji i najzastupljeniji dokaz kojega čak bez pogovora ostavljaju i najveći bezbožnici.

[3.2.] Fizikoteološki dokaz za egzistenciju Boga iako udaljen od formalno logičkog puta u svojem prvome dijelu kada upućuje na uređenost svijeta - zbog čega je i bio općeprihvaćen i od strane sljedbenika racionalne teologije i uopće među običnim laicima glede pitanja religije - bio je dokaz koji je čak i Kant u svojemu pretkritičkom periodu zastupao kao jedini mogući dokaz za bogoopravljanje kada kaže: „Ne može se gledati svjetsku zgradu, da se ne upozna najizvorniji poredak u njezinu uređenju i sigurna obilježja Božje ruke u savršenosti njezinih odnosa. Um, pošto je toliko mnogo ljepote, toliko mnogo izvrsnosti prosudio i divio srđi se s pravom zbog smione ludosti koja se smije usuditi da sve to pripiše udesu i sretnom slučaju. Mora da je najviša mudrost

---

<sup>80</sup> Usp. Porobija, Ž. (1996). Teleološki dokaz postojanja Boga. *Biblijski pogledi*, 4 (2), str 105.

<sup>81</sup> Prije uspostave jedne racionalne teologije fizikoteološki dokaz se očitovao kroz spiritualnu teologiju gdje se religijska ideja Boga vezivala za mitologiju, mistiku, okultizam itd. Ili fundamentalnu teologiju gdje u Svetim spisima se upravo poziva na fizikoteološki ili teleološki dokaz za egzistenciju Bogu kao dokaz kojemu niko ne može prigovoriti.

<sup>82</sup> Usp. Guthrie, W.K.C. (2006). *Povijest Grčke filozofije: predsokratovska tradicija od Parmenida do Demokrita*. Zagreb: Naklada Jurčić Zagreb, str 233-249.

<sup>83</sup> Usp. Akvinski, T. (1990). *Izbor iz djela: Summa theologiae*. Zagreb: Naprijed, str 174.

napravila projekt i izvela ga beskonačnom moći, inače bi bilo nemoguće sresti tolike mnoge nakane koje se spajaju u jednoj svrsi, u ustrojstvu svjetske zgrade“.<sup>84</sup> No, iako je Kant zastupao ovakav stav u pretkritičkom periodu on će se ponovno razlikovati od suvremenika stoga što neće kao drugi govoriti o samome uređenju kao takvom nego da su zakonitosti prema kojima se odvija ono što fizikoteološki dokaz uzima kao svoje argumente uređene tako da se ne treba svekolikost odnošaja u svijetu tumačiti kao pojedinačnosti u koja se upliće Bog nego li da zakonitost takvih odnošaja mogu samo upućivati na Boga. Kant i u svojem kritičkom periodu za fizikoteološki dokaz naznačuje kako se o ovome dokazu uvijek treba govoriti s poštovanjem i kako je najstariji i najjasniji, te ukoliko bi neko poželio umanjiti njegov ugled takvi napori za njega bili bi uzaludni.

[3.3.] Kant u četiri tačke razlaže glavne momente fizikoteološkog dokaza koje su izvodili sljedbenici racionalne teologije počevši eksplikaciju argumentacije ovoga dokaza od toga kako možemo uvidjeti jasne znakove da je sve u svijetu uređeno prema nekome cilju, kako je riječ o uređenosti koja je u potpunosti strana svim stvarima u svijetu i da im pripada samo po slučajnosti na osnovu čega se dolazi do zaključka da postoji neki uzvišen i mudar uzrok – Kant dodaje u zagradi kako postoji mogućnost i o više takvih mudrih i uzvišenih uzroka – koji mora biti uzročnik takve uređenosti prema nekome cilju i koja kao takva mora biti neka inteligencija koja djeluje iz slobode i nikako neka priroda koja djeluje iz plodnosti kao što su zastupali neki filozofi.<sup>85</sup> Budući da nije riječ o više svjetova u kojima se odvija takva uređenost prema nekome cilju nego je riječ o jedinstvu svijeta onda mora biti razlog k tomu i jedinstvo jedne mudre inteligencije i nikako mnoštva njih, a koja može biti samo i jedino Bog. Ovakva eksplikacija fizikoteološkog dokaza bila je najprihvaćenija od svih drugih mogućih dokaza za egzistenciju Boga jer bavila se svrhovitošću pojava koje niti jedan promatrač nije mogao poreći da jesu i da se odvijaju prema određenoj uređenosti.

[3.4.] Odgovor na fizikoteološki dokaz, iako je ponajubjedljiviji od ostalih mogućih dokaza, ipak se ozbiljuje kao jednostavan stoga što nikada jedno iskustvo ne

---

<sup>84</sup> Kant, I. (1989). *Opća povijest prirode i teorija neba ili pokušaj o ustrojstvu i mehaničkom postanku cijele svjetske zgrade raspravljena po Newtonovim principima* [prijevod: Mile Babić, predgovor: Milan Damjanović] Sarajevo: Svjetlost, str 139.

<sup>85</sup> Usp. Spinoza, B. (1970) *Etika : geometrijskim redom izložena i u pet delova podeljena* [prijevod: Ksenija Atanasijević, predgovor: Radmila Šajković]. Beograd: Kultura.

može biti adekvatno jednoj ideji kakva je ideja o jednom nužnom biću. Kant navodi kako je ideja nužnog bića toliko velika i tako daleko od svega što nam je poznato u iskustvu da nikada ne možemo na osnovu samoga iskustva doći do znanja o njoj jer sve riječi su tako manjkave i svi brojevi tako ograničeni da bi mogli odrediti tako nešto uzvišeno kao što je jedna ideja o nužnome biću prema kojemu možemo imati samo nijemi odnos divljenja. Postavlja se pitanje kakav uopće most može premostiti razliku između ideja uma i pojava iskustva budući da sve što možemo znati podešeno je upravljeno prema iskustvu, da svako saznanje je moguće samo i jedino u iskustvu, da se uvijek ravnamo samo prema fenomenima koji su dati putem iskustva?! Ipak, osnovni Kantov prigovor jednak je onome upućenom za kozmološki dokaz, a to je da i jedan i drugi dokaz se oslanjaju na ontološki dokaz što Kant dokazuje tvrdnjom: „fizikoteološki dokaz nikada ne može sam da utvrdi egzistenciju nekog najvišeg bića, već uvijek mora da prepusti ontološkom dokazu (kome on služi samo kao uvod) da on dopuni ovaj nedostatak, te dakle, da ontološki dokaz sadrži u sebi jedino mogući osnov dokaza (ukoliko uopće postoji samo jedan spekulativni dokaz) preko koga ne može da prođe nikakav ljudski um“.<sup>86</sup> Ukoliko bi zanemarili vješto skriven ontološki dokaz u samome fizikoteološkom dokazu u ponajboljem slučaju na osnovu svrhovitosti svijeta kojoj se divi i svaki bezbožnik mogli bismo doći do pretpostavke o nekome neimaru ili više njih - koji daju svrhovitost položaju planeta, koji uređuju smjenu godišnjih doba, koji određuju nepomičnost planina - ali iz same svrhovitosti koja je krajnje aposteriorna izvoditi jednu transcendentalnu ideju i pri tome je odrediti kroz religijsku ideju Boga jeste nešto što izlazi izvan okvira svakog mogućeg iskustva. Shodno tomu, uz svekoliko divljenje prema fizikoteološkom dokazu za egzistenciju Boga, Kant ukazuje da je riječ o dokazu koji ne posjeduje jednu nužnu apodiktičku izvjesnost koja je neophodna da bi se takav jedan dokaz mogao prihvatiti, uopće.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str 382.

<sup>87</sup> Usp. Schulz, W. (1996). *Bog novovjekovne metafizike*. Zagreb: Matica Hrvatska.

**[4] O nemogućnosti dokaza za egzistenciju Boga u objašnjavajućem djelu Immanuela Kanta 'Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können.'**

[4.1.] Budući da djelo *Kritik der reinen Vernunft* nije naišlo niti na odobravanje niti na opovrgavanje ili bilo kakav značajniji prijem nakon njegova prvoga izdanja Kant piše novo djelo koje je objašnjavajućeg karaktera za *Kritik der reinen Vernunft* gdje na jedan kraći, sustavniji i manje detaljan način u odnosu na *Kritik der reinen Vernunft*, ponovno predočava teze koje je iznio u svojem predašnjem djelu. Postavljajući pitanja: da li je uopće metafizika moguća, kako je metafizika uopće moguća i kako je metafizika moguća kao znanost - Kant na jedan novi način iznosi odveć postulirane teze, u mnogomu skraćeno, ističući kako u *Prolegomeni* naglašava samo ono najneophodnije o čemu je detalje moguće za iznaći u njegovu predašnjem objavljenome djelu. U predgovoru *Prolegomene* Kant naglašava, dakle, kako je *Prolegomena* pisana za učitelje, a nikako za učenike stoga što ima učenika kojima je sva njihova filozofija samo povijest filozofije i za njih *Prolegomena* nije pisana i na njih se ona ne odnosi. *Prolegomena* ima za cilj da one koji imaju za namjeru baviti se metafizikom nagnati da prekinu svoj posao i da sve u predašnjosti što je učinjeno drže kao da nije učinjeno ništa nego da prvo postave pitanje na kojem se insistira u glavnom djelu *Kritik der reinen Vernunft*: „Da li je uopće moguća metafizika kao znanost?“ Tako, skraćujući glavno djelo kako bi bilo razumljivo i samim učiteljima - učenike nikako ne uzimajući u obzir, Kant o problemima racionalne teologije i uopće idealu čistoga uma iznosi tek jedan pasus:

[4.2.] „[...] Ovdje um ne počinje sa iskustvom kao kod psihološke i kozmološke ideje [...] nego ovdje um potpuno prekida, pa od samih pojmova o onome, što bi sačinjavalo apsolutnu potpunost jedne stvari uopće, dakle s pomoću ideje nadasve savršenog prabića silazi k određivanju mogućnosti svih drugih stvari, dakle i njihove zbilje. Zato je ovdje lakše nego u predašnjim slučajevima golu pretpostavku prabića [...] tj ideju razlikovati od razumskog pojma. Baš zato se ovdje lahko može predočiti dijalektički privid, koji proizlazi otuda, što mi subjektivne uvjete svoga mišljenja držimo za objektivne uvjete samih stvari, a nužnu hipotezu za zadovoljavanje svojega uma kao

dogmu. Stoga nemam ni na što više da podsjetim u pogledu preuzetosti transcendentalne teorije, jer je ono, što Kritika čistog uma kaže o tom, shvatljivo, jasno i odlučno“.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Kant, I. (1953). *Dvije rasprave - Prolegomena za svaku buduću metafiziku* [prijevod: Viktor D. Sonnenfeld, predgovor: Vladimir Filipović] Zagreb: Matica Hrvatska, str 107.

## D) FIDES ET RATIO.

### [1] Odnos vjerovanja i znanja u epistemologiji Immanuela Kanta.

[1.1.] Napose, Kantovo mišljenje se ozbiljuje u onim trenucima kada se znanost odmjeravala putem matematike i prirodne znanosti, a što nije bilo pogodno za jednu metafiziku koja je željela imati sljedbenike koji bi bili spremni bespogovorno prihvatiti sve što im se predoči kao ono što se treba prihvatiti kao takvo. I tako, koliko god tradicionalna metafizika imala povijest na koju se pozivala, za razliku od prirodne znanosti koja je svoj vrhunac uozbiljila tek tijekom novoga vijeka, metafizika svojim dokazivanjem predmeta koji su pred nju stavljeni nije pružala odgovore koji bi se mogli mjeriti sa jačinom dokaza kakve su u svojem posjedu imale matematika i prirodna znanost. Kant sasvim nedvosmisleno ukazuje kako povijest metafizike jeste samo povijest transcendentnog privida koji se mora javiti uvijek kada čisti um želi odgovoriti na pitanja koja nije moguće provjeriti u iskustvu kao garantu jedne sigurnosti u tvrđenju. U pitanju čistoga uma Kant navodi da ne postoji nikakav kanon ili skup načela prema kojemu će se moći upravljati kako bi se otklonio transcendentni privid i kako bi se zabranili dijalektički zaključci kao što je k tomu slučaj kod empirijskog privida kada je nakon upravljanja ka kategorijama moguće se izbaviti iz privida i krenuti jednim sigurnim putem. Kao ideal čistog uma ozbiljeno je pitanje racionalne teologije, a koje se ogleda u bogoopravljanju putem ontološkog, kozmološkog i fizikoteološkog ili teleološkog dokaza za egzistenciju Boga koje Kant svodi na jedan ontološki dokaz i pokazuje kako je nemoguće iz samoga pojma i sadržaja misli izvoditi egzistenciju u svijetu - takvo što je zastupao i u pretkritičkim spisima. No, iako je Kant još u pretkritičkim spisima osporavao mogućnost jednog ontološkog dokaza za egzistenciju Boga, ipak nije osporavao mogućnost jedne takve egzistencije uopće. Naime, Kant kaže da „može se, dakle, prihvatiti mogućnost imaterijalnih bića bez zabrinutosti da bude osporavana, iako bez nade da se ta mogućnost može dokazati umnim razlozima“,<sup>89</sup> te kako „ova neistovrsnost duhovnih predodžbi koje pripadaju tjelesnom životu čovjeka ne smije biti viđena kao tako velika zapreka koja bi ukidala svaku mogućnost da se i u ovom životu bude svjestan utjecaja duhovnog svijeta“.<sup>90</sup> Ipak, takvo stanje stvari ne dozvoljava opravdanje

---

<sup>89</sup> Kant, Schelling, Scopenhauer. (2008). *Ogledi o vidovitosti* [Kant: Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike]. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, str. 20.

<sup>90</sup> Ibid, str. 38 – 39.

mogućnosti jednog ontološkog dokaza za egzistenciju Boga kao i sa druge strane negiranje mogućnosti jedne religijske ideje Boga, uopće. Kant ne pruža sljedbenicima racionalne teologije mogućnost za dokazivanje jedne religijske ideje Boga putem razuma na koji se pozivaju što prijeći racionalne teologe i sve druge dogmatičare da opravdavaju postojanja jednog nužnog bića onima koji ne prihvataju mitologiju i Sveti tekst kao dokaz za egzistenciju Boga. Negiranje entiteta koji nadilaze iskustvo također nije prijemčivo stoga što se o tim pitanjima ništa ne može znati niti bi se moglo bilo što kao jasno i izvjesno o njima reći i stoga će Kant u kritičkom periodu ostati na ovakvom stajalištu kada nakon osporavanja mogućnosti dokazivanja egzistencije Boga u izvedbi racionalne teologije kaže da „iako se egzistencija izvan ovoga polja ne može oglasiti za potpuno nemoguću, ipak je ona jedna pretpostavka koju ne možemo opravdati“<sup>91</sup> na takav način ne negirajući egzistenciju nužnoga bića, ali niti proglašavajući je potpuno nemogućom nego li samo područjem koji nije u domenu znanosti. Naposljetku, Kant je pokazao kako svi dokazi za egzistenciju Boga na koje se pozivala racionalna teologija su svedivi na ontološki dokaz koji u svojem posjedu sadržava logičku pogrešku i stoga napor racionalne teologije se mogu opisati kao neuspjeli jer Kant navodi kako je ideja nužnog bića toliko velika i tako daleko od svega što nam je poznato u iskustvu da nikada ne možemo na osnovu samoga iskustva doći do znanja o njoj - sve riječi su tako manjkave i svi brojevi tako ograničeni da bi mogli odrediti tako nešto uzvišeno kao što je jedna ideja o nužnome biću prema kojemu možemo imati samo nijemi odnos divljenja.

[1.2.] Na tomu tragu, Kant u svojem glavnom djelu u Transcendentalnoj teoriji o metodi pravi distinkciju između mnijenja, vjerovanja i znanja gdje mnijenje se razumijeva kao najniži stupanj izvjesnosti u kojemu je iskaz praćen sviješću o nedovoljnoj izvjesnosti i sa subjektivne kao i objektivne tačke gledišta, dok na suprotnoj strani je pozicionirano znanje s najvišim stupnjem izvjesnosti u kojemu je iskaz praćen sviješću o dovoljnoj izvjesnosti i sa subjektivne kao i sa objektivne tačke gledišta. „Kant je vjeru stavio između 'mnijenja' kao najnižeg stupnja izvjesnosti i 'znanja' kao najvišeg i definirao je kao 'držati za istinito;' i k tomu je ona samo 'subjektivno dostatna,' ali se 'objektivno mora držati za nedostatnu.“<sup>92</sup> Dakle, vjera je na većem stupnju izvjesnosti od

---

<sup>91</sup> Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str 369-370.

<sup>92</sup> Filipović, V. (1989): *Filozofijski rječnik*. Zagreb: NZMH, str 351.



mnijenja koje ne posjeduje izvjesnost niti sa subjektivne kao niti s objektivne tačke gledišta, dok vjera posjeduje izvjesnost dovoljnu sa subjektivne tačke gledišta, ali nedovoljnu s objektivne. Mnijenje prema Kantu predstavlja samo jednu igru uobrazilje koja kao takva nema veze sa istinom i stoga je promjenjivog karaktera, a za razliku od primjerice iskaza matematike u kojoj bi bilo besmisleno predočavati raznovrsna mnijenja nego li matematika postupa tako da se iskazi koje predočava temelje na znanju ili u protivnom u suzdržavanju od svakog suda. Tako, vjerovanje je rangirano na nižem stupnju izvjesnosti od znanja gdje se znanje daje kao ono što posjeduje najveći stupanj izvjesnosti. Vjera iako posjeduje iskaz skromnosti u onomu što je objektivna tačka gledišta, ona u svojem posjedu ima čvrstinu vjerovanja u onomu što je subjektivna tačka gledišta i vjerovanje sa subjektivne tačke gledišta može imati veliku snagu, ali ipak ostaje objektivno nedostatno za razliku od iskaza prirodne znanosti.

[1.3.] Niko se ne može pohvaliti kako može ono što je vjerovanje predočiti kao znanje, odnosno onomu što je objektivno nedostatno prirediti takvu izvjesnost koja bi od vjerovanja načinila znanje – u tomu slučaju uopće ne bi bilo riječi o vjerovanju, nego li znanju. Kant navodi kako odavno traži čovjeka koji će mu se moći pohvaliti kako zna da postoji Bog i budući svijet jer tada ta dva metafizička entiteta ne bi bila predmet vjerovanja nego li znanja i ne bi bili objektivno nedostatni kao što k tomu slučaj jeste, nego bi u svojem posjedu imali dostatnost i sa subjektivne kao i sa objektivne tačke gledišta. Pogrešno je reći kako je sa moralnog stanovišta sigurno kako postoji Bog nego pojam sigurnosti je potrebno zamijeniti jednom subjektivnom ubijeđenošću kada se kaže kako je sa moralnog stanovišta ubjedljivo da Bog postoji. S druge strane „ako bi neki čovjek i bio ravnodušan prema moralnim pitanjima zbog nedostatka dobre naravi [...] on mora dokazati nemogućnost i Boga i budućeg života, a toga se sigurno ne može poduhvatiti niti jedan uman čovjek“.<sup>93</sup>

[1.4.] Na tomu tragu distinkcija između mnijenja, vjere i znanja, njihovo stepenovanje i definiranje predstavljaju sustavan pristup k uređenju onoga što je ostalo od mogućnosti jedne metafizike, a nakon Kantova pothvata kojeg je odredio kao traktat metode. Racionalna teologija je na ovaj način ostala krajnje diskreditirana, ukoliko sagledamo njezinu tendenciju da dospije na onaj položaj koji će joj donijeti titulu kraljice

---

<sup>93</sup> Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str 493.

svih znanosti, ali tu diskreditiranost nikada nije pristala i osobno potvrditi plašeći se da će na taj način staviti i osobni potpis na sopstvenu kapitulaciju. Iako religijski autoriteti nikada nisu pristali na opovrgavanje dokaza racionalne teologije za egzistenciju Boga, i uopće metode koju sljedbenici racionalne teologije koriste za dokazivanje metafizičkih entiteta, ostali su sve vrijeme uzdrmani Kantovim glavnim djelom držeći enciklike i druge proglose, stoljećima nakon Kantovog glavnog djela, u kojima su branili racionalnu teologiju i poziciju razuma u religiji.<sup>94</sup> Mnijenje upućuje da je racionalna teologija poražena s jedne strane, ali Kant nikada ne govori o nekome poražavanju uopće nego li samo stavljanju racionalne teologije na ono mjesto koje joj pripada, kao što su matematika i prirodna znanost zaslužno se našle na svojem mjestu shodno izvjesnosti dokaza koje daju na uvid. Racionalni teolozi su pokušali vjeru koja je subjektivno, ali nikako objektivno dostatna, predočiti kao ono što je objektivno kao i subjektivno dostatno. Tako religijski autoriteti su željeli vjerovanje zamijeniti znanjem, zadržavajući načelno termin vjera, ali sadržinski - korištenim metodama, načinom izlaganja i vrstom zastupanja metafizičkih entiteta - sve činiti što se čini u znanostima kao što su matematika i prirodna znanost tako insistirajući na dostatnosti svojih iskaza kako sa subjektivne, tako i sa objektivne tačke gledišta. Napose, u tomu se ogleda, kratko izloženo i što je moguće jasnije predočeno, cjelokupni odnošaj vjere i znanja u epistemologiji Immanuela Kanta, a koji je ovdje predmetnut kroz jednu kritiku racionalne teologije koja je shodno svojim postupanjima izgubila svaku mogućnost i kredibilitet.

---

<sup>94</sup> Usp. Iohannes, P. (1999) *Fides et ratio: enciklika svim biskupima Katoličke crkve o odnosu vjere i razuma*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

## E) ZAKLJUČNI GOVOR.

U ovom radu predložen je odnos vjerovanja i znanja tijekom povijesti mišljenja gdje se nastojalo ova dva fenomena prvotno misliti općenito, te docnije u novovjekovlju; dakle, uvjetno rečeno, od Talesovog napuštanja mitologije do Kantovog napuštanja dogmatizma. Na tomu tragu, Kantovo napuštanje dogmatizma predloženo je od njegovog pretkritičkog, preko metafizičkog do kritičkog perioda, a koje svoju eksplicaciju ozbiljuje u njegovu glavnome djelu *Kritik der reinen Vernunft*. Hipoteza se ogledala u tvrdnji da odnos vjerovanja i znanja u epistemologiji Immanuela Kanta svoju eksplicaciju ponajbolje ozbiljuje nakon jedne kritike racionalne teologije koja se pokazala kao ona koja je izgubila svaku mogućnost i kredibilitet za ostvarivanje tendencija samoproglašenja znanošću, a što je i pokazano. Eksplicirano je određenje pojmova mnijenja, vjerovanja i znanja u epistemologiji Immanuela Kanta; takvo određenje ostavlja prostora za vjerovanje kao vjerovanje, a nikako za vjerovanje kao znanje što se pokazalo kao intencija racionalne teologije, napose. Kantovom distinkcijom između mnijenja, vjerovanja i znanja, nije ostavljena nikakva mogućnost za jednu racionalnu teologiju kao znanost iako su njegove teze pokušavane dovesti u pitanje od strane mnogih ostrašćenih vjernika, sljedbenika racionalne teologije i religijskih autoriteta, pa čak i samoga pape, ali uvijek bez dokaza koji bi zadovoljavali principe logike i same znanosti, te stoga: bezuspješno.

## F) INDEX LITERATURE.

[korištene, citirane, preporučene].

- Aćimović, M. (2007). *Filozofija mišljenja*. Novi Sad: Futura
- Akvinski, T. (1990). *Izbor iz djela: Summa theologiae* [prijevod i predgovor: Veljko Gortan i Josip Barbarić]. Zagreb: Naprijed.
- Akvinski, T. (2005). *Izabrano djelo*. Zagreb: Globus.
- Aristotel. (2007). *Metafizika* [prijevod: Blagojević U. Slobodan] Beograd: Paideia.
- Bacon, F. (1986). *Novi organon* [predgovor: Gajo Petrović, prijevod: Viktor D. Sonnenfled] Zagreb: Naprijed.
- Baumgarten, A. G. (2013). *Metaphysica* [A Critical translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials]. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Blumenberg, H. (2010). *Geneza kopernikanskog svijeta* [prijevod: Samir Arnautović]. Zagreb: Demetra.
- Copernicus, N. (2014). *De revolutionibus orbium coelestium*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Cornman, J. W., Lehrer, K., Pappas, G. S. (1992). *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. Indianapolis: Hackett.
- Descartes, R. (2012). *Meditacije o prvoj filozofiji u kojima se dokazuje Božja egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Filipović, V. (1989). *Filozofijski rječnik*. Zagreb: NZMH.
- Filipović V. (1982). *Klasični njemački idealizam i odabrani tekstovi filozofa*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Folrat, E. (1962). Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16.
- Galileo, G. (1970). *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*; Torino: Giulio Einaudi.
- Giordano, B. (2014). *The infinite, univers and the words*. USA: Huginn, Munnin & Co.
- Grevs, R. (1999). *Grčki mitovi*. Beograd: Familet.
- Guanilo. (1997). *Guanilovi prigovori*. Zagreb: Demetra.
- Guthrie, W.K.C. (2005). *Povijest Grčke filozofije: raniji predokratovci i pitagorovci*.

- Zagreb: Naklada Jurčić Zagreb.
- Guthrie, W.K.C. (2006). *Povijest Grčke filozofije: predsokratovska tradicija od Parmenida do Demokrita*. Zagreb: Naklada Jurčić Zagreb.
- Heidegger, M. (1985). *Bitak i vrijeme* [prijevod: Hrvoje Šarinić, predgovor: Gajo Petrović]. Zagreb: Naprijed.
- Iohannes, P. (1999) *Fides et ratio: enciklika svim biskupima Katoličke crkve o odnosu vjere i razuma*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Kangrga, M. (2008). *Njemački idealizam*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – FF Press.
- Kant, Schelling, Scopenhauer. (2008). *Ogledi o vidovitosti* [Kant: Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike]. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Kant, I. (1989). *Opća povijest prirode i teorija neba ili pokušaj o ustrojstvu i mehaničkom postanku cijele svjetske zgrade raspravljen po Newtonovim principima*. Sarajevo: Svjetlost].
- Kant, I. (1770). *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio*. Königsberg: Johann Jakob Kanter.
- Kant, I (2000). *Latinska djela* [predgovor: Josip Talanga, prijevod: Šimun Selak i Josip Talanga]. Zagreb: Biblioteka Scopus.
- Kant, I. (1976). *Logika* [predgovor: Milan Damjanović, prijevod: Vlastimir Đaković]. Beograd: Grafos.
- Kant, I. (1953). *Dvije rasprave: Prolegomena za svaku buduću metafiziku* [prijevod Viktor D. Sonnenfeld, pogovor Vladimir Filipović]. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ.
- Kant, I. (2011). *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Hamburg: Meiner.
- Kanterberijski, A. (1997). *Proslogion*. Zagreb: Demetra.
- Lattis, M. J. (1994). *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the collapse of Ptolomaic cosmology*. Chicago, London : The University of Chicago Press.
- Leaman, O. i Frank, H. D. (1997). *History of Jewish Philosophy*. London and New York: Routledge.
- Malcom, N. (1960). Anselm's Ontological Argument. *The Philosophical Review* 69.

- Milin, L. (1997). *Naučno opravdanje religije: apologetika*. Šid: Grafosorem.
- Mutahari, M. (2012). *Kelam i Irfan*. Sarajevo: Fondacija „Mulla Sadra“ BiH.
- Newton, I. (2011). *Matematički principi prirodne filozofije*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Plantinga, A. (1965). *The Ontological Argument – from St. Anselmo to Contemporary Philosophers*. New York: Anchor Book.
- Porobija, Ž. (1995). Ontološki dokaz za postojanje Boga. *Biblijski pogledi* (3) 2.
- Porobija, Ž. (1996). Kozmološki dokaz za egzistenciju Boga. *Biblijski pogledi* 4 (1).
- Porobija, Ž. (1996). Teleološki dokaz postojanja Boga. *Biblijski pogledi*, 4 (2).
- Rescher, N. (2013). *On Leibniz*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rusel B. (2017). *Religija i nauka* [predgovor: Majkl Rus, prijevod: Zulejha Riđanović]. Sarajevo: Fond za otvoreno društvo BiH.
- Spinoza, B. (1970). *Etika : geometrijskim redom izložena i u pet delova podeljena* [prijevod: Ksenija Atanasijević, predgovor: Radmila Šajković]. Beograd: Kultura.
- Stephenson, B. (1994). *Kepler's physical astronomy*. Princeton : Princeton University Press.
- Schulz, W. (1996). *Bog novovjekovne metafizike*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Tatakis, V. (2002). *Vizantijska filozofija*. Nikšić: Jasen.
- Thompson, M. (2003). *Filozofija religije*. Zagreb: Faber & Zgombić Plus d.o.o.
- Vernić, R. (1956). *Historijski korjeni Keplerove Astronomia nova*. Zagreb: JAZU.
- Whiteside, D. T. (1970). Before the Principia: the maturing of Newton's thoughts on dynamical astronomy. UK: *Journal for the History of Astronomy* 1.
- Windelband, W. (1988). *Povijest filozofije* [prijevod: Nada Šašel, Danko Grlić, Danilo Pejović; predgovor: Predrag Vranicki]. Zagreb: Naprijed.
- Wolff, C. (1720). *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle: Renger.