

»Jedino se um ubrzo započeo buditi«

Kantov bravurozni primjerak prosvjetiteljske mitologije

I.

U malom spisu *Vjerojatni početak čovjekove povijesti*, članku iz 1786. za *Berlinische Monatsschrift*,¹ Kant čitatelja vodi na »putovanje iz užitka« radi istraživanja najranije čovjekove povijesti.² Preporučava ono što se pripovijeda u *Knjizi Postanka*, o izvoru cijele povijesti u pogrešnom ponašanju prvoga ljudskog para. Znamo kako tu, na početku *prve knjige Petoknjžja*, nakon stvaranja neba i zemlje korak po korak slijedi oblikovanje svijeta. Za rastavljanjem svjetlosti od tame slijedi razdioba elemenata i živih bića te konačno stvaranje ljudi. I kao »muško i žensko stvori ih« i postavi ih u »vrt na istoku, u Edenu« koji je zasadio za njih, te »zapovjedi čovjeku: »Sa svakog stabla u vrtu slobodno jedi, ali sa stabla spoznaje dobra i zla da nisi jeo! Onog dana u kojem s njega okusiš, zacijelo ćeš umrijeti!« Doznajemo također kako se Stvoritelj poslije svakog važnog ostvarenja na neki način odmiče od svojeg djela: »I vidje Bog sve što je učinio, i bijaše veoma dobro.« Nakon te potvrde da je u načelu bilo dobro onako kako je bilo, nužno postoji povećana potreba za objašnjenjem kako je onda zlo ušlo u taj dobri svijet, a objašnjenje pruža pri-

¹ Vidi Peter Weber: Kant und die Berlinische Monatsschrift, u: *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*, ur. Dina Emundts, Wiesbaden 2000, 60-79.

² *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Akademie-Ausgabe, sv. VIII [nadalje VIII], 107-123; navod: 109.

povijest o tome da je čovjeka zavela životinja koja je bila »lukavija od sve zvjeradi što je stvorio Jahve« - pripovijest o Istočnom grijehu. Otkako je čovjek unatoč Božjoj zapovijedi poslušao što mu je došapnula zmija, doznajemo, nestalo je rajske bezbrižnosti. Sa spoznajom se - kao impuls praktičke svijesti o sebi - pojavljuje stid: »Tad se obojimi otvore oči te spoznaju da su goli. Spletu smokova lišća i naprave sebi pregače.« Slijedi razlika i opreka između spolova i naraštaja; trud i muka života u radu; bolovi rađanja i strah od smrti.³ Ukratko: od tada je ovako kako je.

To je ta priča, koju Kant u *Vjerojatnom početku* pripovijeda još jednom,⁴ ali to čini na svoj vlastiti način, naime pripovijeda je u jednoj drsko prosvjetiteljskoj verziji. U egzemplarnoj studiji o religijskoj značajki čovjekove kulture Max Weber za ilustraciju onoga što čini protestantsku svijest navodi⁵ mjesto iz Miltonova *Izgnanog raja*, gdje arhanđeo Mihael pri izgonu iz raja govori Adamu: »Tek dodaj /čin da odgovara tvom znanju, dodaj vjeru/ krepost dodaj, strpljivost, i mjeru/ i ljubav što se slavila ko milosrđe,/ dušu svih tih vrlina./ Tad nećeš žaliti što napuštaš taj raj, / jer nosit ćeš u sebi jedan, mnogo sretniji.«⁶ Weber to odvažno mjesto komentira kao snažan »izraz ozbiljne puritanske okrenutosti prema svijetu, to jest: vrednovanja svjetovnog života kao *zadaće*« (44). Duhu tog vrednovanja pokazuje se dužnikom prosvjetiteljska interpretacija *Postanka* koju Kant u svojem malom spisu daje tako

³ Navodi su iz: Thompson Studienbibel. Bibeltext nach der Übersetzung Martin Luthers. Altes und Neues Testament. Revidierte Fassung von 1984, Neuhausen-Stuttgart 1986. [Ovdje u hrv. prijevodu: Biblija. Stari i Novi zavjet, KS, Zagreb, 1987. Nap. prev.]

⁴ »1. Mose Kap. II-VI«, tako Kant navodi na početku (VIII, 110), a u nastavku precizno navodi mjesta iz izvornika.

⁵ Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904).

⁶ Citat prema Max Weber: *Die protestantische Ethik*, 74.

da u racionalnoj rekonstrukciji biblijske povijesti prema postajama *Postanka* prikazuje humanizaciju čovjeka u napredovanju njegove slobode. Istočni grijeh i izgon iz raja tumači kao izvor čovjekove slobode, a time utemeljiteljsku misao svoje racionalne etike obrazlaže tako da može postati jasno kako čovjek iz nevolje stvara svoju vrlinu.⁷ U literarno veoma istančanoj interpretaciji, potpuno usmjeren na objašnjavanje Istočnoga grijeha kao početka razvojne povijesti uma, Kant opisuje kako se čovjek iz nezatna povoda oslobađa svoje ovisnosti o prirodi i milosti te time jednim potezom stupa u obzorje novih mogućnosti. Izvorno vođen jedino »instinktom, tim Božjim glasom koji osluškuju sve životinje« (VIII, 111) i potaknut primjerom jedne druge životinje, čovjek u slučaju slobodna izbora svoje hrane otkriva ništa manje nego »slobodu da sam sebi bira način života« (112). To je ta sloboda koja se u daljnjim postajama povijesti širi i radikalizira.⁸

Naime, diversifikacija koja se pojavljuje sa slobodnim izborom hrane može se činiti nevažnom *u stvari*, argumentira Kant, ali je egzemplarna *kao čin* u kojem »čovjek postaje svjestan svojeg uma kao moći« koja se »može širiti preko ograda u kojima se drže sve životinje« - i teško da može biti dramatičnija. »Kad bi to i bio tek plod koji izgledom [...] poziva na iskušenje«; »kad bi uz to pridošao i

⁷ Taj program posljednji je slijedio Hans Blumenberg u svojoj antropologiji informiranoj bio-znanosti: *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main 2007, drugi dio.

⁸ Stalno aludirajući na biblijski tekst, koji time ostaje prisutan i kao podtekst njegova vlastitog prosvjetiteljskog načina čitanja, Kant čitatelju omogućuje »double reading«, »dualistic approach«: »Genesis describes man's loss of paradise whereas the philosopher's journey recounts the progressive evolution and advances of humanity towards autonomy and perfection.« Tako Milad Doueïhi: *The Return of the Manicheans. Kant and Nietzsche*, u: *The Persistence of Myth as Symbolic Form*. Cultural Studies and the Symbolic. Vol. 3, edited by Paul Bishop and R. H. Stephenson, Leeds 2008, 157-181; citat: 162.

primjer životinje čijoj bi naravi pristajao takav užitak, kao što je nasuprot tome čovjeku naštetio« - tako Kant provodi scenarij u distanciranom kondicionalu - unatoč svojoj beznačajnosti povoda presudno je da se tu zbio »prvi pokušaj slobodnog izbora« uopće: čovjeku su se »ipak otvorile oči«.9 Stajao je pred »beskrajem« mogućih odluka, a time »na neki način na rubu bezdana«; jer s epohalnim djelovanjem otkrio je »u sebi moć da sam sebi izabire način života« (112; isticanja moja).

Jednom sloboda - sloboda zauvijek, tako to zamišlja Kant - u biti kao revoluciju načina mišljenja. Obilježena je rečenicom: »Jedino se *um* ubrzo započeo buditi.« (111) Doduše, pojašnjenje koje neposredno slijedi bitno nam predstavlja um kao moć uspoređivanja - no to je unaprijed usporedba s praktičkom nakanom odluke (»samom sebi odabrati način života«), a refleksija koja se nastavlja na to navodi na razliku između razuma kao moći pojmova i uma kao bitno praktičkog uma, a ta je razlika već podrobno pojašnjena godinu dana nakon *Zasnivanja metafizike ćudoređa*.

Ljudi su odavno imali razum, jer mogli su »govoriti [...], pa čak i razgovarati, tj. govoriti prema povezanim pojmovima, dakle misliti« (110) - tako Kant tumači biblijski predložak. Kada se potom u smislu specifične razlike *započeo buditi um*, onda je to upravo kao čovjekova *moć da samom sebi odabire način života*. U zasebnoj dinamici koja se nastavlja u tom prvom koraku izvan vlasti prirode Kant - i dalje na vodilji biblijskog *Postanka* - nalazi još tri razvojna stupnja važna za povijest humaniziranja.

Prvo, oslobođenje od seksualnog nagonskog zbivanja pod vodstvom uobrazilje, sramežljivim prekrivanjem

9 Ta je formulacija očividno *metafora* za stjecanje uvida i samosvijesti. Tumačimo li je poput Doueihija kao izvor jedne »generalized visibility« (opće vidljivosti), čini mi se da je to promašaj: antropologijsko izdvajanje čovjeka putem (svijesti o) vidljivosti ne zahvaljujemo već Kantu nego tek Hansu Blumenbergu. Vidi Blumenberg: *Opis čovjeka*.

ljudske golotinje: »Smokvin list bio je dakle produkt očitovanja uma, daleko šireg nego što ga je pokazao u prvom stupnju svojeg razvoja« - tako Kant argumentira, odajući sublimaciji koja tu započinje počast kao »jedinoj vlasti uma nad nagonima«, te smatra da je tu započet razvoj prema ljubavi i estetskom osjećaju za ljepotu (113). Drugo, ambivalentna svijest o vremenu, prednost koje je u tome da postavljajući svrhe raspoložemo onim budućim, dok se njezina mana može vidjeti u »brigama i strepnjama« pred neizvjesnom budućnošću i u strahu od smrti. Treći stupanj je oblikovanje moralne svijesti u markantnom čovjekovu razgraničavanju od životinje:

»Prvi put kad je rekao ovcu: runo koje nosiš priroda ti nije dala za tebe, nego za mene, i kad ga je skinuo i sam stavio na sebe postao je svjestan prvenstva koje ima pred svim životinjama zahvaljujući svojoj naravi«, a to je prvenstvo morao prenositi na sva bića poput sebe, koja je kao i njega samog trebalo motriti kao »svrhu prirode« (114). »I tako se čovjek izjednačio sa svim umnim bićima, kakva god ranga ona bila [...]: naime s obzirom na zahtjev da sam bude svrhom, da ga i svatko drugi cijeni kao takvog i da ga nitko ne koristi samo kao sredstvo u druge svrhe.« (Isto)

Tako orisanim razvojem, ilustriranim na egzemplarnim postajama, čovjek je prema Kantu »na neki način [protjerran] iz vrta koji ga je opskrbljivao bez njegova truda« (114; isticanja moja), prepušten na milost i nemilost vlastitom umu. Um je čovjekov prijelaz »iz maloljetnosti prirode u stanje slobode« (115) - koji se, kao što smijemo shvatiti iz postaja tumačenja, polazeći od slobode volje preko sublimiranja i kultiviranja konkretizira u svijest o samosvršnosti umnog bića. Tako se može pokrenuti povijest, koja počiva na teleologijskim djelovanjima i u Kanta je tako kvalificirana kao carstvo slobode.¹⁰ Sažimajući, Kant još jednom

¹⁰ »'Povijest' istinski postoji tek ondje gdje sa svojim promatranjem više ne stojimo u nizu pukih događaja, nego u nizu djelovanja: ali misao dje-

ukratko iznosi motiv *Postanka* i vlastiti vodeći motiv tako što formulira: »Povijest prirode dakle započinje od dobra, jer ona je Božje djelo; povijest slobode od zla, jer ona je djelo čovjeka.« (115)

Kad Kant čovjekovo djelo tu bezuvjetno svodi pod pojam zla, očividno u eksplikativnom stavu govori iz perspektive svojega literarnog predloška¹¹ i preuzima ondje dano teologijsko vrednovanje: u priči je riječ o Istočnom grijehu kao otpadništvu prvog čovjeka od Božje zapovijedi. S tim neposluhom zlo ulazi u rajski svijet. Ono se sastoji upravo u tom neposluhu, u kojem se pokazuje *vlastita volja*. Kantovo vlastito tumačenje fokusira se na slobodu te volje.

Dvije godine prije nego što je u *Vjerojatnom početku* mitsko zlo učinio predmetom prosvjetiteljskog mišljenja kao izvor slobode, Kant je na pitanje »Što je prosvjetiteljstvo?« odgovorio koliko osebnim koliko i pojašnjavajućim prijevodom Horacijeve *Sapere aude*: »Imaj hrabrosti služiti se *vlastitim* razumom.«¹² Kako možemo razaznati po njegovu preziru prema lijenosti i kukavičluku kao motivima ometanja takve samostalnosti, to ipak nije naprosto hrabrenje, nego i podsjećanje na dužnost. A dužnost da primjereno rabimo vlastiti razum implicira – kao što i tu možemo pojasniti prema modelu *možeš, jer trebaš* – uvid u slobodu mišljenja. Prosvjetitelj koji tu egzemplarno obrađuje vjersku slobodu za slobodu u uporabi vlastita razuma u *Vjerojatnom početku* kao filozof rabi vlastitu slobodu mišljenja tako što radi podrobnije obrade čovje-

lovanja u sebi uključuje misao slobode.« Tako zasnivanje Kantove filozofije povijesti komentira Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lebre* (1918), u: Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe, ur. Birgit Recki, sv. 8. Tekst i napomene obradio Tobias Berben, Hamburg 2001, 219.

¹¹ Vidi bilj. 8.

¹² *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Akademie-Ausgabe, sv. VIII, 33-42; citat: 35.

kove slobode kao elementa kulture u veoma slobodnom, ali nipošto proizvoljnom tumačenju poseže za biblijskim tekstom – djelom iz židovske i kršćanske religije. Ali na taj način ujedno demonstrira slobodu za religiju kao oslobođenje od mitsko-dogmatskih smjernica religije. Kant svojim propitivanjem unaprijed ide biblijskom tekstu uz dlaku time što priču o Istočnom grijehu i izgonu iz raja u parafrazi i komentaru ne zaoštava u pitanje o podrijetlu dobra i zla – nego u pitanje o podrijetlu i cijeni slobode. Pitanje o izvoru zla *kako to da ljudi (više) ne žive kao u njegovanom vrtu* u Kantovoj se interpretaciji podudara s pitanjem *kako je sloboda došla na svijet*. Ono što Kant ima na umu je »povijest prvog razvoja slobode iz njezine izvorne urođenosti u čovjekovoj naravi« (110).

II.

Slijedimo li Ernsta Cassirera u njegovoj filozofiji simboličkih formi, onda je u *Postanku* prve Mojsijeve knjige riječ o mitu. Cassirer može poći od etimologije grčkog pojma *mythos* kad u prvom eksplikativnom pristupu jednom stavu svijesti koji konačno mora obuhvaćati mnogo više od pukog pripovijedanja priča kaže da nosivo i presudno značenje tog pojma predmnijeva »pripovijest ili sustav pripovijesti, priča, koje su pripovijedale o djelima bogova i pustolovinama herojskih predaka«. ¹³ Na drugom mjestu stoji: »Premda i njemu može biti svojstvena prava misaona moć apstrakcije, mit svoj prikaz podrijetla stvari u biti mora obuhvatiti u formu *pripovijesti*«. ¹⁴

¹³ Ernst Cassirer: *Der Mythos des Staates* (1946), 35.

¹⁴ Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon* (1925), u: Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe, ur. Birgit Recki, sv. 16, tekst i bilješke obradila Julia Clemens, Hamburg 2003 [u daljnjem tekstu ECW 16], 313-467, citat: 321.

Time je ponuđen pojam mita koji odgovara našoj intuitivnoj jezičnoj uporabi, prema kojoj su mitovi velike priče o podrijetlu. U svim visokim kulturama ima takvih priča koje se odnose na djela i genealogiju bogova i junaka, a time ujedno i na velika pitanja čovječanstva, na prve i posljednje stvari, na izvor svega što je bilo i što jest. Priče o stvaranju, kozmogonije, objašnjenja kako su život, ljudi, nevolja, zlo, ljubav i smrt došli na svijet. Ako s Cassirerom mit najprije razgraničimo od znanstvenog mišljenja, smijemo ustvrditi da »mitski prikaz kazuje o *onome što nikad nije, nego uvijek 'postaje'*, o onome što ne ustrajava u identičnoj određenosti, poput oblika logičke i matematičke spoznaje, nego se iz trena u tren pojavljuje kao nešto drugo«. Usporedimo li pak mitsku pripovijest s historijskom, s jednakim se pravom može reći i to da za razliku od historijske priče mit kazuje o *onome što nikad nije bilo, nego uvijek jest*. Drugim riječima, u pitanju je uključivanje jedne (ne povijesne, nego) vječne istine - o pripovijesti koja polaže pravo na univerzalno važenje. U odredbi izvora koja je obilježena formulom »u početku bijaše« zacijelo je artikulirano nešto što ima trajnu valjanost.

Na toj naratološkoj podlozi Cassirer razvija pojam mitske svijesti, mita u složenijem smislu. Njime se predmnijeva nastrojenost svijesti koja se izražava kao oblik zrenja, kao oblik mišljenja i kao oblik života. Odlikuje se *formom razumijevanja koju nose osjećaji*, a koja započinje od fiziognomijskog izraza. U opažanju koje se ne orijentira prema stvarnim nego prema fiziognomijskim svojstvima, u neiskrivljenom i nepojmljenom antropomorfizmu čovjeka susreće jedan izražajni svijet u kojemu on stoga neposredno emocionalno sudjeluje. Mit se temelji na »jedinstvu osjećanja«¹⁵, koje se priopćuje svim aspektima svjetskog poretka koji se temelji na njemu.

¹⁵ Ernst Cassirer, Zur »Philosophie der Mythologie« (1924), u: ECW 16, 165-195, citat: 167; isticanja moja.

Iz mita se prema Cassireru razvija religija, koja se ne može precizno odvojiti od mita ni nekim drugim kano- nom tematiziranih predmeta i problema ni historijskom demarkacijskom linijom. Mit i religija razlikuju se prema Cassireru kao različite ugođenosti svijesti prema slikama i znakovima koji posreduju te sadržaje. U tekstu *Dijalektika mitske svijesti*, koji govori o nužnom prelasku mita u religiju, Cassirer kaže: »Mit u slici uvijek vidi i dio supstancijalne zbilje, dio samog stvarnog svijeta, koji je opremljen jednakim ili višim silama nego ovaj. Religiozno shvaćanje od toga prvog magijskog nazora stremlje dalje prema sve čistijem oduhovljenju.«¹⁶

Za mit nema razlike između slike ili znaka uopće i stvari. Identificirajući sliku i stvar, mitska je svijest opsjednuta moći slika, s kojima religiozna svijest može reflektirano postupati. Drugim riječima, razlika se sastoji u *refleksivnoj distanci* spram slika i znakova uopće, kojom se religiozna svijest razlikuje od mitske. Ne možemo pouzdano utvrditi kad se ta razlika historijski prvi puta dogodila, niti je li u posljednjoj instanci uopće riječ o historijskoj odredbi. Riječ je zapravo o jednoj od onih tipičnih funkcionalnih *uvjetnih* odredbi koje u svakodnevnom govoru možemo izražavati formulacijama poput ovih: »mit je ako ...«, i nasuprot tome: »religija je ako ...«. Dok je mitska svijest preplavljena prezentnošću slika kao realnom prisutnošću, svladana njihovom moći, religiozna se svijest kreće na refleksivnoj distanci, u kojoj slika kao slika i općenito sve prikazano postaje raspoloživo *kao simbol*.¹⁷

¹⁶ Ernst Cassirer: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main 1990, 129.

¹⁷ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken* (1925), u: Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe, ur. Birgit Recki, sv. 12, tekst i bilješke obradio Claus Rosenkranz, Hamburg 2002. [u daljnjem tekstu ECW 12], 305. – Kontekst citata osim odnosa između mita i religije, koji je tu u fokusu, pojašnjava to

III.

Kantovo reflektirano prepričavanje mita, njegovo prosvjetiteljsko prenošenje *Postanka* može dati primjer kako da mislimo religiju koja se oslobađa sputanosti mitske svijesti i stupa u slobodan odnos spram svojih predmeta i problema. *Jednu* mogućnost, kakva se nadaje iz mitskih slika, mitskih priča, prikazuje *Vjerojatni početak*. Rekonstrukcijom koja njezin racionalni smisao dovodi do pojma povijest postaje dostupna reflektirajućoj svijesti i u smislu metodičkog razlikovanja znanja i vjere kako ga je Kant istaknuo u *Kritici čistog uma*,¹⁸ te time zapravo tek postaje predmetom vjere. Ironični duh trijeznog prenošenja eksponira sadržaj vjere kao takav i time ga stavlja na raspolaganje slobodnom uvidu.

Osim toga u tome je upadljivo ono što prema Cassireru slobodno možemo nazvati *dijalektikom religiozne svijesti*. Naime, budući da se refleksija slika povijesti postiže u mediju filozofije, u tome već jesmo izvan mitske svijesti, baš kao i izvan religiozne svijesti u strožem smislu. U veliku korist mitsko-religioznog sadržaja, u kojem filozofijskom interpretacijom postaje raspoznatljivo ne samo opće, nego i pojmovno dokazivo pravo valjanosti. Pomoću rafinirane literarne *corporate identity* središnje misli svoje filozofije Kant ujedno daje ogled iz slobodnog postupanja s religijskim stvarima vjere, kako ga ultimativ-

da Cassirer povijesno-filozofijski koncipira napredak apstrakcije i refleksije, koji polazi od mita kao materinskog tla kulture i kreće se u trostrukom koraku od mitske svijesti preko religije do umjetnosti. Dok u mitu postoji identitet stvari i znaka, »unutarnja napetost religije [sastoji se] u isprepletenosti i suprotstavljenosti 'smisla' i 'slike'« (305). »Nova sloboda svijesti« donosi u umjetnost »čisto promatranje« time da održava distancirani i promišljeni odnos prema slikama (znakovima) kao pukom prividu. (306)

¹⁸ Vidi detaljnije: Birgit Recki: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 2004, pogl. 4.

no zamišlja *unutar granica čistog uma*. Prava dijalektika religijske svijesti mogla bi pritom biti u dvojakoj usmjerenosti misli. Kao prvo, filozof je toliko slobodan da prefunkcionira biblijski tekst radi pojašnjenja i ilustracije misli o slobodi. Ali, kao drugo, u tom *instrumentaliziranju*, što to u stanovitom smislu i jest, on se, ulažući najveću moguću dobru volju u konstruktivno razumijevanje, prihvaća *spašavanja* tog teksta. Tekst poprima dignitet kao dokument umskog razumijevanja sebstva, koje se može iznova formulirati u filozofijskim pojmovima.

Mit o kraju rajske nevinosti u izvoru zla tumači se teorijom uma i slobode, te nije samo usputni učinak to da se to tumačenje podudara s onim odgovorom na pitanje o zlu koji će Kant i *sustavno* zastupati sedam godina kasnije. U spisu *Religija unutar granica čistog uma* Kant razvija nauk o radikalnom zlu u čovjekovoj naravi tako što - vratolomnom terminologijom koja od tada neprestano izaziva nespornu, a očividno je prikraćena time što su pojmovi »urođene sposobnosti« i »sklonosti« već zaposjednuti smislom - u čovjekovoj umskoj naravi postulira »nagruće prema zlu«. ¹⁹ Ključ za razumijevanje te odvažnosti svakako je nedvosmisleno istaknuta nužda da se to »nagruće« ujedno poima kao »inteligibilni čin« - a time i kao nešto što valja pripisati samom čovjeku:

»No izraz o činu uopće može vrijediti kako za onu uporabu slobode kojom se najviša maksima (u skladu sa zakonom ili protiv njega) prihvaća u slobodnu volju tako i za onu uporabu gdje se same radnje (po svojoj materiji, tj. ukoliko se tiču objekata slobodne volje) vrše u skladu s tom maksimom. Slabost prema zlu sad je čin u prvom značenju (*peccatum originarium*) i ujedno formalni temelj

¹⁹ »Morao sam dakle ukinuti znanje da bih napravio mjesta vjeri« (*Kritik der reinen Vernunft*, predgovor drugom izdanju), Akademie-Ausgabe, sv. III, 19.

svakog protuzakonitog čina shvaćenog u drugom smislu [...] Ono je inteligibilni čin, spoznatljiv čistim umom bez ikakva vremenskog uvjeta; dok je ovo senzibilni, empirijski, dan u vremenu (*factum phaenomenon*).« (VI, 31)

Kant smatra da je na taj način objasnio troje: 1. da sa slobodom umnog bića jednako izvorno - i jednako neobjašnjivo - postoji mogućnost samoodređenja za zlo kao i za dobro; 2. da odgovornost za zlo (kao i za dobro) ne snosi nitko drugi do subjekt djelovanja; 3. da za pojam zla vrijedi isto što je Kant prije toga isticao za pojam dobra, još od prve rečenice *Zasnivanja metafizike čudoređa*: »Nigdje na svijetu, pa i uopće izvan njega, nije moguće misliti nešto što bi se moglo smatrati dobrim bez ograničenja, osim jedino dobre volje.«²⁰

Kad uvodi nagnuće prema zlu Kantu je dakle stalo do eksplikacije pojma slobode. Važan teorem za eksplikaciju te misli je dopuna dana u sklopu nauka o radikalnom zlu, dopuna etike maksima dane u *Zasnivanju metafizike čudoređa*, naime nauk o nadređivanju ili podređivanju dvaju najviših principa djelovanja. Prema tome, čovjeka kao osjetilno-umno biće jednako izvorno mogu određivati dva pokretača: »princip ljubavi prema sebi« i čudoredni zakon. Je li njegovo djelovanje moralno ili nemoralno odlučuje se po tome »koji od ta dva [*pokretača*] čini uvjetom onoga drugog« (VI, 36) - dakle, ravna li se prema čudorednom zakonu samo *ukoliko* ga ništa ne sprečava da slijedi svoje osjetilne porive, ili pak obratno slijedi svoje osjetilne porive samo *ukoliko* ga oni ne sprečavaju da se ravna prema čudorednom zakonu. »Prema tome, čovjek (pa i onaj najbolji) je zao jedino tako što preokreće čudoredni poredak tih pokretačkih sila [...].« (Isto) Na taj način

²⁰ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Akademie-Ausgabe, sv. VI. [u daljnjem tekstu VI.], 1-202; ovdje: 28-32.

Kant pojam zla određuje u okviru teorije čina i filozofije morala, a ne ontologijski.

Drukčije nego se povremeno tvrdilo, naukom o radikalnom zlu Kant u svoju filozofiju morala nipošto ne uvodi proizvoljno nešto što prije nije niti spominjao i za što nema uporišta u svojem sustavu. Konačno, iz *Tablice kategorija slobode*, tog notorno zanemarenog teorijskog dijela *Kritike praktičkog uma*,²¹ a već i iz potpunog naslova može se zaključiti da Kant ni za vrijeme rada na pojmu slobode kao autonomije nipošto ne gubi iz vida moralno neutralni pojam slobode i djelovanja, koji dopušta da se i odmak od ćudorednog zakona svrsta pod pojam slobode. Potpuni naslov naime glasi: »Tablica kategorija slobode s obzirom na pojmove dobra i zla«. ²² Tamo se pod katego-

²¹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Akademie-Ausgabe, sv. IV. [u daljnjem tekstu IV.], 393.

²² Malobrojni autori koji su se prihvatili toga teksta su: Stefano Bacin: »Die Lehre vom Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft«, u: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Berliner Kantkongresses*, ur. Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann i Ralph Schumacher, Berlin/New York 2001, sv. 3, 131-140; R. J. Benton: »Kant's Categories of Practical Reason as Such«, u: *Kant-Studien* 71, 1980, 181-201; Susanne Bobzien: »Die Kategorien der Freiheit bei Kant«, u: *Kant-Analysen-Probleme-Kritik*, ur. Hariolf Oberer i Gerhard Seel, Würzburg 1988, 193-202; ista: »Kants Kategorien der Freiheit. Eine Anmerkung zu Bruno Haas«, u: *Kant-Analysen-Probleme-Kritik*. sv. III, ur. Hariolf Oberer i Gerhard Seel, Würzburg 1997, 77-80; Jean-Claude Fraise: »Les catégories de la Liberté selon Kant«, u: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Nr. 1033, 1974, sv. 2, 161-166; Claudia Graband: »Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft«, *Kant-Studien* 1/2005, 41-65; Bernward Grünewald: »Praktische Vernunft, Modalität und transzendente Einheit. Das Problem einer transzendentalen Deduktion des Sittengesetzes«, u: *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, ur. H. Oberer i G. Seel, Würzburg 1988, 128-168; Bruno Haas: »Die Kategorien der Freiheit«, u: *Kant III*. 41-76; Theo Kobusch: »Die Kategorien der Freiheit-Stationen einer historischen Entwicklung: Pufendorf, Kant, Chalybäus«, u: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 15, 1990, 13-37; Francois Marty: »Les catégories de la Liberté«, u: *Droit et vertu chez Kant: Kant et la Phi-*

rijom modaliteta navodi: »1. dopušteno i *nedopušteno*«, te »2. dužnost i *ono što je protivno dužnosti*« (V, 66; isticanja moja). Jasno je da ono *nedopušteno* i ono *što je protivno dužnosti*, kao odstupanja od onoga što zapovijeda zakon ćudoređa, oznaćavaju deficijentni modus zla, kao u *religiji* podređivanje maksime ćudorednosti pod maksimu samoljublja. Dovoljno jasno postaje i to da Kantov pojam zla tim pridrućivanjem racionalno artikuliranom pojmu dućnosti (kao odstupanje od nje) stoji iznad uobićajenog optućivanja za supstancijaliziranje i demoniziranje zla. Nije rijeć ni o ćemu drugom nego o odredbi deficijentnog modusa djelovanja.

IV.

Migovima koji ćitatelja već u metodoloćkim okolićanjima uvodnoga dijela ćine suućesnikom, Kant u *Vjerojatnom poćetku* daje ironijsku mitologiju u didaktićkoj perspektivi, u kojoj se biblijska prića izvodi iz svoje racionalne jezgre – prosvjetiteljsku mitologiju ćija gesta u cijelosti odgovara proto-feuerbachovskoj poziciji *religije*. Time se misli na Kantovu ocjenu da je »antropomorfizam« u teorijskoj predodćbi Boga i njegove biti ljudima »gotovo neizbjećan, ali je ipak (ako ne utjeće na pojam dućnosti) i dovoljno nevin«. Kako on to joć izraćava na jednom mjestu, to znaći da »sebi stvaramo Boga«. – U biljećci uz to izrićekom stoji: »Zvući doduće sumnjivo, ali nipoćto nije nedostojno kazati da svaki ćovjek sebi stvara Boga, da ga, štoviće, prema

losophie grecque et moderne. Actes du 3e congrès de la Société internationale d'études kantiennees de la langue française, Athènes, 14-17 Mai 1997, ur. Michele Moutsopoulos, Athen/Paris 1997, 141-151; Josef Simon: »Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant«, u: Koch, D. / Bort, K. (ur): *Kategorie und Kategorialität*, Würzburg 1990, 107-130.

moralnim pojmovima [...] mora stvoriti, kako bi u njemu mogao štovati onoga tko ga je stvorio.« (VI, 168 i d.)

Za *religiju* koja može dopustiti da bude viđena *unutar granica čistoga uma*, a to za Kanta znači onu koja u punoj mjeri odgovara funkciji religiozne vjere, koja je po njegovu uvidu zapravo moralna,²³ na temelju te refleksije se »zahtijeva tumačenje objave koja nam je dospjela u ruke, to znači njezino potpuno tumačenje u smislu koji se podudara s općim praktičkim pravilima čiste umske religije« (VI, 110). Tu formulaciju moramo samo malo izmijeniti te govoriti o *potpunom tumačenju objave koja nam je dospjela u ruke u smislu koji se podudara s idejama praktičkog uma*. Tad imamo hermeneutički program koji Kant slijedi u spisu *Vjerojatni početak* Načelno objašnjenje postupka koji primjenjuje u *Religiji* radi prevođenja religije objave u religiju uma Kant je formulirao ovako:

»Ali ne možemo učiniti bolje nego da bilo koju knjigu koja sadrži nešto takvo, ponajprije onu koja je najdublje protkana čudorednim, prema tome umu srodnim naucima, uzmemo u ruku kao posredno sredstvo za pojašnjenja naše ideje objavljene religije uopće; potom je uzimamo pred sebe kao jednu od mnogih knjiga koje govore o religiji i vrlini pod jamstvom objave, kao primjer postupka koji je po sebi koristan, postupka da se ispita ono što nam u njoj može biti čista, a prema tome i opća umska religija.« (156 i d.)

To je taj program pod koji spada prosvjetiteljska mitologija *Vjerojatnog početka*. Njezina metoda je simbolička interpretacija vjerskih sadržaja. Kant tu koristi metodološku dobit koju je donio § 59 *Kritike snage suđenja*, gdje se pod naslovom »O ljepoti kao simbolu čudoređa« *ustvari*

²³ *Religija unutar granica čistog uma* sadrži sustavan nastavak etike drugim sredstvima. Vidi Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lebre*, 367.

govori o simboliziranju slobode.²⁴ U čuvenim usporedbama s ručnim mlincom, koji može simbolizirati apsolutističku državu, i sa živim tijelom, koje može simbolizirati državu kojom se upravlja »prema unutarnjim narodnim zakonima«, Kant zorno pojašnjava u čemu se prema njegovu poimanju sastoji bit simboliziranja: »Jer između despotske države i ručnog mlinca doduše nema sličnosti, ali ima među *pravilima* po kojima se *reflektira* o njima i njihovoj kauzalnosti« (KU, 352; isticanja moja). Odnos sličnosti koji indicira neki simbol prema tome je »*analogijski*«; naime ne postoji »prema sadržaju«, nego s obzirom na »pravilo postupanja« ili »*formu refleksije*« (351; isticanja moja). Simbol tako postiže »indirektan prikaz«.

Osebjnost simboličkog upućivanja sastoji se prema tome u »analogiji [...] u kojoj moć suđenja obavlja dvostruk posao, prvo primjenjujući pojam na predmet osjetilnog zora, a potom kao drugo [primjenjujući] puko pravilo refleksije o tom zoru na potpuno drugi predmet, kojeg je prvi samo simbol [...], čime izraz ne sadrži pravu shemu za pojam, nego samo simbol za refleksiju« (352; usp. osobito 351).

Dvostruki posao ne predmnijeva višestruku refleksivnost, nego slijed odredbe i refleksije. U odnosu na primjer tu se nadaje iskaz da o mehanizmu neke despotske države reflektiramo *kao što* reflektiramo o mehanizmu ručnog mlinca. Treba utvrditi da čim je terminološki uveden pojam refleksivne snage suđenja Kant time daje specifikaciju postignuća refleksivne snage suđenja koja nadilazi definicijska mjesta u »Uvodu« *Kritike snage suđenja*.²⁵

²⁴ *Kritik der Urtheilskraft* (1790), Akademie-Ausgabe, sv. V [u daljnjem tekstu KU].

²⁵ Vidi Birgit Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main 2001; ista: »Die Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft und die Methodenlehre des

Već u § 59 *treće kritike*, u eksplikaciji simboliziranja putem postupka analogijske refleksije stajalo je da je tako »sva naša spoznaja o Bogu samo simbolička« (KU, 353).²⁶ U spisu o religiji Kant sadržaje kršćanske vjere u cijelosti interpretira sredstvom *shematizma analogije* (VI, 65).²⁷ Između ostaloga Sina Božjeg interpretira kao personifikaciju ideje moralne savršenosti (61), kao simboliziranje moralne ideje uma (119) koja je »na neki način sišla s

Geschmacks (§§ 55-60)«, u: *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, ur. Otfried Höffe (niz *Klassiker auslegen*), Berlin 2008, 189-210. [U ovoj knjizi članak »Lijepo kao simbol slobode«. Nap. prev.]

²⁶ Isto se tako čini da se na tome mjestu riječima »samo« i »tek« iznova umanjuje vrijednost simboličkog prikaza. Od shematiziranja pojma u zoru Kant simbolički prikaz odvaja naznakama kako je ovaj »samo analogijski« (351; usp. i 352). Upućuju li te ograde na obezvređivanje simboličkog? Odgovor na to sadrži aluzija koja postaje eksplicitna na mjestu o Bogu, aluzija na pravo značenje pojma spoznaje. Svugdje gdje Kant na taj način degradira simbolički postupak prikazivanja, tamo ga odmjerava prema epistemološki mjerodavnom pojmu o empirijskoj spoznaji kao iskustvu, dakle prema spoznaji koja je - kao što podsjeća još u »I. napomeni« uz § 57 - sastavljena od dviju komponenata, osjetilnog zora i racionalnog pojma. U *Kritici čistog uma* Kant je upućivanjem na ta dva izvora svekolike spoznaje obvezan na mjerilo onog empirijskog. S obzirom na cilj prosvjetiteljstva bila je važna programska točka to da ne bismo smjeli rukovati *praznim pojmovima*: »Misli su bez sadržaja prazne, zorovi bez pojmova slijepi.« (*KrV B 75*) S obzirom na epistemički kriterij koji se time potvrđuje postaje razumljivo ono ograničavajuće »samo« u formulacijama § 59. Pogled na doseg spekulativne refleksije o nadosjetilnom supstratu, u kojoj § 59 ima svoje sustavno mjesto, može nas poučiti da Kant nipošto nije kanio obezvređivati simbol, postignuće kojeg leži upravo ondje gdje je empirijska spoznaja nemoguća, a zahtjevi uma svejedno sile na prihvaćanje u nekoj vrsti predodžbe, baš kao što nije kanio obezvređivati ni ideje priznajući da je sloboda *samo* ideja uma (usp. IV, 448 i d.).

²⁷ Maximilian Forscher upozorava na terminološki pomak između shematiziranja i simboliziranja, koji se potkrao u toj formuli. Budući da Kant u § 59 simboliziranje određuje pomoću refleksivnog postupka oblikovanja analogije, u formulaciji *shematizam analogije* vidim da on shematiziranje shvaća toliko široko da se pod to može svesti i stvaranje analogije, koje on najčešće i imenuje simboliziranjem.

neba na zemlju« (63; isticanja moja). Njegovo rođenje od djevičanske majke tumači »kao simbol čovječanstva koje samo sebe izdiže nad iskušenje zla (i pobjedonosno mu se suprotstavlja)« (80). Trostruku praktičku predodžbu o Bogu – kao stvoritelju, kao zakonodavcu i kao sucu – naziva »simbolom vjere« (141), a vidljivu crkvu simbolom (shemom) nevidljivog Božjeg carstva na zemlji (131). Daljnja, zapravo temeljna razina simboličkog shvaćanja istaknuta u spisu o religiji manje upada u oči, jer se tiče sustavnog razumijevanja religije uopće, naime ta da je religija za Kanta »spoznaja naših dužnosti kao božanskih zapovijedi« (VI, XX). Ernst Cassirer je u tom shvaćanju dokazao onu značajku *shematiziranja* koja čini *shematizam analogije* što ga analizira Kant:

»Prema tome, pojam dužnosti i ovdje stoji u središtu; samo što promatranje njegova izvora i temelja njegove valjanosti poprima drukčiji smjer nego u zasnivanju etike. Umjesto da pojam motrimo čisto kao ono što znači i prema onome što pruža, ovdje sadržaj zapovijedi sažimamo u ideju o najvišem biću, koje mislimo kao začetnika čudorednog zakona. Takav je obrat čovjeku neizbježan, jer svaka, pa i najviša ideja, poput ideje slobode, postaje mu shvatljiva samo u slici, u 'shematiziranju'. Da bi nam nadosjetilna svojstva postala shvatljivima, uvijek nam treba analogija s prirodnim bićima, i tog se 'shematizma analogije' ne možemo odreći.«²⁸

Tim pojmovnim poentiranjem simboličke metode interpretacije retrospektivno se može pregnantnije odrediti i postupak prosvjetiteljske mitologije u *Vjerojatnom početku*: Kant postaje geneze tumači kao simboličku pripovijest o izvoru i nastanku slobode.²⁹

²⁸ Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, 367.

²⁹ Stoga obratimo pozornost na formulacije koje su prikladne za postupak analogijske refleksije u simboliziranju, formulacije koje čovjeka pre-

V.

Ipak, diferenciranju pojma o Kantovoj kritičkoj filozofiji ne pridonosi samo pogled na simbolički postupak kao metodu prosvjetiteljske mitologije. Diferencijacija se pokazuje i pri pogledu na stvar. Odatle bismo na prvi pogled mogli steći dojam da time nastupa i diferencijacija u *pojmu* slobode. No ako poblizje promotrimo narativne postaje razvijanja slobode, u pojmu slobode koji time dobiva na osjetilnosti ne nalazimo ništa što bi nadilazilo dotad poznata razlikovanja slobode u negativnom smislu i slobode u pozitivnom smislu, transcendentale slobode i praktičke slobode, slobode izbora i slobode kao autonomije. Da sve započinja *buđenjem uma*, to primjerice sadrži prigovor koji Kant filozofijski zahtijeva, prigovor protiv bojazni da bi se moglo raditi o »slobodi mehaničkog ražnja« (V, 97), i sve govori u prilog tome da u mitologijski opisanoj »slobodi da sami sebi odaberemo način života« (VIII, 112) prihvatimo pojam slobode vlastite volje, u kojem Kant u prvom koraku praktički specificira transcendentálnu slobodu. Ali i korak koji se u *Kritici uma* zahtijeva kao nužan, korak prema pozitivnoj slobodi prema zakonima u Kantovoj se mitologiji slobode dokazuje kao već dio mita – i to na onome mjestu na kojem Kant prvom čovjeku, nasuprot raspoloživosti drugih stvorenja, pridaje svijest o samosvršnosti, kojom se odlikuje on i njemu ravni. Vidjeli smo, formulacija o »svrsi prirode« je to u čemu Kant znakovito ponavlja odredbu samosvršnosti druge formule kategoričkog imperativa, te time već projicira samosvijest o važanju čudorednog zakona na čovjeka koji je tek pao

dočuju »na neki način na rubu bezdana« (112; isticanja moja); prognog »na neki način iz vrta koji ga je snabdijevao bez njegova truda« (114; isticanja moja).

na svijet.³⁰ Dakle, ono što se može izvući iz Kantove prosvjetiteljske mitologije nije proširenje *pojma* slobode, ali jest proširenje *teorije* slobode. Jer prema Kantovu shvaćanju iznova ispriповijedana priča ujedno je priča o izvoru kulture, a time je dano sustavno kontekstualiziranje slobode, koje je već prvi put naznačeno u *Ideji opće povijesti s gledišta svjetskog građanstva*. On tu pojam slobode već *pred-moralno* povezuje s mogućnošću uopće da se nešto učini iz zatečenih okolnosti i iz sebe sama. Četiri koraka postajanja čovjekom koja Kant opisuje u svojoj mitologiji, naime vlastiti izbor načina života kao otkrivanje mogućnosti, sublimiranje nagona, raspolaganje sviješću o vremenu te moraliziranje, očividno govore o kultiviranju čovjeka, u smislu razvijanja njegove slobode. A pri reprizi uvodnog motiva u zaključnom dijelu teksta izraz posve samorazumljivo utječe u formulaciju: »Prve potrebe života, podmirivanje kojih iziskuje različiti način života, mogle su se zamjenjivati samo uzajamno. Odatle je morala poteći kultura.« (119) Pri odredbi slobode u njezinim aspektima slobode u negativnom smislu, slobode izbora i slobode kao autonomije u *Vjerojatnom početku* postaje jasna kulturno-filozofijska dimenzija, prema kojoj zajednički izvor nemaju samo buđenje uma i sloboda, zlo i sloboda – nego isto tako i kultura i sloboda. Četiri godine poslije toga Kant će u *Kritici snage suđenja* u čisto pojmovnoj odredbi slobodu koncipirati upravo *kulturno-filozofijski* kao spretnost za određene svrhe, kad u § 83 kaže: »Proizvodnja prikladnosti umnog bića za proizvoljne svrhe uopće (prema tome, u njegovoj slobodi) jest kultura.« (KU, 431)

³⁰ Vidi Jens Timmermann: *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin/New York 2003; Jochen Bojanowski: *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Berlin/New York 2006.

Toliko o zornom razumijevanju, razumijevanju vezanom uz kontekst kulture, oko kojeg Kant u malom spisu *Vjerojatni početak čovjekove povijesti* dopunjava svoju teoriju slobode. Na koncu, u interesu sasvim kratkog odgovora na pitanje o budućnosti europskog prosvjetiteljstva, još jednom ukratko sažmimo u čemu se može vidjeti to prosvjetiteljsko u Kantovu poentiranom prenošenju. Mit se racionalizira – s dvostrukim učinkom njegova ukiđanja u religiji i spašavanja religije za filozofijski reflektirano samorazumijevanje čovjeka kao umnog bića čija je odredba sloboda. Postaje spoznatljiv umski smisao religije, koja počiva na mitu. Diskurzivno informiranom metodom simboličke naracije, nasuprot moći slika (u ovom slučaju slika jedne mitske priče), Kant stvara onu refleksivnu distancu kojom prema Cassirerovu sustavnom shvaćanju izvire sloboda u kulturi i koja se Kantovim vlastitim pojmom smije razumijevati kao poticaj *mišljenja sama sebe*. Ako pročitamo pasaže u spisu o religiji koji su važni za ovu temu, teško ćemo se oteti dojmu da je Cassirer već iz tog spisa mogao dobiti vodeću intuiciju za razlikovanje mita i religije putem svaki put specifične nastrojenosti svijesti, kao i naglašavanje refleksivne distance spram slika i znakova, postignute u religioznom stavu. Konačno, Kant je taj koji ovdje već u potpunosti zahtijeva metodičku svijest o simboličkom karakteru vjerskih sadržaja religije objave.³¹

Aktualnost Kantova prinosa prosvjetiteljstvu neka bude naznačena utjecajem tog shvaćanja na jedan od velikih sustava 20. stoljeća. Što se tiče pitanja o njegovoj budućnosti, na koncu bi samo trebalo formulirati pouku ove priče. Pogled na oslobađajuće djelovanje jednog tako slobodnog, tako ironijski distanciranog postupanja s tekstom

³¹ Vidi osobito jasno: VI, 175, bilj.

religijske predaje, koje je pritom ozbiljno zainteresirano za razvijanje neophodne ideje uma - dakle pogled na *bravurozan primjerak prosvjetiteljske mitologije*, na ovom egzemplarnom slučaju budi očekivanje da bi potencijal europskog prosvjetiteljstva, njegovih ideja kao i njegovih metoda, još mogao imati veliku budućnost i izvan Europe, naime posvuda gdje se koristi u interesu slobode i njezina napredovanja u svijesti.