

Zdravko Kobe

MORALNOST PONOVRNEGA ROJSTVA Pietistični motivi v Kantovi moralni filozofiji

Vprašanje o vplivu pietizma na Kantov kriticism, še zlasti na njegovo moralno filozofijo, še vedno vzbuja nelagodje.¹ Vsi, biografi in interpreti, uvodoma sicer poudarjajo, kako zelo je velikega filozofa zaznamovala njegova mati Anna Regina, pobožna pietistka, na katero je vseskozi ohranil najtoplejše spomine.² Pogosto se tudi navaja, da je bil Königsberg v tridesetih letih 18. stoletja, torej v času Kantovega otroštva, ena najmočnejših utrdb pietizma; da je bil Franz Albert Schultz, vodilna oseba königsberškega pietizma, reden gost v hiši Kantovih staršev in se je osebno zavzel za njegovo šolanje; ter nazadnje, da je Kant obiskoval Collegium Fridericianum, ki je bil organiziran podobno kot Franckejevi zavodi v Halleju, kjer je celotno poučevanje potekalo v iz-

- 1 Kantova dela so zaradi širše dostopnosti praviloma navedena po t. i. *Werkausgabe* v 12 zvezkih, ki jo je uredil Wilhelm Weischedel (Kant 1974), sicer pa po t. i. *Akademie-Ausgabe* Kantovih zbranih del, za katero je uveljavljena oznaka AA. *Kritika čistega uma* je citirana kot *KrV* po paginaciji druge (B) in prve (A) izdaje. Pri vseh Kantovih delih je poleg originalne izdaje v oglatih oklepajih navedena še referenca slovenskega prevoda, če je na voljo. – Avtor bi se rad zahvalil urednikom revije *Stati inu obstatu* za pripombe in komentarje k prvemu osnutku besedila.
- 2 Domnevno je prav zaradi nje Kant izražal globoko spoštovanje do moralne države pietistov. Po poročanju Rinka je v tej zvezi dejal (Rink 1805, 13–14): »Čeprav so bile religiozne predstave tistega časa [...] in pojmi o tem, čemur so rekli krepost in pobožnost, vse prej kot razločni in ustrezni, pa so dejansko zadeli stvar samo. Naj se proti pietizmu govori, kar se hoče: Dovolj! Ljudje, ki so ga vzeli zares, so se odlikovali na častivreden način. Imeli so največ, kar lahko človek ima, tisti mir, tisto vedrino, tisto notranjo spokojnost, ki je ni mogla vznemiriti nobena strast. Nobena sila, nobeno preganjanje jih ni spravilo v zlovoljnost, noben spor jih ni mogel pahniti v jezo ali sovražnost. Z eno besedo, tudi golega opazovalca je nehoti prevzelo spoštovanje.«

recnem znamenju pietistične misli.³ Skratka, ker je bil Kant v mladosti tako rekoč potopljen v pietistično okolje, se v splošnem priznava, da je moral pietizem v njegovem načinu mišljenja pustiti pomembne sledi, vključno z njegovo filozofijo, še zlasti na področju moralnosti.

Toda ko se nato preide k poskusu konkretizacije te v osnovi tавтоloške ugotovitve, se hitro pojavijo divergence in predvsem pozivi k zadržanosti. Če je Paulsen, avtor knjige *Kant filozof protestantizma*, nekoč zatrjeval, da Kantova »moralna ni nič drugega kot prevedba tistega krščanstva«, ki ga je poznal kot otrok, »iz religiozne govorice v govoricu misli« (Paulsen 1898, 335), je Kühn, pisec zadnje velike Kantove biografije, menil, da je tu »absurdno« govoriti o kakem pozitivnem vplivu pietizma. Njegova ocena je bila naravnost nasprotna:

Če je pietizem sploh imel kak vpliv na Kanta, potem je bil ta negativen. Morda je prav dejstvo, da je sam pietizem poznal, privedlo do tega, da je v celoti zavrgel vsako vlogo občutja v nravnosti. Kantovi moralni in religiozni nazori povsod kažejo izrazito antipietistično ost. (Kühn 2004, 72)⁴

Tudi dve nedavni monografski študiji, posvečeni problemu pietističnega vpliva na misleca, *Kant in pietizem* (Yamashita 2000) ter *Prerojena svoboda* (Szyrwińska 2017), nista privedli do določnejšega rezultata. Vprašanje Kantove recepcije pietizma tako slej ko prej »velja za odprto« (Szyrwińska 2017, 2).

K takšnemu stanju je botrovalo več okoliščin. Najprej je treba upoštevati, da je bil sam pietizem izjemno raznoliko gibanje, ki je spletlo kompleksno mrežo zavezništev in nasprotovanj v tedanjem nemškem prostoru in tudi onstran njegovih meja. Vsaka splošna opredelitev pie-

3 Za podrobnejšo predstavitev zavoda in Kantovega šolanja na njem gl. Klemme 1994. Geslo kolegija je bilo: *Pietas fundmentum omnium virtutum*.

4 Tudi za takšno oceno se je mogoče opreti neposredno na Kanta, npr. na sodbo v *Sporu fakultet* (Kant [1974, 8:326] 2006, 184): »Toda zaničevanje pobožnosti ni tisto, kar je besedo pietisti naredilo za oznako sekte (s katero je vedno povezan določen prezir), temveč fantastična in, pri vsej navidezni ponižnosti, ponosna prevzetnost, s katero se imajo za nadnaravno-favorizirane otroke nebes, čeprav njihovo življenje, kolikor lahko vidimo, v moralnosti ne kaže niti najmanjše prednosti pred življenjem otrok sveta, kot jim pravijo.«

tizma se zato hitro izkaže za zavajajočo.⁵ Morda ga še najlažje razumemo kot ponovitev Luthrove geste sredi samega protestantizma, ko so verniki prenovljene evangeličanske cerkve, razočarani nad okostenelostjo in hinavščino znotraj novih institucij, poudarjali pomen osebne izkušnje, pristnega prepričanja in dejavnega izražanja vere v vsakdanjem življenju. Ker pa je nastal kot protestno gibanje in ni imel enotnega doktrinalnega jedra, se je potem lahko zgodilo, da je v različnih okoliščinah privzel zelo različne, včasih prav nasprotnе podobe.

Že če primerjamo halleško in moravsko različico, ki sta si bili prostorsko in časovno vendarle zelo blizu, bomo hitro opazili ogromna neskladja tako v osnovni naravnosti kakor v organizaciji vsakdanjega življenja. Podobno velja, da sta bila razsvetljenstvo in pietizem nasprotni gibanji, ki sta si prihajali v navzkrižje ne samo glede religioznih zadev, temveč tudi na teoretski ravni, še zlasti ob vprašanju svobodne volje – vprašanju, ki je doseglo svoj medijski vrh v polemiki med Wolfom in Langejem.⁶ Toda obenem moramo ugotoviti, da je na številnih področjih prihajalo do prelivanja med pietističnimi in wolfovskimi nauki. To še posebej velja ravno za königsberški pietizem, npr. za že omenjenega Schultza⁷ in pa Martina Knutzna, Kantovega učitelja na Albertini, ki sta si dejansko prizadevala za nekakšno sintezo obeh miselnih šol. Zaradi vsega tega je zelo težko povedati, kaj vse naj bi bilo značilno za pietizem in kdaj moramo prisotnost neke teze obravnavati kot znamenje njegovega vpliva.

Nadalje je treba upoštevati, da tudi Kantova filozofija še zdaleč ni ne homogena ne stabilna tvorba. S tem ne mislimo toliko na dejstvo, da je moral pred oblikovanjem kritičnega sistema Kant prehoditi dolgo pot, na kateri je seveda zagovarjal teze, ki danes delujejo povsem nekantovsko. Pomembneje je, da se je ta razvoj pri njem nadaljeval tudi po iz-

5 Za pregledno predstavitev glavnih potez in predstavnikov pietizma prim. Schmidt 1972.

6 Za podrobnejšo analizo spora prim. »Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolf« (Bianco 1992, 31–84). Eden od rezultatov spora je bil, da je moral Wolf leta 1723 pod grožnjo smrtnе kazni v 48 urah zapustiti pruske posesti.

7 Sam Wolf naj bi dejal: »Če me je kdaj kdo razumel, potem je to *Schultz* v Königsbergu.« (Prim. Erdmann 1876, 26)

idu *Kritike čistega uma*, pravzaprav vse do smrti, tako da je pri Kantu težko govoriti o enoviti doktrini, in to ne samo glede odnosa med posameznimi področji kritične filozofije, temveč tudi znotraj istega področja samega.

Položaj ni nič drugačen v njegovi moralni filozofiji, nasprotno. Pokazati se da, da je Kant še ob izidu *Kritike čistega uma* leta 1781 in celo nekaj let pozneje zagovarjal precej dodelano teorijo moralnosti, ki je brezpogojno zavezujočnost izvajala iz nujnih pogojev enotnosti smotrno delujočega subjekta in je gonilo moralnega delovanja jemala iz prizadevanja po srečnosti, ki da je neizogibna zahteva vsakega končnega umnega bitja. Do korenitega preloma, katerega razlogi še vedno niso povsem pojasnjeni, sploh ker je po svoji temeljni usmeritvi pravzaprav antikritičen, je nato prišlo nekje okoli leta 1784: tedaj je Kant poleg avtonomije vpeljal tudi pojem čiste volje in je začel moralni subjekt nasploh obravnavati kot posebno umno bitje, ločeno od vsega čutnega.⁸ Notranja dinamika pa se tu še ni zaustavila. Medtem ko je npr. še v *Kritiki praktičnega uma* leta 1788 v osnovi skušal utemeljiti možnost moralnega dejanja, je v *Religiji v mejah golega uma* leta 1792 postavil v središče problem zla, na način, ki ga, strogo vzeto, ni mogoče misliti z orodji dotedanje kritične filozofije. Ta notranji razvoj ima za posledico, da ni najjasnejše, o čem govorimo, ko govorimo o Kantovem pojmovanju moralnosti, saj si je mogoče s selektivnim upoštevanjem njegovih izjav izdelati zelo različne verzije njegove moralne filozofije.

Nazadnje pa moramo upoštevati, da se vprašanje možnega vpliva pietizma na Kanta sooča z metodološko težavo, kolikor ni jasno, na katerem področju in na kakšen način naj bi se takšen vpliv sploh izrazil. Dokler pietizem obravnavamo predvsem kot religiozno gibanje, je videti interakcija že vnaprej izključena: kot filozof je Kant pač vseskozi poudarjal avtonomijo uma in je transcendenci odrekal vsako utemeljitveno vlogo. Vendar se vpliv pietizma ni omejil samo na področje vere. Znano je na primer, da je pietizem s poudarjanjem potrebe po skrbnem samoopazovanju in z iskanjem silovitih čustvenih stanj močno zazna-

8 Za podrobnejši prikaz Kantove teorije moralnosti v času okoli prve izdaje *Kritike čistega uma* ter za pretres možnih razlogov, ki se privedli do obrata, prim. Kobe 2016.

moval nemško besedišče za izražanje duševnih pojavov. Predvsem pa ne smemo pozabiti, da se je v pietističnem okolju udomačila vrsta miselnih obratov, nekakšne navade mišljenja, ki so bile vraščene v vsakdanje življenje in so lahko izgubile očitno teološko navezavo.⁹ Ta vidik je še toliko pomembnejši v primeru Kanta, ker je bil tudi zanj, takšno je vsaj naše mnenje, značilen modularni slog mišljenja. Pogosto lahko pri njem opazimo, da neki miselni sklop ni določen s svojo neposredno vsebino, temveč se lahko osamosvoji od okolja, znotraj katerega je bil izvorno formuliran, in se nato v drugačnem kontekstu uporabi v drugačne namene. Kot primer lahko navedemo paralogizem: po tem motivu neizogibne napake v sklepanju, ki se razkrije šele ob upoštevanju zelo posebne perspektive, je namreč Kant posegel že v svoji prvi objavljeni razpravi in ga je nato v različnih obdobjih svojega razvoja uporabil za različne potrebe, dokler ni nazadnje »odkril«, da opisuje tipično napako racionalne psihologije.

No, naša splošna teza se glasi, da je treba morebitni vpliv pietizma na Kanta iskati na tej modularni ravni in da se tu vsekakor da pokazati, da pietizem je pustil sledi v njegovi moralni filozofiji. V ta namen bomo najprej nakazali, v čem sami – vsaj za naše trenutne potrebe – vidimo tipične poteze pietističnega miselnega sveta. V nadaljevanju bomo nato najprej skušali potrditi prisotnost pietističnih motivov v Kantovi filozofiji religije in potem še znotraj moralne filozofije. Pri tem si seveda ne domišljamo, da bomo lahko sestavili izčrpen seznam. Po drugi strani pa se bomo skušali zavarovati pred očitkom samovolje, ki že površno sorodnost jemlje za dokaz o dejanskosti vpliva. Omejili se bomo zgolj na tiste motive, pri katerih se zdi bližina nevprašljiva, hkrati pa je zanje mogoče reči, da tvorijo kamen spotike znotraj Kantove okvirne teorije same. Šele če bomo ugotovili, da neki miselni motiv nima svojega pravega mesta znotraj Kantovega sistema, obenem pa ga ima znotraj pietističnega miselnega sveta, si bomo torej dovolili zatrditi, da je v tej točki dejansko mogoče govoriti o vplivu pietizma.

9 Na to je opozoril zlasti Bianco v izjemni študiji *Pietistični motivi v misli Goethejeve dobe* (Bianco 1976). Drugi del, posvečen Zinzendorfu, žal nikoli ni izšel.

I

Pietizem je, kot rečeno, zelo raznolika tvorba, ki jo je težko spraviti na skupni imenovalec. Kljub temu se je mogoče strinjati z Biancom, ki vsaj na teološki ravni za »osrednjo temo« postavlja

[...] »ponovno rojstvo« (*Wiedergeburt*) človeka, opravičenega po veri, ki s sadovi svojih del izpričuje udeležnost na božjem življenju po »opravičenju« (*Rechtfertigung*) (Bianco 1976, 18).

Tema ponovnega rojstva oziroma prerodenja se je razvila kot radikalizacija pavlinskega motiva, iz katerega je že Luther naredil temeljni kamen svojega nauka o opravičenju. Če poenostavimo, se v okviru katoliške dogmatike človek opraviči s pomočjo svojih del. S sprejetjem krsta je odrešen smrtnega greha, tako da lahko zdaj začne neobremenjen in je zveličanje vsaj načeloma v njegovih rokah. Seveda se izkaže, da je naloga za to krhko bitje preprosto prezahtevna, da bi jo zares mogel izpeljati z lastnimi močmi, in zato je še vedno potrebna podpora od zgoraj, še zlasti v obliki zakramenta odpuščanja grehov. Kljub temu pa med obema svetovoma še zmeraj vlada neka kontinuiteta: večji ko je v končnem seštevku presežek dobrih del nad slabimi, večja je tudi verjetnost, da bo nekdo deležen večnega življenja. Kakor si si postlal na tem svetu, tako boš spal na onem, bi lahko rekli.

Za Luthra je bilo takšno pojmovanje nesprejemljivo. Po njegovem je greh ontološko stanje človeka, odpadlega od Boga, tako da je odpuščanje grehov nujno jalovo: to je tako, kot če bi skušali ozdraviti človeka s tem, da bi brisali vidna znamenja njegove bolezni. Človek je globoko grešno bitje, ki bi bil, če bi gledali le na njegova dela, zagotovo pah-njen v večno pogubo. Odrešitev je zato vedno nezaslužena. Nasploh je že sama ideja, da bi Božje delovanje skušali podvreči omejitvam našega mišljenja, znamenje brezbožne prevzetnosti. Na podlagi tovrstnih pomislekov je Luther obudil razlikovanje med postavo in vero ter skupaj s Pavlom zatrdil, da nas lahko opraviči samo vera: »Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri, brez del postave.« (Rim 4,28) Dela so

sama po sebi nepomembna, njihova prava vrednost v ekonomiji odrešitve se določi šele na podlagi njihovega odnosa do vere: če so bila storjena iz vere, so tudi sama dejanja dobra, ne glede na svoje posledice, in obratno, če so bila storjena brez vere, potem ni v njih nobene zasluge za odrešitev, četudi so lahko v človeških očeh še tako dobra. Kar šteje, je *sola fides*. Vera pa je naprej Božji dar in je prav tako ni mogoče pridobiti z lastnimi močmi: je dokaz pričujočnosti Boga, pravzaprav čudež, ki se brez pravega razloga, strogo vzeto brez vsakega razloga, kot vdor nekega povsem tujega reda, preprosto zgodi v nas. Edino, kar lahko človek naredi, je, da ta milostni dar sprejme in mu ostane zvest.

Ker je grešnost ontološko stanje duha, je sprejetje vere samodejno pomenilo sprevrnitev njegove notranje ekonomije. Že Pavel je za ta dogodek posegal po metafori smrti starega človeka in vstajenjem novega (prim. Rim 6,6). Od tod se je nato v pietizmu razvila figura ponovnega rojstva, ki ga je Spener, neformalni ustanovitelj gibanja, v pridigi *O nujnosti ponovnega rojstva* postavil za osrednjo temo nove pobožnosti:

Če je kaka materija našega krščanstva potrebna, potem je to gotovo tista o ponovnem rojstvu, v katerem sovpadajo spreobrnitev, opravičenje in začetek našega zveličanja in je tudi temelj vsega ostalega zveličanja ali vodnjak, iz katerega mora izvirati vse, kar je ali se nam zgodi dobrega v našem celem življenju. Kdor ga zato pravilno razume, zagotovo pravilno razume tudi celotno krščanstvo. (Jannasch in Schmidt 1965, 44–45)

Pri Spenerju je bilo ponovno rojstvo razumljeno kot realen dogodek, ki ga spremljajo vsa znamenja fizičnega rojstva: rojstvo »prihaja od zgoraj«, človek v njem »ne dela ničesar«; sam dogodek je silovit in boleč; v njem »nastane nekaj, česar prej ni bilo«; kakor smo bili prej otroci svojih staršev, smo zdaj »postali božji otroci«. S ponovnim rojstvom torej postanemo ne samo drugačni, temveč drugi ljudje, in čeprav je človekova zunanost videti enaka, »so notranjost, smisel in naravnost povsem spremenjeni«. Ker med notranjo naravnostjo in zunanjo pojavnostjo ni neposredne povezave, bi morda pričakovali, da samo dejstvo ponovnega rojstva ne bo imelo vpliva na zunanji ustroj človekovih del.

Vendar se je Spenerju – kakor pred njim Luthru – zdelo nekako naravno, da se bo notranja naravnost na neki način izrazila tudi navzven. Od tod predstava, da bo prerojeni potrdil dejstvo svojega zveličanja z vedno večjo moralno popolnostjo svojega življenja, ki bo tudi navzven vedno bolj v skladu z Božjo postavo. Iz dejavnih vzrokov zveličanja so dobra dela tako postala njegova zunanja manifestacija.

Za Spenerja je bila pomembna predvsem struktura prerojenja in se ni spuščal v njegovo notranjo dinamiko. Zato pa je njegov učenec August Hermann Francke ponovno rojstvo razumel kot hipen dogodek, ki mu je mogoče določiti natančen prostor in čas. Francke mu je tudi – verjetno na podlagi osebne izkušnje, ki je imela pri pietistih vedno pomembno vlogo – predpisal standardno koreografijo, ki je bila sestavljena iz štirih korakov (prim. Bianco 1976, 21). Najprej je nastopila globoka osebna kriza, v kateri se je grešnik, praviloma na podlagi kakšne misli iz *Biblije*, zavedel vse svoje pokvarjenosti in obupal nad samim seboj. Po *spokorniškem boju* (*Busskampf*), ki je lahko trajal različno dolgo, je sledila *čvrsta odločitev* (*Entschluss*), da bo opustil staro življenje greha in se v celoti podredil Bogu. Šele tedaj, potem ko je človek naredil, kar je bilo v njegovi moči, je v skesanega grešnika prodrla Božja milost, ki ga je navdala z mirom in neomajno gotovostjo Božje prisotnosti. Ta *vdor milosti* (*Durchbruch der Gnade*) ustreza trenutku ponovnega rojstva. V zaključnem, četrtem koraku nato sledi novo življenje prerojenega, ki pa ne poteka v mirnem uživanju gotovosti zveličanja, temveč na način *samopreizpraševanja* (*Selbstprüfung*), v katerem človek nenehno pretresa svoje misli in nagnjenja in si z moralnim izpopolnjevanjem potrjuje gotovost o Božji naklonjenosti.

Dejstvo, da je bil Francke tudi izjemno uspešen pedagog in ustanovitelj vzgojnih zavodov, ki jih je organiziral v skladu s svojimi teološkimi prepričanji, je pripomoglo, da se je njegov model ponovnega rojstva razširil po pruskem prostoru. Tudi Kant je obiskoval zavod, ki je bil zasnovan po Franckevih načelih. Na Collegium Fridericianum sicer ni ohranil lepih spominov. Gotovo pa se je že na ravni vsakdanjih miselnih navad dodobra seznanil s štiritaktnim zaporedjem Franckevega

modela, ki bi ga lahko povzeli kot: ponižanje – odločitev – prerojenje – moralna rast. Kot bomo videli, je ta model, skupaj z nasprotjem med notranjim in zunanjim človekom, ki se je dovolj tesno skladal s Kantovim dualizmom inteligibilnega in empiričnega, pustil opazne sledi v njegovi filozofiji.

II

Kant je aprila 1792 v *Berlinskem mesečniku* objavil prispevek »O radikalnem zlu v človeški naravi«, ki je bil nato kot prvo poglavje vključen v razpravo *Religija v mejah golega uma*. V tem prispevku Kant postavi v izhodišče razmisleke o moralnih vprašanjih, tako da se zdi, da je zanj religija zgolj nekakšen podaljšek moralnosti. Toda kot je pripomnil Bruch, je prej res obratno, da Kant »strukturira svoje temeljne moralne pojme na podlagi krščanskih pojmov in shem« (Bruch 1968, 80).

V *Kritiki praktičnega uma* je Kant pojmu dobrega odrekel nosilno vlogo, češ da je sam po sebi prazen, in je namesto tega moralnost utemeljeval s pomočjo obstoja brezpogojne zavezujočnosti. Dobro in zlo sta se tam vzpostavila šele kot stranski proizvod delovanja v okviru reda moralnosti: pravo dejanje, storjeno na pravi način, je dobro, v nasprotnem je dejanje v najboljšem primeru moralno nevtravno, če že ne naravnost zlo. V okviru *Kritike praktičnega uma* je zlo tako preprosto neuspeh v izpolnjevanju zahtev uma, ki mu človek kot končno umno bitje tako ali tako ne more v celoti ubežati.¹⁰ V neposrednem nasprotju s tem dispozitivom – zato pa v skladu s splošnim luteranskim prepričanjem – Kant nato v *Religiji* zatrdi, da dobro in zlo v vsakem primeru predpostavljata ustrezno maksimo v subjektu, ki je sama spet lahko le dejanje svobode: »Svoboda samovolje je prav posebna po tem, da jo

10 Za prikaz Kantove moralne filozofije v *Kritiki praktičnega uma* nasploh in še posebej glede možnosti zla, se pravi svobodnih dejanj, ki so v nasprotju s temeljnim moralnim zakonom, glej Kobe 2008, zlasti str. 93ff.

lahko gonilo določi za dejanje le toliko, *kolikor ga človek vzame v svojo maksimo*« (Kant 1974, 8:670). Da bi mogel biti zel, mora torej človek sedaj na neki način sam izbrati zlo.¹¹

Kako je takšna izbira sploh možna? Da bi odgovoril na to vprašanje, je Kant najprej opozoril, da je človek kot končno umno bitje podvržen dvema načeloma hkrati, in sicer načelu moralnosti in načelu srečnosti (ali tudi: ljubezni in samoljubja), tako da se neizbežno zastavi vprašanje razmerja med njima. Predvsem pa se je zatekel k pojmu »inteligibilnega dejanja« (Kant 1974, 8:679), s katerim naj bi subjekt še pred začetkom časa svobodno določil svoj inteligibilni karakter. Ker je Kant menil, da je zlo ne samo realno, temveč tvori prav naravno stanje človeka, je sedaj zatrdil, da smo v tej transcendentalni preteklosti očitno morali dati prednost načelu srečnosti pred načelom moralnosti. Kant je tako prišel do paradoksnega stališča, da smo tisto odločilno izbiro, ko smo zares imeli vso svobodo, saj je šlo za izvirno določitev našega inteligibilnega karakterja samega, tako rekoč nevede zavozili; in obratno, da smo zdaj, ko imamo jasno zavest in bi morda lahko kaj naredili, preprosto brez moči, saj je odslej vsako naše dejanje z moralnega vidika zgolj posledica tiste temeljne izbire.

Seveda je takšno pojmovanje izvora zla za Kanta zelo nenavadno in ga je zelo težko, strogo vzeto nemogoče, umestiti v njegov siceršnji sistem. Kant je tudi sam priznaval, da je pravi razlog – po predpostavki gre namreč za umno dejanje – za takšno izbiro »za nas nedoumljiv« (Kant 1974, 8:693). Vendar se tu ne bomo zadrževali pri vprašanju izvora zla. Nazadnje ga lahko obravnavamo kot ceno, ki jo je Kant moral plačati, da se je sploh lahko podal na področje religije. Zanimiveje je, da teoretskih presenečenj s tem še zdaleč ni konec. Kant namreč v nadaljevanju dopusti »možnost«, da je to samozakrivljeno nagnjenje k zlu vendarle možno odpraviti, kajti če um od nas terja, da »*moramo* postati boljši ljudje«, tj. da moramo izpolnjevati moralni zakon, »potem moramo to tudi moči« (Kant 1974, 8:695). Kako?

11 Prim. Kant 1974, 8:680: »Stavek: Človek je zel, na podlagi zgoraj povedanega ne pomeni nič drugega kot: Človek se zaveda moralnega zakona, in je vendar vzel v svojo maksimo odmik od njega.«

To se ne more zgoditi s postopno *reforma*, vse dokler podlaga maksim ostane nečista, temveč se mora doseči z *revolucijo* naravnosti v človeku (s prehodom k maksimi njene svetosti); in človek lahko postane nov človek le z neke vrste ponovnim rojstvom, podobnim novemu stvarjenju (Jn 3,5; prim. z 1Mz 1,2), in s spremembo srca. (Kant 1974, 8:698)

V nadaljevanju Kant še pripominja:

Ko človek najvišji temelj svojih maksim, na podlagi katerega je bil zel človek, preobrne z eno samo nespremenljivo odločitvijo (in tako postane nov človek), je toliko, glede na princip svojega načina mišljenja, za dobro do vzeten subjekt; toda le v kontinuiranem učinkovanju in postajanju je dober človek, tj. le upa lahko, da se bo ob takšni čistosti principa, ki si ga je vzel za najvišjo maksimo svoje samovolje, in ob njeni čvrstosti znašel na dobri (četudi ozki) poti stalnega napredovanja od slabega k boljšemu. (Kant 1974, 8:698–99)

V tem primeru gotovo ni treba posebej dokazovati, da gre pri motivu čvrste odločitve, ki ji sledi postopno moralno izboljševanje, za izrazit odmev pietističnega miselnega modela. Zaradi izrecne omembe »ponovnega rojstva« je to pač očitno. Pomenljivo pa je, da je ta motiv tokrat v neposrednem protislovju s Kantovo ontologijo, kakor jo je razvil v okviru reševanja tretjega antinomičnega spora v *Kritiki čistega uma*. Ker je namreč inteligibilni karakter zunaj časa, ob vseh premenah empiričnega karakterja vseskozi »isti« (*KrV*, B 584/A 556), je preprosto protislovno trditi, da bi se inteligibilni karakter mogel spremeniti. Kakor vse noumenalno, inteligibilni karakter zgolj je, kakršen pač je. In če bi *per impossibilem* privzeli, da bi se vendarle predrugačil, potem bi to lahko razumeli zgolj kot zamenjavo enega inteligibilnega subjekta z drugim in ne s spremembo istega. Med njima ne bi bilo moglo biti niti najmanjše kontinuitete.

V vsakem primeru moramo ugotoviti, da je bil na tem mestu Kant pripravljen vzeti v zakup ne samo neskladje s svojo moralno teorijo, temveč tudi protislovje s svojo kritično ontologijo – da bi lahko vklju-

čil motiv ponovnega rojstva.¹² Težko si je zamišljati boljši dokaz o moči pietističnega vpliva na njegovo misel.

Da vdor motiva ponovnega rojstva v *Religiji* ne predstavlja le bežnega prebliska, nam potrjuje Kantovo izvajanje v *Sporu fakultet*. V okviru obravnave spora med filozofsko in teološko fakulteto se namreč v splošni opombi vpraša, »kako naj se krščanstvo dejansko znajde v srcih ljudi« (Kant [1974, 11:321] 2006, 180); preko tega pa nato pride do vprašanja, »kako je možno ponovno rojstvo (kot posledica spreobrnjenja, s katerim nekdo postane drugačen, nov človek)« (Kant [1974, 11:232] 2006, 181). Če upoštevamo, da imajo ljudje nadčutno takoj za nadnaravno in da se razlika tu lahko nanaša zgolj na sredstva, potem si je, trdi Kant, mogoče zamisliti le dve različni rešitvi te naloge »vrlega pastora Spenerja«.

Trdim, da je mogoče [...] a priori napovedati neko neizogibno razliko med sektami, [...] še več, da je ta razkol tudi edini, ki daje pravico do poimenovanja dveh različnih religioznih sekt. (Kant [1974, 11:232] 2006, 181)

Po eni hipotezi je človek po naravi v grehah mrtev in se ne more spreobrniti sam od sebe. Za to je potrebna »nadnaravna operacija, skrušenost in zdrobitev srca v pokori, [...] ki je že skoraj na meji obupa« in se lahko zgodi le »na podlagi kakšnega nebeškega duha«. Ko enkrat nastopi »preboj«, pa »regulus preropenega človeka zasije sredi brozge, ki ga sicer obdaja, vendar ga ne omadežuje«, tako da lahko odslej sam živi Bogu všečno življenje. No, po drugi hipotezi pa se v grešnem človeku ta »prvi korak« k izboljšanju »zgodi povsem naravno, skozi um, ki mu z moralnim zakonom nastavi zrcalo, v katerem uzre svojo zavrženost, in tako izkoristi moralno zasnovo za dobro, da ga pripravi do odločitve, da moralni zakon odslej naredi za svojo maksimo«. Če je tu torej spreobrnitev dejanje uma samega, pa je po tej hipotezi »izvedba te name-

12 Do podobne ocene je prišel tudi Bruch, prim. Bruch 1968, 84: »Tu se najprej zastavlja vprašanje možnosti spreobrnitve, ki jo je mogoče spodbijati tako z moralnega (Ali ima padli človek moč, da se pobere?) kot z metafizičnega vidika (Ali ni sama struktura spreobrnitve v protislovju z načeli Kantovega sistema?).«

re čudež«, saj človek »po naravni poti ni zmožen« vztrajati pri odločitvi in vedno bolj napredovati v dobrem: v ta namen je potrebno »občutje nadnaravne skupnosti in celo zavest nenehnega občevanja z nekim nebeškim duhom«.

Skratka, po Kantu sta možna le dva poteka ponovnega rojstva. Bodisi je človek tako globoko grešen, da se lahko prerodi samo na podlagi posega nebeške milosti, vendar pa nato lahko vztraja v dobrem z lastnimi močmi; bodisi se človek lahko prerodi povsem sam, s pomočjo sile lastnega uma, vendar pa potrebuje nebeško podporo, da bi vztrajal na tej poti. Če se prva možnost začne s čudežem in nadaljuje kot narava, se druga sproži kot naravni dogodek in se izteče v čudež.

To razliko glede nauka o spreobrnitvi je, trdi Kant, mogoče izpeljati povsem »a priori«, neodvisno od zgodovinskih preudarkov. Vsekakor pa je pomenljivo, da se ta apriorni razložek natanko ujema s »Spener-Franckejevo in Moravsko-Zinzendorfovo razliko med sektami« (Kant [1974, 11:323] 2006, 182), ki sta v tistem času tvorili dve najodmevnejši različici pietističnega gibanja.¹³ Tudi če tega srečnega ujemanja ne obravnavamo kot dokaz o vplivu pietizma, nam vseeno priča, kako tesna je bila v Kantovih bližina med zahtevami čistega uma in empirično realnostjo pietizma. Kot bomo videli, se ta bližina ni zaustavila pri filozofiji religije.

III

Odnos Kantove moralnosti do pietizma je ambivalenten.

Če sodimo samo po principu, bi težko našli sistem, ki bi bil bolj v nasprotju z religiozno, torej tudi pietistično etiko, kot je to Kantova moralnost čistega uma. Kant je v izhodišču privzel izključno dejstvo uma

13 Kant sicer obe sekti poimenuje tudi kot »pietizem in moravianizem«. Vendar Zinzendorfova ločina danes velja za del pietističnega gibanja, v splošnem pa so jo tako obravnavali tudi v Kantovem času. Zinzendorf se je izšolal pri Franckeu, od njega se je odmaknil predvsem v tem, da je zavrnil potrebo po spokorniškem boju. Kot je rad pripominjal, rast zob pri otroku sicer spremlja bolečina, vendar zato otroku ne bomo prizadejali bolečine, da bi mu zrasli zobje.

in je zgolj od tod, brez vseh zunanjih preudarkov, ki bi se navezovali na človeško naravo ali npr. na utečene predstave o dobrem in spodobnem, skušal dokazati obstoj brezpogojnih dolžnosti, ki zavezujejo vsa umna bitja kot taka.¹⁴ Odločilni moment v njegovi izpeljavi je tvorila avtonomija uma, tj. teza, da je um po svojem pojmu suveren in priznava samo tiste zakone, ki si jih postavi sam. S tem je bila že v načelu zaprta pot, da bi veljavo moralnih predpisov izvajali iz popolnega bitja in jih razumeli kot Božje zakone, kot je npr. storil pietist Crusius.¹⁵ Moralnost za svojo veljavo ne potrebuje Boga. Še več, kot je mogoče razbrati iz *Kritike praktičnega uma*, je predstava Boga prej ovira za njeno udejanjenje, kajti če nekaj sicer moralno zapovedanega storimo iz napačnih razlogov, npr. iz strahu pred kaznijo v onstranstvu, se dejanje samodejno sprevrže v izraz heteronomije in izgubi vso moralno zaslugo. S tega stališča Kantov moralni subjekt prej zavrača pozitivno religijo.

Če gledamo formalne značilnosti Kantove moralnosti, se po drugi strani ne bomo mogli ubraniti vtisa o nenavadni bližini s pietizmom. Kant sicer zares postavlja v temelj zakon uma, ki je obči in anonimen. Toda obenem ta zakon zapoveduje s tako brezobzirno neizprosnostjo, da v odnosu do partikularnega subjekta deluje kot izraz neke tuje instance, ki ga zatira od zunaj. Schiller je npr. Kantovi moralnosti očital natanko meniško nastrojenost, ki zatira človekova naravna nagnjenja in prežene vso milino.¹⁶ Povedano drugače, očital mu je natanko tisto, v čemer je sam Kant videl slabost Franckejevega pietizma.

Strukturna sorodnost pa gre še dlje. Po Kantovem prepričanju o moralni vrednosti nekega dejanja ne odloča njegova vnanja podoba, npr. učinki, ki jih proizvede v svetu, temveč je v tem oziru ključna subjektivna naravnost,¹⁷ nazadnje to, kaj je nastopalo kot določitveni

14 Za podrobnejši prikaz Kantove moralne filozofije, kakor jo je zagovarjal v času *Kritike praktičnega uma*, prim. Kobe 2008.

15 Prim. npr. Crusius 1744, 30 (§ 26): »Moralno dobro pa je, kar se ujema z moralnimi nameni Boga, [...] ali, kar je isto, z njegovimi zakoni.«

16 Prim. Schiller 2005, 34.

17 Paradigmatško formulacijo je najti v *Utemeljitvi metafizike nravi*, prim. Kant [1974, 7:19] 2005, 10: »Dobra volja ni dobra zavoljo tega, kar povzroči ali kar naredi, [...] temveč je dobra edino zaradi svojega hotenja, tj. na sebi. [...] Tudi če bi ta volja zaradi posebne nenaklonjenosti uso-

razlog volje. Če je dejanje storjeno iz spoštovanja do moralnega zakona, če je bilo njegovo gonilo moralno občutje, potem je to dejanje moralno dobro, drugače je kvečjemu moralno nevtralnno. Ta okoliščina potem seveda zaplete presojo moralne vrednosti dejanja. Ker lahko drugi vidijo zgolj učinke, ki so v ta namen nepomembni, ne vidijo pa maksime, ki je vodila dejanje, ne morejo nikoli vedeti, da je bilo neko dejanje moralno dobro. Še več, tega nazadnje ne more vedeti niti delujoči subjekt sam, saj bi v ta namen moral pozitivno spoznati, da patološko nagnjenje pri njem ni imelo kavzalno določujoče vloge. Tako je Kant razvil sistem moralnosti, v katerem resnična moralnost dejanja ni dovzetna za empirično verifikacijo in kjer tudi moralni subjekt nima vpogleda v lastno moralnost.

Za sistem, ki se sklicuje na um, je to nedvomno nenavadno. Toda ko spoštovanje zamenjamo z vero in moralnost z opravičenjem, bomo hitro ugotovili, da se Kantovo pojmovanje resnične moralnosti tako rekoč brezšivno prekriva s problematiko opravičenja po veri, ki je bila značilna za protestante nasploh in pietiste še posebej.¹⁸ Kakor pri njih dela sama ne štejejo, če ne izhajajo iz vere, tako je pri Kantu odločilno vprašanje, kaj je bil določitveni razlog dejanja; in kakor pri njih subjekt pravzaprav nikoli ne more biti popolnoma gotov o lastnem zveličanju, tako tudi pri Kantu ni jasno, ali je v vsej zgodovini obstajalo eno samo moralno dobro dejanje.¹⁹ Kdor zase trdi, da je moralen, zatrjuje nekaj,

de ali pa zaradi skope oprave, ki jo je priskrbela mačehovska narava, ne razpolagala z nobeno zmožnostjo, da uveljavi svojo namero [...], bi se vendarle kot dragulj bleščala sama v sebi, kot nekaj, kar ima svojo vrednost v samem sebi. Koristnost ali neplodnost tej vrednosti ne moreta ničesar ne dodati ne odvzeti.«

18 Tovrstno povezavo med moralnostjo in opravičenjem je še v predkritičnih predavanjih o moralni filozofiji izrecno potegnil Kant sam, prim. Kant 2004, 54–55: »Etika zapoveduje, da je dejanja treba narediti iz dobre naravnosti. [...] Bog pa noče dejanja, temveč srce; srce je princip moralne naravnosti.«

19 Prim. npr. Kant [1974, 34] 2005, 23: »Dejansko je absolutno nemogoče, da bi na podlagi izkustva s popolno gotovostjo izsledili en sam primer, v katerem je maksima dejanja, ki je sicer v skladu z dolžnostjo, slonela zgolj na moralnih razlogih in na predstavi dolžnosti.« – Enako tudi Kant [1974, 11:138] 2006, 58: »Morda ni bilo nikoli človeka, ki b povsem nesebično izvršil svojo spoznano in tudi pripoznano dolžnost; morda to kljub največjemu prizadevanju nikoli ne bo uspelo nikomur.«

česar ni mogoče vedeti.²⁰ Toliko je mogoče razumeti interprete, ki Kantovo moralnost berejo kot prevedbo protestantske religioznosti v jezik mišljenja, kjer mesto Božjega zakona zasede enako neizprosni in neprosjeni zakon čistega uma.

Toda kot smo že opozorili, tovrstno prekrivanje nima teže dokaza in nas ne privede dosti dlje kot do ugotovitve, da oba, protestantizem in kritična filozofija, črpata iz istega vira in da oba poudarjata subjektivni moment. V nasprotju s tem pa nas – takšna je vsaj naša teza – dva specifična sklopa, in sicer geneza moralnega občutja ter postulat nesmrtnosti duše, zavezuje k trditvi, da je Kant nekatere elemente svoje moralne filozofije dejansko prevzel iz miselnega sveta pietizma. Drugače si preprosto ni mogoče razložiti prisotnosti teh motivov. Pogledimo podrobneje.

Kar zadeva moralno občutje, je v različnih obdobjih zasedalo različno strukturno mesto v Kantovem sistemu. Pod vplivom angleških zagovornikov teorije moralnega čuta mu je Kant sprva pripisoval vlogo razlikovanja med dobrim in zlim. Nekako od začetka sedemdesetih, potem ko je brezpogojna zavezujočnost dokončno dobila svoj zadnji temelj v umu, pa je moralno občutje delovalo predvsem kot most med inteligibilnim in senzibilnim, ki naj načelom čistega uma zagotovi vzvod za udejanjenje sredi empiričnega sveta. Postalo je *principium executionis* moralnega dejanja. Kant se je dobro zavedal paradoksnosti tega vmesnega bitja – z eno nogo v nasebnem in z drugo v pojavnem svetu – in se je zadovoljil z ugotovitvijo, da tako pač je. V *Refleksiji* 6860, napisani verjetno v drugi polovici sedemdesetih, pravi:

Ne moremo si narediti nobenega pojma o tem, kako more gola forma dejanj imeti moč gonila. Vendar to vseeno mora biti, če naj se vzpostavi moralnost, in izkustvo to potrjuje. (Kant 1934, 183)²¹

20 Prim. npr. Kant [1974, 11:138] 2006, 57: »Rade volje priznam, da se ne more nihče z vso gotovostjo zavedati, da je izpolnil svojo dolžnost povsem nesebično.«

21 Tj.: AA 19:183.

V predavanjih iz istega obdobja je problem geneze moralnega občutja podobno označil za »kamen modrosti«, se pravi za nalogo, ki je nerešljiva, nekako tako kot pretvorba svinca v zlato.²² To oceno je ohranil tudi po prelomu, ki ga je po izidu *Kritike čistega uma* predstavljala opustitev teorije moralnosti kot vrednosti biti srečen. Še v *Utemeljitvi metafizike nravi* Kant navaja, da je »popolnoma nemogoče uvideti, [...] kako lahko gola misel, ki ne vsebuje nič čutnega, proizvede občutek ugodja ali neugodja« (Kant [1974, 7:98] 2005, 74), ter podobno, da »noben človeški um ne more razložiti« tega, »kako je lahko čisti um [...] sam zase praktičen«, to je, »kako je lahko golo načelo občevljivosti [...] samo zase gonilo« (Kant [1974, 7:99] 2005, 75–76).

V *Kritiki praktičnega uma* ta omejitev nato pade. Nepojmljivo je med tem očitno postalo pojmljivo, saj skuša Kant zdaj »pokazati«, da je »čisti um sam zase zadosten za določitev volje«, in tudi določiti, »na kakšen način moralni zakon postane gonilo« (Kant 1974, 7:192] 1993, 72). Geneza moralnega občutja naj bi se, tako sedaj Kant, odvijala po dvo-stopenjski shemi, določljivi a priori. V izhodišču moralni zakon na subjekt naslavlja brezpogojno zahtevo, ki se ne ozira na njegova partikularna nagnjenja, in s tem »prelomi z njegovim samoljubljem«. V prvem koraku torej moralni zakon subjekt nujno poniža, prizadene njegovo prevzetnost, v kateri sebe jemlje za središče svojega sveta, mu povzroči »bolečino«. V drugem koraku pa se to negativno občutje samodejno sprevrže v pozitivno občutje, v občutje spoštovanja, ki lahko sedaj kot tako nastopa kot gonilo za izvedbo moralnega dejanja sredi pojavnega sveta.

Kako pride do preobrata? Da bi ga pojasnil, Kant poseže po argumentu, po katerem je v končnem seštevku vseeno, ali neposredno okre-pimo gonilo za moralno delovanje ali pa odstranimo tiste ovire, ki delujejo v nasprotju s tem gonilom. »Kajti vsako zmanjševanje ovir neke dejavnosti je pospeševanje te dejavnosti same.« (Kant 1974, 7:200 [1993,

22 Prim. Kant 2004, 68–69: »Moralno občutje je sposobnost biti aficiran od moralne sodbe. [...] Nihče ne more razumeti in ne bo uvidel, da ima razum poleg sojenja gibalno moč. Razum vse-kakor lahko sodi, toda dati tej razumski sodbi moč in da bi postala gonilo, ki giblje voljo, da iz-vrši dejanje, to je kamen modrosti.«

79]) Ker ponižanje zmanjša jakost že danih čutnih nagnjenj, ki jih mora moralno občutje premagati, da bi moglo proizvesti ustrezno dejanje, je to mogoče obravnavati tudi kot okrepitev moralnega občutja. V tem smislu je bolečina ponižanja neposredno ekvivalentna pozitivnemu občutju.

Tako vsaj Kant. Vendar ni težko videti, da je ta v osnovi hidravlični argument neuspešen, saj je po svoji zgradbi kvantitativen in ne kvalitativen. Pojasni nam, kako se poveča stopnja nečesa že pred tem obstoječega, ne more pa razložiti, kako nastane nekaj, česar pred tem ni bilo. Povedano drugače, če bi predpostavili, da je človek po naravi obdaren z nekim nagnjenjem k dobremu, potem bi s tem argumentom lahko razložili, kako se jakost tega gonila poveča, morda vse do stopnje, da pretehta nad vsemi patološkimi nagnjenji. Nikakor pa ni mogoče na ta način utemeljiti, da se v človeku, ki po predpostavki neodvisno od uma ravno še nima in ne more imeti nagnjenja k dobremu, izvirno vzpostavi nekaj takega, kot je moralno občutje. In vendar je cilj Kantovega izvajanja natanko v tem. Ta argument je torej očitno neveljaven.²³

Kaj je Kanta privedlo do tega, da je vendarle posegel po njem, ostaja uganka. Poudariti pa je treba, da celotna izpeljava moralnega občutja v obeh korakih kaže nenavadno tesno sorodnost s pietističnim pojmovanjem ponovnega rojstva, za katerega je prav tako značilno zaporedje začetnega obupa, zdvo mljenja nad seboj, ki se nato sprevrže v svoje nasprotje. Poglejmo si še enkrat Kantov opis geneze moralnega občutja.

Moralni zakon torej neizogibno ponižuje vsakega človeka, kadar le-ta primerja z njim čutno težnjo svoje narave. To, česar predstava nas kot *določitveni razlog naše volje* ponižuje v našem samozavedanju, zbuja, kolikor je pozitivno in določitveni razlog, samo za sebe *spoštovanje*. Torej je moralni zakon tudi subjektivno razlog za spoštovanje. (Kant 1974, 7:194–95 [1993, 74])

23 Dodajmo, da je Kant to pravzaprav vedel. V predkritičnem spisu o uvedbi negativnih velikosti v filozofijo je navedel natančne pogoje, pod katerimi je mogoče uporabiti ta argument; in ti tu niso bili izpolnjeni. Prim. Kant 1974, 2:788 [2010, 235].

Ponižanje se vzpostavi na podlagi primerjave med vzvišenostjo moralnega zakona na eni strani in »čutno težnjo človekove narave« na drugi – torej v situaciji, ki strukturno povsem ustreza položaju pietista, v katerem se ob Božjemu nagovoru sproži spokorniški boj. Kant pri tem uporabi izraz *Demütigung*, ki dobesedno pomeni upad poguma, izgubo samozaupanja, in s tem prav tako označuje stanje zdvo mljenja nad seboj, ki je značilno za pietista v pričakovanju prerojenja. Nasploh celoten prizor tako po vsebini kakor po besednjaku deluje, kot da bi bil vzet iz pietističnih priročnikov. Kant npr. navaja, da praktični um »povsem potolče prevzetnost« (Kant 1974, 7:193 [1993, 73]), podobno kot pri pietistih govori o »skrušenosti in zagrenjenosti srca« (Kant 1974, 11:323 [2006, 182]); da so »vsi razlogi za ponašanje s seboj, ki so neodvisni od ujemanja z nravnim zakonom, nični in brez podlage«, podobno kot se zagrenjeni pietist v svoji pokori, ki meji na obup, zaveda, da je sam brez vsake vrednosti.²⁴

Temu stanju občutka popolne zavrženosti nato pri pietistih sledi preobrat, obup se sprevrže v čvrsto odločitev, da bo človek odslej vztrajal v dobrem. Kot smo videli, je Kant glede poteka tega preobrata izpeljal apriorni razložek med dvema sektama, ki se a posteriori imenujeta Spener-Franckejev in moravski pietizem. Pri prvem se odločitev dovrši šele s posegom Božje milosti, medtem kot pri drugem zadošča že naravna moč uma:

Um človeku z moralnim zakonom nastavi zrcalo, v katerem uzre svojo zavrženost, in tako izkoristi moralno zasnovo za dobro, da ga pripravi do

24 Morda pa niti ni treba iti k pietistom in bi zadoščala že primerjava z Luthrom. V pridigi *O svobodi človeka kristjana* namreč Luther opisuje podobno situacijo, ki je toliko zanimivejša, ker *ponižanje* tu izhaja iz sicer Božjega, a vendar *zakona* samega; prim. npr. Luther 2002, 72: »Zapovedi nas uče in nam predpisujejo marsikatero dobro delo, a s tem se ni zgodilo še nič. Napotujejo pač, pomagajo pa ne, uče, kaj naj storiš, ne dajejo pa za to nobene moči. Zato so določene le za to, da bi človek v njih videl svojo nesposobnost za dobro in se naučil zdvomiti nad samim seboj. [...] Če se je tedaj človek iz zapovedi naučil svoje nesposobnosti in začutil, da ga zdaj postaja strah, kako bo zadostil zapovedi [...], je prav ponižan [*gedemüthigt*] in v svojih očeh postal nič.« – Pripomniti je treba, da je pri raziskovanju morebitnih vplivov na Kanta izjemno težko razlikovati, kaj izhaja iz splošno protestantskega in kaj iz specifično pietističnega miselnega okvira. To vprašanje smo zato morali pustiti ob strani.

odločitve, da moralni zakon odslej naredi za svojo maksimo. (Kant 1974, 11:324 [2006, 184])

Kar je Francke pripisal učinku božjega nagovora na grešnika, ob katerem se ta z grozo ove svoje nizkotnosti, to naj bi po Zinzendorfu dosegla zapoved moralnega zakona samega, ki subjekt opozori na vso njegovo nezadostnost. Verjetno ni treba posebej poudarjati, da tudi ponižanje, o katerem govori Kant v genezi moralnega občutja, opisuje natančno enako situacijo. Pravzaprav je pri zgornjem opisu težko povedati, ali se nanaša na vzpostavitev pogojev za izvedbo moralnega dejanja ali na ponovno rojstvo, tako zelo se temeljni koreografiji v obeh primerih prekrivata. Zato lahko mirno zavrđimo, da Kantova teorija geneze moralnega občutja dejansko povzema pietistični motiv pokore in odločitve – še zlasti, ker pri Kantu izpeljava ni veljavna.

Dodajmo pa, da se v okviru obravnave pietizma Kant zelo dobro zaveda, da je ob odsotnosti Božjega posega spreobrnitev možna zgolj ob predpostavki, da se je kljub radikalnemu zlu v nas ohranila neka izvor-na zasnova za dobro.

Seveda je pri tem treba predpostaviti, da se je ohranila neka kal dobrega v vsej svoji čistosti, da ni mogla biti izbrisana ali pokvarjena. (Kant 1974, 8:695)

Pri pietistih je Kant skratka vedel, da poziv moralnega zakona »samo naredi prostor« za obrat k dobremu, »saj se ta duh z izvorno moralno zasnovo že nahaja v nas« (Kant 1974, 11:328 [2006, 186]). Ta okoliščina sicer potrjuje pravilnost našega branja, po katerem Kantov argument ni sposoben utemeljiti izvornega vznika moralnega občutja. Seveda pa nas zato spravlja v toliko večjo zadrego ob vprašanju, kaj potem sploh počne na tem mestu.

Poglejmo si še postulat nesmrtnosti duše. Kant ga vpelje v dialektiki *Kritike praktičnega uma* skupaj s postulatoma svobode in obstoja Boga, in sicer kot poskus rešitve antinomije, ki nazadnje izhaja od tod, da smo domnevno brezpogojno zavezani udejanjati najvišje dobro v svetu, to

pa je samo sestavljeno iz dveh neodvisnih momentov, namreč moralnosti in srečnosti. Na podlagi iste ideje najvišjega dobrega naj bi bili enako zavezani tudi k »*popolni skladnosti* naravnosti z moralnim zakonom«, kar bi ustrezalo »*svetosti* volje« (Kant 1974, 7:252 [1993, 118]). Ker takšna svetost volje za končno umno bitje ni možna, a je hkrati brezpogojno zapovedana, jo je, sklepa Kant, moč »doseči le v *progresu*, ki gre v *neskončno*«. In ker je naprej ta neskončni progres »možen le ob predpostavki nenehne *eksistence* in osebnosti istega umnega bitja«, je, kot pogoj udejanjanja najvišjega dobrega v svetu in s tem kot postulat čistega praktičnega uma, nazadnje treba privzeti, da je duša nesmrtna.

Vendar Kantu niti ne gre toliko za nesmrtnost duše. Verjetno je pomembneje, da celoten razmislek vključuje moralni perfekcionizem, se pravi tezo, da za končno umno bitje moralnost ne označuje nekakšnega stanja na koncu poti, temveč obstaja le v samopremagovanju, ki se kaže kot nenehno napredovanje v dobrem.

Za umno, vendar končno bitje je možen le progres v neskončno, od nižjih k višjim stopnjam moralne popolnosti. (Kant 1974, 7:253 [1993, 119])

Seveda v tem ni težko videti strukturne sorodnosti s pietističnim motivom postopnega moralnega izboljševanja, s katerim se navzven manifestira dejstvo ponovnega rojstva. Tudi Francke je npr. v pridigi *O krščanski popolnosti* podobno zatrdil, da tudi »če v tej rasti človek pride še tako daleč, vendarle nikoli ne bo povsem popoln, temveč lahko raste in napreduje v dobrem, dokler živi« (Jannasch in Schmidt 1965, 91). Spet pa temu ni mogoče pripisati teže dokaza. Povsem možno je, da bi naloga, kako misliti skupaj revolucijo in reformacijo ali kako naj se nekaj neskončnega izrazi v mediju končnega, v vsakem primeru privedla do ideje neskončnega približevanja.

Pomenljiveje je, da Kantova izpeljava v okviru transcendentalnega idealizma ne dopušča sklepanja o nesmrtnosti duše, temveč veliko prej navaja k neumrljivosti telesa. Kot smo videli, je namreč sklep o nesmrtnosti pogojen z zahtevo po nenehnem izboljševanju, spreminjanju v smeri dobrega. Sprememba je možna zgolj v času. Ta pa v okviru

transcendentalnega idealizma ni nekaj nasebnega, temveč je forma čutnosti, natančneje forma notranjega čuta. Res je sicer, da pri Kantu ni najti dosti izvajanj o razmerju med zunanjim in notranjim čutom, še posebej ne glede tega, kaj se zgodi ob smrti, ob t. i. ločitvi duše od telesa. Toda vsaj na predavanjih iz metafizike, ki jih je imel samo nekaj let pred izidom *Kritike čistega uma*, je Kant podal dovolj podrobno teorijo, po kateri je čutnost in s tem časovnost notranjega zora posledica navzočnosti zunanjega čuta, ki je spet koekstenziven z vezanostjo duše na telo.

Če pa se duša loči od telesa, ne bo imela istega čutnega zora tega sveta; sveta ne bo zrla, kakor se pojavlja, temveč kakor je. Potemtakem je ločitev duše od telesa *v spremembi čutnega zora v duhovni zor; in to je drugi svet*. Drugi svet potemtakem ni neko drugo mesto, temveč le neki drugi zor. (Kant 1968, 297–98)²⁵

To pojmovanje ima nekaj zanimivih implikacij. Iz njega npr. izhaja, da krepostni ne pride v nebesa šele po smrti, temveč se že zdaj nahaja v njih, samo da tega še ne more vedeti. »Ker imam v tem svetu še neki čutni zor; *ne morem imeti hkrati tudi duhovnega zora*.« (Kant 1968, 300)²⁶ No, za nas je pomembno, da se po tej interpretaciji telesne smrti v okviru transcendentalnega idealizma – in to je pravzaprav edina interpretacija, ki jo po naši vednosti lahko najdemo pri Kantu – čutni zor sprevrže v duhovni zor samega sebe, v katerem zato ni več nobene pojavnosti in tudi ne časovnosti. Z ločitvijo duše od telesa se odpravi tudi čas!

Nesmrtnost duše je za možnost neskončnega progressa k moralni popolnosti brezpredmetna. Ko se enkrat loči od telesa, duša preprosto nima več možnosti za napredovanje. Kakor vse inteligibilno duša tedaj preprosto je, kakršna je, in je, kjer pač je – v nebesih, v duhovni skupnosti s krepostnimi, če je sama dobra, in v peklu, če je zla. In obratno, če bi bili res primorani dopustiti idejo neskončnega napredovanja, potem bi ob danih ontoloških predpostavkah v ta namen potrebovali ne-

25 Tj.: AA 28:297–98.

26 Tj.: AA 28:300.

ločljivost duše od telesa. Kantova argumentacija po svoji strukturi navaja k postulatu nesmrtnosti telesa.

Da strukturna prisotnost telesa ni naključna, nam pokaže primerjava s Franckejem. Kot smo videli, je tudi pri njem dejstvo ponovnega rojstva povezano z nenehnim približevanjem k moralni popolnosti. Toda če je zdaj postal povsem drug, nov človek, zakaj ni potem takoj dober tudi v svojih delih? Poglejmo, kaj v tej zvezi pravi Francke:

Če pa je človek sedaj opravičen, je lahko povsem gotov svoje blaženosti; vendar kmalu spozna šibkost mesa in prirojeno grešno izkrivljenost. Iz dna svojega srca ne želi ničesar drugega kot Boga in večno življenje, in vse, kar je na svetu, radosti očesa, radosti mesa in udobno življenje, ima v primeri s tem za drek in škodo: vendar opazi, da se dedni greh zgane v njegovem mesu in mu zdaj zbuja dvom in zle misli, zdaj povzroči zle vzgibe volje, in tako tudi ugotovi, da se zaradi velike in dolge vajenosti greha še naprej v tem in onem navzven prehitijo v besedah in dejanjih. (Jannasch in Schmidt 1965, 90)

Problem je v tem, da je človek sicer prerojen, toda njegovo telo je ostalo nespremenjeno, in ker je dolgo živelo v grehu, je greh postal njegova navada. Telo je postalo sedež samostojne, avtomatske grešnosti, ki se je odcepila od duha. Zato se tudi prerojenemu človeku lahko zgodi, da tako rekoč proti svoji volji, iz gole navade zagreši kaj zlega. Takšni prestopki pa se »opravičenemu človeku ne prištevajo« – seveda, če se je ponovno rojstvo zares zgodilo in ne gre za utvaro njegove prevzetnosti. Da je res opravičen, si potrdi s tem, da se s pomočjo Jezusa Kristusa »z vso resnostjo upre zlu, ki se dvigne v njegovem mesu« in tako vse življenje vedno bolj raste v dobrem.

Kant je torej za vpeljavo postulata nesmrtnosti duše posegel po argumentu, ki se prekriva s pietističnim motivom neskončne moralne rasti. Pri tem pa je, paradokсно, spregledal, da tako po njegovi lastni ontologiji kakor tudi po pietističnem pojmovanju ta argument prej utemeljuje nesmrtnost telesa.

IV

Masivna prisotnost pietističnega motiva ponovnega rojstva v Kantovi filozofiji religije, predvsem pa očitna pietistična zaznamovanost načina, kako je Kant utemeljeval genezo moralnega občutja in postulat nesmrtnosti duše, po našem mnenju nesporno dokazujeta vpliv pietizma na njegovo moralno filozofijo. Res je sicer, da se na neposredni ravni ta vpliv kaže predvsem kot zunanja motnja, kot razlog nekonstistentnosti Kantove moralnosti. Vendar je to neizogibna posledica naše metodološke odločitve, da se za dokaz dejanskosti vpliva ne bomo zadovoljili z detekcijo strukturnih podobnosti, temveč bomo iskali mesta, kjer Kantu spodrsne po imanentnih kriterijih in ki zato sama kličejo po zunanjih vzrokih.

Dejstvo, da smo v skladu s temi strožjimi kriteriji zares lahko potrdili prisotnost pietističnega vpliva, pa nam omogoča, da lahko govorimo o dejanskem vplivu tudi ob golih analogijah. Tu imamo v mislih predvsem motiv vzvišenosti dolžnosti, neizprososti moralnega zakona, ki kaže suvereno brezbržnost do subjektivih nagnjenj in zahteva brezpogojno podreitev, na eni ter dejstvo, da je prava vrednost dejanja odvisna zgolj od namere, ki pa je tudi za delujoči subjekt sam nazadnje uganka, na drugi strani. V obeh motivih moramo, takšna je naša teza, videti prevedbo pietističnega oziroma širšega protestantskega pojmovanja opravičenja po veri na področje moralnega delovanja.²⁷

Če to drži, potem je mogoče izraziti pietistični vpliv historično umestiti v čas, ki paradokсно sovпада z oblikovanjem specifično Kantove moralnosti čistega uma. Omenili smo že, da je pred *Utemeljitevijo metafizike npravi* Kant zagovarjal moralnost kot vrednost biti srečen, v kateri je brezpogojno zavezujočnost izpeljeval iz nujnih pogojev enotnosti delujočega subjekta. To pojmovanje je Kanta nato samodejno privedlo do moralne teologije, npr. do privzetja Božjega obstoja, saj bi brez tega moralnost ostala brez učinka. Vendar je treba poudariti, da je bila splošna podoba te moralne teorije neprimerno bolj »posvetna«, tako rekoč

27 Dodati pa je treba, da je bila neprosojnost moralne motivacije obravnavana tudi pri angleških filozofov moralnega čuta.

vsakdanja: delujoči subjekt je bil potopljen v empirični svet, v moralnem delovanju se je opiral na prizadevanje po srečnosti in tudi vrednost dejanja očitno ni bila odvisna od prisotnosti posebnega čistega občutja. Vse to se spremeni v trenutku, ko Kant vpelje pojem avtonomije in skupaj z njim pojem čiste volje, ločene od empiričnih določil. Zdi se, kot da je poudarek na čistem subjektu in posledično okrepitev dualizma med inteligibilnim in empiričnim subjektom ponudila primerno podlago za uporabo pietističnih miselnih modelov. Vsekakor je odslej tudi Kant potegnil ostro ločnico med vnanjim in notranjim, tako da je npr. opredelitev dejanja postala notranja kategorija, neodvisno od učinkov, ki jih proizvede v svetu.

Tako je nastala moralna teorija, kakor je poznamo iz *Kritike praktičnega uma*. Toda kot smo videli, se razvoj s tem ni končal. V poznejših spisih je Kant namesto vprašanju brezpogojne zavezujočnosti vedno večjo težo pripisoval izvorni odločitvi med dobrim in zlim, ki jo je težko misliti v prejšnjem okviru, zato pa se dobro ujema z moralno teorijo pietizma. Na podlagi tega je mogoče domnevati, da se je po začetnem vdoru vpliv pietizma na Kantovo moralno teorijo pravzaprav vedno bolj krepil. Povsem možno je, da bi druga izdaja *Kritike praktičnega uma* kazala še več pietističnih potez.

Toda vrnimo se k našemu osnovnemu vprašanju. Dokler iščemo vpliv pietizma in širše protestantizma na ravni vsebine, denimo na ravni vloge, ki jo nek filozofski sistem pripisuje Bogu ali veri, bomo morali ugotoviti, da pri Kantu vsaj od *Utemeljitve metafizike nravi* naprej tega vpliva tako rekoč ni zaznati. Ravno nasprotno. Celo v pozni *Religiji v mejah golega uma*, kjer bi še najprej pričakovali tovrstno materialno prekrivanje, Kant decidirano zapiše:

Kolikor je utemeljena na pojmu človeka kot svobodnega bitja, ki pa ravno zato s svojim umom tudi samega sebe veže na brezpogojne zakone, morala ne potrebuje niti ideje nekega drugega bitja nad njim, da bi pripoznal svojo dolžnost, niti kakega drugega gonila, kot je zakon sam, da bi ga upošteval. (Kant 1974, 8:649)

Kot je pokazala naša študija, pa so pod to okvirno ateistično zastavitvijo pogosto na delu modeli mišljenja, ki izvirajo natanko iz verskega diskurza. Še več, vse kaže, da je Kant, paradoksno, ravno na podlagi uvedbe pojma avtonomije uma postal dovzeten za pietistične in širše protestantske miselne motive.

LITERATURA

- Bianco, Bruno. 1976. *Motivi pietistici nel pensiero dell'età di Goethe 1*. Trieste: Università degli studi di Trieste.
- . 1992. *Fede e Sapere. La parabola dell' »Aufklärung« tra pietismo e idealismo*. Napoli: Morano editore.
- Bruch, Jean-Louis. 1968. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier – Éditions Montaigne.
- Crusius, Christian August. 1744. *Anweisung venünftig zu leben*. Leipzig: Gleidtsch.
- Erdmann, Benno. 1876. *Martin Knutzen und seine Zeit: Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*. Leipzig: Verlag von Leopold Voss.
- Jannasch, Wilhelm, in Martin Schmidt, ur. 1965. *Das Zeitalter des Pietismus*. Bremen: Carl Schünemann Verlag.
- Kant, Immanuel. 1934. »Reflexionen zur Moralphilosophie.« V *Gesammelte Schriften*, 19. Izd. Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin in Leipzig: Walter de Gruyter, 1922–.
- . 1968. *Gesammelte Schriften 28 (IV/5): Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. Izd. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1922–.
- . 1974. *Werkausgabe*. Ur. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1993. *Kritika praktičnega uma*. Prev. Rado Riha. Ljubljana: Analecta.
- . 2004. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Ur. Werner Stark. Berlin: de Gruyter.
- . 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Prev. Rado Riha. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2006. *Zgodovinsko-politični spisi*. Ur. Rado Riha, prev. Samo Tomšič, Rado Riha, Maila Golob in Mirko Hribar. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2010. *Predkritični spisi*. Ur. Zdravko Kobe in Rado Riha, prev. Samo Tomšič in Zdravko Kobe. Ljubljana: Založba ZRC.
- Klemme, Heiner F., ur. 1994. *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*. Hamburg: Felix Meiner.

- Klemme, Heiner F., Manfred Kühn in Dieter Schönecker, ur. 2006. *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kobe, Zdravko. 2008. *Tri študije o Kantovi praktični filozofiji*. Ljubljana: Analecta.
- . 2016. »Apperceptio iucunda primitiva: K rekonstrukciji Kantove moralnosti.« *Problemi* 54 (3/4): 51–89.
- Kühn, Manfred. 2003. *Kant: Eine Biographie*. München: C. H. Beck.
- Luther, Martin. 2002. *Tukaj stojim: Teološko politični spisi*. Ur. in prev. Božidar Debenjak. Ljubljana: Krtina.
- Paulsen, Friedrich. 1898. *Immanuel Kant: Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Frommann.
- Rink, Friedrich Theodor. 1805. *Ansichten aus Kant's Leben*. Königsberg: Göbbels & Unger.
- Schiller, Friedrich. 2005. *Spisi o etiki in estetiki*. Prev. Jurij Simoniti. Ljubljana: Krtina.
- Schmidt, Martin. 1972. *Pietismus*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer.
- Szyrwińska, Anna. 2017. *Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants*. Wiesbaden: Springer VS.
- Yamashita, Kazuya. 2000. *Kant und der Pietismus: Ein Vergleich der Philosophie Kants mit der Theologie Spencers*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Forschung.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)243-269](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)243-269)