

Ideal čistega uma in Kantov spis o edinem možnem dokaznem temelju

Peter Klepec

V pričujočem prispevku nas zanima obravnava Kantovega predkritičnega spisa *Edini možni dokazni temelj za demonstracijo božjega obstoja*¹, ki jo podaja sam Kant v tretjem poglavju druge knjige transcendentalne dialektike *Kritike čistega uma*. V tem poglavju, kot je znano, podaja Kant kritiko dokazov za božji obstoj in njegova obravnava *Spisa* je morda deloma dvoumna, mestoma paradokсна, vsekakor pa nesistematična ravno zato, ker je med *Spisom* in *Kritiko* več vzporednic kot pa razlik, čeravno so slednje kajpada ključne. Ker pa ima Kantova obravnava *Spisa* značaj kritike, se postavlja vprašanje, do katere mere, če lahko tako rečemo, je ta kritika tudi upravičena. V skladu s tem bi lahko nalogo pričujočega prispevka formulirali tudi nekoliko drugače — ker zavzema v Kantovi obravnavi dokazov za božji obstoj v *Kritiki* centralno mesto koncept transcendentalnega ideala, nas bo zanimalo vprašanje, če in v kateri točki, je v *Spisu* že najti na delu koncept, ki ga Kant, kot kaže, v *Kritiki* tudi prvič uvaja.

Pri tem bi lahko Kantovo osnovno vodilo povzeli tudi takole: če naj umu dopustimo uporabo transcendentalnega ideala, je treba poprej opraviti kritiko dokazov za božji obstoj. Podobno vodilo v osnovi nastopa tudi v *Spisu*, ki se sicer sestoji iz treh odsekov; od tega *prvi* podaja sam dokazni temelj, *drugi* njegove obširne koristi, *tretji* podaja razloge za to, da ni možen noben drug dokazni temelj za demonstracijo božjega obstoja.« (626) V *Spisu* mora Kant podati kritiko vseh dokazov za božji obstoj zato, da bi pokazal, da je dokaz, ki ga nekateri interpreti imenujejo tudi »edini možni dokaz«, drugi spet »ontoteološki dokaz«, sam Kant pa ga imenuje »ontološki dokaz«, tudi edini možni dokaz. V pričujočem prispevku ta dokaz imenujemo kar Kantov dokaz, pri čemer pa nemara ne kaže pozabiti, da to ni ne prvi ne edini dokaz za božji obstoj, ki ga je v svojih delih podal Kant (Za izčrpen prikaz prim. Sala 1990), in da Kant v *Spisu* dokaza v ožjem pomenu besede, dokaza kot takega, strogo vzeto, sploh ne podaja — »Kar dajem tu,« pravi Kant, »je tudi samo dokazni temelj za neko demonstracijo...« (622). Še več. Brž ko smo se na osnovi dokaznega temelja

1. Immanuel Kant: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyn Gottes*, Königsberg 1763. Pričujoči spis citiramo tako, da v oklepaju navajamo (arabsko) številko strani drugega zvezka najdostopnejše izdaje Kantovih del — *Werkausgabe* (v dvanajstih zvezkih), izd. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt na Maini, 1988⁶. Ko navajamo iz kakega drugega Kantovega dela, sledi najprej rimska številka zvezka v navedeni izdaji, nato arabska številka strani. Pri citiranju ostale literature se držimo t. i. »harvardskega načela«.

prepričali o božjem obstoju, apodiktčni dokaz ni več ne potreben ne nujen, kajti »vsekakor je nujno, da se prepričamo o božjem obstoju, ni pa prav tako nujno, da ga demonstriramo.« (738) Skratka, Kantov osnovni namen v *Spisu* je podati nek temelj, na osnovi katerega nekaj sploh obstaja, na osnovi katerega je nekaj — karkoli — sploh možno in ta temelj je tudi edini možni dokazni temelj za obstoj najvišjega bitja.

Na tej točki se *Spis* in *Kritika* očitno razhajata — če je Kant s *Spisom* skušal zagotoviti edini možni temelj, na osnovi katerega je mogoče potem tudi dokazati, da na nujen način obstaja najvišje bitje, je z gledišča *Kritike* takšno početje, kolikor prekoračuje meje izkustva, nelegitimno in protislovno. Drugače rečeno, v *Kritiki* ne gre več za to, da je možen *en sam* dokaz za obstoj najvišjega bitja, temveč ni možen noben tovrstni dokaz. Vendar za *Kritiko* ne zadostuje, da dokaze za božji obstoj samo ovržemo ali pa, da razglasimo ničnost tovrstnega početja, kajti Kantova temeljna naloga je preprečiti transcendentelni videz. In če naj tudi v primeru dokazov za božji obstoj preprečimo vsakršno možnost le-tega, je potrebno pokazati temelj možnosti dokazov za božji obstoj, poiskati moramo izvor njihovih pojmov — kajti »ne zadošča opisovati postopanje našega uma in njegovo dialektiko, odkriti moramo tudi vire le-tega, da bi sam ta videz lahko razložili kot fenomen našega razuma, saj je ideal, o katerem govorimo, utemeljen na naravni in ne zgolj samovoljni ideji.« (IV., 521) Ker pa je naloga vseh tovrstnih dokazov »bodisi najti za absolutno-nujnost nek pojem bodisi za pojem katerekoli reči njeno absolutno-nujnost« (IV., 543), kar z drugimi besedami pomeni pobljže določiti pojem absolutno-nujnega bitja in ker potem iz tega nazadnje pridemo do zahteve po spoju dveh pojmov, dveh idej, ideje *omnitudo realitatis*, pojma skupka vse realnosti in ideje absolutno-nujnega bitja, je natanko ta zahteva tista točka, v katero Kant umešča vir transcendentalnega videza. V transcendentelni videz zapade um namreč zato, ker skuša omenjeno zahtevo tudi realizirati, kar z drugimi besedami pomeni, dokazati skuša bodisi, da je najrealnejše bitje nujno bitje, bodisi, da nujno bitje vsebuje vso realnost. Temeljna predpostavka obojega pa je, da si oba navedena pojma medsebojno ustrezata, drugače rečeno, vsi dokazi za božji obstoj temeljijo »zgolj na recipročnosti pojmov najrealnejšega in nujnega bitja.« (IV., 665-666) Kantova naloga je tako ovreči to predpostavko, pokazati je treba, da je ta spoj nemogoč. Toda Kantova naloga v *Kritiki* nima samo negativnega predznaka, ne gre samo za preprečitev spoja dveh pojmov in s tem za prikaz nemožnosti vseh dokazov za božji obstoj, temveč tudi za to, da bi um lahko še naprej uporabljal idejo transcendentalnega ideala. Kolikor se rabi te ideje ne moremo izogniti, kljub temu, da ne moremo ne dokazati ne izpodbiti, da ji pripada objektivna realnost (Prim. IV., 563) in kolikor je transcendentelni ideal pogoj vsemu, kolikor je, četudi nikjer realno dan, temelj, ki služi za celovito določitev reči, kolikor je, skratka, temelj vse možnosti, je Kantova naloga še toliko pomembnejša.

Tudi v *Spisu* gre za temelj vse možnosti, s to razliko, da je tam ta temelj nastopal kot nekaj realno danega. Ta razlika je na nek način ključna in Kant si postavi vprašanje natanko po tem, zakaj sploh prihaja do navedene razlike. »Kako pride um do tega, da ima vso možnost reči za izpeljano in utemeljeno v eni sami možnosti, namreč možnosti najvišje realnosti in to nato predpostavlja kot vsebovano v nekem posebnem prabitju?« (IV., 521) Drugače rečeno, »napaka«, ki jo je zagrešil *Spis*, ni napaka, ki bi bila le njemu lastna napaka, temveč je neka univerzalna napaka, o njej pravzaprav sploh ne moremo več govoriti kot o neki napaki, temveč lahko v tem iščemo zgolj neko univerzalno logiko.

Še več! Zdi se, da to logiko uteleša prav Kantov dokaz. Čeprav torej Kant skuša podati samosvoj, poseben, specifičen dokaz, mora z njim podati nek univerzalni temelj vseh dokazov za božji obstoj, skratka, edini možni dokazni temelj. Nemara je ravno zaradi tega Kant ta dokaz tako cenil — kako si naj drugače razlagamo dejstvo, da je *Spis* po letu 1763 izdal še trikrat v nespremenjeni izdaji, leta 1770, 1783 in 1794, torej še dvakrat po prvi izdaji *Kritike*? Toda zakaj ga je potem kritiziral in zakaj ni nikjer navedel, da se njegova kritika tudi zares nanaša na njegov dokaz? Zakaj ni *Spis*, če ga je Kant zares tako cenil, v *Kritiki* niti omenjen, kaj šele, da bi Kant podal svoj dokaz v celoti? Nadalje — zakaj dokaz, ki ga Kant kritizira v drugem razdelku poglavja »Ideal čistega uma«, ni povsem identičen z njegovim lastnim dokazom, četudi potem v »tretjem razdelku dodaja še nekatere bistvene opombe, ki dokaz, ki ga kritizira /v drugem razdelku, op. PK/, približajo historični podobi dokaza iz 1763.« (Henrich 1967, 144) In če Kant podaja kritiko svojega dokaza — zakaj se mu je zdelo to kritiko potrebno podati *ločeno* in *predhodno* kritiki ontološkega, kozmološkega in fizikoteleološkega dokaza? Mar to, da Kant svoj dokaz obravnava ločeno, pomeni, da gre za nekaj povsem različnega od drugih dokazov za božji obstoj, saj bi Kant, če bi šlo za povsem identičen dokaz z drugimi, transcendentalnimi dokazi², najbrž ločene kritike svojega dokaza ne podajal, kajti v tem primeru bi ne bilo nobene potrebe po neki posebni kritiki.

Skratka — status Kantovega lastnega dokaza v *Kritiki* je dokaj dvoumen, temu pa nenazadnje botruje tudi Kantova razlaga motivov in razlogov, ki naj bi po njegovem mnenju do tega dokaza privedli. Kant dejansko podaja »dve izjavi o stvarno upravičenih motivih spisa iz 1763: 1. edini možni dokazni temelj temelji na ideji /Gedanke/ transcendentalnega ideala; 2. ideja absolutne nujnosti napelje

2. Da se Kantov dokaz loči od ontološkega dokaza ni bilo vselej najbolj jasno. Kot poroča Tilmann Pinder (Prim. Pinder, 13 ff.), se je še za Kantovega življenja pojavil ugovor njegovi kritiki vseh možnih dokazov za božji obstoj v *Kritiki*, češ, da ni ovrгла vseh možnih dokazov, saj tam Kant ni ovrgel tudi svojega edino možnega dokaza. J. H. Tieftrunk je v svoji izdaji Kantovih spisov (1799) skušal ta ugovor zavrniti s trditvijo, da je Kantov lastni dokaz v bistvu le nekoliko izboljšani ontološki dokaz. Tieftrunkov argument je v osnovi sprejel tudi K. Rosenkranz.

um, da predpostavi obstoj tega ideala.« (Henrich 1967, 151) Prvi razlog se opira in izhaja iz transcendentalne analitike. Možnost predmetov naših čutov temelji v njihovem razmerju do našega mišljenja. Čeravno lahko mislimo empirično formo, prostor in čas, *a priori*, mora biti tisto, kar tvori materijo, vsebino, realnost v pojavu (kar ustreza občutku), dano tudi realno. Če tega ni, če ni vsebine pojava, če ni realnega, potem tudi ni česa misliti in potem si tudi ne moremo ničesar predstavljati. Brez realnega ni celovite določitve in še, če je dano realno, je izpolnjen osnovni pogoj za celovito določitev nekega predmeta čutov, ki ga moramo primerjati z vsemi predikati v pojavu in si ga s tem predstaviti bodisi afirmativno bodisi nikalno. Torej moramo, paradokсно, »predpostaviti materijo za možnost vseh predmetov čutov, kot dano v nekem skupku, na čigar omejitvi izključno temelji vsa možnost empiričnih predmetov, njihova medsebojna razlika in njih celovita določitev« (IV., 522), čeravno vemo, da nam »dejansko niso dani nobeni drugi predmeti, kakor predmeti čutov in dani nam niso nikjer drugje kot v kontekstu nekega možnega izkustva. Torej ni *za nas* nič predmet, če ne predpostavlja skupka vseh empiričnih možnosti kot pogoja svoje možnosti.« (IV., 522) Toda — kako potem pride do hipostaze transcendentalnega ideala, oziroma, do hipostaziranja empiričnega načela, katerega temeljna teza je, da »ni *za nas* nič predmet, če ne predpostavlja skupka vseh empiričnih možnosti kot pogoja svoje možnosti.« (IV., 522) Hipostaza tega načela izhaja iz tega, da »imamo po neki naravni iluziji sedaj to /načelo/ za neko načelo, ki mora veljati za vse reči nasploh, čeravno velja samo za tiste, ki so nam dane kot predmeti naših čutov.« (IV., 522) Ker pa je vzrok takšnega početja uma za Kanta v naravni iluziji in ker gre zgolj za neko »čisto izmišljeno in idealistično predpostavko,« (IV., 523) se je tej iluziji mogoče tudi izogniti.

V nasprotju s tem dokazom, ki ga Henrich zaradi njegove preprostosti in spregledljivosti imenuje tudi navidezni dokaz, *Scheinbeweis*, pa Kantov lastni dokaz, če že ne od vsega začetka, pa vsaj na neki točki, pride do postavke, da »nekaj eksistira na absolutno nujen način.« (644) Drugače rečeno, »edini možni dokazni temelj je izvirno dokaz obstoja nujnega bitja.« (Henrich 1967, 148; Prim. tudi Pinder, 14) Ker pa je to absolutno nujno bitje potrebno поблиže določiti, mora Kant v zadnji instanci zagrešiti isto napako kot vsi ostali transcendentalni dokazi za božji obstoj, pokazati mora namreč spoj transcendentalnega ideala in absolutno-nujnega bitja. Ker pa za Kanta ne gre toliko za napako, kolikor za neko nujnost, silo, logiko, podaja Kant tudi osnovne poteze te logike, ki jo je nemara prav predkritični dokaz vseboval v najčistejši obliki. To logiko imenuje Kant naravni potek, *natürliche Gang*. »Ta potek ne začenja s pojmi, temveč z običajnim izkustvom in postavlja za svoj temelj nekaj eksistirajočega.« (IV., 523) Ker pa ta tla hitro potonejo, če niso tudi sama utemeljena, jih je potrebno utemeljiti na »negibljivi skali absolutno-nujnega« (IV., 523-524), na neskončnem, absolutno-nujnem bitju. Kako torej um utemeljuje

svoje napredovanje k takšnemu bitju? Temeljni argument se glasi takole: »Če nekaj, karkoli že /*was es auch sei*/, eksistira, potem moramo priznati tudi, da karkoli eksistira na nujen način.« (IV., 524) Naključno eksistira samo pod pogojem nečesa drugega kot svojega vzroka, ki ni naključno in ki prav zato, ker je samo brez pogojev, nepogojeno, obstaja na nujen način. Temeljno zagato celotnega naravnega poteka in vseh dokazov za božji obstoj pa vidi Kant v naslednjem koraku. Nepogojeno je treba podrobneje določiti, ga natančneje opredeliti, kajti zaenkrat je bilo pokazano samo to, da to bitje *je*, ne pa tudi *kaj* je. A ker absolutno-nujnega bitja ni mogoče pobliže določiti, lahko biva na nujen način karkoli.

Takšna je torej v grobem Kantova razlaga motivov in logike, ki je pripeljala do njegovega lastnega dokaza. Ker pa skuša Kant v *Kritiki* poudariti predvsem tisto, kar je bilo na njegovem dokazu univerzalnega in ker kritiko tega dokaza podaja v dveh korakih, ni ravno najbolj razvidno, v čem je pravzaprav specifičnost njegovega lastnega dokaza. Poskušajmo si sedaj ogledati v čem je specifičnost tega dokaza, vendar ne več skozi očala *Kritike*, temveč *Spisa*.

Zakaj se torej za Kanta v *Spisu* njegov dokaz loči od ostalih dokazov? Čeravno se zdi naloga na prvi pogled težka in obsežna, ovreči moramo namreč vse druge dokaze, pa zadeva ni tako zapletena, saj je, tako kot tudi kasneje v *Kritiki* (Prim. IV. 528), v *Spisu* dokazov za božji obstoj, oziroma dokaznih temeljev, na katerih slednji temeljijo, omejeno število: »Vse dokazne temelje za božji obstoj bi lahko izčrpali bodisi iz pojmov razuma čisto možnega bodisi iz pojmov izkustva eksistirajočega. V prvem primeru sklepamo bodisi iz možnega kot vzroka/temelja /*Grund*/ na božji obstoj kot posledico bodisi sklepamo iz možnega kot posledice na božjo eksistenco kot vzrok/temelj. V drugem primeru sklepamo spet bodisi iz tistega, čigar obstoj izkusimo, na samo eksistenco nekega prvega in neodvisnega vzroka, s pomočjo členitve tega pojma pa na božje lastnosti tega vzroka, bodisi neposredno sledita iz tistega, kar uči izkustvo, tako obstoj kakor tudi lastnosti taistega.« (729-730)

Prvi dokaz, dokaz iz čistega pojma, imenuje Kant v *Spisu* »kartezijanski dokaz«, kasneje, v *Kritiki*, pa ta dokaz poimenuje ontološki dokaz — ta izraz je v *Spisu* še rezerviran za drugi, Kantov dokaz. Tretji dokaz, ki v skladu s pravili kavzalnosti sklepa na obstoj najvišjega bitja, imenuje Kant v *Kritiki* kozmološki dokaz, medtem ko isti izraz v *Spisu* uporablja za dokaz, ki na najvišje bitje sklepa iz reda, ki vlada v svetu in naravi. Ta dokaz, ki je praktično v rabi od Anaksagore, po Heglu pa vsaj od Sokrata dalje (Prim. Hegel 1983, 129), bo Kant v *Kritiki* imenoval fiziko-teleološki dokaz, poimenovanje tega dokaza pa naj bi, kot pripominja Heimsoeth (Heimsoeth, 1969, 511-512, prim. tudi 516), izviralo iz del dveh manj znanih filozofov 18. stoletja, Derhamsa in Nieuwentysa, ki ju ob obravnavi dokaza v *Spisu* Kant tudi poimensko omenja. (Prim. 734)

Kot vidimo, nastopajo v *Spisu* natanko isti dokazi, ki jih bo kasneje obravnavala *Kritika*, le imenujejo se drugače, kar pa seveda ni edina razlika med obema spisoma. Čeravno nastopa v obeh spisih omejeno število dokazov za božji obstoj, je to število v obeh spisih *različno* — v *Spisu* nastopajo štirje, v *Kritiki* pa le še trije dokazi. Manjka kajpak Kantov dokaz, v katerem, kot ga povzema Kant v tretjem razdelku *Spisa*, sklepamo iz »reči kot posledic na božji obstoj kot nek temelj.« (731) Temeljna teza tega dokaza je, »ali ni treba s tem, da je nekaj možno, predpostaviti karkoli eksistirajočega in ali tisti obstoj, brez katerega ni nobene notranje možnosti, ne vsebuje takšnih lastnosti, kakršne povzemamo v pojmu božanstva. V tem primeru je predvsem jasno, da ne morem sklepati iz pogojene možnosti na nek obstoj, če ne predpostavimo eksistence tistega, kar je možno samo pod določenimi pogoji, kajti pogojena možnost omogoča zgolj razumeti, da nekaj lahko obstaja samo v določenih povezavah in obstoj vzroka je dokazan le, kolikor eksistira posledica, toda tu bi naj nanj ne sklepali iz obstoja taistega, torej lahko nek takšen dokaz izpeljemo, kolikor ga sploh lahko izpeljemo, samo iz notranje možnosti. Nadalje opažamo, da mora dokaz izhajati iz absolutne možnosti vseh reči nasploh. Kajti le notranji možnosti sami in ne posebnim predikatom, s pomočjo katerih se neko možno razlikuje od drugega, priznavamo, da prepostavlja katerikoli obstoj, kajti razlika predikatov se nahaja tudi pri čisto možnem in nikoli ne označuje česa eksistirajočega. Potemtakem bi moral na omenjen način iz notranje možnosti vsega, kar se da misliti /Denklichen/, izhajati božji obstoj.« (731) Ravno zato, ker »na božji obstoj ni sklepal iz čistega pojma, temveč iz »nekega tretjega«, iz pojma možnosti« (Henrich 1967, 185), se je zdel Kantu njegov dokazni temelj tako prepričljiv.

Nemara pa bi bilo treba tudi opozoriti, da Kant pri tem ni povsem brez predhodnikov. Že Henrich opozarja na Leibnizov dokaz iz večnih resnic v §43 in §44 *Monadologije* kot zgled za kasnejši Kantov dokaz (Prim. Henrich 1967, 46, op. 2). Da Kant dolguje Leibnizu več kot le zahtevo, da mora biti najvišje bitje tudi *apriori* možno (Prim. Leibniz 1979, 140), je najprepričljivejše pokazal Joseph Moreau (Prim. Moreau 1969). Toda, v nasprotju z Leibnizem — in če pustimo ob strani tudi Baumgartna in Wolfa — Kant ne izhaja iz formalne, temveč iz realne možnosti. Še več. Videti je, da je Kant že z izhodiščem *Spisa* odvil temelj pojmovanju o božji eksistenci, ki se opira na logično nujnost (Prim. Sala 1990, 115), kar ne pomeni le Leibnizevi različici dokaza, torej različici ontološkega dokaza, temveč tudi vsakršnemu aposteriornemu dokazu, ki mu konec koncev uspe zagotoviti le logično nujnost absolutno-nujnega bitja. (Prim. Sala 1990, 128)

Prva obravnava prvega odseka *Spisa* pričenja namreč s postavko, da »obstoj ni prav noben predikat ali determinacija katerekoli reči.« (630; Prim še 634–635, 730) Ta postavka sama po sebi ni nič drugega kot t. i. empirični ugovor, s katerim

je proti Descartesu ugovarjal že Gassendi (Henrich 1967, 77-83). Isti ugovor je namreč Kant uporabil proti ontološkemu dokazu tudi v *Kritiki* (Prim. IV., 533), le da je tam nekoliko spremenil poudarek — »bit očitno ni noben *realen* predikat.« (Ibid., podč. PK). Tudi ostali primeri in argumenti v podkrepitev izhodiščne postavke, oziroma empiričnega ugovora ontološkemu dokazu, so v obeh spisih skorajda identični, le da namesto Beringovega primera stotih tolarjev, ki ga Kant uporabi v *Kritiki* (Prim. IV., 534), nastopa v *Spisu* nek drug primer, iz katerega je nemara še bolj razvidno, da Kant po eni strani z Leibnizem sicer ostro polemizira, a to le zato, ker se po drugi strani nanj še kako opira (Prim. Moreau 1969, 27 ff.): »Vzemite nek subjekt«, pravi Kant, »kateregakoli hočete, npr. Julij Cezar. Povzemite v njem vse predikate, kar si jih je mogoče izmisliti, vključno s prostorom in časom. Tako vam bo kmalu postalo jasno, da lahko subjekt z vsemi temi določitvami eksistira ali pa tudi ne.« (630) Z vsemi predikati vred je neka reč ali stvar zgolj nekaj možnega, saj obstoj ni predikat reči. (Prim. 630, 634-635 in 730) Obstoj ne pomeni logičnega odnosa do neke reči, tako kot bit, temveč — kakor tudi kasneje v *Kritiki* (Prim. IV., 533) — »absolutno pozicijo neke reči in se s tem loči tudi od vseh predikatov, ki so kot taki vselej postavljeni do neke druge reči docela odnosno«. (632) Vsaka stvar ali misel, z vsemi možnimi predikati, pa naj eksistira ali ne, je nekaj možnega, lahko obstaja v razumu — mimogrede rečeno — razum, za katerega gre, ni več, kot pri Leibnizu, božji, temveč človeški razum (Prim. Pinder, 79). Bit in obstoj neke reči pa nikakor nista isto, kajti bit ni nič drugega kot postavljanje v *odnosu do* neke reči. Da je nekaj postavljeno v odnosu do neke reči, pomeni, da je nekaj lahko mišljeno v logičnem smislu kot nek znak do neke reči. Skratka — tako kot kasneje v *Kritiki* (Prim. IV., 533) — je *bit* zgolj povezovalni pojem (Verbindungsbegriff) v neki sodbi, *obstoj* pa pozicija, tisto, kar je, kar obstaja in *ima* predikate. Primer, s katerim Kant ponazarja to svojo trditev, kajpak najdemo tudi kasneje v *Kritiki*: *Bog je vsemogočen* (Prim. IV., 531, 533; cf. tudi Klepec 1992, 111ff.). V sodbi je mišljen zgolj logični odnos med Bogom in vsemogočnostjo in nič več kot to — ali Bog je, se pravi, ali eksistira, ali je absolutno postavljen, tega nam sodba ne pove. Odnosi predikatov do subjektov nikoli ne označujejo česa eksistirajočega, subjekt mora biti že predpostavljen kot eksistirajoč, oziroma, kot se bo Kant izrazil nekje drugje, »*non entis nulla sunt predicata*«. (668) Če subjekt ni predpostavljen kot eksistirajoč, ostane nedoločeno, ali spada k eksistirajočim ali k samo možnim subjektom. Ko npr. rečemo: *Bog je eksistirajoče bitje*, se zdi, kot da izražamo odnos nekega predikata do subjekta. Vendar pa ta izraz, pravi Kant, vsebuje neko nepravilnost. Pravilneje bi bilo namreč reči: *Nekaj eksistirajočega je Bog* oz. nekemu eksistirajočemu bitju pripadajo tisti predikati, ki jih lahko povzamemo z izrazom Bog. Enako je tudi v primeru dveh drugih podobnih sodb: *samorog je eksistirajoča žival* in *pravilni šestkotniki obstajajo v naravi*. Tudi ti dve sodbi je potrebno

obrniti v: *določenim eksistirajočim živalim pripadajo predikati, ki jih lahko povzamemo z izrazom samorog in določenim rečem v naravi, čebeljemu satu in kameni streli pripadajo predikati, ki jih lahko mislimo skupaj v šestkotniku.* Skratka — »vsi ti predikati so postavljeni v odnosu do subjekta, stvar sama skupaj z vsemi svojimi predikati pa je postavljena nasploh.« (634)

Postavka, da bit ni predikat, pa ni naperjena samo proti ontološkemu, temveč posredno tudi proti kozmološkemu dokazu, saj je Kantov temeljni ugovor proti temu dokazu, da predpostavlja ontološki dokaz, oziroma, da predpostavlja napako, ki jo slednji zagreši. (Prim. 733 in IV., 539 ff.) Nenazadnje ni zanemarljivo dejstvo, da oba dokaza, ontološki in kozmološki, nastopata v obeh spisih povezano, skupno — v *Kritiki* ju Kant označuje za transcendentalna dokaza, v *Spisu* pa oba dokaza predstavljata tisto polovico dokazov, ki je popolnoma nemožna in zato neveljavna. Tako, kot v *Kritiki*, se od njiju po statusu loči fizikoteleološki dokaz, ki je v obeh spisih zelo cenjen in po eni strani veljaven, po drugi pa neveljaven, napačen dokaz, edina razlika je le v tem, da predstavlja njegova ohlapnost in neapodiktičnost za *Kritiko* neko prednost, za *Spis* pa pomanjkljivost. Kljub temu fiziko-teleološki dokaz lahko ostane v veljavi, ker je že na prvi pogled močno različen od Kantovega dokaza.

Kakorkoli že, iz postavke, da obstoj ni predikat, da bit in obstoj nista isto in da je eno lahko le v odnosu do drugega, pridemo namreč do vprašanja »ali lahko z gotovostjo trdimo, da je v obstoju vsebovano več kot v čisti možnosti?« (634), saj v obstoju ni najti nič več predikatov kot v goli možnosti. Brž ko imamo trikotnik imamo tudi tri stranice in tri kote. (Prim. IV., 530) Možno je tudi, da je eden teh kotov pravi kot, kar pa seveda ni nujno. Prav tako je možno, da sploh nimamo nobenega trikotnika, kajti to, da obstajajo trikotniki ali pa en sam trikotnik, ni prav nič nujno. Toda, »nek trikotnik, ki bi bil štirikoten, je popolnoma nemožen.« (637) To izhaja iz opredelitve *formalne možnosti*, katere glavni načeli sta stavek o protislovju in identiteti, ki ju povzema Kantov stavek, da je »vse, kar je, v sebi protislovno, notranje nemožno.« (637) Toda, da bi sploh lahko uporabljali logična pravila in načela, moramo — v primeru štirikotnega trikotnika — operirati s predstavami štirikotnosti in trikotnika. Drugače rečeno, da bi sploh lahko govorili o možnem in nemožnem, morajo biti izpolnjeni materialni pogoji, mora biti nekaj sploh dano in to dano, ta Nekaj, te date, material, potem *lahko* sploh mislimo. Dana mora biti torej *materialna možnost*, iz česar sledi, da »je možnost ukinjena, ne samo, ko naletimo na logično nemožnost, temveč tudi, ko za mišljenje ne obstoji noben material, nobena data. Kajti potemtakem ni dano nič, nič mišljenega /Denkliches/, vse možno pa je vendarle nekaj, kar je mogoče misliti....« (638) Torej — »če bi ukinili ves obstoj, bi ne bilo ničesar postavljeno, sploh ne bi bilo čisto nič dano, nobenega materiala nečemu miselnemu in vsa možnost bi odpadla.« (638) Toda pri tem ne gre za

notranje protislovje s kakršnim bi imeli opravka, če bi zanikali vso eksistenco. Težava je namreč v tem, da bi v tem primeru moralo bilo nekaj najprej postavljeno, da bi potem to zanikali in na ta način prišli v notranje protislovje. V našem primeru, poudarja Kant, sploh ne gre za to. »Samo, da obstaja katerakoli možnost in vendar nič dejanskega, to si je v protislovju, ker, ko nič ne eksistira, ni tudi nič dano, kar bi bilo moč misliti in nasprotujemo si, če hkrati hočemo, da je nekaj možno.« (638) Če je Kant tako razvil postavko, da »notranja možnost vseh reči predpostavlja nek kakršenkoli obstoj« (638), skuša v naslednjem koraku pokazati, »da je popolnoma nemožno, da prav nič ne eksistira.« (639) Prav ta točka je na nek način ključna in ravno zato, ker v tem dokazu igra ključno vlogo koncept nemožnega, predpostavka, da je absolutni nič popolnoma in že *a priori* nemožen, je ta dokaz tudi *apriorni* dokaz. (Prim. Sala 1990, 123)

Kant podaja naslednjo definicijo nemožnega — »tisto, po čemer bi bila ukinjena vsa možnost nasploh, je popolnoma nemožno.« (639) Ker gre za dva istopomenska izraza, ne moremo ukiniti ne formalne ne materialne možnosti, kajti skupaj z njima bi ukinili vso možnost — zato je »popolnoma nemožno, da prav nič ne eksistira.« (639) Drugače rečeno, »nemožnega torej ne moremo imeti za nasprotje nečesa možnega, temveč za tisto, po čemer je ukinjena vsa možnost. Če bi bilo nemožno dejansko, bi ne bilo prav nobene možnosti. Tako je predvsem nemožno ukiniti najvišji formalni temelj vseh misli. Kajti, če ne veljata načeli identitete in protislovja, ni prav nobene logične možnosti in »ni nič več za misliti«. Enako pa velja tudi za zadnji materialni temelj vse možnosti: ko bi ne bilo prav nič dejanskega, bi ne bilo ničesar, česar možnost bi lahko mislili. In vsa možnost bi bila ukinjena. Oba, logični nič in nič obstoja, sta nemožna, ker ukinjata vse mišljenje. Mišljenje pa je mišljenje možnosti reči.« (Henrich 1967, 145) Skratka, »vsa možnost predpostavlja nekaj dejanskega, v čemer in po čemer je dano vse mišljeno. Potemtakem obstaja neka določena dejanskost, katere sama ukinitve bi ukinila vso notranjo možnost sploh.« (643) Prav proti tej postavki bo, kot smo pokazali že zgoraj, kasneje, v *Kritiki*, nastopil Kant in jo označil za hipostazo transcendentalnega ideala, hipostazo ideje, ki »jo je um postavil zgolj kot pojem vse realnosti za temelj celovite določitve sploh, ne da bi zahteval, da je ta realnost objektivno dana in tvori sama neko reč.« (IV., 521)

A hujša napaka se skriva v naslednjem koraku, ki ga je Kantov dokaz tudi prisiljen storiti. Pokazati mora namreč, da je »dejanskost, katere sama ukinitve bi ukinila vso notranjo možnost sploh« (643), pravzaprav absolutno nujno bitje — kajti tisto, česar nasprotje je popolnoma nemožno, je brezpogojno nujno. Drugače rečeno, ker »nekaj eksistira na absolutno nujen način,« (644) je to »nekaj« absolutno nujno bitje. Ker pa ima to bitje tudi neke določene lastnosti, vsebuje tudi najvišjo realnost.

Oglejmo si nekoliko na hitro kako pravzaprav poteka Kantovo napredovanje od

točke, ko mora dokazati, da absolutno-nujnemu bitju pripadajo določene lastnosti. To brezpogojno nujno bitje je najprej *eno* samo. Nujno bitje je zadnji realni temelj vse možnosti, temelj vsega obstoja in vseh stvari, kolikor so dane kot posledice. Vse stvari so od tega temelja odvisne — tako glede na svojo možnost kot tudi glede na svoj obstoj. Nekaj, kar pa je samo odvisno, ne more biti hkrati tudi temelj in vzrok nečemu, kar je zadnji realni temelj. Potemtakem ne more hkrati obstajati več stvari, bitij, ki bi bila absolutno nujna, temveč lahko obstaja eno samo. To bitje, je nesestavljeno, oziroma, *enovito, einfach*. Vzemimo, da bi bilo to bitje sestavljeno iz delov, od katerih bi bil eden brezpogojno nujen. Vsi ostali bi bili v tem primeru njegovi učinki in kot taki od njega odvisni — torej bi ne bili absolutno nujni. Če pa bi bilo več delov, ali pa kar vsi, absolutno nujni, bi bili med seboj v protislovju, kar spet pomeni, da bi ne bili absolutno nujni. Kaj pa če bi bili deli naključni, celota vseh pa absolutno nujna? To je nemogoče, kajti agregatu substanc ne pripada nič več obstoja ali možnosti kot ga ima v svojih delih. Nadalje je absolutno nujno bitje tudi *nespremenljivo* in *večno*. Ni namreč mogoče, da absolutno nujno bitje eksistira na več možnih načinov, kajti potem bi ne bilo absolutno nujno. Absolutno nujno bitje ni možno na noben drug način kot na način, kakor dejansko je, obstaja. Njegova nebit je popolnoma nemogoča, to pa pomeni, da to bitje ne more ne nastati ne miniti. Če pa absolutno nujno bitje nima ne izvora ne konca — je večno. In ker to bitje vsebuje, bodisi kot določitve bodisi kot učinke, ki so dani po tem zadnjem realnem temelju, vse mogoče date, to pomeni, da mora biti po njem pojmljena na takšen ali drugačen način vsa realnost. Takšno bitje je najrealnejše med vsemi možnimi bitji, drugače rečeno — absolutno nujno bitje vsebuje *najvišjo realnost*. Ker pa najvišje vsebuje vso realnost, poseduje tudi *razum in voljo*. Slednje pa ima kajpak dejansko, resnično, realno, še več, to bitje je zmožno razuma in volje v najvišji možni meri. V primeru, da absolutno nujno bitje ne bi posedovalo razuma in volje, ostala duhovna bitja pa — kot vemo — ju, bi bil učinek večji od svojega vzroka — kar je protislovje. Zato mora torej to bitje posedovati razum in voljo, drugače rečeno, absolutno nujno bitje je *duh*. Videli smo torej, da »nekaj eksistira brezpogojno nujno. To nekaj je eno v svojem bistvu, enovito v svoji substanci, po svoji naravi duh, večno v svojem trajanju, nespremenljivo po svoji kakovosti, samozadostno v pogledu vse možnosti in dejanskega. To bitje je Bog.«(651)

Tako *Spis*. Za konec nam preostane še ocena tega dokaza, oziroma vprašanje, v katerih točkah je bila Kantova samokritika upravičena. Kolikor ta dokaz zagreši isto napako kot vsi ostali dokazi za božji obstoj, je Kantova kritika vsekakor upravičena in v tej točki tudi ni potrebe po kaki posebni obravnavi tega dokaza v *Kritiki*. Več težav pa je s Kantovo razlago motivov in razlogov, ki so privedli do njegovega dokaza, saj dokaz ne izhaja iz nobenega obstoja, kajti obstoj ni predikat, temveč izhaja iz pojma možnosti. Potemtakem Kantov dokaz ni identičen z naravnim potekom, ki izhaja iz dejstva, da »nekaj, karkoli že,

eksistira.« (IV., 524) Čeravno Kantova osnovna postavka, da namreč ni mogoče, da ničesar ni, sama po sebi ni sporna, pa je sporna Kantova identifikacija formalne in materialne možnosti. Drugače rečeno, pojem možnosti, s kakršnim je operiral Kant v *Spisu*, je dogmatični pojem možnosti, saj izenačuje formalno in materialno možnost. Ker pa velja, da »nepogojena nujnost sodb vendarle ni absolutna nujnost stvari« (IV., 530), velja tudi, da materialna možnost ni identična s formalno možnostjo. Vzemimo v ponazoritev primer sodbe, ki trdi, da ima trikotnik nujno tri kote. Če nekoliko premislimo, pravi Kant, primer v resnici ne trdi, da ima trikotnik absolutno-nujno tri kote, saj bi to pomenilo, da trije koti absolutno-nujno obstajajo, oziroma, da sam trikotnik eksistira absolutno-nujno. Primer skuša povedati pravzaprav tole: pod pogojem, da je trikotnik tu, da je dan, so dani tudi trije koti v njem, kajti, če je dan nek trikotnik, morajo biti dani tudi trije koti, ne pa nemara štirje, ali karkoli drugega. Skratka, geometrično in tudi vso ostalo logično nujnost lahko mislimo šele na ozadju danega. Šele pod pogojem, da je nekaj dano, je možno tudi mišljenje, torej vendarle ni mogoče, da ničesar ni. Če pa je tako, potem je tudi že v *Spisu* na nek način na delu koncept transcendentnega ideala, koncept tistega tretjega, ki ga vsaka reč predpostavlja kot svoj »pogoj *a priori*«. (IV., 515)

Literatura

- Hegel, G.W.F.: (1983) *Istorija filozofije III.*, BIGZ, Beograd
- Heimsoeth, Heinz: (1969) *Transcendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, III. del (str. 409-643).
- Henrich, Dieter: (1967), *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, J. C. B. Mohr, Tübingen .
- Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12. Bd., izd. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988⁶, zv. II., str. 621-738.
- Klepec, Peter: (1992), *O idealu čistega uma*, v: *Problemi-Eseji* št. 3-4/1992, str. 91-125.
- Leibniz, G. W.: (1979), *Izbrani filozofski spisi*, SM, Ljubljana.
- Moreau, Joseph: (1969) *Le dieu des philosophes*, (Leibniz, Kant et nous), Vrin, Librairie philosophique, Pariz.
- Pinder, Tillmann: (brez letnice), *Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit, Untersuchungen zur Vorgeschichte der »transcendentalen Theologie«*, Diss., Freien Universität Berlin (brez navedbe letnice).
- Sala, Giovanni B.: (1990), *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Walter de Gruyter, Berlin & New York.