

Razumem, da bi verjel

ANDRINA TONKLI

POVZETEK

Spis govori o dokazih za bivanje božje v racionalizmu; ključni položaj pripada tu ontološkemu dokazu kot dokazu, ki izhaja iz pojma Boga - pojem pa je stvar razuma in ne vere.

ZUSAMMENFASSUNG

ICH VERSTEHE, UM ZU GLAUBEN

Der Beitrag spricht über die Beweise vom Dasein Gottes im Rationalismus; die Schlüsselstellung gehört hier dem ontologischen Gottesbeweis als dem Beweis aus dem Begriff Gottes - Begriff ist aber eine Sache des Verstands und nicht des Glaubens.

Pozitivna teologija je razumska apologija božjega razodetja. Metafizika kot ontoteologija ne izhaja iz razodetja, ampak skuša prednati svet razumsko utemeljiti in razložiti; prav tako kot teologija pa se tudi klasična metafizika ne sprašuje po biti (in biti Boga) *kot taki*, marveč skuša idejo Boga, tj. idejo prvega in odlikovanega bivajočega, znanstveno legitimirati. Dokazi za bivanje božje tako niso ne za teologijo ne za metafiziko "običajna pot k Bogu, ampak so *teodiceja*, so naknadno potrdilo, da je ideja Boga znanstveno legitimna in da so dvomi o njej znanstveno neosnovani".¹ Prvotno izkustvo božjega kot takega ni torej ne "stvar" teologije ne "stvar" metafizike, ampak ima očitno svoj izvor v nekem pred-logičnem življenju; to pa pravzaprav pomeni, da se absolutno zasnuje v relativnem.

Na tem mestu se ne bomo poglobljali v pomislek, ali je dokazovanje Boga sploh razumno početje, ostali bomo pri dejstvu, da so vsi dokazi za bivanje božje razumski, da pa obstaja en sam, ki božje bivanje dokazuje iz razuma a priori.

V čem je sploh smisel racionalnosti, o kateri tu govorimo? Če se že pojma racionalnosti in znanstvenosti pokrivata, potem se očitno pojem znanstvenosti ne ujema s tem, kar mi običajno razumemo kot znanost; v znanosti je namreč hipoteza Boga nepotrebna.

Prava racionalnost kot spoznanje iz principov je prav spoznanje iz bistvenih zakonov, je spoznanje dejanskosti iz zakonov njene čiste možnosti. Osnovna nit racionalizma je hoteti-voditi-samega-sebe. To hotenje je potem razumljeno kot svobodna volja, iz katere

1 - Aleš Ušeničnik: Uvod v filozofijo II. (Metafizični del), Lj. 1924, str. 388;

se ne osnuje le metodično mišljenje vsake znanosti, pač pa tudi sleherni imperativ etičnega delovanja.

Svobodna volja je izvorno neko stremljenje, ki prežema človeško življenje in tako izpričuje, da človek vedno (že) živi kot (z)možnost in kot umnost (v svojem specifičnem predteoretskem smislu) - od tod motivacija, želja in volja po umskem samovodenju in samouresničevanju. Od tod volja postati Subjekt in od tod končno tudi ideja Boga. Nasproti absolutnemu idealu popolnosti stoji torej relativno in subjektivno življenje - ne kot njegovo nasprotje, marveč kot njegov izvor. Kot izvor absolutnega nosi končno v sebi vedno pečat neskončnosti.

"Človek se moti dokler živi", torej - dokler je človek. Zmota zategadelj ni le odprta bistvena zmožnost, ampak tudi - v vsakem človeškem življenju - faktično neizogibna možnost. V tem človeškem življenju kot možnosti in sicer omejeni, tj. končni možnosti, nima svojega izvora le Bog filozofov, temveč tudi Bog Izakov in Bog Jakobov, čeprav je ravno ta izvorna jasnitev vedno že izpuščena takov teologiji kot v metafiziki. Teologija in metafizika namreč božjega ne pojasnjujeta, marveč Boga dokazujeta.

Aposteriorni dokazi božjega bivanja so formulirani kot sklepi iz danih posledic na obstoj njihovega vzroka. - "Zakaj Bog, če je, je A in Ω vsega stvarstva."² Tako sklepanje velja le, v kolikor vzročno-posledični neksus sam ni dojet zgolj kot pravilo razuma, temveč prvenstveno kot realna strukturna zakonitost stvarstva. Človek kot razumno bitje je le del ustvarjene narave, čeprav je ustvarjen tako, da iz pozicije ustvarjenega hkrati razumeva stvarstvo ter v njem razbira Stvarnika. Bog kot natura naturans je hkrati prvi in zadnji člen vzročno-posledične verige, v katero je vpeta natura naturata, tj. prvi vzrok in zadnji smoter vzročno-posledičnega ustroja vsega bivajočega kot celote. Vzročno-posledična struktura ima tako smisel onto-teološke strukture.

Ontološki dokaz, ki a priori iz ideje najpopolnejšega bitja v našem razumu dokazuje njegovo eksistenco, je prvi predložil sv. Anzelm. Čeprav ga je podredil svoji maksimi: *credo, ut intelligam*, ni z njim prekršil le silogistične forme, pač pa je (nehote in nevede) naletel na novo obalo. Anzelm je ontološki dokaz namenil poganom, tj. tistim, ki Boga ne poznajo ali ne priznajo - skratka ljudem, ki nimajo vere, imajo pa (kot ljudje) razum. Če pa je tisto občečloveško razum in ne vera, potem kot univerzalna maksima vendarle velja obrnjeno: razumem, da bi verjel.

Vendar pa se je ontološki dokaz izkazal za svojevrstni "nesporazum" - nesprejemljiv ni bil le za stališče aristoteljanskega realizma, marveč tudi s stališča kritičnega racionalizma.

1. Za Tomaža Akvinskega ni bilo sprejemljivo dvoje: prvič, da eksistenca Boga sledi kot konsekvence iz njegove esence (za Tomaža je namreč "*Deus enim suum esse*"³), in drugič, da nam je lahko esenca Boga znana a priori. Akvinec zanika, da nam je lahko pojem Boga evidenten, ontološki dokaz je zato zanj nesmisel. Eksistenco Boga po njegovem lahko dokažemo samo a posteriori - iz nam znanega, iz ustvarjenega sklepamo na neznano, na Stvarnika in nikoli obratno.

Anzelmov dokaz povzema Tomaž takole: ni potrebno, da realno poznamo Boga, da bi vedeli, kaj je - zadošča, da razumemo, kaj označujem pojem, ki ga imamo o Bogu; ta pojem označuje: "*quo maius cogitari non possit*" - največji, od katerega večjega si ni mogoče

2 - Prav tam, str. 385;

3 - Tomaž Akvinski: *Summa theologiae*, I. del, 2. vprašanje, čl. 1;

misлити, pa je lahko samo tisti, ki ni le v razumu, ampak tudi v realnosti. Sledi kritika: če je eksistenca Boga vezana na njegovo esenco na tak način, da je evidentna tistemu, ki pozna esenco, potem je ni potrebno deducirati iz pojma Boga, ki je postavljen z nominalno definicijo.

Sv. Tomaž se ne pusti speljati iz realistične optike; zanj je realnost stvari tista, v kateri temelji resnica in je merilo vseh mojih sodb - moje misli morajo tej realnosti slediti. Eksistenca na sebi ali *ens per se* (ki je Bog) ni dostopna našemu spoznanju a priori, temveč zgolj a posteriori. Za Akvinca ni sporna realna vrednost logičnih predikatov, če le mišljenje sledi stvari. Sklepanje iz ideje na resničnost pa ni le sporno, marveč je nepravilno in tvori silogizem *metábasis eis álogénos*, in sicer preskok iz reda idealnega v red realnega - to se pokaže, ako ontološki dokaz zapišemo v formi silogizma:

- tudi neuki človek lahko misli Boga kot najpopolnejše bitje;
- bitje je najpopolnejše, če ne biva le v razumu, ampak tudi realno;
- Anzelmov sklep: torej Bog kot najpopolnejše bitje tudi dejansko biva.
- Pravilni sklep: torej si tudi neuki človek lahko misli, da Bog biva.

Sklepati iz ideje Boga, ki jo imamo v moji glavi, na njegov obstoj v realnosti ni skratka tudi za sv. Tomaža v ničemer modrejše kot zaključiti, da umišljen otok zares obstaja.

2. Medtem ko je Tomaž Akvinski ontološkemu dokazu očital nominalen pojem Boga, je pri Kantu prav logični aspekt resnice vzrok, da dokazu odreče sleherni veljavnost.

Razumsko mišljenje je predikativno, to pomeni, da neko stvar lahko razumsko spoznamo in določimo le s pritiskanjem predikatov. Stvar sama - tako, kakor je na sebi - je predikativnemu mišljenju principiellno nedostopna. Z drugimi besedami: nosilec predikatov, tj. absolutni subjekt, ki se sam ne more znati v funkciji predikata, je kot realnost na sebi predikativnemu načinu mišljenja nedostopen. Če kljub temu teoretiziramo o stvari na sebi, zapademo v nerazumnost.

Bit ni realni predikat, temveč je v logični uporabi zgolj kopula sodbe. Po Kantu ni mogoče nobene eksistence (pa naj gre za tolarje ali za Boga - logika se ne more ozirati na ontološko prednost) dokazati z logičnim instrumentarijem. Eksistenca je lahko samo empirično dana in spoznana s pomočjo izkustva. Zato ontološki dokaz bodisi ne pripada redu logičnih dokazov (in s tem izgubi logično nujnost) bodisi je, v kolikor vztraja kot logični sklep, navaden paralogizem.

Iz povedanega sledi, da je ontološki dokaz sicer dokaz iz razuma, vendar je ravno zategadelj karakteriziran kot nerazumem in celo nerazumski. Kam potem ontološki dokaz sploh še lahko umestimo, če je vsem "na poti", če krši tako stara kot nova pravila igre? Edina možna rešitev, ki se ponuja, je: prepoznati ontološki dokaz kot most med idealnim in realnim redom, med racionalističnim in realističnim načinom, ki prav na način premostitve krši oba ter na ta način omogoča, da je logično hkrati realno. Ta hkrati moramo razumeti v smislu soobstajanja kot soustrežanja, v katerem sta si dve stvari funkcionalno prirejeni tako, da tečejo procesi vzporedno, kot da bi eni druge povzročali, dasi jih ne.

Ako tako razumemo ontološki dokaz, potem ni le "oslovski most" Descartesovega dualizma, marveč bi lahko rekli, da se v paralelizmu, ki ga je Descartes vzpostavil prek Boga, srečuje ta in soobstajata dve miselni epohi.

Kakorkoli že obračamo, Bog ostaja center Descartesovega filozofskega sistema. Descartes sicer začenja svojo (in obenem novoveško) filozofijo s "cogito", a ta začetek še v isti sapi izolira kot *res cogitans*, ki v tej osamitvi kaj hitro pokaže svojo nesamostojnost:

1. Iz solipsizma misleče substance je možno in legitimno iziti le na aprioren način. Edini razpoložljivi dokaz eksistence (ki nisem jaz sam) a priori je ontološki dokaz božjega bivanja. Edina pot, po kateri se samogotovi jaz lahko z gotovostjo vodi, je torej pot prek Boga.

Solipsistični jaz ni prazen jaz - v sebi najdeva različne ideje. Te ideje razvršča Descartes v III. meditaciji na različne načine:

a) - prave ideje ali podobe stvari;

- predstave, ki so več kot ujemanje s stvarjo (hotenje, bojazen, zanikanje, zatiranje);

(§5)

b) - ideje kot čiste misli, ki niso ne resnične ne lažne;

- sodbe, ki šele vzpostavijo relacijo ideja-stvar, so lahko resnične ali lažne (Descartes ne navaja vrst sodb); (§6)

c) ideje po provenienci: vrojene, pridobljene, od mene narejene; (§7)

d) ideje po realnosti, ki jo vsebujejo: ideje substanc, ideje akcidenc. (§13)

Največ realnosti vsebuje ideja Boga; kar vsebuje ta ideja, presega mene kot mislečo stvar in mi v tem preseganju kaže nekaj radikalno drugega, kot sem jaz, zato mi edino ta ideja daje razlog za sklepanje, da zares obstaja nekaj izven mene - popolnejše namreč nikoli ne izhaja iz manj popolnega, ampak vselej obratno. Ideja Boga torej ni zgolj neka ideja ne-jaza, ki bi se je dalo v skrajni konsekvenci sestaviti tudi s kombinacijo idej, ki jih imam o sebi, ampak vsebuje nekaj, kar mene samega bistveno presega, zato sklepam, da mora nujno tudi aktualno obstajati vzrok te ideje, ki je drugačen od mene. Po Descartesu je torej nekaj zanesljivo drugačno od mene samo, če je absolutno drugačno, tj. če ni le po analogiji z menoj nekaj drugega od mene, marveč je absolutno nad menoj. "... da sem dosihmal ne po trdni sodbi, temveč le po nekem slepem nagibu verjel, da bivajo neke stvari drugačne od mene, ki pošiljajo svoje ideje ali podobe po čutnih organih ali kakor si že bodi drugače."⁴

"Toda ponuja se mi še neka druga pot, po kateri lahko raziščem, ali bivajo zunaj mene nekatere izmed stvari, katerih ideje so v meni. Kolikor so te ideje zgolj neki modusi mišljenja, med njimi ne vidim nikakršne neenakosti in o vseh se zdi, da izhajajo iz mene na enak način. Kolikor pa kaže ena ideja eno stvar in druga drugo stvar, je jasno, da sta med seboj močno različni. Zakaj nedvomno so tiste, ki mi kažejo substance, nekaj več in vsebujejo več objektivne realnosti kakor tiste, ki kažejo moduse ali akcidence. In prav tako ima ideja, po kateri pojmujem Boga, stvarnika vsega, kar biva, razen njega, v sebi zares več objektivne realnosti kakor tiste ideje, po katerih se kažejo končne substance."⁵

"Če je objektivna realnost katere izmed mojih idej tolikšna, da sem prepričan, da ta realnost ni v meni ne formalno ne eminentno in da zato jaz sam ne morem biti vzrok te ideje, iz tega nujno sledi, da v svetu nisem sam, temveč biva tudi neka druga stvar, ki je vzrok te ideje."⁶

Iz cogita ne morem sestopiti direktno v svet, kajti mišljenje ne more a priori z logično nujnostjo dokazati eksistence stvari; eksistenca je logiki vnana. Iz ideje telesnih stvari ne morem dokazati, da take stvari res bivajo tudi aktualno. Cogito ni ontološki vzrok sveta, ki bi svet konstituiral iz sebe, ampak ga poskuša le rekonstruirati, v tem je njegova arbitarnost.

4 - Descartes: Meditacije o prvi filozofiji (M) (SM, Lj. 1973), M. III§ 12;

5 - prav tam, M. III§ 13;

6 - prav tam, M. III§ 16;

Dejanski apriorni vzrok sveta je Bog - ko Bog misli, svet obstaja, zato je edina apriorna pot do sveta, ki se mišljenju ponuja, prek Boga. To pomeni - če dokažem Boga a priori, iz mišljenja, sem v bistvu uspel spoznati tudi svet v njegovem absolutnem vzroku, to pa je najpopolnejše spoznanje sveta, ki mi je dostopno.

Bog je torej most k objektivni realnosti - mišljenje je substanca na eni strani, res extensa na drugi, med njima je realna razlika - nobena ne potrebuje druge za svoj obstoj, sami nista sposobni vzpostaviti nobene medsebojne povezave, zato je potrebna neka tretja entiteta; vendar ni primeren kakršenkoli polovični posrednik, sicer bi rabili še četrtega, ki bi posredoval med posredovalcem in posredovanim in tako in infinitum. Edina skupna lastnost teh dveh substanc je, da sta ustvarjeni od istega stvarnika; Bog kot izvor zagotavlja isto strukturo obeh in s tem ujemanje med njima. Samo prek enake strukture, ki je "vsajena" v obe substanci, lahko mišljenje zapopade bistvo telesne stvari. Bog je dal iste zakone mišljenju kot razsežni stvari; na primer: zakon vzročnosti je vrojen mišljenju in fizični naravi, isto velja tudi za vse matematične zakone in šele matematizirana narava je lahko predmet matematiziranega mišljenja. S tega gledišča so lahko konstitutivna določila razuma hkrati tudi konstitutivna določila predmetnosti. Nosilec ujemanja med mišljenjem in stvarnostjo, nosilec resnice je torej Bog kot absolutni zakonodajalec.

2. Razum pa vsebuje tudi "večne resnice", ki ne zahtevajo eksistence zunaj mišljenja, pač pa zahtevajo zagotovilo resničnosti. Mišljenje sicer vsebuje kriterij resničnega spoznanja, nima pa v posesti same Resnice. Večne resnice zahtevajo obstoj večnega razuma. Po tej poti pridem zopet do Boga, ki se tokrat kaže kot absolutni fundament vse resnice.

3. Cogito je samo ustvarjena substanca. Za cogito bi lahko rekli, da se zanj ne ve, če je "monada" - je sicer en, ni pa hkrati tudi enovit in če ni enovit, bi utegnil biti tudi sestavljen. V sebi ne nosi principa individualnosti, zato ni samo ustvarjen, ampak tudi neprenehoma "vzdrževan". Cogito nima kontinuitete v sebi, temveč v Bogu; ker pozna Descartes samo misli, ki se jih zavedam, trdi, da sem tako dolgo gotov svojega bivanja, kolikor dolgo mislim, enako je z vsemi drugimi spoznanji:

"... povsem očitno razvidno je, da so trije koti trikotnika enaki dvema pravima in ne morem si kaj, da ne bi verjel, da je to res, dokler pazim na dokaz te trditve: a brž ko odvrnem pozornost, se utegne zlahka primeriti - čeprav se še zelo jasno spominjam, da sem ga jasno sprevidel - da podvomim o njegovi resničnosti, če ne bi poznal Boga."⁷

Tretjič se torej Bog javlja kot Stvarnik in Ohranjevalec.

1. ONTOLOŠKI DOKAZ

"Da lahko dokažemo, da je nek Bog edino zato, ker je nujnost, da je ali eksistira, zajeta v pojmu, ki ga imamo o njem."⁸

7 - prav tam, M. V. § 14;

8 - Descartes: Principi filozofije (P) (Les principes de la philosophie, Oeuvres et Lettres, Pléiade, Gallimard 1953), §14;

S tem, ko apraiono dokažemo eksistenco Boga, dokažemo posredno tudi vse ostale eksistence in esence po njihovem vzroku. Če mišljenje zapopade Boga, zapopade s tem svet kot totaliteto. Tu se filozofija po Heglu začne, šele to je pravi začetek filozofskega sistema, zato je samo Spinoza začel pravilno, ko je začel s *causo sui*. Toda Descartes prav tako vidi pravi začetek (v ontološkem smislu) v Bogu. "Cogito ergo sum" je prvo gotovo spoznanje (spoznavnoteoretsko prvo), ki požene mišljenje k pravemu začetku, to pa je Bog.

Toda končni um ne more nikoli docela zapopasti neskončnega uma, ampak se ga lahko le dotakne:

"Ker namreč že vem, da je moja narava zelo šibka in omejena, narava Boga pa neizmerna, nedoumljiva in neskončna, iz tega dovolj dobro vem tudi to, da Bog zmore nešteto stvari, katerim vendar ne poznam vzrokov."⁹

Cogito ima status dela v celotnem stvarstvu:

"... da je ustvaril (sc. Bog) ali da vsaj more ustvariti mnogo drugih stvari tako, da bi jaz imel samo vlogo dela v veselstvu stvari".¹⁰

Descartes navaja v *Principih filozofije* in v *Meditacijah* iste dokaze za bivanje božje, vendar ne v istem vrstnem redu; tek *Meditacij* je namreč tek iskanja, medtem ko *Principi* beležijo ugotovitve.

Če hočemo govoriti o ontološkem dokazu pri Descartesu, si moramo vsaj okvirno priklicati v spomin njegov pojem resnice: Resnica temelji v relacijah med hipotetičnimi termini; te relacije sicer korespondirajo z relacijami med stvarmi - kar pa se izkaže šele kasneje, ko je dokazano, da stvari sploh obstajajo in ko je dokazan porok te korespondence.

Matematično pojmovanje resnice predstavlja uvod v ontološki dokaz: Descartes sodi, da pripada eksistenca Bogu na isti način kot pripada trikotniku lastnost, da je vsota njegovih kotov enaka dvema pravima. Eksistenca Boga je prav tako nujna, kot so nujni geometrijski aksiomi:

"In kot vidi (sc. razum), da je nujno razumeti v ideji, ki jo ima o trikotniku, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima, in sklepa, da ima trikotnik tri kote enake dvema pravima, enako dojema, da je nujna in večna eksistenca, zajeta v ideji, ki jo ima o perfektnem bitju - zato mora zaključiti, da to perfektno bitje je ali eksistira."¹¹

Descartes skuša s to primerjavo najprej predočiti nujnost zveze: kot *nujno* pripada vsakemu trikotniku to, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima, pripada Bogu to, da eksistira. Vendar pa ima ta primerjava daljnosežnejše posledice: eksistenca Boga postane analogna matematičnim resnicam, le-te pa so povsem distancirane od realne eksistence svojih figur.

Descartesov pojem resnice je torej nasproten Tomaževemu: nujne resnice niso odvisne od realnosti.

"Pri sebi nahajam nešteto idej nekih stvari, o katerih, dasi morda zunaj mene ne bivajo nikjer, vendar ni mogoče reči, da niso nič. In čeprav jih nekako mislim po mili volji, si jih vendar ne izmišljam, temveč imajo svoje resnične in nespremenljive narave."¹²

Matematične in logične figure so irelevantne do svoje eksistence v naravi. Obstajajo le v mojem mišljenju; lahko jih mislim ali pa tudi ne, toda vselej, ko jih mislim, moram

9 - Descartes: M. IV. §6;

10 - Prav tam., M. IV. 7;

11 - Descartes: P. §14;

12 - Descartes: M. V. §5;

upoštevati lastnosti, ki sestavljajo neko figuro, njeno resnično in nespremenljivo naravo. Edino na tej ravni esenc ali večnih resnic se lahko javlja eksistenca Boga a priori. Toda večne resnice eksistence izven mišljenja izključujejo (tj. je ne zajemajo v svoji vsebini in je zato tudi ne morejo potrjevati in dokazovati), v ideji Boga pa je *nujno* vključena. "Resda si ne morem misliti Boga brez bivanja, kakor si ne morem misliti gore brez doline; zagotovo pa iz tega, da si mislim goro z dolino, ne sledi, da je na svetu kaka gora..."¹³

Od kod ideji Boga ta privilegij, zaradi katerega se razlikuje od vseh ostalih idej ali bistev? Ali pa je morda vendarle ontološki dokaz zgolj logična napaka?

Eksistenca stvari je naključje, nujna so le bistva. Če bi večne resnice vsebovale eksistence, bi izgubile karakter večne veljavnosti. Bog je večen, kar pomeni, da je on edini, ki v strogem smislu "je". Bivanje Boga je hkrati njegovo bistvo - večno bistvo. Pojem Boga je: "jaz sem, ki sem".

Nujna sopripadnost gore in doline ne podeljuje nujnosti nobeni posamezni gori, ampak prepušča njen obstoj prigradnosti. Tudi, če ne bi obstajala nobena gora, bi ne mogli trditi, da bi bila možna brez doline, medtem ko pojem Boga ne obsega nič razen njegovega bivanja. Ontološki dokaz torej lahko primerjamo z večnimi resnicami le po nujnosti, ne moremo pa ga z njimi izenačiti tudi po vsebini:

"Ne, tu je skrit varav sklep. Zakaj iz tega, da ne morem misliti gore brez doline, ne sledi, da kje bivata gora in dolina, temveč samo, da gore in doline ni mogoče ločiti druge od druge, pa če bivata ali ne. Toda iz tega, da morem misliti Boga samo kot bivajočega, sledi, da je bivanje neločljivo od Boga in zatorej Bog v resnici biva, ne zato, ker bi moja misel to povzročila ali sploh kaki stvari naložila neko nujnost, temveč nasprotno zato, ker me nujnost te stvari, namreč bivanja božjega, determinira, da tako mislim."¹⁴

Definicijo Boga je mogoče vzporejati z matematičnimi definicijami zato, ker ne predpostavlja empirično realnost objekta, vendar pa se od njih bistveno razlikuje po tem, da implicira referenco na absolutum, na bitje po sebi; ta referenca je vključena v pojem Boga in mu daje ontološki privilegij, ki presega logiko in matematiko.

Božja eksistenca se popolnoma loči tudi od eksistence empiričnih stvari - slednje se v nobenem primeru ne da deducirati iz bistva (pojma) stvari. Če bi hoteli govoriti o neki relativni nujnosti kontingentnih stvari, moramo najprej apriorno dokazati eksistenco nujnega bitja, saj je Bog bitje, ki obstaja po sebi, kontingence pa so bitja, ki obstajajo po drugem, tj. po Bogu.

Božja eksistenca torej ne odgovarja niti eksistenci empiričnih objektov niti eksistenci idealnih bistev ali večnih resnic, ampak je absolutni temelj-izvor obeh; iz tega temelja izhaja tako zagotovilo resničnosti naših sodb kakor zagotovilo eksistence vseh empiričnih stvari. Bog je absolutna neskončnost in absolutni temelj, od katerega je odvisno popolnoma vse.¹⁵

Dokaz eksistence Boga a priori postavlja Boga kot evidenco, ki je ne morem zanikati, ne da bi s tem zašel v kontradikcijo - po tej plati se torej ontološki dokaz kaže kot čisti logični dokaz, ki temelji na principu identitete in neprotislovnosti.

13 - Prav tam, M. V. §9;

14 - Prav tam, M. V. §16;

15 - Prav tam, M. III. §24;

"Ta argument (ontološki) velja, če je le najpopolnejše bitje možno, da torej ne vsebuje nikakršnega protislovja... Za geometrijski dokaz božjega obstajanja preostane torej samo to, da se možnost Boga izstavi s pedantno točnostjo in geometrijsko strogostjo."¹⁶

Leibniz je upošteval empirično kritiko, češ da ni nič v idejah razuma, kar ne bi bilo prej v čutih, zato se ni zadovoljil že s tem, da odkrije neko idejo in jo sprejme, ampak je poskuša najprej dokazati, da je ta ideja sploh možna - možna pa je takrat, kadar ne vsebuje kontradikcije. Šele ko dokažem, da je pojem Boga možen, imamo gotovo izhodišče, iz katerega se pokaže, kako prehaja esenca v eksistenco, hipotetična resnica v absolutno in ideja v svet. Sklep od esence k eksistenci presega logiko in je rezerviran samo za Boga - edinole pri njem velja konsekvence a posse ad esse, toda ta izjema je ključna in zadostuje, ker utemeljuje eksistenco nasploh.

Na vprašanje, kako je možna eksistenca Boga, je dal odgovor že Anselm:

"(Bog) Nima ne začetka ne konca ne delov. Je hkrati povsod in vedno, zato je pri njem poskus misliti neeksistenco - kontradikcija. To je namreč možno samo pri bitjih, ki obstajajo v eni časovni periodi, v drugi časovni periodi pa ne - pri bitjih, ki imajo časovne in prostorske meje."¹⁷

Descartes je prevzel ontološki dokaz od Anselma (ta, od katerega večjega si ni mogoče misliti, nujno obstaja tudi v realnosti, v nasprotnem primeru bi si lahko mislili nekoga še večjega, namreč tega, ki obstaja tudi v realnosti) in trdi, da najpopolnejšemu bitju ne more manjkati nobena popolnost; ko bi mu umanjala eksistenca (ki jo Descartes šteje med perfekcije), bi ne bil najpopolnejše bitje, kar je *contradictio in adiecto*.

"Misliti Boga (to je nadvse popolno bitje), ki bi mu manjkalo bivanje (se pravi, ki bi mu manjkala neka popolnost), je prav tako nesmiselno, kakor misliti si goro brez doline."¹⁸

"Zakaj ni mi dano na prosto izbiro, da bi mislil Boga brez bivanja (se pravi nadvse popolno bitje brez najvišje popolnosti), kakor mi je dovoljeno, da si predstavljam konja s krili ali brez kril."¹⁹

Pri Spinozi pa najdemo naslednje mesto:

"Če ne more biti dan vzrok ali razlog, ki bi onemogočal ali odstranjeval bivanje Boga, je treba vselej zaključiti, da Bog nujno biva... Takega razloga ni ne zunaj njega ne znotraj njega... Če bi bil zunaj njega, sledi, da je Bog omejen, če bi bil znotraj njega, sledi, da je Bog v protislovju s seboj."²⁰

Pa še Leibniz:

"Tako ima samo Bog (ali Nujno Bitje) ta privilegij, da more eksistirati, če je možen. Ker pa ne more nič ovreti tega, kar ne vsebuje nobenih meja in potemtakem nobenega protislovja, že to samo zadostuje za apriorno spoznanje Božje Eksistence."²¹

Vidimo, da od vseh citiranih avtorjev Descartes najbolj odstopa; lahko bi mu očitali, da je (celo v primerjavi z Anselmom) zaobšel spraševanje o možnosti Boga s sklicevanjem na božjo perfektnost. Descartes šteje eksistenco med perfekcije - kot so ga učili jezuiti v La

16 - Leibniz: Izabrani filozofski spisi, FB Zagreb, 1980, str. 32;

17 - Anselm: Proslogion, Oeuvres philosophiques de st. Anselme, Montaigne Paris 1947, str. 213/214;

18 - Descartes: M. B. §8;

19 - Prav tam, M. V. §10;

20 - Spinoza: Etika I. del, pravilo 11, 2.dokaz;

21 - Leibniz: Monadologija, §45;

Flèche (Leibnizov očitek), da je nekaj višjega in večjega obstajati, kot ne obstajati; on sam tega ni posebej dokazoval.

Ontološki dokaz je edini čisti razumski dokaz, zato je v racionalistični filozofiji privilegiran, čeprav ni edini. Descartes (in kot smo videli tudi Leibniz) ga vzpostavi prek analogije z geometrijskimi zakoni; razlika je edino ta, da ideja Boga vsebuje eksistenco, ideja trikotnika pa samo lastnosti svojega objekta. Toda ta privilegij Boga je morda ogrožen že s tem, da je Descartes ontološki dokaz predstavil v geometrijski formi, ki sugerira, da gre za sklepanje od ideje na realnost objekta te ideje, pri čemer ima Bog nehote pozicijo objekta. Že Spinoza pa je ontološki dokaz formuliral nedvoumno: esenca Boga je neločljiva od njegove eksistence; enako Leibniz: pri Bogu možnost in aktualnost sovpadata. Eksistenca se iz pojma Boga ne deducira kot konsekvence; iz tega sledi, da ontološkega dokaza vendarle ni mogoče izenačiti z logičnim sklepom, kakor tudi ne božje eksistence z logično nujnostjo. Ločujemo tri vrste nujnosti:

- nujne resnice dokažemo tako, da z analizo pokažemo vključenost predikata v subjekt; to je logična nujnost;

- kontingence dokažemo tako, da pokažemo na njihove vzroke; to je relativna nujnost;

- nujnost božje eksistence pa je absolutna ali metafizična nujnost, ki presega obe. Absolutna nujnost, iz katere Bog obstaja, ne sledi iz njegove esence, ampak je v resnici izraz njegove potence, aktualnosti - to je ontološka nujnost, ki je pogoj in princip logični nujnosti. Osnovni zakon, na katerem temelji logična nujnost, je zakon neprotislovnosti. Na ravni Boga, ki je brez limit, je ta zakon presežen, zato je zahteva po neprotislovnosti odveč in nesmiselna - kjer ni sploh nobene možnosti kontradikcije, je zakon, ki prepoveduje kontradikcijo, povsem nepotreben. Obratno pa je božja neprotislovnost izvor (lahko bi rekli tudi vzor) logične nujnosti.

II. APOSTERIORNO DOKAZOVANJE

Zaradi obsežnosti ni mogoče dobesedno navesti mest iz Descartesovih tekstov, v katerih se aposteriorno dokazuje bivanje Boga; vsebino paragrafov (M III§ 29, 31, 33, 34; P§18, 20, 21) bi lahko kratko povzeli takole: Od kod moje bivanje in kdo me ohranja? Sam sem končno in sploh nepopolno bitje (sicer ne bi dvomil), vzroka svojega bivanja nimam v sebi, zato sklepam, da nujno obstaja nek vzrok izven mene, ki me je ustvaril in me ohranja; eksistira torej nek poslednji vzrok, ki je *causa sui* ali Bog.

Vsa sklepanja, ki jih Descartes v tem sklopu navaja (iz kreature na kreatorja; iz permanentne kreacije, ki je potrebna kreaturi, na kreatorja ali ohranjevalca; iz nepopolnega na popolno), pripadajo t.i. kozmološkemu dokazu. To je aposteriorni argument, s katerim dokazujemo eksistenco Boga tako, da izhajamo od eksistence ustvarjenih bitij in sklepamo iz povzročenega na prvi vzrok, brezpogojni princip, na idejo Boga, ki je nujno bitje.

Kozmološki dokaz temelji na dveh (nasprotujočih si) interpretacijah kavzalnosti:

a) da vsaka posledica nujno izhaja iz nekega vzroka; to je raven naravnih zakonitosti in pojavov, ki si sledijo v času;

b) da serija vzrokov ne teče v neskončnost, ampak nujno obstaja poslednji vzrok (M III§ 34), ta je situiran na drugem - metafizičnem planu.

Iz kozmološkega dokaza je očitno, da je potrebno poslednji vzrok iskati na neki drugi ravni kot vzroke zaporednih stanj; nezadostnost prvega plana nas napeljuje na to, da predpostavimo drugi plan, ki bo zadosten (podobno kot v vsakdanjem življenju sklepamo iz dima na ogenj). V tem dveh ravneh, ki jih uvaja kozmološki dokaz za bivanje božje, se skriva "analogia entis", analogija dveh vrst bivajočega: termin "bivajoče" je uporabljen tako za raven kreatur kot za raven kreatorja (za mundano kot za supremundano eksistenco), čeprav se ta dva načina eksistiranja popolnoma razlikujeta in sta si diametralno nasprotna: kreature so prigodna bitja, ki obstajajo po drugem in jim pripada le končna, nepopolna, odvisna eksistenca; nasprotno je kreator bitje po sebi, ki mu je immanentna večna, popolna, neodvisna, nujna eksistenca. Do teh atributov Boga pridem po aposteriorni poti - vedno po istem vzorcu - izhajam iz lastnosti kreature, ki je vselej nepopolna, poiščem ustrezno "popolno varianto" te lastnosti ter jo pripišem Bogu.

Kozmološki dokaz starta iz empirične eksistence kot predmeta izkustva, ki nima vzroka za svoje bivanje v sebi, zato se predpostavlja, da mora obstajati neka nujna eksistenca, ki ima vzrok svojega bivanja v sebi. Tu opazimo naslednjo diskrepanco: ta odnos nas pripelje pravzaprav le do možnosti nujnega bitja, nikakor pa ne tudi do njegove dejanske eksistence. To kritiko kozmološkega dokaza pobija Leibniz s trditvijo, da nujno bitje ni le princip vse eksistence, ampak tudi princip vseh možnosti - "in brez njega (Boga) ne bi bilo ničesar realnega v posibilih, ne le ničesar eksistentnega, temveč tudi ničesar možnega ne."²² S kozmološkim dokazom Leibniz aposteriorno dokaže, da je pojem Boga možen; to ga privede nazaj k ontološkemu argumentu: nujno bitje ima ta privilegij, da mu "zadostuje, da je možno, da bi bilo že tudi Aktualno".²³ V Bogu možnost ne predhodi eksistenci, kajti Bog je izvor vseh možnosti in vse možno je odvisno od njega, zato je nujno, da eksistenca in esenca v Bogu sovpadata. Božja eksistenca namreč ni neka trivialna možnost, ampak izraža absolutno možnost, pravzaprav moč, potenco eksistirati. Bog je ta, čigar esenca je, da absolutno večno eksistira. To je jasno izrazil tudi Spinoza: "Bivanje Boga in njegovo bistvo sta čisto isto." "Moč Boga je njegovo bistvo samo."²⁴

Funkcija kozmološkega dokaza pri Descartesu ni tako precizno določena kot pri Leibnizu. Kartezij niza aposteriorne dokaze (ne da bi jih posebej utemeljil in jih podredil apriornemu) z namenom, da dodatno podkrepi rezultat ontološkega dokaza.

Preostane še dokaz, ki sklepa iz vrojenih idej na vzrok teh idej. Če sledimo samo tretji meditaciji, se utegne zgoditi, da ga zamenjamo z ontološkim dokazom, vendar to ni apriorni dokaz. "Principi filozofije" izključujejo vsak pomislek proti temu, da gre za dva različna argumenta:

"Refleksija različnih idej, ki so v nas, nam pokaže, da ni mnogo razlik med njimi, kolikor so odvisne od naše duše ali našega mišljenja, so pa te razlike velike, kolikor ena ideja predstavlja eno stvar in druga neko drugo; dojamemo tudi, da mora biti njihov vzrok

22 - Prav tam, §43;

23 - Prav tam, §44;

24 - Spinoza: Etika I. del, pravilo 20, 34.d.;

toliko bolj popoln, kolikor več perfekcij vsebuje objekt, ki ga predstavljajo." ²⁵(Pš 17 se ujema z M III§16)

"Da lahko prek tega znova pokažemo, da Bog je.

Ker najdemo v nas idejo Boga ali perfektnega bitja, lahko poiščemo vzrok, po katerem je ta ideja v nas; potem, ko smo dojeli, kako neizmerno so perfekcije, ki nam jih reprezentira ideja Boga, smo prisiljeni priznati, da je vzrok te ideje lahko samo zelo perfektno bitje - to je Bog, ki resnično je ali eksistira, ker ni očitno po naravni luči le to, da nič ne more biti vzrok nečesa in bolj popolno ne more biti odvisno od manj popolnega, temveč s pomočjo te luči vidimo tudi, da je nemogoče, da bi imeli idejo ali sliko nečesa, če ni v nas ali kje drugje originala, ki dejansko vsebuje vse perfekcije, ki so nam v ideji presentne: in ker vemo, da imamo mi nešteto pomanjkljivosti in nimamo teh ekstremnih perfekcij, ampak le idejo o njih, moramo zaključiti, da pripadajo neki naravi, ki je različna od naše in sama zelo perfektna, to se pravi Bogu." ²⁶(Pš 18 se ujema z M III§ 22-28)

To ni apriorni, ampak aposteriorni dokaz: od idej sklepam na transcendentni vzrok teh idej; je kvečjemu obrnjen ontološki dokaz, oziroma pretvorba apriornega v aposteriorno dokazovanje. (Tu se eksistenca Boga ne izvaja iz ideje-pojma-esence Boga a priori, ampak na osnovi obstoja idej Boga, perfekcij, večnih resnic sklepam na izvor teh idej.)

Descartes pojmuje večne resnice kot teoreme geometrije, ki ne predpostavljajo eksistence svojih objektov v realnosti, ampak se nanašajo na idealne predmete ali posibilitije. Te nimajo zato nič manj nespremenljive biti; ko pravimo, da ima ideja neko bit, ne mislimo empirične realnosti, ampak idealno bit esenc. Ideje so realne v tem smislu, da niso odvisne od subjekta, ki jih misli, kajti v idejah, v objektih misli, predpostavljenih kot možnih, obstajajo nujne relacije. In v skrajni konsekvenci obstaja samo v idealnem redu možnega - nujnost. Resnica je v nujnih relacijah in ne v kontingencah, v empirični realnosti. Večne resnice niso odvisne ne od empirične realnosti ne od subjekta, ki jih misli - ta jih mora sprejeti volens nolens. (MV§ 5) Njihov izvor presega mislečo stvar in ni nikjer drugje kot v transcendenci božjega razuma.

Poglejmo, kako je dokaz prek večnih resnic formuliral Leibniz:

"Kajti nujno je vsekakor, če je kaj realnosti v Esencah ali možnosti, oziroma v večnih resnicah, da je ta njihova realnost osnovana v nečem eksistentnem ali Aktualnem, in potemtakem v Eksistenci nujnega Bitja." ²⁷

Razlika med Descartesom in Leibnizom je predvsem ta, da večne resnice pri Leibnizu niso odvisne od božje volje, ampak zgolj od njegovega razuma.

Tudi dokaz prek večnih resnic izhaja (tako kot vsi dokazi za bivanje božje) iz srednjeveške filozofije. Tomaž Akvinski trdi:

"Ideje, forme ali večni razlogi stvari ne morejo imeti sedeža drugje kot v božanskem razumu." ²⁸

Ontološki dokaz je apriorni dokaz božje eksistence; dokaz prek večnih resnic pa je v bistvu dokaz prek ideje resnice, ki se pojavlja v mišljenju kot imperativ. Zahteva po resničnosti, ki je prisotna v mišljenju, ima svoj temelj v bitju, ki to mišljenje transcendirajo; če zanikam Boga, izgubi ta postulat resničnosti vso avtoriteto.

25 - Descartes: P. §17;

26 - Prav tam, P. §18;

27 - Leibniz: Monadologija, §44;

28 - T. Akvinski: Summa, I. del, 15. vpraš., čl. 16(5);

Boga ni mogoče zreducirati na realnost vrojenih idej ali večnih resnic, ker je pojmovan kot edini možni vzrok in princip le-teh; brez njega ni nobene resnice in nobenega objekta gotovega spoznanja, brez njega bi bila sama zahteva po resničnosti, ki se nahaja v našem mišljenju, nepojasnljiva ali celo nepotrebna.

"To idejo je Bog, ki me je ustvaril, vsadil vame, da bi bila nekakšen pečat, ki ga umetnik vtisne svojemu delu."²⁹

Po tej "vtisnjeni" ideji je Bog prisoten v naših mislih in le po resničnosti božji lahko spoznavamo resnico.

Dokaz, ki kaže od ideje na vzrok te ideje, je prvi Kartezijev dokaz za bivanje Boga, če sledimo "Meditacijam". (M.III.)

Ontološki dokaz je prevod tega dokaza v apriorni dokaz razuma. (MV) S tako interpretacijo lahko pojasnimo tudi, zakaj je ideja Boga predstavljena v tretji meditaciji aposteriornost: "z imenom Bog mislim neko neskončno, neodvisno, nadvse umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem bil ustvarjen tako jaz sam, kot tudi vse drugo bivajoče, če kaj drugega biva" (§22), v peti meditaciji pa apriorno: "da k njegovi naravi spada to, da zmeraj biva" (§7).

Bog je torej pojmovan kot "luč razuma" od Avguščina do Leibniza, ki pravi takole:

"Torej lahko rečemo, da je Bog za nas edini neposredni objekt zunaj nas in da vidimo vse stvari le po njem. Kadar vidimo sonce in zvezde, je Bog, ki nam je dal in nam ohranja njihove ideje in nas navaja, da jih dejansko mislimo po njegovi sopomoči v času, ko so naši čuti na svoj način za to disponirani, ter po zakonih, ki jih je ustanovil. Bog je dušam sonce in luč: lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, in ni od danes."³⁰

29 - Descartes: M. III. §38;

30 - Leibniz: Metafizični diskurz, §28.