

Kant in vprašanje božjega bivanja²

Kdor se dandanes ukvarja s filozofijo, mu ob vprašanju o božjem obstoju gotovo postane nelagodno. Ali filozofija sploh sprašuje po Bogu? Ali izjava, da Bog obstaja, filozofu daje možnost spraševanja? Ali ni filozofija delovanje človeštva, ki je prepuščeno samemu sebi in se zaveda razlike med seboj in varnostjo religije? Heidegger je to misel privedel do skrajnosti in zaključil, da je filozofija po svojem bistvu ateistična, kolikor filozofijo razumemo kot dvig roke nad Boga. Filozofija ne pozna "greha", tudi kadar v zgodovinski zagibanosti človeške tubiti prepozna sledi krivde. Takšno "ateistično" razumevanje filozofije je nasprotje krščanskega razumevanja eksistence, ki človeškega bivanja ne razume kot nečesa, kar je prepuščeno samo sebi, ampak je tesno povezano z grehom ter milostjo in se giblje v božjem klicu in v njegovih milostnih delih. Takšno razlikovanje je izključujoče. Izključuje tudi možnost konflikta, saj se pogleda ne razlikujeta samo v razumevanju bivanja, ki lahko izhaja iz božjega ali človeškega, ampak se razlikujeta v razumevanju smisla razumevanja bivanja. Verovanje deluje kot premislek, ki vedno vključuje predpostavko verovanja, in to ne glede na to, ali verovanje celo razumemo kot stavo. Filozofiranje si drzne in dovoli misliti brez predpostavljjanja. Zaključek se torej glasi, da ni krščanske filozofije. Takšna trditev je lahko mišljena povsem krščansko, kot na primer pri Martinu Lutru in pri ortodoksnih luterancih. Lahko je posledica moderne kritike religije in samo povzema samozavest človeka razsvetljenstva.

Vresnici samo določeno samorazumevanje teologije ali filozofije privede do takšnega skrajnega in nespravljivega razlikovanja. Predvsem krščanska teologija se tega praviloma ne zaveda. Težava ji je znana kot vprašanje naravne ali racionalne teologije in kot vprašanje [umskega] spoznanja Boga. Takšno spoznanje seveda ne zajame globine krščanskega misterija. Krščanstvo je razodeta

religija. Bistvo razodetja oziroma bistvo razodetega Boga in njegovih dejanj je, da resnice razodetega ni moč spoznati drugače kot preko razodetja, na primer prek narave ali s pomočjo razuma. Odrešitve po Božjem Sinu in razlitja Svetega Duha ne moremo spoznati z lastnim razumom. Kljub temu pa obstaja vrsta krščanskih resnic (četudi ne omejenih na krščansko religijo), ki zadevajo božji obstoj

in njegove lastnosti, ki jih lahko spoznamo brez razodetja in imajo svojo veljavo tudi v drugih verskih nazorih. Tovrstna "racionalna" teologija je bila bistvena – najpomembnejša – sestavina filozofske metafizike v obdobju krščanstva, vse dokler filozofija in filozofski pojem vedenja nista sprejela pojma vedenja, kot ga je razvijalo novonastajajoče empirično naravoslovje. Takrat je nastopilo obdobje kritike sleherne spekulativne teologije, ki jo je dovršil Kant. Njegova kritika tradicionalne metafizike je naznanila novo dobo. Vse od takrat je iz filozofije odstranjen del, s katerim so se ukvarjali še najbolj napredni misleci 18. stoletja: dokazi za božje bivanje.

Danes nihče ne pričakuje ali meni, da bo filozofija nudila dokaze za božje bivanje, čeprav so še po Kantu nastopili veliki misleci idealizma, ki so to poizkusili. Kant je ostal neporažen. Tudi če bi iz razsvetljske kritike religije sledili drugačni zaključki, bi še vedno morali priznati, da se filozofiji ne daje dovolj kompetenc, da bi lahko dokazovala božje bivanje. Dokaz božjega bivanja je in velja za predpostavko slehernega racionalnega spoznanja Boga – tako velja vsaj od obuditve ateističnega dvoma. Zato se zdi, da sta moderna zavest, kolikor ni zavest o veri v razodetje, in filozofija, kjer moderna zavest prihaja do svojega zavedanja, izgubili vprašanje po Bogu.

Motili bi se, če bi v tej izgubi filozofije prepoznali samozavest. Filozofija ni nič bolj gotova, kot je teologija v neomajnem verovanju. Teologija namreč težko zanika zahtevo vere, da ne bi bila v nasprotju z razumom. Njena naloga še naprej ostaja vprašanje naravnega in razumskega spoznanja Boga. Prav tako je za filozofijo težko, da na mejah spoznanja človeškega bivanja, kot sta krivda in smrt, ob spoznanju naše lastne nemoči, v očeh usode, ne zastavi vprašanja po božjem obstoju. Platon je zapisal (v knjigi *Zakoni* 888c prek lika starega Atenca, ko je tudi sam že bil star), da ni spoznal človeka, ki bi prišel do spoznanja, da bogov ni, in pri tem stališču vztrajal na stara leta. Zavest mladega človeka, ki je zavest neskončne svobode, deluje

zaslepljeno – kasneje jo bo zaslepila moč časa – kot da bi jo napadla neka bolezen, δεινὴ ἄθεότης. Za zdrav duh je značilno, da ponovno pripozna resnico – vsaj resnico, da bogovi obstajajo, četudi ostaja vprašanje njihovega vpliva na človeško življenje nedorečeno. Platon zaključi, da nekateri zatrjujejo, da se bogovi za nas ne menijo in da jih je mogoče podkupiti z daritvami.

Ta premislek je temelj za razlikovanje, ki ga je utemeljil Kant in velja vse do današnjega dne: *ateist* zanika obstoj prabitja, *deist* njegov obstoj prizna, vendar ga ne pojmuje kot bitje s svobodno inteligenco, ampak ga dojema kot utemeljitev ali vzrok sveta, *teist* pa na podlagi analogije z naravo v nastanku sveta uvidi delovanje stvaritelja. Platon po tihem namiguje, da življenjske izkušnje človeka nujno privedejo na področje takšnega razlikovanja. Vprašanje božjega bivanja tako ostaja predmet filozofije.

Glede na obrazloženo se bo potrebno soočiti z vprašanjem dokazov za božje bivanje, čeprav se njihov pomen za naše filozofiranje razlikuje od pomena, ki so ga imeli za srednjeveško filozofijo, kjer so se ti dokazi prvič pojavili. Vprašanja naravnega oziroma razumskega spoznanja Boga ne bomo zastavili znotraj krščanske cerkve, torej znotraj razodetja, ampak bomo postavili filozofsko vprašanje po biti in vprašanje človeškega bivanja. Takšno vprašanje nas bo ob našem zavedanju zgodovine privedlo nazaj h krščanski tradiciji problema dokaza božjega bivanja. Filozofija, kot jo poznamo, je tesno povezana s tradicijo krščanskega zahoda. Tudi če se filozofija želi zavestno odmejiti od predpostavk teologije, tudi če se z metodološkega vidika razume kot ateizem, so njena temeljna spoznanja, njen jezik in pojmi, s katerimi razlaga svoja spoznanja, plod duhovne zgodovine krščanskega zahoda. To je zelo pomembno, saj filozofija ni stalno enaka možnost samostojnega spraševanja in premišljevanja, ampak se kot takšna kaže le znotraj lastne zgodovine. Do takšnega zaključka pridemo tudi, če v nasprotju s Heglom filozofije ne razumemo kot "rezultat"

te zgodovine, ampak jo razumemo kot enega izmed tokov, ki jih poznamo. Druga posledica je, da je v starih in danes težko razumljivih poizkusih dokazovanja Boga mogoče izluščiti probleme filozofije, zaradi katerih ostaja vprašanje božjega bivanja aktualno vse do današnjih dni. Posledično si bomo morali tudi približje pogledati dokaze za božje bivanje, ki so se pojavili v srednjeveški filozofiji. Tukaj nas seveda ne bo zanimala zgodovina dokazov za božje bivanje ali njihovi temelji iz grške filozofije in sholastična logika, ki se v njih kaže. Iz zgodovine dokazov za božje bivanje izstopa samo dejstvo, da se v njih izmenično poudarjata težnja po dokazu Božjega bivanja iz biti in spoznanje božjih lastnosti. Šele v 11. stoletju je sv. Anzelm napisal prvi jasni dokaz za božje bivanje. Kant je ta dokaz poimenoval "ontološki dokaz za božje bivanje". V debati o vrednosti tega dokaza druge, mlajše dokaze oblikujejo na bolj logičen način. Če na Anzelmov dokaz pogledamo z zgodovinskega vidika, pa prav tako spoznamo, da zaseda ključno mesto.

Zagate dokazov za božje bivanje bomo analizirali s pomočjo Kantove kritike. Razlog za takšno odločitev ni samo to, da je imela Kantova kritika za te dokaze velike posledice, ki smo jih uvodoma nakazali, ampak predvsem dejstvo, da Kantova kritika dokazno moč "dokazov" reducira na njihovo temeljno obliko in na tem temelju izdela razumski kriterij za ocenjevanje dokazov. Kant razlikuje med štirimi vrstami dokazov za božje bivanje: ontološkim, kozmološkim, fizikalno-teološkim in etično-teološkim. Za prva dva trdi, da sodita na področje transcendentalne teologije, za zadnja dva pa, da sodita na področje naravne teologije. V prvih dveh pridemo do dokaza obstoja prabitja na podlagi čistih pojmov oziroma same izkušnje, ne da bi pri tem potrebovali kakšno posebno izkušnjo. Pri dokazih naravne teologije pa na podlagi izkustva reda sveta oziroma nramnega reda sklepamo na obstoj temelja sveta oziroma njegovega stvarnika. Prva dokaza dokažeta obstoj poslednjega temelja sveta (deizem),

slednja dva vodita v teizem, saj predpostavljata obstoj svobodnega stvariteljskega uma. Kantova kritična raziskava je želela pokazati, da je logičnost "transcendentalnih" dokazov, ontološkega in kozmološkega, v resnici le dialektični videz. Spekulativno (teoretično) spoznanje Boga sploh ni mogoče. Za fizikalno-teološki dokaz pa velja, da je Kant njegovo veljavnost povezuje z moralnimi dokazi in da je njegova veljavnost postulativna.

Preden se opredelimo do Kantove kritike, si bomo dokaze podrobneje pogledali. Začnimo z ontološkim dokazom. Slednji je svoje ime dobil od Kanta, saj izhaja iz čistih v naprej danih, *a priori*, pojmov in ne potrebuje izkustva. Izhaja iz predpostavke o *ens realissimum*, o najbolj resničnem bitju, v katerem je vsestvo dejanskega in zato nujno obstaja. Če ne bi obstajalo, ne bi bilo najbolj resnično bitje, saj ne bi imelo obstoja. Kantov zaključek je, da bi odstranitev tiste reči, katere pojem predpostavlja njen obstoj, nasprotovala samemu pojmu. Kant pokaže, da tak dokaz temelji na predpostavki, ki sama sebi nasprotuje. Pojem neke stvari je sestavljen iz določil njegovih možnosti, kar imenujem "predikati". "Biti" očitno ni tak realen predikat, ki tvori kaj-vsebino ("stvarnost"). Biti samo poudarja danost predmeta, ne da bi pojmu predmeta kaj dodalo. To velja za odnos med stvarjo in pogoji našega mišljenja v celoti, saj je spoznanje slehernega predmeta mogoče tudi za nazaj, *a posteriori*, oziroma je vsebovano v kontekstu naše celotne izkušnje. V znamenitem odlomku Kant demonstrira odnos med kaj-bit in biti: sto resničnih krožnikov ne vsebuje več kot sto možnih krožnikov. Kdor na podlagi pojma najvišjega bitja sklepa na njegov obstoj, deluje enako kot trgovec, ki želi svoje premoženje povečati tako, da na blagajniškem izpisku doda par ničel. Takšnemu varljivemu ravnanju spekulativnega uma, ki vodi v bankrot, se moramo izogibati. Iz idej ni mogoče izluščiti obstoja – to bi bila samo nenaravna sholastika.

To je Kantova kritika ontološkega dokaza. Kant ni bil prvi, ki je kritiziral Anzelmov

dokaz. Slednji je že v začetku imel le majhen uspeh. Tudi sv. Tomaž Akvinski ga je zavrnil. Kantova kritika je v tem smislu pomenljivejša, saj pokaže dialektični videz takšnega dokaza, ki ga je mogoče prepoznati tudi v drugih tovrstnih dokazih, zato so z njegovo zavrnitvijo zavrtni vsi podobni. Še preden bomo osvetlili težave tega postopanja, zaključimo Kantov kritično predstavitev.

Če ontološki dokaz izhaja iz najvišje "resničnosti" (dejanskega stanja) in konča z nujnostjo obstoja, kozmološki dokaz izhaja iz vnaprej dane nujnosti obstoja nekega bitja na njegovo neskončno resničnost. Kozmološki dokaz predpostavlja, da izhaja iz izkušnje oziroma iz predmeta vseh možnih spoznanj, to je resničnosti sveta. Če nekaj obstaja, mora nujno obstajati bitje (saj mora sleherna stvar, ki vzroka za svoj obstoj nima v sebi, imeti vzrok, vzročna zveza pa mora izhajati iz nujnega vzroka). Kant pokaže, da je sklep iz nujnega bitja na najbolj resnično bitje obrnjen ontološki dokaz. (V logiki bi govorili o *conversio per accidens*, ki postane *conversio simplex*). To Kantu zadostuje, da zavrne kozmološki dokaz in se ne ozira na kritične ugovore glede uporabe pojma vzrok v zvezi z nujnim bitjem, ki je onstran izkustva. Uporaba tega pojma povzroči, da je dialektični videz še bolj jasen in da nastane vtis, da gre za samostojni argument. *Per se* bitje je že plod nesmiselnosti ontološkega dokaza. Njegov obstoj izhaja iz samega pojma. Kant trdi, da v transcendentalnem idealu absolutno nujnega bitja ni objektivni temelj stvari, ampak je le subjektivni princip uma oziroma regulativna ideja. Prvi nujni temelj služi sistematični enotnosti našega spoznanja – upravičena zahteva našega uma. Gre za neke vrste "kakor da", ki, "hipostatično", okrepi videz ontološkega dokaza.

Zadnji dokaz je fizikalno-teološki. Ta dokaz na podlagi določenega vidika ureditve sveta, reda, smotra in lepote, sklepa o prvem in izvornem vzroku, kjer je zbir popolnosti – postopanje, ki se je obdržalo do današnjih dni in ki ga v spremenjeni obliki odkrijemo

tudi v Kantovih naukih. V resnici deluje izhodišče tega dokaza naravno in pravilno. Iz smotrnosti narave, predpostavke, ki se je večkrat pokazala za koristno v raziskavah, je mogoče sklepati na vzrok največje moči in popolnosti. Ko pa ta empirični postopek pogledamo od blizu, ugotovimo, da je na ta način mogoče sklepati na vzrok, katerega velikost je nedoločena in relativna, nikdar pa na vzrok, ki bi bil absolutno totalen. Če bi bil vzrok vsega neki um, bi gotovo moral biti večji od človeškega, nikakor pa ni nujno, da bi moral biti največji um, da bi ga imenovali modrost. Da bi lahko sklenili z dokazom najvišjega uma, bi morali imeti vedenje o vsem (in o vseh naravnih vzrokih). Tudi tukaj prepozna Kant sklepanje iz naključnega na nujno bitje, ki je svoj lastni vzrok. To pomeni, da je ta empirični dokaz božjega bivanja empiričen le, dokler ne pride do svojega zaključka, ampak ostane na področju empirične veljavnosti. Takoj, ko pa ima v mislih um, ki ni le večji od človeškega, ampak je božji, postane transcendentalen v delu, ki ga Kant kritizira pri ontološkem in kozmološkem dokazu. Ontološki dokaz je torej edini možni spekulativni dokaz božjega bivanja – in prav ta je dialektičen.

Transcendentalna teologija je tako primerna le za negativno argumentiranje in ne za dogmatičen nauk, saj je veljavna samo ob predpostavki, da je pojem najvišjega bitja v drugačnem, morda praktičnem odnosu. V tem primeru pomaga pravilnemu oblikovanju pojma Boga in varuje pred dogmatičnimi ugovori. To je Kantovo stališče. Obstaja le en dokaz Boga na podlagi morale, ki temelji na neizpodbitni zahtevi praktičnega uma po izenačitvi dolžnosti in sreče. Toda tudi ta zaključek ima značaj postulata. Kljub temu pa ta dokaz ni kot prejšnji, saj ne služi boljšemu razumevanju biti, ampak neposredno izhaja iz kategoričnega značaja nračnosti in je praktičen. Samo na podlagi predpostavke etično-teološkega dokaza iz končnega smotra dobi veljavnost tudi spekulativni dokaz, predvsem fizikalno-teološki.

Nikakršnega dvoma ni, da je bil za Kanta dokaz božjega bivanja s praktičnega vidika resnična in najgloblja motivacija njegove filozofije, saj je dejal, da je moral omejiti zahteve znanosti, da bi napravil prostor veri. Prav tako je očitno, da si Kant ni zatiskal oči pred naravno težnjo uma, da v sebi prepozna teoretičnega boga. Toda merilo določenega prepričanja, ki ga je vodilo in ki se zgledno uresničuje v praktični gotovosti dolžnosti in svobode, ga je spodbudilo k kritiki spekulativnega uma. Ta kritika ne priznava teoretičnega vedenja o bogu, ker je teoretičen um omejen na področje možnega spoznanja. Ta negativna plat kritike in ne njen praktično-pozitivni vidik se je zasidrala v splošno zavest – najverjetneje zaradi osredotočenosti novokantovske

filozofije na znanost. Kantov pojem dolžnosti je imel učinek in obdržal svojo veljavo, medtem ko je postulativna teologija, ki je na njem slonela, delila usodo dokazov boga tradicije.

Za pripravo na soočenje s težavami sistematične filozofije, ki so ostali od trčenja s Kantovo kritiko, nam naj služi Heglov razmišljanje o obnovi teže, ki so jih imeli dokazi za božje bivanje, da namreč "niso namenjeni temu, da bi zaradi njihovega uvida in prepričljivosti dokazov rasla vera in prepričanje v Božji obstoj". Hegel doda, da bi to bilo enako, kot če bi lahko jedli šele, ko bi opravili poglobljen študij kemije, botanike in zoologije prehrane. Filozofija je premislek o verskih prepričanjih, kjer je mišljenje že na delu. Dokazi božjega



bivanja so znaki dviga misli prek čutnega k Bogu, s čimer mišljenje postane nova oblika predanosti. To pa pomeni, da dokazi v resnici niso dokazi, ampak so priče razmišljujočega spoznanja Boga, kar prepoznamo v pojmihi, kot so nujnost, modrost ipd. Vprašanja o božjem bivanju ne smemo zožiti na dokaz o eksistenci, ki obstoj neznanega bitja meri na podlagi obstoja predmetov. Vprašanje sprašuje po tem, kaj je Bog.

Pretrdesimo to kritiko Kantovih dokazov in njihove kritike s pomočjo Kanta! Kaj je filozofsko jedro slehernega ontološkega dokaza? S Scherlerjem bi lahko dejali, da je razlikovanje med kaj-biti in nekaj-bit, brezno med mišljenim možnim in stvarnostjo, Kantova velika tema, odvisnost spoznavajočega uma in izkustva, ki vključuje nedojemljivost resničnosti. Ker je na področju uma in je mogoče vse enostavno premakniti in nadomestiti ter sta prihodnost in preteklost na razpolago, postane resničnost za mišljenje predmet možnosti želja in samo sebe dojema kot vladarja vsega. V tem samozavedanju, v katerem se misleči misli iz vsega, o čemer razmišlja, se tudi sprašuje o vsem, celo o nič. Zakaj obstaja svet in zakaj obstajam "jaz"? Zakaj je nič? Brezno nič in bridka izkušnja naključnosti bivanja nas privedeta do pojma nujnega oziroma boga. Scherler, ki je dajal prednost kozmološkemu dokazu na podlagi kontigence sveta, meni, da je zaradi te izvornosti zavest o Bogu enaka zavesti o sebi in o svetu. Boga ni mogoče izpeljati iz sveta ali iz "jaz sem", ker zavest o sebi, svetu in Bogu (Bog kot nujen stvarnik) tvori nedeljivo zavest.

Pretrdesimo sedaj Kantovo kritiko kozmološkega dokaza. Kant trdi, da je pojem brezpogojne nujnosti šibkost ontološkega argumenta. Um kot nujno prepozna samo tisto, kar je nujno na podlagi samega pojma. "Brepogojna nujnost, ki jo tako nepogrešljivo potrebujemo kot zadnji nosilec vseh reči, je resnično brezno za človeški um. Celó večnost, ki naj jo je kak Haller naslikal s še tako grozljivo vzvišenostjo, na duha še zdaleč ne naredi tako

vtoglavega vtisa; kajti večnost le meri trajanje reči, a jih ne nosi. Ne moremo se ubraniti misli, vendar je tudi ne moremo prenesti, da neko bitje, četudi si ga predstavljamo kot najvišje med vsemi možnimi, tako rekoč govori samo sebi: jaz sem od vekomaj za vekomaj, zunaj mene ni ničesar razen tistega, kar je nekaj le po moji volji. *Toda od kod sem tedaj jaz?* Tukaj se vse pod nami pogrezne, in največja popolnost, kakor najmanjša, brez opore gola lebdi pred spekulativnim umom, ki ga ne stane nič, da brez najmanjšega zadržka razblini tako eno, kakor drugo." (B 641.)³

Tukaj vidimo, da je Kant bolj korenit. Nekaj, kar je nujno iz samega sebe, je ne-pojem. Vse, kar dojemamo kot pojem, lahko tudi ne obstaja. Iz pojmov zato ni mogoče sklepati o obstoju. Tega dejstva ni mogoče prezreti.

Žal ima za nas zavrnitev ontološkega dokaza hujše posledice, kot jih je imela za Kanta, ki je prek svoje kritike uspel utemeljiti možnost spoznanja narave in praktično razumsko vero v Boga (skupaj z nepogojnim nravnim zakonom). Za nas je vse od Nietzscheja naprej nihilizem spekulativnega uma postal totalni nihilizem. Ne samo, da je bog mrtev, tudi svet in zavest o sebi ne "obstajata". Ostane samo še volja do moči, ki resnico razume kot sredstvo za ohranitev moči. Svet je vsakokratna interpretacija v službi življenja. Tudi "jaz" ni neposredno dan, ampak je perspektivistična senčna slika volje do moči. V kontekstu vprašanja po obstoju boga je treba ta radikalni nihilizem razumeti kot sad nastavka nemškega idealizma.

Potrebno se je spomniti prvega filozofa, ki je te idealistične temelje privedel do njihovih metafizičnih skrajnosti: Leibniz. Kot radikalen kartezijanec je način biti *res cogitans* spremenil v pravi metafizični pogled na svet. Monada je "misleča" enota. V jedru njegove genialne hipoteze sistema prestabilarne harmonije je enotnost mnogoterosti monad, ki imajo vsaka svoj svet in svojo perspektivo biti, ki je ne moremo misliti, nam je pa dostopna preko nekaterih perspektiv. Tako kot se v prestabilarnem paralelizmu ujemata

duša in telo, se ujemata tudi moje in tvoje dojemanje sveta ter biti drug za drugega. Zaradi tega je za monade, ki so kot brez oken, možno dojemanje sveta kot enotnega in skupnega. Bog je ure nastavil tako natančno, da vse kažejo bivanju isti čas. To je grob povzetek Leibnizeve misli. Kaj modernemu pluralizmu volje do moči ohranja enotnost sveta, enotnost in skupnost, če v boju volje za moč ni ničesar razen interpretacije? Skupni svet, za katerega v svoji naivnosti mislimo, da je resničen, bi naj bil samo oblika volje do moči. Skupni svet je prav tako resničen, kot je neresničen. Tako je tudi dobro in zlo. Zato se nam poraja vprašanje, ali v takšnem svetu vprašanje božjega bivanja še živi? Ali je vsebovano v vprašanju po resnični biti, ki naj bi bila za resnično spoznavajoče vedenje, ki ne služi zgolj snovanju življenjskih perspektiv, vidna, tako kot je razvidno mnoštvo monad za stvarnika njih samih in njihove harmonije? Nietzsche tega problema ni zanimal. Tako je mišljen njegov nori bog Dioniz, ki naj bi "nastajanje" sam označeval z "biti".

Nietzschejev nihilizem je razumljen kot zaostritev modernega subjektivizma. Filozofija, ki je utemeljena na subjektivnosti samozavedanja, se dovrši v tem, da življenje samo utemelji in izoblikuje zavest. Idealizem se konča v volji do moči.

Tako se mi tudi dejansko zdi, da gre tukaj za obči problem filozofije in da je zaradi tega vprašanje božjega obstoja smotrno: *problem nadindividualne biti*. Vse od srednjeveške nominalistične interpretacije Aristotela je dejansko bivajoče individualno posamično. Slehera občost, rod in vrsta, pojem, ideja in zakon so drugotni, le tvorba sinteze uma, ki želi vse poenotiti. Tudi Kantova kritika ontološkega dokaza temelji na tej temeljni predpostavki. Iz ideje popolnega bitja, tako kot iz katerekoli druge ideje, ne moremo izpeljati obstoja, ampak je slednjega mogoče izpeljati samo iz srečanja v kontekstu izkušnje. V izkušnji pa nikdar ne moremo srečati "ideje", kot na primer ideje maksimuma *realitas*. Vprašanje, ki se nam sedaj poraja, pa

je vprašanje, ali je nominalistična predpostavka Kantove kritike primerna.

Dejstvo, da je Kantova kritika Anzelmovega dokaza in zavrnitev vseh spekulativnih dokazov božjega bivanja Anzelma in njegovih srednjeveških nasprotnikov pravilna, ni mogoče izpodbiti. Že Anzelm je moral za časa svojega življenja kritiku Gaunilu odgovarjati, da njegov dokaz ni poljubno sklepanje iz pojma na resničnost obstoja mišljenega pojma, ampak da gre pri dokazu božjega bivanja za poseben primer, saj gre za nekaj, od česar ni mogoče misliti večjega – očitno tudi zaradi tega, ker je ta pojem že v veri izvzet iz vsega, kar lahko mislimo in kar obstaja. Samo tako je mogoče razumeti, da je v moči največjega mišljenega, da biva. Kant je izenačil idejo Boga s sleherno predstavo – od tod primer s stotimi krožniki. To enačenje temelji na izenačitvi pojma biti s to-biti in izenačitvi njemu "ustreznega spoznanja" s tem, kar je v čisti formi zora posamično in določljivo po "znanosti" ter njenih veščinah merjenja. Srednjeveška raba dokazov božjega bivanja predpostavlja "realistično" pojmovanje biti, ki v biti loči različne ravni in stopnje ter predpostavlja red stvarstva, ki v skladu s tem vključuje bitje najvišjega načina biti.

Tukaj se moramo ustaviti. Toda tudi mi si moramo zastaviti vprašanje, ali ustrezno odgovarjamo svojim izkušnjam in svojim filozofskim nalogam, ki so nam naložene, če za pravilno bistvo biti ter posledično edino obliko izkušnje in znanstvenega spoznanja štejemo verifikacijo preko opazovanja. Dejstvo, da je biti nekega organizma več kot gol skupek fizikalnih in kemičnih procesov, ki jih lahko opazujemo z znanstvenimi poskusi, da se rastline razlikujejo od živali in jih moramo zaradi tega drugače proučevati; da poleg fizike v njenem najširšem pomenu obstaja izvirno znanstveno spoznanje forme in načinov spoznanja samega sebe, nas približuje resnici srednjeveškega "realizma". V ta "realizem" nas vodijo tudi fenomeni, kot so t. i. "objektivni duh", jezik, običaji, država, umetnost ipd. V luči nominalističnih

predpostavk moderne znanosti 17. in 18. stoletja je razumevanje o dejavnikih oblikovanja objektivnega duha zabredlo v težave. To, da naj bi ti dejavniki obstajali samo v posameznikih (njihovih "nosilcih"), ne pa, da se ti dejavniki v posameznikih zgolj nahajajo in da se na posameznikih kaže oblikovalna moč držav, običajev in jezika – ali da je država rezultat pogodbenega prenosa neomejenih pravic posameznikov – so napačne interpretacije resničnega reda biti. To je poguben odnos modernega človeka do biti. Univerzalna ekspanzivnost znanosti, ki temeljijo na nominalizmu, temelji na neizpodbitnosti znanja, ki smo ga s pomočjo teh znanosti pridobili. Toda prav tako nujno je spoznanje, da to, kar vemo, ne izčrpa območja tistega, kar je vredno vedeti, kot je tudi potrebno spoznati meje domnevne svobode, znanstvenega obvladovanja sil narave in srca. Tako je prav spoznanje mej – mej tega, kar zmoremo in kar vemo – ki se kaže kot naša podrejenost nadindividualnim silam, pokazatelj, da je moderna predpostavka, ki posameznika, predvsem individualnega človeka, razume kot predstavnika *ens realissimus*, zgrešena. Zgodovina, usoda, smrt, spoznanje končnosti neskončno se zavedajočega duha – ta mejna spoznanja so sodobna različica Kantovih kritičnih temeljnih spoznanj⁴. Kant je na temelju svoje kritike spekulativne metafizike zgradil moralno metafiziko. V novejšem času je iz izkustva človeške "eksistence" Jaspers na podoben način ponovno utemeljil metafiziko. Moderni subjektivizem je radikalen, kar pomeni, da je tudi v moralnem oziru nihilističen, človek pa svojo svobodo dojema kot neomejeno, zato mora na podlagi izkustva omejenosti upoštevati, da ga lahko v celosti svoje omejenosti (ne samo iz spekulativnega vidika) pretrese. Na tak način se ponovno približa realističnem razumevanju biti. Za nas je pomenljivo, da antični človek zaradi

tako rekoč samoumevnega "realizma" ni potreboval pretresa nominalistične zagledanosti vase, ampak je v biti občosti, skupnega in povezujočega uvidel višjo resničnost biti: tako, kot je lahko Evripid rekel: "Objeti prijatelje – to je bog [ἀσπάζειν τοὺς φίλους θεός]."

Takšno humanistično spoznanje boga je morda najbolj jasno prišlo do besede v Hölderlinovih pesnitvah. Pri tem ne gre prezreti, da ne ustreza krščanskemu pojmu Boga. Toda če se bo moderna filozofija podala na stara pota mišljenja, se bo misleči morda ponovno naučil v pojmu Boga odkrivati stare vsebine in se jih zavedati.

Prevedel: Jani Šumak

-
1. Hans Georg-Gadamer (11. 2. 1900 – 13. 3. 2002) je nemški filolog in filozof, ki se je v zapisal v zgodovino filozofije kot oče filozofske hermenevtike. Osrednja tema njegove filozofije, kot tudi njegovega temeljnega dela *Resnica in metoda*, je vprašanje pravega razumevanja razumevanja kot fenomena. Ker je razumevanje zgodovinsko gledano povezano s hermenevtiko, je Gadamer svoja zgodnja dela posvetil pravilnemu razumevanju hermenevtike in vprašanju resnice onstran metodološkega spoznanja naravoslovja. V kasnejših delih Gadamer v večji meri opusti vprašanje zgodovine hermenevtike in svojo pozornost posveti vprašanju jezika/govorice, ki je *edino, kar je v hermenevtiki potrebno predpostaviti*. Gadamerjeva filozofija jezika je v primerjavi s hermenevtično filozofijo bistveno bolj praktična in se dotika širokega spektra tem, predvsem pa vprašanja poezije in slikarstva. Prevedeni sestavek, ki je pred vami, sodi v Gadamerjeva pozna dela, vsebinsko pa bi ga lahko uvrstili v zgodnejše obdobje, saj se ukvarja z vprašanjem veljavnosti spoznanja in razumevanja oziroma pozabe tradicije, ki tematsko sodi med vprašanja resnice naravoslovja, interpretacije Kanta ter pravega razumevanja starejših filozofskih besedil.
 2. Prevedeno po: Hans-Georg Gadamer, *Kant und die Gottesfrage*, v Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, zv. IV., ur. Hans-Georg Gadamer. Zv. 6, *Griechische Philosophie I*. Tübingen: Mohr Siebeck.
 3. Prevedel Zdravko Kobe. Prevod je objavljen v Immanuel Kant, *Kritika čistega uma*, 34, v: Problemi, let. št. 7-8 (2011).
 4. Erich Frank je poudaril, da je bil Karl Jaspers pravi kantovec med novokantovci. Njegova razmišljanja (prim. "Philosophisches Erkenntnis und religiöse Wahrheit") sem leta 1950 obdelal v reviji "Theologische Rundschau", let. 18 (1950), str. 260–266.