

Tine Hribar

OBJEKTIVNA REALNOST IDEJE BOGA

Pojem objektivne realnosti ima v tretji Descartesovi meditaciji, katere naslov je De Deo, quod existat, se pravi O bogu, da eksistira oz. O bivanju Boga, osrednjo vlogo. Kako razumeti ta pojem? Če izhajamo iz našega današnjega razumevanja tega pojma, po katerem realnost pomeni toliko kot dejanskost, potem se nam Descartesov pojem objektivne realnosti izkaže, če le malo pomislimo, kot pleonazem.

71

To, kar dejansko biva, je za današnjo pamet objektivno v najčistejšem pomenu. Objektivna realnost s tega vidika pravzaprav ni nič drugega kot realna realnost, je tako rekoč najrealnejša realnost. Reči objektivna realnost je isto kot reči realna objektivnost. Kajti realna objektivnost pomeni celokupnost vseh realnih objektov, tj. stvari. Stvari realnega sveta, se pravi realno bivajočega sveta: sveta zunaj naše zavesti.

Toda Descartes izhaja iz sholastične terminologije in zato mu objektivna realnost pomeni nekaj povsem drugega. Povsem drugega v dobesednem pomenu. Realnost ni dejanskost, marveč možnost; ne pomeni bivanja, marveč bistvo v smislu bitnosti. In objektivno ne pomeni stvarno, temveč

predstavljeno, tj. pred-metno v izvornem pomenu besede: tisto, kar je postavljeno, vrženo pred mene. Ne v svetu, marveč v moji zavesti; glede na moje zavedanje in samozavedanje. Objektivna realnost torej ni realnost stvari iz zunanjega sveta, marveč je realnost ideje kot nečesa predstav(lje)-nega. Objektivnost objektivne realnosti ni objektivnost dejanskosti, marveč je objektivnost intencionalnega objekta. Je objektivnost objekta kot predmeta znotraj korelacije cogito – cogitatum, husserlovsko rečeno, znotraj korelacije noesis – noema. Oglejmo si vso zadevo поблиže.

1. Realnost

Na besedo >>realnost<< kot tudi na sintagmo >>objektivna realnost<< naletimo najprej v 13. odstavku tretje meditacije. Descartes v prvem stavku tega odstavka izhaja iz razlike med stvarmi, ki bivajo zunaj mene in idejami v meni. Te ideje pa se spet razlikujejo, tokrat med seboj; in sicer imamo ideje, ki se ne nanašajo na stvari zunaj mene in ideje, ki se nanašajo na stvari zunaj mene, namreč kot ideje prav teh stvari. Ta trditev ni navzoča eksplicitno, marveč implicitno. Namreč v Descartesovem vprašanju, ali nekatere od stvari, katerih ideje so v meni, bivajo (tudi) zunaj mene. Kajti o tem, da bivajo v meni, prav v obliki idej, ne more biti nobenega dvoma. Kakor ni dvoma, da se ideje kot zadeve mišljenja, kot tisto mišljeno (cogitatum, noema), ne razlikujejo med seboj. Zato Descartes nadaljuje takole:

>>Kolikor so namreč 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 (repraesentat) ena ideja eno in druga drugo stvar, je jasno, da sta med seboj močno različni.<<¹

Z vidika mojega mišljenja je ideja, vsaka ideja, pač tisto mišljeno; s tega vidika, se pravi glede na korelacijo med mišljenjem in mišljenim, na

¹ Rene Descartes: Meditacije, SM, Ljubljana 1988, str. 70; pri preverjanju terminologije se opiram na dvojezično, grško/nemško Meinerjevo izdajo Meditacij: Meditationes de prima philosophia/ Meditationen ueber die erste Philosophie, Meiner, Hamburg 1956.

izhodišču katere sem kot noesis, kot cogito jaz sam, so si ideje med seboj zato enake: se ne razlikujejo med seboj. Razlikujejo pa se kot noeme; kajti s tega vidika niso izraz enega in istega, namreč mojega lastnega ega, jaza, temveč reprezentirajo, pred-stavljajo različne stvari in jih na ta način zastopajo. Zastopajo pred menoj oz. zame, za mojo misel kot zavest. Prav zaradi te in takšne narave idej je zavest vselej zavest o nečem. A neposredno le o idejah kot intencionalnih objektih, ne pa o stvareh zunaj zavesti. Na stvari zunaj zavesti se zavest nanaša morda, poudariti je treba prav ta morda, posredno, tj. prek idej. Posrednost je izražena pri Descartesu že s tem, da govori o re-rezentiranju, ne pa o prezentiranju kot takem.

Toda tisto, kar re-rezentira zunanje stvari, stvari zunaj zavesti, so vendarle prav ideje. So misli kot objekti, kot predmeti mišljenja; se pravi, stvari ne reprezentira moje mišljenje kot tako, jih ne reprezentiram jaz kot čisti subjekt, kot subjekt, ločen od idej. Od idej, ki se med seboj razlikujejo glede na tisto, kar reprezentirajo. Drugače rečeno, ideja ni le idea, ampak je vselej že tudi ideatum. Težavnost razumetja kartezijske ideje izhaja prav iz te njene dvožariščnosti. Glede na miselni izvor se ideje ne razlikujejo med seboj, razlikujejo pa se, kot predstavjalke, se pravi kot predstavnice in/ali zastopnice stvari.

Pri tem razlikovanju sprva, se pravi izvorno, ne gre za razlike, ki izhajajo iz splošne različnosti stvari v njihovi množičnosti. Ne gre za to, da se med seboj razlikujeta na primer ideja jabolka in ideja hruške ali ideja sonca in ideja reke. Gre za neko drugo, specifično filozofsko razlikovanje. To je razvidno iz zadnjega dela 13. odstavka Meditacij:

>>Zakaj nedvomno so tiste /ideje/, ki mi kažejo (exhibent) substance, nekaj več in vsebujejo, če se tako izrazim, več objektivne realnosti, kakor tiste ideje, ki kažejo (repraesentant) le moduse ali akcidence. In prav tako ima ideja, po kateri pojmem nekega najvišjega, večnega, neskončnega, vsevednega, vsemogočnega Boga, stvarnika vsega, kar biva razen njega, v sebi zares več objektivne realnosti kakor tiste ideje, po katerih se kažejo (exibentur) končne substance.<<

Ozrmo se najprej na Descartesove opredelitve objektivne realnosti. Že na prvi pogled je očitno:

1. Descartes govori o objektivni realnosti idej – ne stvari;
2. Descartes obravnava objektivno realnost kot vsebino idej in
3. Descartes razlikuje in razvrsti ideje glede na to, ali vsebujejo več ali manj, najmanj ali največ objektivne realnosti.

Objektivna realnost idej, realnost, vsebovana v idejah, se stopnjuje od realnosti modusov in akcidenc prek realnosti končne do realnosti neskončne substance. To, ali se ta poslednja, zadnja oz. vrhovna substanca, vrhovna, ker ideja o njej vsebuje največjo oz. najvišjo realnost, imenuje Bog ali kako drugače, je drugotnega pomena. Bistveno je, da je ideja Boga ideja, ki vsebuje največ realnosti, toda, tega nikakor ne smemo spregledati, objektivne, ne pa kake druge in drugačne realnosti.

74

Drugače rečeno, tudi realnost ideje Boga ni nič drugega kot objektivna realnost, natančneje, je zgolj objektivna realnost. Je zgolj objektivna, ne pa, recimo, formalna realnost. Ob tem se moramo zavedati, da je kajpada tudi pojem formalne realnosti povzet iz sholastične terminologije in da zato tudi ta pomeni ravno nasprotno od tistega, na kar pomislimo, namreč iz navade, najprej. Formalno za sholastiko namreč ni nekaj formalističnega, narobe, je tisto najbolj dejansko. Formalno pomeni toliko kot obliko-dajno. Pomeni torej dejavnost in dejstvenost, skratka, dejanskost. Najvišja forma je *actus purus*, čisti dej kot čista dejanskost.

Ta božja dejanskost ni isto kot realnost, spada pa k realnosti, tj. k bistvu oz. bitnosti Boga. Pojem realnosti, ki izhaja iz latinske besede *res*, ki jo v slovenščino prevajamo z reč oz. stvar, pomeni namreč stvarnost stvari. To je nekoliko nerodno, se pravi precej nejasno izraženo; zato je potrebna dodatna razlaga. Lahko bi namesto stvarnost stvari rekli tudi stvarskost stvari; a v obeh primerih se sili v ospredje pomen, ki ni ustrezen. Ne gre namreč ne za stvarnost v smislu celokupnosti stvari ne za stvarskost v

smislu stvari kot ustvarjenih reči. Marveč gre za tisto, po čemer in v čemer stvar je to, kar je. In kar je v svojem bistvu vselej že bila; za tisto, kar izraža grška sintagma to ti en einai oz. latinska sintagma quod quid erat esse, se pravi za bivajočnost bivajočega. Za bivajočnost bivajočega, razumljeno kot kajstvo, bistvo nečesa, kar biva. Kot bistvo, ki ga izraža pojem, izreče pa definicija. Bistvo je bistvo ne glede na bivanje. In to oz. takšno bistvo, bistvo kot bitnost bivajočega, je kartezijanska realnost, tj. stvarnost stvari.

Z vidika bivanja kot dejanskosti se bistvo zato kaže kot možnost. Možnost kot možnost ima v odnosu do dejanskosti marsikatero pomanjkljivost, a tudi neko izrazito prednost. Za razliko od časovno omejenega bivanja, na kakršnega so vezane običajne stvari, dejanske stvari našega sveta, je možnost kot bistvo oz. bistvo kot možnost nekaj nadčasovnega, če že ne večnega. Dejanski človek lahko izumre skupaj s človeštvom, bistvo človeka pa ne; bistvo človeka ostaja odprta možnost še tudi po izumrtju človeštva, se pravi, brž ko bi se po izumrtju človeštva spet pojavilo bitje, ki bi mislilo oz. govorilo, bi mu morali reči človek. Ker bi to pač bil človek. Ker bi bilo to bitje prav tisto bitje, ki bi s svojim bivanjem ustrezalo bistvu, tj. pojmu človeka.

Stvar v svoji realnosti je torej stvar v svojem bistvu kot svoji permanentni možnosti. Vendar to (še) ni bivajoče v svoji polni bivajočnosti: za to je potrebno tudi bivanje. Ob tem z vidika kartezijske realnosti izhodiščno vprašanje ni vprašanje, ali obstaja kaka stvar s to in to realnostjo, temveč vprašanje, kaj spada k tej oz. v to realnost. V realnost, ki s spoznavnega vidika »biva«
le na ravni pojma oz. ideje: kot vsebina ideje. Realnost je mišljeno bistvo stvari, mišljeno, kolikor v ideji vsebovana realnost predstavlja stvar, namreč stvar kot zunaj ideje bivajočo stvar.

Stvari zunaj ideje z Descartesovega vidika zato, strogo vzeto, ne moremo reči realna stvar; razen kolikor s pleonazmom ne želimo poudariti tavnološke resnice, da imamo pred seboj prav stvar. Stvar, ki je v ideji reprezentirana oz. exhibicirana, predstavljena oz. izkazana z objektivno realnostjo, vsebovana v ideji, je pač stvar, je res, je kratkomalo stvar, ne pa stvarna stvar; pač pa je njena realnost lahko takšna ali drugačna. Je lahko

formalna oz. aktualna ali pa zgolj objektivna realnost, kakršna je v idejah. Formalna realnost kot aktualna realnost je dejanska realnost, zgolj objektivna realnost pa je čisto objektiva, tj. predstavnostna realnost. Po njej je stvar, nje pa seveda ni brez njenega bistva kot kajstva, stvarnosti kot bitnosti, v ideji objektivno, tj. predstavno navzoča: pa naj gre za kamen, človeka, umetnino ali Boga. Pri zunanji stvari gre vselej za aktualno, tj. bivajočo bitnost, za bivajoče z lastno bivajočnostjo, pri njeni objekt(iv)ni realnosti pa za njeno navzočnost v ideji, za mišljeno navzočnost.

To na eni strani pomeni, da je stvar tu le kot mišljena, da je tu, v zavesti, kot ideja; na drugi strani pa to ne pomeni, da je vse to zgolj nekaj izmišljenega, nekaj zgolj v domišljiji proizvedenega. Objektivna realnost ni ne dejanska ne umišljena realnost. Je sicer zgolj mišljena, ni pa izmišljena realnost. Skratka, ni, govorjeno v današnjem jeziku, zgolj subjektivna realnost; saj ima, sholastično rečeno, svoj sub-jectum, tj. podložek. Vsaka ideja, če je zares ideja, se pravi misel z objektivno realnostjo v sebi, ima po Descartesu namreč svojo podlago. Podlago, ki ni nič drugega kot stvar, ki biva zunaj zavesti in ki deluje, učinkuje na idejo kot vzrok: kot dejanski vzrok nastanka ideje.

2. Objekt(iv)nost

O vsem tem, čeprav brez terminoloških obrazložitev, govori Descartes v naslednjem, 14. odstavku tretje meditacije:

>>Že po naravni luči pa je očitno, da mora biti v celotnem učinkujočem vzroku (in causa efficiente et totali) vsaj prav toliko, kolikor je v učinku tega istega vzroka, zakaj – vprašam – odkod neki bi namreč učinek mogel dobiti svojo realnost, če ne od vzroka? In kako bi mu jo vzrok mogel dati, ko bi je sam ne imel? Iz tega pa sledi, da nekaj ne more nastati iz nič, in tudi, da nekaj bolj popolnega, se pravi nekaj, kar vsebuje več realnosti, ne more nastati iz nečesa, kar je ima manj. In to očitno drži ne le pri tistih učinkih, katerih realnost je aktualna in formalna, temveč tudi pri idejah, v katerih opazujemo zgolj objektivno realnost. To se pravi: ne le, da na primer kamen, ki ga prej ni bilo, ne more zdajle začeti bivati, če ga ne ust-

vari neka stvar (nisi producatur ab aliqua re), v kateri je bodisi formalno bodisi na eminenten način vse tisto, kar je položeno v kamen – tudi toploto more na predmet (subjectum), ki prej ni bil topel, prenesti edino taka stvar, ki ima vsaj tolikšno mero popolnosti kakor toplota. In tako je tudi pri vsem drugem. Toda poleg tega ne more biti v meni ideja toplote ali kamna, če je ni vame položil neki vzrok, ki je v njem vsaj toliko realnosti, kolikor si je zamišljam v toploti ali kamnu. zakaj čeprav ta vzrok ne preliva (transfundat) ničesar od svoje aktualne ali formalne realnosti v mojo idejo, zato še ne smemo meniti, da mora biti ta vzrok manj realen; ne, narava ideje same je taka, da iz sebe ne terja nobene druge formalne realnosti razen tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja (a cogitatione mea), katerega modus je. Da pa vsebuje ta ideja to ali ono objektivno realnost in ne kake druge, mora to zares imeti od nekega vzroka, v katerem mora biti vsaj toliko formalne realnosti, kolikor ima sam objektivne realnosti. Če namreč za primer postavimo, da je v ideji najti nekaj, česar ni bilo v njenem vzroku, tedaj ima ideja to iz nič. Kakor je že nepopoln ta način bivanja (essendi modus), na katerega je stvar po ideji objektivno v umu, vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz nič. <<

77

Najprej prevodna pripomba. Sredi odstavka nahajamo misel o prenosu toplote na predmet; >>predmet<< je beseda, s katero prevajalec prevede latinsko besedo >>subjectum<<. Prevod Meditacij, ki ga je naredil Primož Simoniti, je odličen in tudi na tem mestu je s pomenskega vidika povsem ustrezen. Vendar se moramo zavedati, da gre za dvojni prevod. Za prevod znotraj katerega prevajalec najprej vsebinsko preinterpretira srednjeveško sholastični subjekt v novoveški objekt, potem pa tega posloveni s slovensko besedo >>predmet<<. A če stori to s subjektom, potem bi moral isto narediti tudi z realnostjo (in z vrsto drugih terminov); saj tako kot subjekt ne pomeni subjekta, tudi realnost ne pomeni realnosti, narobe, pomeni bistvo kot bitnost: kot apriorno možnost stvari. In če je sholastični subjekt predmet, potem je objek(tiv)na realnost kajpada subjektivna (vendar ne čisto subjektivna, zgolj subjektu pripadajoča) realnost.

Objektivnost kot objek(tiv)nost intencionalnega objekta, kot objek(tiv)nost v zavesti mišljenega je objektivnost v predstavljanju predstavljenega.

Toda na ta način, da predstavljeno ne predstavlja subjektive misli, marveč predstavlja stvar zunaj zavesti oz. mišljenja. Intencionalni objekt obstaja le po subjektivem predstavljanju, ni pa le iz subjektive predstave predstavljena predstava. Kot tisto predstavljeno intencionalni, mišljeni objekt ne predstavlja subjekta, marveč predstavlja, reprezentira oz. ekshibicira zunanjo stvar: stvar iz zunanjega sveta ali pa kako nadsvetno stvar, kakršna je Bog. Prav zato Descartes nenehno ponavlja, da ta objekt, se pravi ideja s svojo objektivno realnostjo, ni goli ens rationis: ni golo miselno bivajoče. Je nekaj, kar biva zgolj v mišljenju, vendar ne izhaja zgolj iz mišljenja. Ni goli miselni proizvod.

Čeprav Descartes izrecno navaja, da gre pri ideji za zgolj objektivno realnost, iz tega poudarka ne izhaja, da imamo opravka z nečim čisto imaginarnim. Ideja kot intencionalni objekt ni nekaj imaginarnega, marveč vselej, kolikor seveda je ideja, vsebuje določeno stopnjo ali mero realnosti. Realnosti kot bitnosti, bivajočnosti bivajočega. Seveda pa ne na neposreden ali podobnostni način. Ideja ni slična tistemu, česar ideja je. Čeprav je podoba stvari, stvari ni podobna na dobeseden način. Ideja toplote ni topla, ideja trikotnika ni trikotna, in ideja psa, kakor pravi nato Spinoza, ne laja².

78

² Prav ob soncu Descartes, namreč v 11. odstavku Meditacij, razvije tudi preprostejšo razlago razmerja med soncem kot samo stvarjo in idejo o soncu kot podobo sonca. Tu navaja, da nahajamo v sebi dve različni ideji sonca, idejo sonca na podlagi čutnega zaznavanja, po katerem se mi sonce zdi zelo majhno, ter idejo sonca na podlagi razumskega, pojmovnega dojetja, po katerem vem, da je sonce zelo veliko, nekajkrat večje od zemlje. Po eni plati sta obe ideji podobni soncu, saj ga po obeh vidimo kot nekaj okroglega, po drugi plati pa je druga, pojmovna ideja bolj podobna soncu kot prva, čutno pogojena ideja. >>Res pa ne moreta biti tako ena kakor tudi druga /ideja/ podobni taistemu soncu, ki biva zunaj mene, in razum me prepriča o tem, da je soncu najmanj podobna tista ideja, ki se o njej zdi, da je izšla iz sonca kar najbolj naravnost.<<(Prav tam, str. 70) Ideja torej je podoba, vprašanje je le, kakšna. In sonce, ki biva zunaj mene, je pa upodobljeno v ideji, je predpostavljeno kot na sebi (ne po sebi) obstoječa stvar. Kakor da bi šlo glede na obe ideji sonca za nekaj tretjega; v resnici pa je to tretje, sonce na sebi, zenačeno z drugo idejo: prva ideja ni presojana z vidika sonca kot stvari same, temveč z vidika druge ideje. Presojanje z vidika stvari same kajpada sploh ni mogoče. Kakšno vlogo ima tedaj to tretje, sonce kot sama stvar? Morda le to, da si ob njenem predstavljanju lahko zamislimo, da je tudi naša druga, prava ideja nepravna. Da bomo, čeprav ne vemo, po kakšni poti, morda prišli do še bolj prave. Ali pa – res? – do povsem drugačne?

Od tod ključna razlika med objektivno in formalno oz. aktualno realnostjo. Formalna, tj. aktualna realnost je realnost stvari kot stvari, bivajočega kot bivajočega. To je realnost sonca, ki svojo toploto prenaša na druge stvari in jih tako ne samo ogreva, ampak tudi ogreje. Formalna oz. aktualna realnost je realnost sonca kot učinkujočega vzroka, je torej, natančno vzeto, kavzalna realnost. Kavzalna v tistem strogem pomenu, po katerem kavzalen ni vsak, marveč le učinkujoči ali tvorni vzrok.

Na tej točki pa se pri Descartesu začne že tudi bolj ali manj tihi prenos pomenov. Začne se preoblikovanje, se pravi prepomenjenje starih sholastičnih pomenov v nove, kartezijske pomene.³

Ko Descartes navaja, da je (učinkovalni) vzrok lahko bolj ali manj realen, ne misli več na realnost v smislu bistva kot apriorne možnosti, temveč ima pred očmi formalno realnost kot delujočo dejstvenost, se pravi realnost kot dejanskost. Četudi na mojo idejo ne deluje kot stvar na stvar, četudi se formalna realnost sonca ne preliva v mojo idejo sonca, sonce zaradi tega, razlaga Descartes, ni nič manj realen vzrok moje ideje o njem. Realen, se pravi, namreč zdaj, prek prepomenjenja, učinkujoč. To, kar si predstavljam, če si to seveda predstavljam v smislu jasne in razločne ideje, mora biti tudi v predstavljanem: v predstavljeni stvari, ki biva zunaj ideje. Čeprav zaradi svoje realnosti, ki je zgolj objektivna, ideja ne terja zase nobene druge formalne realnosti, kot tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja, moje mišljenje ni ključni vzrok ideje oziroma njenega nastanka. Čeprav je ideja kot intencionalni objekt, kot tisto mišljeno povzročena od mojega mišljenja, moje mišljenje, moja dejavna misel ni niti edini niti najpomembnejši vzrok ideje.

³ Tako Descartes glede na prepomenjenje termina *intuitio* v III. reguli pravi: »Da pa se bralec ne bo nemara spotikal ob novi pomen, ki ga dajem besedi *intuicija*, in ob druge izraze, ki jih bom v naslednjem prav tako moral oddeliti od običajnega pomena, opozarjam nasploh, da mi ni prav nič mar, v katerem smislu so poslednje čase uporabljali posamezne izraze v šolah, ker bi mi bilo sicer skoraj nemogoče uporabljati staro terminologijo za povsem drugačno pojmovno vsebino. Pazil bom samo na to, kaj pomenijo posamezne besede v latinščini, kjer pa ustreznih izrazov ni, bom vsakokrat prenesel novi pomen v tiste izraze, ki se mi bodo zdeli za to najbolj pripravi.« (Razprava o metodi & Pravila, SM, Ljubljana 1957, str. 114.) To, kaj je zanj *intuicija* po novem, Descartes tu sicer natančno določi, toda vrsto drugih prepomenjenih izrazov, ne bo, na kar sam opozarja, opredelil na ta način.

3. Ideje in njihovi vzroki

Temeljno izhodišče seveda je, da je ideja slej ko prej učinek. In da ima kot učinek neogibno svoj vzrok. Nič ni brez razloga oz. vzroka. Temeljno načelo, na katerega se sklicuje Descartes, pa je, da učinek ne more biti večji od vzroka. Tisto, kar si človek predstavlja v ideji kot učinku, z idejo kot učinkom stvari zunaj predstavljanja (misli kot mišljenja), ne more biti večje od predstavljanega oz. v ideji predstavljenega. Seveda pa je to predstavljeno lahko večje tako od ideje kot od človeka samega. Namreč od človeka kot nosilca oziroma neposrednega proizvajalca idej.

80

Nekaj, kar vsebuje več realnosti, torej nekaj popolnejšega ne more nastati iz manj popolnega, pač pa manj popolno lahko nastane iz popolnejšega. Pravzaprav lahko nastane, če se ozremo na njuno razmerje kot na odnos med vzrokom in učinkom, zgolj in samo iz popolnejšega. Najprej za razmerje med stvarmi zunanjega sveta, ki pa ga Descartes nato preslika tudi na razmerje med stvarmi in idejami. Ideje, ki reprezentirajo stvari, so od teh stvari odvisne tako kvalitativno kot kvantitativno. Če je ideja res ideja, se pravi misel z vsebino, ki vsebuje realnost, čeprav zgolj na objektivni (beri: subjekten) način, vselej predstavlja prav stvar; in ko jo predstavlja, ne more predstaviti nič več, kot to, kar dobi od stvari. V najboljšem primeru, se pravi tedaj, ko gre za jasno in razločno predstavo, za idejo kot intuicijo oz. evidenco, dobi vse. Če tega ni zmožna, potem ideja ni perfektna, temveč defektna.

Perfektna ideja je ideja, ki na perfekten način reprezentira perfektnost, tj. popolnost, natančneje, dovršenost stvari. Perfektnost, ki je istovetna z realnostjo stvari kot stvari. Realnost, se pravi bitnost kot bistvo stvari, je pač nekaj za zmerom, dobesedno za vselej perfektnega; le bivanje, ubivajočenje bistva je lahko, in praviloma tudi je, nekaj nedovršenega, tj. nepopolnega.

Vendar se razlikujejo tudi bistva. Bitnosti kot realnosti so, primerjalno gledano, bolj ali manj perfektno. Če pa ima bivajočnost bivajočega lahko večjo ali manjšo perfektnost, potem je od njene stopnje neogibno odvis-

no tudi bivajoče. Tako dobimo bivajoče, ki je bolj in bivajoče, ki je manj popolno. Tu ne gre, recimo, za razliko med manj in bolj lepo stvarjo, ob čemer velja kot čista popolnost le lepota kot taka, marveč za razliko med različnimi stvarmi. Z vidika bolj perfektnega bivajočega je bivajoče, ki ne dosega njegove perfektnosti ali realnosti, manj popolno, skratka, nepopolno. Ne samo ideja, tudi bivajoče je lahko defektno. Imamo torej lahko perfektno ali defektno idejo o bivajočem, imamo lahko defektno idejo tako o perfektnem kot defektnem bivajočem, vprašanje pa je, ali imamo lahko perfektno idejo o perfektno, natančneje, o najbolj perfektno bivajočem. Kajti zares perfektno je le najperfektnejše, najpopolnejše bivajoče, bivajoče, ki vsebuje vse bitnosti oz. popolnosti. Ne samo lepoto, ampak tudi dobroto, živost, itn. To bivajoče zato ne more biti kaka stvar v ožjem pomenu, marveč je to lahko le živo bitje, kajpada živo v najpopolnejšem pomenu. Torej gre za bitje, ki vsebuje vse popolnosti, tj. vso realnost. In to na ta način, da izključuje vse nižje realnosti, se pravi vse, kar je po svoji bitnosti manj popolno. Izključuje kot nepopolno. Kot defektno. Izključuje v tem smislu, da ima manj popolne stvari, takšne pa so razen njega vse, zunaj sebe; tako kot Stvarnik stvarstvo, tj. celokupnost ustavrjenih stvari.

81

A naj bo stvar še tako nepopolna, je to, da v mislih, se pravi v umu, biva na objekt(iv)en način, kot ideja ali predstavljena bitnost (realnost), dokaz, da zares biva. In da zato tudi ideja sama ne izvira iz nič, temveč iz nečesa. Pravzaprav pa velja obratno: Ker ideja kot intencionalni objekt ni nič, saj ima, čeprav jo vsebuje zgolj na objekt(iv)en način, realnost, po Descartesu ne more izvirati iz nič. Ideja in nič se izključujeta. Neposredno ne obstaja niti ideja nič niti nič kot ideja, marveč obstajajo zgolj in samo ideje nečesa: zgolj in samo ideje bivajočega. In to ne ideje tega ali onega posamično bivajočega, marveč bivajočega v njegovi bitnosti. Ideja ni ideja zagledane mize, temveč ideja mize kot take, jasno in razločno uzrte v njeni bitnosti, tj. realnosti. Vendar za Descartesa ideja za razliko od Platona ni isto kot sama bitnost stvari; je le (objekt(iv))na, zgolj predstavljena bitnost oz. stvarnost stvari.

Ker ideja kot ideja vselej reprezentira neko stvar, je jasno, sklepa Descartes, da stvar, ki je reprezentirana v ideji, obstaja. Po svoji realiteti v ideji

reprezentirana, tj. objektivirana stvar neogibno tudi biva. Tu tudi vidimo, kako stvar kot stvar iz srednjeveškega subjekta, za katerim stoji grški hypokeimenon, postane objekt, človek pa, namreč kot nosilec idej, edini hypo-keimenon, edini sub-jektum vsega, kar je. Kajti kot ideja tudi Bog postane le intencionalni objekt; tudi njegova realnost je v ideji zgolj objekt(iv)na realnost. Medtem ko je Platonova ideja Dobrega to, kar je, na sebi in po sebi, je Descartesova ideja Boga po nečem drugem, namreč prav po pred(po)stavljenem Bogu samem.

Objekt(iv)na realnost po načelu vzročnosti predpostavlja, kakor smo videli, neko drugo, namreč formalno ali aktualno realnost. >>Ker je realnost, ki jo opazujemo v svojih idejah, zgolj objektivna<<, pravi Descartes v 15. odstavku, >>tudi ne smemo domnevati, da ni potrebno, da bi bila taista realnost formalno v vzrokih teh idej, temveč da zadošča, če je v njih tudi (etiam: ravno tako) objektivno.<< Povedano nekoliko manj zavito: Četudi je realnost, ki jo nahajamo v idejah, zgolj objekt(iv)na realnost, iz tega ne izhaja, da je tudi realnost, ki jo nahajamo v stvareh, zgolj objekt(iv)na, tj. zgolj pred-stavljena realnost. Po načelu vzročnosti to ne zadošča; se pravi zgolj pred-stavljena realiteta stvari ne bi mogla biti zadostni razlog za vznik ideje o tej stvari. Ta realiteta mora biti zato formalna, tj. dejanska; obstajati mora že v samih stvareh. Obstajati mora prav kot njihova realiteta, kot realiteta teh oz. kot realiteta v teh stvareh.

Govorim o realiteti, ne samo o realnosti. V čem je razlika med realiteto in realnostjo? Razlika je enaka razliki med subjektiviteto in subjektivnostjo. Subjektivnost je samo atribut, subjektiviteta pa tvori strukturo subjekta. Tako je tudi z realiteto. Realiteta stvari je struktura stvari, je tisto, kar tvori bitni sestav oz. sestav bitnosti stvari. Mislim, torej sem; v ta mislim in s tem k moji biti pa spadajo predstavljanje, hotenje, željenje, itn. Drugače rečeno: sem misleča stvar, tj. predstavljajoča se, hoteča, želeča substanca. Realiteta je isto kot substancialiteta substance, z vidka človeka kot subjekta pa isto kot subjektiviteta subjekta.

Razmerje med idejami in njihovimi vzroki je glede na realnost, natančnejše, z vidika realitete, torej naslednje: >>kakor se objekt(iv)ni modus bivanja

ujema z idejami po njihovi lastni naravi, tako se formalni modus bivanja ujema z vzroki idej, vsaj s prvimi in poglavitnimi, po njihovi naravi<<. V razmerju med idejo in njenim vzrokom gre za odnos med dvema modusoma, tj. dvema načinoma biti oz. bivanja. Na strani vzroka idej imamo modus essendi formalis, dejanski način bivanja, na strani idej pa zgolj modus essendi objective, zgolj predstavni način bivanja. Skratka: ideja in njen vzrok ne bivata enako, temveč različno, tj. na različna načina. In le dejansko bivanje je lahko vzrok zgolj predstavnega bivanja, se pravi bivanja stvari samo v ideji oz. skoz idejo. Bivanja stvari, bi rekel Husserl, kot intencionalnega objekta: kot fenomena.

Ponovimo zato še enkrat: Descartesova ideja, ideja kot jasna in razločna, kot evidentna predstava predpostavlja stvar, ki jo predstavlja. Predpostavlja jo kot stvar zunaj sebe in kot svoj vzrok. >>In četudi se nemara more ena ideja roditi iz druge, se to porajanje ne more nadaljevati v neskončnost, temveč je treba priti do neke prve ideje, katere vzrok je nekakšna izvirna podoba, arhetip, v katerem je formalno vsebovana vsa realnost, ki je v ideji zgolj objektivno. In tako mi je po naravni luči razvidno, da so ideje v meni kot nekakšne podobe (images), ki sicer lahko zaostajajo za popolnostjo stvari, od akterih so bile povzete, ne morejo pa vsebovati nič večjega ali popolnejšega.<< Ključna misel je tu misel o arhetipu. V prevodu je zapisana sinatgma >>izvirna podoba, arhetip<<, v latinskem originalu pa nahajamo seveda samo besedo >>archetypi<<; ta pa kajpada ne pomeni podobe, kajti podoba je ideja, arhetip sam pa ni ideja, marveč je vzrok ideje kot podobe. Ne kar vsake, marveč prve, z vidika našega iskanje zadnje ideje. Tiste ideje, za katero je še samo arhetip, namreč kot njen vzrok, kot vzrok prav te, tj. prve ideje.

Arhe-tip je para-digma, je tista stvar, v kateri je na dejanski način bivanja vsebovana vsa praižvorna realiteta, ki je v ideji, tudi v prvi, pričujoča le na predstavnem oz. predstavljenem načinu bivanja. Medtem ko ideja torej ne biva dejansko, tudi prva ideja ne, biva arhetip kot njen vzrok dejansko. Je neka stvar oz. neko bitje kot višja, popolnejša ali celo najpopolnejša oblika dejanskega bivanja.

4. Perfektnost Boga in defektnost človeka

Ali sem arhetip idej lahko jaz sam? Sem lahko jaz sam arhetip, se pravi vzrok prve ideje in s tem vseh iz nje izhajajočih idej? Descartes na to vprašanje odgovarja, namreč v naslednjem, 16. odstavku, takole: >>Če je objektivna realnost katere izmed mojih idej tolikšna, da sem prepričan (certus sim), da ta realnost ni v meni ne formalno ne eminentno in da torej jaz sam ne morem biti vzrok te ideje, iz katere nujno sledi, da na svetu nisem sam, temveč da biva tudi neka druga stvar, ki je vzrok te ideje; če pa v meni ni najti nobene take ideje, ne bom imel nobenega dokazila (argumentum), ki bi mi dajalo gotovost o bivanju kake stvari, drugačne od mene, saj sem nadvse marno pregledal prav vse in do zdaj nisem mogel najti nič drugega.<< V pravkar navedenem Descartesovem besedilu tiči celokupna dvoznačnost njegove misli. Slej ko prej se opira nase in na svoje ideje, se pravi na jasne in razločne, na docela gotov način resnične predstave.

84

Izhodišče vsega je torej Descartesova lastna gotovost. Na začetku vseh argumentov, vsakršnega dokazovanja je ideja kot evidenca, je resnica kot gotovost. Je Descartesova lastna intuicija. A prav ta intuicija je v sebi nekako razcepljena. Razcepljena pa je zaradi razločka med neko posebno idejo, eno samo in vsemi drugimi idejami. Ta od vseh drugih razločujoča se ideja je ideja, katere objekt(iv)na realnost je večja od vsega, kar je v meni bodisi na formalni bodisi na eminentni način. Katere predstv(lje)na bitnost je torej večja od vsega, kar je v meni bodisi na dejanski ali dejavni bodisi na možnostni ali trpni način. Ker Descartes pri tem na to, kar je v meni, misli na neposreden način, na način, kakor da mu je to dostopno brez pomoči idej, brez posredovanja pred-stav, takoj sklene že tudi to, da boitnost, ki si jo predstavljam kot bitnost, ki je večja od moje bitnosti, biva zunaj mene. Da biva dejansko, zunaj moje predstave in njene predstavne bitnosti. In da je kot takšna seveda že tudi vzrok moje izjemne ideje. Se pravi: moje ideje o prav tej bitnosti. Moje izjemne ideje o izjemni, nenavadni bitnosti.

Ideja, o kateri je tu govor, je izjemna zaradi tega, ker edinole pri njej objekt(iv)na realnost, realnost, ki jo vsebuje, čeprav na zgolj predstavn način,

presega mojo lastno realiteto, tj. bitnost. S tem pa tudi mene samega kot biva-jočo bitnost, drugače rečeno, mene kot subjekta. Sem subjekt, subjekt v modernem pomenu, vseh idej razen te izjemne, katere podložnik sem in glede na katero potemtakem ostajam subjekt v srednjeveškem pomenu. A natačno vzeto se tej ideji podredim kot podložnik šele potem, ko sem jo kot tako, kot mene presegajočo spoznal in pripoznal v položaju modernega, novoveškega subjekta. Saj na vzrok te izjemne ideje kot na izjemni vzrok prehajam, sklepam o njem, iz te ideje kot moje lastne ideje. Pred vzrokom te ideje, četudi vrojene, je moja gotovost o njem. Če ne bi bilo te moje ideje, ne bi bilo nobenega argumenta za ta vzrok. Torej je ta argument edini.

Samo ime >>Bog<< vpelje Descrates šele v 17. odstavku, ko pravi, da je >>razen tiste ideje, ki mi kaže (exhibit) mene samega<<, v meni >>še neka druga ideja, ki mi kaže Boga<<. V predhodnem, 16. odstavku je govor le o realnostih ter razmerju med menoj in njimi: Če je predstavljena realnost neke moje ideje večja od realnosti mene samega, tj. od moje dejanske realnosti, ne morem biti vzrok ne svoje ideje o njej ne samega sebe. Ta vzrok, predstavljena stvar s takšno dejansko realnostjo, ki presega mojo dejansko realnost, a jo nosim s seboj kot idejo, šele ta vzrok, posredovan z idejo, je potem poimenovan z imenom >>Bog<<. Gre torej, metodološko gledano, najprej za obstoj stvari same in šele nato za ime te stvari. Stvari, ki ima vlogo arhetipa, vzroka prve in po njej vseh drugih idej.

85

Med imenom in stvarjo samo, med >>Bogom<< in Bogom naj bi bila ideja (o) Bogu. Toda faktično je pred njima: skozi spoznam arhetipski Vzrok, ki ga označim z besedo >>Bog<<. Z že znano besedo sicer, ki pa mi, kolikor ne vem za njen (pravi) pomen, ne more, namreč na filozofski ravni, pomeniti nič. S tega vidika je nadaljnji Descartesov postopek ne samo vprašljiv, ampak tudi neposredno problematičen.

V 22. odstavku o božjem imenu namreč pravi: >>Z imenom "Bog" mislim (intelligo) neko neskončno, neodvisno, nadvsem umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem bil ustvarjen tako jaz sam kakor tudi vse drugo bivajoče, če kaj drugega biva. To pa je zares takšno, da bolj ko skrbno pre-mišljam, manj se mi zdi mogoče, da bi bilo moglo iziti iz mene. Zatorej je iz

zgoraj povedanega nujno treba sklepati, da Bog biva (Deum necessario existere est concludendum; je sklepati, da Bog nujno biva). << Tu imamo na prvem mestu ime (označevalca). A ime, ki že nosi pomen; ki je torej že sestavina znaka, znaka kot sestave označevalca in označenca, ime, nanašajoče se na stvar samo, tj. na referenta. Gre torej za ime, ki pomeni; njegov pomen pa ni nič drugega kot ideja. Nič drugega kot ideja Boga s celokupno objekt(iv)no realnostjo. In kot vidimo, imamo v tej predstavnosti pred seboj predstavljeno realiteto, ki je (že) močno razčlenjena. Tisto, po čemer je razčlenjena, pa je razčlenjenost predstavnosti oz. kar ideje same. Skratka: pred seboj imamo kompleksni arhetip, ki smo ga uzrli skoz nič manj kompleksno idejo.

86

Temelj te kompleksne ideje je ideja substance, se pravi stvari, ki je zmožna bivati sama po sebi. Nanjo pa se vežejo atributi, kot so neskončnost, neodvisnost, nadvsemnost in nadvsemogočnost, za povrh pa še vsestvariteljskost. Kajpada je možno takoj postaviti takoj vrsto ugovorov. In Descartesovi oponenti so jih postavili kar lepo število. Med njimi je ugovor, da takšna ideja pač ne more biti (moja, meni) vrojena, pač pa le pridobljena. Da jo je Descartes dobil od drugih: od staršev, v cerkvi in šoli in podobno. Vendar Descartesu takšni odgovori ne delajo kakih posebnih preglavic. Četudi ideja s prikazano sestavo prihaja od drugih, npr. od krščanske religije ali sholastične teologije, slej ko prej ostaja vprašanje njenega porekla, se pravi njenega nastanka in vzroka. In tako smo spet na začetku. Soočiti se moramo z idejo (Boga) samo, z idejo kot idejo. In seveda z njenimi komponentami: z idejo neskončnosti, z idejo stvarjenja iz nič, itn. Pomembno je ob tem videti, da so atributivne ideje tega tipa pred idejo Boga. Saj šele v svoji medsebojni povezanosti kot artikulirani in strukturirani kompleks atributivnih idej sestavljajo Idejo (Boga), ki da reprezentira Boga kot substanco oz. stvar samo. Še pomembnejše pa si je zapomniti, da šele skoz kompleksno Idejo (Boga) pridemo do njenega nujnega Vzroka in šele skoz ta vzrok do substance Boga, tj. do Boga kot bivajoče stvari, skratka, do bivanja Boga (v vsej njegovi razčlenjenosti).

Ideja substance, stvari, ki je zmožna bivati sama po sebi, izvira iz mene; saj sem kot misleča stvar sposoben bivati sam po sebi, neodvisno od česa

drugega. In to ne glede na to, da sem končno, v vsem omejeno bitje. A v sebi imam idejo neskončnosti; ki, kolikor se ozremo po tistem, kar naj bi predstavljala in kar je njen vzrok, ne more biti drugega kot neskončna stvar, drugače rečeno, neskončna substanca. To izhaja iz same reprezentirajočnosti ideje, iz tega, da ideja kot ideja ni nekaj zgolj umišljenega. Da, kot je zapisano v 19. odstavku, >>ideje ne morejo biti nič drugega kakor ideje stvari<<. Če ne predstavljajo nobenih stvari, če so torej, ker tedaj niso ideje v pravem pomenu, neresnične, svojega izvora ne morejo imeti v stvareh. So sicer v meni, te neresnične ali napačne ideje, a samo zaradi tega, zatrdi Descartes v 20. odstavku, >>ker moji naravi nekaj manjka in ker ta moja narava ni čisto popolna<<. Toda ali ni prav neskončnost, se pravi predstava (o) neskončnosti nekaj, kar vzroka nima zunaj mene in zato nekaj zgolj umišljenega? In ali ni še bolj umišljena in s tem neresnična, umišljena tako zelo, da ni samo kontradiktorna, ampak tudi naravnost himerična, pa predstava o povezanosti umišljene neskončnosti s kako posamično stvarjo ali s kakim posamičnim bitjem? Descartes vztraja pri nasprotnem. Človek je končno, za Descartesa zato pomanjkljivo bitje, toda (24. odstavek):

87

>>Ne smem tudi misliti, da neskončnega ne dojemam po resnični ideji, temveč zgolj po zanikanju končnega (per negationem finiti), kakor dojemam mirovanje ali temo po zanikanju gibanja in svetlobe. Zakaj, prav narobe, očitno razumem, da je več realnosti v neskončni substanci kakor v končni in da je zatorej pojem neskončnega na neki način pred pojmom končnega (ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti), se pravi pojem Boga pred pojmom mene samega. Kako naj bi namreč vedel, da dvomim, želim, se pravi, da mi nekaj manjka (mihi deesse) in da nisem popoln, ko bi v meni ne bila nobena ideja nekega popolnejšega bitja, ki bi v primerjavi z njim spoznaval svoje pomanjkljivosti (ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem)?<<

Mislím, torej sem, toda ker sem končen, v meni kot misleči stvari (jazu kot duhu) pa je ideja neskončnega, mora biti poleg mene, namreč prav kot vzrok te ideje, tudi enakovredna, tj. neskončna stvar, Stvar, ki ji pravimo Bog. Sledimo logiki, ki je, čeprav podložena z intuicijo in njenimi eviden-

cam, logika premočrtnega sklepanja.⁵¹ Toda že pri Descartesovi razlagi božjega imena smo se srečali z nekim obratom. Z obratom, ki logiko zgornjega sklepanja postavlja na glavo. Zdaj pa je to zaobračanje ali spreobračanje izrecno zabeleženo. Ne samo zabeleženo, Descartes ga skuša tudi pojasniti, na neki način celo dokazati.

Človek je končno in zato defektno bitje, toda za to defektnost sploh ne bi vedeli, ne bi se je zavedali, če ne bi imeli ideje o Perfektnosti, o perfektnosti, ki je perfektnost neskončne substance, imenovane Bog. Mislim, torej sem, torej je Bog!? Ne. Bog je, torej sem, torej mislim!! Namreč Bog kot Stvarnik, jaz kot ustvarjeno (končno) in jaz kot misleče, v svojih mislih z mislijo na Boga prežeto bitje.

88 Od tu naprej Descartes ne pove nič bistveno novega več. Variira eno in isto, že vnaprej zavrača možne ugovore in podobno. Ni mogoče reči, da je ideja Boga, pravi v 25. odstavku, nemara lažna in da morebiti izvira iz nič. Narobe. Ker je najbolj jasna in razločna, ker vsebuje več objektivne realnosti od katerekoli druge, ne more biti nobena druga ideja bolj resnična: ne bomo našli nobene druge ideje, ob kateri bi o laži manj sumili kot pri njej. Ker gre za idejo nadvse popolnega in neskočnega bitja, ob njej ni nejasnosti glede prisotnosti in odsotnosti; ni nejasnosti, kot na primer v odnosu med toploto in mrazom, ali bivata samostojno, vsak zase, ali pa pomeni mraz zgolj odsotnost toplote, če ne celo toplota zgolj odsotnost mraza. Četudi bi si izmislili, da neskončno in nadvse popolno bitje ne biva, pa si ob ideji o njem ne moremo misliti, da mi ne reprezentira nič realnega. Nič realnega v smislu mraza; ta kot odsotnost toplote pač ne more biti >>nekaj realnega in pozitivnega<<, temveč je zgolj nekaj nega-

⁴ Ponavlja jo na primer 36. odstavek: >>Kar se tiče staršev, je pač res vse, kar sem kdaj o njih mislil, in vendar me starši zares ne ohranjajo in, kolikor sem misleča stvar, tudi nikakor niso moji povzročitelji, temveč so le vsadili neke zasnutke v tisto materijo, v kateri prebiva moj jaz, se pravi moj duh, zakaj zgolj duha jemljem zdajle za svoj jaz. Zatorej tu ni mogoča nobena težava, temveč je treba sklepati, da je zgolj iz tega, da bivam in da je v meni neka ideja najpopolnejšega bitja, se pravi Boga, kar se da razvidno dokazano, da biva tudi Bog.<< Ker je v moji končni zavesti zavest o neskončnem bitju, zavest pa je vselej azvest o nečem, neskončni Bog kot tisto vedeno nujno tudi biva.

tivnega in irealnega. Ideja boga ni takšna, prav nasprotno, v njej je v celoti obseženo vse, o čemer jasno in razločno dojemam, da je stvarno in resnično (reale et verum). Bog dejansko biva, ker je njegovo bistvo zagotovo dejansko bistvo, se pravi bitnost kot bivajočnost bivajočega. To ni v nasprotju s tem, da kot končno bitje ne dojemam neskončnega in da je v Bogu nešteto drugega, česar kot tak ne morem razumeti, česar se s svojo mislijo niti dotakniti ne morem, narobe, v bistvo neskončnega samo spada prav to, da ga ne dojamem. Zato zadošča, navaja Descartes, če razumem, da v Bogu vse tisto, kar zaznavam jasno in o čemer vem, da vsebuje neko popolnost, tudi je. Dovolj je, da je ideja o neskončnem Bitju najbolj resnična, od vseh drugih najbolj jasna in razločna in že imamo dokaz o bivanju tega Bitja, tj. Boga.

Toda nemara sem, razmišlja Descartes vnaprej na feuerbachovski način, nekaj večjega, kakor mislim sam. Morda so vse tiste popolnosti, ki jih pripisujem Bogu, na neki način v meni, pravi v 26. odstavku, namreč kot možnost. Kot popolnosti, ki se še niso ubivajočile, se razvile in udejanjile. Tako se moje spoznavanje npr. že zdaj stopnjuje. Zakaj naj tedaj ne bi naraščalo in in finitum, v neskončnost? Zakaj se ne bi mogel s tako stopnjevanim spoznanjem pridobiti še vseh drugih božjih popolnosti, tj. popolnih lastnosti? Če pa zmožnost za te popolnosti v meni že je, zakaj naj navsezadnje ne bi zadoščala, da se v meni rodi tudi ideja (o) teh popolnostih? Zaradi tega ne, si Descartes sam odgovarja v 27. odstavku, ker v ideji Boga in njegovi Popolnosti sploh ni ničesar možnostnega. Ne more biti; saj je ravno stopnjevito naraščanje neke lastnosti najbolj zanesljiv dokaz njene nepopolnosti. Naj npr. moje spoznanje narašča še tako dolgo, to še ne pomeni, da lahko kdaj postane dejansko neskončno; kajti na vsaki doseženi točki obstaja možnost še nadaljnjega stopnjevanja, še večjega naraščanja. >>O bogu pa sodim, da je dejansko tako neskončen, da njegovi popolnosti ni mogoče ničesar dodati. In naposled: spoznavam, da more objektivno bit ideje (percipio esse objectivum) ustvariti ne le možnostna bit (esse potentiali), ki pravzaprav ni nič (nihil est), temveč edinole aktualna in formalna bit.<< Aktualna in/ali formalna bit namreč ni nič drugega kot bivanje. Bivanje, ki se kot bivanje formalno sicer razlikuje od bitnosti kot bistva, tj. od možnostne biti, realno pa sta neločljiva: bistvo brez bivanja pravzaprav ni nič.

Ta ugotovitev velja za vse, tudi zame, tako z vidika mojega bistva kot z vidika mojega bivanja. Zato se v naslednjih dveh odstavkih Descartes najprej ponovno, retorično vpraša, ali bi mogel bivati jaz sam, ki imam idejo neskočnega Boga, ko bi tako bitje ne bivalo, nato pa še, od kod sploh moje bivanje. Recimo da od mene samega ali od mojih staršev:

>>Toda ko bi imel svoje bivanje od sebe samega (a me), bi ne dvomil (nec dubitarem), ne želel (nec optarem) in nasploh bi mi ne manjkalo nič, zakaj sam bi si dal vse popolnosti, o katerih bi imel v sebi kako idejo, in tako bi bil jaz sam Bog.<<

Tako smo prišli na začetek vseh začetkov. Na začetek, o katerem nam prav na začetku poroča že tudi Biblija: k želji postati kakor bogovi, se pravi, biti nesmrten. Tisto, kar si človek zares želi, pismeno potrjeno od Epa o Gilgamešu naprej, je to, da ne bi umrl.

90 Tisto, kar mu torej zares manjka, je nesmrtnost. Kajti pomanjkljivost vseh pomankljivosti, drugače rečeno, nepopolnost vseh nepopolnosti je moja smrtnost. Je tisto, po čemer in v čemer sploh sem to, kar sem, se pravi smrtno oz. končno bitje.

Seveda pa nesmrtnost iz misli na nesmrtnost, pa naj gre za željo po nesmrtnosti ali pa za pojem (idejo) nesmrtnosti, še ne vznikne. Če bi, bi postali nesmrtni takoj, ko je človek pomislil na nesmrtnost. Nesmrtnost kot tisto mišljeno ni nesmrtnost kot taka. Ali pa nesmrtnost kot zamišljeno in mišljeno morda vendarle ni samo nekaj umišljenega? Po Descartesu bi nesmrtnost ne bila nekaj zgolj umišljenega, kolikor bi bila misel nanjo ideja: nekaj zunaj predstave predstavljajoča misel. Misel, ki ima vzrok same sebe v stvari sami: v stvari, ki ni intencionalni objekt, temveč sub-jekt oziroma sub-stanca. Zato pred-postavi, ko izhaja iz ideje neskončnosti, neskončno substanco. A ostanimo pri ne-smrtnosti, ki nam je bliže kot suha ne-skončnost. Za ne-skončnostjo slejkoprej tiči, če pogledamo pobliže, nesmrtnost: človekova želja po tem, da ne bi umrl. Tudi za neskočnostjo Neskočnega, ki jo ob naslonitvi na Descartesa v našem stoletju znova obudi Levinas.

To, da naj bi bil pojem neskončnega pred pojmom končnega, ideja Boga v nas pred idejo o nas samih, je gola imaginacija. Ne glede na to, kako si >>pojem<< neskončnega zamišljamo v nadaljnjem, tako kot nesmrtnost tudi neskončnost izhaja iz zanikanja. Kot ne-smrtnost pomeni zanikanje smrtnosti, tako pomeni ne-skončnost zanikanje končnosti. Najprej je tu zanikanje, njemu pa sledi napor pozitivne oz. afirmativne določitve, se pravi artikulacije >>pojma<< neskončnosti. Na primer neskončnosti Neskončnega kot nečesa povsem drugega od neskončnega stopnjevanja ali naraščanja v neskončnost. Na to dejstvo opozori Descartesa že Gassendi, Descartes pa mu nasproti postavi spet le svojo lastno trditev; in sicer tako, da jo zdaj formalizira v občo tezo, da neskončnega ne zapopademo z zanikanjem nečesa končnega oz. omejenega, narobe, vsaka omejitev (določitev) že kot taka pomeni negacijo neskončnega. Neskočno je torej treba razumeti kot tisto, kar nima konca; kar je brez koncev oz. meja: kar je brezmejno in zato neizmerno. Na podlagi tega izhodišča Descartes že v razpravi s Caterusom postavi razloček med indefinitnim in infinitnim; v strogem ali pravem pomenu neskončno ni nedoločljivo, marveč je tisto, kar je v vsakem oziru brez meja. Ne da nima (v pomenu manjkanja) meja, brez njih – kot nečesa negativnega – je.

91

Zares neskončno torej ni tisto, kar sega v neskončnost, marveč tisto, kar je brez omejitev oz. omejenosti. Poleg tega razlikuje Descartes še med >>formalnim temeljem neskončnega oz. neskončnosti<< in >>stvarjo, ki je neskončna<<. Neskončnost, četudi je nekaj v najvišji meri pozitivnega, razumemo z določenega vidika zgolj na negativen način, namreč z vidika tega, da v stvari ne opazimo nobene omejenosti. Stvar samo ob tem razumemo sicer pozitivno, ne pa tudi adekvatno, se pravi v vsej celotnosti. A jo razumemo, imamo >>pojem<< oz. idejo o njej. Rečeno v prisposobi, ko zagledamo morje, vidmo le del morja, pa vendarle vemo, čeprav ga v celoti ne bomo nikoli zajeli, kaj je morje. V razpravi z Gassendijem Descartes nato še doda, da to ne velja le za neskočno, ampak tudi za vse druge stvari, celo za najmanjšo od njih. Naša intuicija oz. evidenca ni nikoli povsem adekvatna. Imamo ideje, toda naše evidentno, jasno in razločno, torej na gotovosti utemeljeno resnično spoznanje ni nikoli absolutno adekvatno. A to razmišljanje nas pelje že v drugo smer,

stran od osnovne misli o neskončnem kot Neskončnem. V tisto smer, ko bomo pač ugotovili, seveda že znotraj začrtane imaginacije, da ima neskončno idejo o neskončnem lahko le Neskončni sam. Tako se bomo spet znašli znotraj vnaprej začrtanega oz. umišljenega razmerja med božjo per-fektnostjo in človekovo de-fektnostjo. Razmerja, ki ga nato dokončno zakoliči Hegel z absolutno idejo kot absolutno vednostjo absolutnega duha.

Vrnimo se zato na izhodišče. K izvorni resnici, da človek svojo de-fektnost uzre šele v ogledalu, natančneje, v vzratnem ogledalu Per-fektnosti, tj. Boga kot Neskočnega. In spet, kajti tu smo pri izviru, raje recimo: Boga kot Nesmrtnega. Na izvoru je nesmrtnost bogov, poznana že dolgo pred nesmrtnostjo krščanskega Boga. Človek je smrtno bitje, bitje, ki mu je usojeno umreti; toda obstajajo bitja, ki jim ni treba umreti, ki torej ne umirajo in so potematkem nesmrtna bitja. To so nesmrtniki, imenovani bogovi. Nesmrtniki niso nesmrtniki zato, ker so bogovi, marveč so bogovi zato bogovi, ker so nesmrtniki. In v odnosu do njih se človek kot smrtnik potem čuti manjvrednega, ontološko gledano, na svoje s smrtjo omejeno bivanje začne človek gledati kot na pomanjkljivost. Njegova defektnost kot defektnost izvira, bi dejal Hegel, iz njegovega lastnega pogleda. Refleksu tega pogleda lahko sledimo vse do Lacana in njegovega manka biti kot temeljne karakteristike človeka.

92

5. Kavzalni in ontološki dokaz o bivanju Boga

Po Descartesu obstajata le dva (izvorna) dokaza o bivanju Boga, kavzalni in ontološki dokaz. Sam na prvo mesto postavi kavzalni dokaz o bivanju Boga, dokaz na podlagi naše ideje Boga. Ideje o Neskončnem, ki kot ideja, se pravi kot tisto mišljeno v misli, vselej predstavlja kako stvar zunaj mišljenja (zavesti); torej mora neko stvar predstavljati tudi ideja o neskončnem: mora biti tako rekoč ne le moja ideja, ampak tudi ideja Neskončnega samega, Neskončnega kot Vzroka ideje, ki mu pravimo Bog. To je potem Bog kot arhetip prve ideje, se pravi ideje njega samega, potem pa tudi vseh drugih idej.

A če si Neskončnega mislimo kot Nesmrtnega, kot tistega, ki živi, biva večno, potem je dokaz o bivanju Boga zadeva čiste tautologije. Večno bivanje, bivanje, ki spada k samemu bistvu Boga, je vsebovano že v samem >>pojmu<< Boga kot Nesmrtnega, tj. kot Nesmrtnika. Saj ne-smrtnost ne pomeni nič drugega kot ne-umrljivost, se pravi, pomeni prav večno življenje oz. bivanje. To pa pomeni, da Descartes pri svojem kavzalnem dokazu ontološki dokaz bivanja Boga že predpostavlja. Kavzalni dokaz implicitno že temelji na ontološkem dokazu, se pravi, ontološki dokaz je v temelju, je temelj kavzalnega dokaza. Kavzalnega v smislu vzroka kot učinkujočega, tvornega vzroka. Tako kavzalni dokaz pravzaprav ni dokaz o bivanju Boga, temveč dokaz za Boga kot tvorni Vzrok, se pravi za Boga kot Stvarnika. Kot Tvorca iz nič. Zato ni nikakršno naključje, da se Descartes ob kavzalnem dokazu nenehoma sklicuje na načelo, da iz nič ni nič, drugače rečeno: nič ni brez vzroka in/ali razloga.

To pa nadalje pomeni, da med ontološkim in kavzalnim dokazom bivanja Boga ni nobene neposredne povezave. Ker nepsoredne zveze že med Bogom kot Nesmrtnikom in Bogom kot Stvarnikom ni. Grški bogovi so bili nesmrtni kljub temu, da so bili telesna bitja in kot taki del narave.

93

Dokaza o bivanju Boga nasploh namreč ni. Kolikor je Bog kompleks božjih atributov, popolnih lastnosti, kot so zamolčana nesmrtnost (Zakaj Descartes govori o končni in neskončni substanci, ne pa tudi oz. že poprej o smrtnem in nesrtnem subjektu?), neskončnost, vseмогоčnost, vseumnost, stvariteljskost in druge, se nobeno dokazovanje ne more začeti pri kompleksu kot takem, marveč se mora osredotočiti le na eno božjo lastnost. Zakaj se Descartes osredotoči le na dve lastnosti oz. le na dva povedka, po eni plati na (božjo, popolno) vzročnost in po drugi plati na (božje, popolno) bivanje?

Odgovor tiči v Descartesovem vprašanju iz 29. odstavka tretje meditacije: *Nempe a quo essem? Od kod namreč moje bivanje?* Se pravi: 1. od kod in 2. sem? Od kod, kje ali v čem ali pri kom je izvor moje biti? Izvor kot začetek, navsezadnje kot prazacetek? Kjer je začetek, je tudi konec. Zato za vprašanjem o začetku tiči že tudi vprašanje o koncu oz. končnosti. O končnosti ali,

če se izkaže, da te ni oz. me ne čaka, o ne-skončnosti. Z vidika človekovega bivanja smo tako spet pri vprašanju človekove smrtnosti in božje nesmrtnosti oz. pri možnosti ali nemožnosti človekove nesmrtnosti. In res je bil Descartesov namen, da v Meditacijah poleg (večnega) bivanja Boga utemelji tudi večno, natančneje, napol večno bivanje človeka, tj. nesmrtnost duše. Spet pa ni naključje, saj se to zgodi prav zaradi spregleda božje nesmrtnosti, da v Meditacijah dokaza o nesmrtnosti duše kljub napovedi⁵ ni; ker o nesmrtnosti (duše), kar mu potem oponenti izrecno očitajo, tu enostavno ni govora. Najmočnejše gonilo vsega svojega početja, zlasti pa meditiranja, se pravi željo po nesmrtnosti, Descartes potlači tako globoko, da se njena beseda v besedilu samem ne pokaže nikoli. Tu je, na začetku, le kot znamenje, a tudi to izgine, tako da ostane le sled, najpogosteje pozabljena sled razlike med prvim in kasnejšimi naslovi Meditacij.

Glede na kompleksnost pojma Boga naj bi bila nesmrtnost kot večno življen-

⁵ Prvotni naslov oz. naslov prve izdaje (1641) Meditacij se je namreč glasil: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Glede tega naslova obstaja tudi teza, prvikrat jo je postavil Adrien Baillet (*La vie de Mr. Des-Cartes, Paris 1693, str. 176*), da je takšen (pod)naslov zgolj posledica tiskovne napake in da bi morala namesto besede >>immortalitas<< stati beseda >>immaterialitas<<. V novejšem času je to tezo skušal z vsemi razpoložljivimi argumenti znova dokazati Theodor Ebert v študiji *IMMORTALITAS oder IMMATERIALITAS (Zum Untertitel von Descartes' Meditationen)* iz revije *Archiv fuer Begriffsgeschichte* (Bouvier, Bonn 1993, str. 180-202). Pri tem se sklicuje tudi na tri Descartesove izjave v tej zvezi. Med njimi tudi na tisto iz januarja 1642 iz osnutka odgovora oponentu Gisbertu Voetiusu, ki ga je Descartes poslal svojemu pristašu Regiusu. Ta se glasi: >>Brž ko uvidimo, da je edinole duša aubstancilna forma, druge stvari pa sestoje iz reda in gibanja svojih delov, nam to pokaže na odlikovano prednost duše pred drugimi stvarmi, to, da se razlikuje od njih po svoji naravi, različnost njene narave pa odpira lahko pot do dokaza njene nesnovnosti in nesmrtnosti (et naturae differentia viam aperit facillimam ad eius Immaterialitatem Immortalitatemque demonstrandum), kakor je razvidno iz pred kratkim izišlih Meditacij o prvi filozofiji.<< (AT III, 503; citirano po navedeni študiji, str. 200). Ebert se ob tem tekstu sklicuje predvsem na to, da je nesmrtnost tu formalno navedena za nesnovnostjo, vsebinsko pa na to, da Descartes v lastnem sinopsisu Meditacij, ki ima v slovenščini naslov *Pregled naslednjih šestih meditacij*, pravi, da >>so premise, iz katerih je mogoče sklepati na neumrljivost duše, odvisne od celotne fizike<< (str. 46); torej dokaza o nesmrtnosti oz. neumrljivosti duše ni mogoče razviti že na ravni metafizike, tj. prve filozofije same. A vse to ne spodbija, marveč še bolj podkrepi misel o odtrganju in nazadnje o potlačitvi Vprašanja, s epravi vprašanja človekove neumrljivosti, zarisanega skoz vprašanje božje nesmrtnosti.

je, tj. kot Življenje, seveda le ena od komponent. Le ena od lastnosti strukturiranega in artikuliranega božjega bistva. Ena od lastnosti, med katere naj bi spadalo tudi bivanje. Bivanje česa? Bivanje Boga kot takega, torej kompletnega božjega bistva, se pravi, dobesedno vzeto, tudi samega bivanja kot enega od lastnosti Boga oz. njegovega bistva: k bistvu Boga spada njegovo bivanje. Gre potemtakem za bivanje božjega bivanja, kar očitno pomeni, da imamo pred seboj besedo »bivanje« v dveh pomenih. Katerih?

Bistvo v smislu pojma Boga še ni bitnost, natančneje, ni dejanska, temveč le predstavna entiteta oz. realiteta. Dejanska postane, ko postane bivajoča bitnost, se pravi bivajočnost bivajočega v strogem pomenu besede. Bistvo kot dejanska bitnost ali bivajočnost bivajočega torej že kot taka vključuje tudi bivanje. Bivajočnost je bivajočnost le, kolikor je bivajočnost nečesa bivajočega. Bivajoče kot ens rationis, kot zgolj miselno oz. zgolj mišljeno bivajoče v tem smislu ni zares bivajoče.

Če je pojem nesmrtnosti zgolj nekaj mišljenega, natančneje, nekaj zgolj zamišljenega oz. umišljenega, potem kljub temu, da na podlagi tavnološkosti vključuje že tudi bivanje, ta sestavina božjega bistva kot taka še ni že tudi sestavina bivajočnosti Boga, Boga kot Bivajočega (bivajočega na najpopolnejši način). Pred vprašanjem bivanja Boga, bivanja vseh njegovih lastnosti kot sestavin bivajočnosti tega bivajočega, je zato vprašanje bivanja vsake od teh lastnosti, končno pa vprašanje bivanja bistva Boga v celoti. Pred dokazom o bivanju Boga je potemtakem potreben dokaz o bistvu Boga oz. o vsaki od sestavin tega bistva posebej. Kolikor bivanje spada k bistvu Boga, pa je dokaz bivanja potemtakem že vključen v dokaz bivanja sestavin bistva, sestavin, kakršna je »poleg« bivanja npr. nesmrtnost; »poleg« je v narekovajih, ker je bivanje, kot rečeno, v nesmrtnosti že sopričujoče. Druga stopnja dokazovanja, ki se ji Descartes posveti z dokazovanjem, kako za idejo neskončnosti neogibno tiči neka neskočna stvar kot taka, pa je potem dokazovanje premene bistva kot pojma v bistvo kot bivajočnost (bivajočega), se pravi dokazovanje prehoda bistva (po Heglu pojma samega) v bivanje. Drugače rečeno, prehoda zamišljenega bivanja v dejansko, tj. bivajoče bivanje. Tako Descartes kot Hegel si posel olajšata s tem, da si idejo kot tako, s tem pa tudi idejo Boga že samo pred-

stavljata kot ta prehod: ideja s svojo objektivno realnostjo je, kakor vidimo iz 27. odstavka Meditacij, na sredi med še čisto možnostno in že dejansko bitjo.

Celoten ta postopek postane zato odvečen oz. se izkaže kot nesmiseln, če se vse ustavi že pri bistvu samem oz. pri kaki njegovi sestavini. Najsibo pri glavni najsibo pri kaki manj pomembni, tako nepomembni, da je teologi npr. sploh ne obravnavajo oz. jim ne pride na misel. Hierarhija božjih lastnosti, npr. vprašanja, zakaj sta pri Descartesu na vrhu neskončnost (kot maska nesmrtnosti) in stvariteljskost (vsemogočno tvornost), predstavlja pri obravnavi ideje (bistva, pojma) Boga torej poseben problem.

Med največje razčlenjevalce božjega bistva spada Tomaž Akvinski, razčlemba tega bistva, karšnega nahajamo v prvi knjigi njegove Sume zoper pogane (*Summae contra gentiles*) pa je ena najbolj dodelanih, če ne celo najbolj dodelana sploh. Po uvodnih 14. poglavjih, ki imajo metodološko pripravljano in teoretsko utemeljitveno naravo, so vsa druga poglavja namenjena posamičnim božjim lastnostim kot sestavinam⁶ božjega bistva oz. pojma o Bogu: tozadevno prvo, tj. 15. poglavje obravnava večnost, zadnje, tj. 102. poglavje pa govori o popolnosti in edinstvenosti sreče Boga, sreče, ki je zaradi tega seveda *excedens*, vsako drugo srečo presegajoča sreča.

Zakaj govori Tomaž Akvinski le o večnosti (o biti brez časovnega začetka in konca, torej o biti nad časom), ne pa tudi o nesmrtnosti Boga? Ker nesmrtnost razume kot polovično, torej kot nepopolno večnost: kot večnost, ki se začne, namreč z rojstvom (človeka), in traja le od tu naprej. Bog kot večno bitje ni samo nesmrtno, ampak tudi nerojeno bitje; ni samo Nesmrtni, ampak tudi (razen znotraj svetotrojiške teologije) Nerojeni. Človeka pa pred rojstvom oz. spočetjem seveda ni. Njegova nesmrtnost, nesmrtnost njegove duše zato ni celovita večnost. Za nazaj je ni: *de-est*, je *od-sotna* oz. manjka. Vse, kar je *de-est*, pa je že tudi *de-fektum*; o tem govori Tomaž Akvinski v 28. poglavju z naslovom *De perfectione divina*, O božji popolnosti:

⁶ Bog je, četudi ni kompozicija, glej 18. poglavje z naslovom *Quod in Deo nulla est compositio*, torej nekaj zelo, lahko bi rekli, nadvse kompleksnega. Bog potemtakem je sestava, ni pa skladba, ali še natančneje, ni nikakršna zloženka.

>>Četudi je to, kar je in živi, popolnejše od tega, kar zgolj je, pa je Bog, ki ni nič drugega kot svoja bit (*qui non est aliud quam suum esse*), v vsem popolno bivajoče (*est universaliter ens perfectum*). V vsem popolno imenujem tisto, čemur ne manjka odličnosti (*nobilitas*) nobenega rodu.

Kaki stvari namreč vsa odličnost pripada na podlagi njene biti. Človek ne bi imel svoje odličnosti na temelju svoje modrosti, če po njej ne bi bil moder in tako odličnejši od vseh drugih. Način oz. vrsta odličnosti ustreza torej vrsti oz. načinu, na kakršnega ima bit. Kajti stvar imenujemo bolj ali manj odlično glede na to, ali je njena bit omejena na določeno višjo ali nižjo vrsto odličnosti. Če pa obstaja nekaj, čemur pripada celotna močnost biti (*tota virtus essendi*), ji ne more manjkati (*deesse*) nobena odličnost katerekoli stvari. Stvari pa, ki je svoja bit, pripada bit s celotno bitno zmožnostjo (*totam essendi potestatem*), tako kakor če bi obstajala /od snovi/ ločena belina, tej belini ne bi moglo manjkati nič od močnosti beline. Kajti nečemu belemu manjka nekaj močnosti beline zaradi defektnosti (*ex defectu*) belino privzemajočega (*recipientis*), saj jo privzema na svoj način, ne pa morda v vsej moči beline. Bog, ki je svoja bit, kot smo pokazali zgoraj /I 22/, pa ima bit z vso močnostjo same biti (*habet esse secundum totam virtutem ipsius esse*). Ne more mu uiti torej nobena katerikoli stvari pripadajoča odličnost.

97

Kakor pa je vsaka odličnost in vsaka popolnost stvari, kolikor ta je, v njej, tako je v njej (*inest ei*) ves manko (*omnis defectus*), kolikor nekako ni (*non est*). Kakor pa ima Bog bit celostno, tako je od njega celostno odvrnjena (*absistit*) nebit: kajti na isti način, kot ima nekaj bit, je ločeno (*deficit*) od nebiti. Od Boga je odvrnjen torej vsak manko. V vsem je torej popoln.

To, kar zgolj je /in ne živi/, pa ni nepopolno zaradi nepopolnosti same biti kot take. Marveč zaradi tega, ker biti nima s celotno njeno močjo, temveč deleži na biti na delen in zelo nepopolen način.

Prav tako. Nujno je, da vse popolno izvira iz popolnega: seme izvira namreč ali iz živali ali iz rastline. Prvo bivajoče mora biti torej najpopolnejše. Bilo pa je razloženo /I 13/, da je Bog prvo bivajoče. Torej je najpopolnejši.<<⁷

Na eni strani oz. zgoraj imamo torej božjo perfektnost in nobleso, na drugi strani oz. spodaj človekovo defektnost in inferiornost. Vendar to ni naravni niti nadnaravni, temveč umetelno postavljeni red. Ni treba, da najprej podvomimo v bivanje Boga, ob čemer to bivanje, kar je razvidno iz 7. odstavka pete meditacije, vselej že vnaprej pomeni pravzaprav nesmrtno življenje oz. večno bivanje: >>Sicer pa, če že samo iz tega, da lahko dobim idejo kake stvari iz svoje zavesti, sledi, da k stvari v resnici spada vse, kar po mojem jasnem in razločnem spoznanju spada k njej – mar ni iz tega mogoče dobiti dokaza za bivanje božje? Brez dvoma v sebi nahajam idejo Boga, to je nadvse popolnega bitja, nič manj kakor idejo katere koli oblike ali števila: prav tako jasno in razločno umem, da k njegovi naravi spada tudi to, da zmeraj biva (semper existat), kakor umem, da spada to, kar dokazujem o kaki obliki ali številu, nujno k naravi te oblike ali števila.<< K naravi, bistvu oblike, ki je, števila, ki je, in Boga, ki je, tj. biva. Iz ideje Boga v meni naj bi potemtakem izhajala kar oba dokaza hkrati: tako dokaz o bivanju (kot povzročitelju ideje) kot dokaz o bistvu (naravi) Boga. V sintagmo >>zmeraj biva<< pa sta vnaprej vpeta že oba takoimenovana dokaza, saj združuje tako bivanje kot zmerajšnjost, tj. večnost: torej eno od zamišljenih sestavin božjega bivanja. In v te sestavine bivanja gre najprej, pred dvomom v njihovo bivanje znotraj božje kompleksnosti, podvomiti.

98

Že zamisel o sami zmerajšnjosti kot večnosti, se pravi o vsečasovnosti kot nadčasovnosti, je umislek. Tako kot o vsemogočnosti, vsevednosti, itn. So v umišljeno neskočnost preslikane človekove lastnosti, od koder se nam v vzratnem ogledalu kažejo kot upredmetenje naših želja: upredmetenje, s katerim naj bi se neposredno srečali šele po smrti in ga v primeru lastne nesmrtnosti tudi živeli. Vendar pa ta preslikava ne pomeni nikakršnega poveličanja, marveč ponižanje človekovega bivanja: človekovo samoponižanje. Samoponižanje skoz vzratno re-fleksijo neskončno poveličanih in s tem >>pobožanstvenih<< lastnosti, ki izvorno niso nič drugega kot lastnosti človeka kot bitja končne, tj. smrtne biti. Na tej izvorni ravni pa so te lastnosti to, kar so; in kot takšne ustrezajo človekovi biti. So izražanje in

⁷ Thomae Aquinatis: Summae contra gentiles libri quattuor/Thomas von Aquin: Summe gegen Heiden, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, str. 118-120.

potrjevanje te biti. Zato same na sebi niso nič defektnega in človek po svoji lastni biti ni nikakršno defektno bitje. Kot tak se samemu sebi kaže le z vidika umišljene Perfektnosti.

Seveda pa to dejstvo ni preprečilo pretvorbe človekove želje po nesmrtnosti v hotenje po tisti moči, ki izhaja iz umišljenje predstave o možnem stvarjenju iz nič oz. o možni večnosti stvariteljskega prvega vzroka, tj. Neskončnega, v vsem popolnega Bitja. Ker naj bi to možno v Bogu bivalo dejansko, dejansko v smislu formalne, tj. formativne moči, se želja po nesmrtnosti kot želja po bogupodobnosti sprevrže v voljo do moči, navsezadnje v človekovo voljo biti kakor Bog (Stvarnik); in to v dokončnem, nezaobrnjivem smislu: biti kakor Bog, toda brez Boga. Biti sam v položaju Stvarnika (tako arhetipa kot arhitekta vseh idej), sam doseči in razpolagati z neskončno močjo, tj. z vse-mogočostjo. Ontološki dokaz torej ni prazen; vendar to ni dokaz o bivanju Boga, temveč dokaz človekovega hotenja, prek ideje o njem, biti kakor Bog: komplet perfektnosti.

Ontološki dokaz v resnici ne dokazuje in ne dokaže ničesar; le pokaže na tisto, kar se Descartesu zdi očitvidno in v kar zaradi gotovosti ugledanega ne moremo in zato tudi ne smemo dvomiti. Toda ali nam o skritem potlačenem dvomu ne priča že sam sklepni Descartesov vprašalni stavek 12. odstavka pete meditacije: >>Le kaj je namreč samo po sebi bolj očitno, kakor da najvišje bitje je ali da biva Bog, k čigar edinega bistvu spada bivanje?<< Mirno lahko odgovorimo: vse drugo prej kot to. Prav nič očitvidno ali samoumevno ni, da obstaja bitje, katerega bistvo sovпада z bivanjem.

To je bilo jasno že Tomažu Akvinskemu. Po njem je ontološki dokaz bivanja Boga neveljaven: bivanje ne spada k bistvu, torej je dokazovanje o tem spadanju nesmiselno. Ne spada, kolikor se ne zadržujemo pri stvareh s prigodno povezanostjo bistva in bivanja, pa zato, ker je Bog ne samo svoje lastno bistvo, ampak tudi svoja lastna bit. Namreč bit v pomenu bivanja. Lahko dokazujemo in dokažemo bivanje Boga in lahko dokazujemo in dokažemo, a le po negativni poti (via remotionis) zanikanja, tudi bistvo Boga, dokazovanje povezanosti bistva in bivanja pa je odveč. Kajti (I 22): Quod in Deo idem est esse et essentia. V Bogu je (sta) bivanje in bistvo isto.

Ob tem pa ostaja vprašanje razmerja med bitjo kot bitjo in Bogom kot bitjem oz. (najpopolnejšim) bivajočim. Bit kot bit ni ne bivanje ne takšno ali drugačno bivajoče. Tomaž Akvinski tega ne vidi in si zato kajpada tudi zgornjega vprašanja ne zastavi. Postavlja le enačbo za enačbo; ne s kakim resničnim dokazovanjem, temveč v temelju, se pravi od izhodišča naprej, le s sklicevanjem na neko specifično teološko razumljeno mesto iz Biblije:

>>Vsaka stvar je po tem, da ima bit. Torej nobena stvar, katere bistvo ni njena bit, ni po svojem bistvu, marveč je po deleženju na nečem, namreč na biti. Kar pa je po deleženju na nečem, ne more biti prvo bivajoče, saj je ravno to, na čemer nekaj deleži, tako da je, prej kot to nekaj. Bog pa je prvo bivajoče in nič ni prej od njega. Torej je bistvo Boga njegova bit.

S to vzvišeno resnico (sublimem veritatem) pa je Gospod poučil Mojzesa. Kajti ko je ta vprašal Gospoda: Glej, če pridem k Izraelovim sinovom in jim porečem >>Bog vaših očetov me je poslal k vam,>> pa me vprašajo >>Kako mu je ime,>> kaj naj jim odgovorim? Tedaj je Bog rekel Mojzesu: **100** >>Jaz sem, ki sem.<< In nato je rekel: >>Tako reci Izraelovim sinovom: "Jaz sem" me je poslal k vam!<< (Ex 3,13) S tem je pokazal, da je njegovo pravo ime >>Ki je<<. Vsako ime pa je ustanova za označitev narave ali bistva stvari. Iz tega izhaja, da je bit Boga njegovo bistvo ali njegova narava.<<⁸

Veličastna, vzvišena resnica o istovetnosti Boga ter biti in bistva je torej resnica razodetja, tj. resnica iz vere, ne pa resnica spoznanja na podlagi dokaza. Še korak nazaj za to resnico pa kajpada tiči metafizična resnica, saj enačenje božjega imena z navedenimi (različnimi) pomeni oz. sam način branja svetopisemskega rekla izhaja iz platonizma; platonizma v tistem širokem pomenu, po katerem spada vanj tudi Aristotelova in Avguštinova misel, se pravi misel o prvem gibalcu, ki mu Tomaž pravi >>auctore vel motore<<⁹ in misel o Bogu kot Stvarniku, o katerem pravi, da >>je vse ustvaril iz nič, ne pa iz svoje substance<<¹⁰ Ko začne po načelu, da umsko lahko zapopademo, an est, če (da) je, ne pa tudi quid est, kaj je Bog, dokazovati bivanje Boga, bivanje Boga kot spoja Aristotelove in Avguštineve

⁸ Prav tam, str. 96/97.

podobe Boga, je Tomažev glavni argument naslednji: Sed non est procedere in infinitum. Ni mogoče napredovati v neskončnosot.¹¹ Zakaj ne?

Če je Bog res Neskočni, potem drugače, kakor da neskončno dolgo potujemo v njem, sploh ne gre. Toda Tomaž že vnaprej izhaja iz končnosti sveta kot stvarstva in zato dokazovanja bivanja (ne bistva) Boga, ki izhaja iz bivajočega kot učinka (ustvarjene stvari), ne more končati drugje kot pri prvem vzroku končnega števila učinkov, tj. pri Stvarniku kot prvem (tvornem, učinke povzročajočem) vzroku. Prav ta misel pa je tudi v jedru Descartesove misli o razmerju med končnim človekovim umom in idejo neskončnosti, se pravi v srži kavzalnega dokaza o bivanju Boga.

Potem ko Descartes zagotovi, da nam ugovori zoper bivanje Boga >>ne bodo delali nikakršnih težav, če se le zavedamo, da je treba šteti našega duha za končnega, Boga pa za nedoumljivega in neskončnega<<, v povzetku tretje meditacije pravi:

>>V tretji meditaciji sem – zdi se mi, dovolj na široko – razložil svoj pglavitni dokaz za bivanje božje. Toda ker si nisem hotel pomagati s primerami, posnetimi po telesnih stvareh /kot na primer Tomaž Akvinski/, da bi tako najbolj odvrnil bralce od čutov, je morda ostalo precej nejasnosti; upam pa, da jih bom popolnoma odstranil pozneje v odgovorih na ugovore, med drugim na primer tole nejasnost: kako to, da ima lahko ideja nadvse popolnega bitja, ki je v nas, toliko objektivne realnosti, da mora izvirati iz nadvse popolnega vzroka? Tam to pojasnujem ob primerjavi z zelo popolnim strojem, katerega ideja je v duhu nekega umetnika. Zakaj kakor ni mogoče, da bi objektivna umetnost (artificium: predstavni umetelni proizvod) ideje ne imela nekega vzroka, namreč vednosti tega umetnika (artificis: umetelnika) ali koga drugega,

101

⁹ Prav tam, str. 2

¹⁰ Prav tam, str. 67.

¹¹ Tudi v Teološki sumi, v kateri nahajamo pet poti dokazovanja, da Bog je, prve tri poti (do prvega gibalca, do prvega vzroka in do tega, kar je po sebi nujno) temeljijo neposredno (drugi dve pa posredno) na prepovedi >>iti naprej v neskončnost>>; glej slovenski prevod tega dela Teološke sume, prevedel ga je Rastko Močnik, v Problemih 22(1984)1-3, str. 182-184.

od katerega se je umetnik naučil, tako ni mogoče, da bi ideja Boga, ki je v nas, ne imela za vzrok Boga samega.<<¹²

Analogen zelo popolnemu stroju, ki je v duhu umet(el)nika, je svet v božjem duhu. Seveda stroj ni umetnina in umet(el)nik ni umetnik, marveč je, rečeno v današnji govorici, tehnik, njegov proizvod pa tehnični proizvod. Za Descartesovim kavzalnim dokazom bivanja Boga tiči navsezadnje potematkem tehnična ideja oz. ideja tehnike. Aristotelova in Avguštinova podoba Boga se stečeta v Descartesovo tehnično idejo o Bogu, torej v tehnično razumljenega Boga. Bog kot Arhetip in Arhitekt je Tehnik. Skratka: Descartes razmišlja na tehničen način, vendar na nedoselden, samoomejujoči način. Nenavadnost dvojnega obrata, tako rekoč dvojne vijačnice zato ni nič presenetljivega: najprej obrat od ideje o stroju, o zamisli stroja v človekovi misli k ideji o Bogu, ki bi morala biti po analogiji z načrtom stroja ravno tako človekov načrt oz. proizvod, najprej torej obrat od ideje do proto-tipa, nato pa drugi obrat, pobeg iz te radikalnosti in zaobrnitev nazaj k arhe-tipu, k Bogu in njegovi ideji o stvarstvu kot stroju. Kljub temu obratoma pa je razgled v celoti tehnične narave: pogojen s strukturo tehnične produkcije.

Struktura tehnične produkcije je tisti horizont, znotraj katerega nahajamo tako Descartesov poglavitni, se pravi kavzalni, kot navidezno manj pomembni ontološki dokaz bivanja Boga. Oba imata svojo specifično, tj. kartezijsko zasnovano. Kot je Descartesov kavzalni dokaz specifična transformacija kozmološkega dokaza, kakršnega je postavil Tomaž Akvinski, tako je specifična transformacija Anzelmovega ontološkega dokaza tudi Descartesov istoimenski (naziva >>ontološki<< in <<kozmoški<< je kot taka uveljavil sicer šele Kant) dokaz o bivanju Boga.

Medtem ko Tomaž prehaja od dejanskega učinka k njegovemu vzroku in z nadaljevanjem te poti pride do zadnjega (tvornega) vzroka kot dejansko prvega Vzroka, Descartes ne začne s kakim dejanskim učinkom kot zno-

¹²Descartes: Meditationes/Meditationen, prav tam, str. 22/23; Descartes: Meditacije, prav tam, str. 47.

trajsvetnim dogodkom, temveč: 1. z idejo znotraj zavesti in 2. neposredno z idejo neskončnosti. In ker ima vsaka ideja kot ideja nečesa, kot nekaj predstavljajoča (izpostavljaajoča) predstava na eni strani vzrok v misli kot pred-stavljanju, na drugi strani pa v predstavljeni stvari zunaj zavesti, mora imeti takšen zunanji vzrok tudi ideja neskončnosti: torej je ta ideja lahko le ideja Neskončnega. Ne znotraj dokaza o bivanju Boga kot tiste Moči, po kateri je Bog vzrok svojega lastnega bivanja, *causa sui*, marveč znotraj dokaza z idejo neskončnosti kot najvišjo in prvo idejo (kot smo videli je ideja Boga po Descartesu v človeku pred vsemi drugimi idejami), katere Vzrok je neposredno Bog: dejansko bivajoči (obstoječi) Bog kot Arhetip. In sicer, kolikor je človek *res cogitans*, se pravi zgolj in samo bitje duha oz. uma, kot korelat človeka.

Kakor Descartes v odgovoru Caterusu izrecno poudari, se njegov dokaz od kozmološkega Tomaževega dokaza razlikuje prav v tem, da nima, saj izhaja zgolj in samo iz Ideje, nobenega opravka s čutnimi dejstvi čutnega sveta, torej tudi s kozmologijo ne. Iz reda, vidnega v čutnem svetu, se pravi iz zaporedja učinkovalnih vzrokov glede na učinek pred našimi očmi, ne izhajam zaradi tega, pravi tu, ker imam bivanje Boga za veliko bolj evidentno, kot pa je katerikoli čutno vidna stvar. Poleg tega pa s sledenjem zaporedju vzrokov lahko pridem, nadaljuje Descartes, zgolj in samo do spoznanja nepopolnosti svojega lastnega, tj. končnega uma. Saj ni mogoče zapopasti vse neskočne množice vzrokov, ki se vrstijo že celo večnost, in ob tem najti zadnjega. Sploh pa iz tega, da zadnjega vzroka nisem zmožen najti, ne izhaja, da ta zadnji vzrok, namreč v smislu Prvega, sploh obstaja. Tako kakor iz tega, da neskončne deljivosti teles kot končnih kvantitativnosti ne morem zapopasti, ne izhaja, da mora obstajati neka zadnja delitev, tako da od nje naprej teles ne bi bilo več mogoče deliti. Iz vsega tega izhaja le to, da moj končni um ne more zapopasti neskončnega. Prav zato vzame Descartes za izhodišče samega sebe, *cogito*, ki ni odvisen od verige (zunanjih) vzrokov; torej lahko začenja zmerom znova od začetka, obenem pa samega sebe zelo dobro, najbolje pozna. Kajti v njem, se pravi v meni kot misli, kot zavesti ne more biti nikoli nekaj takega, česar se ne bi zavedal. Zavedam se samega sebe in zavedam se v misli mišljenega. Misel misli mišljeno, zato vselej razpolaga z objek

tivno realnostjo, predstavno stvarnostjo tako samega sebe kot vsega drugega. Jaz sam sem kot misel poreklo vsega evidentnega, vsega jasno in razločno videnega oz. uvidenega. To pa je nekaj povsem drugega, poudari Descartes, od tega, ko sledim poreklu samega sebe kot telesnega bitja: vidim, da je vzrok mojega bivanja oče, vzrok bivanja očeta praoče in tako predpostavim, da ne bi šel nazaj v neskončnost, prvi vzrok: poreklo vseh mojih prednikov in mene samega.

Pri ideji Boga torej ne gre za Boga kot prima causa, prvi vzrok stvari, marveč za Boga kot Vzrok moje ideje o Bogu. Seveda o Bogu kot Neskočnem, ki kot brezmejno popolno, najpopolnejše bitje razpolaga z neizmerno in nezapopadljivo Močjo. Ker je Bog kot takšno bitje večni, kajpada nima kakega porekla: nima vzroka zunaj sebe, temveč je svoj lastni vzrok. Bog kot causa sui, kot samovzrok torej ne pomeni tvornega vzroka; prav zato ni isto kot prvi vzrok. Kajti prvi vzrok kot Tvorec vseh stvari je vselej viden z vidika prav teh stvari, Bog kot samovzrok pa je uzrt iz samega sebe. uzrt je z vidika njega samega, glede na njegovo bistvo, ki prav zato, ker je Bog po svoji Moči sam vzrok samega sebe, vselej že tudi biva. Lahko bi govorili torej tudi o samobivanju Boga, o bivanju Boga po lastnem bistvu. Bog je Bitje, ki nima od sebe različnega vzroka, vendar tudi iz nič ne prihaja. Marveč je po realni, stvarni neizmernosti (brezmejnosti) svoje moči.

Ontološki dokaz, to, da k bistvu Boga spada bivanje, da sta v Bogu bistvo in bivanje neločljiva, da torej Bog biva večno, sledi dokazu bivanja Boga na podlagi ideje Boga in njenega vzroka, torej prav na ravni ideje kot ideje. Z vidika mojega pogleda je ideja Boga pred Bogom samim, tudi pred Bogom kot vzrokom ideje, toda Bog kot ideja, kot pred-stava obenem že predpostavlja Boga samega, se pravi najpopolnejše bitje, bitje z močjo, po kateri je bivanje neločljivo od bistva tega bitja. Zgolj objektivno realnost ideje Boga lahko Descartes preslika v aktualno realnost Boga le na podlagi predpostavke, da je bivanje realni, stvarni predikat stvari. Zato Descartes vztraja pri ontološkem dokazu bivanja Boga, pri dokazu, ki ga Tomaž zavrača, zavrne pa Tomažev kozmološki dokaz. V nasprotju s Tomaževim prepričanjem nas po Descarsu prav kozmološki dokaz vpoteg-

ne v slabo neskončnost. Ontološko pa je bivanje Boga mogoče dokazati zaradi tega, ker pri Bogu za razliko od končnih stvari, pri katerih sta ločljiva, bistvo in bivanje nista ločljiva. Ker je Bog večna stvar (res), bivanje pa je vselej stvarni (realni) predikat stvari, vsake stvari, spada bivanje torej v samo stvarnost (realnost) Boga. Že po predpostavki kot dokazu, ne pa šele po dokazovanju kot pri Anzelmu, zavrženem po Tomažu.

Medtem ko Anselm izhaja (to izhodišče Descartes povzame v svojem dokazovanju bivanja Boga na podlagi idej o njem) iz tega, da navsezadnje v umu obstaja nekaj, »od česar si ne moremo misliti nič večje (id quo maius cogitari non potest)¹³ in da »brez dvoma tisto, od česar si ne moremo misliti nič večjega, ne more biti samo tu«, temveč je tudi dejansko, Descartes »na nov način«¹⁴, se pravi že takoj na začetku »dokaže«, kako iz tega, »da morem misliti Boga samo kot bivajočega (quod non possim cogitare Deum nisi existentem), sledi, da je bivanje neločljivo od Boga (sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem)«¹⁵, nato pa še samo doda: »in da Bog zatorej v resnici biva«. Če si Boga ne morem misliti drugače kot eksistentnega, potem je eksistenca seveda, po čisto tавтоloški logiki, ne-ločljiva od Boga. Toda ali od Boga samega ali od mojega pojma o eksistirajočem Bogu oz. o Bogu kot Eksistirajočem? In kaj bi pomenilo, če bi bila eksistenca bila ločljiva od Boga? Descartes še enkrat poudari, da ni (njegova) misel tista, ki bi bila povzročiteljica misli o Bogu kot Eksistirajočem, marveč je stvar sama, tj. ekssitenca Boga tista, ki ga determinira, da misli tako: zakaj »ni mi dano na prosto izbiro, da bi mislil Boga brez bivanja (se pravi nad vse popolno bitje brez najvišje popolnosti)...«¹⁶ Ker gre za zelo pomemben del teksta, si oglejmo besedilo iz oklepaja še v latinščini: hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione¹⁷.

Čeprav se tudi nemški prevod glasi tako kot slovenski, iz stvari same mišljeno ne more iti za razmerje med nad vse popolnim bitjem in bivanjem

¹³ Anselm von Canterbury: Proslodium, Fromann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, str. 56.

¹⁴ Descartes: Meditacije, prav tam, str. 48.

¹⁵ Prav tam, str. 96 oz. str. 116

¹⁶ Prav tam, str. 96 in 97.

¹⁷ Descartes: Meditationes, prav tam, str. 116.

kot najvišjo popolnostjo, temveč spet za čisto tavnološko trditev: vsepopolno bivajoče brez vse popolnosti pač ni vsepopolno, drugače rečeno, le bivajoče, ki ima vse popolnosti, je vsepopolno oz. nadvse popolno bivajoče.

Kajpada je eksistiranje, bivanje, v vsakem primeru razumljeno kot popolnost, nebivanje pa kot nepopolnost, natančneje, kot odsotnost vsakršne popolnosti. Najpopolnejše bivanje je ne-skončno, večno bivanje. Drugo, kakršnekoli stopnje (za)časno bivanje je torej manj popolno bivanje. Toda ali to matematično gledanje res lahko razumemo tudi z bivanjskega vidika oz. z vidika biti? Ne moreš biti bolj ali manj; si ali pa nisi. Biti ni mogoče količinsko meriti, torej tudi določevati ne. Z ontološkim dokazom, kolikor naj bi bil res to, za kar ga imamo, je torej že od vsega začetka nekaj narobe. Ko govori o eksistenci v okviru odnosa med manjšim in večjim, ob čemer naj bi bila velikost ali veličina Boga odvisna od tega, ali eksistira le v mislih ali pa tudi dejansko, Anzelm z velikostjo največjega bivajočega sicer ne misli na količinsko velikost, temveč prav na veličino kot popolnost, toda primerjanje samo ima vendarle naravo stopnjevanja. Tistega stopnjevanja, ki se po Tomažu Akvinskem razteza od biti k živeti pa vse do biti (a tokrat kot BITI najpopolnejšega Bivajočega).

106

Descartesu, ki že vnaprej izhaja iz Boga kot najpopolnejšega bivajočega, tj. kot Eksistirajočega, ne gre za takšno stopnjevanje. Gre mu zgolj za tavnološko ugotovitev in potrditev, da Eksistirajoči pač eksistira. Ni mogoče trditi, da eksistirajoči X ne eksistira. Ali pa iz tega izhaja že tudi to, da Eksistirajoči ne more biti brez eksistiranja kot ene od popolnosti? Čeprav >>je bivanje ena izmed teh popolnosti<<⁶⁵, čeprav je eksistenca torej le ena znotraj >>vseh popolnosti<<, se pravi znotraj njihove celokupnosti, tudi ta ne sme manjkati, saj bi to pomenilo, da najpopolnejšemu bitju nekaj manjka. Gledano tudi čisto količinsko, z vidika celote kot celokupnosti. A to je že problem odnosa med celoto in deli. Tako da preučitev tega odnosa ne spada več v tavnološko motrenje. To pa pomeni, da moramo ugotoviti, kako se je takoimenovani ontološki dokaz

¹⁸ Descartes: Meditacije, prav tam, str. 97.

bivanja Boga pred našimi očmi razcepil na dvoje. Saj je mimogrede dobil, recimo mu tako, poleg osnovnega tавтоloškega >>dokaza<< o Eksistirajočem kot eksistirajočem še silogistični dokaz na podlagi odnosa med celoto in deli.

Ta dodatni dokaz je kot dodatek >>dokaza>> odveč. A je brezpogojno nujen zaradi >>novega načina<<, tj. tehnično-matematičnega dokazovanja eksistence Boga. Gre za, kljub temeljni tавтоloškosti ontološkega dokaza in njegovi implicitni pričujočnosti pri vsakem dokazovanju, za potrebo po re-konstrukciji Boga, se pravi za nezaustavljivo težnjo po konstrukciji Boga skoz idejo Boga. Ideja o Bogu kot Neskončnem je sicer vrojena, a je, četudi po Bogu samem, povzročena; poleg tega pa sama na sebi ne zadošča, da bi imeli poln pojem o Bogu: pojem kot zapopadek dobimo šele, ko reflektiramo idejo, si predstavno realnost ali esenco Boga samo predstavimo in pri tem ugotovimo, namreč prav skoz jasno in razločno predstavo v ideji predstavljenega, da k essenci (realnosti) Boga ne-ločljivo spada tudi njegova eksistenca (aktualnost). Eksistenca tako postane del polnega pojma Boga, tj. Boga kot pojmovnega konstrukta. Bog se je iz Arhetipa spremenil v konstrukcijski Prototip, s tem pa že tudi v prototip konstrukcij sploh. Pot za konstruiranje bivajočega je odprta; ne samo za konstruiranje posameznih stavri, ampak za konstruiranje bivajočega kot takega in v celoti. Kajti eksistenca sama, eksistenca kot valenca biti je postala element konstruiranja. Tistega, čemur Descartes pravi obvladovanje narave. Človek se ima odslej za edini subjekt konstrukcij, s tem pa že tudi za gospodarja narave: narave kot imena za vse tisto, kar je okoli njega, zunaj subjektive zavesti.

Filozofsko vprašanje, ki pa ob tem vseskozi ostaja odprto, je vprašanje, kako je sploh prišlo do ločitve med esenco in eksistenco, bistvom in bivanjem, da so bili potem potrebni tolikšni naporji za njuno ponovno združitev oz. za dokazovanje njune ne-ločljivosti. Neločljivosti vsaj pri tistem bivajočem, ki ni takšno, kot vse drugo, tj. ločljivosti bistva in bivanja podvrženemu bivajočemu.

6. Esenca in eksistenca

Vprašanja, kako je sploh prišlo do razločitve esence in eksistence, bistva in bivanja, se je prvi lotil Martin Heidegger v svojih predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije* (*Grundprobleme der Phaenomenologie*, GA 24, Klostermann, Frankfurt/M 1975), ki jih je imel v letnem semestru 1927, se pravi v letu izida njegovega velikega dela *Bit in čas*. Potem ko pregleda sholastično (Tomaž Akvinski, Duns Scotus, Suarez), na Aristotela oprto obravnavo odnosa med esenco in eksistenco ter se zadrži deloma pri Descartesu in Kantu, si Heidegger zada nalogo, da s fenomenološkega vidika razjasni problem nastanka, se pravi izvora in razvoja razlike med bistvom in bivanjem.

108

Med pojmi, ki so značilni za bisto, nahaja morphe, eidos (forma), to ti en einai pa tudi genos, physis, horismos (definitio) in ousia (essentia). Ko pojasnjuje termin morphe, izhaja iz oblike, po kateri ima vsaka stvar čisto določen izgled; ob tem pa je ta izgled, eidos oz. idea, že razumljen, namreč v okviru Platonove in Aristotelove filozofije, kot rezultat oblikovanja, tj. proizvajanja. Kljub temu temelji v grški ontologiji oblika na izgledu, ne pa izgled na obliki. Kajti proizvajanje stvari je tu razumljeno še tako, da je na izhodišču oblikovanja pogled, ki se ozira na izgled kot zgled. Izgled kot zgled (*Vor-bild*: pred-podoba) je tako tisto, kar je tu že pred oblikovanjem, torej tudi pred oblikovano stvarjo, se pravi pred proizvodom s takšno in takšno obliko. Mizasti izgled mize je tisti zgled oblikovanja mize (iz lesa), ki ga ima mizar zmerom že pred seboj; je torej tisto, kar je tu zmerom že bilo in to je tudi izvorni pomen grške sintagme to ti en einai kot oznake za stalno bisto kake vrste stvari: po njem so vse mize prav mize in so to zmerom že tudi bile. Mizasti izgled mize je vselejšnji zgled in kot tak že tudi vselejšnje bisto vsake in vseh miz. Izgled kot vzgled torej že vnaprej, pred proizvodnjo določa, kakšen bo proizvod: kakšno obliko bo imela izoblikovana stvar.

To, kar je bilo bivajoče že pred dovršitvijo, izgled, torej ni nič drugega kot izvorni izvir, tj. poreklo tega bivajočega: tu in zdaj bivajoče stvari. To poreklo je neke vrste roditelj stvari, njen rod: genos. Brez izgleda, h kateremu se od vsega začetka oblikovanja ozira mizar, ne bi bilo dejanskega po-roda

mize. Gre, po Platonu za gene ton onton, za (različne) rodove bivajočega; in šele na podlagi tega izvirnega pomena se potem oblikuje tudi rodov logičnem pomenu, v pomenu rodovnih pojmov, itn. Tudi physis, naravo v grškem pomenu, nahajamo pod tem obnebjem; v svetu živih bitij pomeni vznikanje, rast, kar je izvorni pomen grške besede, rojevanje in narojenost, torej tisto, kar pomeni latinska beseda natura ali naša beseda narava.: iz izgleda, iz narave stvari vznikne oz. se rodi bivajoča stvar oz. bivajoče bitje. Zato resnična bitnost vsakokratno bivajočega ni njegovo neposredno bivanje, marveč prav njegov izgled kot rod oz. narava. Tisto, kar ne podleže spreminjanju, nastajanju in minevanju, temveč je zmerom že tu: kot nekaj nespremenljivega, tj. stalnega. To resničnostno na biti bivajočega si Grki zato razlagajo že tudi kot resnično bivajoče samo. Za Platona so ideje, ki konstituirajo dejanskost dejanskega, tisto zares, najbolj zares dejansko.

Izgled, eidos oz. morphe, oblika tvori vse tisto, kar spada h kaki stavri; kot vsevključujoče zaobsega in zamejuje, obmejuje stvar kot nekaj dovršenega in dokončanega, skratka, dopolnjenega. Glede na izgled dovršena, dopolnjena stvar je zato že tudi popolna stvar. Izgled kot vsa določila stvari vključujoče pomeni torej popolnost, tisto, čemur so Grki rekli teleion, sholastiki pa perfectio; glede na zamejitev oz. obmejitev pa se imenuje horismos oz. definitio. Vse to pa je potem povzeto v realitas, v stvarnost stvari. V stvarnost, ki glede na stvar ni naknadna, ampak vnaprejšnja.

Heidegger po vsem tem meni, da ti termini po svojem izvornem pomenu izvirajo iz območja porajanja kot proizvajanja, se pravi iz povsem določne človekove drže. Iz drže, ki pomeni temeljno držo tubiti:

>>Navedene karakteristike stvarnosti (realitas), ki so bile z grško ontologijo fiksirane prvič, nato pa so obledele in bile formalizirane, tj. prešle v tradicijo kot oguljeni novci, določajo to, kar spada k proizvedljivosti proizvedenega kot taki. Proizvajanje pa obenem pomeni: privedi v ožje ali širše okrožje pristopnega, sem, v tu, tako da proizvedeno stoji tu na sebi in za sebe in je kot za sebe stoječe nekaj nahajljivega ali predležečega. Odtod izvor grške besede hypokeimenon, predležeče. V najbližjem okrožju človekovih odnošajev najprej in stalno predležeče in na ta način

stalno razpoložljivo pomeni celoto uporabnih stvari, s katerimi imamo nenehno opravka, celoto bivajočih stvari, ki so medsebojno uigrane po lastnem smislu, uporabno orodje in stalno uporabljani proizvodi narave: hiše in dvorišča, gozdovi in polja, sonce, svetloba in toplota. To, kar je navzoče (vor-handen: pred-ročno) na ta način, velja v vsakdanjem izkustvu kot prvovrstno bivajoče. Razpoložljivo imetje, tj. bivajoče kot tako, grško ousia. Izraz ousia še v času Aristotela, ko je imel že trden filozofsko-teoretični pomen, obenem pomeni toliko kot imetje, posest, premoženje. Ohranjen je predfilozofski pristni pomen. Zatorej pomeni bivajoče toliko kot razpoložljivonavzoče. Essentia je samo dobesedni prevod grške besede ousia. Izraz essentia, ki ga uporabljamo za kajstvo, za realnost, izraža obenem specifični način biti bivajočega, njegovo razpoložljivost, ali, kakor tudi rečemo, njegovo navzočnost (Vorhandenheit: predročnost, priročnost), ki mu je lastna zaradi njegove proizvedenosti.<< (Str. 152-153)

110

To so temeljna napotila za razumetje tega, kar se imenuje einai, esse, existere. Bit, dejanskost, eksistiranje pomeni po tradiciji navzočnost. Heidegger še doda, da navzočnost kot priročnost oz. priročnost kot navzočnost ob tem ontološko ni razumljena toliko z vidika praktične naravnosti in neposredne uporabne razpoložljivosti, kolikor z vidika prednahajanja razpoložljivega. Zato proizvodjanje ni edini horizont interpretacije tega, kar je existentia; vendar tudi teoretsko prednahajanje izvira iz tega horizonta. Od izgleda kot zgleda do razgleda kot pregleda. Vse navzoče kot predočeno je pod obnebjem izgleda in pogleda. Pogleda čutnih oči ali pa oči duše. Smo pod obnebjem, pod katerim vladajo idea, eidos in theoria: zročje prednahajanje, iskanje in najdevanje. Noein in aisthesis, čisto zročje dojemanje in čisto motreče dojemanje pomenita izvorno eno in isto in sta le modifikaciji gledanja v smislu praktičnega pogleda, ki se ozira po izgledih. Tako nam postane razumljiv tudi Parmenidov stavek: isto je misliti, dojemati, zaznavati, zreti kot biti: biti prisotno.

V nadaljnjem razvoju se proizvodna narava razumetja biti bivajočega vse bolj utrjuje. In postaja vse izrazitejša. Krščanskemu dojetju sveta je grška ontologija pisana tako rekoč na kožo. >>Bog kot ens increatum je sam

proizvajanja nepotrebo bivajoče in zato za vse drugo bivajoče *causa prima*.<< (Str. 168) Sam Heidegger pa z vidka svoje fundamentalne ontologije kot fenomenološke analitike tubiti terja odmik od tega izročila. Če ima tubit povsem drugačno strukturo biti kot navzoče in če tubitno eksistiranje pomeni nekaj drugega kot existere in *existentia* (*einai*), potem tudi *ousia*, *realitas*, *essentia*, *quidditas*zanjo niso več ustrezna določila. Pomenijo namreč odgovor na vprašanje po kaj (bistvu kot kajstvu), človek kot tubitna eksistenca pa se sprašuje: Kdo sem? Ta kdo, ne pa kaj, je torej odločilen. Nato se sicer lahko vprašamo po bistvu tega kdo, vendar ne v stvarnem (realnem), temveč v čisto verbalnem smislu.

Teza, da *essentia* in *existentia* spadata k vsakemu bivajočemu, torej ne drži. Priča pa o problemu razločitve med bivajočim v njegovem da je in bivajočim v njegovem kako je. Ne torej, kaj, marveč kako je. >> Artikulacija biti variira z vsakokratnim načinom biti kakega bivajočega. Tega ni mogoče omejiti na navzočnost in dejanskost v smislu tradicije.<< (Str. 170) Ker človek biva na način tu-biti, kot nekdo, je esenca človeka, kot je rečeno že v Biti in času, njegova eksistenca.

111

Ob tem ostaja odprtih kar nekaj vprašanj. Najprej vprašanje, na katerega opozori sam Heidegger, vprašanje razmerja med bistvom in bivanjem na eni strani ter bitjo in bivajočim na drugi strani: >> Problem artikulacije biti, sholastično formulirano, na *essentia* in *existentia* je le specialnejše vprašanje, ki zadeva vprašanje ontološke diference sploh, se pravi razliko med bitjo in bivajočim.<< Ali to, namreč na ravni implicitne trditve prvega dela navedbe, drži? Ali bit res lahko razčlenimo na bistvo in bivanje? In ali je problem razlike med bistvom in bivanjem res mogoče speljati na proizvodno naravnost (faktično in anticipativno) do bivajočega?

Heidegger že iz Suarezovih *Disputationes metaphysicae* razbere, da eksistenca, bivanjeni nič bivajočega. In da neposredno tudi h stvari sami ne spada; ni njen, kakor pravi kasneje Kant, realni predikat. Suarez (XXXI, sect. VII,4) pa pravi: *Res existens, ut existens, non collocatur in aliquo praedicamento*. Kajti o temeljnih povedkih stvari, torej o stvarnih (realnih) predikatih govorimo ne glede na to, ali bivajoče, o katerem jih

izrekamo, biva dejansko ali ne: quia praedicamentorum abstrahunt ab actuali existentia. Drugače rečeno: existentia rei absolute non est respectus, sed absolutum quid, bivanje (bivajočnost kot dejanskost) kake stvari nikakor ni odnošaj do nečesa drugega, temveč je skozinskoz samo po sebi. Heideggrov komentar: >>To pomeni: Dejanskost spada k dejanskemu in ga napravlja za dejanskega, ne da bi bila sama nekaj dejanskega. To je stalna uganka. Sicer se v smislu krščanskega pojmovanja dovrši udejanitev bivajočega po Bogu, toda udejanjeno bivajoče je kot tisto udejanjeno obenem absolutno za sebe obstoječno, nekaj za sebe bivajočega.<< (Str. 145) Ker dejanskost dejanskega, bivajočnost (bivanjskost) bivajočega ni nekaj dejanskega ali bivajočega, po Suarezu tudi ustvarjena ni kot taka. Marveč je quid concreatum, z ustvarjenjem ustvarjene-ga soustvarjena; pomeni torej dispositio entis, stanje bivajočega, ne pa bivajoče samo.

112

Bivanje je ustvarjeno hkrati z bivajočim, je soustavrjeno z njim, vendar pa samo seveda ne biva: ni nekaj z bivajočim vzporedno bivajočega. V celoti vzeto torej ne gre le za razliko med bistvom in bivanjem, ampak tudi za razliko, kajpada ne stvarno, med bivanjem oz. bitjo in bivajočim. Vse do Heideggra ob tem ni bila upoštevana tudi razlika med bivanjem in bitjo. A tudi Heidegger te razlike skoraj ne obravnava, saj vselej takoj preide k razliki med bivajočim in bitjo oz. med bitjo in bivajočim. Kakor da prehitro Suarezovo bivanje zamenja z bitjo, tako da zdaj o biti bivajočega sami govorijo kot o dejanskosti dejanskega, predstavljenosti predstavljenega, predmetnosti predmetnega, itn. Kakor da je o proizvedenosti biti mogoče govoriti na enak način, kakor so prej sholastiki govorili o nastanku, o ustvarjenosti ali soustvarjenosti bivanja. Tako prihaja do določenih zdrsov. Zlasti zaradi tega, ker tudi Heidegger, kot rečeno, essenco človeka prepozna kot eksistenco. Ob tem mu eksistenca sicer ne pomeni bivanja, marveč način biti (za razliko od drugega temeljnega načina biti, ki ga predstavlja navzočnost netubitnostnih, znotrajsvetnih stvari); toda ob tem ponikne, izgine iz obzorja bivanje človeka, namreč človeka kot bivajočega bitja. Človek je bivajoče, ki mu gre v njegovi biti za to bit samo; gre mu pa zanjo zato, ker je njegov način biti eksistenca. Način biti človeka kot bivajočega? Ali kot tu-biti?

To ostaja pri Heideggru nejasno; tako da se znotraj njegovega mišljenja biti znova pojavi problem, ki ga poznamo že iz sholastike. Navsezadnje tudi formulacija, čeprav zgolj verbalnega pomena, formulacija, da je esenca človeka v njegovi eksistenci, pomeni le svojevrstno obnovo sholastične definicije bistva Boga, tiste definicije, iz katere izhaja ontološki dokaz o bivanju Boga. Definicije, ki jo Heidegger sam prikaže takole: >>Ens infinitum je necessarium, ne more ne biti, saj je per essentiam, k njegovemu bistvu spada dejanskost, je actus purus, čista dejanskost brez vsakršne možnosti. Njegova essentia je njegova existentia. V tem bivajočem eksistenca in bitnost sovpadata. Bistvo Boga je njegova eksistenca.<< (Str. 116) To, kar je v sholastiki veljalo za Boga, velja zdaj, četudi prepomenjeno, za človeka.

Prepomenjenost je v tem, da človek zaradi svoje smrtnosti, se pravi zaradi končnosti svoje biti, ni causa sui, ni svoj samovzrok. Eksistenca kot način biti pomeni biti-v-svetu, biti-v-svetu pa pomeni biti vržen v svet. Vržen kot bivajoče ali v svoji biti? Najlažje se zagate rešimo, če rečemo, da vrženost spada k biti tega, tj. tu-bitnostno bivajočega. Da je sestavina njegovega načina biti, tj. njegove esence kot eksistence. A ne esence kot kajstva in ne eksistence kot bivanja oz. dejanskosti ali navzočnosti. Kajti dejanskost kot navzočnost, se pravi eksistenca kot korelat esence, pomeni način biti znotraj-svetnih stvari. Iz česar izhaja seveda to, da po Heideggru razlika med esenco in eksistenco v tradicionalnem pomenu besede na ravni Biti in časa ali Temeljnih problemov fenomenologije še zmerom velja. V okrožju teh stvari se še zmerom oziramo po kajstvu; ne moremo in ne smemo pa se po njem ozirati pod obnebjem človeka kot tubiti, katerega esenca je eksistenca in nič drugega. Je človek kot eksistenca tedaj brez esence kot kajstva? Brez kajstva nasploh ali le brez vnaprejšnega kajstva? Kajstva, kakršen je Platonov eidos? Lahko bi pomislili, da je pri človeku, kolikor je zasnutek (Entwurf: projekt) sestavina njegovega načina biti, eksistenca pred esenco; toda ta misel zgubi svoja tla takoj, ko se spomnimo, da zasnutek ne pomeni projektiranja kakega novega bistva, temveč predružačenje samega načina biti, tj. same eksistence. Pomeni možnost premika (ne dokončnega prehoda ali prestopa) iz nesamolastne vsakdanjostne eksistence v samolastno nevsakdanjostno eksistenco. Bodi to, kar si! Bodi svoja lastna bodočnost, ne pa zgolj tisto, kar ti prihaja nasproti kot gola znotrajsvetna prihodnost.

A prav razloček med načinom biti znotrajsvetno bivajočega in načinom biti tu-bitnostno bivajočega, razloček iz katerega izhaja, da razlika med esenco in eksistenco kot razlika med bistvom in bivanjem za človeka kot tu-bit ne velja, še zmerom pa velja v okrožju znotrajsvetno bivajočega, nas postavlja v dvom glede tega, naj bi razlika med esenco in eksistenco pomenila artikulacijo biti kot biti. Pa tudi glede tega, ali naj bi bila ta artikulacija, ali naj bi bil problem razlike med bistvom in bivanjem le pod-problem ontološke diference, tj. razlike med bitjo in bivajočim.

Če gre pri razliki med navzočnostjo netubitnostno bivajočega in eksistenco človeka kot tubitnostno bivajočega za dva načina biti, potem te razlike ni mogoče potisniti pod okrilje razlike med bitjo in bivajočim. In naprej: kolikor gre za strukturnanačina biti, za načina biti, ki obstajata sočasno, ni mogoče govoriti o časovnem, zgodovinskem poreklu razlike med bistvom in bivanjem. In narobe, če platonistično, se pravi metafizično razumetje biti bivajočega v vsaki zgodovinski epohi zajame, kar Heidegger uzre v obratu konec tridesetih let, bit bivajočega kot takega in v celoti, razlika med bistvom in bivanjem spada v epohalnostno, ne pa strukturno znamenje biti.

114

Tu pa nastopi nov problem. Nedvomno pomeni krščanski, natančneje avguštinovski Bog, Bog kot Stvarnik (iz nič) do skrajne možnosti radikaliziranega Platonovega demiurga in s tem skrajno absolutizacijo proizvodne paradigme. Kolikor stvarjenje pomeni zmožnost nekaj narediti iz nič, pomeni sintagma *creatio ex nihilo* pravzaprav čisti pleonazem. Stvarnik ni le demiurški urejevalec prasnovi, se pravi oblikovalec kaosa v kozmos s pomočjo idej, ampak iz nič proizvaja tudi samo prasnov. Poleg tega pa idej nima več zunaj sebe, marveč v lastnem umu, drugače rečeno, ideje so elementi božjega uma samega. Ker so ideje postale misli božjega načrta, samostojnega sveta idej tako ni več. Bivanje, nerazločeno od biti, je zdaj v celoti, se pravi kot bivanje vseh stvari, razumljeno kot posledica božje dejavnosti: svet kot stvarstvo je v celoti proizvod božjega načrta, torej udejanitev božjih idej kot vnaprejšnjih bistevev.

Ta model je potem preslikan nazaj na Boga, s to razliko, da božja bit kot bivanje ni proizvod Boga, ni udejanitev njegovega bistva. Bog je Bog, zato

ne verjame v Boga in kajpada tudi ideje o Bogu nima. V sebi ima ideje vsega bivajočega, le ideje o sebi kot vrhovnem in najpopolnejšem bivajočem nima. Kot samovzrok Bog ni prvi vzrok; ni udejanitev ideje Boga, tudi ne udejanitev samega sebe, temveč je čista dejanskost: čisto bivanje oz. bit sama. Ne bit kot dispositio, stanje, temve bit kot actus purus, čisti dej. Kot čista dejstvenost, ob kateri bistvo in bivanje ne samo da nista ločljiva, ampak ju, stvarno gledano, tudi razločiti ni mogoče. Bog je Bit in nič drugega. Toda Bit kot Bivanje. Ob čemer seveda neogibno zapademo v paradoks, da Bog kot Bit ali Bivanje, ki ni nič bivajočega, kljub temu nastopa kot najpopolnejše bivajoče. Bivajoče po analogiji, pa vendarle.

Vendar prav kot najpopolnejše bivajoče, kot bivajoče, ki združuje vse popolnosti, Bog ni samo absolutizirani Demiurg. Ni samo vse proizvajajoči Arhitekt oz. Tehnik, ki se spozna (techne pomeni spoznati se na...) na vse, namreč prav s pomočjo idej, ki jih kot izgledе vseh stvari že ima v svojem umu, ampak je tudi potomec Platonove ideje Dobrega. Ta ni samo Moč, ki omogoča (ne po vzoru tehničnega demiurga, temveč po vzoru sonca kot physis izžarevajoče moči) po eni plati bit (bivanje) po drugi plati pa bitnosti (bistva) vseh stvari, tako da je onkraj bitnostibivajočega, ampak je tudi ideja Lepega: ideja, ki nas privlači z nezadržno močjo že zaradi tega, ker bi jo radi, lepoto, uzrli. Entuziazem, ki nas žene onkraj vsega bivajočega, onkraj razlike med bistvom in bivanjem, ne izvira iz proizvodno-tehnične naravnosti. Ni modifikacija ali derivat te naravnosti. Marveč je izraz tistega občutja, ki nas prevzema ob toploti in luči sonca. Tistega občudovanja, ki je privedlo ljudi do tega, da so prav sonce začeli oboževati kot boga. Kot tistega Boga, ki ga Platon s svojo filozofijo ideje Dobrega ne priznava več. Še več, tudi same ideje Dobrega ne enači z bogom: je nima za Boga.

A že Aristotel na mesto ideje Dobrega in/ali Lepega postavi prav boga: boga kot negibnega gibalca in kot mišljenje mišljenja, se pravi kot gledalca, ki v očesu lastnega pogleda ogleduje (opazuje, motri) izgledе vsega, kar je. Je Pogled, ki vključuje tako lastni gledajoči pogled kot gledane izgledе vsega bivajočega. Avguštin ta Pogled pretvori v dejavni Pogled, v pogled ustvarjajočega Boga: Boga, ki po idejah svojega Uma načrtno

proizvaja bivajoče najrazličnejših form. Te forme so zdaj v dvojnem položaju: po eni plati so božje ideje, po drugi plati pa dejstvena bistva, tj. aktualne realnosti (stvarnosti) stvari oz. bitnosti bivajočega. Po vrojenih idejah, ki jih prek prve ideje v človeka vloži sicer Bog sam, jih vanj vtisne kot Arhetip, privzame božjo vlogo človek. Ne samo kot edini subjekt objektivne realnosti vsega bivajočega, ampak tudi kot izključni nosilec ideje Boga: kot izključni posedovalec jasne in razločne predstave o Bogu, se pravi o neločljivosti bivanja od njegovega bistva (ontološki dokaz) oz. o njegovem bivanju (arhetipski oz. kavzalni dokaz) kot takem.

116 Ta razvoj je torej korelativen z razvojem proizvodno-tehnične razlike med esenco in eksistenco, bistvom in bivanjem. Z razvojem podobe Boga kot Arhetipa. A ta razvoj poteka nekako ločeno od razvoja podobe Boga kot onkrajbivajočnostnega Dobrega oz. Lepega. Tiste podobe, pod okriljem katere se k Bogu v zadnjem, 39. odstavku tretje meditacije obrne na povsem netehničen način tudi Descartes; saj pravi, da bi se zdaj rad >>malce pomudil pri motrenju Boga samega, pretehtal njegove lastnosti, ki jih imam sam (placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere), ter se zazrl v lepoto te neizmerne luči (et immensi hujus luminis pulchritudinem), kolikor prenese pogled mojega brljavega duha – se zazrl vanjo, jo občudoval in molil (intueri, admirari, adorare)¹⁹. Heidegger v Identiteti in diferenci pravi, da pred Bogom, ki nastopa kot causa sui, ni mogoče poklekniti in ga moliti; Descartes pa je, kakor kaže, to zmogel. Ali pa ta Bog, h kateremu se obrača zdaj, na koncu tretje meditacije, ni ne causa sui ne ens summe perfectum? Ni Bitje z neločljivostjo bistva in bivanja, temveč Luč kot lepota vseh lepot?

Ko Heidegger obravnava ontološki dokaz bivanja Boga, ga ne zanima ta dokaz kot tak, marveč razumetje biti znotraj tega dokaza. Saj mu gre za vprašanje biti, za smisel biti in ne za Boga. Kljub temu mimo Boga ne more, saj je to bivajoče, ki je po definiciji obenem bit sama. Bog ne pomeni le neločljivosti bistva in bivanja, ampak tudi istovetnost biti in bivajočega. Kakšno je razmerje med to istovetnostjo in ono neločljivostjo?

¹⁹ Descartes: *Meditationes*, prav tam, str. 92; *Meditacije*, prav tam, str. 82

Je med njima vzročni odnos, vzratni, ali pa ima katera od njiju prednost? Ali pa sploh ne gre za vzročnost? Tezo o vzročnosti lahko sprejmemo le, če izhajamo iz podmene, da izvira razlika med bistvom in bivanjem iz praktičnega proizvodnega razmerja do bivajočega in da je to razmerje bazično, temeljno človekovo razmerje. Videli pa smo, da je to dvomljivo, saj čudenja kot temelja teorije oz. izvora filozofije ne moremo imeti za derivat praktične zaskrbljenosti. Poodba Boga kot Arhetipa res sledi proizvodni paradigmi, toda ob njej se ohranja tudi drugačno razumetje Boga oz. njegove biti, razumetje, ki sledi tudi drugačnemu razumetju biti same.

Gre za bit, ki ni istovetna ne z bivajočim ne z bivanjem. Za bit ne glede na razliko med bistvom in bivanjem. In, končno, za bit kot bit ne glede na bit bivajočega, se pravi ne glede na razliko med bitjo in bivajočim: za bit, ki ni nič bivajočega in nič bitnega. Za bit iz neke povsem druge razlike: iz razlike med svetim in božjim. Iz ideje Dobrega in/ali Lepega se ne sveti božje, marveč se sveti sveto. Bog, ki ga kot lepoto vseh lepot zre in časti Descartes, ni najvišje bivajoče, temveč je svet(I)ost sveta. Pred njo se, če je uzrta v Bogu, človeku upognje koleno; če svet(I)ost sveta uzre neposredno iz sveta, človeku v radostnem čudenju temu čudežu vseh čudežov korak zapleše: prevzame ga sveta igra sveta. Lahko ob spremljavi boga Dioniza, lahko pa tudi brez njega; zadošča odprtost za odprtost biti. Tista odprtost, ki je ne more zapreti nobena zapora, tudi zapora Vsemogočnega ne.

7. Esse communum in esse divinum

Gotovo so teologi, kakršen je bil Tomaž Akvinski, videli v Bogu še kaj več kot zgolj vzrok. Zlasti, kar zadeva Boga samega, se pravi Boga ne glede na ustvarjeno bivajoče. Bog kot Stvarnik je Vzrok, tj. prvi vzrok vsega po njem ustvarjenega kot celote njegovih učinkov, ni pa mogoče reči, da je, saj je od vekomaj, ustvaril tudi samega sebe. Kot Bog ne verjame v Boga tudi svoj lastni vzrok, vzrok v pomenu tvornega vzroka, ni oz. ne more biti. Zato se je takoj po objavi Meditacij začela z Descartesom polemika, ki traja vse do danes; Bog kot Bog ni causa sui, saj je onstran vsakršne vzročnosti. Torej tudi onkraj vzročnosti samega sebe, tj. povzročenosti samega sebe po sebi samem.

V novejšem času je to polemiko znova odprl Johannes B. Lotz, npr. z razpravami iz knjige Martin Heidegger und Thomas von Aquin (Neske, Pfullingen 1975). Že dalj časa to razpravo nadaljujejo francoski teologi, na čelu s Jean-Lucom Marionom; tako so leta 1994 v Toulousu organizirali simpozij Saint Thomas et l'onto-theologie, ki se je v glavnem vrtel prav okoli te teme.

118 Ko Lotz komentira Tomažev spis *De potentia*, navaja, da gre tu za Boga kot bit, ki kot tisto najpopolnejše presega vse drugo. Ne samo v pomenu, da bit vsemu bivajočemu podeljuje njegovo dejanskost, ampak tudi v tem pomenu, da izključuje vsakršno golo možnost, s tem pa tudi vsakršno ne-bit. Se pravi: zunaj biti je zgolj in samo ne-bit. Torej: ta bit združuje v sebi vse načine biti. Ob tem nastopi naslednji problem: >>Tisti, ki jemlje bit kot absolutno polnost, mora odgovoriti na vprašanje, kako je možno končno bivajoče. Akvinčeva rešitev je v tem, da loči med *esse divinum* in *esse commune*, ki, četudi oba pomenita absolutno polnost, ne sovpadata. *Esse commune* ne vsebuje sicer nobenega omejujočega določila, vendar pa po svoji lastni moči tudi nobenega teh določil ne izključuje; *esse divinum* pa ne samo da ne vključuje nikakršnega omejujočega določila, ampak vsakršno takšno določilo tudi izključuje. *Esse commune* je, ker je v vsem dejanskem, skupna; zato se imenuje tudi *ipsum esse* ali bit sama, saj pomeni absolutno polnost vseh načinov biti in se ne ozira na to, ali je *adveniens* ali pa *subsistens*... Toda absolutna polnost, na katero se nanašajo vsi omejeno bitni deji, skupaj z njihovimi bitnostmi, je brez vsake omejitve dejanska edinole kot *esse per se subsistens*, kot vse končne bitnosti skozinskoz prekoračujoča in tako od-vezana od njih, absolutna ter po sebi sami obstoječa oz. božja bit.<<²⁰ To po Lotzu ni onto-teo-loška bit, bit v smislu bivajočnosti bivajočega, marveč jo moramo razumeti povsem drugače: v sosedstvu tistega, čemur Heidegger pravi dogodje (*Ereignis*).

Božja substirajoča bit ni *ipsum esse*, imenovana tudi *eese commune*; ta sicer tudi pomeni absolutno polnost, a je prek deleženja bivajočega na

²⁰ Johannes B. Lotz: *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Neske. Pfullingen 1975, str.56.

njej porazdeljena po bivajočem, medtem ko je Bog kot lastna subsistenca že vnaprej absolutno, vse delitve in cepitve presegajoče Eno. Kot tak je za nas absolutna skrivnost, z vidika biti bivajočega pa bit podeljujoča (podarjajoča, ustvarjajoča) bit. Lotz navaja naslednjo Tomažovo formulacijo iz Teološke sume (I q 45, a 4 ad 1): >>Prva od ustvarjenih stvari je bit (prima rerum creatarum est esse)...<< Torej se ustvarjanje najpoprej ne nanaša na ta ali oni način biti, na to ali ono bivajoče, marveč neposredno na bit. Nanaša se absolutno na bit oz. na absolutno bit (esse absolute) in šele nato na bivajoče. Prav zato, se pravi po svoji absolutnosti, je bit (lahko) tisto prvo, temeljno in nosilno v vsakem bivajočem. Torej, namreč z vidika bivajočega, njegova lastna bit: esse suum, bit sama. >>Kot po Heideggru bit spada v dogodje in je dogodena po dogodju, tako bit, kolikor je nastopila, po Tomažu spada v creatio in je postavljena, določena, dogodena (mirno lahko rečemo), po njej. In kakor po Heideggru bit nikoli ne biva brez bivajočega, tako tudi po Tomažu iz creatio izišla bit ni le lastna v-sebi-stoječe ali le lastna hipostaza, marveč je vselej in nujno bit bivajočega, tako da nikoli ne biva brez bivajočega.<<²¹ Stvarjenje ni predrugačevanje, creatio ni mutatio, ni spreminjanje bivajočega, temveč pomeni proizvodnjo iz nič. Ne pomeni, kakor se izrazi Lotz, ontične, marveč ontološko kavzalnost.

Bog kot bit vsega bivajočega ustvarjajoča Bit se nepsoredno ne nanaša na kategorialno bivajoče, torej ni kategorialna, temveč metakategorialna bit. Bog ostaja extra totum ordinem creature in v tem položaju, sam zase, ni več istoveten z bitjo bivajočega. Gre, Lotz se spet opre na Heideggrov izraz, za božjo odtegnitev (Entzug): v razkrivanju, ki se sicer dogaja v stvarjenju, ostaja tako obenem Zakriti. Kar se običajnemu človeku kaže tako, kakor da je tu le stvarstvo: kakor da je tu zgolj bivajoče brez Biti. Toda bivajočega, ustvarjenega iz nič, ni brez neskočne moči kot njegovega vzroka. Moči, ki je (glej Sth I, q 19, a 4 ad 4) neločljiva od božjega vedenja in hotenja: >>Vednost je vzrok kot tisto vodilno (dirigens), ki zasnuje lik bivajočega; volja kot tisto ukazujoče (imperans), ki zasnutek usmeri v udejanitev; moč kot tisto izvršno (exequens), ki je neposredni

²¹ Prav tam, str. 183.

vzrok udejanitve.>>²² Ker je za razliko od ontične vzročnosti, v kateri nastopa kot nekaj ločenega, v ontološki vzročnosti to troje eno, se moč ne razlikuje od vednosti in volje, temveč je istovetna z njima. Prav zato pri stvarjenju ne gre za ontično tvorjenje, temveč za ontološko razodevanje.

Marion, opirajoč se na Heideggrovo mišljenje biti kot biti, biti ne glede na bivajoče, stopi še korak naprej od Lotza in nazadnje tudi od svojega izhodišča, tj. od Heideggra samega. Spodbiti skuša vsakršno povezavo Boga s strukturo onto-teo-logije. In ne zanika samo vezave Boga na onto-teo-loško strukturo metafizike, ampak tudi samo istovetenje metafizike z onto-teo-logijo. V prispevku za navedeni simpozij, v referatu Saint Thomas d'Aquin et l'onto-theo-logie svoje ugotovitve povzame takole:

120

>>Tomistična misel brez nadaljnega zavrača tri karakteristike onto-teo-loške konstitucije metafizike. 1. Bog se ne vpisuje v polje (kot subjekt ali objekt) metafizike, a fortiori tudi ne v pojem bivajočega. 2. Utemeljitev bivajočega in njegove biti (esse commune) v Bogu seveda izhaja iz kavzalnosti, a nikakor ni recipročna, kajti bit (pojmovno) ne utemeljuje Boga, katerega actus essendi uhaja vsakršnemu pojmu, namreč v tisti striktni meri, po kateri dej določa bit. 3. To se steka v dejstvo, da si Bog, brez vzroka in temelja, celo brez lastne esence, ki se ujema z njegovim bitnim dejem, prepoveduje metafizično samoutemeljitev, katere paradigmo predstavlja causa sui. Seveda sveti Tomaž Akvinski ne odpravlja vseh dvoznačnosti dveh drugih karakteristik onto-teo-loške konstitucije metafizike. 4. Ali ne-recipročnost kavzalnosti med Bogom in ustvarjenim bivajočim zadošča za izbris vsakršne metafizične razlage stvarjenja? Podrobneje, ali kavzalna utemeljitev bivajočega, tudi biti bivajočega (kot ustvarjene esse commune), v Bogu ne asimilira le-te s tisto bivajočega, obenem pa tudi bit z najvišjim bivajočim v metafiziki? Takoj vidmo, da je odgovor na ti vprašanji odvisen od tega, koliko Bog ostaja ens supremum, in naprej, od tega, koliko bitni dej izhaja iz biti same. 5. Odtod zadnje vprašanje: Ali tedaj, če Bog kot bitni dej transcendirata vse reelne sklope esse in essentia, torej celokupno ustvarjeno bivajočnost in če v njem tudi

²² Prav tam, str. 189.

esse transcendirá vsakršni pojem, če torej Bog ostaja po bistvu neznaní, lahko sklenemo, da njegova esse še spada k temu, kar razumemo kot "bit" (tako v njenem metafizičnem kot nemetafizičnem dojetju), ali pa lahko sprejmemo, da ustreza meta-ontološkemu dojetju? Po prvi hipotezi esse, pripisana Bogu, temu še dodeljuje onto-teo-loško funkcijo kavzalne utemeljitve (bivajočega in njegove esse commune); po drugi hipotezi pa je meta-ontološka transcendenca esse osvobodjena – celo pod tem imenom – vsakršne pripadnosti onto-teo-logiji.<<²³

Bog seveda ni vzrok samega sebe; je samovzrok, ni pa svoj učinek. Zato pomen Marionovega opozarjanja, da >>Boga v nobenem primeru ne smemo ponižati v causa sui<<²⁴, ni povsem jasen. Saj Descartes sam že v svojem odgovoru Carterusu, se pravi ob prvem tozadevnem teološkem ugovoru, izrecno poudari, da tega izraza ne gre jemati dobesedno. Da ne gre za to, da bi bil Bog realno svoj lastni vzrok, marveč zgolj za to, da nima vzroka zunaj sebe. Bog kot prvi vzrok vsega bivajočega je sam na sebi kajpada brez vzroka; gre le za to, pravi Descartes, da uvidmo, kako mora biti nekaj, česar moč je tako velika in neizčrpna, da za svoje bivanje ne potrebuje nikakršne pomoči (od zunaj). Še več, tudi samoohranjanje Boga se ne dogaja po modelu pozitivnega učinkovanja tvornega vzroka; kajti, doda Descartes dokončno obrazložitev (z njo v bistvu ponovi ontološki dokaz o bivanju Boga), samo božje bistvo je takšno, da Bog biva večno.

Ali to res pomeni, kakor meni Marion, da je pri Descartesu >>božje bistvo tisto, ki naj bi igralo vlogo vzroka božjega bivanja<<²⁵? Nikakor. Pač pa ima bistvo ali narava Boga vlogo razloga. Razloga v pomenu, kakršnega nahajamo v stavku: Nihil sine ratione. Nič ni brez razloga. Bistvo ni (tvorni) vzrok, pač pa je (zadostni) razlog bivanja Boga. Res pa je, da Descartes še ne pozna natančnega razločka med vzrokom in razlogom; razliko med njima razločno začrta šele Leibniz. Descartes razlike med

²³ J.-L. Marion: Saint Thomas d'Aquin et l'onto-teo-logie; v Saint Thomas et l'onto-teologie, Revue thomiste, Janvier-Mars 1995, Ecole de theologie, Toulouse (zahvalujem se Edvardu Kovaču, ki mi je poklonil to številko Tomistične revije).

²⁴ Prav tam, str. 55.

²⁵ Prav tam, str. 54

vzrokom in razlogom torej še ne vidi jasno in razločno; jo pa kljub temu na neki način že upošteva. Prvi aksiom njegovih Misli k dokazu bivanja Boga in k razliki med dušo in telesom, urejenih po geometrijski metodi se glasi npr. takole: >>Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenus sit causa cur existat. Ne biva nobena stvar, ob kateri se ne bi mogli vprašati, kaj je vzrok njenega bivanja. Kajti celo pri Bogu samem se lahko vprašamo, ne ker bi potreboval vzrok za bivanje, temveč zaradi tega, ker je neizmernost njegove narave vzrok ali razlog (causa sive ratio), zaradi katerega ne potrebuje vzroka, da bi bival.<< Bog ne potrebuje (tvornega) vzroka, da bi bival: ne zunaj ne znotraj sebe. Pa tudi samega sebe kot svojega lastnega tvornega vzroka ne potrebuje; saj je večn. Pač pa je njegova neizmerna narava, njegovo neskončno bistvo razlog tega, da ne potrebuje vzroka za svoje bivanje. Bistvo torej ni niti vzrok niti razlog bivanja, marveč je, natančno vzeto, zgolj in samo razlog nepotrebnosti vzroka za bivanje (Boga). S tem pa tudi zadostni razlog za logično utemeljenost nepovzročenosti Boga.

8. >>Causa sive ratione<<

To, da Descartes uporabi sintagmo causa sive ratio, vzrok ali razlog, priča o dvojem: prvič, o Descartesovi zadregi, se pravi o zavedanju, da causa ni čisto ustrezen ali povsem zadovoljiv izraz; in drugič, o tem, da moramo zaradi tega izraz causa v pričujočem kontekstu brati skoz izraz ratio, skoz ta navidezno dopolnilni, v resnici pa razlagalni ali pojasnitveni izraz. Drugače rečeno: Descartesova causa sui ne predstavlja odgovora le na eno, temveč na dve vprašanji. Ima negativno in pozitivno komponento. Negativno komponento ima kot odgovor na vprašanje po tvornem vzroku: Bog sam je brez tvornega vzroka, nima tega vzroka, torej je s tega vidika causa sui, samovzrok. Pozitivno komponento pa ima kot odgovor na vprašanje o razlogu. Če ni nič brez razloga oz. če nič ne more biti razlog nečesa, v čem je tedaj razlog, da Bog (večno) biva? Razlog je v njem samem: samo božje bistvo je razlog bivanja Boga. Večnega bivanja. Za to namreč gre. To je (bilo) treba dokazati. Saj bivanja kot takega sploh ni treba dokazovati; kajti >>v ideji ali pojmu vsake stvari<<, pravi Descartes v

zadnjem, desetem aksiomu, >>je vsebovano bivanje<<: je zapopadena že tudi bit stvari kot nečesa bivajočega. Za dokaz ostane zato samo, ali je to k bistvu vsake stvari spadajoče bivanje spada k njej po nujnosti ali ne. Nobeno bivanje ni naključno. Je pa lahko začasno oz. prigradno. In je, če je neločljivo od bistva, nujno, tj. večno. Dokaz o bivanju Boga ima razlog, je utemeljen le, če je Bog po svojem bistvu (definiciji) večni; če je njegova narava neizmerna, tj. neskončna: Bog je Bog, torej je. Bog je, če je Bog zares Bog. Bog biva, če biva kot Bog.

Prav v tem, kar izražajo ti stavki, obstaja ne samo razlika med Descartesom in Anzelmom, ampak tiči bistvena, ključna razlika tudi med Tomažem Akvinskim in Descartesom. Vsi drugi razločki so sekundarni. Medtem ko je *causa sui*, svobodni vzrok lastnih odločitev po Tomažu človek, Descartes zaradi navedene razlike prenese to paradigmo s človeka na Boga. Bog je zdaj kot *causa sui* tako samosvoj, lahko rečemo samovoljen, kot človek; a kajpada na absoluten način. Zato prav nič ne drži, kakor trdijo B. Casper, O. Laffoucriere, A. Stres²⁶, da Boga zaradi tega, ker je definiran kot *causa sui*, določa in urejuje *principium rationis*, načelo zadostnega razloga, narobe, božja samo-volja je zadostni razlog vsega, tudi stvarjenja. Medtem ko se Tomažev Bog ne more obnašati samo-voljno, podrejen je zakonu protislovja in drugim večnim resnicam ali neustvarjenim bistvom, Descartesov Bog bistva oz. resnice proizvaja po lastni moči in volji. Z vidika človeka je božje delovanje zato absolutno nepredvedljivo. Še več, človek niti tega ne ve, ali je Bog preračunljiv ali ne. Ker je s človekovega vidika božja svoboda absolutno neizračunljiva, je Bog morda povsem nepreračunljiv. Lahko je čisti norec, pa zato ni nič manj božji ali božanski.

Bog kot *causa sui* ni *effectus sui*; torej sploh ni nikakršen učinek; z vidika učinkov pa tudi *causa sui* ni, temveč je *prima causa*, prvi vzrok. Zato obrati v tem smislu, da je Tomažev Bog ob izključitvi Bogu vnanjenga vzroka Bog učinek brez Boga vzroka, Descartesov Bog ob izključitvi Bogu notranjega učinka Bog vzrok brez Boga učinka, niso smiselni. Res je, da je veljavnost

²⁶ Glej Anton Stres: Človek in njegov Bog, Mohorjeva družba, Celje 1994, str. 215 in naprej.

aposteriornega dokaza za bivanje Boga, se pravi dokaza na podlagi ideje Boga >>zavezana univerzalnosti principa, vzročnosti<< (H. Gouhier), toda iz tega ne izhaja, >>da se moramo vprašati tudi po vzroku samega prvega vzroka²⁷, tj. po vzroku Arhetipa samega. Bog kot Arhetip, kot prima causa, je Bog z vidika povzročene (ustvarjenega) bivajočega. Bog kot causa sui pa je Bog z vidika Boga samega; in nanj se nanaša apriorni, >>ontološki<< dokaz božjega bivanja, ki, kolikor izhaja iz principa (zadostnega) razloga, nima nobene neposredne zveze z vzročnostjo. Ker pa Decartes na svoji predleibnizevski stopnji še ne pozna jasne razlike med vzrokom in razlogom, označuje nevezanost ontološkega dokaza na kavzalnost s sklicevanjem na analogijo, z uporabljanjem izraza quadammodo, na neki način in podobno. Deus est a se positive, Bog je pozitivno po sebi, od sebe, a ne kakor vzrok napram svojemu učinku, marveč kot svoj lastni razlog: kot neutemeljeni temelj. Z vidika človeka torej kot brezno (brezmejna svoboda).

124

Drži, kar zatrjuje Gilson, da namreč v primeru, če se ob Bogu ne bi smeli vprašati, zakaj biva, če Bog ne bi bil causa sui, sploh ne bi bil več možen nikakršen dokaz bivanja Boga. Še več, brez vprašanja po zakaj – zakaj je bivajoče in ne raje nič – tudi odgovora na to vprašanje, se pravi dokaza ne bi iskali. Vendar pa vprašanje po zakaj ni vprašanje po vzroku, marveč po razlogu. Bog je tvorni vzrok tako bistev in bivanja (ustvarjenih) stvari, sicer stvari, strogo vzeto, sploh ne bi bile ustvarjene iz nič, marveč vsaj po bistvu iz božjega uma. Obenem pa je Bog razlog samega sebe oz. svojega lastnega bivanja. Brez te dvojnosti tudi sobstoja dvoje dokazov za bivanje Boga ne bi bilo. Potemtakem Bog kot Bog, Bog kot causa sui ne samo, da ni effectus, tudi prima causa ni; je zgolj in samo Ratio, tj. Logos.

Bog kot Arhetip je dokazani Vzrok prve človekove ideje, tj. ideje Boga; ker pa kot ego nisem nič drugega kot res cogitans, kot ideje misleča stvar (ego cogito cogitatum), je dokaz o Vzroku prve, s tem pa tudi vseh drugih idej obenem že tudi dokaz o Vzroku mene samega. Ko se mislim sebe misleče-

²⁷ Miran Božovič: Descartes – dvom, gotovost, norost; spremna beseda v zbornik Foucault/Derrida: Dvom in norost, Analecta, Ljubljana 1990, str. 126.

ga, nujno mislim idejo Boga, s tem pa tudi svojo odvisnost oz. povzročeno od Vzroka te ideje. Sem, ker sem povzročen po Drugem, tj. po Bogu; svoje biti nimam po sebi ali od sebe, marveč po Bogu. V svoji biti sem iz-postava Boga. To je navsezadnje tudi izvorni pomen besede *ex-sistentia*; *eksistenca* dobesedno ne pomeni bivanja, marveč prav iz-postavljenost, pogojno rečeno: ob-stoj oz. ob-stajanje. Biti povzročen pomeni biti učinek, biti torej, kakor to potem v znamenitih 24. tezah formulira Leibniz, *extra, zunaj vzroka*. Imeti razlog svojega bivanja zunaj sebe, v vzroku, koneckoncev v Bogu, ki je *ultima ratio Rerum*, poslednji razlog /temelj vseh stvari.

Zakaj je nekaj in ne raje nič? Ko pa je nič vendarle enostavnejši in preprostejši od nekaj? Zato, ker je Bog; ker obstaja, namreč glede na načelo zadostnega razloga, po katerem ni nič, po katerem ne nastane nič brez razloga (*nihil fiat sine ratione*), Razlog/Temelj. Razlog, ki je kot stvarni Temelj vseh stvari obenem Vzrok. *Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa*. Bog kot poslednji razlog je prvi vzrok ubivajočnja. *Est ergo causa cur Existencia praeveleat non-Existentiae, seu ENS NECESSARIUM est EXISTENTI F I C A N S*. Za Leibniza kot edini dokaz bivanja Boga osatne zato še samo ontološki dokaz. *Omne possibile Existiturire*. Kar je možno (z razlogom, umno, pojmovno), bo tudi dejansko. Če obstaja možnost Boga, potem Bog obstaja tudi dejansko. Kar je umno, bo kasneje dejal Hegel, je dejansko in kar je dejansko, je (zato tudi) umno.

125

Descartesov ontološki dokaz bivanja Boga je že mišljen, četudi še ne razumljen, v tej smeri. Se pravi v použitev kavzalnega dokaza, do katere pride neogibno, brž ko je vzrok razumljen iz razloga, ne pa razlog iz vzroka. *RATIO* kot monadni *EGO* je subjektivitetno transformirana ideja Dobrega. Ideja Dobrega je tista Moč, ki omogoča tako bistvo kot bivanje vsake in vseh stvari; to je tudi Bog kot *Ratio*, toda kot Bitje, katerega horizont zarisuje dejstvena dejanskost, tj. učinkovalna vzročnost. Recipročnosti tu seveda ni, kot je ni, teološko gledano, med Stvarnikom in stvarstvom.

Logično je, da le Stvarnik ustvarja stvarstvo, ne pa stvarstvo Stvarnika. Nikakršnega ontičnega medsebojnega učinkovanja oz. vzvratnega

povzročanja ni. Obstaja pa ontološka pogojenost med Bogom kot vrhovnim (najvišjim, najpopolnejšim) bivajočim in vsem drugim bivajočim.²⁷

Ta izhaja iz razumetja b i t i bivajočega, ne glede na to, ali je to bivajoče Stvarnik ali stvarstvo. Bog je in ta >>je<< ima v vsaki bitno-zgodovinski epohi povsem določen pomen. Če je Bog actus purus, potem je bit tega Bivajočega razumljena iz bivajočnosti kot dejanskosti: dejanskost, actualitas pa je glede na ustvarjeno bivajoče določena kot causalitas, vzročnost. Z Descartesom, po katerem gotovosti biti ni brez jasne in razločne pred-stave, se dejanskost pretvori v re-praesentatio, pred-stavljenost; posledica tega je, da se mora vzročnost prevesiti v raz-log: temelj vsakega reda vzrokov oz. vzročne urejenosti postane princip zadostnega razloga. Za Nietzscheja je ta zadostni razlog volja do moči (dovršitev tako Platonove ideje Dobrega in Avguštinovega Stvarnika kot Leibnizove Dobrostiti in Heglove absolutne Ideje); in zato red vzrokov velja odslej še samo kot izraz pravice te in takšne, tj. metafizične volje. Volje, katere onto->>teo<<-loška ex-sistenca, iz-postava je tudi tokrat neko ekscleplarično bivajoče: nad-človek.

126

Kolikor želimo >>preseči<< metafizično, onto-teo-loško razumevanje Boga in rečemo, kar z naslovom svoje prelomne knjige²⁸ napravi Marion, da je Bog brez biti, moramo biti dosledni in dodati: Bog ni bivajoče, skratka, Boga ni. Čeprav tega zanikanja ni potrebno razumeti v ateističnem smislu, si ga Marion ne dovoli. Vendar sta tu, če se ne oziramo na trivialni ateizem, samo dve možnosti. Prva, spoznamo, da Bog nima biti in pridemo do sklepa, da Bog ni nič bivajočega. Druga, vnaprej razumemo Boga kot bit, ob čemer je še samo zelo majhen premik do uvida, kako bit sama kajpada nima biti: bit kot bit je brez biti. A Marion, ki mu gre za nekaj drugega, gre mimo vprašanja biti kot biti.

Da bi zavrnil Descartesovo zernačitev Boga s Samovzrokom navaja Marion

²⁷ Ker se bit prikazuje kot temelj/razlog, je bivajoče utemeljeno, najvišje bivajoče pa utemeljuje v smislu prvega vzroka. Če misli metafizika bivajoče glede na vsakemu bivajočemu kot takemu skupni temelj, tedaj je kot logika onto-logika. Če pa metafizika misli bivajoče kot tako v celoti, tj. glede na najvišje, vse utemeljuje bivajoče, tedaj je kot logika teo-logika.<< (Martin Heidegger: Identiteta in diferenca, Obzorja, Maribor 1990, str. 40)

²⁸ Jean-Luc Marion: Dieu sans l'etre, Fayard, paris 1982.

naslednji dve Tomaževi formulaciji:

1. >>Deus non habet causam,...cum sit prima causa efficiens /Sum. theol. 1 q 3 a 3)<< in

2. >>Deus autem est prima causa, non habens causam.>> (Contra Gentiles 1 c 22).

Bog nima vzroka, ker je sam prvi (tvorni) vzrok vsega bivajočega. Vse, razen Boga samega, je božji učinek. Dodajati, da Bog tudi svoj lastni učinek ni, je odveč. Tudi irecipročnost med Stvarnikom kot prvim vzrokom in povzročenim stvarstvom je samoumevna. Ni pa samoumowna zenačitev Boga s (prvim) tvornim vzrokom in s tem božjega delovanja z vzročnostjo. In iz tega, da obstaja >>infinita distantia creature ad Deum<< (De veritate q 2 a 11 ad 4), še nikakor ne izhajajo, da ta neskončna distanca, razloček med Stvarnikom in stvarstvom pomeni že tudi ontološko diferenco, razliko med bitjo in bivajočim.

127

Prej ko to, da Bog v nobenem primeru ne more biti causa sui, velja, da je Bog prima causa; in pa to, naj dodam, da Bog kot Vzrok v nobenem primeru ne more biti isto kot tisto, kar se imenuje >>mysterium tremendum fascinandum<<²⁹ in kar označuje sveti tetragram (zapis imena Jahve). Brž ko svetopisemskega Boga razumemo kot Vzrok, smo se že zapisali metafiziki kot onto-teo-logiji.

Drugo vprašanje pa je, ali je metafizika zgolj nekaj onto-teo-loškega ali pa ima v sebi tudi tisto, vsaj na začetku pri Platonu, kar je onkraj nje same kot onto-teo-logije. Ne v smislu nekakšne meta-meta-fizike ali meta-ontologije³⁰ (recimo tudi meta-teologije), marveč v smislu ideje Dobrega kot biti onkraj bivanja in bistva: onkraj biti kot bivajočnosti (vsega) bivajočega. Odgovor bo pritrdilen, če nam uspe pokazati, da onkrajnost ideje Dobrega

²⁹ rav tam, str. 58.

³⁰ Kolikor je Bog razumljen kot Bit, kot bi sama, seveda ni nikakršnega onkraj biti, tedaj je možen kvečjemu sestop: >>Negativna teologija torej ne vodi onkraj biti, temveč v bit.<<(T.-

ne pomeni nad-čutnosti oz. nad-naravnosti, tj. meta-fizičnosti v dobesednem pomenu besede.

Če pa je ideja Dobrega metafizični vrh, če pomeni srž onto-teo-logije, potem meta-ontologija ne more pomeniti nič drugega kot korak onkraj ideje Dobrega. Se pravi korak v območje volje do moči, premik v Nietzschejevo pokrajino onkraj dobrega (in seveda tudi zlega). V tem primeru pa smer naše poti pomeni le radikalizacijo zenačitve Boga s tisto Močjo, na katero naletimo tako pri Descartesu kot pri Tomažu Akvinskem. To pa je Moč, ki jo je pridelal Avguštin z vpeljavo stvarjenja iz nič, se pravi moč Stvarnika kot vsemogočnega Tvorca iz nič. Tvorca, pod obnebjem perfektnosti katerega je človek vseskozi obžaloval svojo defektnost in se zato nazadnje odločil, da Boga kot Vsemogočnega ubije in postane nad-človek. Nadčlovek ni Bog, kajti s smrtjo Boga tudi njegove vloge ni več, temveč je bitje, ki je onkraj perfektnosti, presežka in defektnosti, manka biti.

128 Tako Levinas in Marion, ki težita k presežni ideji Neskočnega kot Lacan, ki izhaja iz človekovega manka biti, so zato gibljejo še v predprostoru prostora, ki ga je sprostil Nietzsche. Ta prostor ni le prostor zaobrata od nadčutnosti k čutnosti, ni le prostor prevrednotenja vrednot, ampak na svojih skrajnih mejah tudi prostor brezmejne prostosti onkraj vrednot: če je zgodbe o edino resničnem svetu (idej) konec, je konec tudi zgodbe o na-videznem (brez-idejnem) svetu. Konec je vseh metafizičnih nasprotij. Ni več ne popolnega bitja ne bitij manka. Je še samo obešenec med dvema ničema: med ničem zgoraj in ničem spodaj.

9. Povzročanje in dopuščanje biti

Heidegger se po Biti in času poda zato onkraj biti. To ga privede do bit (bivajočega) podarjajoče biti (kot biti). S tem se res povsem približa sholastikom in njihovem razumetju Boga kot bit ustvarjajoče Biti: >>...creare est proprie causare, sive producere esse rerum<< (Sth 1 q 45 a 6), ustvarjati je samolastno povzročati ali proizvajati bit stvari. Tako za

Tomaža kot Heideggra je bit dar. Bit je dar; toda le za Tomaža je ta dar tudi darilo: božje darilo, proizvedeno iz nič. Za Heideggra, po katerem Ereignis, dogodje ni nikakršna Oseba v smislu tro-Edinosti uma, volje in moči, dar biti ni darilo. Bit bivajočega ni proizvedena iz nič, temveč dopuščena po biti kot biti: po do-godju kot od-godju. In medtem ko actus essendi, bitni dej pomeni proizvodnjo biti ali bivanja (Tomaž ne razlikuje med bitjo in bivanjem) bivajočega, Sein-lassen, pustiti biti pomeni biti pustiti biti bit. Prav bit: bit, različno od bivanja.

A kako razumeti razliko med bitjo in bivanjem? Razliko, ki je pred razliko med bitjo in bivajočim in ki je bržkone ravno zaradi tega še težje razumljiva? A še izvirnejša je razlika med biti in bivati. Ne bi morali ostati kar pri tej razliki? Najpoprej pri glagolu biti? Ne izvira ves zaplet že od začetka iz osamosvojitve blagola biti v samostalnik? Se pravi iz grške, nato latinske pa tudi nemške slovnice? Te glagol mimogrede, samo s pomočjo takoimenovanega člena spremenijo v samo-stojni samo-stalnik. Tako v nemščini sein postane das Sein. V latinščini pa tudi ta pomoč ni potrebna; glagol esse preprosto postane samostalnik esse, kar je razvidno npr. iz naslednje Tomaževe opredelitve Boga (De ente et essentia 5,20): Bog je bit kot taka (esse tantum), torej ni splošna bit (esse universale) posamičnih stvari, temveč je od vsake biti razlikujoča se bit (esse distinctum ab omni esse). Splošna bit je skupna bit stvari, vsake in vseh, kolikor sploh so. So ali bivajo? Bivajo kot bivajoče stvari, skratka, kot nekaj bivajočega? Toda ali o bivajočem, ki je bivajoče pač zato, ker kot stvar biva, lahko potem rečemo, da ima bit? Da ima bit oz. da ima bit? In ali je Bog kot od vsake biti razlikujoča se bit mišljen kot bit, kot bitje ali kot bivajoče? Bržkone kar vse troje naenkrat, brez razločevanja.

Le tako Bog s položaja biti kot take oz. biti same, biti, ki se razlikuje od splošne ali skupne biti, lahko nastopi kot vzrok biti (causa esse), zaradi česar je bit vsega drugega bivajočega razumljena kot njegova povzročenost (ustvarjenost). To pa pomeni že povsem določen smisel biti. Smisel biti v samostalniški ali glagolski obliki? Bit Tomaževega Boga je bit povzročujoča, ne dopuščajoča, bit. Bog me sicer dopušča v moji biti, toda šele naknadno: potem ko me je ustvaril v moji biti in potem ko me v tej

biti tudi ohranja. Odtod je nato še samo korak do tistega načina govorjenja, po katerem mi je bit dodeljena ali podarjena, po katerem bit imam ali nimam in podobno. Ni tedaj še tudi ontološka razlika med bitjo in bivajočim nekakšen podaljšek znotrajmetafizične razlike med bistvom in bivanjem? Podaljšek te razlike, ki je v metafiziki hkrati vselej zenačena z razliko med bitnostjo in bitjo? Ob čemer prihaja, vse do Hegla, do nenadnih zaokretov, po katerih se bit kaže zdaj kot golo bivanje zdaj kot bitnost, se pravi kot bivajočnost (bivajočega), in s tem kot polna, najpopolnejša bit: kot bit sama, tj. Bit. Bit, ki ni nič drugega kot Ideja oz. Pojem: pojem kot svoje zapopadeno (bit) zapopadajoči (misleči) zapopadek (enotnost mišljenja in biti).

Toda ali to, da sem, pomeni, da imam bit? In v čem je razlika, če sploh je, med tem, da sem in tem, da bivam? Za Tomaža in Descartesa je ni: cogito, ergo sum, sive existo. Če pa obstaja razlika med biti in bivati, kaj tedaj pomeni spregled te razlike?