

**david**hume

DIALOGI NARAVNI  
RELIGIJI



ANALECTA





194245

David Hume

DIALOGI O NARAVNI RELIGIJI

David Hume

DIALOGI O NARAVNI RELIGIJI

ANALIZA

Ljubljana 2000

P00002378



David Hume  
DIALOGI O NARAVNI RELIGIJI

Prevodil: France Jermar  
Zbirana knjiga: Miran Bulovič

David Hume

## DIALOGI O NARAVNI RELIGIJI

Pamphilus Hierosolymitanus

Prvi del

Drugi del

Tretji del

Četrty del

Peti del

Šesti del

Sedmi del

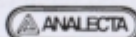
Osmi del

Deveti del

Deseti del

Onemogoče

Miran Bulovič



Ljubljana 2000



David Hume  
DIALOGI O NARAVNI RELIGIJI

*Prevedel:* Frane Jerman

*Spremna študija:* Miran Božovič

Zbirka ANALECTA, revija PROBLEMI

*Izdajatelj:* Društvo za teoretsko psihoanalizo

*Uredniški odbor:* Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha,

Alenka Zupančič (predsednica), Slavoj Žižek

*Jezikovni pregled:* Simona Perpar Grilc

*Oblikovanje:* AOOA

*Stavek:* Klemen Ulčakar

*Tisk:* Cicero

Prvi natis

Naklada 600 izvodov

Ljubljana 2000

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

1 Hume D.  
211.5

HUME, David

Dialogi o naravni religiji / David Hume ; [prevedel Frane Jerman ; spremna študija Miran Božovič]. - 1. natis. - Ljubljana : Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000. - (Zbirka Analecta) (Problemi ; letn. 38, 3)

ISBN 961-90244-9-4

107854592

## VSEBINA

Pamphilus Hermippusu .....	7
Prvi del .....	11
Drugi del .....	23
Tretji del .....	35
Četrty del .....	41
Peti del .....	47
Šesti del .....	53
Sedmi del .....	59
Osmi del .....	65
Deveti del .....	71
Deseti del .....	77
Enajsti del .....	89
Dvanajsti del .....	101
Miran Božovič, <i>Humovi Dialogi o naravni religiji,</i> <i>ali o Bogu izkustvenega teizma</i> .....	115
Izbrana bibliografija .....	153





## PAMPHILUS HERMIPPUSU

Moj Hermippus, čeprav so mnogi že opozorili, da so antični filozofi pogosto sporočali svoje nauke napolnjeni v obliki dialoga, kar so kasnejši časi opustili, pa še tisti, ki so se v tej metodi preizkušali, so le redkokdaj uspeli. Natančen in pravi argument, seveda tak, kot ga zahteva danes filozofsko raziskovanje, usmerja človeka v metodično in didaktično obliko razlage, kjer lahko neposredno, brez priprave razloži problem, za katerega mu gre; potem pa nadaljuje neprekinjeno z izpeljevanjem dokazov, na katerih ta temelji. Predstaviti SISTEM dialoške forme se komajda zdi nekaj naravnega; in ker se želi pisec dialoga oddaljiti od neposrednega sloga kompozicije, sprostiti svoje delo ter se izogniti vlogi avtorja in bralca, zabrede v najslabšo napako ter posreduje podobo pedagoga in učenca.

Če avtor ne bi rad vodil razprave v naravnem duhu dobre družbe, se loteval različnih tém in ohranjal primerne ravnovesje med govorniki, pogosto izgubi preveč časa za pripravo in prehod, da se bo bralec redko čutil oškodovanega za vso žrtvovano milino dialoga, reda, kratkosti in natančnosti.

So pa teme, za katere je dialoška forma kot naročena, in kjer ima še danes prednost neposredna in preprosta metoda pisanja.

Vsaka točka nauka, ki je tako razumljiva, da komajda dopušča razpravo, hkrati pa je tako pomembna, da je ne moremo dovolj pogosto ljudem vbijati v glavo, se zdi, da zahteva prav tako slogovno sredstvo;

tu nenavadnost vedênja lahko nadomesti banalnost predmeta; živahnost razgovora lahko okrepi nauk; različnost luči pa, ki jo predstavljajo različne osebnosti in značaji, ne sme biti niti dolgočasna niti odvečna.

Po drugi strani pa katerokoli filozofsko vprašanje, ki je tako *mračno* in *negotovo*, da se človeški razum o njem ne more dokončno odločiti – kolikor se ga sploh lotevamo –, nas po vsem videzu naravno vodi v slog dialoga in razgovora. Pametni ljudje bodo dopustili razlikovanje tam, kjer se nihče ne more počutiti gotovega. Nasprotna čustva – celo brez odločitve – nudijo prijetno zabavo; in če je predmet knjige nenavaden in zanimiv, nas knjiga v neki meri prav sili v družbo; in tako povezuje dva največja in najbolj čista užitka v človekovem življenju: duhovno dejavnost in družbo.

Na srečo je mogoče najti vse naštetе okoliščine v predmetu NARAVNE RELIGIJE. Katera resnica je bolj razvidna in tako gotova, kot božji obstoj, ki so ga priznavala celo najbolj nevedna obdobja in so ga hoteli najjemenitnejši duhovi dokazati kot za stavo z vedno novimi dokazi in argumenti. Katera resnica je pomembnejša od te, ki je temelj vseh naših upov, najbolj zanesljiva osnova moralnosti, najbolj trdna opora družbe in edino načelo, ki ne bi smelo niti za trenutek manjkati v naših mislih in razmišljanjih? Toda na kakšna mračna vprašanja o naravi božanskega bitja, o njegovih atributih, o njegovi volji in o njegovem načrtu previdnosti naletimo pri obravnavanju te očitne in pomembne resnice! Vsa ta vprašanja so bila vedno predmet učenih pričkanj, toda človeški razum ni v zvezi s tem dosegel nobene dokončne rešitve. Toda ta snov je tako zanimiva, da ne moremo brzdati našega nemirnega raziskovanja, čeprav je bil doslej izid naših najbolj skrbnih raziskovanj zgolj dvom, negotovost in protislovnost.

Kmalu sem imel priložnost to opaziti, ko sem kot običajno prebil del poletja s Kleantom in sem bil navzoč pri njegovih razgovorih s Filom in Demejem, o čemer sem ti že nepopolno poročal. Kot si mi dejal, je bila tvoja radovednost tolikšna, da sem se moral nujno spustiti v bolj natančne podrobnosti njihovih umovanj in razkriti tiste različne sisteme, ki so jih

razvili glede na občutljivi predmet, kot je naravna religija. Izredna nasprotja njihovih značajev so še bolj spodbudila tvoja pričakovanja, ker si videl nasprotje med natančno Kleantovo filozofsko potjo in nepremišljenim Filovim skepticizmom ali pa si primerjal njune razgovore z okorelo neprilagodljivo Demejevo ortodoksnostjo.

Zaradi svoje mladosti sem bil bolj poslušalec njihovih učenih pričkanj; in ta radovednost, ki je nekaj naravnega za moje zgodnje življenjsko obdobje, je tako globoko vtisnila v moj spomin celotne verige in pove-zave njihovih argumentov, da, upam vsaj, pri tem navajanju ne bom prezrl ali zamešal nobenega njihovega pomembnega delčka.

Potem, ko sem se pridružil družbi, zbrani v Kleantovi knjižnici, je Demej polastal Kleantura, ker tako lepo skrbi za tvojo vzgojo in ker je tako neizmerno zadovoljen ter stalen pri vseh svojih prijateljstvih. Pravi, da je bil Parmenov oče tvoj izimni prijatelj; sin je tvoj gojencec in ga imamo resnično lahko za tvojega posvajenca, če lahko sodimo po skrbi, da bi mu približal vsako koristno vejo književnosti in znanosti. Prepričan sem, da pri njem ne pogrešiš niti razumnosti niti umeljivosti. Zato bi se rad seznanil z matematiko, ki sem se je držal pri lastnih očutih in bi se rad poslužil, do kod se ujeta s tvojo prakso. Metoda, ki sem ji sledil pri njihovi vzgoji, vsebuje nek starega grškega filozofa, sili se nova mladost filozofije naprej skozi logiko, potem etiko, nato fiziko in na kraju vse stvarni bi gov<sup>1</sup>. Znanost o naravni teologiji zahteva v skladu z rekočo to, kar je najgloblje in najtežje umljivo od vsega, zlasti sodbo pri svojih proučevalcih, in vanjo je lahko zapasa samo duša, ki je obogaten z vseno drugimi znanostmi.

Ali tako pozno, je vprašal Filo, učil svoje otroke načel religije? Ali ne uči v tem nevarnosti, da bodo zanečarili ali popolnoma zavrnili tista pojmovanja, o katerih so tako malo slišali med celonim tokom svoje vzgoje? Demej je odvrnil, da je religija sama kot znanost vezana na človekovo umevanje in razpravljanje, in je zato podrejena proučevanju

1. Kot je čital Parmen Veljepe v delu *De reipub.* Sokratove.





## PRVI DEL

Potem, ko sem se pridružil družbi, zbrani v Kleantovi knjižnici, je Demej polaskal Kleantu, ker tako lepo skrbi za mojo vzgojo in ker je tako neutrudno stanoviten ter stalen pri vseh svojih prijateljstvih. Pravijo, da je bil Pamfilov oče tvoj intimni prijatelj; sin je tvoj gojenec in ga imamo resnično lahko za tvojega posvojenca, če lahko sodimo po skrbi, da bi mu približal vsako koristno vejo književnosti in znanosti. Prepričan sem, da pri njem ne pogrešaš niti razsodnosti niti marljivosti. Zato bi te rad seznanil z maksimo, ki sem se je držal pri lastnih otrocih in bi se rad poučil, do kod se ujema s tvojo prakso. Metoda, ki sem ji sledil pri njihovi vzgoji, vsebuje rek starega grškega filozofa, »da se mora študent filozofije najprej naučiti logike, potem etike, nato fizike in na kraju vse o naravi bogov«. <sup>1</sup> Znanost o naravni teologiji zahteva v skladu z rekom to, kar je najgloblje in najtežje umljivo od vsega, zrelo sodbo pri svojih preučevalcih, in varno je lahko zaupana samo duhu, ki je obogaten z vsemi drugimi znanostmi.

Ali tako pozno, je vprašal Filo, učiš svoje otroke načel religije? Ali ne tiči v tem nevarnost, da bodo zanemarili ali popolnoma zavrnila tista pojmovanja, o katerih so tako malo slišali med celotnim tokom svoje vzgoje? Demej je odvrnil, da je religija samo kot znanost vezana na človekovo umovanje in razpravljanje, in je zato podrejena proučevanju

---

1. Kot je citiral Plutarh Hrizipa v delu *De repug. Stoicorum*.

naravne teologije. Moja glavna skrb je otroški duh privaditi na zgodnjo pobožnost; in ob stalnih navodilih in poučevanju ter upam tudi z zgledom, bom vtisnil v njihovega nežnega duha stalno spoštovanje vseh religioznih načel. Med seznanjanjem z vsemi drugimi znanostmi bom vedno opozarjal na negotovost vsakega njihovega dela; na neskončna učena pričkanja; na težko umljivost vse filozofije; ter na čudne, smešne sklepe, ki so jih nekateri izmed največjih genijev izpeljali iz načel golega človeškega razuma. Ko bom tako njihovega duha pripravil na pravo ponižnost in samozaupanje, ne bom imel nobenega pomisleka več, da jim ne bi odprl vrat v največje skrivnosti religije, niti se bal kakršnekoli nadute ošabnosti filozofije, ki bi jih lahko zapeljala k zavračanju najbolj utrjenih nauk in pojmovanj.

Tvoja previdnost, je dejal Filo, da najprej privzgojiš otroškemu duhu zgodnjo pobožnost, je gotovo zelo pametna, in prav to je potrebno v tej še posvetni in ireligiozni dobi. Toda to, kar najbolj občudujem v tvojem vzgojnem načrtu, je tvoja metoda, kako si s pridom izkoristil načela filozofije in znanosti, ki spodbujajo napuh in samozadostnost, in so v vseh dobah tako uničevalni za načela religije. Lahko opozorimo, da preprosti ljudje, ki nimajo pojma o znanosti in o globokem raziskovanju, zaradi neskončnih pričkanj učenjakov obsojajo filozofijo; zato se toliko hitreje zasidrajo v osrednja vprašanja teologije, s kakršno so bili seznanjeni. Tisti, ki se po drugi strani malo le zatopijo v študij in raziskovanje, v najnovejših in najbolj nenavadnih naukih odkrivajo veliko prepričljivost in ne mislijo, da je sploh kaj, kar bi bilo pretežno za človeški razum; ko predrzno prodirajo skozi vse ovire, skrunijo najbolj notranje svetišče templja. Toda, Kleant, upam, da boš soglašal z menoj v mnenju, da po tem, ko smo zavrgli nevednost, kot najbolj zanesljivo zaščito religije, še vedno ostaja pripomoček, da preprečimo to pogansko svobodo. Treba bo samo izboljšati in poglobiti Demejeva načela: vse-skozi se moramo zavedati šibkosti, slepote in ožine človekovega razuma: primerno razmislimo njegovo negotovost in neskončna nasprotja, celo v zadevah vsakdanjega življenja in ravnanja: naj nam bodo pred očmi



zmote in prevare naših čutil; nepremostljive težave, ki spremljajo prva načela v vseh sistemih; protislovja, ki se trdno držijo idej o materiji, vzroku in učinku, o razsežnosti, prostoru, času in gibanju; skratka o kvantiteti vseh vrst kot predmetu edine znanosti, ki si lahko lasti pravico do gotovosti in razvidnosti. Ko se vse téme prikažejo v polni svetlobi, kot so to storili nekateri filozofi in skoraj vsi teologi, kdo bo še zaupal tej šibki sposobnosti razuma, in sploh kakšno pozornost posvetil zadevam, ki so vzvišene in težko umljive ter tako oddaljene od vsakdanjega življenja in ravnanja? S kakšno zanesljivostjo lahko odločamo o izvoru sveta ali sledimo njegovi zgodovini od večnosti do večnosti, ko je skladnost delov kamna ali celo sestav delov, ki daje kamnu razsežnost, ko so skratka ti vsakdanji predmeti, pravim, tako nepojasnljivi, nezdržljivi in protislovni?

Ko je Filo govoril te besede, sem lahko opazoval nasmešek na licih tako Demeja kot Kleanta. Demejev nasmešek je po vsem videzu izdajal zadovoljstvo brez pridržkov zavoljo izrečenih naukov: toda na Kleantovih potezah sem lahko razločil zadržanost: kot da je v Filovem umovanju zaznal nekakšen posmeh ali prikrito zlobo.

Torej predlagaš, Filo, je dejal Kleant, da zgradiva religiozno vero na filozofskem skepticizmu; in misliš, da bi se v primeru, ko ne bi bilo več gotovosti ali razvidnosti na drugih raziskovalnih področjih, vse umaknilo omenjenim teološkim naukom in tam dobilo posebno moč in avtoriteto. Ali je tvoj skepticizem tako absoluten in pristen, kot se pretvarjaš, da je, bomo natančno videli, ko se bomo razšli. Videli bomo, ali boš odšel skozi vrata ali okno; in ali dejansko dvomiš o tem, da ima tvoje telo težnost in ali bi se tvoje telo ob padcu poškodovalo in to v skladu z razširjenim mnenjem, izpeljanim iz zmotljivih občutkov in še bolj zmotljive izkušnje. To razmišljanje, Demej, bo po moje tudi ublažilo našo jezo na to smešno ločino skeptikov. Če bi skeptiki mislili vseskozi resno, ne bi več vznemirjali sveta s svojimi dvomi, dlakocepstvi in pričkanji; če pa gre samo za šalo, so skeptiki morebiti slabi šaljivci; vendar nikoli niso preveč nevarni niti za državo niti za filozofijo niti za religijo.

Dejansko, Filo, je nadaljeval, se zdi zanesljivo tole: čeprav se človek v trenutnem razpoloženju, potem ko je intenzivno razmišljal o mnogih nasprotjih in nepopolnostih človekovega razuma, lahko popolnoma odreče vsem svojim prepričanjem in mnenjem, pa mu ni mogoče vztrajati v popolnem skepticizmu ali biti pod njegovim vodstvom več kot nekaj ur. Nanj pritiskajo zunanji predmeti; strasti ga nadlegujejo, njegova filozofska melanholija izpuhti; in celo skrajno nasilje nad njegovim razpoloženjem mu ne bo niti za krajši čas ohranilo revne podobe skepticizma. In čemu sploh tako nasilje? To je vprašanje, na katerega skeptik glede na svoja načela nikoli ne more zadovoljivo odgovoriti. Gledano v celoti ne more biti nič bolj smešnega od načel antičnega Pirona; če si njegovi pristaši dejansko prizadevajo, kot se sicer zdi, razširiti isti skepticizem, ki so se ga učili iz proklamacij v svojih šolah in se omejiti zgolj nanje.

S tega vidika sta si ločini stoikov in pironistov zelo podobni. Sicer pa so si bili večni nasprotniki; oboji so po vsem videzu imeli za svoj temelj zmotno maksimo, po kateri lahko to, kar človek opravi včasih in v določenem stanju, izvede vedno in v vsakem stanju. Kadar se duh s pomočjo stoiškega razmišljanja dvigne v vzvišeno navdušenje za vrlino in se močno zavzema za vsako vrsto časti ali javne blaginje, tudi skrajna telesna bolečina ne bo premagala visokega občutka dolžnosti; mogoče je celo, da se bo z njegovo pomočjo človek med mučenjem smejal in vriskal od veselja. Če se je tu pa tam to dejansko zgodilo, bi moral filozof v tej šoli ali celo v svojem kabinetu dvigniti samega sebe v tako navdušenje in v domišljiji pretrpeti najhujšo bolečino ali najbolj nesrečen dogodek, ki bi si ga mogel zamisliti. Toda kako naj sam prenese ta zanos? Njegova duhovna nagnjenja se razrahljajo in jih ni mogoče po mili volji spet vzpostaviti; opravki ga speljejo na stranpot; nepričakovano ga lahko doleti nesreča; in *filozof* se polagoma spremeni v *navadnega človeka*.

Dopuščam tvojo primerjavo stoikov s skeptiki, je odgovoril Filo. Čeprav v stoicizmu duh ne more vzdrževati najvišjega poleta filozofije, pa lahko vendarle opaziš, da kljub temu, da tone ne vem kako globoko,



še vedno ostane nekaj njegovega prejšnjega stanja; in učinki stoiškega umovanja se bodo kazali v njegovem vodenju vsakdanjega življenja, in v vodilu njegovih delovanj. Antične šole, zlasti Zenonova, so ustvarjale zglede vrline in stanovitosti, ki se zdijo današnjemu času presenetljivi.

Jalova modrost sploh in napačna filozofija  
s prijetno čarovnijo lahko očara  
bolečino, za trenutek, ali tesnobo in vzbudi  
napačni up ali oboroži zakrknjeno srce  
s stanovitno potrpežljivostjo kot s trojnim jeklom.<sup>2</sup>

Če je človek navajen na skeptična razmišljanja o negotovosti in ozkih mejah razuma, prav tako tega ne bo docela pozabil, ko bo razmišljal o drugih predmetih; toda pri vseh svojih filozofskih načelih in umovanjih si ne bi upal reči, da bo tudi v splošnem vsakdanjem vedenju, drugačen od tistih, ki niso nikoli oblikovali svojega mnenja o tej zadevi ali so zagovarjali pojmovanja, ki so bolj zaupala človeškemu razumu.

Ne glede na to, kako daleč lahko kdo gre s svojim spekulativnim načelom skepticizma, mora, priznam, delovati in živeti ter občevati kot vsi drugi ljudje; in za to vedênje mu ni treba navesti nobenega drugega razloga, kot je absolutna nujnost, ki je podlaga takemu njegovemu početju. Če širi svoje spekulacije dlje kot ga ta nujnost sili, in filozofira o naravnih ali moralnih predmetih, ga privlači užitek in zadovoljstvo, ki ga najde v tem početju. Razen tega je tak človek mnenja, da je vsakdo, celo v vsakdanjem življenju, prisiljen v priznavanje več ali manj te filozofije; zakaj od najzgodnejšega otroštva dalje neprestano oblikujemo vedno splošnejša načela vedênja in umovanja, kajti ko si pridobimo vedno več izkušenj in smo opremljeni z vedno strožjim razumom, vedno prikazujemo naša načela bolj splošno in izčrpnije; in to, čemur pravimo *filozofija*, ni nič drugega kot bolj pravilen in metodičen postopek iste vrste. Filozofirati o takšnih predmetih ni nič bistveno drugega od

---

2. John Milton, *Paradise Lost*, II, str. 565 – 569.

razmišljanja o vsakdanjem življenju; od naše filozofije lahko samo pričakujemo večjo trdnost, če ne že večje resnice in to na račun bolj natančne in bolj tankovestne metode ravnanja.

Ko pa pogledamo onkraj človeških zadev in lastnosti teles, ki nas obdajajo, ko torej usmerimo naše spekulacije v dve večnosti, v to, kar je bilo pred sedanjim stanjem stvari in kar bo po njem; v ustvarjanje in oblikovanje univerzuma, v eksistenco in lastnosti duha; v moči in postopke univerzalnega Duha, ki obstaja brez začetka in konca in je vsemo-gočen, vseveden, nespremenljiv, neskončen in nedoumljiv – tedaj bi morali tudi brez najmanjšega nagnjenja k skepticizmu videti, kako daleč smo segli onkraj naših sposobnosti. Vse dokler omejujemo naše spekulacije na trgovino, moralo, politiko in estetiko, se vsak trenutek sklicujemo na zdravo pamet in izkušnjo, kar krepi naše filozofske sklepe ter vsaj deloma odstranjuje sum, s katerim smo se pravkar ukvarjali o vsakem zelo pretanjenem in oplemenitenem sklepanju. Toda pri teoloških sklepanjih te prednosti nimamo, kajti tu se ukvarjamo s predmeti (tega se moramo zavedati), ki presegajo naše dojemanje in izmed vseh drugih zahtevajo največje približevanje našemu razumevanju. Smo kot tujci v neznani deželi, kjer se nam mora zdeti vsaka stvar sumljiva in kjer smo vsak trenutek v nevarnosti, da prekršimo zakone in običaje, po katerih ti ljudje živijo in občujejo med seboj. Ne vemo, kako daleč smemo zaupati našim preprostim metodam sklepanja o takšnem predmetu; saj celo v vsakdanjem življenju in na področju, ki je posebej primerno zanj, ne moremo računati nanje in nas pri njegovi uporabi v celoti vodi neke vrste nagon ali nujnost.

Vsi skeptiki trdijo, da vsebuje razum z abstraktnega vidika neovrgljive argumente proti samemu sebi in da ne bi bilo mogoče nobeno zanesljivo prepričanje o nobenem predmetu, če ne bi bilo skeptično umovanje preveč pretanjeno, da bi odstranilo naše trdne in naravne argumente, ki temeljijo na čutni izkušnji. Kadar naši argumenti izgubijo to prednost in se oddaljijo od vsakdanjega življenja, se očitno ta prefinjeni skepticizem znajde na isti ravni z drugimi ter jim uspešno nasprotuje. Noben

argument nima večje teže od drugega. Duh mora biti med njimi neodločen; in prav ta neodločenost ali ravnotežje obeh strani pomeni za skepticizem zmagoslavje.

Toda pri tebi, Filo, je rekel Kleant, in pri vseh skeptikih opažam, da sta vaš nauk in praksa v medsebojnem protislovju in to pri najtežjih problemih teorije in tudi v vsakdanjem življenju. Kjerkoli naletite na razvidnost, se je trdno držite, kljub temu, da hlinite skepticizem; prav tako tudi vidim, da so nekatere izmed vaših ločin prav tako odločne kot tiste, ki priznavajo večjo moč gotovosti in zaupanju. In dejansko, ali ni smešno, če nekdo zavrača Newtonovo razlago čudovitega pojava mavrice z anatomijo svetlobnih žarkov, ker je ta preveč podrobna; in ta predmet naj bi bil brez dvoma preveč pretanjen za človekovo razumevanje? In kaj naj bi dejali o nekom, ki sicer ne bi imel nič posebnega proti argumentom Kopernika in Galileja o gibanju zemlje, ne bi pa se strinjal z njunim splošnim načelom, ker naj bi bil ta predmet preveč veličasten in oddaljen, da bi ga lahko razložil ozek in zmotni človeški razum?

Kot si dobro opazil, res obstaja vrsta topoumnega in neomikanega skepticizma, ki nudi preprostemu ljudstvu splošne predsodke proti vsemu, kar ni razumljivo in zato zavrača vsako načelo, ki zahteva izdelano dokazovanje. Ta vrsta skepticizma je pogubna za spoznanje, ne pa za religijo; videli smo, da se tisti, ki jo najbolj odločno priznavajo, pogosto ne strinjajo le z velikimi resnicami teizma in naravne teologije, ampak tudi z najbolj nesmiselnimi dogmami, ki jih priporoča tradicionalno praznoverje. Trdno verjamejo v čarovnice, čeprav ne verjamejo niti v najbolj preproste Evklidove teoreme in jih sploh ne upoštevajo. Toda uglajeni in filozofski skeptiki zaidejo v protislovja nasprotne vrste. Ti usmerjajo svoja raziskovanja v najbolj odročne kotičke znanosti; in njihov vzpon spremljajo na vsakem koraku, sorazmerno z razvidnostmi, na katere naletijo. Priznati morajo, da najbolj težko umljive in odročne predmete najboljše pojasnjuje prav filozofija. Svetloba je dejansko sestavljena iz delov: pravi sistem nebesnih teles je raziskan in potrjen. Toda hranjenje teles s hrano je še vedno nerazložljiva skrivnost. Kohezija



delov materijè je še vedno nedoumljiva. Tako so torej ti skeptiki prisiljeni pri vsakem vprašanju preizkusiti vsak posamezni dokaz in razmerje svojega strinjanja z natančno stopnjo nastalega dokaza. To je njihova praksa v vseh naravnih, matematičnih, moralnih in političnih znanostih. In zakaj ne delajo tega tudi pri teoloških in religioznih znanostih? Zakaj morajo biti sklepi tega značaja edini zavrženi na podlagi splošnih predpostavk o nezadostnosti človeškega razuma, ne da bi posebej razpravljali o dokazih? In ali ni tako neustrezen postopek preprost dokaz predsodkov in strasti?

Pravite, da so naša čutila varljiva, naš razum zmoten; naše ideje, celo ideje najbolj vsakdanjih predmetov, razsežnost, trajanje, gibanje, so polne nesmislov in protislovij. Izzivaš me, naj rešim težave ali pomirim odpore, ki si jih našel v njih. Za tako velik podvig nisem sposoben, niti za to nimam časa: odveč bi bilo lotiti se jih. Vaše vedênje v vseh okoliščinah spodbija vaša načela in kaže najtrdnjše zaupanje v sprejete maksime znanosti, morale, razsodnosti in vedênja.

Nikoli se ne bom strinjal z odbijajočim mnenjem proslavljenih piscev<sup>3</sup>, ki pravijo, da skeptiki niso ločina filozofov, ampak samo ločina lažnivcev. Vsekakor lahko zatrdim (in upam da brez zamere), da so ločina posmehljivcev in porogljivcev. Kar se mene tiče, sem na zabavo pripravljen kadarkoli in bom gotovo poiskal stvari, ki so manj zapletene in težko umljive. Komedija, roman ali še najbolj zgodbe, so bolj naravno razvedrilo kot pa takšna metafizična dlakocepstva in abstrakcije.

Skeptiki zamenjujejo med znanostjo in vsakdanjim življenjem ali med eno in drugo znanostjo. Argumenti za to so, tako tu kot tam, podobne narave ter vsebujejo isto dokazno moč in razvidnost. Če pa je med njimi kakšna razlika, je njihova prednost izključno na strani teologije in naravne religije. Mnoga načela mehanike so nastala na podlagi zelo težko razumljivega sklepanja; vendar nihče, ki mu je kaj do znanosti, pa čeprav ni spekulativni skeptik, sploh ne dvomi vanje. Kopernikov

---

3. Antoine Arnauld, *La logique ou l'art de penser*, str. 662.

sistem vsebuje sila presenetljive paradokse, ki močno nasprotujejo našim naravnim pojmovanjem pojavov in našim čutilom: vendar pa se celo menihi in inkvizitorji odpovedujejo nasprotovanju temu sistemu. In ali bo, Filo, človek velikega svobodnjaškega duha in širokega znanja, imel kakršenkoli splošen in jasen pomislek o religiozni hipotezi, ki temelji na najbolj preprostih in najbolj razumljivih argumentih, in bodo, kolikor ne bo naletel na umetne ovire, v človekovem duhu zlahka dostopni in dopuščeni?

In tako lahko opazimo, je nadaljeval, ter se obrnil k Demeju, v zgodovini znanosti sila nenavadno okoliščino. Po združitvi filozofije z ljudsko religijo za časa prve ustanovitve krščanstva med vsemi učitelji religije ni bilo nič bolj navadnega, kot govoriti proti razumu, proti čutilom, proti vsakemu načelu, ki je izhajalo edinole iz človekovega raziskovanja in preiskovanja. Vse teme antične akademije so si prisvojili tudi cerkveni očetje; in od tedaj so jih širili nekaj stoletij v vsaki šoli in s prižnic po vsem krščanstvu. Reformatorji so si prilastili ista načela sklepanja ali boljše javne govore; in vsi panegiriki o vzvišenosti vere so bili zagotovo zabeljeni z nekaterimi ujedljivimi satiričnimi zbodljaji proti naravnemu razumu. In tudi renomirani dostojanstvenik<sup>4</sup> rimske cerkve, mož zelo velike učenosti, ki je dokazoval krščanstvo, je razen tega napisal tudi razpravo, ki je vsebovala vsa dlakocepstva najdrznejšega in najbolj neomajnega pironizma. John Locke je bil menda prvi kristjan, ki je odkrito tvegalo trditev, da *vera* ni nič drugega kot vrsta *razuma*; da je bila religija le veja filozofije in da je bila veriga argumentov, podobna tistim, ki dokazujejo resnice o morali, politiki ali fiziki, vedno vpletena v raziskovanje načel naravne in razodete teologije. Zloraba filozofskega skepticizma cerkvenih očetov in prvih reformistov pri Baylu in drugih libertincih je še naprej širila uvidevne nazore g. Locka. In danes je običaj, da imajo vsi, ki si prizadevajo za racionalnost in filozofijo, ateiste in skeptike skoraj za sinonima. Čisto gotovo pa je,

---

4. Pierre-Daniel Huet.



da ni človeka, ki bi resno izpovedoval skepticizem in rad upal, da jih je le malo, ki bi resno zagovarjali ateizem.

Ali se ne spominjaš, je dejal Filo, imenitnega izreka lorda Bacona? Da malo filozofije, je odvrnil Kleant, iz človeka naredi ateista: veliko filozofije pa ga usmeri nazaj k religiji. Tudi to je zelo pametna pripomba, je dejal Filo. Toda mislil sem na neko drugo mesto, ko je Bacon omenjal Davidovega norca, ko je ta v svojem srcu dejal, da ni boga. Ta veliki filozof je opazil, da so današnji ateisti dvojno deležni norosti; navadno niso samo pripravljene v svojih srcih reči, da ni boga, ampak izražajo svojo brezbožnost tudi s svojimi ustnicami in so zato krivi dvojne neumnosti in nepremišljenosti. Takšni ljudje, naj jih jemljemo še tako resno, po mojem ne morejo biti zelo prepričljivi.

Pa čeprav bi me uvrstil v ta razred norcev, se ne morem izogniti sporočilu zgodovine religioznega in ireligioznega skepticizma, s katerim si nas zabaval. Zdi se mi, da v celotnem razvoju te zadeve obstajajo močni simptomi farštva. V nevednih dobah, ki so sledile razpustitvi antičnih šol, so duhovniki zaznali, da se lahko ateizem, deizem ali vsakovrstno krivoverstvo razvije le iz predrznega dvoma o sprejetih mnenjih o prepričanju, da je človeški razum dorasel vsakemu problemu. Na človeškega duha je potem mogočno vplivala vzgoja in je imela skoraj enako moč kot sugestija čutil in zdravega razuma, katerih vodstvo morajo po sili razmer dopustiti tudi najbolj zakrknjeni skeptiki. Toda danes, ko je vpliv vzgoje zelo zmanjšan, so se ljudje zaradi bolj odprte svetovne trgovine naučili primerjati splošna načela različnih narodov in dob, naši bistri teologi pa so spremenili celoten sistem filozofije in so začeli govoriti jezik stoikov, platonistov in peripatetikov in ne jezika pironistov in akademikov. Če ne zaupamo človeškemu razumu, nimamo nobenega drugega načela, ki bi nas vodilo k religiji. Zato so naši teologi zdaj skeptiki zdaj dogmatiki; katerikoli sistem že najbolj ustreza namenom teh častitih gospodov, ker z njim obvladujejo človeštvo, jim zanesljivo pomeni najbolj priljubljeno načelo in veljavno dogmo.

Povsem naravno je, je dejal Kleant, da se ljudje oprimejo tistih načel, za katera menijo, da najboljše branijo njihove nauke; ni pa nobene potrebe

po zaščiti farških zvijač, da bi to pojasnili razumljivo. Zakaj nič ne more nuditi močnejše predpostavke, da je vsak niz načel resničen in bi ga bilo treba sprejeti, kot opažanje, da vsa ta načela težijo k potrditvi prave religije in služijo za osramotitev dlakocepstev ateistov, libertincev in svobodomislecev vseh vrst.

## DRUGI DEL

Priznati moram, kljub, je dolgo časa, da se ni nič bolj presencilo kot to, kako si ves čas svetljeval ta argument. Pri vsem temeljnem smislu svojega izvajanja bi si človek mislil, da vztraja pri obstoju boga, nasprotno dlakocepstvu ateistov in nevernikov, bi si prisiljen zagovarjati to temeljno načelo vseh religij. Toda upam, da v naši družbi to sploh ni vprašanje. Nihče, nihče, vsaj tisti ne, ki ima zdrav razum, o tem sem prepričan, ni nikoli nemo podvomil o tako zanesljivi in samozavestni resnici. Vprašanje ne zaveja OBSTOJA, ampak NARAVO boga. Trdim, da je ta zaradi oslodi človeškega razuma popolnoma nedokazljiva in neznana. Bistvo najvišjega duha, njegovi atributi, način njegove eksistence, prava narava njegovega trajanja, vsa ta vprašanja, ki zadevajo tako božansko bitje, so za človeka skrivnost. Kočča, šibka in slepa bitja, kakršna smo, bi morali biti spričo njegove izvrhote naš zmožnosti ponizni; in ob zavedanju svojih šibkosti bi morali močno občudovati njegovo neskončno popolnost, ki je oči ne vidijo, ušesa ne slišijo, nič je ne morejo dojeti človeška smisla. Pred človekovo vednostjo je zavita v gost oblak. In poleg brezbožnosti, ki zanika njegov obstoj, je tu navzoča še poudrznost, ki raziskuje njegovo naravo in bistvo, njegove sklope in attribute.

Toda da ne bi misliti, da je moja polščina le delja od moje filozofije, bom podprl svoje učenje, če sploh potrebuje kakšno podporo, z zelo visoko avtoriteto. Lahko bi navedel skoraj vse teologe od ustanovitve



## DRUGI DEL

Priznati moram, Kleant, je dejal Demej, da me ni nič bolj presenetilo kot to, kako si ves čas osvetljeval ta argument. Pri vsem temeljnem smislu tvojega izvajanja bi si človek mislil, da vztrajaš pri obstoju boga, nasproti dlakocepstvom ateistov in nevernikov, in si prisiljen zagovarjati to temeljno načelo vseh religij. Toda upam, da v naši družbi to sploh ni vprašanje. Nihče, nihče, vsaj tisti ne, ki ima zdrav razum, o tem sem prepričan, ni nikoli resno podvomil o tako zanesljivi in samozavidni resnici. Vprašanje ne zadeva OBSTOJA, ampak NARAVO boga. Trdim, da je ta zaradi nemoči človeškega razuma popolnoma nedoumljiva in neznana. Bistvo najvišjega duha, njegovi atributi, način njegove eksistence, prava narava njegovega trajanja; vsa ta vprašanja, ki zadevajo tako božansko bitje, so za človeka skrivnost. Končna, šibka in slepa bitja, kakršna smo, bi morali biti spričo njegove vzvišene navzočnosti ponižni; in ob zavedanju svojih šibkosti bi morali molče občudovati njegovo neskončno popolnost, ki je oči ne vidijo, ušesa ne slišijo, niti je ne morejo dojeti človeška srca. Pred človekovo vedoželjnostjo je zavita v gost oblak. In poleg brezbožnosti, ki zanika njegov obstoj, je tu navzoča še predrznost, ki raziskuje njegovo naravo in bistvo, njegove sklepe in attribute.

Toda da ne bi mislili, da je moja *pobožnost* tu boljša od moje *filozofije*, bom podprl svoje mnenje, če sploh potrebuje kakšno podporo, z zelo visoko avtoriteto. Lahko bi navedel skoraj vse teologe od ustanovitve



krščanstva dalje, ki so se ukvarjali s tem ali onim teološkim predmetom. Toda za zdaj se bom omejil na teologa, ki je enako slavljen zaradi svoje pobožnosti kot zaradi filozofije. To je oče Nicolas Malebranche, ki se je, kot se spominjam, takole izrazil.<sup>1</sup> Dejal je: »Če boga imenujemo duh, ga tako ne imenujemo zato, da bi s tem izrazili pozitivno, kaj je, ampak zato, da bi povedali, da ni materija. Bog je neskončno popoln: o njem ne moremo dvomiti. Toda prav tako si ga ne moremo telesno, tj. v človeškem telesu, niti predstavljati niti zamišljati, kot to trdijo antropomorfisti, pod pretvezo najbolj popolnega lika od vseh; niti si ne moremo predstavljati, da ima božji duh človeške ideje ali da bi kakorkoli spominjal na našega duha, pod krinko tega, da ne poznamo nič bolj popolnega kot je človeški duh. Morali bi nasprotno verovati, da zajema popolnost materije, ne da bi bil sam materialen... zajema torej popolnost ustvarjenega duha, ne da bi bil sam tak duh, tako kot ga pojmujejo mi. Resnično je njegovo ime, *Tisti, ki je*; ali z drugimi besedami, bivanje brez omejitev, vse bivajoče, neskončno in univerzalno bivanje.«

Spričo tako velike avtoritete, Demej, je odgovoril Filo, kot si jo predstavil, in še tisočih, ki bi jih lahko, bi bilo smešno, da bi dodal še svoje mišljenje ali izrazil svoje odobravanje tvojega nauka. Toda, kjer obravnavajo to snov razumni ljudje, se zagotovo sploh ne ukvarjajo z vprašanjem *obstoja*, ampak samo z *naravo* božanstva. Prva resnica je, kot si dobro opazil, nevprašljiva in samorazvidna. Nič ne obstaja brez vzroka; in prvotnemu vzroku tega univerzuma (karkoli že je) pravimo bog; in pobožno mu pripisujemo vsako vrsto popolnosti. Kdor bi imel pomisleke glede te temeljne resnice, zasluži vsakršno kazen, ki bi mu jo lahko naložili filozofi, to se pravi največji posmeh, prezir in obsodbo. Toda tako, kot je vsa popolnost docela relativna, si nikoli ne smemo domišljati, da dojemamo attribute tega božanskega obstoja ali bitja, da so te popolnosti analogne ali podobne človeškemu bitju. Po pravici mu pripisujemo modrost, misel, načrtnost, in spoznanje; zakaj te besede so

---

1. *Recherche de la Verité*, 5. knj., 9. pogl.



med ljudmi spoštovane, mi pa nimamo drugega jezika ali druge zamisli, s katero bi izrazili naše oboževanje Boga. Toda nikakor ne smemo misliti, da naše ideje kakorkoli ustrezajo njegovim popolnostim ali da so njegovi atributi kakorkoli podobni človeškim lastnostim. Bog je neskončno vzvišen nad našimi omejenimi pogledi in razumevanji; Bog je bolj objekt čaščenja v templju kot pa znanstvenega razpravljanja.

Dejansko, Kleant, je nadaljeval, se ni treba zateči k temu izumetničenemu skepticizmu, ki je sicer neprijeten, da bi prišli do tega rezultata. Naše ideje ne sežejo dlje od naše izkušnje: Nobene izkušnje nimamo o božanskih atributih in postopkih: ni mi treba zaključiti mojega silogizma. Zaključek si lahko narediš sam. In v veselje mi je (in upam, da tudi tebi), da pravi razum in prava pobožnost sovpadata v istem sklepu in oba dokazujeta čaščenja vredno skrivnostno in nedojemljivo naravo najvišjega bitja.

Da ne bi izgubljal časa z dolgovoznostmi, je dejal Kleant in se bolj obrnil k Demeju, kot pa odgovoril pobožnim Filovim izvajanjem, bom na kratko razložil, kako pojmem to zadevo. Oglej si svet okrog sebe: razmišljaj o njegovi celoti in o vsakem njegovem delu. Odkril ne boš nič drugega kot velik stroj, ki je dalje razdeljen na neskončno število manjših strojev, ti pa dopuščajo še nadaljnjo razdelitev do stopnje, ki ji človeška čutila ne morejo več slediti in jih razložiti. Vsi ti različni stroji in celo njihovi najmanjši deli, so prilagojeni drug drugemu z natančnostjo, ki navdušuje vse ljudi, ki so kdaj razmišljali o tem. Presenetljiva prilagoditev sredstev ciljem po vsej naravi je natanko podobna produktom človeških dejavnosti – načrtovanja, misli, modrosti in uma –, čeprav jih daleč presega. Ker so si učinki podobni, nas to po vseh pravih analogije napeljuje na sklepanje, da so si podobni tudi vzroki; in da je Stvarnik narave do neke mere podoben človeškemu duhu, čeprav ima mnogo večje sposobnosti, ki so sorazmerne veličini opravljenega dela. S tem argumentom *a posteriori* in samo z njim hkrati dokažemo obstoj božanstva in njegovo podobnost s človeškim duhom in umom.

Toliko bom drzen, Kleant, je dejal Demej, in ti bom povedal, da se že od začetka ne morem strinjati s tvojimi sklepanji o podobnosti božanstva s človekom; še manj se strinjam z metodo, s katero si jih prizadevaš uveljaviti. Nobenega dokazovanja božjega obstoja! Nobenih abstraktnih argumentov! Nobenih *apriornih* dokazov! Ali niso vsi dokazi, na katerih so doslej tako zelo vztrajali filozofi prevare in sofizmi? Ali ne moremo v zvezi s tem predmetom doseči kaj več kot pa sta izkušnja in verjetnost? Ne rečem, da je to izdaja stvari božanstva: toda gotovo pri tej pretirani prožnosti daješ prednost ateistom, ki svojega cilja ne bodo nikoli dosegli zgolj z argumentom in sklepanjem.

To, o čemer imam v glavnem pomisleke, je dejal Filo, niti ni toliko to, da je Kleant vse argumente v prid religije skrčil na izkušnjo, kot to, da so to argumenti nižje vrste in niso najbolj zanesljivi in nevprašljivi. Da bo kamen padel, da bo izbruhnil ogenj, da je svet trden, smo opazovali tisoč in tisočkrat; in kadar je pred nami nov primer te vrste, brez oklevanja izvajamo običajne sklepe. Natančna podobnost primerov nam popolnoma zagotavlja tudi podoben dogodek; in strožjega dokaza si niti ne želimo niti ga ne iščemo. Kjer pa se le malo oddaljimo od podobnosti primerov, zmanjšamo moč dokazov, dokler ne pridemo do zelo šibke *analogije*, ki je, kot vemo, podvržena zmoti in negotovosti. Po tem, ko smo empirično spoznali krvni obtok pri človeku, ni nobenega dvoma, da ga imata tudi Titius in Mevius: toda krvni obtok je pri žabah in ribah zgolj predpostavka, čeprav je analogija, po kateri naj bi ga imeli vsi ljudje in druge živali, zelo močna. Sklepanje po analogiji je mnogo šibkejše, če sklepamo na kroženje soka v rastlinah na podlagi naše izkušnje o krvnem obtoku pri živalih; tisti pa, ki pre nagljeno sledijo tej nepopolni analogiji, pri natančnejših poskusih spoznajo, da se motijo.

Če vidimo hišo, Kleant, sklepamo z največjo zanesljivostjo, da je imela arhitekta ali stavbenika; ker je to natanko tista vrsta učinka, ki smo jo doživeli kot nadaljevanje te vrste vzrokov; gotovo pa ne boš trdil, da je univerzum tako podoben hiši, da lahko z enako gotovostjo

sklepamo na podobne vzroke ali da je analogija tu popolna in točna. Nepodobnost je tako osupljiva, da je največ, kar si lahko tu drzneš, ugibanje, domneva, predpostavka, ki zadeva podobnost vzrokov; kako pa bo svet sprejel to zahtevo, prepuščam tvojemu razmisleku.

Gotovo jo bo svet slabo sprejel, je odgovoril Kleant, in po pravici bi me lahko grajali in zaničevali, če bi dopustil, da bi bil dokaz božanstva prepuščen zgolj ugibanju in domnevanju. Toda ali so si vsa prilagajanja sredstev in ciljev v hiši in v univerzumu tako malo podobna? Ali je to gospodarnost smotrnostnega vzroka? Red, sorazmerje in razvrstitev vsakega posameznega dela? Stopnice so ljudje izumili pač zato, da jih lahko človekove noge uporabljajo pri vzpenjanju; to sklepanje je zanesljivo in nezmotljivo. Človekove noge so nastale zaradi hoje in vzpenjanja; to sklepanje pa po moje sploh ni tako zanesljivo, ker tu podobnosti, na katero si opozoril, ni, toda ali zaradi tega zasluži zgolj ime predpostavke ali ugibanja?

Moj Bog!, je zavpil Demej in ga prekinil, kje pa smo? Vneti zagovorniki religije dopuščajo, da dokazi božanstva ne dosega popolne razvidnosti! In ti, Filo, na čigar podporo sem računal pri dokazovanju oboževanja vredne skrivnostnosti božje narave, ali se strinjaš s temi Kleantovimi čudaškimi nazori? Kako naj bi jim drugače rekel? In zakaj bi varčeval s svojo grajo, ko pa so s takšno avtoriteto izrečena in podprta taka načela pred tako mladim človekom, kot je Pamfil?

Zdi se, da nisi razumel, je odvrnil Filo, da sem sklepal na Kleantov način in ko sem mu pokazal nevarne posledice njegovega naziranja, sem upal, da se bo vrnil k našim pojmovanjem. Opazil sem, da te je najbolj zmedla predstavitev, ki jo je Kleant izpeljal z *aposteriornim* argumentom. Bojiš se, da se ti bo ta dokaz razblinil med prsti ter ne bo mogel razrešiti ničesar. Zato misliš, da je popačen in ni postavljen v pravo luč. Ne glede na to, koliko se tudi z drugih vidikov ne strinjam z nevarnimi Kleantovimi načeli, moram priznati, da je ta argument pošteno prikazal; poskusil ti ga bom tako jasno razložiti, da v zvezi z njim ne boš več gojil nobenih nadaljnjih pomislekov.



Če bi človek odmisлил vse, kar vé ali kar je videl, sploh ne bi bil sposoben zgolj na podlagi lastnih idej dognati, kakšne vrste prizorišče bi moral biti univerzum, da bi dal prednost enemu stanju ali položaju stvari pred drugim. Zakaj nič, kar človek jasno dojema, ne more biti ocenjeno kot nemogoče ali protislovno; vsaka blodnja njegove domišljije bi bila torej enakopravna; sam pa niti ne bi mogel navesti pravega razloga, zakaj daje prednost eni ideji ali sistemu in zavrača druge, ki so enako možni.

Ko bi človek odprl oči ter začel opazovati svet tak, kot je, sprva nikakor ne bi mogel določiti vzroka vsakega dogodka, še manj celote stvari, univerzuma. Lahko je dal svoji domišljiji prosto pot, lahko so mu prinesla najrazličnejše razlage in predstavitve. Vse to je mogoče; toda s trditvijo, da je vse enako možno, ne more zadovoljivo utemeljiti favoriziranja enega izmed njih. Samo izkušnja mu lahko pokaže pravi vzrok kateregakoli fenomena.

No, iz te metode sklepanja, Demej, sledi (in to molče dopušča tudi Kleant), da red, ureditev ali uravnava končnega vzroka ni sam po sebi nikakršen dokaz zavestnega načrtovanja ali pač, toda samo, kolikor nam je izkušnja pokazala, da izhaja iz tega načela. Zakaj kolikor lahko vemo *a priori*, ima lahko materija izvor ali izvir reda v sebi tako kot tudi duh; in prav nič težje si ni predstavljati, da se lahko posamezni elementi iz nam neznanega notranjega vzroka združijo v kar najbolj pretanjeno ureditev kot si je predstavljati, da se njihove ideje v velikem univerzalnem duhu iz podobnega neznanega notranjega vzroka združijo v to ureditev. Obe trditvi sta enako možni. Toda izkušnja nas uči (kot trdi Kleant), da je med tema dvema možnostima razlika. Vrzi nekaj kosov jekla brez oblike ali forme na kupček, pa ne bodo nikoli uredili sami sebe tako, da bi sestavili uro. Kamen, malta in les ne bodo brez arhitekta nikoli postavili hiše. Toda ideje v človeškem duhu, kot vidimo, z neznano, nerazložljivo zakonitostjo, urejajo same sebe tako, da oblikujejo načrt za uro ali za hišo. Izkušnja torej dokazuje, da je neko prvotno načelo reda v duhu in ne v materiji. Iz podobnih učinkov sklepamo na podobne vzroke. Prilagoditev

sredstev ciljem je enaka tako v univerzumu kot v stroju, ki ga je izumil človek. Vzroki si torej morajo biti podobni.

Priznati moram, da sem bil na začetku ogorčen zavoljo podobnosti, ki naj bi obstajala med božanstvom in človekom, ker pomeni táko ponižanje najvišjega bitja, da tega ne bi prenesel noben pameten teist. S tvojo pomočjo, Demej, si bom prizadeval braniti to, kar si upravičeno označil kot oboževanja vredno skrivnostno božjo naravo. Spodbijal bom Kleantovo sklepanje, ob pogoju, da mi bo omogočil njeno pošteno predstavitev.

Po Kleantovi privolitvi je Filo po kratkem odmoru nadaljeval takole:

O tem, da vsa tvoja sklepanja, Kleant, ki zadevajo dejstva, temeljijo na izkušnji; in da vse empirično sklepanje temelji na predpostavki, da imajo podobni vzroki podobne učinke in podobni učinki podobne vzroke, se zdaj s teboj ne bom pričkal. Toda rotim te, bodi pozoren na to, s kakšno skrajno previdnostjo vsi dobri znanstveniki prenašajo eksperimente na podobne primere. Razen če si niso primeri natančno podobni, ne zaupajo docela nanašanju svojih preteklih opazovanj na posamezne fenomene. Vsaka sprememba okoliščin povzroča dvom o dogodku; za trden dokaz, da nove okoliščine niso pomembne so potrebni novi eksperimenti. Sprememba v obsegu, položaju, ureditvi, dobi, stanju v zraku ali v okoliških organizmih in v njihovih posameznostih lahko privedejo do najbolj nepričakovanih posledic: in razen če objektov ne poznamo natanko, je kar najbolj lahkomišlno z gotovostjo pričakovati po katerikoli izmed teh sprememb dogodek, ki bo podoben tistemu, ki smo ga opazili prej. Počasni in preudarni koraki filozofov se tu, če že sploh kje, razlikujejo od prenagljenega marša preprostih ljudi, ki se preuranjeno držijo najmanjših podobnosti in niso niti razsodni niti sposobni za razmislek.

Ali si lahko misliš, da si ohranil svojo običajno filozofsko usmerjenost ob tako velikem koraku, ki si ga napravil, ko si z univerzumom hiše, primerjal pohišstvo, stroj in si iz njihove podobnosti v določenih okoliščinah izpeljal tudi podobnost njihovih vzrokov. Misel, načrtovanje,



umnost, kot jih razkrivamo v človeku in drugih živih bitjih, so samo eden izmed izvorov in načel univerzuma, enako kot toplota ali hlad, privlačnost ali odbojnost in na stotine drugih, ki jih lahko opazimo vsak dan. Spoznali smo, da obstaja aktivni vzrok, po katerem posamezni deli narave spreminjajo druge dele. Toda, ali se ti zdi primerno prenašati katerikoli sklep z delov na celoto? Ali veliko nesorazmerje ne preprečuje vseh takih primerjav in sklepanj? Ali se lahko pri opazovanju, kako rastejo lasje, poučimo o nastanku človeka? Ali naj način, kako nastanejo lističi, ne glede na to, da sam razvoj popolnoma poznamo, kaj sporoča o rasti drevesa?

Toda če vzamemo učinkovanje enega dela narave na drugega za utemeljitev naše sodbe o izvoru celote (kar ne more biti dopuščeno), nastane vprašanje, zakaj izbiramo tako neznatni, tako šibki, tako omejeni načeli kot sta um in načrtovanje živih bitij, ki jih najdemo na tem planetu? Kakšen poseben privilegij ima ta majhna vznemirjenost možganov, ki ji pravimo *misel*, da jo jemljemo za model celotnega univerzuma? Naša pristranskost v lastno korist je dejansko navzoča v vseh priložnostih; toda pametna filozofija bi se morala skrbno zaščititi pred takšno sicer naravno iluzijo.

Nikakor ne morem dopustiti, je nadaljeval Filo, da nam lahko učinkovanje enega dela utemelji sklep o izvoru celote. Prav tako ne bom dovolil, da bi bil katerikoli del merilo drugega dela, če je prvi zelo oddaljen od drugega. Ali obstaja kakršenkoli pameten razlog za sklepanje, da prebivalci drugih planetov mislijo, imajo um, pamet ali nekaj, kar je podobno tem človekovim sposobnostim? Če ima narava tako skrajno raznovrstne načine učinkovanja na tej mali obli, ali si lahko zamišljamo, da stalno ponavlja samo sebe po vsem brezmejnem univerzumu? In če je *misel*, kar lahko utemeljeno domnevamo, omejena samo na ta ozek kotiček in ima celo tu zelo omejeno področje delovanja, s kakšno pravico jo lahko označimo za izvorni vzrok vseh stvari? Ozki pogledi kmeta, ki mu je domače gospodarstvo merilo za vodenje kraljestva, je v primerjavi z gornjim odpustljiv sofizem.

Toda naj bomo še tako prepričani, da lahko misel in razum, ki sta podobna človeškemu, najdemo po celotnem univerzumu in naj bo njegova dejavnost nekje drugje neizmerno večja in bolj gospodovalna, kot se kaže na naši obli, pa ne uvidim, zakaj naj bi bila dejavnost ustvarjenega, urejenega in prilagojenega sveta razširjena s katerokoli pravico do sveta, ki je v embrionalnem stanju in se šele razvija v tej smeri ustanavljanja in ureditve. Na podlagi opazovanja vemo nekaj o zakonitosti, dejavnosti, prehrani odraslih živali; toda to opazovanje moramo z veliko previdnostjo prenašati na rast fetusa v maternici in še bolj na oblikovanje mikroskopsko majhnih semenčic v ledjih njihovih očetov. Vidimo torej, da pozna narava celo na podlagi naše omejene izkušnje neskončno mnogo izvorov in načel, ki stalno odkrivajo sami sebe ob vsaki spremembi svojega položaja in lege. In kakšna nova in neznana načela bi jo utegnila spraviti v gibanje v tako novih in neznanih razmerah, kot je oblikovanje univerzuma, si ne moremo zamisliti brez kar največje lahkomišelnosti.

V zelo kratkem času smo zelo nepopolno raziskali zelo majhen del tega velikega sistema; in na tej podlagi naj bi se dokončno izrekli o izvoru celote?

Čudovit sklep! Kamen, les, opeka, železo, medenina ne kažejo zdaj na tej majhni zemeljski obli reda ali ureditve brez človeške večšine oblikovanja in bistrournosti; zato univerzum ne more izvorno doseči svojega reda in ureditve ne da bi bil precej podoben človeški iznajdljivosti. Toda ali je del narave merilo za drugi del, ki je zelo oddaljen od prvega? Ali je to merilo za celoto? Ali je zelo majhen del merilo univerzuma? Ali je narava v enih razmerah merilo za naravo v drugih razmerah, ki se neizmerno razlikujejo od prvih?

Ali mi zameriš, Kleant, če bom tu posnemal preudarno Simonidovo zadržanost, ki ga je v skladu z znano zgodbo Hiero vprašal *Kaj je Bog?* in si je Simonid izprosil dan za premislek, po tem dnevu pa še dva dni in je kar naprej podaljševal rok za odgovor, ne da bi prišel do definicije Boga ali njegovega opisa? Ali mi moreš zameriti, če bom najprej

odgovoril, *da ne vem*, in se zavedal, da ta predmet neizmerno presega moje sposobnosti? Lahko me zmerjaš, da sem skeptik in porogljivec, kolikor hočeš; toda ko sem spoznal, v koliko drugih predmetih, ki so mnogo bolj domači, lahko najdemo nepopolnosti in celo protislovja človeškega razuma, si ne bi nikoli obetal nobenega uspeha od njegovih šibkih hipotez o predmetu, ki je tako vzvišen in tako oddaljen od področja našega opazovanja. Kadar opazim, da sta dve vrsti objektov vedno povezani med seboj, lahko na podlagi navade *sklepam* na obstoj prve vsakokrat, ko vidim drugo; temu pravim empirični dokaz. Toda kako naj bi uveljavil ta dokaz, kjer so objekti, kot v pričujočem primeru, posamezni, individualni, brez vzporednice ali specifične podobnosti, je težko pojasniti. In ali mi bo kdorkoli brez resnih pomislekov rekel, da mora urejen univerzum nastati iz nečesa, kar je podobno človeški misli in iznajdljivosti, ker imamo o tem že neko izkušnjo? Da bi preverili to sklepanje, bi morali nujno imeti izkušnjo o izvoru svetov; gotovo pa ni dovolj, da smo videli ladje in mesta, ki so nastala na podlagi človeške večine oblikovanja in iznajdljivosti.

Filo je ognjevit nadaljeval in, kot se mi je zdelo, nekako med posmehljivostjo in resnostjo. Šele ko je opazil znamenja nestrpnosti pri Kleantu, je takoj prekinil svoj govor. Rad bi predlagal, je dejal Kleant, samo to, da ne boš zlorabil pojmov ter uporabljal popularnih izrazov zato, da bi z njimi omajal filozofsko sklepanje. Sam veš, da neuki ljudje pogosto razlikujejo med umom in izkušnjo celo tedaj, ko se vprašanje nanaša samo na dejstva in existenco, ne glede na spoznanje, da ni *um*, če ga pravilno analiziramo, nič drugega kot posebna vrsta izkušnje. Empirično dokazati, da univerzum izvira iz razuma ni nič manj nasprotno temu, kar običajno govorimo, kot dokazati gibanje zemlje na podlagi istega načela. Kakšen dlakocepec bi utegnil naprtiti Kopernikovemu sistemu iste ugovore, ki si jih navedel proti mojemu sklepanju. Utegnil bi reči, ali ste videli gibanja drugih svetov? Ali ste ...

Da, je zavpil Filo, ter ga prekinil, seveda vidimo druge svetove. Ali ni mesec drug svet, ki ga vidimo, da kroži okrog svojega središča? Ali



ni Venera drug svet, kjer opazujemo isti fenomen? Ali ni po analogiji kroženje sonca potrditev iste teorije? Ali niso vsi planeti, ki krožijo okrog sonca, svetovi? Ali niso sateliti tudi lune, ki krožijo okrog Jupitra in Saturna, in z njima kot izvornima planetoma vred krožijo okrog sonca? Te analogije in podobnosti hkrati z drugimi, ki jih nisem omenil, so edinstveni dokaz Kopernikovega sistema in na tebi je, da razmisliš, ali imaš kakršnokoli analogijo iste vrste, ki bi potrdila tvojo teorijo.

In zares, Kleant, je nadaljeval Filo, moderni astronomski sistem zdaj sprejemajo vsi učenjaki in je tako postal bistveni del celo najzgodnejšega šolanja, da na splošno nismo preveč natančni pri preizkušanju razlogov, na katerih temelji. Danes je postalo stvar gole vedoželjnosti, če proučujemo prve pisce, ki so pisali o tej snovi in so na vso moč upoštevali predsodke ter so morali svoje argumente nanašati na vse stvari, da bi jim pridobili popularnost in prepričljivost. Toda če skrbno beremo Galilejeve *slavne Dialoge*, ki zadevajo svetovni sistem, bomo spoznali, da je ta veliki genij, eden najbolj vzvišenih, ki so kdajkoli živeli, najprej povezal vsa svoja prizadevanja v dokaz, da ni nobenega razloga za razlikovanje med elementarnimi in kozmičnimi substancami. Šolastiki, ki so izhajali iz čutnega videza, so s to razliko pretiravali; zato so te substance proglasili za neizpeljive, nepokvarljive, nespremenljive, neobčutljive, medtem ko te lastnosti za elementarne substance ne veljajo. Toda Galilej, ki je začel z mesecem, je dokazal njegovo podobnost s Zemljo v vsaki posameznosti; tako njegovo navzven izboklo obliko, njegovo naravno temnost, če ni razsvetljen, njegovo gostoto, njegovo razdelitev na trdno in tekoče, menjavo faz, vzajemno osvetljavo zemlje in meseca, njune vzajemne mrke, neravnost mesečevega površja, itd. Na podlagi mnogih primerov te vrste, ob upoštevanju vseh planetov, je postalo jasno, da so ta telesa postala primeren predmet izkušnje; podobnost njihove narave nam omogoča, da nanašamo iste argumente od enega fenomena na drugega.

V skrbnih razpravah astronomov lahko bereš lastno obsodbo, Kleant; še več, ali ne vidiš, da ta predmet, s katerim se ukvarjaš, presega vso

človeško pamet in raziskovanje? Ali si lahko drzneš pokazati kakršnokoli podobnost med zgradbo hiše in porajanjem univerzuma? Ali si kdajkoli videl naravo v takem stanju, ki bi te spominjalo na prvo ureditev elementov? Si kdaj na lastne oči videl, kako nastajajo svetovi? Si imel kdaj priložnost opazovati celoten razvoj tega fenomena od prvega pojavljanja reda do njegove končne dovršitve? Če si, potem navedi svojo izkušnjo in nam razodeni svojo teorijo.

### TRETJI DEL

Kako se tudi še tako absurden argument, je odvrnil Kleant, v rokah duhovitega in domiselnega moža navzame videza verjetnosti! Ali se ne zavedaš, Filo, da je postal za Kopernika in njegove prve učence dokaz podobnosti med zemeljsko in kozmično materijo nujen, ker so nekateri filozofi, zaslepljeni s starim sistemom in ob podpori nekaterih čutnih pojavov zanikali to podobnost? Toda za teiste nikakor ni nujen dokaz podobnosti med deli narave in deli človekove iznajdljivosti, ker je, ta podobnost samorazvidna in neovrgljiva? To velja tako za materijo kot za formo; kaj naj bi bilo še potrebno, da bi pokazali analogijo med njunimi vzroki in se prepričali o izvoru vseh stvari na podlagi božjega namena in smotra? Moram ti odkrito reči, da tvoji ugovori niso nič boljši kot težko umljiva dlakocepstva tistih filozofov, ki zanikajo gibanje; treba jih je ovreči na isti način, s ponazoritvami, zgledi in primeri, in ne z resnim filozofskim argumentom.

Predpostavljajmo, da je slišati artikulirani glas v oblakih, ki je mnogo močnejši in bolj ubran, kot bi ga lahko kdajkoli dosegla človeška umetnost. Predpostavljajmo, da se je ta glas razširil v istem trenutku po vseh deželah ter govoril vsakemu narodu v njegovem jeziku in narečju: predpostavljajmo, da te besede nimajo samo razumnega smisla in pomena, ampak tudi prenašajo načela, ki so vredna dobrohotnega bitja, ki je vzvišeno nad človeštvom: ali bi se lahko samo za trenutek obotavljali navesti vzrok tega glasu? In ali ga ne boste nemudoma pripisali načrtovanju ali



smotru? Iste ugovore (če si zaslužijo ta naziv), ki so naperjeni proti teizmu, lahko po moje naslovimo tudi na to sklepanje.

Menda ne boš trdil, da vsi sklepi o dejstvih temeljijo na izkušnji: da je tedaj, ko slišimo artikuliran glas v temi in sklepamo, da gre za človeka, le podobnost v učinkih tisto, na podlagi česar sklepamo, da gre za podobnost med vzroki: toda ker ta izredni glas po svoji glasnosti, širini in prilagodljivosti na vse jezike tako zelo malo spominja na človeški glas, ni nobenega razloga, da bi sklepali na analogijo njunih vzrokov: tedaj, ko se racionalen, moder, koherenten govor nadaljuje, ne veš več, odkod izvira, ali od naključnega žvižganja vetra in ne od nekega božanskega razuma ali uma. Jasno vidiš lastne ugovore proti tem dlakocepstvom in upam tudi to, da ne morejo imeti večje teže v enem kot v drugem primeru.

Toda da bi še bolj približali ta primer sedanjemu univerzumu, bom postavil dve trditvi, ki nista niti nesmiselni niti nemogoči. Vzemimo, da obstaja naravni, univerzalni, nespremenljiv jezik, ki je skupen vsakemu posamezniku in človeškemu rodu in da so knjige naravni proizvod, ki se razmnožujejo tako kot se živali ali rastline. Posamezni izrazi naših čustev vsebujejo univerzalni jezik: vsa živa bitja imajo naravni jezik, ki je, čeprav omejen, povsem razumljiv njihovi lastni vrsti. In ker je neskončno mnogo manj delov in manj iznajdljivosti v najbolj vzvišenih oblikah govorniške umetnosti kot pa v najbolj grobo organiziranih organizmih, je razmnoževanje kake *Iliade* ali *Eneide* lažja predpostavka od tiste, ki zadeva razmnoževanje rastlin ali živali.

Recimo, da vstopiš v svojo knjižnico, polno naravnih knjig, ki vsebujejo najvišji razum in najbolj izbrano lepoto; ali lahko odpreš eno od njih in podvomiš o tem, da dokazuje njihov izvorni vzrok najstrožjo analogijo z duhom in umom? Če so razlogi in pojasnila v njej izpeljani; če so v njej navedeni dokazi in očitki; če v njej mišljenje uveljavlja svoja stališča in pojmovanja; ko se ta nanašajo včasih na čisto mišljenje, včasih na čustva; ko zbereš, urediš in olepšaš vsako razmišljanje, ki ustreza predmetu; ali lahko vztrajaš pri trditvi, da vse to dejansko nima nobenega pomena; in da prvo oblikovanje te knjige v ledjih izvornih

staršev ne izhaja iz misli in načrtovanja? Vem, da tvoja trma ne bo šla tako daleč: celo tvoja skeptična igra in objestnost bi bila v zadregi zaradi take očitne nesmiselnosti.

Toda Filo, če je kakšna razlika med tem predpostavljenim primerom in realnim univerzumom, govori to v prid prvega primera. Anatomija živali zahteva mnogo strožje načrtovanje kot pa prebiranje Livija ali Tacita; in vsak ugovor proti prejšnjemu primeru me vrne k nenavadnemu in izjemnemu prizorišču, kot je prvo oblikovanje svetov in pomeni, da isti ugovori veljajo za našo predpostavljeno razmnožujočo se knjižnico. Odloči se, Filo, brez dvoumnosti in izmikanja; reci ali da pametna knjiga ni dokaz pametnega vzroka ali pa priznaj podoben vzrok za vse stvaritve narave.

Naj tu opozorim, je nadaljeval Kleant, na tole: namesto da bi skepticizem, ki ga tako ceniš, oslabil ta religiozni argument, pa dobiva od njega prepričljivost in postaja bolj trden in nesporen. Zavrži vse argumente ali vsakovrstna sklepanja je ali stvar čustva ali pa blaznosti. Izrecno priznavanje vsakega pametnega skeptika je zgolj zavračanje nejasnih, oddaljenih in pikolovskih argumentov, biti vdan zdravi pameti in golemu naravnemu instinktu; in strinjati se z njim, razen če nima kakšen razlog takšne moči, da ga ne more preprečiti brez velikega nasilja. Ti argumenti v prid naravni religiji so navadno te vrste; in le kar najbolj sprevržena, svojeglava metafizika jih lahko zavrača. Razmisli o anatomiji svojih oči; oglej si njihovo strukturo in domiselnost; potem mi na podlagi lastnega občutja povej ali te ideja izumitelja neposredno ne prevzame z močjo, ki je podobna sili čutnega zaznavanja. Očitno je sklep gotovo v prid načrtovanja; toda da bi zbrali vse te ničeve, a tudi nejasne ugovore, ki bi lahko podprli nejevero, pa zahteva čas, razmislek in premislek. Kdor opazuje vsakovrstne moške in ženske, skladnost njihovih delov in instinktov, njihova čustva in celoten življenjski tok pred in po sedanji generaciji, se mora zavedati, da je razmnoževanje vrst namen narave! Milijoni in milijoni takih primerov se kažejo v vsakem delu univerzuma; in noben jezik ne more izraziti bolj umnega,

nespornega pomena, kot je nenavadno prilagajanje smotrnostnih vzrokov. Kakšno stopnjo mora torej doseči slepi dogmatizem, da bi zavrnil takšne naravne in tako prepričljive argumente?

V literaturi se lahko srečamo z nekaj lepotijami, ki se zdijo v nasprotju s pravili in nas čustveno prevzamejo ter vzbudijo domišljijo v nasprotju z vsemi estetskimi predpisi in z avtoriteto uveljavljenih mojstrov umetnosti. In če je argument v prid teizma, kot meniš, v protislovju z načeli logike; njegov univerzalni in nepremagljivi vpliv jasno dokazuje, da gre tudi tu za argument podobne nepravilne narave. Kakršnekoli že dlakoepske razmere lahko navedeš, bo urejen svet kljub temu prav tako kot razumljiv, artikulirani govor sprejet kot nesporni dokaz načrtovanja in smotnosti.

Priznam, da se včasih zgodi, da argumenti v prid religiji ne vplivajo na nevedne divjake in barbare; pa ne zaradi sebe in tudi ne zaradi svoje nejasnosti in težavnosti, ampak zato, ker se divjak nikoli ne vpraša o njih. Od kod je nenavadna zgradba živali? Na podlagi parjenja njihovih staršev. In ti izvirajo od kod? Od *svojih* staršev? Po nekaj odmikih so objekti že tako oddaljeni drug od drugega, da so izgubljeni v temi in zmedi; divjakov sploh ne podžiga radovednost, da bi še nadalje iskali sledove. Toda to ni niti dogmatizem niti skepticizem, ampak neumnost: to je stanje duha, ki se zelo razlikuje od tvojega preiskovanja in vedoželjnosti, moj duhoviti prijatelj. Lahko slediš vzrokom na podlagi učinkov. Najbolj oddaljene in odročne objekte lahko primerjaš med seboj. Tvoje največje zmote ne izhajajo iz jalovosti misli in domiselnosti, ampak iz preveč bohotne rodovitnosti, ki duši tvojo naravno zdravo pamet s preobiljem nepotrebnih pomislekov in ugovorov.

Tu sem opazil, Hermippus, da je bil Filo nekoliko presenečen in zbezan. Medtem, ko se je obotavljal odgovoriti, je na njegovo srečo vskočil v razpravo Demej in mu pomagal iz zadrege.

Tvoj primer, Kleant, ki zadeva znane knjige in jezik, je, priznam, zelo močan: toda ali ne preži prav v tej okoliščini tudi neka nevarnost, da utegnemo postati domišljivi, ko si domišljamo, da razumemo božanstvo



in imamo adekvatno idejo o njegovi naravi in atributih? Ko berem knjigo, vstopam v avtorjevega duha in njegove namene: v neki meri postajam za trenutek on sam in imam neposreden občutek ter zamisel tistih idej, ki so krožile v avtorjevi domišljiji, ko je pisal svoj sestavek. Toda tako blizu se božanstvu gotovo ne moremo približati. Njegove poti niso naše. Njegovi atributi so popolni, vendar nedojemljivi. In ta knjiga narave vsebuje nerazložljivo uganko, ki je ni mogoče primerjati z razumnim govorom ali dokazovanjem.

Kot veš, so bili antični platoniki od vseh poganskih filozofov najbolj religiozni in pobožni; vendar pa so mnogi od njih, zlasti Plotin, izrecno izjavili, da božanstvu ne smemo pripisovati uma ali razuma; in da naše najbolj popolno bogočastje ni v globokem spoštovanju, čaščenju in hvaležnosti ali v ljubezni, ampak v nekem skrivnostnem samoizničanju ali popolnem iztrebljenju vseh naših sposobnosti. Te ideje so nemara prenapete, toda treba je priznati, da smo pri predstavitvi božanstva kot umnega in razumljivega ter podobnega človekovemu duhu, zakrivili izredno okorno in najbolj ozko pristranskost – sami sebe smo postavili za model celotnega univerzuma.

Vse *čustvovanje* človeškega duha, hvaležnost, maščevalnost, ljubezen, prijateljstvo, odobravanje, grajanje, usmiljenje, tekmovalnost in zavist pač spominja na človekovo stanje in položaj, ter je preračunano na ohranjanje obstoja in pospeševanje dejavnosti takega in takega bitja v takih in takih okoliščinah. Zdi se torej nerazumno takšna čustvovanja prenašati na najvišji obstoj ali predpostavljati, da ga bodo spravila v gibanje; take teorije fenomeni v univerzumu ne bodo podprli. Vse naše *ideje*, ki so izpeljane iz občutkov, so nesporno napačne in varljive; torej ne moremo domnevati, da imajo svoj prostor v najvišjem umu. In ker ideje notranjega čustvovanja, dodane k onim, ki jih dobimo od zunanjih občutkov, sestavljajo vse, s čimer razpolaga človeški razum, lahko na tej podlagi sklepamo, da nobeno miselno *gradivo* v božjem duhu ni v nobenem pogledu podobno miselnemu gradivu v človeškem duhu. Kar pa zadeva *način* mišljenja, nastane vprašanje, kako naj primerjamo ali

med njima predpostavljamo kakršnokoli podobnost? Naša misel je nestalna, bežna, zaporedna in sestavljena iz delov; in če bi mogli odstraniti te okoliščine, bi popolnoma izničili njeno bistvo, in če bi jih nanašali na ime misli ali razuma, bi to v takšnih primerih pomenilo zlorabo besed. Pa tudi če bi bila misel bolj pobožna in spoštljiva (kot sicer je), bi še vedno ostajale besede. Ko omenjamo najvišje bitje, moramo priznati, da je pomen teh besed v tem primeru popolnoma nerazumljiv in da nam ta nemoč naše narave onemogoča doseči ideje, ki konec koncev ustrezajo neizrekljivi vzvišenosti božjih atributov.

## ČETRTI DEL

Čudno se mi zdi, je dejal Kleant, da ti, Demej, ki si tako odkritosrčen v zadevah religije, še vedno zagovarjaš skrivnostno, nedoumljivo božjo naravo, in nepopustljivo vztrajaš, da v njej ni nobene vrste podobnosti ali analogije s človeškim bitjem. Brez oklevanja dopuščam, da ima Bog mnogo moči in atributov, o katerih nimamo nobenega pojma: toda če naše ideje, pač v danih mejah, niso utemeljene in ustrezne njegovi naravi, ne vem, zakaj bi še sploh vztrajali pri tej témi. Ali je ime, ki nima nobenega pomena, res tako strašansko pomembno? In v čem se mistiki, ki zagovarjajo absolutno nedoumljivost Božanstva, razlikujejo od skeptikov ali ateistov, ki tudi trdijo, da je prvi vzrok neznan in nerazumljiv? Njihova drznost mora biti izredno velika, da si – po zavrnitvi stvarjenja po duhu, ki je podoben človeškemu (saj ne poznam nobenega drugega) – upajo z gotovostjo navesti katerikoli drug poseben razumljiv vzrok. Njihova vest mora biti seveda zelo tankovestna, ko zavračajo dati univerzalnemu neznanemu vzroku ime Bog ali božanstvo in mu podeliti toliko vzvišenih slavospevov in nesmiselnih okrasnih besed, kot jih zahtevaš od njih.

Kdo bi si mislil, je odvrnil Demej, da bo skušal Kleant, hladni, filozofski Kleant, zavrniti svoje nasprotnike tako, da jim bo prilepil vzdevek; in potem kot navadni pobožnjakarji in stari inkvizitorji iskal pribežališče v sramotenju in deklamiranju namesto v dokazovanju? Kaj ne vidi, da je na te téme lahko odgovoriti in da je antropomorfizem zlobna oznaka



ter ima enako nevarne posledice kot okrasni pridevek mistik, s katerim me je počastil? In dejansko Kleant, pomisli, kaj si trdil, ko si predstavil božanstvo kot podobno človeškemu duhu in razumu. Kaj je človekova duša? Sestav različnih sposobnosti, strasti, čustev, idej; vse to je seveda združeno v jazu ali osebi, toda še vedno razločljivo eno od drugega. Ko duša misli, ureja ideje, ki so del njenega miselnega toka, v določeno formo ali red, ki se ne ohrani niti za trenutek, ampak takoj daje prostor drugi ureditvi. Nastajajo nova mnenja, nove strasti, nova nagnjenja, ki neprestano spreminjajo mentalno prizorišče ter na njem ustvarjajo kar največjo raznolikost in kar najhitrejšo zaporedje, ki si ga je mogoče zamisliti. Kako je to združljivo s tisto popolno nespremenljivostjo in preprostostjo, ki jo vsi pravi teisti pripisujejo božanstvu? Z istim aktom, pravijo, vidi preteklost, sedanost in prihodnost. Njegova ljubezen in sovražstvo, njegovo usmiljenje in pravičnost je en sam posamezen postopek. V celoti se nahaja v vsaki točki prostora in je popoln na vsaki stopnji trajanja. Nobenega zaporedja ni, nobene spremembe, nobenega naraščanja, nobenega pojemanja. V tem, kar vsebuje, ni niti sence razlike ali raznolikosti. In kar je v tem trenutku, je vedno bilo in tudi vedno bo brez vsake nove sodbe, čustva ali postopka. Je fiksirano v preprostem, popolnem stanju: nikoli ne moreš reči, z nobeno natančnostjo, da je ta akt drugačen od tega drugega; ali da je bila ta sodba ali ideja ustvarjena nedavno in da bo prepustila svoj prostor po zaporedju katerikoli drugačni sodbi ali ideji.

Brez oklevanja lahko dopustim, je dejal Kleant, da so tisti, ki vztrajajo na popolni preprostosti najvišjega bitja, v tistem obsegu, kot si ga razložil, popolni mistiki in obremenjeni z vsemi posledicami, ki sem jih izpeljal iz njihovega mnenja. Skratka, so ateisti, ne da bi to vedeli. Čeprav moramo dopustiti, da ima božanstvo atribute, o katerih nimamo pojma, mu ne moremo nikoli pripisati nobenega atributa, ki je popolnoma nezdružljiv s tem, kar je bistveno za njegovo umno naravo. Duh, katerega delovanje in čustvovanje ter ideje niso razločljive in zaporedne; duh, ki je popolnoma preprost ter popolnoma negiben, je duh, ki nima nobene

misli, nobenega razuma, nobenega čustva, nobene ljubezni in sovraštva in torej sploh ni duh. Če ga imenujem duh, je to zloraba besede; mi pa lahko prav tako dobro govorimo o omejeni dimenziji brez oblike ali o nesestavljenih številih.

Rotim te, razmisli, je dejal Filo, koga zdaj napadaš! Z nazivom *ateist* si počastil skoraj vse pametne in pravoverne teologe, ki se ukvarjajo s tem predmetom, sam pa naj bi bil navsezadnje edini pravi teist na svetu. Toda če so malikovalci ateisti, kar po mojem lahko upravičeno trdimo in prav tako krščanski teologi, kaj nastane iz tako slavljenega dokaza, ki je izpeljan iz univerzalnega konsenza človeštva?

Ker pa vem, da ne daš dosti na imena in avtoritete, se ti bom potrudil malo bolj razločno pokazati, na katere probleme naleti antropomorfizem, ki ga zagovarjaš; dokazal ti bom, da ni nobenega razloga za predpostavko o načrtovanja sveta, ki bi ga oblikoval božanski duh ter bi vseboval jasne, a različno urejene ideje tako, kot arhitekt v svoji glavi oblikuje načrt hiše, ki ga namerava uresničiti.

Priznam, da ni lahko videti, kaj smo pridobili s to predpostavko, ne glede na to ali o stvari razsojamo z *umom* ali z *izkušnjo*. Še vedno smo se dolžni povzpeti višje in višje na goro, da bi našli vzrok tistega vzroka, ki si ga označil za zadovoljivega in dokončnega.

Če *um* (pri tem mislim na abstraktni um, ki temelji na *apriornem* raziskovanju) glede na vsa vprašanja, ki zadevajo vzrok in učinek, ne bi bil podoben mutcu, bi bilo vsaj tvegano izreči stavek, da duhovni svet ali univerzum idej zahteva vzrok prav tako kot materialni svet ali univerzum objektov; in sicer podoben vzrok, ker sta obe ureditvi podobni. Kajti kaj je v tem predmetu, kar bi dajalo povod za drugačen sklep ali sklepanje? Z abstraktnega vidika sta si popolnoma podobna; in ta predpostavka sploh ni problematična, ker je skupna obema svetovoma.

Kadar pa bomo morali prisiliti *izkušnjo*, da bo razsojala celo o predmetih, ki so zunaj njenega področja, v tem pogledu ne bomo mogli zaznati nobene materialne razlike med obema vrstama sveta; odkrivamo pa, da ju vodijo podobna načela in da sta odvisna od enakih različnosti

vzrokov v njunih postopkih. Imamo pomanjšani primerek obeh. Naš lastni duh spominja na enega izmed njiju; rastlinski ali živalski organizem pa na drugega. Naj torej o teh primerkih razsoja izkušnja. Glede na svoj vzrok se zdi misel izredno občutljiva; in ker ti vzroki nikoli ne delujejo pri dveh osebah enako, tudi ne najdemo dveh oseb, ki bi mislili čisto enako. Seveda pa tudi ista oseba ne misli v dveh različnih časovnih periodah čisto enako. Razlike v starosti, v telesnih dispozicijah ali kar vreme, hrana ali družba, knjige, strasti; vse te posebnosti ali druge, ki so manj pomembne, zadostujejo za spremembo nenavadnega mehanizma misli in ga prepuščajo različnim dejavnostim in postopkom. Kolikor lahko sodimo, rastlinski in živalski organizmi niso bolj občutljivi v svojem gibanju in tudi niso odvisni od večje raznolikosti ali presenetljivega uravnavanja gonilnih vzmeti in načel.

☞ Kako bomo torej zadovoljili našo vedoželjnost glede vzroka bitja, ki je po predpostavki stvarnik narave ali v skladu s tvojim sistemom antropomorfizma, vzrok idealnega sveta, ki ga skušaš prenašati v materialnega? Ali nimamo enakega razloga za prenašanje tega sveta idej v drug svet idej ali na novo umno načelo? Toda če se ustavimo in ne gremo naprej, zakaj gremo sploh tako daleč in se ne ustavimo pri materialnem svetu? Kako naj zadovoljimo sami sebe ne da bi šli *in infinitum*? In na koncu, kakšno zadovoljstvo naj bi bilo v tem končnem napredovanju? Spomnimo se zgodbe o indijskem filozofu in njegovem slonu, ki se lepo nanaša na naš sedanji predmet. Če materialni svet temelji na podobnem idealnem svetu, mora ta idejni svet temeljiti na nekem drugem; in tako brez konca. Bilo bi torej bolje, če ne bi nikoli pogledali onkraj pričujočega materialnega sveta. Ob predpostavki, da vsebuje načelo svojega reda, dejansko trdimo, da je to Bog; in prej kot dosežemo to božansko bitje toliko bolje; če pa gremo en sam korak preko sistema tega sveta, čutimo zgolj radovednost, ki je ni mogoče nikoli zadovoljiti.

☞ Govoriti, da se različne ideje, ki sestavljajo um najvišjega bitja, ureduje same od sebe in po svoji naravi, dejansko pomeni govoriti v prazno. Če bi to imelo pomen, bi bilo dobro vedeti, zakaj ni enako smiselno



reči, da se tudi deli materialnega sveta uredijo sami od sebe in po lastni naravi. Ali je lahko eno mnenje razumljivo, drugo pa ne?

Seveda imamo izkušnjo z idejami, ki se uredijo same po sebi in to brez *znanega* vzroka. Vendar pa sem prepričan, da imamo mnogo več izkušnje z materijo, ki počne isto; in to v vseh stopnjah razvoja in rastlinskega razvoja, kjer natančna analiza vzroka presega vse človeško dojetanje. Imamo tudi izkušnjo s posameznimi sistemi misli in materije, ki nimajo nobenega reda; prvi v blaznosti, drugi v razpadanju. Zakaj naj bi mislili, da je red za ene bolj bistven kot za druge? Če pa v obeh primerih zahtevamo vzrok, kaj pridobimo s tvojim sistemom, kjer prenašamo univerzum objektov na podoben univerzum idej? Prvi korak, ki ga storimo v tej smeri, nas odpelje v neskončnost. Zato je od nas modro, da vsa naša raziskovanja omejimo na pričujoči svet, ne da bi pogledovali onkraj njega. Te spekulacije, ki tako daleč presegajo ozke meje človekovega razuma, nam ne bi nudile nobenega zadovoljstva.

Saj veš, Kleant, da so imeli peripatetiki navado, da so se tedaj, ko je bil zahtevan vzrok fenomena, vrnili k njegovim *sposobnostim* ali k *prikritim kvalitetam*; tako so dejali, na primer, da kruh krepi s svojo hranljivo sposobnostjo in sena čisti s svojo odvajalno sposobnostjo. Toda odkrili so, da to pribežališče ni nič drugega kot krinka nevednosti; in da so ti filozofi, čeprav manj bistroumni, dejansko govorili isto kot skeptiki ali neuki ljudje, ki so pošteno priznali, da ne vedo za vzrok teh fenomenov. Podobno je, če vprašamo, kakšen vzrok ustvarja red v idejah najvišjega bitja; ali lahko vi, antropomorfisti, označite kakšen drug razlog kot *racionalno* sposobnost, ki je v božanski naravi? Toda zakaj naj podoben odgovor ne bi bil enako zadovoljiv, kar zadeva red sveta, ne da bi se sklicevali na umnega stvarnika, pri katerem vztrajaš in ga je nemara težko definirati. Rečemo lahko samo to, da je *takšna* pač narava materialnih objektov, in da imajo vsi izvorno *sposobnost* za red in sorazmerje. To pa je samo bolj učeno in bolj zamotano priznavanje naše nevednosti; in ena hipoteza ima prednost pred drugo samo zavoljo prilagoditve običajnim predsodkom.

Razkril si svoj argument z velikim poudarkom, je odvrnil Kleant. Zdi se, da se ne zavedaš, kako lahek je odgovor nanj. Celo če v vsakdanjem življenju vsakemu dogodku označim njegov vzrok, ali je to ugovor, Filo, če ne morem označiti vzroka tega vzroka in odgovoriti na vsako novo vprašanje, ki ga lahko kar naprej postavljaš? In kateri filozofi so podvrženi tako togemu pravilu, filozofi, ki priznajo, da je poslednji vzrok popolnoma neznan; zavedajo pa se, da so jim najbolj pretanjena načela, ki jih izpeljujejo iz fenomenov, še vedno nerazložljiva, kot so ti pojavi nerazložljivi tudi nevednim ljudem. Red in ureditev narave, nenavadna soigra smotrnostnih vzrokov, gola uporaba in namen vsakega dela in organa – vse to v najbolj jasnem jeziku izdaja duhovnega vzroka ali stvarnika. Nebo in zemlja se združita v istem pričevanju: celotni zbor narave poje himno v čast svojega Stvarnika. Samo ti, ali skoraj samo ti, motiš to splošno harmonijo. Ti začenjaš z nejasnimi dvomi, pikolovstvi in ugovori: vprašuješ me, kakšen je vzrok tega vzroka? Ne vem, pa me tudi ne zanima; to se me ne tiče. Našel sem božanstvo; in tu se neha moje raziskovanje. Naj gredo naprej tisti, ki so modrejši in bolj podjetni.

Mislím, da nisem niti prvo niti drugo, je odgovoril Filo, in verjetno ne bom poskušal nikoli iti tako daleč; zlasti zato, ker se zavedam, da se moram navsezadnje zadovoljiti z istim odgovorom, ki bi me brez nadaljnega utegnil zadovoljiti že od začetka. Če še vztrajam v skrajni nevednosti glede vzrokov, ne bom nikoli videl nobene prednosti v tem, da bi kar odrinil od sebe težave, ki se bodo po tvoje z vso močjo zgrnile nadme. Naravoslovci seveda povsem upravičeno razlagajo posamezne učinke s splošnejšimi vzroki, čeprav utegnejo na koncu ti splošni vzroki ostati popolnoma nerazložljivi; toda gotovo nikoli ne mislijo, da je dovolj razložiti posamezne učinke s posebnimi vzroki, ki so prav tako težko razložljivi kot sami učinki. Sistem idej, urejen sam po sebi brez predhodnega načrtovanja, ni niti za kanček bolj razložljiv od materialnega sistema, ki dosega svoj red na podoben način, niti ni v tej predpostavki nobene večje težave kot v prejšnji.

## PETI DEL

Toda, da bi pokazal še večje težave tvojega antropomorfizma, je nadaljeval Filo, preglej, prosim, na novo svoja načela. *Podobni učinki dokazujejo podobne vzroke*. To je empirični argument; in to je, kot ti praviš, tudi edini teološki argument. Kolikor bolj so učinki, ki jih vidimo, podobni, in kolikor bolj podobni so si izpeljani vzroki, toliko močnejši je seveda argument. Vsak odklon na obeh straneh zmanjšuje verjetnost in izkušnja postane manj odločilna. O tem načelu ne moreš dvomiti niti ne moreš zavrniti njegovih posledic.

Vsa nova odkritja v astronomiji, ki dokazujejo mogočno veličastje in sijaj del narave, so v skladu s pravim sistemom teizma mnogi dodatni dokazi božanstva; toda v skladu s tvojo hipotezo empiričnega teizma nastane veliko ugovorov, ker oddaljujemo učinek vedno dlje od vseh podobnosti z učinki človeške umetnosti in bistrumja. Kajti, če je lahko Lukrecij – čeprav je sledil staremu sistemu sveta – vzkliknil:

Quis regere immensi summam, quis habere profundi

Indu manu validas potis est moderanter habenas?

Quis pariter coelos omnes convertere? Et omnes

Ignibus aetheriis terras suffire feraces?

Omnibus inque locis esse omni tempore praesto?<sup>1</sup>

---

1. *De rerum natura*, II. knjiga, 1095-1098. »Kdo... je zmožen ravnati brezmejnega vsoto,



Če je Cicero ocenjeval to sklepanje tako naravno, kot da bi ga položil v usta epikurejcu:

»Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a Deo atque aedificari mundum facit? quae molitio? quae ferramenta? qui vectes? quae machinae? qui ministri tanti muneris fuerunt? quemadmodum autem obedire et parere voluntati architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt?«<sup>2</sup>

Če je imel ta argument kakšno moč v prejšnjih dobah, pravim, koliko močnejši bi moral biti danes, ko so vezi narave tako neskončno povečane in nam je odprto tako veličastno prizorišče? Še toliko bolj nespametno je oblikovati ideje o tako neomejenem vzroku na podlagi naše izkušnje o skromnih plodovih človeškega načrtovanja in bistrumja.

Odkritja z mikroskopom so odprla nov pomanjšani univerzum in pomenijo nasprotovanje tvojemu pojmovanju in podporo mojemu. Dlje kot napredujemo z raziskovanji te vrste, se ne moremo izogniti sklepanju na univerzalni vzrok vsega, ki se neskončno razlikuje od človeškega in od vsakega predmeta človekove izkušnje ter opazovanja.

In kaj naj rečemo o odkritjih v anatomiji, kemiji, botaniki? ... Na to gotovo ni nobenih ugovorov, je odgovoril Kleant, saj ta samo odkrivajo nove primere umetnosti in bistrumja. Še vedno se od nešteti objektov zrcali v nas podoba duha. Dodaj, duh, *podoben človeškemu*, je dejal Filo. Ne poznam nobenega drugega, je odvrnil Kleant. Kolikor je bolj podoben, toliko bolje, je vztrajal Filo. Zagotovo, je dejal Kleant.

---

kdo s krotilnimi vajetmi brzdati strašne globine, kdo istočasno obračati vse nebesne obloke, vse rodovitne zemljé ogrevati z etrskim ognjem, biti ob slehernem času navzoč na slehernih krajih...?» T. Lucretius Carus, *O naravi sveta*, prev. Anton Sovrè, Ljubljana 1959, str. 53.

2. »S katerimi očmi duše (*ocules animae*) je lahko vaš Platon uzrl to umetelno stvaritev (*fabrica*) tolikšnega dela (*opus*), s katero naj bi [njegov] bog postavil in izgradil svet? Katere tehnike, katera orodja, katere vzvode, katera stroje, katere pomočnike je [bog] uporabljal pri tako velikem podvzetju? In kako le so se lahko zrak, ogenj, voda in zemlja pokoravali gradbenikovi volji in jo izpolnjevali?« *De natura deorum*, I, viii, 19.

● No, zdaj pa Kleant, je dejal Filo živahno in zmagovito, oglej si posledice. *Prvič*, s to metodo dokazovanja odrekaš neskončnost vsem atributom božanstva. Kajti, ker bi moral biti vzrok samo sorazmeren učinku, in učinek, kolikor sodi v krog tvojega védenja, ni neskončen, nastane vprašanje, kakšno pravico imamo do predpostavke, s katero pripisujemo ta atribut božjemu bitju? Ali še vedno vztrajaš pri trditvi, da se s takšnim zmanjševanjem vseh podobnosti s človeškim bitjem vedno bolj podajamo na področje poljubnih hipotez in hkrati slabimo vse dokaze njegovega obstoja?

● *Drugič*, na podlagi svoje teorije nimaš nobenega razloga pripisovati popolnosti božanstvu, celo v njegovih končnih sposobnostih ne, ali predpostavljati, da je v svojem delovanju brez vsake zmote, pomote in neskladnosti. V delih narave je mnogo nerazložljivih težav, ki pa so, če dopustimo *apriorni* dokaz popolnega stvarnika, zlahka rešljive in pomenijo samo navidezne težave, pač zavoljo omejenosti človekovih sposobnosti, ki ne morejo slediti neskončnim relacijam. Toda v skladu s tvojo metodo ali sklepanjem vse te težave postanejo realne; in če vztrajaš – tudi novi primeri podobnosti s človeško umetnostjo in bistrumjem. Končno moraš priznati, da z našega omejenega vidika ne moremo reči, ali ta sistem, če ga primerjamo z drugimi možnimi in celo realnimi sistemi, vsebuje kakšno veliko napako ali pa zasluži veliko pohvalo. Ali bi lahko kmet, če bi mu bral *Eneido*, dejal, da je ta pesnitev absolutno brezhibna in bi jim celo dodelil njeno pravo mesto med stvaritvami človeškega duha, kmet torej, ki nikoli ni videl kakšne druge stvaritve?

● A četudi bi bil svet še tako popolna stvaritev, je še vedno negotovo, ali lahko vso odličnost dela utemeljeno pripisujemo enemu samemu delavcu. Če pregledujemo ladjo, ali si moramo o tesarjevi bistrumnosti ustvariti vzvišeno idejo, saj je oblikoval tako zapleten, koristen in lep stroj? In kako se moramo začuditi, ko odkrijemo, da je bil to neumen preprost rokodelec, ki je posnemal druge ter kopiral veščino, ki se je v dolgem zaporedju stoletij, po mnogih poskusih, zmotah, popravkih, premislekih in sporih postopno izpopolnila? Nemara je bilo v večnosti

mного svetov zašušmarjenih in skaženih, preden je bil izmišljen ta sistem; mnogo dela je bilo izgubljenega, narejenih je bilo mnogo neplodnih poskusov; ampak skozi neskončne dobe je počasi napredovalo izpopolnjevanje v večini izdelovanja sveta. Kdo lahko pri takem predmetu ob velikem številu predlaganih hipotez, pri čemer si jih lahko zamišljamo še mnogo več, določi, kje je resnica in kje je verjetnost?

In kako lahko braniš argument, je nadaljeval Filo, v prid edinosti božanstva? Pri gradnji hiše ali ladje se zbere veliko število ljudi, prav tako pri postavljanju mesta ali oblikovanju države; zakaj se ne bi torej nekaj bogov združilo pri načrtovanju in oblikovanju sveta? Seveda je to še bolj podobno človeškim zadevam. Pri porazdelitvi dela med posamezne bogove utegnemo še bolj omejiti attribute vsakega od njih in se znebiti tiste velike moči in spoznanja, ki ju moramo predpostavljati pri nekem božanstvu in kar po tvojem lahko zgolj oslabi dokaz o njegovem obstoju. In če takšna neumna, takšna pregrešna bitja, kot so ljudje, pogosto združijo svoje sile pri oblikovanju in izvrševanju nekega načrta, koliko bolj to lahko storijo tista božanstva in demoni, za katere predpostavljamo, da so za nekaj stopenj popolnejši od nas!

Pomnoževati vzroke, ne da bi bilo to nujno, je seveda v nasprotju s pravo filozofijo; toda to načelo se ne nanaša na pričujoči primer. Če bi tvoja teorija že vnaprej dokazala neko božanstvo, ki bi imelo vse attribute za ustvarjanje univerzuma, bi bilo, priznam, povsem nepotrebno (čeprav ne nesmiselno) predpostavljati obstoj še kateregakoli drugega boga. Toda, ker se še vedno postavlja vprašanje, ali so vsi ti atributi združeni v enem subjektu ali pa so porazdeljeni med posamezna neodvisna bitja, nastane problem, na podlagi kakšnega fenomena v naravi naj bi odločili ta spor. Kjer na tehtnici vidimo predmet, ki se dviguje, zanesljivo vemo, da bomo na drugi tehtnici, čeprav nezaznavno, našli protiutež. Toda še vedno je mogoče dvomiti o tem, ali je to protiutež posameznih različnih teles ali enolična združena masa. In če potrebna teža močno prekaša karkoli, kar smo že videli povezano v posameznem telesu, ostaja prva predpostavka še vedno bolj verjetna in naravna. Umno bitje s takšno



ogromno močjo in sposobnostjo, ki je nujna za ustvarjanje univerzuma, ali kot govorimo v jeziku antične filozofije, tako nenavadno živo bitje prekaša vse analogije in celo razumevanje.

Nadalje, Kleant, ljudje so umrljivi in obnavljajo svoj rod s potomstvom, kar je skupno vsem živalim. Oba velika spola, moški in ženski, je dejal Milton, oživljata svet. Zakaj ta okoliščina, ki je tako univerzalna in bistvena, ne zadeva teh številnih in omejenih božanstev? Tako postanejo stare teogonije spet aktualne.

In zakaj nismo postali popolni antropomorfisti? Zakaj nismo trdili, da so bogovi in boginje telesni in imajo oči, nos, usta, ušesa itd.? Epikur je menil, da noben človek še ni zaznal razuma, razen v človeškem liku, zato torej morajo imeti bogovi človeško podobo. In ta argument, ki ga je po pravici osmešil Cicero, naj bi postal po tvoje trden in filozofski.

Skratka, Kleant, človek, ki sledi tvojim hipotezam, je nemara sposoben zagovarjati ali domnevati, da je univerzum nastal na podlagi nečesa podobnega, kot je načrtovanje: toda zunaj tega stališča ne more potrditi nobene posamezne okoliščine; zato mora fiksirati vsako točko svoje teologije, mora popustiti svojevoljnosti domišljije in domnevnosti. Vedeti moraš, da je ta svet sicer zelo pomanjkljiv in nepopoln, v primerjavi z najvišjim merilom; morda je bil zgolj prvi in grobi osnutek nekega mladoletnega boga, ki ga je pozneje zavrgel, ker ga je bilo sram njegove šepave podobe: lahko je le stvaritev nekega podrejenega in nesamostojnega božanstva in je predmet zasmehovanja njemu nadrejenih bogov: lahko je plod pootročnega, senilnega in že prestarega božanstva; in od njegove smrti dalje se je ta svet sam spuščal v dogodivščine in to že od prvega impulza in aktivne moči, ki jo je dobil od božanstva. Upravičeno drhtiš od groze; Demej, ob teh čudnih predpostavkah; toda te in še tisoč drugih takih izhajajo iz Kleantovih in ne mojih predpostavk. Od trenutka, ko imamo božje attribute za končne, veljajo omenjene posledice. Kar zadeva mene, si ne morem misliti, da je tako divji in neutemeljen teološki sistem, s kakšnegakoli vidika sploh boljši od kateregakoli drugega.

Ta podtikanja, je vpil Kleant, absolutno zavračam: ne navdajajo me s strahom, posebno ker so predlagana v taki neuskklajeni obliki, v kateri si jih izustil. Prav nasprotno, v veselje so mi, ko vidim, da se tudi tedaj, ko daješ krila svoji domišljiji, ne odpoveduješ hipotezi o načrtovanju v univerzumu, ampak se vsakokrat zatečeš k njej. To koncesijo čvrsto sprejemam, ker se mi zdi zadosten temelj za religijo.

## ŠESTI DEL

Zgradba mora biti pa že res razmajana, je dejal Demej, če je postavljena na tako trhel temelj. Dokler ne bomo zanesljivo vedeli, kolikšno je število bogov, komu smo torej lahko hvaležni za naš obstoj, ne glede na to, ali so to popolni ali nepopolni, podrejeni ali najvišji, mrtvi ali živi bogovi, koliko jim lahko zaupamo; kako naj jih obožujemo in častimo? Kakšno spoštovanje ali pokorščino naj jim izkažemo? Glede na življenjske cilje je ta teorija religije postala nekoristna; in celo glede na spekulativne posledice, na negotovost, je po tvojem mnenju popolnoma vprašljiva in nezadovoljiva.

Da bi bilo vse skupaj še bolj nezadovoljivo, je dejal Filo, se tu znajde še ena hipoteza, ki bi morala na podlagi metode sklepanja, na kateri tako vztraja Kleant, doseči videz verjetnosti. Za temelj vseh religij postavljaš načelo, po katerem podobni učinki nastajajo iz podobnih vzrokov. Je pa še eno podobno načelo, ki ni nič manj zanesljivo ter izhaja iz istega vira izkušnje; če je nekaj znanih posameznih okoliščin, ki smo jih spoznali za podobne, sklepamo, da bodo tudi neznane okoliščine podobne. Če vidimo ude človeškega telesa, bomo sklepali, da jih spremlja tudi človeška glava, čeprav je ne vidimo. Če vidimo skozi špranjo v zidu majhen del sonca, bomo sklepali, da bi videli celotno sonce, če zidu ne bi bilo. Skratka, ta metoda sklepanja je tako običajna in znana, da ni nihče nikoli izrazil kakega pomisleka glede njene trdnosti.



Če zdaj pregledamo univerzum, toliko pač, kolikor ga doslej poznamo, je zelo podoben živalskemu, organskemu telesu, in zdi se, da ga ženejo podobna načela življenja in gibanja. Neprestano kroženje snovi v njem ne ustvarja nobenega nereda: stalna izguba v vsakem njegovem delu se nenehno obnavlja: v celotnem sistemu lahko zaznamo najtesnejše ujemanje: vsak del ali člen deluje pri izvajanju svojih opravil tako za lastno ohranitev kot tudi za ohranitev celote. Svet je torej, tako pač sklepam, živo bitje in božanstvo je *duša* sveta, ki ga žene in svet sam žene njo.

Preveč si izobražen, Kleant, da bi te vsa ta mnenja presenetila, mnenja, ki so jih, kot veš, gojili skoraj vsi teisti v antiki in so prevladovala v njihovih razpravah in razmišljanjih. Tako so včasih antični filozofi na podlagi smotrnostnega vzroka sklepali, da je svet božje delo; drugič se je pojavila kot njihova priljubljena predstava svet kot božje telo, čigar organizacija mu je v pomoč; ker univerzum bolj spominja na človeško telo kot pa na dela človekove umetnosti in bistroumja, kolikor bo naša omejena analogija lahko nekoč z vso natančnostjo razširjena na celotno naravo, je treba priznati, da se zdi to sklepanje bolj v prid antični kot pa moderni teoriji.

V antični teoriji pa je tudi mnogo prednosti, ki so se tedanjim teologom priljubile. Nič ni v ostrejšem protislovju z vsemi njenimi pojmi – ker ni nič bolj v protislovju z vsakdanjo izkušnjo – kot duh brez telesa; duhovna substanca, ki ni podlaga nobenemu čutilu niti razumevanju, nihče je v vsej naravi ni zaznal niti v enem samem primeru. Poznali so pa duha in telo, ker so oboje zaznavali: red, ureditev, organizacija ali notranji mehanizem; za oba so vedeli na podoben način: in zdelo se jim je čisto pametno, da to izkušnjo prenesejo na univerzum; in predpostavljali, da duh in telo božanstva ne moreta drug brez drugega in da imata oba red in ureditev, ki je v njiju naravno inherentna ter od njiju neločljiva.

Pred nami je torej nova vrsta *antropomorfizma*, Kleant, o katerem lahko razmišljaš. Zdi se, da je ne ovira nobena pomembnejša težava.

Seveda si preveč vzvišen nad *sistemskimi predsodki*, da bi odkril še kakšno težavo več v predpostavki, po kateri ima živo bitje zaradi samega sebe ali zaradi neznanega vzroka red in organizacijo, kot pa v predpostavki o podobnem redu, ki pripada duhu. Toda *vsakdanjega predsodka*, da morata telo in duh vedno spremljati drug drugega, ne bi smel popolnoma zanemariti. Utemeljuje ga *vsakdanja izkušnja* z edinim vodilom, ki mu je treba, po tvojem prepričanju, slediti v vseh teh teoloških raziskovanjih. Če pa trdiš, da naša omejena izkušnja ni primerno merilo za razsojanje o neomejeni razsežnosti narave, popolnoma opuščáš svojo hipotezo, ter moraš torej sprejeti naš mysticizem, kot si temu dejal in obenem absolutno nedoumljivost božje narave.

Te teorije, priznam, je odvrnil Kleant, od prej ne poznam, čeprav se zdi precej naravna. Vendar ne morem takoj po tako kratkem preizkusu in razmisleku podati svojega mnenja o njej. Si pa res zelo previden, je dejal Filo; če bi moral samo preizkusiti katerikoli tvoj sistem, ne bi pri ugotavljanju ugovorov in težav deloval niti s polovico te previdnosti in zadržanosti. Če boš naletel na kaj takega, nas moraš o tem vsekakor obvestiti.

Zakaj je potem po vsem videzu, je odvrnil Kleant, vsaj zdi se mi tako, analogija tako pomanjkljiva v mnogih okoliščinah, ki so večinoma materialne narave, čeprav svet dejansko v mnogih okoliščinah spominja na živo bitje: ni nobenega čutnega organa, nobenega sedeža misli ali razuma; ni nobenega natančnega izvora gibanja in delovanja. Skratka, zdi se mi, da svet bolj spominja na rastlino kot na žival, tvoje sklepanje o duši sveta pa je zelo neprepričljivo.

Drugič, tvoja teorija očitno sledi nauku o večnosti sveta, to pa je načelo, ki ga je po moje mogoče zavrniti z najmočnejšimi razlogi in verjetnostjo. V ta namen bom predložil dokaz, za katerega mislim, da ga ni zagovarjal še noben pisec. Tiste, ki sklepajo na nedavne izvore umetnosti in znanosti, čeprav v njihovem sklepanju ne manjka teže, lahko zavrnemo na podlagi premisleka o človeški družbi, ki je v neprestanem spreminjanju, je med nevednostjo in spoznanjem, svobodo in

suženjstvom, bogastvom in siromaštvom; tako nam na podlagi naše omejene izkušnje ni mogoče z gotovostjo napovedati, kakšne dogodke lahko pričakujemo in kakšnih ne. Ko so antični svet preplavili barbarski narodi, sta bila antična učenost in zgodovina v veliki nevarnosti, da popolnoma izgineta; in če bi ta pretres trajal le malo dlje ali če bi bil malo bolj silovit, verjetno sploh ne bi vedeli, kaj se je dogajalo na svetu nekaj stoletij pred nami. No, če ne bi bilo praznovernih papežev, ki so ohranili nekaj latinskega žargona, da bi podprli pojav antične in univerzalne cerkve, bi bil ta jezik popolnoma zgubljen; v tem primeru bi bil zahodni svet popolnoma barbarski in ne bi bil primerno pripravljen za sprejem grškega jezika in kulture, ki ju je prevzel po opustošenju Konstantinopla. Če bi znanje in knjige izginili, bi celo rokodelska umetnost znatno propadla; in kaj lahko si predstavljamo, da bi jim miti ali izročilo pripisovali mnogo kasnejši izvor, kot pa je dejansko bil. Ta vsakdanji dokaz proti večnosti sveta pa ni prepričljiv.

○ Toda pokaže temelj za boljši argument. Lucullus je bil prvi, ki je prenesel češnjevo drevo iz Azije v Evropo, to drevo je zelo dobro uspevalo v mnogih evropskih podnebjih, raslo pa je tudi negojeno v gozdovih. Ali bi se lahko zgodilo, da v vsej večnosti noben Evropejec ne bi zašel v Azijo in ne nameraval presaditi tako okusnega sadeža v svojo domovino? Ali pa – če je bilo nekoč drevo presajeno in razmnoženo, kako je moglo kasneje izginiti? Cesarstva so lahko rasla in propadala, svoboda in suženjstvo sta se menjavala, nevednost in spoznanje sta ponujala prostor drug drugemu, toda češnjevo drevo je še vedno raslo v gozdovih Grčije, Španije in Italije in ga niso nikoli prizadele spremembe človeške družbe.

○ Ni še minilo dva tisoč let, odkar je bila v Francijo presajena vinska trta, čeprav ni boljšega podnebja na svetu zanjo kot prav v tej deželi. Ni še minilo tristo let, odkar poznajo v Ameriki konje, govedo, ovce, svinje, pse, žito. Ali je mogoče, da v vsej večnosti nikoli ne bi bilo Kolumba, ki bi povezal Evropo in Ameriko? Prav tako si lahko predstavljamo, da vsi ljudje nosijo nogavice že deset tisoč let in da niso nikoli pomislili na



podveze, da bi pričvrstili nogavice. Vse to se zdi prepričljiv dokaz mladosti ali, bolje, otroške dobe sveta. Temelji namreč na veljavnih zakonitostih, ki so bolj stalna in trdna od tistih, ki vladajo in uravnavajo človeško družbo. Samo popolna pretvorba elementov bi nekoč lahko uničila vse evropske živali in rastlinstvo, ki živijo danes na zahodnem svetu.

In kakšen argument imaš proti takšnim pretvorbam? je odgovoril Filo. Močni in skoraj nesporni dokazi po vsem svetu pričajo, da je bil vsak del te oble stalno po nekaj stoletij pod vodo. In ko predpostavljamo, da je red neločljiv od materije in da je njej inherenten; menimo, da je dovzeten in da je občutljiv za mnoge in velike spremembe v brezkončnih obdobjih večnega trajanja. Nenehne spremembe za vsak del sveta, so očitno kazale na nekaj takšnih splošnih preobrazb; hkrati pa so bile očitno vse spremembe in razpadi, ki smo jih kdajkoli doživeli, le prehodi iz enega stanja reda v drugega, pa tudi to, da materija ne more mirovati v popolni brezličnosti in zmedu. Na podlagi tega, kar nam kažejo deli, lahko sklepamo na celoto; to je metoda sklepanja, s katero utemeljuješ svojo celotno teorijo. In če bi bil moral zagovarjati kakšen posamezen sistem te narave, kar ne bi rad prostovoljno storil, bi ocenil, da je najbolj sprejemljiv tisti, ki pripisuje svetu večno in imanentno načelo reda, ki ga spremljajo nenehne spremembe in pretvorbe. To takoj reši vse težave; in če rešitev, ki je tako splošna, ni v celoti popolna in zadovoljiva, je pa vsaj teorija, h kateri se moramo prej ali slej vrniti, ne glede na to, kakšen sistem vsebuje. Kako naj bi bile stvari take, kot so, če bi ne bilo svetu v misli ali materiji kjerkoli izvorno inherentno načelo ali red? In precej vseeno je, kateremu od njih dajemo prednost. Tu ni prostora za naključje, prav tako tudi ne za katerokoli skeptično ali religiozno hipotezo. Zagotovo vsako stvar obvladujejo stalni zakoni, ki jih ni mogoče prekršiti. In če bi nam bilo odprto najgloblje bistvo stvari, bi v tem primeru morali opaziti prizorišče, o katerem za zdaj nimamo nobene predstave. Namesto da bi občudovali red naravnih bitij, bi morali jasno videti, da zanje niti v najmanjši meri ni bilo mogoče dopustiti kakšne druge dispozicije.

Če bi bil kdorkoli pripravljen oživiti antično pogansko teologijo, ki je menila, kakor nas poučuje Hesiod, da vlada tej obli 30.000 božanstev, ki so nastala iz neznane moči narave; bi ti Kleant povsem naravno ugovarjal, da s to hipotezo nič ne pridobimo in da prav tako zlahka predpostavljamo, da so vsi ljudje in živali, ki so bile številne, vendar manj popolne, neposredno nastali iz podobnega izvora. Pa pojdi z živalmi, ki so bile številne, vendar manj popolne, z istim sklepanjem malce naprej, pa boš spoznal, da je mogoče številne družbe božanstev razložiti enako dobro kot eno samo univerzalno božanstvo, ki pa si znotraj samega sebe lasti moč in popolnost celotne družbe. Na podlagi lastnih načel moraš priznati, da so vsi ti sistemi, torej skepticizem, politeizem in teizem, na enaki ravni in da noben od njih nima prednosti pred drugimi. To te torej lahko pouči o napačnosti tvojih načel.

## SEDMI DEL

Toda tu, je nadaljeval Filo, pri raziskovanju antičnega sistema svetovne duše, me je nenadoma presenetila nova ideja, ki se – če je utemeljena – mnogo bolj približa razveljavljenju vsega tvojega sklepanja in ruši celo tvoje prve sklepe, v katere tako zelo zaupaš. Če je namreč univerzum bolj podoben živalskemu telesu in rastlinstvu kot pa produktu človekove umetnosti, je bolj verjetno, da je njegov vzrok bolj podoben vzroku prvega kot pa drugega; zato moramo njegov izvor bolj pripisati živalskemu ali rastlinskemu načinu razmnoževanja kot pa umu in načrtovanju. Tvoj sklep je celo z vidika tvojih lastnih načel šepav in pomanjkljiv.

Malce bolj pojasni ta argument, prosim, je dejal Demej, ker ga v skopi obliki, kot si ga izrazil, nisem dobro razumel.

Najin prijatelj Kleant, je odvrnil Filo, kot si slišal, trdi, da zato, ker nobeno vprašanje, ki zadeva dejstva, ne more biti dokazano drugače kot z izkušnjo, tudi eksistenca božanstva ne dopušča nobenega drugačnega dokaza. Pravi, da svet spominja na dela človeškega bistrourmja; zato mora biti tudi njegov vzrok podoben temu drugemu. Tu lahko opozorim, da je delovanje enega samega zelo majhnega dela narave, tj. človeka na drug, prav tako zelo majhen del, tj. na mrtvo snov, ki je znotraj njegovega dosega, pravilo, po katerem Kleant presoja izvor celote; prav tako meri objekte, ki so si tako zelo nesorazmerni, z istim



individualnim merilom. Toda da bi se izognil vsem ugovorom, ki izhajajo iz te snovi, trdim, da so tu še drugi deli univerzuma (poleg strojev, ki jih je izumil človek), ki močno spominjajo na zgradbo sveta, in zato nudijo bolj zanesljivo hipotezo o univerzalnem izvoru tega sistema. Ti deli so živali in rastline. Svet očitno bolj spominja na živali in rastline kot pa na uro ali statve. Vzrok sveta z večjo verjetnostjo spominja na vzrok živali in rastlin. Vzrok le-teh je živalsko in rastlinsko razmnoževanje. In tako vzrok sveta, kakor torej lahko sklepamo, spominja na živalsko in rastlinsko razmnoževanje.

Toda kako naj razumemo, je dejal Demej, to, da svet lahko izhaja iz nečesa, kar je podobno živalskemu in rastlinskemu razmnoževanju?

To ni težko, je odgovoril Filo. Podobno kot drevo odvrže svoja semena na sosednja polja in ustvari druga drevesa, tako tudi velika rastlina, kot je svet ali ta planetarni sistem, ustvarja v sebi semena, ki so raztresena v kaos, ki nas obdaja, ter živijo kot rastline v novih svetovih. Tako je npr. komet seme nekega sveta; potem, ko potuje od sonca do sonca, od zvezde do zvezde, popolnoma doraste in se končno popolnoma raztrešči v neoblikovane elemente, ki povsod obkrožajo ta univerzum, ter takoj vzbrsti v nov sistem.

Ali pa zaradi drugačnosti (sam tu ne vidim nobene druge prednosti) predpostavljajmo, da je ta svet žival; komet je jajce te živali in podobno kot noj, ki zakoplje svoje jajce v pesek, ta pa brez kakšne nadaljnje skrbi izvali jajce ter ustvari novo žival; tako... Razumem, je dejal Demej: toda kakšne divje, svojevoljne predpostavke so to! Kakšne *dokaze* imaš v podporo tem nenavadnim sklepom? Ali majhna, navidezna podobnost sveta z rastlinstvom in živalmi zadostuje, da v obeh primerih sklepamo enako? Ali naj bi bili objekti, ki so na splošno tako močno različni med seboj, merilo drug za drugega?

Prav, je vzkliknil Filo: to je snov, na kateri sem nenehno vztrajal. Še vedno trdim, da nimamo nobenega *dokazila* za utemeljitev kakršnegakoli sistema kozmogonije. Naša izkušnja je v sebi tako nepopolna in tako omejena po obsegu in trajanju, da ne more ponuditi nobene verjetne

hipoteze o celotni stvari. Če bi bili prisiljeni izbrati si neko hipotezo, po kakšnem pravilu naj bi izbirali? Ali sploh obstaja kakšno drugo pravilo razen večja podobnost stvari, ki jih primerjamo? In ali nista rastlina ali žival, ki se razmnožujeta rastlinsko ali živalsko, mnogo bolj podobni svetu kot katerikoli umetni stroj, ki nastane na podlagi razuma in načrtovanja?

Toda kaj pomeni »rastlinsko« ali »živalsko« razmnoževanje, o katerem govoriš?, je dejal Demej. Ali lahko pojasniš njuno delovanje in analiziraš to rahlo notranjo strukturo, od katere sta odvisna?

Prav toliko, je odvrnil Filo, kolikor lahko Kleant razloži, kako deluje um ali analizira tisto notranjo strukturo, od katere je ta odvisen. Toda tudi brez takšne zapletene raziskave sklepam, ko vidim žival, da je njen izvor ploditev; in to s prav tako veliko gotovostjo kot sklepaš, da je bila hiša zgrajena po načrtu. Besedi *ploditev*, *um*, zaznamujeta samo nekatere moči in energije v naravi, katerih učinki so znani, pri čemer pa je njihovo bistvo nedoumljivo; in nobeno izmed obeh načel nima privilegija, da bi bil merilo celotni naravi.

Dejansko, Demej, morebiti bi bilo pametno pričakovati, da bo širši pogled, s katerim zajemamo stvari, bolje vodil naša sklepanja, ki zadevajo tako nenavadne in tako veličastne predmete. In samo v tem majhnem kotu sveta obstajajo štiri načela, *um*, *nagon*, *ploditev*, *rast*, ki so podobna drugo drugemu in povzročajo podobne učinke. In koliko drugih načel lahko čisto naravno predpostavljamo v neznanski razsežnosti in raznolikosti univerzuma, če bi lahko potovali od planeta do planeta, od sistema do sistema, da bi raziskali vsak del te mogočne zgradbe? Vsako od teh štirih omenjenih načel (in sto drugih, ki si jih lahko zamislimo), nam nudi teorijo, v skladu s katero razsojamo o izvoru sveta; in to je otipljiva in nezaslišana pristranost, ki omejuje naš pogled izključno na tisto načelo, po katerem deluje naš duh. Če bi bilo to načelo zaradi tega kaj bolj umno, bi bila pristranost nekako opravičljiva: toda um je v svoji notranji zgradbi in strukturi dejansko prav tako malo znan kot nagoni ali rastlinsko razmnoževanje; in mogoče ta nejasna,

nedoločena beseda, *narava*, ki ji neuki ljudje pripisujejo vse mogoče, v svojem bistvu ni nič bolj razložljiva. Učinek teh načel nam je vsem znan na podlagi izkušnje; toda načela sama in njihov način delovanja so nam popolnoma neznana; zato ni prav nič manj modro ali manj udobno za izkušnjo, če rečemo, da svet raste po vegetativni poti, zaradi semena, ki je prispelo z drugega sveta, kot pa če rečemo, da je nastal na podlagi božanskega uma ali bistroumja v skladu s smislom, kot ga razume Kleant.

☞ Toda zdi se mi, je dejal Demej, tole: če bi imel svet rastlinsko kvaliteto in bi lahko sejal semena novih svetov v neskončni kaos, bi bila ta moč dodaten argument za načrtovanje njegovega stvarnika. Zakaj kako drugače naj bi sicer nastale tako čudovite sposobnosti, če ne na podlagi načrtovanja? Kako lahko red izvira iz nečesa, kar tega reda, ki ga podeljuje, ne zaznava?

☞ Samo poglej okrog sebe, je odgovoril Filo, pa si boš sam odgovoril. Drevo podeljuje red in organizacijo tistim drevesom, ki izvirajo iz njega, ne da bi samo poznalo red; žival na isti način podeljuje to svojemu potomstvu; ptica svojim goličem, in primeri te vrste so na svetu celo pogostejši od primerov reda, ki nastane na podlagi načrtovanja in bistroumja. Reči, da izhaja v končni instanci ves ta red pri živalih in rastlinah iz načrtovanja, je izmikanje vprašanju; ta veliki problem lahko rešimo samo tako, da *a priori* dokažemo tako to, da je red po svoji naravi neločljivo povezan z mislijo, kot to, da sam po sebi ali na podlagi neznanih načel ne more nikoli pripadati materiji.

☞ Razen tega pa, Demej, tvojega ugovora, ne bi Kleant nikoli mogel uporabiti, ne da bi se odpovedal obrambi v zvezi z enim izmed mojih ugovorov. Ko sem raziskoval vzrok najvišjega uma in pameti, v kar je speljal vsako stvar, mi je dejal, da nemožnost odgovora na tako vprašanje na nobenem področju filozofije ne more veljati za ugovor. *Nekje se moramo ustaviti*, mi je dejal, *kajti ni v človekovi moči razložiti poslednje vzroke ali pokazati zadnje povezave kateregakoli objekta. Dovolj je, če vsako stopinjo našega napredovanja podpirata izkušnja in opazovanje.* Da rastlinsko in živalsko razmnoževanje prav tako kot um, doživljamo



kot načela reda v naravi, ni mogoče zanikati. Če svoj sistem kozmogonije raje utemeljum na prvem kot na drugem, je to stvar moje izbire, kar se mi zdi popolnoma poljubno. In ko me je Kleant vprašal, kaj je vzrok velike rastlinske ali živalske razmnoževalske sposobnosti, sem naslovil nanj enako vprašanje o vzroku umskega načela. Strinjala sva se, da obojestransko opustiva ta vprašanja; in v glavnem je njegov interes, da zdaj ostaneva pri tem soglasju. Pri razsojanju ob naši omejeni in nepopolni izkušnji, ima živalsko razmnoževanje nekaj prednosti pred umom: zakaj vsak dan vidimo, kako nastaja razum iz ploditve, nikoli pa narobe.

Rotim te, primerjaj posledice obeh strani. Svet, pravim, spominja na žival; torej je žival, torej nastaja na podlagi živalskega razmnoževanja. Koraki so, priznam, veliki; vendar je na vsakem koraku vidno nekaj malega analogije. Kleant pravi, da svet spominja na stroj; torej je stroj, torej nastaja na podlagi načrtovanja. Koraki so tu enako veliki, a analogija manj osupljiva. In če si drzne potisniti *mojo* hipotezo še korak dlje in sklepati na načrtovanje ali um na podlagi velikega načela živalskega razmnoževanja, na katerem vztrajam, smem še z večjo pravico uporabiti isto svobodo ter poudariti naprej *njegovo* hipotezo ter na podlagi njegovega načela uma sklepati na božansko razmnoževanje. Sam imam vsaj nekaj malega izkušnje. To pa je skrajna točka, ki jo je sploh mogoče doseči o pričujočem predmetu. Na podlagi nešteti primerov opažamo, da izhaja um iz načela živalskega razmnoževanja, in iz nobenega drugega načela.

Hesiod in vsi antični mitologi so bili tako osupli ob tej analogiji, da so na splošno razlagali izvor narave na podlagi živalskega razmnoževanja in spolnega združevanja. Tudi Platon, kolikor je jasen, se zdi, da je v svojem *Timaju* sprejel takšen pojem.

Brahmani trdijo, da je svet nastal iz neskončnega pajka, ki je spredel vso zapleteno gmoto iz svojih črev ter potem uničil celoto ali vsaj njen del, jo spet vsrkal ter jo pustil vzkliti po njenem lastnem bistvu. To je vrsta kozmogonije, ki se nam zdi smešna, ker je pajek sila neznatna žival, katere delovanje se nam nikakor ne zdi primerno za model

celotnega univerzuma. Vendar gre tudi tu za novo vrsto analogije celo na našem planetu. In če bi bil planet v celoti naseljen s pajki (kar je zelo mogoče), bi se zdelo to sklepanje čisto naravno in ravno tako neovrgljivo kot tisto, ki meni, da je izvor vseh stvari na našem svetu načrtovanje in um, kot je to razložil Kleant. Težko mu bo ponuditi zadovoljiv razlog, zakaj neki ne bi bil urejen sistem stkan iz trebuha prav tako dobro kot iz možganov.

Priznati moram, Filo, je odvrnil Kleant, da si od vseh živečih ljudi za nalogo, ki si si jo zadal, namreč sejati dvome in ugovore, najbolj primeren in ta naloga se mi zdi po svoje naravna in neizogibna. Tvoje obilje domislekov je izjemno veliko in ni me sram priznati, da nisem sposoben kar naenkrat pravilno rešiti takšnih nenavadnih težav, s katerimi me nenehno zalagaš, čeprav na splošno povsem jasno vidim njihovo napačnost in zmotnost. Toda ne sprašujem jaz, pač pa ti in za to imaš pri roki prej pridržke kot pa rešitve: saj se moraš zavedati, da sta zdrava pamet in razum popolnoma proti tebi in da nas lahko kaprice, ki si jih izustil, zmedejo, ne morejo pa nas prepričati.

## OSMI DEL

Kar pripisuješ obilju mojih domislekov, je odvrnil Filo, gre izključno na račun narave predmeta. V predmetu, ki je prilagojen ozkemu območju človeškega razuma, je običajno samo ena rešitev, ki je nosilec verjetnosti ali prepričanja; in človeku z zdravim razumom se zdijo vse druge domneve, razen te ene, popolnoma nesmiselne in izmišljene. Toda pri takih vprašanjih, kot je sedanje, lahko na stotine protislovnih pogledov ohranja neke vrste nepopolno analogijo; in domislek ima tu poln prostor za svojo uveljavitev. Brez posebnega miselnega napora, mislim, da lahko kot bi mignil predlagam druge kozmološke sisteme, ki bodo imeli vsaj videz resnice; čeprav je verjetnost, da je ali tvoj ali moj sistem pravi sistem, ena proti tisoč ali milijon.

Vzemimo, da bi obudil staro epikurejsko hipotezo. Po moje je na splošno ocenjena kot najbolj nesmiselna od vseh, ki so bile predlagane, vendar ne vem, če ne bi bila z nekaj malega popravki vendarle deležna vsaj malce verjetnosti. Namesto predpostavljajanja neskončne materije, kot so to storili epikurejci, predpostavljajmo, da je končna. Končno število delcev je sposobno samo za končno konstelacijo in je posledica večnega trajanja, ko se bo vsak možen red ali položaj neskončnokrat ponovil. To pomeni, da je bil ta svet z vsemi svojimi dogodki, celo z najbolj neznatnimi, ustvarjen in uničen ter bo spet ustvarjen in uničen brez začetka in konca. Nihče, ki razume moč neskončnosti v primerjavi s končnostjo, ne bo podvomil v to trditev.



Toda to predpostavlja, je dejal Demej, da materija lahko doseže gibanje brez voljnega dejavnika ali prvega gibala.

In kje tiči težava te predpostavke, je odvrnil Filo? Vsak dogodek je enako težak in nerazumljiv, preden preide v mojo izkušnjo; in vsak dogodek je po izkušnji enako lahek in razumljiv. V mnogih primerih se začne gibanje zaradi gravitacije, elastičnosti, električnosti brez kakršnegakoli vidnega gonila: in v teh primerih vedno predpostavljati neznano voljno gonilo je zgolj hipoteza in to hipoteza brez kakršnekoli prednosti. Začetek gibanja v materiji si lahko *a priori* zamislimo enako ustrezno, kot si lahko zamislimo, da ga lahko podeli duh ali um.

Razen tega pa, zakaj se gibanje ne bi prenašalo z impulzom po vsej večnosti in iz iste zaloge ali skoraj iste, ki se še ohranja v univerzumu? Kolikor je bilo zgubljenega s sestavljanjem gibanja, je bilo pridobljenega z njegovim razstavljanjem. In ne glede na vzroke drži dejstvo, da je bila materija nenehno v gibanju in da je to še vedno, vsaj kolikor seže do nje človeška izkušnja in izročilo. Verjetno zdaj v celotnem univerzumu ne miruje niti en sam delec materije.

In prav ta razmišljanja, je nadaljeval Filo, na katera sem naletel ob vrsti argumentov, napeljujejo na novo kozmogonsko hipotezo, ki ni popolnoma nesmiselna in neverjetna. Ali obstaja kakšen sistem, red, organizacija stvari, v kateri materija lahko ohranja tisto nenehno gibanje, ki se zdi zanjo bistveno in hkrati vzdržuje stalnost v formah, ki jih ustvarja? Ni dvoma, da taka organizacija obstaja; dejansko se uresničuje v sedanjem svetu. Stalno gibanje materije v ne prav neskončnem premeščanju mora ustvarjati to organizacijo ali red; in prav zaradi narave tega reda ta po svojem nastanku traja mnogo vekov, če ne že vso večnost. Toda, kjer je materija tako uravnovežena, urejena in prilagojena, da nadaljuje večno gibanje ter pri tem ohranja stalnost v formah, mora njen položaj nujno imeti isti videz umetelnosti in bistrumja, ki ga opazujemo zdaj. Vsi deli vsake forme so v vzajemnih odnosih in imajo odnose do celote; in celota mora imeti odnos do drugih delov univerzuma; nadalje do elementov, v katerih obstaja forma; pa do gradiv, s katerimi obnavlja

svoje trošenje in razkroj; in do vseh drugih form, ki so bodisi sovražne bodisi prijateljske. Okvara v katerikoli od teh posameznosti uniči formo; in materija, ki je sestavljena iz njih, je spet prosta ter vržena v nepravilna gibanja in kvašenje, dokler se ne poveže v neko drugačno pravilno formo. Če ne bi bilo nobene takšne forme, ki bi jo sprejela in če bi bila v univerzumu velika količina okvarjene materije, bi univerzum prišel popolnoma iz reda; in to ne glede na to, ali bi bil v svojih prvih začetkih svet kilav embrio ali pa gnilo truplo sveta, ki propada zaradi starosti in betežnosti; in tako bodo vse, dokler ne bodo končne vendar hkrati neštete spremembe nazadnje le ustvarile forme, katerih deli in organi bodo podpirali forme, ki dopuščajo nenehno ohranjanje materije.

Poskusimo stvar izraziti malo drugače, recimo, da je materijo vrgla v določeno stanje neka slepa, nevodena sila; povsem jasno je, da je bilo po vsej verjetnosti njeno stanje sprva tako zmedeno in brez reda, kar si je le mogoče zamisliti in brez vsakršne podobnosti s tistimi produkti človekove bistrumnosti, ki hkrati s simetrijo delov odkrivajo prilagoditev ciljnim sredstvom in težnji po samoohranitvi. Če bi gonilna sila nehala delovati, bi morala materija za vedno ostati v neredu in nadaljevati brezmejen kaos brez kakšne skladnosti ali dejavnosti. Toda vzemimo, da gonilna sila, karkoli že je, še vedno deluje v materiji. V tem primeru bo njeno prvo stanje neposredno prepustilo svoje mesto drugemu, ki bo po vsej verjetnosti še vedno v neredu podobno kot prvo, in tako naprej po mnogih zaporedjih sprememb in premenah. Noben poseben red ali položaj se ne nadaljuje, ne da bi se spreminjal. Izvorna sila, ki je še vedno aktivna, podeljuje materiji stalno gibanje. Vsako možno stanje nastaja in se izničuje. Če se za trenutek bežno zasvita red, nemudoma hiti proč, zbegano zaradi nikoli usihajoče sile, ki podeljuje gibanje vsakemu delu materije.

In tako traja univerzum mnogo vekov v nenehnem zaporedju kaosa in nereda. Vendar ali ni nemogoče, da se končno ne bi ustalil, ne da bi izgubil svoje gibanje in aktivno silo (zakaj predpostavili smo, da je ta v njem inherentna), in da ohranja uniformnost videza ter dopušča nenehno

gibanje in valovanje svojih delov. To se sedaj dogaja z našim univerzom. Vsak individuum se spreminja in vsak del vsakega individua je v neprestanem spreminjanju, celota pa ostaja po vsem videzu ista. Ali ni tako stanje zaželeno ali smo raje prepričani o njem na podlagi večne spremembe nevódene materije; in ali ne gre vse to na račun videza modrosti in bistroumja, ki obstaja v univerzumu? Po kratkem razmisleku o tej témi, bomo spoznali, da ta prilagoditev, če jo materija dosega ob dozdevni stabilnosti v formah z realnim in nenehnim spreminjanjem ali gibanjem delov, nudi sprejemljivo če ne že pravo rešitev težave.

Zaman je torej kar naprej dokazovati uporabnost posameznih delov pri živalih in rastlinah in njihove presenetljive medsebojne prilagoditve. Rad bi vedel, kako bi lahko žival sploh živela, če njeni deli ne bi bili tako prilagojeni drug drugemu! Ali nismo odkrili, da žival takoj pogine, če ta prilagoditev odpove in da okvarjena materija preizkuša nove oblike. Dejansko se dogaja, da so si deli sveta tako dobro prilagojeni, da se kakšna pravilna forma takoj polasti okvarjene materije. Ali bi svet sploh lahko obstajal, če ne bi bilo tako? Ali ni nujno, da okvarjeno materijo razkroji, kot to dela žival in gre skozi nove položaje in situacije, dokler v velikem vendar končnem zaporedju ne preide v sedanji ali pa kakšen podoben red?

Dobro, je odvrnil Kleant, dejal si nam, da ti je ta hipoteza padla na um nenadoma med tokom argumentiranja. Če jo boš imel čas preizkusiti, boš kmalu naletel na nerazrešljive ugovore, ki jim je izpostavljena. Nobena forma, praviš, ne more obstajati, ne da bi imela tistih moči in organov, ki jih ta obstoj zahteva: nov red ali organizacija sta izpostavljena preizkušnji in tako naprej brez prekinitve, dokler ni končno dosežen red, ki podpira in vzdržuje samega sebe. Toda kje v skladu s to hipotezo nastajajo tiste mnoge ugodnosti in prednosti, ki jih imajo živali in ljudje? Dvoje oči, dvoje ušes niso absolutno nujni organi za obstoj vrste. Človeški rod bi se lahko širil in se ohranil brez konj, psov, krav, ovc in vseh tistih neštetihi plodov in produktov, ki služijo našemu zadovoljstvu in veselju. Ali bi svet razpadel, če ne bi bile ustvarjene kamele za človekovo



uporabo v afriških in arabskih peščenih puščavah? Ali bi človeška družba in človeška vrsta takoj izginili, če ne bi bilo magnetovca, ki daje čudovito in uporabno smer igli? Čeprav so maksime narave na splošno skope, primeri te vrste nikakor niso redki. Vsak izmed njih je zadosten dokaz načrtovanja in dobrohotnega načrtovanja, ki povzroča red in organizacijo univerzuma.

Mirne duše lahko sklepaš, je dejal Filo, da je prej omenjena hipoteza toliko nedokončana in nepopolna, da k temu nimam kaj dodati. Toda, ali lahko po pameti pričakujemo večji uspeh pri kakršnemkoli takšnem poskusu? Ali sploh lahko upamo doseči kozmogonski sistem, ki ne bo podvržen nobenim izjemam in ne bo vseboval nobene okoliščine, ki bi bila v protislovju z našo omejeno in nepopolno izkušnjo analogije v naravi? Tvoja teorija si zagotovo ne more lastiti takšne prednosti, čeprav si se zatekel k *antropomorfizmu*, da bi tako bolje ohranil soglasje z vsakdanjo izkušnjo. Pa še enkrat preizkusiva to teorijo. V vseh primerih, ki smo jih kdajkoli videli, so bile ideje posnetki realnih objektov, so torej *ektipi* in ne *arhetipi*, da se izrazim učeno. Ti pa si ta red obrnil in dal prednost misli. V vseh znanih primerih misel ni vplivala na materijo, razen tam, kjer je materija tako povezana z njo, da imata enak vzajemni vpliv. Nobena žival ne more ničesar tako hitro spraviti v gibanje kot člene lastnega telesa; seveda pa je očitno enakost akcije in reakcije splošni naravni zakon, toda tvoja teorija je v protislovju s to izkušnjo. Ti primeri z mnogimi drugimi vred, ki jih je kaj lahko zbrati (posebno predpostavko o duhu ali miselnem sistemu, ki je večten, ali z drugimi besedami, živo bitje, ki ni rodljivo in je neumrljivo); skratka ti primeri, pravim, nas lahko naučijo zmernosti pri medsebojnem obsojanju ter nam dajejo spoznanje, da ne bo noben sistem te vrste nikoli sprejet zaradi komaj opazne analogije niti ne bo zavrnjen zaradi majhne neskladnosti. Zakaj tu gre za pomanjkljivost, kjer po pravici ne moremo izvzeti nobenega sistema.

Vemo, da so vsi religiozni sistemi izpostavljeni velikim in nepremostljivim težavam. Pri zmagoslavju pride na vrsto vsak razpravljalec,

ker vodi napadalno vojno in pri svojem nasprotniku razkriva nesmisle, barbarstva in pogubne dogme. Toda s tem so predvsem pripravljena tla za popolno zmagoslavje *skeptikov*, ki nam govorijo, da ne bo nikoli sprejet noben sistem takšnih predmetov in to iz preprostega razloga, ker nihče ne bo nikoli zagovarjal nobenega nesmisla, ne glede na to, s katerim predmetom imamo opravka. Popolna odpoved razsojanju se zdi tu najbolj modro sredstvo. In če je med teologi uspešen vsak napad, kot nam kaže vsakdanja izkušnja, ne pa obramba, kako popolno mora biti zmagoslavje *tistega*, ki ostaja vedno z vsem človeštvom na napadalni strani in sam nima nobenega utrjenega položaja ali stalnega mesta, ki bi ga moral braniti ob vsaki priložnosti?

## DEVETI DEL

Toda če ta *aposteriorni* argument spremlja toliko težav, je dejal Demej, ali ne bi bilo bolje, da bi s preprostim in vzvišenim *apriornim* argumentom, ki nam nudi nezmotljiv dokaz, takoj odpravili vse dvome in težave? S tem argumentom bi lahko tudi dokazali *neskončnost* božjih atributov, za katere se bojim, da jih ne bo mogoče nikoli zanesljivo preveriti na tak način. Pravim torej, kako naj kakšen učinek, naj bo končen ali ne; kako naj tak učinek dokaže neskončni vzrok? Tudi enotnost božje narave je težko, če ne že popolnoma nemogoče, izpeljati iz razmišljanja o delovanjih narave; tudi uniformnost načrtovanja sama nam tam, kjer je dopuščena, ne daje zagotovila o tem atributu. Medtem ko nam *apriorni* argument...

Po tvoje, Demej, je posegel vmes Kleant, naj bi bile te prednosti in koristi v abstraktnem argumentu popoln dokaz njegove trdnosti. Toda, po mojem mnenju bi moral najprej določiti, na kakšen argument te vrste si se oprl, da bi vztrajal na njem; mi pa si bomo potem na njegovi podlagi bolje kot na podlagi njegovih *koristnih* posledic prizadevali določiti, kakšno vrednost mu lahko pripišemo.

Dokaz, je odvrnil Demej, na katerem vztrajam, je povsem vsakdanji. Karkoli obstaja, mora imeti vzrok ali razlog za svoj obstoj; popolnoma nemogoče je, da bi kakršnakoli stvar ustvarjala samo sebe ali bila vzrok lastnega obstoja. Pri vzpenjanju od učinka do vzroka moramo ali slediti neskončni zaporednosti brez poslednjega vzroka sploh ali pa končno



najti zatočišče v nekem poslednjem vzroku, ki *nujno* obstaja: da je prva predpostavka nesmiselna, lahko dokažemo. V neskončni verigi vzrokov in učinkov vsak posamezen učinek obstaja z močjo in učinkovitostjo neposredno predhodnega vzroka; toda celotne večne verige zaporedja, vzete skupaj, ne določa noben vzrok, in vendar je jasno, da ta veriga zahteva vzrok ali razlog prav tako kot vsak posamezni objekt, ki začenja obstajati v času. Še vedno pa je pametno vprašati se, zakaj večno obstaja to posebno zaporedje vzrokov in ne kako drugo zaporedje ali sploh nobeno drugo zaporedje. Če ne bi bilo nujno bivajoče biti, bi bila vsaka predpostavka, ki bi si jo bilo mogoče zamisliti, enako mogoča; in prav nič bolj nesmiselnega ne bi bilo v nič, ki obstaja od vekomaj, kot pa je v zaporednosti vzrokov, ki konstituirajo univerzum. Kaj je torej tisto, kar določa, da obstaja nekaj raje kot nič in neki posamezni možnosti podeli bivanje, drugim pa ne? Predpostavljamo, da ni nobenega *zunanjega vzroka*. Naključje je beseda brez pomena. Kaj je *nič*? Nič ne more ustvariti nobene stvari. Moramo se torej vrniti na nujno bivajoče bitje, ki nosi *razlog* svojega obstoja v samem sebi in za katerega ne moremo domnevati, da ne obstaja, ne da bi zašli v protislovje. Takšno bitje torej obstaja – se pravi, Božanstvo obstaja.

Ne bom pustil Filu, je dejal Kleant, da bi opozoril na šibkosti tega metafizičnega razmišljanja, čeprav vem, da je začetno ugovarjanje njegovo glavno veselje. Zdi se mi tako očitno slabo utemeljeno in je tako brez pomena za pravo pobožnost in religijo, da bom tvegala sam pokazati njegovo napačnost.

Začel bom z opozorilom, da je popolnoma nesmiselno dokazovati dejstvo ali dokazovati ga s kakršnimkoli *apriornim* argumentom. Nič ni dokazljivo, razen če nasprotje implicira protislovje. Nič, kar si je mogoče razločno zamisliti, ne vsebuje protislovja. Karkoli dojemamo kot bivajoče, lahko dojemamo tudi kot nebivajoče. Torej ni nobenega bitja, katerega ne-obstoj bi impliciral protislovje. Torej ni nobenega bitja, katerega obstoj je dokazljiv. Ta argument predlagam kot popolnoma dokončen in bi rad opustil vse spore okrog tega.

Mislimo si, da je božanstvo nujno bivajoče bitje; in nujnost njegovega obstoja poskušamo razložiti takole: če bi poznali celotno bistvo ali naravo božanstva, bi spoznali, da njegova neeksistenca prav tako ni možna, kot ni mogoče, da dva krat dva ne bi bilo štiri. Toda očitno se to ne bo nikoli zgodilo, zakaj naše sposobnosti za zdaj ostajajo iste. Vselej si bomo lahko predstavljali ne-obstoj tega, kar smo prej dojeli kot obstoječe; duh ne bo nikoli prisiljen predpostavljati obstoja kateregakoli objekta na enak način, kot smo prisiljeni vedno predpostavljati, da je dva krat dva štiri. Besedi, kot sta *nujni obstoj*, sploh nimata nobenega pomena, ali, kar je isto, nobenega konsistentnega pomena.

In nadalje, zakaj ne bi bil v skladu s tako razumljeno nujnostjo materialni univerzum nujno bivajoče bitje. Ne upamo si trditi, da poznamo vse kvalitete materije. Vse, kar lahko spoznamo, je to, da ima materija nekaj lastnosti, katerih ne-obstoj bi bil, kot je znano, veliko protislovje, tako kot predpostavka, da je dva krat dva enako pet. Odkril sem samo en argument, ki naj bi dokazoval, da materialni svet ni nujno bivajoče bitje; izpeljan je iz naključnosti tako materije sveta kot tudi njegove forme. »Vsak delec materije«, je bilo rečeno,<sup>1</sup> »si lahko zamislimo kot izničen; in vsako formo si lahko zamislimo kot spremenljivo. Takšno izničenje ali sprememba torej ni nemogoča.« Zelo pristransko bi bilo, če ne bi uvideli, da se isti argument nanaša enako tudi na božanstvo, kolikor seveda imamo o njem pojem; lahko si ga vsaj predstavljamo kot nekaj, kar ne obstaja, ali pa da so njegovi atributi spremenjeni. Obstajati bi morale neznane, nezaznavne kvalitete, zaradi katerih bi bil njegov ne-obstoj nemogoč ali njegovi atributi nespremenljivi. In nobenega razloga ni, zakaj te kvalitete ne bi pripadale materiji. In če bi bile vse skupaj neznane in nedojemljive, ne bi nikoli dokazali njihove nezdržljivosti z materijo.

K temu dodaj, da se zdi pri iskanju večnega zaporedja predmetov nesmiselno iskati splošni vzrok ali prvega stvarnika. Kako naj ima vse,

---

1. Dr. Clarke.

kar obstaja od vekomaj, vzrok, ko ta relacija implicira časovno prednost ter začetek obstoja?

V takšni verigi, ali zaporedju predmetov je vsak del povzročen od tega, kar je bilo pred njim, in sam vzrok členov, ki mu sledijo. Kje je potem težava? Toda *celota* praviš, potrebuje vzrok. Odgovarjam, da je združevanje teh delov v celoto podobno združevanju posameznih različnih dežel v eno samo kraljestvo ali posameznih različnih členov v eno samo telo, opravljeno s poljubnim duhovnim aktom, ki nima vpliva na naravo stvari. Če sem ti pokazal posamezne vzroke za vsak posamezni delec v razredu dvajsetih delcev materije, bi pač mislil, da je zelo nespartmetno vpraševati, kaj je vzrok celote vseh dvajsetih delcev. To je v zadostni meri razloženo v razlagi vzroka vsakega posameznega dela.

Čeprav me sklepanje, ki si ga podal, odvezuje od načenjanja nadaljnjih težav, je dejal Filo, si ne morem kaj, da ne bi še naprej vztrajal na drugi snovi. Aritmetiki so opazili, da je produkt iz 9 vedno sestavljen ali iz 9 ali iz nekega manjšega produkta iz 9 – če sešteješ vse številke, ki sestavljajo vsakega od prejšnjih produktov. Tako iz 18, 27, 36, ki so produkti z 9, lahko dobiš 9 s seštevanjem 1 in 8, 2 in 7, ter 3 in 6. Tako je 369 tudi produkt števila 9; in če sešteješ 3, 6 in 9, dobiš 18, kar je manjši produkt števila 9.<sup>2</sup> Površni opazovalec bi utegnil občudovati tako čudovito pravilnost kot učinek bodisi naključja ali načrtovanja: toda večš algebraik bi takoj sklepal, da gre za nujnost in dokazoval, da mora biti to od vekomaj rezultat narave teh števil. Zato vprašujem, ali ni verjetno, da celotno organizacijo univerzuma vodi podobna nujnost, čeprav nobena človeška algebra ne more oskrbeti ključa, ki bi rešil težavo? In namesto da bi občudovali red naravne biti, bi se nemara pripetilo, da bi bili morali pri prodiranju v notranjo naravo teles, jasno videti, zakaj je popolnoma nemogoče, da bi ob drugačnih okoliščinah oblikovali drugačno ureditev? Tako nevarno je vpeljati idejo nujnosti v sedanje vprašanje! In tako naraven je tudi sklep, ki je neposredno v nasprotju z religiozno hipotezo!

---

2. *République des Lettres*, Août 1685.



Toda če prekinemo vse te abstrakcije, je nadaljeval Filo, in se omejimo na bolj vsakdanje teme, bom tvegal dodati še eno zapažanje, da je namreč *apriorni* argument redkokdaj prepričljiv, razen za ljudi z metafizično glavo, ki so se navadili na abstraktno razmišljanje in jih je matematika naučila, da pot k resnici pogosto teče preko nejasnosti, in da so v nasprotju s prvim videzom prenesli isto navado mišljenja na predmet, ki je za to neprimeren. Drugi ljudje, celo najbolj pametni, ki se močno nagibajo k religiji, pri takih argumentih vedno čutijo neko nezadostnost, čeprav nemara niso sposobni jasno razložiti, v čem je ta nezadostnost; to je pač dokaz, ki ga je človek vedno in ga vedno tudi bo izpeljeval iz svoje religije ter iz drugih virov in ne iz te ali one vrste sklepanja.

— Tu mojemu bratcu, priznam, je odvrnil Dornaj, vsak človek v neki meri resnico religije čuti v lastnih prsih. Zaveda se lastni topoumnosti in ne kakršnokoli dokaz je tisto, kar vodi človeka, da išče zaščito priistem bitja, od katerega je odvisen na sam in vsa narava. Tako grozljivo in neprijetni so celo najboljši življenjski prizori, da je prihodnost še vedno predmet vseh naših upov in bojazni. Nenehno gledamo v prihodnost in si prizadevamo z molitvijo, oboževanjem in žrtvovanjem pomiriti tiste ozrnanne sile, za katere smo z izkušnjo odkrili, da so nas sposobne prizadev in zatirati. Kakšno bedno svetojuno! Ali napičeno med nebesnimi zli življenja kakšno prebelaščina, in ali nam religija kaže edinele pokoro in blaži grozo, ki nas nenehno vznemirja in muči?

Seveda sem prepričan, je dejal Filo, da je najboljša in zares edina metoda za primerno naravnost k religiji prikazovanje človekove bede in zlobe. In za ta namen je bolj potrebna nadarjenost za zgovornost in metafizično kot pa za sklepanje in argumentiranje. Kajti ali je sploh potrebno dokazovati nekaj, kar vsakdo čuti v sebi? Edino, kar je najno, je, da se naučimo, če je le mogoče, čutiti to bolj penetrirano in občutljivo.

Ljudje so zares, je odvrnil Dornaj, stvali prepričani o tej veliki in žalostni resnici. Bede življenja; človeške nezročje, splošno propadanje naše narave, nezadovoljivo utirvanje vesti, in gniloba in časti, vse to povedo izrazi, ki so postali v vseh jezikih skoraj prepričani. In kdo bi



## DESETI DEL

Po mojem mnenju, priznam, je odvrnil Demej, vsak človek v neki meri resnico religije čuti v lastnih prsih. Zavest o lastni topoumnosti in ne kakršenkoli dokaz je tisto, kar vodi človeka, da išče zaščito pri tistem bitju, od katerega je odvisen on sam in vsa narava. Tako grozljivi in neprijetni so celo najboljši življenjski prizori, da je prihodnost še vedno predmet vseh naših upov in bojazni. Nenehno gledamo v prihodnost in si prizadevamo z molitvijo, oboževanjem in žrtvovanjem pomiriti tiste neznane sile, za katere smo z izkušnjo odkrili, da so nas sposobne prizadeti in zatirati. Kakšni bedni stvori smo! Ali najdemo med neštetimi zli življenja kakšno pribežališče, in ali nam religija kaže edinole pokoro in blaži grozo, ki nas nenehno vznemirja in muči?

Seveda sem prepričan, je dejal Filo, da je najboljša in zares edina metoda za primerno naravnost k religiji prikazovanje človekove bede in zlobe. In za ta namen je bolj potrebna nadarjenost za zgovornost in metaforiko kot pa za sklepanje in argumentiranje. Kajti ali je sploh potrebno dokazovati nekaj, kar vsakdo čuti v sebi? Edino, kar je nujno, je, da se naučimo, če je le mogoče, čutiti to bolj ponotranjeno in občutljivo.

Ljudje so zares, je odvrnil Demej, dovolj prepričani o tej veliki in žalostni resnici. Bede življenja; človeške nesreče, splošno propadanje naše narave; nezadovoljivo uživanje veselja, bogastva in časti; vse to povedo izrazi, ki so postali v vseh jezikih skoraj pregovorni. In kdo bi



dvomil o tem, kar vsi ljudje izjavljajo na podlagi lastnih neposrednih čustev in izkušenj?

V tej točki, je dejal Filo, se učenjaki odlično ujemajo z neukimi; in v vseh spisih, *svetih* ali *posvetnih* ostaja téma človeške bede s kar najbolj patetično zgovornostjo, kar jo lahko navdihne žalost in potrnost. Pri pesnikih, ki govore nesistematično čustveno in katerih pričevanje ima zato večjo težo, kar mrgoli takih podob. Od Homerja dalje do dr. Younga se je ves navdihnjeni ceh vedno zavedal, da nobena druga predstavitev ne bi ustrezala čustvu in opažanju posameznikov.

Za potrditev tega, je odvrnil Demej, ti ni treba daleč. Oglej si Kleantovo knjižnico. Drznem si trditi, da razen avtorjev posebnih znanosti, kot sta kemija ali botanika, ki nimata priložnosti obravnavati človeškega življenja, komajda obstaja kakšna knjiga teh neštetih piscev, v katerih občutek človeške bede v tem ali onem odlomku ne bi izsilil tožbe in njenega priznanja. Končno, vse govori v prid tej predpostavki in noben pisec, vsaj kolikor se spominjam, ni bil tako čudaški, da bi zanikal človeško bedo.

Tu mi moraš oprostiti, je dejal Filo: Leibniz jo je zanikal; in bil je nemara prvi,<sup>1</sup> ki si je drznil izraziti tako smelo in paradokсно mnenje; bil je končno prvi, ki je to mnenje postavil v središče svojega filozofskega sistema.

In ko je že bil prvi, je odvrnil Demej, ali se ni zavedal svoje zmote? Ali je to predmet, za katerega lahko filozof predlaga raziskovanje v taki starosti? In ali človek lahko upa, da bo s preprostim zanikanjem (saj predmet komajda dopušča sklepanje) premagal enovito pričevanje človeštva, ki temelji na zunanem in notranjem zaznavanju?

In zakaj bi si človek, je dodal, lastil pravico biti izjema med vsemi drugimi živalmi? Verjemi mi, Filo, ves svet je preklet in umazan. Med vsemi živimi bitji vlada nenehna vojna. Nuja, lakota, siromaštvo

---

1. To mišljenje je omenjal dr. King in nekaj drugih maloštevilnih piscev pred Leibnizem, čeprav nihče od njih ni bil tako slaven kot ta nemški filozof.

spodbujajo močne in pogumne. Strah, bojazen, groza vznemirjajo šibke in slabotne. Prvi vstop v življenje novorojenčka in njegove pomilovanja vredne starše navda s tesnobo. Šibkost, nesposobnost, gorje spremlja vsako stopnjo tega življenja in ta se konča v agoniji in grozi.

Opazuj tudi, pravi Filo, nenavadne umetnije narave, da bi zagrenila življenje vsakemu živemu bitju. Močnejši prežijo na šibkejše in jih držijo v nenehnem strahu in bojazni. Tudi šibkejši po svoje pogosto prežijo na močnejše in jih nadlegujejo ter nenehno vznemirjajo. Spomni se na neštete vrste mrčesa, ki se množijo na telesu vsake živali in ko letijo naokrog, zabadajo svoja žela vanje. Ti insekti imajo še druge insekte, ki so še manjši od njih in jih mučijo. In tako je na vsaki strani, spredaj in zadaj, zgoraj in spodaj vsaka žival obdana s sovražniki, ki jo neprestano pehajo v bedo in uničenje.

Samo človek, je dejal Demej, je po vsem videzu deloma izjema tega pravila. Z družbenimi povezavami zlahka premaga tigre in medvede, katerih večja moč in spretnost jih naravno usposablja, da prežijo nanj.

Prav nasprotno, je vpil Filo, tu so enolična in enaka načela narave kar najbolj očitna. Res je, da se človek lahko s povezavami dvigne nad vse svoje *realne* sovražnike in postane gospodar celotnega živalskega stvarstva, toda ali si ni neposredno ustvaril *imaginarnih* sovražnikov, demonov svoje fantazije, ki ga polnijo s praznovernim strahom in mu uničujejo vsako uživanje življenja? Kot si domišlja, postane njegovo veselje v njegovih očeh zločin, njegova hrana in počitek budita pohujšanja in napadata; njegov zdrav spanec in sanje priskrbijo novo gradivo za mučen strah in celo smrt, njegovo zatočišče pred vsem drugim zlom mu pomeni samo strah pred neskončnimi in neštetimi nadlogami. Volk ni za plašno čredo ovčic večja nadloga, kot je praznoverje za prestrašene duše klavnih smrtnikov.

Razen tega pa razmisli tole, Demej: kakšne nove sovražnike si ni vse izmislila prav ta družba, ki obvladuje divje živali, naše naravne sovražnike! Kakšne nadloge in beda niso vse prišle z njo! Človek je sam sebi največji sovražnik! Zatiranje, krivice, zaničevanje, sramotitev,

nasilje, upornost, sovraštvo, obrekovanje, izdajstvo, sleparstvo itd; z vsem tem ljudje trpinčijo drug drugega in kaj kmalu bi uničili to družbo, ki so jo sami oblikovali, če se ne bi bali še večjega zla, ki mora spremljati njen razkroj.

Toda kljub tem zunanjim napadom, je dejal Demej, živali ali ljudje in vsi elementi s strašnega seznama nadlog, ki nas ogrožajo, – vse to ni nič v primeri s tistimi, ki nastajajo v nas samih, zaradi motenega stanja našega duha in telesa. Koliko ljudi je podvrženih dolgotrajnim mukam bolezni? Poslušaj patetično naštevaje velikega pesnika:

Žolčni kamni, rane na želodcu, črevesni krči,  
demonška blaznost, mračna potrtost,  
mesečnost, ginevajoča onemoglost,  
hiranje in uničujoča kuga.

Premetavanje je bilo strašno in vzdihni globoki: *Obup*  
je bedel ob posteljah bolnikov.

Nad njim pa je zmagoslavna *Smrt* vihtela svojo koso,  
vendar je z udarcem odlašala, čeprav so jo pogosto  
klicali kot svojo poglavitno dobrino in zadnje upanje.<sup>2</sup>

Ta nered duha, je nadaljeval Demej, je, čeprav bolj prikrit, pa nemara nič manj temačen in neprijeten. Kesanje, sram, tesnoba, jeza, razočaranje, bojazen, strah, malodušnost, obup – kdo vse ni pretrpel v življenju neusmiljenega napada teh muk? Koliko ljudi je, ki so komajda kdaj čutili boljše občutke? Delo in revščina, ki ju vsakdo prezira, sta gotovo usoda zelo velikega števila ljudi in tistih nekaj privilegiranih ljudi, ki uživajo v udobju in razkošju, ne bo nikoli doseglo zadovoljstva ali resnične sreče. Vse dobrine tega življenja skupaj ne morejo osrečiti človeka, toda vsa zla skupaj ga onesrečijo, in skoraj vsaka od teh zlih stvari (in kdo bi bil prost od vseh?) ter pogosto odsotnost ene same dobrine (in kdo neki ima vse?) zadostuje, da se življenje neprijetno zaobrne.

---

2. Milton, *Paradise Lost*, IX, str. 485-493.



Če bi ta svet nenadoma obiskal tujec, bi mu kot primer zla pokazal bolnišnico, polno bolezní, ječo, v kateri se gnetejo hudodelci in dolžniki, bojno polje, posejano z mrličí, ladjevje, ki tone v ocean, narod, ki propada zaradi tiranije, pomanjkanja in kužnih bolezní. In kam naj bi ga peljal, da bi mi pokazal svetlejšo stran življenja ter mu dal vedeti, kaj je užitek? Na ples, v opero ali na dvor? Upravičeno bi mislil, da mu kažem edinole raznovrstnost gorja in žalosti.

Takim osupljivim primerom se ni mogoče izogniti, toda opravičevanje bi še bolj otežilo tožbo. Zakaj se vsi ljudje v vseh časih, vprašam, nenehno pritožujejo nad življenjsko bedo? ... Do teh tožb niso upravičeni, pravijo nekateri: pritožbe izhajajo samo iz njihove nezadovoljne, čemerne in bojzljive naravnosti. ... In, odgovarjam, ali obstaja lahko kakšna bolj zanesljiva utemeljitev bede, kot je taka nesrečno zasnovana človekova narava?

Toda če so v resnici tako nesrečni, kot trdijo, je dejal moj nasprotnik, zakaj se tako oklepajo življenja? ...

Nezadovoljni z življenjem, v strahu pred smrtjo.

To je skrivna veriga, pravim, ki nas vklepa. Strah in ne podkupovanje nas napeljuje k nadaljevanju našega obstoja.

Nasprotnik utegne vztrajati, da gre samo za napačno občutljivost, ki jo dopušča nekaj preobčutljivih duhov, ki so razširili te pritožbe po celotnem človeškem rodu. ... In kaj je ta občutljivost, vprašujem, ki jo grajate? Ali je kaj bolj občutljivega od vseh življenjskih užitkov in bolečin. In če je človek z rahločutno, pretanjeno naravo, bolj živ od preostalega sveta, je prav tako bolj nesrečen od drugih ljudi, kakšno sodbo moramo oblikovati na splošno o človekovem življenju?

Naj ljudje odložijo svojo nesrečo, pravi naš nasprotnik, in se bodo dobro počutili. Radi izumljajo lastno bedo... Ne! pravim: iz njihove zaspčnosti izhaja bojzljiva medlost, razočaranje, neprijetnost, težave, dejavnost in častihlepnost.

To, kar si omenjal, lahko opazujem pri nekaterih drugih ljudeh, je odvrnil Kleant: priznam pa, da čutim zelo malo ali nič tega v sebi in upam, da to občutje ni tako, kot si nam ga predstavil.

Če v sebi ne čutiš človeške bede, je vpil Demej, ti čestitam, da si tako srečen in izjemen. Drugi, ki so navidezno kar najbolj uspešni, se ne sramujejo izražati svojih pritožb v najbolj žalostnih tonih. Spremljajmo velikega, srečnega kralja, Karla V., kako se je, utrujen od človeške veličine, odpovedal vsem svojim širnim ozemljem v korist svojega sina. V poslednjem ognjevitim govoru ob tej znameniti priložnosti je javno priznal, *da se je z največjo srečo, ki jo je kdajkoli užival, mešalo toliko nesreče, da bi lahko upravičeno rekel, kako ni nikoli užil nobenega zadovoljstva ali zadovoljitve*. Toda, ali mu je pokoj, v katerega se je zatekel, prinesel kaj večjo srečo? Če lahko verjamemo pričevanju njegovega sina, se je začelo njegovo obžalovanje prav z dnem, ko se je odpovedal prestolu.

Cicerova sreča je od majhnega začetka zrasla do največjega leska in slave: pa vendar, kakšne patetične tožbe o življenjskem zlu vsebujejo tako njegova zasebna pisma kot tudi filozofske razprave. In primerno lastni izkušnji uvede Katona, velikega, srečnega Katona, ki je na stara leta ugovarjal, češ, če bi mu ponudili novo življenje, bi zavrnil sedanjega.

Vprašaj samega sebe, vprašaj svoje znance, ali bi še enkrat živeli zadnjih deset ali dvajset let svojega življenja. Ne! toda naslednjih dvajset let bo gotovo bolje:

In v upanju, da bo dobil ostanke življenja,

Kar začetek vedrega toka ne more dati.<sup>3</sup>

Tako so končno spoznali (takšna je veličina človeške bede, da poravna celo protislovja), da se pritožujejo hkrati zaradi kratkosti življenja in zaradi njegove ničevosti in bridkosti.

---

3. John Dryden, *Aureng-Zebe*, 4. dej., 1. prizor.

In ali je mogoče, Kleant, je dejal Filo, da po vseh teh razmišljanjih in še mnogih drugih, ki bi jih bilo moč navesti, še vedno vztrajaš v svojem antropomorfizmu in trdiš, da imajo moralni atributi božanstva, se pravi, njegova pravičnost, dobrohotnost, milost in poštenost isto naravo kot človekove vrline? Božja moč je po našem mnenju neskončna; karkoli hoče, je uresničeno; toda niti človek niti kakšno drugo živo bitje ni srečno: torej bog noče njihove sreče. Njegova modrost je neskončna: pri izbiranju sredstev za doseganje kateregakoli cilja se nikoli ne zmoti, toda tok narave ne nagiba k človeški ali živalski sreči. Tok narave torej ni bil ustvarjen za ta namen. Če imamo pred očmi celotno področje človekovega spoznanja, ni bolj zanesljivih in nezmotljivih sklepov, kot so pravkar navedeni. V kakšnem pogledu torej božja dobrohotnost in milost spominja na človekovo dobrohotnost in milost?

Na staro Epikurjevo vprašanje še vedno ni odgovora.

Ali je bog voljan preprečiti zlo, vendar tega ni sposoben? V tem primeru ni vsemogočen. Ali je torej sposoben, vendar ni voljan? Torej je zlonameren. Ali je sposoben in voljan? Od kod potem zlo?

Ti, Kleant, pripisuješ (in po moje upravičeno) namen in namero naravi. Toda kaj, rotim te, je predmet te nenavadne umetnije in organizacije, ki jo narava kaže v vseh živih bitjih? Gola ohranitev posameznikov in razmnoževanje vrst. Zdi se, da bi bilo to dovolj za njen namen, če bi bilo to zaporedje zajamčeno v univerzumu brez vsakršne skrbi za srečo njegovih članov. Sredstev za ta namen ni: ni mehanizma, ki bi dajal edinole užitek ali lagodnost: ni skladišča čistega veselja in zadovoljstva: ni prizanesljivosti brez pomanjkanja ali nuje. Vsekakor nekaj fenomenov te vrste presegajo še pomembnejši nasprotni fenomeni.

Naš smisel za glasbo, za harmonijo in seveda za lepoto vseh vrst nam daje zadovoljstvo, ki ni absolutno nujno za ohranitev in razmnoževanje vrste. Toda kakšne strašne bolečine povzročajo po drugi strani protin, slepota, migrene, zobobol, revmatizem, kjer so poškodbe organizmov majhne ali pa neozdravljive. Veselje, smeh, igra, razigranost – vse to se zdi brezciljno zadovoljstvo, ki nima nadaljnjega cilja: otožnost,



melanholija, nezadovoljstvo, praznoverje so bolečine iste narave. Kako naj se v teh pogojih potemtakem kaže v smislu tvojega antropomorfizma sama božja dobrohotnost? Samo mi mistiki, kot nas izvoliš imenovati, lahko razložimo to čudno mešanico fenomenov, in sicer tako, da jo izpeljemo iz neskončno popolnih, vendar nedoumljivih atributov.

Ali si se, Filo, končno, je dejal Kleant z nasmehom, odpovedal svojim nameram? Tvoje dolgotrajno strinjanje z Demejem me je malce presenetilo; toda spoznal sem, kje si ves čas na skrivnem postavljaj topove proti meni. Moram priznati, da si zdaj odkril predmet, ki je vreden tvojega plemenitega duha nasprotovanja in polemike. Če bi uspel v pričujoči točki in dokazal, da je človeštvo nesrečno in pokvarjeno, bi to takoj pomenilo konec vsakršne religije. Čemu sploh dokazovati naravne attribute božanstva, ko pa so moralni še vedno dvomljivi in negotovi?

Zlahka se spotikaš, je odgovoril Demej, ob najbolj nedolžna in na splošno sprejeta mnenja, razširjena celo med samimi religioznimi in pobožnimi ljudmi; in nič ne more biti bolj presenetljivo kot odkriti snov, ki zadeva človeško šibkost in bedo, obdolženo za nič manj kot za ateizem in brezbožnost. Pravim, da noben pobožen duhovnik in pridigar, ki je preizkušal svojo retoriko na tem plodnem predmetu, stvari ni vzel zlahka, in to zaradi reševanja težav, ki jo utegnejo spremljati. Ta svet je točka v primerjavi z univerzumom; življenje pa je trenutek v primerjavi z večnostjo. Pričujoči zli pojavi bodo torej popravljeni na drugem področju in v nekem prihodnjem obdobju obstoja. In človekove oči, ki so odprte za širše vidike stvari, vidijo celoten sklop v splošnem zakonu in z občudovanjem sledijo božji dobroti in pravičnosti po vsem blodnjaku in zamo-tanosti njegove previdnosti.

Ne, je odgovoril Kleant, Ne! Teh poljubnih predpostavk ne moremo dopustiti, ker so v nasprotju z očitnimi in neizpodbitnimi dejstvi. Od kod bi sicer vedeli za katerikoli vzrok, če ne iz njegovega znanega učinka? Kako naj bi bila katerakoli hipoteza dokazana razen na podlagi očitnega pojava? Utemeljevati neko hipotezo z drugo je nekaj, kar je popolnoma v zraku. In največ, kar dosežemo s temi ugibanji in izmisleki,

je potrjevanje gole možnosti našega mnenja; nikoli pa v teh pogojih ne moremo dokazati njegove realnosti.

Edina pot za podporo božje dobrote (in to je tisto, kar bi rad dodal), je popolno zanikanje človekove bede in zlobnosti. Tvoja predstavitev je pretirana; tvoji otožni pogledi večinoma izmišljeni; tvoja sklepanja nasprotujejo dejstvu in izkušnji. Zdravje je bolj običajno kot bolezen; uživanje bolj kot trpljenje; sreča bolj kot beda. In za eno nadlogo, na katero naletimo, dobimo na koncu sto užitkov.

Če sprejmemo tvoje stališče, ki je sicer skrajno dvomljivo, je odvrnil Filo, moraš hkrati dopustiti tole: če so bolečine manj pogoste od užitkov, so pa zato neskončno bolj silovite in trajne. Ena ura bolečine je pogosto sposobna odtehtati dni, tedne in mesece našega običajnega neokusnega uživanja; in koliko dni, tednov in mesecev bi odtehtalo posamezno in najhujše mučenje? Veselje je le redko sposobno doseči ekstazo in navdušenje. Nikakor pa ne more trajati dolgo časa na svojem vrhuncu in vzvišenosti. Duh izgine, živci se pomirijo, organizem je moten, užitek se hitro izrodi v utrujenost in nelagodje. Toda bolečina pogosto, o moj Bog, večja muke in trpljenje; in čim dlje to traja, vedno bolj postaja pravo trpljenje in mučenje. Potrpljenje mine, obide nas žalost, hrabrost opeša in nič drugega ne more končati naše bede, kot da odstranimo njen vzrok ali pa kak drug dogodek, ki je edina odrešitev vsega zla, a ga zaradi naše naravne neumnosti motrimo s še večjo grozo in osuplostjo.

Toda ne vztrajam na tej témi, je nadaljeval Filo, čeprav je kar najbolj jasna, zanesljiva in pomembna. Moram pa si dovoliti in te opomniti, Kleant, da si se lotil spora o kar najbolj nevarnem predmetu razprave in da se ne zavedaš, da uvajaš popoln skepticizem v najbolj bistvene člene naravne in razodete teologije. Kaj! Ali ni nobene metode za utrditev upravičenega temelja religije, ne da bi dopustili srečo človeškega življenja in ohranili nadaljevanje obstoja celo na tem svetu, z vsemi njegovimi bolečinami, betežnostmi, neprijetnostmi in neumnostmi vred, da bi bilo življenje primerno in želeno! To je vendar v nasprotju s čustvi in izkušnjo vsakega človeka: to je v nasprotju z neuničljivo avtoriteto. Proti njej ne

bo nikoli možen odločilen dokaz; niti ne moreš izračunavati, ocenjevati in primerjati vseh bolečin in vseh užitkov v življenju vseh ljudi in vseh živih bitij. In to pač zato, ker si pustil celoten religiozni sistem na točki, ki mora biti po svoji naravi vedno negotova, tako molče priznavaš, da je prav tako negotov tudi ta sistem.

Toda če ti dopustim trditev, v katero ne bo nikoli nihče verjel, ti pa je ne moreš dokazati, namreč, da živalska ali vsaj človeška sreča presegata njuno bedo, s tem ne bi dosegel ničesar. To nikakor ni tisto, kar pričakujemo od neskončne moči, neskončne modrosti in neskončne dobrote. Zakaj je sploh na svetu beda? Gotovo ne po naključju. Torej ima svoj vzrok. Izhaja iz božje namere? Toda bog je popolnoma dobrohoten. Je v nasprotju z njegovo namero? Bog je vendar vseomogočen. Nič ne more omajati trdnosti tega sklepanja, ki je tako kratko, tako jasno in tako prepričljivo; zagovarjamo pa mnenje, da ti predmeti presegajo vse človeške sposobnosti in da pri njih ni mogoče uporabljati naših običajnih meril za resnico ali neresnico; to pa je stališče, na katerem sem že dolgo časa vztrajal, ti pa si ga že od vsega začetka zaničljivo in ogorčeno zavračal.

Toda zadovoljen bom, če se bom mirno umaknil s teh obrambnih okopov, zanikam namreč, da si me prisilil vanje. Dopustil bom, da sta bolečina in beda v človeku *združljivi* z božjo neskončno močjo in dobroto, in to celo v tvojem smislu teh atributov. Zgolj možna *združljivost* ni dovolj. *Dokazati* moraš čiste, nemešane in nenadzorljive attribute na podlagi pričujočih mešanih in zmedenih fenomenov in samo na njihove podlagi. To pa je brezupen podvig! Če bi bili fenomeni še tako čisti in nemešani, pa zaradi svoje končnosti ne bi ustrezali temu namenu. Koliko manj tam, kjer so tako neskladni in protislovn!

Kar se mojega dokazovanja tiče, Kleant, sem popolnoma miren glede mojega argumenta. Tu imam zmago v žepu! Prej, ko smo se pričkali o naravnih atributih uma in načrtovanja, sem potreboval vso svojo skeptično in metafizično premetenost, da bi se izognil tvojim prijemom. Pri opazovanju univerzuma in njegovih delov, zlasti teh, nas osuplja lepota in primernost smotnostnega vzroka zaradi neustavljive sile, spričo katere



se zdijo vsi ugovori (kar po moje dejansko so) zgolj dlakocepstvo in sofizmi; sploh ne vem, kako je bilo mogoče, da smo jim pripisovali tako težo. Ni pa nobenega vidika človekovega življenja ali pogoja človeštva, iz katerega bi bilo mogoče brez največje nasilnosti izpeljati moralne atribute ali spoznati tisto neskončno dobrohotnost, ki je združena z neskončno močjo in neskončno modrostjo, ki jo moramo odkriti edinole z očmi vere. Zdaj moraš poprijeti za delovna vesla in podpreti svoje filozofske bistrumnosti spricho zapovedi golega razuma in izkušnje.

## ENAJSTI DEL

Pomisljam si, da ti ne bi dovolil, je dejal Kicass, ker slušim pogosto poučevanje besede neskončno, ki jo srečamo v vsaki teoloških spisih, kar spominja bolj na panegrik kot na filozofijo; in ker ti bolje slušilo katerenkoli smotru sklepanja in celo religiji, če bi znali biti zadovoljni z bolj natančnimi in zmernimi izrazi. Temozi kot so običudovanja vredne, odlično, nenadkrjivo veliko, modro in sveto v zadostni meri polnijo človekovo domiljivo; in vse, kar je onkraj tega, vodi v nesriscel in ni na nobenega vpilva na razpoložnja in čustva. Če opustimo vse človeške analogije, Demej, kar je, kot se zdi tvoja namera v pričujočem predmetu, se bojim, da bomo zavrgli vse religijo in ostali brez pojma o velikem predmetu nalega običevanja. Če pa ohranimo analogija s človekom, možnosc zla v univerzumu nikoli ne bomo mogli uskluditi z neskončno atributi; le tako-velje pa bomo na osnovi zla dokuzali neskončne atribute. Toda ob predpostavki, da je stvarnik narave končno popoln, čeprav daleč prekasa človeštvo, bi lahko zadovoljivo razumeli naravno in moralno zlo in tako bi lahko razločili in uravnali vsak neprijeten fenomen. Potem bi lahko nasrje zlo, da bi se izognili večjemu. Da bi dosegli zaželeni cilj, bi se uklonili neprijetnosti; strahca, dobroti, ki jo vodi modrost in jo ovrčuje nejeza, bi utegnili ustvariti prav takšen svet, kakšen je sedaj. Tenc, Pito, ki v takoj urei, da se spopada z novimi pogledi, razmišljanji ter analogijami, rad bi te slišal ne dolgo, brez prekinitve.



## ENAJSTI DEL

Pomišljam si, da ti ne bi dovolil, je dejal Kleant, ker slutim pogosto ponavljanje besede *neskončen*, ki jo srečamo v vseh teoloških spisih, kar spominja bolj na panegirik kot na filozofijo; in ker bi bolj služilo kateremukoli smotru sklepanja in celo religiji, če bi znali biti zadovoljni z bolj natančnimi in zmernimi izrazi. Termini kot so *občudovanja vredno*, *odlično*, *nenadkriljivo veliko*, *modro* in *sveto* v zadostni meri polnijo človekovo domišljijo; in vse, kar je onkraj tega, vodi v nesmisel in nima nobenega vpliva na razpoloženja in čustva. Če opustimo vse človeške analogije, Demej, kar je, kot se zdi tvoja namera v pričujočem predmetu, se bojim, da bomo zavrgli vso religijo in ostali brez pojma o velikem predmetu našega oboževanja. Če pa obdržimo analogijo s človekom, mešanice zla v univerzumu nikoli ne bomo mogli uskladiti z neskončnimi atributi; še toliko težje pa bomo na osnovi zla dokazali neskončne attribute. Toda ob predpostavki, da je stvarnik narave končno popoln, čeprav daleč prekaša človeštvo, bi lahko zadovoljivo razložili naravno in moralno zlo in tako bi lahko razložili in uravnali vsak neprijeten fenomen. Potem bi iskali manjše zlo, da bi se izognili večjemu. Da bi dosegli zaželeni cilj, bi se uklonili neprijetnosti; skratka, dobrota, ki jo vodi modrost in jo omejuje nujnost, bi utegnila ustvariti prav takšen svet, kakršen je sedanji. Tebe, Filo, ki si takoj nared, da se spopadeš z novimi pogledi, razmišljanji ter analogijami; rad bi te slišal na dolgo, brez prekinitev,



kaj meniš o tej novi teoriji, in če zasluži tvojo pozornost, bi jo morebiti kasneje, ko bova imela več časa, bolj primerno oblikovala.

Moji nazori, je odgovoril Filo, niso tako pomembni, da bi iz njih napravili skrivnost in zato bom brez slepomišljenja povedal, kar mislim v zvezi s pričujočim predmetom. Po moje bi morali sprejeti tole mnenje: če je zelo omejeni razum, ki prav nič ne ve o univerzumu, prepričan, da je plod zelo dobrega, modrega in mogočnega bitja, ki pa je obenem končno, bi sam zgolj na podlagi svoje domneve *vnaprej* oblikoval drugačen pojem od tistega, ki ga poznamo iz izkušnje; nikoli pa si ne bi zgolj na podlagi teh atributov vzroka, ki jih poznam, domišljjal, da bi utegnil biti učinek tako poln pokvarjenosti, bede in nereda, kot se to dogaja v tem življenju. Predpostavljajmo, da je bila neka oseba vržena v svet, za katerega je bila prepričana, da je izdelek vzvišenega in dobrohotnega bitja; nemara bi bila presenečena in razočarana; toda svojega prejšnjega prepričanja ne bi nikoli preklicala, če le stoji na zelo trdnem argumentu; ker pa bi se morala taka omejena pamet zavedati svoje slepote in nevednosti, bi morala dopustiti, da obstaja mnogo rešitev fenomenov, ki pa se bodo za vselej izmaknili človekovemu razumevanju. Toda vzemimo, kar je za človeka nekaj realnega, da to bitje ni vnaprej prepričano o najvišjem razumu, ki je dobrohoten in močan, ampak gradi tako prepričanje na podlagi pojavnosti stvari; to pa stvar popolnoma spremeni, saj to bitje nikoli ne bi našlo nikakršnega razloga za tak sklep. Lahko bi bilo popolnoma prepričano o ozkih mejah svojega razuma, toda to mu ne bi pomagalo pri sklepanju, ki zadeva najvišjo moč, ker bi moralo sklepati na podlagi tega, kar vé in ne na podlagi tega, česar ne vé. Kolikor bolj pretiravaš z njegovo šibkostjo in nevednostjo, tem bolj plaho bo postalo, in tudi bolj bo prepričano, da je tak predmet zunaj dosega njegovih sposobnosti. Torej si dolžan sklepati edinole na podlagi znanih fenomenov in opustiti vsako svojevoljno predpostavko ali domnevo.

Če bi ti pokazal hišo ali palačo, kjer ne bi bilo niti eno stanovanje primerno ali ustrezno; kjer bi bila okna, vrata, požarni hodniki, stopnice in celotna ureditev poslopja, izvor hrupa, zmede, utrujenosti in skrajne

vročine ali mraza, bi gotovo grajal izdelek brez vsakršne nadaljnje raziskave. Arhitekt bi zaman razkazoval svojo spretnost in ti dokazoval, da bi bilo še hujše zlo, če bi spremenil ta vrata ali to okno. Kar pravi, bi utegnilo biti nedvomno resnično. Sprememba ene nadrobnosti, medtem ko ostajajo drugi deli poslopja nespremenjeni, lahko samo še poveča nevšečnosti. Pa še vedno bi na splošno lahko zatrjeval, da bi spreten in dobronameren arhitekt lahko oblikoval tak načrt celote ter prilagodil dele tako, da bi odpravil vse ali večino teh nevšečnosti. Njegovo nepoznavanje ali celo tvoje lastno nepoznavanje takšnega načrta, te ne bi nikoli prepričalo o njegovi nemožnosti. Če boš odkril kakšno neprijetnost in deformacijo v posloplju, boš, ne da bi se zatopil v podrobnosti, vedno obsojal arhitekta.

☀️ Skratka, ponavljam vprašanje: ali je svet, kakor si ga zamišljamo na splošno in kot se nam kaže v življenju, drugačen od tega, kar človek ali njemu podobno omejeno bitje *vnaprej* pričakuje od zelo močnega, modrega in dobrohotnega božanstva? Precej čuden predsodek bi bil zagovarjati nasprotno. Na tej podlagi sklepam, da – ne glede na to, kako skladen je nemara svet, če dopustimo nekatere predpostavke in domneve, z idejo takšnega Boga – ne moremo sklepati na njegov obstoj. Skladnost ni absolutno zanikana, zanikano je zgolj sklepanje. Domneve, zlasti še, če je neskončnost izključena iz božjih atributov, bi nemara zadostovale za dokaz skladnosti, ne morejo pa biti temelj za kakršnokoli sklepanje.

☀️ Zdi se, da so štiri okoliščine, od katerih so odvisne vse tegobe ali vsaj njihov večji del, ki nadlegujejo čutno bitje in nemara so vse te okoliščine nujne in neizogibne. Zelo malo vemo, kaj je onkraj vsakdanjega življenja, pa tudi, kaj je v njem. In tako je z ozirom na zgradbo univerzuma še tako tvegana domneva lahko upravičena, še tako sprejemljiva domneva pa zmotna. Vse, kar sodi k človekovemu razumu v tej globoki nevednosti in nejasnosti, je to, da mora biti skeptičen ali vsaj previden ter ne sme priznavati sploh nobene hipoteze, še najmanj tiste, ki je ne podpira videz verjetnosti. Zagovarjam misel, da se to dogaja v zvezi z vsemi vzroki zla in z vsemi okoliščinami, od katerih je zlo

odvisno. Nobena od njih se ne kaže človekovemu razumu niti najmanj nujna ali neizogibna niti jih ne moremo predpostavljati kot takšne brez skrajne stopnje domišljije.

Prva okoliščina, ki uvaja zlo, je tista smotrna naravnost živih bitij, s katero jih tako bolečina kot užitek silita v delovanje in povzročata budnost pri velikem cilju samoohranitve. Za ta namen človeškemu razumu po vsem videzu zadostuje sam užitek v različnih stopnjah. Vsa živa bitja lahko nenehno uživajo, vendar pa, ko začne nanje pritiskati kakšna od naravnih nujnosti, kot so žeja, lakota, utrujenost, verjetno čutijo namesto bolečine zmanjšanje užitka, zaradi česar začno iskati tisti predmet, ki je nujen za njihov obstanek. Človek se žene za užitkom prav tako vneto, kot se izogiba bolečini; nemara je bil tako ustvarjen. Živeti brez vsake bolečine se zdi čisto mogoče. Zakaj je torej vsako živo bitje dovzetno za ta občutek? Če je lahko živo bitje kakšno uro brez bolečine, bi lahko uživalo stalno imunost pred njo; za to, da bi bili njegovi organi dovzetni za ta občutek, bi bilo potrebno prav toliko načrtovanja kot za vid, sluh ali katerokoli drugo čutilo. Ali naj domnevamo, da je takšna organizacija brez kakršnegakoli razloga? In ali naj gradimo na tej domnevi kot na najbolj zanesljivi resnici?

Toda občutljivost za bolečine sama ne bi povzročala bolečin, če ne bi bilo *druge* okoliščine, tj. vodenja sveta s pomočjo splošnih zakonov, kar se nikakor ne zdi nujno za zares popolno bitje. Res je, če bi vse stvari vodile posamezne volje, bi bil tok narave nenehno prekinjan in nihče ne bi uporabljal svojega razuma za vodenje življenja. Toda ali ne bi kakšna druga posamezna volja odpravila te neprijetnosti? Skratka, ali ne bi Bog pokončal vsega zla, kjerkoli bi naletel nanj in ustvaril vseh dobrin brez vsakršne priprave ali dolgega razvoja vzrokov in učinkov?

Razen tega moramo premisliti vprašanje, ali se nam glede na sedanjo organizacijo sveta v toku narave, ki jo sicer imamo za izjemno pravilno, ne kaže taka. Mnogi dogodki so negotovi in mnogi so razočarali naša pričakovanja. Zdravje in bolezen, mirno in viharno vreme z neskončnim številom drugih nezgod, katerih vzroki so neznani in spremenljivi, imajo



velik vpliv na usodo posamezne osebe in na blaginjo družbe; in po svoje je seveda vse človeško življenje odvisno od takšnih nezdod. Bitje torej, ki bi vedelo za skrivne vzmeti univerzuma, bi lahko brez težav s posebno voljo spremenilo vse te nezdode v dobro človeštva in osrečilo ves svet, ne da bi se v teh operacijah samo izdalo. Brodovje, čigar namen je koristiti družbi, lahko vedno naleti na ugoden veter. Dobri principi uživajo zdravje in dolgo življenje. Osebe, rojene za oblast in veljavo, naj bi imele dober značaj in krepostna nagnjenja. Nekaj takšnih primerov, vodenih pravilno in modro, bi spremenilo lice sveta: in ne bi se več zdelo, da motijo tok narave ali begajo človekovo vodenje življenja, kot ga sedanja organizacija stvari, kjer so vzroki skrivni, spremenljivi in pomešani. Majhen poseg v možgane Kaligule v njegovem otroštvu bi ga utegnil spremeniti v Trajana. En val, malce višji od drugih, bi pokopal Cezarja in njegovo usodo na dno oceana, kar bi lahko dalo svobodo velikemu delu človeštva. Lahko da, kolikor vemo, obstajajo dobri razlogi, da Previdnost ne posega na tak način, vendar jih ne poznamo in čeprav bi bila že gola predpostavka, da taki razlogi obstajajo, dovolj, da bi *rešila* sklep glede božjih atributov, gotovo ne bi bila dovolj, da bi ta sklep tudi *utemeljila*.

Če bi vsako stvar v univerzumu vodili splošni zakoni in bi bila vsa živa bitja občutljiva za bolečine, bi bilo komajda verjetno, da bi nekatera zla povzročili pretresi v materiji in različnih skupnih in nasprotujočih si delovanjih v zvezi s splošnimi zakoni; toda takšna zla bi bila zelo redka, če ne bi bilo *tretje* okoliščine, ki sem jo hotel omeniti, tj. velike neenakomernosti moči in zmožnosti, ki so dane vsakemu posameznemu bitju. Tako dobro so prilagojeni organi in zmožnosti vseh živih bitij in tako dobro so opremljeni za njihovo ohranitev, da – kolikor daleč seže zgodovina oziroma izročilo – ni bila v univerzumu iztrebljena niti ena sama živalska vrsta. Vsako živo bitje ima zahtevano opremo, ta pa ima tako natančno organizacijo, da bi moralo bitje zaradi njenega večjega pomanjkanja poginiti. Kjerkoli ena moč naraste, se druge sorazmerno zmanjšajo. Živali, ki se odlikujejo v hitrosti, navadno niso močne. Tiste,

ki imajo oboje, so nepopolne v kakšnem drugem čutilu ali pa jih žene kar najbolj lakomna nuja. Človeška vrsta, katere glavna odlika sta razum in bistrost, od vseh drugih živih bitij kar najbolj potrebuje telesne sposobnosti, ki ji najbolj primanjkujejo, saj je brez obleke, brez orožja, brez hrane, brez stanovanja, brez vsakršne življenjske udobnosti, vendar človek zaupa lastni spretnosti in podjetnosti. Skratka, zdi se, da je narava izoblikovala natančen izračun tega, kar je nujno za njena bitja; in podobno kot *trd gospodar* mu daje komaj kaj več moči ali sposobnosti, kot pa je, strogo vzeto, dovolj za zadovoljitev življenjske nuje. *Dobri starši* bi mu priskrbeli veliko zalogo, da bi se zavaroval pred nesrečami, in mu zagotovili srečo in blaginjo tudi v najbolj nesrečnih okoliščinah. Nobena življenjska pot ne bi smela biti tako obdana z nevarnostmi, da bi že najmanjši odklon od prave poti po pomoti ali nuji, moral povzročiti našo bedo ali uničenje. Zagotovljeno bi moralo biti kakšno skladišče, kakšen fond za zavarovanje sreče; sposobnosti in potrebe ne bi smele biti prilagojene na tako trdo varčnost. Stvarnik narave je nepredstavljivo močan; njegova moč velja za veliko, če že ni sploh neizčrpna: kolikor lahko sodimo, ni nobenega razloga za njegovo strogo skopost pri ravnanju s svojimi bitji. Bolje bi bilo, če bi bila njegova moč skrajno omejena in bi ustvaril manj živih bitij, bi jih pa zato oskrbel z večjim številom sposobnosti za njihovo srečo in ohranitev. Gradbenika nimamo za razsodnega, če se loti načrta, ki presega zaloge, ki bi mu omogočile končati delo.

Da bi ozdravili večino zla v človekovem življenju, ne zahtevam, da bi moral imeti človek orlove peruti, jelenovo hitrost, volovsko moč, levje ude, krokodilje ali nosorogove luskine, še manj zahtevam pamet angela ali kerubina. Zadovoljen sem s povečanjem ene same moči ali sposobnosti človekove duše. Naj bo obdarjen z večjo naklonjenostjo do delavnosti in dela; z živahnejšo duševno prožnostjo in duhovno aktivnostjo, z bolj stalnim nagnjenjem k delu in marljivosti. Naj bo celotna vrsta naravno enako delavna, do česar bi se lahko mnogi posamezniki dokopali z navado in razmišljanjem; in najbolj koristne posledice brez

vsakršnega olajšanja zla, – vse to bi bilo neposredni in nujni plod tega darila. Skoraj vsemu moralnemu pa tudi naravnemu zlu v človekovem življenju je kriva lenoba; in naša vrsta bi bila po svojem izvornem sestavu svoje zgradbe osvobojena te grešnosti ali betežnosti; temu bi tako sledilo popolno obdelovanje zemlje, izboljšanje umetnosti in proizvodnje, natančno izvrševanje prave službe in dolžnosti; in ljudje bi lahko takoj v polnosti dosegli tisto stanje družbe, ki ga tako nepopolno dosega tudi najbolje urejena vlada. Tako kot je delavnost največ vredna sposobnost izmed vseh drugih, se zdi, da je narava, ustrezno svojim običajnim postopkom, opremila ljudi z zelo varčnimi rokami in jih raje strogo kaznuje za njihove pomanjkljivosti, kot pa nagrajuje za njihove dosežke. Človeka vodi tako, da ga lahko samo največja nuja prisili k delu, služi mu tudi za njegove preostale potrebe, da bi vsaj malo odtehtala njegovo lenobo in ga v večji meri opremila s sposobnostjo, za katero se zdi, da je bil prikrajšan. Naša zahteva bi bila tu zelo skromna in zato tudi bolj pametna. Če zahtevamo dar najvišjega bistrumja in razsodnosti, bolj pretanjeni okus za lepoto, bolj nežno občutljivost za dobroto in prijateljstvo, bi nam utegnilo biti rečeno, da hočemo sami sebe povišati na višjo stopnjo bivanja; da darilo, ki ga zahtevamo, ni primerno našemu stanju in okoliščinam, in da bi nam bilo samo v pogubo. Toda, ponavljam, težko je, da se moramo ob tem, ko smo vrženi v svet, ki je tako poln pomanjkljivosti in nujnosti in v katerem je skoraj vsako bitje in prvina bodisi naš sovražnik bodisi nam odreka svojo pomoč, bojevati tudi z lastnim značajem in da smo prikrajšani za tisto sposobnost, ki nas edina lahko zaščiti pred tem pomnoženim zlom.

Četrta okoliščina, iz katere raste beda in zlo univerzuma, je nenančajna izdelava vseh vzmeti in načel velikega mehanizma narave. Priznati je treba, da je nekaj delov univerzuma, za katere se zdi, da ne služijo nobenemu cilju in katerih odstranitev ne bi povzročila vidne okvare in nereda znotraj celote. Deli so odvisni drug od drugega; nobenega se ni mogoče dotakniti, ne da bi v večji ali manjši meri vplival na preostale. Toda hkrati moramo opozoriti, da noben od teh delov ali načel, kakorkoli



so že koristna, ni tako natančno prilagojen, da bi se držal natančno tistih meja, v katerih je koristen; so pa vsi sposobni ob vsaki priložnosti planiti zdaj v eno zdaj v drugo skrajnost. Lahko si predstavljamo, da se tega velikanskega izdelka še ni dotaknila zadnja roka njegovega ustvarjalca; tako malo dokončan je vsak del in tako grobe so poteze, s katerimi so izdelani. Tako so vetrovi potrebni, da prenašajo hlape vzdolž površine zemeljske oble; in da pomagajo človeku pri plovbi; toda kako pogosto se vetrovi spremenijo v viharje in orkane ter postanejo pogubni? Deževje je koristno za gojenje vseh rastlin in živih bitij na svetu; toda kako pogosto je deževje preskromno? Kako pogosto je prekomerno? Toplota zahteva vse življenje in vegetacija; toda ne pojavlja se vedno v pravih sorazmerjih. Od mešanice in izločanja telesnih sokov sta odvisna zdravje in blaginja vseh živih bitij; toda deli ne izvajajo pravilno svojih pravih funkcij. Kaj je bolj koristnega od duhovnih strasti, častihlepnosti, domišljavosti, ljubezni in jeze? Toda kako pretrgajo svoje vezi in povzročijo pretrese v družbi? V univerzumu ni ničesar koristnega, kar zaradi čezmernosti ali pomanjkanja ne bi postalo pogubno; narava pa nas ne varuje z zahtevano natančnostjo pred neredom ali zmedo. Nepravilnost morebiti ni nikoli tako velika, da bi uničila celo človeško vrsto; toda pogosto je dovolj, da uniči in pahne v bedo posameznika.

Od sovpadanja teh *štirih* okoliščin je večinoma odvisno vse naravno zlo. Če bi bila vsa živa bitja neobčutljiva za bolečino ali če bi univerzumu vladale posamezne volje, zlo ne bi nikoli imelo dostopa v univerzum; in če bi bila živa bitja oskrbljena z veliko zalogo moči in sposobnosti onkraj tega, kar zahteva stroga nujnost; ali pa če bi bili posamezne vzmeti in načela univerzuma tako natančno zgrajeni, da bi vedno ohranile pravo mero in sredino; bi morale biti zelo malo zla v primerjavi s tem, kar čutimo danes. Kaj naj bi izjavili ob tem? Ali naj rečem, da te okoliščine niso nujne in da se utegnejo v aparatu univerzuma zlahka spremeniti? Ta odločitev se mi zdi preveč neprimerna za tako slepo in nevedno bitje, kot je človek. Bodimo v naših sklepih bolj skromni. Pripustimo, da bi v primeru, ko bi božjo dobroto (mislim na dobroto, ki je podobna človeški)

lahko utemeljili s kakršnimikoli sprejemljivimi razlogi *a priori*, ti fenomeni, čeprav neprijetni, ne bili dovolj, da bi to načelo razdejali; toda lahko smo zlahka ne vem kako spravljeni z njimi. Toda še vedno bomo trdili, da zato, ker dobrota ni predhodno utemeljena in mora biti izpeljana iz fenomenov, ni nobenega razloga za takšno izpeljevanje, saj je v univerzumu mnogo zla, ki bi ga bilo mogoče zlahka odpraviti, kolikor bi bilo človekovemu razumu dovoljeno, da razsoja o tem predmetu. Dovolj sem skeptik za domnevo, da so slabi pojavi kljub vsemu mojemu sklepanju združljivi s takimi atributi, kot jih predpostavljáš; toda gotovo ti pojavi ne bodo nikoli dokazali teh atributov. Takšen sklep ne more izhajati iz skepticizma, ampak izhaja iz pojavov in našega zaupanja v sklepanje, ki je izpeljano iz njih.

Poglejmo po tem univerzumu! Kakšno brezmejno obilje bitij, polnih življenja in oblik, polnih občutljivosti in dejavnosti! Ti občuduješ to nenavadno različnost in rodovitnost. Toda preišči malo bolj temeljito ta živa, edina bitja, ki si jih je vredno ogledati. Kako sovražna in uničevalna so drugo do drugega! Kako niso sposobna sprejemati lastne sreče! Kako so prezirljiva ali sovražna do opazovalca! Celota daje zgolj idejo slepe narave, prežete z velikim oživljajočim načelom, ki potiska iz svojega naročja brez rabsodnosti in starševske oskrbe svoje pohabljenе in nezrele otroke!

Tukaj se manihejski sistem izkaže za pravilno hipotezo za reševanje te težave: ni dvoma, da je v nekaterih pogledih zelo varljiva, a ima večjo verjetnost kot navadna hipoteza, ker daje sprejemljivo mnenje o čudni mešanici dobrega in zla, ki se dogaja v tem življenju. Toda če po drugi strani upoštevamo popolno enoličnost in skladnost delov univerzuma, ne bomo odkrili nobenega znaka boja zlonamernih z dobrohotnimi bitji. V čutenju občutljivih bitij je seveda nasprotje med bolečinami in uživanjem, vendar ali ne temeljijo vsi postopki narave na nasprotju med načeli toplega in hladnega, vlažnega in suhega, lahkega in težkega? Pravi sklep je, da je prvotni izvir vseh stvari popolnoma ravnodušen do vseh teh načel in da dobremu pred zlim ne daje nič

večje prednosti kot toplemu pred hladnim, suhemu pred vlažnim ali lahkemu pred težkim.

O prvih vzrokih univerzuma lahko postavimo naslednje štiri hipoteze: da vsebujejo popolno dobroto, da so polni sovraštva; da si nasprotujejo in vsebujejo tako dobroto kot sovraštvo; da niso niti dobri niti zli. Mešani fenomeni ne morejo nikoli dokazati prvih dveh enakih načel; zdi se, da enoličnost in stabilnost splošnih zakonov nasprotujeta tretji hipotezi. Četrta hipoteza se torej zdi daleč najbolj verjetna.

Kar smo dejali v zvezi z naravnim zlom, z majhnimi ali neznatnimi spremembami velja tudi za moralno zlo; nimamo pa nič boljšega razloga za sklepanje, da pravičnost najvišjega bitja spominja na človekovo pravičnost, kot ga imamo za sklepanje, da njegova dobrota spominja na človekovo. Da, mnogi mislijo, da imamo še vedno večji razlog, da izključimo iz njega moralno čustvo, tako kot ga čutimo, zakaj moralno zlo po mnenju mnogih mnogo bolj prevladuje nad moralnim dobrim kot pa naravno zlo nad naravnim dobrim.

Pa čeprav to ne bi bilo dovoljeno in čeprav bi bila vrlina, ki bi jo človeštvo moralo priznavati, mnogo nad pregreho, je – dokler bo kakršnakoli pregreha v univerzumu – njena razlaga zelo velika uganka za tvoj antropomorfizem. Določiti moraš njen vzrok, ne da bi se zatekel k prvemu vzroku. Toda tako, kot mora vsak učinek imeti svoj vzrok in ta vzrok spet svoj vzrok, moraš izvajati ta postopek *in infinitum* ali pa ostati na tistem izvornem načelu, ki je poslednji vzrok vseh stvari.

Stoj! Stoj! je zavpil Demej. Kam pa drvi tvoja domišljija? Pridružil sem se zvezi s teboj, da bi dokazala nedoumljivost narave božanskega bitja in ovrgla načela Kleanta, ki vse stvari meri s človeškimi pravili in merili. Toda zdaj spoznavam, da drviš v vse téme z največjim libertinizmom in nejevero ter izdajaš celotno zadevo, za katero si se dozdevno zavzemal. Ali si na skrivnem še bolj nevaren nasprotnik kot sam Kleant?

In ti si to tako kasno spoznal?, je odvrnil Kleant. Verjemi mi, Demej, tvoj prijatelj Filo se je že od začetka zabaval na najin račun; in priznati



je treba, da mu je tudi nerazsodnost najine preproste teologije upravičeno dala v roke priložnost za norčevanje. Popolna nemoč človeškega razuma, absolutna nedoumljivost božje narave, velika in splošna beda ter vedno večja šibkost ljudi – vse to so nenavadne teme, ki jih tako nespametno gojijo ortodoksni duhovniki in učenjaki. V obdobju neumnosti in nevednosti je seveda mogoče varno zagovarjati ta načela. In nemara ni nobenega vidika stvari, ki bi bil bolj primeren za pospeševanje praznoverja kot takšno spodbujanje slepega začudenja, nezaupanja v samega sebe in potrnosti človeštva. Toda sedaj...

Ne grajaj tako močno, se je vmešal Filo, nevednosti teh častitljivih gospodov. Vedo namreč, kako pravočasno spremeniti svoj slog. Nekoč je bila najbolj razširjena teološka tema mnenje, da je človekovo življenje ničevost in beda, ter pretiravanje z vsemi zli in bolečinami, ki se dogajajo ljudem. Toda vidimo, da so zadnja leta duhovniki začeli odstopati od tega stališča; in menijo, čeprav še vedno z nekaj obotavljanja, da je na svetu celo v tem življenju več dobrega kot zla, več užitka kot bolečine. Ko je bila religija popolnoma nad značajem in vzgojo, je bilo to primerno za spodbujanje potrnosti; in zares se človeštvo nikoli prej ni tako redno zatekalo k višjim silam kot v tem stanju. Toda ljudje, ki znajo dandanes oblikovati načela in sklepati, morajo nujno spremeniti svojo taktiko in uporabiti take argumente, ki bodo prenesli vsaj nekaj preiskovanja in raziskovanja. Ta razlika je ista kot tista (in zaradi istega vzroka), s katero sem prej opozoril na skepticizem.

Tako je Filo do zadnjega stopnjeval svojega duha nasprotovanja in svojo kritiko ustaljenih mnenj. Lahko pa sem opazil, da zadnji del razprave Demeju sploh ni bil všeč; in kmalu je izkoristil priložnost, se na nekaj izgovoril ter zapustil našo družbo.



## DVANAJSTI DEL

Po Demejevem odhodu sta Kleant in Filo nadaljevala pogovor takole: Bojim se, da najin prijatelj sploh ne namerava spremeniti téme razprave, ker si v družbi ti; in resnično, Filo, rečem ti, da bi se raje pogovarjal o tem tako vzvišenem in zanimivem predmetu samo s teboj. Tvoj duh nasprotij, združen z mržnjo do običajnega praznoverja, gre tedaj, kadar gre za argument, presenetljivo daleč; toda nič ni tako svetega in častivrednega, celo v tvojih lastnih očeh, kar bi ob tej priložnosti prihranil.

Priznati moram, je odgovoril Filo, da sem manj previden pri predmetu naravne religije kot pa pri drugih; tako zato, ker vem, da ne bom nikoli, o tem sem prepričan, prizadel načela nikogar z zdravo pametjo, kot zato, ker ne bo nihče, v čigar očeh se kažem kot človek z zdravo pametjo, napačno razumel mojih teženj. Posebno ti, Kleant, s katerim živim v iskreni zaupnosti, se zavedaš, da kljub svobodi mojega občevanja in moje ljubezni do posameznih argumentov, nima nihče globljega smisla za religijo, vtisnjenega v svojega duha ali bolj obožuje božje bitje, kot se le-to razkriva razumu v nerazložljivem bistrourmju in umetnji narave. Na smoter, namen, načrtovanje postanejo povsod pozorni najbolj brezskrbni in najbolj nespametni misleci; in nihče ne more biti tako zagledan v absurdni miselni sistem, da bi ves čas zavračal vse te stvari. *Narava ne dela ničesar zaman*, je maksima, potrjena v vseh filozofskih šolah, nastala samo na podlagi razmišljanja o stvaritvah narave brez religioznega smotra; in na podlagi prepričanja o njeni resnici, anatom, ki je



opazil nov organ ali žilo, ne bo zadovoljen, dokler ne bo tudi odkril, čemu služi. V temelju Kopernikovega sistema je maksima, *da narava deluje po najbolj preprostih metodah in išče najbolj primerna sredstva za svoje cilje*; in astronomi s tem pogosto nehoti postavljajo strog temelj za pobožnost in religijo. Isto lahko opazimo na drugih področjih filozofije: in tako skoraj vse znanosti nehoti vodijo k priznavanju prvega umnega stvarnika; in pri tem je njihova avtoriteta pogosto toliko večja, kolikor manj odkrito izražajo ta namen.

Z veseljem slišim Galena razpravljati o strukturi človekovega telesa. Človekova anatomija, pravi,<sup>1</sup> razkriva približno šeststo različnih mišic in kdor bo ustrezno razmišljal o tem, bo odkril, da je morala pri vsaki od njih narava prilagoditi vsaj deset različnih okoliščin, da bi dosegla nameravani cilj; primerni lik, pravo velikost, pravilno razporeditev posameznih ciljev, zgornjo in spodnjo lego celote, pravšnje vstavljanje posameznih živcev, ven in arterij. Tako da mora biti samo pri mišicah oblikovanih in izvršenih šest tisoč posameznih vidikov in namenov. Galen je naštel dvestooseminštirideset kosti. Jasnih smotrov je v strukturi vsake nad štirideset. Kakšen veličasten izraz umetnije, celo v teh preprostih istovrstnih delih! Toda če preučimo kožo, kite, žile, žleze in sokove, posamezne ude in dele telesa, kako mora rasti naša osuplost glede na razmerje do števila in zapletenosti delov, ki so tako umetelno uravnani! Kolikor bolj razmišljamo o teh raziskovanjih, odkrijemo nove prizore umetelnosti in modrosti. Odkrivamo pa še bolj oddaljene prizore, ki so zunaj našega dosega: pretanjeno notranjo strukturo delov, organizacijo možganov, zgradbo semenskih cevčic. Vse te umetnije se ponavljajo v vsaki drugačni živalski vrsti s čudovito spremenljivostjo in z natančno primernostjo, ki se prilega različnim težnjam narave pri oblikovanju vsake vrste. In če se Galenova nejevernost, celo tedaj, ko je bilo naravoslovje še nepopolno, ni mogla upirati takšnim osupljivim pojavom, kakšen vrhunec trdovratne trme mora biti dandanes filozof, da lahko dvomi o najvišjem umu!

---

1. *De formatione Foetus* (6. pogl).

☉ Če bi lahko srečal enega od teh primerkov (ki so, hvala Bogu, zelo redki), bi ga rad vprašal tole: predpostavljajmo obstoj Boga, ki ga naša čutila niso neposredno zaznala; ali bi mu bilo potem mogoče ponuditi strožji dokaz lastne eksistence, kot to, kar kaže celotno obličje narave? Kaj drugega lahko stori takšno božansko bitje drugega, kot da posnema pričujočo organizacijo stvari; predaja mnoge od umetnosti tako prozorno, da ni mogoče spregledati nobene neumnosti; nudi bežen pogled v še večje umetnosti, ki dokazujejo njegovo presenetljivo premoč nad našim ozkim razumevanjem; in popolnoma prikrije veliko svojih stvaritev pred takimi nepopolnimi bitji? Zdaj mora, v skladu z vsemi pravili pravilnega sklepanja, vsako dejstvo veljati za nespornega, če ga podpirajo vsi argumenti, ki jih dopušča njegova narava, kar velja tudi če ne bi bili ti argumenti sami po sebi zelo številni ali učinkoviti. Toliko bolj velja to za pričujoči primer, kjer nobena človeška domišljija ne more izračunati njihovega števila in noben razum ne more oceniti njihove dokazljivosti!

Nadalje bi k temu, kar si tako dobro predočil, je dejal Kleant, dodal, da je ena izmed velikih prednosti teističnega načela to, da je edini kozmološki sistem, ki je razumen in popoln, hkrati pa še ohranja močno analogijo s tem, kar vsak dan vidimo in doživljamo na svetu. Primerjava univerzuma z mehanizmom človeškega bistroumja je tako očitna in naravna in jo utemeljujejo tako mnogi primeri reda in načrta v naravi, da mora neposredno zadevati vsa nepristranska razumevanja in doseže splošno odobravanje. Kdor hoče oslabiti to teorijo, ne more upati na uspeh tako, da bi na njeno mesto postavil kake druge natančne in določne teorije. Dovolj bo zanj, če začne z dvomi in težavami, in z oddaljenim in abstraktnim vidikom stvari doseže tisto odgoditev razsojanja, ki je tu skrajna meja njegovih želja. Toda razen tega, da je to stanje duha samo po sebi nezadovoljivo, pri njem tudi ni mogoče vztrajati spričo tako vpadljivih pojavov, ki nas neprestano silijo k religiozni hipotezi. Človeška narava je zaradi moči predsodkov sposobna trmasto in vztrajno držati se napačnega, nesmiselnega sistema. Toda po mojem sploh ni mogoče

ohraniti ali braniti nobenega sistema brez teorije, ki jo podpirajo močan in jasen razum, naravno nagnjenje in zgodnja izobrazba.

Filo je odvrnil: tako malo cenim možnost te odgoditve sodbe v pričujočem primeru, da gre po moje za besedno pričkanje in to bolj, kot si običajno mislimo. Da so stvaritve narave zelo analogne plodovom človekovega bistrumja, je kot na dlani; in v skladu z vsemi pravili dobrega sklepanja bi morali sklepati, da so v primeru, ko pretrsemo vse, kar zadeva te plodove, njihovi vzroki sorazmerno analogni. Ker pa so tu tudi precejšnje razlike, imamo razlog za predpostavko sorazmerne razlike v vzrokih; in zlasti bi morali pripisati mnogo višjo stopnjo moči in energije najvišjemu vzroku, kot pa jo lahko opazimo pri človeštvu. Tu je jasno razumsko dognana eksistenca BOŽANSTVA; in če vprašamo, ali mu lahko na račun teh analogij pravilno rečemo *duh* ali *um*, kljub ogromni razliki, ki jo lahko seveda postavimo med njim in človekovim duhom, je to zgolj besedni spor? Nihče ne bo zanikal analogij med učinki: da bi zaustavili sami sebe pred raziskovanjem, ki zadevajo vzroke, je komaj mogoče. Na podlagi tega raziskovanja je zakonit sklep, da so si tudi vzroki analogni. In če nismo zadovoljni s tem, da imenujemo prvi in najvišji vzrok BOG ali BOŽANSTVO, ampak želimo spreminjati izraz, kaj naj mu rečemo drugega kot DUH ali MISEL, za katera upravičeno domnevamo, da jima je precej podoben?

Vsem ljudem z zdravo pametjo so besedni prepiri, ki jih kar mrgoli v filozofskih in teoloških raziskovanjih, odveč; zdi se, da mora edino zdravilo za ta prerekanja zrasti iz jasnih definicij, iz natančnosti tistih idej, ki jih vsebuje vsak argument, in iz stroge in nekakšne uporabe uporabljenih terminov. Je pa vrsta sporov, ki je zaradi narave jezika in človekovih idej vpletena v nenehne dvoumnosti, in ne more biti še ob taki previdnosti ali definicijah biti sposobna doseči razumne stopnje zanesljivosti ali natančnosti. To so spori o stopnjah kvalitet ali okoliščin. Ljudje se lahko pričkajo v neskončnost, ali je bil Hanibal velik ali zelo velik ali sploh največji človek, kako lepa je bila Kleopatra, kakšen okrasni pridevek hvale zaslužita Livij ali Tukidid, ne da bi bil spor



odločen. Razpravljalci se sicer lahko strinjajo o njihovem smislu, a se razlikujejo v terminih ali *vice versa*, vendar ne bodo nikoli sposobni definirati svojih terminov tako, da bi vzajemno prodrli v njihove pomene: ker stopnje teh kvalitativnih pač niso tako kot sta kvantiteta ali število, do-  
vzetne za natančno merjenje, ki bi lahko bilo merilo v sporu. Da je razpravljanje o teizmu prav razpravljanje te vrste in ima zatorej edinole besedno naravo ali nemara po možnosti vsebuje še bolj neozdravljivo dvoumnost, se izkaže ob najmanjšem raziskovanju. Vprašujem teista, ali ne gre tu za veliko in neizmerno ter zato tudi nedoumljivo razliko med *človeškim* in *božanskim* duhom. Kolikor bolj je pobožen, toliko bolj voljno bo pritrjeval in bolj bo nagnjen k večanju razlike. Trdil bo celo, da ta razlika nikoli ne more biti prevelika. Drugi, h kateremu se obračam, je ateist, ki je, vsaj po moje, to samo po imenu in ne more biti pravi brezbožnež; vprašujem ga, ali glede na harmonijo in očitno ujemanje v vseh delih tega sveta, ni neke stopnje analogije med vsemi delovanji narave v vsakem položaju in v vsakem obdobju; ali gnitje repe, razmnoževanje živali in struktura človeškega mišljenja niso energije, med katerimi je nemara neka šibka analogija: tega sploh ne more zanikati. Rade volje bo to priznal. Ko bom dobil to priznanje, ga bom potisnil še malo dlje v njegovem umiku in ga vprašal, ali ni verjetno, da načelo, ki je sprva uravnalo in še vedno ohranja red v univerzumu, ni tudi nedoumljivo oddaljeno analogno drugim delovanjem narave in med drugim tudi organizaciji človeškega duha in mišljenja. Kakorkoli se mu to upira, se mora s tem strinjati. V čem je torej, vzkliknem obema tekmečema, predmet vajinega pričkanja? Teist je prepričan, da je izvorni um precej drugačen od človeškega razuma; ateist pa, da mu je izvorno načelo reda nekako oddaljeno analogno. Ali se bosta, gospoda, prepirala o stopnjah ter začela spor, ki ne dopušča nobenega natančnega pomena in zato torej tudi ne odločitve? Če bi bila tako trmasta, ne bi bil presenečen, če bosta nevede zamenjala strani; medtem ko bo teist po eni plati prenapihnil razliko med najvišjim bitjem in slabotnim, nepopolnim, spremenljivim, bežnim in umrljivim bitjem, bo po drugi plati ateist povečeval podobnost med vsemi delovanji narave, v vsakem

obdobju, v vsakem položaju in v vsaki legi. Razmislimo torej, kjer je dejanska točka spora in če ne moreta odložiti vajinega spora, si prizadevajte vsaj za ozdravitev vajinega sovraštva.

In tudi tukaj moram priznati, Kleant, da moramo zato, ker so stvaritve narave mnogo bolj podobne učinkom *naše* umetnosti in bistroumja kot pa učinkom *naše* dobrote in pravičnosti, sklepati, da so naravni atributi božanstva bolj podobni človeškim naravnim atributom, kot pa so njegovi moralni atributi podobni človeškim vrlinam. Toda kakšne so posledice? Nič drugega kot to, da so človekove moralne kvalitete po svoje bolj pomanjkljive kot pa naravne sposobnosti. Zakaj ker je najvišje bitje absolutno in docela popolno, se to, kar se najbolj razlikuje od njega, tudi najbolj odmika od najvišjega merila poštenja in popolnosti.<sup>2</sup>

To je, Kleant, moje iskreno mišljenje o tem predmetu; in to mišljenje sem, kot veš, vedno negoval in ohranjal. Moja mržnja do praznoverja je v sorazmerju z mojim spoštovanjem resnične religije, in priznam, da mi je v posebno veselje, ko privedem taka načela včasih do absurda, včasih pa v brezbožnost. Ali se zavedaš, da so pobožnjakarji kljub svojemu mnogo večjemu odporu do brezboštva kot do nesmisla, običajno enako krivi za oboje.

Priznam, je odgovoril Kleant, da se sam bolj navdušujem za nasprotno pot. Religija je, kakorkoli je že pokvarjena, še vedno boljša kot sploh nobena. Nauk o posmrtnem življenju je tako strogo in nujno jamstvo za moralo, da ga ne bi smeli nikoli niti zavreči niti zanemariti. Zakaj če

---

2. Zdi se mi jasno, da je razprava med skeptiki in dogmatiki popolnoma verbalna, vsaj kar zadeva stopnjo dvoma in zaupanja, ki jo moramo dopustiti glede na vse sklepanje; in tako pričkanje je navadno dejansko verbalno in ne dopušča nobene natančne določitve. Noben filozofski dogmatik ne bo zanikal, da obstajajo težave tako glede na čute kot glede na vso znanost, ki so za normalno, logično metodo absolutno nerešljive. Noben skeptik ne bo zanikal, da vlada nad nami absolutna nujnost, ne glede na te težave mišljenja, prepričanja in sklepanja glede na vse vrste predmetov, ki so celo pogosto sprejete z zaupanjem in jamstvom. Edina razlika med tema dvema ločinama – glede na njuni imeni – je v tem, da skeptik iz navade, muhavosti ali nagnjenja, najbolj vztraja pri težavah; dogmatik pa iz podobnih razlogov pri nujnosti.

ima končno ali začasno povračilo in kaznovanje tako velik učinek, kot vsak dan vidimo, koliko večjega lahko pričakujemo od neskončnega in večnega?

Kako to, je dejal Filo, da je vsakdanje praznoverje tako zdravilno za družbo, ko pa je vsa zgodovina polna toliko pogubnih posledic za javne zadeve? Razkoli, državljanske vojne, preganjanja, rušenja vlad, zatiranje, suženjstvo – vse to so mračne posledice, ki vedno spremljajo prevlado praznoverja nad človekovim duhom. Če bo kdajkoli v kakšnem zgodovinskem pripovedovanju omenjan religiozni duh, se bomo zanesljivo srečali s podrobnostmi bede, ki ga spremlja. Nobeno časovno obdobje ne more biti srečnejše ali bolj uspešno od tistega, ki ga ta duh ni opazil ali slišal zanj.

Razlog za to opažanje, je odvrnil Kleant, je jasen. Prava dolžnost religije je uravnavati človekovo srce, počlovečiti njegovo obnašanje, vlti vanj duha umerjenosti, reda in pokorščine; in ker je njeno delovanje tiho in samo uveljavlja motive moralnosti in pravičnosti, nastane nevarnost, da so ti motivi prezrti in zamenjani z drugimi motivi. Ko postane religija sama v sebi samostojna in na človeka deluje kot ločeno načelo, zapusti njegovo pravo sfero in postane zgolj zatočišče za razkol in častihlepnost.

In tako je z vsemi religijami, je dejal Filo, razen filozofskih in razumskih. Tvojim sklepanjem se je lažje izogniti kot pa mojim dejstvom. Sklep ni upravičen, ker imajo končna in začasna povračila in kaznovanja tako velik vpliv, da morajo imeti neskončna in večna še mnogo večjega. Prosim te, razmisli o navezanosti na pričujoče stvari, in o majhni skrbi, ki jo opazimo za tako oddaljene in negotove objekte. Če duhovniki nasprotujejo vsakdanjemu vedenju in upravljanju sveta, vedno predstavijo to načelo kot najbolj strogo, ki si ga je mogoče zamisliti (in kar dejansko je), ter opisujejo skoraj vso človeško vrsto, kot da je pod njegovim vplivom in se pogrezneje v najglobljo otplost in se ne zmenijo več za svoje religiozne interese. Vendar pa tedaj, ko isti duhovniki spodbijajo svoje spekulativne nasprotnike, predpostavljajo, da so religiozni motivi tako močni, da brez njih ni mogoč obstoj meščanske družbe in



jim sploh ni nerodno zaradi tako otipljivega protislovja. Na podlagi izkušnje je gotovo, da ima najmanjša trohica naravne poštenosti in dobrohotnosti več učinka na človekovo upravljanje kot pa najbolj slovesni nazori, ki jih vsiljujejo teološke teorije in sistemi. Človekovo naravno nagnjenje nenehno deluje nanj; vedno je pričujoče v njegovem duhu in se pridružuje vsakemu nazoru in razmišljanju: religiozni motivi pa, kjer sploh delujejo, delujejo le na začetku in omejeno; komajda je mogoče, da bi postali povsem stalni v človekovem duhu. Sila največje težnosti, pravijo filozofi, je neskončno majhna v primerjavi s silo poslednjega impulza; vendar je gotovo, da bo najmanjša težnost na koncu premagala veliki impulz, ker noben udarec ali zamah ne more biti ponovljen s takšno vztrajnostjo kot privlačnost in težnost.

Nadaljnja prednost tega naravnega nagnjenja: po svoji strani zaposljuje vsa bistrost in bistroumje duha; in ko se ta znajde v nasprotju z religioznimi načeli, išče vsako metodo in veščino, da se jim izogne. Pri tem je skoraj vedno uspešen. Kdo lahko razloži človeško srce ob upoštevanju teh čudnih izgovorov in opravičevanj, s katerimi ljudje pomirjajo sami sebe, ko v nasprotju s svojimi religioznimi dolžnostmi sledijo svojim nagnjenjem! To je vse dobro znano v svetu in samo bedaki bodo manj zaupali človeku, ker so slišali, da je zaradi filozofskega študija prišel do posebnih dvomov o teoloških predmetih. In ko imamo opravka s človekom, ki zganja okrog religije in pobožnosti veliko hrupa, se vprašujem, ali ima kakšen drug učinek nad posamezniki, ki slove kot preudarni, kot to, da postanejo previdni, da ne bi bili osleparjeni in ogoljufani!

Nadalje moramo razmisliti, da filozofi, ki gojijo razum in razmišljanje, manj potrebujejo take motive, ki bi jih držali v mejah morale; in da je preprostim ljudem, ki jih edini potrebujejo, čista religija, kot jo predstavlja božanstvo, ki naj bi ugajalo v človeškem vedenju zgolj z vrlino, popolnoma nedostopna. Priporočila božanstvu so na splošno ali neresni obredi, navdušeno zamaknjenje ali pobožnjakarska lahkovernost. Ni nam treba nazaj v antiko ali potovati v oddaljene pokrajine, da bi našli primere religijske degeneracije. Med nami imamo ljudi, ki so zagrešili tako

gnusobo, ki je bila tuja celo egipčanskemu in grškemu praznoverju; na piko so izrecno vzeli moralnost in jo predstavljali kot zanesljivo izgubo božje naklonjenosti, kolikor sta nanjo vezana še tako majhno zaupanje in opora.

Pa četudi praznoverje ali navdušenje ne vodita v neposredno nasprotovanje moralnosti, mora imeti pravo odvracanje pozornosti, nastanek novih in lahkomišelnih vrst vrednosti, nesmiselna razporeditev nagrad ali graj, najbolj pogubne posledice in skrajno slabi človekovo povezanost z naravnimi motivi pravičnosti in človečnosti.

Tako načelo delovanja, ki ni vsakdanji motiv človekovega vedenja, deluje na značaj samo v presledkih. Spodbujati ga mora nenehen napor, da bi bili pobožni prenapeteži zadovoljni z lastnim vedenjem in bi lahko izpolnjevali svoje pobožne dolžnosti. Mnoge religiozne vaje se začenjajo z navidezno vnemo, srce pa čuti hlad in brezbržnost. Polagoma preide pretvarjanje v navado; vodilno načelo postaneta prevara in hinavstvo. Od tod razlog za običajno zapažanje, da najvišja gorečnost v religiji in najgloblja hinavščina sploh nista v protislovju, pogosto ali praviloma sta celo združeni v istem posameznikovem značaju.

Slabe učinke takšne navade si celo v vsakdanjem življenju zlahka zamislimo, toda kjer gre za interese religije, ni nobena morala dovolj učinkovita, da bi ustavila gorečnega fanatika. Svetost vzroka posvečuje vsako sredstvo, ki pomaga k njenemu pospeševanju.

Stalna pozornost do tako pomembnega interesa, kot je večno odrešenje, je edina sposobna zbrisati dobrohotna čustva in zaploditi tesno, ozkosrčno sebičnost. Tam, kjer takšno naravnost spodbujajo, se ta zlahka izmakne vsem splošnim predpisom dobrotelčnosti in radodarnosti.

Motivi običajnega praznoverja nimajo velikega vpliva na splošno vedenje, njihovo delovanje na moralnost pa tam, kjer prevladujejo, ni koristno.

Ali je katera maksima v politiki bolj zanesljiva in bolj nezmotljiva kot ta, da morata biti število in oblast duhovnikov omejena v zelo ozke okvire, in da bi moralo državno sodstvo za vselej držati svoje *fascēs* in *axes* (tj. znake oblasti – op. prev.) stran od teh nevarnih rok? Toda, če bi

bil duh popularne religije koristen za družbo, bi prevladala nasprotna maksima. Večje število duhovnikov in njihova večja oblast in bogastvo bosta vedno večala religioznega duha. In čeprav so duhovniki vodniki tega duha, zakaj ne bi pričakovali višje svetosti življenja in večje dobrohotnosti in zmernosti od oseb, ki so med nami prav zaradi religije in jo neprestano vsiljujejo drugim ter bi jo morali sami v večji meri vsrkati vase? Od kod torej dejstvo, da je to, kar lahko skrajno pameten sodnik predlaga v zvezi s popularnimi religijami, nasvet, naj kolikor je le mogoče ne nasedamo njihovim igram in preprečujemo njihove pogubne posledice za družbo? Vsako sredstvo, ki ga kdo preizkuša za tak ponižen namen, spremljajo vrste neprijetnosti. Če med svojimi podložniki dopusti samo eno religijo, mora ob negotovem upanju na spokojnost žrtvovati vsako razmišljanje o javni svobodi, znanosti, pameti, delavnosti in celo o lastni neodvisnosti. Če je prizanesljiv do posameznih ločin, kar je razumna maksima, mora ohraniti pravo filozofsko brezbriznost do vseh in skrbno držati na uzdi želje prevladujoče ločine; drugače lahko pričakuje samo brezkončne razprave, prepire, razkole, preganjanja in državljansko nepokorščino.

Menim, da prava religija nima takšnih pogubnih posledic. Moramo pa upoštevati tako religijo, kakršna na svetu je; tu ne gre za tiste spekulativne teistične nazore, ki morajo biti, kolikor je teizem vrsta filozofije, deležni njenega dobredejnega vpliva, hkrati pa morajo prenašati ustrezne neprijetnosti, ker so pač vedno omejeni na zelo majhno število oseb.

Vsa sodišča sodne oblasti zahtevajo zaprisege; vprašanje pa je, ali njihova avtoriteta nastaja na podlagi kake popularne religije. Svečanost in pomembnost priložnosti, upoštevanje ugleda in razmislek o splošnih interesih družbe, so glavni dejavniki, ki zavirajo človeštvo. Prisege na carini in v politiki bolj malo upoštevajo celo tisti, ki si lastijo načela poštenosti in religije: kvekersko zaklinjanje jemljemo enako resno kot prisego katerekoli druge osebe. Vem, da Polybius<sup>3</sup> pripisuje slab glas

---

3. Knjiga vi, 51. pogl.



grške zvestobe razširjenosti epikurejske filozofije; toda vem tudi, da ima punska zvestoba prav tak slab ugled v antiki, kot ga ima v modernih časih irsko pričanje, čeprav teh opažanj ne moremo razložiti z istimi razlogi. Niti ni treba omeniti, da je bila grška zvestoba na slabem glasu že pred rojstvom epikurejske filozofije; in Evripid<sup>4</sup> ima v tekstu odlomek, ki ti ga bom pozneje navedel, kjer je z omembe vrednimi udarci satire šibal svoj narod prav zaradi te okoliščine.

Pazi, Filo, je odvrnil Kleant, ne ženi stvari predaleč; ne dopusti svojemu sovraštvu do napačne religije, da bi spodkopala tvoje spoštovanje resnice. Ne zapravi tega načela, ki je glavna in edina velika tolažba v življenju; in najina vodilna podpora sredi vseh napadov sovražne usode. Najbolj primerno razmišljanje, ki ga je mogoče priporočati človeški domišljiji, je pravi teizem, ki nas predstavlja kot stvaritev absolutno dobrega, modrega in mogočnega bitja, ki nas je ustvarilo za veselje in ki bo s tem, da je vsadilo v nas neizmerno željo po dobrem, podaljšalo naš obstoj v vso večnost ter nas prenesel v neskončno pisarnost prizorov, da bi zadovoljilo naše želje ter podelil naši sreči popolnost in trajnost. Najbolj srečna usoda, ki si jo je mogoče zamisliti, je bivati v bližini tega bitja (če mi je dovoljena primerjava) in biti v njegovem varstvu ter zaščiti.

Te podobe, je dejal Filo, so kar najbolj privlačne in mikavne; in glede na prave filozofe so nekaj več kot samo podobe. Toda tudi tu se dogaja kot v prejšnjem primeru, da so za večji del človeštva te podobe goljufive in da strahovlada religije prevladuje nad njihovo tolažbo.

Splošno priznано je, da ljudje nikoli ne iščejo pribežališča v pobožnosti tako radevoljno kot tedaj, ko so potrti ali obupani zaradi bolezní. Ali ni to dokaz, da je religiozni duh tesneje združen z žalostjo kot pa veseljem?

Toda ogoljufani ljudje najdejo v religiji uteho, je odgovoril Kleant. Včasih, je dejal Filo; čisto naravno si lahko zamišljamo, da si bodo ob

---

4. *Ifigenija na Tavridi.*

razmišljanju o tem predstavljali tako neznano bitje, ki ustreza mračnosti in žalosti njihove čudi. V skladu s tem najdemo strašne podobe, ki prevladujejo v vseh religijah in mi sami – potem ko se zapletemo v najbolj pretirane izraze pri opisovanju najvišjega bitja – pademo v prazno protislovje, ko pritrujemo mnenju, da prekleti po številu neskončno prekašajo izvoljene.

Drzmem si trditi, da nobena popularna religija ni predstavljala stanja rajneke duše v takšni luči, ki bi bila primerna človeštvu, torej tako kot je dejansko stanje. Ti sijajni modeli religije so zgolj produkt filozofije. Zakaj med očesom in podobo prihodnosti leži smrt, in ta dogodek je za naravo tako strahoten, da mora s potrlostjo zastreti vsa področja, ki so onkraj tega; zato daje večini človeštva zamisel Cerbera in furij, hudičev ter ognja in žvepla.

Res je, da vstopata v religijo tako strah kot upanje; kajti obe čustvi v različnih časih vznemirjata človeškega duha in vsako od njiju oblikuje zanj primerna božanstva. Toda ko je človek v veselem razpoloženju, je pripravljen za delo ali druženje ali vsakršno zabavo; čisto naravno se udeležuje vsega tega in ne misli na religijo. Kadar pa je žalosten in potr, ne počne nič drugega, kot da razmišlja o strahu pred nevidnim svetom ter se pogreza vedno globlje v žalost. Zares se lahko zgodi, da se potem, ko se na tak način vtisne religiozni nazor v njegovo misel in domišljijo, spremeni njegovo zdravje ali okoliščine, ki mu lahko povrnejo dobro razpoloženje, in ko nastanejo veseli pogledi na prihodnost, lahko skoči v drugo skrajnost veselja in zmagoslavja. Toda kljub temu moramo priznati, da je zato, ker je strah prvotno načelo religije, strah vedno prevladujoče čustvo in dopušča samo kratka obdobja uživanja.

Ni treba omenjati, da to pretirano, veseljaško veselje izčrpava duha, ki je vedno pripravljen, da utre pot enako ustreznemu praznovernemu strahu in potrlosti; nobeno stanje duha ni tako srečno kot mirno in ravnodušno stanje. Toda tega stanja ni mogoče ohraniti tam, kjer človek misli, da je v globoki temi in negotovosti med večnostjo blaženosti in večnostjo bede. Ni čudno, da takšen nazor ruši običajno zgradbo duha

in ga meče v skrajno zmedo. Pa čeprav je takšen nazor redko tako trden v svojih postopkih, da bi vplival na vsa delovanja, je vendarle sposoben napraviti precejšnjo razpoko v značaju ter ustvariti tisto potrtnost in otožnost, ki je tako opazna pri vseh pobožnih ljudeh.

V nasprotju z zdravo pametjo je, če se bojiš ali čutiš strah pred nazorom kogarkoli ali si predstavljaš, da tvegaš onostranstvo zaradi popolnoma svobodne uporabe svojega razuma. Tako pojmovanje je *nesmiselno* in *protislovno*. Nesmiselno je verovati, da božanstvo goji človeška čustva, in tudi enega izmed najnižjih – nenehno poželenje po hvaljenju. Protislovno je verovati, da zato, ker ima božanstvo ta človeška čustva, sploh nima tudi drugih: in še posebej prezir do nazorov bitij, ki so daleč pod njim.

*Spoznati Boga*, je dejal Seneka,<sup>5</sup> *pomeni oboževati ga*. Vse drugo čaščenje je seveda nesmiselno, praznoverno in celo brezbožno. To poniža Boga na nizko stanje človeštva, ki ga vesele rotitve, moledovanja, darila in prilizovanja. Vendar je ta brezbožnost še najmanj, za kar je krivo praznoverje. Na splošno poniža božanstvo daleč pod stanje človeštva, ker ga predstavlja kot muhastega demona, ki izvaja svojo moč brez razloga in brez človečnosti! In če bi se ta Bog zgražal zaradi pregreh in neumnosti bedastih smrtnikov, ki so njegovo lastno delo, bi se pristašem popularnega praznoverja zagotovo slabo pisalo. Noben človek ne bo zaslužil njegove *milosti*, razen nekaterih posameznikov, filozofskih teistov, ki ohranjajo ali si dejansko prizadevajo ohranjati primeren pojem božje popolnosti. Edine osebe, ki so upravičene do njegovega *usmiljenja* in *odpuščanja*, naj bi bili filozofski skeptiki, ločina, ki je skoraj enako redka kot so teisti in ki na podlagi naravnega nezaupanja v lastne zmogljivosti odlagajo ali si prizadevajo odložiti vse sodbe glede na tako vzvišen in tako izreden predmet.

Če se celota naravne teologije, kot se zdi da nekateri menijo, razkroji v eno samo enostavno, čeprav nekoliko dvoumno ali pa vsaj nedoločno

---

5. *Epistulae morales ad Lucilium*, 95, 47.



trditev, da je namreč med vzrokom ali vzroki reda v univerzumu in človeškim umom neka šibka analogija; če te trditve ni mogoče širiti, spremenjati ali podrobneje razlagati; če ne dopušča nikakršnega sklepa, ki bi vplival na človeško življenje ali predstavljal razlog kakršnegakoli dejanja oziroma opustitve dejanja; in če analogija, nepopolna kot je, obseže samo človeški um in je niti z najmanjšo stopnjo verjetnosti ni mogoče prenesti na druge lastnosti duha – če je res tako, kaj lahko še tako zelo vedoželjen, premišljujoč in religiozen človek stori drugega, kot da s to trditvijo vsakokrat, ko naleti nanjo, odkrito, filozofsko soglaša in verjame, da argumenti, na katerih sloni, prekašajo ugovore proti njej? Nekaj presenečenja izhaja seveda iz veličine predmeta; nekaj otožnosti iz njegove nejasnosti; nekaj preziranja človeškega razuma, ki ne more dati bolj zadovoljive rešitve glede na tako izjemno in veličastno vprašanje. Toda verjemi mi, Kleant, najbolj naravno čustvo, ki ga lahko dobrohoten duh čuti ob tej priložnosti, je hrepenenje in pričakovanje, da bodo nebesa rada razpršila ali vsaj olajšala to globoko nevednost ter bodo nudila nekoliko bolj posebno razodetje človeštvu in razkrivala naravo, attribute in postopke božanskega objekta naše vere. Oseba, ki je zrela za pravi smisel nepopolnosti naravnega razuma, bo z velikim pohlepom poletela k razodeti resnici. Medtem ko bo naduti dogmatik, prepričan, da lahko zgradi celoten sistem teologije zgolj s pomočjo filozofije, omalovaževal vsako nadaljnjo pomoč ter zavračal tega naključnega učitelja. Biti filozofski skeptik za izobraženca pomeni storiti prvi in najbolj bistveni korak k stopnji zdravega, vernega kristjana; to je stavek, ki sem ga rade volje priporočil Pamfilovi pozornosti. In upam, da mi bo Kleant oprostil moje vmešavanje v vzgojo in poučevanje njegovega učenca.

Kleant in Filo nista več nadaljevala pogovora; in name je umovanje celotnega dne naredilo velik vtis. Tako priznam, po resni oceni celote, da so Filova načela bolj verjetna od Demejevih, da pa so Kleantova še bliže resnici.

Miran Božovič

HUMOVI *DIALOGI O NARAVNI RELIGIJI,*  
ALI O BOGU IZKUSTVENEGA TEIZMA

Kakšen poseben privilegij ima ta majhna  
vznemirjenost možganov, ki ji pravimo *misel*,  
da jo jemljemo za model celotnega univerzuma?

V *Dialogih o naravni religiji*, ki so prvič izšli leta 1779, tj. skoraj tri leta po avtorjevi smrti, in ki po besedah prevajalca tega dela v francoščino veljajo za »skeptični peklenski stroj«,<sup>1</sup> se Hume loteva kritičnega pretrsa naravne religije. Naravno religijo je morda najlažje definirati s pomočjo njenega nasprotja, se pravi razodete religije in njenih aporij.

Temeljni paradoks razodete religije je nemara najbolj jedrnato formuliral prav Descartes v posvetilnem pismu, ki uvaja *Meditacije*:

Najsi je še tako res, da je treba verovati v bivanje božje, ker tako uči Sveto pismo, in narobe, da je treba verovati v Sveto pismo, ker izvira od Boga – zakaj vera je dar božji in zato lahko On, ki daje milost, da verujemo v vse drugo, tudi stori, da verujemo v njegovo bivanje – vendarle tega ni mogoče pripovedovati nevernikom, ker bi šlo po njihovem za zmotno sklepanje v krogu.<sup>2</sup>

Z drugimi besedami, da Bog biva, je enostavno res, ker tako pač piše v Svetem pismu; da pa je po drugi strani vse, kar piše v Svetem pismu – vključno s trditvijo, da Bog biva – res, je jasno, saj Sveto pismo »izvira od Boga«.

- 
1. Michel Malherbe, »Introduction«, v: David Hume, *Dialogues sur la religion naturelle* (Pariz: J. Vrin, 1987), str. 37.
  2. Descartes, *Meditacije*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 1973), str. 37-38.

Analogen krožni sklep zagrešijo tudi tisti, ki obstoj teles utemeljujejo z uvodnimi poglavji Svetega pisma, kjer beremo, da je Bog ustvaril telesni svet. Slednjim je znameniti kartezijanec Pierre-Sylvain Régis zastavil tole vprašanje: kaj pa je samo Sveto pismo drugega kot knjiga in kaj je knjiga drugega kot telo? Skratka, če ne verjamemo, da telesa obstajajo, potem seveda ne moremo verjeti, da Sveto pismo obstaja; če pa ne verjamemo, da Sveto pismo obstaja, potem pač nimamo ničesar, kar bi nam lahko razodelo, da je Bog ustvaril telesa.<sup>3</sup>

S tem pa nevšečnosti z razodetjem še ni konec. Da se težav z resničnostjo razodetih trditev ne bi otresli niti v primeru, ko bi nam enkrat uspelo dokazati, da Bog biva in da ne more biti varljiv, je uvidel že Locke.

Po Locku je problem razodetja prav v tem: ker Bog ne more varati, so vse razodete trditve seveda resnične – toda kako naj vemo, ali razodeta trditev dejansko prihaja od Boga? *How do I know that God is the revealer of this to me?*<sup>4</sup> Prav lahko bi namreč imeli opraviti s prevaro Princa teme, ki se je spremenil v angela svetlobe,<sup>5</sup> ali pa z utvaro naše lastne domišljije.<sup>6</sup> Čeprav so nam na osnovi razodetja dostopne stvari, ki so »nad razumom«, pa samo razodetje zaradi tega, kot nekje pravi R. S. Woolhouse, še nikakor ni nad razumom.<sup>7</sup>

Resničnost razodetih stvari namreč našemu razumu uhaja, zakaj praviloma so nam razodete prav stvari, ki so *above reason*, nad razumom,

---

3. Povzemamo po *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ur. Daniel Garber in Michael Ayers (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), vol. 1, str. 632.

4. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ur. A. C. Fraser (New York: Dover, 1959), vol. 2, str. 435.

5. *Ibid.*, 438.

6. *Ibid.*, str. 435.

7. R. S. Woolhouse, *The Empiricists* (Oxford: Oxford University Press, 1988), str. 96. Za koncizen prikaz Lockove epistemologije razodetja, glej Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), str. 118-134; Nicholas Wolterstorff, »Locke's philosophy of religion«, v: *The Cambridge Companion to Locke*, ur. Vere Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), str. 190-196 in John W. Yolton, *A Locke Dictionary* (Oxford: Basil Blackwell, 1993), str. 237-242.



se pravi trditve, kot so, »da se je del angelov uprl Bogu«, »da bodo mrtvi vstali in ponovno živeli«,<sup>8</sup> itn. Bog bi nam sicer prav lahko razodel tudi stvari, ki niso nad razumom, se pravi stvari, katerih resničnost je našemu razumu dostopna, denimo katero izmed Evklidovih propozicij; ker pa resničnost tovrstnih stvari ali že poznamo ali pa se do nje lahko dokopljemo po naravni poti, bi bilo razodetje stvari, ki niso nad razumom, povsem odveč.

Denimo, da bi nam skušal Bog razodeti 32. propozicijo iz I. knjige Evklidovih *Elementov*, da je namreč vsota kotov v trikotniku enaka dvema pravima kotoma.<sup>9</sup> Če bi jo že poznali, bi bilo razodetje, razumljivo, povsem odveč oziroma, strogo vzeto, sploh ne bi imeli opraviti z razodetjem; če pa je še ne bi poznali in bi potemtakem imeli opraviti z razodetjem v pravem pomenu besede, bi bilo slednje prav tako odveč, to pa ne toliko zaradi same možnosti, da se do nje vselej lahko po naravni poti dokopljemo tudi sami, kot zaradi dejstva, da gotovost, ki odlikuje naše lastno spoznanje, presega gotovost razodete trditve. Gotovost razodete trditve je namreč po Lockovem prepričanju zavezana spoznanju, da razodetje prihaja od Boga, in ne more biti večja od gotovosti slednjega.<sup>10</sup> Spoznanje, da razodetje prihaja od Boga, pa nikoli ne doseže tiste stopnje gotovosti, do katere se lahko dokopljemo z lastnim spoznanjem, se pravi s primerjavo naših lastnih predstav dveh pravih kotov in treh kotov v trikotniku. Z Lockovimi besedami:

Spoznanje, da je to razodetje najprej prišlo od Boga, ne more biti nikoli tako gotovo, kot je spoznanje, ki ga nudi jasna in razločna zaznava ujemanja oziroma neujemanja med našimi lastnimi predstavami.<sup>11</sup>

Pri stvareh te vrste torej ni prav nobene potrebe po razodetju, ker nas je Bog oskrbel »z naravnimi in bolj zanesljivimi sredstvi, s katerimi

8. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, str. 423.

9. Evklid, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, prev. Thomas L. Heath, (New York: Dover, 1956), vol. 1, str. 316.

10. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, str. 420.

11. *Ibid.*, str. 418-419.

se lahko dokopljemo do spoznanja o njih«. <sup>12</sup> Drugače pa je seveda pri stvareh, ki so nad razumom, se pravi pri stvareh, katerih resničnost je v celoti odvisna od spoznanja, da jih je razodel prav Bog.

Da je lahko v Lockovih očeh samo spoznanje, da neka trditev prihaja od Boga, že zadostno poročstvo za njeno resničnost, je jasno, zakaj Bog »ne more ne varati ne biti prevaran«. <sup>13</sup> Zato je, razumljivo, »vse, kar je razodel Bog, gotovo resnično; o tem nikakor ni mogoče dvomiti«. <sup>14</sup>

Če razum po Locku ne more presojati o tem, ali je razodeta trditev resnična, pa lahko presoja o tem, ali je samo razodetje pristno ali ne: *whether it be a divine revelation or no, reason must judge*. <sup>15</sup>

Presoji, ali je razodetje pristno ali ne, se verski gorečneži skušajo izogniti s strategemom, ki spet ni nič drugega kot zgolj »zmotno sklepanje v krogu«. V njihovih očeh je namreč neka trditev razodeta zato, ker ji trdno verjamejo, trdno pa ji verjamejo zato, ker je razodeta: *it is a revelation, because they firmly believe it; and they believe it, because it is a revelation*. <sup>16</sup> Z drugimi besedami, verski zanesenjaki resničnost razodete trditve utemeljujejo z »notranjim prepričanjem«, da jim jo je razodel Bog, dejstvo, da jim jo je razodel prav Bog, pa spet z »notranjim prepričanjem«, da je resnična. Če pa verjamejo, da je resnična prav zato, ker je razodeta, in če obenem za to, da je razodeta, nimajo nobenih drugih razlogov, razen tega, da so – brez kakršnihkoli drugih razlogov – trdno prepričani, da je resnična, »potem to, da je razodeta, verjamejo samo zato, ker trdno verjamejo, da je razodeta«, <sup>17</sup> pravi Locke.

Podoben krožni sklep, kot ga Locke očita verskim zanesenjakom oziroma gorečnežem, zagreši tudi sam: če bi ga namreč trdno privili, bi

---

12. *Ibid.*, str. 418.

13. *Ibid.*, str. 436.

14. *Ibid.*, str. 425.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, str. 436.

17. *Ibid.*, str. 437.

nam bržkone moral priznati, da to, da je neka trditev razodeta, tudi sam verjame samo zato, ker trdno verjame, da je razodeta. Poglejmo, kako po Locku o pristnosti razodetja presojamo z razumom. Najbolj zanesljivo vodilo pri presojanju pristnosti razodetja so »zunanja« oziroma »izredna znamenja«,<sup>18</sup> ki navadno spremljajo božje razodetje, z eno besedo, čudeži. Tako denimo Mojzesa, ki glasu, ki prihaja iz gorečega grma, ne verjame na besedo, v prepričanju, da je bil tisti, ki se mu je prikazal in mu naročil, naj svoje ljudstvo popelje iz Egipta, res Jahve, utrdi šele cela vrsta izrednih znamenj oziroma čudežev. Celó sam Bog je prepričan, da bodo tudi Izraelove sinove, ki Mojzesovim besedam: »'Jaz sem' me je poslal k vam«, kajpada ne bodo takoj pripravljeni verjeti, o verodostojnosti njegovega poslanstva prepričala ista znamenja.<sup>19</sup> Kadar pa razodetja ne spremljajo nikakršna izredna znamenja, na katera bi lahko oprli njegovo pristnost, se lahko razodete trditve oprimemo samo v primeru, če je v skladu s tem, kar nam narekuje naš lastni razum, ali v primeru, če je v skladu z razodetjem »v božji pisani besedi«.<sup>20</sup> Prav skladnost razodetja z našim razumom in skladnost z božjo pisano besedo sta po Locku *unerring rules*, nezmotljivi merili za ugotavljanje njegove pristnosti.<sup>21</sup> Če pustimo ob strani prvo vodilo, se pravi čudeže – to vodilo bi namreč lahko veljalo le v primeru, če Princ teme ob svojem razodetju ne bi mogel uprizoriti podobnih izrednih znamenj –, ni težko uvideti, kje spodleti drugo »nezmotljivo merilo« za ugotavljanje tega, ali razodeta trditev res prihaja od Boga. Brž ko bi Locke poskusil resničnost oziroma pristnost neke razodete trditve utemeljiti z njeno skladnostjo z razodetjem v božji pisani besedi, bi ga morali vprašati samo tole: od kod njegovo neomajno prepričanje, da je vse, kar je razodeto v Svetem pismu, res? Od kod neomajno prepričanje, da Sveto pismo samo prihaja od Boga? Kako ve, da nima opraviti s prevaro

---

18. *Ibid.*, str. 439-440.

19. Prim. Ex. 4, str. 5-9.

20. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, str. 440.

21. *Ibid.*



Princa teme? Če kje, potem bi se moral prav ob tem vprašati: *How do I know that God is the revealer of this to me?*

Aporije razodete religije skuša naravna religija obiti z dokazom, s katerim dokazuje tako bivanje kot naravo Boga.

Oglej si svet okrog sebe: razmišljaj o njegovi celoti in o vsakem njegovem delu. Odkril ne boš nič drugega kot velik stroj, ki je dalje razdeljen na neskončno število manjših strojev, ti pa dopuščajo še nadaljnjo razdelitev do stopnje, ki ji človeška čutila ne morejo več slediti in jih razložiti. Vsi ti različni stroji in celo njihovi najmanjši deli, so prilagojeni drug drugemu z natančnostjo, ki navdušuje vse ljudi, ki so kdaj razmišljali o tem. Presenetljiva prilagoditev sredstev ciljem po vsej naravi je natanko podobna produktom človeških dejavnosti – načrtovanja, misli, modrosti in uma –, čeprav jih daleč presega. Ker so si učinki podobni, nas to po vseh pravilih analogije napeljuje na sklepanje, da so si podobni tudi vzroki; in da je Stvarnik narave do neke mere podoben človeškemu duhu, čeprav ima mnogo večje sposobnosti, ki so sorazmerne veličini opravljenega dela. S tem argumentom *a posteriori* in samo z njim hkrati dokažemo obstoj božanstva in njegovo podobnost s človeškim duhom in umom. (25).<sup>22</sup>

Kot za uro, ki bi jo, denimo, našli na samotnem otoku – za razliko od kamna, ki je lahko tam že od nekdaj –, ne bomo rekli, da je nastala sama od sebe, pač pa bomo nemudoma skleпали na veččega, umnega rokodelca, ki jo je načrtoval in izdelal,<sup>23</sup> tako tudi za univerzum, v katerem se zrcali določen red, »presenetljiva prilagoditev sredstev ciljem«, ne moremo reči, da je rezultat naključja, »slučajnega srečanja atomov« ali česa podobnega, pač pa delo umnega Stvarnika, sad njegovega načrtovanja in razmišljanja, saj podobni učinki dokazujejo podobne vzroke. Oziroma z besedami nemara najodličnejšega predstavnika naravne religije, Isaaca Newtona: »ta prelepi sistem sonca, planetov in

22. Številka v oklepaju se nanaša na stran pričujoče izdaje.

23. S tem zgleodom dokaz uvaja William Paley v svoji *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* iz leta 1802; za ponatis nekaj uvodnih poglavij tega dela glej *The Existence of God*, ur. John Hick (New York: Macmillan, 1964), str. 99-103.

kometov lahko izvira samo iz načrtovanja in gospostva nekega umnega in vsemogočnega Bitja». <sup>24</sup>

Analogija s človekom in njegovimi proizvodi je kajpada neizogibna, saj se do stalne zveze med Bogom in svetom pač ne moremo dokopati: za kaj takega bi namreč potrebovali *experience of the origin of worlds*, izkušnjo o izvoru svetov (32) – »si kdaj na lastne oči videl, kako nastajajo svetovi?« (34), sprašuje v *Dialogih o naravni religiji* Filon svojega sogovornika, Kleanta.

Ni težko uvideti, zakaj je naravna religija v prvi vrsti religija filozofov in znanstvenikov: bolj ko namreč naravoslovne znanosti napredujejo, bolj postaja red v univerzumu očiten. Dejstvo, da je razcvet naravne religije zavezan razvoju naravoslovnih znanosti, Hume ponazori s primerom Galenovega neverovanja oziroma brezboštva in njegovega naknadnega spreobrnjenja. Po Humu namreč razlog Galenovega spreobrnjenja predstavljajo prav njegova odkritja v anatomiji človeškega telesa. Neverujoči Galen je namreč v človeškem telesu odkril in opisal nekaj več kot šeststo različnih mišic. Ob tem njegovemu pozornemu očesu ni ušlo dejstvo, da je morala narava za to, da bi dosegla nameravani cilj, pri vsaki izmed le-teh upoštevati in med sabo uskladiti vsaj deset različnih okoliščin – pravilno obliko, ustrezno velikost, skrčljivost, prožnost itn. –, tako da že samo mišičevje zrcali več kot šeststo zasnovanih in uresničenih namenov. Bolj ko torej v anatomiji napredujemo, več odkrivamo prizorov tovrstne umetnosti in modrosti. Sorazmerno s številom in zapletenostjo delov človeškega telesa, ki so tako večče, tako umetelno usklajeni med sabo, raste tudi naša osuplost. Če se Gale novo neverovanje v času, ko so bile naravoslovne znanosti še v povojjih, ni moglo upreti tem v oči bijočim, osupljivim znamenjem modrosti –

---

24. Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, prev. A. Motte in F. Cajori (Berkeley in Los Angeles: University of California Press, 1962), str. 543. Več o tem René Dugas, »The God of Newton«, v: *Mechanics in the Seventeenth Century* (Neuchâtel: Editions du Griffon, 1958), str. 420-427 in François Regnault, »O dveh Bogovih«, v: *Gospostvo, vzgoja, analiza* (Ljubljana: DDU Univerzum, 1983), str. 174-183.

kako trdovraten mora biti šele tisti filozof, ki lahko dandanes dvomi o najvišjem umu, pravi Filon (102).

Smoter, namen, načrt dobesedno bije v oči od vsepovsod, z vseh strani in enostavno ne more uiti še tako nepozornemu, še tako nespametnemu mislecu, zakaj nihče ne more biti tako zelo zagledan v absurde sisteme, da bi ga ves čas zavračal (101). Podobno misel srečamo že v Humovem mladostnem delu *A Treatise of Human Nature*, kjer beremo, da *the order of the universe proves an omnipotent mind*,<sup>25</sup> red univerzuma dokazuje vsemogočnega duha, in kasneje v *The Natural History of Religion*, kjer beremo, da *the whole frame of nature bespeaks an intelligent author*, celotni ustroj narave razodeva umnega stvarnika, in *no rational enquirer can, after serious reflexion, suspend his belief a moment with regard to the primary principles of genuine Theism and Religion*,<sup>26</sup> noben razumen raziskovalec ne more po resnem preudarku niti za en sam trenutek opustiti svojega verovanja v prvotne principe pristnega teizma in religije.

Da narava ničesar ne dela zaman, je po Humu maksima, ki jo postavljajo in priznavajo prav vse filozofske šole, to pa že »samo na podlagi razmišljanja o stvaritvah narave brez religioznega smotra«. (101) In kako ta maksima fungira v naravoslovnih znanostih?

Na podlagi prepričanja o njeni resnici, anatom, ki je opazil nov organ ali žilo, ne bo zadovoljen, dokler ne bo tudi odkril, čemu služi. V temelju Kopernikovega sistema je maksima, *da narava deluje po najbolj preprostih metodah in išče najbolj primerna sredstva za svoje cilje*; in astronomi s tem pogosto nehotе postavljajo strog temelj za pobožnost in religijo. Isto lahko opazimo na drugih področjih filozofije: in tako skoraj vse znanosti nehotе vodijo k priznavanju prvega umnega stvarnika; in pri tem je njihova avtoriteta pogosto toliko večja, kolikor manj odkrito izražajo ta namen (101-102).

---

25. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ur. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1989), str. 633.

26. Hume, *The Natural History of Religion*, ur. A. W. Colver (Oxford: Clarendon Press, 1976), str. 25.



Hume v *Raziskovanju človeškega razuma* v poglavju z naslovom 'O posebni previdnosti in o prihodnjem življenju' pravi:

Če poznamo vzrok samo po učinku, mu nikoli ne smemo pripisovati lastnosti, ki so drugačne od onih, ki so potrebne za ustvarjanje učinka.<sup>27</sup>

Prav vzrok reda v univerzumu, se pravi Bog, je tisti vzrok, ki nam je znan »samo po učinku«. Kaj to pomeni za naše sklepanje s sveta na Boga, se pravi za sklepanje, ki se opira na analogijo s človekom in njegovimi proizvodi? Če denimo za neko stvar ugotovimo, da predstavlja delo človeških rok, rezultat človeškega načrtovanja in razmišljanja, smemo od tod kajpada sklepati tudi na druge človeške lastnosti, se pravi na tiste lastnosti, ki jih ta stvar sama ne kaže – kar nam med drugim omogoča tudi to, da »vračajoč se od vzroka oblikujemo nove sklepe, ki zadevajo učinek« itn. –, to pa enostavno zato, ker smo »tudi sicer seznanjeni z naravo tega živega bitja«. <sup>28</sup> Človek je pač bitje, ki ga – za razliko od Boga – »poznamo iz izkustva«, <sup>29</sup> pravi Hume. Povsem drugače bi bilo seveda, če bi človeka poznali »samo na podlagi enega samega njegovega dela ali proizvoda« <sup>30</sup>; v tem primeru bi namreč smeli sklepati samo na tiste lastnosti, ki se kažejo v tem proizvodu.

Natanko takšna omejitev velja za sklepanje s sveta na Boga, zakaj Bog nam je znan

samo po svojih stvaritvah in je edinstveno bitje v vesolju, ki ne pripada nobeni vrsti ali rodu, pri katerem bi na podlagi izkušenih atributov ali

---

27. Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, prev. Zdenka in Frane Jerman (Ljubljana: Slovenska matica, 1974), str. 181. Naslov tega poglavja se je v prvi izdaji iz leta 1748 glasil 'Of the practical consequences of Natural Religion'; prim. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ur. Tom L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999), str. 254; prim. tudi Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), str. 217.

28. *Ibid.*, str. 188.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

lastnosti po analogiji lahko sklepali na druge njegove attribute ali lastnosti.<sup>31</sup>

Če torej univerzum zrcali modrost in dobroto, smemo sklepati, da tudi Boga odlikujeta modrost in dobrota. Če univerzum zrcali neko posebno stopnjo teh popolnosti, smemo sklepati, da tudi Boga odlikuje ta posebna stopnja popolnosti. »Toda nadaljnjih atributov ali nadaljnjih stopenj teh atributov nam ni dovoljeno izvajati ali predpostavljati po nikakršnih pravilih pravilnega sklepanja.«<sup>32</sup>

Prav to je torišče Humovega kritičnega pretresa naravne teologije v *Dialogih o naravni religiji*: naravna teologija sicer sama zase trdi, da vzrok, Boga, pozna »samo po učinku«, se pravi po redu v univerzumu, vendar pa mu obenem pripisuje »attribute, ki so drugačni od onih, ki so potrebni za ustvarjanje učinka«, se pravi »attribute, ki jih v pričujočem svetu ne moremo odkriti.«<sup>33</sup> Naravna teologija torej o Bogu ve več, kot pa bi bila, kot izkustveni teizem, upravičena vedeti, več, kot bi ji dopuščal dokaz, na katerega se sklicuje.

Da dokaz, na katerega se sklicuje naravna teologija, nikakor ni tisti klobuk, iz katerega bi lahko potegnili Abrahamovega, Izakovega, Jakobovega Boga, kot nekje pravi Antony Flew,<sup>34</sup> je nemara najbolj razvidno prav ob Humovi skeptični dekonstrukciji moralnih atributov Boga: prav moralni atributi so namreč tista presežna vednost naravne teologije, tisti nadaljnji atributi vzroka, »ki jih učinek ne kaže«,<sup>35</sup> tisti atributi, ki jih iz učinka, se pravi iz sveta, ki je »tako poln zla«, ni mogoče izpeljati, »razen če pokličemo na pomoč pretiravanje in laskanje, da bi nadomestili pomanjkanje dokazov in sklepanj.«<sup>36</sup> Ob tem naravna teologija zagreši

---

31. *Ibid.*, str. 188-189.

32. *Ibid.*, str. 189.

33. *Ibid.*, str. 183.

34. Antony Flew, *David Hume: Philosopher of Moral Science* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), str. 64.

35. Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, str. 184.

36. *Ibid.*, str. 182.

isto napako, kot jo po Humovem prepričanju zagrešijo tako imenovani »moralni dokazi« za nesmrtnost duše, se pravi dokazi, ki so izpeljani iz božje pravičnosti: le-ti namreč temeljijo na »predpostavki, da Boga odlikujejo atributi, ki so drugačni od tistih, ki jih je uporabil v tem univerzumu, edinem, ki ga poznamo. Od kod sploh izpeljujemo obstoj teh atributov?«<sup>37</sup> Če Boga, do katerega se lahko dokopljemo s pomočjo dokaza, na katerega se sklicuje naravna teologija, nemara res odlikujejo naravni atributi, pa je po Humovem prepričanju brez kakršnihkoli moralnih atributov.

Povzemimo najprej Humov prikaz zla v *Dialogih o naravni religiji*. Svet je preklet in umazan. Med vsemi živimi bitji divja – ali pa se vsaj razvema – nenehen boj. Nuja, lakota in pomanjkanje je tisto, kar spodbuja pogumne in močne; bojazen, strah in groza pa tisto, kar vznemirja šibke in slabotne. Že prvi vstop v življenje novorojenčka in njegove pomilovanja vredne starše navda s tesnobo. Šibkost, nesposobnost, gorje spremlja vsako stopnjo tega življenja, ki se bo praviloma končalo v agoniji in grozi (79).

Videti je celo, da skuša narava z nekaterimi svojimi prijemi vsem živim bitjem čimbolj zagreniti življenje. Po eni strani močnejši ves čas prežijo na šibkejše in jih držijo v nenehnem strahu, po drugi pa tudi šibkejši pogosto prežijo na močnejše in jim povzročajo najrazličnejše nevšečnosti. Kot zgled šibkejših, ki trpinčijo močnejše, Hume navaja insekte, ki živim bitjem, večjim od sebe, povzročajo boleče pike. Toda niti nadležni insekti sami niso na varnem pred podobnimi nevšečnostmi: obstajajo namreč še manjši insekti, ki pikajo njih (79).

Z eno besedo, nihče v univerzumu nima miru pred nikomer. Vsako živo bitje z vseh strani, »spredaj in zadaj, zgoraj in spodaj« obdajajo številni sovražniki, ki ga ves čas trpinčijo in si na vso moč prizadevajo, da bi mu zagrenili življenje (79).

---

37. Hume, »Of the Immortality of the Soul«, v: *Essays Moral, Political, and Literary*, ur. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Classics, 1985), str. 592.



V tej črnogledi podobi niti ljudje nismo nobena izjema, čeprav bi se nemara zdelo tako, saj smo z združenimi močmi zmožni obvladovati, krotiti divje zveri, katerih žrtev bi sicer postali. Ljudje z združenimi močmi sicer reš lahko obvladamo vse svoje *dejanske* sovražnike in zagospodarimo nad živalskim svetom, toda veliko hujši od dejanskih so naši *namišljeni* sovražniki, tj. demoni naše domišljije, ki nas preganjajo in navdajajo s praznovernimi strahovi ter nam tako zagrenijo vse radosti v življenju. Tako si, denimo, v lastnem praznoverju domišljamo, da je naše lastno ugodje v očeh demonov domišljije zločin, sen nas navadno navdaja s strahom, saj v svojih nočnih vizijah vidimo napoved prihodnjih nesreč, smrt, se pravi »zatočišče pred vsem drugim zlom«, pa v nas vzbuja grozo. »Volk ni za plašno čredo ovčic večja nadloga, kot je praznoverje za prestrašene duše klavnih smrtnikov« (79).<sup>38</sup>

Prav sama družba, s pomočjo katere krotimo, premagujemo divje zveri, naše naravne sovražnike, poraja vedno nove sovražnike – *man is the greatest enemy of man*, največji človekov sovražnik je prav človek sam, pravi Hume. In kako ljudje trpinčimo drug drugega? Z zatiranjem, krivicami, zaničevanjem, sramotitvijo, nasiljem, upornostjo, sovraštvom, klevetanjem, zahrbtnostjo, sleparstvom itn. Z naštetimi prijemi ljudje tako zelo trpinčimo drug drugega, da bi družbo, ki smo jo osnovali, prav gotovo že zdavnaj razpustili, če nas vanjo ne bi silil strah pred še večjim zlom, gorjem, ki bi prežalo na vsakogar izmed nas, če bi ubrali vsak svojo pot (79-80).

To pa še ni vse. Vse zlo namreč ne prihaja samo od zunaj, se pravi od živali, soljudi in naravnih elementov; vse dosedaj naštetito ni še nič v primerjavi z nadlogami, ki nastanejo v nas samih, v naši notranjosti, s tegobami, ki torej pestijo naše telo in duha. Tako lahko naše telo pestijo žolčni kamni, rane na želodcu, črevesni krči, hiranje, kuga itn., našega duha pa blaznost, potrtnost, mesečnost, obžalovanje, osramočenost,

38. Prim. Hume, »Of Suicide«, v: *Essays Moral, Political, and Literary*, str. 577-89; slov. prevod »O samomoru«, v: *Problemi-Razprave*, 1-2 (1990): str. 203-211.

tesnoba, bes, razočaranje, zaskrbljenost, strah, bojazen, malodušnost, obup itn. (80).

Z eno besedo, vse dobrine tega sveta skupaj ne morejo osrečiti človeka, vsa zla tega sveta pa bi človeka zares napravila nesrečnega. Še več, eno samo zlo – in kdo je lahko brez vseh? – ali pa celo izostanek ene same dobrine – in kdo lahko poseduje vse? – pogosto zadošča za to, da življenje postane nevredno življenja, pravi Hume.

Če bi na ta svet z neba padlo kako zunajzemeljsko bitje, bi mu lahko kot zgled zla pokazali bolnišnico, polno bolnikov, ječo, polno hudodelcev in dolžnikov, bojišče, posejano s trupli, ladjevje, potopljeno na dnu morja, ljudstvo, ki gineva pod tiranijo, lakoto ali kužnimi boleznimi. Če pa bi mu hoteli pokazati svetlo, veselo plat življenja – kam naj ga peljemo? Na ples, v opero, na dvor? Pomislil bo, da mu le razkazujemo bedo, žalost in gorje v vsej njihovi raznovrstnosti (81).

Temeljni paradoks človeškega življenja je v tem, da se vsi prav dobro zavedamo dejstva, da nas ta zla pestijo in da nam priskutijo življenje – vendar pa si življenja praviloma ne drznemo vzeti in s tem napraviti konec našemu neskončnemu trpljenju. Na osovraženo življenje nas namreč priklepa *secret chain*, skrivna veriga (81), ki je v tem: *not satisfied with life, afraid of death*, z življenjem smo nezadovoljni, smrti pa nas je strah. Razlog za to, da v življenju kljub vsemu vztrajamo, je potemtakem strah pred smrtjo in ne nekaj, kar bi nas na samem življenju privlačilo do te mere, da bi se ga oklepali.<sup>39</sup>

Kogarkoli bi vprašali, če bi si želel zadnjih deset, dvajset let svojega življenja preživeti še enkrat, bi nam gotovo odvrnil, da ne, da pa bo *naslednjih* deset, dvajset let že bolje. Človeška nesreča je pač tolikšna, da prenese celo protislovja, saj se v enem trenutku pritožujemo nad kratkotjostjo življenja, takoj zatem pa nad njegovo ničevostjo in bridkostjo (82).

---

39. Prim. Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond*, v: *Essais*, II, 12 (Pariz: Garnier-Flammarion, 1979), str. 163: *c'est la crainte de mourir, non pas le désir de vivre, qui tient le fol attaché au corps*; strah pred smrtjo, in ne želja po življenju, je tisto, kar nespametneža priklepa na telo.

Po tem *frightful catalogue of woes*, strašnem seznamu gorja se Filon loti skeptične dekonstrukcije moralnih atributov Boga. Kleant je namreč še vedno prepričan, da Boga odlikujejo moralni atributi, se pravi neskončna dobrohotnost, pravičnost, usmiljenje in poštenost, ki so seveda jedro religije.

Kako je po vsem tem sploh še mogoče vztrajati pri moralnih atributih Boga? Kako je mogoče trditi, da so ti atributi podobni ustreznim človeškim vrlinam? S Filonovimi besedami:

In ali je mogoče, Kleant,... da po vseh teh razmišljanjih in številnih drugih, ki bi jih bilo moč navesti, še vedno vztrajaš v svojem antropomorfizmu in trdiš, da imajo moralni atributi božanstva, se pravi njegova pravičnost, dobrohotnost, usmiljenje in poštenost isto naravo kot človekove vrline? Božja moč je po našem mnenju neskončna; karkoli hoče, je uresničeno; toda niti človek niti kakšno drugo živo bitje ni srečno: torej bog noče njihove sreče. Njegova modrost je neskončna: pri izbiranju sredstev za doseganje kateregakoli cilja se nikoli ne zmoti, toda tok narave ne nagiba k človeški ali živalski sreči. Tok narave torej ni bil ustvarjen za ta namen (83).

Sklepa, da si Bog ne želi naše sreče in da toka narave ni ustvaril z namenom, da bi le-ta nagibal k naši sreči, sta po Filonovem prepričanju tako zanesljiva in nezmotljiva, da v celotnem polju človekovega spoznanja »ni bolj zanesljivih in nezmotljivih«. Očitno torej ni moč vztrajati pri antropomorfizmu in trditi, da sta božja dobrohotnost in milost podobni človeški dobrohotnosti in milosti (83).

Obstoj zla v svetu je dejstvo, ki je povsem nezdružljivo z božjo dobrohotnostjo in vsemogočnostjo: če namreč zlo v svetu obstaja, ima Bog lahko ali enega ali drugega od obeh naštetih atributov, nikakor pa ne more imeti obeh hkrati. Ob tem Filon sklepa takole: Je Bog voljan preprečiti zlo, a nezmožen? Potem je pač brez moči. Je zmožen, pa ni voljan? Potem je zlohoten. Je tako zmožen kot voljan? Od kod potem zlo? (83) Popolnejši Epikurov obrazec (pri slednjem se namreč po lastnih besedah navdihuje Filon), se pravi obrazec, ki ob naštetih treh možnostih – Bog ali hoče preprečiti zlo, pa ne more, ali more, pa noče, ali pa hoče in



more – upošteva še četrto, da namreč Bog noče in ne more preprečiti zla in je potemtakem brez obeh atributov, citira Bayle: »Če hoče, pa ne more, je brez moči, kar ne more veljati za Boga. Če more, pa noče, je nevoščljiv, kar ni nič manj tuje Bogu. Če noče in ne more, je nevoščljiv in brez moči in potemtakem ni Bog. Če pa hoče in more, kar edino se sklada z Bogom, od kod potem zlo?«<sup>40</sup> Soočen z zlom, je Bog ali dobrohoten slabič ali zlohoten, nevoščljiv vsemogočnež ali pa zlohoten, nevoščljiv slabič – Bog, ki bi bil dobrohoten in vsemogočen obenem, zla v univerzumu prav gotovo ne bi dopustil.

Ker je tisti trenutek, ko bi Filonu uspelo dokazati, da je človeštvo dejansko nesrečno in sprijeno, »konec vsakršne religije« – »čemu sploh dokazovati naravne attribute božanstva, ko pa so moralni še vedno dvomljivi in negotovi?«, se zgroženo sprašuje Kleant –, je edino, kar še lahko storimo, da bi ubranili božjo dobrohotnost, to, da absolutno zanikamo človekovo bedo in zlobnost in rečemo, da so Filonove besede močno pretirane, njegova klavrna podoba sveta izmišljena in njegovi sklepi v nasprotju z izkustvom: zdravje je v svetu vendar bolj pogostno kot bolezen, ugodje bolj pogostno kot bolečina, sreča bolj pogostna kot beda, eno samo tegobo, ki nas pesti, pa navadno nasledi sto užitkov itn. (85).

Da s tem strategemom ne bi dosegli popolnoma ničesar, je jasno. Prvič. Čeprav bi bilo res, da je bolečina manj pogostna od ugodja, je vendarle neprimerno bolj silovita in trdovratna: ena sama ura bolečine, denimo zobobola, navadno zasenči dan, teden in celo mesec naših vsakdanjih omlednih radosti, je prepričan Filon. Obenem je videti, da je razlika med ugodjem in bolečino tudi v tem, da ugodje zelo poredko doseže svoj vrhunec, če pa ga že doseže, ta traja le kratek čas, takoj nato pa se porazgubi in razblini v utrujenost in nelagodnost, po drugi strani pa bolečina kar preveč pogosto doseže svoj neznosni, nevzdržni vrhunec in se sprevrže v peklenške muke. Če ugodje sčasoma pojema,

---

40. Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, prev. Richard H. Popkin (Indianapolis: Hackett, 1991), str. 169.

pa se bolečina navadno le še stopnjuje. Stopnjuje se lahko celo do te mere, da bi nam v primeru, če njenega vzroka ne bi mogli odpraviti, preostal en sam prijem, namreč prijem, ki »je edina odrešitev vsega zla«, z eno besedo, samomor. Ker pa nas vsled naše *natural folly*, naravne neumnosti sama misel na smrt navdaja s še večjo grozo in bomo potemtakem – vpeti v »skrivno verigo«, se pravi nezadovoljni z življenjem, a v strahu pred smrtjo – vztrajali pri življenju, lahko to samo še prispeva k naši agoniji (86). Drugič. Čeprav bi sreča v tem življenju res presegala bedo, ugodje bolečino in zdravje bolezen, česar sicer nikoli ne bi mogli zadovoljivo dokazati, pa zgolj presežek sreče nad bedo, ugodja nad bolečino, zdravja nad boleznijo nikakor ni tisto, kar pričakujemo od »neskončne moči, neskončne modrosti in neskončne dobrote« (86). Od neskončne moči, modrosti in dobrote bi pač pričakovali še kaj več.

Prej bi se potemtakem morali vprašati takole:

Zakaj je sploh na svetu beda? Gotovo ne po naključju. Torej ima svoj vzrok. Izhaja iz božje namere? Toda bog je popolnoma dobrohoten. Je v nasprotju z njegovo namero? Bog je vendar vsemogočen (86).

Očitno je, da moralni atributi, ki domnevno odlikujejo Boga, ne morejo imeti veliko skupnega z ustreznimi človeškimi vrlinami in bi jih zato le težko presojali z našimi utečenimi merili. Še vedno sicer moramo dopustiti možnost – ni je namreč mogoče absolutno zanikati –, da bi bilo moč bolečine, trpljenje, gorje itn. na nek neznan način uskladiti z božjo neskončno močjo in dobroto, toda zgolj možna kompatibilnost je v polju naravne teologije, kjer se je do moralnih atributov treba šele dokopati, to pa prav na osnovi pojavov v svetu in samo na osnovi teh pojavov (86), pač premalo.

Dokazovanje obstoja moralnih atributov Boga na osnovi pojavov v svetu pa je že vnaprej obsojeno na neuspeh. Prvič. Kako se nam namreč kažejo pojavi? Videti so skrajno neubrani, na njih je nekaj, kar deluje moteče, nekaj, kar nikakor ne more zrcaliti čiste, enoznačne in neomejene

dobrote. Po eni strani je očitno, da Bog ni ustvaril nikakršnega mehhanizma, ki bi bil namenjen izključno proizvodnjanju čistega užitka, neskaljenega zadovoljstva itn.: videti je namreč, da ni nikakršne zadovoljlitve oziroma utešitve, ki je ne bi spremljalo kakšno pomanjkanje ali potreba; po drugi strani pa *racking pains*, strahovite bolečine ne spremljajo samo smrtno nevarnih poškodb, pač pa tudi življenjsko povsem nenevarne žolčne kamne, protin, migreno, zobobol, revmatizem itn., kjer so povsem neupravičene in potemtakem odveč (83). Na osnovi tako zelo neubranih pojavov pač ne bi bilo mogoče dokazati obstoja *pure*, čistih in *unmixed*, nemešanih moralnih atributov. Nasprotno, za božjo dobroto se celo zdi, da ni povsem brez primesi nečesa, kar z njo ni združljivo – mar strahovite bolečine ob zobobolu, ki se zdijo povsem nepotrebne, ne zrcalijo vsaj kanca zlobe? Drugič. Četudi bi bili ti pojavi povsem ubrani in bi torej zrcalili »čiste« in »nemešane« moralne attribute, pa z njimi – ker so sami pač končni – nikoli ne bi mogli dokazati neskončnih moralnih atributov (87).

Če univerzum v mnogih ozirih zrcali lepoto in skladnost smotrnostnih vzrokov, če je torej na osnovi tega moč sklepati na božje naravne attribute, se pravi na njegovo umnost in smotrnost, pa »ni nobenega vidika človekovega življenja,... iz katerega bi bilo mogoče brez največje nasilnosti izpeljati moralne attribute ali spoznati tisto neskončno dobrohotnost, ki je združena z neskončno močjo in neskončno modrostjo, ki jo moramo odkriti edinole z očmi vere« (87).

Precep, v katerem se ta trenutek nahajamo, je v tem: če opustimo *all human analogy*, sleherno podobnost med Bogom in človekom – v kar nas sili gornji premislek –, opustimo tudi vso religijo in zgubimo vsako predstavo o velikem predmetu našega čaščenja; če pa podobnost med Bogom in človekom ohranimo, zla v univerzumu najbrž nikoli ne bomo mogli uskladiti z božjimi neskončnimi atributi, še manj pa bi lahko na osnovi zla dokazali njihov obstoj.

Edino, kar torej še lahko storimo za to, da bi podobnost med Bogom in človekom vendarle ohranili, za to, da se nam ne bi bilo treba odpovedati



religiji, je to, da zlo v univerzumu poskusimo uskladiti z Bogom tako, da žrtvujemo sámo neskončnost njegovih atributov – prav ta je bila namreč tista, ki je povzročala vse doslej našete nevsječnosti.

Ta ustopek Kleant uvede z besedami, češ da se mu zdi, da adjektiv »neskončen« bolj diši po hvalnici kakor po filozofiji in da bi se nemara lahko zadovoljili »z bolj natančnimi in zmernimi izrazi«, kot so »čudovit«, »odličen«, »nadvse velik«, »moder« in »svet« (89).

Kaj dosežemo s tem, ko žrtvujemo neskončnost božjih atributov? Po Kleantovem prepričanju nič manj in nič več kot tole: če predpostavimo, da je stvarnik narave *finitely perfect*, končno popoln – čeprav v popolnosti še vedno prekaša človeštvo –, lahko zadovoljivo razložimo obstoj naravnega in moralnega zla (89).

Zdaj bi bilo torej ekonomijo zla v univerzumu mogoče razčleniti takole: res je, v univerzumu je mnogo zla, vendar pa je to zlo neprimerno manjše od tistega, ki bi nastopilo, če tega prvega zla sploh ne bi bilo; z drugimi besedami, manjše zlo je bilo izbrano zato, da bi nam bilo prihranjeno neko večje zlo; še drugače, da bi Bog dosegel cilj, ki si ga je zastavil, se pravi ustvaril svet, je moral nevsječnosti, brez katerih očitno ne gre, pač tvegati in vzeti nase.

Svet, tak, kakršen je, se pravi poln zla, bi bil torej prav lahko delo neke *benevolence, regulated by wisdom and limited by necessity*, dobrohotnosti, ki jo usmerja modrost in omejuje nujnost (89). Zlo torej v svetu ne obstaja zato, ker bi ga bil Bog hotel, pač pa zato, ker se mu ob stvarjenju enostavno ni mogel izogniti. Bog je potemtakem vreden našega čaščenja, saj je bil njegov namen dober in moder, uresničenje tega namena pa šepa samo zato, ker ga je omejevala nujnost. (Prijem, po katerem zlo ni nekaj, kar bi bil Bog hotel, pač pa nekaj, čemur se ni mogel izogniti, v teodiceji nikakor ni nov – spomnimo se samo Leibnizove teorije zla.)

Toda ali je zlo v univerzumu res nujno? Poglejmo. Skupaj s Filonom si najprej zamislimo, da je naš univerzum obiskalo neko zunajzemeljsko bitje z zelo omejenim umom – se pravi z umom, ki ni nepodoben

človeškemu –, ki o našem univerzumu ne ve ničesar. Denimo, da smo mu še pred tem tako ali drugače dopovedali, da naš univerzum predstavlja delo »zelo dobrega, modrega in mogočnega bitja, ki pa je obenem končno« (90).

To bitje bi si vnaprej prav gotovo ustvarilo neko popolnoma drugačno predstavo o svetu – na osnovi atributov vzroka si nikoli ne bi moglo predstavljati, da je lahko učinek tako poln zla. Ko bi torej *E. T.*, vesoljček, obiskal naš svet, bi bil nad njegovo klavrno podobo najbrž hudo razočaran. Vendar pa od prepričanja, da gre za delo »vzvišenega in dobrohotnega bitja«, ne bi bil takoj pripravljen odstopiti, zlasti še, če smo bili ob našem opisu vzroka in njegovih atributov dovolj prepričljivi. Ker bi se zavedal svoje slepote in nevednosti, bi najbrž moral dopustiti možnost, da bi bilo obstoj zla v svetu na nek način, ki uhaja njegovemu razumevanju, vendarle mogoče uskladiti z božjo močjo in dobroto. Nasprotno pa mi, ki o obstoju dobrohotnega in mogočnega bitja nismo prepričani vnaprej, pač pa se moramo do tovrstnega prepričanja na osnovi videza stvari šele dokopati, nimamo prav nobenega razloga za sklep, da vrhovno moč odlikuje kakršnakoli dobrota.

Razlika med vesoljčkom in zemljanom zrcali razliko med pristašem razodete in pristašem naravne religije: medtem ko si prvi beli glavo s *consistency*, se pravi s skladnostjo med vzrokom, ki ga domnevno odlikujejo atributi dobrote, modrosti in moči, in njegovim učinkom, ki je poln zla, pa si drugi beli glavo z *inference*, se pravi s sklepom, da vzrok tega učinka, ki je poln zla, odlikujejo prav ti atributi. Kar Hume zanika, ni morebitna skladnost, pač pa prav sklep: *the consistency is not absolutely denied, only the inference*, skladnost ni absolutno zanikana, zanikano je zgolj sklepanje (91). Kakršnakoli je že skladnost med svetom in vnaprejšnjo predstavo o zelo dobrem, modrem in mogočnem Bogu – domneve o skladnosti so zdaj, ko je »neskončnost izključena iz božjih atributov«, še toliko bolj verjetne –, iz sveta, ki je »tako poln zla, gorja in nereda«, nikoli ne bomo mogli izpeljati obstoja Boga, ki bi ga odlikovali takšni atributi.

Zdi se, da so vsa zla, ki nas pestijo – ali pa vsaj večina le-teh –, odvisna od štirih okoliščin. Čisto možno je, da so vse te okoliščine nujne in neizogibne. Ker namreč onstran vsakdanjega, običajnega življenja ali celo o samem življenju vemo zelo malo, se lahko z ozirom na ekonomijo univerzuma še tako zelo tvegana domneva izkaže za upravičeno, še tako zelo sprejemljiva domneva pa za zmotno. Kar torej v tej globoki nevednosti preostane človeškemu razumu, je prav skeptična drža do vsakršnih hipotez, zlasti pa še do tistih, ki jih odlikuje zelo majhna ali nikakršna stopnja verjetnosti. In trditev, da so vsi vzroki zla in okoliščine, od katerih je le-to odvisno, nujni in neizogibni, je hipoteza te vrste: v očeh človeškega razuma namreč nobena od štirih okoliščin ni videti nujna oziroma neizogibna (92).

Katere so te štiri okoliščine?

*Prvič.* Svet je urejen tako, da živa bitja k delovanju – gre seveda za delovanje ob samoohranitvi – spodbujajo tako bolečine kot ugodja. V očeh človeškega razuma pa bi v ta namen zadostovalo že samo ugodje – in sicer ugodje v različnih stopnjah intenzivnosti. Vsa živa bitja bi lahko ves čas živela v nezmanjšanem ugodju, ko pa bi se pojavila ta ali ona naravna potreba, denimo lakota, žeja, utrujenost itn., bi lahko namesto bolečine občutila zgolj to, kako ugodje pojema – samo pojemanje ugodja in ne bolečina bi bilo potemtakem lahko tisto, kar bi jih spodbudilo k temu, da se oskrbijo s tistim predmetom, ki je nujno potreben za njihov obstanek (92). Filon torej predlaga naslednjo na prvi pogled nadvse razumno in povsem sprejemljivo rešitev: namesto strahovitega zobobola bi kot znamenje, da moramo k zobozdravniku, lahko občutili neko nežno – še vedno prijetno in nikakor ne neugodno – žgečkanje, zbadanje ali kaj podobnega. Ker ljudje k ugodju stremimo z enako vnemo, kot se izogibamo bolečinam, bi bilo življenje najbrž možno tudi brez vsakršnih bolečin, sklepa Filon. Zakaj potem sploh imamo *capacity of pain*, zmožnost zaznavanja bolečine? Če smo lahko eno uro brez bolečin, zakaj ne bi mogli biti brez njih ves čas? (92) Ker sama zmožnost zaznavanja bolečine v ekonomiji univerzuma nikakor ni nujna, pač pa,



očitno, povsem odveč, in ker zanjo najbrž ni bilo potrebnega nič manj božjega načrtovanja in preudarjanja kot za vid, sluh ali katerokoli drugo zmožnost zaznavanja, je problem prav v tem: mar dejstvo, da je bila kljub temu, da je videti povsem odveč, vendarle vključena v božji načrt, ne govori o tem, da je ta načrt perverzen in da Bog z njim pač ni mogel imeti najboljših namenov?

Drugič. Seveda pa sama zmožnost zaznavanja bolečine še ne zadošča za dejansko povzročanje bolečine – za to, da bi bolečino tudi dejansko občutili, je namreč potrebna še neka druga okoliščina, namreč *conducting of the world by general laws*, vodenje sveta s pomočjo splošnih zakonov (92).

Vodenje sveta izključno s pomočjo splošnih zakonov nikakor ne more biti nujno za zelo popolno bitje; zelo popolno bitje bi namreč s pomočjo partikularnih dejanj volje, tj. s posameznimi posegi v svet, prav lahko preprečevalo vsakokratno zlo, do katerega prihaja zaradi neuklonljivega delovanja splošnih zakonov, in proizvajalo samo dobro.

Ker tok narave, ki ga v celoti obvladujejo splošni zakoni in je potem takem v očeh Boga *lawlike*, zakonit, v naših očeh razpade na pravilne, zakonite, nujne pojave in na nepravilne, nezakonite, naključne dogodke, je jasno, da Bog v verigo *lawlike* pojavov ne more posegati na enak način, kot posega v verigo *lawless* dogodkov.

Človeškim očem namreč noben poseg v verigo *lawlike* pojavov ne more ostati prikrit oziroma neopažen, ker bi Bog s tovrstnimi partikularnimi dejanji volje v tok narave pač vnesel določen nered. Tako bi, denimo v nekem pojavu, ki bi v naših očeh odstopal od neuklonljivega toka narave, takoj uzrli Boga in ga imeli za čudež. Če pa bi bil tok narave ves čas moten s partikularnimi dejanji volje in če bi se torej čudeži neprestano ponavljali, potem pri obnašanju v svetu, razumljivo, nihče ne bi mogel uporabljati svojega razuma.

Da bi se torej ljudje pri obnašanju v svetu lahko zanašali na svoj razum, bi moral Bog z dodatnimi prijemi, z novimi partikularnimi dejanji volje doseči, da bi veriga *lawlike* pojavov v naših očeh ohranila videz

pravilnosti, zakonitosti, nujnosti. Kar seveda pomeni, da bi moral čudeže, se pravi *lawless* dogodke uprizoriti kot *lawlike* pojave – tako da bi bilo v naših očeh videti, kot da se je enostavno moralo zgoditi tako, kot se je zgodilo, in da bi s čudežem imeli opraviti šele v primeru, če bi se zgodilo drugače. Ker ljudje v naravi odkrivajo vedno nove zakonitosti, ker je torej veriga *lawlike* pojavov vedno daljša, to pač pomeni, da bi se v skladu s tem tudi delokrog božjega zvičajnega poseganja v svet širil: bolj ko bi torej ljudje v znanostih napredovali, bolj previden in zvijačen bi moral biti Bog. Tovrsten Bog razvoja znanosti brez dvoma ne bi mogel spremljati z nezanimanjem: prav tovrstnemu Bogu bi nemara lahko veljalo Lacanovo vprašanje, »ali Bog lista po sodobnih matematičnih učbenikih, da bi bil na tekočem«. <sup>41</sup>

Pri poseganju v verigo *lawless* dogodkov pa so tovrstne težave neprimerno manjše ali pa jih sploh ni. Ker gre za dogodke, katerih vzroki so neznani, spremenljivi, sestavljeni itn., bi bitje, ki bi poznalo *secret springs of the universe*, skrivne vzmeti univerzuma, vse te nezgode s pomočjo partikularnih dejanj volje zlahka obrnilo v prid človeštvu in s tem osrečilo ves svet, ne da bi se s katerimkoli posegom razkrilo (93).

Kot v oči bijoče zglede izostalih posegov Boga v verigo *lawless* dogodkov, kot prijeme, s katerimi bi Bog lahko naključja obrnil v prid človeštva, Filon navaja tole: nekaj majhnih popravkov v Kaligulovih možganih v času otroštva bi ga spremenilo v Trajana, en sam val, malo višji od ostalih, bi pod sabo lahko pokopal Cezarja in njegovo ladjevje in s tem velik del človeštva osvobodil izpod njegovega jarma itn. (93). Že majhno število tovrstnih posegov, ki bi bili izpeljani *regularly and wisely*, pravilno in modro, bi spremenilo *the face of the world*, obličje sveta – obenem pa Bog s temi partikularnimi dejanji volje človeškega obnašanja ne bi zbegal nič bolj, kot ga bega *present economy of things*, sedanja organizacija stvari (93).

41. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1980), str. 301. Prim. 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 211.

Dodajmo Filonovim zgledom naključnih dogodkov, ki bi lahko spremenili obličje sveta, še enega, ki Boga z ozirom na drugo izmed štirih okoliščin, v katerih se v univerzumu poraja zlo, ne postavlja v nič manj neprijeten položaj, namreč siloviti potres, ki je prizadejal Lizbono natanko v času, ko Hume že nekaj let snuje svoje *Dialoge o naravni religiji* – le-te bo potem predeloval še dobri dve desetletji, zadnje popravke in opombe je namreč vnesel še v letu svoje smrti –, potres, ki je terjal dvajset oziroma trideset tisoč življenj.

Ker gre za dogodek, ki je v naših očeh povsem naključen, za dogodek, katerega vzroki so nam, strogo vzeto, neznani, z eno besedo, za dogodek, ki ga je z besedami nekega znamenitega »očividca« – »gotovo se vleče žveplena žila od Lime do Lizbone«,<sup>42</sup> mogoče utemeljiti vselej šele naknadno, razlog izostanka partikularnega dejanja volje, s katerim bi ga bil Bog lahko preprečil, prav gotovo ni mogla biti bojazen, da bi s »pravilno in modro izpeljanim« posegom v tok narave kakorkoli zbegal ljudi: ker ljudje potresa ne pričakujejo, njegovega izostanka pač ne bi mogli imeti za čudež. Razlog izostanka tovrstnega partikularnega dejanja volje torej očitno tiči drugje. Ne pozabimo, da imamo opraviti z Bogom, katerega partikularna dejanja volje so prav zato, ker je »neskončnost izključena iz božjih atributov« (91), omejena na manjše posege v svet, s katerimi dosega učinke širših razsežnosti: »en val, malce višji od drugih«, »majhen poseg v možgane Kaligule« itn. Če torej potresa ne bi mogel preprečiti, ker bi kljubovanje tektonskim premikom pač presegalo njegovo končno moč, pa bi brez dvoma lahko vsaj omilil njegove posledice.

Kako? Enostavno tako, da bi pač poskrbel za to, da v času potresa nikogar ne bi bilo v mestu. Ker bi ob tem kajpada spet moral ravnati skrajno previdno in zvijačno, da se s svojim delovanjem ne bi razkril človeškim očem, v mesto najbrž ne bi poslal sla, ki bi ljudi posvaril pred bližajočim se potresom, ker bi le-ti v njem takoj po potresu, se

42. Voltaire, *Kandid*, prev. Oton Župančič (Ljubljana: Mladinska knjiga, 1966), str. 13.



pravi tisti trenutek, ko bi se njegova napoved uresničila, prepoznali pre-roka oziroma božjega glasnika.

Ker bi se Bog s tovrstnim ravnanjem očitno izdal, bi pač moral postopati drugače. Oprimo se na znameniti opis dogajanja ob potresu, kot ga v svojem *Kandidu* slikovito podaja Voltaire, in ga vzemimo zares: le-ta namreč vsebuje vse elemente, ki bi bili potrebni za neopazen poseg Boga v svet. Voltaire namreč dogodke uveriži tako, da ni nemogoče, da bi bila Lizbona prav v trenutku potresa čisto prazna. Neposredno pred samim potresom se namreč dogaja nekaj takega, kar bi ljudi – če bi bili o tem seveda obveščeni – prav gotovo zvbilo iz mesta, natančneje, v mestno luko. Kaj se ta trenutek dogaja v luki? Ker se dogodki vrstijo z bliskovito naglico, zavrtimo njihov potek nekoliko nazaj. Neposredno pred samim potresom bi v lizbonski luki, kjer se je prav ta trenutek razbesnel »najstrašnejši vihar«, morala pristati neka barka, ki pa se še pred pristankom razkolje na dvoje in potopi, vsi, ki so na krovu, razen treh, enega mornarja in dveh potnikov, pa utonejo. Še preden pa se je barka razklala na dvoje in začela potapljati, v luki utone eden izmed potnikov, anabaptist Jakob, ki je skočil v morje za mornarjem, ki je pred tem sam zgrmel s krova.

Bog bi torej moral poskrbeti samo za to, da bi se po mestu pravočasno razvedelo, kaj se dogaja v luki – pa bi najbrž vsi jadrno odhiteli na pomoč brodolomcem. Takoj zatem pa bi se Lizbona stresla.

Kot v slu, ki bi prvi razširil novico o brodolomu, nihče ne bi prepoznal božjega glasnika, tako tudi dejstva, da bi bili prav v trenutku, ko bi se mesto za njihovimi hrbti porušilo do tal, vsi v luki in reševali brodolomce, nihče ne bi interpretiral kot čudež, pač pa kvečjemu kot »srečo v nesreči«, kot »srečno naključje« ali kaj podobnega.

Če bi bil Bog ravnal na ta način, bi bilo videti, da je tvegala neko manjše zlo z namenom, da bi preprečil neko neprimerno hujše zlo. Z eno besedo, Jakoba in preostale potnike bi žrtvoval zato, da bi obvaroval trideset tisoč človeških življenj.

Res je, da bi bilo v tem primeru odsotnost partikularnega dejanja božje volje moč utemeljiti z besedami, da ta poseg vendarle ne bi ostal

povsem neopažen: med udeleženci dogajanja je namreč nekdo, ki bi v takšnem poteku dogodkov bržkone nemudoma prepoznal Boga na delu – in Bog to ve. Brodolom namreč preživita prav Kandid in »veliki filozof« Pangloss, ki sta bila z barko namenjena v Lizbono. Ko slednji namero prvega, da bi tudi sam skočil v morje in rešil Jakoba, ki je reševal mornarja in ob tem sam utonil, prepreči z besedami, »da je lizbonska luka ustvarjena prav nalašč zato, da bi v nji utonil ta anabaptist«,<sup>43</sup> to lahko pomeni samo to, da je že uvidel, da je Bog vihar uprizoril name-noma – nemara prav zato, da bi pritegnil pozornost meščanov?

Toda Bog bi se lahko brez težav otresel tudi te nevšečnosti: vse, kar bi moral storiti za to, da bi njegov poseg ostal neopažen, je le to, da bi žrtvoval tudi Panglossa – to pa natanko v trenutku, ko ta ugotovi, da Jakob v lizbonski luki *ni utonil po naključju*, se pravi v trenutku, ko uvidi, da je vse samo del igre, ki jo pred njihovimi očmi uprizarja Bog.

Ker torej Bog ni žrtvoval Panglossa, bo vprašanje slednjega, izrečeno po potresu: »kaj bi utegnil biti zadostni povod tej prikazni?«<sup>44</sup> ostalo brez odgovora vse dotlej, dokler ne bo uvidel, da je prav *on sam* tisti, ki je s tem, da je sprevidel igro, Boga odvrnil od posega v svet – in je potemtakem »zadostni povod« vsega gorja, ki bi bilo v primeru, če bi bil tudi sam utonil, bržčas neprimerno manjše.

*Tretjič.* Zlo, ki bi nastalo ob sovpadu prvih dveh okoliščin, bi bilo še vedno zanemarljivo majhno, če ne bi bilo še tretje okoliščine, namreč *great frugality*, pretirane varčnosti oziroma velike skoposti, s katero so vsem živim bitjem odmerjene njihove zmožnosti in sposobnosti (93).

Kaj hoče reči s tem Filon? Strogo vzeto, imamo vsi natanko toliko zmožnosti in sposobnosti, kolikor jih nujno potrebujemo za golo preživetje – in niti malo več. O tej skrajni skoposti in izjemni preračunljivosti Boga navsezadnje dovolj zgovorno priča že dejstvo, da so organi in zmožnosti vseh živih bitij tako dobro usklajeni in prilagojeni za njihovo preživetje, da je – kolikor daleč seže zgodovina in oziroma

---

43. *Ibid.*, str. 12.

44. *Ibid.*



izročilo – videti, da doslej še nobena živalska vrsta v univerzumu ni izumrla (93). Slehernu živo bitje ima sicer vse *requisite endowments*, vse potrebne sposobnosti, toda te sposobnosti so odmerjene *with so scrupulous an economy*, s tako tankovestno gospodarnostjo, da lahko že najmanjša oslabitev ene izmed teh ogrozi njeno življenje. Če je pri nekaterih živalih ena zmožnost večja, so druge sorazmerno manjše: živali, ki so hitre, niso močne, tiste, ki so hitre in močne obenem, pa so prikrajšane kako drugače in imajo, denimo, nekatere čute neizostrene. Med vsemi vrstami v univerzumu ima prav človeška, ki se odlikuje z umskimi zmožnostmi, se pravi z razumom in bistroumnostjo, največje potrebe – in obenem najbolj pomanjkljive telesne zmožnosti. Ljudje vse, kar potrebujemo za življenje – oblačila, orožje, hrano, streho nad glavo itn. –, dolgujemo svoji lastni spretnosti in delavnosti, in ne Bogu.

Kar na tem Filona moti, je prav dejstvo, da Bog nastopa kot *rigid master*, kot strog, neizprosen gospodar in ne kot *indulgent parent*, kot prizanesljivi, popustljivi oče. Videti je namreč, da je Bog izjemno natančno izračunal in predvidel potrebe svojih stvaritev in jim odmeril natanko toliko zmožnosti, kolikor jih nujno potrebujejo za zadovoljevanje svojih potreb, in nič več. Od prizanesljivega in popustljivega očeta bi pač smeli pričakovati še kaj več, vsaj majhen pribitek oziroma presežek, pa bi nam bil svet že bolj po meri. Prizanesljivi in popustljivi oče bi nas prav gotovo oskrbel z vsem, kar potrebujemo, da bi se lahko obvarovali pred nesrečami; prav gotovo bi tudi v najbolj nesrečnih okoliščinah znal poskrbeti za naše blagostanje in srečo, za to, da na nas ne bi z vseh strani prežale nevarnosti, za to, da že en sam korak z začrtane poti, ki ga napravimo pomotoma ali iz nuje, za nas ne bi bil usoden oziroma poguben – prav gotovo pa naših zmožnosti z našimi potrebami ne bi uskladil *with so rigid an economy*, s tako neuklonljivo gospodarnostjo. Ker je Bog *inconceivably powerful*, nepojmljivo močan, ker je torej njegova moč, kljub dejstvu, da ni neizčrpna, še vedno zelo velika, ni videti prav nobenega utemeljenega razloga, zakaj je bil do svojih stvaritev tako zelo stiskaški. Nemara bi bilo celo bolje, če bi bila njegova



moč *extremely limited*, skrajno omejena: v tem primeru bi najbrž ustvaril manjše število živih bitij – pa vsaj te obdaril z večjimi zmožnostmi in sposobnostmi. Nekoga, ki se je lotil načrta, ki ga ne bo mogel v celoti uresničiti, ker presega njegove zmožnosti, pač nimamo za preudarnega (94).

Zdaj sledi Filonov konkreten predlog. Kot sam pravi, za to, da bi odpravil večino zla, ki nas pesti, ne terja nič nerazumnega, nič nemogočega; zadovoljil bi se že »s povečanjem ene same moči ali sposobnosti človekove duše«, namreč z *greater propensity to industry and labor*, z večjim nagnjenjem do marljivosti in dela (94). Namreč zakaj? Enostavno zato, ker po njegovem prepričanju skoraj vse moralno in naravno zlo v človeškem življenju izvira iz brezdolja oziroma lenobe.

Da s tem predlogom bržčas ne bi dosegel ničesar, je jasno: res je, da bi bilo v primeru, če bi se vsi dobronamerni, pošteni ljudje svojega dela lotili, denimo, z dvakrat večjo vnemo, v svetu dvakrat več dobrega – a ker bi se svojega dela z dvakrat večjo vnemo najbrž lotili tudi zlonamerni, nepošteni ljudje in bi torej zakonolomci dvakrat bolj vneto prešuštovali, tatovi dvakrat bolj vneto kradli in morilci dvakrat bolj vneto morili, ni nič manj res, da bi bilo v svetu tudi dvakrat več moralnega zla, tako da bi razmerje med moralnim zlom in dobrim v svetu bržčas ostalo nespremenjeno.

Človek je po naravi ustrojen tako, da ga do dela pripravi šele najhujša potreba oziroma stiska. Ob tem je na delu skrajno zavraten prijem: narava namreč človekovo *want of diligence*, pomanjkanje marljivosti, pridnosti, delavnosti premaguje z *all his other wants*, z vsemi drugimi njegovimi pomanjkanji oziroma potrebami, kar seveda pomeni, da nam Bog prav s pomočjo samih pomanjkanj oziroma potreb posreduje drobec tiste sposobnosti, za katero nas je – ker se mu je tako pač zdelo primerno – prikrajšal. Marljivost, za katero smo prikrajšani, nam je torej dostopna samo takrat, kadar smo razen za njo prikrajšani še za nekaj več – namreč za tisto, do česar se brez nje ne moremo dokopati, to pa nam je za življenje nujno potrebno.

Četrta. Četrta in zadnja izmed okoliščin, v katerih se v univerzumu poraja zlo, je *inaccurate workmanship of all springs and principles of the great machine of nature*, nenatančna izdelava vseh vzmeti in principov velikega mehanizma narave (95). Vsi deli univerzuma sicer služijo nekemu namenu in nobenega ni, ki bi ga lahko brez večje škode za celoto odvzeli – toda obenem nobeden od teh delov oziroma principov, naj bo še tako koristen, ni umerjen tako natančno, da bi se ves čas držal v mejah svoje koristnosti, pač pa prav vsi lahko sežejo v eno ali drugo skrajnost. Vetrovi, denimo, ki so sicer potrebni za plovbo po oceanih, se pogosto sprevržejo v uničujoče viharje; dežja, ki je nujno potreben za življenje na Zemlji, je enkrat preveč in drugič premalo; človeške strasti, se pravi stremušstvo, nečimrnost, ljubezen, sovraštvo itn., ki so v razumnih mejah nadvse koristne, pogosto presežejo svoje okvire in tako povzročijo najhujše družbene pretrese<sup>45</sup> itn. Z eno besedo, v univerzumu ni nič koristnega, česar čezmernost ali odsotnost ne bi bila pogubna ali vsaj škodljiva.<sup>46</sup> Odstopanja v delovanju velikega stroja narave sicer nikoli niso tolikšna, da bi zaradi njih kakšna živalska vrsta izumrla, prav gotovo pa so zadostna, da posameznim pripadnikom določenih vrst povzročijo nemalo gorja.

Ker nobena od štirih okoliščin, v katerih se v univerzumu poraja zlo, ni videti nujna – bolečine prav lahko tudi ne bi obstajale; Bog bi s partikularnimi dejanji volje nedvomno lahko preprečeval zlo, do katerega prihaja zaradi neuklonljivega delovanja splošnih zakonov; svoje stvaritve bi bil prav gotovo lahko obdaroval z večjimi zmožnostmi in sposobnostmi; dele »velikega stroja narave« bi bil prav lahko umeril bolj natančno – in ker je, po Filonovih besedah, prav od teh štirih okoliščin

45. Kot beremo v eseju »O samomoru« (slov. prevod, str. 205), so »prevrati v državah in cesarstvih odvisni od najmanjše muhavosti oziroma strasti posameznikov«.

46. Kritično ost četrte okoliščine bi bilo mogoče še dodatno zaostri s principom, ki ga Hume mimogrede navrže v *The Natural History of Religion*, str. 61: *the corruption of the best things begets the worst*, rezultat je torej najbolj poguben oziroma škodljiv takrat, kadar se spridi nekaj najboljšega.

odvisno vse ali pa vsaj večina naravnega zla, zlo v univerzumu nikakor ne more biti nujno, pač pa povsem kontingenčno.

Res je, priznava Filon, da bi bilo vse neubrane, »mešane pojave« v svetu nemara moč uskladiti z božjo dobroto, ki bi bila podobna človeški, če bi bila ta seveda poprej »utemeljena s kakršnimikoli sprejemljivimi razlogi *a priori*« – ker pa božja dobrota »ni predhodno utemeljena«, pač pa jo moramo iz pojavov šele izpeljati, ne more biti nobene osnove za takšen sklep vse dotlej, dokler je v univerzumu toliko zla, ki bi ga bilo moč – kolikor lahko o tem sodi človeški razum – tako zlahka odpraviti (97).

Bog se torej ob pretresu štirih okoliščin, v katerih se v univerzumu poraja zlo, nikakor ne izkaže kot dober, pač pa kot zloben, robot, skop in nenatančen. Če ne bi bil zloben, zmožnosti zaznavanja bolečine prav gotovo ne bi vključil v svoj načrt, saj bi bil *the business of life* možen tudi brez nje. Če ne bi bil robot, sveta prav gotovo ne bi vodil s pomočjo splošnih zakonov, pač pa bi s partikularnimi dejanji volje, se pravi s »pravilno in modro izpeljanimi« posegi v svet preprečeval vsakokratno zlo in proizvajal samo dobro, ne da bi s tem v tok narave vnesel kakršenkoli nered, saj pozna »skrivne vzmeti univerzuma«. Če ne bi bil skop, naših zmožnosti z našimi potrebami prav gotovo ne bi uskladil s tako tankovestno in neuklonljivo gospodarnostjo, pač pa bi nas obdaroval z večjim nagnjenjem do dela, saj je kljub dejstvu, da njegova moč ni neizčrpna, še vedno »nepojmljivo močan«. Če ne bi bil nenatančen, bi dele »velikega stroja narave« prav gotovo izdelal tako natančno, da bi se ves čas držali »v mejah svoje koristnosti«.

Kleantovo vztrajanje pri *human analogy*, pri podobnosti med moralnimi atributi Boga in ustreznimi človeškimi vrlinami nas torej ne pripelje do dobrohotnosti, ki bi jo usmerjala modrost in omejevala nujnost, saj je zlo v univerzumu povsem kontingenčno, pač pa prej do »ideje slepe narave«, ki iz naročja brezobzirno in brez starševske ljubezni stresa svoje pohabljene in nezrele ter krnjave otroke (97).

Nenavadno zmes dobrega in zla v svetu bi bilo nemara prej kot s Kleantovo hipotezo, po kateri svet predstavlja delo dobrohotnosti, ki jo



usmerja modrost in omejuje nujnost, moč razložiti s hipotezo manihejskega sistema, po kateri se v neubranih, »mešanih pojavih« v svetu zreali večni boj med silami dobrega in zla oziroma spopad med zlohotnim in dobrohotnim bitjem. Ker pa hipoteza manihejskega sistema, ki bi z domnevnim spopadom med zlohotnim in dobrohotnim bitjem sicer lahko razložila nasprotje med bolečinami in ugodji v občutjih zaznavajočih bitij, ne more razložiti nasprotij med vsemi ostalimi principi – med toplim in hladnim, med vlažnim in suhim ter med lahkim in težkim –, nasprotij, na katerih slonijo *all the operations of nature*, vsa delovanja narave, bi bil edini pravi sklep lahko le ta, da je »prvotni izvir vseh stvari do vseh teh principov popolnoma ravnodušen in da dobremu pred zlim ne daje nič večje prednosti kot toplemu pred hladnim, suhemu pred vlažnim ali lahkemu pred težkim« (97-98).

Zato je o »prvih vzrokih univerzuma« moč postaviti vsaj štiri hipoteze. Prvič. Da jih odlikuje popolna dobrota. Drugič. Da jih odlikuje popolna zloba. Tretjič. Da so nasprotni in jih odlikujeta tako dobrota kot zloba. Četrtič. Da jih ne odlikuje ne dobrota ne zloba. Ker neubrani, »mešani pojavi« nikoli ne morejo dokazati prvih dveh »nemešanih principov« in ker se zdi, da »enoličnost in stabilnost splošnih zakonov« oporeka tretji hipotezi, je videti, da je četrta, da namreč prvih vzrokov univerzuma ne odlikuje ne dobrota ne zloba, *by far the most probable*, daleč najbolj verjetna (98).

Na podoben način kot Hume skoraj celo stoletje kasneje razmišlja tudi Darwin. V 19. stoletju namreč problem zla v naravni teologiji v sebi zgošča en sam v oči bijoči zgled: gre namreč za najezdnike, osam podobne žuželke, ki na razvojni stopnji ličinke živijo kot paraziti, ki se hranijo z gosenicami, se pravi z ličinkami drugih žuželk.<sup>47</sup> Samica teh žuželk odloži jajčeca v notranjost goseničinega telesa. Obenem ji vbrizga toksin, ki jo povsem ohromi: gosenica je zdaj sicer negibna, a še vedno

---

47. Povzemamo po Stephen Jay Gould, »Nonmoral Nature«, v: *Hen's Teeth and Horse's Toes: Further Reflections in Natural History* (Harmondsworth: Penguin, 1984), str. 32-45.

živa in občutljiva na dražljaje. Ko se izležejo ličinke, začnejo gosenico dobesedno pri živem telesu žreti od znotraj. Ličinke se z goseničinim telesom hranijo tako, da najprej pojedjo nebistvene organe, prebavila itn., in obenem skrbno pazijo, da ne bi poškodovale vitalnih organov, srca, centralnega živčnega sistema itn., ki jih pojedjo čisto nazadnje, ko gosenico pokončajo. Ni težko uvideti, zakaj so prav najezdniki postali največji izziv za naravno teologijo: prizor namreč nezgrešljivo spominja na eno najhujših možnih smrti, namreč na počasno smrt z razčetverjenjem, pri kateri rabelj žrtvi najprej iztrga drobovje in ga zažge, itn. V obeh primerih gre kajpada za to, da žrtev ostane čim dlje pri življenju – v prvem enostavno zato, ker je od gostiteljevega življenja odvisno preživetje parazitov, in v drugem zato, da bi žrtev čim dlje trpela.

Kot ugotavlja Gould, opisi tega nadvse krutega prizora v grobem razpadejo na tiste, ki so pisani iz perspektive gostitelja, in tiste, ki so pisani iz perspektive parazitov. Medtem ko prve družji sočutje do neskončnega trpljenja gosenic in zgražanje nad objestnim ravnanjem najezdnikov, pa druge družji bolj ali manj neprizadet odnos do gosenic in neprikrito občudovanje domiselnosti najezdnikov, ki požrtvovalno iščejo primerno tolsto gosenico, da bi svoj zarod odložili na varno in oskrbeli s hrano. Kar pa je skupno tako prvim kot drugim, je prav prepričanje, da se v naravi zrealijo etična sporočila.

Zgled etičnega sporočila v naravi najdemo v nemara najčistejši obliki v Malebranchevih *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, in sicer na mestu, kjer se sogovorniki lotijo problema stvarjenja insektov. Zakaj je Bog ustvaril tolikšno število nadležnih in povsem nekoristnih insektov? Zakaj je vložil toliko truda v njihovo telesno mehaniko, ki je »nemara celo bolj čudovita kot mehanika velikih živali«<sup>48</sup> Zakaj je insekte ustvaril tako majhne – Malebranche insekte vsled njihove majhnosti imenuje *les atomes vivants*, živi atomi<sup>49</sup> –, saj je s tem njihovo

---

48. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, ur. A. Robinet, v *Oeuvres complètes*, XII-XIII (Pariz: J. Vrin, 1984), str. 271.

49. *Ibid.*, str. 227.

telesno mehaniko, kot znamenje svoje neskončne modrosti, tako rekoč prikril našim očem? Bi bil svet res manj popoln, kot je, če gosenice in majski hrošči ne bi uničevali sadja in golili dreves? Je torej toliko izvrstnih del ustvaril zgolj z namenom, da bi nahranil lastovice?<sup>50</sup>

Malebranche najprej razlikuje med »insekti, ki nas nadlegujejo«,<sup>51</sup> in »insekti, ki nam niti ne koristijo niti ne škodijo«. <sup>52</sup> Prve je Bog ustvaril z namenom, da bi človeka kaznoval zaradi tega, ker se mu je uprl. Nadležni insekti, bolhe s svojimi ugrizi, komarji s svojimi piki itn., človeka kaznujejo za njegovo neubogljivost: človeku se upirajo zato, ker se je le-ta pred tem sam uprl svojemu stvarniku.<sup>53</sup> Bog je torej nadležne insekte, se pravi mrčes, komarje, bolhe itn., kot »instrumente svojega maščevanja«, <sup>54</sup> v tolikšnem številu ustvaril zato, da bi breme izvirnega greha naložil vsemu človeštvu. »Insekte, ki nam niti ne koristijo niti ne škodijo«, pa je ustvaril z namenom, »da bi univerzum okrasil z deli, vrednimi njegove modrosti in drugih njegovih atributov«. <sup>55</sup> Ker je torej po Malebranchu svet, ki je poln insektov, »lepši in kaže več umnosti kot svet, v katerem sploh ne bi bilo insektov«, <sup>56</sup> se kajpada ne smemo čuditi dejstvu, da je Bog tudi te navidezno povsem nekoristne stvaritve ustvaril v tolikšnem številu.

Prav vsi insekti pa s svojo transformacijo – Malebranche je, podobno kot Leibniz, z zanimanjem spremljal znanstvena odkritja Swammerdama, Malpighija in Leewenhoeka<sup>57</sup> –, se pravi s preobrazbo iz ličinke

---

50. *Ibid.*, str. 267.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, str. 271.

53. *Ibid.*, str. 268-269.

54. *Ibid.*, str. 269.

55. *Ibid.*, str. 271.

56. *Ibid.*, str. 272.

57. Malebranche v *Entretiens* citira Swammerdamovo delo *Histoire générale des insectes* (1682), Malpighijevo *La structure du ver à soie et de la formation du poulet dans l'oeuf* (1686) in Leewenhoekovo pismo Wrenu iz leta 1684. Izvod Swammerdamove *Histoire* je imel celo v zasebni knjižnici; prim. G. Rodis-Lewis, »Sources scientifiques du premier ouvrage de Malebranche«, *Les études philosophiques*, 4 (1974): str. 490, op. 3.



v bube in iz bube v odraslo, krilato žuželko, utelešajo in tako rekoč uprizarjajo neko prav posebno etično sporočilo: po Malebranchu je namreč Bog s pomočjo preobrazbe insektov »hotel upodobiti življenje, smrt in vstajenje svojega Sinu«. <sup>58</sup> Kristusovemu življenju v preobrazbi insektov ustreza razvojna stopnja ličinke: kot ljudje navadno preziramo in zaničujemo gosenice, ki se brez moči plazijo po tleh in živijo poniževalno življenje, tako je bil tudi Kristus za časa svojega življenja zasramovan in zaničevan od ljudi. Kristusovi smrti, se pravi obdobju od trenutka, ko njegovo telo, zavito v tančico, položijo v grob, do vstajenja od mrtvih, ustreza stadij bube: kot se gosenica »zapre v svojo grobnico« <sup>59</sup> – Malebranche hoče reči: zaprede v kokon oziroma zapredek – in po nekem določenem času ponovno oživi, ne da bi se njeno telo medtem razkrojilo, tako tudi Kristus umre in vstane od mrtvih, ne da bi njegovo telo medtem strohnelo. Samemu vstajenju pa ustreza preobrazba bube v metulja: kot gosenica ponovno oživi in se ne plazi več, pač pa leta s cveta na cvet in sesa nektar, kot na njej ni ničesar več, kar bi bilo vredno zaničevanja, tako tudi Kristus od mrtvih vstane »ovenčan s slavo«, »odide v nebo« in se »ne plazi več po Judeji«. <sup>60</sup> »Ali je mogoče reči, da je ta vzporednica samovoljna?« <sup>61</sup> Nikakor! Dejstvo, da je Bog insekte ustvaril prav z namenom, da bi le-ti s svojo preobrazbo ves čas uprizarjali Kristusovo življenjsko pot, dobesedno »bije v oči«, <sup>62</sup> je prepričan Malebranche.

Temelj tovrstnega branja etičnih sporočil v naravi pa je prav prepričanje, da je Bog moralen dejavnik in ga torej odlikujejo moralni atributi, ki so podobni ustreznim človeškim vrlinam. Od kod to prepričanje? S Humovimi besedami: »od kod sploh izpeljujemo obstoj teh atributov?« <sup>63</sup> Poglejmo. Vzemimo klasično interpretacijo opisanega pojava v 19. stoletju. Gosenice bi v prevelikem številu pač uničile posevke, ogrozile

58. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, str. 272.

59. *Ibid.*, str. 274.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*

63. Hume, »Of the Immortality of the Soul«, str. 592.

vegetacijo itn., če jih ne bi prej temeljito zdesetkali najezdniki – božja previdnost torej preudarno omejuje njihovo število z mislimi na nas in naše dobro. Bog je potemtakem takrat, ko je ustvaril najezdnike, prav dobro vedel, kaj dela. Kaj je temeljni zastavek tovrstnega strategema? Ali *inference*, sklep, da Boga, ki je najezdnike ustvaril z namenom, da bi se hranili z gosenicami, odlikuje dobrota? Ali pa nemara *consistency*, skladnost med obstojem tega grozovitega pojava v svetu in Bogom, ki ga domnevno odlikuje dobrota? Da gre zgolj za način, kako obstoj zla v svetu uskladiti z vnaprejšnjo predstavo o nadvse dobrem Bogu, in ne za sklep, da Boga, ki je stvarnik zla, odlikuje prav ta atribut, je opazil že Gould, ki pravi, da so »naravoslovci pač *vedeli*, da se nekje za vsemi temi grozovitimi zgodbami skriva božja dobrohotnost«. <sup>64</sup> To pa je v naravni teologiji, kjer o božji dobrohotnosti nismo prepričani že vnaprej, pač pa se moramo do božjih atributov na osnovi pojavov v svetu šele dokopati, povsem nedopusten korak. (Dejstva, da naravoslovci opustijo principe naravne teologije prav ob tem pojavu, seveda ni težko razumeti: če bi namreč, kot izkustveni teisti, dosledno vztrajali pri njih, potem tisto, do česar bi se ob tem pojavu dokopali, prav gotovo ne bi bila dobrota, pač pa zloba.)

Gould pravi, da je bil prav Darwin tisti, ki je »iztiril to starodavno izročilo«. <sup>65</sup> Morda, vendar pa Darwin v nobenem od zgledov, ki jih v prid svoji trditvi navaja Gould, ne reče nič takega, česar ne bi že stoletje poprej v svojih *Dialogih* rekel Hume. Najprej pa tole. Kadar se ti imeni omenjata skupaj, se navadno omenjata zaradi tistega, kar ju razdvaja, in ne zaradi nečesa, kar bi ju nemara lahko družilo. Kar ju razdvaja, je prav dejstvo, da v Humovih očeh naravna selekcija najbrž ne bi bila mogoča. V prid trditvi, da bi bila naravna selekcija v Humovih očeh bržčas nemogoča, je moč navesti dvojje. Prvič. Naravno selekcijo bi preprečeval popravek, ki ga Filon predlaga k drugi izmed okoliščin, v katerih se v univerzumu poraja zlo: če bi namreč Bog s partikularnimi

64. S. J. Gould, »Nonmoral Nature«, str. 39.

65. *Ibid.*, str. 41.

dejanji volje ves čas posegal v svet in preprečeval vsako zlo, do naravne selekcije sploh ne bi prišlo, saj na nikogar ne bi od nikoder prežala nobena nevarnost več.<sup>66</sup> Drugič. Če bi v naravi dejansko potekala naravna selekcija, Boga ob pretresu tretje okoliščine ne bi bilo mogoče uzreti kot strogega, nepopustljivega gospodarja, ki je *vsem* svojim stvaritvam odmeril natanko toliko zmožnosti in sposobnosti, kolikor jih nujno potrebujejo za to, da preživijo: v tem primeru bi namreč enim, živalim roparicam, odmeril preveč in drugim, njihovim žrtvam, premalo zmožnosti in sposobnosti. Po drugi strani pa ni nič manj res, da je že sam Hume prav dobro vedel, da njegova trditev, da so namreč »organi in sposobnosti vseh živali tako dobro usklajeni in prilagojeni za njihovo preživetje, da je – kolikor daleč seže zgodovina oziroma izročilo – videti, da doslej še nobena živalska vrsta v univerzumu ni izumrla«, najbrž ne drži povsem: v rokopisu je namreč na tem mestu na robu pripisal – in nato prečrtal – opombo, v kateri ugotavlja, da so nekatere živali, ki jih ob opisu germanskih gozdov omenja Cezar v *De bello Gallico*, »danes povsem izginile«.<sup>67</sup>

Kar pa ju družijo, je prav njuno pojmovanje zla v svetu. Kot Hume ob vprašanjih: »zakaj je v svetu sploh kaj zla?«, »ali zaradi božjega namena?«, »ali zlo v svetu obstaja v nasprotju z njegovimi nameni?« itn., ugotavlja, da *these subjects exceed all human capacity*, te stvari presegajo vse človeške sposobnosti in potemtakem o njih ni mogoče presojeti z našimi utečenimi merili resničnosti in neresničnosti (86), tako tudi Darwin prav ob problemu zla prizna, da je *the whole subject... too profound for the human intellect*, vsa stvar preveč nedoumljiva za človeški um: »kot bi kak pes razglabljal o Newtonovem duhu«,<sup>68</sup> itn. Kot se po Humu na osnovi sveta, ki je *so full... of misery*, tako poln...

---

66. Prav v tem je jedro večine ugovorov, naperjenih zoper Filonov predlog; prim. J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1988), str. 61 in John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Harper & Row, 1978), str. 341.

67. Prim. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, str. 137, op. 4.

68. Darwin v pismu A. Grayju; navajamo po S. J. Gould, »Nonmoral Nature«, str. 44.



gorja, nikoli ne bomo mogli dokopati do sklepa, da Boga odlikuje kakršnakoli dobrota (89), tako je tudi za Darwina v svetu *too much misery*, preveč gorja, da bi lahko v njem uzrl božjo dobrotljivost na delu.<sup>69</sup> Kot univerzum po Humu ne zrcali etičnih sporočil, saj »prvotni izvir vseh stvari« oziroma Bog, strogo vzeto, »dobremu pred zlim ne daje nič večje prednosti kot toplemu pred hladnim, suhemu pred vlažnim ali lahkemu pred težkim« in je potemtakem do vseh teh principov *entirely indifferent*, povsem ravnodušen (97), tako tudi narava v Darwinovih očeh ne more utelešati etičnih sporočil: »samega sebe ne morem prepričati o tem, da bi bil dobrohotni in vsemogočni Bog najezdnike ustvaril prav z namenom, da bi se hranili v notranjosti živega telesa gosenic«. <sup>70</sup> Samo po naših, človeških merilih narava v nas vzbuja videz »slepe narave«, ki iz naročja brezobzirno in brez starševske ljubezni stresa svoje pohabljene in krnjave otroke (97), kot pravi Hume, njena dela pa so videti »okorna, potratna, nepremišljena, nizkotna in grozljivo kruta«, <sup>71</sup> kot zapiše Darwin.

Vse, kar je torej o Bogu mogoče reči znotraj naravne teologije, je moč strniti v »eno samo enostavno, čeprav nekoliko dvoumno ali pa vsaj nedoločno trditev, da je namreč med vzrokom ali vzroki reda v univerzumu in človeškim umom verjetno neka šibka analogija«. Da pa bi z njo lahko soglašali, moramo zožiti še samo polje njene interpretacije:

Če te trditve ni mogoče širiti, spreminjati ali podrobneje razlagati; če ne dopušča nikakršnega sklepa, ki bi vplival na človeško življenje ali predstavljal razlog kakršnegakoli dejanja oziroma opustitve dejanja; in če analogija, nepopolna kot je, obseže samo človeški um in je niti z najmanjšo stopnjo verjetnosti ni mogoče prenesti na druge lastnosti duha – če je res tako, kaj lahko še tako zelo vedoželjen, premišljujoč in religiozen človek stori drugega, kot da s to trditvijo vsakokrat, ko naleti nanjo, odkrito, filozofsko soglaša in verjame, da argumenti, na katerih sloni, prekašajo ugovore proti njej (114).

---

69. *Ibid.*, str. 41.

70. *Ibid.*, str. 41-42.

71. Darwin v pismu J. Hookerju; *ibid.*, str. 42.

Natanko toliko in nič več je mogoče reči o Bogu kot prvem vzroku reda v univerzumu, do katerega se, kot izkustveni teisti, dokopljemo na enak način kot do kateregakoli drugega vzroka, se pravi »s pomočjo sklepanja po analogiji, izkustvu in opazovanju«:<sup>72</sup> ker med deli narave in človeškimi proizvodi obstaja določena analogija, moramo po vseh pravilih pravilnega sklepanja sklepati, da tudi med njihovimi vzroki, kolikor o le-teh sploh sklepamo, obstaja sorazmerna analogija (104); ker pa so med deli narave in človeškimi proizvodi opazne tudi precejšnje razlike, moramo sorazmerno razliko predpostaviti tudi med vzroki (104).

Opirajoč se na analogijo, lahko po Humu sklepamo samo na naravne, ne pa na moralne attribute Boga: tako lahko Boga kljub ogromni razliki, ki jo lahko utemeljeno predpostavimo med njim in človeškimi duhovi, povsem upravičeno imenujemo *mind or intelligence*, duh ali um (104), o njegovih moralnih atributih pa, strogo vzeto, ne moremo reči ničesar, saj sta »dobrohotnost« in »pravičnost«, ki se zrcalita v delih narave, preveč različni od naših moralnih lastnosti (105) – na osnovi neubranih, »mešanih pojavov« v svetu lahko sklepamo kvečjemu na moralno nevtralen prvi vzrok univerzuma oziroma na »popolnoma ravnodušnega« Boga (97). Da red v univerzumu, ki je sicer znamenje uma, sam na sebi še nikakor ni znamenje dobrohotnosti, je jasno: kot nekje pravi Michel Malherbe, racionalna narava nekega proizvoda še nikakor ni jamstvo za to, da Stvarnik z njim ni imel moralno nevtralnih ali pa celo slabih namenov.<sup>73</sup>

Po Humovem prepričanju bi bili Boga, ki je zgolj »duh ali um«, se pravi Boga, ki je »mnogo manjši od Boga tradicionalnega teizma«, <sup>74</sup> oziroma Boga, ki je »inkompatibilen s tradicionalnim teizmom«, <sup>75</sup> zmožni uzreti celo ateisti. Dejstvo, da bi tovrstnega Boga po eni strani

---

72. Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, str. 78.

73. Michel Malherbe, *Kant ou Hume* (Pariz: J. Vrin, 1980), str. 151.

74. A. Flew, *David Hume: Philosopher of Moral Science*, str. 64.

75. Donald W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), str. 180.

zlahka uzrl tudi ateist, Hume ponazori z navzkrižnim spraševanjem tradicionalnega teista in ateista, ki sta se pred tem sporekla, zdaj pa trmasto vztrajata vsak pri svojem (105).

Najprej moramo teista vprašati takole: ali ni med človeškim in božjim duhom neka velika, neizmerna in nedoumljiva razlika? Bolj ko je teist pobožen, prej bo odgovoril pritrdilno in toliko bolj bo pripravljen to razliko napihnuti čez vse mere in tako poglobiti prepad, ki božji duh razdvaja od človeškega. Rekel bo celo, da ta razlika – naj jo še tako napihujemo – ni nikoli dovolj velika. Ateista, ki nikoli ne more biti zares ateist, pač pa je lahko ateist »samo po imenu«, pa je treba vprašati takole: ali med vsemi delovanji narave ne obstaja določena podobnost? Ali med gnitjem repe, nastajanjem živali in ekonomijo človeškega duha in mišljenja ne obstaja vsaj neznatna podobnost? In zdaj pravi: nemogoče je, da bi ateist kaj takega zanikal, rade volje bo soglašal. Ko pa smo iz njega enkrat izvabili to soglasje, ga še trdneje privijemo in vprašamo: ali ni verjetno, da med principom, ki je prvi vzpostavil red v tem univerzumu in ki ga vzdržuje še naprej, in drugimi delovanji narave ter, med drugim, tudi ekonomijo človeškega duha in mišljenja, prav tako obstaja neka neznatna, nedoumljiva podobnost? Čeprav nerad, bo vendarle moral soglašati, je prepričan Hume. Prvi torej trdi, da je med izvornim, božjim umom in človeškim razumom neka neizmerna in nedoumljiva razlika, ki ni nikoli dovolj velika, drugi pa dopušča možnost, da je izvorni princip reda v univerzumu vsaj malo podoben človeškemu razumu. Če bosta oba še naprej trmasto vztrajala pri svojem in bo prvi napihoval nepodobnost oziroma razliko med Najvišjim Bitjem in navadnimi smrtniki čez vse mere, drugi pa povečeval podobnost med delovanji narave in ekonomijo človeškega duha in mišljenja, se ne smemo čuditi, če bosta nasprotnika »nevede zamenjala strani« (105).



## IZBRANA BIBLIOGRAFIJA

### 1. Relevantna Humova dela

- *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. Norman Kemp Smith. Oxford: Clarendon Press, 1935.
- *The Natural History of Religion*. Ed. A. W. Colver. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- *Raziskovanje človeškega razuma*. Prevedla Zdenka in Frane Jerman. Ljubljana: Slovenska matica, 1974.
- *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- *Essays Moral, Political, and Literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1985.
- »O samomoru«. Prevedel Miran Božovič. *Problemi-Razprave*, 1-2 (1990), str. 203-11.

### 2. Dela o Humu in Dialogih

- Flew, Antony. *Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- *David Hume: Philosopher of Moral Science*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Gaskin, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1988.
- »Hume on religion«. *The Cambridge Companion to Hume*. Ed. David Fate Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, str. 313-344.

- Kemp Smith, Norman. »Introduction«. David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1935, str. 1-153.
- Livingston, Donald W. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Malherbe, Michel. »Introduction«. David Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*. Pariz: J. Vrin, 1987, str. 7-51.
- »Introduction«. David Hume, *L'Histoire naturelle de la religion*. Pariz: J. Vrin, 1989, str. 7-32.
- *Kant ou Hume*. Pariz: J. Vrin, 1980.
- Mossner, Ernest C. »The Religion of David Hume«. *Journal of the History of Ideas*, 39 (1978), str. 653-663.
- Pike, Nelson. »Hume on Evil«. *The Problem of Evil*. Ed. Marilyn McCord Adams in Robert Merrihew Adams. Oxford: Oxford University Press, 1996, str. 38-52.
- »Hume on the Argument from Design«. David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970, str. 125-238.
- Popkin, Richard H. »Introduction«. David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*. Indianapolis: Hackett, 1988, str. vii-xix.
- Yandell, Keith E. *Hume's »Inexplicable Mystery«: His Views on Religion*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.





## **PROBLEMI 3/2000, letnik XXXVIII**

**Uredništvo:** Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršič, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Završsek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

**Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*:** Alenka Zupančič

**Tajnik uredništva:** Uroš Grilec

**Naslov uredništva:** Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),  
telefon: 041 755-050

**Žiro račun:** 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

**Davčna številka:** 26158353

**Izdajatelj:** Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

**Jezikovni pregled:** Simona Perpar-Grilec

**Oblikovanje:** AOOA

**Stavek:** Klemen Ulčakar

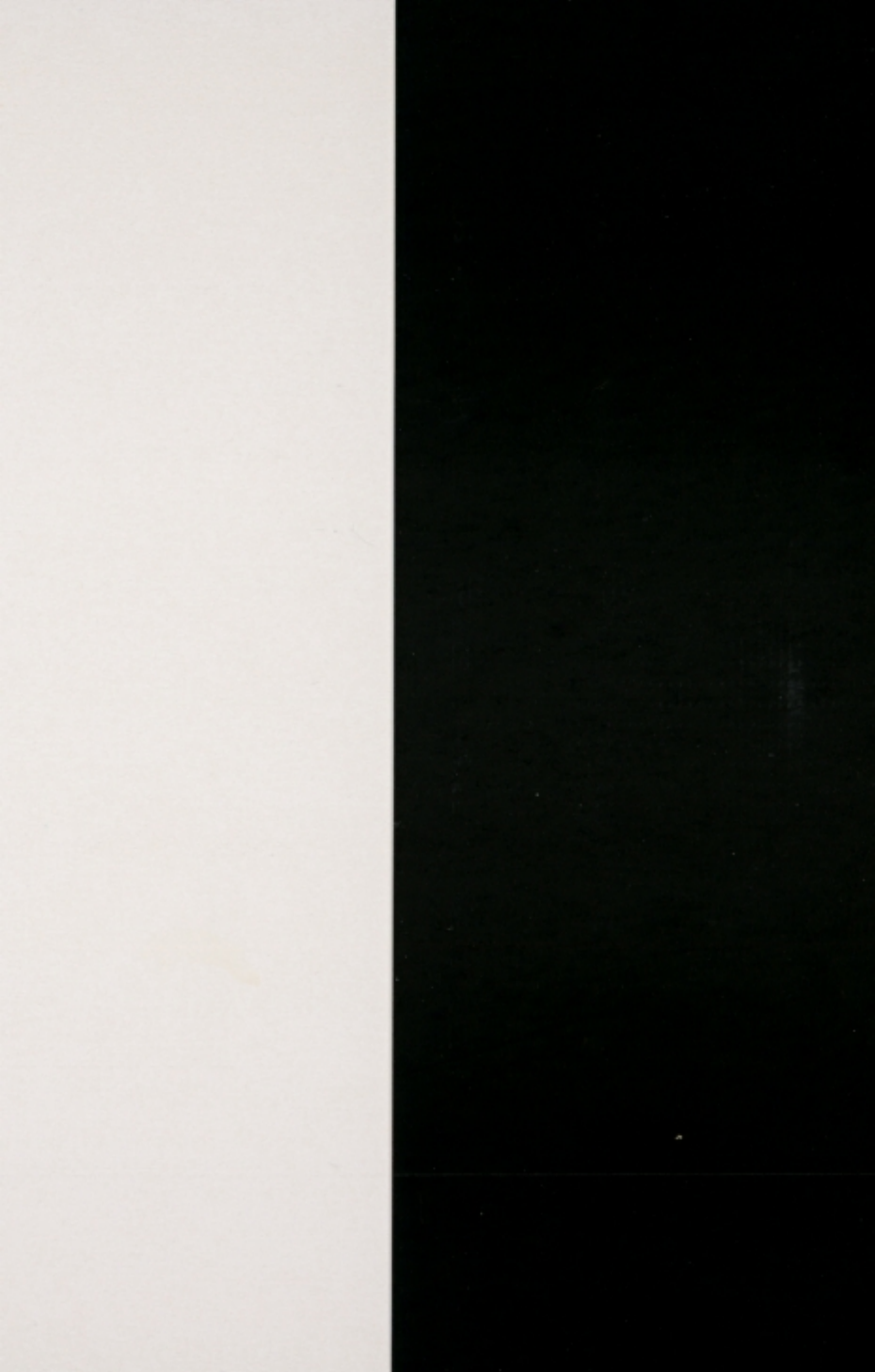
**Tisk:** Cicero

**Naklada:** 600 izvodov

**Naročnina za leto 2000:** 5400 SIT

**Cena te številke:** 2700 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo.





ISBN 961-90244-9-4



9 789619 024492

ISSN 0555-2419



9 770555 241012