

**Tine Hribar**

## **O DOKAZLJIVOSTI BOGA**

Descartes svojo tretjo meditacijo, meditacijo, ki ima naslov **O bivanju Boga**, v njej pa nahajamo dokaz o bivanju Boga na podlagi ideje o Bogu, sklene z besedilom, ki bi ga lahko imeli za molitev. Zadnji odstavek se namreč glasi takole: **141**

»Toda preden se lotim skrbne raziskave in hkrati pretresem resnice, ki jih je mogoče iz tega izluščiti, bi se rad tukajle malce pomudil pri motrenju Boga samega, pretehtal njegove lastnosti, ki jih imam sam, ter se zazrl v lepoto te neizmerne luči, kolikor prenese pogled mojega brljavega duha – se zazrl vanjo, jo občudoval in molil. Zakaj kakor po nauku vere verujemo, da je edinole v tem motrenju božjega veličastva najvišja blaženost onstranskega življenja, tako tudi že zdaj skusimo, da moremo iz zdajšnjega, dasi mnogo manj popolnega motrenja doživljati največjo slast, kar smo jih zmožni v tem življenju.«<sup>1</sup>

Zakaj tega Descartesovega besedila kljub temu, da izrecno govori o molitvi, ne moremo imeti za molitev? Ker molitev le napoveduje, samo pa ni molitev.

<sup>1</sup> René Descartes: *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str.82.

---

---

Kakšna je molitev? Vzemimo najbolj preprosto, otroško molitev, kakršna je naslednja molitvica: »Sveti angel, varuh moj, bodi vedno ti z menoj, stoj mi dan in noč ob strani, vsega hudega me brani.« V tej molitvici se otrok obrača neposredno na angela, tika ga, nagovarja ga, prosi ga. Tudi tisti, ki moli glavno svetopisemsko molitev, se obrača neposredno na Boga: »Oče naš, ki si v nebesih, posvečeno bodi Tvoje ime ...« Sholastiki so svoje razprave pogosto začeli prav s takšnim, neposrednim nagovorom. Tako Duns Scotus svojo **Razpravo o prvem počelu** (Tractatus de primo principio) začne z naslednjo molitvijo:

»Dopusti mi, prvo počelo, da verujem, razumem in podajam to, kar njegovemu veličastvu godi in kar našega duha dviga k njega zrenju.

Naš Gospod Bog, ko je Tvoj hlapec Mojzes želel od Tebe, učitelja resnice, zvedeti Tvoje ime, da bi ga povedal Izraelovim sinovom, si pač vedel, kaj lahko smrtni um dojame o tebi; svoje posvečeno ime si razprl v odgovoru: **Jaz sem, ki sem. Ti si resnična bit, Ti si celotna bit.** To (verujem, to), če mi je mogoče, bi rad spoznal. Pomagaj mi, Gospod, pri mojem raziskovanju tega, do kolikšnega spoznanja resnične biti, ki si Ti, lahko pride naš razum, začenjajoč od bivajočega, ki si ga izrekel o sebi.«<sup>2</sup>

Po tej uvodni molitvi, napisani v prvi osebi, obrnjeni k drugi osebi, tj. k Bogu, Duns Scotus preide k tretji osebi in začne pisati običajno filozofsko, natančnejše onto-teološko razpravo. Razlika med Descartesom in Duns Scotom je torej dvojna: Duns Scotus molitev, ki je res molitveni nagovor, postavi na začetek svojega besedila, Descartes pa na konec svoje meditacije o bivanju Boga postavi besedilo, ki je sicer podobno molitvi, vendar ni molitev, saj molitev šele napoveduje. Glede na to napoved bi pričakovali, da se bo z molitvijo začela naslednja, četrta meditacija. A se to ne zgodi. Kot vse Descartesove meditacije se tudi četrta z naslovom **O resničnem in lažnem** začne narativno, s pripovedjo, katere prvoosebni subjekt je avtor sam:

---

<sup>2</sup> Johannes Duns Scotus: **Abhandlung über das erste Prinzip / Tractatus de primo Principio**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, str. 2/3.

---

»Tako sem se te dni navadil odvrčati misel od čutov, tako temeljito se je v meni utrdila zavest, da resnično dojemamo o telesnih stvareh neznansko malo, o človeškem duhu pa da umemo mnogo več in še veliko več o Bogu, da že zdaj brez vsake težave odvrnem misel od imaginabilnih stvari domišljije in jo ločeno od vsakršne materije, uperim zgolj k inteligibilnim.«<sup>3</sup>

Inteligibilne stvari so stvari kontemplacije, stvari tistega motrenja, ki mu Descartes v besedilu s konca tretje meditacije pripisuje največjo slast. Tisti Užitek, ki za razliko od čutnega užitka in uživanja že po Aristotelu pripada le umu, se pravi teoriji kot motrenju. Gre torej za umski užitek, za umsko uživanje v umu. Za užitek, ki pripada, kolikor ni nič drugega kot umevanje umevanja, predvsem bogu, v manjši meri pa tudi človeku, namreč človeku kot umnemu bitju. Kot bitju, ki je začasno zmožem motriti, natančneje, uperiti pogled na božanske, tj. umne ali inteligibilne stvari. Tako tudi Descartes največjo slast povezuje, povsem aristotelovsko, z motrenjem Boga samega, z zrtjem v lepoto te neizmerne luči.

## 1. Anzelmovo razočaranje

Gre za največji, obenem pa vendarle omejeni užitek, saj je odvisen od pogleda, ki je zgolj in samo pogled človekovega brljavega duha. Duha, ki poleg tega ne prenese neposrednega soočenja z Lučjo, ki sije z neizmerno, neskončno močjo.

In pred to Lučjo, pred Bogom kot takšno lučjo naj bi se, napoveduje Descartes, malce pomudil. Zazrl naj bi se vanjo, jo občudoval in molil, preden se bo lotil skrbne raziskave o resničnem in lažnem, itn. To pa kajpada kaže na neko hibo, na nek manko dokaza o bivanju Boga. Očitno samo dokazovanje bivanja Boga, četudi rezultira v uspešnem dokazu, ne prinaša največje slasti. Ne privede do tistega užitka, ki bi bil zares Užitek. Skratka: ne podari nam tistega, zaradi česar smo se sploh podali na pot. To nam, če ga natančno beremo, ne sporoča samo Descartes. Isto zremo tudi od drugih

---

<sup>3</sup> René Descartes: **Meditacije**, prav tam, str. 83.

---

dokazovalcev bivanja Boga. Morda je glede tega najbolj prepričljiv in jasen prav Anzelm, avtor ontološkega dokaza o bivanju Boga. Potem ko uspešno sklene svoj dokazovalni posel, v 14. poglavju **Proslogiona** takole potoži:

»Mar si našla, duša moja, kar si iskala? Iskala si Boga in našla, da je on nekaj najvišjega od vsega, nad čemer se ne da misliti nič boljšega, in da je to življenje samo, luč, modrost, dobrot, večna blaženost in blažena večnost, in da je to povsod in vedno. Kajti, če nisi našla svojega Boga, kako je on to, kar si našla, in da si ga s tako gotovo resničnostjo in resnično gotovostjo odkrila? Če si pa našla, kako to, da ne čutiš, kar si našla? Zakaj te ne čuti, Gospod Bog, moja duša, če te je našla? Mar ni odkrila, kogar je razkrila, da luč je in resnica? Kako je pač umela to, če ne, ko je videla luč in resnico? Ali je sploh mogla kaj umeti o tebi, če ne po tvoji luči in tvoji resnici? Če je pa videla luč in resnico, je videla tebe; če ni videla tebe, ni videla luči niti resnice. Mar je i resnica i luč, kar je videla, pa te vendarle še ni videla, ker te je videla nekako in te ni videla, kakršen si.«<sup>4</sup>

**144** Morda se motrenje Boga in dokazovanje njegovega bivanja ne izključujeta, zagotovo pa se izključujeta dokazovanje in čutenje Boga. Dokaz o bivanju Boga ni nikakršen dotik, kaj šele stik z Bogom. Misliti Boga ali imeti idejo o Bogu nikakor ne pomeni Boga že tudi čutiti. **Zakaj te ne čuti, Gospod Bog, moja duša, če te je našla?** To je osrednji stavek Anzelmove tožbe. Tožbe, v katero zapade sredi molitve in na vrhuncu svoje dokazovalne uspešnosti. Pravzaprav je sama ta tožba vrsta molitve. Molitev znotraj molitve, saj je celotna Anzelмова razprava zgrajena kot velika molitev, znotraj katere so potem razvrščene krajše molitve in posamezna dokazna razmišljanja. Ali pa so razmisleki in premisleki vključeni že kar v krajše molitve oz. odlomke molitev. Takšno kombinacijo predstavlja tudi naslednji, drugi odstavek 14. poglavja:

»Gospod moj Bog, oblikovalec moj, povej moji hrepeneči duši, kaj si drugačen, kakor kar je videla, da bo jasno videla, po čem hrepeni. Zaganjala se

---

<sup>4</sup> Sv. Anzel: **Proslogion**, v: Janez Janžekovič: **Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda**, Bogoslovni vestnik 43(1983)1, str. 197.

---

je, da bi videla več, a onstran tega, kar je videla, ne vidi ničesar razen temoto; oziroma ne vidi temote, saj ni v tebi nobene, marveč vidi, da več ne more videti zaradi svoje temote.«<sup>5</sup>

Dokaz o bivanju Boga je torej obtičal v lastni temi. Kakor da je jasnemu pogledu, iz katerega je izšel dokaz o bivanju Boga, padel mrak na oči. Toda ta mrak je bil prisotn že od vsega začetka. Torej pogled, ki se je imel za jasen, Boga razkrivajoči pogled, nikoli ni bil to, za kar se je imel. Zato tudi ni mogel pripeljati do tega, kar si je Anzelm od njega obetal in k čemur še zmerom hrepeni: začutili Boga prav kot Boga. Odtod razočaranje. Namesto pričakovanega neposrednega srečanja z Bogom, namesto pozitivnega uzrtja Boga iz oči v oči, ga je na vrhuncu spoznavnega pristopa k Bogu čakalo negativno spoznanje: zagledanje lastne nezmožnosti čistega in popolnega zagledanja Boga. Bog kot Bog ostaja onkraj pogleda: čisti predmet hrepenenja oz. predmet čistega hrepenenja. Hrepenenja kot žarišča želje, ki ne ve, kaj hoče. Ki ne more vedeti, kaj hoče, saj predmeta svojega hotenja kot takega ne vidi in ne more videti. Slej kot prej, se pravi tako na začetku kot na koncu dokaza o bivanju Boga, ostaja moj pogled tostran, na kraju, kjer Boga ni moč čutiti. Gre pač, če se spet ozremo k Descartesu, za pogled mojega brljavega duha. Toda ali gre res samo za to? V tretjem, zadnjem odstavku 14. poglavja Anzelm svojo tožbo povzame in sklene takole:

145

»Zakaj to, Gospod, zakaj to? Ali se oko duše mrači zaradi svoje slabosti, ali ga slepi zaradi tvojega blišča? V resnici pa se ji tako v sebi mrači, kakor se od tebe slepi. Da, kakor jo zatemnuje njena končnost, tako jo tlači tvoja neskončnost. Kolika je pač tista svetloba, iz katere sije vse resnično, ki sveti umni duši! Kako obsežna je čista resnica, v kateri je vse, kar je resničnega, in zunaj katere je zgolj nič in lažnost. Kako neizmerna je, ki z enim pogledom vidi, kar koli je narejeno, in od koga, in po kom, in kako je iz nič narejeno! Koliko čistosti, koliko preprostosti, koliko gotovosti in krasote je tam! Da, več kakor je zmožna stvar doumeti.«<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Prav tam.

<sup>6</sup> Prav tam.

---

---

Defektnost duše, človekovega pogleda je po Anzelm torej že sama na sebi dovolj velika, a še poveča se, tako rekoč poglobi se ob božji perfektnosti, se pravi ob primerjavi z njo oziroma z nanašanjem nanjo, tj. na Boga v njegovi neskončnosti. S tem je zarisan premik v obrat, ki naj izgubo pretvori v dobiček, manko v presežek, razočaranje v vznesenost. Ta zaobrat je formuliran v kratkem, zgoščenem 15. poglavju:

»Torej, Gospod, ne le si, nad katerim se večje ne da misliti, marveč si nekaj večjega, kakor si je mogoče misliti. /Ker se namreč ne da misliti, da nekaj takega je, če ti nisi prav to, si je mogoče misliti nekaj večjega od tebe – kar se ne more zgoditi./«<sup>7</sup>

Smo pred kompezacijo, ki izhodiščno depresijo ne le zapolni, ampak se razlije čez njo. Toda ali jo tudi odpravi? Zakaj je do depresije sploh prišlo? Čemu je bil potreben dokaz o bivanju Boga, če pa mimo tega dokaza, še več, onkraj njega že razpolagamo s prepričljivejšo vednostjo o Bogu? O Bogu, ki ni samo nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega, ampak tudi nekaj večjega, kakor se sploh da misliti. Ki torej ni samo Bog skrajnega dometa misli, ampak tudi Bog onkraj misli. Drugače rečeno: to je Bog, ki je poleg tega, da je Bog uma, tudi Bog nad-uma. In s tem Bog nad-dokazljivosti, se pravi ne-dokazljivosti. Bog, ki ga nahaja le vera, um pa do njega nima, nima več dostopa.

Če pa je med vero in umom oz. razumom takšno razmerje, kako potem Anzelm samega sebe v **Uvodu v Proslogion** lahko predstavi kot nekoga, »ki se trudi povzdigniti svojega duha, da se zazre v Boga in skuša razumeti to, kar veruje«?<sup>8</sup> Če je Bog kot Bog, kot Bog vere onkraj razumetja, onkraj dokazov o njem, potem poskus razumeti to, kar je zadeva vere, ne more uspeti. Anzelm pa vztraja prav pri tem. V zadnjem odstavku 1. poglavja pravi: »Ne drznem si, Gospod, prenikati v tvojo vzvišenost, kajti nikakor je ne vzporejam svoji pameti; marveč želim nekoliko umeti tvojo resnico, ki jo veruje in ljubi moje srce. Tudi ne skušam umeti, da bi veroval, marveč

<sup>7</sup> Prav tam.

<sup>8</sup> Prav tam, str. 188.

---

---

verujem, da bi umel. Kajti tudi to verujem: če ne bom vcroval, ne bom umel.«<sup>9</sup> Zakaj? V čem je nezadostnost, se pravi tista pomanjkljivost vere, zaradi katere jo mora podpreti še um?

Takšnega vprašanja si Anzelm ne zastavi in zato seveda tudi odgovora nanj nima. Na začetku 2. poglavja le ponovi že povedano, ko pravi: »Torej, Gospod, ki daješ veri umevanje, daj mi, da bom, kolikor meniš, da je prav, razumel, da si, kakor verujemo, in si to, kar verujemo. Verujemo pa, da si nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega.«<sup>10</sup> Glede na tisto, kar zatrjuje 15. poglavje, nas pravkar izrečena opredelitev vere ne more zadovoljiti. Bistvo vere ne more biti v veri, kakršno izpričuje pričujoča vero-izpoved. Kajti poslednje bistvo Boga ni v tem, da je nekaj, nad čemer se ne da misliti nekaj večjega, marveč v tem, da je nekaj večjega, kakor si je mogoče misliti. Da je nekaj večjega, kakor je moč razumeti. Da je nekaj, do česar dokaz o bivanju Boga ne seže. Prava vera se začenja šele onkraj dokazov o bivanju Boga, se pravi onkraj uma in razumevanja.

Ta vera, pristna vera bi torej ne mogla in ne smela biti vera v Boga, kakršen izhaja iz dokazov o bivanju Boga. Bog kot *causa sui*, Bog kot samovzrok, se pravi razumeti in dokazani Bog, ni pravi Bog, natančneje, ni zadeva prave ali pristne vere. Potematakem je Heideggrova trditev, izrečena v razpravi **Onto-teo-loški ustroj metafizike**, trditev, da »pred tem bogom človek ne more niti moliti niti mu ne more darovati«,<sup>11</sup> utemeljena in upravičena. In zato tudi to ni naključje, da Descartes svojo tretjo meditacijo, v kateri dokaže bivanje Boga kot samosmotra, ne sklene z resnično, temveč le z navidezno molitvijo. In da do molitve, ki jo napoveduje, nato v resnici ne pride. Ker ne more priti. Descartes o Bogu, namreč o bogu kot samovzroku, lahko govori le v tretji osebi. Ne more pa se nanj obrniti neposredno in ga nagovori s Ti. In Bog, h kateremu moli Anzelm, ne more biti isti Bog kot Bog, katerega bivanje skuša dokazati. Anzelm moli:

147

<sup>9</sup> Prav tam, str. 190.

<sup>10</sup> Prav tam.

<sup>11</sup> Martin Heidegger: *Onto-teo-loški ustroj metafizike* (prev. Tine Hribar); v: *Identiteta in diferenca*, Obzorja, Maribor 1990, str. 41.

---

---

»In ti, Gospod, doklej? Doklej, Gospod, nas boš pozabljal? Doklej boš odvrčal od nas svoje obličje? Kdaj se boš ozrl in nas uslišal. Kdaj boš razveselil naše oči in nam pokazal svoje obličje? Kdaj se nam boš podaril? Ozri se, Gospod, usliši, razsvetli nas, pokaži nam sebe. Podari se nam, da bo dobro nam, saj nam brez tebe tako je slabo. Usmili se truda in naših naporov do tebe, ki ne moremo ničesar brez tebe. Vabiš nas, podpri nas. Rotim te, Gospod, naj ne obupam zdihovaje, marveč zadiham v upanju. Rotim te, Gospod, moje srce se je zagrenilo v svoji zapuščenosti, osladi ga s svojo tolažbo. Rotim te, Gospod, lačen sem začel iskati tebe, naj ne odnehm v gladu po tebi; gladen sem, naj ne odhajam nenasičen od tebe.«<sup>12</sup>

Bog, h kateremu na ta način moli Anzel, ni Bog raz-umetja. Ni Bog kot nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega, marveč je Bog, ki bi ga Anzelm želel neposredno čutiti. Kajti le začuteni in čuteni Bog bi lahko ugasil Anzelmovo neugasljivo žejo, nikoli potešeno lakoto. Hrepenenje kot želo njegove želje po Bogu bi utihnilo; se morda umirilo pred Bogom kot nečim večjim, kakor si je mogoče misliti. Pravim morda; kajti vprašanje je, če je Bog kot nekaj večjega, kakor si je mogoče misliti, res istoveten z Bogom, ki ga želi Anzelm neposredno začutiti in čutiti. In vprašanje je, če bi se k Bogu, ki bi ga neposredno čutili, še lahko obračali z molitvijo kot prošnjo in priprošnjo. Ne obstaja poleg prvih dveh, se pravi poleg umnega in nad-umnega Boga, tedaj še tretji Bog, Bog čutenja? Poleg Boga kot predmeta dokazovanja in Boga kot zadeve pristne vere še Bog, ki ga ne dosežeta ne um ne vera? Ki ga doseže le tisto, čemur Anzelm pravi čutenje?

Če je dokaz o bivanju Boga res dokaz prav o bivanju, se pravi dokaz o bivajočem Bogu, potem bi moralo za Boga, ki biva onkraj tega bivanja, veljati, da nekako ne biva. Da ni nekaj bivajočega. Da ni bivajoči Bog. Kaj pa naj rečemo o tretjem Bogu, o Bogu čutenja?

Prvi Bog, Bog dokazovanja, če že ne dokazljivosti, je bog iz Platonovih **Zakonov** in Aristotelove **Metafizike**: je bog kot Um. Drugi bog, bog kot nad-bivajoči nad-um je dedič Platonove nad-boštvene ideje Dobrega iz ob-

<sup>12</sup> Sv. Anzelm, prav tam, str. 191–192.



---

močja onkraj bitnosti, dedič brez-bitnega Enega iz prve hipoteze Platonovega **Parmenida**; je istovetec z Enim, o katerem Plotin pravi:

»Njegove neskončnosti ne smemo razumeti v smislu neizmernosti bodisi neke velikosti bodisi nekega števila, ampak v smislu nezaobsežnosti moči. Ko ga misliš kot um ali boga, je več kot to. In če ga morda miselno poenotiš, bo tudi v tem primeru več od tistega, kar si si o njem lahko zamišljal kot o nečem najbolj enovitem.«<sup>13</sup>

Bistvo Boga kot Boga ni nič božjega. Nad-umni Bog je, če Boga razumemo kot Um, tudi nad-boštveni »bog«. Ni Bog v dobesednem pomenu, temveč ime za tisto, kar je nad bivanjem in nad vsakršno bitnostjo. Je onkraj bistev in bivanja. To pa ne pomeni, kakor pogosto navajajo, da je tudi onkraj biti. O tem, da je nadbivajočni Bog tudi onkraj biti, lahko govorijo le tisti, ki ne poznajo ali ne razumejo ontološke diference in zato mislijo znotraj metafizične identitete, se pravi znotraj identitete biti in bivajočega, znotraj zenačevanja biti z bivajočim. Znotraj koraka, ki ga v svoji molitvi naredi Duns Scotus; seveda pod vplivom platonizma, kajti v samem Svetem pismu enačaj med Bogom in bitjo ni zapisan.

149

Prvi bog, bog uma, se pravi bog kot Um oz. um kot Bog, je takoimenovani filozofski, tj. metafizični bog. Drugi, nad-umni bog, bog ekstaze kot duhovnega orgazma, je bog mistike. Tretji bog, bog čutenja pa je bog, ki ga zaslu-timo v dejanskem, čutnem, tj. telesnem orgazmu. Prvega je zasnoval Platon, drugega je izpostavil Plotin, tretjega, tj. Dioniza, pa je osvobodil Nietzsche.

## 2. Intuere, admirari in adorare

Na podlagi podrobnejše preučitve Anzelmovega teksta **Proslogion**, ki naj bi vseboval le dokaz o bivanju enega samega Boga, smo prišli do treh različnih, med seboj razlikujočih se bogov: do Platonovega boga Uma, do Ploti-

---

<sup>13</sup> Plotin: **O Dobrem ali o Enem**, (prev. Robert Petkovšek) v: **Filozofija na maturi** 3(1996)1, str. 23.

---

novega nad-umnega boga in do boga čutenja, ki ga je Nietzsche prepoznal kot Dioniza. Noben od teh treh bogov ni isto kot bog religije v ožjem ali strogem pomenu besede. Ni, če govorimo v biblijskem jeziku, Bog očajkov.

Tudi Anzelm ali Duns Scotus, ko molita, ne molita, čeprav se opirata na krščansko izročilo, **Očenaša**, temveč molita svojo molitev: molitev, ki sta si jo na podlagi svoje metafizike, tj. onto-teo-logije sama umislila. Descartes, ki vseskozi, še prav posebej pa tedaj, ko govori o ideji Boga, izhaja le iz sebe, do molitve, kakor smo videli, sploh ne pride. Naj bi pa, kakor navaja, njegovo razmerje do Boga vsebovalo zazrtje v Boga, občudovanje Boga in molitev k Bogu. V latinščini to trojno razmerje izražajo glagoli **intuere**, **admirari** in **adorare**. Vsi trije glagoli kažejo na človekovo naravnost navzven. Navzven v tem smislu, da človek ni sprejemalec, marveč dejavnik: izhodiščni dejavnik obnašanja do nečesa, natančneje, do nekoga. O tem priča zadnji glagol, katerega nosilni koren je **oro**, govorim, tako da je dobesedni prevod glagola **ad-orare** na-govoriti oz. nagovarjati. Prav zato moliti v tem primeru pomeni nagovarjati neko osebo, se obračati k Bogu z nagovorom kot prošnja in se mu po uslišani prošnji zahvaljevati oz. ga slaviti.

150

Izvorni izvir tako religij kot filozofije je s tem potlačen. Zazrtje v Boga pomeni potlačitev izvorne človekove odprtosti za odprtost biti, občudovanje Boga pomeni potlačitev človekovega izvornega čudenja biti bivajočega, čudenja temu, da vse, kar je, sploh **je** in molitev kot prošnja pomeni potlačitev izvorne razsežnosti molitve kot hvaležnosti zaradi lastne biti, za katero mi zaradi njene končnosti vselej že gre. **Odprtost, čudenje in hvaležnost za razliko od zazrtja, občudovanja in prošnje nimajo dejavne, marveč sprejemalno naravo.** Naravo, ki ni ne aktivna ne pasivna, ne dejavna ne trpna. Sprejemati pomeni sprejeti dar biti: biti v odprtosti za odprtost biti prav tu, v jasnini biti in iz jasnine biti vsakemu in vsemu bivajočemu pustiti biti to, kar je. Pusti bivajočemu, da je to, kar v svoji biti je, pa najprej pomeni sami biti pustiti biti bit: biti pustiti biti prav kot bit. Vse drugo, vsakršno drugačno razmerje do biti se sprevrže v pobivajočenje biti, se pravi v zabris razlike med bitjo in bivajočim.

Posledica pobivajočenja biti, katerega prvi korak je zenačenje biti z Bogom

---

---

kot vrhovnim bivajočim, drugi korak pa premena čudenja v občudovanje in oboževanje, je, da bivajočemu ne pustimo več biti to, kar je. Drugače rečeno, začnemo ga spreminjati. Spreminjati na način predrugačevanja stvari in spreobračanja ljudi. Temeljni nosilec oz. izvajalec takšnega spreminjanja je metafizika kot onto-teo-logiija. A le temeljni, najbolj agresivni nosilec oz. izvajalec. Tisti v imenu Ideje, natančneje, v imenu ideje Dobrega. Samo navidezni paradoks je, da je bilo prav v imenu te ideje, v imenu Dobrega povzročenega na svetu največ zla in gorja.

Sam programski, pravzaprav projektni nasiljni odnos do sveta ima globlje porenje in širši razmah. Povezan je z mono-teizmom. S tisto zgodovinsko obliko religije, v kateri se človekova odprtost za odprtost biti pretvori v zazrtje, čudenje biti pa v občudovanje nekega izjemnega bivajočega, se pravi v oboževanje Boga, tako da od molitve kot hvaležnosti preostane navsezadnje še samo hvalnica. Drug drugemu so vzklikali, pravi prerok Izaija (Iz 6,3), in govorili: »Svet, svet, svet je GOSPOD nad vojskami, vsa zemlja je polna njegovega veličastva!«<sup>14</sup> Sveto kot sveto, se pravi sveto kot jasnina biti, kot svet(1)ost sveta postane zdaj lastnost in lastnina Boga kot Bivajočega, kot veličastva. In samo tako se je sveto, h kateremu po svoji biti izvorno pripada vsako bivajoče, lahko spremenilo v nekaj človeku zapovedanega in zaukazanega. Na gori Sinaj bog Jahve Mojzesu zapove: »Bodite sveti, kajti jaz, GOSPOD, vaš Bog, sem svet.« (3 Mz 19,2) Kakor prek Boga dar biti postane božje darilo, tako tudi sveto zgubi svojo izvorno, k sami biti človeka spadajočo razsežnost in postane nekaj razpoložljivega. To pa pomeni, da vrnitve svetega kot svetega, da zaobrnitve k izvorno svetemu ni brez razločitve med božjim in svetim.

Ontološka diferenca, razlika med bitjo in bivajočim sovpada z razliko med svetim in božjim. Kakor ni bivajočega brez biti, pa vendarle nista eno in isto, tako božjega ni brez svetega. Če pravimo, da je Bog izvor svetega, postavljamo stvari potemtakem na glavo. Bog je more-biti izvor svetosti, toda sama boštvenost Boga izvira iz svetega kot svetega, se pravi: iz jasnine biti.

<sup>14</sup> Sveto pismo Stare in Nove zaveze, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, str. 471.

---

Sveto kot sveto se ne zasveti šele z obličja, skoz besedo ali prek dejanj Boga. Walter F. Otto v poglavju **Prapojav mitosa** iz knjižice **Theophania** (Klostermann, Frankfurt 1993) razdeli odnos do svetega na tri ravni: Prvi izraz srečanja s svetim so že naše roke, ki smo jih v čudenju, v začudenju nad tem, kar se nam je pokazalo, vzhičeno dvignili; na drugi, sicer višji, ne pa tudi temeljnejši ravni vriskamo od prevzetosti in morda zaplešemo; šele na tretji ravni se zatečemo k besedam in tako svoje ritualno početje pospremimo z mitom. Z mitom, katerega posebne, zgodovinsko najbolj razvite in razvejane oblike so pripovedi o bogovih oz. Bogu. Ko so zapisane, dobimo svetopisemska besedila in se na ta način, čeprav v močno predelani obliki, spet vrnemo k svetemu. Kajti božje je božje prav po tem, da vsebuje sveto.

Kaj se s svetim zgodi v filozofiji kot metafiziki? Metafizika, ki dobesedno pomeni nauk o nad-naravnem kot nad-čutnem, je po svoji notranji zgradbi onto-teo-logija, dvoeedini nauk o bivajočem kot takem in bivajočem v celoti, na vrhu oz. na izvoru katerega je Počelo, najvišje ali prvo bivajoče. In filozofija kot metafizika je onto-teologija prav zato, ker je Aristotel najvišje in prvo, v vseh ozirih vrhovno bivajoče poimenoval z nazivom **to theos**, bog.

152

### 3. Theos in theoria

Aristotel je odvisnost celote bivajočega od tega na božanski, na čisto umen način bivajočega prikazal na enoznačen, če že ne na preprost in razviden način. Vse drugo bivajoče je od vrhovnega bivajočega odvisno na ta način, da nezadržno teži k njemu. Tako kakor teži človek k tistemu, kar si močno želi. A ne na ta način, da bi bilo tisto, kar si človek močno želi, v njegovi moči, marveč ima to, kar si želi, neznansko moč nad njim. Rečeno v sodobnem, lakanovskem jeziku: ni človek vzrok želje, marveč je stvar želje, recimo temni predmet poželjenja, razlog, s tem pa tudi prvi vzrok želje. Ne postane nekaj predmet želje zaradi tega, ker smo si to zaželeli, marveč si to želimo, ker nas je obsedlo kot predmet želje. Ali kot pravi Aristotel:

Nekaj ni dobro zaradi tega, ker si ga želimo, temveč si ga želimo, ker je dobro.

---

---

Za Aristotela je vrhovno dobro človeka umno življenje, življenje iz uma in v umu, tj. v teoriji kot čistemu, a dejavnemu motrenju. In bog kot vrhovno bivajoče, kot svrha teženj vsega bivajočega je zanj na enoznačen način Um, umevanje, ki živi in uživa v lastnem umevanju, še natančneje, v umevanju samega sebe. Bog kot Um je torej najpoprej in predvsem svoja lastna svrha, smoter samega sebe kot motrenja. In je prav svoj samosmoter, ne pa morda samovzrok in prvi tvorni vzrok ali ustvarjalec vsega siceršnjega bivajočega. Ob tem ne smemo narediti te napake, da bi si dejavno samomotrenje boga razlagali v smislu smotrne dejavnosti. **Theoria** kot **noesis**, motrenje kot dejavno umevanje je **energeia**, je živa dejavnost, ni pa niti **techne** niti **poiesis**; ne pomeni ne **spoznati se na nekaj** ne **proizvajati**. Proizvajati pomeni spoznati se na idejo (bodisi na idejo v platonovskem pomenu, tj. na idejo kot zunaj človeka obstoječi izgled bodisi na idejo v modernem, subjektivnem pomenu, tj. na idejo kot človekovo zamisel) in potem na podlagi ideje kot zgleada oz. svrhe proizvodnje proizvesti proizvod, podoben ideji. Takšen proizvajalec je bog kot demiurg, oblikovalec nahajanege v kozmos, v lepo urejen red bivajočega, kakršnega nahajamo v Platonovi **Državi**. Aristotelov bog kot Um ni takšen bog; ni niti Platonov demiurg niti Avguštinov kreator ex nihilo. Aristotelov bog kot Um je umna dejavnost; ta pa ni smotrna dejavnost, dejavnost, naravnana k proizvodu kot smotru, temveč je dejavnost, ki je že vnaprej naravnana po smotru in to na tak način, da ta smoter in motrenje sovpadata. Motrenje kot dejavnost izhaja iz smotra in se vanj kot vnaprejšnjo svrhu tudi steka.

Kako je prišlo do takšnega enoznačnega zapopadenja boga? Do enoznačnega poistovetenja boga z Umom? Drugače vprašano: Zakaj je prav Um zavzel božje mesto, postal ne samo tako rekoč, marveč dobesedno in čisto zares, če smemo tako reči, bog?

Kot v drugih je tudi v tem primeru križišče vseh grških zgodb Platon. Vsak njegov dialog je ob tem zgodba zase. Tudi glede Platonovega razmerja do bogov in božjega, saj v nobenem njegovem besedilu ne naletimo na povsem isto podobo boga. Platon ima različne bogove. Ne v smislu politeizma, mnogobojstva, marveč glede na njegovo lastne izpostavitve tega, kaj je bog. V **Simpoziju** ima glavno vlogo polbog Eros. V prisposodobah iz **Fajdra**

---

---

nastopajo tradicionalni grški bogovi, se pravi naravna bitja, ki so po Platonu tako kot človek sestavljena iz telesa in duše, le da sta ta dva pri njih neločljiva, zaradi česar so bogovi nesmrtni, človek, pri katerem se duša loči od telesa, pa je smrtno bitje; od tod izhaja pomanjkljivost, pa tudi neka prednost ljudi: bogovi, ker so nesmrtni, lahko večno zro v nednebno območje idej, ljudje pa zaradi svoje smrtnosti in drugih svojih omejenosti lahko gledajo tja le včasih oz. začasno, toda po smrti se njihova duša preseli (vrne) naravnost tja k idejam, medtem ko je duša bogov, neločljiva od njihovih teles, za vse čas obsojena na to, da ostane tu, da torej le zre v onstran, v sam svet idej pa ne more. V **Državi** nastopi bog kot demiurg, ob njem oz. poleg njegove podobe pa nastopajo še nekakšni bogovi nasploh, v množini, o katerih pove Platon le to, da so lahko le dobri; kriterij tega, kaj je in kaj ni bog, je torej ideja Dobrega, ob čemer je obcnem treba poudariti, da prav zaradi tega ta ideja ni bog: zenačevanje ideje Dobrega z Bogom je popolnoma zgrešeno, skratka, nima nobene opore oz. potrditve v Platonovem tekstu. Tudi v **Timaju** bog nastopi kot demiurg, a se od tistega v **Državi** razlikuje in tem, da ni proizvajalec idej, marveč le oblikovalca kaosa v kozmos na podlagi že obstoječih idej. Šele v zadnjem Platonovem dialogu, v **Zakonih** pa najdemo tisto podobo boga, iz katere potem izhaja tudi Aristotel: podoba Boga kot Uma.

154

Še zmerom velja, da je bog lahko le dobri bog, toda kriterij tega, kaj pomeni biti dober, zdaj ni več ideja Dobrega, temveč umnost. Morda bi lahko rekli, da kriterij **ni več samo** ideja Dobrega, toda ob upoštevanju tega, da je zdaj umnost postala nekakšen hiperkriterij, torej tudi kriterij Dobrega samega.

Osrednja knjiga **Zakonov**, ki govori o bogu kot Umu oz. o umu kot Bogu, je X. knjiga. Zelo pomembne teze pa vsebujeta tudi IV. in XII. Knjiga. Tako nam v IV. knjigi (713c–714a) Atenec, Platonova stališča zastopajoči govorec pove tole zgodbo o zlatem veku človeštva:

»Po starem izročilu naj bi takratni ljudje srečno živeli in imeli, ne da bi se poscebej trudili, vsega v obilju. Kot vzrok za to pa navajajo tole: Kronos je spoznal, da nobeno človeško bitje, kakor smo rekli, ni sposobno z neomejeno oblastjo urejati vseh človeških zadev, ne da bi pri tem zapadlo v pre-

---

vzetnost in nepravilnost. Ko je torej Kronos imel to pred očmi, ni postavljaj za kralje in vladarje ljudi, temveč zastopnike boljšega, bogovom bolj podobnega rodu, namreč demone, tako kakor mi sedaj ravnamo z drobnico in s čredami vseh domačih živali: govcdi ne postavljamo za čuvaje govedom in koz ne za čuvaje kozjih čred, temveč smo mi sami kot zastopniki plemenitejšega rodu njihovi pastirji in gospodarji. Podobno je tudi bog v svoji ljubezni do ljudi postavljaj njim na čelo plemenitejši rod, demone, ki so skrbeli za nas brez težav zase in v veliko olajšavo nam, ustvarjali mir, nrvnost, zakonitost in pravno varnost, obvarovali tako človeške rodove pred neslogo in jim prinašali srečo. – Ta pripovedka potemtakem še danes priča, da se države, ki jim ne vlada bog, temveč kak smrtnik, ne morejo izogniti nesrečam in težavam; njen smisel je namreč, da moramo z vsemi močmi posnemati življenje, kakršno je vladalo v Kronosovem času, poslušati v javnem in zasebnem življenju nesmrtno bit v sebi in tako urejati svoje domove in države, s tem da nam velja za zakon to, do česar se z razumom dokopljemo. Če pa se kaka posamična oseba, oligarhija ali demokracija, ki se v svoji notranjosti prepuščajo nasladam in poželenjem, mislijo samo na njihovo zadovoljitev, a z doseženim nikoli niso zadovoljne, temveč nenasičene nenehno trpijo, če se torej te polastijo oblasti nad državo ali posameznikom in tako poteptajo zakone, potem ni možnosti za rešitev, kakor smo rekli.«<sup>15</sup>

Tako kot v **Fajdru** se tudi tu najprej, na prvi ravni srečamo z mitom, z zgodbo pod obnebjem grškega mitičnega izročila. Tu so bogovi, tu je vrhovni bog, recimo bog bogov in tu so demoni. Njihovega imena ne smemo razumeti v današnjem pomenu. Ne gre za zle duhove. Pa tudi za dobre ne, namreč duhove. Grški demoni niso duhovi. Tudi angeli v krščanskem pomenu ne. Imajo pa z angeli to skupno lastnost, da so na sredi med ljudmi in bogovi in prav zato tudi posredniki med njimi. Pripada jim, tako kot Erošu, na neki način pa že tudi Sokratovemu notranjemu demonu, posredništvo. Posredništvo, ki ga posebej poudarja prav Platon. Kar obenem kaže na to, da se je v njegovem času že jasno zarisala in utrdila razlika med bogovi in demoni, razlika, ki je sprva ni bilo.

<sup>15</sup> Platon: **Zakoni**, Obzorja, Maribor 1982, str. 138–139.

---

udaren človek bogu drag, ker mu je podoben, človek, ki mu je tuja preudarnost, pa mu je nepodoben in v nasprotju z njim. In z drugimi nravstvenimi zahtevami je prav tako.« Takoj za temi formulacijami, se pravi neposredno za navednimi stavki o bogu v ednini pa Platon že spet govori, brez posebne utemeljitve, o bogovih v množini:

»Pri tem pa pomislimo, da se na to navezuje najlepši in najresničnejši izmed vseh izrekov, kakor se mi zdi, namreč: za krepostnega človeka je žrtvovanje in občevanje z bogovi, ki obstaja iz molitev, zaobljubljenih daritev in drugih bogoslužnih dejanj, nekaj nadvse lepega in dobrega ter za srečno življenje koristnega; zato mu to tudi pred vsemi drugimi pripada, za slabega človeka pa velja ravno nasprotno; kakor ima kreposten človek čisto dušo, tako ima slab človek nečisto dušo; sprejemati darove od človeka z omadeževano dušo pa se ne spodobi ne za krepostnega moža ne za boga; zaman je potemtakem ves trud, ki ga imajo brezbožniki (anhosiois: nesveti, neverni) z bogovi, za vse pobožne (hosiois: svete, verne) pa je zelo primeren.«

**158** Kaj pomeni takšno sprepletanje ednine in množine, to, da je govor zdaj o bogu zdaj o bogovih? Se tedaj, ko bog nastopa v ednini, izjave o njem nanašajo na vse bogove, na vsa bitja, ki nosijo v sebi tisto božje, skratka, na vse božansko ali pa ima Platon, ko govori o samo enem bogu, pred seboj vendarle zgolj enega in to prav posebnega boga? Ob tem ne gre prezreti, da Platon že polemizira s tisto tezo, namreč s tezo sofista Protagore, ki trdi, da je človek sam merilo vseh stvari, torej s tezo, ob kateri postane vprašanje obstoja ali neobstoja bogov irelevantno. Ali Platon tedaj terjaja vrnitev religije, se pravi verjetja v bogove, ki da so temelj morale in prava, zgolj kot opija za ljudstvo? Zaradi dobrega funkcioniranja skupnosti kot občestva oz. države?

Veliko Platonovih trditev in izvajanj kaže prav v to smer. Od tod tudi prepričanje o dveh Platonih, o ezoteričnem in ekzoteričnem Platonu: o tistem, ki je na odkrit način govoril s svojimi učenci in tistem, ki je govoril, prikrivajoč svojo pravo misel, za javnost. Ne toliko zaradi lastne varnosti, kolikor zaradi tega, da se ljudstvo ne bi pohujšalo in ob izgubi svoje vere v bogove podvomilo tudi v pravilnost in nujnost pravnih in nravnih zakonov. Če se ujamemo v takšno predstavo o Platonu, potem ga bomo imeli za

---



---

nekakšnega razsvetljenca, za modernega, a še bolj zvitega Voltaira, kot je bil ta sam.

V Platonovih **Zakonih** zasledimo, kakor smo videli, nenavadno preskakanje od govorjenja o bogovih v množini k opisovanju boga v ednini in spet nazaj k govorjenju o bogovih v množini, se pravi o bogovih obredij in molitev. O bogu kot bogu pa Platon govori tedaj, ko išče podlago in poroštvo zakonov. Zakonov, ki ne morejo temeljiti na po-hotnosti, se pravi na poželjenju in hotenju, temveč izvirajo iz raz-uma. Ob tej dvojnosti smo se zato vprašali: Ali ne igra morda Platon dvojne vloge: eno v odnosu do ljudstva in države, drugo pa znotraj svoje šole in do svojih učencev? Se ne gre nekakšnega velikega razsvetljenca, Dostojevski bi rekel velikega inkvizitorja? Odgovor ne more biti enoznačen.

Predvsem Platon ni filozof novoveškega razsvetljenstva, ni moderni filozof kartezijske paradigme. Zanj človek ni subjekt, torej drugo bivajoče, vključno z bogom, za Platona tudi ni objekt. Kaj torej za Platona pomeni biti človek in kaj mu pomeni biti bog? S tem vprašanjem smo prišli do tiste ključne točke, ko se moramo držati kar se da strogo filozofske ravni in ne smemo z nje zdrsniti na tla poprečnih kulturoloških ali historičnih komparacij in interpretacij. Če Protagora (480-411), filozof iz predsokratskega obdobja, sicer pa le deset let starejši od Sokrata (469-399) pravi, da je človek merilo vseh stvari, to ne pomeni istega, kakor če to izjavlja kak sodoben teoretik. Pa tudi tedaj, ko zavrne Protagorovo tezo, se Platonovo zanikanje na nanaša na povsem isto, kar trdi Protagora. Kajti **biti človek** pomeni Protagoru nekaj drugega kot pa Platonu. Če to spregledamo, potem se nam bo zdelo, kakor da skupaj s teizmom tudi ateizem obstaja tako rekoč že od nekdaj in da gre vseskozi, vse do danes za eno in isto stvar.

Tako Protagora kot Sokrat sta bila obsojena zaradi brezboštva. A tudi Platon govori o brezboštvu, ga napada in terja zanj navsezadnje smrtno kazen.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Še bolj grozljiva od smrtne kazni, ki jo Platon predvidi oz. zapove na koncu X. knjige **Zakonov** kar za več brezbožnih prestopkov, je naslednja (909 b-c): »Tiste pa, ki ne le da ne verujejo v bogove, ki ne le da mislijo, da se bogovi ne brigajo za ljudi ali da se dado omeščati, temveč ki pri tem zdrknejo na raven živali, zaničujejo ljudi, zavajajo duše svojih bližnjih, trdijo,

---

Enako kazni, kot je doletela Sokrata. Platon zanika stare, homerske olimpijske bogove; češ da se obnašajo po eni plati divje, razbrzdano in nasploh nenravno, pod drugi plati pa so vse preveč polni sočutja, tako da tudi s te strani ne morejo biti nosilci prave in stroge, umne in dsoeldne npravnosti. Potemtakem bi tudi njega kdo lahko obdolžil brezboštva in ga obsodil na ustrezno, tj. smrtno kazni.

Govorjenje o ateizmu, o brezboštvu nasploh je zato brez pomena. Vsako brezboštvo se vselej nanaša na zanikanje čisto določenega boga: določne podobe bogov. Izhaja iz določenega razumetja tega, kaj pomeni božje in kaj pomeni biti bog. To razumetje je neločljivo povezano z razumetjem tega, kaj pomeni biti človek. Obe razumetji pa izhajata iz razumetja biti. Iz epohalno zgodovinskega razumetja biti bivajočega, ki se razodeva iz resnice biti kot biti. Skušajmo se temu križišču vprašanj in odgovorov približati s tem, da pobljže preučimo, kaj Platonu pomeni biti bog. Kakšna je, če sploh obstaja, temeljna Platonova podoba boga? Kakšno je njegovo resnično razmerje do bogov oz. do boštvenosti boga? Šele če si dogovorimo na to vprašanje, bomo razumeli tudi to, kaj pomeni Platonov izrek, da ni človek, marveč da je bog merilo vseh stvari. In nam bo bolj jasno, česa pravzaprav ni, če ni boga.

O tem govori X. knjiga **Zakonov**. Na njenem začetku je na prvem mestu navedeno prestopništvo zoper lastnino. Med drugimi sramotnimi dejanji pa sta, se nadaljuje tekst, posebne omembe vredni razuzdanost in predrznost mladih, ki se s svoje najslabše plati pokažeta tedaj, kadar sta vperjeni proti religiji, se pravi proti verskim prireditvam oz. javnim svetim obredom. Takš-

da lahko prikljčejo duše umrlih, se bahajo, da si znajo z daritvami, molitvami in s čarovnimi izreki pridobiti in omehčati bogove, ter skušajo zaradi denarja popolnoma uničiti posameznike, cele družine in države – te torej, če se pokaže, da so krivi katerega teh zločinov, naj sodišče obsodi na zaporno kazni v ječi sredi dežele. Takega zapornika ne sme obiskati noben svobodni državljani, hrano, ki mu jo določijo varuhi zakonov, pa naj dobiva iz rok sužnjeve. Ko umre, je treba njegovo truplo vreči prek meje, kjer naj osatne nepokopano. Svobodnega državljanu, k bi ga poskusil pokopati, lahko vsakdo, ki hoče, obtoži zaradi brezboštva. « Naj ga torej zadene smrtna kazni. Ob tem postane očitno, da je pravkar opisana kazni, kazni, kakršna je zadela Polinejka, mišljena kot kazni, ki je hujša od smrtne kazni, hujša, ker se nanaša tudi na čas po smrti.

---

---

no obnašanje terja zakonski pregon. Kazni pa je treba določiti tudi za vse tiste, ki se nasploh nespoštljivo obnašajo do bogov, bodisi v besedah bodisi v dejanjih.

V zakonodaji je treba že uvodoma povedati, da noben človek, ki skladno z zakoni veruje v bogove, ne stori namenoma brezbožnega dejanja in nikoli ne izusti protizakonite, bogokletne besede. Če to kljub temu stori, potem je po Atencu (Platonu) pod vplivom treh zgrešenih stališč: prvič, »ali sploh ne veruje v bogove, ali, drugič, veruje, da obstajajo, da pa se ne menijo za ljudi, ali pa, tretjič, veruje, da jih je mogoče z daritvami in molitvami potolažiti in si pridobiti njihovo naklonjenost« (885 b). Zadnje stališče je podlaga vsakodvnih molitev in obredov, kar pomeni, da se Platon s svojo kritiko obrača pravzaprav zoper običajno izročilo oz. javno mnenje; poudariti pa hoče predvsem nepristranskost oz. nepopustljivost bogov, kadar gre za kršitev нравnih in pravnih zakonov. Stališče, da se bogovi ne menijo za ljudi, ki ga je pozneje v najizrazitejši obliki zastopal Epikur, Platon zavrne s trditvijo, da bogovi, ki skrbijo za vse, tudi do posameznosti oz. posameznikov ne morejo biti brezbržni, v prisposodbi: gradbenik ne more zgraditi dobre zgradbe, če vanjo dobro ne vgradi tudi dobrih vrat, itn. Seveda pa Platona najbolj vznemirja prva teza, trditev, da bogov sploh ni.

161

Videli smo, da je po Platonovi oceni v njegovem atenskem okolju (bržkone le filozofskem oz. sofističnem krogu) prevladovala Protagorova teza, da je človek merilo vseh stvari. Vendar ta teza sama na sebi še ni ateistična, je le agnostična. O bogovih ne moremo dognati, pravi Protagora, ničesar: ne da so, ne da jih ni. Izrecno zanikanje bivanja bogov torej presega Protagorovo fenomenološko naravnianost in pomeni s tega vidika tako rekoč presežni zločin. Na teoretski ravni pa seveda terja posebno in najbolj temeljito obravnavo. In to kljub temu, da po Platonovih (Atenčevih) izkušnjah nihče od tistih, ki so bili v mladosti prepričani, da ni bogov, ni tudi v starosti ostal istega mnenja. Navzlic temu je treba poiskati dokaze, ki bodo dovolj prepričljivi, tako da ne bo več mogoč dvom v to, da bogovi zares obstajajo in da se v svoji vzvišenosti ne dajo z nobenimi darili odvrniti od tega, kar imajo za pravično. Bogovi so na izvoru pravičnosti kot pogoja družbenosti, kar obenem pomeni, da so ne samo garant pravice, ampak tudi kriterij

---

---

razmejevanja med pravico in krivico. Glede na to Platon ogorčeno zavrne očitek, da je ravnanje, ki z zakonom potrjuje in utrjuje obstoj bogov, neodgovorno, narobe, prav odgovornost do skupnosti terja takšno zakonodajo. Zato ga že ob tem, da je bivanje bogov sploh potrebno dokazovati, grabi sveta jeza (887 c–888 a):

»Kako naj se vendar ne jezimo in ne zasovražimo ljudi, ki so zdaj in so bili že prej vzrok, da moramo to dokazovati? Ti ljudje namreč ne verujejo v pobožne zgodbe, k so jih v otroških letih, ko so se hranili še z mlekom, pripovedovale njihove dojilje in matere. Veliko čara je bilo v tem pripovedovanju, namenjenem zdaj zabavi zdaj resni poučitvi. O tem so slišali tudi v molitvah in pri daritvah. Hkrati so gledali z daritvami povezane gledališke prizore, ki jih vsi otroci radi gledajo in poslušajo. Bili so priče, kako so njihovi starši z največjo vneto žrtvovali bogovom tako zase kakor zanje, se obračali z molitvami nanje in jih prosili za varstvo kot bitja, ki resnično in zanesljivo obstajajo. Ti ljudje tudi sedaj vidijo in slišijo, kako pri vzhajanju sonca in meseca vsi Grki in barbari v sreči in nesreči poklekajo na tla in se poglabljajo v molitev, ne v prepričanju, da ni bogov, temveč v trdni, neomajni veri, ki ne pozna dvomov, da bogovi res obstajajo. Ti ljudje, ki zaničujejo vse, kar je sveto, ki nimajo, kakor mora to priznati vsak kolikaj pameten človek, nobenega prepričljivega dokaza za svoje stališče, nas sedaj silijo, da se spustimo v nakazano razpravljanje. Kdo naj po vsem tem pričakuje, da bodo blage naše besede, s katerimi jih mislimo – ne izogibajoč se pri tem svaril in opominov – poučiti, da bogovi obstajajo?«

Zdi se, da se je Platon res precej razjezil; toda ne moremo se znebiti vtisa, da je vse skupaj nekako zaigrano. Ogorčenje je prežeto z ironijo. Saj Platon dobro ve, kako navedba, da vsi ljudje, razen redkih izjem kajpada, verjamejo v bogove, ni nikakršen dokaz; vsaj v filozofskem smislu ne.<sup>18</sup> Obenem pa je njegova glavna namera ravno spodkopati samoumevno naravnost molitev in obredov, ki jih navaja; saj ljudje ne molijo in ne žrtvujejo zaradi obče

<sup>18</sup> Ni naključje, da Platon v XII. knjigi **Zakonov**, ko povzema »dva dokaza za vero v bogove« (966 d), tega »dokaza« ne vključi pa tudi priključi ne. A teologi, tudi krščanski se v praksi radi zatekajo k njemu. Njegova vloga je približno v temle: Ali ne vidiš, da vsi verujejo v Boga, kaj se torej, ti butec, greš?!

---

pravičnosti, marveč zaradi izrecne ali posebne, tako rekoč pristranske naklonjenosti bogov.

O tem, da gre za ironijo, priča nadaljnji razplet oz. zaplet dialoga, predvsem – spet nenadni – prehod od dokazovanja obstoja bogov k dokazovanju bivanja tega, čemur Platon sicer še zmerom pravi bog, a mu takoj doda pomišljaj, ki nam narekuje, da tega boga razumemo kot Um. Prehod vpelje polemika s tistimi, ki trdijo, da kozmos ni smotrni proizvod bogov, marveč narave in naključja (889 b–c):

»Pravijo, da so voda, ogenj, zemlja in zrak delo narave in naključja, pri katerem umetnost ni udeležena. Iz teh neživih prvin naj bi potem nastala nebesna telesa: zemlja, sonce, mesec, zvezde. Vsaka izmed prvin se giblje z lastno močjo, s katero je med seboj združila to, kar si je sorodno: toplo s hladnim, suho z mokrim, mehko s trdim, skratka vse, kar se je moralo po naključnem mešanju s svojim nasprotjem spojiti. Tako je na tej podlagi, pravijo, nastalo vse vesoljstvo in drugo, kar je v njem: vsa živa bitja in vse rastline. Tako so nastali tudi vsi letni časi. In vse to je bilo, pravijo, delo narave in naključja, ne pa delo mislečega duha ali kakega boga. Umetnost naj bi se razvijala šele pozneje iz teh naravnih tvorb. Sama je smrtna in izvira od smrtnikov.«

163

Gre torej za nastanek vesolja kot kozmosa, za oblikovanje vsega, kar je, v lepo urejeno celoto. In očitno obstaja glede tega nek spor. Spor med dvema razlagama. Po eni razlagi se je kozmos izoblikoval kar po naravi sami oz. po naključju, po drugi pa po posredovanju uma oz. boga. Na eni strani nastopata torej narava, **physis** in naključje, **tyche**, na drugi strani pa um, **nous** (prevod tega grškega izraza s slovensko sintagmo »misleči duh« ni ustrezen) in bog, **theos**. V navedenem besedilu pa naletimo še na peto ključno besedo in to je grška beseda **techne**; pogojno jo lahko slovenimo z besedo umetnost, vendar le ob predpostavki, da v mislih nimamo le umetnosti v današnjem pomenu besede, temveč vsakršno umetelnost, vsakršno večje, tj. umno proizvajanje: **techne** pomeni predvsem **spoznati se na ...** Za Platona to potem pomeni: spoznati se na kako posamezno idejo, na primer na izgled mize kot zgled pri proizvajanju, pri mizarskem izdelovanju

---

---

miz, pa tudi spoznati se na vse ideje, na izgledе vseh stvari kot zglede pri božjem proizvajanju kozmosa iz kaosa, iz tistega, čemur Platon v Timaju pravi **chora**. Sam pojem tehnike v prikazanem pomenu, tako človeške kot božje tehnike, Platon natančneje izdela že v **Sofistu**: ključna sorodnost med človekom in bogom je po tem dialogu prav v tem, da sta tako človek kot bog tehnika, kajpada spet ne tehnika v današnjem, marveč v pravkar prikazanem pomenu. Razlika med **Sofistom** in **Zakoni** je v tem, da je v prvem dialogu poudarek na razmerju do idej kot večnih zglede, zdaj pa je poudarek na umu in umnosti.

Po prepričanju tistih, ki menijo, da je vse nastalo po naravi in naključju, je na ta način nastal kajpada tudi človekov um; tudi um kot nosilec umetnosti v pomenu **techne**, spoznati se na ... naj bi vzniknil in narave in to po naključju. In ker so ti fizio-logi, razlagalci narave obenem fizio-kрати, prepričanci o tem, da je vladarica vsega narava s svojimi naključji, obstoja bogov seveda ne priznavajo, torej tudi božanskega uma ne, s tem pa tudi božanske ali nesmrtnе tehnike ne. Umetnost kot tehnika je le smrtna, tj. človeška **techne**, nesmrtna, tj. božja **techne** pa ne obstaja, je ni. Še več:

164

»Bogovi, dragi prijatelj, so po njihovih trditvah umetne stvaritve, ni jih ustvarila narava, temveč so jih ustvarili zakoni in zato so tudi pri različnih narodih različni, pač v skladu s tem, kako so se posamični zakonodajalci o njih sporazumeli. In tudi kar zadeva pravnost, je razloček med tem, kar je po naravi dobro, in tem, kar je po zakonu dobro. Pravo po naravi sploh ne obstaja, temveč se o njem nenehoma prepirajo ljudje in ga po svoje spreminjajo. Zadnja sprememba, umetna stvaritev zakonov in ne narave, ostane potem do nadaljnjega v veljavi. To, draga prijatelj, ponujajo modri možje kot duhovno hrano mladini, trdeč v vezani ali nevezani besedi, da je najpravičnejše tisto, čemur kdo s silo pripomore do zmage. Tako prodira med mlade ljudi brezbožnost, ker prihajajo do zmotnega prepričanja, da ni takšnih bogov, v kakršne naj ljudje po zakonskih določilih verujejo. Zategadelj nastajajo državni upori, ker ljudi privlačuje z naravo skladno življenje, ki je po njihovem mnenju edino pravilno, četudi je le-to v resnici oblast nad drugimi, ne pa, kakor zahteva zakon, podrejanje drugim.«

---

---

Ne gre torej le za cno nasprotje, za nasprotje med naravo in umom oz. naravo in duhom, kakor pravimo od Descartesa naprej, marveč za vrsto ali mrežo nasprotij: za nasprotje med teizmom in ateizmom, za nasprotje med naravo in postavo (zakonom), med naravnim in pozitivnim pravom, itn. Sofisti, ki jim Platon tu ironično pravi **andron sophon**, modri možje so brezbožci, zavzemajo se za vrnitev nazaj k naravi, obenem pa ne priznavajo naravnega prava, saj imajo zakone le za postave, ki jih je postavil zakonodajalec. Za sofiste je, bi danes rekli, legalno že tudi legitimno; toda na ta način, da legitimno nima opore v naravi, v naravnem pravu ali izvorni pravnosti, tako da razlike med legitimnim in legalnim pravzaprav sploh ni. Legalno se, ker ima podlago le v sili ali moči, kot legitimno uveljavlja le s pomočjo nasilja, se pravi z zakoni kot sredstvom državne prisile. Pravo ni dokaz pravice in pravičnosti, marveč zgolj in samo izraz volje do moči oz. oblasti.<sup>19</sup>

In kaj na to pravi Platon kot filozof, natančneje, kot zastopnik idej in uma? Zagotovo bi ga imeli za preveč nespametnega, če bi sklepali, da skuša znova uveljaviti tisto, kar je zavrgel že njegov stric Kritija. Ne želi se vrniti k starim bogovom, tudi ne trdi, da so bogovi del narave, se pravi naravna bitja; obenem pa vztrajno zanika, da bi bili bogovi zgolj človekov proizvod: postave, postavljenec z ustavo. Za Platona ne bogovi ne zakoni niso zgolj

165

<sup>19</sup> Vprašanje naravnega prava ter razmerja med naravo in postavo je glavna tema že zgodnjega Platonovega dialoga *Gorgias* (Slovenska matica, Ljubljana 1960, prev. Anton Sovre). Sofist Kallikles tu pravi: »Po mojem mišljenju pa razodeva že narava sama, da je pravično, ako ima boljši več kakor slabši, močnejši več kakor manj močni. Da je res tako, potrjuje narava ob raznih prilikah, ne samo v živaljskem svetu, temveč tudi pri človeku, v sklopu celih držav in rodov: povsod velja načelo, da je pravično, če močnejši vlada šibkejšemu in premore več kakor ta. S kakšno pravico je na primer Kserkses prignal vojsko nad Helado in njegov oče nad Skite? Podobnih primerov bi lahko naštel na tisoče. Toda vsi ti in taki ravnaajo po naravnem pravu, ne po zakonih, ki si jih izmišljujemo zemljani, da držimo najboljše in najmočnejše svojih ljudi že od mladih nog v strahu pa jih krotimo kakor leve s sugestivnim hokuspokusom ter jim lažemo, da mora na svetu biti vse enako in da je to pravno dobro in pravično. Če bi pa lepega dne vstal mož, ki bi imel dovolj naravne moči, pa bi se vsega tega otrešel pa raztrgal vezi pa poteptal te naše paragrafe pa ta naša mamila in zagovore in vse protinaravne zakone ter bi nastopil, ki je bil naš hlapec, nenadoma kot naš gospodar: tedaj bi se v vsem sijaju zasvetila pravica narave!« (480 d–e; 481 a) Sokrat pa skuša dokazati, kako »potrjuje ne samo postava, temveč tudi narava, da je krivico delati grše kakor krivico trpeti in da je pravica enakost« (489 b); zato Kaliklu pravi: »nimaš prav s prejšnjo trditvijo, da si postava in narava nasprotujeta (489 b).

---

postave, marveč imajo svoje poreklo v nečem zunajčloveškem, predčloveškem oziroma nadčloveškem. In kaj je z naravo? Ali hoče Platon kot filozof v nasprotju s sofistami stran od narave? Želi zavreči naravo? Tako da bi sofisti zavračali bogove, klicali nazaj k naravi, filozofi pa bi hoteli proč od narave, jo zavračati in terjali vrnitev bogov?