

Descartesov Bog kot *causa sui*

Miran Božovič

»... et les vrais philosophes sont comme les éléphants, qui en marchant ne posent jamais le second pied à terre que le premier ne soit bien affermi.«

Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*

Descartesovi misli, zapisani v *Prvih odgovorih*, da nam namreč »naravna luč narekuje, da ni nobene stvari, o kateri se ne bi smeli spraševati, zakaj biva, oziroma katere učinkujočega vzroka ne bi mogli iskati, ali pa, če le-tega nima, vprašati, zakaj ga ne potrebuje«,¹ Arnauld v *Četrthih ugovorih* ugovarja takole: po učinkujočem vzroku neke stvari sprašujemo samo z ozirom na njeno bivanje in ne z ozirom na njeno bistvo: če denimo sprašujemo po učinkujočem vzroku nekega trikotnika, sprašujemo, kdo je storil, da ta trikotnik biva; absurdno pa bi se bilo spraševati po učinkujočem vzroku tega, zakaj so namreč trije koti v trikotniku enaki dvema pravima; nekomu, ki bi zastavil tovrstno vprašanje, pač ne bi mogli ustrezno odgovoriti sklicujoč se na učinkujoči vzrok; edino, kar je moč reči v odgovor, je tole: *quia ea est natura trianguli*, ker je pač taka narava trikotnika. Zato tudi matematiki, ki si ne belijo glave z obstojem svojih predmetov, ničesar ne dokazujejo s pomočjo učinkujočih in smotrnostnih vzrokov. Kot namreč sodi k bistvu neskončnega bitja, da biva oziroma da vztraja v bivanju, prav tako sodi k bistvu trikotnika, da je vsota njegovih kotov enaka dvema pravima kotoma. Kot torej nekomu, ki bi spraševal, zakaj je vsota kotov v trikotniku enaka dvema pravima kotoma, ne smemo odgovoriti sklicujoč se na učinkujoči vzrok, pač pa zgolj rekoč, da je pač taka večna in nespremenljiva narava trikotnika, prav tako nekomu, ki bi spraševal, zakaj Bog biva, oziroma zakaj ne preneha bivati, ne smemo odgovoriti sklicujoč se na učinkujoči vzrok ali na navidezni učinkujoči vzrok (*quasi causa efficiens*), ki bi ga iskali v Bogu ali zunaj njega, pač pa zgolj in samo z besedami: *quia ea est natura entis summe perfecti*, ker je pač taka narava nadvse popolnega bitja.²

Na Descartesovo vprašanje, zakaj Bog biva, po Arnauldovem prepričanju ne smemo odgovoriti s sklicevanjem na učinkujoči vzrok, pač pa z besedami: *quia Deus est, seu Ens infinitum*, ker je pač Bog oziroma neskončno bitje; na vprašanje, kaj je njegov učinkujoči vzrok, je treba odgovoriti, da ga ne potrebuje; in končno, na vprašanje,

Objavljeno besedilo je del spremne študije h knjigi *Descartes - vednost, gotovost, norost*, ki v kratkem izide v zbirki *Analecta*.

1. *Primae Responsiones*, AT VII, 108; AT IX, 86.

2. *Objectiones Quarta*, AT VII, 212-213; AT IX, 165.

zakaj ga ne potrebuje, z besedami: *quia ens infinitum est, cujus existentia est sua essentia*, ker je pač neskončno bitje, katerega bivanje je njegovo bistvo; kajti učinkujoči vzrok potrebujejo samo tiste stvari, pri katerih je moč razlikovati med dejanskim bivanjem in bistvom.³

Ničesar ni, kar bi Descartesov koreniti prelom s tomistično sholastiko zrcalilo jasneje kot prav teorija vzročnosti: Descartes bo namreč vztrajal pri odgovorih na tisti vprašanji, ki sta po Arnauldovem prepričanju absurdni, namreč tako pri odgovoru na vprašanje, zakaj Bog biva, se pravi pri odgovoru na vprašanje po *bivanju* stvarnika, kot tudi pri odgovoru na vprašanje, zakaj je vsota kotov v trikotniku enaka dvema pravima kotoma, se pravi pri odgovoru na vprašanje po *bistvu* stvaritve. Prelom se potemtakem kaže na dveh ravneh: na ravni bivanja Boga, in drugič, na ravni bistva njegovih stvaritev.

Da bi se dokopali do kar najbolj jasnega razlikovanja med obema teorijama vzročnosti na prvi ravni, se pravi med tomističnim in kartezijskim pojmovanjem vzroka Boga, se moramo vrniti nekoliko nazaj, namreč k Descartesovemu spoprijemu s *Prvimi ugovori*, ki jih je razvil nizozemski teolog Caterus.

Oba, Caterus in Descartes, se seveda strinjata glede tega, da Bog biva *po sebi*, vendar pa izraza *a se* ne razumeta na enak način. Izraz *a se* je, kot zapiše Caterus, moč razumeti na dva načina, namreč pozitivno in negativno: razumljen pozitivno pomeni prav toliko kot *a seipso ut a causa*, razumljen negativno pa prav toliko kot *non ab alio*.⁴ In v tem drugem, negativnem pomenu je izraz, kot pripominja Caterus, splošno sprejet. Trditev, da Bog biva po sebi, potemtakem po Caterusovih besedah vsi razumejo kot trditev, da pač ne biva po drugem. Kajpada vsi razen Descartesa: le-ta namreč v svojih odgovorih Caterusu in Arnauldu, se pravi v *Prvih* in *Četrtih odgovorih*, vztraja pri pozitivni interpretaciji izraza *a se*: *a se* mu namreč pomeni prav toliko kot *a se tanquam a causa*.⁵ Z drugimi besedami, medtem ko trditev, da Bog biva po sebi, Caterusu in Arnauldu pomeni zgolj to, da ne biva po drugem in da potemtakem nima vzroka, pa, nasprotno, v Descartesovih očeh pomeni, da je Bog na neki način vzrok samega sebe: *quodammodo sui causa*.⁶ Z eno besedo, po Descartesovem prepričanju je Bog napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku. Descartesova trditev: *Deus est a se positive* oziroma z drugimi besedami, da je Bog napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku,⁷ pa je Caterusu in somišljenikom nemišljiva enostavno zato, ker vsebuje protisloven pojem, namreč pojem *causa sui*. Po sholastični teoriji vzročnosti je namreč nemogoče, da bi kaj nastopilo kot učinkujoči vzrok samega sebe, zakaj v tem primeru bi pač moralo biti pred samim seboj, kar pa je nemogoče - tako namreč pojem *causa efficiens suiipsius* obide druga izmed slovitih Tomaževih petih poti, po katerih je moč dokazati bivanje Boga, namreč pot *ex ratione causae efficientis*.⁸

3. *Objectiones Quartae*, AT VII, 213; AT IX, 166.

4. *Primae Objectiones*, AT VII, 95; AT IX, 76.

5. *Primae Responsiones*, AT VII, 112; AT IX, 89.

6. *Primae Responsiones*, AT VII, 109; AT IX, 86.

7. *Primae Responsiones*, AT VII, 110; AT IX, 88.

8. Sum. theol., I, 2,3; *Opuscoli e testi filosofici*, I, izdal B. Nardi, Laterza, Bari 1915, str. 71; slovenski prevod, *O Bogu, ali Bog je*, prevedel R. Močnik, Problemi-Razprave, 1-3, 1984, str. 183.

V skladu s to teorijo vzročnosti se mora učinkujoči vzrok potemtakem nujno razlikovati od svojega učinka in biti v času pred njim. Poglejmo pobliže. Arnauld, ki se mu zdi trditev, da je lahko nekaj *a seipso positive & tanquam a causa*, očitno protislovnost, v *Četrthih ugovorih* razmišlja takole: ker je vsak učinek odvisen od svojega vzroka in ker od njega prejema svoje bivanje, je jasno, da ena in ista stvar ne more biti odvisna od same sebe, da torej svojega bivanja ne more prejeti od same sebe. Ker je vsak vzrok vzrok nekega učinka in ker je vsak učinek učinek nekega vzroka (*causa omnis est effectus causa, & effectus causae effectus*), je med njima pač neki vzajemni odnos: tak odnos pa je možen le med dvema stvarima. Absurdno bi bilo domnevati, nadaljuje Arnauld, da neka stvar bivanje prejema in obenem trditi, da ga je imela že prej preden ga je prejela. V ta absurd bi namreč zašli, če bi pojma vzroka in učinka pripisali eni in isti stvari, če bi bila torej ena in ista stvar napram sami sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku. Zakaj pojem vzroka je v tem, da daje bivanje, pojem učinka pa v tem, da ga prejema. Pojem vzroka pa je po naravi pred pojmom učinka. Tako lahko neko stvar pojmuje kot vzrok, se pravi kot tisto, kar daje bivanje, samo tako, da si obenem zamislimo, da ga že ima, zakaj nihče ne more dati nečesa, česar nima. Torej bi si morali to, da stvar bivanje ima, zamisliti prej preden bi si lahko zamislili, da ga je prejela; in vendar v tistem, ki prejema, prejemanje predhaja posedovanju. Nihče torej ne more dati nečesa, česar nima; torej si lahko da bivanje samo tisti, ki ga že ima; če pa ga že ima, zakaj bi si ga potem sploh še dajal?⁹ Itn.

S to shemo vzročnosti, ki ostaja nezgrešljivo vpeta v teoretsko mrežo aristotelske fizike, Descartes radikalno prelomi, ko nekje v *Prvih odgovorih* reče, da nam naravna luč pač ne narekuje, da bi bilo za učinkujoči vzrok konstitutivno določilo to, da je v času pred svojim učinkom. Namreč zakaj? Enostavno zato, pravi Descartes, ker vzrok, strogo vzeto, postane vzrok šele tedaj, ko proizvede učinek; tako vzrok, po Descartesovih besedah, nima ne imena ne narave vzroka vse dotlej, dokler ne proizvede učinka: *non proprie habet rationem causae, nisi quandiu producit effectum*.¹⁰ Kar seveda pomeni, da je kakršnokoli sklicevanje na časovno razsežnost postalo popolnoma brezpredmetno, zakaj vzrok v nobenem primeru ne more biti v času pred svojim učinkom: vse, kar je moč reči, je le to, da je sočasen z njim. Vzrok pač ni vzrok, dokler ne proizvede učinka, ki ga šele konstituira kot vzrok. Kot namreč vzrok proizvede učinek, prav tako tudi učinek svoj vzrok za nazaj konstituira kot vzrok. Ko torej vzrok proizvede učinek, je s tem tudi samega sebe proizvedel kot vzrok.

Če se je torej Descartes brez večjih težav otresel prvega pogoja učinkujoče vzročnosti, namreč določila, da mora biti vzrok v času nujno pred svojim učinkom, pa za drugega, da se mora namreč vzrok razlikovati od svojega učinka, sam priznava, da se ga ne bo mogoče otresti tako enostavno. Da gre za neprimerno trši oreh, navsezadnje izpričuje že zev, ki jo razpira adverb *quodammodo*: Bog bo namreč lahko napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku, le *quodammodo*, le na neki način. Zakaj biti isti in obenem ne isti oziroma drugačen, je pač očitno protislovje, priznava

9. *Objectiones Quartae*, AT VII, 209-210; AT IX, 163-164.

10. *Primae Responsiones*, AT VII, 108; AT IX, 86; *Quartae Responsiones*, AT VII, 240; AT IX, 185.

Descartes. Vendar pa je vse, kar iz tega sledi, samo to, da Bog pač ni *causa efficiens proprie dicta*, učinkujoči vzrok v pravem pomenu besede, da je torej zgolj *quasi causa efficiens*, zgolj navidezni učinkujoči vzrok, nikakor pa ne to, da ni neki pozitiven vzrok, se pravi vzrok, ki je po analogiji primerljiv z učinkujočim vzrokom. Med učinkujočim vzrokom v pravem pomenu besede in odsotnostjo vzroka se potemtakem Descartes odloči za *quid intermedium*, za nekaj vmesnega, namreč za *positiva rei essentia*, za pozitivno bistvo stvari. In koncept učinkujočega vzroka je, po Descartesovih besedah, moč na pozitivno bistvo stvari prenesti na enak način kot v geometriji prenesemo koncept največje možne krivulje na koncept premice oziroma koncept pravih mnogokotnika z neskončno mnogimi stranicami na koncept kroga.¹¹

S tem pa smo že pri jedru stvari. Ko namreč o Bogu kot vzroku samega sebe govorimo po analogiji z učinkujočim vzrokom, po Descartesovem prepričanju postopamo natanko tako kot je v delu *De sphaera et cylindro* postopal Arhimed, ki je krog primerjal s pravilnimi mnogokotniki. Kaj ima v mislih Descartes? Nič drugega kot prav Arhimedov postopek za izračunavanje površine in prostornine krogle, se pravi postopek, pri katerem stranice obeh pravilnih mnogokotnikov, ki smo ju včrtali in očrtali glavnemu krogu krogle, tj. preseku krogle z ravnino skozi središče, delimo v neskončnost in s tem vsakič podvojimo njihovo število: na ta način ploščino glavnega kroga, ki jo želimo izmeriti, dobesedno 'izčrpamo'. Od tod seveda tudi ime - ekshavcijska metoda. Pripomnimo mimogrede, da bi se Descartes ob tem prav lahko sklical tudi na Evklida, ki že pozna to metodo, vendar pa je novost Arhimedovega prijema v tem, da za razliko od Evklida, ki je uporabljal samo včrtane mnogokotnike in se je torej površini oziroma prostornini, ki jo je želel izmeriti, približeval zgolj od spodaj, uporablja tako včrtane kot očrtane mnogokotnike in se potemtakem - s tem, da krog tako rekoč 'stisne' med oba mnogokotnika z neskončno mnogimi stranicami - iskani površini oziroma prostornini približuje tako od spodaj kot od zgoraj, princip pa je seveda pri obeh prijemih isti.¹²

Descartes tu skorajda ne bi mogel biti jasnejši: ko se namreč opre na vzporednico z ekshavcijsko metodo, se s tem dejansko opre na vzporednico s postopkom, ki predstavlja najstarejšo različico infinitezimalne metode, oziroma natančneje, na vzporednico s postopkom, ki je po besedah G.E.R. Lloyda »praktično enakovreden integralnemu računu«. ¹³ Kaj je namreč v Descartesovih očeh *positiva rei essentia*, pozitivno bistvo stvari, se pravi tisto *quid intermedium*, tisto, kar je vmes med učinkujočim vzrokom in odsotnostjo vzroka? Natanko *inexhausta potentia, sive essentiae immensitas*, tj. prav *neizčrpna* moč oziroma *neizmernost* bistva.¹⁴ Descartes se potemtakem skuša približati pozitivnemu bistvu Boga, ki je sam po definiciji »nedoumljiv in neskončen«, ¹⁵ natančneje, skuša se približati njegovi moči, ki je neizčrpna in neskončna, njegovemu bistvu, ki je neizmerno, z eno besedo, zaseči skuša nezasegljivo, doumeti nedoumljivo - to pa prav s pomočjo vzporednice z Arhimedovim postopkom za izračunavanje površine in prostornine krogle, se pravi s

11. *Quartae Responsiones*, AT VII, 239-240; AT IX, 185.

12. Arhimedov postopek podrobno povzema in komentira T.L. Heath, *Greek Mathematics*, Dover, New York 1963, str. 293-300; cf. tudi A. Rey, *L'apogée de la science technique grecque: l'essor de la mathématique*, Albin Michel, Pariz 1948, str. 290-294.

postopkom, s katerim izčrpavamo tisto, kar je - strogo vzeto - neizčrpno, merimo tisto, kar je - strogo vzeto - neizmerljivo, itn., s tem da koncept kroga prenesemo na koncept pravilnega mnogokotnika z neskončno mnogimi stranicami. Domnevamo lahko, da bi Descartes brez vzporednice z Arhimedovim postopkom bržčas ostal brez besed: do odkritja 'moderna' infinitezimalnega računa in do objave Leibnizovega članka *Nova methodus pro maximis et minimis* nas namreč loči še skoraj pol stoletja.

Omenimo mimogrede še tole navidezno povsem obrobno podrobnost: medtem ko se v delih avtorjev, ki pripadajo tako imenovani italijanski renesansi matematike, tj. velikemu matematičnemu gibanju 15. in 16. stoletja, Arhimeda praviloma povzdiguje čez vse meje, čez Aristotela pa udriha - tako je za Aristotela še v Galilejevem mladostnem spisu *De motu* iz leta 1590 rečeno, da je v matematiki neuk in neveden, da ne pozna najbolj elementarnih principov geometrije, Arhimed pa je označen kot *divinus, inimitabilis, suprahumanus*,¹⁶ itn. - pa je, sprotno, pri Descartesu vsaj na tem mestu videti kot da od tega antagonizma, ki pri renesančnih avtorjih predstavlja tako rekoč obvezno stilistično figuro, ni ostalo nič. Vendar je to zgolj videz; medtem ko Arhimed nastopa kot zgled, kako je mogoče - s pomočjo analogije med krogom in pravilnim mnogokotnikom z neskončno mnogimi stranicami - na Boga kot *causa sui* prenesti koncept učinkujočega vzroka, se pravi, prevedeno v Descartesov jezik, kako je lahko Bog napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku, pa Aristotel na tem mestu nastopa kot tisti, ki je po Descartesovih besedah imel celotna bistva za formalne vzroke, namreč vsaj v *Drugi analitiki*, kjer je na nekem mestu (*APo.* B 11) pomenljivo izpustil tako imenovani materialni vzrok:¹⁷ skratka, nastopa kot zgled, ki bo morda v očeh mladega Arnaulda nekoliko bolj razumljiv, ki mu bo nemara bližji, ker je pač vzet iz ozadja tomistične sholastike; z drugimi besedami, če Arnauld ne bo dojel vzporedjanja z Arhimedom, pa mu vso stvar povejmo še enkrat, tokrat prevedeno - kolikor je to seveda mogoče - v Aristotelovo besedišče. Antagonizem med Arhimedom in Aristotelom tako ostaja zgolj neizrečen, zgolj impliciten, vendar pa zato ni nič manj korenit, nič manj globok kot pri Galileju: v jedru gre kajpada prav za prelom z aristotelsko fiziko in vanjo vpeto shemo vzročnosti. Z eno besedo, podobno kot pri avtorjih italijanske renesanse matematike, se tudi tu z Arhimedom nastopa proti Aristotelu; prej kot Aristotelovim, Descartes potemtakem sledi Arhimedovim sledem.

Tvegajmo naslednjo vzporednico: če je sholastična znanost v nekem trenutku - kot nekje pripominja P.L. Rose - »napredovala do točke, do katere je brez poznavanja grške matematike pač lahko napredovala«,¹⁸ če torej znanosti da nov zagon šele oživitvev arhimedovske tradicije, ki kulminira z Galilejem, pa bi nemara za samo teologijo lahko rekli, da je v nekem trenutku napredovala do točke, do katere je brez

13. G.E.R. Lloyd, "Science and Mathematics", v *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, ur. M.I. Finley, OUP, Oxford 1984, str. 268.

14. *Quarta Responsiones*, AT VII, 236; AT IX, 182-183.

15. *Meditationes, Praefatio*, AT VII, 9; slovenski prevod, *Meditacije, Predgovor*, prevedel P. Simoniti, SM, Ljubljana 1973, str. 44.

16. Galileo, *Opere* En, I, str. 302.

17. Cf. J. Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics*, OUP, Oxford 1975, str. 214-223.

18. P.L. Rose, *The Italian Renaissance of Mathematics: Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Travaux d'humanisme et renaissance, CXLV, Droz, Ženeva 1975, str. 89, op. 74.

poznavanja grške matematike pač lahko napredovala: tako kot Galilejeva *nuova scienza* je nemara tudi Descartesova *nouvelle idée de Dieu*¹⁹ vsaj do neke mere zavezana renesančni oživitvi arhimedovske tradicije.

Pri Descartesu je potemtakem prišlo do naslednjega premika: Descartes je, prvič, transformiral shemo vzročnosti, tj. koncept učinkujočega vzroka, a ne samo to, v skladu s tem je moral, drugič, modificirati tudi samo bistvo Boga. Namreč kako? Tako, da je - kot nek je pravi J.-L. Marion - »bistvo Boga interpretiral kot moč«²⁰, oziroma natančneje - z besedami E. Gilsona - tako da je med bistvo Boga in njegovo bivanje vstavil božjo neskončno moč: s tem se je namreč »to, kar je bilo prej zgolj statična nujnost bistva, spremenilo v dinamično relacijo vzročnosti«²¹. In prav v tem je ključna, odlikovana poteza tako imenovane »nove ideje Boga«, Descartes sam pa v tej točki *sans prédécesseur connu*.²²

Razvijmo zdaj tisto ključno implikacijo Arnauldove drže, ki bo v Descartesovih očeh zanj usodna: če se namreč znova opremo na vzporednico z Arhimedovim postopkom, potem bo Arnauld, ki se otepa izraza učinkujoči vzrok za Boga kot *causa sui*, podoben nekemu, ki mu sicer ni povšeči, da krog primerjamo s pravilnimi mnogokotniki z neskončno mnogimi stranicami, obenem pa bi vendarle želel obdržati Arhimedove dokaze. Namreč kaj hoče reči s tem Descartes? Descartesov *message* Arnauldu tu le delno zastira vzporednica z Arhimedom; če jo namreč zanemarimo in v gornjo misel vstavimo tisto, kar pri Descartesu ostaja neizrečeno, se nam Arnauldova drža izkaže kot nevzdržna: Arnauldu sicer ni povšeči, da Boga kot *causa sui* imenujemo učinkujoči vzrok, z drugimi besedami, ni mu povšeči, da je Bog napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku, vendar pa bržčas za nobeno ceno ne bi želel odstopiti od dokaza za bivanje Boga. Kajpada Arnauld nikakor ne bi bil pripravljen odreči bivanja Bogu - vendar pa bi bil prav to prisiljen storiti, je prepričan Descartes, če bi do potankosti pretehtal vse konsekvence svoje drže, ki je v tem, da obstaja vsaj ena stvar, o kateri se ne smemo spraševati, zakaj biva, namreč Bog.

V igri sta namreč dve shemi vzročnosti, med katerima je navidez majhna, a odločilna razlika: po Descartesu ima namreč prav vse, vključno z Bogom, svoj vzrok, po Arnauldu pa ima seveda spet vse svoj vzrok, razen Boga, ki je sam prvi vzrok in kot tak nima vzroka.

S tem smo že prišli do ozadja, ki je skupno tomistični sholastiki in Descartesu, namreč do preudarjanja učinkujočega vzroka. *Consideratio causae efficientis* je namreč po prepričanju, ki ga Arnauld deli z Descartesom, prvo in poglavitno - Descartes dodaja: »da ne rečem edino« - sredstvo, kar jih imamo na voljo za dokazovanje bivanja Boga. Tega sredstva pa se ne moremo posluževati *accurate*, če svojemu duhu ne dopustimo toliko svobode, da bi lahko iskal učinkujoče vzroke prav vseh stvari, vključno z Bogom.²³ In v tej točki zdaj Descartes razkrije svoje karte: zakaj naj bi

19. E. Gilson, *Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Pariz 1951, str. 224 sq.

20. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Pariz 1981, str. 436.

21. E. Gilson, *op. cit.*, str. 226.

22. *Ibid.*

23. *Quartaes Responsiones*, AT VII, 238; AT IX, 188.

namreč iz tega iskanja izvzeli Boga, še preden smo dokazali, da biva?²⁴ Prav tu sta, kot bomo videli, Arnauld in Caterus najbolj ranljiva.

Negativna interpretacija izraza *a se*, se pravi interpretacija, po kateri *a se* pomeni prav toliko kot *sine causa*, je namreč nesprejemljiva zato, ker nam odvzame sredstvo, s katerim lahko dokažemo bivanje Boga *ab effectibus*. Če namreč sprejmemo to interpretacijo, se dejansko obnašamo tako, kot da obstaja nekaj, o čemer se ne smemo spraševati, zakaj biva. Skoraj vsi teologi - brez dvoma tudi Arnauld in Caterus - pa se strinjajo glede tega, nadaljuje Descartes, da ni moč navesti dokaza za bivanje Boga, če le-ta ni izpeljan *ab effectibus*, če torej ne gradi na učinkih.²⁵

Tomistična sholastika, kot je splošno znano, zavrača apriorni dokaz za bivanje Boga: dokaz je namreč možen vselej zgolj *ab effectibus*, vselej zgolj *a posteriori*. Tako so prav vsi Tomaževi dokazi za bivanje Boga - denimo *quinque viae* (*Sum. theol.*, I, 2, 3), obe razširjeni različici prve poti (*Cont. gent.*, I, 13; *Comp. theol.*, I, 3), itn. - aposteriorni, prav vsi gradijo na učinkih. Vsi namreč začenjajo z nekim izkustvenim dejstvom, z neko danostjo, učinkom in od tod sklepajo nazaj na prvi vzrok; kot izhodišča nastopijo gibanje, učinkujoča vzročnost, kontingenca, stopnje popolnosti in smotrnost, cilj pa je pri vseh isti, namreč tisto, čemur »vsil pravijo Bog«. ²⁶

Tudi v Descartesovih očeh je aposteriorni dokaz, vsaj v *Meditacijah*, ki - kot beremo v *Drugih odgovorih* - napredujejo analitično,²⁷ »poglavitni dokaz«, ²⁸ tako imenovani ontološki dokaz, ki napreduje *a priori et non ab effectu*, pa je predstavljen kot novost: z njim namreč Descartes bivanje Boga, kot sam pravi, dokazuje *nova ratione*, na nov način.²⁹ V *Principih filozofije*, ki, kot pravi Descartes v *Razgovoru z Burmanom*, napredujejo *synthetice*,³⁰ pa je to zaporedje sprevrnjeno: aposteriorni dokaz (I, 17-21) namreč sledi apriornemu (I, 13).

Če je torej v Arnauldovih očeh aposteriorni dokaz, se pravi dokaz *ab effectibus*, edini sprejemljivi dokaz za bivanje Boga, potem seveda tisti trenutek, ko zgubi možnost tovrstnega dokaza, dejansko zgubi možnost vsakršnega dokaza. To možnost pa po Descartesu zgubi brž ko iz iskanja učinkujočega vzroka izvzame Boga, brž ko torej dopusti obstoj vsaj ene stvari, o kateri se ne smemo spraševati, zakaj biva.

Poglejmo поблиže. Tako pri Tomažu kot pri Descartesu je temeljni vzgib aposteriornega dokazovanja bivanja Boga prav princip vzročnosti. V obeh primerih je potemtakem v igri princip vzročnosti, vendar ne obakrat na enak način, namreč: pri Tomažu princip vzročnosti dopušča izjemo, Boga, pri Descartesu pa ne; kot že rečeno, pri Tomažu ima vse svoj vzrok, razen Boga, pri Descartesu pa ima svoj vzrok vse brez izjeme: kar je pri Descartesu izjemnega, je - kot nekje pripominja H. Gouhier - »prav način, kako je Bog vzrok«. ³¹ Princip vzročnosti potemtakem pri Descartesu ali velja

24. *Ibid.*

25. *Quartae Responsiones*, AT VII, 244; AT IX, 188.

26. Cf. E. Jeaneau, *La philosophie médiévale*, PUF, Pariz 1963, str. 93; F. Van Steenberghen, *Le thomisme*, PUF, Pariz 1983, str. 29-32.

27. *Secundae Responsiones*, AT VII, 156; AT IX, 122.

28. *Meditationes, Synopsis*, AT VII, 14; AT IX, 11; slovenski prevod, str. 47.

29. *Meditationes, Synopsis*, AT VII, 15; AT IX, 11; slovenski prevod, str. 48.

30. *Entretien avec Burman*, izdal Ch. Adam, Vrin, Pariz 1975, str. 28.

31. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*. Vrin, Pariz 1987, str. 221.

za vse stvari, vključno z Bogom, ali pa sploh ne velja; pri Tomažu pa lahko velja za vse stvari, s pogojem, da ne velja za Boga. In Arnauld v Descartesovih očeh tisti trenutek, ko principu vzročnosti odreče univerzalnost njegove aplikacije, se pravi tisti trenutek, ko dopusti obstoj vsaj ene stvari, o kateri se ne smemo spraševati, zakaj biva, zgubi tudi edini možni dokaz za bivanje Boga, oziroma z besedami E. Gilsona, »če Bog ni vzrok samega sebe, kakorkoli že razumemo ta izraz, potem ni več možen nikakršen dokaz za bivanje Boga«. ³²

Da bi se dokopali do kar najbolj jasnega razlikovanja med metafizikama - Po Gilsonu se namreč prav ta trenutek nahajamo *à la ligne de partage des métaphysiques*³³ - moramo najprej osvetliti učinkujoči vzrok na delu v Tomaževem in Descartesovem aposteriornem dokazu za bivanje Boga.

Caterus je v *Prvih ugovorih* v tako imenovani 'genealoški medigri',³⁴ s katero Descartes v drugem delu *Tretje meditacije* preplete svoj dokaz za bivanje Boga, se pravi dokaz, ki se za razliko od prvega, ki išče vzrok *ideje-Boga-ki-je-v-meni*, skuša dokopati do vzroka *jaza-ki-misli-idejo-Boga*, prepoznal Tomaževo drugo pot, po kateri je moč dokazati bivanje Boga, se pravi pot *a causalitate causae efficientis*.³⁵ Zanimarimo za zdaj Descartesov odgovor in vzemimo Caterusovo prenašeno in očitno napačno branje zares: denimo, da je res tako, da torej Descartesov drugi dokaz zares zrcali Tomaževo drugo pot, in ju primerjajmo. Še prej pa tole: ob postopku konstruiranja verige učinkujočih vzrokov moramo kajpada upoštevati povsem določena pravila igre: prvič, princip vzročnosti kot temeljni vzgib aposteriornega dokaza, in drugič, tako imenovani drugi pogoj učinkujoče vzročnosti, namreč določilo, da se mora učinkujoči vzrok vselej razlikovati od svojega učinka in seveda obratno. K temu pa moramo dodati še dvoje: prvič, princip vzročnosti upoštevamo zgolj v njegovi najbolj splošni obliki, da namreč kot vzrok bivanja neke stvari oziroma njene popolnosti ne more nastopiti nič oziroma neka nebivajoča stvar, in ne v njegovi izpeljani obliki, namreč v obliki, da »mora biti v učinkujočem in celovitem vzroku vsaj prav toliko, kolikor je v učinku tega istega vzroka«, ³⁶ zakaj v tem zoženem obrazcu bistveno presega obzorje Caterusovega branja; z drugimi besedami, upoštevamo zgolj tretji aksiom iz *Geometrijskega dodatka k Drugim odgovorom*, ne pa četrtega in petega.³⁷ Drugič, od obeh pogojev učinkujoče vzročnosti - da mora biti namreč učinkujoči vzrok v času pred svojim učinkom in da se mora vzrok vselej razlikovati od svojega učinka - upoštevamo samo drugega, saj je Descartes prvega, kot smo videli, zavrnil kot brezpredmetnega.³⁸

Kaj namreč ob konstruiranju verige učinkujočih vzrokov družiti Descartesa z Aristotelom in Tomažem? Skrajno poenostavljeno rečeno, bojazen, strah pred tem, da bi se veriga vzrokov raztezala, verižila v neskončnost, da ji, skratka, ne bi bilo videti konca. Ko namreč izhajamo iz nekega izbranega učinka - Tomaž, denimo, na svoji

32. E. Gilson, *op. cit.*, str. 230.

33. *Ibid.*

34. H. Gouhier, *op. cit.*, str. 136.

35. *Primae Objectiones*, AT VII, 94; AT IX, 75-76.

36. *Meditationes*, AT VII, 40; AT IX, 32; slovenski prevod, str. 71.

37. Cf. AT VII, 165; AT IX, 127-128.

38. *Primae Responsiones*, AT VII, 108; AT IX, 86; *Quartae Responsiones*, AT VII, 240; AT IX, 185.

prvi poti iz gibanja, Descartes v svojem prvem dokazu iz ideje Boga -, nam gre seveda prav za to, da se dokopljemo do nekega vzroka, ki ga bomo lahko imenovali prvi vzrok, do vzroka, v katerem bomo lahko prepoznali Boga. Prepoznali pa ga bomo po njegovi odlikovani potezi, po potezi, ki ga razlikuje od vseh ostalih verižnih členov, namreč po njegovi aseiteti, se pravi po tem, da je - za razliko od vseh ostalih verižnih členov, ki so *ab alio - a se*. Skladnost, ujemanje med Descartesom in Tomažem pa seže le do tu: s tem smo namreč že prišli do torišča razhajanja med metafizikama. Do Caterusa in Arnaulda, če smemo tako reči, velja, da je treba izraz *a se* razumeti negativno, tj. kot *non ab alio*, kar - strogo vzeto - pomeni prav toliko kot *sine causa*. Ob tem Caterus v *Prvih ugovorih* - ne brez posmeha - dodaja, da ga, kolikor se sam spomni, tako razumejo vsi.³⁹ Descartes pa ga seveda razume pozitivno, se pravi kot *a se tanquam a causa*.⁴⁰

Descartes svoje razumevanje aseitete opre na tale argument: princip vzročnosti moramo rabiti *accurate*, se pravi skrbno, natančno, strogo, z eno besedo, dosledno. Namreč zakaj? Enostavno zato, ker je v Descartesovih očeh veljavnost aposteriornega dokaza za bivanje Boga, kot nekje pravi H. Gouhier, »zavezana univerzalnosti principa vzročnosti«⁴¹, kar z drugimi besedami pomeni, da principa vzročnosti pač ne smemo opustiti tisti trenutek, ko smo se z njegovo pomočjo dokopali do prvega vzroka, Boga, pač pa se moramo vprašati tudi po vzroku samega prvega vzroka, pa čeprav je lahko sama neizmernost božje narave oziroma moči *causa sive ratio*, vzrok oziroma razlog, zakaj Bog za svoje bivanje ne potrebuje prav nikakršnega vzroka.⁴² Kajti kako naj bi tisti, ki še ne poznajo Boga, iskali učinkujoči vzrok drugih stvari in se na ta način dokopali do spoznanja Boga, če ne bi bili že vnaprej prepričani, da je treba iskati učinkujoči vzrok prav vsake stvari, se v *Četrlih odgovorih* sprašuje Descartes.⁴³

In kako Descartes upošteva drugi pogoj učinkujoče vzročnosti, namreč določilo, da se mora učinkujoči vzrok vselej razlikovati od svojega učinka in obratno? Že na prvi pogled je očitno, da bi postopek konstruiranja vzročne verige, ki bi upošteval oba 'prijema' hkrati - tj. princip vzročnosti in drugi pogoj učinkujoče vzročnosti - general neskončno verigo vzrokov. Če naj ima torej veriga učinkujočih vzrokov svoj začetek, moramo tako ali drugače zagrešiti neko nedoslednost: ali nedoslednost pri rabi principa vzročnosti ali pa nedoslednost pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti.

Poglejmo. Tomaž in Arnauld sta nedosledna pri rabi principa vzročnosti: obstaja namreč nekaj, kar nima vzroka, namreč prvi vzrok, kar pač pomeni, da je v tem primeru nič nastopil kot vzrok bivanja Boga; dosledna pa sta pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti, namreč pri upoštevanju določila, da se mora vzrok vselej razlikovati od svojega učinka: prvi vzrok, Bog se kajpada razlikuje od vseh svojih učinkov, stvaritev, ker pa je sam brez vzroka, to seveda pomeni, da je izostal natanko tisti vzrok, od katerega bi se kot *Dieu effet*, kot Bog učinek, če naj

39. *Primae Objectiones*, AT VII, 95; AT IX, 76.

40. *Primae Responsiones*, AT VII, 112; AT IX, 89.

41. H. Gouhier, *op. cit.*, str. 221.

42. *Rationes more geometrico*, AT VII, 164-165; AT IX, 127.

43. *Quartae Responsiones*, AT VII, 244; AT IX, 189.

uporabimo izraz, s katerim Gueroult opiše Spinozovo ustvarjeno naravo,⁴⁴ moral razlikovati. Descartes pa je pri rabi principa vzročnosti dosleden: prav vse, vključno z Bogom, ima svoj vzrok; nedosleden pa je pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti: prvi vzrok, Bog se seveda še naprej razlikuje od vseh svojih učinkov, stvaritev, ker pa ima pri Descartesu tudi sam svoj vzrok, to kajpada pomeni, da bi se moral kot *Dieu effet* pač razlikovati od svojega vzroka, se pravi od *Dieu cause*, od Boga vzroka, z eno besedo, od samega sebe, kar pa je nevzdržno.

In bržčas prav zato, da bi Boga obvaroval pred tem, da bi zašel v tovrstno nevzdržno situacijo, v kateri bi uzrl samega sebe kot svojo stvaritev, kot svoj lastni učinek, se pravi v situacijo, v kateri bi se moral - v skladu s formalnimi prijemi konstruiranja verige učinkujočih vzrokov - razlikovati od samega sebe, Descartes tvega naslednji korak: reče namreč, da Bog sicer lahko nastopi kot vzrok samega sebe, nikakor pa ne more nastopiti kot učinek samega sebe.⁴⁵ Če zdaj ta Descartesov korak sprejmemo, četorej velja, da Bog - kljub dejstvu, da je *causa sui* - ni *effectus sui*, potem doslednost pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti, da se mora namreč vzrok vselej razlikovati od svojega učinka, strogo vzeto, ni bila kršena, ker Bog pač ni učinek, ki bi se moral razlikovati od samega sebe kot svojega vzroka.

Veriga učinkujočih vzrokov se torej tako pri Tomažu kot pri Descartesu konstituira prav ob izključitvi nekega paradoksnega verižnega člena, pri Tomažu ob izključitvi Bogu vnanjega vzroka in pri Descartesu ob izključitvi Bogu notranjega učinka. Tomažev Bog je potemtakem Bog učinek brez Boga vzroka, Descartesov Bog pa Bog vzrok brez Boga učinka.

Poskusimo zdaj pokazati, v čem je na tem torišču Descartes videl svojo prednost pred tomisti. Še prej pa definirajmo tisto, kar bomo imenovali Descartesova nedoslednost pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti, namreč pri upoštevanju določila, da se mora vzrok vselej razlikovati od svojega učinka. Descartes namreč sam prav dobro ve, da s tem, ko je rekel, da Bog ni *effectus sui*, temveč zgolj *causa sui*, se pravi s tem, ko mu je odrekel *effectus indignitas* in mu pripisal zgolj *causae dignitas*,⁴⁶ ni povedal še prav nič o tistem izjemnem načinu, kako je Bog napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku, kar seveda pomeni, da se - strogo vzeto - nevšečnosti z drugim pogojem učinkujoče vzročnosti, nevšečnosti, ki jih prevaja adverb *quodammodo*, pač ni otesel.

Primerjajmo zdaj obe nedoslednosti, Tomaževo pri rabi principa vzročnosti in Descartesovo pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti. Kaj namreč ti nedoslednosti pomenita za dokaza, v katerih nastopata?

Nedoslednost pri rabi principa vzročnosti v Descartesovih očeh omaje veljavnost vsakršnega dokazovanja božjega bivanja *ab effectibus*. Tako tomisti vsled svoje nedoslednosti ostanejo brez dokaza za bivanje Boga, z eno besedo, prisiljeni so Bogu odreči bivanje.

Tisto, kar smo imenovali Descartesova nedoslednost pri upoštevanju drugega pogoja

44. M. Gueroult, *Spinoza, Dieu*, Aubier-Montaigne, Pariz 1968, str. 309 sq.

45. *Quartae Responsiones*, AT VII, 242; AT IX, 187.

46. *Ibid.*

učinkujoče vzročnosti, pa se prej kot pomanjkljivost izkaže kot prednost: ne le, da ne omaje veljavnosti Descartesovega aposteriornega dokaza, pač pa, nasprotno, predstavlja prav način, samo pot dokazovanja tistega, kar bi sicer - vsaj *ab effectibus* - ostalo nedokazljivo. Iz vseh nevšečnosti, ki jih povzroča drugi pogoj učinkujoče vzročnosti, po Descartesovem prepričanju namreč sledi samo to, da *causa sui* pač ni učinkujoči vzrok v pravem pomenu besede, da je torej zgolj navidezni učinkujoči vzrok. Toda *causa sui* po Descartesovih besedah tudi kot navidezni učinkujoči vzrok še naprej ostaja nek pozitiven vzrok, se pravi vzrok, ki ga je moč *per analogiam* prenesti na učinkujoči vzrok v pravem pomenu besede.⁴⁷

In prav v tej točki dobi Descartesovo vzporejanje z Arhimedom svoj polni smisel: Descartes namreč vzrok samega sebe primerja z učinkujočim vzrokom na enak način kot je Arhimed pravilne mnogokotnike z neskončno mnogimi stranicami primerjal s krogi. Medtem ko je tomističnim dokazom *ab effectibus* moč odreči veljavnost prav vsled nedoslednosti, ki jo vsebujejo, pa Descartesovemu aposteriornemu dokazu nihče ne bo odrekel veljavnosti že samo zaradi tega, ker je v njem na delu neka nedoslednost, interpretirana kot analogija med vzrokom samega sebe oziroma navideznim učinkujočim vzrokom in učinkujočim vzrokom v pravem pomenu besede, kot - razumljivo - tudi Arhimedovim dokazom nihče ne bo odrekel veljavnosti že samo zato, ker je pravilne mnogokotnike z neskončno mnogimi stranicami oziroma zgolj navidezne kroge primerjal s krogi v pravem pomenu besede. Sklep je jasen: kot namreč Arhimedovi dokazi veljajo kljub analogiji, oziroma natančneje, prav zaradi nje, tako bo, je prepričan Descartes, tudi njegov dokaz obveljal kljub nedoslednosti/analogiji, ki je na delu v njem, oziroma prav zaradi nje. Z eno besedo, medtem ko Tomaževa nedoslednost spodbija veljavnost dokaza, v katerem nastopa, jo Descartesova tako rekoč vzpostavlja.

47. *Quartae Responsiones*, AT VII, 240; AT IX, 185.

