

Matjaž Regovec

# COGITO IMAGO DEI

podoba boga izza Junga in umetnega življenja

Hermes IPAL  
Ljubljana, 2023

# KAZALO

PREDGOVOR .....	11
UVOD.....	14
VZNIK NOVOVEŠKEGA METAFIZIČNEGA MODELA.....	19
Metafizična triada v zgodnjenovoveških metafizičnih razmerah.....	20
Pojem boga ali podoba boga? .....	26
Nekatera izhodišča in okvir proučevanja Jungove podobe boga.....	30
Raziskovalni vprašanji.....	35
COGITO, SVETO IN PODOBA BOGA.....	40
Štiri razsežnosti in dvanajstero oblik cogita coniunctionis .....	44
Miselni cogito .....	46
Oblike miselnega cogita.....	49
Psihični cogito.....	51
Oblike psihičnega cogita.....	59
Miselni cogito in psihični cogito: Razlike v organiziranosti in delovanju .....	61
Intuitivni cogito.....	66
Oblike intuitivnega cogita .....	71
Miselni cogito in intuitivni cogito: Razlike v organiziranosti in delovanju.....	72
Psihični in intuitivni cogito: dinamika njunega coniunctia .....	78
Telesni cogito .....	82
Oblike telesnega cogita .....	89
Coniunctio telesnega in intuitivnega cogita .....	90
Coniunctio telesnega in psihičnega cogita.....	92
Coniunctio telesnega in miselnega cogita.....	93
OŠLAJEV POJMOVNI APARAT .....	94
Simbolno, predsobilno in metasobilno .....	95
Metasobilno kot etično .....	100
Diafora.....	102

Celota biti in celota podobe boga .....	107
Drugost ali alteriteta.....	108
Predsimbolno, intuicijsko polje in intuitivni cogito.....	113
Formalni duh, realni duh ter prvobitnost intuitivnega cogita .....	120
To ήθoς in svetovni etos .....	129
Dostojanstvo v postsekularnem kontekstu .....	134
Ošlajeva tipologija volje .....	136

#### IZBRANE PODOBE BOGA V MISTIČNI TRADICIJI TER

V POSTMODERNI IN/ALI DRUGI MODERNI .....	138
Podoba boga v krščanski mistiki: Mojster Eckhart in Angel Silezij .....	140
Postmoderna 'postkrščanska' mistika: Willigis Jäger .....	145
Nekatere podobe boga v moderni, postmoderni oziroma drugi moderni .....	147
Etty Hillesum .....	147
Hans Jonas .....	152
Jean-Luc Marion .....	156
Ulrich Beck.....	159

#### JUNGOVA PODOBA BOGA ..... 162 |

Jungov pojmovni aparat.....	163
Podoba.....	163
Duša.....	164
Duh.....	167
Srce.....	167
Živetje svojega lastnega življenja .....	169
Puščava.....	173
Predsimbolno pri Jungovi podobi boga.....	177
Brutalnost duha časa in odsotnost individuuma .....	178
Duh globine in iniciacija v psihični cogito.....	182
Blaznost, nezmožnost in bolezen .....	191

Najnižje in najneznatnejše.....	204
Predmišljenje in poželenje.....	220
Pekel in zlo.....	222
Simbolno v Jungovi podobi boga.....	229
Junak.....	229
Izdubar.....	236
Jezus in njegovo (z)lomljenje.....	241
Marija, mati in otrok.....	253
Hudič.....	260
Abraksas in Phanes.....	261
Metasimbolni procesi pri Jungovi podobi boga med simbolnim in predsimbolnim.....	271
Združitev nasprotij.....	272
Prenos moči.....	276
Magija.....	279
Božje rojstvo znotraj človeka in sámopropagacija boga.....	284
Ločitev sebstva od podobe boga.....	291
Celjenje človeka in njegove podobe boga.....	298
Individuacija kot metasimbolno pri oblikovanju nove, lastne podobe boga.....	303
Cogito kot metasimbolni proces človeka – in boga?.....	309
Pozitivna svoboda kot metasimbolni proces oblikovanja individualne podobe boga.....	312
Metasimbolno živetje srednje poti.....	314
 PRIMERJAVA JUNGOVE IN NEKATERIH DRUGIH PODOB BOGA V MISTIKI IN POSTSEKULARNI DIMENZIJI POSTMODERNE OZIROMA DRUGE MODERNE.....	   316
ZAKLJUČKI.....	332

PODOBA BOGA IZZA JUNGA ... ..	336
Vrojena medsebojna povezanost telesnega cogita in novoveške podobe boga.....	336
Zakaj ne moremo vedeti, kaj je dobro za pomembnega drugega.....	340
Telesna maternica novoveške podobe boga.....	343
(Ne)svetost telesnih dejanj in (ne)živetje podobe boga pomembnega drugega.....	345
Naravna odgovornost in povratna zanka s spremenjenim stanjem narave.....	350
... IN UMETNEGA ŽIVLJENJA.....	358
Vizija telesne (trde) različice umetnega življenja.....	361
Naš komentar.....	364
ZAKLJUČKI.....	366
VIRI.....	369

## PREGOVOR

Pred nami je tretje delo iz zbirke »Antropodiceja«. Po *Cogito coniunctionis* in *Cogito methodum* je pred nami še *Cogito imago dei, podoba boga izza Junga in umetnega življenja*.

Za novoveškega<sup>1</sup> človeka smo že ugotovili, da ga temeljno označuje njegov cogito, ki je štirirazsežnostna funkcija njegovega ega kot organa in središča zavedanja. Zaradi

1 Pri izrazu »novoveški« mislimo na novi vek v razširjenem smislu, torej na obdobje, ki se je začelo z nastankom novega veka in traja vse do danes. Pojem torej širimo od Descartesa, ki v filozofiji velja za začetnika novoveške filozofije, pa vse do danes, ki še vedno obenem velja tudi za čas postmoderne, post-postmoderne ali druge moderne. Čeravno jasne zgodovinske ločnice ne moremo podati, lahko o postmoderni govorimo šele v 20. stoletju. Čeprav je pojem postmodernizem težko določljiv, ga vendarle zaznamujejo nekatere poteze, ki pa niso poteze, ki bi bile hkrati značilne tudi za začetno obdobje novoveške filozofije, in sicer: odsotnost enovite oziroma univerzalne racionalnosti ter konec suverena subjekta (Klun, 2007, str. 131-132). Ob začetkih novoveške racionalnosti govorimo prav o prebujanju suverena subjekta. Zakaj smo se torej odločili za takšno rešitev, če pa je obdobje od začetka novoveške filozofije do današnjih dni raznoliko in obsežno?

Razlog je v tem, da lahko ravno zaradi našega lastnorazvitega organona (štirirazsežnostnega cogita coniunctionis, glej Regovec, 2022, povzemamo pa ga v nadaljevanju), kakor tudi prav z njegovo pomočjo, ugotovimo, da to obdobje kljub vsemu označuje določena vrsta enotnosti. Na osnovi tega smo nato pokazali tudi na smiselnost njegovih dvanajsterih oblik (Regovec, 2023). Razlog za naše pojmovanje novega veka torej vidimo ravno v enotnosti fungiranja cogita coniunctionis. Enotnost cogita pomeni, da je enoten njegov nosilec, ki je ego, kakor tudi njegovo orodje, ki je cogito. Pokazali smo, da se je cogito coniunctionis iz svoje začetne enotne dimenzije razvijal v svoji miselni razsežnosti (Kant, Husserl), nadalje z Brentanom in Freudom v svoji psihični, že prej pa tudi v intuitivni dimenziji (Fichte, Schelling, Scheler, Driesch, Plessner), v dvajsetem stoletju pa naposled tudi v svoji telesni razsežnosti (Merleau-Ponty, Ošlajeva metafizika telesa, strukturalno parjenje znotraj kognitivne znanosti prehoda v enaindvajseto stoletje – glej Regovec, 2022a). V primerjavi s starim vekom, ki ga temeljno označuje filozofija narave in štirih elementov v okviru kozmodiceje, kakor tudi v primerjavi s srednjim vekom, ki ga označuje metafizični model onstranske božje avtoritete, ki v okviru teodiceje vnaprej dovršno ustvarja tako svoj *mundus creatus* in znotraj njega človeka kot *ens creatum*, izraza 'novi vek' in 'novoveški' prepoznavamo kot najprimernejša za kognitološko enotnost celotnega obdobja od rojstva ega in njegovega cogita dalje vse do danes. Ta enotnost je sicer štirirazsežnostna, vendar je v svoji nadredni dimenziji še vedno enotna. Služi človekovi zavesti in njegovemu organu-egu, ki pa morata biti enotna – navkljub njunim ugotovljenim štirim podrednim razsežnostim.

rojstva ega in njegovega cogita – rojstva, ki je seveda samó rojstvo zavedanja, kajti človek je bil v antiki kot danes enake konstitucije – novoveški človek ne samo sam zaznava in deluje, temveč tudi temeljno sam *tvori* podobe samega sebe, drugega in kozmosa. Ampak ali to pomeni, da temeljno tvori tudi svojo lastno, novo podobo boga? Če to drži, potem je podoba boga od rojstva novega veka naprej temeljno odvisna od človekovega cogita. Potemtakem je temeljno kogitološka. Cogito je tisti, ki jo ustvarja, razvija, prenavlja in preobraža. Nič več ni napisana, postavljena in predpisana vnaprej, temveč se poraja kot posledica človekove zaznave, delovanja in stvarjenja. Cogito je večrazsežnostno oko novoveškega človeka. To je oko, ki pri svojem zrenju tudi deluje in tvori podobe.

*Cogito imago dei* je, tako kot celoten cogito coniunctionis, štirirazsežnosten. O svoji podobi boga ne samo mislimo, to je filozofiramo v najožjem pojmu besede, temveč jo tudi proučujemo na psihični ravni s pomočjo tako imenovanih koaguliranih psihičnih podob iz sanj in aktivne imaginacije. Nadalje jo intuitiramo s svojim intuitivnim cogitom. To pomeni, da jo zaznavamo in opredeljujemo s pomočjo univerzalnih arhetipskih tirnic in nefizičnega, nematerialnega, šestega čuta. Podobo boga pa s svojo (ne)prisotnostjo in (ne)aktivnostjo uprizarjamo tudi s svojim telesnim (ne)delovanjem. Nič več ni onstranska avtoriteta tista, ki odloča o dobrem in zlem, temveč je to prav novoveški človek sam – s svojim (ne)delovanjem, to je s svojim telesnim cogitom coniunctionis. Novoveška antropodiceja pomeni, da je človek tisti, ki odloča o temeljnih vprašanih svojega lastnega razvoja, preobrazbe in prenove, kakor tudi sveta in manifestacije boga v celoti. Neprimerno večja vloga pri stvarjenju samega sebe, sveta in podobe boga pa prinaša tudi neprimerno večjo odgovornost.

Osredotočili smo se na Jungovo podobo boga, ki tvori jedro našega raziskovanja novoveške podobe boga tudi v splošnem. Jungova podoba boga je za nas središče, iz katerega bomo izhajali pri našem raziskovanju aktualne novoveške podobe boga. Razlog za takšno opredelitev predmeta raziskovanja je v tem, da je Jungova podoba boga, kakor ta fungira v njegovi *Rdeči knjigi*, v primerjavi z drugimi novoveškimi podobami boga v filozofiji in mistični tradiciji, že na prvi pogled daleč najrazvitejša in najbolj razvejana. Tu mislimo predvsem na opis celote Jungovega notranjepsihičnega potovanja, skozi katerega njegova podoba boga najprej vznikne, se nato razvija in naposled razveji v svojo kolektivno in individualno obliko, pri čemer pa se ves čas naslanja na prednovoveško teološko dediščino. Želimo dovolj natančno proučiti in analizirati temeljne elemente Jungove podobe boga. Pri opredeljevanju sicer malo strukturirane Jungove podobe boga si bomo pomagali z uveljavljenimi filozofskimi koncepti ter z naborom filozofskih pojmov Boruta Ošlaja. Nato bomo Jungovo podobo boga primerjali z nekaterimi drugimi reprezentativnimi podobami boga v novoveški filozofiji in mistiki. To je prvi del našega raziskovanja.

V drugem delu raziskovanja želimo pokazati na omejitve Jungove podobe boga ter opredeliti možnosti njene nadgradnje. Kot bomo videli, je njena nadgradnja mogoča z vpeljevanjem telesnega cogita. Pokazati želimo, da je šele podoba boga, ki vsebuje tudi

dejanja, ki so po eni strani povezana s telesno zaznavo razmer delovanja, po drugi pa s tvornim telesno-materialnim fungiranjem na drugi strani, takšna, ki vsebuje vse štiri razsežnosti človekove zaznave, delovanja in stvarjenja. Šele takšna je za nas dovolj popolna in šele takšna tudi lahko vsebuje vse prvine, s pomočjo katerih si lahko približamo fungiranje njene celote, to je njeno celovitost.

Da pa bi lahko nadgradnjo podobe boga izza Junga naredili karseda celovito, kompetentno in prilagojeno duhu časa, se oziramo tudi po pojmu umetnega življenja,<sup>2</sup> ki v prvi polovici enaindvajsetega stoletja v kognitivni znanosti in filozofiji zaznavno buri duhove. Kakšna je podoba boga v luči umetnega življenja? Je cogita, ki je sicer temeljno lasten človeku, moč razširiti na drugačne oblike življenja in kaj to pomeni za naš *cogito imago dei*? Zavedamo se kompleksnosti teh vprašanj in omejitev našega raziskovanja, ki je seveda – temeljno kognitološke narave. Vsako takšno raziskovanje je omejeno predvsem s premerom našega lastnega polja pogleda, sproti porajajočega se sveta ter z dometom in diapazonom raziskovanja.

*Akaba, Jordanija, 28. januarja 2023*

---

2 Umetno življenje je področje študija, na katerem raziskovalci preučujejo sisteme, povezane z naravnim življenjem, njegovimi procesi in razvojem, z uporabo simulacij z računalniškimi modeli, robotiko in biokemijo. Disciplino je 1986 poimenoval Christopher Langton, ameriški teoretični biolog.



## UVOD

*Cogito imago dei*, mislim podobo boga.<sup>3</sup> Vendar jo tudi intuitiram, opredeljujem v psihičnem, to je psiho-logičnem smislu, kakor jo tudi telesno doživljam in z dejanji uprizar-

3 Besedo »bog«, v izogib zmedi pri razlikovanju med novoveškimi filozofskimi pojmovanji boga in Boga znotraj religije, v tem prispevku vsepovsod pišemo z malo začetnico. Izjema so citati, v katerih ohranjamo izvorni način pisanja. Vendar je vprašanje pisanja »boga« oziroma »Boga« z veliko ali malo začetnico kompleksno in kontroverzno. Pri odgovoru nanj si ne moremo veliko pomagati z zapisovanjem besede na primer v nemškem in angleškem jeziku. V nemškem se velika začetnica uporablja za vse samostalnike, v angleškem pa se z veliko začetnico piše takrat, kadar gre za lastno ime (kot je to v religiji) in z malo začetnico takrat, kadar gre za občno ime. V slovenskem jeziku so prevajalci in urednik *Rdeče knjige* ves čas uporabljali veliko začetnico. V slovenskem jeziku bi sicer razlikovanje glede pisanja z veliko oziroma malo začetnico načeloma lahko razmejili s pomočjo Boga kot religijske osebe ter boga kot filozofskega pojma. V filozofiji je bog začetek, počelo, latinsko principium, je absolutno bitje (neskončen, večni, nujen, enovit), medtem ko je Bog v kontekstu religije poleg tega (absolutno bitje) tudi tisti, ki stopa v odnos s svojim stvarstvom. Je živi Bog, je oseba in kot tak za verujočega Bog in ne bog kot pojem v filozofskem kontekstu. V tem oziru bi morali besedo Bog zapisati z veliko začetnico povsod tam, kjer se izraz nanaša na osebnega Boga. To velja še posebej znotraj religioznega pojmovanja, kjer gre za očeta, ki je Oče, Stvarnik, osebni Bog. Pri našem delu tudi navajamo *Katekizem katoliške cerkve*, kjer je to razvidno. Enako velja za navajanje pojmovanja Boga mistikov, kjer gre za nedvoumno pojmovanje v religioznem in ne filozofskem kontekstu. Poleg tega veliko začetnico v kontekstu Jungovega pojmovanja Boga uporabljajo nekateri slovenski misleci. To so na primer Marko Uršič, Boris Vezjak, Igor Škamperle (Jung, 1996). Prav tako se velika začetnica uporablja v prevodih Jungovih del »Avtonomija nezavednega«, »O arhetipskih sanjah«, »Preobrazbeni simbolizem pri maši«, »Poskus psihološke razlage dogme o Sveti Trojici«, »Odgovor na Joba« (Jung, 1996).

Na drugi strani pa je naše celotno proučevanje podobe boga – temeljno filozofsko. Naše stališče, ki je temeljno kognitološko, kar pomeni, da podobo boga mislimo, čutimo, občutimo in intuitiramo, je hkrati tudi naše najbolj temeljno izhodišče. To je naše oko, s pomočjo katerega izhodiščno enovito zremo na oboje, filozofsko podobo boga in religijsko podobo Boga. To naše izhodišče je za obe razsežnosti podobe boga enako in enovito. S tega stališča se za nas takoj, ko pristopimo k pojmu in podobi boga, boga najprej zapiše z malo začetnico. Zavedamo se, da vprašanje male oziroma velike začetnice s tem ni rešeno, vendar smo presodili, da je takšna uporaba manj kontroverzna kot pa pisanje obeh variant glede na vsakokratne, posamične kontekste. V kolikor bi se odločili za zadnjo možnost, potem bi velikokrat prišli do za nas nevzdržno kontradiktornih odločitev. Na primer, je podoba boga, ki se pojavlja pri Jungu, vedno religijska, ali pa je, z razvojem njegovega notranjega potovanja, mestoma celo povsem filozofska? Ne bi si upali presojeti nians, ki so subjektivno pogojene z vsakokratnim Jungovim (ali katerim koli drugim) partikularnim pojmovanjem. Naša odločitev za enotno pisanje boga z malo začetnico je torej kontroverzna, a zanjo prevzemamo polno odgovornost, ki temelji ne samo na našem kognitološkem organonu, temveč enako na zavedanju posledic takšnega dejanja.

jam. Naposled jo s svojim kolektivnim in individualnim življenjem tudi živim. Cogito smo opredelili kot 'človeško zaznavo, delovanje in stvarjenje'. Cogito naj bi bil vse to. Vendar obenem to ne drži popolnoma. Cogito ne *sestoji* zgolj iz teh treh dogajanj, temveč poleg njih fungira tudi na enoten način. Cogito fungira tudi kot enotna *nadredna dimenzija* zaznave, delovanja in stvarjenja. Nadredna dimenzija kolesa (navadnega ali motornega), skiroja (navadnega ali električnega) in avtomobila je *osebno vozilo*. To, kar čutimo do hišnega muca, do matere, do prijatelja in do ljubljene osebe, ima svojo nadredno razsežnost – *ljubezen*. Vse se pojavi ob svojem času – dogodek, vzklitje posevka, začetek pisanja knjige in otrok. Nadredna dimenzija dogajanja je tukaj – *rojstvo*. Nekaj podobnega bi lahko rekli tudi za *smrt*. Smrt, rojstvo, ljubezen, osebno vozilo in cogito – so nadredne dimenzije, za katere le stežka oziroma sploh ne moremo najti sinonimov. Kakor da je že njihovo poimenovanje enotno, enovito in neponovljivo, kaj šele njihova dinamika.

Celota ni sestavljanka svojih delov, čeprav je na določen način tudi to in kot takšna se je pojavljala znotraj srednjeveškega metafizičnega modela, na primer pri Tomažu. Celota, kot jo mislimo, intuitiramo, psihično zaznavamo in telesno uprizarjamo v novoveškem duhu, ni mozaik, temveč je to fungiranje, ki se skriva v mozaikovem ozadju. Medtem ko je mozaik zgolj tubitna uprizoritev fenomenološkega raznoterja, uzrtega s pomočjo telesnega cogita, ima celota svojo neodvisno dinamiko in svojo neodvisno moč. To je tista značilna moč nadredne dimenzije. Dinamika celote je drugačna od sestavljanke dinamike njenih delov. Dinamika celote je avtonomna in podlega zakonom biti. Teh pa miselni cogito, ki se venomer ukvarja s parcialnimi dinamikami odnosov med njenimi posamičnimi deli, niti ne pozna. Dinamike celote mu sploh ni lahko razumeti.

Skratka, cogito sicer lahko opišemo z njegovimi tremi pojavnimi oblikami – zaznavo, delovanjem in stvarjenjem – a vendarle so to zgolj njegove pojavne oblike, ki sicer deležijo v njegovem enotnem fungiranju. To je njegovo fungiranje znotraj celote cogita. Ampak, vprašati se moramo, kaj fungiranje sploh je?

'Kogitirati' kot 'fungirati' pomeni, glede na koren 'fungus', vseprežemajoče transformativno delovati – ja, kakor micelij glive, ki razraščeno-prepredajoče učinkuje v substratu. 'Človeška zaznava, delovanje in stvarjenje' je torej zgolj tisto, kar v fungiranju cogita zaznavamo kot njegovo pojavnost, to je kot njegovo fenomenološko razsežnost. Pri tem pa nam njegova resnična narava ostaja zastrta. Ostaja nam temeljno neznana.

Fungiranje pravzaprav lahko smatramo za temeljno lastnost cogita. Ali smo torej iznašli poimenovanje za cogitovo temeljno nadredno dimenzijo – nadredje človeške zaznave, delovanja in stvarjenja? Fungiranje je cogitova funkcionalna lastnost, ki je neločljivo zraščena z njegovo naravo samo. Je torej cogitu *vrojena*. 'Penicilin', ki ga s svojim fungiranjem proizvaja micelij glive, ni samo fizični, temveč se nanaša na celoto cogitovega 'zaznavanja, delovanja in stvarjenja'. 'Penicilin' je sicer pomembno zdravilo, ki ga je na podlagi fungiranja obojega – micelija glive in svojega lastnega cogita coniunctionis – odkril novoveški človek s svojim vse bolj razraščajočim in prepredajočim cogitom, vendar je 'penicilin' na drugi strani tudi simbolično ime za vse vrste strupov, ki strupeno

in zato nevarno destruktivno fungirajo – natanko zaradi vse hitreje razraščajočega in vse prežemajočega človekovega cogita. Cogitova ambivalentnost je še ena njegova temeljna lastnost. Le kdo ga potemtakem regulira? Pri tem mislimo na zmožnost oziroma sposobnost regulacije, kakor tudi na samo ontološko nujnost takšnega fenomena.

Cogito je sposoben regulirati po eni strani človek sam, in sicer s pomočjo svojega prvinskega in temeljnega stika z njegovo lastno bitjo. To povezavo mu omogočajo nedi-aforične oblike cogita, med katerimi sta v ospredju intuitivni in telesni cogito. S pomočjo intuitivnega razumevanja dinamike prvobitne življenjske celote, kakor tudi s pomočjo telesnega občutenja svoje dejavne prisotnosti v svetu, takšna regulacija ohranja temeljno dinamično so-delovanje med človekovim egom kot centrom in organom njegovega zavedanja ter dinamiko prve biti. Na drugi strani pa tovrstno regulacijo lahko opravlja še drugi odnos – ki pa je 'drugi' oboje v smislu drugosti kot alteritete, kakor tudi drugosti v smislu drugačnosti od prvega. To je odnos z drugostjo ali alteritetjo, ki je po eni strani konstelirana znotraj relativne drugosti s pomembnim drugim, na drugi strani pa je vsebovana v odnosu z absolutno drugostjo. To je absolutna drugost, ki fungira znotraj človekovega odnosa s podobo boga.

Ravno zaradi stvarjenja, ki ga je prednovoveški človek puščal v rokah, ki so bile ne samo neodvisne od njega samega, temveč je bilo stvarjenje obenem tudi temeljno oddaljeno od človekove moči delovanja, je položaj stvarjenja, ki ga je moderna kognitivna znanost prepoznala kot pojav *vznika*, temeljno drugačen. Je kognitološki. Skupaj z njim se je podoba boga, ki je bila do novoveškega rojstva ega in njegovega cogita vnaprej določena in zapisana, nenadoma in nepovratno premaknila v neposredno bližino človeka. Nič več ni onstranska avtoriteta tista, ki odloča o dobrem in zlem, temveč je to novoveški človek sam. To je novoveško rojstvo *antropodiceje* – o kateri v pričujoči zbirki pišemo tudi sami in katere tretji del predstavlja to delo. Pokazati želimo, da se ravno zaradi človekovega cogita antropodiceja sploh rojeva in razvija. Osnova zanjo pa je novoveška, moderna, postmoderna oziroma drugomoderna podoba boga. To je torej – *cogito imago dei*. To je torej – zaznavanje, (iz)delovanje in stvarjenje podobe boga, ki je od novoveškega rojstva ega in njegovega cogita naprej človekova lastna, izključna in sámónanašalna naloga. Bog se torej več ne razkriva, temveč se njegova podoba, skupaj z razvojem človekovega cogita, temeljno ustvarja sproti in postopoma – enako kakor se razvija, nadgrajuje in preobraža človekov cogito sam.

Katere pa so vrste cogita, ki so pomembne za prepoznavanje človekove podobe boga? Omenjali smo že relativno omejenost miselnega cogita, ki se zanaša predvsem na pojme, pa tudi bistva – ki so njegove temeljne čiste podobe. Temeljno neomejena, to je brez trdno oblikovanih meja svojega delovanja sta sicer psihični in intuitivni cogito. Takšni sta po svoji vrojeni naravi tudi njuni domicilni razsežnosti. To sta razsežnosti psihičnega in duhovnega (intuicijskega) polja. Telesni cogito je spet bolj jasno zamejen, saj gre pri njem za koagulirane (ter zato dokaj jasno oblikovane) podobe petih telesnih čutov (vida, sluha, vonja, okusa in tipa) ter za podobe proprioceptije, ki telesni prostor pozicionira in urav-

nava v odnosu do okolja. Na drugi strani pa imamo pri telesnem cogitu konkretna dejanja, ki jih spet lahko bodisi naredimo bodisi ne. S tem pa uravnavamo tudi svojo lastno obliko in omejenost. Zaradi svoje temeljne narave absolutne drugosti pa je podoba boga ne samo omejena – in sicer s samim funkcioniranjem cogita coniunctionis, ki pri človeku kot individuumu deluje bolj ali manj, močnejše ali šibkeje, bolj ali manj razvito in razvejano – temveč je tudi temeljno neomejena. Neomejena je prav zaradi neomejenosti človekovega psihičnega in duhovnega (intuicijskega) polja, na katerih fungira. Za njeno opredeljevanje in opisovanje načeloma torej potrebujemo vse štiri razsežnosti cogita coniunctionis. Zato si bomo v nadaljevanju pogledali osnovne značilnosti štirirazsežnostnega cogita coniunctionis, kakor smo ga že poimenovali in ga obdelali predhodno,<sup>4</sup> posebej za potrebe našega raziskovanja. Predvidevamo, da bodo za nas pomembne tudi medsebojne razlike med njihovimi štirimi razsežnostmi – še posebej v luči opisovanja, opredeljevanja, zapopadenja, psihičnega razumevanja, kakor tudi praktične manifestacije podobe boga. Vendar pa vse štiri razsežnosti cogita coniunctionis niso enako pomembne za vse dele našega raziskovanja. Medtem ko za opredelitev Jungove podobe boga poleg miselnega potrebujemo predvsem psihični in intuitivni cogito, bomo za nadgradnjo podobe boga izza Junga v drugem delu našega raziskovanja potrebovali tudi telesni cogito. Da, vidimo lahko, da je zgodovinski razvoj cogita, čigar telesna razsežnost se je izmed vseh rodila zadnja, to je pravzaprav šele z deli Merleau-Pontyja, Ošlaja, kakor tudi z razvojem utelešenega uma v kognitivni znanosti, reflektiran tudi v relativno poznem rojevanju same telesne razsežnosti novoveške podobe boga. Koncepti telesnega cogita, ki so se dejansko razvili šele sredi dvajsetega stoletja (Merleau-Ponty), predvsem pa na prehodu v enaindvajseto stoletje (Ošlajeva metafizika telesa in utelešeni um kognitivne znanosti), so bili za časa Jungovega stvarjenja podobe boga, ki je potekalo pred sto leti, še pretežno neznani. Jungova podoba boga, kakor je z *Rdečo knjigo*, ki je bila prvič objavljena šele 2009, nenadoma, prebudivši se iz svojega stoletnega inkubacijskega sna, neposredno in brez napovedi sebe tubitno ugledala v luči neprizanesljivih metafizičnih razmer zgodnjega enaindvajsetega stoletja, naravnost kliče po svoji aktualizaciji, posodobitvi in nadgradnji.

Naše raziskovanje smo zato razdelili na dva dela. V prvem delu našega raziskovanja bomo poleg delne predstavitev našega organona, ki ga na eni strani sestavljajo tri razsežnosti cogita coniunctionis, na drugi pa Ošlajev pojmovni aparat, predstavili, opredelili in razčlenili Jungovo podobo boga in jo nato primerjali z nekaterimi podobami v novoveški filozofiji in mistični tradiciji. V drugem delu našega raziskovanja pa bomo naše temeljne ugotovitve o Jungovi podobi boga, potem ko jo bomo primerjali z nekaterimi drugimi reprezentativnimi podobami v novoveški filozofiji in mistični tradiciji, pogledali še v luči telesnega cogita na eni strani, ter na drugi strani v luči ugotovitev umetnega življenja. Pričakujemo sintetične zaključke, ki bi lahko vodili v oblikovanje nove paradigme, povezane tudi z aktualno podobo boga znotraj še vedno razvijajočega se novoveškega metafizičnega modela.

---

4 Regovec (2022a).

## COGITO IMAGO DEI

V posebnem razdelku bomo tudi opisali temeljno razliko med pojmom in podobo. Pojasnili bomo, zakaj pri svojem raziskovanju uporabljamo podobo boga in ne pojem boga. Zatem bomo predstavili Ošlajeve filozofske pojme, ki so poleg cogita pomembni za naš organon pri raziskavi in opredeljevanju podobe boga. Sledila bo predstavitev nekaterih reprezentativnih novoveških podob boga v filozofiji in mistiki, nato pa bomo podrobneje razčlenili in predstavili Jungovo podobo boga in jo primerjali z drugimi izbranimi podobami boga v novoveški filozofiji in mistični tradiciji. Rezultate bomo nato v naslednjem delu obravnavali še v luči spoznanj, ki jih prinaša na eni strani aktualno raziskovanje umetnega življenja, na drugi strani pa naše raziskovanje in opredeljevanje telesnega cogita in pomembnosti njegovega fungiranja pri oblikovanju podobe boga. Pri tem upamo, da bomo pridobili nova, nadgrajena spoznanja o podobi boga znotraj duhovnega metafizičnega prostora novoveškega človeka.

to nekaj, kar še danes poznamo kot »znanstveno psihologijo« in njena veljavnost je še dandanes nesporna. Ampak v našem prvem delu smo pokazali na psihični cogito, ki pa je drugačne narave in ki pomeni drugačno funkcioniranje, doživljanje in opredeljevanje notranje, to je psihične pokrajine, ki je sestavljena iz koaguliranih psihičnih podob. In podobe so tiste, ki so temeljni način izražanja duše, še enkrat afirmira Jung:

»Tisti, čigar želja se odvrne od zunanjih stvari, doseže kraj duše. [...] Če duše ne najde, ga bo doletela groza praznine in strah ga bo z mnogimi zamahi biča pregnal v obupano prizadevanje in v slepo željo po velikih stvareh tega sveta. Tekal bo za vsemi stvarmi in se jih vseh polastil, a svoje duše ne bo našel, saj jo lahko najde samo v sebi. [...] Če bi posedoval svojo željo, in ne njegova želja njega, bi položil roko na svojo dušo, saj je njegova želja podoba in izraz njegove duše.«<sup>325</sup>

Služenje duši pa je povezano tudi z izgubo smisla, ugotavlja Jung. Srečanje »z dušo« oziroma s psihičnim cogitom ni enostavno, saj ne deluje nemudoma ter od začetka brez vseh težav. Srečanje z duševno vertikalnostjo in globino vsebuje tudi izkušnjo nesmiselnosti. Ta se izkazuje kot nezaupanje in dvom v »dušo«:

»Kako trda je usoda! Če stopite k vaši duši, boste najprej pogrešali smisel. Verjamete, da ste se utopili v brezsmislu, v večnem neredu. Prav imate! Nič vas ne reši pred neurejenim in brezsmiselnim, kajti to je druga polovica sveta.«<sup>326</sup>

Kaj pa je ta druga polovica sveta? Če je svet miselnega sveta o κόσμος, ta urejeni svet, ta red, ki ga miselni ego in njegov miselni cogito ves čas zlagata kakor lego kocke, potem je na drugi strani to χάος, ta neurejenost, ta nesmiselnost temeljno neurejenega, zmedenega, nenačrtnega, nestrukturiranega in nepovezanega stanja – duševnosti, kakopak.

Zaokret navznoter, ki je potreben za najdenje duše, ki jo naposled v obliki psihične pokrajine, sestavljene iz koaguliranih psihičnih podob, lahko uzremo s pomočjo psihičnega cogita, je torej temeljni, nujni pogoj za začetek notranjega potovanja k lastni podobi boga. Seveda pa to ni tudi zadosten pogoj, kajti miselni cogito, ki koagulirane podobe psihičnega cogita razume v okviru konceptov, principov in drugih miselnih konstruktov, pri čemer jih ne samo opredeljuje, temveč tudi analizira in interpretira, je osnovni in nujni pogoj ter način našega raziskovanja.

---

325 RK, str. 129.

326 RK, str. 139.

## Duh

V nadaljevanju, to je v našem naslednjem podpoglavju, obširneje pojasnujemo, da »duh« pri Jungu pomeni fungiranje predsimbolnega v dveh oblikah. To sta *duh časa* in *duh globine*. Ugotovili bomo, da sta to dve obliki formalnega duha; obe sta obliki konstitucijske danosti, s pomočjo katere Jung simbolizira in opredmetuje doživljanje podobe boga. Videli bomo, da sta to dva medsebojno temeljno različna načina delovanja predsimbolnega, izmed katerih je prvi temeljno kolektiven in se izraža s pomočjo simbolnih form, drugi pa s svojo naravo delovanja omogoča ravno razvoj individuuma in njegovo oblikovanje lastne, osebne podobe boga. Od fungiranja obeh oblik duha je torej odvisno celotno Jungovo notranjepsihično potovanje, s pomočjo katerega je oblikoval svojo podobo boga. Rečemo lahko, da sta Jungova duh časa in duh globine osnovna vektorja, ki poganjata proces rojstva, razvoja in preobrazbe njegove podobe boga – oboje, v kolektivni in individualni obliki.

## Srce

Kaj je pri Jungu »srce«? Srce predstavlja védenje, ki ni miselna oziroma umska učnost. Njegovo umevanje je drugačno, smatra Jung:

»Učnost pripada duhu tega časa, ta duh pa na noben način ne zaobjame sanj, saj se duša nahaja povsod, kjer ni učenega védenja. [...] Učnost sama ni dovolj; obstaja védenje srca, ki poda globlje razlage.«<sup>327</sup>

Ali se srce pri Jungovem rdečeknjižnem potovanju pojavlja kot organ intuitivnega cogita?

»Ampak kako lahko pridobim védenje srca? To védenje lahko pridobiš samo tako, da polno živiš svoje življenje. Polno živiš svoje življenje, če živiš tudi to, česar še nikoli nisi doživel in kar si samo prepustil drugim, da so živeli ali razmišljali. [...] Želiš ubežati samemu sebi, da ne boš rabil živeti tega, kar doslej ni bilo živeto. Vendar si ne moreš ubežati. Ves čas je s teboj in zahteva izpolnitev. [...] Če se slepo in gluho zoperstavljaš tej zahtevi, se slepo in gluho zoperstavljaš samemu sebi. Na ta način ne boš nikoli dosegel védenja srca.«<sup>328</sup>

Védenje srca torej fungira kot prepoznano delovanje nevidnih arhetipskih tirnic življenjskega intuitijskega polja, za katerega smo pokazali, da je oblika predsimbolnega. Vendar Jung z »védenjem srca« pomembno naslavlja sam *razvoj* intuitivnega cogita. In-

327 RK, str. 133.

328 RK, str. 133–134.

tuitivnega cogita se torej ne moremo učiti samo iz knjig. Da bi intuitivni cogito lahko deloval, moramo živeti svoje življenje<sup>329</sup> in se o življenjskih resnicah torej ne učiti zgolj iz knjig. Kako lahko v kontekstu našega raziskovanja cogita razumemo takšno Jungovo ugotovitev?

So-delovanje med različnimi oblikami ali razsežnostmi cogita je področje, glede katerega smo ugotovili oziroma odkrili ter v našem pričujočem delu že opisali nekaj zakonitosti.<sup>330</sup> Med njimi prednjači coniunctio telesnega in intuitivnega oziroma psihičnega in intuitivnega cogita, kakor ta coniunctio fungira v dinamiki podobe. Ampak ali je živetje svojega lastnega življenja tudi – podoba? Glede na to, da si o svojem življenju neprestano pridobivamo spoznanja, ki niso samo razumska, temveč tudi telesna, psihična in intuitivna, se pri živetju svojega lastnega življenja nedvomno razvija tudi – njegova podoba. Ali svoje neposredno življenje lahko živimo s telesnim cogitom? Najbrž so res neposredna telesna čutila tista, s katerimi temeljno izkušamo in si svet ustvarjamo kot podobo. Vendar to še ni tudi njegov pomen. Pomen pridobimo s pomočjo intuitivnega cogita, katerega nevidne tirnice lahko primerjamo in poravnamo s svojimi konkretnimi, zemeljsko-materialno-fizičnimi izkušnjami živetja svojega lastnega življenja. »Védenje srca«, ki o njem govori Jung, se lahko poraja ob intuitivnem prepoznavanju pomena živetja svojih neposrednih življenjskih izkušenj. Ta paralelnost telesnega in intuitivnega cogita, ki jo je sicer poznala že filozofsko-alkimijska tradicija in jo je imenovala *unio mentalis*, pomeni ne-miselno prepoznavanje in zapopadenje pomena življenjskih izkušenj. Ta pomen se lahko pridobi zgolj z neposrednim primerjanjem intuitijskega znanja s praktično pridobljenim znanjem, ki izhaja iz neposrednega vživljanja v svet s pomočjo telesnega, pa tudi psihičnega cogita:

»Védenje srca je takšno, kot je tvoje srce. Iz slabega boš spoznal slabo. Iz dobrega srca boš spoznal dobro. Da bo vaše spoznanje popolno, pomislite, da je vaše srce oboje, dobro in zlo. [...] Kako? Naj živim tudi to, kar je zlo? [...] Dobro odloča, ne tvoje dobro, ne dobro drugih, ampak Dobro samo. Dobro se nahaja med mano in drugimi, v skupnosti.«<sup>331</sup>

Samo s pomočjo »slabih«, to je negativnih emocij pri sebi lahko prepoznamo tudi negativne emocije pri drugem. Samo s pomočjo pozitivnega čustvovanja lahko prepoznamo in potrdimo tudi pozitivno čustvovanje drugih. Čustvena inteligenca, ki se je temeljno naučimo v otroštvu, pa tudi kasneje, je ena izmed temeljnih sposobnosti in veščin psihičnega cogita. »Srce« je v tem smislu torej organ psihičnega cogita. Podobno čustvovanje se prepozna s podobnim. Ampak vidimo, da srce v istem Jungovem citatu nastopa še v drugi vlogi. To je prepoznavanje »Dobrega« kot ideje, kot arhetipa, kot tirnice, ki presega funkcioniranje ega in njegove, to je ego-zavesti. V tem oziru pa »srce«

329 Pojem »živetja svojega lastnega življenja« sicer podrobneje predstavljamo v naslednjem razdelku.

330 Predvsem sta to razdelka o primerjavi delovanja miselnega in psihičnega cogita ter miselnega in intuitivnega cogita.

331 RK, str. 134.