

Aleš Debeljak

BOG: KRITIKA NEGATIVNEGA PLATONIZMA

Anzelm je docela jasen: neumnež, ki zanika božje bivanje, je neumen zato, ker je slišal za krščanskega Boga in se ne meni za očitno in preprosto resnico tega nauka. Trditev, da je Bog 'tisti, od katerega si ni mogoče zamisliti nič večjega', je pred vsakim dokazovanjem. Dogma, kultura in predmetni svet so pred vsakim racionalizmom. "Ontološki dokaz", ki ga je zasnoval Anzelm, ni enak Descartesovemu racionalističnemu dokazu, po katerem je neumnež neumen zato, ker ne potrebuje nikakršnega izročila, dogme in zunanjega vpliva, da bi odkril, kaj je docela resnično in neomadeževano s takšnim tradicionalnim nesmisлом.

Anzelm je objektivni, Descartes radikalno subjektiven. Anzelm dokazuje, da je prav predstava o krščanskem Bogu tako široka, da popolnoma zaobseže božjo bit. Bit je bistvena. Bit Boga in Bog, ki je, sta nerazločljiva: Bog je Bog.

"A to, od česar si ni mogoče zamisliti nič večjega, ne more bivati zgolj v umevanju. Kajti če bi bivalo zgolj v umevanju, potem bi si bilo mogoče zamisliti, da biva v resničnosti, ki je večja... Če torej to, od česar si ni mogoče zamisliti nič večjega, biva zgolj v umevanju, potem za bitje, od katerega si ni mogoče zamisliti nič večjega, velja, da si je mogoče zamisliti večje od njega. Vendar je očitno, da je to nemogoče. Zato ni nobenega dvoma, da bitje, od katerega si ni mogoče zamisliti nič večjega, biva in da biva tako v umevanju kot v resničnosti" (Anzelm 1988: 54).

Tomaž Akvinski je seveda ostro kritiziral ta dokaz: "<Ne moremo> dokazati, da Bog dejansko biva, ne da bi dopustili, da dejansko biva nekaj, od česar ni mogoče misliti nič večjega..." (Akvinski 1947: 12). To je bilo seveda Anzelmovo izhodišče. Tomaž ponovi dokaz skorajda v takšni obliki, kot ga je zasnoval Anzelm.

"Zato trdim, da je izjava, ki pravi, da 'Bog biva' razvidna iz sebe same, kajti predikat je isti kot subjekt; ker Bog je svoje lastno bivanje..." (Akvinski 1947: 11).

Tomaž nasprotuje vsakršni obravnavi bivanja v smislu božje lastnine. Vendar obenem dokazuje, da "Bog" vzbuja bivanje. Tomaž zato v resnici ne oporeka Anzelm. Oporeka pa racionalizmu Descartesovega tipa. Kolikor Bog je Bog in kolikor to ni predikacija, je s tem vsakršna analiza onemogočena, ker ne gre za docela racionalen dokaz. Bivanja ne moremo pridati (prejetemu) pojmu Boga. Ta formulacija je Leibniza napeljala k ugotovitvi, da sta bistvo in bivanje - logos in bit Boga - med seboj neločljiva. Že gola možnost Boga pomeni, da Bog biva, ker jo utemeljuje dejstvo bivanja. Nekaj je, vendar to ne more biti Bog, kajti Bog je popoln in najresničnejši; če veselje je nekaj (kar tudi je), potem Bog je.

Teologije po Leibnizu ni mogoče ločevati niti od splošne niti od posebne metafizike, saj sta v resnici identični. Bistvo metafizike je onto-teologija. To stališče nemara najjasneje pride do izraza v njegovi razpravi *O zadnjem izvoru stvari*:

"Da pa bi nekoliko natančneje pojasnili, kako temporalne, kontingentne ali fizikalne resnice izhajajo iz tistih resnic, ki so večne in bistvene, ali če hočete metafizične, moramo najprej vzeti na znanje, da prav iz dejstva, da je raje nekaj, kot nič, izhaja določen nagib <exigentia> k bivanju v možnih stvareh ali v možnosti ali bistvu <logos> samem - pretenzija po bivanju, če tako rečemo - z eno besedo, da bistvo samo teži k bivanju. Iz tega nadalje izhaja, da vse možne stvari ali stvari, ki izražajo bistvo ali možno resničnost, z enako pravico težijo k bivanju v skladu s kvantiteto bistva oziroma resničnosti ali pa do tiste stopnje popolnosti, ki jo vključujejo; kajti popolnost ni nič drugega kot kvantiteta bistva" (Leibniz 1976: 487).

Bog kot možnost največje resničnosti mora biti najresničnejši. Če je mogoče, da je, potem Bog nujno je, ker je nerazločljiv od samega sebe. Nič več Boga ni v Bogu, ki biva, kot v Bogu, ki ne biva. Kar zadeva Boga, bivanje ni nekaj prigodnega zato, ker mu ničesar ne pridene, ali pa zato, ker bit pripada njegovemu bistvu. To je zavračal Kant - in dokazoval Anzelm. Kdo bi lahko ločil lažnega Boga od resničnega? In kakšen pomen bi to ločevanje sploh lahko imelo? Če bivanje ni atribut Boga, potem mora biti bistveno. Ali pa bivanje sploh nima ničesar opraviti z Bogom, kar pomeni, da je Bog onstran bivanjskega območja in sam v sebi brez vsebine.

Kant je seveda oporekal Descartesovi različici ontološkega dokaza, ki bivanje izenačuje s popolnostjo, za katero si ni mogoče zamisliti, da je Bog ne bi imel, pri čemer "iz dejstva, da lahko mislim le o bivajočem Bogu, izhaja, da bivanja ni mogoče ločevati od Boga in zatorej Bog resnično biva" (Descartes 1985: 46).

Ta različica ontološkega dokaza povzema razlikovanje med bivanjem in bistvom, ki se zlahka vda Kantovi zaostritvi Descartesovega temeljnega epistemološkega zanimanja. Kant se noče opreti na predpostavko, kot to želi narediti Descartes, da je logos bivajoč in da logika na kakršenkoli način korespondira z objektivno resničnostjo. Če trdimo, kot pravi Kant, da je Bog popoln in da zaradi tega tudi nujno biva, smo s tem samo utrdili koherenco in enotnost pojma. Vendar epistemološko zanimanje onemogoča vsakršen premislek o tem, kar je bistveno za resničnost. To, da ima kdo idejo o Bogu, ki je, še ne dokazuje, da objektivno resničen Bog tudi zares je.

Tu Kant zdrsne nazaj v najstrožji dualizem, pri čemer trdi, da je logika (predvsem v teologiji) popolnoma brez vsebine. "Bog" ne pove ničesar o Bogu (ali ta je resničen). "Bog" ni Bog. Vendar gre tu Kantov prikaz ravno v nasprotni smeri od teh sklepov. Kant pobija sam sebe. Najodličnejša analiza iz *Kritike čistega uma* ga vsekakor odvrča od tega, da bi trdil, da je logos ali celo theologos brez vsebine. Kant pravzaprav dokazuje, da imata zamišljanje možnega Boga in Bog kot predmet tega zamišljanja isto vsebino, da sta med seboj popolnoma nerazločljiva in da objektivno bivanje ničesar ne prida pojmu. Vendar Kant to ponovitev dokaza zmotno jemlje za zavrnitev. Celotno območje noumenalnega (podporni steber Kantovega dualizma), ki se razlikuje od območja fenomenalnega zgolj po svojem objektivno resničnem bivanju, "besedici 'je'", sploh ni razlikovalna poteza, pravi Kant, ko spodbija ontološki dokaz. Pojemovno gledano ni razlike med fenomenalnim in noumenalnim: njuna vsebina je ista.

"Če zdaj vzamemo subjekt (Boga) z vsemi njegovimi predikati (med katerimi je tudi vsemogočnost) in rečemo, 'Bog je', pojmu Bogu ne pridamo novega predikata, ampak samo postavimo subjekt na sebi z vsemi njegovimi predikati, postavimo pa ga kot predmet, ki je v zvezi z mojim pojmom. Njuna vsebina mora biti ena in ista; ničesar ni mogoče pridati pojmu, ki izraža zgolj to, kar je mogoče, s tem ko mislim njegov predmet (prek izraza 'je')

kot absolutno dan. Drugače rečeno, resnično ne vsebuje nič več kot zgolj možno" (Kant 1965: 505).

Kant tu ne spodbije svojega dokaza z združitvijo fenomenalnega in noumenalnega, saj noče dopustiti kakršnega koli stika med noumenalnim Bogom in logiko. Prav na tej točki se logika zlomi v teologiji in do izraza pride njena nezmožnost, da bi nagovorila resničnost, pri čemer se sama v svojem statusu potrjuje kot simulacija resničnega in pooblašča moralni pristop k Bogu, ki ga ni mogoče primerjati z idejami. "Bog" po Kantu nikoli ne more biti Bog, ki nas moralno zadolžuje. Kar spodkopava dokaz, je prav pojem biti kot razločevalne poteze resničnega. Če sledimo rabi tega pojma v razvijanju protidokaza, ugotovimo, da včasih izmenjaje se in včasih skupaj z drugimi rabi za absolutno razločevalno potezo, ki dokazuje in razpira dvojnost spoznanja in resničnosti. Obenem pa gre tudi za takšen pojem, ki nikdar in v nobenih okoliščinah ne ločuje logike od resničnosti, pri čemer ni nič bolj *pojem* možnega, kot je *pojem* resničnega.

Kant je pokazal, da je bit brez pojmovne vrednosti. Je prazen dodatek pojmu. Vendar jo zaklinja kot razloček noumenalnega. Bit ne more biti brez vsebine. Vsebine ne more imeti v dualistični metafiziki. Je razloček med besedami in stvarmi.

Ta dvojno nasprotje, s katerim je podprto absolutno nasprotje med logiko in resničnostjo, privzame v Kantovem spodbijanju ontološkega dokaza nenavadno platonistično obliko. Kot je pokazal Gilles Deleuze, Platon dosledno razlikuje med *kopijami* in *simulakri*. Kopije so drugoten nasledek oblik, ki ne morejo biti neposredni predmet spoznanja. "So dobro utemeljeni ponaredki, za katere jamči podobnost..." (Deleuze 1990: 256).

Kopije kot takšne niso in ne morejo biti del teorije o korespondencah, ki zagotavlja podobnost s kakšnim predmetom. Vsi predmeti morajo biti simulakri, medtem ko morajo biti vse posebne ideje kopije. Posebne ideje so zato izpraznjene vsakršne predmetnosti, vsakršne svetovnosti. Kopije zagotavljajo zgolj notranje duhovne korespondence z nepopolno intuiranimi idejami. Predmeti ali simulakri pa so po drugi strani "kot lažni ponaredki, ki so zgrajeni na nepodobnosti in vključujejo bistveno sprevrženje in odklon" (Ibid.: 256). Mizar, ki naredi posteljo, je torej v popolnoma drugačnem razmerju do resnice kot umetnik, ki posteljo prikaže. Medtem ko mizar poskuša posneti intuirano idejo, si

slikar prizadeva re-prezentirati simulacijo ideje, ki jo je intuiral mizar (in filozof). Zato "narejevalec podobe, posnemovalec, kot pravimo, ne ve ničesar o resnični stvari, ampak le o videzu" (Platon, *Država*, X, 600B).

Platon nadaljuje dvojni opis idej in predmetov kot kopij in simulakrov tako, da simulakre končno podredi kopijam. To pa zato, kot pravi Deleuze, ker predmeti pomenijo temeljno grožnjo univerzalnemu redu, kakršnega poskuša prikazati filozofija. Gre za grožnjo filozofskemu spoznanju nasploh.

"<Predmet>, simulaker predpostavlja ogromne razsežnosti, globine in razdalje, ki jih opazovalec ne more obvladati. Prav zato, ker jih ne more obvladati, doživi vtis podobnosti. Simulaker vključuje različevalni zorni kot. Skratka, kot je rečeno v *Filebu*, da 'sta bolj ali manj vselej za ped naprej', tako gre v simulakru za to, da postaja blazen ali neomejen <neskončen>, vselej drug, sprevrtajoč globine, zmožen ogniti se enakemu, meji, istemu ali podobnemu: vselej bolj ali manj hkrati, a nikdar enako" (Deleuze 1990: 258).

Bit postane v Kantovi metafiziki tako prostor simulakra kot prostor kopije. Razločevanje služi za to, da podpira dvojni red besed in stvari, pri čemer temu redu grozi pojem, ki vzbuja oboje: "Bog" ni (noumenalni, objektivno bivajoči) Bog. Do tega pobijanja pride ne glede na to, da se z njim neogibno razodene zmotnost domneve, kako je takšen pojem "brez vsebine".

Kant pravi, da mora biti Bog drugačen od (noumenalnega) bivanja. To seveda v zahodni metafiziki ni nikakršno popačenje. Filozofija ni nikdar potrebovala predmetnosti: če je predmete v filozofskem sistemu mogoče podrediti notranji koherenci modela, potem ta sistem toliko bolj privzame utemeljevalsko kakovost. Kolikor celo radikalna mnogoterost priča o enotni naravi istega, reda idej, Boga ali navsezadnje statičnega vesolja, potem se zdi, da isto prežema in utemeljuje vse ter povzema vase vsak predmet. Kakorkoli že bi lahko predmetna mnogoterost ogrozila oživitve prvobitnega kaosa, ki je v nasprotju s filozofsko kozmologijo, pa mora kozmologija, če se hoče vzpostaviti kot prva filozofija, tj. metafizika, izslediti neko evolucijo ali devolucijo kaotičnega mnogege v isto.

Najsi to še tako zanika, racionalistična metafizika in teologija privzemata obliko kozmološke pripovedi, pri čemer si njuna zgodba podreja množstvo, ki si ga prizadeva obvladati. Kot je opozoril Nietzsche,

je obsedenost z docela razumljivo zgodbo in razvojnimi teorijami zgodovine, s kozmologijo kot hi-storia, celo v najbolj racionalističnem med krščanskimi teološkimi izročili povzročila, da večina tega izročila "verjame vzvratno", na račun sistematične razlage dogodkov v njihovi množstvenosti in sistematičnega zanikanja hermenevtične kontingentnosti lastnega sistema kot zgodbe. Metafizika je kot filozofska zgodovina nemara metafora filozofije v javni službi. Kar podpira totalitarne ontologije istega, je prav tovrstno birokratsko filozofiranje.

Takšno totalitarno mišljenje temelji na stremljenju po vsevidni enotnosti, zaokroženi sistematični razlagi množstva kot - v kozmološkem smislu - istega. Kar zadeva fašistične ontologije, je anarhija neskončne partikularnosti vsebovana v vsiljevanju zaokrožene vseobsežnosti enotne biti. Ljudje, ki niso več končen in izčrpljiv zbir, so razumljeni kot deli večje celote, ki je sama v sebi neskončno deljiva. Takšno totalitarno mišljenje je Edith Wyschogrod imenovala "logika množične smrti" (Wyschogrod 1985: 35). A ljudje so docela končni: mogoče jih je uničiti. Logika množične smrti po eni strani to dejstvo zanika, hkrati pa dopušča, da se udejani.

Aristotel je bil prvi, ki je scela branil končne partikularnosti in kakovostno spremembo pred navalom ontologij enotnosti. Zenon je, na primer, trdil, da so končne partikularnosti, pa tudi gibanje in sprememba v njih, nekaj nemogočega. Da bi se končne partikularnosti spremenile, bi morale iti skozi neskončnost sprememb. Aristotel pobije to totalitarno mišljenje tako, da uniči os, okrog katere se je vrtelo kolo celotne logike: neskončnost, kartezijanskega Boga.

Končne partikularnosti so po Zenonu paradoksalne samo, kolikor si jih zamišljamo kot neskončne delitve celote. Aristotel pravi, da to razumevanje neskončnosti nasprotuje tako samo sebi kot tudi stvarim samim. Če neskončnost nima meje, če obstaja predstava o neomejenosti, potem nič ne more biti zunaj nje ali njenega dosega, ker če bi bilo tako, bi bila s tem zaznamovana meja, prek katere neskončnost ne bi mogla seči. Če nič ne more biti zunaj nje, potem mora veljati, da vključuje vse. Če vključuje vse, potem mora biti vseobsežna in cela. Vendar sta vseobsežnost in celovitost predstavi o vsebovanju in zato omejeni. Predstava o neskončnosti je torej protislovna: terja, da naj bi neomejeno imelo mejo.

"Izkaže se, da je neskončno nasprotje tega, kar o njem pravijo, da je. Neskončno ni to, kar nima *ničesar* zunaj sebe, ampak to, kar ima *vselej* nekaj zunaj sebe... <to, kar> nima ničesar zunaj sebe, je popolno in celo. Kajti tako opredeljujemo celoto - kot to, čemur nič ne manjka, kot celega človeka ali škatlo iz lesa <partikularnosti>... To, čemur nekaj manjka in je zunaj, kakorkoli že je lahko majhno, pa po drugi strani ni 'vse'. *Celo* in *popolno* sta bodisi istostna bodisi tesno sorodna. Nič ni popolno, kar nima konca (*telos*), in konec je meja" (Aristotel, Fizika, III,6, 206b33-207a15).

Aristotel torej silovito pobija vsakršno pojmovanje dejanske neskončnosti ali, drugače povedano, dejansko ne more biti neskončno. Kar je dejansko, je končno in partikularno, zato si je to mogoče zamišljati kot končno vseobsežnost. Vendar Aristotel terja drugačno, radikalno neskončnost, ki bi bila v skladu sama s sabo. Ta neskončnost ni dejanska in nima meje. Neskončnost zaznamuje svet kot neustvarjen, neporojen, večni in zato takšen svet, ki si ga ni mogoče zamisliti kot vseobsežnost. Neskončnost je čista potencialnost. Je edina kakovost, ki jo ima snov na sebi, in zaznamuje možnost, da se svet razvija v zaporedju oblik *ad infinitum*.

Aristotel pobija Zenonovo logiko prav s totalizacijo dejanske in 'infiniteziraajoče' možnosti. Razdaljo med A in B, ki jo mora preteči Ahil, je potencialno mogoče razdeliti v neskončno mnogo delov (tako postane neskončna), vendar dejansko s tem ni neskončno razdeljena. *Dejansko* je razdalja med A in B docela končna. Ahilu ni treba opraviti nikakršne delitve, da bi razdaljo pretekel.

Spinozov poskus, da bi te vpoglede uporabil v racionalistični metafiziki, je eden izmed najglobljih tovrstnih poskusov. Spinoza se v celoti strinja z Aristotelom: tako z njegovo analizo kot tudi z duhom njegovega napada na logiko množične smrti. Spinoza pravzaprav radikalizira to aristotelovsko kritiko tako, da pobije Aristotelove lastne predstave o teleologiji. Spinoza pravi, da je teleologija vzvratna in neveljavna logika, ki definira spremembo in končno partikularnost z nedejanskimi mejami in konci. Povzročanje nikdar ne vključuje konca, ker nedejansko nima meje. Najhujša totalitarna logika je tista, ki totalizira zgodovino z doktrinami stvarjenja in razkroja. Spinoza, čisto drugače kot Hegel, temu ne bi mogel bolj nasprotovati.

Spinoza začne *Etiko* z vrsto definicij, ki se iztečejo v ontološki dokaz, vendar ta pri njem bolj od bivanja dokazuje monizem ali kozmološko enotnost. Šesta definicija se nanaša na Boga. Ta definicija je kot definicija Boga dejanje radikalne filozofije same, ki pobija teologijo transcendence zato, da bi obranila končne partikularnosti. Zenon si je neskončno pač napačno zamišljal kot končno celoto, ki je zmožna neskončne delitve. Tu gre Spinoza veliko dlje od Aristotela in to logiko zavrne, kolikor proizvaja napačne predstave tako o neskončnosti kot o vseobsežnosti.

Boga, najvišjega izraza spinozovskega monizma, si ne gre zamišljati kot neskončnost, ki je cela, ampak prej kot aristotelovsko neskončnost, ki zaznamuje možnost nasploh in nima meje. Bog ni neskončnost, ki vsebuje sebe samo in je neskončna na sebi, ampak je prej neskončnost, ki je *absolutna* in presega svoj lastni izraz. Teologija, vpletanje radikalne predstave o Bogu v diskurz, služi za to, da posiljuje misel s silo zunajreferencialnosti:

"D6: Z Bogom razumem popolnoma neskončno bitje, tj. substanco, ki jo sestavlja neskončnost atributov, od katerih vsak izraža večno in neskončno bistvo" (Spinoza 1985: 409).

Neskončnost je kot potencialnost nujno nedejanska vseobsežnost, ker ni nobene potencialnosti onstran nje: vse je znotraj dosega neskončne možnosti. Absolutna neskončnost je neprotislovna vseobsežnost brez meja, dejanska vseobsežnost, nameščena v vesolju neskončne možnosti (Bog). Ta teza je nasprotje totalitarne enotnosti. Človek bi moral biti Bog, da bi lahko spoznal Boga. Um je vselej končen in partikularen in ne more biti drugačen, nikoli ne more povzeti vase drugačnega in izraziti nič drugega kot sebe samega. Če se zdi, da Bog reprezentira mejo, onstran katere ne moremo misliti, potem zato, ker prav predstava o Bogu razodeva logiko, ki presega meje filozofovega ega. A ta logika ni brez vsebine. Njena intertekstualna dejanskost reprezentira neskončno možnost. Nič ni bolj nasprotujočega teologiji transcendence, ki papežuje na račun nespoznavnega, pri čemer partikularnost podreja mistificirani Drugosti, tj. popolnoma Drugemu, ki je brez obličja. Kakor končnega ni nikoli mogoče v celoti poistiti z neskončnim, tako tudi um ne more prevzeti vsevidnega nadzora nad vseobsežnostjo partikularnosti. Zenon se je motil, ko je rekel, da končno z delitvijo postane neskončno.

Spinoza nas torej seznanja z možnostjo doslednega, sistematičnega in pretanjenega poskusa, kako se kosati z ontoteološkimi problemi. Ob pojmu Boga to naredi na način, ki je dovzeten za odvrčanje totalitarnih teženj, prisotnih v tem podjetju in izročilih, ki ga oblikujejo. Misel dvajsetega stoletja je v tem šele začela razpoznavati osrednji problem moderne filozofije.

Iz angleščine prevedel Vid Snoj

Reference:

Anselm, St. *Basic Writings*. Trans. S.N. Deane. La Salle: Open Court Publishing Co., 1988.

Aquinas, Thomas, St. *Summa Theologica*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. 3 Vols. New York: Benziger Brothers, Inc., 1947.

Descartes, Rene. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. II*. Trans., John Cottingham, et.al. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense*. Trans. Mark Lester. New York: Columbia University Press, 1990.

Kant, Immanuel. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Papers and Letters*. Trans. Leroy E. Loemker. Second Ed. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1976.

Spinoza, Baruch. *The Collected Works of Spinoza. Vol.I*. Trans. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Wyschogrod, Edith. *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger and Manmade Mass Death*. New Haven: Yale University Press, 1985.