

Dokaz Boga

Zakaj sploh ne moremo ničesar misliti, če Boga ni*

Govorica o Bogu je povsod, kjer so ljudje, v zraku, pa čeprav v še tako popačenih oblikah. V grški filozofiji so jo prvič mislili pojmovno, v Izraelu prvič izgubi značaj govornice in postane občestveno izkustvo vere, dokler naposled v Izraelu ne nastopi Jezus iz Nazareta in reče: "Kdor je videl mene, je videl Očeta." (Jn 14, 9). A vprašanje ostane: Ali tej govornici odgovarja nekaj v stvarnosti? Kadar rečemo "Bog", vemo, kaj mislimo. O najvišjem bitju imamo, kakor pravi Kant, ideal brez napake, "pojem, ki sklene in krona celotno človeško izkustvo".¹ A na kakšnem temelju lahko verjamemo, da k temu pojmu pripada, kakor trdi ravno Kant, objektivna realnost? Kakšen razlog imamo, da trdimo, da je Bog več kot le ideja, kakšen temelj imamo, da verjamemo, da biva?

Na to vprašanje obstaja negativen odgovor: ateizem; obstaja razočarana ugotovitev, da odgovora še nismo našli; obstaja agnostičen odgovor, da človek takega odgovora iz načelnih razlogov ne more najti. Vsi ti odgovori, še tako napačni, si zaslužijo spoštovanje, ki pač gre človeškemu prepričanju, ne zato ker so pravilni, ampak ker se ljudje z njimi istovetijo. Nobenega spoštovanja pa si ne zasluži danes razširjeno in pogosto nejasno artikulirano mnenje, češ da odgovor na to vprašanje ni tako pomemben, da je pomembnejše vse ostalo, kar nas giblje, in se zato svojega časa ne splača posvečati razmišljanju o Bogu. Če Bog obstaja in je življenje po smrti, bomo to slej ko prej videli. To pa, da je nekdo dostojen človek, ni odvisno od vere v Boga. Konec koncev so tudi muslimanski sa-

momorilci verjeli v Boga in ravno vera jih je motivirala za zločine. Trdim, da si to mnenje ne zasluži spoštovanja. Saj, kot je rekel Sokrat, kaže na bednega človeka. Kaj bi si mislili o človeku, ki je bil rešen iz obupnega položaja, vrnjen nazaj v življenje in bi se nanj razlilo obilo dobrih del, on pa si ne bi bil na jasnem, ali je to vse naključje ali pa skriven dar ljubečega človeka? In ta človek bi rekel: "To vprašanje me ne zanima. Kar imam, imam, če pa se za tem skriva ljubezen nekega Darovalca, mi je to vseeno, saj se mu tako ali tako ne bi zahvalil." Človek, ki ga spoštujemo, bi se želel zahvaliti, če naslovnik obstaja. In tak človek bi stavil vse, da bi to izvedel.

Ta isti človek pa bi se tudi potožil, če za to obstaja naslovnik. Zagotovo obstaja vrsta motivov, ki človeka pripravijo do tega, da si postavi vprašanje po Bogu. Najgloblji motiv je gotovo ta: zahvaliti se in iz (za)hvale živeti. Ključna beseda krščanskega bogoslužja ni brez razloga "Hvala", evharistija. Z zahvalo pa je povezana radost. Udobje brez Darovalca se lahko hitro poveže z zadovoljstvom, medtem ko je radost takrat, ko obstaja nekdo, ki se mu lahko zahvalimo. Pri bistvenih človeških vprašanjih in pri vprašanjih filozofije, ki ta vprašanja obravnavajo metodično in sistematično, je – kakor v sodnem postopku – na začetku odločitev: o porazdelitvi dokaznega bremena oziroma dolžnosti utemeljevanja. Spričo prevladujoče splošnosti in trajanja govornice o Bogu bo nosil breme tožnika tisti, ki jo je označil kot zavajajočo. Predvsem pa: kadar iščemo sledi nekega bitja, je pomembnejši tisti, ki je sled že našel, kot pa tisti,

ki še ni našel nobene. Dejstvo, da nihče ni videl belega vrana, ne pove nič v breme ti-stega, ki ga je našel. Prvi ne more reči "Ni belih vranov" zgolj zato, ker še ni videl no-benega. Pač pa lahko tisti, ki ga je našel, trdi, da obstaja. "Nihče ni videl Boga," (Jn 1, 18) je zapisal evangelist Janez. Vprašanje je to-rej: Ali je režiser v filmu, v katerem nasto-pamo, bolj ali manj na skrivaj pustil svoj pod-pis tako, da ga lahko najdemo, če ga iščemo?

Um dá človeku zmožnost iskati Boga. Ne instrumentalni um, ki nas, kot pravi Nietzsc-he, naredi spretne živali, ampak zmožnost, v moči katere človek preseže svoje okolje in se lahko nanaša na samo dejanskost: zmož-nost, ki nam sredi morja dá vedeti, da so na oddaljeni, na obzorju komaj zaznavni lad-ji, ki v kontekstu našega življenja ne igra no-bene vloge, ljudje, ki so kot mi v središču svo-jega zornega polja in za katere smo mi le po-jav na robu njihovega obzorja, ki v njihovih življenjih prav tako ne igramo nobene vloge. Verjeti, da Bog obstaja, ne pomeni verjeti, da je on naša ideja, ampak da smo mi nje-gova. Pomeni točno to, k čemer poziva Je-zus: obrniti perspektivo, spreobrnitev. Če Bog je, potem je to najpomembnejše. Bolj pomembno kot to, da smo. Dejstvo, da lahko to vemo, naredi človeka dostojanstvenega in ga razlikuje od vseh drugih živih bitij.

Za nami je dolga zgodovina človeških po-skusov, da bi svoje prepričanje o obstoju Boga podkrepili z racionalnim iskanjem sledov. Redko je kdo prek dokaza Boga začel vero-vati, čeprav se tudi to zgodi. Pascal po pravici zapiše, da je Bogu rekel: "Ti me ne bi iskal, če me ne bi že imel."² In verujoči so od nek-daj iskali pot, da z racionalnimi temelji utr-diijo in upravičijo svojo intuitivno gotovost. To, da so vsi dokazi Boga brez izjeme sporni, ne pove prav dosti. Saj če bi bile radikalne odločitve o usmerjenosti našega življenja od-visne od dokazov znotraj matematike, bi bili tudi ti sporni.

Vendarle pa so vsi dokazi Boga dokazi *ad hominem*, kar pomeni, da zmeraj predposta-vijo določenega človeka in določene postavke kot priznane. Leibniz – ta je vedel, kakšen je moj dokaz – je nekoč zapisal, da so vsi do-kazi dokazi *ad hominem*. Dokaza, ki pri na-slovnikih ne meri na nič vnaprej priznane-ga, ni, niti v matematiki. Dejstvo, da se zdi, da so klasični dokazi Boga vse od Aristote-la do Descartesa, Leibniza in Hegla izgubili svojo dokazilnost, je posledica tega, da do-kazi vsakič predpostavljajo nekaj kot prizna-no, česar pa sprva ni priznal Kant, pred vsem pa tega ni priznal Nietzsche. Vprašanje je: Kaj lahko in moramo predpostaviti kot priz-nano, da se bodo razlogi za dejanskost Boga zdeli prepričljivi?

Sprva se posvetimo tradicionalnim doka-zom Boga. Delimo jih lahko v dve skupini, na t. i. ontološki dokaz Boga, ki si ga je v 12. stoletju umislil sv. Anzelm iz Canterburyja in sta ga ovrгла Tomaž Akvinski in Kant, a je kljub temu prepričal velike duhove, kot so Descartes, Leibniz in Hegel. Anzelm skle-pa, ne da bi izhajal iz kakršnega ustvarjenega sveta, iz golega pojma Boga na njegovo re-sničnost, saj ta pojem pomeni tisto bitje, od katerega popolnejšega ni mogoče misliti. Z mislijo na tako bitje pa smo preskočili in pre-segli golo imanenco našega mišljenja, saj bi, tako argumentira Anzelm: "Dejanski Bog bil ravno zato, ker je, večji in popolnejši od zgolj mišljenega Boga." Boga tako rekoč moramo *per definitionem* misliti kot resnično bivajo-čega. Tomaž ugovarja, da je tudi misel Boga, ki biva onstran naših misli, še vedno zgolj mi-sel. Podobno argumentira Kant, ki zapiše, da realno bivanje ni lastnost, oznaka, ki sodi med druge oznake. Kljub temu so tudi v 20. stoletju bistroumni filozofi, ki se jim zdi An-zelmov dokaz prepričljiv in ga kljub vsemu zagovarjajo.

Argumentov svetega Tomaža, znamenitih pet poti, tukaj ne morem posamično

predstaviti. Vsi izhajajo iz dejstva obstoja sveta in v njem odkrivajo sledi Stvarnika. Tukaj bom omenil le dva od teh argumentov. Eden izmed teh, t. i. dokaz iz prigodnosti, izhaja iz dejstva, da stvari in dogodki v svetu – in to vključuje tudi naravne zakone – v sebi nimajo nobene nujnosti. Vse, kar je, bi lahko bilo tudi drugače. Obstoj prigodnega je možen le, če obstaja nek nujni temelj. Ta temelj mora dajati razlog, da so stvari tako, kot so, če naj mišljenje ne kapitulira. Bit, ki zaradi svoje notranje nujnosti je, pa imenujemo Bog.

Drugi dokaz je ves čas veljal za najbolj "ljudskega". Izhaja iz nedvomnega obstoja smotrnih procesov, kakor so rast rastlin in živali – torej procesov, ki so razumljivi samo iz svojega cilja. Zimske selitve ptic v Afriko lahko razumemo le, če vemo, da tam lažje najdejo hrano. Ampak, tako trdi Tomaž, pri čem sami ne vedo, še manj pa rastlina pozna program, ki uravnava njeno rast. Cilj torej ni v sami puščici, ampak v duhu tistega, ki jo je izstrelil. Da lahko te smotrne procese razumemo, mora obstajati strelec, Stvarnik, ki je v stvari položil smer za njihovo dobro, saj lahko cilj tako rekoč deluje vzvratno ter požene in koordinira vzročne procese le, če je zavesten, zavest o cilju je namreč pred samimi procesom.

Dokazom Boga je prvi udarec zadal Kant s tezo, da je naš teoretični um z njegovimi konstitutivnimi instrumenti, kategorijami, primeren zgolj za urejanje naših čutnih izkustev. V tem okviru ima ideja Boga naloge sistematizacije. A za sam teoretični um veljajo Humove besede: "Nikoli ne naredimo koraka onstran sebe."³

Teoretični um nas ne pooblašča za izrekanje o sami resničnosti in posledično tudi ne o Bogu, kolikor je več kot le ideja. Le praktični um, zgolj izkustvo vesti, nas pooblašča, celo zavezuje k temu, da domnevamo obstoj bitja, ki združi obe brezpogojnosti, bit(i)

in dobro, in s tem zagotovi, da tek sveta ne pripelje dobre volje *ad absurdum*.⁴ "Moral sem torej odpraviti znanost, da bi dobil prostor za verovanje,"⁵ zapiše Kant. Hegel je kasneje Kantu očital, da ima Kant preozek pojem uma, namreč omejenega na um novoveških naravoslovnih znanosti, za katere pa, kakor sem že poskušal pokazati, Bog ni eden od možnih predmetov.

Odločujoč udarec pa je zadal Nietzsche, ko je načelno postavil pod vprašaj predpostavko, ki so jo za svoj temelj priznavali vsi tradicionalni dokazi za Boga: predpostavka intelegibilnosti sveta. Michael Foucault je v najkrajši obliki izrazil, kar je Nietzsche mislil: "Ne smemo misliti, da se svet k nam obrača z berljivim obrazom."⁶ To, kar je Nietzsche načelno postavil pod vprašaj, je zmožnost uma, da spozna resnico in s tem samo misel na resnico. Ta misel ima zanj predpostavko, teološko predpostavko, da Bog obstaja. Samo če Bog obstaja, obstaja kaj več kot zgolj subjektivna podoba sveta, nekaj takšnega kot "stvari na sebi", o katerih je pisal Kant. To so stvari, kakor jih vidi Bog. Če tega božjega pogleda ni, ni nikakršne resnice onstran naših subjektivnih perspektiv. Nietzsche tukaj govori o veri Platona, ki je tudi vera kristjanov, namreč da je Bog resnica, da je resnica božanska. Vsi dokazi Boga bolehajo za tem, kar logiki imenujejo "petitio principii".⁷ Ti dokazi namreč predpostavljajo ravno to, kar poskušajo dokazati: Boga.

Ali to drži? Da in ne. Teoretično ne drži. Tomaž Akvinski v svojih petih poteh niker ne postavi teze o logični strukturi sveta ali o zmožnosti uma, da spozna resnico. Jo pa predpostavi molče. Da imajo te predpostavke svoj temelj v Bogu, je njemu ontološko bilo razumljivo. Toda v spoznavno-teoretskem razmisleku to ne zdrži. Kadar pride do vprašanja veljavnosti prvih načel našega mišljenja, ki je v službi resnice, preprosto argumentira kakor Aristotel z *reductio*

*ad absurdum*⁸ nasprotne trditve. Kdor zanika zmožnost uma, da spozna resnico, ali veljavnost načela o protislovju, ta ne more nič več reči. Že sama teza, da resnice ni, vsaj za to tezo predpostavlja resnico. Tukaj pa Nietzsche ugovarja: Kdo pa lahko trdi, da ne živimo v absurdu? S tem se sicer zapletamo v protislovja, a tako pač je. Obup uma nad samim seboj se ne more ponovno artikulirati v logično dosledni obliki. Naučiti se moramo živeti brez resnice. Ko bo razsvetljenstvo dokončalo svoje delo, se bo samo ukinilo, saj, tako piše Nietzsche, "tudi mi razsvetljenci, svobodni duhovi 19. stoletja, še živimo od vere krščanstva, ki je bila tudi vera Platona, da je Bog resnica, da je resnica božanska."⁹

Ko se bo razsvetljenstvo ukinilo, bo rezultat nihilizem. Ta pa, kakor pravi Nietzsche, ustvari potreben prostor za nov mit. A načeloma tudi tega ne moremo reči, namreč da sploh ne moremo resničnega reči. Vprašanje je zgolj: s katero lažjo lahko bolje živim.

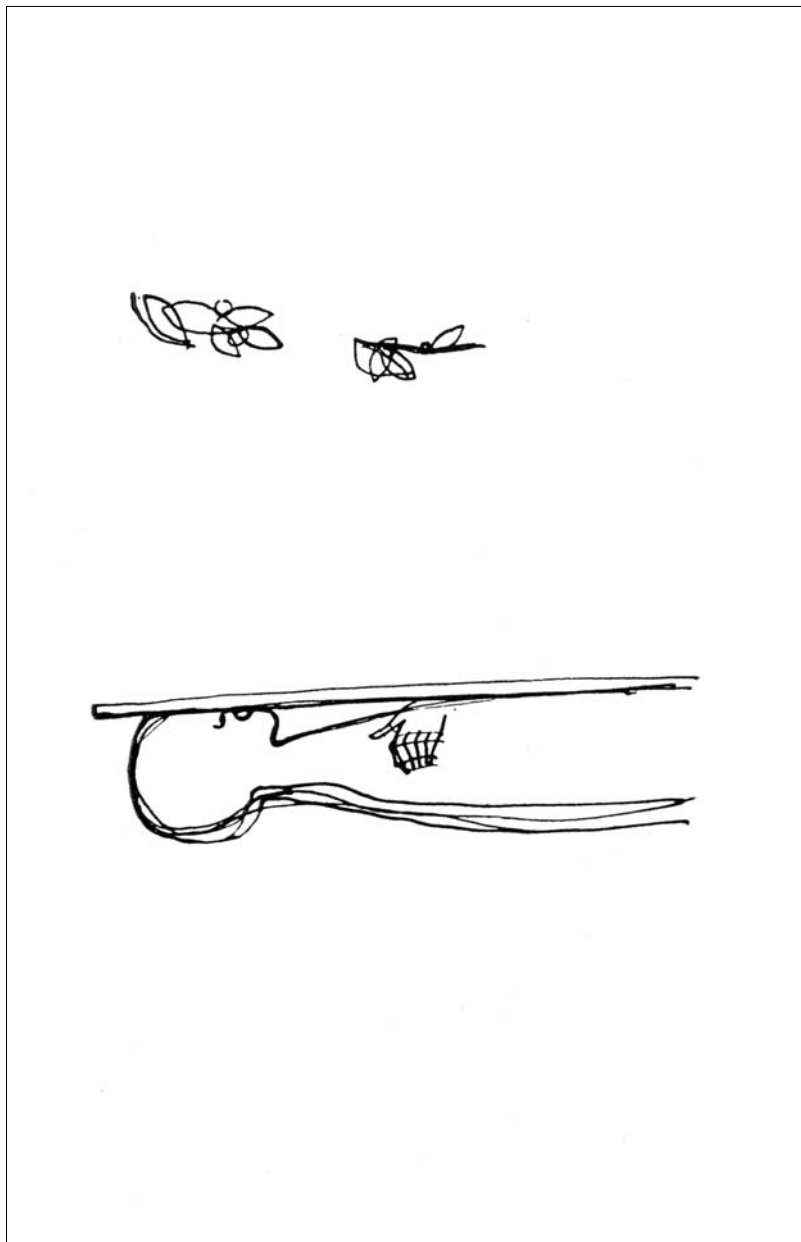
Znan napis na steni¹⁰ se glasi: "Bog je mrtev. Nietzsche".¹¹ Pod njim pa je nekdo napisal: "Nietzsche je mrtev. Bog." A nekaj od Nietzscheja le ostane: boj proti balnemu nihilizmu družbe zabave, natančno in obupano zavedanje, kaj pomeni, če Boga ni. Teoretično pa ostane uvid v notranjo in neločljivo soodvisnost med vero v obstoj Boga z mislijo o resnici in človeško zmožnost-za-resnico. Ti dve prepričanju se pogojeta. Če se je misel, da živimo v absurdu, enkrat pojavila, potem sam spoznavnoteoretični *reductio ad absurdum* ni več ugovor. Dokazov za obstoj Boga ne moremo več izpeljati iz trdnega temelja človeške zmožnosti-za-resnico, saj je ta temelj varen le pod predpostavko obstoja Boga. Imamo lahko le oboje skupaj. Ne vemo, kdo smo, prej vemo, kdo je Bog, vendar zanj ne moremo vedeti, če nočemo zaznati njegovih sledov, ki smo mi sami, mi kot osebe, kot končna,

a svobodna in resnice-zmožna bitja. Sled Boga v svetu, iz katerega moramo danes izhajati, je človek, smo mi sami.

A ta sled ima posebnost, namreč da je s svojim odkriteljem identična, torej ne obstaja ločeno od njega. Če kot žrtve scientizma sebi več ne verjamemo, kdo in kaj smo, če se pustimo pregovoriti, da smo zgolj stroji za širjenje naših genov in če imamo um za proizvod evolucijske prilagoditve, ki nima nič z resnico in če nas notranje protislovje te trditve ne prestraši, potem ne moremo pričakovati, da bi nas karkoli lahko prepričalo o obstoju Boga. Saj, kakor rečeno, sled Boga, ki smo mi sami, ne obstaja, ne da bi mi to hoteli, čeravno - Bogu hvala - je obstoj Boga popolnoma neodvisen od tega, ali ga prepoznamo, zanj vemo in se mu zahvaljujemo. Samo mi smo tisti, ki se lahko prečrtamo.

Pojem človeške bogopodobnosti, ki je pogosto rabljen kot nabožna metafora, danes pridobiva nepričakovano natančen pomen. Bogopodobnost pomeni zmožnost-za-resnico. Pri čemer ljubezen ni nič drugega kot storjena resnica. Ljubezen lahko prevedemo kot "drugi postaja zame resničen". Noben pojem nima večjega pomena za novozavezno sporočilo, kot ga ima pojem resnice. "Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da pričujem za resnico," (Jn 18, 37) odgovori Kristus na Pilatovo vprašanje, ali je on kralj. Ta odgovor še danes stoji ob Pilatovem vprašanju "Kaj je resnica?" (Jn 18, 38). Osebnost človeka stoji in pade z njegovo zmožnostjo-za-resnico. Danes jo pod vprašaj postavljajo biologi, teoretiki evolucije in nevrološke znanosti. V to načeto diskusijo ne morem vstopiti. Le to bi rad rekel: vsakršno duhovno gledanje na človeka je danes nadomeščeno z naturalizmom.

Za naturalizem pa spoznanje ni to, za kar se ima. Spoznanje nas ne pouči o tem, kaj je, ampak je v službi življenjske prilagoditve na okolje. A kako lahko to vemo, če ni-



Bara Jemec: **Belina**

česar ne moremo vedeti? Da je človek popolnoma narava, naravno bitje in da izvira iz nižjih življenjskih oblik, za človekovo samorazumevanje le tedaj ni pogubno, če je narava ustvarjena od Boga in stvarjenje človeka odgovarja božjemu namenu. Za to evolutijskega procesa, ki ga sam raje označujem z Darwinom kot s procesom "descendence", ni potrebno razumeti kot teleološki proces, ki trdi, da generator novega ni naključje. To, kar je z vidika naravoslovja naključje, je prav lahko tudi božji namen, ki ga mi prepoznavamo kot k cilju usmerjen proces. Bog deluje prav tako po naključjih kakor po naravnih zakonih. Biologi govorijo o "fulguraciji"¹² in o "emergenci"¹³, da bi z besedami priklicali nepojasnljivo. Verjeti v Boga pomeni imeti ime za ta nastop novega, ime, ki novega v bistvu ne skrči zgolj na staro: to ime je "stvarjenje". Zmožnost-za-resnico lahko razumemo le kot stvarjenje.

To, kar menim, da namreč resnica predpostavlja Boga, bi rad ponazoril na zadnjem primeru, na dokazu Boga, ki je takorekoč odporen na Nietzscheja: dokaz Boga iz gramatike, natančneje iz t. i. *futurum exactum*.¹⁴ *Futurum exactum* ali drugi futur je miselno nujno povezan s sedanostjo. Reči za nekaj, da je zdaj, pomeni isto, kakor če v prihodnosti rečemo, da je bilo. V tem smislu je sleherna resnica večna. To, da so se številni ljudje 6. decembra 2004 zvečer udeležili na Visoki šoli za filozofijo v Münchnu predavanja o racionalizmu in veri v Boga, ki ni bilo le tisti večer, to je zmeraj res. Če smo danes tukaj, potem bomo jutri tukaj bivši. Sedanost ostane kot preteklost prihodnje sedanosti zmeraj resnična. A kakšne vrste je ta resničnost? Lahko bi rekli, da je v sledeh, ki jih po vzročnostnem učinkovanju zapusti. A te sledi postajajo vedno šibkejšje. In sledovi so le tako dolgo, dokler se tega, ki jih zapusti, spominjamo kot njega samega.

Dokler ostaja spomin na preteklo, ni težko odgovoriti na vprašanje po njegovem načinu biti. Svojo resničnost ima ravno v tem, da ostaja v spominu. A spomin se enkrat konča in enkrat ne bo več ljudi na zemlji. Končno bo tudi sama zemlja izginila. Ker preteklosti vedno pripada neka sedanost, glede na katero je prva preteklost, moramo reči: z zavedno sedanostjo - in sedanost je lahko le zavedna - izgine tudi preteklost in *futurum exactum* izgubi svoj smisel. A ravno tega ne moremo misliti. Stavek: "In v daljni prihodnosti ne bo več res, da smo nocoj bili skupaj," je nesmisel. Prav tega ni mogoče misliti. Če nekoč ne bo več res, da smo bili tukaj, potem dejansko tudi zdaj nismo zares tukaj, kakor to dosledno trdi budizem. Če nekoč sedanje resničnosti ne bo več, potem sploh ni resnična. Kdor odstrani *futurum exactum*, odstrani sedanost.

Torej še enkrat: kakšne vrste je ta resničnost preteklega, resnica vsake resnice? Edini odgovor je lahko: misliti moramo zavest, v kateri je spravljen vse, kar se zgodi, absolutno zavest. Nobena beseda ne bo nekoč neizrečena, nobena bolečina nepretrpljena, nobeno veselje neizživeto. Tisto, kar se je zgodilo, se lahko oprusti, ne more pa se ne-zgoditi. Če resničnost obstaja, potem je *futurum exactum* neogiben in z njim postulat o resničnosti Boga. "Bojim se," piše Nietzsche, "da se ne bomo otesli boga, ker še verjameмо v slovnico ..." ¹⁵ A tudi Nietzsche je lahko pisal le to, kar je (za)pisal, saj je to, kar je hotel povedati, zaupal slovnici.

Prevedel: Jani Šumak

* Spaemann, Robert: *Warum wir, wenn es Gott nicht gibt, überhaupt nichts denken können*, v: *Welt*, 26. marca 2005.

1. Gl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 641dB 669.

2. [Slovenski prevod: J. Zupet, v: B. Pascal, *Misli*, Celje, Mohorjeva družba, 1999, 195, op. prev.]
3. Gl. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, New York-London, Penguin Books, 1985, 61.
4. Gl. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, 2. izd., Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2003.
5. [Slovenski prevod: Z. Kobe, v: I. Kant, *Kritika čistega uma*: 1/4, v: *Problemi* 39 (2001), 28; ter v: I. Kant, Predgovor k drugi izdaji Kritike čistega uma, *Filozofija na maturi* 6 (1999), 64, op. prev.]
6. [Nemški prevod: W. Seitter, v: M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, München-Wien, Carl Hanser Verlag, 1974, II, op. prev.]
7. *Petitio principii* ali zmote krožnega sklepanja so logične napake, kjer že v naprej predpostavimo resničnost tistega, kar bi naj šele dokazali.
8. *Reductio ad absurdum* je dokaz v logiki, ki nam narekuje, da hipotezo, ki nas po preverjanju pelje v protislovje, zavržemo in privzamemo njeno negacijo.
9. [Slovenski prevod: J. Moder, v: F. Nietzsche, *Vesela znanost*, Ljubljana, Slovenska matica, 2005, 244; ter v: F. Nietzsche, *H genealogiji morale*, Ljubljana, Slovenska matica, 1988, 335-226, op. prev.]
10. Znamenita šala, pogosto zapisana kot grafit. Pojavlja se predvsem v neposredni bližini fakultet in ima nemalokrat še kak dodatek npr. "Nekateri so rojeni posthumno" (F. Nietzsche, *Ecce homo*).
11. [Slovenski prevod: J. Moder, v: F. Nietzsche, *Vesela znanost*, 125; 137; ter v: F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana, Slovenska matica, 1999, 101, op. prev.]
12. Fulguracija je uničenje tkiva zaradi udarca strele.
13. Emergenca je izrastek izpod površine rastlinskih organov, kot je npr. trnje pri vrtnici.
14. *Futurum exactum* ali *Futur II* je dovršni prihodnjik, ki izraža dejanje ali stanje, bodisi za pretekli dogodek bodisi za dogodek, ki se bo zgodil ob določenem času
15. [Slovenski prevod: J. Moder, v: F. Nietzsche, *Somrak malikov*, Ljubljana, Slovenska matica, 1989, 27, op. prev.]