

K MATERIALISTIČNI TEOLOGIJI

SLAVOJ ŽIŽEK

Septembra 2006 je papež Benedikt XVI. močno razburil muslimanske kroge, ko je citiral razvpite vrstice bizantinskega cesarja iz 14. stoletja: »Pokaži mi nekaj, kar je Mohamed ustvaril novega, in ob tem boš naletel samo na zlo in nečloveško, kakršna je npr. njegova zapoved, da naj se z orožjem razširja vero, ki jo pridiga.« Nekateri komentatorji so papeževe pripombe zagovarjali kot začetek resnih teoloških dialogov med krščanstvom in islamom; v tem smislu je Jeff Israely pohvalil papežev »kot britev oster razum« za premetitev

terminov razprave, katerim so prevladovali bodisi samozadovoljne vsakdanje resnice, kompleksi, ki nam povzročajo občutek krivde, bodisi sovražne konfrontacije. Namesto tega je papež skušal orisati, kaj razume kot temeljno razliko med krščanskim stališčem, da je Bog notranje povezan z umom (grški koncept *logos*), in islamskim stališčem, da je »Bog absolutno transcendenten«. [...] Benedikt je dejal, da islam uči, da božja »volja ni povezana z nobeno našo kategorijo, niti ne s kategorijo racionalnosti«. Nevarnost, ki jo zanj implicitno vsebuje ta koncept božjega, je, da je lahko zaradi tega iracionalnost nasilja videti upravičena nekomu, ki verjame, da je to božja volja. Bistveno vprašanje je zanj sledeče: »Ali je prepričanje, da je nerazumno delovanje v nasprotju z božjo naravo [...], vedno in samo po sebi resnično?«¹

V isti potezi papež prav tako obsodi zahodni »brezbožni sekularizem«, v katerem je bil božji dar uma »predelan v absolutistično doktrino«. Zaključek je jasen: um in vera morata »stopiti skupaj na nov način«, odkriti morata svoj

¹ Jeff Israely, »The Pontiff Has a Point«, *Time*, 25. september 2006, str. 33.

skupni temelj, ki si ga delita v božanskem Logosu, in »zaradi tega velikega Logosa, te širine uma, vabimo naše partnerje k dialogu kultur«. ²

Kadarkoli kdorkoli predlaga takšno poenostavljajočo aristotelsko sredinsko rešitev izogibanja dvema skrajnostma, bi moral vsakdo, ki je seznanjen s stalinističnim pojmom Partijske linije kot pravilne poti med desničarskim (v papeževem primeru: muslimanski iracionalizem) in levičarskim odklonom (brezbožni sekularizem), reagirati skrajno sumničavo – tj., ob tem je treba dodati vsaj dvoje. Prvič, papeževe pripombe, ki so povzročile izgrede med muslimani, je treba brati skupaj z njegovimi pripombami, izrečenimi teden dni pred tem, o »iracionalnosti« darvinizma. Papež je odstavil očeta Geoga Coyna z njegove pozicije direktorja Vatikanskega observatorija, potem ko je ta ameriški jezuitski duhovnik večkrat nasprotoval papeževemu zagovarjanju teorije o »umnem načrtu«, ki v bistvu podpira idejo o stvaritvi »Adama in Eve«. Papež prej zagovarja umni načrt, ki trdi, da bog usmerja proces evolucije, kot izvirno teorijo Charlesa Darwina, po kateri se vrste razvijajo skozi naključne, nenačrtovane procese genetičnih mutacij in preživetja najbolj prilagojenih. Oče Coyne je, prav nasprotno, odkriti podpornik Darwinove teorije, pri čemer dokazuje, da je slednja združljiva s krščanstvom. V *Resnici in toleranci* je papež zapisal:

Vprašanje je, ali je realnost ustvarjena na osnovi naključja in nujnosti ter tako iz tistega, kar je iracionalno; tj., ali je um, ker je naključni stranski proizvod iracionalnosti oziroma ker lebdi v oceanu iracionalnosti, konec koncev prav tako nesmiseln; ali ostaja načelo, ki predstavlja temeljno prepričanje krščanske vere in njene filozofije, resnično. *In principio erat Verbum* – ob nastanku vseh stvari se nahaja ustvarjalna moč uma. Krščanska vera, tako sedaj kot takrat, predstavlja izbiro v prid prioritete uma in racionalnosti.

To je potem prva opredelitev, ki jo je treba dodati: »um«, o katerem papež govori, je Um, za katerega je Darwinova teorija evolucije (in konec koncev sama moderna znanost, za katero je trditev o naključnosti univerzuma, prekinitvev z aristotelsko teleologijo, konstitutiven aksiom), »iracionalna«. »Um«, o katerem govori papež, je pred-moderni teleološki Um, dojemanje univerzuma kot harmonične Celote, v katerem vse služi višjemu namenu. (Zaradi tega so, paradokсно, papeževe pripombe zameglile ključno vlogo krščanske teologije pri rojstvu moderne znanosti: kar je tlakovalo pot moderni znanosti, je bila prav »voluntaristična« ideja, kot sta jo, med drugimi,

² *Ibid.*

razvila Duns Scotus in Descartes, da Boga ne omejujejo nobene večne umne resnice. Drugače rečeno, medtem ko je navidezno dojetje znanstvenega diskurza v tem, da je znanstveni diskurz čistega opisa faktičnosti, se paradoks nahaja v sovpadanju gole faktičnosti in radikalnega voluntarizma: faktičnost lahko vztraja kot nesmiselna, kot nekaj, kar »pač je, kot je«, samo če jo na skrivaj podpira samovoljna božja volja. Ravno zato je Descartes utemeljuje lik moderne znanosti, zato ker je celo najbolj osnovna matematična dejstva, kot je $2+2=4$, naredil odvisna od samovoljne božje volje: dva in dva je štiri, ker je Bog tako hotel, brez prikrite nepregledne verige razlogov za tem. Ta brezpogojni voluntarizem je, celo v matematiki, opazen v njenem aksiomatskem značaju: začnemo s samovoljnim postavljanjem serij aksiomov, iz česar bi naj potem vse drugo sledilo.) – Druga opredelitev: toda ali je islam dejansko tako »iracionalen«, ali dejansko slavi popolnoma transcendentnega/iracionalnega Boga nad umom? V isti številki revije *Time*, v kateri je Israely objavil svojo hvalo papežu, je zelo zanimiv intervju z iranskim predsednikom Mahmoudom Ahmadinedžadom, ki zagovarja natanko isto enotnost uma (logike) in duhovnosti. Na vprašanje, kaj bi hotel vprašati Busha v javni razpravi med njima, ki jo je predlagal, je Ahmadinedžad odgovoril:

Vprašal bi ga, ali so racionalizem, duhovnost in humanitarizem in logika – ali so to pogubne reči za človeška bitja? Čemu sploh ustvarjati konflikt? Zakaj naj bi si prizadevali za sovražnost? Zakaj naj bi razvili orožja za množično uničenje? Vsi lahko ljubimo drug drugega. [...] Rekel sem, da lahko vodimo svet s pomočjo logike. [...] Težav ni mogoče rešiti s pomočjo bomb. Bombe nam danes le malo koristijo. Potrebujemo logiko.³

In, dejansko je, iz zornega kota islama, krščanstvo kot religija Ljubeznivosti, ki ni zadosti »racionalna«: njegovo osredotočenje na ljubezen naredi boga preveč človeškega, pristranskega, v podobi Kristusa, ki poseže v stvaritev kot angažiran in bojevit lik, ki dopušča svoji strasti, da preplavi logiko stvarnika in gospodarja univerzuma. Muslimanski bog je, nasprotno, resnični bog Uma; je popolnoma transcendenten – ne v pomenu površne iracionalnosti, temveč v pomenu vrhovnega Stvarnika, ki ve in usmerja vse in tako ne rabi biti vpleten v zemeljska naključja s pristransko strastjo. Mohammad Bouyeri, islamist, ki je ubil nizozemskega režiserja Thea van Gogha, je v

³ »We Do Not Need Attacks«, *Time*, 25. september 2006, str. 24–25.

svojem pismu, ki ga je z nožem zabodel v van Goghovo telo, napisal Hirshi Aliju:

Ti, kot neveren fundamentalist, seveda ne verjameš, da obstaja Višja Sila, ki upravlja univerzum. V svojem srcu, s katerim zavračaš resnico, ne verjameš, da se moraš nasloviti na to Višjo Silo in jo prositi za dovoljenje. Ne verjameš, da je tvoj govor, s katerim zavračaš Usmerjanje te Višje Sile, podložen Njegovim zakonom.⁴

Ta ideja, glede na katero naša lastna dejanja nasprotovanja bogu usmerja sam bog, je v krščanstvu nemisljiva. Nič čudnega torej, da islam veliko lažje sprejme (za našo zdravo pamet) paradoksen rezultat moderne fizike: pojem vse-obsegajoče racionalne ureditve, ki je v nasprotju z našim zdravim razumom. Logika, na kateri temelji islam, je logika racionalnosti, ki je lahko nenavadna, vendar ne dopušča nobene izjeme, medtem ko je logika, na kateri temelji krščanstvo, logika »iracionalne« izjeme (nedoumljive božje skrivnosti), ki podpira našo racionalnost – oziroma, kot je to rekel G. K. Chesterton, krščanski nauk »ni zgolj odkril zakona, temveč je predvidel tudi izjeme«⁵: samo izjema je tista, ki nam dopušča, da dojamemo čudež univerzalnega pravila. In po Chestertonu isto velja za naše racionalno razumevanje univerzuma:

Vsa skrivnost mysticizma je v naslednjem: da lahko človek razume vse s pomočjo tistega, česar ne razume. Morbidni logik skuša narediti vse razumljivo, a uspe vse narediti za skrivnostno. Mistik dopušča eni stvari, da je skrivnostna, in vse ostalo postane razumljivo. [...] Tista ustvarjena reč, na katero ne moremo gledati, je tista reč, v luči katere gledamo vse ostale. Kot opoldansko sonce, mysticizem opiše vse drugo skozi plamen svoje lastne zmagovalne nevidnosti.⁶

Chestertonov namen je tako *rešiti um s pomočjo vztrajanja na njegovi utemeljujoči izjemi*: če um oropamo za to, se izrodi v slepi samo-destruktivni skepticism, na kratko: v popolni *iracionalizem* – oziroma, kot to rad ponavlja Chesterton: če ne verjameš v boga, boš kmalu pripravljen verjeti čemurkoli, vključno najbolj praznovernim neumnostim o čudežih ... To je bil Chestertonov osnovni vpogled in prepričanje: da je bila iracionalnost po-

⁴ Dosegljivo na: <http://www.militantislammonitor.org/article/id/320>.

⁵ G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, Ignatius Press, San Francisco 2001, str. 105.

⁶ *Ibid.*, str. 33.

znega 19. stoletja nujna posledica napada razsvetljskega racionalizma na religijo:

Veroizpovedi in križarske vojne, hierarhije in grozovita preganjanja niso bila organizirana, kot se nevede trdi, za zatrtje uma. Organizirani so bili zaradi težavne obrambe uma. Človek je nagonsko vedel, da če enkrat močno podvomimo v reči, bi lahko najprej podvomili v um. Avtoriteta duhovnikov, da dajo odvezo, avtoriteta papežev, da določijo avtoriteto, celo inkvizitorjev, da ustrahujejo: to so bile vse samo temačne obrambe, zgrajene okrog ene osrednje avtoritete, bolj nedokazljive, bolj nadnaravne od vseh – avtoritete človeka, da misli. [...] Kolikor izgine religija, izgine tudi um.⁷

Tukaj vendarle naletimo na Chestertonovo usodno omejitev, omejitev, ki jo je sam premagal, ko je, v svojem čudovitem prispevku o Jobovi knjigi, pokazal, zakaj mora bog ošteti svoje lastne branilce, »mehanske in nadute Jobove tolažilce«:

Mehanski optimist si odkrito prizadeva upravičiti univerzum na osnovi tega, da je univerzum umen in nepretrgan vzorec. Opozarja na to, da je privlačnost sveta v tem, da ga lahko vsega razložimo. To je ena poanta, če lahko tako rečem, po kateri je bog, po drugi strani, že skorajda nasilno ekspliciten. Bog dejansko pravi, da če obstaja kaj lepega o svetu, kolikor zadeva človeka, je to, da ga ni mogoče razložiti. Vztraja pri nerazložljivosti vsega. »Ali imaš dež očeta? [...] Iz čigavega telesa prihaja led?« (Job 38,28f). Gre še dlje, in vztraja na pozitivni in očitni nespametnosti stvari; »da pada dež na zemljo, kjer ni ljudi, na puščavo, ki v njej ni človeka?« (Job 38,26) [...] Da prestraši človeka, postane bog za trenutek bogokleten; lahko bi skorajda rekli, da bog postane za trenutek ateist. Pred Jobom razvije dolg pregled ustvarjenih reči, konja, orla, krokarja, divjega osla, pava, noja, krokodila. Vsakega od njih opiše tako, da zveni tako kot pošast, ki se sprehaja pod soncem. Celota je vrsta psalma ali rapsodije občutka čudeža. Stvarnik vseh stvari je osupel nad stvarmi, ki jih je Sam ustvaril.⁸

Bog tako tukaj ni nič več čudežna izjema, ki jamči normalnost univerzuma, nerazločljivi X, ki nam omogoča, da razložimo vse drugo; njega sama je, prav nasprotno, prevzel prekipevajoči čudež njegove Stvaritve. Če

⁷ *Ibid.*, str. 39.

⁸ G. K. Chesterton, »Introduction to Book of Job«, dosegljivo na spletu [on line].

si zadevo pogledamo od blizu, ni v našem univerzumu ničesar normalnega – vse, vsaka majhna stvar, ki je, je čudežna izjema; vsaka normalna stvar je, gledano iz prave perspektive, pošastnost. Konjev, recimo, ne bi smeli imeti za normalne in samoroge kot čudežno izjemo – celo konj, najbolj običajna stvar na svetu, je neverjetni čudež. *Ta bogokletni bog je bog moderne znanosti, saj moderno znanost ohranja ravno takšna drža čudenja nad najbolj očitnim.* Na kratko rečeno, moderna znanost je na strani »verjetja v vse«: ali ni ena izmed lekcij teorije relativnosti in kvantne fizike ta, da moderna znanost spodkoplje naše najbolj osnovne naravne drže in nas prisili, da verjamemo (sprejmemo) najbolj »nesmiselne« stvari? Pri pojasnitvi te uganke si lahko ponovno nekoliko pomagamo z Lacanovo logika ne-Vsega.⁹ Chesterton se očitno zanaša na »moško« stran univerzalnosti in njeno konstitutivno izjemo: vse se pokorava naravni vzročnosti – z izjemo boga, osrednje skrivnosti. Logika moderne znanosti je, prav nasprotno, »ženska«: prvič, je materialistična, pri čemer sprejema aksiom, da naravni vzročnosti ne uhaja nič, česar ne bi mogli razložiti z racionalno razlago. Pa vendar je druga plat tega materialističnega aksioma, da »ni vse, kar se pokorava naravnim zakonom, racionalno« – ne v pomenu, da »obstaja nekaj iracionalnega, nekaj, kar ubeži umni vzročnosti«, temveč v pomenu, da je »celota« samega umnega vzročnega reda nezadostna, »iracionalna«, ne-vsa. Zgolj to ne-vse jamči pravo odprtost znanstvenega diskurza presenečenjem, vznikom »nemisljivega«: kdo bi si lahko v 19. stoletju predstavljal reči, kakršna je teorija relativnosti ali kvantne fizike?

Katoliška cerkev je bila, vse od Chestertona do papeža Janeza Pavla II., ki je odobral tako evolucionizem – z izjemo edinstvenega trenutka, ko bog podeli ljudem nesmrtno dušo – kot sodobno kozmologijo – z izjemo nedoumljive singularnosti Velikega Poka, točke, v kateri so naravni zakoni suspendirani (zato je rotil znanstvenike, naj skrivnost Velikega Poka pustijo pri miru), zaradi tega praviloma vedno na strani zdravorazumskega realizma in vseobče naravne razlage. Nič čudnega, da številni neo-tomisti opažajo nenavadno podobnost med njihovo lastno ontologijo in ontologijo dialektičnega materializma, saj obe zagovarjata verzijo naivnega realizma (objekti, ki jih zaznavamo, dejansko obstajajo tam zunaj, neodvisno od našega zaznavanja).¹⁰

⁹ Glede logike ne-Vsega, gl.: Jacques Lacan, *Knjiga XX. Še (1972–73)*, prev. Miran Božovič in dr., Analecta, Ljubljana 1985.

¹⁰ Tukaj, celo tako veličastna osebnost, kot je Lenin, NI bila materialist: ko Lenin v *Materializmu in empiriokriticizmu*, kot so že opazili njegovi kritiki, predlaga kot minimalno definicijo materializma trditev o zunanji »objektivni« realnosti, ki obstaja neodvisno od naših misli, pušča odprte (ker se zanaša na znanstveni napredek, ne na filozofijo) vsa-

Zaradi tega imata tako katolicizem kot dialektični materializem takšne težave z »odprto« ontologijo kvantne mehanike. Drugače rečeno, kako naj razložimo njeno tako imenovano »načelo negotovosti«, ki nas ovira pri doseganju popolne vednosti o delcih na kvantni ravni (določanja hitrosti *in* položaja delca)? To načelo negotovosti po Einsteinu dokazuje, da kvantna fizika ne preskrbi popolnega opisa realnosti, da morajo obstajati neke neznane značilnosti, ki jih njen konceptualni aparat zgreši. Heisenberg, Bohr in drugi so, prav nasprotno, vztrajali, da ta nepopolnost naše vednosti o kvantni realnosti napoteva na nenavadno nezadostnost same kvantne realnosti, trditev, ki vodi k presenetljivo nenavadni ontologiji. Ko hočemo simulirati realnost znotraj umetnega (virtualnega, digitalnega) medija, nam ni treba iti do konca: moramo zgolj proizvesti značilnosti, ki naredijo podobo realistično z gledalčevega zornega kota. Če, recimo, obstaja hiša v ozadju, nam s pomočjo programa ni treba oblikovati celotne notranjosti hiše, ker pričakujemo, da udeleženec ne bo hotel vstopiti v hišo; oziroma, oblikovanje virtualne osebe v tem prostoru lahko omejuje njegova zunanost – ni potrebno, da se obremenjujemo z notranjimi organi, kostmi itd. Treba je samo instalirati program, ki bo takoj zapolnil to vrzel, če bo udeleženčeva dejavnost to zahtevala (recimo, če bo z nožem zarezal globoko v telo virtualne osebe). Podobno je, ko se premikamo skozi dolg tekst na računalniškem ekranu: predhodne in kasnejše strani pred tem, preden pogledamo nanje, ne obstajajo; na isti način lahko, ko simuliramo virtualni univerzum, mikroskopske strukture objektov pustimo prazne, in če so zvezde na obzorju videti nejasne, se nam ni treba obremenjevati s tem, da jih oblikujemo na način, kako naj bi bile videti od blizu, saj nihče ne bo šel tja gor, da bi si jih tako ogledal. Resnično zanimiva ideja pri vsem tem je, da lahko kvantno nedoločeno, na katero naletimo, ko preiskujemo najbolj podrobne sestavine našega univerzuma, beremo na točno isti način, kot potezo omejene ločljivosti našega simuliranega sveta, npr. kot znak ontološke nepopolnosti same realnosti (oziroma tega, kar doživljamo kot samo realnost). Drugače rečeno, predstavljajmo si boga, ki je ustvaril svet za nas, njegove človeške prebivalce, da v njem prebivamo – njegova naloga

bi lahko bila olajšana s tem, da bi svet opremil le s tistimi deli, za katere morajo vedeti njegovi prebivalci. Na primer, mikroskopska struktura notranjosti Zemlje lahko ostane prazna, vsaj dokler se nekdo ne odloči, da bo dovolj globoko kopal, v tem primeru bi lahko bile nadrobnosti

kršne nadaljnje določitve te realnosti. Toda ali ni, glede na ta kriterij, Platonov idealizem materialističen, ker ideje konec koncev obstajajo neodvisno od naših misli? Jasno je, da je po Leninu zavest, ki »odraža« zunanjo realnost, Izjema.

po potrebi na hitro vstavljene. Četudi so najbolj oddaljene zvezde nejasne, se jim nihče ne bo sploh kdaj dovolj približal, da bi opazil, da je nekaj narobe.¹¹

Ideja je, da je bil bog, ki je ustvaril – »programiral« naš univerzum, preveč len (oziroma je prej podcenil našo – človeško – inteligenco): menil je, da mi, ljudje, ne bomo uspeli v raziskovanju strukture narave onstran ravni atomov, zato je programiral Matrico našega univerzuma samo na ravni njegove atomske strukture – onstran tega je preprosto pustil zadeve nerazločne, kot hišo, katere notranjost v računalniški igrici ni programirana.¹² Pa vendar, ali je teološko-digitalni način edini način, kako brati ta paradoks? Lahko ga beremo kot znak, da že živimo v simuliranem univerzumu, toda tudi kot znamenje ontološke nepopolnosti same realnosti. V prvem primeru je ontološka nepopolnost predstavljena v epistemološko nepopolnost, nepopolnost je npr. dojeta kot učinek dejstva, da je druga (skrivnostna, toda popolnoma resnična) moč, sestavila našo realnost kot simuliran univerzum. Resnično težko pa je sprejeti drugo izbiro, ontološko nepopolnost same realnosti. Drugače rečeno, kar neposredno nastopi, je mogočen zdravorazumski očitek: toda kako lahko ta ontološka nepopolnost velja za samo »realnost? Ali realnosti ne *določa* njena ontološka popolnost?¹³ Če realnost »dejansko obstaja tam zunaj«, MORA biti popolna »vse do konca«, sicer se ukvarjamo s fikcijo, ki zgolj »visi v zraku«, kot pojavi, ki niso pojavi substancialnega Nekaj. Natanko v tej točki vstopi kvantna fizika in nam ponudi model, kako naj mislimo (ali si vsaj predstavljamo) takšno »odprto« ontologijo. Alain Badiou je formuliral to isto idejo v svojem pojmu čistega mnoštva kot temeljne ontološke kategorije: realnost je mnoštvo množtev, ki ne morejo nastati ali

¹¹ Gl.: Nicholas Fearn, *Philosophy. The Latest Answers To the Oldest Questions*, Atlantic Books, London 2005, str. 77.

¹² *Ibid.*, str. 77–78.

¹³ Nasprotovanje temu pojmu ontološke popolnosti določa Heglov idealizem: njegovo jedro se nahaja v zatrjevanju, da je končna (dokončna, pozitivno-substančna) realnost na sebi prazna, nedosledna, samo-ukinjajoča. Vendar iz tega ne sledi, da je ta realnost zgolj senca, drugotni odraz itd. neke višje realnosti: obstaja *zgolj* ta realnost in »nadčutno je pojav kot pojav«, npr., samo gibanje samo-ukinjanja te realnosti. Torej dejansko preidemo »od nič skozi nič do nič«: izhodišče, neposredna realnost, razvije svojo ničnost, razveljavi samo sebe, zanika samo sebe, toda ničesar ni za tem ... Zaradi tega Hegla ne moremo umestiti glede na protislovje med transcendenco in imanenco: njegova pozicija je pozicija *absolutne imanence transcendence*. Drugače rečeno, njegovo stališče lahko dojamemo zgolj v časovnem premiku: prvič, nekdo zagovarja transcendenco (na apopatičen način) – imanentna/neposredna pozitivna realnost ni vse, treba jo je zanikati/premagati, kaže onstran sebe; to premaganje je postavljeno kot resnično imanentno: to, kar je onstran neposredne realnosti, ni druga višja realnost, temveč gibanje njene negacije kot take.

biti sestavljena iz določenih oblik (ali zvedena na določene oblike) Enih kot njihovih osnovnih (»atomskih«) sestavin. Mnoštva niso pomnožitve Enega, so nezvedljiva mnoštva, zaradi česar njihovo nasprotje ni Eno, temveč nič, ontološka praznina: ne glede na to, kako daleč napredujemo v naši analizi množtev, nikoli ne dosežemo nične-stopnje njihovih enostavnih sestavin – edino »ozadje« množtev je tako nič, praznina.¹⁴ V tem se nahaja Badioujev ontološki preboj: izvorno protislovje ni protislovje Enega in Niča, temveč protislovje Niča in množtev – Eno nastopi kasneje. Celó bolj radikalno rečeno, ker samo Ena povsem »dejansko obstajajo«, so mnoštva in Nič ista stvar (ne *ena in ista stvar*): Nič »je« mnoštva brez Enih, ki bi lahko jamčili njihovo ontološko konsistenco. Ta ontološka odprtost nam omogoča, da se približamo na nov način Kantovi drugi antonomiji čistega uma, katere teza je: »Vsaka sestavljena substanca v svetu sestoji iz enostavnih delov, in sploh obstaja zgolj enostavno ali tisto, kar je iz tega sestavljeno.«¹⁵ Naj navedemo Kantov dokaz:

Kajti, privzemimo, da sestavljene substance ne sestojijo iz enostavnih delov: tedaj bi, če bi v mislih ukiniti [*aufheben*] vso sestavo, ne bilo nobenega sestavljenega dela, in (ker ni nobenih enostavnih delov) bi ne ostal tudi noben enostavni del, zato je sploh ne ostane čisto nič, torej ne more biti nobene substance. Bodisi je torej nemogoče v mislih ukiniti vso sestavo bodisi mora po taki ukinitvi preostati nekaj obstoječega brez vsake sestave, tj. enostavno. V prvem primeru pa bi sestavljeno spet ne sestojilo iz substanc (ker je pri teh sestava zgolj nek naključni odnos substanc, brez katerega morajo ti obstajati kot po sebi samostojna bitja). Ker je torej v tem primeru to v protislovju s predpostavko, preostane le drugo: da namreč substancialno sestavljeno v svetu obstaja iz enostavnih delov.

Iz tega neposredno izhaja, da so reči sveta skupaj enostavna bitja, da je sestava zgolj neko zunanje stanje le-teh, in da četudi elementarnih substanc nikoli ne moremo popolnoma izpostaviti in izolirati, jih mora um misliti kot prve subjekte vseh sestav in s tem, še pred slednjimi, kot enostavna bitja.¹⁶

Kaj če, vseeno, sprejmemo sklep, da konec koncev »nič obstaja«? Takšna poteza, četudi jo Kant zavrača kot očitni nesmisel, ni tako ne-kantovska, kot

¹⁴ Glej: Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1989.

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, v: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, IV, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, str. 420, (B 462, 464/A 434, 436).

¹⁶ *Ibid.*

je videti na prvi pogled: na tem mestu bi lahko ponovno uporabili Kantovo razlikovanje med negativno in neskončno sodbo. Trditev »materialna realnost je vse, kar obstaja« lahko zanikamo na dva načina, v obliki »materialna realnost *ni vse, kar obstaja*« in »materialna realnost *je ne-vse*«. Prva negacija (predikata) vodi k standardni metafiziki: materialna realnost ni vse, obstaja druga, višja, duhovna realnost ... Ta negacija je, kot takšna, v skladu z Lacanovimi formulami seksuacije, lastnim pozitivni trditvi »materialna realnost je vse, kar obstaja«: kot njegova konstitutivna izjema utemeljuje njegovo občost. Če, vseeno, zagovarjamo ne-predikat in rečemo »materialna realnost *je ne-vse*«, to samo zatruje ne-Vse realnosti, ne da bi impliciralo na kakršnokoli izjemo – paradokсно, lahko bi tako trdili, da je »materialna realnost *je ne-vse*«, NE »materialna realnost je vse, kar obstaja«, resnična formula materializma.

Ali nam ta ontološka »nejasnost« realnosti prav tako ne omogoča novega pristopa k modernizmu v slikarstvu? Ali niso »madeži«, ki zabrišejo transparentnost realističnega prikaza, ki se vsilijo KOT madeži, ravno indikacija, da so obrisi vzpostavljene realnosti nejasni, da se približujemo pred-ontološki ravni zabrisane proto-realnosti. V tem se nahaja ključni premik, ki ga mora opraviti gledalec: madeži niso ovire, ki preprečijo naš neposredni dostop do predstavljene realnosti, so ravno nasprotno »bolj realni od realnosti«, nekaj, kar od znotraj spodkoplje ontološko konsistentnost realnosti oziroma, povedano s staromodnimi filozofskimi izrazi, njihov status ni epistemološki, temveč ontološki.

Morda bi se lahko v tem duhu tudi lotili standardnega problema, kako združiti vzročni opis dogodka z njegovim tolmačenjem kot svobodnim človeškim dejanjem: kje je, v mreži naravne nujnosti, prostor za svobodo? Je »teleološka« vzročnost motivacije (nekaj sem naredil, ker sem namerala doseči nek cilj) zgolj nek sopojav, miselni prevod procesa, ki je lahko (tudi) polno opisan na čisto fizični ravni naravnega determinizma, oziroma ali takšna »teleološka« povzročitev dejansko poseduje svojo lastno moč in zapolni zev v neposredni fizični vzročnosti? Osnovna premisa tukaj je, da vzročnost naravne nujnosti sega »vse do konca« – je, kakorkoli že, raven popolnoma determinističnega obnašanja elementov dejansko nična-raven ontološke strukture realnosti? Kaj je potem z lekcijo kvantne fizike, glede na katero se pod trdno materialno realnostjo nahaja raven kvantnih valovanj, kjer determinizem odpove? Na ta način bi lahko trdili, da nedoločenost, ki jo je odkrila kvantna fizika, odpre prostor, znotraj katerega lahko »višja raven« teleološke vzročnosti določi »nižjo raven« materialnih dogodkov, ne da bi se pri tem opirali na kakršnekoli duhovne pojme moči naših duhov, da čarobno suspendirajo naravno vzročnost.

Glede strahu, da bodo znanosti, ki se ukvarjajo z možgani, dokazale, kako smo mi, ljudje, v realnosti zgolj nevro-biološki mehanizmi, kako pod površino našega pojavnega (samo)izkustva »ni nikogar«, bi lahko popolnoma predpostavili ta strah in se izognili prvotni idealistični prevari, ki nas sili, da substancializiramo našo zavest v neki določeni sestavini realnosti (past, v katero se je David Chalmers ujel na zgleden način). Dejansko ni nič »zadaj«, saj je zavest popolnoma pojavna: trenutek, ko postavimo v oklepaje pojavno raven (samo)zavedanja in omejimo same sebe na »realnost«, zavest po definiciji izgine. Kakor če bi si od blizu ogledali mavrico, zato da bi v realnost umestili nek skrivnostni X, ki ustreza »mavrici na sebi« ... Zavest nas tako sooči s težko nalogo razumeti dejanskost, (kvazi)vzročno moč pojava kot takega.

Edina prava alternativa tej ontološki nejasnosti ni nič manj paradokсна ideja, da, na določeni točki, neskončni napredek deljenja realnosti v njene sestavine doseže svoj konec, ko delitev ni nič več delitev na 2 (ali več) dela/nekaj, temveč delitev na del (nekaj) in nič. To bi bil dokaz, da smo dosegli najbolj osnovno sestavino realnosti: ko je lahko nekaj nadalje deljeno na nekaj in nič. – Ali ti dve opciji ne napotevata ponovno na Lacanove »formule seksuacije«, pri čemer je opcija nezvedljivega mnoštva »ženska«, delitev zadnjega izraza na nekaj in nič pa »moška«? Nadalje, ali, če lahko dosežemo točko zadnje delitve (in tako dokončnega 1, zadnjo sestavino realnosti), potem ni nobene »stvaritve« v pravem pomenu besede, nič zares novega ne nastane, zgolj (ponovne)kombinacije obstoječih elementov, medtem ko ženska »nejasnost« realnosti odpira prostor za pravo stvaritev? Osnovna težava tukaj je: kako preidemo od mnoštva-ki-je-Nič do vznika Enega? Je to, da je Eden mnoštvo, ki »zastopa nič«, npr., je to, da Eden obstaja zgolj na ravni re-prezentacije?

Lahko bi dokazovali, da je ateizem resnično misljiv zgolj znotraj mono-teizma: prav ta zvedenost mnogih (bogov) na enega (boga) je tista, ki nam omogoči, da neposredno soočimo 1 in 0, npr., da zbrisemo 1 in tako dobimo 0.¹⁷ To dejstvo so pogosto opazili, vendar so ga po pravilu imeli za dokaz, da se ateizem ne more postaviti na svoje lastne noge, da lahko le vegetira v senci krščanskega monoteizma:

Ateisti pravijo, da hočejo sekularen svet, toda svet, ki ga določa odsotnost krščanskega boga, je še vedno krščanski svet. Sekularizem je kot neomadeževanost pogoj, ki je določen s tistim, kar zanika. Če ima

¹⁷Ta uvid dolgujem Stathisu Gourgourisu, Columbia University.

ateizem bodočnost, je lahko le v krščanskem prepovedu; toda dejansko se krščanstvo in ateizem nagibata drug k drugemu.¹⁸

Kaj pa če ta dokaz obrnemo: kaj če sorodnost med monoteizmom in ateizmom ne dokazuje tega, da je ateizem odvisen od monoteizma, temveč da sam monoteizem vnaprej predvidi ateizem znotraj polja religije – njegov Bog je prav od (judovskega) začetka mrtev bog, v nedvomnem nasprotju s poganskimi bogovi, ki izžarevajo vesoljsko vitalnost. Kolikor je resnični materialistični aksiom zatrjevanje prvotnega mnoštva, je lahko Eno, ki predhodi temu mnoštvu, le sam nič. Nič čudnega torej, da se samo v krščanstvu – kot edinem resnično doslednem monoteizmu – sam bog v trenutku spremeni v ateista.

Kaj je potem prava ateistična drža? Seveda ne nenehen obupan boj zoper teizem – a tudi ne preprosta brezbriznost do vere. Drugače rečeno, kaj pa če se naj, v neke vrste negaciji negacije, resnični ateizem vrne k verovanju (veri?), ter jo, ne da bi se skliceval na boga, zatrdi – samo ateisti lahko resnično verjamejo, edino resnično verovanje je verovanje brez podpore v avtoriteti neke predpostavljene podobe »velikega Drugega«. Te tri pozicije (teizem, negativni in pozitivni ateizem) prav tako lahko razumemo glede na Kantovo triado pozitivne, negativne in neskončne sodbe: medtem ko je lahko pozitivna izjava »Verjamem v boga« zanikana kot »Ne verjamem v boga«, si lahko tudi zamislimo neko vrsto »neskončne« negacije, ne toliko »Verjamem v neboga« (kar bi bilo bližje negativni teologiji), temveč prej nekaj kot »nevero«, čisto obliko verovanja, oropano svoje substancializacije – »nevera« je še vedno oblika verovanja, kot nesmrtnost, ki, kot živi mrtvec, ostaja mrtva.

¹⁸ John Gray, *Straw Dogs*, Granta, London 2003, str. 126–7.