

Gud, metafysik och ontoteologi

JACOB ASTUDILLO

Jacob Astudillo är masterstudent i religionsfilosofi vid Lunds universitet.

jacob.astudillo@gmail.com

”Ge mig en fast punkt och jag ska rubba jorden.” Dessa ord, som har tillskrivits Arkimedes (287–212 f.Kr.), har gått från att ha handlat om hävstångsprincipen till att beskriva vikten av att ha en objektiv kunskap om verkligheten. René Descartes (1596–1650) hänvisade till denna arkimediska punkt när han i sitt filosoferande ville söka sig fram till en kunskap som var ”säker och orubblig”.¹ Det ter sig värdefullt, åtminstone rent praktiskt sett, med primära principer mot vilka vi kan mäta våra kunskaper, för-santhållanden och värderingar. Hos Aristoteles (384–322 f.Kr.) – såväl som hos efterföljande skolastiska filosofer – har sökandet efter sådana principer präglats av sökandet av varats mest grundläggande beståndsdelar, och denna verksamhet kallas metafysik. Denna filosofiska disciplin är dock inte högt ansedd i våra dagar,² och en mycket inflytelserik kritiker av den aristoteliska varafilosofin har varit Martin Heidegger (1889–1976). För honom har den västerländska metafysikens stora misstag varit att glömma skillnaden av varat och varandet. Varat är vad som gör tingen närvarande för oss, det varande är de närvarande tingen. Enligt Heidegger har metafysiken misstagit varat för det varande, och han menar att sökandet efter varat är

1. René Descartes, ”Ur *Betraktelser över den första filosofin*”, i Konrad Marc-Wogau (red.), *Filosofin genom tiderna: Texter. 1600-talet, 1700-talet*, Stockholm 1992, 56.

2. Jean Grondin, *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*, New York 2012, xviii, försöker dock ge den en viss äreräddning genom att hävda att metafysik bör ses som ett sätt att förstå världen och ens upplevelser snarare än en bestämd lära.

kontextbundet.³ Detta innebär att sökandet efter varat som sådant alltid är ofullständigt och att de som vill fastställa fasta metafysiska principer en gång för alla alltid kommer att missta varat för varandet, eftersom varat som sådant inte låter sig fångas i fasta kategorier.

Vidare menar Heidegger att det var skolastiken som förde in detta tänkande kring det varande (fast presenterad som varat), vilket föranleder honom att tala om metafysiken som ontoteologi. I och med att skolastikerna benämnde Gud med ett metafysiskt begrepp, gjorde Gud inträde i filosofin och teologin kopplades samman med ontologin som det som ”grundar det varande som sådant”, därav namnet ontoteologi.⁴ Kritiken mot metafysiken handlar generellt om att det är lönlöst att försöka transcendera vår egen kontext för att nå ett universellt perspektiv. Detta skulle inte endast innebära att försöken att nå ett sådant perspektiv är hopplöst illusoriska, men att teologins tillämpning av detta på Gud förminskar det gudomliga mysteriet genom att reducera det till metafysiska kategorier, till vilka man, enligt Heidegger, inte kan knäböja i vördnad eller dansa och musicera.⁵

I denna artikel ämnar jag visa på en metafysik som undviker ontoteologins fälla. Jag ska diskutera kritik mot Thomas av Aquinos (ca 1225–1274) analogilära som beskyllts för att vara en ontoteologi av John Caputo och Jean-Luc Marion, samt presentera försvar mot denna anklagelse av John Knasas och, lustigt nog, Jean-Luc Marion. I samband med detta diskuterar jag även Johannes Duns Scotus (ca 1266–1308) univocitetslära för att skilja den från Thomas lära och förtydliga Marions försvar av Thomas. Sedan kommer jag att undersöka Erich Przywaras (1889–1972) metafysik, som är en version av Thomas analogilära, och se om den undviker att vara onto-teologisk och inte läser in det gudomliga mysteriet i mänskliga kategorier, men kanske ändå uppvisar en grad av säkerhet som tillåter oss att tala om en objektiv verklighet.

Det som Heidegger och andra ”anti-metafysiker” har ägnat sig åt är att dra implikationerna av ett kantianskt perspektivskifte, vilket också kallas den kopernikanska revolutionen. För om det inte finns något utanför eller något som är otillgängligt för det mänskliga förnuftet, vad kan det finnas för universalitet för förnuftet som Immanuel Kant (1724–1804) ändå tillskrev det? För Heidegger är vi ”inkastade” i en partikulär kontext där även våra begreppsliga kategorier är färgade av vår specifika livssituation som Heidegger kallade *dasein*.⁶ Den västerländska filosofins övergivande av det universella förnuftet och dess funktion som en överstruktur för all vår för-

3. Heidegger, *Identitet och differens*, Stockholm 1996, 36.

4. Heidegger, *Identitet och differens*, 39–40, 44–45.

5. Heidegger, *Identitet och differens*, 56.

6. Martin Heidegger, *Varat och tiden*, Lund 1981, 36.

ståelse, även kallad metaberättelse,⁷ har ofta benämnts som postmodernism, men kan mycket väl ses som en förlängning av den rationalistiska kritiken mot den traditionella metafysiken, fast nu riktad till de ursprungliga kritikererna.⁸

1900-talet visade sig vara ett ödesdigert århundrade för metafysiken. Om Kants kopernikanska revolution innebar slutet för metafysiken (åtminstone i dess traditionella form) – vilket är den konventionella uppfattningen bland fackfilosofer – så har dess upprättelse inte kommit med den postmoderna vågen som i ljuset av Friedrich Nietzsche (1844–1900) och Heidegger snarare söker ett ”postmetafysiskt” sätt att närma sig verkligheten, där modernitetens ontoteologiska struktur ger vika åt ett skådande präglat av *eigentlichkeit*, det vill säga en genuin syn på världen. Ett sådant förfaringsätt har fått starkt fotfäste på flera teologiska institutioner, och de teologiska verken skrivna utifrån denna position är legio. George Pattisons bok *The End of Theology and the Task of Thinking about God* hör definitivt till den kategorin,⁹ men ett mer monumentalt försök till en postmetafysisk teologi kom redan 1982 med Jean-Luc Marions verk *Dieu sans l'être*, på engelska *God Without Being*.¹⁰

I detta verk ägnar sig Marion åt begrepp som kan sägas ha blivit några av hans käpphästar, bland annat ”avgud” och ”ikon”. Avguden är ett ting som fixeras av blicken och det är så idolen kommer till,¹¹ och därmed kommer blicken inte bortom det synliga. Problemet är inte att idolen är synlig utan att den blir uttömd av blicken tills inget annat finns kvar, man lämnar inget utrymme för det osynliga. Tinget blir till en avgud för att den determineras helt och hållet av blicken. På så sätt blir avguden även en reflektion av blicken, eller snarare det som blicken eftersträvar när den fixerar sig vid det synliga. Marion beskriver det som en sändare vars vågor sänds tillbaka till den när de stöter på ett hinder. Detta står i bjärt kontrast till ikonerna – den är också synlig förstås, men den determineras inte utifrån dess synlighet utan leder snarare till mysteriet som inte syns.¹² Ikoner i ett religiöst sammanhang brukar kallas för ”fönster mot himlen”, och det är precis detta som Marion tar vara på i det här (filosofiska) sammanhanget. Det som kännetecknar en ikon (till skillnad från en avgud) är dess genomskinlighet, att man kan

7. Jayne Svenungsson, *Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Göteborg 2004, 16.

8. Svenungsson, *Guds återkomst*, 29.

9. George Pattison, *The End of Theology and the Task of Thinking about God*, London 1998.

10. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être: Hors-texte*, Paris 1982; Jean-Luc Marion, *God Without Being: Hors-texte*, 2:a uppl., Chicago 2012.

11. Marion, *God Without Being*, 10.

12. Marion, *God Without Being*, 12, 17.

se igenom en ikon, mot en annan verklighet. Eftersom det är blicken som skapar avguden så kan ett ting potentiellt vara både en avgud och en ikon.

Hur är detta relevant för vår diskussion om metafysiken? Jo, för Marion kan det förutom fysiska avgudar även finnas metafysiska avgudar, något han kallar "begreppslig avgud".¹³ Detta är vad Heideggers tal om ontoteologi handlar om, att Guds mysterium reduceras till att bli en metafysisk princip, vare sig den kallas "det största varat" eller "alltings orsak" och så vidare. Problemet med detta ligger i att även ett sådant upphöjt vara måste föreställas utifrån de ontologiska instanser som vi uppfattar med vårt begränsade intellekt. Som Marion skriver, vad vi uppfattar är aldrig ett rent vara, utan en entitet, det vill säga ett ting.¹⁴ Gud som metafysisk princip är därför en avgud, eftersom vi har att göra med ett varabegrepp som kommer från vår omvärld och används för att förklara omvärlden. Ett sådant begrepp visar inte på en annan verklighet utan är en återspeglning av vår egen. Här är det viktigt att vara exakt: på vilket sätt används varabegreppet på skapelsen respektive på Gud? Duns Scotus är den som kanske är mest känd för att förespråka att varabegreppet ska appliceras på samma sätt mellan Gud och skapade ting, det univoka språkbruket. Detta kommer nu att förklaras närmare, för att förstå både Marions kritik och försvar av Thomas analogilära.

När ett begrepp är univokt så appliceras samma begrepp på enskilda entiteter i syfte att identifiera gemensamma egenskaper som finns i dessa entiteter. Begreppet "djur" kan appliceras både på en människa och en ko eftersom båda instanser innehar de egenskaper som faller under kategorin "djur". I fall där man applicerar begrepp på Gud och skapelsen så förespråkar Duns Scotus inte univocitet enligt exemplet jag har givit här ovan. Om vi tar Duns Scotus eget exempel med varat så är det uppenbart för honom att skapelsens vara inte är detsamma som Guds vara, då skapelsen är begränsad och Gud är oändlig. Men om vi talar om skapelsens begränsade vara och Guds oändliga vara så menar Duns Scotus att om det överhuvudtaget ska vara möjligt att jämföra de två så måste "varat" både i den begränsade och oändliga instansen vara univokt. Båda varabegreppen, begränsad och oändlig, har en komponent (även kallad *common core*) som är identisk i båda instanserna.¹⁵

Eftersom Duns Scotus utgår ifrån att vi formar våra begrepp och kunskap utifrån våra sinnen och den skapade världen så är det uppenbart att hans varabegrepp är en avgud. Visserligen menade Duns Scotus att Guds

13. Marion, *God Without Being*, 16.

14. Marion, *God Without Being*, 200.

15. John Duns Scotus, *Philosophical Writings: A Selection*, Indianapolis, IN 1987, 5.

varabegrepp endast är menat som ett logiskt verktyg och inte att beskriva hur Gud verkligen är,¹⁶ men detta understryker endast Marions poäng.

Det finns dock andra alternativ till det univoka språkbruket, och här kommer vi till det analoga språkbruket som Thomas av Aquino förespråkade. Ett analogt begrepp uttrycker inte gemensamma egenskaper mellan två instanser utan egenskaper som är olika men som i vissa avseenden har en del likheter. Marions ursprungliga anklagelse var att även Thomas analoga varabegrepp var en metafysisk avgud och därmed en ontoteologi. Nu är hans position, tillsammans med andra, att univocitetsdraget inom thomismen är något som smugit sig in från Duns Scotus i den efterföljande skolastiska traditionen,¹⁷ i synnerhet hos barockskolastikern Francisco Suárez,¹⁸ men att den inte var Thomas egen position.

Men låt oss börja med den ursprungliga anklagelsen. För Marion var Thomas fatala misstag att han hade ändrat ordningen på Pseudo-Dionysios hierarki över gudomliga attribut, och prioriterat varat över godheten. Därmed hade han då börjat vända sig från den kristna uppenbarelsens Gud som är kärlek till en konstruktion av en metafysisk idol,¹⁹ och eftersom ett sådant varabegrepp endast kan vara univokt accepterar Thomas därmed ett (mänskligt konstruerat) koncept som Gud,²⁰ något som Brian Shanley påpekar i sin artikel. En dialog startade mellan Marion och franska thomister och snart började Marion att revidera sin syn på Thomas.²¹ I Marions förord till 1991 års utgåva av hans bok står det att Thomas varabegrepp för Gud (gudomligt *esse*) skiljer sig från varabegreppet inom metafysiken (*ens commune*),²² vilket öppnar för att Thomas varabegrepp inte är en ontoteologi. Men den stora vändningen kom 1994, då Marion höll ett föredrag på en konferens om Thomas, vilket året därpå publicerades i *Revue thomiste* och som sedan har inkluderats i senare upplagor av *God Without Being*. Jag ska

16. Forskarna är dock oense om huruvida Duns Scotus endast såg univocitet som verkbar inom logiken. Se Domenic D’Ettore, *Analogy after Aquinas: Logical Problems, Thomistic Answers*, Washington, DC 2019, 26–29.

17. Brian Shanley, ”St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 60 (1996), 619. För en historisk överblick av tolkningen av Thomas analogilära, se Hampus Lyttkens, *The Analogy between God and the World: An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952, 205–243; Joshua P. Hochschild, *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan’s De Nominum Analogia*, Notre Dame, IN 2010, 17–22.

18. Marion, *God Without Being*, 209.

19. Till exempel menar Marion, *God Without Being*, 32–33, att Thomas identifierar Gud med ett koncept i slutet av alla hans gudsbevis i *Summa Theologiae* I, q.2, a.3.

20. Marion, *God Without Being*, 80.

21. Shanley, ”St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion”, 617–618.

22. Marion, *God Without Being*, xxv.

ta upp några punkter därifrån som är viktiga, men först vill jag introducera John Caputos heideggerianska kritik.

Flera thomister, bland annat Étienne Gilson (1884–1978), har varit angelägna om att fria Thomas från anklagelsen om ontoteologi. Caputo är inte en av dessa och argumenterar för sin sak i boken *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*, där han kritiserar Thomas tänkande utifrån ett heideggerianskt perspektiv. För Caputo hjälper det föga att man skiljer Guds *esse* från skapelsens *ens commune*, eftersom Thomas förståelse av *esse* är en akt av varat som skiljer sig från den grekiska förståelsen av akt som närvaro, det som får tingen att skina och som uppenbarar dem. Caputo hävdar dock att Thomas förståelse av akt (*actus*) endast är att det betecknar det verkliga och beskriver något som har en (tyst) objektiv närvaro, något som endast ”finns där”.²³ Thomas förväxlar därför ”Varat” med den ontiska verkligheten och hans metafysik undgår därför inte anklagelsen om att vara en ontoteologi. John Knasas kritiserar denna uppfattning och menar att varat som närvaro är något som framträder i Thomas epistemologi.²⁴ Vi får förståelse om andra ting genom att deras form blir närvarande i vårt intellekt. Det som intellektet uppfattar genom abstraktion och får oss att lära känna ett tings essens, vad som kallas form, blir i dess immateriella och förståeliga skepnad närvarande i vårt intellekt, eller som Thomas uttrycker det: ”nam species cogniti est in cognoscente”.²⁵ Här kan man inflika att W. Norris Clarke (1915–2008), en annan amerikansk thomist, menar att för Thomas är *actus* inte blott något oengagerande som ”finns där” och som intellektet registrerar som sådant, utan ett varande i akt är just något som interagerar med vårt intellekt och som med sitt handlande manifesterar sin närvaro.²⁶ Detta synes vara ett mer effektivt vederläggande av Heideggers kritik av Thomas påstådda försummelse av varat som närvaro än Knasas påvisande av intellektets kognitiva mekanism eftersom *actus* innefattar ett tings (eller mer optimalt, en persons) verklighet i dess helhet och inte bara dess form i dess abstrakta skepnad som endast har en mental verklighet.

Det är emellertid viktigt att komma ihåg att det finns andra karaktärsdrag som kännetecknar en ontoteologi, och här får vi återvända till Marion. Shanley är tacksam för att Marion anger tre tydliga kriterier för vad som gör en metafysisk teologi till en ontoteologi (tydligen har det varit oklart vad

23. John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York 1982, 199.

24. John F.X. Knasas, ”A Heideggerian Critique of Aquinas and a Gilsonian Reply”, i Roman T. Ciapalo (red.), *Postmodernism and Christian Philosophy*, Mishawaka, IN 1997, 129.

25. *Summa Theologiae* I, q.14, a.1c: ”Ty det som blir känt finns i det som känner det.” Min översättning.

26. W. Norris Clarke, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, Notre Dame, IN 2001, 34.

ontoteologi är för något).²⁷ För det första så måste Gud vara en specifik del av metafysik som ämne, att man genom en analys av historiska instanser av Varat och genom ett univokt koncept når fram till Gud. För det andra måste Gud vara en verkande orsak. För det tredje måste Gud vara dess grund i egenskap av *causa sui*, det vill säga att Gud är den ultimata grunden just i egenskap av att vara grundad i sig själv.²⁸

Vad gäller det första kriteriet gör Marion det klart att för Thomas är Gud inte ett subjekt inom metafysiken, utan det som behandlas där är *ens commune*, som inte på något sätt kan identifieras med ett gudomligt *esse*, utan det enda sättet som det är kopplat till metafysiken är som dess princip. Således hör Gud endast till metafysiken på ett indirekt sätt.²⁹ Anledningen till att Marion ser en åtskillnad här är just på grund av hans omvärdering av Thomas analogilära.³⁰ Dominikanen Bernard Montagnes (1924–2018) har på ett övertygande sätt visat att Thomas Cajetanus (1469–1534) framställning av denna lära, som länge har debatterats bland thomister, inte är korrekt. Cajetanus menade att det var en proportionalitet genom vilken Guds och skapelsens vara kunde jämföras och på så sätt skapa ett *tertium quid* som rymmer både Gud och skapelsen.³¹ I stället har Montagnes visat att analogin i Thomas tänkande består i att det är ett primärt vara som både transcenderar och ger upphov till de varanden som vi utgår ifrån när vi talar analogt om Gud.³²

Gällande det andra kriteriet måste vi konstatera att Thomas faktiskt ser Gud som skapelsens orsak, både verkande och tillräcklig orsak. Dock säger Marion att Guds kausalitet är så pass mångsidig att den inte möjligen kan förväxlas med kausalitet i någon inomvärldslig mening.³³ Enligt Shanley är en av Marions mest djupträngande insikter den att skapelsen implicerar ett unikt och transcendent ursprung som inte kan lokaliseras inom något

27. Shanley, "St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion", 618.

28. Marion, *God Without Being*, 205.

29. Marion, *God Without Being*, 206–210.

30. Shanley, "St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion", 619.

31. Proportionalitetsanalogi, där två olika ting relateras till varandra utifrån tingens inbördes relationer till sig själva, presenterades av Cajetanus som den enda genuina formen av analogi och efterföljande thomister såg den därför som den primära formen av analogi hos Thomas. Lyttkens, *Analogy between God and the World*, 205–215, går närmare in på denna tolkning.

32. Bernard Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*, Milwaukee, MN 2004, 65–111. Montagnes argumenterar för att Thomas föredrog den så kallade attributionsanalogin, i likhet med Lyttkens, *Analogy between God and the World*, 246–266, som även kritiserar Cajetanus syn på denna typ av analogi. Se dock Steven A. Long, *Analogue Entis: On the Analogy of Being, Metaphysics, and the Act of Faith*, Notre Dame, IN 2011, för en avvikande ståndpunkt. Han hävdar nämligen att Cajetanus gör den mest autentiska tolkningen av Thomas lära.

33. Marion, *God Without Being*, 217.

univokt begreppsligt ramverk.³⁴ Marion talar om en unilateral grund, från vilken man kan gå från det orsakade till orsaken, men inte omvänt. En sådan unilateral grund implicerar en radikal skillnad mellan Gud och skapelsen.³⁵ Man kan också tillägga att det blir missvisande att visa på Guds kausalitet som ett tecken på en ontoteologi i Thomas metafysik. Att Gud orsakar är inte en beskrivning av gudomlig essens utan av gudomlig effekt. Vi kan inte utifrån Guds verk utsäga hur Gud är, vi kan som mest säga att det hos Gud måste finnas de egenskaper (eller snarare den egenskap) som gör att skapelsen kan uppkomma, men det säger oss inte särskilt mycket. Guds *esse* kan inte sägas vara orsak, för det skulle innebära att Gud orsakade skapelsen av nödvändighet, att Gud på något sätt skulle ha varit determinerad att skapa, en tanke som verkligen inte stöds av Thomas.

Det tredje kriteriet, det om Gud som *causa sui*, menar Marion inte heller gäller Thomas eftersom han inte kopplar Guds *esse* till orsak,³⁶ inte ens självorsak. Idén om *causa sui* låter mycket som ett svar på invändningen ”om allting har en orsak, vem har då orsakat Gud?” Tanken att Gud orsakar sig själv ska då vara ett svar på den invändningen. Detta är dock inte en beskrivning av Thomas position, han hävdar aldrig att allting har en orsak utan att allting som inte har en oberoende existens måste ha en orsak. Detta är uppenbart fallet med *ens commune*, men det är inte fallet med Guds *esse*. Det bakomliggande motivet till Marions ”helomvändning” gällande Thomas metafysik ligger i hans insikt att *esse* bara är ett namn för Gud, och inte någon uttömmande beskrivning av det gudomliga.³⁷ Enligt Thomas princip om *modus significandi* och *res significata* – det vill säga att det kan finnas en skillnad mellan hur man betecknar något och det som betecknas – kan inte namnet tas för Guds natur. I detta fall är det så att Guds *esse*, *res significata* benämns genom skapelsens *ens commune*, som är *modus significandi*.³⁸ Skillnaden mellan dessa två är oändlig, och således är det inte alls så att varabegreppet tas för Guds natur. Visserligen finns det en likhet mellan Guds vara och skapelsens vara i och med att effekten måste ha en viss likhet med sin orsak,³⁹ men eftersom det inte kan finnas någon proportion mellan det ändliga och det oändliga kan man inte nå fram till Guds essens genom varabegreppet, utan det utmynnar snarare i Guds oändliga mysterium. Här kommer Marion till en idé som är viktig i Erich Przywaras utvecklande av analogiläran, som vi nu ska titta närmare på.

34. Shanley, ”St. Thomas Aquinas, Onto-Theology, and Marion”, 620.

35. Marion, *God Without Being*, 218.

36. Marion, *God Without Being*, 222–225.

37. Marion, *God Without Being*, 216.

38. *Summa Theologiae* I, q.13, a.1c.

39. *Summa Theologiae* I, q.4, a.3c.

Erich Przywara var en polsk-tysk jesuit som föddes 1889 i Katowice. Han hade aldrig någon professur eller annan akademisk position, men föreläste ofta och publicerade artiklar i jesuiternas tidskrift *Stimmen der Zeit*. Han rörde sig både inom teologin och filosofin och influerade så pass skilda tänkare som Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Karl Rahner (1904–1984) och Edith Stein (1891–1942). Hans störste rival, som Przywara betraktade som en vän, var den protestantiske teologen Karl Barth (1886–1968). Barth var en stark motståndare till analogi utifrån varabegreppet, och en stor debatt utbröt mellan dem angående detta, en debatt som har fortsatt in på våra dagar mellan romersk-katolska och protestantiska teologer.⁴⁰ Przywara skrev på ett mycket invecklat sätt och hans analogilära har flera komplexa komponenter. Jag kan inte här ge någon introduktion som gör rättvisa åt bredden och stringensen i hans tänkande. Jag tänker därför enbart ta upp de punkter jag finner relevanta för denna artikel.

1932 gav Przywara ut verket *Analogia Entis* som lade ut fundamenten för hans analogilära. För Przywara, i likhet med Thomas och Marion, är skillnaden mellan Guds oändlighet och skapelsens ändlighet avgörande för analogin, och han hänvisar till en formulering från Fjärde Laterankonciliet: ”Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo.”⁴¹ Detta är den principiella punkten som Przywara framhöll mot dem som likt Barth (och även Marion, innan han ändrade uppfattning) såg varats analogi applicerad på Gud som en begreppslog av-gudadyrkan.

Men Przywara tar avstamp i filosofins problematik, som han menar utgörs av polariteter. Dessa polariteter – vare sig det handlar om en filosofi som absolutiserar varat (metaontik) mot en som absolutiserar medvetandet (metanoetik) eller en *a priori*-filosofi (som söker en ahistorisk sanning) mot en *a posteriori*-filosofi (i vilken sanningen reduceras till historia) – visar på en spänning inom filosofin som inte kan lösas genom att den ena polen reduceras till den andra eller att de olika polerna görs självständiga från varandra (poängen är just att de två förutsätter varandra). Denna spänning är i stället en del av verklighetens fundamentala struktur som filosofin behandlar. Spänningen är för Przywara en spegling av det mänskliga tillståndet som självt präglas av en inneboende spänning i människans ontologiska konstitution. Det är vid denna punkt som vi kommer till Przywaras analogilära.

40. Se exempelvis Thomas Joseph White (red.), *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, Grand Rapids, MI 2011.

41. Heinrich Denzinger & Adolf Schönmetzer (red.), *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1965, 806: ”Mellan Skaparen och skapelsen kan det inte märkas någon likhet som inte har grund i en större olikhet mellan dem.” Min översättning.

Formuleringen som är central för den här läran är *essence in-and-beyond existence*. Termerna är hämtade från Thomas reella distinktion mellan ett tings essens och dess existens. Om ett ting i sig självt inte har de nödvändiga förutsättningarna för att orsaka och upprätta sin egen existens så är den i behov av något annat som får den att bli aktualiserad, det vill säga bli verklig. Existens är alltså inte något som *a priori* ingår i ett tings essens utan något den måste få utifrån sig självt. Endast hos Gud ingår existensen i essensen. Przywara vänder emellertid på det hela och menar snarare att det är vår essens som ständigt ges till oss i vårt nuvarande existerande tillstånd. För Przywara blir det här ett sätt att säga att vår identitet (eller essens) är inkomplett, för den behöver alltid aktualiseras av något annat. Essensen är därför något som håller på att bli till, som inte kan sägas finnas fullt ut, utan väntar på sin fulla aktualisering. Dock är det essensen som ger vår identitet dess karaktär, på så sätt finns essensen *i* oss. Men eftersom vi är på väg mot vår fulla identitet finns vår essens även *bortom* oss, därav formuleringen ”essens *i* och bortom existens”. Dynamiken som beskrivs som både *i* och *bortom* är något som Przywara ser avspelas i filosofins polariteter, och vi kan ta exemplet med *a priori*- och *a posteriori*-filosofi för att illustrera detta. Sanningen är något som behöver uttryckas utifrån de historiska omständigheter som vi har passerat. Mycket av den postmoderna teoribildningen har handlat om att kritisera idén om en ahistorisk sanning. Samtidigt, om sanningen är menad att vara en måttstock utifrån vilken vi mäter vår kunskap och våra påståenden, är det uppenbart att sanningen inte kan identifieras med det historiska skeendet, och att sanningen därmed är något mer än det som vi kan uppfatta i historien. Således ser Przywara att essensens dynamik *i* och *bortom* existensen även kan återfinnas i denna instans, och uttrycker därmed att sanningen finns både *i* och *bortom* historien.

Intressant nog menar Przywara att denna dynamik i skapelsens *ens commune* har sin grund i Aristoteles icke-motsägelseprincip. Denna princip kan annars ses som något som står för stabilitet, en grund för det oföränderliga. Men eftersom Przywara ser skapelsens vara som principiellt inkomplett blir icke-motsägelseprincipen för honom en ”negativ reduktiv formalitet”,⁴² som innebär en slags minimumgräns för vad man kan säga om vårt vara. Den är ett sätt att säga att vårt vara inte är ett icke-vara, men detta ”icke icke-vara” utmärks även av att dess ontologiska tillstånd är ofullständigt och således inte av samma karaktär som ett fullständigt vara.⁴³ Detta minimum av vara som icke-motsägelseprincipen ger oss är, verkar det som, vad som

42. Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics. Original Structure and Universal Rhythm*, Grand Rapids, MI 2014, 199.

43. John R. Betz, ”Translator’s Introduction”, i Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics. Original Structure and Universal Rhythm*, Grand Rapids, MI 2014, 71.

gör det möjligt för oss att överhuvudtaget befinna oss i den process där vi successivt mottar vår essens som finns i och bortom vår existens, för denna process förändrar vår existens successivt, men varje förändring förutsätter att något förblir sig likt. I detta fall är det vårt minimum av vara (ett ”icke icke-vara”) som på så sätt kan få dynamiken i skapelsen att sätta igång. Dock är icke-motsägelseprincipen inte någon grund i betydelsen att den har alla nödvändiga förutsättningar för vår fulla essens, utan den är helt enkelt startpunkten från vilken den processen kan börja. Analogin i denna metafysik består i att essensen som vi besitter är beroende av essensen som finns bortom, och därmed (enligt principen om att en effekt liknar sin orsak) finns det ett band mellan dem som kan beskrivas som en analog likhet.

En metafysik som har sin utgångspunkt i den spänning som finns mellan skapelsens essens och existens kommer att präglas av en ofullständighet, och öppnar därmed för det gudomliga mysteriet. Vad som är viktigt att komma ihåg är att det gudomliga i Przywaras tänkande inte kan conceptualiseras med hjälp av den metafysik som har sin grund i våra intellektuella koncept, en ”filosofisk metafysik”, utan vår kunskap om Gud kommer från uppenbarelser, vad Przywara kallar för ”teologisk metafysik”.⁴⁴ Dock är det här ingen fråga om en dialektisk teologi (såsom Karl Barths *analogia relationis*), utan den teologiska metafysik som kommer med den gudomliga uppenbarelser tar hänsyn till den dynamik som finns i skapelsen och vill bringa den fulländning, enligt principen ”theologia non destruit sed supponit et perficit philosophiam”.⁴⁵ Inte heller kan det vi får veta om Gud genom uppenbarelser sägas vara en uttömmande beskrivning, utan här håller sig Przywara till formuleringen från Fjärde Laterankonciliet. Således går Przywaras tänkande från filosofin och teologin till ett ogripbart mysterium, och därmed slår han an en liknande ton som Marion och Caputo.

Vad som emellertid är viktigt att påpeka är att för Przywara är metafysiken en viktig förberedelse för ett närmande till detta mysterium,⁴⁶ för Marion och Caputo däremot är det väsentligt att komma bort från metafysiken inom teologin till förmån för mystiken.⁴⁷ Dock så måste även mystik teologi, i den mån en sådan kan uttryckas i ord, göras begriplig för intellektet, hur ska vi annars ta till oss den och på ett effektivt sätt förmedla

44. Przywara, *Analogia Entis*, 155.

45. Przywara, *Analogia Entis*, 178: ”Teologin förstör inte, utan förutsätter och fullkomnar filosofin.”

46. Se till exempel diskussionen om det profana och mysteriet i Przywara, *Analogia Entis*, 182–183.

47. Caputo, *Heidegger and Aquinas*, 211, 247–248, föreslår en ”dekonstruktion” av Thomas teologi där de mystiska elementen lyfts fram, vilket skulle vara en mer sann dimension. Marion, *God Without Being*, 236, föreslår att Thomas användning av *esse* på Gud inte är ett metafysiskt begrepp utan ett namn som betonar gudomlighetens ”lysande mörker”.

den till andra? Så när exempelvis Marion kritiserar Thomas för att ha vänt prioriteringen i Pseudo-Dionysios gudomliga attribut och satt varat över godheten med motiveringen att Gud ytterst uppenbarar sig som kärlek och inte vara,⁴⁸ så kan man visserligen diskutera vilket av de attributen som är viktigast (vara eller kärlek), men att det skulle vara möjligt att föreställa sig Gud som kärlek men utan vara är svårt att se. Kanske är det så att Thomas prioriterade varat över godheten för att det är varat som intellektet primärt sysselsätter sig med och att han var mån om att teologin som vetenskap ska närma sig Gud på ett sätt som är intellektuellt genomarbetat.

Utifrån analysen i denna artikel verkar det stå klart att Erich Przywaras metafysik undviker ontoteologins fallgrop. Däremot är det mindre klart hur den tillgodoser en objektiv standard mot vilken vi kan mäta vår kunskap och våra påståenden. Icke-motsägelseprincipen för Przywara erbjuder bara ett minimum av ontologisk densitet för att skapelsen ska kunna genomgå processen av successivt essensmottagande som Przywaras analogilära beskriver. Här finns i stället möjligheten till ett konstruktivt projekt, där man med Przywaras idéer som utgångspunkt kan mejsla ut en metafysik som förmår balansera mellan objektiv verklighet och öppenhet för det gudomliga, utan att hänfälla till en ontoteologi. ▲

SUMMARY

This article analyzes the use of metaphysics to speak of God within theology. More specifically, the charge of ontotheology levelled against Thomas Aquinas, in particular by Jean-Luc Marion and John Caputo, are being analyzed and criticized, not only with the help of thinkers like John Knasas and W. Norris Clarke, but also Marion himself. Because this article also examines the change of heart that Marion had about Aquinas's metaphysics during the 1990s, his position now being that Aquinas was not a producer of ontotheology. However, the article also asks a specific question of whether there can be a metaphysics that safeguards an objective standard for our knowledge and assertions, but that does not reduce the divine mystery to the categories of human reason, something that ontotheology allegedly does. With this question in mind, I examine Erich Przywara's version of the doctrine of the analogy of being, that he derived from Aquinas, and which he developed, at least in part, to answer Karl Barth's criticism against this doctrine. I look specifically at his idea of essence in-and-beyond existence, which describes a dynamic in our ontological constitution that Przywara sees as fundamental for all contingent existence. Other parts of his doctrine that are mentioned are the

48. Marion, *God Without Being*, 81–83.

difference between "philosophical metaphysics" and "theological metaphysics" and the idea of the principle of non-contradiction as "negative reductive formality". My conclusion is that although Przywara's doctrine avoids the charge of ontotheology, it does not suffice as a metaphysic that offers an objective standard.