



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

MISLI SVETLOBE IN SENC

RAZPRAVE O FILOZOFSKEM DELU
MARKA URŠIČA

Uredili: Maja Malec, Olga Markič

Ljubljana, 2021

MISLI SVETLOBE IN SENC

Razprave o filozofskem delu Marka Uršiča

Urednici: Maja Malec, Olga Markič

Recenzenta: Franc Mali, Toma Strle

Lektoriranje prispevkov v slovenščini: Nina Petek

Oblikovanje in prelom: Jure Preglau

Fotografija na naslovnici: Peščeni stožec v zenovskem templju Kōdai-ji, Kyoto – Foto: Marko Uršič

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Oddelek za filozofijo

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Ljubljana, 2021

Prva izdaja

Naklada: 200 izvodov

Cena: 19,90 EUR



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. Izjema so pesmi na straneh 9 in 241–246. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License. With the exception of the poems on pages 9 and 241-246.

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij v letu 2020.

Raziskovalni program št. P6-0252 je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789610604310

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=53610499

ISBN 978-961-06-0430-3

E-knjiga

COBISS.SI-ID=53933315

ISBN 978-961-06-0431-0 (pdf)

Kazalo

Uvodne besede	5
Nekaj besed v zahvalo	7
<i>Marko Uršič</i>	
Pesem za Marka	9
<i>Boris A. Novak</i>	
I. METAFIZIKA IN KOZMOLOGIJA	
O potencialnosti, aktualnosti in duhu: Pogovor o duhu z Markom Uršičem	13
<i>Andrej Ule</i>	
Med večnim življenjem in toplotno smrtjo vesolja	29
<i>Tine Hribar</i>	
Druga plovba Marka Uršiča	41
<i>Sonja Weiss</i>	
II. VSELEJ SEDANJA PRETEKLOST	
Skozi vrata brez vrat – romanja z(a) Markom	53
<i>Nina Petek</i>	
Marko Uršič, bralec Dionizija Areopagita	67
<i>Gorazd Kocijančič</i>	
Naproti Tretji dobi ali o spravi med etiko in teologijo	73
<i>Lenart Škof</i>	
Umetniške sence in Berkeleyjeva senca	83
<i>Božidar Kante</i>	
III. FENOMENI IN SIMBOLNE FORME	
Neobjektivna znanost? Fenomenološka kritika objektivne misli	99
<i>Sebastjan Vörös</i>	
Uršičeva recepcija Cassirerjeve filozofije simbolnih form	123
<i>Borut Ošljaj</i>	

IV. LOGIKA IN ANALIZA, UMETNA INTELIGENCA

Logika in vsebina	141
<i>Danilo Šuster</i>	
Pomen možnih svetov za analitično metafiziko	161
<i>Maja Malec</i>	
O nekaterih predpostavkah bayesijanskega argumenta	173
<i>Peter Lukan</i>	
Laganje in negotovost	187
<i>Borut Trpin</i>	
Prvi in drugi val umetne inteligence	201
<i>Olga Markič</i>	

V. ŠTIRJE ČASI

»Štirje časi so dani človeku ...«: Razmišljanje o ciklu <i>Štirje časi</i> Marka Uršiča	215
<i>Lucija Štepančič</i>	
Poletje duše filozofa Marka Uršiča: Marsilio Ficino in florentinski novoplatonizem	225
<i>Igor Škamperle</i>	
Med <i>Razpokami</i> in <i>Sencami</i>: Pogled na <i>Razpoke</i>, <i>Štiri čase</i> in <i>Sence</i> z vidika <i>Leonardove podmornice</i>	231
<i>Nena Škerlj</i>	
Vrata nepovrata (dva odlomka iz <i>eposa</i>)	241
<i>Boris A. Novak</i>	
Izbrana bibliografija red. prof. dr. Marka Uršiča za obdobje 1972–2020	247
<i>Marjetka Ščelkov</i>	
Imensko kazalo	277

Uvodne besede

Profesor Marko Uršič je na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani predaval od leta 1992 do upokojitve leta 2018. Maturiral je na klasični gimnaziji, diplomiral, magistriral in doktoriral pa na Oddelku za filozofijo na FF UL. Po diplomi je več let služboval kot novinar in nato kot urednik na založbi Mladinska knjiga. Doktorsko disertacijo *Implikacija in logična nujnost* (1990) je napisal pod mentorstvom prof. Franeta Jermana. Po doktoratu se je na Univerzi v Salzburgu pod mentorstvom prof. Paula Weingartnerja izpopolnjeval v logiki relevance. Profesor Uršič je številnim generacijam študentov filozofije predaval logiko, »orodje« racionalnega mišljenja in spoznanja. Za ta predmet je s soavtorico Olgo Markič napisal tudi učbenik *Osnove logike*. Na Oddelku za filozofijo je uvedel predmetno področje filozofije narave in predaval predmete *Filozofija narave*, *Sodobna filozofska kozmologija*, *Filozofija prostora in časa* ter *Človek in kozmos v renesansi*. Na FDV je študentom kulturologije predaval predmet *Teorija simbolnih form*. Leta 2003 je postal redni profesor za logiko in filozofijo narave. Pozneje je bil tudi vodja katedre za logiko, analitično filozofijo in spoznavno teorijo ter v enem mandatnem obdobju predstojnik Oddelka za filozofijo FF UL. Bil je mentor številnim študentom na diplomskem, magistrskem in doktorskem študiju. Nekdanji študenti in kolegi se ga spominjamo kot odličnega predavatelja, ki je svoja predavanja pogosto obogatil s primeri iz likovne umetnosti in nas navduševal za povezovanje filozofije, umetnosti in znanosti.

Poleg številnih znanstvenih člankov, monografij in predavanj na znanstvenih simpozijih je profesor Uršič v mlajših letih napisal tudi dva romana, svojo ljubezen do literarnega ustvarjanja in filozofskega premišljevanja pa je sintetiziral v tetralogiji *Štirje časi*. Z obsežnem opusom Uršičevih del se lahko seznanimo v bibliografiji, ki jo je pripravila Marjetka Ščelkov.

Z zbornikom *Misli svetlobe in senc* želimo kolegice in kolegi počastiti Uršičevo sedemdesetletnico. V njem so zbrane razprave, ki smo jih avtorji predstavili na simpoziju novembra 2019 ob Uršičevi upokojitvi. Prispevki kažejo na širok vsebinski razpon filozofskih tem, ki časovno segajo od Parmenida do sodobnih filozofov umetne inteligence pa tudi pesmi Borisa A. Novaka, ki uvajajo in zaključujejo filozofski del ter ga umetniško bogatijo.

Avtorice in avtorji prispevkov kritično naslavljajo različne vidike filozofije, ki jih je Uršič obravnaval v svojih delih. Zbornik *Misli svetlobe in senc* sestavlja pet tematskih blokov. V prvem bloku, naslovljenem »Metafizika in kozmologija«, Andrej Ule razvija dinamično pojmovanje duha in narave ter prepleta aktualnosti in potencialnosti, v upanju po novi renesansi duha. Tine Hribar v sodobnih kozmoloških modelih prepozna

kozmoloska razmišljanja Heraklita, Platona, Plotina in Mojstra Eckharta. Sonja Weiss predstavi svoje razumevanje Uršičeve integracije platonске in novoplatonske filozofije v njegovo filozofsko misel, pri kateri bistveno vlogo igra lepota, čutna in duhovna. Drugi tematski sklop »Vselej sedanja preteklost« nam prinaša zgodovinske fragmente. Nina Petek piše o pojmovanju praznine v budistični filozofiji in v njej navdihujoči se filozofski metodi japonskega filozofa Kitara Nishide. Gorazd Kocijančič se poglobi v Uršičevo recepcijo krščanskega novoplatonika Dionizija Areopagita, Lenart Škof pa išče odgovor, kako v sodobni dobi misliti divinizacijo človeka, pri srednjeveškem panteizmu, ki se najbolj jasno izrazi v učenju Amalrika iz Bene. Božidar Kante ta zgodovinski sklop zaključi s presojo pomena senc v umetnosti in v Berkleyjevi filozofiji. V tretjem sklopu »Fenomeni in simbolne forme« Sebastjan Vörös razmišlja o možnosti neobjektivne znanosti, pri čemer mu kot izhodišče služi fenomenološka kritika klasične znanosti, predvsem pri Husserlu in Merleau-Pontyju. Borut Ošljaj oriše Cassirerjevo filozofijo simbolnih form in pojasni, kako lahko ta prispeva k bolj enovitemu razumevanju Uršičeve ustvarjalne raznovrstnosti. V četrtem sklopu »Logika in analiza, umetna inteligenca« Danilo Šuster razmišlja o logičnem sledenju, od klasičnega do relevantnega razumevanja, ter o odnosu logike in vsebine nasploh, Maja Malec pa o pomenu možnih svetov za analitično metafiziko, ki v zadnjem obdobju doživlja razcvet. Peter Lukan na primeru argumenta iz načrta za obstoj boga prikaže določene predpostavke bayesijanskega argumenta in analizira odnos med evidenco in hipotezo. Borut Trpin preučuje, kakšno vlogo ima negotovost pri laganju in svoje ugotovitve aplicira na problem lažnih novic, Olga Markič pa predstavi dva vala umetne inteligence in ju poveže z Uršičevim pojmovanjem zavesti. Peti sklop »Štirje časi« je posvečen Uršičevi tetralogiji, celovitemu prikazu njegove filozofije v literarni obliki. Uvede ga Lucija Stepančič s predstavitevjo in analizo treh knjig (*Pomlad*, *Poletje 1* in *Zima*), sledi prikaz Uršičevega ukvarjanja z renesančnim novoplatonizmom Marsilia Ficina v *Poletju, 1. del* Igorja Škamperleta, zaključi pa ga prispevek Nene Škerlj o filozofskem in imaginarnem svetu Uršiča, ki mu sledi od *Razpok* prek *Štirih časov* do *Senc bivajočega*.

Zahvaljujeva se vsem avtoricam in avtorjem, ki so najprej na simpoziju in nato v zborniku pomagali osvetliti različne vidike Uršičevega filozofskega in literarnega dela. Posebna zahvala gre kolegicama Nini Petek za skrbno lektoriranje in Marjetki Ščelkov za izdelavo bibliografije. Zahvaljujeva se tudi obema recenzentoma, prof. dr. Francu Maliju in doc. dr. Tomi Strletu, ter sodelavkam in sodelavcem Znanstvene založbe Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani za oblikovno podobo zbornika.

Maja Malec in Olga Markič

Nekaj besed v zahvalo

Marko Uršič

Filozofi in filozofinje hodimo po samotnih poteh. Svoje misli tuhtamo vsak na svoji vzpetini ali v svoji duplini, in kadar se ozremo malce naokrog, kaj počnejo drugi, naši sodobniki in sopotniki (s predniki se tako družimo ves čas), si pomahamo od daleč, včasih pa se srečamo na kakem razpotju, izmenjamo nekaj misli, nemalokrat se tudi sporečemo, vendar je lepo in prav, če se potem prijateljsko in spoštljivo priklonimo drug drugemu. Kdaj pa kdaj se celo zgodi, da se v duhu radostno objamemo in si rečemo: glej, ta sorodna duša misli podobno, skoraj enako kot jaz! Seveda pa se razveselimo tudi različnosti, kresanja misli in mnenj. In ker smo družbena in družabna bitja, se radi zberemo na kaki filozofski agóri, kjer vsak zagovarja svoje zamisli in jih ponuja drugim v pokušino in presojo. Pri tem je še posebno pomembno, da ohranjamo »pluralnost«, odprt prostor mnogoterosti, in da pri zagovarjanju svojih misli ne izrivamo drugih, temveč da ravno v različnosti vidimo bogastvo duha. V filozofiji in nasploh v življenju je nujno in dobro, da dopuščamo različnost, jo spoštujemo, tudi tedaj, če se ne strinjamo s kakim mnenjem, stališčem ali naukom. Obenem pa moramo kot filozofi vselej ohranjati v duhu naš skupni *logos*, kot je dejal že stari Heraklit – in to je še dandanes naša spoznavna naloga, tudi etična zaveza, tako v odnosu do mišljenja samega kot v naših medsebojnih človeških odnosih.

Filozofsko in nasploh vsako resnično spoznanje je kakor velika, vesoljna mreža bisеров – na Vzhodu jo imenujejo »Indrova mreža« –, v kateri se vsak biser zrcali v vsakem, v vseh pa se, bolj ali manj popolno, vsekakor pa različno, zrcali celota vseh bisernih, »presežnih prisotnosti«. V brezmejnem kozmosu sem le neznamen delček, vsi smo le drobna zrna v odnosu do tistega Enega, ki mu dajemo mnoga, različna imena. A v vsakem zrnu je prisotna celota vsega vesoljstva, kot pravi William Blake v tistih slavnih verzih: *Videti svet v zrnu peska ... in večnost v eni sami uri*. Vse dokler sem na svoji »življenja poti« – in za menoj je že kar dolga pot –, se vedno znova čudim, da živim, mislim, vidim, čutim, ljubim ... da spoznavam svet in samega sebe, ob tem pa seveda nemalokrat tudi kritično, vendar po možnosti »konstruktivno«, podvomim v to, kar si v mislih, čustvih in predstavah zgradim. Kot senior še zmeraj skušam slediti tisti mladostni »maksimi«, ki sem (si) jo zapisal na začetku svoje prve knjige, namreč parafrazo znamenite sedme teze Ludwiga Wittgensteina: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo govoriti vedno znova.« Dokler smo *tu*. Kaj pa je *tam*, naj ostaja skrivnost. Čim starejši sem, tem bližja mi je misel, da je vse, kar je *tu*, obenem že tudi *tam* (ali obratno) – skratka, »tisto mistično«.

Drage kolegice in kolegi, prijatelji in prijateljice, zelo sem vesel in počaščen, predvsem pa hvaležen, da ste se udeležili simpozija o mojem filozofskem delu in napisali prispevke za ta zbornik. Z zanimanjem sem vas poslušal in bral, v vaših zrcalih sem

se marsičesa naučil in marsikaj izvedel tudi o samem sebi. Hvala vam, da ste na svojih miselnih poteh podelili z menoj nekaj svojih dragocenih misli in spoznanj! Vaše sodelovanje na simpoziju vidim in občutim tudi kot priznanje mojega dela. Filozofi na svojih bolj ali manj samotnih poteh nismo deležni tolikernih priznanj kot nekateri drugi ustvarjalci, a to je morda za pravo »ljubezen do modrosti« celo dobro. Vseeno pa se tako kot vsi občutljivi ljudje razveselimo, ko vidimo, da so naše besede in misli doživele odmeve v drugih dušah. Za to sem vam vsem globoko in iskreno hvaležen, na tem mestu pa bi se rad še posebej zahvalil obema urednicama zbornika, dr. Olgi Markič in dr. Maji Malec, za pozorno lektorsko branje dr. Nini Petek in za skrbno sestavo moje bibliografije naši dolgoletni oddelčni bibliotekarki Marjetki Ščelkov. Zahvaljujem se tudi Znanstveni založbi Filozofske fakultete, pri kateri je zbornik izšel, še posebej tehničnemu uredniku Juretu Preglauu za skrbno opravljeno delo, in ne nazadnje Javni agenciji za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije, ki je finančno podprla izid te publikacije.

* * *

*Quid aeternis minorem
Consiliis animum fatigas?*
Horacij, *Ode*, 2.11.11–12,
47. napis na tramovih knjižnice
Michela de Montaigna

Pesem za Marka

Boris A. Novak

Pri drugih filozofih občudujem vrh
zavesti, misel, ki vesoljni svet in sebe
misli tako visoko, da začutim srh,
poln vrtoglavice. Jaz sem rudar, ki grebem

po rudniku jezika, da bi zven besed
pomenil in pomen zvenel, skozi podzemlje
spomina. Zato mi je blizu Marko: sled
resnice zanj ni led – je luč, ki ji mero jemlje

senca, nebo, ki je nedotakljivo blizu,
od nekdanj tu, skrivnostno znano in neznansko,
z nebesnimi in knjižnimi stranmi v nizu

stoletij, ki letijo, kjer živi vse lansko,
telo, ki je nekoč bilo in je minilo,
a še zdaj sije s platna, tako živo, čutno, milo,

logična misel, ki hrepeni po lepoti
in ve, da je izvor besede »etika« zlog TI,

človeška toplina, nevidna in neslišna duša,

ki govori tako, da nas posluša ...

I

Metafizika in kozmologija

O potencialnosti, aktualnosti in duhu

Pogovor o duhu z Markom Uršičem

Andrej Ule

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Nadaljujem svoj že davno začeti in najbrž nikoli končani pogovor z Markom Uršičem o duhu in naravi. Ta tema nama je obema blizu. Razvijam koncept dinamične celote duha in narave, aktualnosti in potencialnosti, ki se uveljavlja na raznih ravneh kompleksnosti materialnega sveta, življenja in zavesti. Te ravni potencialnosti in aktualnosti se v osnovi lahko udejanjajo avtonomno v različnih sistemih in interakcijskih procesih (a lahko 'preživijo' le v ugodnih razmerah za nadaljnji obstoj), lahko pa se realizirajo tudi v stiku z bolj kompleksnimi oblikami sistemov in interakcijskih procesov. Domnevam, da se miselno in jezikovno artikulirana oblika duha pojavlja le pri bolj razvitih živih bitjih, ki poznajo intencionalno zavest in dovolj razvito socialno inteligenco, pri čemer sta človeška zavest in kognicija le ena od možnih, nikakor pa ne najvišja oblika duha. Človeku lastna oblika duha je objektivni duh socialnih situacij, tj. implicitne celote pravil (govora, sodelovanja, komuniciranja, opazovanja idr.), ki jim sledijo ljudje v danih situacijah. Ne terjam, a tudi ne izključujem možnosti duhovne povezanosti celotnega kozmosa, ki zajema latentne (implicitne), potencialne in aktualne ravni celotnega sistema narava-duh.

Ključne besede: duh, objektivni duh, potencialnost, aktualnost, zavest, narava

On Potentiality, Actuality and Spirit: A Conversation on Spirit with Marko Uršič – Abstract

I continue my longstanding and probably never-ending dialogue with Marko Uršič on spirit and nature. This topic is dear to us both. I develop the concept of the dynamic whole of spirit and nature, actuality and potentiality, which is attained at various complexity levels of the material world, life and consciousness. These levels of potentiality and actuality can basically be realized autonomously within different systems and interactional processes (however, they can only 'survive' in favourable conditions for a continued existence), but they can also be realized in contact with more complex forms of systems and interactional processes. I assume that a mentally and linguistically articulated form of spirit only occurs in more developed living beings endowed with intentional consciousness and sufficiently developed social intelligence, human consciousness and cognition being only one of the possible, but by no means the highest form of spirit. Human beings' own form of spirit is the objective spirit of social situations, i.e. the implicit sets of rules (of speech, participation, communication, observation, etc.) that humans follow in given situations. I do not claim, but do not exclude either, the possibility of the spiritual connectedness of the entire cosmos, which encompasses the latent (implicit), potential and actual levels of the entire nature-spirit system.

Keywords: spirit, objective spirit, potentiality, actuality, consciousness, nature

Moj dragi kolega in prijatelj prof. dr. Marko Uršič se zlasti v svojih kozmološko usmerjenih delih pogosto loteva ali vsaj dotika tematike duha, in sicer s specifične, novoplatonsko obarvane panteistične perspektive. Marko ne daje rad kakih izrecnih opredelitev duha, o njem se raje modro sprašuje. Tako se v zadnjem poglavju »Duh. 'Ti si to'« svoje četrte knjige iz serije *Štirje časi – Jesen: Daljna bližina neba* sprašuje:

Kje naj torej iščemo smisel narave, vesolja: v najvišjem namenu, sublimni lepoti, večnosti trenutka ...? Najkrajši možni odgovor, ki zajema vse druge, je – *v duhu*. Toda *kaj ali kdo* je duh? Je duh platonski *noûs*, krščanski *spiritus*, indijski *âtman*, heglovski *Geist* ali sodobni analitični *mind*? (Uršič, 2010: 631)

Ugotavlja, da je duh v zgodovini vse to in še marsikaj drugega, vendar je glavno vprašanje, »kaj je duh *zdaj*, na začetku novega tisočletja, v naši 'globalni' civilizaciji«, ko se je duh znašel, kot pravi, med »ogroženimi vrstami« (*Ibid.*). Še zlasti ga zanima, ali lahko tudi danes govorimo o kozmičnem, vesoljnem duhu, podobnem npr. Schellingovemu »duhu v naravi«. V tem primeru bi lahko sovpadli *kozmologija* (in filozofija narave nasploh) in *etika*, saj v domnevani duhovno-kozmični celosti sovpadata kraljestvo svobode in kraljestvo nujnosti. Svoboda in nujnost bi se tedaj izkazali le za dva različna pogleda na vesoljno Eno.

Marko dalje iz zgodovine filozofije povzema dejstvo, da se duhu tradicionalno pripisujejo trije glavni »atributi«, namreč um, zavest in volja, vendar noben od njih ni niti nujni niti zadostni pogoj za duha, kajti duh je le na svojih višjih razvojnih stopnjah zavesten oz. samozavesten, torej nekaka oseba višjega reda, pri čemer se je v tradicionalni filozofiji vseskozi domnevalo, da je tudi v razviti človeški osebi prisoten duh, najbolj v (raz)umu, samozavedanju in svobodni volji. V evropski filozofski in religiozni tradiciji je bil poudarjen zlasti »umski« značaj duha, Platon in Plotin sta pri tem posredovala osnovne opredelitve duha kot vesoljnega uma. Ta tradicija se je nadaljevala prek krščanstva vse do Schellinga in Hegla. Z Descartesom in novoveškim subjektivizmom stopijo v ospredje še drugi, recimo jim »subjektni« momenti duha, npr. jaz, subjekt, želja in volja do moči, s tem, da se je zlasti skozi željo in voljo vpeljal »nezavedni« moment duha, ki predstavlja nekakšno tiho ozadje zavedanja in *cogita*. Marko tu nekoliko potrto ugotavlja, da je zlasti sodobna (post)modernistična dekonstrukcija zavestnega (raz)uma dosegla svoje meje, ki med drugim ukinja duha. Tako smo se znašli v nekakšni »odsotnosti duha iz narave in sveta« (*Ibid.*: 632). Marko sicer optimistično, a vendar z dokajšnjo mero skepse, upa v nekakšen obrat tega trenda, ki bi privedel k »novi renesansi duha, v kateri bi imela zavest zopet večji, predvsem pa drugačen pomen v odnosu do volje in želje«, namreč kot »jasnina uma, ljubeča pozornost do čudežnosti bivanja, zavest o presežnosti narave in enosti sveta, zavest v tistem neminljivem duhu, ki nam ga je razodel stari Platon.« (*Ibid.*) Marko se nato začne podrobneje ukvarjati z vprašanjem narave zavesti in njenega ontološkega statusa v fizični naravi. To ukvarjanje, ki zajame nekaj ključnih sodobnih avtorjev in njihovih

del o zavesti (Maurice Merleau-Ponty, Daniel Dennett, David Chalmers, Thomas Nagel, Douglas Hofstadter), ga privede do obnovitve hipoteze o panteizmu, ki se navezuje na Barucha Spinozo in Friedricha Schellinga, vendar jo ob pomoči sodobne filozofske kozmologije dvigne na novo raven resne kozmološke hipoteze.

Na koncu poglavja Marko svoje razmišljanje o duhu zaključuje s skico 'hitrega' odgovora na vprašanje, namreč »*kaj ali kdo je duh?*«, pri čemer se naveže na *upanišadsko* idejo o nedualnosti sebstva in vesolja, namreč *ātmana* in *brahmana*, izraženo v znamenitem izreku iz *Chāndogya upanišad*: »Ti si To« (*tat tvam asi*). Marko sklepa, da iz te trditve izhaja, da je vsak zavestni duh, ki lahko izreče ali začuti »jaz«, tisti živi duh, ki je »smisel vesolja«, oz. je po Schrödingerju »tista oseba, ki vodi 'gibanje atomov' v skladu z Zakoni Narave« (povzeto po Uršič, 2010: 654). To misel je Marko dalje razvijal še v svojih drugih sestavkih in knjigah. Vsaj meni se je zdelo tehtno njegovo razmišljanje o panteizmu iz njegovega esaja »Mind and Cosmology, Searching for a 'Third Way'« v naši skupni knjigi *Mind in Nature* (Uršič, Markič, Ule, 2012). Marko namreč svoj esej zaključi z ugotovitvijo, da lahko potrdi domnevo, da je kozmični duh zavesten, vendarle ne po sebi, temveč le *v nas, opazovalcih*, ki smo nastali milijarde let po začetku našega vesolja in se čudimo čudovitosti in »fni uglasenosti« vesolja (Uršič, 2012: 77). Sicer pa, kot nato ugotavlja v zadnji knjigi iz serije *Štirje časi – Zima: O sencah*:

Najboljša »teorija duha« je še vedno filozofija, od predsokratikov do danes (seveda ne samo zahodna filozofija), »prakso duha« pa najdemo vsepovsod, zlasti v umetnosti, religiji in meditaciji in navsezadnje tudi v eshatologiji in futurologiji. Sklenimo ta esej z vprašanjem, zakaj dandanes ravno znanost ne le pozablja duha, temveč ga nemalokrat tudi vneto zanikuje. *Mar je tako težko prepoznati v sencah sveta resničnost duha?* Saj brez globine ne bi bilo površine ... in ko govorimo o realnosti, materialni ali virtualni, nikakor ni nujno, da je *realnost* našega sveta že tudi najgloblja *resničnost*. Ne samo, da to ni nujno, ampak niti ni mogoče, da bi svet videli/spoznali brez *duha*. (Uršič, 2015: 482; tudi v Uršič, 2018: 176–177)

Zelo se strinjam z navedenimi Markovimi ugotovitvami in tudi z njegovim, nikakor le retoričnim vprašanjem: zakaj je danes v svetu znanosti (pa tudi širše, v sodobni družbi nasploh) tako težko prepoznati resničnost duha? V svojem tekstu želim ponuditi en možen razlog zagate glede duha in svojo osnovno zamisel o možnem izhodu iz te zagate. Mislim, da je zagata o duhu povezana s preozkim in pretežno metafizičnim pojmovanjem duha, ki ga je bilo kaj lahko 'zlorabiti' za razne vse prej kot duhovne, recimo ideološke in politične namene.

Pojem duha v evropski miselni tradiciji je običajno zvezan s pojmi najvišje stvarnosti, dejanskosti in aktualnosti. Vsi ti pojmi zajemajo nasprotje z nebitjo, možnostjo in potencialnostjo, kajti duh se je tu v prvi vrsti zamišljal kot večno počelo vsega, v katerem so udejanjene, uresničene vse možnosti. Vse, kar je možno, potencialno, verjetno, pa ne dejansko, je bilo največkrat dojeta kot nekaj 'manj vrednega', ontološko nižjega

od dejanskega in aktualnega in torej tudi od duha. Klasična avtorja pri tem sta seveda Platon in Aristotel. Platon je v *Timaju* duh (*noûs*) predstavil kot čisto umnost, ki brezčasno zre ideje oz. čista bistva vsega, medtem ko je vsa potencialnost zajeta v t. i. *chôri* (»prejemnica«, »kraj«), ki odpira prostor vsemu čutnemu (oblikovanemu) svetu, sama pa ni zajeta v ničemer (ni niti prostor niti čas), je kot nekakšna nevidna in brezoblična oblika, ki sprejema vse (Platon, *Timaj*: 51a). Platon *chôro* primerja z maternico oz. babico, ki poraja vse, kar je čutno prezentno, pa tudi z matrico, v katero se vtisnejo vse oblike, a je sama brez (čutnih) oblik. *Chôra* je za Platona tudi vez, ki povezuje vse umsko, tj. brezčasne ideje s čutnim in spremenljivim svetom (*Ibid.*). Zaradi paradoksnosti vsega govora o *chôri* Platon govori o »nepristnem oz. pankrtskem govoru« (in mišljenju), saj poteka brez posnemanja umskih idej (*Ibid.*: 52b). Podobne zamisli o čisti (duhovni) potencialnosti zasledimo pozneje pri novoplatonikih (predvsem pri Proklosu, Jamblihu in Damaskiju) (Gersh, 1978; Shaw, 2012).

Aristotel uvede podoben koncept, razlikuje namreč čisto formo in čisto materijo. Duh, zopet pojmovan kot čisti um (*noûs*), je zanj zgolj čista forma, ki je sama sebi substanca, zato ne potrebuje ničesar, v kar bi bila vtisnjena. Po drugi strani pa so vse preostale oblikovane stvari zgrajene kot različne forme, ki se vtisnejo v določeno materijo. Materija (*hylê*) je bit v možnosti, nasprotno je duh bit v dejanskosti (aktualnosti). Ni povsem jasno, vendar se zdi, da je Aristotel dopuščal tudi neke vrste primarno materijo, ki naj bi bila zgolj čista bit v možnosti brez vseh oblik, torej zopet »nekaj« izven biti in nebiti (npr. v *Metafiziki*, 1029a20–26). Tudi tu naj bi bila prva materija zamišljena kot neke vrste pramaternica vseh stvari. Zdi se, da se je pri tem tudi Aristotel zapletel v podobne pojmovne in logične težave glede izrekljivosti in misljivosti prve materije, kot so tiste, ki jih je sicer glede *chôre* očitil Platonu.¹ Načelno je sicer tu še odprto vprašanje, koliko sta Platon in Aristotel res zagovarjala dualistično nasprotje med duhom in snovjo in ali ne gre pri tem bolj za videz dualizma, ki prikriva globlje nedualno razumevanje Platona in Aristotela.² Vendar se v nadaljnjo razpravo o tem vprašanju na tem mestu ne spuščam in sprejemam na znanje tradicionalno pojmovanje dualizma duha in materialnosti, aktualnosti in potencialnosti, kajti to pojmovanje je nedvomno prevladovalo v zahodni filozofski pa tudi religiozni kulturi in jo globoko zaznamovalo.

Namige o kakem preseganju ali vsaj omiljenju tovrstnega dualizma sicer lahko najdemo pri nekaterih zgodnjersrednjeveških avtorjih, ki so bili pod močnim vplivom novoplatonikov, npr. pri Dioniziju Areopagitu, pri Johannesu Scotusu Eriugeni, Mojstru

1 Aristotel na navedenem mestu v *Metafiziki* npr. pravi, da materija izvorno ni niti substanca niti kaka kvaliteta ali kaka druga kategorija biti, pa vendar tudi ni nič, kajti tudi zanikanje bivanja pomeni kakšno akcidenco. Več o tem glej npr. v McMullinovem zborniku o materiji v grški in srednjeveški filozofiji (McMullin, 1965) in v Cresswellovi analizi ontološkega položaja materije pri Aristotelu (Cresswell, 1992).

2 O tem piše npr. G. Shaw v svojem izvrstnem sestavku o nedualni, »teurgični« interpretaciji Platonove *chôre* pri Jamblihu (Shaw, 2012).

Eckhartu idr., vendar so običajno dobro zakrite z množico 'pravovernih', tj. dualistično-teističnih, izjav. Areopagit govori o bogu kot nadbitnosti, ki presega sleherni aktualnost in potencialnost (Areopagit, 2008: 208–209, 270), Eriugena govori o božji ne-bitnosti, ker njegova vzvišenost presega sleherni bivajoče, božje stvarjenje sveta iz nič pa tolmači kot stvarjenje iz božje prebogate ne-bitnosti (Carabine, 2000: 35), Eckhart pa npr. vzneseno govori o »božjem temelju« (*grunt*), ki je takšna skrivnost, ki presega celo (krščansko) božjo troedinost. Bog v svojem temelju je duhovna potencialnost, ki presega sleherni bit ali nebit (Eckhart, 1995: 333–334, 301–302). Podobne misli srečamo tudi v judovski mistiki, zlasti v bolj 'panteističnih' smereh (npr. v kabali), vendar so tudi tam ostajale obrobne (Scholem, 1978: 150–152). V 13. stoletju so nekateri sholastiki zagovarjali zamisli o bogu kot skupni formi vseh bitij (Amalrik iz Bene), pa celo o bogu kot skupni materiji vseh bitij (David iz Dinanta). Te misli je v 16. stoletju dalje razvijal Giordano Bruno, ki je celo izrecno izenačeval boga in materijo (in je bil za to tudi 'poplačan' s smrtjo na grmadi).

Eden od pomembnih evropskih filozofov, ki so problematizirali dualizem aktualnosti in potencialnosti (z obveznim primatom aktualnosti pred potencialnostjo), je bil renesančni mislec Nikolaj Kuzanski. Bog je zanj tako aktualnost kot potencialnost, je namreč absolutna možnost, ki presega razliko med aktualnostjo in potencialnostjo v dogajanju in dejanju. Zato je Kuzanski izumil nov tîrmin *posses*, ki združuje *posse fieri* (zmožnost storiti kaj) in *est* (biti) (1986: 916, 921) V znamenitem spisu *O božjem pogledu* Kuzanski piše o Bogu kot absolutni in neskončni možnosti, ki se lahko oblikuje v vsako obliko (1997: XV.) S tem je neposredno izenačil aristotelisko idejo prve materije z idejo Boga kot najpopolnejšega bitja. V bogu možnost nastajanja sovпада z možnostjo dejanja, prav tako možnost z dejanskostjo. Seveda gre tu za neskončno, čisto možnost, ne le za možnost čutne ali razumske dejanskosti. Pojemovni premik Kuzanskega je prelomen, res pa je tudi, da niti v njegovem času niti pozneje žal ni bil kaj dosti opažen in komentiran, kar govori o veliki prevladi tradicionalnih dualizmov duh-snov, dejansko-potencialno itd. v evropski filozofiji. Bog je po Kuzanskem tudi absolutna potencialnost, ki presega razliko med aktualnostjo in potencialnostjo delovanja. On je 'prisoten' tako v globinah nastajanja kot v tem, kar nastane.

Tudi Hegel je v svoji *Zgodovini filozofije* spekulativno jedro aristotelizma in srednjeveške sholastike povzel v ugotovitvi, da je bog duhovna substanca, ki je obenem potencialnost in aktualnost. Njegovo bistvo (esenca) je potencialnost, ki udejanja samo sebe, in v tej substanci se možnost ne razlikuje od forme, njen proizvod je obenem njena vsebina, njegovo določilo (Hegel, 1971: 144f). Duh je spontano dejavna aktualnost (Hegel ji včasih pravi »aktuoiziteta«), ki v sebi združuje udejanjanje potencialov, gibanje, formo in smoter ter prav s tem ohranja samoidentiteto v vedno novih razvojnih okoliščinah in vsebinah. Nasprotno pa je šel pozni Schelling v povsem drugo smer in poudarjal ostro razliko med aktualnostjo čiste eksistence in kakršno koli potencialnostjo (García, 2016).

S tem je odprl pot poznejšemu eksistencializmu in zagovarjanju primata eksistence pred (sleherno) esenco in potencialnostjo. Na tem mestu se nočem spuščati v precej brezplošno razpravo, kdo od njiju je imel bolj prav s svojo razlago Aristotelove »čiste *energeie*«, vendar menim, da se je nedualnemu pojmovanju duha bolj kot Schelling približal Hegel.

V nasprotju s težnjo k dualističnemu pojmovanju duha kot čiste aktualnosti, ki je zunaj vsake potencialnosti, kot čiste forme brez materialnosti ali kot čiste biti brez vsake ne-biti, ki je prevladovalo na Zahodu, najdemo na Vzhodu (pri tem mislim predvsem na indijsko in kitajsko kulturo) bolj uravnotežena in celo izrecno ne- oz. transdualistična gledanja.

Tako je npr. v budizmu, zlasti v *mahāyāna* budizmu, vrhunska vrhovna duhovna resničnost praviloma razumljena kot praznina (*śūnyatā*), ki je ni mogoče ontološko opredeliti, ker presega vse oznake bivajočega ali nebivajočega, vseeno pa je izvorni potencial tako za vse, kar (domnevno) nastaja ali mineva, tj. za pojavno bit (*samsāro*) kot tudi za vse, kar presega območje nastajanja in minevanja (*nirvāno*). Eden od najpomembnejših budističnih modrecev, Nāgārjuna, ki ga mnogi opredeljujejo za neke vrste drugega Buddho, je v enem od svojih spisov o praznini zapisal: »(To), kar je nad obstojem in neobstojem, pa vendar ne prehaja kam drugam in ni niti spoznanje niti predmet spoznanja, niti je, niti ni, ni niti eno niti ne-eno, ni niti oboje niti ne-oboje, kar je brez osnove in nepojavno, nemisljivo, se ne da pokazati, se niti ne pojavlja niti ne izginja, kar ne podlega rušenju, pa tudi ni večno – to je podobno prostoru izven območja besed in spoznanja.« (Nāgārjuna, 1995: kitice 37–39) Podobno se v tibetanskem budizmu, zlasti v šoli »vélike popolnosti« (*dzogchen*), vsa bitja razume kot samomanifestacije »teles *dharme*« (*dharmakāya*), tj. duhovne praresničnosti, ki je sovpadanje praznine in prazavesti. *Dharmakāya* je temelj vse biti, ki presega vse bivajoče in nebivajoče ter se spontano in vedno le delno udejanja v posamičnem bivajočem. V 'sferi' *dharmakāye* ni razlik v biti, kvečjemu so razlike v oblikah bivajočega (Dowman, 1994: 70). Do razlik v biti pride šele v sferi telesne pojavnosti Buddhe (*nirmāṇakāya*), vendar so te razlike konec koncev navidezne, za razsvetljeno zavest jih ni.

Podobno je v hinduizmu, konkretno v nedualni *vedānti* (*advaita vedānta*), najvišja realnost, *brahman*, razumljena kot nedoumljivo in neopredeljivo počelo (niti to niti ono) (*neti-neti*), ki v sebi združuje vidike biti (*sat*), duha (*cit*) in blaženosti (*ānanda*), vendar realnosti *brahmana* s tem nikakor ne izčrpamo. To so le koristne metafore, ki nam pomagajo usmerjati svojo zavest na *brahmana*, namreč tako, da eventualno začutimo sovpadanje lastnega sebstva (*ātmana*) z *brahmanom*. Podobno kot *dharmakāya* v budizmu, se tudi hindujskim modrecem, ki dosežejo razsvetljenje, izkazuje brezoblični in nadosebni *brahman* (*nirguṇa brahman*), nasproti vsemu bivajočemu (in nebivajočemu), predvsem kot čista, a dejavna in »živa« potencialnost, vse bivajoče pa kot manifestacija (uobličenje) *brahmana* (*saguṇa brahman*) (Pandit, 2005: 33).

Tudi v klasični kitajski filozofiji in modrosti najdemo nedualno pojmovanje duha in snovi, kjer se prefinjeno prepletajo dejansko in potencialno, bivajoče in nebivajoče,

pojavnost in nepojavnost. V kitajskih kozmologijah je poglavitno načelo *dao* (pot) razumljeno kot enotnost dinamičnih dejanskosti in potencialnosti. *Dao* je razumljen kot izvor vsega, a se izmika ubesedenju in kategorizaciji. Zajema tako bit kot nebit, vse dejansko in vse možnosti (ne pa tudi nemožnosti), in to v dinamičnem, krožnem toku proizvajanja in rušenja (Tan, 2003: 522).

V nekaterih navedenih primerih nedualnega pojmovanja duha (npr. v *advaita vedānti* in v daoizmu) zasledimo razlikovanje med čisto duhovno bitjo, kjer bit sovpada s čisto potencialnostjo za u-obličenje česar koli, in dejavnim duhom, kjer se duh 'igra' z različnimi možnostmi udejanjaja, nastajanja in minevanja. Na ravni čiste potencialnosti v nečasovni hkratnosti sovpadajo in se medsebojno prepletajo različne, tudi nasprotnosti, na ravni dejavnega duha pa se lahko v različnih časovnih presekih in potekih manifestirajo le določene, medsebojno skladne možnosti.

Tovrstna ne- oz. boljše transdualna pojmovanja duha so po mojem mnenju precej bogatejša od tradicionalnih zahodnih pojmovanj, saj poleg tega dopuščajo (nekatera celo izrecno vključujejo) dinamično in razvojno dojetje duha, kjer sta npr. domnevno nezavedna snov in zavestni duh zgolj dva vidika oz. dve manifestaciji vrhunske duhovne potencialnosti, ne pa drug drugega izključujoči bitnosti ali pojavnosti. Takšna pojmovanja so tudi manj podložna raznim enostranskim metafizičnim, teološkim in še manj ideološkim zožitvam in posledično zlorabam v političnih manipulacijah. Mislim, da je marginalizacija tovrstnih pojmovanj duha v zahodni tradiciji, zlasti v tisti, ki se ima za 'duhovno tradicijo' (tj. filozofija, religija, umetnost), prispevala velik delež k naraščanju odpora zoper dualistična pojmovanja duha in narave (snovi) in konec koncev k izrinjanju samega pojma duha iz moderne in postmoderne zahodne kulture.

Nekaj podobnosti z navedenimi nedualnimi pojmovanji duha danes poznamo v kvantni fiziki, namreč v matematičnih opisih kvantno fizikalne potencialnosti. Tam razlikujemo raven kvantnih prepletenosti, ki jih opišemo s pomočjo valovne funkcije, natančneje skozi superpozicije valovnih funkcij posameznih mikroobjektov, ki tvorijo kak skupni kvantni sistem in raven verjetnostnih spektrov, ki kažejo verjetnostne gostote za nastop določenih vrst opazljivih (merljivih) pojavov v danih eksperimentih (Griffiths in Schroeter, 2017).

V kvantni mehaniki načeloma lahko razlikujemo med kvantnimi stanji, ki jih ne motimo z opazovanji ali poskusi in jih lahko opišemo s superpozicijo valovnih funkcij, ki opisujejo različne možne poteke dogajanja, in prehodom v udejanjenje določenih možnosti. Ta prehod lahko opišemo kot nabor verjetnostnih gostot, ki določajo možnost nastopa določenih potekov dogajanja (pri tem je pogosto tako, da je možno neskončno potekov oz. kontinuum mnogo različnih potekov, a tudi to je možno matematično opraviti z ustreznimi integrali). Skleпам, da lahko na temeljni ravni fizične stvarnosti razlikujemo med dvema 'ravnema' potencialnosti: med čisto oz. latenčno ravnjo potencialnosti ter posibilitično potencialnostjo.

Lahko bi dejali, da gre v prvem primeru za neko vrsto še neusmerjene kvantne potencialnosti, sam ji pravim »latenca«, v drugem primeru pa za »usmerjeno« kvantno potencialnost, ki ji pravim »potenca«. Celoti latenc in potenc pravim »potencialnost« (Ule, 2011a, 2012). Ta celota v načelu nikoli ni povsem jasno oblikovana, kajti vsaj »posamične« latence so zgolj implicitno prisotne v superpoziciji latenc v dani valovni funkciji.

Bistveno pri tem je, da je možno tako internalno-spontano kot tudi od zunaj izzvano prehajanje iz koherence v dekoherenco valovne funkcije zaradi stika kvantnega mikrosistema z makrookolico (npr. zaradi posega opazovalca ali eksperimentatorja v sistem) in nazaj, oz. iz dekoherence v novo koherenco (npr. ob ponovni izolaciji opazovanega kvantnega sistema od okolja).

Latenca, potencia in aktualnost tvorijo v sebi povezano dinamično celoto potencialnosti in aktualnosti, kjer ne moremo nobenemu 'momentu' dati izvorne prednosti pred drugimi, a ta celota ni podana kot izoblikovana realiteta, temveč kot neizrecno (implicitno) prisoten kontekst nekega dogajanja. Mislim, da to ugotovitev lahko razširimo tudi na naravni svet kot celoto, namreč tudi tu je izvorna le dinamična in implicitna celota potencialnosti in aktualnosti, kjer momentalno dominantne latence, potencia in aktualnosti nenehno prehajajo druga v drugo. To me spominja na prej navedene koncepte dinamične celote duha in narave, aktualnosti in potencialnosti, npr. v daoizmu in budizmu. Latence se v osnovi lahko udejanjajo avtonomno v različnih sistemih in interakcijskih procesih (a lahko 'preživijo' le v ugodnih razmerah za nadaljni obstoj), lahko pa jih aktualizira tudi stik z bolj kompleksnimi oblikami sistemov in interakcijskih procesov.

Sam sem v zadnjih letih v nekaj svojih sestavkih poskušal filozofsko in znanstveno rehabilitirati pojem duha. To v prvi vrsti pomeni izogibanje dualizmom aktualnosti in potencialnosti, forme in materije, duha in narave ter izenačevanju kognitivne osebne zavesti in duha, kar je po mojem po nepotrebnem zoževalo pojmovanje duha na idealizirane intelektualne entitete (npr. Ule, 2011b, 2015a, 2015b).

Upam, da sva bila pri tem mojem prizadevanju z Markom vsaj sopotnika, če ne tudi so-delavca. V nasprotju z mnogimi kozmičnimi ali suprakozmičnimi pojmovanji duha, ki začenjajo pri duhu kot vesoljni ali nadvesoljni stvarnosti in mu potem eventualno sledijo pri njegovem 'sestopanju' v snovno naravo, v življenje, človeško družbo in človeško individualno zavest, začenjajam gradnjo pojma duha 'od spodaj', namreč iz konkretnih situacij v naravi in družbi, kjer se odpirajo duhovni prostori, oz. boljše, duhovna potencialnost.

Delno sem se naslonil na Heglov pojem objektivnega duha kot sposobnosti ljudi za umno identifikacijo ali diferenciacijo z drugimi ljudmi v mediju svobode oz. na njegovo poznejšo 'predelavo' pri Nicolaiu Hartmannu, dopolnjeno z Wittgensteinovim pojmovanjem življenjskih oblik in »slepega« sledenja pravilom v danih jezikovnih igrah oz. v dobro uigranih socialnih situacijah. Le »osebnotna« bitja poznajo *samo-zavedni duh* oz. se zavedajo duha, prav tako le ona poznajo *umni duh*, duh nasploh ni zavesten ne umen (umski).

Zdi se tudi, da lahko govorimo tudi o neke vrste evoluciji duha v naravi, ki se progresivno razvija na bazi temeljne kvantnomehanske vsepovezanosti. Temeljna oblika tega razvoja je emergenca cikličnih povezav med različnimi procesi, ali bolje sestavinami naravnih procesov, tako da nastanejo neke vrste protosemiotiski procesni cikli. O tem sem več pisal v svojem sestavku o naturalizaciji duha (Ule, 2015b). Bistveno za tovrstne procese je, da določeni sistemi postanejo občutljivi na dejanske in tudi na zgolj realno možne dogodke okrog njih. V tem primeru se tu izoblikuje implicitno podana celota potencialnosti in aktualnosti, ki prehajajo druga v drugo, kar formalno gledano spominja na kvantnomehansko celoto procesov koherence in dekoherence. To seveda ni značilnost le najnižjih bioloških procesov, temveč večine bioloških procesov na raznih ravneh evolucije življenja.

V živem svetu predstavlja npr. zelo bazičen primer protosemioze proizvodnja proteinov na podlagi biološko zakodiranih sporočil, ki so podani v genski strukturi DNK oz. njenih derivatih RNK (Barbieri, 2015). Vsako oddajanje in sprejemanje sporočil skozi kodiranje in dekodiranje je odvisno od ustreznega polja potencialnosti, namreč od implicitne celote možnih informacij, ki jih lahko dani informacijski sistem pridobi v določenem kontekstu. To pridobivanje ni deterministično, temveč probabilistično, kajti govorimo lahko le o verjetnosti, ne pa o gotovosti, da bo sistem na določen način dekodiral dano (zakodirano) informacijo (Auletta, 2011). Lahko sprejmemo misel Thomasa Sebeoka, da ni absolutne meje, kjer bi semiotika živih sistemov (zoosemiotika) naenkrat prešla v antroposemiotiko. Sebeok se ob tem sklicuje tudi na ugotovitev francoskega biologa in filozofa François Jacoba, ki je pri vseh sesalcih ugotavljal sposobnost delovanja glede na določene predmete, ne da bi jih morali pri tem zaznavati. To je sposobnost za simboliziranje in predstavlja neke vrste filter med organizmom in njegovim okoljem (Sebeok, 1985: 302). V tem smislu lahko govorimo o vzniku duha v naravi. Vendar pride do pomembne kvalitativne razlike pri organizmih z možgani, kajti možgane imamo lahko za poseben organ v organizmih, ki je specializiran prav za zbiranje in dekodiranje različnih informacij iz okolja kot tudi za zbiranje, kodiranje in dekodiranje informacij, ki izhajajo iz organizma samega, ter za čim bolj učinkovite odzive organizma na te informacije. Pri višjih sesalcih in zlasti pri ljudeh pa gre za še višjo stopnjo, ko se biosemioza vsaj deloma dvigne do ravni zavesti oz. postane družbena, kulturna in zavestno duhovna, ne zgolj biološka.

Pri človeku semioza pomeni nerazdružljivo trojnost med znakovnim reprezentiranjem predmetov v kognitivnem aparatu, med reprezentiranim predmetom (referentom) in interpretacijo (razumevanjem) znakov pri posamezniku, ki smiselno uporablja znake. Tu se naslanjam na sicer znamenito opredelitev semioze kot znakovne relacije pri Charlesu Sandersu Peirceu (Peirce, 1985). Znakovna relacija je po Peirceu v osnovi naslednja: interpret *A* tolmači (razume) znak *B* kot predstavnika (reprezentanta) predmeta *C*.

Če se v običajni biološki semiozi zdi, kot da poteka povsem avtomatsko, namreč zgolj kot serija diadičnih procesov, kot kodiranje in dekodiranje informacije po vrojenih

in fiksnih pravilih, triadične semioze pri človeku v načelu ne moremo zožiti na kake dvojice, npr. na strukturalistična razmerja med označevalci (znaki) in označenci ali na fregejanske relacije med smisli in pomeni (referenti). Nerazdvojljive trojnosti ne moremo imeti za vzročno-posledični proces, ker ta temelji na diadičnih odnosih vzrok-posledica. Morda bi kdo porekel, da menim, da je človeška semioza nekako ne- ali celo nadnaravna, vendar menim, da to ni tako.

Pri človeku pride do zelo kompleksnega odnosa do življenjsko pomembnih celot latenc, potenc in aktualnosti. Tu imamo namreč opravka z *jezikovno in miselno artikularanim* afektivno-kognitivnim odnosom ljudi do življenjsko pomembnih *implicitnih celot potencialnosti in aktualnosti*. Te celote ljudje dojemajo na podlagi svoje *diskurzivno izoblikovane doživljajske perspektive in odzivov njihovega okolja (narave in drugih ljudi)* na njihovo delovanje v naravi in družbi. Diskurzivno izoblikovana doživljajska perspektiva omogoča ljudem miselno predelano zaznavanje svojega okolja in svojega početja, namreč zaznavanje *svojega sveta kot temeljnega konteksta vseh smislov in pomenov*.

Zato se lahko človeški doživljajski subjekt preoblikuje v zavestnega interpreta različnih kodov in znakov, človeška semioza pa se iz množice še ne-zavednih diadičnih semioz dvigne do bistveno triadične znakovne semioze.

Drug ključni dejavnik duhovne semioze pri ljudeh, poleg artikularane doživljajske perspektive, je nanašanje na splošne in drugim ljudem dostopne smisle (pomene) ter operiranje v logičnem prostoru mišljenja in jezika. Pri tem se vsak povedni s(misel) implicitno nanaša na v načelu neskončno množico drugih smislov (misli) ali povedi, s katerimi se lahko logično povezuje v nove smisle (misli) in povedi. Tudi tega nanašanja ne moremo razumeti po vzorcih diadične vzročnosti, torej tudi ne po vzorcih algoritemskega procesiranja (Ule, 2015b). Na ta način ljudje ne dosegamo zgolj miselno artikularanega afektivno-kognitivnega odnosa do neposredno preživetveno relevantnih realitet (kot je to mogoče pri nekaterih višje razvitih sesalcih), temveč tudi zavesten odnos do družbeno in kulturno relevantnih celot potencialnosti in aktualnosti. Sam govorim o tem, da človek dosega in uresničuje *objektivnega duha*, torej da se duhovni potenciali narave pri človeku aktualizirajo in manifestirajo kot objektivni duh.

Pojem objektivnega duha zame predstavlja posebno obliko udejanjenja duha nasploh, lastno ljudem. Zajema tako individualne kot nadindividualne (intersubjektivne, nadsbjektivne) potenciale za kompetentno delovanje ljudi v svojem življenjskem svetu, pa tudi udejanjanje teh potencialov v zavestih in umih posameznikov in v 'duhovnih stvaritvah' ljudi skozi človeško zgodovino. V živem človeku pa se duh udejanja in kaže predvsem skozi sposobnost zavedanja samega sebe, svojega početja v družbi in v svetu skozi miselno in jezikovno izrazljivo refleksijo svojega početja in početja drugih ljudi ter skozi sposobnost samostojnega odločanja in sprejemanja odgovornosti za svoja dejanja. Vse to nikakor niso samoumevne danosti v človeku, temveč so to zmožnosti, ki so se razvile v dolgotrajni in običajno mučni naravni in kulturni evoluciji ljudi. Vendar duha

'po sebi' ne moremo zožiti na zavest ali umsko delovanje posameznikov; duh je nujno nadindividualen, ga pa lahko delno ozaveščamo in osmišljamo.

Kot je znano, je najbolj obsežno in zaključeno filozofsko teorijo duha postavil Hegel. Zanj je duh nekakšna dialektična sinteza in nadgradnja čiste ideje in njene samoodtujitve v naravi, ki se postopoma razvija od še nezavednih življenjskih oblik do človeške zavesti in skozi človeško zgodovino do svojega samospoznanja v absolutnem duhu. Hegel je razlikoval subjektivni, objektivni in absolutni duh. Subjektivni duh je (na kratko) težnja zavestnega subjekta k svobodi in tudi realizacija svobode za posameznika, objektivni duh je sposobnost človeka po racionalni identifikaciji z drugimi ljudmi in razlikovanjih v mediju svobode, absolutni duh pa je identifikacija duha z absolutno idejo, ki se uresniči v najvišjih dosežkih človeške kulture: religiji, umetnosti in filozofski znanosti. Najbolj inovativni del Heglove teorije duha je njegov pojem objektivnega duha, ki zajema objektivnost človeških dosežkov tako v polju družbenega kot kulturnega življenja, npr. v moralnosti, pravu in državi.

Nekateri pomembni filozofi 19. in 20. stoletja so poprijeli in preoblikovali te Heglove zamisli v duhu historicizma ali fenomenologije (Dilthey, Simmel, Cassirer, Hartmann). Sam sledim nekaterim reformulacijam pojma duha, kot jih je podal fenomenolog Nicolai Hartmann v svojem delu *Problem duhovne biti (Das Problem des geistigen Seins, 1933)* in jih dopolnujem s svojimi uvidi. Zlasti me je pritegnilo njegovo reformuliranje Heglovega pojma objektivnega duha. Objektivni duh je povezovalni dejavnik, ki omogoča ljudem smiselno in njim razumljivo udeležbo v skupnih oblikah druženja, dela in kulturnega življenja. Subjektivni duh za Hartmanna ni izvorno dan človeku, temveč je prisvojeni in osebno ponotranjeni objektivni duh. To pojmovanje se mi zdi podobno Wittgensteinovemu pojmovanju življenjskih oblik iz *Filozofskih raziskav* kot mreže medsebojno povezanih dejavnosti, ki skupaj tvorijo neko celoto, ki pomaga ljudem preživeti na določen način ali v določenih razmerah (Wittgenstein, 1984).

Moja osnovna domneva, ki jo tu lahko le na kratko povzamem, ne pa utemeljujem, je, da je osnovna oblika duha, dostopna ljudem, *objektivni duh določene vrste socialnih situacij*, to je *implicitna celost pravil (govora, sodelovanja, komuniciranja, opazovanja idr.)*, ki ljudem omogoča smiselno preživetje v dani vrsti socialnih situacij oz. jim omogoča neko skupno življenjsko obliko (Ule, 2011b, 2015a). Ko se posamezniki dovolj 'uvežbajo' v sledenju pravil, ki pritičejo dani življenjski obliki (npr. življenju v določeni kulturni formaciji), si prisvojijo in ponotranjijo duha kot sestavino svoje zavesti, namreč kot *jaz, sposoben notranjega dialoga s samim seboj*, s tem pa tudi jezikovne in miselne refleksije svoje lastne 'življenjske situacije' v kontekstu dane skupnostne življenjske oblike. Šele ta zmožnost 'ustvari' *subjektivnega duha*, tj. *duha, ki pozna zavest, um in voljo*.

Po mojem razumevanju drugi heglovski modus duha, *subjektivni duh*, torej ni avtonomen moment duha, temveč je posebna izpeljava objektivnega duha. Tudi tretji

heglovski modus duha, *absolutni duh*, tj. duh, kot se kaže v religijah, umetnostih in filozofijah, je po mojem pojmovanju primarno objektivni duh, vendar zgodovinsko izoblikovani objektivni duh človeštva nasploh. 'Pripada' namreč človeštvu v celoti in nam omogoča artikulirano in reflektivno osmišljenje historično pogojenih vsečloveških življenjskih oblik. Pri tem se vidi, da dopuščam različne oblike in ravni objektivnega duha, ali preprosto – *človeškega duha*.

Najenostavnejše oblike objektivnega duha so tiste, ki 'pripadajo' preprostim oblikam socialnih situacij, npr. srečanjem med ljudmi, in enostavnim oblikam sodelovanja ter komunikacije. Višje in bolj kompleksne oblike pripadajo npr. institucijam, medijem itd. Ne predpostavljam pa, da obstaja kakšna stalna vsezajemajoča forma duha, ki bi vedno bila 'lastna' človeštvu v celoti, tj. nekak aktualni vsečloveški duh, in bi vsebovala vse 'nižje' oblike duha kot svoje dele ali momente. Res pa je, da npr. sodobna globalizirana družba z množico prav tako globaliziranih elektronskih medijev vsaj načeloma omogoča vse več ljudem bolj ali manj usklajeno nanašanje na celotno človeštvo in s tem posredno neke vrste virtualni vsečloveški duh.

Naš govor, misli, namere so del človeških življenjskih oblik, pri tem pa je jezik njihov bistveni sestavni del. Če naj človek preživi kot družbeno bitje, moramo predpostaviti določeno koherenco in medsebojno povezanost med raznimi jezikovnimi in nejezikovnimi ravnanji. Lahko predpostavimo precejšnje stopnje soglasja med ljudmi, ki sledijo določenim pravilom, čeprav, kot je Wittgenstein vneto dokazoval, ničesar zunanjega ali notranjega ne sili posameznikov k temu, da pravilom sledijo na enak način. Za Wittgensteina so ključna sestavina življenjskih pravil bazična pravila delovanja in govora, ki jim »slepo« in na zelo podoben ali celo enak način sledijo vsi člani določene skupnosti, ki si delijo skupno obliko življenja. »Slepo« sledenje pravilu pomeni, da poteka nedvomno in brez posebnega razmisleka o tem, ali pravilu sledimo prav ali narobe. Vsa druga pravila, ki jim ljudje sledijo v raznih situacijah v okviru iste življenjske oblike, lahko pojasnimo ali določimo s pomočjo kombinacij bazičnih pravil. Poudarjam pa, da tudi slepo sledenje pravilom pri posameznikih ni zgolj njihova individualna praksa, temveč je *skupnostna* praksa, saj je nastala na podlagi medsebojnega 'uvežbavanja' in učenja sledenja pravil v skupinah ljudi, tako da vsak od njih doseže takšno trdnost v obvladovanju pravil, da »ne dvomi več«, kako jih uporabiti v elementarnih situacijah njihove rabe.

Marko se v svojih knjigah sprašuje, ali je danes možno razumno govoriti in razmišljati o kozmičnem oz. celo transkozmičnem duhu. Res je, da, vsaj znanstveno gledano, nimamo dovolj dokazov za kaj takšnega, vendar menim, da tega tudi ne moremo izključiti. Nekatera dobro dokumentirana duhovna doživetja tako religioznih kot tudi neregligioznih ljudi izkazujejo mnoge podobnosti z neke vrste »kozmično zavestjo«, ali vsaj podajajo neko temeljno »spiritualno doživljajsko perspektivo«, ali začutijo neko kozmično »spiritualno energijo« (James, 1982; Hay, 2006). Tudi nekatere interpretacije kvantne

fizike npr. dopuščajo ali celo izrecno terjajo obstoj »kozmičnih opazovalcev«, ki nenehno »lomijo« sicer holistično vesoljno kozmično valovno funkcijo; lomijo jo v le stohastično opredeljeno množico različnih realnih možnosti in fizično manifestnih dogodkov (npr. Wigner, 1962; Polkinghorne, 1984; Squires, 1986). Spet drugi, npr. David Bohm in njegovi učenci, govorijo o »eksplikaciji« ali »razvijanju« (*enfoldment*) kozmičnega kvantnega potenciala v kozmos in kozmično zavest o njem (Bohm, 1980). Zaenkrat te in podobne zamisli ostajajo še nedokazane teoretske spekulacije.

Res pa je mogoče najti nekaj presenteljivih formalnih podobnosti med dinamiko potencialnosti in aktualnosti (človeške) zavesti in dinamiko kvantnomehanskih potencialnosti in aktualnosti (Ule, 2011a, 2012), vendar dinamika človekove doživljajske zavesti presega domeno in obseg morebitnih kvantnomehanskih vidikov doživljajske zavesti. Tako lahko kvantno stvarnost kot človeško zavest konstruiramo kot polje potencialnosti, ki se aktualizira skozi posege opazovalcev oz. subjektov doživljanja. V primeru kvantne stvarnosti se opazovalcu oz. eksperimentatorju skozi njegovo poseganje v polje potencialnosti kvantnega sistema aktualizirajo nekateri potenciali za nastop določenih fizikalnih dogodkov, v primeru zavesti pa se subjekt doživljanja s svojim posegom v polje potencialnosti svoje doživljajske zavesti zave svojega doživljanja in s tem aktualizira nekatere potenciale iz izvornega polja potencialnosti za intencionalno naravnost na predmete doživljanj.

Zavestni subjekt v svojem toku doživljanja nenehno preskakuje iz faze neusmerjenega, pogosto nezavednega dojetanja situacij v fazo tematsko usmerjenega doživljanja in nazaj, iz usmerjene v neusmerjeno zavest. Pri tem se subjekt doživljanja naslanja na prisvojene in ponotranjene intersubjektivne sestavine objektivnega duha doživljenih situacij, kjer se osebno dostopno situacijsko znanje združuje z znanjem drugih ljudi. Tu prihaja do aktualizacije izrecno duhovne dimenzije zavedanja. Vprašanje, če in koliko se v ta proces umeščajo tudi morebitni kozmični ali transkozmični momenti duha, npr. prej omenjeni posegi 'kozmičnega opazovalca' ali eksplikatorja izvornega kvantnega potenciala, za zdaj puščam odprto, je pa nedvomno intrigantno in pomembno.

Bistveno pa se mi zdi, da sem na podlagi obravnavanih modernih konceptov duha oblikoval razumno domnevo, da je duh mogoče in razumno dojeti kot živo in izvorno enotnost aktualnosti in potencialnosti, forme in vsebine, brez vnaprejšnjega izenačevanja kognitivne osebne zavesti in duha ter brez postvarjenih ali poosebljenih intelektualnih entitet. Duh se udejanja v različnih oblikah, dosežkih, stvaritvah narave in človeka, vendar je to udejanjanje lahko povsem avtonomno, torej predstavlja spontano samoudejanjanje potencialov, ki so zajeti v določeni domeni oz. domenah potencialnosti. Tako sem vsaj v načelu nakazal nekaj možnosti za preseganje dosedanjih dualizmov, ki so hromili pojmovanje duha in nas zavajali v neustrezne metafizično pogojene zožitve v pojmovanju duha. Upam, da moj zasnutek rekonceptualizacije duha predstavlja korak k novi renesansi duha, ki jo pričakuje tudi Marko.

Literatura

- Areopagit, D. (2008). *O božjih imenih*. V Areopagit, D., *Zbrani spisi*, prev. Kocijančič, G., Ljubljana: Slovenska matica, str. 177–322.
- Aristoteles (1999). *Metafizika*. Prev. Kalan, V. Ljubljana: Založba ZRC.
- Auletta, G. (2011). *Cognitive Biology: Dealing with Information from Bacteria to Minds*. Oxford: Oxford University Press.
- Barbieri, M. (2015). *Code Biology: A New Science of Life*. Dordrecht: Springer.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London, New York: Routledge.
- Carabine, D. (2000). *John Scottus Eriugena*. Oxford: Oxford University Press.
- Cresswell, M. J. (1992). »The Ontological Status of Matter in Aristotle«. *Theoria*, 58 (2–3), str. 116–130.
- Cusanus, N. (1986). *De possest (On Actualized-possibility)*. V Hopkins, J., *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa, Third Edition*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, str. 914–962.
- Dowman, K. (ur.) (1994). *The Flight of the Garuda: Teachings of the Dzogchen Tradition of Tibetan Buddhism*. Sommerville: Wisdom Publications.
- García, M. (2016): »Energeia vs Entelecheia: Schelling vs Hegel on Metaphysics Lambda«. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 51, str. 113–137.
- Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.
- Griffiths, D. J. in Schroeter, D. F. (2017). *Introduction to Quantum Mechanics. Third Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartmann, N. (1933). *Das Problem des geistigen Seins: Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin: De Gruyter.
- Hay, D. (2006). *Something There: The Biology of the Human Spirit*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. V Hegel, G. W. F., *Werke 19*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- James, W. (1982). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Penguin.
- Kuzanski, N. (1997). *O božjem pogledu*. Prevedla Geister, K. Ljubljana: Družina.
- McMullin, E. (ur.) (1965). *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mojster Eckhart (1995). *Pridige in traktati*. Celje: Mohorjeva družba.
- Nāgārjuna (1995). *The Catustava of Nāgārjuna*. V Tola, F., Dragonetti, C., *On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism*, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, str. 121–133.
- Pandit, B. (2005). *Explore Hinduism*. Whymeswold: Explore Books.
- Peirce, Ch. S. (1985). *Logic as Semiotics: The Theory of Signs*. V Innis, E. (ur.), *Semiotics: An Introductory Anthology*, Bloomington: Indiana University Press, str. 4–23.
- Platon (2004). *Timaj*. V Platon, *Zbrana dela I*, prev. Kocijančič, G., Celje: Mohorjeva družba, str. 1245–1311.

- Polkinghorne, J. C. (1984). *The Quantum World*. London: Longman.
- Scholem, G. (1978). *Kabbalah*. New York: Times Books.
- Sebeok, Th. A. (1985): »Zoosemiotic Components of Human Communication«. V Innis, E. (ur.), *Semiotics: An Introductory Antology*, Bloomington: Indiana University Press, str. 292–324.
- Shaw, G. (2012). »The *Chôra* of the *Timaeus* and Iamblichean Theurgy«. *Horizons*, 3 (2), str. 103–129.
- Squires, E. J. (1986). *The Mystery of the Quantum World*. Boston: Taylor & Francis.
- Tan, J. Y. (2003). »Daoism (Taoism)«. V *The New Catholic Encyclopedia, Vol. 4.*, Second Edition, Detroit: Gale Cengage Learning in association with The Catholic University of America, str. 522–525.
- Ule, A. (2011a). »O kvantnomehanskih modelih zavesti«. *Modeli sveta, Poligrafi*, 16 (63–64), str. 67–98.
- Ule, A. (2011b). »The Concept of Spirit: A Critical Re-conceptualization of a Metaphysical Theory«. V Primorac, Z. (ur.), *Suvremena znanost i vjera / Contemporary Science and Faith*, Mostar, Ljubljana: Sveučilište Mostar in Univerza v Ljubljani, str. 85–112.
- Ule, A. (2012). »Mind in Physical Reality, its Potentiality and Actuality«. V Uršič, M., Markič, O. in Ule, A., *Mind in Nature: From Science to Philosophy*, New York: Nova Science Publishers, str. 129–199.
- Ule, A. (2015a). »Consciousness, Mind, and Spirit: Three Levels of Human Cognition«. *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 13 (4), str. 489–500.
- Ule, A. (2015b). »Some Reflections on the Possibility of Naturalizing the Mind«. *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 13 (4), str. 500–510.
- Uršič, M. (2010). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2012). »Mind and Cosmology, Searching for a 'Third Way'«. V Uršič, M., Markič, O. in Ule, A., *Mind in Nature: From Science to Philosophy*, New York: Nova Science Publishers, str. 3–78.
- Uršič, M. (2015). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Zima: četrti čas. Preludij: O sencab*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2018). *Shadows of Being: Four Philosophical Essays*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Wigner, E. P. (1962). »Remarks on the Mind-Body Question«. V Good, I. J. (ur.), *The Scientist Speculates: An Anthology of Partly-Baked Ideas*, New York: Basic Books, str. 284–302.
- Wittgenstein, L. (1984). *Philosophische Untersuchungen*. V Wittgenstein, L., *Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Med večnim življenjem in toplotno smrtjo vesolja Samorazvojni kozmos, predkozmična narava in tisto onkraj kozmičnega demiurga

Tine Hribar

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Po Heraklitu kozmosa nista proizvedla niti človek niti kak bog, temveč se kot večno živi ogenj sam razvija in revolucijsko obnavlja. Ljudje in bogovi so kozmična, ne pa predkozmična, še manj nadkozmična bitja. Nič zunaj kozmosa ni. Kozmos ima sicer svoj logos, a kot svojo lastno energijo. Platon razcepi Heraklitov kozmos, postavi pred njega metafizičnega demiurga, pred demiurga – in s tem seveda tudi pred kozmos – pa še pranaravo, imenovano *chóra*, ter ideje, s katerimi na sebi kaotično naravo demiurg preoblikuje v lepo urejen kozmos. Plotinovo Eno pa je predvesoljno in preddemiurgično Dobro, ki ni načrtujoči demiurg, marveč je (po analogiji s Soncem) iz preobilja svoje Moči v vesolje samodejno razdajajoča, »izlivajoča« se energija. Končno nastopi Mojster Eckhart, ki – prehitevajoč večino sodobnih teologij in filozofij – umesti človeka, značenega v njegovem čistem jazstvu z Boštvom (*Gottheit*), ne samo pred boga kot Platonovega demiurga, ampak tudi pred Avguštinovega Boga kot Stvarnika iz nič. V sodobni kozmologiji, ki jo v svojih tekstih poznavalsko interpretira Marko Uršič, se prepletajo vplivi vseh prikazanih zastavitev. Srečujemo se s heraklitovskim kozmosom, z zaporedjem vesoljstev, razširjenega še na vzporedje, pa s platonsko pranaravo (»prajuho«) in s plotinovsko singularnostjo, navsezadnje s stanji onstran črnih lukenj in z nevidno temno energijo kot velikanskim virom, ki je po obsegu veliko večji od vidne, svetlobne energije in.

Ključne besede: kozmologija, Heraklit, stvarjenje iz nič, Mojster Eckhart, singularnost

Between eternal life and the heat-death of the universe: Self-developing cosmos, pre-cosmic nature and beyond the cosmic demiurge – Abstract

According to Heraclitus, the cosmos was created neither by man nor by some god, since it is an eternally living fire, which develops and renews itself in cyclic revolutions. Men and gods are cosmic, not pre-cosmic, still less beyond-cosmic beings. There is nothing outside the cosmos. The cosmos has its logos, but as its own energy. Plato establishes the concept of creator as the demiurge who transforms a chaotic primordial nature, named *chóra*, into the well-ordered cosmos. However, unlike Plato, Plotinus introduces the pre-cosmic and pre-demiurgic One. Finally, Meister Eckhart equates man in his pure selfhood with Godhead (*Gottheit*) who is not only beyond Plato's god as demiurge, but also 'before' St. Augustine's God as creator out of nothing. In modern cosmology, competently interpreted by Marko Uršič, all these

philosophical conceptions are intertwined. We encounter the Heraclitean cosmos, i.e. successive universes enhanced with parallel universes, as well as the Platonic primordial nature ('the primordial soup') and Plotinian singularity, and not least conditions beyond black holes and invisible dark energy as a source substantially bigger than the observable, light energy, etc.

Keywords: cosmology, Heraclitus, creation out of nothing, Meister Eckhart, singularity

Osnovna tema mojega besedila je kozmologija, katere predmet je kozmos, ki ga po navadi enačimo z vesoljem. Vendar vesolje ni le kozmos. Marko Uršič na začetku poglavja z naslovom »O pračudežu«, zadnjega poglavja knjige *Pomlad* (2002), prve knjige tetrolgije *Štirih časov*, navaja naslednja dva verza iz Kosovelovih *Integralov*: »V večnost je moje srce odprto: / iz Kaosa v Kozmos.« V vesolje poleg kozmosa spada torej tudi kaos. Kot korelativni pojem kozmosa, po katerem kozmos kot kozmos, lepo urejen red, pravzaprav šele dobi svoj pravi pomen. V tem smislu obkroža kozmo-logijo vrsta imen, ki se vsa po vrsti, bodisi neposredno bodisi posredno, nanašajo na kozmos oziroma na vesolje kot celoto bivajočega. To so, kolikor vse izhaja iz enega, heno-logija in panto-logija; kolikor imamo Eno za vrhovno bivajoče, za Boga, teo-logija; kolikor pa gre za začetek in konec vesolja, proto-logija in eshato-logija itn.

Vse te »znanosti« o celoti in njenih delih v večini besedil o kozmosu povsem prekrijejo neko drugo, a temeljnejšo vedo, saj izvirajo iz bistva filo-zofije kot rado-vednosti. Gre za onto-logijo, ki obstaja zaradi tega, ker bivajoče nikoli ni le *celota* bivajočega oz. bivajočega *v celoti*, ampak vselej tudi bivajoče *kot tako*. Bivajoče *kot* bivajoče ni *nič* bivajočega, marveč pomeni *bit*, najprej bit kot bivajočnost bivajočega in zatem bit *kot* bit, tj. dogodje. Vendar v nadaljnjem ne bom govoril o biti oziroma o ontologiji, saj osnovna tema obravnave tu in zdaj, kot rečeno, ni bivajoče kot tako, marveč bivajoče v celoti, tj. vesolje oz. kozmos.

1.

Govoril bom, najprej, o kozmoloških modelih. Trenutno so pred nami v štirih variantah. Po Heraklitu kozmosa nista proizvedla niti človek niti kak bog, temveč se kot večno živi ogenj sam razvija in revolucijsko obnavlja. Ljudje in bogovi so kozmična, ne pa predkozmična, še manj nadkozmična bitja. Nič zunaj kozmosa ni. Kozmos ima sicer svoj logos, a kot svojo lastno energijo. Platon razcepi Heraklitovo vesolje, postavi nad njega metafizičnega demiurga, pred demiurga – in s tem seveda tudi pred kozmos – pa še prarnaravo, po njem imenovano *chóra*, ter ideje, s katerimi na sebi kaotično naravo demiurg preoblikuje v lepo urejen kozmos. Med ideje spada tudi ideja dobrega, ki pa v resnici sploh ni ideja, saj je dobro kot Dobro samo onkraj vseh idej in s tem tudi samega sebe kot ideje, tj. bitnosti bivajočega.

V ta mistični paradoks platonskega vesolja poseže Plotin in svoje Eno – na sledi Platona, obenem pa v nasprotju z njim – vzpostavi kot predvesoljno in preddemiurgično Eno. Eno kot Plotinovo Dobro ni načrtujoči demiurg, marveč (po analogiji z energijo Sonca) iz preobilja svoje Moči v vesolje samodejno razdajajoča, »izlivajoča« se energija. Končno nastopi Mojster Eckhart, ki – prehitevajoč večino sodobnih teologij in filozofij – človeka, zenačenega v njegovem čistem jazstvu z Boštvom nad Bogom kot Stvarnikom, umesti ne samo pred boga kot Platonovega demiurga, ampak tudi pred Avguštinovega boga kot kreatorja iz nič. V sodobni kozmologiji, ki jo v svojih tekstih poznavalsko interpretira Marko Uršič, se prepletajo vplivi vseh prikazanih zastaviteljev. Srečujemo se s heraklitovskim kozmosom, z zaporedjem vesoljstev, razširjenim še na vzporedje, pa s platonsko pranaravo (»prajuho«) in s plotinovsko singularnostjo, navsezadnje s stanji onstran črnih lukenj in z nevidno temno energijo kot velikanskim virom po obsegu veliko manjše vidne, svetlobne energije itn.

Od 20. stoletja dalje smo priča novim in novim opisom sveta. Ne le našega vesolja, ampak vsega, kar je. Tega, kar dejansko, in tega, kar domnevno obstaja. Osrednji fenomen, okoli katerega se gibljejo kozmologi, ko sestavljajo svoje modele, bolj ali manj blizu standardnemu kozmološkemu modelu, je *energija*, vključno z energijo, prvotnejšo od svetlobe. Njihovo temeljno vprašanje je, kaj se dogaja z energijo po njeni eksploziji, po velikem puku, s katerim naj bi začelo nastajati naše vesolje. Do nedavnega so kozmologi v okviru fizikalne oziroma opazovalne kozmologije¹ operirali s tremi konkurenčnimi odgovori.

Po prvi varianti, po standardnem modelu,² ki nosi naziv Model Lambda-CDM ter temelji na empirično podprti (doslej neovrženi) predpostavki, je energija – natančneje nevidna, temna energija, ta gonilna sila širjenja³ vesolja – konstantna. Velja, da se je kozmos razvijal iz enotnega, vročega in gostega izvirnega stanja. Ker pa se vesolje (z določeno količino energije) po velikem puku, torej že od začetka kozmosa naprej,

1 Ob opazovalni oz. fizikalni kozmologiji obstaja, pogosto v neujemanju z njenimi rezultati, teoretična kozmologija, ki jo imajo nosilci prve prej za meta-fizično kot pa fizično, tj. znanstveno kozmologijo. Za prvo kozmologijo velja kot znanstven zato samo prvi, standardni kozmološki model.

2 V predavanju »Izzivi fizike osnovnih delcev« Peter Križan izpostavlja: »Rezultati meritev zadnjih deset let so prinesli veliko zmagoslavje standardnega modela, teorije osnovnih delcev in njihovih interakcij. Meritve z detektorjema Belle in BaBar so pokazale, da se razlika med delci (mezoni B) in njihovimi antidelci natančno ujema z napovedjo japonskih teoretičnih fizikov Kobayashija in Maskawe. Poskusi (ATLAS in CMS) na velikem hadronskem trkalniku (LHC) so potrdili, da je za maso delcev odgovoren Higgsov bozon, kot sta predlagala teoretična fizika Higgs in Englert. Vsi štirje teoretiki so dobili Nobelove nagrade za svoje ideje, ki smo jih potrdili v naših eksperimentih.« (*Nastopna predavanja novih izrednih članic in članov Slovenske akademije znanosti in umetnosti v letih 2015 in 2017*, SAZU, Ljubljana 2019, str. 206).

3 Zaradi širjenja prostora lahko z Zemlje oziroma s krajevnega vidnega mesta v krajevni galaksiji, Rimski cesti, opazujemo svetlobo galaksij, ki so oddaljene 30 milijard svetlobnih let, čeprav je svetloba potovala do nas, namreč od nastanka kozmosa naprej, le dobrih 13 milijard svetlobnih let. Na podlagi tega je izračunana tudi *prava razdalja* (ta se meri v določenem času, vključno s sedanostjo) med Zemljo in robom opazljivega vesolja: 46 milijard svetlobnih let.

širi, po zadnjih ugotovitvah celo – hkrati s širitvijo prostora – vse hitreje (in zato ob vse redkejši snovi), se vesolje ohlaja in se bo ohlajalo vse do popolne zamrznitve (ne do zamrznitve vode v led, marveč do minus 273 stopinj Celzija), do tako imenovane toplotne smrti pri absolutni temperaturni ničli. Kolikor se prostora onkraj roba opazljivega vesolja ne da opazovati, sicer ni znano, ali je Vesolje v celoti končno ali je neskončno; zaenkrat govorimo o brezmejni končnosti.⁴ Ob tem še ni znano, zakaj ni v vesolju skoraj nič antidelcev in kakšna je narava temne snovi, ki je »odgovorna« za velik del energije današnjega vesolja.

Po drugi varianti energija ni konstantna, njena moč postopoma usiha in bo usihala, torej se bo vesolje počasi sesedalo, vse do popolnega skrčenja oz. velikega kolapsa. Kajti več ko je snovi v Vesolju, močnejša je medsebojna gravitacijska privlačnost snovi. Ko bo postalo s stapljanjem galaksij preveč gosto, bo implozijsko kolapsiralo, se ponovno sesedlo v gravitacijsko, težnostno singularnost.

Po tretji varianti pa naj bi energija naraščala, vesolje naj bi se pospešeno širilo, vse dokler ne bo začela, četudi so evidentirali parameter zaviranja (ang. *deceleration parameter*), njegova prostorsko-časovna struktura razpadati in se bo vesolje raztreščilo. Za vse tri variante obstaja kajpada cel kup tako argumentov kot protiargumentov.

Povrhu pa se zadnje čase skuša uveljaviti še četrta varianta, po kateri vesolja ne čaka ne tak ne drugačen konec, marveč stanje, naziv katerega je treba šele priklicati. To, da se širjenje vesolja s staranjem ne upočasnjuje, marveč stopnjuje, izhaja iz teorije o *energiji vakuuma*. Ko energijo vakuuma izračunamo po načelih kvantne fizike, se izkaže, da je neznansko velika. Tako velika, da bi pospešila vesolje s tako močjo oziroma hitrostjo, da prve zvezde in galaksije sploh ne bi mogle nastati. Fiziki so menili, da se tej težavi lahko izognejo, če bi obstajali kvantni procesi, ki bi se medsebojno uničili. »Vendar se je izkazalo, da vrednost temne energije in s tem energije vakuuma ni nič.« (Ananthaswamy, 2019: 101) S pritegnitvijo teorije strun kot pojasnjevalke sil v jedru atoma in kot temelja kvantne gravitacije, ki da jo je treba razviti v poenoteno teorijo vsega (ang. *theory of everything*), se pred nami pojavi vesolje, ki ni sestavljeno iz osnovnih delcev, temveč iz nepredstavljivo majhnih strun, ki sicer nihajo le v eni dimenziji časa, toda v devetih dimenzijah prostora.

Vendar se je, naj spet dodamo, izkazalo, da takšne množice dimenzij ni moč skriti na tri dimenzije prostora in se tako uskladiti s svetom, v katerem živimo. Drugače rečeno, pokazalo se je, da teorija strun velja le pri gromozanskih energijah, kakršne so obstajale v singularnem trenutku pred velikim pokom, se pravi (vzvratno gledano)

4 *Wikipedija* (geslo »Vesolje«) navaja: »Opazovanja, vključno s sondama Cosmic Background Explorer (COBE), Wilkinson Microwave Anisotropy Probe (WMAP) in Planckovimi zemljevidi CMB, kažejo na to, da je Vesolje neskončno v obsegu s končno starostjo, kar so opisali s Friedmann-Lemaître-Robertson-Walker (FLRW) modeli. Ti modeli FLRW tako podpirajo inflacijske in standardne modele kozmologije, ki opisujejo ravno, homogeno Vesolje, v katerem prevladuje temna snov in temna energija.« (<https://sl.wikipedia.org/wiki/Vesolje>)

v predkozmičnem kaosu, ne pa v našem kozmosu, v katerem veljajo poznani fizikalni zakoni. Daleč od zakonov nadsvetlobne hitrosti, kolikor pri njej sploh lahko govorimo o zakonih.

2.

Smo v letu 2003, v letu po izidu Uršičeve *Pomladi* (2002), prve knjige *Štirih časov*, sicer pa v letu nastopa skupine KKL⁵ in desetletju postmodernih modeliranj kozmoloških modelov. Iz Uršičeve knjige naj izpostavim najprej pojma *singularnosti* in *finitizma*, zatem pa njegov zaris odnosa med *kozmozologijo* in *filozofijo*.

Uršič poudari, da je problem singularnosti še posebej pereč v standardnem kozmološkem modelu, »saj je *kozmična črna luknja* oziroma domnevna singularnost samega prapoka postavljena v sam začetek vesolja« (Uršič, 2002: 533); in če je vesolje »zaprto«, tudi na njegov konec. Problem singularnosti izvira torej iz vprašanja, kaj je bilo pred začetkom in kaj bo po koncu vesolja. Seveda je to vprašanje v nasprotju s prvim Einsteinovim modelom iz leta 1917, se pravi z relativističnim oziroma statičnim modelom vesoljnega prostora-časa, po katerem se vesolje ne razvija v času, marveč je večno in kot celota nespremenljivo: ni niti nastalo niti ne bo minilo. Potemtakem po tem modelu vesolje ni zaznamovano samo s statičnostjo, utemeljeno na kozmološki konstanti (označeno z grško črko *lambda*), ampak tudi s finitizmom.

Gre torej za ponovno oživitev finitizma, vendar z določenim popravkom oziroma dopolnilom, namreč z brezmejnostjo. Po antični in srednjeveški finitistični misli od Aristotela prek Ptolemaja do Danteja je Zemlja središče vesolja, obdana pa je z nebesnim obokom zvezd stalnic. Zdaj svet sicer še zmerom ohranja končno prostorskost, vendar nima nobenih zunanjih meja. Prišlo je do združitve končnosti in brezmejnosti. Brezmejna končnost vesolja pomeni, da v njem ni več enega samega središča. To pa ne pomeni, da je vesolje brez Središča, natančneje, brez središč. Kajti za središčno točko imamo lahko vsako točko, saj ni nikakršnega obrobja z robom, onkraj katerega bi obstajala neka zunanost, v katero bi mogli sem in tja pokukati. Toda ko so astronomi prišli do tehnološko omogočenih dokazov, da se vesolje dejansko razteza, se zgodi nov obrat, saj tokrat tudi Einstein (1932) pristane na eno od variant dinamičnega modela vesolja in se v imenu evklidsko »ravnega« raztezajočega se vesolja odpove kozmološki konstanti *lambda*.

S tem pa kozmološke zgodbe še ni konec. Konec 20. stoletja so astronomske meritve ukrivljenosti vesoljskega prostora s pomočjo opazovanja zvezd supernov zunaj naše galaksije pokazale, da je verjetno, navaja Uršič, tudi preprost in/ali eleganten idealno »ravn« model »prej plod nekakšnega umišljenega oziroma v mislih pričakovanega popolnega *kozmosa* kot pa opis dejanskega vesolja« (Uršič, 2002: 539). Vendar ponovne,

⁵ Gre za začetnice priimkov oseb, ki sestavljajo skupino: Shamit Kachru, Renata Kallosh, Andrei Linde in Sandip P. Trivedi.

tako rekoč zmagoslavne vrnitve *lambda*, kozmološke konstante, ki se ji je Einstein začasno odrekel kot svoji »največji zmoti«, s tem pa tudi »platonski popolnosti vesolja, ki naj bi čim bolj jasno odražalo enovitost in večnost naravnega *nomosa* in/ali božjega *logosa*« (*Ibid.*: 538–539), ni mogoče več izbrisati. Še več, oživitev *lambda*, sklene Uršič, »pomeni vdor množstva novih možnih modelov oziroma scenarijev« (*Ibid.*: 539). Med njimi varianto delovanja vesolja, ki sem jo zgoraj, na začetku predstavil kot četrto varianto.

Pri četrti varianti nastanka in razvoja vesolja je ključna vloga temne energije, natančneje energije vakuuma, ki naj bi jo izražala prav *lambda*. Če teorija strun velja pri velikih energijah, kakršne so obstajale v trenutkih pred velikim pokom, obenem pa želimo opisati prostor-čas današnjih, manjših, po velikem poku nastalih energij, je treba priti do tako imenovane učinkovite teorije polja. »Leta 2005 so teoretiki strun pokazali, da je to mogoče izpeljati na vsaj 10^{500} načinov, z vsakim pa je nastal drugačen, mogoč de Sitterjev prostor.⁶ Rezultat je bil torej razraščajoča se krajina mogočih vesolj, mnogovesolje, v katerem lahko obstaja vsak prostor-čas, ki si ga je mogoče zamisliti.« (Ananthaswamy, 2019: 101) Ob tem se je Cumrun Vafo, teoretik strun s Harvarda, vprašal, ali iz teorije strun res izvirajo vse mogoče učinkovite teorije polja ali pa teorija strun zavrača nekatere različice, s tem pa tudi nekatere vrste vesolij. Kajti če naj bi bila teorija strun teorija vsega, bi morala ovreči učinkovite teorije polja, ki ne zmorejo natančno opisati gravitacije. Sicer se znajdemo v močvirju.

Ta problem je ostal nerešen, dokler ga kozmologi leta 2014 niso skušali razvozlati med uporabo teleskopa BICEP 2 na južnem tečaju. Zatrtili so, da so zasledili dokaze o prvotnih gravitacijskih valovih, ki jih je povzročilo eksponentno širjenje prostora-časa že v prvih delčkih sekunde po velikem poku. To bi bilo prvo videnje ukrivljanja strukture prostora-časa, predvidenega v Einsteinovi splošni teoriji relativnosti. Potem pride spet protirazkritje itn. Zdaj je na vrhu ena zdaj druga varianta, zdaj raztezanje zdaj krčenje vesolja. Od konstantne gostote temne energije do njene rasti pa spet krčenje, vse do točke, ko bi »temna energija lahko dosegla vrednost nič ali celo postala negativna« (*Ibid.*: 102). Ali pa smo pred kopičenjem temne energije po vseh kotičkih prostora-časa, tako da bo »njena repulzivna moč razcefrala vse galaksije, planete, molekule, atome in nazadnje še sam prostor-čas« (*Ibid.*: 103). In v trenutku odpravila vse fizikalne, tj. naravne zakone.

Samouničenje narave? Velika eksplozija ali velika implozija? Ali pa nič manj škandalozna velika zamrznitev? Poleg nevidne energije sestavlja vesolje namreč še ena nevidna komponenta: temna snov. Snov, ki drži skupaj galaksije. »Teorija strun pravi, da je interakcija med njima neizbežna.« Ta pa povzročča zmanjševanje mase delcev temne snovi v času. Torej konec in pika?! »Niti ne.« (*Ibid.*: 104) Ponuja se domneva, da bo čez več deset milijard let vesolje precej spremenjeno. Drugačno. Bržkone se bo odprla

6 O tem »multiverzumu« glej Uršič (2002), str. 528 in naprej.

nova dimenzija, postavka novega vesolja, npr. tistega s štirimi prostorskimi dimenzijami, neopisljivega z jezikom in nedojemljivega z zakoni sedanjega vesolja. Nas pred takšno usodo vesolja čaka torej le »veliki zaplet«,⁷ brez velike eksplozije in velikega kolapsa pa tudi brez velike hiberniranosti?

3.

Morda je presenetljivo, da sredi vsega tega preigravanja z variantami neštetihi spremenljivk vendarle vztraja neka konstanta. Konstanta, ki jo najbolj zvesto čuva prav naravoslovje z znanstvenimi disciplinami,⁸ kakršna je sodobna kozmologija. Rekli bi ji lahko Heraklitova konstanta. Pomeni nevmešavanje. Zavračanje intervencije, ki ga razglaša 30. fragment Heraklitovih besedil: »Tega sveta {kozmosa}, istega vsem skupaj, ni naredil, niti kateri izmed bogov niti kateri izmed ljudi, ampak je vedno bil in je in bo, ogenj večno živeči, ki se prižiga po merah in ugaša po merah.« (Heraklit 22 B 30[20], *Fragmenti presokratikov*, 2012: 381). Po merah logosa (glej 1. fragment). Brez vmešavanja od zunaj. Zlasti brez nasilnega ideo-loškega vmešavanja, ki ga v *Timaju* hkrati z demiurgom pelje Platon.

7 Morda pa gre pri vsem skupaj le za začasno krizo kozmologije, uzrto kot kozmološko krizo. Na dan simpozija o Marku Uršiču, 16. novembra 2019, se je na spletu (<https://www.delo.si/novice/znanotech/okroglo-vesolje-napoveduje-kozmolosko-krizo-248785.html>) pojavil zapis »Okroglo vesolje napoveduje kozmološko krizo« s podnaslovom »Opazovanja v Planckovem observatoriju so pokazala več gravitacijskega lečenja od pričakovanega«. Alessandro Melchiorri je v reviji *New Scientist* na podlagi opaženega postavil hipotezo o 41-kratno bolj verjetni zaprtosti kot pa odprtosti vesolja. Da vesolje ni ravno, marveč ima obliko krogle (dobri stari Parmenid!). Šlo naj bi za dodatno temno snov, ki naj bi bila vzrok za sferično zaupognitev vesolja; to pa naj bi »dosedanje poznavanje postavilo na glavo«. Saj bi po tej podobi vesolja, če bi potovali dovolj daleč, prišli na izhodiščno točko. Vendar, doda Melchiorri, »še ne vemo, kakšen naj bi bil novi model«. Priložnost za preverjanje oziroma potrditev meritev ekipe s Planckovega observatorija pa bo nastopila, pripomni David Spergel z Univerze Princeton, tako in tako šele »čez nekaj let, ko bo observatorij Simons, ki ga gradijo v Čilu, gravitacijsko lečenje izmeril še natančneje kot Planck«. Ne gre, se vprašamo ob takšnih prehitvajočih »novicah«, navsezadnje predvsem (ne izključno) za zbiranje denarja?

8 Med njimi pa nahajamo tudi prepričane religiozne vernike, ki se vztrajno sklicujejo na Boga in se skušajo zmerom znova polastiti vsega, tudi velikega poka, ki da ni nič drugega kot ustvarjalno dejanje Boga, s pomočjo medsebojnega izničanja materije in antimaterije namreč. Njihovo vnaprejšnjo zasvojenost najbolj jasno izpričuje naslednji stavek iz knjige *Jezik Boga – Znanstvenik predstavlja dokaze za verovanje*: »Obstoj velikega poka pa odpira vprašanje, kaj je bilo pred tem in kdo ali kaj je odgovoren zanj.« (Collins, 2019: 79) Ker »kaj« ne more biti odgovoren, ostane še samo tole vprašanje: Kdo je odgovoren? Z njim pa ne pride le do samostalništva, ampak tudi do poosebljenja tistega »pred« (v narekovajih, saj pred velikim pokom ni bilo nikakršnega fizikalnega pred, ne krajevnega ne časovnega), skratka do vstavitve oz. podstavitve Boga Očeta, če že ne vse Svete Trojice. Toda ali ob tem za izrazno kompletnost ne manjka Avguštinov Stvarnik? Nikakor: »Zagotovo noben drug pojav ne kaže tako zelo na meje znanosti. Teorija velikega poka ima zato za teologijo pomembne posledice. Za verske tradicije, ki pravijo, da je Bog vesolje ustvaril iz nič (*ex nihilo*), je to izjemna stvar.« (*Ibid.*) Collins vse skrči na Avguština. Ne najde prostora ne za Heraklita (pač pa za Hitlerja), ne za Platona (pač pa za Pilata), ne za Aristotela (pač pa za Adama), ne za Mojstra Eckharta (pač pa za Marxa) itn. Za obstoj Stvarnika Collins ne predstavi nobenega znanstvenega dokaza (ker ga pač ne more, saj niti bivanje Boga kot takega znanstveno ni dokazljivo; kajpada tudi *znanstvenih* protidokazov ni – toda dokazljivost dokazanega mora dokazati dokazovalec, ne njegov oponent). Collinsove trditve o Bogu kot »odgovornemu« za veliki pok so zato zgolj to, čemur Husserl pravi substrukcija.

Platonova intervencija začrta monoteistično⁹ okupacijo vesolja, ki jo dokončno izpelje Avguštin s svojo krščansko metafiziko, se pravi z nastavitvijo Boga kot Pankreatorja iz nič(a). Ta se s pretvorbo idej v zamisli svojega Načrta ne polasti le idej, ampak tudi vsega načrtovanega, tj. ustvarjenega. In povsem degradira naravo kot naravo.

Vmes, med Platonom in Avguštinom, nastopi Plotin, ki naravo ponovno rehabilitira. Predvsem v traktatu *Proti gnostikom* (Plotin, 2019: 421–478) Plotin pogosto govori o večnosti narave kot kozmosa; tako tudi v tem traktatu (II 9, 7): »Rekli smo že, da ta svet ne pozna ne začetka ne konca, ampak da biva večno ...« (*Ibid.*: 443). Sledi razlaga, v kateri obravnava kozmos kot popoln posnetek Enega, kot posnetek brez pomanjkljivosti, zato je (II 9, 8): »Da pa ta posnetek ni podoben izvirniku, je laž, saj mu ne manjka nič od tega, kar lepa in naravna podoba lahko ima. Obstoj posnetka je nujen in ni rezultat razmišljanja ter načrtovanja. Umsko namreč ni moglo biti poslednja resničnost, kajti njegova dejanskost [*enérgeia*: dejstvenost¹⁰] je morala biti dvojna: tista, ki je v njem, in tista, ki je usmerjena drugam. Torej je moralo biti za njim še nekaj, kajti samo tisto, kar je izmed vsega najbolj nemočno, nima pod seboj ničesar več. Tam pa se pretaka čudovita moč, ZATO je bilo nekaj ustvarjeno [*eirgázato*: proizvedeno].« (*Ibid.*: 446–447, poudaril avt.) Izvedeno iz Enega/Dobrega, ne ustvarjeno iz nič.

Proizvajanje kozmosa ne izhaja iz nič, marveč iz *energije*, ki se kot čudovita moč preteka po Enem ter se iz preobilja samodejstveno izteka/izseva v Um, iz njega pa v kozmos kot »lepo in naravno podobo« Enega. Zato je narava kot kozmos najlepši in najboljši, leibnizevsko rečeno, od vseh možnih svetov. A ker je ta najboljši svet obenem nujen, drugih svetov kajpada sploh ni in ne more biti.

Postavguštinovski, obenem pa protokartezijanski Mojster Eckhart, ki človeka kot Človeka (kot večno, predustvarjeno, nesmrtno bitje) enači z Bogom, ima Boga kot Pankreatorja za »Boga«, za navidezno Bogstvo, in ga kot takega zato poniža v izpostavo Človeka, njegovega čistega Jaza, istovetnega z Bogstvom. Kajti, pravi Mojster v 32. pridigi, moja bitnostna bit je onkraj »Boga«, kolikor Boga umevamo kot počelo ustvarjenih bitij. Se pravi: »V oni Božji biti, kjer je Bog nad vso bitjo in nad vso različnostjo, tam sem namreč bil jaz sam, tam sem hotel samega sebe in (zavoljo) samega sebe spoznal,

9 Theo Kobusch v poglavju »Krščanstvo – najstarejša filozofija« iz knjige *Krščanska filozofija: odkritje subjektivitete* (2019) Platona predstavi takole: »Orfej, Homer, Solon, Pitagora in Platon so bili pod egipčanskim vplivom. Pitagora naj bi svoj nauk o preseljevanju duš in vegetarijanstvu prevzel od Egipčanov. Posebno očitno je tudi ujemanje Platonove filozofije s filozofijo brahmanov, Judov, magov in Egipčanov. Platon je od Mojzesa prevzel celo monoteizem ...« (*Ibid.*: 85–86). Kljub temu naj bi bila krščanska religija (pač po zaklinjanju cerkvenih očetov z Avguštinom na čelu) ne samo sodobna, ampak tudi najstarejša, tako rekoč prva filozofija. Res se je Platon – podobno kot za njim krščanski teologi – polasčeval vsega, pogosto zapadajoč v eklektična protislovja (npr. med egipčansko navdahnjeno henologijo v *Državi* in *Parmenidu* ter judovstvu sorodno teologijo v *Timaju*), vendar na način, ki po svoji literarnosti, predvsem pa teoretskosti visoko presega krščanske cerkvene očete.

10 Gre za dejstvenost, kakršna je implicirana v sintagmi »dej biti«. Pri Plotinu gre za dejavno izlivanje oz. izžarevanje/izsevanje, kakršno je značilno za sončno energijo. Ne gre niti za dejanskost, ki je rezultat dejstvenosti, niti za (smotno) dejavnost, za delo ali ustvarjanje, ki sta rezultat načrtovanja.

da bi rad ustvaril tega človeka. In zato sem vzrok samega sebe po biti, ki je večna, ne pa po svojem postajanju, ki je časno. In zato sem nerojen in po načinu svoje nerojenosti ne morem nikoli umreti.« (Mojster Eckhart, 1995: 294) – Drugače rečeno:

V mojem (večnem) rojstvu so bile rojene vse stvari in jaz sem bil vzrok samega sebe in vseh stvari. Če pa bi mene ne bilo, tudi »Boga« ne bi bilo; da je Bog »Bog«, temu sem jaz vzrok; če bi ne bilo mene, bi Bog ne bil »Bog«. Tega ni treba vedeti.

Ni potrebno, ker vnaprej vem, da sem (bil) kot večni, čisti Jaz pred Bogom kot »Bogom«, tj. Stvarnikom. Da ni Stvarnik vzrok mene, marveč sem Jaz vzrok Stvarnika. Da sem kot vzrok samega sebe in vseh stvari, vesoljnega stvarstva torej, tudi stvarnik Stvarnika. Ne Stvarnika kot stvarnika iz nič, marveč kot stvarnika iz mojega večnega rojstva rojenih stvari. Zato: Če ne bi bilo mene, v svojem večnem samorojevanju in rojevanju vseh stvari istovetnega z Bogom, Bog ne bi postal »Bog«, v vzratnem ogledalu stvarstva uzrti Stvarnik. Bog in Jaz sva, namreč v večni biti, eno in isto: Jaz *sem* Bog in Bog *je* Jaz.¹¹ Iz tega zato ne izhaja le moje dostojanstvo, marveč dostojanstvo vseh stvari, celotnega stvarstva, narave kot take in v celoti. Po meni, zaradi mene kot čistega Jaza, istovetnega z Bogom, je vse, kar biva, dragocenejše od Stvarnika. V svoji biti je sveto vsako bivajoče.

V svoji biti je vsaka muha, vsaka mušica več od Stvarnika, tega Boga v narekovajih. Zato: »Zdaj vemo, da 'Bog' ni najvišji cilj stvarstva.« (*Ibid.*: 292) »Zato molimo Boga,« nadaljuje Eckhart, »da nas osvobodi 'Boga' in bi doumeli in večno uživali resnico tam, kjer so enaki najvišji angeli, muhe in duša, tam, kjer sem bil in sem hotel, kar sem bil, ter sem bil, kar sem hotel.« Tam, na začetku vseh začetkov, kjer sem kot Bog ustvaril »Boga«. Kot lastni samovzrok rodil samega sebe. Zaradi tega je tudi življenje sveto po sebi samem, drugače rečeno, svetost življenja ne potrebuje nobene dodatne utemeljitve. Razlog življenja je v življenju samem: »*Živim zato, da živim*. To pride od tega, ker življenje živi iz lastnega temelja in izvira iz sebe lastnega, zato živi brez (vsakega) **zakaj** prav v tem, da živi (za) sebe samo.« (Mojster Eckhart, 1995: 174) Kot živeto življenje. To, kar je bil za Plotina cilj, je za Eckharta izhodišče.

Izhodišče, ki ga Descartes, ko človeka izpostavi kot Subjekt vsega, kar je (tudi Boga v njegovem bivanju), fiksira kot absolutno neomajni fundament. *Mislim, torej sem*. Jasno in razločno, torej z vso gotovostjo si samega sebe predstavljam kot predstavljajočega si. *Cogito me cogitare*. Sebe in vse druge stvari, kot bi dejal Eckhart. Vključno z Bogom. Res priznavam obstoj Boga; toda to priznanje izvira iz mene samega, iz moje vrojene ideje, iz moje jasne in razločne predstave mene kot edinega Subjekta vseh predstav. Ni drugega kriterija jasnega in razločnega spoznanja in s tem priznanja Boga, kot sem Jaz sam. Ker ideje zdaj ne pomenijo več idej v Platonovem pomenu, idej kot izgledov stvari, marveč pomenijo moje predstave, moje poglede na stvari (tudi na Boga), se vse dogaja v krogu med predstavo in predstavljenim. Pod obnebjem razmerja med človekom kot subjektom

11 Več o tem v Hribar (2018), str. 60 in naprej.

in stvarmi kot objekti. Bog je kot nedvomno dejstvo priznan oz. potrjen šele kot predmet, kot tisto predstavljen v gledališču jasnih in razločnih predstav (v obeh pomenih, subjektivnem in objektivnem). Isto velja za naravo in njene zakone.

In seveda tudi za neskončnost, namreč za idejo neskončnosti, ki je po Descartesu sinonim za Boga. In s tem ime njegove singularnosti. Toda singularnosti, ki je že naravnana k Nietzschejevemu nadčloveku, v prihodnosti predestiniranemu, da na podlagi Descartesove subjektivne platforme prevzame mesto upokojenega, če že ne pokojnega Boga. Torej tiste singularnosti, o kateri govori Uršič v *Zimi* (2015: 454 isl.), zadnji knjigi *Štirih časov*.

4.

Tokrat ne gre za kozmološko, marveč za tehnološko singularnost. Uršič ob tej singularnosti poudari specifično vlogo analogij, prepletov metafor in metonimij: »Futuristična tehnološko-zgodovinska singularnost je mišljena v dvojni analogiji s fiziko: gre za *enkratnost* tega Dogodka, za iztrganost Singularnosti iz zgodovinskega prostora-časa, in za njeno *zastrtost*, saj je (še) onkraj našega izkustvenega 'horizonta dogodkov'.« (Ibid.: 454) Pred nami je singularnost, ki jo je nazadnje modeliral Kurzweil s knjigo z naslovom *Singularnost je blizu: ko ljudje presežejo biologijo* (2005). Ta transcendenco simulirajoča knjiga sicer ni teo-eshatološka, je futurološka; toda prežeta z religioznostjo, kakršno je vzpostavil novozavezni Pavel z obljubo Paruzije, nadnaravnega Dogodka, ki naj bi se zgodil z drugim, prvi prihod verificirajočim prihodom Odrešenika. Gre za judovsko-krščansko apokaliptično eshatologijo, ki se prek Marxa in Einsteina razpotegne tudi do Kurzweila. Le da Svetega Duha zamenja Močna umetna inteligenca, torej Superinteligence transhumanostnega superhumanizma.

Zamenjavo izvede človek sam, namreč poslednji človek s svojim zadnjim dejanjem. Z dejanjem, katerega proizvod je nadčlovek. Ne Nietzschejev polnoživljenjski nadčlovek, temveč biokibernetski nadčlovek: čezčloveško bitje kiborg, bivajoč v kiberprostoru. A tudi za tem projektom, ki sta se ga polastila v tem desetletju ustanovljena Kurzweilov *Inštitut za singularnost* in *Univerza singularnosti*,¹² tiči človekova želja po večnem življenju. Le da se ne zadovolji s krščansko posmrtno nesmrtnostjo, marveč se steka v zahtevo po »biološki nesmrtnosti«, tj. po neumrljivosti, v najslabšem primeru pa po vstajenju od mrtvih ali vsaj zelo podaljšanem življenju na tem svetu in za ta svet.

Toda ali je to simulacijsko modeliranje tudi zares uresničljivo? Kakšna je resnica o njegovi resničnosti? Ko Uršič v *Zimi* (2015)¹³ tehnološko singularnost primerja

12 Če si na spletu ogledamo programe navedenega inštituta in univerze, potem lahko kaj hitro razberemo, da imamo opravka s trivialno banalizacijo singularnosti. Kurzweil in njegovi so se nedvomno izkazali tudi kot dobri trgovci, toda *singularnost* je zdaj reducirana na *edinstvenost* projektov, pravzaprav na to, čemur danes rečemo *odličnost* njihovih nosilcev, raziskovalcev in profesorjev.

13 Str. 452, pripomba 127.

z matematično in kozmološko singularnostjo, sklene, da je futurološka raba besede »singularnost«, kakršno smo videli, »zgolj analoška«. Ne gre v realnem svetu/življenju tedaj za kriptosingularnost, če že ne za psevdosingularnost? Tako imenovana znanost o rezultatih supersingularnosti, se pravi o koncu človeške dobe v letu 2045, letu realizirane neumrljivosti, ko bo proizveden *sapiens 2.0*, pa ni samo znanstvena, marveč že kar pootročena fantastika. Umišljanje velikega poka na kvadrat. Napoved, da bo leta 2200 vesolje postalo »gigantski superkompjuter«, pa s svojim »kibernetskim totalitarizmom« (Hofstadter) ne spada zgolj na področje »totalne religije«, ampak tudi v območje teološke fantazmagorije, dedinje Avguštinovske zablode o stvarjenju iz nič.

* * *

Če se ozremo nazaj, vidimo, da se skozi vso zgodovino, zadnja desetletja pa v zgoščeni obliki, izmenjujeta parmenidovski in heraklitovski opis vesolja. Bistvena ob tej živahnosti pa je vendarle Heraklitova konstanta. Kajti tako kot Heraklit se tudi moderna kozmologija ne ozira na intervencijske posege tujih faktorjev v dogajanja v našem Vesolju oz. v cikličnih vesoljih. Ne gre za takšne ali drugačne bogove, temveč, heideggrovsko rečeno, za dogodke Dogodja. Ali če uporabimo Schutzovo terminologijo: »Prostor-časi so arene, kjer se dogajajo vsi fizikalni dogodki. Osnovni elementi prostorov-časov so dogodki. V danem prostoru-času je dogodek definiran kot edinstvena lega v nekem času. Prostor-čas je unija vseh dogodkov (enako kot je premica unija vseh svojih točk).« (Schutz, 2009: 1942, v *Vesolje, Wikipedia* z dne 11. november 2019) Vse pod obnebjem predpostavke, da se iz nič ne dogodi nič oziroma da se tudi nič dogodi, če se, iz Dogodja.

Čas je torej, da se znova zaobrnemo k antični modrosti, temelječi na spoznanju, da iz nič ni nič. Da se izvijemo iz demiurškosti oziroma iz njene absolutizacije v kreacionizmu ter se vrnemo k nepresegljivi, le z nasiljem zaobidljivi, nikoli pa odpravljeni naravnosti narave.¹⁴ Sicer bomo, misleč, da se spreminjamo v bogove,¹⁵ zdrseli v samouničenje. Ne zaradi tega, ker človek ne more postati Bog, marveč zato, ker je utvara o obstoju Boga kot

14 Na simpozij o Uršiču mi je Valentin Kalan iz Messkircha, kjer je bil sredi oktobra na vsakoletnem srečanju Heideggrovega društva, prinesel knjižico *Marbach-Bericht über eine neue Stichtung des Heidegger-Nachlasses* (Vittorio Klostermann, Frankfurt 2019). Sestavil jo je Klaus Held, v njej pa so tudi obsežni citati iz Heideggrove »delavnice«, med njimi tale, nanašajoč se na »judovsko religijo«: »Bog postane duh, tisto onstransko, Eno. A ustrezno dialektičnemu razvoju je Bog [po Heglu] *izključujoč*, tisto onstransko, ki se tudi v svoji podobi (kolikor gre za človeka) kot posameznik postavlja nasproti vsemu drugem posameznemu, *čisto Eno* (monoteizem), zgolj zakonodajni gospodar. Po drugi plati pa je temu ustrezno človek zgolj *spodaj*; ker ostaja še v naravi in je ta poleg takšnega Boga dojeta zgolj negativno, *ponižana v nekaj vnanjega in nebožanskega*. [...] Seveda, kolikor se Bog kot posameznik loči od vsega drugega (*narave*) in se postavi nasproti njemu, ostaja tudi človek zaprt v naravo.« (Str. 53 in 54.)

15 Freeman Dyson definira Boga takole (citirano po Uršič (2015: 455–456): »Bog je tisto, kar duh <mind> postane, ko preseže stopnjo našega razumevanja.« Kaj to pomeni? Kurzweilov odgovor: »Naša inteligenca je ravno dovolj nad kritičnim pragom, ki je potreben, da dvignemo našo sposobnost k neomejenim višinam ustvarjalne moči in imamo možnost, da obvladamo nasprotovanja in upravljamo vesolje po svoji volji« (*Ibid.*: 456–457). Človek kot Bog torej ni nič drugega kot samoposebljena človekova volja do moči. Zaokrožujoča se v voljo do volje.

Pankreatorja, iz nič proizvajajočega Niča,¹⁶ že sama po sebi uničujoča, človeka in naravo na smrt ogrožajoča. Preklop singularnosti, edinstvenosti in enkratnosti velikega poka iz kozmološke bivšosti v tehnološko bodočnost bi vseboval prav to, če že veliki pok kot tak ne bi bil samega sebe potrjujoča vzvratna projekcija človeka uničujoče samo(po)goltne samovolje. Preslikane v Boga kot Stvarnika, zatem pa, seveda po svoji podobi, še učlovečenega. Kopernikansko načelo, da »nismo v središču sveta«, velja potemtakem razumeti tudi tako, da nismo nad svetom. Biti človeško je biti v svetu; vendar na tubitnostni, ne pa na nadbitnostni ali zunajbitnostni, bit razbijajoči način.

Literatura

- Ananthaswamy, A. (2019). »Pozdravljeni v peti dimenziji«. *Globus*, Ljubljana, november 2019.
- Collins, F. S. (2019). *Jezik Boga: znanstvenik predstavlja dokaze za verovanje*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Diadoh iz Fotike (2019). *Asketska razprava o duhovnem spoznanju in razločevanju, razdeljena na sto poglavij*. Ljubljana: KUD Logos.
- Hribar, T. (2018). *Nesmrtnost in neumrljivost. Knj. 3, Sodobna teologija, filozofija in znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kobusch, T. (2019). *Krščanska filozofija: odkritje subjektivitete*. Ljubljana: KUD Logos.
- Kornarákis, I. (2019). *Shizofrenija ali asketizem?* Ljubljana: KUD Logos.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking Books.
- Fragments predsokratikov* (2012). Ljubljana: Študentska založba.
- Mojster Eckhart (1995): *Pridige in traktati*. Celje: Mohorjeva družba.
- Montherlant, H. de (1960). *Le Cardinal d'Espagne: piece en trois actes*. Paris: Gallimard.
- Plotin (2018). *Zbrani spisi II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Schutz, B. F. (2009). *A First Course in General Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Uršič, M. (2002). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Pomlad: prvi čas*. 1. izd. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2015). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Zima: četrti čas. Preludij: O sencab*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

16 Glej dialog iz drame *Španski kardinal* (de Montherlant, 1960) v 5. poglavju »Nora španska kraljica« v knjigi *Shizofrenija ali asketizem?* Ioánisa Kornarákisa: »Kardinal: Ni res, da v vaši kapeli ni ničesar. Bog je vedno tam. / Kraljica: Bog je Nič.« (2019: 39) Radikalni asketizem in shizofrenija se stekata v eno in isto: v Nič. Vzrok je, kot izvemo iz 1. poglavja knjige *Asketska razprava* Diadoha iz Fotike, v naslednjem razcepju: »Bratje, naj vsako duhovno zrenje vodijo vera, upanje, ljubezen – predvsem ljubezen. Vera in upanje učita prezirati vidne dobrine, ljubezen pa združuje dušo s samimi Božjimi krepostmi, ko z umskim zaznavanjem izsledi Nevidnega.« (Diadoh 2019: 19) Razcep med preziranjem vidnega in navezavo na Nevidnega v vsakem primeru vodi v neke vrste norosti. V atenskem sporu med grškimi filozofi in Pavlom so imeli prav filozofi, ne Pavel. Kljub zmagoslavnemu pavlovskemu pohodu v zgodovino, ki nas je pripeljal do sem, kjer smo.

Druga plovba Marka Uršiča

Sonja Weiss

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Prispevek se osredotoča na avtoričino razumevanje Uršičeve integracije platonске in novoplatonske filozofije v njegovo lastno filozofsko misel, ki jo oživlja in ohranja aktualno prav nenehen dialog z nesmrtnimi duhovi preteklosti. Njegovo iskanje presežnega v »tu in zdaj« je v prvi vrsti raziskovanje odnosa med tem »tu« in tistim »tam«: zemeljskim in nebeškim, čutnim in umljivim, s čimer ohranja nenehno napetost in s tem prisotnost človeškega duha v dialogu s samim seboj in z vesoljem. Če je »druga plovba« pri Platonu namenjena odkrivanju resničnega (tj. duhovnega) sveta in zato zahteva preseganje čutnega sveta, je Uršičevo duhovno potovanje usmerjeno v vzpostavitev in ohranjanje stika s presežnim v tem življenju, kjer čutna lepota ni le enkratna odskočna deska ali prva stopnica, temveč znova in znova izhodišče ter navdih duhovnega iskanja.

Ključne besede: platonizem, Plotin, lepota, kozmos, presežno

Marko Uršič's Second Voyage – Abstract

The article conveys the author's understanding of Marko Uršič's integration of Platonic and Neoplatonic philosophy into his own philosophical thought which is kept alive and fresh by a continued dialogue with the immortal philosophical minds of the past. His search for the transcendent in the 'here and now' is primarily an exploration of the relationship between the Neoplatonic 'here' and 'there': between the terrestrial and the celestial, the sensible and the intelligible, thereby preserving the tension of the human soul, stretching from time to eternity and back, and keeping it in dialogue with itself and the universe. If Plato's 'second voyage' is intent on discovering the only (i.e. intelligible) reality and demands man to go beyond the sensible world, Uršič's spiritual travel is focused on forming and keeping the contact with the transcendent in this life, where the experience of sensitive beauty is not just a one-time springboard, or a first step, but a recurring starting point of and inspiration for the spiritual quest.

Keywords: Platonism, Plotinus, beauty, cosmos, transcendence

Uvod

Marko Uršič mi je kot mentor stal ob strani pri prvih prevodih novoplatonskih piscev (Porfirijeva *Votlina nimf*), bil je somentor pri mojem doktoratu o Plotinu, uvajal me je v novoplatonska besedila in mi ob tem nevsiljivo razkrival svoje lastno »doživetje« teh

brezčasnih tekstov. Kot urednik mojega prevoda Plotina še danes požrtvovalno prispeva svoje obširno znanje in prodoren filozofski uvid, kar oboje deli tudi z bralci v svojih spremnih besedah k slovenski izdaji tega velikega antičnega filozofa. Moj prispevek je zato predvsem pogled na Marka Uršiča – platonika in spodnje razmišljanje bo nekakšna senca, če smem uporabiti avtorjev izraz, ali odsev njegovega filozofskega uvida (novo)platonizma, ki se mi je v zadnjih dveh desetletjih po delcih razkrival tako skozi branje njegovih razmišljanj kot skozi skupno delo z njim.

»Do daljnega obzorja sega mreža«¹

Luč sonca, ki nas greje poleti, se – ujeta v zlatorumenih platnicah obeh Uršičevih zvezkov z naslovom *Poletje* – v duhovnem smislu preliva tudi skozi Brunove eseje v knjigi *O renesančni lepoti* (2004). Ob razmišljanju o Ficinovi razpravi *O ljubezni* se avtor spusti v dialog s Florentinčevimi učitelji, Platonom, Plotinom, Proklom, Dionizijem, ter postane iskalec prav tiste Lepote, ki zaneti ljubezen v vsakem filozofu, ki je v platonskem smislu v prvi vrsti tisti, ki *ljubi* – modrost in z njo lepoto, resnico, um ... Platon je to Lépo postavil na vrh nekakšnih duhovnih »stopnic« (*Smp.* 211c–d), Resnico je umestil v nekakšen »nadnebni prostor« (*Pbdr.* 274c), Dobro je postavil »onkraj bitnosti« (*R.* 509b); kakor pozneje njegova duhovna učenca Ficino in Plotin, je razločeval med ljudsko/zemeljsko in nebeško Afrodito, ki vladata vsaka v svojem svetu: prva čutne in druga duhovne/umske lepote. Plotin je ta dualizem jedrnato ubesedil kot »tu« in »tam«, a kako naj ljubitelj Lepega pride od »tu« do »tam«? Kje je sploh »tam«, če je »tu« naše veselje, v katerem živimo, dihamo, ljubimo? To vprašanje je bilo eden od *toposov* že v pomladnih pogovorih mojstra Bruna, v katerem je Uršič oživil enega svojih priljubljenih mislecev, renesančnega modreca Giordana Bruna:

[...] »tu« in »tam« sta metafori in sploh ni nujno, da razumemo »tam« v pomenu nekega *drugega* sveta, ki naj bi bil onstran vseh nebesnih sfer. Kakor tam zgoraj na nebu ni nebesnih sfer, tako tudi ni nobenega *realnega* (v fizičnem pomenu) onostranstva: realen je le ta svet, to veselje, »onostranstvo« pa je v njem navzoče *simbolno* [...] (Uršič, 2011: 418–419)

Kakšna drzna, skoraj krivoverska misel bi se to morala zdeti kakšnemu pravovernemu platoniku! Da je fizični svet edini *realni* svet in da Platonovo onostranstvo – čemu narekovaji? – obstaja zgolj *simbolno*?! »Vendar,« nadaljuje Bruno,

to ne zmanjšuje pomena »onostranstva« za naše življenje, za naše duhovne poti, saj ravno simbolni »tam« nenehno vzpostavlja tisto realno tostransko presežnost, ki dušo priteguje k njenemu božanskemu domovanju, ali, gledano drugače, tisto presežnost, ki razodeva Boga v tem svetu, v edinem svetu, ki ga poznamo in v njem živimo. (*Ibid.*: 419)

1 Uršič, 2006: 385; verz je vzet iz enega od njegovih »sedmih renesančnih sonetov«, ki zaključujejo razprave v *Sedmerkah*.

»Tostranska presežnost' – *to* pa je paradoks,« bi tuhtal pravoverni platonik, čeprav se morda še vedno ne bi mogel povsem otresti zamere ob besedah, da je ta svet edini svet, ki ga poznamo. Vendar bi se ta zamera morala razbliniti ob neizmernem pomenu, ki ga Uršičev Bruno pripisuje presežnosti: »Kajti življenje je v svojih najglobljih virih odvisno od presežnosti ... od prisotnosti tiste duhovne moči, ki posreduje med 'tu' in 'tam' in ki jo od vekomaj imenujemo – *duša*. (*Ibid.*)

V resnici lahko podobno »krivoverstvo« iščemo v skoraj dva tisoč let starih besedilih enega najpomembnejših Platonovih interpretov. Plotin, začetnik novoplatonizma, je po Platonovem zgledu segel ne le onkraj tega »tu«, ampak tudi tistega »tam« (v njegovih spisih ta izraz najpogosteje označuje svet umskih *eidosov*), le da v nasprotju s Platonom – ki na to absolutno Presežno bolj namiguje in nas pusti ugibati, ali je istovetno z umsko Lepoto in planjavo resnice ali pa je morda *onkraj* vsega tega – vzpostavi jasno hierarhijo treh »hipostaz«, med katerimi (natančneje rečeno, nad drugo in tretjo) kraljuje presežno Eno, ki je onkraj Duše, Uma, pa tudi vsake misli, poimenovanja in celo bivanja. Po drugi strani pa pravi Plotin: »Vse bivajoče resničnosti so bivajoče zaradi Enega <*tò hén*>:² [...] Kaj pa bi sploh bivalo, če ne bi bilo eno?« (Plotin, VI 9(9).1.1–3). S tem Eno postavlja za transcendentni vzrok vsega, kar je komaj kaj manjše »krivoverstvo« od Uršičeve »tostranske presežnosti«, saj kako lahko vzrok popolnoma presega tisto, česar vzrok je, in je odrezan od tega? In kako je mogoče za presežno Eno trditi, da je »vedno prisotno za tistega, ki se ga je zmožen dotakniti?« (*Ibid.*: 74s.) To prepletanje presežnosti in prisotnosti novoplatonskega počela je odmevalo tudi pri naslednikih novoplatonizma, med katerimi v srednjem veku pri Eriugeni prav tako naletimo na to, kar je W. Beierwaltes imenoval združitev transcendence in imanence (Beierwaltes, 1998: 34). Veliki francoski filozof, prevajalec in strokovnjak za Plotina P. Hadot je to preprosto poimenoval *présence-absence* (Hadot, 1994: 32–33) in s tem poudaril enega najvznemirljivejših paradoksov Plotinove henologije.

Zdi se, da se je Uršič intuitivno oklenil te misli, ki je sicer pri Plotinu ne najdemo, vsekakor ne na tako ekspliciten način kakor v naslednjem razmišljanju:

Večkrat se sprašujem, ali je mogoče platonizem razumeti tudi drugače, namreč tako, da neminljive ideje iščemo *v* našem svetu, v »skrivni« globini tega edinega sveta, toda ne zgolj kot aristotelske pojmovne abstrakcije (*universalialia in rebus*), ampak kot »notranje« (transcendentalne?) entitete, ki bivajo v duši oziroma duhu, saj nam je ravno duša »tisto najbližje«, duša je tu, prav *tu*, »v meni«; in v duši se odpirajo vrata duhu. (Uršič, 2004: 115)

Tako v tem kot v prejšnjem primeru se citat in njegova misel ustavita pri duši, platonski »vmesni resničnosti«, renesančni »sponki sveta« (*copula mundi*), ki jo tudi Uršičev Bruno vidi kot vez med »tu« in »tam« ali, kot pravi v drugem citatu, kot nekakšna vrata, skozi

2 V tem se strinja s Platonovim *Parmenidom*: »Če Eno ne biva, ne biva nič.« (166c).

katera človek vstopi v duhovni svet. Ali je potem že »tam«? Kaj je v resnici potrebno, da se odprejo ta duhovna vrata? Je to možno že za časa življenja ali pa moramo fizično umreti, osvoboditi dušo iz zapora telesa (kot so po Platonovih besedah učili stari modreci, orfiki ali pitagorejci)? Iz obeh zgornjih odlomkov je jasno, da se omenjeni prehod vrši skozi dušo. Ostaja pa vprašanje, kakšna je vloga »tega edinega sveta« v tem prehodu – ali ga ovira ali je zgolj nevtralnno okolje, v katerem se prehod izvrši, ali pa nam je pri tem celo v pomoč? Plotin je glede tega nedvoumen: »Odstrani vse!« (V 3(49).17.39), kar pomeni, da se mora človeška duša »znebiti vsega zunanjega in se vsa obrniti navznoter, ne da bi se nagibala navzven: človek mora ostati brez vedenja <agnoésanta> o vseh stvareh, najprej kar zadeva njih čutno zaznavnost, potem pa tudi kar zadeva oblike; celo sebe ne sme več poznati, ampak mora v zrenju postati njegov [sc. od Enega].« (VI 9(9).7.18–21.) Uršič se zaveda, da so vsi platoniki (vključno s samim Platonom) od Plotina do Ficina občutili nujno preseči (ali celo prezirati, kakor v Plotinovem primeru) čutno zaznavni svet, ki je zgolj prva platonska stopnička na poti k Lepemu. Problem se pojavi, ko preseganje postane Plotinovo odstranjevanje in ko se človek vpraša, kje se ta *abstrakcija* konča. S tem si Uršič zastavi vprašanje o nesmrtnosti duše – a ne o nesmrtnosti duše *qua* duše, za katero v zgodovini človeške misli ne manjka ne dialektičnih dokazov ne mističnih izkušenj, temveč tiste, ki odloča o preživetju (ali zamrtju) njene individualnosti.

To vprašanje se pojavi v dveh vzporednih razpravah knjige *O renesančni lepoti* (2004), v katerih naš filozof motri naravo duše in njeno vrnitev k izvoru skozi prizmo Ficinove krščansko-platonske filozofije. Ta duhovna pot (ali »duhovni vzpon«, kot ga imenuje Uršičev mojster Bruno) poteka od čutnega k idejnemu, od gibljivega k negibnemu, od mnogoterega k enemu, od duše k angelu in prek njega k Bogu; na kratko, od časa k večnosti (prosto po: Uršič, 2004: 58). Ko se poda na to pot, ki vodi dušo k Bogu-Enemu, je zanj privlačna in obenem strašljiva (»strašno opojna«, *Ibid.*: 61; »duša se težko otrese bojazni«, *Ibid.*: 65) misel na popolno preobrazbo duše v svoje lastno umsko oko (ki je Ficinov angel). Da človek z vsem svojim (preobraženim) umskim telesom zre božansko svetlobo in se zlije z Enim. Ali ne bi mogel pri tem ohraniti nekaj, kar mu je blizu v tem svetu tu? Celó ko gre za uvid najvišje lepote, te najčistejše svetlobe, po kateri duša hrepeni skozi ves svoj obstoj in celo v lastni biti – če drži Ficinova misel, da je hrepenenje po Bogu tisto, ki jo požene v gibanje in s tem v časno eksistenco (*Ibid.*: 66) –, se filozof sprašuje: »Mar duša zmore« – in morda še bolj ključno vprašanje –

ali si zares želi »vse odvezeti proč«? Ne le za hip, za tisto kratko večnost, dokler traja ekstaza, iz katere se duša vrne v tostransko življenje, temveč za vselej? Le kako naj duša uzre najvišjo Luč in ob tem ostane ona sama? Kaj bo v tej slepeči svetlobi še ostalo od nje, katere oblike, kateri spomini, katere želje – katera ljubezen? (*Ibid.*: 113)

Skozi ta pogled se Marko Uršič razkriva kot platonski iskalec, ki v polnem zavedanju svoje nesmrtnne duše sluti in zaznava presežno, a ga išče v tem življenju, v tem svetu. V

svoji knjigi *O sencab* (2015) razmišlja o Platonovi »drugi plovbi«, ki se nanaša na odkrivanje sveta idej kot edine resničnosti, potem ko človekovo iskanje vélikega Vzroka v čutno zaznavnem svetu zastane. Načeloma se interpreti Platona strinjajo, da se »druga plovba« odvija v platonskem onostranstvu in da je to onostranstvo svet idej.³ Veliko vprašanje, ki se zastavlja od Platona dalje, pa je: ali mora človek (fizično) umreti, da pride do cilja »druge plovbe«?⁴ Platonov Sokrat v *Fajdonu* ne pravi ravno tako; čeprav je namreč tik pred smrtjo, govori o svoji drugi plovbi v preteklosti, in sicer kot o nečem, čemur se je posvetil, ko mu spoznanja v čutno zaznavnem svetu niso dala zadovoljivih odgovorov. Vsaj »plovba« sama je nekaj, kar se očitno lahko odvija za časa tega življenja. (Seveda gre tu za vprašanje cilja; toda ali je cilj Sokratu bolj pomemben kot sama pot, ki ji je bil zvest do konca življenja?) Zagotovo pa tega ne trdi v *Fajdru*, kjer okriljena duša s svojim najvišjim delom (tj. umom) lahko doseže nadnebni prostor za časa življenja, če ima njen »kočijaž« vajeti trdno v rokah. Tega občasnega postanka na planjavi resnice zato tudi ne moremo primerjati s krščanskim večnim bivanjem v nebesih, ki po Božji milosti sledi *enkratnemu* zemeljskemu življenju, kajti platonska nesmrtnost duše je del cikličnega dogajanja, v katerem se duša znova in znova utelesi. Prav tako ni nobenega dvoma, da je Plotinova mistična ekstaza in združitev z Enim – čeprav redka – vendarle izkušnja, ki je dana človeku že za časa življenja na tem svetu. Tako je to potovanje tudi za Uršiča nekaj, kar se ne odvija nujno v »onostranstvu« in ne zahteva človekove smrti, ki bi osvobodila dušo. Naj gre za sijoči svet umske lepote ali za presežno novoplatonsko Eno, je to Presežno moč spoznati s plovbo »po *istem* morju, brezmejnem oceanu, ki zaobsega *vse*, kar jè, *ves logos-kozmos*, tako kot je dejal že Heraklit: 'Če ne poslušate mene, ampak Smisel (Logos), je modro soglašati, da je vse eno.'« In Uršič nadaljuje: »Kajti klasični platonski kozmos ostaja *eno(vito)* območje ontoloških razmerij, kjer se *ideje, sence Logosa*, 'zrcalijo' v čutnih bitjih, in obratno, kjer čutna bitja kot sence idej 'deležijo' v njih *resničnosti*.« (2015: 81)

Pot, o kateri teče beseda, vodi v prvi vrsti k življenju, ki je seveda v jedru problematike nesmrtnosti duše. A za kakšno življenje gre? Je to življenje telesa, ki se kaže skozi gibanje? V tem primeru bi skoraj rekli, da je negibni svet angelov in Enega »mrtev« (Uršič tu upravičeno uporabi narekovaje; 2004: 59). Toda umsko življenje, katerega sijočo lepoto občuduje naš filozof, ni življenje tega sveta, temveč je, kot je ugotavljal Plotin, življenje, ki ne pozna preteklosti in prihodnosti, saj je onkraj tega dvojega, onkraj časa. Je *večno* življenje, in kot tako je popolno zanikanje smrti in minljivosti: zato je tudi vir tukajšnjega življenja, saj je samo neizčrpno in neminljivo.

3 Glede drugačnih pogledov na to gl. Reale, 2004: 57.

4 Omeniti velja, da v antiki razmišljanje o življenju kot o smrti ni bilo tuje. To prepričanje so (včasih posplošeno) pripisovali zlasti orfikom; najdemo pa ga tudi v fragmentih starih pesnikov: »Dobro največje bilo bi, ko človek bi sploh ne rodil se [...], kdor pa je rojen, naj stopi čimprej skoz Hadova vrata« (Teognis, 425–27; prev. K. Gantar), in: »Kdo ve, ali ni živeti umreti in umreti živeti.« (Eviprid, fr. 639 in 833 Nauck; gl. Platon, *Grg.* 492e–493a; prev. G. Kocijančič).

V tem duhu se odvija tudi Uršičeva interpretacija enega manj znanih novoplatonskih tekstov, in sicer Porfirijeve pitagorejsko-platonske alegoreze homerske votline nimf: »[...] smrtnemu človeku, Odiseju, je že v minljivem *tostran* odprta pot k neminljivemu *onstran*, saj je človeški duši, četudi ujeti v telesni svet, poboženje dosegljivo po njeni božanski naravi.« (2004: 138) Porfirijeva razlaga severnega vhoda za smrtnike in južnega za bogove navdihne Uršičevo »gnostično« podobo duše, ki je hkrati človeška in božanska, njena metamorfoza iz ene v drugo pa se odvija v votlini tega sveta, ki tako postane prostor skrivnosti, posvečenja, iniciacije. Sredstvo posvečenja pa je – lepota. Porfirij pravi, da je votlina kljub svoji mračnosti prijeten kraj in omeni razlago, za katero sicer ne moremo biti prepričani, da jo sprejema, da je namreč votlina ne le podoba čutno zaznavnega, temveč tudi umskega sveta. Uršič vidi razliko med Platonovo in Porfirijevo votlino v tem, da je slednja kraj spoznanja, da je torej ta čutni svet, ki »se *preobrazi* v resnični svet«, vendarle kraj spoznanja, »ko duh« z zrenjem, ki je »spet neke vrste 'čutnost', namreč 'čutenje duha'«, »prepozna njegovo neminljivo lepoto« (*Ibid.*: 142). Platonska presežna neminljivost tako postane »čisti presežek minljivosti, [ki je] ves čas 'tu', čeprav se nam njeno mesto kaže 'tam'« (*Ibid.*: 143). Vendar ima čutno spoznanje v platonizmu ostro začrtano mejo, ki se je naš filozof ves čas zaveda: strah pred izgubo v telesnosti platonikom prepoveduje ali jih, bolje, svari pred določenimi čutnimi izkušnjami, kar naš filozof z nekakšnim obžalovanjem zapaža tako pri Marsiliu Ficinu kot pri Porfiriju: »[...] *zakaj* platonizem, zlasti njegove 'mistične' smeri, ne bi mogel tudi dotika, ki je najbolj čuten od vseh čutov, povzdigniti v neminljivost?« (*Ibid.*: 146) Morda bi koga presenetilo, da Uršič prav pri Plotinu in v njegovem odnosu do čutnega išče in najde misel, za katero bi dejala, da je bolj odsev njegovega lastnega pozitivnega in svetlega pogleda na simbiozo duševnega in telesnega, snovnega in duhovnega: Uršič v Plotinovich besedah, da je čutna lepota odraz odličnosti umskih resničnosti, prepoznava zlitje čutnega in duhovnega, ki ga je odprtih rok sprejela renesansa (2006: 88).⁵

Vendar pa je ta čutnost pri Uršiču sublimirana, kot se razkriva v njegovem jesenskem seminarju z naslovom *Lepota*: tu je avtorja navdihnila Gadamerjeva vizija prepletenosti platonskega Dobrega in Lepega, nekakšne metafizične *kalokagathije*, v kateri Uršič prepozna že izraženo misel, da je ta Lepota hkrati imanentna in transcendentna (2010: 546). To pa pomeni, da jo je ne le mogoče, ampak celo nujno treba doseči skozi čutne izkušnje, ki so hkrati sublimirane in ponotranjene. Ena od teh je opazovanje zvezdnega neba, ki so ga priporočali že platoniki, s čimer ni bilo mišljeno le fizično zrenje, temveč

5 Čeprav te besede nedvomno držijo – po Plotinu namreč čutna lepota ne more obstajati drugače, kakor da deleži v umski –, pa nas na Plotinovo nezaupanje do čutno zaznavnega sveta, predvsem pa na odpor do vsega telesnega, prepogosto opozarjajo tako njegovi spisi kot to, kar nam je znano o njegovem življenju. S tem ne želim podpreti nekaterih modernih teorij o Plotinovem sovraštvu in skoraj morbidnem odporu do telesnosti (gl. Weiss, 2015: 58s.); vendar je protiargument P. Hadota, ki Plotinov zadržan odnos do telesa in čutnega sveta postavlja v kontekst tradicionalne asketske drže antičnih modrecev, še vedno precej daleč od spajanja čutnega in duhovnega, ki jo Uršič pripisuje poznoantičnemu novoplatonizmu.

tudi znanstveno opazovanje. Tem bolj, ker naravna lepota neba v svoji preprostosti in hkrati zapletenosti presega vsako človeško stvaritev. Drug, avtorjev osebni primer, je glasba (natančneje Bachova), ob kateri filozof prek čutne izkušnje svoje duhovno oko usmeri navznoter, s čimer sublimno, kar v osnovi pomeni »vzvišeno«, doseže in preseže vse višine v – *globini*. Obe izkušnji povezuje ista nadzemska in hkrati tu-prisotna lepota:

[...] prav v njej, v tej večni, nikoli popolnoma slišani in vselej znova poslušani harmoniji je tista skrivnostna globina, ki nas spominja na zvezdno nebo in v nas prebujajo žlahtni *pathos*, nostalgijo po »izgubljenem raj«, ki pa, kot občutimo in *vemo* ob Bachovi glasbi, sploh ni izgubljen, ampak je prav *tu*, vseskozi je tu, v tej očitni in obenem skrivni globini te glasbe, le slišati ga moramo! Ko poslušam, na primer, fugo v es-molu, [...] slišim v njej trepetajočo »glasbo zvezd«. (*Ibid.*: 577)

V teh besedah se me je dotaknilo še nekaj, kar je pravzaprav rdeča nit pričujočega razmišljanja: besede o izgubljenem raj, ki nikoli ni bil izgubljen. Po svoje mi je neprijetna misel, da v resnici nikoli ni bilo padca (naj bosta to Adam in Eva v raj, gnostična Sofija, Origenovi umi ali Plotinova individualna duša); ker če je »izgubljeni« raj ves čas tu, jaz pa za to ne vem in ga ne dosežem, mi je v nekem smislu bolj nedosegljiv kakor ob misli, da je vsaj *nekoč* bil ta raj in da smo ga po nekakšni napaki ali krivdi izgubili – ker potem nekako obstaja možnost, da se to »popravi« in da se vrnemo tja. Vedno se zdi lažje vzpostaviti stanje, kakršno je že enkrat bilo, kot pa postavljati nekaj na novo. V tem je tudi čar Plotinove vrnitve k Enemu, čeprav nam nikakor ne olajša dela: vrnitev k Enemu ne gre nazaj po poti emanacije, samodejnega izlitiya iz njega prek Uma in Duše ter vesoljne duše v ta svet, temveč po drugi, naporni in hoteni poti skozi (in prek) samega sebe. V istem smislu razumem to pot nazaj ali navzgor (grški *ana* pomeni oboje) v Uršičevem pojmovanju iskanja Presežnega, Lepega, Dobrega, raja: torej ne kot sedanje iskanje tega, kar je bilo v preteklosti, da bo v prihodnosti, temveč izmenjavanje tega »tu« in tistega »tam«, časnega in večnega.

A kakor koli gledamo na to iskanje ali to pot, pridemo do zaključka, da duši, ki to išče, nekaj manjka. Ta »občutek«, da je nekaj narobe, se izrazi v avtorjevem »Pogledu izza odra« z neuradnim podnaslovom »Kaj je narobe s tem svetom?« (2015). V tem zadržnem delu zbirke *Štirih časov (O sencab)* Uršič kot problem sveta izpostavi *minljivost*. Gre za večno kozmično aporijo, ki ne pozna rešitve; razen če je rešitev sprejetje: uvid, da ne more biti drugače, kot je, in da je posledično tako prav – »*vse* je prav« (Uršič, 2015: 178). Ali bi lahko to *vse* razumeli kot vesolje in svet, ki je v nas prav toliko, kot smo mi v njem?⁶ »[K]o se sprašujem o svetu, zmeraj izhajam iz sebe–v–svetu« (*Ibid.*: 176). Ta rek bi izven konteksta lahko zvenel egocentrično, vendar je v resnici globoko altruističen, saj izhaja iz filozofove povezanosti s tem svetom in njegove osebne odgovornosti zanj.

6 Uršiču je tudi bližja interpretacija druge plovbe v *Filebu*, po kateri se ta prispodoba nanaša na spoznanje samega sebe: druga plovba je »ne biti skrit sam sebi« (Uršič, 2015: 81).

Namesto da se vda in otopi ob pogledu na trpljenje in nesreče, ki pretresajo ta svet, večinoma po kolektivni človeški krivdi, se filozof čuti odgovornega, dolžnega, da se vpraša: »Kaj lahko storim jaz?« Ne gre le za dolžnost, ampak na nek način za samospoznanje, ki je tudi samoohranitev. Zgornji citat se namreč nadaljuje s pojasnilom: »*Nota bene*: vsakdo, ne le filozof, naj bi praktical sámospoznanje kot nujno predpostavko spoznanja sveta.« (*Ibid.*) Ta antična ideja o človeku kot mikrokozmosu vidi človeka neločljivo povezanega z makrokozmosom prav v tem spoznanju velikega prek malega. Lahko bi rekli, da Uršič tu »simpatizira« s stoiško-platonsko predstavo vesoljnega so-čutenja (*sympátheia*): »[...] nebo je daleč, obenem pa blizu, prav 'tu', v nas samih« (2018a: XXXIII), s čimer Plotinove besede o samozavedanju oz. skupni zavesti (*synásthesis*) naveže na moderno »antropično kozmološko načelo«, po katerem smo ljudje nekakšen vir »kozmične zavesti, s katero Vesolje 'opazuje samo sebe'« (*Ibid.*).

V tej kozmični aporiji se naš filozof oklene najstarejšega zaveznika filozofov: *ljubezni*. Ljubezni do sebe, ljudi, sveta, narave. Ljubezen do sebe se sicer izkaže za dvorezen meč: tu se avtor sooči z nadvse človeškim strahom pred smrtjo ali, bolje, pred umiranjem telesa, in z željo ohraniti svoj dragoceni jaz, osebno, duha skupaj z obličjem. Ta strah pred minljivostjo torej, ne minljivost sama, je vir občutka, da je nekaj narobe s tem svetom. V resnici pa so filozofi že od nekdaj branili in dokazovali smiselno ureditev *vsega* (poudarek je Uršičev) in to *vse* po Uršiču zajema vesolje, sebstvo, naravo in Boga – ne presežnega, temveč Spinozovega »Boga-ali-Naravo«, ki je »tu« (Uršič, 2015: 175–178). Kot nekje dokazuje Plotin, Vse ne bi bilo Vse, če bi bilo še kaj poleg/izven njega; s tega vidika torej smrt človeka ne more postaviti izven *vsega*. In v tem je nedvomno preživetje, če pomislimo na platonistični koncept vesolja kot enotnega Živega bitja. Toda še vedno ostaja vprašanje preživetja osebnosti ali, če uporabimo filozofski izraz, individualne duše. To je pravzaprav odraz začetne dileme, s katero se filozof sooča še ob iskanju tiste Luči, ki jo išče vse življenje. Skrb, da spoznanje prinese (vsaj začasni) konec *mene samega*, se zrcali v strahu pred telesno smrtjo kot dokončnim koncem sebstva. Temu strahu se Uršič v enem od zaključnih esejev knjige *O sencah* zoperstavi z vero, da dela, misli, ideje, otroci (tako fizični kot duhovni) kot nekakšni odtisi mojega jaza pustijo svoj pečat v tem svetu. Jaz se ne razblini v nič, »razblinim se v vse« (*Ibid.*: 467). Tako je »jaz-v-svetu« prisoten tudi po smrti, le da to ni več ta svet, ampak je Vse (*tò pán*), ki zajema mene, svet, naravo, življenje in smrt. Tu gre za videnje »življenja v smrti in smrti v življenju« (*Ibid.*: 80), ki ga Uršič prepozna v orfiškem potovanju duše, ki prečka mejnik spomina in pozabe.

Ključna pri tem je vloga spomina, česar se naš filozof zaveda ... Odkar pomni, če lahko tako rečemo. In to ni samoumevno, saj ljudje s svojimi spomini pogosto ravnamo zelo brezbrizno. Kako suvereno včasih z njimi potujemo v preteklost in kako malomarno včasih zamahnemo z roko, da se tega pač ne spomnimo, misleč: že ni vredno, da bi se! A nekoč so pitagorejski filozofi učili, da je spomin dar, ki ga je Pitagora dobil namesto nesmrtnosti (ki ljudem pač ni dosegljiva) od svojega božanskega roditelja, in da je ta dar

treba negovati, uriti, krepiti. Uršič nam v enem svojih novejših prispevkov, v katerem se posveča zgodovinskim in modernim aporijam na to temo, razkriva tudi svojo spominsko *áskesis*, ki ga spremlja že od samih začetkov njegove ustvarjalne poti (2018b). Ob tem se ponovno opre na tolažečo prisotnost tistega »tam«, s čimer se vsa pretekla življenja, ki se jih ne spomni, udejanijo v različnih duhovnih življenjih njegove zemeljske eksistence, znotraj katere živi, misli in se spominja. Tu se je našega filozofa zelo dotaknila Plotinova teorija spomina, zlasti v tistem delu, ki naprej razvija platonsko *anámnēsis*. V poletnem dialogu mojstra Bruna in angela Bruno izrazi strah pred tem, da se bo duša, če se enkrat znebi svoje sence, ki jo na neki način opredeljuje in ji daje njeno individualnost, tako rekoč razblinila v luči. Izhajajoč iz Plotinove podobe dvojne duše (prave in njene sence) kot Herakla, ki biva v Hadu in je v resnici hkrati na Olimpu med bogovi, pravi: »[...] skrbi me, da tisti 'pravi Herakles', njegova nesmrtna duša, ne samo, da ne bi rekel nič, ampak da se tudi ne bi spominjal ničesar, čutil ničesar, mislil ničesar, saj ne bi bilo več njegove sence, ki sploh omogoča kakršnokoli *razlika*.« (Uršič, 2006: 93) Toda prav ta raz-lika je tista, ki dušo po Plotinu ločuje od enosti in Enega. To je razlika, ki si jo duša naravno želi preseči, ko teži k Enemu, in ko to doseže, kot ugotovi Bruno, »v tem ni nobene žalosti, nobenega manka, nobene bolečine neodrešenega spomina« (*Ibid.*: 94). Tako se iz filozofa, dvomečega in v strahu, a vendarle odločenega, da obstaja več kot samo *tukaj* in *zdaj*, izvije naslednji krik: »O da bi to, kar razumem, lahko zares doumel in tudi verjel! Morda bi tedaj resnično našel svojo dušo, četudi bi jo za vselej izgubil. [...] Pozaba v duši bi porodila presežni spomin v duhu.« (*Ibid.*: 95) In v tem »spominu«, če mu lahko sploh še tako rečemo, saj gre za neprekinjeno zrenje Božanskega, je ključ do nesmrtnosti.

Zaključek

Recepcija platonizma Marka Uršiča je predvsem *živa*. Ta atribut razumem v dveh pomenih: v prvem, časnem, kot doživeta, saj Platonovo in Plotinovo misel odkriva *tu* in *zdaj* – v sebi, v današnjem svetu; je tudi estetska, v najbolj osnovnem pomenu besede, saj išče in z vsemi sredstvi, ki so dani razmišljujočemu človeku, s čuti, z razumom, umom, intelektom, duhom, *zaznava* platonski ideal umljive lepote, ki nam je dana vsem, a smo je deležni le vsak po svojih močeh. A njegova misel je živa tudi v brezčasnem (plotinskem) smislu življenja, ki presega čas, saj z njo nenehno sega po večnosti. V tem smislu je kakor žarek, ki izhaja iz svetlobe in se vrača vanjo.

Literatura

- Beierwaltes, W. (1998). *Eriugena: I fondamenti del suo pensiero*. Prev. Peroli, E. Milano: Vita e pensiero.
- Hadot, P. (1994). *Plotin, Traité 9*. Paris: Cerf.
- Heziod (1974). *Teogonija – Dela in dnevi*. Prev. Gantar, K. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- Platon (2004). *Zbrana dela I in II*. Prev. Kocijančič, G. Celje: Mohorjeva družba.
- Plotin (2016). *Zbrani spisi I*. Prev. Weiss, S. Ur. Uršič, M. Ljubljana: Slovenska matica.
- Plotin (2018). *Zbrani spisi II*. Prev. Weiss, S. Ur. Uršič, M. Ljubljana: Slovenska matica.
- Reale, G. (2004). *Storia della filosofia greca e romana 3. Platone e l'accademia antica*. Milano: Bompiani.
- Uršič, M. (2004). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Poletje: drugi čas. Del 1, O renesančni lepoti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2006). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Poletje: drugi čas. Del 2, Sedmerke*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2010). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2011). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Pomlad: prvi čas. Iskanje poti: uvod v filozofijo narave*. 2., pregledana izd. Ljubljana: samozaložba.
- Uršič, M. (2015). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Zima: četrti čas. Preludij: O sencab*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2018a). »Plotinove tri hipostaze: istost v razliki, eno v mnogem«. V Plotin, *Zbrani spisi II*, prev. Weiss, S., ur. Uršič, M, Ljubljana: Slovenska matica.
- Uršič, M. (2018b). »O spominu in celovitosti duše«. *Ars & Humanitas*, 12 (2), str. 19–40.
- Weiss, S. (2015). »Plotinov beg iz 'ograde'«. *Keria: Studia Latina et Graeca*, 17 (1), str. 45–60.

II

Vselej sedanja preteklost

Skozi vrata brez vrat – romanja z(a) Markom

Odprti prostori praznine v budistični filozofiji

Nina Petek

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Pričujoči prispevek je zasnovan kot dialog z drobcem večplastne filozofske poti prof. dr. Marka Uršiča, ki je v svojih neutrudnih iskanjih in približevanjih Resnici potoval tudi na Vzhod, kjer je razpiral svetove azijskih filozofskih tradicij, pri čemer se je še posebno navdihoval pri filozofiji budizma. Središčno zanimanje prispevka je univerzalen in vsezajemajoči prostor budistične filozofije, kjer domuje vse bivajoče, ki je bil v budizmu *mahāyāna* poimenovan praznina (skrt. *śūnyatā*). Iz prostora praznine, ki pa ne pomeni odsotnosti vsebine, ampak brezmejno polnost, vznikne tudi misel japonskega filozofa Kitara Nishide, ki je s konceptom *basho* (jap.) zasnoval tudi novo filozofsko metodo, ki zavrne objektivizacijo realnosti in tako premosti razlike med subjektom in objektom, posamičnim in univerzalnim. V prostorih budizma, ki nimajo ne meja, ne oblike, ne imena, se nasprotja ne sintetizirajo v en, vrhovni absolut, ampak se v brezoblični uniji ohranijo kot taka – kot oblike brez oblik, krogi brez obsega. Dialektika odprtega kroga onkraj neprodušnih kategorij in diktature diskurzivnega odpira prostore izkustvene modrosti ter ustvarja stičišča filozofskega uvida in meditacije, na katerih se porajajo tudi Markovi filozofski 'multiverzumi' ter njegova pretanjena in globoka iskanja.

Ključne besede: budizem, *mahāyāna*, *zen*, *śūnyatā*, *basho*

Through the Door of no Doors – Pilgrimages for/to Marko. Open Spaces of Emptiness in the Buddhist Philosophy – Abstract

The paper is devised as a dialogue with a fragment of Prof. Marko Uršič's multi-faceted philosophical journey which also took him to the East as he tirelessly searched for and moved closer to the Truth. There, he discovered the worlds of Asian philosophical traditions, being especially inspired by Buddhist philosophy. The paper focuses on the universal and all-encompassing space of Buddhist philosophy where all the phenomena reside, which is in *Mahāyāna* Buddhism called emptiness (Skrt. *śūnyatā*). From the space of emptiness, which in fact does not mean the absence of content but limitless fullness, arises the thought of the Japanese philosopher Kitarō Nishida who, based on the concept of the *basho* (Jap.), also devised a new philosophical method that rejects the objectification of reality, thus overcoming the differences between subject and object, individual and universal. In the limitless, shapeless or nameless spaces of Buddhism, the opposites are not synthesized into a single, supreme Absolute, but are preserved as such in a formless union – as forms without forms and circles without circumference. The dialectic of

the open circle opens the spaces of experiential wisdom beyond airtight categories and beyond the dictatorship of the discursive, creating junctures of philosophical insight and meditation at which Uršič's philosophical 'multiverses' and his refined and profound search originate.

Keywords: Buddhism, *Mahāyāna*, *Zen*, *sūnyatā*, *basbo*

Namesto začetka. (P)o brezmejnih prostorih Markove filozofije.

Krajine filozofije, ki jih je v slovenskem akademskem prostoru razpiral profesor Marko Uršič, so v svoji naravi brezmejne. V svoji filozofski drži, ki presega enoznačno zamejitev na eno samo geografsko področje ali filozofsko disciplino, se je srečeval tudi z azijskimi filozofskimi tradicijami, rušil stereotipne, dogmatične predstave in gradil filozofijo mostov, prehodov, sinteze ter oživljajoči dialog med Zahodom in Vzhodom, v katerem je obema poloma dopustil, da se na stičiščih, kjer se srečujeta, hkrati tudi izrekata skozi svoje posebnosti. V najinih pogovorih mi je Marko predstavil svoje začetke srečevanja z daljnimi svetovi azijskih filozofij, ki mu jih je najprej približal Mirko Hribar, njegov »najljubši filozofski učitelj«, ki je predaval zgodovino filozofije, leta 1970 pa je »prav pri njem doživel 'inicijacijo' v ljubezen do modrosti.« Naučil ga je, »pa ne samo z besedami, prav tisto, kar je za filozofijo bistveno: spoštovati in razvijati duha«.¹ Hribar, na stara leta budist, je Marka med drugim skozi njune dolge pomenke na Mirkovem domu seznanjal s filozofsko mislijo budizma *theravāda*.

Drugo obdobje Markovega ukvarjanja z azijskimi filozofijami, ki se je začelo leta 1986, ko je imel 35 let, t. i. 'jugoslovansko obdobje', je bil čas, ploden za celoten jugoslovanski prostor, saj je Rada Iveković, *spiritus movens* indoloških študij v Jugoslaviji, takrat postavila trdne temelje jugoslovanske indologije, ki je v hrvaškem znanstvenem prostoru izjemno močna še danes. Z Rado je veliko sodeloval tudi Marko in v tem času napisal dva članka o indijski logiki, »Logični sklep anumana v indijskem sistemu nyaya in primerjava z grško logiko« (*Anthropos*, 1983) in »Logični zaključak anumāna u indijskom sistemu nyāya i komparacija sa grčkom logikom« (*Kulture Istoka*, 1984). Ti študiji sta bili za takratno filozofsko prizorišče izjemnega pomena, saj se je indijska filozofija v času, ko so v okviru indoloških študij ustanavljali sekcijo za logiko, v jugoslovanskem prostoru šele uveljavljala. Poleg tega pa je Markov prispevek k spoznavanju indijske logike izpodbil temelje številnim neutemeljenim dogmam in predsodkom, ki so v zahodnih intelektualnih krogih dolgo časa veljali za neizpodbitna dejstva, namreč da je indijska filozofska misel iracionalna, zaznamovana s popolno odsotnostjo logičnega mišljenja. V tem obdobju je z referatom »Sveto i vrijeme u indiskoj i zapadnoj mističkoj tradiciji«² nastopil

1 Misli v navednicah so povzete iz intervjuja Mojce Vizjak Pavšič z Markom Uršičem, objavljenega v Delu 17. 1. 2017 z naslovom *O pozabljeni generaciji filozofov. Dr. Marko Uršič o tem, zakaj je treba ponovno osvetliti življenje in delo doktorandov Franceta Vebra*.

2 Referat je leta 1986 prvič izšel v *Novi reviji*, v nekoliko dodelani različici pa v knjigi *Gnostični eseji* leta 1994.

na simpoziju Zveze filozofskih društev Jugoslavije v Zagrebu, bil je sodelavec pri revijah *Kulture Istoka* in *Filozofska istraživanja*, urednik na Mladinski knjigi, sodeloval je tudi s Cankarjevo založbo, pri čemer velja omeniti njegovo sodelovanje pri izdaji prevoda dela *Ločnice azijskih filozofij* Čedomila Veljačića (delo je izšlo v prevodu dr. Božidarja Kanteta), filozofa, indologa in prvega jugoslovanskega budističnega meniha, s katerim si je Marko tudi dopisoval. V enem od pisem Marku je Bhikkhu Nānājivako (Čedomil Veljačić) zapisal, da »filozofija nije objekt (pretežno sofistickih) raspravljanja i glasanja na kongresima i u grupama, nego tihog razmišljanja i meditacije u samoći.« (Veljačić v pismu Marku, Nuwara Eliya, 4. 4. 1986) Marko je pri svojem delu vselej negoval harmonijo med obema pristopoma, na kar je vplivala predvsem njegova naklonjenost do azijskih filozofij. In čeprav se v obdobju docenture tem tradicijam ni podrobneje posvečal več kot deset let, predvsem zavoljo ukvarjanja z drugimi raziskovalnimi področji – leta 1992 je namreč dobil delovno mesto na Filozofski fakulteti UL za predmeta *Logika* in *Filozofija narave*, pred tem je sodeloval kot asistent za logiko –, je bila, kot pravi sam, ta nikoli dokončno uresničena ljubezen do Indije in Azije stalnica na njegovi filozofski poti, ki pa se med drugim odslikava tudi v romanu – dnevniku *Romanje za Animo* (1988), v katerem roma, a se vseskozi vrača – domov (Uršič, 1988: 109).

Ob koncu prvega desetletja novega tisočletja se je začel poglobljeno ukvarjati z budizmom; v *Poligrafih* je izšel članek »Niti isti, niti drugi. Kulturna pogojenost obsmrtnih izkustev« (2010), ta čas pa je tudi začetek Markovega 'japonskega obdobja', ko je leta 2008 prvič odpotoval na Japonsko, kjer se je na Univerzi v Tokiu srečal s profesorjem Junichijem Muratom. Pritegnili so ga filozofija Kitara Nishide, njegova recepcija platonizma in elementi japonske budistične filozofije, ki so mu bili vselej blizu, a se jim nikoli ni približal na način, kot mu je to uspelo ob obisku Japonske leta 2019. Takrat je namreč romal po budističnih templjih, *zenovskih* vrtovih, kar je bila posebne vrste meditacija, namreč poskus ujeti v misel prostor, ki ga je obdajal, in uglasitev z njim. Tako Marko z mislijo poskuša zaobjeti prostor, odprt v neskončnost, in snuje svoj trenutni 'projekt Nishida' v angleščini s profesorjem Yujinom Itabashijem iz Tokia, Muratovim naslednikom. Vzporedno s tem nastaja tudi Markova knjiga v slovenščini *Presežne prisotnosti*, ki jo piše v strukturi 'dvojčka': v prvem delu se ukvarja z metafiziko svetlobe pri Plotinu, v drugem delu z meditacijo praznine, Nishido, budizmom *mahāyāna*, imaginarijem svetlobe in Indrove mreže. Slednja je spletena skrbno, a po zakonih neke druge vrste logike, ki jo je Nishida poimenoval *logicus spiritus* – logike, ki presega silogizme in vodi do resnice, ki ni propozicionalna in je ne moremo niti potrditi niti ovreči, ampak je resnica *par excellence*, do katere lahko dostopamo le z drugačno vrsto mišljenja, ki presega diskurzivno, ko umolknemo in pustimo, da se izreka sama zase. Gre za resnico, ki ni kategorične ali aksiomske narave, ampak je resnica onkraj diskurzivne neprodušnosti; razpira neskončen, vseobsegajoč in totalen prostor, ki je zibel postajanja, spremenbe, končnosti in večnosti, nekaj fenomenalnega in metafizičnega, prostor nedoumljive daljine in najtesnejše

bližine hkrati. Prostor, ki je vseprežemajoč – bodisi *mahāyānska śūnyatā* bodisi tibetanska *maṇḍala*, bodisi *zenovski ensō* bodisi Nishidov *bashō* – in ki raste ter se nikoli dokončno ne ustavi v zaokroženem, statičnem in nedotakljivem absolutu. Je prostor, ki je unija, ki pa kot taka obstaja le zato, ker vključuje množstvo in razlike – brez slednjega je zgolj brezdušen ostanek in mrtva lupina. Središčna nit pričujočega prispevka, kratko popotovanje z Markom, bo prav ta neskončni prostor oziroma drobec slednjega, pri čemer se bom osredotočila na budizem *mahāyāna* in budizem, ki se je oblikoval iz njegovih doktrinalnih osnov, japonski *zen*, ki dobi, še posebno zaradi dialoga z zahodno filozofsko mislijo, svoj unikaten izraz v misli Kitara Nishide. Opis Markove filozofske poti, na kateri se je ukvarjal z azijskimi filozofskimi tradicijami, je namreč nemogoče strniti v en sam prispevek, zato bo pričujoči premislek zgolj drobec osvetlitve tistega, kar je neskončno, ima nešteto vrat, *skozi katera lahko vstopiš, ne da bi prosil za dovoljenje* (Mumon, 1986: 63), in hkrati *nobenih vrat, skozi katera bi bilo mogoče stopiti* (*Ibid.*).

A je B – v svetovjih neskončnega odslikavanja

»V vsakem atomu pokrajine kozmosa
počiva prostran ocean svetov,
oblaki bud enako prekrivajo vse,
napolnjujejo sleherni prostor.«

Avatamsaka sūtra
(IV. knjiga: 190)

O tisočerih vratih, skozi katera je mogoče vstopiti, in hkrati o odsotnosti slehernih vrat, govori tudi *Avatamsaka (Buddhāvataṃsaka) sūtra*, ena od najdaljših *sūter* budizma *mahāyāna*,³ ki jo trenutno prebira tudi Marko, z držo spoštljivosti in predanosti, h kakršni tovrstno delo napeljuje samo po sebi. V enem izmed najinih pogovorov mi je dejal, da ga je ob branju prevzela vsa ta svetloba, s katero je prežeta *Avatamsaka*, ob kateri je začutil, podobno kot je navedel tudi v članku »Pogled duše in angela v renesančni filozofiji Marsilia Ficina«, da omogoča »prostorsko razsrediščeni, vendar duhovno usrediščeni angelski pogled, o katerem je Marsilio Ficino pisal v *Platonski teologiji*« (Uršič, 2015: 70), pogled, ki »v enem samem 'trenutku', v brezčasni večnosti« (*Ibid.*: 69), vidi celoto in hkrati vsako stvar posebej, vse najmanjše podrobnosti. *Avatamsaka sūtra* je prav zaradi

3 Po številnih legendah naj bi bila *sūtra* še daljša od že sicer izjemno dolge dostopne različice, ki naj bi jo človeštvu iz oceana prinesel Nāgārjuna (Cleary, 1993: 1546), predstavnik budistične šole srednje poti *madhyamaka*. Po neki drugi legendi naj bi jo prinesel iz kraljestva kač, priskrbel pa je krajšo različico, srednje dolga in dolga naj bi bili pretežavni za ljudi – daljša naj bi namreč vsebovala toliko *śloka* (kitic, ki sestojijo iz dveh stihov po 16 zlogov), kolikor je drobcev prahu v neskončnem univerzumu. To obširno, od vseh treh različic sicer najkrajše besedilo, govori o brezkončnih stvareh, zato je njegova dolžina po tej plati brez dvoma utemeljena.

tega imaginarija svetlobe, stkanega v sleherno vlakno prispodobe o brezmejni mreži draguljev boga Indre, postala priljubljena v številnih šolah budizma, še posebno v japonskem in kitajskem budizmu; med drugim je eno središčnih besedil kitajske šole *hua yan*, ki se je oblikovala na prehodu iz 6. v 7. st. v času med dinastijama Sui in Tang. Bog Indra je poleg vseh zavidljivih junaških, tako fizičnih kot duhovnih moči, veljal tudi za muhasta božanstvo, ki si je od časa do časa poželego marsikaj osupljivega – med drugim tudi čudovito mrežo v svojem oddaljenem nebeškem bivališču, ki jo je »spreten mojster obesil tako, da se je raztezala na vse strani, v neskončnost« (Milčinski, 2013: 62). Mojster je

na vsak vozle mreže obesil po en bleščeči biser, in ker je mreža po razsežnosti neskončna, je tudi število teh biserov neomejeno. Tako ti biseri svetijo močno kot zvezde. Če izberemo katerega koli od njih in ga opazujemo od blizu, vidimo, da na njegovi blesteči površini odsevajo vsi drugi biseri, ki jih je v mreži neskončno mnogo. Ne samo to, celo vsak od teh biserov, ki odseva v njih, spet odseva vse druge bisere. Gre torej za neskončen proces odsevanja. (*Ibid.*)

Prispodoba o mreži draguljev boga Indre⁴ je ponazoritev za sistem svetovij, v katerem je vsak pojav refleksija vsega v vsem, in tako »izzareva prostrani krog svetlobe, ki napolnjuje kozmos« (*Avatamsaka sūtra*, XXXIV. knjiga: 939). Poleg tega je tudi simbol za enega od najpomembnejših konceptov filozofije budizma *mahāyāna*, praznino (*śūnyatā*); prek položenih draguljev, očiščenih prahu, tančic utvar, ki ustvarjajo iluzijo o substancialnosti, neodvisnosti, trdnosti in nedotakljivosti, se začne proces neskončnega odslikavanja, ki se navezuje na središčni nauk šole *hua yan*, *dharmadhātu pratīyasamutpāda*, ki temelji na nauku o soodvisnem nastajanju (*pratīyasamutpāda*) zgodnjega indijskega budizma *theravāda*. V šoli *hua yan* pa nespregledljivo težo nosi tudi tērmin *dharmadhātu*; ta se nanaša na naravo fenomenov, ki je hkrati narava vrhovne Resnice. *Dharmadhātu* je *tathātā*, takšnost, bistvo in esenca, resničnost, takšna, kot je, Buddhova narava, ki je praznina. Resnica je torej svet pojavov in obstaja le kot taka; je Eno, ki obstaja le, ker obstaja Mnóštvo, hkrati pa Mnóštvo obstaja le, če obstaja Eno. In kakšno je torej to Eno, Resnica? Ne otrpla statičnost nedotakljivega Absoluta, ampak polnost, mnogovrstnost, dinamičnost. V prostoru vrhovne Resnice, ki je prostor pojavov sam, vse obstoječe biva na način medsebojne odvisnosti in harmonije brez sledu kakršne koli napetosti, konflikta, kontradikcije ali hierarhije, iz česar je izpeljana ideja o popolni enakosti vsega bivajočega, hkrati pa ima sleherna entiteta svojo vrednost šele takrat, ko je povezana z vsem preostalim – eksistenca posameznega pojava je odvisna od eksistence celote bivajočega oz. od brezdanje mreže povezav. Ta soodvisnost, brez diktature nedotakljive vrhovne entitete, velja za vse elemente Indrove mreže, ki je popolno medsebojno zlitje *ad infinitum*. In četudi

4 Prispodoba se prvič pojavi že v osmi knjigi *Atharvavede* (v osmi himni, ki je posvečena bogu Indri, VIII.4–8), ki pa nosi drugačne pomenske in simbolne poudarke; mreža je namreč simbol Indrovega junaštva in moči, saj z njo omreži sovražnike.

so si elementi bivajočega po zunanjih pojavitvah različni, imajo isto naravo, tj. praznino, hkrati pa rezultat tega zlitja ni brezoblična gmota, kjer se izgubijo posamičnosti, ampak celota, v kateri nasprotja harmonično sobivajo.

Dharmadhātu je tako tudi zakon o razmerjih med različnimi elementi, ponazorjen s preprosto formulo, *A je B* in *B je A*, pri čemer Hashi pri ponazoritvi soodvisnosti, tako v šoli *hua yan* kot pri japonskem *zenu*, izpostavi ključnost japonskega tērmina *soku* (2016: 99). *Soku* ima vlogo povezovanja dveh elementov med sabo, pri čemer pa ima pravo vrednost v primeru, če povezuje dva različna elementa (npr. *A* in *B*), manjšo pa, če ponazarja zakon identitete, samonanašajočo relacijo (npr. *A* je identičen sam s sabo, *A soku A*, tj. *A je A*) (*Ibid.*). Srž *sokuja* je torej v vzpostavljanju razmerja (navidezne!) neidentitete, *A je B* oz. *A soku B*, ki pa je razmerje integracije, sinteza dveh (na videz) povsem različnih kategorij, v kateri pa se ne izgubijo karakteristike obeh polov, ampak gre za pomiritev, harmonično sobivanje njunih raznolikosti. Ko *soku* med sabo povezuje dve različni entiteti, šele vzpostavlja resnične vrste identiteto in omogoča posebne vrste dinamiko; v razmerju *A je A* se namreč ne zgodi ničesar, saj je neprodušna struktura čiste statičnosti, dovršena sama v sebi, brez gibanja in modifikacij. Vsa tovrstna identitetna razmerja padejo že v zgodnjem budizmu, tj. *therāvada*, dokončno pa v budizmu *mahāyāna* – nihče namreč ni identičen sam s sabo, ampak je samosvoj le takrat, ko v sebi zrcali drugega. Budistična filozofija je namreč filozofija nenehne spremembe, ki zanika obstoj nespremenljive, samozadostne substance. Ideja o slednji v filozofijo vpeljuje statičnost, denimo v hindujski *āstika* šoli *advaita vedānta* – vrhovni Absolut preprosto *je*, nespremenjen v vseh časih in prostorih, in vse je Absolut, vsaka sprememba je zgolj navidezna, iluzorna. Budizem pa nasprotno temelji na razveljavitvi nauka o substancah in je nauk o razmerjih, a ne med fenomeni, ki bi imeli točno določeno in nespremenljivo identiteto, ampak med fenomeni, ki se vsak trenutek spreminjajo, saj ne posedujejo nič za vselej dokončnega. Ker *A* in *B* nista trdni, samozadostni, brezčasni monadi – *A* ni fiksni *A*, ampak se lahko preobrazi v *B*, in obratno –, med njima lahko obstaja razmerje, ki pa prav tako ni trajno. Resnica budizma torej ni resnica statičnega ‘stati inu obstati’, ampak resnica ‘ne stati inu ne obstati’, je resnica nenehne premene, na poljani katere nič ne ostane (za) večno. Dinamičnost zakonov univerzuma, tj. vznikanja, spremembe/nestalnosti (*anitya*) in izginotja, Sueki Takehiro (1921–2007), eden od najpomembnejših logikov na Japonskem, poimenuje logika šole *hua yan* oz. »procesna dialektika harmonije« (citirano po Hashi, 2016: 102). In prav slednje je Nishidov *logicus spiritus*, logika brezmejnega prostora onkraj samonanašajočih identitetnih razmerij, v katerem, zavoľjo praznine, ki tvori resnično naravo vseh stvari, »ni vseeno, ker je vse Eno« (Milčinski, 2013: 63). S preoblikovanjem razmerja *A je A* v *A je B* je bila v budizmu *mahāyāna* tlakovana tudi pot za novo etiko, srž katere je sočutje (*karuṇā*) do vsega, in tako praznina postane prostor etike v odsotnosti presežne metafizike.

A ni A – na tostranskih onstranstvih praznine

Soku ima torej prav posebno mesto v šoli budizma *hua yan*; lahko nastopa v funkciji vzpostavljanja razmerja identitete (*A je A*) ali razlike (*A je B*) – slednja je njegov srž, saj sploh omogoča kakršno koli razmerje –, v japonskem budizmu pa ima večjo vrednost kot sam *soku* njegovo zanikanje, tj. *soku-hi* (*A soku-hi A*, *A je ne-A*), pri čemer pa ne gre za kontradikcijo v smislu tradicionalne zahodne logike, ampak za vitalno, tvorno, navidezno protislovje, ki razkriva iluzornost slehernega razmerja identitete in je podstat resničnega značaja fenomenalnega. Od dveh afirmativnih trditev (*A je A*, *A je B*), od katerih harmonični sistem svetovij budizma *hua yan* ponazarja razmerje razlike (*A je B*), v japonskem *zenu*, v katerem je dialektika sobivanja nasprotij rahlo modificirana, dospemo do negacije *sokuja*. Logika dinamične harmonije šole *hua yan* je tako dopolnjena z »logiko negacije« v *zenu* (Hashi, 2016: 103). *Zen* namreč izhaja iz negativne dialektike *mahāyānske* šole *madhyamaka* in nauka nekaterih *sūter* budizma *mahāyāna* (npr. *Vajracchedikā Prajñāpāramitā sūtra*, tj. *Diamantna sūtra*), pri čemer je v preseganju razmerja *A je A* in vzniku razmerja *A je B* ključen vmesni člen, namreč *A je ne-A*, torej tisto, kar *A* resnično je – ne *A* sam, ampak odsotnost samega sebe. *Soku-hi* odstranja »lahkotni optimizem« (*Ibid.*: 106), rahlo idealistično in naivno pozicijo šole *hua yan*, saj se temeljni in usodni premik pojavi v razmerju *A* in *ne-A* – šele ko *A* ni sam *A*, lahko postane *B* in s tem povezan z vsem preostalim bivajočim. V budizmu namesto egocentrične logike vlada logika koeksistence, predpogoj katere je negacija navidezne samolastnosti, slednje pa je logika Nāgārjunove *śūnyate* in Nishidovega *bashoja*. Med *A* in *B* lahko šele po negaciji in odstranitvi srža ekskluzivnosti, tj. substancialnosti, prihaja do inter-akcije, srečanja, pretoka praznine. Praznina pa ne pomeni odsotnosti, zanikanja kakršne koli eksistence, ampak ima bistveno pozitivno konotacijo, je nekaj, kar omogoča existenco vsega, je esenca vseh stvari, vse stvari pa so hkrati njena meja – v *śūnyati* namreč ni nič presežno, oziroma če govorimo o presežnosti kot nekakšnem vrednostnem kazalniku, je presežno prav vse. Slednje je izpostavljeno v številnih *mahāyānskih* tekstih, denimo:

Tukaj, Śāriputra, oblika je praznina, praznina je zares oblika, praznina ni drugačna od oblike, oblika ni drugačna od praznine. (*Prajñāpāramitā-hṛdaya sūtra*, II)

/.../ tako vélike razsvetljene bitnosti ne vstopijo v svet onkraj praznine in hkrati ne vstopijo v praznino zunaj sveta. Zakaj? Ker med praznino in svetom ni razlike. Živeti v svetu pomeni tudi živeti v praznini. (*Avatamsaka sūtra*, XXVII. knjiga: 822)

Samsāra se v nobenem oziru ne razlikuje od *nirvāṇe*. / *Nirvāṇa* se v nobenem oziru ne razlikuje od *samsāre*. // Meja *nirvāṇe* je meja *samsāre*. / Med njima ne najdeš niti najmanjše razlike. (Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, XXV.19, 20)

Prostor praznine torej ni prazen, ampak ravno nasprotno – je bistveno poln, na kar kaže že sama etimologija tērmina *śūnyatā*, ki, poleg pomena praznosti in odsotnosti (trdnosti, samolastnosti) nosi tudi pomen 'naraslo', 'nabreklo' – nekaj je namreč naraslo ali nabreklo

zaradi (pre)napolnjenosti, prepojenosti z nečim, kar napeljuje na idejo o totaliteti pojavnega sveta. Na poljani *sūnyate* tako zadoni rekviem za metafiziko, ki je bila razkrinkana kot nevzdržna v svetu, kjer nič zares ne more postati presežno in onkraj, ker tisti onkraj je vselej že tu, imanentno navzoč, slednje pa, kot je razvidno iz *Mūlamadhyamakakārike* XXV.19, 20, ima posledice tudi za ontološki status same *nirvāṇe*, osvoboditve, vrhovno stanje eksistence.

V zgodnji budistični kozmologiji je bil prostor opisan kot neskončen, a s slutnjo hierarhije, pri čemer je *nirvāṇi* pripadla 32., nadprostorska stopnja, ki je absolutno onkraj vseh *saṃsāričnih* stopenj,⁵ pri budizmu *mahāyāna* pa se ta vrhovna stopnja raztopi v vseh preostalih 31. *Nirvāṇa* ni nič drugega kot vseh teh 31 realnosti, onkraj njih ni ničesar, vse je v krogu postajanja, *saṃsāre*. Meja *saṃsāre*, celote pojavnega sveta ter nenehnega nastajanja in preminevanja, je meja *nirvāṇe*, osvoboditve, kar vodi do poslednjega, osvobajajočega zaključka – enačaja med *saṃsāro*, *nirvāṇo* in *sūnyato*. Prostor vrhovnega, *nirvāṇe*, je svet postajanja, *saṃsāre*, ki je *sūnyatā* sama – onstran je tostran, *nirvāṇa* je neskončen živi prostor-čas. Tako se tudi ciklična, krožna narava *saṃsāre* preobraža v brezkončen prostor – *saṃsāra* je kot zenovski *ensō*, krog brez obsega, krožni sistemi tibetanske *maṇḍale* s preštevilnimi vrati, skozi katera vstopamo in izstopamo ... Ti krogi pa niso neprodušni, brezšivni, ampak odprti, s prepustnimi mejami, so krogi z mnogimi vrati in hkrati brez vrat. Krogi, ki so popolni le zato, ker omogočajo izstop. A izstop, kot rečeno, pravzaprav ni mogoč, saj je vse že tukaj: ni prostora onkraj kroga brez obsega, vse je tostran, v krogu samem, in hkrati tistem, kar pronica skozi njegove prepustne meje. Za kakšen izstop potem gre? Ne gre za izstop v ontološkem smislu, ampak zgolj za premik v mišljenju, za spremembo načina spoznavanja, ki jo narekuje izstop iz okov diskurzivnega mišljenja; vrhovno spoznanje se namreč ne more dovršiti v zaprtem krogu. Slednje vodi do uvida, da je vse tukaj in zdaj ter da ni potreben noben ontološki premik, kar je denimo ilustrirano v znanem izreku budističnega mojstra *chanalzena*, ki svojega učenca okara takole: »Tepec, zakaj se trudiš dosegati *nirvāṇo*? Kam bi vendarle rad odšel?« Razlika med *nirvāṇo* in *saṃsāro* je torej zgolj v perspektivi, načinu videnja stvari – biti v *saṃsāri* pomeni videti stvari polne, biti v *nirvāṇi* prazne, in tako je vsa transcendenca v krogu samem, krogu z navideznimi mejami, ki pa je totaliteta vsega možnega izkustva.

Zakovitosti brezkončne polnosti Niča v filozofiji Kitara Nishide

Krog brez obsega, *maṇḍala* s preštevilnimi vrati, brezmejni prostor *sūnyate* so prostori, iz katerih je zrasel tudi kompleksen filozofski sistem japonskega filozofa Kitara Nishide (1870–1945), enega od najpomembnejših predstavnikov Kyōtske šole. Koncept prostora (*basho*), ki ga opredeli kot prostor absolutnega Niča, osnuje na dialogu med Zahodom in

5 Glej npr. *Vibhaṅga*, 422–426, v *Abbidhamma piṭaka*, in Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, VII.40–44, *Abbidhammatthasaṅgha*, 22–24, v *Abbidhamma piṭaka*.

Vzhodom, kateremu se je v svojem članku »The comparison of Nishida's *basho* from his 'middle period' with Plato's *chóra* and 'the One' of Plotinus« pridružil tudi Marko. V prispevku, ki ga je aprila 2019 predstavil na Univerzi v Tokiu, se, kot naznanja že sam naslov, osredotoča na preiskavo Nishidove opredelitve *bashoja* iz njegovega zrelega obdobja filozofskega ustvarjanja. V Nishidovi razpravi *Basho* (1926) ni moč najti celovite definicije tega koncepta, saj ga je nemogoče izčrpno definirati s pozitivnimi termini (Uršič, 2019: 2), pri čemer pa lahko vendarle oblikujemo določen nabor opredelitev: *basho* je fizični prostor, ki je prostor materialnih objektov, prostor najrazličnejših mentalnih aktivnosti in vrhovni prostor, ki je prostor nič (mu no *basho*). Je torej prostor, ki združuje vse mentalne aktivnosti in njihove objekte, vse horizonte intencionalnosti, ki konstituirajo svet objektov (*Ibid.* in Krummel, 2012: 9), in to je univerzalni prostor, kjer sobivajo vsa nasprotja, mu no *basho*. Pri tem se poraja ideja o sprejemajočem prostoru, ki se mu Nishida v eseju *Basho* poskuša približati prek primerjave s Platonovim konceptom *chóra* v *Timaju* (Nishida, 2012: 50). Oba koncepta prostora si sicer delita nekatere podobnosti, namreč tako *chóra* kot *basho* sta prazna in brezoblična prostora, hkrati pa ju ločujejo tudi pomenljive razlike, saj je *chóra* prostor, kjer bivajo čutni vtisi idej in ne ideje same (Uršič, 2019: 4). Prostor idej je *tópos hyperourantos*, omenjen denimo v Platonovem *Fajdroso* (247c) (*Ibid.*: 5), ki je prostor transcendence, medtem ko gre pri Nishidovem prostoru za idejo o le tem prostoru, kjer pa ne bivajo le čutni vtisi transcendentnih idej, ampak fenomeni kot taki, ki niso senca nobene ideje. Vsak vtis je ideja sama, ni transcendentnega prostora onkraj *bashoja*, mistična polnost je dovršena v svetu pojavov. A Nishida je proti koncu eseja, kot v svojem članku zapiše tudi Marko (2019: 12), ponižno priznal, da v diskusiji o prostoru ni mogel adekvatno izraziti tistega, kar je mislil (Nishida, 2012: 90), niti prek poskusov navezovanja na zahodno filozofsko tradicijo, namreč Grki, tako Nishida, s pojmom Ideje in Enega niso bili sposobni izčrpati pomena resničnega Niča, saj so njihovi koncepti, domujoči v nadprostoru, transcendenci, nekaj, kar je preveč konceptualno in abstraktno ter vzpostavlja preostro zarezno med Enim in mnogim. *Basho* pa je nekaj najbolj konkretnega, onstran sleherne abstrakcije, in v svoji konkretni celoti, ki je resnični Nič (*shin no mu no basho*), je prostor »kontradiktorne unije« (Krummel, 2012: 28), ki zahteva poseben epistemski pristop – intuicijo, tj. konkretno holistično spoznanje brez diferenciacije, konceptualizacije, ki izhaja iz konkretne izkušnje prek interakcije z entitetami v *bashoju*. Ta metoda spoznavanja pa je osnovana na prepoznavanju kontradikcije, ki je konstitutivna stalnica Nishidovega dela in ima tako logične kot tudi eksistencialne dimenzije. Intuitivno prepoznavanje kontradiktorne unije (*mujunteki tōitsu*) je namreč nujna premisa mišljenja, prosta pravil logičnega mišljenja oz. natančneje – zakona nekontradikcije. *Basho* v svoji konkretni celoti ne more biti ujet v logične zakone mišljenja, saj ti ne morejo adekvatno izraziti budističnega zakona nastajanja in minevanja, konkretne nedualnosti dinamizma, kroga brez obsega in njegove brezmejne odprtosti, v katero smo postavljeni; to je mogoče le prek dinamičnega in kreativnega vzajemnega delovanja in sobivanja z množtvi v svetu

(*Ibid.*: 29). Pri tem pa posameznik pogled od notranjosti usmeri v zunanje dogajanje, kjer »delujoča intuicija« (*kōiteki chokkan*) prepoznava vzajemno soodvisnost sebe in pojavov, s čimer želi Nishida nakazati, da smo neločljivi od zgodovinskega toka sveta, pahljače mnogovrstnih dražljajev univerzuma, v katerega smo rojeni, v katerem prebivamo in preminevamo. Nediferencirana neposrednost čiste prisotnosti je konkretna danost, narava sveta, prisotnost življenja-smrti, v kateri se razkrijeta status lastne bivanjske pozicije in njena neposredna resnica. Slednja eksistencialna izkušnja je hkrati religiozni vidik *bashoja*, namreč zavedanje lastne končnosti, ki izhaja iz prepoznanja zakonitosti nastajanja in preminevanja (*shōmetsu*, analogno *saṃsāri*, tj. nenehni menjavi življenja in smrti), ki je gorivo dinamizma te celote. In kar je, tako Nishida, spodletelo številnim zahodnim mislecem, tudi Heglu s konkretnim univerzalnim, je zapopasti dinamizem konkretne celote, kontradiktorne unije, v katero smo vselej že postavljeni, prek čiste, predteoretske izkušnje, onkraj sleherne abstrakcije. Če Hegel ni zmožgal ubežati objektivni logiki, pa je po Nishidi to brez dvoma uspelo *Prajñāpāramitā sūtram* (NKZ⁶, XI: 399, v Dilworth, 1970: 360). *Basho* kot prostor razmerij in hkrati kot prostor nenehne menjave življenja in smrti tako dobi najpristnejši izraz v Nishidovem najpoznejšem obdobju filozofskega ustvarjanja, v katerem se vrne k svoji lastni tradiciji, budizmu *mahāyāna*. V zadnjem eseju *The Logic of Place and a Religious World-View* (1945), ki je tudi Nishidovo najpomembnejše delo in predstavlja vrhunec njegove filozofske poti, vstopi v logiko radikalnega praznjenja, ki predstavlja odmik od nekaterih idealističnih tendenc *mahāyānskega* budizma, namreč v logiko šole srednje poti, *madhyamake*. V eseju se navezuje tudi na nekatere *sūtre* budizma *mahāyāna*, denimo *Diamantno sūtro*, nauk *zenovskih* patriarhov in očeta japonske šole *zena sōtō* Dōgena. V razpravo je vključil tudi kritiko zahodnih filozofov, predvsem Aristotela in Kanta, naslanjal pa se je na segmente misli Kierkegaarda, Pascala, Avgušтина in Dostojevskega, pri čemer je osnoval eksistencialistično dimenzijo svojega religioznega nazora (Dilworth, 1970: 356). *Basho*, prostor absolutnega Niča, se v Nishidovi najpoznejši fazi razkrije kot prostor absolutne imanence, v odsotnosti sleherne hierarhije, na katerem se dogodeva *shōmetsu*, nenehno vznikanje in minevanje, ki ga poganja *pratītyasamutpāda*, zakon o soodvisnem nastajanju, v katerega je vključena tudi človekova eksistenca. Le-ta pa na polju *bashoja*, prostora čiste izkušnje,⁷ ni niti subjekt niti predikat, ampak, v skladu z logiko budistične srednje poti, niti to niti ono, a hkrati oboje. Ta čista (samo)izkušnja, ki temelji na absolutni negaciji (stalnosti) sebe, prek česar je doseženo neegocentrično stanje, je po Nishidi vrhovna religiozna

6 *Nishida Kitarō Zenshū* (Zbrana dela Nishide Kitara).

7 Nishida je doktrino o čisti izkušnji, na osnovi katere je zasnoval svoj konceptualni aparat, izpeljal iz dela Williama Jamesa *A World of Pure Experience* iz leta 1904. Na osnovi Jamesovega nauka o čisti izkušnji je predstavil nekatere ključne elemente budistične filozofije v navezavi na zahodno filozofsko tradicijo. Prek *zenovske* meditacije, ki jo je sicer izvajal relativno kratek čas, je kultiviral intuitiven, neposreden, predrefleksivni vpogled v naravo realnosti, tj. čisto izkušnjo, »konkretno znanje«, ki pa ga je razdelal na osnovi formalne, racionalne analize s sredstvi zahodnega filozofskega aparata.

izkušnja, ki je izkušnja relativnosti, končnosti, tj. usode, nujnosti smrti. Prostor absolutnega ničā je prostor *śūnyate*, odsotnosti jaza, kar omogoča konkretno in neposredno izkustvo (končnosti) sebe, pri čemer se, kot tudi v zgodnejših Nishidovih tekstih, pojavi metafora ogledala, namreč *basho* je kot »ogledalo samoidentitete eksistencialnih kontradikcij individualnega sebstva« (*Ibid.*, 359). *Basho* torej ni samo prostor, kjer sobivajo nasprotja, torej A soku B, ampak je, kot je bilo nakazano v drugem poglavju pričujočega prispevka, *a priori* A soku-hi A. Logika soku-hija, zanikanja samega sebe, je predpogoj sobivanja v zakonitostih absolutnega Niča. Sebstvo, Absolut, Bog ne more biti Eno, če ne negira samega sebe – resnični Absolut namreč ne negira množstva in si ga pred sebe postavlja kot relativnega, ampak negira samega sebe in se postavi v množstvo, s čimer postane relacijski; le tako lahko sploh postane resnični Absolut. Pri tem gre za samokontradikcijo v Absolutu samem: razmerje identitete Absolut je Absolut, A je A, je absolutna kontradikcija, zato mora Sebstvo, Absolut ali Bog posedovati absolutno samonegacijo, A je ne-A. Šele prek samonegacije, ko se zave, da je absolutni Nič, lahko postane absolutna Bit. Nič oz. Ne-Bit, ki kot nasprotje Biti postane resnična Bit sama, pa je vir vsega ustvarjenega (Uehara, 2009: 158). In to je logika praznine, *śūnyate*, *logicus spiritus*, ki je, tako Nishida, zahodna logika ne more dojeti (NKZ, XI: 423–424, v Dilworth, 1970: 362). In ravno v tem je Nishida prepoznal prepad med Vzhodom in Zahodom – vzhodno kulturo je definiral kot kulturo Niča in Brezoblike, zahodno pa kot Biti in Oblike. Pri tem si Marko v zaključnem delu članka »The comparison of Nishida's *basho* from his 'middle period' with Plato's *chōra* and 'the One' of Plotinus« postavi zanj bistveno vprašanje, namreč ali je Nishidov resnični Nič zares tako drugačen od Enega velikih grških modrecev? »Oziroma, če vprašam drugače: ali je 'čista' Bit drugačna od čistega 'Niča'? (Ne zgolj v abstraktnem smislu Heglove dialektične logike, ampak tudi v 'izkustvenem' smislu velikih mistikov Vzhoda in Zahoda.)« (2019: 15) Brez dvoma so vélike modrece Vzhoda in Zahoda navdihovala sorodna prizadevanja, prav tako gre pri izkustvih Enega in Niča v različnih duhovnih tradicijah vsekakor za kvalitativno ista izkustvena stanja – denimo tudi *mokṣa*, osvoboditev, ideal indijskih ortodoksnih tradicij, se po svoji odrešujočnosti in blaženosti ne razlikuje od budistične *nirvāṇe* –, čeravno se poti, ki vodijo do njih, precej razlikujejo. A pri budizmu, še posebno *mahāyāna*, je ključen logični in eksistencialni vidik negacije, pri čemer ne gre za negacijo spreminjajočega se množstva v imenu vrhovnega Enega, ampak za negacijo Enega samega, ki le prek zanikanja samega sebe kot Enega postane resnično Eno. Slednje ima pomembne posledice predvsem za etiko, hkrati pa vznikne tudi afirmacija tistega, kar je bilo v številnih tradicijah zavoljo doseganja Enega često opredeljeno kot iluzorno in manj pomembno. Dospeti do totalnosti Biti v budizmu pomeni zanikati to Bit kot tako – šele ob predpostavki samonegacije lahko Bit postane resnična Bit, ki tako ne ostaja v nedotakljivi transcendenci in je zmožna pronicati v čisto aktualnost postajanja, s čimer postane absolutna, neposredna prisotnost. Ta Bit pa ni zaokrožena in zaključena, ni Eno, ki bi vsebovalo vso to neskončno Mnoštvo, ampak je Bit, Eno Mnoštvo samo, onkraj tega ni ničesar. »Zavoljo

tega lahko rečem, ker je Buddha, so čuteče bitnosti, in ker so čuteče bitnosti, je Buddha.⁸ Ker je bog stvarnik, je stvarstvo, in obratno.«⁹ (Nishida, 1970: 206)¹⁰ Ta vsezajemajoča Celota ni nič drugega kot skupek svojih delov, s čimer je budizem ostro polemiziral denimo z *vaišeṣiko*, hindujsko *āstika* šolo atomizma, ki zagovarja idejo o tem, da celota sicer temelji na svojih delih, a ko skupaj sestavimo dele, začne eksistirati nekaj, kar pa ni zgolj skupek svojih delov, ampak nekaj več – samolastna totaliteta, v čemer pa so budistični filozofi prepoznali zgolj abstraktno podvajanje realnosti in vpeljevanje ideje o objektivni transcenden- ci. Tudi Bog/Absolut pri Nishidi ni Bog/Absolut številnih religij ali filozofskih sistemov, tj. Bog/Absolut v objektivni transcenden- ci, ne gre za subjektivni niti objektivni idealizem, poleg tega pa zavrača tudi kakršne koli panteistične elemente v svojem nauku – nič mističnega, nič panteističnega ni v Bogu/Absolutu in logiki *bashoja*, ampak gre za pozicijo, ki kliče po samoprepoznanju svoje resnične narave. Bog, ki je transcendenten in samozadosten, ni resnični Bog, zato se mora izprazniti (*Ibid.*: 207). Narava Boga, Enega je zgolj in samo narava postajajočih fenomenov, *basho* je *locus* neposrednega uvida v lastno eksistenco, ki je *bashoiteki u*, »Bit kot *basho*«. *Soku-hi* razkriva paradoks absolutne kontradikcije med brezpogojnim in relativnim, med Bogom in svetom, in v razmerju med afirmacijo (*soku*) in negacijo (*hi*) je izražen poslednji metafizični značaj sveta. Namreč ko je Eno, Bog absolutna samonegacija, je Bit, ki obstaja kot taka; ker je absolutni Nič, je absolutna Bit in – vso neskončno Mnóštvo. In to je Nishidov »resnični dialektični Bog« (NKZ, XI: 399, v Dilworth, 1970: 360). Bog, Eno, je vseprisotnost fenomenalnega, ki, razen samega sebe, ne razveljavlja ničesar; »takšnega Boga lahko imenujemo resnični Absolut« (*Ibid.*). Iz slednjega, predpostavke samonegacije, pa izhaja tudi vsezajemajoči pojem sočutja (*karuṇā*). Na *bashoju*, brezmejnem polju praznine, pogled sega neizmerno daleč, doseže sleherni drobec bivajočega, pri čemer vznikne čut odgovornosti do vsega živečega. Odrešujoči imanentni Absolut je tisti, ki je presegel absolutno kontradikcijo v samem sebi in tako privzel svojo resnično obliko, obliko fenomenov, relativnega – le tako je akt odrešenja sploh lahko mogoč.¹¹ Hkrati pa, kot že rečeno, so številne tradicije, v imenu iskanja transcendence in doseganja izkustva Enega, velikokrat eliminirale vrednost fenomenalnega, tistega, v kar smo postavljeni in kar živimo dan za dnem. *Basho* ali *sūnyatā* pa sta prostora, kjer vselej že smo, in smisel celotne Buddhove *dharme* ni, da usvojimo nek prostor onkraj, ampak da prostor, v katerem smo, prepoznamo kot absolutno in edino danost. Ta prostor, kjer vselej že smo, pa je hkrati prostor vsakdanjosti, ki ima vrednost sam po sebi, s čimer se Nishida približa drži *zenovskih* patriarhov. Skozi prepoznavanje kontradikcij lastne eksistence prispemo do

8 Slednjo idejo je povzel iz *Diamantne sūtre*, često jo je izpostavljal tudi Dōgen.

9 Pri tem se je Nishida opiral tudi na negativno teologijo Janeza Skota Eriugene.

10 Ali v besednjaku *mahāyānskib sūter*: meja oblike je praznina, meja praznine je oblika, in *madhyamake*: ker je *saṃsāra*, je *nirvāṇa*, ker je *nirvāṇa*, je *saṃsāra*.

11 V slednjem se zrcali *mahāyānski* ideal *bodhisattve* (razsvetljeni, ki je dosegel budstvo, a se odpove prehodu v *nirvāṇo* zavoljo osvobajanja drugih živečih bitnosti).

njene resnične identitete; v prostoru vsakdana se sebstvo razkriva skozi vsakdanje dejavnosti – oblačenje ob mrazu, obedovanje ob lakoti, počitek ob utrujenosti. Jaz je jaz, ki se razkriva v partikularnih situacijah in je situacija sama. V slednjem se kaže svojskost duha *mahāyānskega* budizma, predvsem v japonskih in kitajskih smereh, namreč afirmacija vseprisotne vsakdanjosti, najneposrednejšega življenja kot vrhovne resničnosti, kar se med drugim odlikava tudi v številnih *kōanih* (jap., kit.: *gōng'àn*), pri čemer pa se robotemu kitajskemu humorju pridružita tipični japonski otožnost in melanholija – ob slutnji neogibne minljivosti, ki pa je poslednji smisel vsega.

Namesto konca. *Slutnje smisla: Sem, ko me ni.*

»'Hvala za vse,'
izrekam zahvalo cvetočemu
ob slovesu.«

(Matsuo Bashō)

Kam so usmerjeni kažipoti v *bashoju*, brezkončnem prostoru prehodov, vznikanja in minevanja, brez temeljne substance kot podlage in meja zaokrožene celote? Od tu do tam, skozi pojave, njihove sence in nadnebja, zimo, pomlad, poletje, jesen; skozi postajanje, spremembo, pozabo; skozi večglasja pojavnega, ki se stapljajo v tišino, a hkrati odzvanjajo v njej – pa zaključimo z njimi. *Basho* je prostor, kamor »brez skrbi lahko vstopiš, ne da bi prosil za dovoljenje.« (Mumon, 1986: 63) Je prostor, v katerem »[v]rata – naj ostanejo odprta, oblaki – naj odhitijo mimo.« (Fu, 2010: 25) Katera vrata? Kje so vrata v *zenovskem* krogu? Kje so vrata v *bashoju*? Kje so vrata v *sūnyati*? »Genša je rekel: 'Vrata osvoboditve nimajo vrat. Smisel je za človeka Poti ne-smisel.'« (Mumon, 1986: 63). Skozi vrata brez vrat torej kam? V kateri prostor? Nazaj. V krog. Brez obsega. »Skozi nobena vrata ni treba stopiti, po nobenih stopnicah se ni treba povzpeti.« (*Ibid.*) Kaj torej preostane? Slutnja edinega smisla, da sem, ko me ni? Preostane le trenutek v tem brezmejnem raznovrstnem prostoru, ki naj ju sprejemem kot edinega samega sebe. Naj način bivanja v poljani neizčrpnih možnosti, *zenovskem* krogu brez obsega, *mandali* s številnimi vrati in v *sūnyati*, polni ogledal, naposled zaključim z mislijo Garyja Snyderja, predstavnika generacije bitnikov, ki je v pesnitvi *Mountains and Rivers Without End*, navdihnjeni s filozofijo budizma, ob parafrazi vrhovne tibetanske budistične mantre *om maṇi padme hūm*, zapisal takole – in naj bo slednje tudi odmev na Bashojevo in Markovo slovo – in hkrati ostajanje –:

»Space of joy
in the life of the moment
Om, Mind, in Phenomena, Hum«

(Gary Snyder, *An Offering for Tara*, III)

Literatura

- Cleary, T. (1993). *The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Massachusetts: Shambala Publications.
- Dilworth, D. A. (1970). »Nishida's Final Essay: The Logic of Place and a Religious World-View«. *Philosophy East and West*, 20 (4), str. 355–367.
- Fu, L. (2010). *Drobec iz naplavin in druge*. Ljubljana: Apokalipsa.
- Hashi, H. (2016). »The Logic of 'Mutual Transmission' in Huayan and Zen Buddhist Philosophy – Toward the Logic of Co-existence in a Globalized World«. *Asian Studies*, 4 (2), str. 95–108.
- Krummel, J. W. M. (2012). »Basho, World, and Dialectics: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro«. V Krummer, J. W. M., Nagatomo, S. (ur., prev.), *Place and Dialectics: Two Essays by Nishida Kitaro*, New York: Oxford University Press, str. 3–48.
- Milčinski, M. (2013). *Azijske filozofije in religije*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Mumon, E. (1986). *Mumonkan. Vrata brez vrat. Koani in zenovske zgodbe*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Nāgārjuna (2018). *Temeljni verzi o srednji poti*. Prev. Bajželj, A., Vörös, S., Kvartič G. Ljubljana: KUD Logos.
- Nishida, K. (2012). *Place & Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*. Prev. Krummel, J. W. M., Nagatomo, S. New York: Oxford University Press.
- Nishida, K., Dilworth, David A. (1970). »Religious Consciousness and the Logic of the Prajñāpāramitā Sūtra: From The Logic of Place and a Religious World-View«. *Monumenta Nipponica*, 25 (1/2), str. 203–216.
- Prajñāpāramitā-Hṛdayam. The Heart of the Perfection of Wisdom*. Ur. Conze, E., prev. Ānandajoti Bhikkhu. Spletni vir: <https://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Short-Pieces-in-Sanskrit/Prajnaparamita-Hridaya.pdf>
- Snyder, G. (1996). *Mountains and Rivers Without End*. Berkeley: Counterpoint.
- Uehara, M. (2009). »Japanese Aspects of Nishida's *Basho* Seeing the 'Form without Form'«. *Frontiers of Japanese Philosophy*, 4, str. 152–164.
- Uršič, M. (1988). *Romanje za Animo: roman – dnevnik po Anonimusovih »Zapiskih s poti«*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2015). »Pogled duše in angela v renesančni filozofiji Marsilia Ficina«. *Ars & Humanitas. Revija za umetnost in humanistiko*, IX (1), str. 58–74.
- Uršič, M. (2019). »The comparison of Nishida's *basho* from his 'middle period' with Plato's *chōra* and 'the One' of Plotinus«. Tokyo, april (še neobjavljen članek, delovna verzija je dostopna na avtorjevi spletni strani: http://www2.arnes.si/~mursic3/Nishida-Plotinus_Marko-Ursic_Tokyo-2019.pdf).
- Veljačić, Čedomil. Pismo Marko Uršiču. Nuwara Eliya, Šrilanka, 4. 4. 1986.
- Vizjak Pavšič, M. (2017). »O pozabljeni generaciji filozofov. Dr. Marko Uršič o tem, zakaj je treba ponovno osvetliti življenje in delo doktorandov Franceta Vebra«. Intervju, v *Delo*, 17. 1. 2017. Spletni dostop: <https://www.delo.si/kultura/knjiga/o-pozabljeni-generaciji-filozofov.html>

Marko Uršič, bralec Dionizija Areopagita

Gorazd Kocijančič

Povzetek

Avtor v svojem prispevku analizira Uršičevo recepcijo krščanskega novoplatonika Dionizija Areopagita, ki mu je Uršič posvetil poglavje v knjigi *O sencab, »zimskem«* delu tetralogije *Štirje časi*. Pri tem izpostavlja triadični lok Uršičeve interpretacije – se pravi afirmacije (mistične teologije), negacije (hierarhične angelologije) in restitutivne sinteze (ideje reda in ontološke strukturiranosti) – ter naposled opozori na pomensko napetost med začetkom in koncem njegovega branja Dionizija.

Ključne besede: Marko Uršič, Dionizij Areopagit, novoplatonizem, kritična hermenevtika

Marko Uršič, the reader of Dionysius Areopagite – Abstract

In his article, the author analyses Marko Uršič's reception of the Christian Neoplatonic Dionysius Areopagite in the book *On Shadows*, the 'winter' part of Uršič's tetralogy *Four Seasons*. The author emphasizes Uršič's interpretational triadic arc – the affirmation (of mystical theology), the negation (of hierarchical angelology) and the restorative synthesis (of Areopagite's basic ideas about the cosmic order and ontological structure of reality) and finally foregrounds the semantic tension between the beginning and the end of Uršič's reading of Dionysius.

Keywords: Marko Uršič, Dionysius Areopagite, Neoplatonism, critical hermeneutics

Marko Uršič mi je pred skoraj tridesetimi leti predlagal, naj prevedem knjigo Andrewa Loutha *Izvirni krščanske mistike. Od Platona do Dionizija*. To sem – v sodelovanju s svojo sestro Nike – tudi storil in knjiga, ki je klasičen, še danes po vsem svetu zelo cenjen uvod v témo, je bila objavljena leta 1993 v zbirki *Hieron*, ki jo je Marko tedaj urejal (leta 2007 je v Oxfordu izšla njena druga izdaja z novim Louthovim predgovorom, v katerem opozarja na dognanja novejših raziskav – upam, da bomo kdaj lahko delo v 2. izdaji dobili tudi pri nas). Takrat še nisem vedel, da bosta oba moža iz naslova knjige – Platon in Dionizij Areopagit – postala moja velika prijatelja in vsakodnevna dobra družba v dolgih letih, ko sem prevajal njuna zbrana dela.

Z obema se je intenzivno družil tudi Marko, kakor dokazuje njegovo obsežno filozofsko delo, zlasti seveda tetralogija *Štirje časi* s podnaslovom »Filozofski pogovori in samogovori«. Platon – »božanski Platon«, kakor ga Uršič včasih imenuje z novoplatonskim izročilom – je tu skorajda vsenavzoč. Uršičev temeljni dosežek v slovenskem kulturnem prostoru je namreč po mojem prepričanju prav to, da je v naši »metafizični puščavi«¹ proti 'cajtgajstu' razvil naklonjeno senzibilnost za nekatere temeljne platonske

teme, vendar ne v romantičnem zatekanju v preteklost, temveč v njihovi združitvi in kreativni sintezi z najnovejšo znanostjo, ki se, vsaj v svojih teoretskih vrhuncih, danes na svoj način približuje metafiziki. V pričujočem kratkem prispevku pa ne bom govoril o Platonu niti o platonizmu nasploh, ampak se bom osredotočil na krščanskega novoplatonika Dionizija Areopagita, ki mu je Uršič posvetil zanimivo poglavje v knjigi *O sencah*, »zimskem« delu omenjene tetralogije (»Luči senčijo božji mrak«, 2015: 183–186).

Uršič je za Dionizijevo misel dosti bolj odprt kot drugi pomembni slovenski filozof, Tine Hribar, ki zanjo ne najde prijazne besede.¹ In vendar je tudi Uršič v svojem branju Dionizija kritičen v izvornem pomenu grške besede *krísis*, ki pomeni razločevanje, sodbo, ki nekaj ločuje na dva dela. Areopagitova misel se mu očitno zdi deloma zanimiva in relevantna, deloma pa jo problematizira ali celo zavrača. Poglavje »Luči senčijo božji mrak« se začneja z afirmacijo nekaterih Dionizijevih trditev, nato Marko v nekakšnem *sed contra* preide v kritiko, naposled pa to kritiko ublaži z restitutivno sintezo, ki ohrani tudi pozitivne elemente kritiziranega. Uršiču se v okviru razmišljanja o sencah kot pomanjšani realnosti, ki je povezana s stvarjo, katera jo »meče«, projicira (in zato v idealistični perspektivi sproži vprašanje o stvareh samih kot sencah inteligibilnih realnosti), zdi zanimiv zlasti Dionizijev paradoks, ubeseden na začetku spisa *O mističnem bogoslovju*: odvzeti moramo vse spoznavno, da »bi videli tisti nadbitnostni mrak, ki ga zakriva vsaka luč v bivajočih resničnostih« (Areopagit, 2008a: 167–168). Uršič noče »izgubiti mističnosti in temne poante Dionizijeve misli«, zato se distancira od »racionalizacije«, ki bi v ključu negativne teologije »Najvišjemu odrekla vsako določenost, vsako formo, tudi najvišjo Luč, Dobro ali Eno« (2015: 183). Temu bi bilo seveda mogoče ugovarjati. Pri Dionizijevem razumevanju apofaze sicer gotovo ne gre za racionalno fiksirano zanikanje, ampak za zanikanje zanikanja, zanikanje zanikanja zanikanja itn. *ad infinitum*: apofaza izraža držo, ki se radikalno odpoveduje konceptualnemu zajetju skrivnosti in zato tudi vsaki »določenosti« in »formi«. Vendar Uršič Areopagitovo osnovno apofatično intuicijo očitno razume bolj na sledi poznejše teologije »eminence« (*via eminentiae*), kakršna se je izoblikovala zlasti na Zahodu: mistična teologija naj bi po njegovih besedah »presegala in obenem sintezno združevala tako pozitivno kot negativno bogoslovje« (*Ibid.*). Mnoštvo je – tako za Dionizija kot platonsko izročilo nasploh – utemeljeno v Enem in je deležno Enega. Uršič interpretativno poveže to splošno ontološko mnogoterost, množico angelov – in (kar je nenavadno in zanimivo) nepodobnost, ki je v Dionizijevem tekstu označevalec čutno zaznavnega sveta, s katerim se lahko evocira drugačnost transcendence. Uršičeva afirmacija temeljne misli tako razumljene Dionizijeve mistične teologije se – v povezavi z angelologijo – zato glasi: »[...] svetle sence angelov zastirajoč razkrivajo božji 'nadbitnostni mrak'.« (*Ibid.*: 184)

1 Prim. Hribar, 2017: 276–307, pogl. z naslovom »Hipertrofija nadpresežnikov (Dionizij Areopagit)«. Hribarjeva sodba se zgosti v besedah: »Čeprav ima Dionizij Areopagit velik odmev, menim, da niti kot filozof niti kot teolog ni kdo ve kako pomemben« (*Ibid.*: 278).

Afirmativni vstop v Dionizijevo misel se s tem konča. Z Uršičevimi besedami: »Do tod je Dionizijeva mistika prepričljiva, 'brezčasno resnična' tudi za modernega človeka, bogoiskalca, misleca« (*Ibid.*). Tej afirmaciji – samosvoje interpretirane – mistične teologije pa sledi ubeseditvev bralčeve kritične zadržanosti do drugega, obsežnejšega dela Dionizijevega opusa, namreč do hierarhične angelologije: »[...] ko začne Dionizij [...] razumsko razčlenjevati vrste angelov in ko nam poskuša, četudi dokaj abstraktno, kljub vsej 'nepodobnosti' postaviti pred notranji pogled različne angelske 'funkcije', se v mistično prepričljivost hočeš nočeš prikrade dvom, mestoma skorajda odpor« (*Ibid.*). Temeljni razlog tega »dvoma« in »odpora« je sum, da »so nam ta zagrinjala v marsičem kar preveč 'prilagojena', preveč podobna: 'človeška, prečloveška'« (*Ibid.*: 184–185). Videti je, da je Uršičevo branje Areopagita tu na sledi vzporednosti človeških in angelskih funkcij, nekakšnega nebeškega arhetipa ekonomskega, oblastnega in birokratskega aparata, ki ga je obsežno analiziral italijanski filozof Giorgio Agamben v delu *Kraljestvo in veličastvo: za teološko genealogijo ekonomije in vladavine* (2007). Z gledišča »modernega človeka« in »misleca«, se pravi človeka, ki je šolan pri novoveških »učiteljih dvoma« in zato želi razkrinkavati »človeško, prečloveško« ozadje religioznih predstav, se zastavlja temeljni pomislek: »[...] tudi če upoštevamo svarilo, da je angelska moč neskončno drugačna, čistejša od človeške, si težko predstavljamo/zamislimo, še težje pa vzljubimo takšnega angela, ki se imenuje 'Prestol' ali 'Gospodstvo' ali 'Vladarstvo', kajti mistična nepodobnost v teh imenih je vse preveč *podobna* podobam in postavam tega sveta« (Uršič, 2015: 185). Zlasti se Uršiču zastavlja vprašanje, zakaj je »v tej angelski hierarhiji tako izrazito poudarjena ravno – moč« (*Ibid.*), ker se mu zdi, da je takšen poudarek v nasprotju z Jezusovim naukom o »kraljestvu, ki ni od tega sveta«: »[...] pristna človeška vera in prava božja milost naj bi presegali vsako hierarhijo moči, zlasti tosvetne, 'cesarske' moči ...« (*Ibid.*: 186). V obzorju sodobne »sumničave hermenevtike« se Uršiču kaže, da v odmiku od novozaveznega nauka pri Dioniziju »angeli, ki naj bi bili božje misli in/ali 'podobe', [postavajo] spet bolj *naše* lastne misli in podobe, svetle projekcije nas samih, človeških bitij, celo poosebljene 'hipostaze' naših tosvetnih institucij«, zlasti hierarhično ustrojene Cerkve (z Markovimi besedami: »[...] najbrž ni naključje, da razpravi *O nebeški hierarhiji* sledi komplementarna razprava *O cerkveni hierarhiji*«) (*Ibid.*).

Vendar Uršič naposled v svoje branje integrira tudi nekatere elemente, ki se mu zdijo – v sicer kritično ovrednoteni Dionizijevi angelologiji – vseeno smiselni in vredni upoštevanja. V tej zadnji potezi se vidi Uršičeva temeljna občutljivost za red, urejenost sveta, strukturo kozmosa: »[...] za vsako 'dobro urejenost' sveta, tako tostranstva kot onstranstva, [je] nujna neke vrste hierarhija, saj *razlikovanje* ontološko-spoznavnih ter posledično tudi etičnih in estetskih ravni oz. stopenj bivanja omogoča in ohranja 'transcendenčno napetost', brez katere ne vodi nobena pot k Dobremu« (*Ibid.*: 186). V nasprotju z Agambenovim anarhičnim ozadjem v genealoški analizi

Areopagitove angelologije je tako v Uršičevem branju vidna nekakšna želja po post-modernem osmišljanju *táxis*, njenem premiku iz območja socialnega v kozmično in elementarno, stihijsko. Zdi se, da ga ne moti kakršna koli hierarhija, temveč le človeška perverzija ontološke hierarhičnosti. Z njegovimi besedami: »Duša potrebuje 'nad' seboj luč, ogenj, sij duha« (*Ibid.*).

Še zanimivejša od tega triadičnega loka Uršičeve interpretacije Dionizija – se pravi afirmacije (mistične teologije), negacije (hierarhične angelologije) in restitutivne sinteze (ideje reda in ontološke strukturiranosti) – pa se mi zdi pomenska napetost med začetkom in koncem njegovega branja. Začetek namreč poudarja enigmatično funkcijo luči (ki jih Marko razume kot angelska bitja, čeprav bi jih lahko interpretirali tudi širše v smislu eidetsko-luminoznih struktur v ozadju čutno zaznavnega sveta), ki so sicer s platonske perspektive bolj bivajoče od stvari, a vendar *senčijo Božji mrak*. Na koncu besedila pa je ta *zakrivalna* vloga pozabljena – ali namenoma potisnjena v stran – in v ospredje stopi *razodevalna* funkcija angelov. Uršič tu namreč poudari, da je po Dioniziju skupna značilnost angelskih bitij »ognjenost«, ki razodeva njihov »nadvse bogooblični značaj« (Areopagit, 2008b: 389), in svoje branje Dionizija sklene z besedami: »Ogenj je luč duha, ognjeni plameni so *svetle sence*, podobe in/ali sledi tiste vselej zastrte Luči, ki vedno znova zaplamtijo v dušah, tudi tedaj, ko svet postaja vse bolj prekrizán s temnimi sencami neprosojnih teles« (Uršič, 2015: 186).

Triadični lok interpretativne afirmacije, negacije in sinteze, združen z na videz nasprotnim poudarkom začetka in konca branja, po mojem mnenju kaže, da je Uršič kot bralec Dionizija na sledi resničnega problema: njegovo kritično branje se dotika pomembne *notranje* krize Areopagitove misli. Ta kriza je – duhovnozgodovinsko gledano – nerazrešena ali vsaj nepojasnjena antinomija med neposrednim izkustvom obličja, žive bližine nedoumljivega Boga (se pravi izkustvom, ki je bistveno za krščansko versko izkušnjo),² in pa strogo hierarhično logiko novoplatonizma. Poenostavljeno rečeno: skladno s hierarhično ontologijo bi moral um, ki želi spoznati Boga in se z njim zediniti, biti najprej dvignjen do angelske biti najnižjega ranga angelov ter potem skozi vse višje redove počasi približan Bogu kot Izvoru vsega (kot zapiše sam Uršič (2015: 185) s pomenljivim interpretativnim poudarkom: »Mistik je *v hierarhiji* 'voden kvišku v posne-manje Boga'« (poudarek G. K.)). V Dionizijevem spisu *O mističnem bogoslovju*, s katerim Uršič začne svoje poglavje, pa o tem hierarhičnem posredovanju ni nobenega govora. Nasprotno, tu očitno vidimo (kakor poudarjajo vsi pozorni bralci *Mističnega bogoslovja*), da ima po Dionizijevem nauku um v sebi dimenzijo, ki v abstrakciji od vsega *neposredno* dostopa do Absolutnega. Še več, ta paradokсна bližina Izvora ni le privilegij uma, ampak

2 Prim. K. Rahner, *Kleines theologisches Wörterbuch* (1965): »V temelju obstaja le ena skrivnost, namreč skrivnost, da se Božja nepojmljivost, v kateri Bog biva, ne podarja le kot oddaljenost in obzorje, znotraj katerega se giblje naša eksistenca, temveč da se prav ta Bog, ki ostaja nepojmljiv, nam podarja v neposrednost, tako da On sam postaja najbolj notranja dejanskost naše tubiti.« (Op. 274 na str. 136.)

velja celo za čutno zaznavni svet.³ Absolutni Izvor vsega ni transcendentni vrh lestvice bivajočega, ampak je kot »nadeskončno neskončni« navzoč povsod – in nikjer. Ni nključje, da je poznejše platonsko izročilo linearnost hierarhične metaforike korigiralo z analogijo neskončne sfere, ki ima povsod središče in nikjer površja.⁴

V izročilu branja Dionizija so ta temeljni problem opazili že zgodaj. Naj čisto na koncu opozorim na eno od predlaganih rešitev, zelo nenavadno, a toliko bolj zanimivo. Podal jo je srednjeveški razlagalec Dionizija Tomaž (Thomas) Gallus.⁵ Po njegovem branju se omenjeni Dionizijevi antinomiji izognemo, *če v sami duši kot njen notranji ustroj predpostavimo ontološko hierarhičnost, ki povsem ustreza objektivnemu redu angelov, ne da bi bila z njimi istovetna.* Takšna na videz bizarna razrešitev nasprotja med neposrednostjo in hierarhično posredovanostjo je morda smiselna tudi fenomenološko, saj v duhovnem življenju dejansko lahko reflektiramo skokovite prehode ravni (tako sunkovite vzpone kot spuste, razsrediščenja in osredotočenosti), ki jih težko mislimo ob predpostavki ontološko nivelirane duševnosti. Morda si lahko prav z njo pojasnimo tudi »transcendenčno napetost«, o kateri govori Uršič.

Ostaja mi le še to, da Marku ob njegovem odhodu v zasluženi pokoj zaželim veliko zdravja, osebne sreče in ustvarjalnosti. Naj ti »svetle sence vedno znova zaplamtijo v duši«, ne da bi zakrile neizrekljivo drugačnost Njega, ki ga – po Dioniziju – spoznavamo z nevedenjem.

Literatura

- Agamben, G. (2007). *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo.* Vicenza: Neri Pozza (= *Homo sacer* II, 2).
- Areopagit, D. (2008a). *O mističnem bogoslovju.* V Areopagit, D., *Zbrani spisi*, prev. Kocijančič, G., Ljubljana: Slovenska matica, str. 157–175.
- Areopagit, D. (2008b). *O nebeški hierarhiji.* V Areopagit, D., *Zbrani spisi*, prev. Kocijančič, G., Ljubljana: Slovenska matica, str. 323–400.
- Coolman, B. T. (2017). *Knowledge, Love, and Ecstasy in the Theology of Thomas Gallus.* Oxford: Oxford University Press.
- Golitzin, A. (1977). *Et introibo ad altare dei: the mystagogy of Dionysius Areopagita with special reference to its predecessors in the Eastern Christian tradition.* Solun: Analekta Vlatadon.

3 Kakor pravi eden najboljših Areopagitovih poznavalcev, Alexander Golitzin: »V Corpus Dionysiacum *kósmos noetós* ni več (kot v novoplatonizmu) kavzalno predhoden našemu, čutnemu svetu. (Ustvarjeni) inteligibilni svet je ločen od sveta cerkvene hierarhije, vsaj v tem smislu, da drugi ni več ontološko odvisen od prvega. Angeli so sicer naši vzori in vodniki, niso pa naši stvaritelji /.../ Čutni svet je neposredno odvisen od Boga in tako dobiva svojo trajno veljavo.« (Golitzin, 1977: 164.)

4 Prim. znamenito 2. opredelitev *Knjige štiriindvajsetih filozofov*: »Bog je neskončna kroglja, katere središče je povsod, površje pa nikjer« (*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*).

5 Prim. Coolman, 2017. Avtor poudarja, da je temeljna interpretativna ideja, ki vodi Tomaževo teologijo, razumevanje duše kot »mikrokozmičnega« primera in izraza dionizijevske angelske hierarhije.

- Hribar, T. (2017). *Nesmrtnost in neumrljivost. Knj. 2, Krščanska posmrtna nesmrtnost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Knjiga štiriindvajsetih filozofov / Liber XXIV philosophorum* (2018). Prev. Kocijančič, G. Ljubljana: KUD Logos.
- Rahner, K. (1965). *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder.
- Uršič, M. (2015). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Zima: četrti čas. Preludij: O sencab*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Naproti Tretji dobi ali o spravi med etiko in teologijo

Lenart Škof

Znanstveno-raziskovalno središče Koper in Alma Mater Europaea – Institutum Studiorum Humanitatis

Povzetek

Prispevek je posvečen srednjeveški heretični sekti amalrikovcev in širšemu kontekstu razumevanja njihovega učenja. Od izvorov njihovega učenja pri Joahimu iz Fiore in v okviru islamskih vplivov na srednjeveška učenja o panteizmu se prispevek giblje na osi učenja o »Tretji dobi«, kakor se slednjič izrazi pri Luce Irigaray. Pomemben del prispevka in vezni člen je Agambenovo učenje o *chôri* kot zavzetju prostora stvari kot božanskega. V prispevku se tako ukvarjamo z vprašanjem, kako v sodobni dobi, ki jo zaznamuje oster razcep med sekularistično etiko ter teologijo odrešenja, misliti vprašanje divinizacije ali poboženja človeka.

Gljučne besede: Amalrik iz Bene, Joahim iz Fiore, Giorgio Agamben, Luce Irigaray, Peter Sloterdijk, srednjeveške herezije, antinomianizem

Towards the Third Age or the Reconciliation Between Ethics and Theology – Abstract

The essay focuses on the 13th century heresy of the Amalricians and their contested teachings on the 'Third Age'. Firstly, we discuss the influence of Joachim of Fiore and of Islam on the Amalricians' materialist and pantheist teachings and introduce Agamben's notion of *chôra* in its idiosyncratic ethico-theological sense. We then discuss the 'Third Age' teachings from Joachim of Fiore to Luce Irigaray and her notion of the 'Age of the Spirit' and relate them to the teachings of the Amalricians. Finally, we tackle the question of divinization and its ethical consequences in the light of the new materialism and new pantheism.

Keywords: Amalric of Bene, Joachim of Fiore, Giorgio Agamben, Luce Irigaray, Peter Sloterdijk, medieval heresies, antinomianism

Uvod

V prispevku¹ se ukvarjamo z vprašanjem, kako v dobi, ki jo v okviru nekaterih humanističnih in družboslovnih paradigem zaznamuje oster razcep med sekularistično etiko ter teologijo odrešenja, misliti vprašanje divinizacije ali poboženja človeka in spremljajoče religijske etike. Tovrstna vprašanja se dotikajo tudi krščanske teologije in njene izrazito protimaterialistične paradigme stvarjenja (*creatio ex nihilo*) v razmerju do na

1 Pričujoči prispevek se v manjšem delu opira na članek »The Third Age: Reflections on our Material Core« (Škof, 2020a). Odlomki, ki so vključeni v prispevek, se nahajajo na str. 88–91 omenjenega angleškega članka.

materializmu utemeljenega panteizma in filozofije narave, zlasti v okviru sodobne filozofske teologije. Tovrstna vprašanja pa niso aktualna le danes, temveč so se v njih prepoznala že srednjeveška krščanska gibanja, ki so, med drugim tudi pod vplivom naprednih islamskih uvidov v naravo stvarnosti in Boga, želela pokazati na notranji razcep v sami ideji Cerkve kot zgolj 'duhovne' institucije in s tem na novo povezati etiko in teologijo novi in na *spiritualni materiji*² utemeljeni dobi naproti.

V prispevku se tako opiramo na nekatere nekoliko manj znane primere iz zgodovine krščanstva, ki so zavračali uveljavljene teološke vzorce ter se prek njih približujemo tistima dvema mislecema sodobnosti (Luce Irigaray in Roberto M. Unger), ki prihodnost religije vidita prav v novi možnosti divinizacije človeka – in to onkraj trendov kakršne koli naivne in zopet dualistične misli o sekularizaciji ali proti-sekularizaciji. Prispevek je tako posvečen vsem tistim pogumnim srednjeveškim mislecem – tako islamskim kot krščanskim in tudi sodobnim –, ki so bili za svoja prepričanja pripravljene zastaviti svoje ime ali ki so za to, da bi ljudje lahko živeli za svojo resnico sveta in kozmosa, dali celo svoje življenje. Slednjič ta skromni prispevek posvečam Markovemu pomembnemu delu na polju od srednjeveškega in renesančnega pa vse do sodobnega panteizma.³

O smislu etike pri Agambenu

Za Agambena se nam v njegovem delu *Prihajajoča skupnost* smisel etike razodene takrat, ko razumemo, da se dobro nahaja v razumevanju (in hkrati samolastni etični prisvojitvi vseh možnosti) zla in ko obenem vemo, da je zlo zaobseženo v pozabi transcendence, ki je vsebovana v zavzetju prostora s strani stvari: Bog, ali dobro, je za Agambena zavzetje prostora s strani entitet – kot je biti-črv črva, biti-kamen kamna itd. –, kar je sedaj razumljeno kot božansko (2009: 12). V okviru tovrstnega ontološko-etičnega približevanja sami *materialni* podstati stvari Agamben takole zajame zdaj zanj ključno misel o *chóri* in hkrati uvede misel srednjeveškega heretika Amalrika Benskega:

To in nič drugega je bila doktrinalna osnova herezije, ki je 12. novembra 1210 poslala sledilce Amalrika iz Bene v smrt na grmadi. Amalrik je razlagal Apostolovo trditev, da je »Bog vse v vsem«, kot radikalno teološko razvitje platonističnega nauka o *chóri*. Bog je v vsaki stvari kot kraj, v katerem se ta nahaja, ali rajši kot določitev in »*topia*« vsake bitnosti. Transcendentno torej ni vrhovno bitje nad vsemi stvarmi; *čisto transcendentno je zavzetje-prostora (taking-place) vsake stvari.*⁴ (*Ibid.*: 14 isl.)

2 O spiritualni materiji in sodobni okoljski teologiji gl. članek »Being in the Heart of the Matter: Reflections on the Cosmic Christ for a New Theology of Nature« (Škof, 2020b).

3 Prim. Uršič, M. (ur.) (1998). *Panteizem, Poligrafi*, 3 (9/10).

4 Gre za odlomek iz Pavlovega *Prvega pisma Korinčanom* (1 Kor 15,28: »Ko pa mu bo vse podvrženo, se bo tudi Sin sam podvrzel njemu, ki mu je vse podvrgel, da bo Bog vse v vsem«; gl. SSP).

Dobro torej pomeni, da je Bog »vse v vsem«, in prav to prisvojitve platonističnega nauka o *chóri* Agamben povezuje s sekto amalrikovcev, ki so podobno kot albižani ali katari in njihovi *perfecti* nase gledali kot na izpolnjene ter onkraj greha in tako verjeli, da je bila v njih in njihovi inherentni božanskosti celemu človeštvu že razodeta nova spiritualna doba. Transcendenca tako ne prebiva kot neka vrhovna entiteta nad vsemi drugimi bitnostmi, temveč, prav nasprotno, je čisto transcendentno zavzetje-prostora vsake stvari.

Joahim iz Fiore

Prav ta misel na novo ali prihajajočo dobo je bila v srednjem veku prisotna v nauku in učenjih Joahima iz Fiore (ok. 1132–1202), čigar ideja je bila, da je zgodovina razdeljena v tri dobe: dobo Očeta (Stara zaveza), dobo Sina (Nova zaveza in prihajajoča Cerkev) in dobo Svetega duha (ki jo zaznamuje Tretja zaveza in nova spiritualna skupnost), ki pa še prihaja in v kateri bodo novi religijski redovi na zemlji in med ljudmi inavgurirali povsem novo duhovno Cerkev ali prihodnjo spiritualno/duhovno skupnost. Tovrstne ideje seveda niso bile novost Joahimove dobe. Pojavijo se že v *Babilonskem Talmudu*, v razpravi »Abuda Zara« se tako srečamo s sledečo konstelacijo:

Elijevi učenci so govorili: svet bo trajal šest tisoč let: prvih dva tisoč let je bil kaos (*Tabu*), drugih dva tisoč let je bila Tora, in tretjih dva tisoč let je doba Mesije. In zaradi naših grehov so pretekla mnoga leta in on še vedno ni prišel. (1. pogl., 1918: 16)

Ta misel je bila v ozadju nauka Joahima iz Fiore, ki je na njeni osnovi ustvaril svoj nauk o treh dobah. V njih zdaj obstaja samo eno ime, ki bo določalo to novo dobo – in to je ljubezen, ali kot pravi:

V svetih spisih so nakazane tri dobe sveta. Prva je doba, v kateri smo živeli pod zakonom; druga je ta, v kateri živimo pod milostjo; v tretji pa bomo živeli v popolnejšem stanju milosti [...]. Prva je minila v suženjstvu; za drugo je značilno sinovsko suženjstvo; tretja pa se bo odvila v imenu svobode. Prvo je zaznamovalo strahospoštovanje, drugo vera, tretjo ljubezen [...]. Prva doba pripada sužnjem; druga sinovom; tretja prijateljem [...]. Prva doba je pripisana Očetu, ki je stvarnik vseh reči; druga Sinu, ki je bil prepoznan za vrednega, da si z nami deli blato; tretja Svetemu Duhu, o katerem apostoli pravijo: »Kjer je Duh Gospodov, tam je svoboda.« (cit. po Vattimo, 2002: 29–30)⁵

5 Zadnji stavek je navedek iz 2 Kor 3,17, navajamo po SSP. Tu bi bilo mogoče v duhu (post)krščansko-(post)islamske primerjalne misli odkriti vzporednico s projektom *Dediščina in prenova* Hasana Hanafija, v katerem preiskuje muslimanski odnos do: (1) lastne dediščine (islam, ki se razvija okrog preobražanja temeljev islamskega zakona (*usul al-fiqh*) v splošno filozofsko metodo); (2) dediščine Zahoda (Hasan Hanafi je napisal kritiko Nove zaveze) in (3) trenutne situacije/realnosti (pod vplivom teologije osvoboditve in tudi zelo usmerjeno v prihodnost). Za ta uvid kot tudi za druge predloge, povezane z našim navajanjem islamske tradicije v tem prispevku, se zahvaljujemo Caroolu Kerstenu.

Isto učenje je bilo verjetno tudi eden izmed virov za že omenjeno srednjeveško heretično sekto amalrikovcev, v sedanjem času se ta misel jasno kaže v učenju Luce Irigaray o dobi Diha/Duha, v kateri bo po njenem naloga človeštva v tem, da samo postane božanski duh ali božanski dih. Toda za Irigaray vendarle obstaja ena posebnost te prihajajoče dobe, namreč da bo v njej mogoče (ponovno) združiti »dih ženske-matere z božanskim odrešenjem človeštva« (2004: 168). Tretja doba, tako Irigaray, bo ukinila ali preseгла patriarhalne ali maskuline teološke nastavke oziroma duhovna okolja prve in druge dobe, ali tudi tretje dobe, če je bila ta za Joahima iz Fiore še mišljena kot dogajanje v okviru (nove, vendarle v temelju seveda na maskulinosti utemeljene) meniške skupnosti. Za Irigaray se nastop tretje dobe (v njenih delih se imenuje *doba Diha* ali *doba Duha*) torej bistveno izraža s tem, da človeštvo ne bo več zaprto v svet enega dominantnega spola, v okviru te nove dobe pa moramo vsi skupaj – najprej kot moški in ženske, potem pa tudi v smislu spoštovanja drugih verskih tradicij – postati bolj povezani z življenjem univerzuma, njegovo immanentno transcendenco (maternico, *chóra*) in njegovim kozmično-teološkim utripanjem ter na dihu utemeljenim spiritualnim postajanjem.⁶ Tretja doba, tj. *doba Diha* ali *doba Duha*, je po Irigaray torej prihajajoče obdobje, v katerem bo človeštvo, na temelju razodetja Boga in Jezusove inkarnacije in prek spiritualno-etične *izmenjave Diha* med moškim in žensko, *sámo* postalo božanski dih. Docela v skladu z Amalrikovim naukom (kot bomo videli pozneje) Irigaray tako meni, da bo v tretji dobi nastopil trenutek, v katerem se bo celotni univerzum spet lahko povrnil k Bogu (Irigaray, 2004). V tej misli skoraj nima filozofskih sopotnikov in k njej se bomo vrnili v sklepu tega prispevka.

Sloterdijk: je religije res konec?

Toda kako je zdaj z religijo v svetu, ki se je na videz osvobodil vezi s preseženimi 'duhovnimi' na eni ali 'materialističnimi' tendencami na drugi strani? Sloterdijk svoje delo *Spremeniti moraš svoje življenje* začena s parafrazo znamenitega stavka v filozofiji, tokrat v novi obliki: »Pošast hodi po zahodnem svetu – pošast religije.« (2013: 11) V času, ko se dogajajo veliki migracijski tokovi iz onstranstva, ki za Sloterdijka že zavzemajo obliko množičnega eksodusa (*Ibid.*: 12), ne obstajata več niti religija niti religiozno. Kar ostaja, so različne prakse ali vadbene tehnike, ki nam ponujajo izboljšanje naših zmožnosti ali nas popeljejo do nove prakse, kar – v času, v katerem živimo – pomeni, da se iz sveta teotehnike preseljujemo v svet antropotehnike. Utrujeni *homo faber* in z njim *homo religiosus* se umikata novemu človeku, ki ga določajo vadbe – prihodnost se mora zdaj kazati v znamenju eksercij. Toda vprašanje, ki ostaja, je, ali mora biti ta prehod iz starih vertikalnih metafor v njihove nove horizontalne

6 Več o tej novi spiritualnosti kot logiki diha gl. Škof, 2012.

uporabe razumljen na način antropotehnike. Morda je tretja doba za Sloterdijka prav doba antropocentrike. V tem smislu je poziv *Spremeniti moraš svoje življenje* postal novi imperativ etike, ki zdaj sicer deluje pod kvalifikatorjem etične diference, toda brez preostanka religijskega smisla. Substitucija vseh oblik religije ali religioznega in teologije z etiko je sedaj rezultat tega procesa. Etika in teologija sta spet razdruženi, ločeni – tokrat z druge strani, a enako usodno. Vseeno pa lahko ohranimo smisel religije vsaj v tistem, kar bi tu želeli poimenovati s sintagmo *utripanje religije v nas*, kot nečesa, kar ostaja, in – četudi na skrit način – še vedno namiguje na možnost odrešitve ali poboženja v navidezni dobi antropocentrike. A pred odgovorom na to vprašanje moramo narediti še en korak nazaj.

Islamski vplivi na srednjeveški materializem in panteizem

Ernst Bloch v svoji odlični študiji *Avicenna in aristoteljanska levica* (2019) ključne islamske vplive poimenuje s sintagmo *levi aristotelianizem*, ki se še posebej kaže v misli Ibn Sīne oz. Avicenne (980–1037) ter Ibn Rušda oz. Averroësa (1126–1198), katerih filozofija je vsebovala pomembne materialistične in panteistične poteze in se je v tej obliki tudi hitro širila med krščanskimi krogi zgodnjih evropskih univerz (slednje velja zlasti za Pariz). V okviru vitalističnega aristoteljanskega materializma Avicenne oblika tako ne predhodi več materiji: materija je hkrati prvotna ter sovečna z obliko. Materija/narava je hkrati prvič v zgodovini postala subjekt, saj »znotraj sebe vsebuje zmožnost lastnega vznikanja« – kot vidimo pri Avicenni v njegovem delu *Metaphysika* (Bloch, 2019: 21). Po drugi strani Averroës v svoji *Destructio Destructionis* omenja izgubljeno delo Avicenne *Philosophia Orientalis*, ki je bilo znano le prek posrednih virov in v katerem Avicenna podpira misel, da »mora obstajati duhovna sila, ki je razpršena po vseh delih univerzuma, na enak način kakor obstaja v vseh delih posamezne živali neka sila, ki te dele povezuje« (*Ibid.*: 13).⁷ Ta čudovita intuicija temelji na njegovi predpostavki, da védenje pravzaprav predhodi veri. Bloch slednje povezuje z možnostjo, ki se pojavi znotraj razsvetljene perzijske elite (in torej ne toliko arabskega islama) tega časa – namreč le tako je bil Avicenna sposoben prelomiti z versko ortodoksijo in se namesto tega navezati na perzijski sufizem ter učenja tajne družine mislecev, poimenovanih Bratje čistosti iz Basre, ter svoj nauk o elementih navezati tudi na staro zoroastrično in v svojem temelju kozmološko metafiziko luči (*Ibid.*: 8).⁸ Ti trendi so tako odločilno vplivali na heretične krščanske skupine v 12. stoletju in pozneje, med njimi pa so v ospredju prav amalrikovci.

7 Omeniti je treba, da je bil Averroës zelo kritičen do *Philosophie Orientalis*, ki jo je imel za mračnijaško.

8 Tako Avicennove kot Averroësove knjige so zagovorniki ortodoksnega islama pozneje prepovedali in sežgali.

Amalrikovci in tretja doba človeštva

Mojster Amalrik iz Bène (1150–1206/07)⁹ je bil ustanovitelj srednjeveške heretične ločine, poznane po imenu svojega ustanovitelja – amalrikovci. Takoj za Mojstrom Amalrikom je bil filozof David iz Dinanta (ok. 1160–1217), ki je bil med najbolj plodoviti člani takratne ločine. David iz Dinanta, ki je preživel svoje bližnje prijatelje, je bil znan po svoji panteistično–materialistični sentenci *Deus, hyle et mens una sola substantia sunt*, ki jo je ohranil Albert Veliki (Bloch, 2019: 30).¹⁰ 20. novembra 1210 je bilo deset najpomembnejših sledilcev Mojstra Amalrika (vsi so bili študentje teologije na takrat novoustanovljeni Univerzi v Parizu) sežganih na grmadi v Parizu pred veliko množico gledalcev. Drugi člani ločine so bili aretirani ali prisiljeni opustiti svoja heretična učenja. Sam Amalrik je umrl leta 1206/07, le malo časa po tem, ko je bil obsojen. Leta 1210 je bil Amalrik posthumno ekskomuniciran, njegove kosti pa so bile izkopane in premeščene na neposvečeno zemljo. Do leta 1215 je bila ta ločina praktično izničena. Za nas je pomembno vedeti, da je bilo med amalrikovci mnogo žensk in da so se med člane ločine uvrščali pripadniki nižjih razredov, npr. rokodelci in kmetje, kar kaže na izjemno revolucionarno naravo njihovega gibanja. Amalrikovci so imeli s svojo usmerjenostjo k plebejskim družbenim razredom tako tudi jasno politično dimenzijo in socialni program za tuzemsko kraljestvo moških in žensk svojega časa onkraj Cerkve in državnih hierarhij ter razrednih razlik. Glede na nauk amalrikovcev lahko tako vsak človek še začasa svojega življenja postane božanski sam po sebi, kar je bilo v okviru mišljenja 13. stoletja lahko pojmovano bodisi kot očitna provokacija Cerkve bodisi kot popolna norost.

9 O Amalriku iz Bene v *Encyclopædia Britannica* (1911: 779) izvemo sledeče: »AMALRIK (fr. AMAURY) IZ BENE (u. ok. 1204–1207): »Francoski teolog, rojen v drugi polovici 12. stoletja v Beni, vasi v škofiji Chartres. Na pariški univerzi je poučeval filozofijo in teologijo ter užival velik ugled kot pretanjen dialektik; njegova predavanja, v katerih je razvijal Aristotelovo filozofijo, so pritegnila širok krog slušateljev. Leta 1204 je univerza obsodila njegove doktrine, po zagovoru pred papežem Inocencem III. pa je bila sodba ratificirana in Amalriku je bilo zaukazano, naj se vrne v Pariz in se odreče svojim zmotam. Njegovo smrt naj bi povzročila bridkost ob ponižanju, ki ga je doletelo. Leta 1209 je bilo deset njegovih sledilcev sežganih pred pariškimi vrati, Amalrikovo lastno telo pa so ekshumirali, sežgali in pepel raztrosili v vetru. Četrty lateranski koncil leta 1215 je uradno obsodil doktrine njegovih sledilcev, poznanih kot amalrikovci. Zdi se, da je Amalrik svoj filozofski sistem izpeljal iz Eriugenovih načel, ki jih je razvil v enostranski in strogo panteistični obliki. Z gotovostjo mu je mogoče pripisati le tri propozicije: (1) da je Bog vse; (2) da je vsak kristjan zavezan veri, da je del Kristusovega telesa in da je ta vera nujna za odrešenje; (3) da tisti, ki ostaja v božji ljubezni, ne more grešiti. Te tri propozicije so njegovi sledilci nadalje razvili in zagovarjali, da se je Bog razodel v trojnem razodetju, najprej kot Abraham, ki je zaznamoval dobo Očeta; drugič kot Kristus, ki je pričel dobo Sina; in tretjič kot Amalrik in njegovi sledilci, ki so otvorili dobo Svetega Duha. Pod pretvezo, da resnični vernik ne more grešiti, so se amalrikovci predajali raznovrstnim ekscesom in ločina po smrti svojega ustanovitelja ni več dolgo živeła.«

10 In Tomaž Akvinski je dodal: »[...] navdse nespametno je učil, da je Bog prvotna snov (*Summa Theologica* 1.3.8.; gl. *Ibid.*: str. 84, op. 133). Giordano Bruno v svojem delu *O vzroku, počelu in enem* (*De la causa, principio, et Uno*) iz leta 1584 omenja prav Davida iz Dinanta in njegov stavek o enosti Boga, materije in duha (2004: 121). Davida Dinantskega obravnava tudi Marko Uršič, in sicer v predgovoru k Brunovim *Kozmološkim dialogom* (gl. Uršič, 2004: LIX isl.), kjer ga povezuje z Brunovimi nauki in Amalrikom Benskim. Kot je Bloch pravilno opazil, za Bruna svečni Bog–Narava sam zase tke večno oblačilo sveta, natura naturata. [...] Brunov žareči naturalizem, ki polno oživlja Avicenko, Avicembra in Averroësa, je tako širok, da celo aristotelski pojem teženja materije proti formi (kot nečemu, kar ji daje obliko) vidi kot nekonsistenten z avtarhijo materije (kot večne matrice stvarstva).« (2019: 31)

Toda če slednje povežemo s smislom etike pri Agambenu – kot je že bilo omenjeno v zvezi z amalrikovci –, potem smo pred vprašanjem, na kakšen način se zdaj odpira misel o tretji dobi človeštva oziroma ožje krščanstva. Morda za prehod v to mišljenje ni boljšega odlomka, kot ga najdemo v Ungerjevi *Religiji prihodnosti*, kjer govori o antinomianističnem elementu, ki določa pot k novi postkrščanski dobi:

Antinomianistični element v krščanstvu, ki je tako blizu izvorom vere, pa vendarle ostaja prej prednost kot slabost. Antinomianizem je tesno povezan s pojmovanjem osebe kot umeščenega in *utelešenega duha*: ta presega institucionalne in konceptualne okvire, ki ga oblikujejo, in zanj ni mogoče, da bi ga okoliščine popolnoma opredeljevale. (2014: 277; *moj poudarek*)¹¹

S tem odlomkom Unger nedvoumno pokaže, da je njegova misel v popolnem sozvočju s tistimi heretičnimi trendi v okviru srednjeveške teologije, ki so opozarjali na nujno materialistično dopolnitev duhovnega ali raje spiritualnega nauka Cerkve (spiritualnost namreč v etimološkem smislu vsebuje navezavo na prvobitno ontološko elementarnost in s tem materialnost duhovnosti kot utemeljene na dihu).

A če se vrnemo k naši nesrečni ločini amalrikovcev: obtožbe proti njim so vsebovale tri področja: problem panteizma, doseganja spiritualne popolnosti na zemlji ter antinomianistične in antizakramentalne implikacije Amalrikovih pogledov na omenjeni področji. V okviru tega učenja so amalrikovci verjeli v tretjo dobo – dobo Duha –, znotraj katere je na podlagi ontološke kontinuitete med Bogom in ustvarjenimi rečmi mogoče doseči odrešitev žensk in moških *že v tem življenju* (to učenje bi lahko imelo ustreznice v sočasnih tantričnih gibanjih v okviru indijske religioznosti). Menili so tudi, da v okviru odrešenjskega načrta zavzemajo posebno mesto ter da dejansko posedujejo milost prebivanja v tretji dobi (ki naj bi se sicer po Joahimu iz Fiore začela s Sv. Benediktom iz Nursije). Amalrikovci so torej – in to je sedaj skladno z Agambenovimi besedami – vzeli tezo o Bogu, ki je »vse v vsem«, resno, ter odrešenje razumeli kot »prijahanje lastnega kraja« – kar je zdaj (docela nedoumljivo!) veljalo tako za minerale ali kamne, kakor tudi za rastline, živali ter slednjič ljudi. Doba duha pomeni, da vsaka bitnost, ali njena transcendenca, implicira resnično materialistično teologijo odrešenja; še danes, v dobi sodobne okoljske teologije in močnih znanstvenih uvidov v kvantno naravo univerzuma, je težko misliti vse posledice te radikalne teološke misli, kakor so jo razprli že srednjeveški islamski in krščanski misleci. Ta panteistični moment, ki pa v sebi nosi močne teološke nastavke, ki jih zmore v celoti misliti šele sodobna postkrščanska teologija, se bo pojavil tudi v okviru najradikalnejših postavk misli dveh s strani teologije njenega časa prav tistih zavračanih in obsojenih mislecev – Giordana Bruna in Barucha Spinoze (Albert, 1976: 195).

11 Unger omenja tudi pridigo Tomaža Akvinskega *Praznik sv. Rešnjega telesa in krvi*, v kateri bremo sledeče: »Ker je bila volja edinorojenega božjega Sina, da naj človek deleži v njegovi božanskosti, je privzel našo naravo, da bi tako s tem, ko je postal človek, iz človeka naredil boga.« (Unger, 2014: 286) Unger pravilno komentira, da ko slišimo slednje, se nam zazdi, da »beremo iz Feuerbacha ali Emersona in ne Akvinskega.« (*Ibid.*)

Če sklenemo: amalrikovci so učili sledeči nauk: »Kar je vedno v Bogu, je Bog. V Bogu pa je vse, saj ima vse, kar je ustvarjeno, življenje v njem. Torej je Bog vse.« (*Ibid.*: 209)¹² Za papeža Inocenca III., ki je leta 1208 uradno razglasil dogmo *extra Ecclesiam nulla salus* in preganjal amalrikovce, so bila ta učenja ne le heretična, temveč povsem nora.¹³

Luce Irigaray in »Tretja doba« – doba diha

Kako lahko torej v luči povedanega prispemo do točke sprave med etiko in teologijo? Radikalno in heretično teološko trinitarično sporočilo Amalrika Benskega se skriva v tem, da se je zanj Bog utelesil v Abrahamu, Sin v Marijinem naročju, Sveti Duh pa v Amalriku in njegovih učencih. V tem je Amalrik neposredni duhovni predhodnik Luce Irigaray, ki je v svoji že omenjeni dobi Diha predstavila prav takšno genealogijo razvoja oz. evolucije arhaičnega prostora (ali *chôre*) Boga. Po prvi dobi, ko je Bog-Oče ustvaril človeštvo, ki je zapadlo v greh, je sledila druga, v kateri se je iz Marije rodil Jezus; človeštvu je ta doba prinesla obet odrešitve (Marija in Jezus sta tako nova Eva in novi Adam). Tretja doba ali doba Diha pa je torej obdobje, v katerem bo človeštvo *sámo* postalo božanski dih. O tej dobi Irigaray pravi takole:

Po mojem mnenju se doba Diha ujema z dobo kultivacije, s strani moških in žensk, božanskega diha, ki so ga ti prejeli kot ljudje – če lahko zaupam pripovedi iz Stvarjenja kot temeljnega mita naše tradicije. Bog-Oče ustvari človeštvo tako, da pošlje svoj dih v materijo, v zemljo, kot pravi besedilo. Potem se pojavi greh, izguba božanskosti za moškega in žensko, in nujnost druge dobe, dobe odrešitve skozi ustvaritev ženske – Marije – in moškega – Jezusa, ki sta oba naseljena z dihom Duha. V tretji dobi v judovsko-krščanski zgodovini, po dobi odrešitve sveta, zahvaljujoč Mariji in Jezusu, pa je naloga človeštva, da bo samo postalo božanski dih. Moški in ženske morajo zdaj biti sposobni v sebi kultivirati in drug drugemu darovati ali izmenjevati dih, ki postaja božanski. Zmožni morajo biti postati božanski brez pričakovanja tega daru s strani očeta ali matere. (2004: 167)

V tem je njena misel v polnem soglasju z idejo *chôre* kot prvotne *matrice Boga* (v obliki subjektivnega in objektivnega rodilnika). Ta misel je izjemno pomembna za današnji čas, saj omogoča, da celotno stvarjenje pojmujeemo kot proces spiritualne izmenjave božanskih energij, vključno z naravo in njenimi dragocenimi bitji, kar je bistveni sestavni del tako Amalrikovega nauka kakor tudi učenja Luce Irigaray.

12 »*Quicquid in deo est, deus est. Sed in deo sunt omnia, quia, quod factum est, in ipso vita erat. Ergo deus est omnia.*« Konec koncev Albert amalrikovce označuje kot idealistične in *ne* materialistične, vendar pa bi bila lahko protiutež tej izjavi njegov lastni izrazito marksističen pogled.

13 Dickson, 1987: 41. Pokončanje amalrikovcev je povzročil ekleziastični vohun Rihard iz Namurja, ki se je infiltriral v ločino in tako povzročil njen konec.

Literatura

- »Abuda Zara« (1918). V *The Babylonian Talmud, Book 9, Vol. 1*, ang. prev. Rodkinson, M. L., Boston: Boston New Talmud Publishing Company.
- Agamben, G. (2009). *The Coming Community*. Ang. prev. Hardt, M. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- Albert, K. (1976). »Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus«. V Zimmermann, A. (ur.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Berlin, str. 193–212. Dostopno na: <http://opac.regesta-imperii.de/id/959234>.
- »Amalric, of Bena« (1911). V *Encyclopædia Britannica, Vol. 1* (11. izd.), Cambridge University Press, str. 779.
- Bloch, E. (2019). *Avicenna and the Aristotelian Left*. Ang. prev. Goldman, L. in Thompson, P. New York: Columbia University Press.
- Bruno, G. (2004). *O vzroku, počelu in Enem*. V Bruno, G., *Kozmološki dialogi*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 114–239.
- Dickson, G. (1987). »Joachism and the Amalricians«. *Florensia*, 1, str. 35–47.
- Irigaray, L. (2004). »The Age of the Breath«. V Irigaray, L. (ur.), *Key Writings*, London in New York: Continuum, str. 165–170.
- Sloterdijk, P. (2013). *Spremeniti moraš svoje življenje: o antropotehnologiji*. Prev. Leskovec, A. Ljubljana: Slovenska matica.
- Škof, L. (2012). *Etika diha in atmosfera politike: od etike k politiki ali poskus o intersubjektivnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Škof, L. (2020a). »The Third Age: Reflections on Our Hidden Material Core«. *Sophia*, 59 (1), str. 83–94.
- Škof, L. (2020b). »Being in the Heart of the Matter: Reflections on the Cosmic Christ for a New Theology of Nature«. *Studies in Spirituality*, 30, str. 253–268.
- Unger, R. M. (2014). *The Religion of the Future*. Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press.
- Uršič, M. (ur.) (1998). *Panteizem, Poligrafi*, 3 (9/10).
- Uršič, M. (2004). »Neskončno veselje Giordana Bruna«. V Bruno, G., *Kozmološki dialogi*, Ljubljana: Slovenska matica, str. V–CIII.
- Vattimo, G. (2002). *After Christianity*. Trans. D'Isanto, L. New York: Columbia University Press.

Umetniške sence in Berkeleyjeva senca

Božidar Kante

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Povzetek

V članku se najprej ukvarjam z vlogo senc v umetnosti, kar je tudi ena od tem v knjigi Marka Uršiča *Shadows of Being*, še posebej v slikarstvu. Ko Uršič razpravlja o sencah v umetnosti, se med drugim loti tudi analize Duchampove slike *Tu m'*. V svoji analizi te slike/instalacije izhaja iz predpostavke nekaterih avtorjev o treh »ravnih realnosti«, tj. da ne prihajajo vse anamorfne sence na sliki od nekih realnih objektov, ampak da so nekatere »izmišljene«. Zdi se mi, da je ta razdelitev na tri ravni nekoliko pretirana in nepotrebna. Moje mnenje je, da sta prisotni zgolj dve ravni: raven realnih objektov in raven naslikanih objektov, saj so tudi sence zgolj naslikani objekti. V nadaljevanju obravnavam vlogo senc v Berkeleyjevi filozofiji. Mnenja sem, da Berkeleyjev eliminativizem glede senc ne 'rešuje pojavov'. Še vedno obstajajo protislovne ocene natančne narave Berkeleyjeve teorije. Ali Berkeley misli, da je naš prostorski slovar dvoumen glede čutnih modalitet? Kakšna je razlika med neposrednim in posrednim zaznavanjem? Ali je Berkeley mnenja, da je naša vidna zaznava dvodimenzionalna? Sence pravzaprav predstavljajo težave ne glede na to, kakšni so odgovori na ta vprašanja. Odgovori na ta vprašanja pa utegnejo biti odvisni od omejitev, ki jih vsiljujejo sence. Z ustreznim obravnavanjem senc bi si Berkeley lahko odprl kraljevsko pot pri zaznavanju razdalj in tudi velikosti objektov (na primer s pomočjo vržene sence objektov).

Ključne besede: senca, umetnost, Berkeley, teorija vida, čutne modalitete

Shadows in Art and Berkeley's Shadow – Abstract

In the article, I first deal with the role of shadows in art, which is one of the topics covered in Marko Uršič's book *Shadows of Being*, with emphasis on painting. When Uršič discusses shadows in art, he also analyses Duchamp's painting/installation *Tu m'* by starting from the some authors' assumption about the three 'levels of reality', who argue that the anamorphic shadows do not originate from real objects, at least not all of them, but that some are just 'fictional'. However, this three-level division of reality seems to me somewhat exaggerated and unnecessary. In my opinion, there are only two levels present here: the level of real objects and the level of painted objects, since shadows are also only painted objects. Further, I discuss the role of shadows in Berkeley's philosophy. I claim that Berkeley's eliminativism about shadows does not 'solve phenomena'. There are still conflicting assessments of the exact nature of Berkeley's theory. Does Berkeley think that our spatial vocabulary is ambiguous concerning sensory modalities? What is the difference between direct and indirect perception? Does Berkeley believe that our visual perception is two-dimensional? Shadows factually pose problems no matter what the answers to these questions are. The latter may,

however, depend on the constraints imposed by the shadows. By properly treating shadows, Berkeley could provide a royal path to perceiving distances as well as the size of objects (for example, by using the cast shadow of objects).

Keywords: shadow, art, Berkeley, theory of vision, sense modalities

Sence v umetnosti

Marko Uršič se v svoji knjigi *Shadows of Being* (2018: 75–92) kajpada neizogibno sreča tudi s pojavom in položajem senc v umetnosti, še posebej v slikarstvu. Tega, da so sence pomembne v slikarstvu, se je močno zavedal že Cicero, ki je poudarjal dejstvo, da so slikarji zelo občutljivi za sence, saj v sencah in izboklinah vidijo veliko več, kot bomo kadar koli videli mi, običajni ljudje. V teoriji zaznavanja ločimo dve vrsti senc: prve so sence, ki so objektu lastne, neločljivo povezane z njim, druge pa so vržene sence, torej sence, ki jih objekt meče na površine oziroma tla. Zamislite si kip ali kipe, vklesane v kamen. Pravzaprav si tega sploh ni treba zamišljati, saj imamo na voljo zelo nazoren primer na gori Rushmore v ZDA, v katero so vklesani obrazi nekaterih ameriških predsednikov. Glave predsednikov so videti tridimenzionalne celo z oddaljenosti, kjer zatajijo in so neučinkoviti vsi drugi ključni zaznavanja. V tem primeru veridnično zaznavanje ustvari igra svetlobe in sence. Največ zaslug za tako zaznavanje ima v tem primeru osenčenje, ki je posledica globine znotraj samega objekta, ki ga označujemo kot senco, združeno s tem objektom, čeprav ima lahko tukaj tudi vržena senca, to je senca, ki pade na obkrožajoče površine, neko vlogo.

Pri ustvarjanju vtisa globine so pomembnejše te intrinzične, objektu lastne sence. Mi kajpada opazimo tudi sence, ki jih objekt meče na površino okoli sebe, vendar ni kakšnih večjih in pomembnih eksperimentalnih dokazov, ki bi dokazovali njihovo učinkovitost in vlogo ključa za dojetje globine. Vendar obstaja dokaz, ki nakazuje, da je vržena senca neki ključ za globino, saj nam mentalno pomaga ustvariti ravnino, ki bi jo bilo sicer težko zaznati. Zamislite si vrh rjave barve, ki se vleče nad površino podobne barve. Brez sence bi bila oddaljenost plavajočih oziroma lebdečih objektov bolj ali manj nedoločena, saj bi bil tak objekt kjer koli med gledalcem in neskončnostjo, tako da nam vržena senca omogoča lokalizirati objekt kot neposredno nad senco. Če nam torej oddaljenost sence da njena lokacija na tleh, je tako določena tudi oddaljenost objekta.

Tako kot obstajajo ključni vidnega zaznavanja realnih objektov, se enako dogaja tudi pri zaznavanju umetniških del, na primer slik. Ko Uršič razpravlja o sencah v umetnosti, se med drugim loti analize Duchampove slike *Tu m'*. V svoji analizi te slike/instalacije izhaja iz predpostavke o treh »ravnih realnostih«. Prvo raven tvorijo realni objekti (ang. *readymades*), ščetka za pomivanje steklenic in varnostne zaponke; drugo raven sestavljajo naslikani objekti, barvite rombaste ploščice, ki izginjajo v neskončnost, rjave lamele na spodnji levi strani slike, roka z iztegnjenim kazalcem; tretjo raven pa tvorijo sence

treh *readymades*, kolesa bicikla, odčepnika in obešalnika za klobuke. Uršič glede te tretje ravni takole povzema Stoichito: »[D]a bi bilo treba samo anamorfno senco odčepnika obravnavati kot 'pravi ready-made' (če parafraziram Stoichito, 196), kar bi pomenilo, če pravilno razumem, da ta senca ni izpeljana iz nekega 'realnega objekta', temveč je 'izmišljena'« (Uršič, 2018: 77, prev. avt.). Zdi se mi, da je ta razdelitev na tri ravni nekoliko pretirana in nepotrebna. Moje mnenje je, da sta tu prisotni zgolj dve ravni: raven realnih objektov in raven naslikanih objektov, saj so tudi sence zgolj naslikani objekti. Senca na sliki je naslikan objekt, kot so naslikani objekti barvite rombaste ploščice ali rjave lamele. In drugič, anamorfna senca ni nujno izmišljena, celo nasprotno – iz mnogih anamorfnihih senc je mogoče sklepati na objekt, iz katerega izhajajo. Anamorfna senca je zgolj izkrivljena, preoblikovana senca, ki ima svoj izvor.

Če se približamo temu delu v galeriji, je prvo, kar nam pade v oči, senca, in to ne ena od naslikanih, temveč *realna* senca, ki jo s platna meče štrleča ščetka za pomivanje steklenic. Ta senca pada po platnu in sega čez njegov okvir. Naslikana roka kaže na senco ščetke, ki pada prek belega paralelograma. Z drugimi besedami, naslikana roka, ki jo uravnoveša naslikana senca enega od *readymades*, kaže na dejansko senco enega od njegovih dejanskih *readymades*, ščetke za pomivanje steklenic, ki pada na upodobitev platna, preden pade z aktualnega platna na steno spodaj. Duchampova slika v dveh razsežnostih prikazuje metanje sence, ki jo hkrati udejanja v treh razsežnostih.

Nagnjeni smo k temu, da naš svet vidimo kot stabilen, četudi se po drugi strani zavedamo različnih okoliščin, ki utegnejo porušiti to naše stabilno videnje. Toda tudi v teh okoliščinah objektom pripisujemo stalnost barve ali teksture površine, kljub njihovi spremenljivi pojavnosti. S sencami pa je zgodba kajpada drugačna, ker niso del realnega sveta: ne moremo se jih dotakniti, razen metaforično, in jih zagrabit. Pa vendarle obstajajo situacije, ko pojav sence priča o trdnosti nekega objekta, kajti tisto, kar meče senco, mora biti realno. Zato menim, da je ta zadnja Duchampova slika pravzaprav kritika iluzionizma v slikarstvu in kaže na njegovo nezadovoljstvo z abstraktnimi slikarji svoje generacije (na primer z Malevičem), ki so hoteli izraziti skrajno čistost barve in oblike. Prekriti platno s plastjo ene same barve naj ne bi pomenilo, da smo ustvarili transcendentni izraz njenega bistva; to je pomenilo zgolj vključevanje v še neko vrsto iluzionizma, takega, ki je povzročil, da so materiali slike izginili.

Leonardo da Vinci je v *Traktatu o slikarstvu* lepo strnil svoje poglede in poglede drugih slikarjev glede uporabe sence v slikarstvu. Svetloba, ki je preveč jasno odrezana s sencami, ni priporočljiva, in Leonardo svetuje ustvarjanje precej meglene atmosfere, recimo tako, da med vir svetlobe in objekt postavimo nekakšno tančico, ki razprši svetlobo. V impresionizmu, na primer, se raztopijo meje objektov: objekt se staplja, prehaja v okolje; enako velja za sence.

Če se ozremo po literaturi, potem nikakor ne smemo mimo čarobne epizode v starodavnem indijskem epu *Mahabharata* (*Mahabharata*, 3. knjiga, razdelek LVII), ki

govori o lepi princesi Damajanti in princu Nali, ki mu je obljubljena za ženo. Ko pride čas, se na ženitni slovesnosti pojavijo snubci, ki zavzamejo svoja mesta in sijejo kot zvezde na nebu. Potem v dvorano vstopi Damajanti s prelepim obrazom in ukrade oči in srca kraljev-snubcev s svojo zaslepljujočo svetlobo. Pogledi teh sijajnih kraljev so prikovani na tiste dele njene osebnosti, na katere naključno padejo, ne da bi se sploh premaknili. In ko so bila razglašena njihova imena, je hčerka Bhime videla pet oseb, ki so si bile podobne po zunanji pojavitvi. Ko jih je videla, tam sedeče, brez kakršne koli razlike v obliki, je njenega duha prežela dvom in ni mogla ugotoviti, kateri od njih je kralj Nala. Prežeta z dvomom in tesnobo je lepotica v stiski razmišljala takole: »Kako bom razlikovala med nebesnimi bitji in kako bom ugotovila, kdo je Nala?« Ta položaj jo je navdal z bridkostjo. Ko se je spomnila na znamenja, ki sodijo k nebesnim bitjem, o katerih je slišala pripovedovati, si je mislila naslednje: »Tisti atributi nebesnih bitij, o katerih sem slišala od starih, ne sodijo k nobenemu od teh božanstev, ki so prisotna tu na zemlji.« In ko je vse to znova in znova premlevala v svojem duhu, se je odločila, da bo poiskala zaščito samih bogov. Priklonila se jim je s svojim duhom in govorom ter jih s sklenjenimi rokami tresoč nagovorila: »Za svojega gospoda sem izbrala kralja Nalo. V imenu resnice vas prosim, da mi ga razkrijete. Ker se v mislih in besedah nikoli nisem odvrnila od njega, mi ga, prosim, razkrijte. O, naj vzvišeni varuhi svetov privzamejo svoje lastne oblike, tako da bom lahko spoznala svojega pravega kralja!« Ko so bogovi slišali te usmiljenja vredne besede Damajanti in se prepričali o njeni trdni odločenosti ter goreči ljubezni do kralja Nale, o čistosti njenega srca in njenih nagnjenj, so storili tisto, za kar so se zakleli, in privzeli svoje ustrezne atribute v najboljši možni veri. Tako je Damajanti opazila, da nebesna bitja niso vlažna od potu, ne mežikajo z očesi, niso zamazana s prahom in stojijo, ne da bi se dotikala tal. Nala pa se je razkril tako, da je imel svojo senco, bil je zamazan s prahom in vlažen od potu ter stal na tleh z mežikajočimi očmi. Ko se začne poročna ceremonija, se mora obljubljena nevesta soočiti ne le z enim Nalo, temveč s petimi: bogovi naj bi bili tako očarani nad njeno lepoto, da so privzeli podobo njenega ljubljenega izbranca. Ko Damajanti v svoji stiski moli, se od petih snubcev le eden, resnični Nala, dotika tal in meče svojo senco. Tako se razkrije, da so drugi štirje zgolj fantomi.

Adelbert von Chamisso je leta 1814 objavil zgodbo o nesrečnem Petru Schlemihlu, ki drago proda svojo senco hudiču, in zato, ker ne meče več sence, izgubi svoje mesto v realnem svetu (glej tudi Uršič, 2018: 54–55).

Senca kot učinek

Wesley Salmon je nakazal razloček, ki pomaga nekemu, ki zagovarja vzročnost, razložiti, zakaj je videnje silhuete objekta videnje objekta, a da je videnje sence, ki jo vrže, zgolj videnje učinka tega objekta. Ko letalo vrže senco, ki potuje po tleh, gibajoča se senca vztraja, vendar je njeno trajanje odvisno od letala in sonca. Lahko napovem, kam se bo

senca gibala, in sicer tako, da so moje oči usmerjene k tlom ter spremljajo smer in hitrost sence. Toda faze gibanja sence niso v odnosu vzroka in posledice, temveč so prej v nekem odnosu s fazami gibanja letala.

Če vzročno strukturo prikažem z uporabo puščic, da bi predstavil vzročne povezave in prečrtane puščice za odsotnost vzročne strukture, potem dobim naslednjo sliko: če gledam gibajočo se senco, ki jo meče letalo, potem vidim nekakšen psevdoprocen, ki ga vodi gibanje letala, če pa gledam silhueto letala, vidim pravi vzročni proces. Enako bi veljalo tudi v primeru, če bi letalo mirovalo.

Če bi se letalo zaletelo v nebotačnik in bi razpadlo, bi bila senca izničena. Če pa zgolj senca trči v nebotačnik, se le-ta za trenutek deformira, vendar potem, ko je prešla nebotačnik, se še naprej nadaljuje taka, kakršna je bila, brez kakršnega koli sledu svojega srečanja z nebotačnikom.

Ta proces, pa naj bo vzročen ali psevdo, ima določeno stopnjo uniformnosti, skratka kaže oziroma ima neko strukturo. Razlika med vzročnim in psevdoprocenom je ta, da vzročni proces prenaša svojo lastno strukturo, medtem ko psevdoprocen tega ne počne. Razlika med tema dvema vrstama procesov se bo razkrila z nekakšnim razpoznavnim znakom. Če proces prenaša svojo lastno strukturo, potem bo zmožen prenesti nekatera preoblikovanja v tej strukturi.

Silhueta letala je vzročni proces zato, ker zadovoljuje omenjeni razpoznavni znak. Sprememba silhuete je vsebovana v prihodnjih fazah silhuete. Ker intrinzična sprememba v silueti tvori intrinzično spremembo v objektu, je silhueta del objekta. Silhueta v tem mereološkem pomenu ni slika, saj obstaja neodvisno od vsakršne intence predstavljanja objekt. Luna je podobna letalu med sončevim mrkom. Silhueta Lune je vzročni proces. Če se silhueta spremeni s trkom meteorja, potem silhueta obdrži to raz-obličje. Senca, ki jo meče Luna, pa je seveda psevdoprocen.

Berkeley in sence

Berkeley je spregledal pomembnost senc v svoji novi teoriji videnja. Za boljše razumevanje, zakaj so sence predmetov v njegovi teoriji vida nepomembne, moramo nekaj prostora posvetiti osnovnim ugotovitvam njegove nove teorije vida. Berkeley je razprostrl svoj načrt projekta za *New Theory of Vision* že takoj v začetnem stavku tega dela: »Moj načrt je pokazati način, kako z vidom zaznavamo razdaljo, velikost in položaj objektov, in tudi obravnavati razliko, ki obstaja med idejami vida in tipa, in ali obstaja ideja, skupna obema čutama« (1732: 1). Berkeleyjev projekt bi z današnjega vidika lahko uvrstili pod zaglavje filozofija psihologije. Njegov cilj je lepo razviden iz naslednjega odlomka iz dela *The Theory of Vision Vindicated*: »Razložiti, kako duh ali duša človeka preprosto vidi, je ena stvar, to pa sodi v filozofijo. Obravnavati delce kot gibajoče se po določenih linijah, žarke svetlobe kot zlomljene ali odbite ali križajoče se, ali vključujoče kote, je povsem

druga stvar in sodi v geometrijo. Razložiti čut vida z mehanizmom očesa je tretja stvar, ki sodi k anatomiji in k eksperimentom. Ti dve zadnji spekulaciji sta uporabni v praksi, da bi odpravili napake in izboljšali bolehnost vida, skladno z naravnimi zakoni, ki obstajajo v svetnem sistemu. Toda prva teorija je tista, ki nam omogoča razumeti naravo vida, obravnavano kot zmožnost duše« (1948: 266).

Poskus dojeti vid kot mehanski, geometrijski proces, se je končal v zmedi, kjer se psihološka naloga, ki jo Berkeley označuje kot filozofsko, meša z geometrijsko in mehansko. Berkeley meni, da je problem zaznavanja razdalje problem našega duha, ne pa optike ali anatomije. Mi sicer zaznavamo svetlobo in barve, vendar bi ta svetloba in barve, ki jih zaznavamo, lahko bile na kateri koli oddaljenosti. Iz tovrstnega Berkeleyjevega razmišljanja lahko razberemo kritiko Descartesove rešitve, ki nam daje na voljo informacijo o kotih in linijah, informacijo, ki je ne moremo nič bolj registrirati na naši retini kot razdaljo. Kotov in linij seveda ne moremo neposredno zaznati z vidom, tako da je njihova zaznava za nas ravno tako velika težava kot izvirna težava razdalje. Zato se po Berkeleyjevem mnenju pri rešitvi slednjega ne moremo sklicevati na nič drugega kot na tistega, ki zaznava, in na vsebino njegovega duha. Če je težava ta, da jaz kot tisti, ki zaznavam, zaznavam predmete na različnih razdaljah, čeprav neposredno zaznavam zgolj svetlobo in barvo, potem je težavo mogoče rešiti zgolj s povezavo razdalj, ki jih zaznavam, z idejami, ki jih dejansko imam, ali pa bi jih lahko imel. Tu Berkeley predstavi zanimivo analogijo: »Očitno je, da ko duh zaznava kako idejo, ne neposredno in samo na sebi, to stori s pomočjo neke druge ideje: tako na primer čustva, ki so v duhu drugega, zame niso vidna, vendar jih kljub temu zaznavam z vidom, čeprav ne neposredno, temveč s pomočjo barv, ki jih ustvarijo na obrazu. Pogosto vidimo sramoto ali strah na človekovem videzu z zaznavanjem spremembe njegovega obraza na rdeče ali blede« (1732: 2).

Ker nimam idej ali izračunov, ki nujno povezujejo svetlobo in barve, ki jih neposredno zaznavam z vidom, z razdaljami, na katerih so umeščene, nujne povezave nimajo nobene vloge pri zaznavanju razdalje. Razdaljo našim mislim sugerirajo zgolj nekatere vidne ideje in občutki, ki spremljajo vid. Berkeleyjeva rešitev je očitna. Mi nismo vizualni kalkulatorji, ki bi lahko z izračunom ugotovili, kako oddaljene naj bi bile stvari. Namesto tega se moramo opirati na ključne ideje, ki jih lahko imamo in se lahko so-spreminjajo z različnimi razdaljami. Sam Berkeley na primer govori o tem, da čeprav se kotov ne zavedamo in jih ne moremo registrirati, se lahko zavedamo različnih načinov, kaj čutimo, ko usmerimo naše oči na različne oddaljenosti. Medtem ko ni ničesar v naravi samih občutkov gibanja mišic, kot v primeru kotov, ki bi se povezovali z različnimi oddaljenostmi, se lahko naučimo anticipirati, da bo objekt, ogled katerega spremljajo nekateri mišični občutki, na posebni oddaljenosti od nas. Bistvo, ki ga Berkeley poudarja o raznih nepovezanih, vendar so-spreminjajočih se ključih, ki jih omenja (na primer majhnost in neznatnost ali okluzija, tj. da bližnji objekti ovirajo naš pogled na objekt, ki je bolj

oddaljen), je, da se moramo naučiti, kako jih uporabljati. Torej je zgolj izkustvo tisto, ki lahko razloži zaznavanje razdalje.

Berkeley to svoje stališče pojasni s primerom od rojstva slepega človeka, ki ga je v razprave izvirno uvedel William Molyneux v pismu Locku, in se pojavlja na več mestih v Berkeleyjevem tekstu. Nanj najprej naletimo v 41. razdelku:

Iz tistega, kar smo predpostavili, očitno izhaja, da človek, ki se rodi slep in potem spregleda, najprej nima z vidom nobene ideje o razdalji; za sonce in zvezde, najbolj oddaljene objekte kot tudi bližnje objekte, se mu bo zdelo, da so v njegovem očesu ali prej v njegovem duhu. Objekti, pripuščeni z vidom, se mu bodo zdeli (kot v resnici tudi so) nič drugega kot nov niz misli ali občutkov, od katerih je vsak tako blizu njega kot zaznave bolečine ali zadovoljstva ali najbolj notranjih čustev njegove duše. Kajti naša sodba, da so objekti, zaznani z vidom, sploh na kakšni oddaljenosti ali zunaj duha, je v celoti učinek izkustva, ki ga v teh okoliščinah ne bi mogli pridobiti. (Berkeley, 1732: 12)

Berkeley izhaja iz premise, da se moramo naučiti videti oddaljenosti stvari: dokler se ne naučimo postaviti v korelacijo občutkov mišic, ki spremljajo vizualne občutke, z razdaljami, ti občutki ne morejo sugerirati ničesar. Ne bi imeli nobenega razloga, da so sploh kjer koli, preprosto bi jih zgolj izkušali. Lik od rojstva slepega človeka nam omogoča, da se vrnemo v stanje, v katerem bi bili, preden smo se naučili, kako anticipirati razdalje s korelacijo vizualnih občutkov z mišičnimi ključi, ki jih spremljajo. Naš izhodiščni položaj so zgolj vizualni občutki, kakor jih doživljamo in izkušamo. Vemo, da imamo ideje ali občutke, vendar je to tudi vse, kar nam je neposredno prezentno, kar z drugimi besedami pomeni, da je izhodišče ugovora zdravega razuma, da vidimo stvari na oddaljenosti, ne pa v duhu, zmotno.

Vendar gre Berkeley pri zaznavanju razdalje še dalje in predlaga presenetljivo novo razlago, kako vidimo razdaljo, po kateri informacija o razdalji, za katero rečemo, da je zaključek videnja, ni tvorba samega procesa vida. Predlaga, da so naše ideje razdalje dejansko rezultat druge čutne modalnosti, namreč tipa in kinestezije. Kar moramo priznati, je, da sam vid ne ponudi nič več kot svoje lastne neposredne objekte, to je svetlobo in barve. Svetloba in barva nikoli ne moreta vsebovati informacije o razdalji. Kar lahko naredita v ustreznih okoliščinah, je, da nam sugerirata informacijo o razdalji, ki nam je na voljo s tipom, informacijo, ki je zanesljivo v korelaciji z vizualnimi občutki, vendar pa ponuja popolnoma nove občutke, ki v ničemer niso podobni vizualnim občutkom, s katerimi so arbitrarno povezani. S priznanjem, da nam tip in kinestezija nudita alternativni nabor idej razdalje, nam ni treba več ugotavljati, kako informacijo razdalje trdno umestiti v sam vizualni proces. Ker pa so ideje vida popolnoma drugačne od idej tipa in predstavljajo s sugestijo, ne pa s podobnostjo, ni nikakršnega razloga za domnevo, da predstavljajo zmotno. Torej je pojmovanje, da ideje tipa lahko dopolnjujejo oziroma izpolnjujejo nalogo idej vida, ker so popolnoma drugačne od idej vida, tisto, ki ponuja temelj za

Berkeleyjevo alternativno razlago, kako vizualne ideje predstavljajo s sugestijo. Potemtakem se razdalje, na katerih so objekti, ne naučimo z vidom, temveč s tipom. Vendar takšen izid še vedno pušča odprto vprašanje, kako naj razumemo nalogo ali produkt vida. Kaj preprosto zgolj vidimo? Ali je vid zadeva zaznavanja slike, ki leži pred nami, na kateri nas slikovni ključi naučijo, kakšne razdalje lahko pričakujemo? Taka konceptualizacija je precej pogosta in so jo pripisovali tudi Berkeleyju. Vendar Berkeleyjeva obravnava zaznavanja velikosti kaže, da ta »slikovna« podoba vida dela krivico razlikam med vidom in tipom. Berkeley začne svojo razlago zaznavanja velikosti, kot da bi bila vprašanja glede velikosti vzporedna z vprašanji zaznavanja razdalje. Omeni, da obstajajo tisti, ki menijo, da vidimo velikost s pomočjo linij in kotov, vendar se je že izkazalo, da to stališče ne drži vode. Eden tistih, ki je zastopal tako stališče, je bil Malebranche (1997: 734), ki navaja primer podobe otroka in velikana. Čeprav je podoba otroka na moji retini, ki ga vidim z oddaljenosti desetih čevljev, enaka podobi, ki jo imam o velikanu, ki je od mene oddaljen trideset čevljev, velikana vendarle vidim kot trikrat večjega od otroka, ker se v mojem očesu dogaja nekaj, kar lahko uporabim za odkrivanje razlike v njuni oddaljenosti. Ker poznam razdaljo med otrokom in velikanom in ker poleg tega, v skladu z domnevo, popolnoma obvladam optiko, ki me uči, da se morajo podobe objektov na retini zmanjšati z njihovo razdaljo, bom velikana zaznaval kot trikrat večjega od otroka.

Malebranchova razlaga predpostavlja, da dejansko vidimo sliko tako, kot jo določa podoba na retini, vendar je ta razlaga zavajajoča, ker predstavlja bližnjega otroka in oddaljenega velikana, kot da sta enake velikosti. Vendar ju ne vidim kot enako velika, ker nekje v meni poteka izračun, ki mi dopušča, da prepoznam velikosti kot funkcije njihovih razdalj. Berkeley tako razlago zavrača in predlaga, da iste vrste arbitrarno povezani ključi, ki sugerirajo razdaljo, lahko v enaki meri in neodvisno sugerirajo velikost. Kar pa pri tem preseneča, je, da rekonceptualizira problem zaznavanja velikosti v okviru svojega razlikovanja med objekti vida in objekti tipa. Pri takem početju ustvari zelo drugačno različico težave zaznavanja velikosti.

Po Malebranchevi razlagi slika, ki jo vidimo, predstavlja razsežen, od duha neodvisen objekt, s katerim je slika nujno, vendar zavajajoče, povezana. Berkeley pa težavo razume kot težavo, kako priti od vidne razsežnosti, ki jo neposredno zaznavamo z vidom, do otipljivih razsežnosti, in poudarja drugačne vidike težave z zaznavanjem velikosti. Težavo pri identifikaciji otipljive razsežnosti, ki jo sugerira katera koli vidna razsežnost, vidi v tem, da vidne razsežnosti po njegovih besedah niso »fiksirane in določene«. Vidna luna ali drevo sta lahko katere koli velikosti: ko se spreminjamo in gibljemo, se spreminjajo tudi vidne razsežnosti. Težava ni v tem, kot bi rekel Malebranche, da velikost, ki jo vidimo, lahko napačno predstavlja določeno velikost, temveč v tem, da spreminjajoče se vidne razsežnosti ne morejo biti nikoli podobne določeni, fiksni otipljivi velikosti. Zato težave videnja velikosti ne bi smeli videti kot težave, ki poskuša primerjati vidno sliko z objektom, ki ga ta predstavlja. Vidna razsežnost, ki je drugačna od otipljive razsežnosti, nima značilnosti,

ki je pomembna za videnje velikosti, in sicer zato, ker je velikost fiksna oziroma določena. Zgolj otipljiva velikost je tista, ki jo lahko imamo v mislih, ko govorimo o velikostih objektov, katera koli vidna razsežnost pa je lahko znak katere koli otipljive lastnosti. Berkeleyjeva vnovična konceptualizacija zaznavanja velikosti je torej odvisna od njegovega razločevanja med vidno in otipljivo razsežnostjo. Vidne ideje so za nas zanimive zgolj v meri, ko nam pomagajo anticipirati določeno otipljivo velikost. Da bi opravljale to funkcijo, morajo služiti zgolj kot sicer arbitrarno povezani ključi do otipljive velikosti.

LXIV. Iz česar [...] je očitno, da z vidom ne zaznavamo neposredno velikosti objektov niti jih ne zaznavamo s posredovanjem kakršne koli stvari, ki ima z njimi nujno povezavo. Tiste ideje, ki nam zdaj sugerirajo razne velikosti zunanjih objektov, preden jih otipamo, bi nam lahko ne sugerirale nikakršne take stvari, ali pa bi lahko sugerirale na naravnost nasproten način: tako da bi lahko taiste ideje, na zaznavanju katerih sodimo, da je objekt majhen, ravno tako dobro služile temu, da bi nas privedle do sklepa, da je velik. Tiste ideje, ki po svoji naravi enako ustrezajo, da ponudijo našemu duhu idejo majhnosti ali velikosti ali sploh nobene velikosti zunanjih objektov; ravno tako kot so besede katerega koli jezika po svoji naravi ravnodušne, da bi označevale to ali ono stvar, ali sploh nič.

LXV. Kot vidimo razdaljo, vidimo velikost. In obe vidimo na enak način, kot vidimo sramoto ali jezo v izrazu človekovega obraza. Ta čustva so sama na sebi nevidna, vendar jih oko kljub temu spusti noter skupaj z barvami in spremembami obraza, ki so neposredni objekti vida in označujejo ta čustva, če ne zaradi nobenega drugega razloga, potem samo zato, ker so bili opaženi, da jih spremljajo. Brez njihovega izkustva ne bi smeli imeti zardevanja nič bolj za znak sramote kot veselosti. (Berkeley, 1732: 17–18)

Skratka, nič v naravi samih vidnih znakov nam ne dopušča, da bi jih povezali s fiksnimi, določenimi velikostmi. Vizualni znaki po svoji naravi torej niso, tako kot besedni znaki, zavajajoči, temveč brez pomena. Berkeley spet povezuje dve točki. Pravilno razumevanje zaznavanja velikosti od nas terja, da razlikujemo med vidno in otipljivo razsežnostjo ter priznamo, da je zgolj določena otipljiva razsežnost tista, ki se izraža v sodbah o velikosti. Funkcijo vidnih idej najbolje razumemo, če nanje ne gledamo kot na nosilce zmotne informacije o velikosti, temveč kot analogne besedam, kot znake, ki so po svoji lastni naravi povsem drugačni od idej tipa, kamor vodijo naš duh.

Berkeley z zagovorom takega stališča pravzaprav ugovarja pomembni prvini v Malebranchevi trditvi, da je vid vselej pomanjkljiv. Zakaj Malebranche razmišlja na tak način? Ker je njegovo izhodišče prepričanje, da je vidna velikost določena s položajem telesa tistega, ki zaznava, in relacijo tega telesa z drugimi telesi, meni, da je tisto, kar vidimo, vselej relativna razsežnost, nikoli pa absolutna.

Berkeleyjeva razlaga zaznavanja velikosti utira pot k spodkopavanju »slikovne« po-dobe vidnega zaznavanja. Kar zaznavamo z vidom, nikakor ni podobno sliki, ker sta

svetloba in barva, ki ju zaznavamo, fluidni in spreminjajoči se. Zgolj dejanska slika, kjer se barva zliva s platnom, predstavlja fiksne velikosti. Vendar se moramo celo v tem primeru spomniti, da so zaplate na platnu, ki jih lahko izmerimo, otipljive in so drugačne od raznih pogledov na sliko, ko se gibljemo po galerijski sobi. Vizualne razsežnosti so veliko preveč nestabilne, da bi bile organizirane v slikah, ki bi potem lahko predstavljale zunanje objekte ali bi jim bile podobne. Berkeley pa zada smrtni udarec slikovni teoriji vida, ko obravnava in razpravlja o zaznavanju položaja objektov.

Zaznavanje položaja in slikovna teorija vida

Ko gledamo neko sliko, preprosto vidimo, da so nekateri objekti nad drugimi, da so levo ali desno od drugih, da se prekrivajo itn. Teoretiki vidnega zaznavanja so pred Berkeleyjem menili, da težave z zaznavanjem položaja objektov rešimo z geometrijskimi izračuni, saj so poudarjali, da je podoba na retini obrnjena glede na tisto, kar vidimo. Zagoovarjali so stališče, da je slika predmetov, umeščenih in organiziranih v prostoru, ki jo na koncu vidimo, rezultat izračuna na podlagi obrnjene podobe na retini nazaj na lokacije objektov, ki jih vidimo, v prostor. Berkeley ne zavrne zgolj rešitve te težave v okviru linij in kotov, temveč sam okvir same težave, vendar kljub temu verjame, da obstaja neka težava z našim vidnim zaznavanjem položaja oziroma umeščenostjo objektov. Tako kot tudi v primeru zaznavanja velikosti Berkeley tudi tu ponudi svojo edinstveno analizo težave z zaznavanjem položaja. Pokaže, da res obstaja težava z videnjem položaja objektov, vendar ne zaradi geometrijskih ali anatomskih problemov z vidom, temveč zaradi problemov, ki vzniknejo zaradi same narave vida in njegovih objektov. Tudi v tem primeru, kot v primeru velikosti, bo ključno razlikovanje med objekti vida in tipa.

Osrednjo vlogo pri reševanju težave z dožemanjem in zaznavanjem položaja objektov bo spet odigral od rojstva slep človek. Taka oseba sploh ne bo imela nobenih težav pri nanašanju situacijskih izrazov z uporabo svojega čuta tipa. Objekte, ki se jih dotakne, ko premakne svojo roko v nasprotni smeri od gravitacije, imenuje 'zgoraj', in one, ki se jih dotakne, ko jo premakne v smeri gravitacije, imenuje 'spodaj'. Od rojstva slep človek kajpada ne bo domneval, da imajo izrazi, ki opisujejo prostorski položaj, kakršno koli referenco tam, kamor ne more seči ali se česa dotakniti. Ko od rojstva slep človek spregleda in vidi vse, kar vidijo vsi ljudje, obdarjeni z vidom, ne bo imel nobenih osnov za domnevo, da imajo njegovi na novo odkriti občutki svetlobe in barve kakršno koli prostorsko organizacijo. Zanju ne more sklepati, da sta na neki razdalji, če pa nista na razdalji, ne bo imel nobenih pričakovanj, da ju bo zmožen doseči in se jih dotakniti. Svetloba in barva, ki ju zdaj vidi, v sebi nimata nič, kar zadeva položaj oziroma umeščenost. Kako se lahko posredno naučimo zaznavati položaj z vidom?

Ugotavljanje, kako lahko posredno zaznamo položaj, je zadeva odkrivanja, katere ključne, ki spremljajo vizualne občutke, je mogoče postaviti v korelacijo z idejami tipa, ki

zadevajo položaj. V tem primeru se izkaže, da spreminjajoče se vizualne občutke spremljajo mišični občutki obračanja oči navzgor ali navzdol, levo in desno, ter jih je mogoče postaviti v korelacijo s sicer nepovezanimi idejami doseganja in dotikanja, ki so kajpada ideje tipa. Tako se naučimo reči, da so vizualne stvari zgoraj, kar se zgodi, ko premaknemo svoje oči navzgor in anticipiramo, da smo se jih zmožni dotakniti z iztegovanjem roke. Toda brez tega procesa učenja ne bo od rojstva slep človek, ki popolnoma dobro tipno razume, kaj pomeni, da je človek pred njim vzravnani, imel nobenih osnov za to, da ga prepozna kot vzravnane človeka, na katerem se zaustavijo njegove oči, ko prvič spregleda. In ravno ko se ukvarja s to trditvijo, da od rojstva slep človek, ko spregleda, ne bo videl človeka pred seboj kot vzravnane, Berkeley uvede najbolj inovativne lastnosti svoje razlage vida. Zamišlja si sogovornika, ki sprašuje – kaj meniš s tem, da ne bi videl človeka kot vzravnane? Ali ne bi videl, da je človekova glava najbolj oddaljena od tal in da so njegove noge tesno ob tleh? V svojem odgovoru Berkeley razkrije radikalni ponovni premislek o naravi vida. Reče, da ni ničesar v tistem, kar od rojstva slep človek vidi, ko prvič spregleda, kar bi se v njegovem duhu povezovalo s tipnimi idejami, ki jih že ima o ljudeh, glavah, nogah, tleh itn.:

To, kar vidim, je zgolj raznolikost svetlobe in barv. Tisto, kar čutim, je trdo ali mehko, vroče ali hladno, grobo ali gladko. Kakšno podobnost, kakšno povezavo imajo one ideje s temi? Ali, kako je mogoče, da bi kdor koli moral videti razlog, da eno in isto ime dá kombinaciji tako različnih idej, preden je izkusil njihov soobstoj? Ne odkrijemo nobene nujne povezave med to ali ono tipno lastnostjo in vsakršno barvo. In mi lahko včasih zaznamo barve, kjer ni kaj čutiti. Kar vse naredi očitno, da noben človek, ki prvič spregleda, ne bi vedel, da obstaja ujemanje med tem ali onim posameznim objektom njegovega vida in vsakršnim objektom tipa, s katerim je seznanjen: barve glave mu torej ne bi nič bolj sugerirale ideje glave kot ideje noge. (Berkeley, 1732: 29)

Od rojstva slep človek ne bo le videl človeka pred seboj kot vzravnane, ne bo ga niti videl kot človeka. Trditev, da so objekti vida drugačni od idej tipa, ima širše posledice od vprašanja zaznavanja prostora, saj nam Berkeley pove, da ne le da z vidom neposredno ne zaznavamo objektov, umeščenih na položaje v prostoru, temveč da objektov sploh ne vidimo. Če govorimo v vizualnem jeziku, vidimo le raznolikost svetlobe in barve. V nadaljevanju pogovora s sogovornikom lahko Berkeley še nadalje pojasni posledice svojega stališča. Sogovornik ga vpraša, da čeprav od rojstva slep človek pred seboj, ko spregleda, ne more videti človeka, ali ne bi mogel potem prepoznati na podlagi barv, ki jih vidi, vsaj to, da tam obstajajo ena vrsta barvne zaplate in dve drugačni zaplata, in sklepati, da gleda na glavo, ki je nad dvema nogama. Vendar gre Berkeley tu še dlje: pravi, da ne moremo šteti na tak način, dokler ne vemo, kaj štejemo. In ali je nekaj enota ali ne, da jo štejemo kot eno, je to v celoti tvorba duha. Mi smo tisti, ne pa naš vid, ki zberemo ideje v števene enote, na kateri koli način že. Torej daleč od tega, da bi nam vid ponudil sliko človeka;

vid nam ne nudi nič več kot to, da registrira svetlobo in barve. Svetloba in barve same na sebi ne predstavljajo ničesar. Tisto, kar vidimo, dobi predstavno strukturo in lahko stoji za nečem ali nekaj pomeni zgolj takrat, ko so svetloba in barve, ki jih vidimo, povezane z drugimi kvalitetami v zbiru idej z delovanjem duha.

Pred Berkeleyjem so splošno soglašali, da na razdaljo sklepamo. Berkeley je to psihološko tezo podprl. Na dotik oziroma otip omeji neposredno zaznavanje razdalje, velikosti, oblike in orientacije. Vse vizualne sodbe o prostorskih lastnostih so sklepi iz zaplat barve in svetlobe. Te zaplate lastnostim okolja ne ustrezajo 'ena na ena'. V nasprotju z geometrom naloga očesa ni, da preslika mentalno sliko na zunanje okolje. Ni nobenih naravnih vidnih enot, ki jih je mogoče preslikati na otipljive reči. Barvne zaplate so podobne govorjenim besedam. Zvoki ne dobijo pomena iz podobnosti ali izomorfizma z objekti, ki jih predstavljajo. Povezave med vizualnimi idejami in taktilnimi idejami so tako arbitrarne kot povezave med imeni in njihovimi nosilci.

Berkeley izdela analogijo med vizualnimi idejami in besedami. Znakov, ki jih uporabljamo za objekte, se je treba naučiti in so arbitrarni. Toda ko smo se enkrat naučili povezovati vizualno idejo z otipljivim objektom, je asociacija tako močna, da skozi znak takoj razberemo objekt. Prehod je tako lahкотen, da smo nagnjeni zamenjevati znak z označenim. Zdi se, da vidimo toploto rdečega železa, ko dejansko vidimo zgolj vzorec svetlobe. Berkeley misli, da se podobna zamenjava zgodi s ključmi razdalje. Tako večji smo pri prevajanju ključev za razdaljo, da mislimo, da neposredno vidimo razdaljo, velikost in obliko. Tako v običajnem jeziku govorimo, da tako vidimo kot čutimo okroglost žoge.

Tisto, kar je Berkeley menil, je, da medtem ko kvadrat in krog utegneta biti v nekem smislu različna drug od drugega, se njuni posebni obliki v zaznavanju ne pojavita vse dotlej, dokler se nismo naučili prepoznati vsake podobe z načinom, kako neki objekt začutimo, ko ga zgrabimo.

Berkeleyjev argument predpostavlja, da ni nobenih težav, ki jih je treba pojasniti o taktilnem ali haptičnem zaznavanju. Predpostavlja, da je svet dotika organiziran, čeprav tudi sam temelji na prihajajočih vhodnih čutnih podatkih, ki jih je dejansko šele treba organizirati. V tej njegovi argumentaciji se skriva prepričanje, da je tipno zaznavanje dovolj natančno, da je zmožno poučiti vid, da je tako učinkovit in tako natančen glede na obliko, velikost in razdaljo. Dejansko pa tip dopušča veliko manjšo natančnost.

James Gibson (1950) je pozneje celo dokazal, da sta vizualna in taktilna informacija lahko celo v nasprotju. Ko je opravljal preizkus o učinku, če smo nenehno izpostavljeni vizualno ukrivljeni liniji, je Gibson od opazovalcev zahteval, da gledajo na ravno palico skozi klinasto prizmo, ki je njeno podobo ukrivila. Ko so udeleženi v eksperimentu, dovolili, da so s svojimi rokami zdrsnili po palici, kar jim je priskrbelo haptično informacijo, da je palica ravna, je niso videli niti čutili kot ravne. Dejansko so jo čutili kot ukrivljeno, tako kot je bila videti.

Senca na Berkeleyjevi teoriji vida

Senc Berkeley v svoji teoriji vida sicer ne obravnava, vendar te ponujajo preprost argument za zanikanje njegove teze, da so vse prostorske reči dotakljive oziroma otipljive. To lahko pokažemo z naslednjo strukturo argumenta:

Premisa neotipljivosti: Vse sence so neotipljive.

Prostorska premisa: Vse sence imajo prostorske lastnosti.

Premisa eksistence: Obstajajo sence.

Proti-Berkeleyjev sklep: Nekatere neotipljive stvari imajo prostorske lastnosti.

Ta toga sovražnost do senc je ironična, če pomislimo na Berkeleyjevo poznejše razkritje, da je imaterialist. Še bolj bistveno, Berkeleyjev eliminativizem glede senc tudi ne 'rešuje pojavov'. Še vedno obstajajo protislovne ocene natančne narave Berkeleyjeve teorije. Ali Berkeley misli, da je naš prostorski slovar dvoumen glede čutnih modalitet? Kakšna je razlika med neposrednim in posrednim zaznavanjem? Ali je Berkeley mnenja, da je naša vidna zaznava dvodimenzionalna? Sence pravzaprav predstavljajo težave ne glede na to, kakšni so odgovori na ta vprašanja. Odgovori na ta vprašanja pa utegnejo biti odvisni od omejitev, ki jih vsiljujejo sence. Z ustreznim obravnavanjem senc bi si Berkeley lahko odprl kraljevsko pot pri zaznavanju razdalj in tudi velikosti objektov (na primer s pomočjo vržene sence objektov).

Literatura

Berkeley, G. (1732). *An Essay Towards a New Theory of Vision*. London.

Berkeley, G. (1948). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, Vol. 1*. Urednika Luce, A. A. in Jessop, T. E. London: Thomas Nelson and Sons Ltd.

The Complete Mahabharata in English, dostopno na <https://holybooks.com/mahabharata-all-volumes-in-12-pdf-files/>

Malebranche, N. (1997). *The Search after Truth with Elucidations of the Search after Truth*. Ur. in prev. Lennon, Th. M. in Olscamp, P. J. Cambridge: Cambridge University Press.

Gibson, J. J. (1950). *The Perception of the Visual World*. Boston: Houghton Mifflin.

Uršič, M. (2018). *Shadows of Being: Four Philosophical Essays*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

III

Fenomeni in simbolne forme

Neobjektivna znanost? Fenomenološka kritika objektivne misli

Sebastjan Vörös

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

V prispevku obravnavam fenomenološko kritiko klasične (objektivne) znanosti. Prispevek sestoji iz šestih razdelkov. Po kratkem pretresu vprašanja o (ne)relevantnosti in motivih fenomenološke kritike znanosti (prvi razdelek) se lotim njenega orisa v delih Edmunda Husserla (drugi razdelek) in Merleau-Pontyja (tretji razdelek), pri čemer se posebej osredotočim na naravo in vlogo t. i. »objektivne misli«, metafizično »podstat« klasične znanosti. V četrtem in petem razdelku se nato lotim razmisleka o naravi in dinamiki neobjektivne misli, ki mi služi kot osnova za zaključno refleksijo o (ne)možnosti neobjektivne znanosti (šesti razdelek). Namen prispevka je reaktualizirati fenomenološko kritiko klasične (objektivne) znanosti ter spodbuditi k nadaljnjim razmislekom in razgovorom o njenih filozofskih temeljih.

Ključne besede: fenomenologija, naturalizem, objektivna misel, znanost, Maurice Merleau-Ponty, Marko Uršič

Non-objective science? Phenomenological critique of objective thought – Abstract

The main theme of the article is the phenomenological critique of classical (objective) science. The article consists of six sections. After a brief reflection on the (ir)relevance and motives of the phenomenological critique of science (section I), I provide a short account of the said critique as laid out in the works of Edmund Husserl (section II) and Merleau-Ponty (section III). In this, I focus particularly on the so-called 'objective thought' and its role in classical science. Then I provide an account on the nature and dynamics of non-objective thought (sections IV and V), and conclude with a brief reflection on the (im)possibility of non-objective science (section VI). The aim of the article is to revitalize phenomenological critique of classical (objective) science and sustain further discussion on its philosophical underpinnings.

Keywords: phenomenology, naturalism, objective thought, science, Maurice Merleau-Ponty, Marko Uršič

Kot je razvidno iz pisanega cvetobera prispevkov, ki tvorijo tematsko tkivo zbornika, je za filozofsko pot Marka Uršiča značilna izrazita polifoničnost. A pri tem velja nemudoma naglasiti, da pri Marku to večglasje ni zgolj kontingentne, temveč *načelne* narave. Tematska raznovrstnost namreč ne izvira iz lahkotnega nagiba k mnogoznalstvu, temveč

iz globokega prepričanja, da resnica ni nekaj statičnega, nekaj, kar bi bilo v lasti enega samega, najsi še tako izdelanega miselnega sistema, ampak nekaj *dialoškega*, nekaj, kar se udejanja skozi soočenje – izmenjavo »iz oči v oči« – različnih stališč in pogledov.¹ Moj prispevek se tako že uvodoma odpoveduje zagovoru vnaprej izdelanega 'prav' in vabi v prvi vrsti k nizu produktivnih 'raz-prav', s čimer merim tako na gojenje skozi dvo- ali celo večgovor uresničujoči se *Logos* kot tudi na razbijanje samozadostnih in samorazvidnih pravilnosti, v katere se vse preveč radi zapredemo. Menim, da kot tak po duhu, če že ne po črki, sledi Markovim *Štirim časom* in jemlje izbrane odlomke iz slednjih kot izhodišče za nadaljnje dialektične zasuke.

Izbira teme me je sprva sicer spravila v precejšnjo zadrego, saj Markov filozofski opus zajema vrsto avtorjev in vsebin, ki me osebno močno nagovarjajo, a sem se naposled odločil, da poprimem za tematiko, s katero se v zadnjem času še posebej intenzivno ukvarjam, namreč vprašanje odnosa med izkustvom in znanostjo pri francoskem filozofu Mauriceu Merleau-Pontyju. Prispevek sestoji iz šestih razdelkov. Po kratkem pretresu vprašanja o (ne)relevantnosti in motivih fenomenološke kritike znanosti (prvi razdelek) se lotim nje-nega orisa v delih Edmunda Husserla (drugi razdelek) in Merleau-Pontyja (tretji razdelek) s posebnim poudarkom na problematiki t. i. »objektivne misli«. V četrtem in petem razdelku se nato lotim razmisleka o naravi in dinamiki neobjektivne misli, ki mi služi kot osnova za zaključno refleksijo o (ne)možnosti neobjektivne znanosti (šesti razdelek). Namen prispevka je revitalizirati in reaktualizirati fenomenološko kritiko klasične (objektivne) znanosti ter spodbuditi k razmisleku in razgovoru o njenih filozofskih temeljih.

Filozofija in znanost: oris naelektrenega razmerja

V *Jeseni* (2010), knjigi z naslovom *Daljna bližina neba*, tj. v tretjem delu že omenjene zbirke *Štirje časi*, vzame Marko pod drobnogled fenomenologijo in njen izrazito naelektren odnos do naravoslovnih znanosti. Izraz 'naelektren' uporabljam namenoma, saj bom v nadaljevanju skušal pokazati, da je bil omenjeni odnos resda napet, a ne nujno, kot se to pogosto domneva, odklonilen. Prej nasprotno: kot v zadnjih nekaj desetletjih zgovorno priča dogajanje na področju kognitivne znanosti in biologije, je omenjena napetost porodila privlak, ki je dozdevna sovraga močno zblížal.

1 Prim.: »Naj povzamem: zavzemam se za odprt, 'večglasen' filozofski dialog, katerega namen je tudi v tem, da drug drugemu na svojih različnih poteh pomagamo tako, da si prisluhnemo in poskušamo drugega razumeti in zares sprejeti medsebojno različnost. Za smiselnost filozofskega dialoga sploh ni nujno, da pridemo do nekega konsenza, še manj do končne sinteze, v kateri naj bi se naše misli poenotile. Vseobsežna sinteza je bila vselej iluzija, nekajkrat v zgodovini veličastna iluzija. Toda dandanes ni dovolj spoznanje, da velika sinteza ni možna, kajti pravkar minulo stoletje nas je precej bolj jasno kot prejšnja poučilo, da obstaja ireduktibilno mnoštvo filozofskih poti in da je ravno to mnoštvo filozofska resničnost. Morda se nam ta resničnost kaže kot 'shizofrena', vendar jo je treba vzdržati, kajti v nekem 'globljem' pomenu je ta miselna polifonija za filozofijo kot ljubezen do modrosti tudi 'odrešilna': uči nas, da nas resnica presega. Zato se je treba z razlikami in divergencami soočiti 'iz oči v oči': resnica je (tu, za nas) razcepljena, tako kot jezik tiste kače, ki je Adama & Evo zvabila iz raja v svet.« (Uršič, 2004: 266)

To seveda ne pomeni, da je klasična (negativistična) interpretacija povsem iz trte izvita. Že lahkotno ribarjenje po besedilih fenomenoloških klasikov navrže kopico izjav, ki so v odnosu do znanosti vse prej kot laskave: od opazk, da je naivna in svetohlinska (Husserl, 1991: 12; Merleau-Ponty, 2006: 11), do znamenite izjave, da znanost ne misli (Heidegger, 2017: 14; prim. Uršič, 2010: 134). Zato ne preseneča, da Marko v fenomenološki kritiki znanosti vidi enega od pomembnejših dejavnikov, ki naj bi v minulem stoletju prispevali k poslabšanju odnosov med filozofijo in znanostjo:

[K]ljub dolgemu historiatu konfliktov lahko rečemo, da se prepad med znanostjo in filozofijo ni nikoli tako zelo poglobil kot v prvi polovici 20. st., pri čemer je imela precejšnjo, žal ne vselej slavno vlogo tudi fenomenologija, in čeprav so se v zadnjih nekaj desetletjih začele spletati tesnejše vezi med znanostjo in filozofijo [...], na evropskem »kontinentu« [pa tudi širše, op. a.] še vedno »prebolevamo« njun že skoraj popolni razcep ali vsaj »sporazumno ločitev«. (2010: 133)

Po Markovem mnenju je nezaupljiva in pokroviteljska drža, ki so jo do znanosti privzemali velikani fenomenološke misli, pretirana, če ne kar povsem zgrešena. To, pravi, je še toliko očitneje, odkar se je naravoslovje v luči korenitih prevratov, ki so se zlasti na področju fizike zvrstili v prvi polovici 20. stoletja, odločilo sneti pozitivistične plašnice in je postalo dovzetnejše za (sirenski?) napev 'spekulativne' misli:

Ko je pred kakimi sto leti v znanosti prevladoval pozitivizem, je bila ogroženost celostnega filozofskega mišljenja s strani znanstvenega redukcionizma še razumljiva, ampak po vsem tistem, kar se je od takrat v znanosti zgodilo, od relativnostne teorije in kvantne mehanike do kozmologije multiverzuma in holografskih modelov sveta, je paničen strah pred znanstvenim redukcionizmom najbrž odveč in tudi za filozofijo samo neproduktiven. (*Ibid.*: 135–136)

Čeprav se v splošnem s sentimentom povedanega strinjam, bi rekel, da je vendarle nekoliko prekratek (vsaj v zamejenem kontekstu, ki ga preizprašujem v pričujočem prispevku; Marko si namreč v svoji knjigi *Daljna bližina neba* vseskozi dejavno prizadeva za spodbuditev dialoga med filozofijo in znanostjo). Najprej – je čas, ko je sekira znanosti (zlasti fizike) nemilostno tolkla po tnalu filozofije, res prešel? Če je tako, kako razumeti nič kaj pretanjene in filozofiji očitno nenaklonjene izjave, ki so v zadnjih nekaj desetletjih zrasle na zelniku nekaterih vplivnih fizikov? Če izpostavim zgolj nekaj v oči bijočih primerov: Stephen Hawking je v knjigi *The Grand Design* lakonično zapisal, da je »filozofija mrtva«, saj naj bi vprašanja, s katerimi so se nekoč ukvarjali filozofi, prešla v bistveno kompetentnejše roke fizikov (Hawking in Mlodinow, 2010: 8); Steven Weinberg je enemu od poglavij v delu *Sanje o končni teoriji* (1996) podelil pomenljiv naslov »Proti filozofiji« in v njem dokazoval, da filozofija fiziki prej škoduje kot koristi in se je zato slednja mora osvoboditi; Neil deGrasse Tyson je v več spletnih nastopih naznanil, da je filozofija od začetka 20. stoletja postala nepotrebna, saj s svojimi »razmisleki iz naslonjača«

ne prispeva ničesar relevantnega k razumevanju dejanskega ustroja sveta. Naj ponovno poudarim, da pri tem ne gre za marginalna, temveč zelo odmevna imena (Weinberg je npr. leta 1979 z Glashowom in Salamom prejel Nobelovo nagrado za fiziko), katerih mnenja sicer ne izčrpajo stališč vseh pripadnikov fizikalne skupnosti, a gotovo pričajo o izrazito protifilozofskem (re)sentimentu, ki prežema njene določene (in vse prej kot zanemarljive) segmente.

Pri tem je posebej zanimivo, da so omenjeni očitki zoper filozofijo vzklihi ravno v času, ko je v fiziki opazen razrast *metafizičnih teorij in konceptov* (npr. teorija strun, teorija multiverzumov, antropično načelo, implicitni in eksplicitni red, imaginarni čas itd.), ki se lahko po svoji spekulativnosti pogosto kosajo z baročnimi miselnimi konstrukcijami noveške filozofije in ob katerih se Schlick, Carnap ter ostali pozitivistično navdahnjeni misleci, ki so bili prepričani v rigoroznost in empirično prizemljenost znanosti, gotovo vročično premetavajo v svojih grobovih.² Na področju sodobne kozmologije in fizike delcev se zdi, da matematično-filozofska spekulacija po vseh straneh prehiteva empirijo: ne le, da za številne hipoteze in teorije ni več jasno, ali so empirično preverljive vsaj na *načelni* ravni, temveč so se nekatere med njimi konkretnim empiričnim napovedim in preverbam celo *povsem odpovedale*. Lahko bi torej rekli, da je znanost postala najbolj gorka filozofiji ravno v trenutku, ko je sama postala najbolj filozofska, ter da je nenaklonjenost, ki jo izkazuje do filozofije, odraz nelagodja do filozofskih (novo)tvorb, ki se razraščajo v njenem osrčju.

Težava, ki se ob tem pojavi, je, da je *implicitna* filozofija, ki je več kot očitno vtkana v sodobno fizikalno misel, velikokrat preprosto *slaba* filozofija, tj. filozofija, ki same sebe ne prepozna kot take in posledično ne upošteva lastne zgodovine, kamor sodi tudi zgodovina lastnih sporov, zmot in zablod. Če trditev, da je fizika filozofiji izmaknila vsa pomembna vëlika vprašanja, pomeni preprosto to, da pod praporom sanj o končni teoriji nadaljuje s projektom grajenja veličastnih metafizičnih stavb v maniri Descartesa, Leibniza in Spinoze, lahko temu vsekakor pritrldimo; a obenem velja nemudoma pristaviti, da obstajajo dobri razlogi, zakaj so taki sistemi v pokantovski filozofiji padli v nemilost, in da je vprašljivo, ali je tozadevno treba znova odkrivati kolo. Je res nujno, kot je zapisal Jerry Fodor, da se v intelektualni zgodovini vsaka ideja pojavi dvakrat – prvič kot filozofija, drugič kot (kognitivna) znanost (Fodor, 1981)? In kaj to pove o (ne)plodovitosti ene in/ali druge?

2 Da pri tem ne gre zgolj za retorično hiperbolo, pričajo frustrirane izjave samih fizikov. Če navedem le dva primera: Howard Georgi je branje člankov s področja kvantne kozmologije primerjal z »branjem Geneze«, teorijo kozmične inflacije pa označil za »čudovit znanstveni mit, ki je vsaj tako dober kot kateri koli drugi kreacijski mit«, medtem ko je Fred Hoyle za sodobne različice teorije strun dejal, da po obskurnosti spominjajo na »srednjeveško teologijo« (v: Horgan, 2015: 103, 106). Na podlagi prevladujoče klime v sodobni kozmologiji je zato David Schramm zaključil, da se, »dokler ne razvijemo [konkretnih] testov, nahajamo bolj na filozofskem kot na fizikalnem področju« (*Ibid.*: 102). John Horgan je za takšne spekulativne (»post-empirične«) pristope v znanosti celo skoval izraz »ironična znanost«, s katerim označuje znanost, ki »s svojimi spoznavnimi prizadevanji nadaljuje v spekulativni maniri [...], tudi ko se je empirična znanost [...] že končala« (*Ibid.*: 24).

Hkrati pa je to čas, ko se je večina akademske filozofije odela v varen plašč *epistemske skromnosti* in ko je vsak resnejši vzlet v epistemološko-ontološke planjave – sploh če problematizira temelje (klasične) znanosti in/ali se skuša na tak ali drugačen način odmakniti od njih – označen kot sanjaški ('idealističen') ali mračnjaški ('protiznanstven'). V akademskem polju se pogosto ustvarja vtis, da sta edini alternativni naturalizmu in realizmu – filozofskima pozicijama, ki pogosto veljata za endemični znanstveni misli – dualizem in idealizem; in ker sta slednja 'očitno' napačna, prave alternative pravzaprav ni. Tistih nekaj 'ekscentrikov', ki vsake toliko vzniknejo med filozofi ali znanstveniki-emeritusi, obširna akademska srenja že prenese; še več, lahko bi rekli, da s tem, ko vzamejo v bran katerega od heretičnih stališč, kvečjemu pritrjujejo upravičenosti omenjene dihotomije (po načelu, da vsaka pozicija potrebuje protipozicijo, da lahko legitimira lasten obstoj). Alternative, ki so vzkile po zatonu velikih novoveških sistemov – zlasti te, ki so se spogledovale s takšno ali drugačno obliko transcendentalizma, eksistencializma ipd. –, se začuda omenjajo le redko; razprave se praviloma sukajo znotraj jasno razmejenih kategorij, ki so vzcetele pod obnebjem vélikega novoveškega projekta, odgovornega za nastanek in razvoj klasične znanstvene misli (več o tem v nadaljevanju).

Na tej točki vstopi v zgodbo fenomenologija. Kriza, ki jo v svojem zadnjem objavljenem delu omenja Husserl (2005) in ki naj bi zajemala tako znanost kot človeštvo nasploh, ni stvar preteklosti; če kaj, je v sodobnem času še toliko izrazitejša. Že res, da so se v 20. stoletju na področju znanosti zvrstili številni pomembni prevrati; toda vprašljivo je, v kolikšni meri (če sploh) so bile te radikalne spremembe – kot so že za časa njihove pojavitve poleg fenomenologov izpostavljali še številni drugi filozofi, ndr. Bergson, Cassirer, James in Whitehead – zares ponotranjene, tj. ali so bili njihovi daljnosežni nasledki do kraja izpeljani in preiščeni. Ena od škodljivejših posledic te nepremišljenosti je *shizofrenost*, ki smo ji pogosto priča v sodobni znanosti: ta se po eni strani še vedno oklepa ideala o vsaj načelni možnosti dosega absolutne vednosti v obliki posedovanja nabora univerzalnih zakonov, ki zrcalijo strukturo realnosti; po drugi strani pa dogajanje v njej sami – teorije in metodologije, ki vznikajo v njenem drobstvu – postavlja možnost takšnega početja pod vprašaj. Ali drugače: znanost sama je na neki točki trčila ob meje lastnega izvirnega filozofskega projekta in slednjega vsaj na ravni konkretnih teorij in praks *preseгла*, hkrati pa se mu na ravni prevladujočih samoreprezentacij ni *nikoli prav zares odrekla*.

Fenomenološko kritiko znanosti – sploh kritiko, ki je vzbrstela pod peresom Merleau-Pontyja – gre razumeti na prikazanem ozadju. To pomeni, da ne gre toliko za kritiko *znanosti kot take*, temveč za kritiko *njenih odzadnjih filozofskih predpostavk*.

[N]ikakor nisem želel ustvarjati vtisa, da [filozofija] znanosti odreka vrednost, ki jo ima ta kot nosilka tehnološkega razvoja ali kot veda, ki je zmožna nazorno prikazati, kaj sta natančnost in resnica. Če želimo kaj dokazati ali natančno raziskati, če želimo biti kritični do samih sebe in svojih vnaprejšnjih predpostavk, bomo tako

kot некоč tudi zdaj storili prav, če se zatečemo k znanosti. [...] Vprašanje, ki si ga filozofija postavlja v odnosu do znanosti, ne skuša spodkopati njene pravice do obstoja niti omejiti dometa njenih raziskav, temveč poizveduje po tem, ali je znanosti uspelo oz. ali bi ji kadar koli lahko uspelo izdelati sliko sveta, ki bi bila zaključena, samozadostna ter zaprta sama vase, in sicer do te mere, da ne bi bilo mogoče postaviti nobenega smiselnega vprašanja, ki bi ležalo izven te slike [...] [Z]nanost sama – zlasti njen nedavni razvoj – nas sili v postavljanje teh vprašanj in nas spodbuja, da nanje odgovorimo nikalno. (Merleau-Ponty, 2004: 42–43)

Merleau-Ponty, ki se jasno zaveda disonance v osrčju sodobne znanosti, zato večkrat izrazi odobravanje *kvantni mehaniki* – »fiziki, ki ni več [objektivistična]« (2000: 25) – in *relativnostni teoriji* (2003: 111–112) – teoriji, ki je »potrdila, da je absolutna in dokončna objektivnost zgolj sanjarija« (2004: 44) –, hkrati pa je neizprosno kritičen do filozofskega ideala, ki mu je sledila klasična znanost in ki ga sam imenuje »objektivna misel« (*pensée objective*) (2006).³ V nadaljevanju si bomo pogledali, kaj pravzaprav naj bi objektivna misel bila in v kolikšni meri, če sploh, je za znanost nepogrešljiva.

Husserl: o idejni obleki in pozabi življenjskega sveta

Ker je, kot v svojih analizah pravilno ugotavlja Marko (gl. Uršič 2010, 118–125; 132–137), imela na Merleau-Pontyjevo pojmovanje objektivne misli nezanemarljiv vpliv Husserlova kritika klasične (galilejske) znanosti, bom svojo razpravo začel z orisom njenih glavnih značilnosti. Husserlova poglobitna teza se glasi, da je z vzpostavitvijo »popolnoma nove ideje *matematičnega naravoslovja*, namreč galilejevskega« (2005: 36), prišlo do korenite preobrazbe v pomenu narave (*Ibid.*: 34), kar je imelo daljnosežne posledice tako na nadaljnji razvoj znanosti kot na kulturo nasploh, vključno s filozofijo. K omenjeni pomenski spremeni naj bi sicer prispevalo več novoveških avtorjev (Descartes, Hobbes, Locke itd.), a Husserl med njimi, kot je mdr. razvidno iz njegovega naziva zanj, osrednje mesto odmeri Galileu Galileju.

Husserl Galileja označi kot »hkrati *odrivajočega* kot *zakrivajočega* genija« (*Ibid.*: 73), s čimer želi poudariti, da ima radikalna transformacija, katere katalizator je bil, tako sončno kot senčno stran. *Sončna* stran (pozitiven vidik) se nanaša na proces, v katerem ideja narave zadobi nov – matematiziran oz. idealiziran – pomen (*Ibid.*: 36ff); *senčna* stran (negativen vidik) pa zajema sočasen proces pozabe njenega prvotnega – življenjskega oz. doživljajskega – pomena (*Lebenswelt*). Poglejmo si oba vidika nekoliko podrobneje.

3 Težava, ki se pojavi ob branju Merleau-Pontyjevih besedil in ki včasih ustvarja vtis, da je znanosti nenaklonjen, je, da kot vse ostale ključne termine (»zaznava«, »znanje«, »resnica« itd.) tudi izraz »znanost« pogosto uporablja večznačno: včasih z njim označuje *sodobno znanost*, tj. znanost, ki se je otrsela objektivne misli in vključuje tudi mutacije, do katerih je prišlo v 20. stoletju in v luči katerih je klasičen ideal znanosti postal vprašljiv; včasih pa ima v mislih ravno to *klasično (novoveško) znanost samo*, tj. znanost kot utelešenje objektivne misli, do katere je tako kritičen (Rouse, 2005: 265).

Pri pozitivnem vidiku omenjene spremembe, tj. matematizaciji sveta, gre za kulminacijo dolgotrajnega procesa uporabe matematike, zlasti geometrije, za opis in razlago naravnega sveta. Ključen premik, do katerega naj bi po Husserlu prišlo z Galilejem, je, da se nekaj, kar je izvorno nastalo kot *metodologija*, tj. kot specifična praksa oz. tehnika, ki človeku omogoča boljše razporejanje, opisovanje in napovedovanje izkustvenih pojavov, prelevi v *ontologijo*, tj. inteligibilno ogrodje realnosti, ki se skriva v drobovju izkustvenega sveta (*Ibid.*: 72). Ta premik, zaznamovan s spojem čiste geometrije kot vede o idealnih oblikah in fizike kot vede o proučevanju naravnega sveta, lepo ponazarja znamenita Galilejeva izjava:

V tej ogromni knjigi, ki se vseskozi razpira pred našimi očmi, namreč univerzumu, je zapisana filozofija, ki je ne moremo razumeti, če se poprej ne naučimo jezika in zapopademo simbolov, v katerih je napisana. Napisana pa je v jeziku matematike, katerega črke so trikotniki, krogi in geometrični liki. Brez tovrstnih sredstev nismo zmožni razumeti niti besedice, in če ne razumemo niti besedice, tavamo tjavendan kot v temnem labirintu. (Galilei, 2008: 183)

Matematika ni več zgolj pomagálo za učinkovitejše urejanje, razlago in napovedovanje izkustev, ampak postane *kriterij realnega*: »realno« – to, kar dejansko biva – je tisto, kar ima »svoj *matematični indeks*« – tisto, kar je mogoče zajeti in pojasniti z matematičnimi sredstvi (Husserl, 2005: 54).

Klasična (galilejska) znanost, osnovana na idealu matematične fizike, tako postane naravnana na odkrivanje naravnih zakonov (npr. zakon prostega pada), ki jih je mogoče izraziti kot matematično določljiva funkcionalna razmerja med merljivimi spremenljivkami (npr. $F_g = mg$), saj naj bi nam ravno ti zakoni omogočili vpogled v dejansko strukturo sveta (*Ibid.*: 59). In čeprav se opazovani pojavi nikoli v celoti ne pokoravajo napovedim naravnih zakonov, je tako zgolj zato, ker imamo pri opazovanju opraviti z nejasnimi in nedoločnimi (izkustvenimi) fenomeni, medtem ko z merjenjem in računanjem vstopamo v domeno jasnih in določnih (matematičnih) predmetov. Klasična znanost je torej hranilka *objektivnega* znanja – znanja o realnih lastnostih realnih predmetov in njihovih realnih medsebojnih odnosih: »[V] tej matematični praksi dosežemo to, kar nam ni dano v empirični, namreč '*eksaktnost*', kajti za idealne oblike se oblikuje možnost njihovega *določanja v absolutni identiteti*, njihovega spoznavanja kot substratov absolutno identičnih metodološko-enoznačno določljivih lastnosti.« (*Ibid.*: 40–41)

Težava, ki se pri tem pojavi, je, da na opisani način ni mogoče matematizirati vseh izkustvenih kvalitiet. Če je t. i. »primarne lastnosti«, kot so število, dolžina, oblika itd., mogoče matematizirati *neposredno*, pa je t. i. »sekundarne lastnosti« (Husserl jim pravi »polnosti«), kot so barva, zvok, okus itd., mogoče matematizirati zgolj *posredno* (*Ibid.*: 49 ff). To pomeni, da jih je mogoče matematizirati le toliko, kolikor nam uspe najti matematično določljive korelacije med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi, kar ima neposredne posledice za ontološki status sekundarnih lastnosti: ker s tem, ko se izmikajo

neposredni matematizaciji, ne zadoščajo kriteriju realnega, ne morejo biti del *objektivnega* reda stvari, temveč so zgolj njegovi *subjektivni* korelati. Sekundarne (ne-neposredno-matematizabilne) lastnosti nekega predmeta so zgolj stanja našega duha, ki se porajajo, kadar nanj učinkujejo primarne lastnosti realno obstoječega (zunanjega) predmeta: »Menim, da – kar se tiče predmeta, v katerega jih postavljamo – okusi, vonjave, barve itd. niso nič drugega kot gola imena in obstajajo samo v zavesti. Če bi odstranili živa bitja, bi vse te lastnosti izginile in bile izničene.« (Galilei, 2008: 185)

Tukaj je pomembno izpostaviti, da je v novoveški misli domena *subjektivnega* izvorno opredeljena *eksplicitno negativno* – kot tisto, kar nima predmetnega značaja, torej kot tisto, česar ni mogoče (neposredno) matematizirati. Z galilejsko matematično fiziko tako pride do tega, kar je Alfred North Whitehead poimenoval *razcepitev narave* (ang. *bifurcation of nature*) na dva diametralno nasprotna redova – objektivnega in subjektivnega (Husserl, 2005: 83) –; vsi klasični poskusi premostitve te raze, ki zeva v osrčju človeške eksistence – realizem, dualizem in idealizem –, pa so v resnici poganjki same zastavitve problema. To pomeni, da so – kot Minervina sova, ki vzleti, ko je sonce že zašlo – *vselej prepozni*: če sprejmemo idejo matematizirane narave, smo s tem (implicitno) sprejeli tudi idejo o nepremostljivosti razcepa na objektivno in subjektivno.

To nas privede do negativnega vidika Galilejevega projekta, pozabe življenjskega sveta. Po Husserlu problema razcepitve narave ni mogoče rešiti z naknadno intervencijo, saj njegovo jedro leži globlje. Galilejev projekt matematizacije, ki naj bi nam pomagal preseči nejasnosti izkustva, namreč prikrije dejstvo, da je čista geometrija izvorno nastala znotraj te iste doživljajske domene, kar pomeni, da iz nje črpa svoj pomen in veljavo. Naš vsakdanji (izkustveni) svet kljub svoji nedoločnosti ni amorfna gmota, brez vsakršne strukture in urejenosti, temveč izkazuje neko tipičnost in habitualnost (*Ibid.*: 38–39, 45–46), ki razpira »odprti horizont *predstavljivega*, čedalje dlje segajočega izboljševanja« (*Ibid.*: 39). Geometrija, ki se je izvorno razvila kot metoda za operiranje s temi izkustvenimi tipičnostmi ter je svoje opise in izračune progresivno izboljševala, doživi kvalitativni preskok z vpeljavo »mejnih oblik« (*Ibid.*: 39), tj. v praksi nikoli dosegljivih, a razumsko določljivih *idealnih limit*, h katerim naj bi gravitirale postopno izboljšane meritveno-računske tehnike.

Kar stori Galilej, je, da – *legitimni* korak – te idealne oblike vzvratno projicira na izkustveno sfero in jih nato retrogradno – *problematični* korak – okliče za tkivo stvarnosti: »Idejna obleka je to, kar omogoča, da za *pravo bit* jemljemo to, kar je *metoda*.« (*Ibid.*: 72) S tem, ko izkustvu sešije »idejno obleko« oz. »obleko [matematičnih] simbolov« (*Ibid.*: 71), Galilej zakrije oz. zamaskira življenjski (izkustveni) svet, ki znanstvenemu svetu pred- in podhodi. Kot pove Husserl v znamenitem citatu, ki ga navaja tudi Marko:

Ta resnično nazorni, resnično spoznani in spoznavni svet, v katerem se praktično odvija vse naše življenje, ostaja tak, kot je, nespremenljiv v strukturi svojega bista, v lastnem konkretnem kavzalnem stilu, pa najsi počnemo kar koli že s tehniko ali

brez nje. Ne spremeni ga potemtakem niti to, da izumimo posebno tehniko, geometrijsko in galilejevsko tehniko, ki se imenuje fizika. (*Ibid.*: 70–71)

Življenjski svet je za Husserla »pozabljeni temelj naravoslovja« (*Ibid.*: 68), je sfera izvornih oz. prvotnih evidenc (*Ibid.*: 159), tj. sfera, iz katere temeljni matematični pojmi črpajo svoj izvorni pomen in veljavo. Znanstveni svet zato po Husserlu ni objektivni (dejanski) svet, očiščen vseh subjektivnih (duševnih) primesi, temveč *idealizacija* strukture življenjskega sveta – mejni pojem, ki se izrisuje na horizontu specifičnih meritvenih-računskih praks, te pa se, kot vse prakse, odvijajo v živem jedru življenjskega sveta:

Objektivna teorija v svojem logičnem smislu [...] korenini, temelji v življenjskem svetu, v izvornih evidencah, ki mu pripadajo. Na podlagi te ukoreninjenosti se objektivna znanost stalno nanaša na svet, v katerem vselej živimo, tudi kot znanstveniki in zatorej tudi v občestvu z drugimi znanstveniki – torej na splošni življenjski svet. (*Ibid.*: 161–162)

Na primer, za fizika je to okolje, v katerem vidi svoje merilne instrumente, sliši udarjanje taktov, ocenjuje videne količine itn., okolje, za katerega ve, da se nahaja v njem skupaj z vsem svojim početjem in vsemi svojimi teoretskimi mislimi. (*Ibid.*: 151)

Husserl v svoji kritiki ne problematizira prvega (pozitivnega) koraka – prepričan je, da se je npr. na matematični fiziki osnovano naravoslovje izkazalo za izjemno učinkovito pri urejanju, napovedovanju in razlagi naravnih fenomenov (*Ibid.*: 66) –, temveč se osredotoča predvsem na drugi (negativen) korak, v katerem je, ker se je (matematična) metoda prelevila v (znanstveno) ontologijo, prišlo v ožjem smislu do razcepa med znanstvenim (matematiziranim) in življenjskim (izkustvenim) svetom, v širšem pa do razdora med znanostjo in drugimi vidiki človeške eksistence.

Merleau-Ponty: o objektivni misli in zaznavnem svetu

Merleau-Pontyjevo pojmovanje objektivne misli je v marsikaterem oziru nadgradnja Husserlovih idej o matematizaciji in pozabi življenjskega sveta; a kot bomo videli, ta nadgradnja ne pomeni zgolj zvestega nadaljevanja, temveč tudi pomemben odmik in predrugačitev.⁴ Podobno kot Husserl je tudi Merleau-Ponty mnenja, da klasična znanost ni osnovana na empiriji, temveč na specifičnem filozofskem idealu, ki določa, kaj (ne) šteje kot resnično. Natančneje: klasična znanost ne počiva na »izkustvenih danostih«, temveč so te, kadar npr.

4 Merleau-Ponty, ki je samega sebe dojemal kot nadaljevalca Husserlove tradicije, je bil eden od prvih resnih bralcev Husserlovih neobjavljenih besedil in se je dobro zavedal številnih nerazrešenih neskladij med njegovimi zgodnjimi in srednjimi (bolj logičistično in transcendentalno navdahnjenimi) ter poznimi (in zvečinoma neobjavljenimi) spisi, v katerih je začel več poudarka dajati na življenjski svet, telesnost itd. (gl. Merleau-Ponty, 2006: 373, op. 571). Merleau-Pontyjeva filozofija – vsaj ta, ki jo je razvijal v *Fenomenologiji zaznave* in sorodnih delih – je tako v nekem smislu poskus do konca premisliti nastavke, nakazane v poznem Husserlu, in sicer ob zavedanju, da s svojimi interpretacijami »rine Husserla dlje, kot bi bil ta sam pripravljen iti« (Merleau-Ponty, 1964b: 72) in da potemtakem ne gre zgolj za zvesto nadaljevanje, temveč tudi za kreativno preoblikovanje.

nastopajo v znanstvenem eksperimentu, vselej že presejane skozi sito *spoznavne norme*, ki daje primat *posebni obliki mišljenja* (»objektivni misli«) in ki kot temeljno ontološko kategorijo jemlje *predmetnost* (»objektivna bit«; Merleau-Ponty, 2006: 391). Objektivna misel tako izhaja iz vnaprejšnjega prepričanja o tem, *kakšen svet (realnost) je*, kar je glavni razlog, zakaj jo Merleau-Ponty občasno imenuje tudi »predsodek o (objektivnem) svetu« (*Ibid.*: 28–29, 30, 73, 78) oz. »predsodek o določni biti« (*Ibid.*: 72, op. 104). Za kaj gre?

»Univerzum« (*Ibid.*: 63, 91), tj. objektivni (realno obstoječi) svet, ki deluje kot norma objektivnega mišljenja in s tem klasične znanosti, sestoji iz (i) množice medsebojno ločenih in vzročno-posledično povezanih predmetov, od katerih vsak (ii) v izbranem času zaseda jasno določljiv (merljiv in izračunljiv) položaj v prostoru ter (iii) poseduje jasno določljive (merljive in izračunljive) in medsebojno neodvisne lastnosti. Iz te strnjene označbe lahko razberemo prve tri lastnosti objektivne misli (Hammond et al., 1991: 133–142; Romdenh-Romluc, 2018: 345–346):

- (a) *Atomizem*. Realnost v temelju sestoji iz medsebojno neodvisnih gradnikov, ki jih ni mogoče razčleniti (zvesti) na enostavnejše prvine.
- (b) *Določnost*. Vsak od teh gradnikov poseduje nabor jasno določljivih in medsebojno neodvisnih lastnosti, ki opredeljujejo njegovo specifično identiteto in ga razmejujejo od drugih gradnikov. Za vsak gradnik v izbranem trenutku velja, da izbrano lastnost bodisi poseduje bodisi ne poseduje in da je izbrana lastnost enoznačno določljiva.
- (c) *Zunanji odnosi*. Med gradniki so na delu eksterne relacije, kar pomeni, da je mogoče identiteto posameznih členov, ki vstopajo v vzajemne odnose, določiti neodvisno od teh odnosov samih. Pri tem osrednje mesto zasedajo *vzročno-posledični* odnosi, ki jih je mogoče prikazati kot (univerzalne) naravne zakone tipa »razmerje funkcije do spremenljivke« (Merleau-Ponty, 2006: 92); npr. plinski zakon ($PV = kT$) je zakon, ki določa funkcionalne odnose med tremi v načelu medsebojno neodvisnimi spremenljivkami: pritiskom, razsežnostjo in temperaturo (gl. Hammond et al., 1991: 137).

Vidimo torej, da v objektivni misli kot prototip gradnika realnosti šteje *geometriziran objekt*: samostojno obstoječi predmet, ki obstaja neodvisno od drugih predmetov, katerega identiteto in lastnosti je mogoče v vsakem trenutku enoznačno določiti in ki z drugimi predmeti vstopa v jasno določljive (vzročno-posledične) odnose. Toda ker fenomeni, ki jih srečujemo v izkustvenem svetu, navedenim kriterijem ne ustrezajo – in to velja *tako* za primarne *kot* sekundarne lastnosti –, je kot merilo razkoraka med realnostjo in navideznostjo vpeljana domena »subjektivnega«. S tem smo prišli do še ene lastnosti objektivne misli (Matherne, 2017: 785):

- (d) *Dualizem*. Objektivna misel je inherentno dihotomna in realnost deli na množstvo medsebojno izključujočih se parov: um/svet, misel/razsežnost, subjekt/objekt itd.

Na prvi pogled diametralno nasprotna filozofske pozicije, ki jih v svojih delih obravnava Merleau-Ponty – realizem vs. idealizem, empirizem vs. intelektualizem (1963, 2006) –, se v tej perspektivi izkažejo kot dve plati iste medalje. Čeprav zastopajo nasprotujoča si stališča glede (ne)obstoja sveta – realisti/empiristi bodo trdili, da svet obstaja po sebi, idealisti/intelektualisti pa, da je svet produkt človeške zavesti –, se v temelju strinjajo glede tega, *kakšen svet je*. Ontološki razliki podhodi *ontoaksiološka enotnost* (objektivni svet kot *ontološka norma*), ki je naznačena že pri Husserlu, a jo zares dosledno tematizira in problematizira šele Merleau-Ponty.

Kaj je torej tako problematičnega na objektivni misli? V največji meri to, da je spričo blišča praktičnih dosežkov, ki jih je porodila, postala slepa za lasten izvor, naravo in (posledično) domet (Matherne, 2017: 785). Ujeta v predstavo o lastni nepogojenosti – ahistoričnosti, akontekstualnosti itd. – se zapleta v protislovja, ki izvirajo iz njenih osnovnih predpostavk in ki jih ni mogoče razrešiti znotraj filozofskega okvira, v katerem so se porodila. Kritika objektivne misli, ki jo Merleau-Ponty razvija v svojih po vsebinski plati izjemno raznolikih delih, sledi enotni strategiji, in sicer skuša na primeru množice za človeka bistvenih pojavov – vedenje, zaznava, jezik, narava itd. – pokazati dvoje: prvič, da jih objektivna misel ni zmožna ustrezno pojasniti in da se, ko jih skuša stlačiti v svoje dihotomne kategorije, ujame v vrsto kontradikcij; drugič, da leži v jedru vseh teh protislovij slepa pega objektivne misli, namreč *domena izkustva*.

Kot sem že omenil, so Merleau-Pontyjeve raziskave zaznavnega (izkustvenega) sveta dedinje Husserlovih refleksij o življenjskem svetu (Merleau-Ponty, 2006: 373, op. 571).⁵ Tako denimo Merleau-Ponty v »Predgovoru« k *Fenomenologiji zaznave* zapiše:

Vse, kar vem o svetu, pa tudi to, kar vem zaradi znanosti, vem glede na svojo specifično perspektivo oziroma glede na svoje izkustvo o svetu, brez katerega simboli znanosti nimajo nobenega pomena. Svet znanosti je v celoti sestavljen iz doživetega sveta in če želimo strogo premisliti samo znanost ter natančno preceniti njen pomen in domet, moramo najprej prebuditi to izkustvo o svetu, katerega drugotni izraz je. (Merleau-Ponty, 2006: 10)

In nekaj vrstic dalje:

Vračanje k stvarim samim [k izkustvu] pomeni vračanje v svet pred [znanstvenim] spoznanjem, o katerem pa [znanstveno] spoznanje ves čas govori in v primerjavi s katerim je vsaka znanstvena določitev abstraktna, znakovna in odvisna, kakršna je tudi geografija v primerjavi s pokrajino, kjer smo se najprej naučili, kaj je gozd, travnik ali reka. (*Ibid.*: 11)

Kot vsaka misel se tudi objektivna izvorno ne rodi iz ničesar, temveč vznikne v nekem predmiselnem horizontu. Ta »nekaj«, v in o katerem misel misli, je zaznavni (izkustveni)

5 Kot to koncizno ubesedi Ted Toadvine: »'Zaznavni svet' [...] postane Merleau-Pontyjeva ustreznica Husserlovega *Lebenswelts* oz. 'življenjskega sveta', konkretnega sveta naših praktičnih prizadevanj« (Toadvine, 2008: 20).

svet. Pomembno pri tem je, da izkustveni svet *ni* objektivni svet: objektivne kategorije, ki so prikladne za strukturo in dinamiko *univerzuma*, se izkažejo kot neprimerne za opis strukture in dinamike (zaznavnega) *sveta*. Za boljšo ponazoritev si pogledjmo konkreten primer: vzemimo, da svoj pogled usmerim na neko skodelico čaja. Kaj se ob tem zgodi?

Prvič, izkaže se, da akt osredotočanja na nek predmet sestoji iz *dveh nerazdružljivih momentov*: skodelica stopi v ospredje, vse ostalo pa se pomakne v ozadje. Opraviti imamo torej z 'dvojnostjo-v-enosti', tj. z enovito strukturo 'lik/ozadje': vselej, kadar se mi nekaj dá kot lik, se morajo ostali segmenti vidnega polja potopiti v ozadje. Lik je konstitutiven za ozadje, ozadje za lik: drug drugega predpostavljata in se vzajemno vključujeta.

Drugič, struktura lika je drugačna od strukture ozadja. Lastnosti lika se mi dajejo kot jasno določljive – skodelica je bela, ovalna itd. –, medtem ko je struktura ozadja nejasna – barva v ozadju ni ne oranžna ne rdeča, hkrati pa zagotovo ni modra ali rumena. In ker se lik in ozadje sovključujeta, to pomeni, da je tudi določna barva lika sodoločena z nedoločnimi barvami ozadja, ali drugače: določnost neke (eksplicitne) lastnosti (npr. rdeče barve) je (so)pogojena s širšim (implicitnim) kontekstom, v katerem se razgrinja (npr. osvetlitve, barv segmentov v ozadju ipd.): če se spremeni dinamika ozadja, se bo spremenila tudi lastnost lika (in obratno).

In naposled tretjič, kaj se mi bo dalo kot ozadje in kaj kot lik, je odvisno od (telesne) drže, ki jo privzamem do sveta: vsaka sprememba v zaznavnem polju (premik pogleda s skodelice na računalniški zaslon) je pospremljena s telesnimi gibi (premik očesa, zasuk glave itd.), pri čemer ni jasno, kaj predhodi čemu: telesni gibi omogočajo postopno razvejavanje zaznavnega polja, zaznavno polje pa razpira potencialna oporišča mojim nadaljnjim gibom.

Pri tem je pomembno, da mi moje telo v opisanem aktu osredotočanja ni dano kot predmet, temveč kot polje gibalnih (z)možnosti, kot domena usvojenih in inkorporiranih vedenjskih vzorcev, ki so obenem tudi vzorci razgrinjanja zaznavnega sveta.

Na podlagi tega preprostega primera lahko izpostavimo nekaj ključnih lastnosti izkustva in si ogledamo, kako se razlikujejo od lastnosti objektivne misli (Merleau-Ponty v *Fenomenologiji zaznave* navaja številne konkretne primere – vsakdanje ter vzete iz raziskovalnih in/ali terapevtskih kontekstov –, ki te vidike prikažejo in razdelajo bistveno nadrobneje in ki jih bom zaradi prostorskih omejitev tukaj moral pustiti vnevar):

- (a) *Holizem*. Zaznavnega sveta ni mogoče razstaviti na medsebojno neodvisne gradnike z medsebojno neodvisnimi lastnostmi, temveč deluje kot enovito polje, katerega posamezni segmenti ('deli') se vedejo kot medsebojno prepleteni vektorji: sprememba v enem pomeni korelativno spremembo v vseh drugih, ključna pri teh spremembah pa je ohranitev organizacije (strukture) polja kot celote.
- (b) *Nedoločnost*. Zaznavno polje je prežeto s segmenti, ki so *v načelu* nedoločni, tj. poseduje lastnosti, za katere ne moremo enoznačno povedati, kakšne so in/ali v izbranem trenutku (ne) pripadajo nekemu segmentu. Pri tem ne gre za metodološko

ali spoznavno hibo, ki bi jo bilo mogoče odpraviti z nadaljnimi in natančnejšimi raziskavami, temveč za konstitutivni moment zaznave: »nedoločnost« je *pozitivni fenomen*, tj. ima lastno realnost in spoznavno vrednost (*Ibid.*: 30).

- (c) *Notranji odnosi*. Identiteta posameznega »dela« zaznavnega polja ni neodvisna od mreže odnosov, v katere je vpet: namesto vzročnih odnosov med diskretnimi (neodvisno obstoječimi) elementi, imamo opraviti z vsebinskimi odnosi med vzajemno vključujočimi se gradniki in njihovimi lastnostmi: »pojmem *univerzuma*, tj. dopolnjene in določene totalitete, v kateri so na delu odnosi vzajemnega določanja, presega [tj. se neupravičeno odmika od] pojma *sveta*, tj. odprtega in nedoločenega mnoštva, v katerem prevladujejo odnosi vzajemnega določanja« (*Ibid.*: 91).
- (d) *Nedualizem*. Zaznavni svet je domena, ki *preči* razlikovanja med znotraj in zunaj, subjektivno(st) in objektivno(st), um in razsežnost. Namesto razlike med epistemološkim subjektom in objektivnim svetom imamo opraviti z *vzajemno vključenostjo utelešenega subjekta in življenjskega sveta*: »moje telo je usmerjeno v svet, svet pa je oporna točka mojega telesa« (*Ibid.*: 359).

Dva klasična pristopa k zaznavi – empirizem in intelektualizem – sta v svojih razlagalnih prizadevanjih obsojena na neuspeh, saj zavoljo ujetosti v kategorije objektivnega sveta spregledata edinstveno dinamiko zaznave. Empiristični modeli izhajajo iz ideje o samostojno obstoječem objektivnem svetu in skušajo zaznavo zvesti nanj – npr. s teorijo čutnih dat, ki naj bi bile poslednji učinki dolge verige fizioloških procesov, ki jih v našem zaznavnem aparatu sprožijo od predmetov odbiti svetlobni žarki –, kar vodi v vrsto empiričnih in pojmovnih težav. Intelektualistični modeli po Merleau-Pontyju naredijo korak v pravo smer, saj poudarjajo, da je treba v spoznavno enačbo vključiti tudi spoznavajočega subjekta; a ker še vedno vztrajajo pri kategorijah objektivnega sveta, gredo pri tem predaleč in slednje preprosto prenesejo v domeno subjektivnosti: namesto samostojno obstoječega objektivnega sveta imamo zdaj opraviti z objektivni svet konstituirajočim transcendentalnim jazom.

Empiristični modeli tako vstavljajo objektivne kategorije v svet (*en soi*, na-sebi), intelektualistični modeli pa v transcendentalni jaz (*pour soi*, zase). A ker oboji ostajajo zavezani idealu objektivnosti, pristanejo pri enem od skrajnih stališč: bodisi je *zavest proizvod sveta* (empirizem), bodisi je *svet proizvod zavesti* (intelektualizem). V obeh primerih umanjka *prostor vmesnosti*, prostor, v katerem bi bilo mogoče misliti in raziskovati dialoški odnos med utelešenim subjektom in življenjskim svetom, ki se razgrinja v polju predobjektivnega.

Onstran objektivnosti: radikalna (hiper)refleksija

Vendar pa objektivna misel za Merleau-Pontyja ne izčrpa polja mišljenja, saj je po njegovem mnenju mogoča tudi vrsta refleksije – t. i. »radikalna refleksija« (2006) oz. »hiperrefleksija« (2000) –, ki je pozorna na lastno genezo in historičnost ter se zato ne zapreda

v mrežo objektivizma. Na podlagi dosedanjega prikaza in dejstva, da se Merleau-Pontyjeva *Fenomenologija zaznave* ukvarja pretežno z opisom in tematizacijo zaznavnega sveta, bi lahko dobili občutek, da med izkustvom in mislijo zeva nepremostljivi prepad ter da nas fenomenologija zato peha v domeno iracionalnega. Merleau-Ponty se od takšne interpretacije odločno distancira:

Morda bi nam dejali, da protislovje ne more biti središče filozofije in da vsi naši opisi [izkustvenega polja ...] sploh nič ne pomenijo. Ta ugovor bi sprejeli, če bi pod imenom fenomen ali fenomenalno polje iskali le sloj predlogičnih ali čudežnih izkustev. Tedaj bi namreč morali izbirati: ali naj verjamemo opisom in ne razmišljamo ali pa naj se zavedamo, o čem govorimo, ter se odrečemo opisom. Ti opisi nas morajo voditi do definicije tistega razumevanja in tiste refleksije, ki sta mnogo korenitejša od objektivnega mišljenja. [...] Vrniti se moramo h *cogitu*, da bi v njem našli *Logos*, izvirnejši od *Logosa* objektivnega mišljenja, ki bi slednjega v relativnem smislu opravičil in ga obenem postavil na svoje mesto. (2006: 373–374)

Vrnitev k domeni predobjektivnega ne pomeni negacije objektivnega, temveč zgolj problematiziranje njegove absolutizacije. Gre za prvi korak pri poskusu vzpostavitve *celovitejšega Logosa*, v sklopu katerega bi bilo mogoče domeni realnosti in vednosti razširiti na področja, ki so bila v klasični filozofiji in znanosti prezrta:

Od logika ne zahtevamo, da preuči izkustva, ki so za um nesmiselna ali napačna, temveč želimo meje tega, kar ima za nas smisel, zgolj pomakniti nazaj in ozko področje tematskega [pojmovnega] smisla premakniti v področje netematskega [implicitnega] smisla, ki prvo zajema. (*Ibid.*: 287)

Merleau-Ponty zato v svojih poznejših spisih jasno naznani, da je *Fenomenologija zaznave* zgolj »preliminarna študija«, ki jo je treba nadgraditi z izčrpejšo proučitvijo »organske vezi med zaznavo in mislijo«, ki bi nam pokazala, kako zaznava »kliče k sebi delo vednosti« (1964c: 20, 25) ter »kako [...] misel prevzame in preseže domeno zaznave, ki nas je izvorno vpeljala v polje resnice« (1964a: 3). Žal so nam zaradi Merleau-Pontyjeve prezgodnje smrti dela, v katerih je skušal svoj začetni projekt nadgraditi z nadaljnjimi koraki, dostopna le v fragmentarni obliki, zato zahteva rekonstrukcija nekaj interpretativno-hermenevtičnega napora.

Prva stvar, ki bi jo veljalo izpostaviti, je, da je za Merleau-Pontyja objektivna misel sicer zmotna, vendar pa gre pri tem za *motivirano* zmoto: »Znanost in filozofija sta se skozi stoletja opirali na izvorno vero v zaznavo. Zaznava razgrne stvari. To pomeni, da je usmerjena k *resnici na sebi* kot k svojemu cilju, v katerem najde upravičenje vseh [parcialnih] pojavov.« (2006: 74) Ko se moj pogled usidra v nekem predmetu, ta deluje kot končni smoter vseh vmesnih doživljajskih faz – pol- ali nejasnih izkustev –, prek katerih pridem do končne konstitucije predmeta: »[B]istvo [zaznavne] zavesti je, da pozablja lastne fenomene in tako omogoča konstitucijo 'stvari'.« (*Ibid.*: 78) Toda pri tem

spregledamo, da je v zaznavi nekega predmeta poleg specifičnega lika implicitno sopri-sotno tudi ozadje vseh možnih partikularnih perspektiv, ki bi jih lahko z drugih zornih kotov in ob drugih časih privzeli mi in drugi gledalci, te implicitno sodane perspektive pa, kot smo omenili zgoraj, sovpadajo z našimi implicitnimi telesnimi zmožnostmi. Zaznava pretendira po predmetnosti ('resnici na sebi'), ki pa v izkustvu nikoli ne nastopa kot neposredna danost – vsi vidiki (profili) predmeta nam ne morejo biti nikoli (so)dani hkrati –, temveč kot *zaznavna norma*, ki odraža *stopnjo sinhronizacije telesnega subjekta in njegovega življenjskega sveta*. Ali drugače: naša zaznava je v svoji srži normativna, saj stremlje k optimalni jasnosti in razločljivosti videnega, k privzemu »optimalne [telesne] razdalje« (*Ibid.*: 313), ki mi omogoča imeti nad videno stvarjo *maksimalen oprijem*.

Tako se izkaže, da je objektivna misel, ki se silno rada postavlja s kritičnostjo do naivne zaznave, v resnici tudi sama naivna, saj (nereflektirani) zaznavi 'verjame na besedo', kar pomeni, da *začne s predmetnostjo* in s tem na začetek postavlja to, kar je dejansko *končni produkt* (*Ibid.*: 29). Ali drugače: ujeta v *dosežke zaznave* objektivna misel spregleda *procese*, ki vodijo do njih, in skuša slednje rekonstruirati iz prvih: »[K]er se zaznava v svojem vitalnem obsegu in pred vsakim teoretičnim mišljenjem daje kot zaznava biti [predmetnosti], je refleksija zaključila, da se ji ni treba ukvarjati z genealogijo biti« (*Ibid.*: 74). Na idealu objektivnosti osnovana klasična znanost je z matematizacijo izkustvenih predmetov *potencirala* splošno tendenco zaznave (naperjenost k predmetnosti kot z-vseh-zornih-kotov-preverljivosti), a je s tem, ko je predmete izpela iz dinamičnega izkustvenega polja in jih prestavila v geometrični prostor, hkrati privedla tudi do »strditve« oz. »zamrznitve biti« (*Ibid.*: 77, 74) ter tako *zakrila* lasten izvor: »[T]radicionalna znanost [je] zaznava, ki pozablja na svoj izvor in se ima za zaključeno.« (*Ibid.*: 77)

Toda mar nismo s tem ponovno pristali pri stališču, ki med zaznavo in mišljenje vstavlja nepremostljivi prepad? Na tej točki bo koristno, če za trenutek kritično soperstavimo Husserlovo in Merleau-Pontyjevo pojmovanje izkustvenega sveta. Čeprav sta si namreč avtorja tozadevno blizu, nadrobnejša analiza pokaže, da se v nekaterih točkah pomembno razhajata – in ena taka točka je ravno vprašanje (ne)možnosti vzajemnega odnosa med izkustvom in idealizacijo.

Kot izpostavlja vrsta avtorjev, je Husserlov prikaz življenjskega sveta dvoumen in niha med *relativistično-pluralističnim*, po katerem življenjski svet označuje množstvo družbeno, jezikovno in zgodovinsko pogojenih svetov, v katere smo pripuščeni ('vrženi') kot pripadniki specifičnih kultur; in *univerzalno-singularističnim*, po katerem se življenjski svet nanaša na primordialno izkustveno sfero, ki ni nikoli podvržena družbenim, jezikovnim in zgodovinskim vplivom (Dorfman, 2009; glej tudi Carr, 1970). Kljub tej interpretativni dvoumnosti pa daje Husserl primat univerzalno-singularistični konceptiji (vprašanje, ali je pri tem argumentativno konsistenten, puščam tukaj ob strani): »Zadrega pa hitro izgine, če se spomnimo, da ima ta življenjski svet v vseh svojih relativnostih vendarle svojo *splošno strukturo*.« (2005: 173) Po Husserlu je tako *Lebenswelt* v zadnji

instanci »večna, univerzalna in ahistorična struktura«, ki se nahaja v srčiki »objektivizma, vendar ta nanj ne more vzvratno učinkovati« (Dorfman, 2009: 295).

Pri Merleau-Pontyju pa je odnos med izkustvom in mislijo bistveno kompleksnejši. Kot na številnih drugih mestih, skuša biti Merleau-Ponty tudi tukaj bolj husserljanski od Husserla samega, kar pomeni, da razvija stališče, za katerega meni, da bi pri njem, če bi sledil svojim izvornim zastavitvam, pristal tudi oče fenomenologije.⁶ Pri osvetlitvi omenjenega dvostranskega odnosa med izkustvom in mislijo si tako pomaga s Husserlovim konceptom »utemeljevanja« (*Fundierung*), ki ga označi takole:

[...] utemeljujoče [...] je primarno zato, ker se utemeljeno kaže kot določitev ali ekspliciranje utemeljujočega, kar utemeljenemu onemogoča, da bi ga utemeljujoče kadarkoli [v celoti] povzelo; hkrati pa utemeljujoče ni primarno v empirističnem smislu, kakor tudi utemeljeno ni zgolj izpeljano iz utemeljujočega, saj se slednje izraža skozi utemeljeno [...]. (Merleau-Ponty, 2006: 401)

Poskusimo to zagonetno opredelitev nekoliko prizemljiti. Prvič, vidimo, da je odnos utemeljevanja *dvosmeren*, saj se v njem oba člena – utemeljujoče (to, kar utemeljuje) in utemeljeno (to, kar je utemeljeno) – medsebojno pogojujeta. Drugič, utemeljeno je pogojeno z utemeljujočim toliko, kolikor je njegova naloga, da *določa oz. eksplicira* utemeljujoče; in obratno: utemeljujoče je pogojeno z utemeljenim toliko, kolikor se *izraža oz. udejvanja* zgolj v utemeljenem in po njem. Tretjič, Merleau-Ponty navede *vrsto pojavov*, pri katerih velja, da moramo, če naj jih pravilno razumemo, izhajati iz opisanega dvostranskega odnosa med utemeljujočim in utemeljenim: čas in večnost, dejstvo in razlog, nereflektirano in reflektirano ter naposled – *zaznava in misel* (*Ibid.*). Če strnemo: v skladu z dvosmernim procesom *Fundierung* zaznava po (1) eni strani teži k temu, da bi bila izražena v misli; misel pa (2) po drugi strani določa oz. eksplicira, kar je implicitno dano v zaznavi.

Neobjektivna misel: dialog med zaznavo in mišljenjem

Začnimo z drugim delom in pogledjmo, kaj (ad 2) pomeni, da *misel določa (eksplicira) zaznavo*? Merleau-Ponty na nekem mestu zapiše:

Znanje [...] zaznavno življenje ohranja in nadaljuje, a ga obenem tudi preobraža. Znanje [...] naše utelešenosti ne zavira, temveč jo sublimira. Umu svojstvena dejavnost je v gibanju, ki ponovno zajame naš utelešeni obstoj in ga uporabi, da bi z njim simboliziralo in ne zgolj sobivalo. (1964a: 7)

Mišljenje je torej uporaba telesnih zmožnosti za izdelovanje in uporabo *simbolov*, ki zaznavo s tem, ko jo določijo oz. eksplicirajo, sicer »preobrazijo«, a jo obenem tudi »ohranjajo«, »nadaljujejo« in »sublimirajo«. Toda kako je to mogoče? Mar ni mišljenje, ki

6 Gl. tudi op. 5.

stremi k določnosti in splošnosti, že po definiciji nasprotno zaznavi, ki jo opredeljujeta nedoločnost in posamičnost?

Ta pomislek bi pil vodo, če bi bila zaznava *v celoti* nedoločna in nesplošna, kar pa ne drži. Poglejmo si najprej vprašanje (ne)določnosti. Kot smo videli v prejšnjih dveh razdelkih, je za zaznavo značilno, da teži k predmetnosti, tj. da v njej nastopajo tako določni kot nedoločni segmenti. Merleau-Ponty denimo zapiše, da je »fenomen nedoločnosti« v svoji srži dinamičen in da sestoji »iz sil, ki prežemajo prizor, iščejo ravnovesje in ga peljejo v smeri popolne določnosti« (Merleau-Ponty, 2006: 71). Zaznava je, kot smo povedali, normativna in teži k optimalni določnosti. Vendar pa so zaradi polj nedoločnosti, ki so strukturni deli živete zaznave, tj. zaznave, vpete v praktično udejstvovanje v svetu, možnosti za eksplikacijo v zaznavnem polju omejene. Ali kot to ubesedi Samantha Matherne:

Merleau-Ponty meni, da je za zaznavo, ki sicer vključuje nedoločnost, značilna tudi težnja k določnosti. To za njegovo razumevanje mišljenja nadalje pomeni, da samo zato, ker mišljenje naredi zaznavo določno, iz tega še ne sledi, da jo falsificira, temveč da se – nasprotno – naveže na tendenco, ki je prisotna v zaznavi sami. (2017: 786)

Enako velja tudi za vprašanje (ne)splošnosti. Čeprav zaznava vsebuje partikularnosti, je te ne izčrpajo, saj v njej najdemo tudi za zaznavo specifične splošnosti. Na predobjektivni ravni – na ravni izkustva, *kot ga živimo*, tj. preden privzamemo teoretsko (spoznavno) držo – imajo zaznane stvari specifičen *stil oz. fiziognomijo*, dajejo se nam kot *gestalti*, vsebinske celote, ki predhodijo miselni eksplikaciji in nagovarjajo naše telesno-gibalne, afektivne in motivacijske zmožnosti. Merleau-Ponty denimo na vrsti konkretnih primerov pokaže, kako se mi v izkustvenem polju različni fenomeni – npr. stvari, kakovosti, gibanje itd. – dajejo kot vozlišča nagovorov, privlakov, odbojev itd., še preden postanejo liki in s tem potencialni predmeti mišljenja. Pri proučevanju odnosa med zaznavo in mislijo moramo zato upoštevati, »po kakšnem čudežu se lahko naravni občosti mojega telesa in sveta pridruži ustvarjena občost – kultura ali spoznanje –, ki prvo občost povzame in jo predela« (2000: 134). Znova, pri vzpostavitvi vednosti ne gre za to, da bi splošne miselne kategorije *popačile* zaznavne posamičnosti, temveč da »povzamejo« in »predelajo« splošnosti (v razdelku o Husserlu omenjene »tipičnosti«), ki se razgrinjajo v izkustvenem polju (za natančnejši prikaz glej Matherne, 2017: 787–789).

Po tej krajši zastranitvi se lahko vrnemo k navedku, s katerim smo otvorili razdelek, in si odnos med zaznavo in mislijo ogledamo v nekoliko splošnejši luči. Rekli smo, da po Merleau-Pontyju miselni simboli zaznavne strukture po eni strani ohranijo, po drugi pa jih preobrazijo. Z *obranitvijo* Merleau-Ponty prvenstveno meri na *obranitev pomena*: miselni simboli namreč privedejo do »transmutacije smisla [*sens*] v pomen [*signification*]« (1973: 48), tj. do prenosa *implicitnega in nedoločnega* v *eksplicitni in določni* pomen. To, kar se nam na zaznavni ravni daje kot nedoločen gestalt, postane prek simbolizacije določen predmet:

[R]azlika med gestaltom kroga in pomenom »krog« je v tem, da nam prepoznavanje slednjega omogoča razum, ki ga vzpostavi kot področje od središča enako oddaljenih točk, prepoznavanje prvega pa subjekt, ki pozna svoj svet ter je gestalt kroga sposoben dojeti kot modulacijo tega sveta, kot krožno fiziognomijo. (Merleau-Ponty, 2006: 435)

Pri tem pa je pomembno upoštevati, da

ne glede na to, kako daleč gremo s formalizacijo, njen pomen ostaja v oklepaju ter dejansko ne pomeni ničesar in nima nobene resničnosti, če njenih nadstruktur ne navežemo na vidne predmete. Nekaj bo imelo pomen [...] samo v primeru, če se njegove konstrukcije nanašajo na zaznano kot vir njegovega pomena. (Merleau-Ponty, 1973: 106)

Poglejmo, kako naj bi se miselne »nadstrukture« nanašale na izkustvene »podstrukture« na dveh konkretnih primerih. Prvi primer je primer geometrične konstrukcije trikotnika (gl. Matherne, 2017: 790–791; Rouse, 2005: 278–279), s katerim želi Merleau-Ponty pokazati, da je v izkustveno sfero vpeta celo matematična misel, ki je, kot smo videli pri Husserlu, z vzpostavitvijo klasične znanosti postala merilo realnosti:

Če si predstavljamo trikotnik, trirazsežnostni prostor, ki naj bi mu trikotnik pripadal, podaljšanje ene izmed njegovih stranic in vzporednico, ki jo lahko povlečemo skozi oglišče na nasprotni strani, potem vidimo, da ta premica s preostalima dvema stranicama tvori vsoto kotov, ki je enaka vsoti kotov v trikotniku oz. vsoti dveh pravokotnih kotov. (Merleau-Ponty, 2006: 391–392)

Merleau-Ponty poudarja, da pri še tako preprostih geometričnih dokazih ne moremo postopati izključno analitično, temveč si moramo pomagati s *konstrukcijami*. Prikazani teorem – da premica, ki poteka skozi eno od oglišč trikotnika in je vzporedna premici, ki teče skozi nasprotno stranico, tvori z ogliščem, ki ga seka, tri kote, katerih vsota je enaka vsoti notranjih kotov trikotnika, tj. 180 stopinj – ni analitično vsebovan v definiciji trikotnika, temveč do njega dospemo s konstruktivnim aktom (*Ibid.*: 392). Ta akt pa ni vezan na »formalno bistvo« trikotnika – »nemogoče je podati logično definicijo trikotnika, ki bi bila povsem enakovredna vidni podobi lika« –, temveč na njegovo »konkretno bistvo«, torej »njegovo fiziognomijo, konkretno razporeditev njegovih črt, njegov gestalt« (*Ibid.*: 393).

Konstrukcija *eksplicitna* specifičen nabor *implicitnih* možnosti, ki so zajete v »konkretnem bistvu« trikotnika, tj. praktičnem pomenu, ki ga ima trikotni gestalt za moje gibalne možnosti: »Konstrukcija izpostavi možnosti trikotnika, ki ga ne obravnavamo glede na njegovo definicijo ali kot idejo, ampak glede na njegovo konfiguracijo in kot izhodišče mojih premikov.« (*Ibid.*) Kaj zamejuje polje smisla, v katerem se gibljemo znotraj svojega dokaza? Zakaj je relevantna ravno *ta* premica in ne številne druge, ki bi jih lahko povlekli skozi nasprotno oglišče?

Zato, ker moja zaznava trikotnika ni bila nikoli zakoličena in mrtva: risba trikotnika na papirju je bila zgolj njegov ovoj, ki je bil preprežen s številnimi silnicami in je porajal vrsto nezačrtanih in možnih smeri. Ker je bil trikotnik vključen v oprijem, ki ga imam nad svetom, je pokal po šivih od neskončnih možnosti, pri čemer je bila dejansko narisana konstrukcija le ena izmed mnogih. Dokazno vrednost je imela, ker sem ji omogočil vznikniti iz gibalne formule trikotnika. (*Ibid.*: 394)⁷

Da je nekaj podobnega na delu tudi pri teoretskih konstruktih znanosti (npr. matematični fiziki), je razvidno iz drugega primera, namreč Galilejevega zakona prostega pada (glej Matherne, 2017: 792). Zakon prostega pada pravi, da se vsa padajoča telesa gibljejo z enakim pospeškom in da je pri tem razdalja padca premosorazmerna s kvadratom preteklega časa. Merleau-Ponty dokazuje, da pomen tega zakona »postane razviden zgolj na podlagi konkretnih oblik, ki jih povezuje«, torej na podlagi padanja kamna in peresa, ki smo ju vrgli z nagnjenega stolpa v Pisi (1973: 105). Povedano drugače: pomen zakona je »vpisan« – »inskribirano« – v konkretne zaznavne geste, pri čemer je ubeseditev zakona simbolična formulacija tega v izkustvenih strukturah vpisanega smisla (*Ibid.*). Tudi tukaj pa velja, da »zajetje konkretnega bistva« pojava, ki ga skuša pojasniti fizikalna teorija, ni »skupek objektivnih 'karakteristik', ampak formula [telesne] naravnosti, določena modaliteta oprijema, ki ga imam nad svetom – ali na kratko: struktura« (Merleau-Ponty, 2006: 394).

Toliko torej o tem, v kakšnem smislu miselni simboli zaznavne strukture *obranijo*, zdaj si pa pogledjmo, v kakšnem smislu jih *preobrazijo*. Merleau-Ponty pove, da pri procesu opomenjanja – tj. eksplikacije smisla – »instrumentalni in latentni smisel [*sense*] najde simbol, ki ga bo osvobodil, ga naredil obvladljivega [...] in dostopnega za druge« (1973: 58). Simbolizacija pomaga eksplicirati (artikulirati) implicitne pomene, tj. omogoči tematizacijo in artikulacijo smisla, ki je bil pred tem zgolj del našega (živetega) zaznavnega polja. Povedano drugače: simbolno vedenje je posebna oblika vedénja, ki nam omogoča posamezna vozlišča smisla izpeti iz izkustvenega konteksta, v katerem se nam dajejo, ter jih narediti intersubjektivno in operativno razpoložljiva v drugih kontekstih. S tem pride do vzpostavitve novih zaznavnih norm in razprtja novih domen predmetnosti, ki so bile doslej v zaznavi nakazane le implicitno in ki omogočajo nove oblike sinhronizacije utelešenega subjekta z njegovim življenjskim svetom in drugimi utelešenimi subjekti.

Vsaka nova oblika sinhronizacije potemtakem privede do prestrukturiranja zaznavnega polja: usvojeni simboli (usvojeni vzorci simbolnega vedénja) se sčasoma v našem izkustvenem polju sedimentirajo – postanejo integrirani v našo telesno shemo in s tem

7 Primerjaj: »Če bo izhajal iz drže, značilne za objektivno misel, bo geometer samega sebe dojemal kot povsem določeni subjekt, ki odkriva povsem določene lastnosti povsem določene ideje trikotnika. Če pa privzame nekoliko bolj fenomenološko držo, podobno Merleau-Pontyjevi, bo spoznal, da se resnice, ki jih odkriva kot utelešeni subjekt, v zadnji instanci nanašajo na manj določen, implicitni smisel trikotnikove fiziognomije.« (Matherne, 2017: 791)

del naše implicitne pomenske mreže –, obenem pa kličejo k novim določitvam in novim preobrazbam. Simbolne mreže (npr. znanstvene teorije, paradigme itd.) so – kot zaznava – vselej vpete v širši kontekst izkustvene časovnosti: nastale so na podlagi implicitnih možnosti, ki so se razpirale na horizontu pred njimi uveljavljenih simbolnih mrež, obenem pa tudi same razprejo nove horizonte morebitnih nadaljnjih sinhronizacij. Misel nam omogoča razpiranje in hkratno preseganje teh novih vozlišč pomenov, izdelavo in rušenje simbolnih mrež, in sicer v skladu z vedènjsko obrobjenimi možnostmi, ki se razpirajo na njihovih horizontih.

To pa nam omogoči tudi nekoliko bolje razumeti, zakaj (ad 1) naj bi *zaznava težila k misli*, tj. v kakšnem smislu se lahko zaznano izrazi samo v misli in po njej. Ko se gibljemo v domeni zaznave, smo vpeti v tok ubranega dialoga med telesnostjo in uveljavljenimi (sedimentiranimi) pomeni; zaznavne pomene *živimo*, a zanje *ne vemo*. Misel je drugo ime za telesno držo, ki nam omogoča delni odmik od toka, v katerega smo vpeti, in eksplikacijo tega, kar se v njem implicitno daje. Povedano drugače: utečeni (sedimentirani) smisli, v katerih se gibljemo, so obdani s polji možnih prestrukturiranj, tj. alternativnih oblik ubranosti med utelešenim subjektom in življenjskim svetom. Misel nam omogoča začasno *izpenjanje* iz toka utečenega dvogovora in *osvobajanje* teh alternativnih konfiguracij iz razvejane in gosto preprežene mreže implicitnih pomenov: »[N]aše bivanje v svetu je preveč tesno povezano s svetom, da bi se lahko v trenutku vrženosti vanj spoznalo kot táko, zato potrebuje polje idealnosti, da bi lahko spoznalo in nadvladalo svojo dejstvenost« (Merleau-Ponty, 2006: 16).

Napetosti v izkustvenem polju zato vselej težijo k novim ravnovesjem, ki jih je, ker so nedoločena, mogoče razrešiti na različne, a ne poljubne načine. Misel, kot rečeno, označuje zmožnost izstopa iz zlepljenosti s sedimentiranimi pomeni in vzpostavitev novih (ponujenih, a ne zakoličenih) ravnovesij, ki se nato prek vpetosti v specifično simbolno mrežo začasno zakoličijo:

Ko preidemo z ravni dogodkov na raven izrazov [...], postanejo iste okoliščine, ki smo jim bili prej prepuščeni, pomenski sistem. Izvotljene, obdelane od znotraj in naposled osvobojene teže, s katero pritiskajo na nas, kar jih dela boleče ali ogrožajoče, postanejo prosojne, celo presvetljene, zaradi česar postanejo zmožne pojasniti ne le tiste vidike sveta, ki so jim podobni, temveč tudi številne druge. (Merleau-Ponty, 1964d: 64)

Misel predoči možno in ga prek simbolnega zakoličenja osvobodi v aktualno, pri čemer se razgrnejo nadaljnje možnosti itd. Ta začasno zakoličena struktura se nato sedimentira – postane del kolektivno privzetih zaznavnih struktur – ter kliče k novim predočitvam in zakoličenjem, kar je, kot smo videli na koncu prejšnjega razdelka, temeljna dinamika dvosmernega procesa *Fundierung*:

Glavni učinek vsake ideacije, ki nosi datum nastanka in podpis njenega avtorja, je, da naredi vsako dobesedno ponovitev odvečno, da kulturo lansira v prihodnost, da

doseže pozabo [...] In obratno: za vsako idealno celoto je bistveno, da se rodi – ponuja se nam na ozadju lastne zgodovinskosti. (Merleau-Ponty, 2002: 6)

Bistveno pri tem je, da izkustvo *ni*, kot se nemara zdi iz nekaterih Husserlovih ubesediti, *adamična domena neomadeževanih izkustvenih pomenskih celot*, nekaj, kar bi se skrivalo pod 'plastmi' teoretizacije in abstrakcije, temveč gre za zgoraj opisano *dinamično, dialektično strukturo*, v kateri vsako razkritje (jasnost, vidnost) sovpaše z zakritjem (nejasnostjo, nevidnostjo), ki kliče k novemu odkritju itd. Misel in zaznava gresta vsaksebi, če naša refleksija, kot se to zgodi v objektivni misli, upošteva le 'razkrito' ter pri tem pozabi, da je slednje vselej vpeto v širši horizont 'skritega' in da je prežeto z 'virtualnostjo', ki razkritemu omogoča biti, kar je, in ki je obarvano z naplavinami preteklosti ter vabi k novim preobrazbam v prihodnosti.

Za konec: neobjektivna znanost?

Kaj lahko torej za zaključek povemo o odnosu med znanostjo in izkustvom? Vrnimo se k razmislekom, načetim na začetku članka. Prvič, z Merleau-Pontyjem vztrajamo, da znanost *je in bo ostala* naivna, dokler se bo nereflektirano oklepala ideala objektivne misli, dokler se bo v imenu dozdevnega obskurantizma 'filozofiranja' upirala resni refleksiji lastnega izvora, narave in delovanja, hkrati pa bo kot bistvo znanstvenosti izpostavljala nekaj, kar je pravzaprav *filozofski ideal* – ideal, ki se je razvil v specifičnem kulturnozgodovinskem miljeju, ki je prežet s specifičnimi (spoznavnimi, estetskimi itd.) vrednotami in ki je osnovan na specifičnih, vse prej kot neproblematičnih predpostavkah. Pri tem pa velja podčrtati očitno: tērmin 'naivno' *ni* mišljen v vrednostno slabšalnem pomenu, temveč se navezuje izključno na nepripravljenost zavzetja refleksivne drže do lastnih spoznavnih praks in njihovih rezultatov.

Drugič, premiki, ki so se v zadnjem desetletju zvrstili v znanosti sami, nazorno pričajo, da je do razpok v idealu objektivne misli prišlo tako rekoč 'od znotraj', tj. prek naravnega razvoja znanstvenih teorij samih. Če si jih ogledamo skozi prizmo merleau-pontyjevske fenomenologije, teorija relativnosti, kvantna mehanika, teorija dinamičnih (nelinearnih) sistemov itd. *niso* pokazatelj tega, da znanost postaja vse bolj *odmaknjena* od izkustva, temveč prej obratno – da se vanjo *ponovno vrača dinamika izkustvenega sveta*, ki je ni mogoče v zadostni meri zajeti s kategorijami objektivne misli:

Dvounmnost prostora in časa na ravni zaznavne zavesti nas spomni na pojme, s katerimi sodobna fizika gre onstran abstraktne preprostosti klasičnega časa in prostora. [...] Ponovno vstavljanje najbolj nepričakovanih zaznavnih struktur v sodobno znanost ne priča o tem, da so življenjske ali duševne oblike [gestalti] že del fizikalnega sveta na sebi, temveč da naturalistični univerzum nikoli ni bil zmožen postati zaprt sam vase in da zaznava ni naravni dogodek. (Merleau-Ponty, 1963: 144–145)

Tretjič, znanost ni in ne rabi ostati zavezana objektivni misli. Da je res tako, je razvidno iz znanstvenih usmeritev, ki so v spoznavno enačbo vključile dialektiko med spoznavajočim in spoznanim, ne da bi se zato odrekle pretenzijam po znanstvenosti (npr. kibernetika (zlasti drugega reda), utelešena kognicija, nevrofenomenologija, nekatere smeri v kvantni mehaniki itd.). Pomislek, da bi pripoznanje (so)določenosti znanstvene dejavnosti in regij predmetnosti privedlo do subjektivizacije oz. relativizacije znanstvenih spoznanj, je neosnovan, saj se pristop, ki ga razvija Merleau-Ponty, skuša ogniti tako ekstremu subjektivizma kot ekstremu objektivizma. Kot smo videli, to počne tako, da skuša z razpiranjem domene predobjektivnega, dinamičnega in telesnega pomagati preseči enega od bolj strupenih sadov objektivne misli, namreč dvojico subjekt(ivno)-objekt(ivno). Bistveno pri tem je, da je takšno preseganje filozofskih dihotomij *v interesu znanosti*, vsaj kolikor ta želi kadar koli smiselno in koherentno spregovoriti o *vseh* izkustvenih domenah, torej tudi tistih, ki so v objektivni misli popačene in/ali načelno izključene iz obravnave. Pri tem ne gre za to, da bi se, kot se včasih predpostavlja v fenomenološki literaturi, morali dokopati do domene »čistega izkustva«, ki znanosti pred- in podhodi in ki jo ta zakriva in izkrivlja, temveč prej za to, da se znanost kot (praktično in teoretsko) dejavnost vpne v širšo dinamiko človeške eksistence, v kateri ji je kot varuhinji sistematičnega, rigoroznega znanja poverjena osrednja vloga. Na tem mestu velja zato znova podčrtati *vzajemnost* odnosa med zaznavo in (tudi znanstveno) mislijo, ki smo ga skušali zajeti s konceptom *Fundierung*:

Ne gre za to, da bi zaznave interpretirali na podlagi konceptov in teorij. Svet za nas se začne na skrajni meji naših teorij, zato interpretacija ni potrebna. To je merleau-pontyjevska različica domnevne obloženosti zaznave s teorijo. Znanstveni pojmi in teorije so inkorporirani v našo telesno [shemo], v tisti smisel naših zmognosti in veščin, prek katerih raziskujemo in razpiramo svet. Znanost tako neprenehoma preoblikuje svet, v katerem bivamo. (Rouse, 2005: 285–286)

Znanost ni le zunanja preobleka izkustvenega sveta, temveč kot za človeka bistvena eksistencialna dejavnost vanj vseskozi posega in ga preobraža. Kar dela sodobno znanost za gojišče vrtoglavo spekulativnih teorij, sta pozaba ali trivializiranje te eksistencialne umeščenosti in želja po ohranitvi ideala objektivnosti za vsako ceno. To po eni strani vodi v množenje *ad hoc* in pogosto nedokazljivih hipotez, ki skušajo vse 'anomalne' fenomene – fenomene, ki kršijo načela objektivne misli (pomislimo na paradoks delec-valovanje v kvantni mehaniki) – na vse kriplje priličiti objektivnim kategorijam. Po drugi strani pa je (očitno in pogosto slabo) filozofiranje, ki se izvaja pod pregrinjalom znanosti, pogosto prikazano zgolj kot nadaljevanje znanstvenega dela, kar morebitne ugovore, ki se porodijo *izven* znanstvene domene, diskreditira kot 'filozofske' (tj. *neznanstvene*) in posledično *a priori* *nevredne resne obravnave*. Fenomenološka kritika znanosti je v svoji srži upor zoper prikazano epistemsko licemerstvo, pri čemer, kot smo videli, ni toliko usmerjena proti znanosti kot taki, temveč njeni objektivistični različici. Naj torej na podlagi pravkar povedanega in v duhu uvodoma izpostavljene dialoškosti svoj prispevek zaključim z

vabilom k nadaljnjemu skupnemu razmisleku: je mogoče na pogorišču objektivne misli zgraditi neobjektivno znanost ter kakšna bi bila njena praktična in teoretska podoba?

Literatura

- Carr, D. (1970). »Husserl's problematic concept of the life-world«. *American Philosophical Quarterly*, 7 (4), str. 331–339.
- Dorfman, E. (2009). »History of the lifeworld: From Husserl to Merleau-Ponty«. *Philosophy Today*, 53, str. 294–303.
- Fodor, J. (1981). *Representations: Philosophical essays on the foundations of cognitive science*. Cambridge: The MIT Press.
- Galilei, G. (2008). *The essential Galileo*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hammond, M., Howarth, J. in Keat, R. (1991). *Understanding phenomenology*. Oxford in Cambridge: Blackwell.
- Hawking, S. in Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design*. Bantam.
- Heidegger, M. (2017). *Kaj se pravi misliti?* Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Horgan, J. (2015). *The end of science: Facing the limits of knowledge in the twilight of the scientific age*. New York: Basic Books.
- Husserl, E. (1991). *Filozofija kot stroga znanost*. Ljubljana: Fenomenološko društvo.
- Husserl, E. (2005). *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija: uvod v fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Matherne, S. (2017). »Merleau-Ponty on abstract thought in mathematics and natural science«. *European Journal of Philosophy*, 26 (3), str. 780–797.
- Merleau-Ponty, M. (1963). *The Structure of Behavior*. London, UK: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). »An unpublished text by Merleau-Ponty«. V *Primacy of Perception*, Evanston: Northwestern University Press, str. 3–11.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). »Phenomenology and the sciences of man«. V *Primacy of Perception*, Evanston: Northwestern University Press, str. 43–95.
- Merleau-Ponty, M. (1964c). »The Primacy of perception«. V *Primacy of perception*, Evanston: Northwestern University Press, str. 12–42.
- Merleau-Ponty, M. (1964d). »Indirect Language and the Voices of Silence«. V *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, str. 39–83.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *The prose of the world*. Evanston: Northern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Vidno in nevidno*. Ljubljana: Nova revija.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Husserl at the limits of phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Nature*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *World of Perception*. London in New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Romdenh-Romluc, K. (2018). »Science in Merleau-Ponty's phenomenology«. V Zahavi, D. (ur.), *The Oxford handbook of the history of phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, str. 340–359.

- Rouse, J. (2005). »Merleau-Ponty's Existential Conception of Science«. V Carman, T. in Hansen, M. B. N., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 265–290.
- Toadvine, T. (2008). »Phenomenology and hyper-reflection«. V Diprose, R. in Reynolds, J., *Merleau-Ponty: Key concepts*, London in New York: Routledge.
- Uršič, M. (2004). »Je vsaj še dia-logos skupen?«. *Nova revija*, 22 (263–264), str. 262–266.
- Uršič, M. (2010). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Weinberg, S. (1996). *Sanje o končni teoriji: na poti k osnovnim naravnim zakonitostim*. Nova Gorica: Flamingo.

Uršičeva recepcija Cassirerjeve filozofije simbolnih form

Borut Ošljaj

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

V študiji *Uršičeva recepcija Cassirerjeve filozofije simbolnih form* bom po uvodu v problematiko najprej na kratko povzel nekaj bistvenih elementov filozofije simbolnih form (*FSF*), njene osnovne pojme, teme in značilnosti. V osrednjem delu bom strnjeno in polemično predstavil nekatere probleme Uršičeve recepcije *FSF* ter slednjič pokazal/nakazal, zakaj v nekaterih bistvenih podrobnostih drugačno razumevanje Cassirerjeve teorije, kot je Uršičeva, govori v prid prav njegovemu polimorfneemu ustvarjalnemu opusu in mu hkrati dobavlja konceptualna orodja za enovitejše razumevanje njegove lastne ustvarjalno-spoznavne raznovrstnosti. Zaključil bom z domnevo, da med Uršičem in Cassirerjem kot skriti vezni člen stoji Platon.

Ključne besede: Uršič, Cassirer, simbolne forme, življenje, duh

Uršič's Reception of Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms – Abstract

Following an introduction into the problem, I briefly summarize some of the essential elements that make up the Philosophy of Symbolic Forms (*FSF*), i.e. its basic concepts, topics and characteristics. In the central part I briefly and polemically present some of the issues related to Uršič's reception of the *FSF*, and finally explain why, in some essential details, a different understanding of Cassirer's theory than Uršič's speaks in favour of his polymorphic oeuvre. I believe that this understanding provides Uršič with the conceptual tools for a more unified understanding of his own creative and cognitive diversity. Finally, I propose that Plato is the hidden link between Uršič and Cassirer.

Keywords: Uršič, Cassirer, symbolic forms, life, spirit

Uvod

Marko Uršič je leta 2006 v *Filozofskem vestniku* objavil študijo z naslovom *Cassirerjeva filozofija simbolnih form*. Gre za eno prvih celovitejših in hkrati tudi kritičnih predstavitev temeljnega filozofskega dela Ernsta Cassirerja v našem prostoru.¹ Četudi se nemara zdi, da med Cassirerjevim in Uršičevim filozofskim opusom ni tesnejših tematskih in konceptualnih vezi, pa tak videz gotovo vara. Uršič je bil vsaj od leta 2004 dalje (morda

1 Eno leto pred tem, leta 2005, sem se v knjigi *Antropoetika: etična dekonstrukcija simbolnega* tudi sam izčrpno posvetil kritični predstavitvi njegove teorije. Pred tem (med letoma 2001 in 2002) sem se študiju njegove filozofije intenzivno posvečal kot Humboldtov štipendist na berlinski *Freie Universität*.

tudi že prej) na Fakulteti za družbene vede UL nosilec predmeta *Teorija simbolnih form*. Kljub temu da tematsko središče njegovega predmeta ni bila Cassirerjeva filozofija simbolnih form ter da je bila sintagma simbolnih form pri Uršiču mišljena bistveno širše kot pri Cassirerju, pa vsaj prva leta njegovega izvajanja predmeta vključujejo tudi predstavitev Cassirerjeve teorije (o tem pričata tudi učni načrt in seznam izpitne literature²). To se zdi samoumevno; predavati teorijo simbolnih form – čeprav v širšem smislu –, ne da bi vsaj nekaj časa posvetili utemeljitelju te teorije, bi bilo, če nič drugega, nenavadno. Zato pa gotovo preseneča, da od leta 2008 dalje, torej dve leti po objavljenem članku o Cassirerju, slednji ni več integralni del Uršičevega učnega načrta, prav tako ne izpitne literature. Zakaj? Zakaj se Uršiču naenkrat ne zdi več pomembno znotraj teorije simbolnih form vsaj nekaj pozornosti nameniti njenemu utemeljitelju? Vprašanje je še toliko bolj na mestu, ker Cassirer gotovo ni obrobna filozofska figura, temveč eden ključnih filozofov prve polovice 20. stoletja, čigar teoretski potencial še zdaleč ni izčrpan in ustrezno filozofsko ter tudi širše metodološko uporabljen pri razumevanju in razreševanju sodobnih kulturnih dilem, kar bi glede na njegovo inovativnost, integrativnost in tematsko kot tudi metodično pluralnost po mojem mnenju celo moral biti. Vsaj deloma se odgovor na to vprašanje verjetno skriva v Uršičevem razumevanju Cassirerjeve filozofije simbolnih form (*FSF*), kot je to pred bralca razgrnjeno v njegovi študiji o Cassirerju.

Toda zastavljeno uvodno vprašanje in problem, ki pomenita kvečjemu zanimiv strokovno-biografski uvod v našo temo, sta seveda obrobnegega pomena. V študiji *Uršičeva recepcija Cassirerjeve filozofije simbolnih form* bom iz specifičnega zornega kota pod kritični drobnogled vzel njegovo branje in razumevanje Cassirerjeve *FSF*. Četudi to v njegovi študiji ni natančneje eksplicirano, se zdi, da Uršič pri Cassirerju išče odgovore na vprašanje, kako je mogoče v enotnem metodološko-tematskem kontekstu neprotislovno misliti celoto in njene dele, enotnost in razlike, subjekt in objekt, življenje in duha, čutnost in racionalnost, mit in znanost, mrežno in stopnjevito strukturo simbolnih form, transcendentalno subjektiviteto in napredujočo dialektiko form, substancialnost in funkcionalnost, idealizem in filozofijo življenja, naravoslovje in kulturoslovje, ne da bi pri tem tvegali izgubo, popačenje ali redukcijo tovrstne raznolikosti na zgolj enega od momentov celotne dialektike simbolnih form in njegovo favoriziranje. Pravzaprav ždi v ozadju, in to je ključno, vprašanje pogojev možnosti integrativne filozofije, ki znotraj diferenciranosti in razpršenosti filozofskih metod in tem – tudi onstran filozofije same – išče Ariadnino nit, kot se je glede tega izrazil že Cassirer sam, skupni konceptualni okvir, ki bi zmožel bolje povezati ne le filozofijo in nekatere njene tradicionalne delitve, temveč bi hkrati zmožel slednjo prek dinamike kulturnih form tudi metodično prepričljivejše povezati z naravoslovjem. Vsekakor gre za monumentalni projekt, ki pa je pri

2 Gl. predstavitev predmeta na: http://www2.arnes.si/~mursic3/SF2016_2017.htm.

Cassirerju žal ostal torzo, ter morda prav zato še ni vzbudil tiste filozofske in tudi širše pozornosti, ki bi si jo prav gotovo zaslužil – končno tudi pri Uršiču ne.

Da so pluralna in hkrati integrativna prizadevanja blizu tudi Uršiču, ni treba posebej poudarjati, še zlasti če pri tem pomislimo na osupljivo raznovrstnost njegovega ustvarjalnega opusa, ki nikakor ni ostal omejen le na filozofijo, kaj šele na neko točno določeno filozofsko šolo, disciplino ali metodo. Uršič v svoji študiji Cassirerjeve *FSF* eksplicitno ne povezuje s svojimi lastnimi miselno-ustvarjalnimi prizadevanji, razen na enem mestu, kjer omenja inovativnost in daljnosežnost njegovega dela:

[...] gre za zelo zanimivo in daljnosežno iskanje resnično *novega* filozofskega mišljenja, ki naj bi preseгло omejitve in težave klasičnega kantovstva in nasploh idealizma ter povezalo transcendentalizem s filozofijo jezika, simbolov, mitov, z »intuitivnim«, predteoretskim dojetjem prostora in časa, števila in reda, vzročnosti in zavesti – to prizadevanje pa mi je tudi osebno kot filozofu blizu. (Uršič, 2006: 99)

Kljub temu da osrednji namen njegove študije ni celovita analiza *FSF*, temveč, kot zapiše sam, ožje naravnano »*premislek o pojmu simbolne forme*« (Ibid.), pa so velike povezave vendarle njeno temeljno tematsko ogrodje. Zaključek, do katerega pride po natančni in izčrpni predstavitvi pojma simbolne forme, se poenostavljeno glasi: Cassirer ostane ujet v paradigmo (kantovske) subjektivitete (Ibid.: 118) in končno tudi heglovske napredujoče strukture spoznavajočega duha, znotraj katere absolutno vednost, kot se zdi, zgolj nadomesti z matematiko (Ibid.: 113–114). Domnevam, da je prav takšno razumevanje v grobem ključni razlog, zakaj Uršič Cassirerja pozneje postopoma umakne s seznama pomembnih avtorjev na področju teorije simbolnih form. V ozadju Uršičevega branja Cassirerja namreč ždi pomislek, da sta izhodiščna pluralnost in raznovrstnost *FSF* končno vendarle žrtvovani in posledično tudi močno načeti znotraj stopnjevite sheme, ki jo po eni strani upravlja kantovska transcendentalna subjektiviteta, logiko in smer pa ji po drugi narekuje heglovska fenomenologija. To pa gotovo ni rezultat, ki bi bil skladen z Uršičevo iskano ali spontano enakomerno razpetostjo med čutnim in mitičnim na eni in logično-pojmovnim na drugi strani ter njuno načelno enakovrednostjo.

Toda mar takšno branje Cassirerja vzdrži kritično presojo? Trdim, da ne. Glavni namen pričujoče študije je pravzaprav paradoksen: pokazati, zakaj Uršičevo razumevanje *FSF* v nekaterih pomembnih elementih Cassirerjevi temeljni intenci ne ustreza povsem. Vendar v prvi vrsti ne zato, da pred Uršičevo interpretacijo v bran vzamem Cassirerja kot avtorja *FSF*, temveč prav nasprotno – zato, da skozi zavrnitev oz. dopolnitev te interpretacije v bran vzamem Uršiča samega, oz. natančneje: v bran vzamem smisel in vrednost njegove osupljivo raznovrstne filozofske, umetniške in tudi znanstvene ustvarjalnosti, ki posameznih form ne deli na višje in nižje, pomembnejše in manj pomembne, in ki bi jim prav Cassirerjeva *FSF* lahko nudila razmeroma prepričljiv povezovalni konceptualni okvir. Ne morem se izogniti občutku, da je nekaj takega pri Cassirerju iskal tudi Uršič, a tega ni našel. Morda mu lahko pri tem vsaj malo pomaga ta študija.

Domnevam, da se eden od pomembnejših razlogov za njegovo razumevanje Cassirer-ja skriva tudi v uporabljeni literaturi, ki mu služi za soočenje s *FSF*. Iz citatov in seznama literature je namreč razvidno, da se pri predstavitvi *FSF* bolj ali manj sklicuje izključno le na znamenito trilogijo *FSF*,³ ne pa tudi na zelo pomembne zapuščinske spise (predvideni IV. del *FSF*, ki izide pod naslovom *K metafiziki simbolnih form* (1995))⁴ in na *Esej o človeku* iz Cassirerjevega ameriškega obdobja.⁵ Brez obeh omenjenih del (in tudi nekaterih drugih) pa je Cassirerjev projekt zelo težko ustrezno razumeti. Ob tem kaže nujno dodati, da je imel velike težave s konciznostjo, jasnostjo, natančnostjo in neprotislovnostjo utemeljitve *FSF* tudi Cassirer sam, kar ni neznano oz. je celo pričakovano. Kdor se namreč v svojem integrativno zasnovanem filozofskem projektu trudi neprotislovnostno misliti Platona, Aristotela, Schellinga, Kanta, Goetheja, Hegla, Simmla in Diltheya, ter hkrati v enotnem kontekstu preseči nasprotja med idealizmom in materializmom, transcendentalizmom in filozofijo življenja, subjektom in objektom, duhom in življenjem, mitom in znanostjo, ter končno znotraj funkcionalno-strukturalne metode povezati hegllovsko fenomenologijo in metafiziko s pragmatizmom, zgodovino in analitično filozofijo, ta je samega sebe že v izhodišču postavil pred malodane nerešljive težave. Prav zato je nujno, da pri poskusu razumevanja *FSF* upoštevamo vsa njegova izdana dela in ne le bazične trilogije, saj se je Cassirer pozneje nenehno trudil slepečo raznolikost simbolnih form (mita, jezika, religije, umetnosti, znanosti ...) in njihovih kompleksnih teoretskih predpostavk osvetljevati z novimi elementi in dodatnimi perspektivami. Zlasti za zapuščinske spise velja, da prejme v njih *FSF*, kljub fragmentarnosti, ki jo upravičeno omenja Uršič, enotnejšo in tudi natančnejše razdelano ontološko podlago, tako rekoč »metafizični pogled od zunaj«.

Težav Cassirerjeve filozofije se nedvomno zelo dobro zaveda tudi Uršič, saj že v uvodu zapiše:

Glavni namen tega prispevka je torej *premislek o pojmu simbolne forme*, o pojmu, ki je pri Cassirerju v splošnem težko določljiv (še posebej za analitično usmerjeno mišljenje), saj se zdi nekako »izmuzljiv«, vendar ne zaradi kake zgolj subjektivne pomanjkljivosti avtorja *FSF*, ampak zaradi temeljne novosti in velikih povezovalnih možnosti, ki jih ta pojem vnaša v filozofijo in znanost. (Uršič, 2006: 99)

Ta ocena gotovo drži; projekt *FSF* pa je še dodatno »težko določljiv« in »izmuzljiv« tudi in morda celo predvsem zaradi zelo raznolikih teoretskih predpostavk, na katerih je

3 Prvi del trilogije *Philosophie der symbolischen Formen – Die Sprache* je izšel leta 1923, drugi del *Das mythische Denken* leta 1925 in tretji del *Phänomenologie der Erkenntnis* leta 1929. Tu uporabljam izdajo prvega dela iz leta 1964, drugega iz leta 1969 in tretjega iz leta 1929.

4 Mnenja, da gre za zelo pomembne spise, Uršič z menoj ne deli, saj že na začetku zapiše, da so ti zapiski »preveč fragmentarni in nedokončani, da bi lahko zares zaokrožili in sklenili Cassirerjevo veliko delo o simbolnih formah« (Uršič, 2006: 98).

5 *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* je izšel leta 1944, v pričujoči študiji uporabljam hrvaški prevod iz leta 1978.

zgrajen. Če teh ne upoštevamo v celoti, ampak zgolj nekatere od njih, bo razumevanje *FSF* nujno ne celovito. Glavni problem Uršičeve recepcije Cassirerjeve *FSF* vidim prav v tem, da Cassirerja morda nekoliko preveč togo umešča v problemski odnos Kant-Hegel. Gotovo drži, da igrata Kant in Hegel v projektu *FSF* zelo pomembno vlogo, v nekaterih elementih celo ključno (transcendentalni pristop in zgodovina/razvoj simbolnih form oz. duha), toda pri razumevanju njegovih ontoloških predpostavk moramo nujno dodati tudi Goetheja in predvsem Simmla, prek katerega je Cassirer v svojem berlinskem obdobju v polje filozofije pravzaprav vstopil. Zanimivo, še zlasti za Uršiča, pa bi bilo pokazati – osebno verjamem, da je to možno –, da je Cassirer, upoštevajoč celoto *FSF*, končno in glede na smer razmisleka morda celo bližje Platonu kot pa Kantu ali Heglu. Za vse to bo v tej študiji sicer bistveno premalo prostora – še posebej če pri tem upoštevamo raznolikost in kompleksnost tako Cassirerjevega kot tudi Uršičevega filozofskega opusa –, zato sem bom moral omejiti zgolj na nekaj problemskih tem in se sprijazniti s tem, da bodo nekateri sklepi oz. ugotovitve bolj kot natančno utemeljeni, zgolj bolj ali manj prepričljivo nakazani.

V nadaljevanju bom najprej na kratko povzel nekaj bistvenih elementov *FSF*, nekaj njenih osnovnih pojmov in tem (kar bo tudi bralcem, ki Cassirerjeve filozofije ne poznajo natančneje, omogočalo nekoliko lažje sledenje razpravi), nato bom v osrednjem delu strnjeno predstavil nekaj glavnih problemov Uršičeve recepcije *FSF* ter slednjič pokazal/nakazal, zakaj v nekaterih bistvenih podrobnostih drugačno razumevanje Cassirerjeve teorije, kot je Uršičeva, govori v prid prav Uršičevemu polimorfnemu ustvarjalnemu opusu in mu hkrati dobavlja konceptualna orodja za enovitejše razumevanje njegove ustvarjalno-spoznavne raznovrstnosti, njegovo notranjo logiko in celo sled invariantnosti, ki bolj kot na Hegla kaže v smer Platona. Domnevam, da bi tak zaključek utegnil zanimati tudi Uršiča; ali bom pri tem znotraj kratke študije tako kompleksne teme tudi dovolj prepričljiv, pa je seveda drugo vprašanje.

Kratek uvod v filozofijo simbolnih form

Kot učenec marburške novokantovske šole je Cassirer v svojem filozofskem izhodišču najprej spoznavnoteoretsko naravnal. Toda že kmalu, od leta 1917 dalje, ko se mu utrne ideja *FSF*, v formalizem zabredlo kritiko uma postopoma širi na bistveno širši spekter človeškega življenja, upoštevajoč pri tem ne le um v njegovem kantovskem pomenu, temveč hkrati in enakovredno z njim tudi druge duhovne moči, kot so imaginacija, predstave, občutki in volja. Na splošno in v odnosu do Kanta praviloma govorimo o njegovi predelavi kritike uma v kritiko kulture, transcendentalizma v simbolizem. V Kantovi filozofiji, zlasti v njegovih treh kritikah, so – pogojno rečeno – simbolne forme implicitno že navzoče (spoznanje/znanost v prvi, etika/religija v drugi, estetika/umetnost v tretji). Cassirer njihov nabor teoretsko natančneje razdela, utemelji in na novo določi (mit,

jezik, religija, umetnost, znanost, tehnika⁶), predvsem pa jih iz ožjega spoznavnoteoretskega konteksta prestavi v polje konkretne zgodovinske dejanskosti človekove kulture in njenega razvoja (vplivi Heglove fenomenologije).

Ontološko ozadje te sheme predstavlja specifično razumljeno razmerje med duhom in življenjem, ki se pretežno napaja v Goethejevi in predvsem Simmlovi filozofiji življenja. Sledeč Simmlu duh pri Cassirerju ni substanca/subjekt v hegllovskem smislu, temveč oblikujoča se in življenju imanentna potencia ter hkrati energija, s katero se življenje postopoma privija k samemu sebi. Način, skozi katerega ta proces poteka, pa ni nič drugega kot oblikovanje neskončno raznolikih form, v katerih življenje dosega različne vidike samouresničitve, gotovosti in vednosti o samem sebi. Četudi življenje prehaja v raznolikost form že na organski ravni, pa šele na ravni duhovnega oblikovanja vstopamo v specifični univerzum simbolnih form. V razmerju življenja, duha in simbolnih form ne gre za razmerje treh neodvisnih fenomenov, temveč zgolj za tri različne vidike enega in istega načina prehajanja življenja v forme, oblike oz. podobe, od katerih ima vsaka svojo lastno fiziognomijo, svoj lastni smisel in funkcijo v strukturi celote simbolnih form. Človek konstituira svojo lastno resničnost, svoj svet oz. kulturo, šele skozi simbolne forme (v tem so vzporednice, vendar ne tudi enakost v odnosu do Kantovega transcendentalnega načina formiranja fenomenov). Jezik, mit, religija, umetnost in spoznanje (znanost) so raznolike simbolne niti, s katerimi je stkana mreža človekovega izkustva, so artikulacije našega izkustva. Simbolne forme Cassirer razume kot različne oblike sinteze življenja in duha, čutnega substrata in smisla (simbolna pregnanca), kot različne perspektive, znotraj katerih se konstituira naša resničnost.

Filozofija simbolnih form se kot celota osredotoča na problem funkcije duha in ne njegovega bistva, zato tudi heglavska fenomenološka gradacija duha do stopnje njegovega nasebja in dokončne samoeksplicacije nikoli ni bila cilj *FSF*, četudi morda posamezni deli Cassirerjevih tekstov tak videz neredko vzbujajo. *FSF* se namreč znotraj dialektike življenja in duha v nobeni posamezni formi ne dovrši, življenje se v nobeni formi ne poseduje v celoti, proces ostaja neskončen in poteka vzporedno na različnih ravneh in stopnjah povezovanja čutnega substrata in smisla, ne da bi bili pri tem razvrščani na nekakšni hierarhični vrednostni lestvici. Življenje (ki ga pozneje razume kot bazični- oz. kot prafenomen) in človek kot medij duhovnega oblikovanja nimata nobene druge realnosti razen tiste, ki se izraža v čisti aktualnosti, v goli dejavnosti. Človek in življenje sta to, kar počneta, in nič drugega. Mreža simbolnih form, s katero človek tke svojo resničnost, svoj svet kulture, imata zato funkcionalno naravo in ne substancialne. Edina oblika enotnosti, ki duhu daje njegovo identiteto, se razprostira v raznovrstnosti simbolnih form, »ne kot substancialna preprostost, temveč kot funkcionalna raznovrstnost«. »Duh je eno s tem,

6 Število simbolnih form in njihovo natančnejše poimenovanje se pri Cassirerju skozi čas nekoliko, a ne bistveno, spreminjata.

ko se skozi množstvo različnih smeri delovanja zaveda lastne identitete (kot delovanja nasploh)« (Cassirer, 1995: 263). Smisel *FSF* zato ni v tem, da po nekakšnem hegllovskem dialektičnem gibanju na koncu dosežemo najvišjo stopnjo simbolizacije skozi to ali ono obliko dovršenega spoznanja, temveč v tem, da zavedajoč se lastne duhovne identitete v tem procesu mislimo in aktivno živimo – tako rekoč hkrati – različne oblike simbolnih ideacij, ne da bi pri tem ločili mit od umetnosti ali religijo od znanosti. Vsi trije sicer pomenijo različne konfiguracije spajanja čutnega substrata in smisla, toda znotraj enotne funkcije simbolnega privzajanja resničnosti v vsej raznolikosti in bogastvu njenih form.

Cilj *FSF*, če o njem lahko govorimo posplošeno, je odkrivanje enotnosti splošne funkcije, znotraj katere so stvaritve človekovega duha med seboj povezane. »Na mit, religijo, umetnost, jezik in celo na znanost se zdaj gleda kot na variacije ene same enotne teme – naloga filozofije pa je, da naredi to temo jasno in razumljivo« (Cassirer, 1978: 99). Da pri uresničevanju te naloge Cassirer ni bil dovolj jasen in prepričljiv, pa vendarle ne spreminja intence, h kateri je težil.

Problem subjekta in njegovo ontološko ozadje

Po tej kratki, splošni in strnjeni predstavitvi *FSF* prehajam k osrednjemu delu, v katerem bom zgoščeno predstavil nekaj glavnih problemov oz. dilem Uršičeve recepcije *FSF*, na katere opozarja tudi sam in jih – ob nekaterih eksplicitnejših namigih – praviloma pušča odprte. Naj pri tem poudarim, da se njegove študije ne bom mogel lotiti natančno in celovito, poleg prostorskih omejitev tudi zato ne, ker s tistim, s čimer se strinjamo, in takšne vsebine v njegovi sicer odlični študiji prevladujejo, filozofi praviloma ne polemiziramo.

V uvodu sem že poudaril, da Uršičev pristop k interpretaciji *FSF* v bistveni meri določa osredotočenost na kantovsko-heglovski miselni horizont. Za ilustracijo navajam dva citata: »Enotnost *pomena* je utemeljena v *duhu*, v kantovski 'sintetični enosti' zavesti, obenem pa je pri Cassirerju močno prisotna heglavska misel o *razvoju* duha 'skozi' vse bolj razvite simbolne forme« (Uršič, 2006: 101). In nekoliko pozneje:

Cassirer, kot smo že rekli, pojmuje simbolne forme kot »drugo-v-enem« in »eno-v drugem«, lahko bi rekli tudi kot mnogo-v-enem in eno-v-mnogem: miselno ozadje te dialektike je predvsem Kantova »sintetična enotnost« zavesti v vsej njeni mnogoterosti, pa *tudi*, komaj kaj manj, Heglov zgodovinski razvoj duha skozi njegove napredujoče forme. (*Ibid.*: 114)

Prepoznavati Kantove in Heglove vplive v temelju *FSF* gotovo ni narobe, saj je teh resnično precej, je pa prav gotovo preozko in zlasti glede na njene ontološko-antropološke predpostavke in kulturološke intence tudi premalo ustrezno. Se pa ob tem samo po sebi vsiljuje tudi vprašanje, v kolikšni meri je k takšnemu razumevanju (Uršič tu gotovo ni izjema) z naborom tradicionalnih pojmov, ki jih je povzegal iz zgodovine filozofije

(tudi Kantove in Heglove) in načinom njihove uporabe prispeval sam Cassirer. Osebno menim, da precej, predvsem zato, ker tradicionalnih in na posamezne filozofe vezanih pojmov ni dovolj prepričljivo in natančno umestil v nove pomenske kontekste, ki jim je utiral pot, in ker jih je pri tem v svojih integrativnih prizadevanjih neredko med seboj povezoval bolj spontano kot pa metodično natančno. Velik problem vsakega interpretativnega soočenja s Cassirerjevo filozofijo se zato skriva prav v Cassirerjevem pojmovnem aparatu; ta ima namreč vse lastnosti nekakšnega prehodnega, iz starih tradicij v nove miselne svetove prehajajočega besednjaka, ki ga, če se z njegovo filozofijo ne ukvarjamo celovito, težko uzremo v njegovi spremenjeni oz. prilagojeni semantični opravi.

Oglejmo si zdaj, zakaj je umestitev *FSF* v metodični razpon, ki ga določata paradigmi (kantovske) subjektivitete (gl. Uršič, 2006: 118) na eni in Heglov napredujoči razvoj duha na drugi strani, neustrezna. Najprej k problemu subjekta. Ker Cassirer v raznovrstnosti simbolnih form išče pojmovno in funkcionalno enotnost, je vprašanje, kaj slednjo omogoča, ne le legitimno, temveč tudi nujno. Ker se metodološko pogosto giblje v kantovski transcendentalni terminologiji in ker ne nazadnje iz te tradicije tudi izhaja, se zdi nekako samoumevno odgovor poiskati v območju kantovske subjektivitete. Tudi Uršič dvomi, da je odgovor na to vprašanje mogoče najti kje drugje kot znotraj »ontološko *predpostavljene* idealitete subjekta« (Ibid.: 104). Zakaj je ta odgovor neustrezen? Zato, ker antropološka predpostavka *FSF* ni *animal rationale*, temveč je to *animal symbolicum*. Slednji pa ni več tradicionalni umni subjekt (ne glede na to, ali je mišljen metafizično ali kantovsko transcendentalno), temveč je celovito duhovno bitje, ki ga vsaj tako močno kot um določajo in usmerjajo tudi občutki, čustva, domišljija, intuicije, predstave in volja.⁷ Seveda pri tem drži, da je *animal symbolicum* v določeni meri subjekt duhovnega oblikovanja lastnega sveta raznovrstnih form, saj jih ne nazadnje in praktično tudi ustvarja. Vzprednice s transcendentalno subjektiviteto so tu očitne, vendar tudi zavajajoče. Zavajajoče zato, ker *animal symbolicum* ni subjekt v celoti, predvsem pa njegovo konstituiranje predmetnosti oz. pojavnosti ne sledi kantovski zahtevi *a priori*.

Cassirerjev *animal symbolicum* ima drugačno ontološko ozadje kot pri Kantu ali Heglu: v precejšnji meri ga namreč določa Simmlova metafizika življenja in forme oz. duha. Cassirer pod vplivom Simmla pojem duha brez preostanka vpne v procesualnost življenja. Transcendenco, samopreseganje v formah, je življenju imanentna. Vse forme so vezane na življenje in slednjega presega znotraj njega samega; to pomeni, da k življenju ne pristopajo iz nekakšne predpostavljene transcendentalne subjektivitete. Bistvo duha je za Cassirerja v »enotnosti (sintezi) življenja in forme« (1995: 267), pri čemer sta življenje in duh zgolj dva različna vidika enotnega procesa in ne dve neodvisni potenci, ki bi ju simbolne forme kot nekakšen most sekundarno povezale v enost.⁸ Če že vztrajamo

7 Več o tem v Cassirer, 1978.

8 Podrobneje o tem v Ošljaj, 2005: 38–43.

pri tem, da znotraj *FSF* izoliramo funkcijo subjekta, potem bi to še najprej lahko prepoznali v dialektiki življenja in duha in ne v kantovski subjektiviteti. Zanimivo, da se Uršič na nekem mestu sklicuje na Cassirerja, ki »spet in spet poudarja, da zavestni subjekt ni že vnaprej, od nekdanj 'dan', ampak da se 'porojeva' v zgodovinskem razvoju simbolnih form« (2006: 108), vendar ga to ne odvrne od sklepa, da Cassirer ostaja ujet v paradigmo subjektivitete. V zapuščinskih spisih je Cassirer še natančnejši: »Enotnost jaza ne predhodi enotnosti predmeta, temveč se ob njej šele konstituira« (1995: 62); konstituira se znotraj v zgodovino položene dialektike življenja in njemu imanentnega duha. Duh sam tu ni nič več kot spontani moment samoavedenja in skozi forme uresničena samoeksplicacija življenja, človek pa medij, skozi katerega ta igra duhovnega/spoznavnega privijanja življenja k samemu sebi poteka. Takšni vlogi človeka sicer lahko pripišemo vlogo subjekta, vendar pri tem tvegamo izgubo tistega, česar 'specifična igrača' ta subjekt je, in odprt odnos med njima.

Uršič problema duha in življenja nikakor ne zaobide, posveti mu precej pozornosti, pri tem pa zanj to razmerje ostaja zagonetno, nedorečeno oz. nerazrešeno:⁹

[...] pa vendarle ostane odprto ključno tisto ontološko vprašanje, ki smo ga v malce drugačnem kontekstu zastavili že prej: zakaj oz. od kod, iz katerega »temelja« se simbolne forme »spontano« razvijajo? Mar jih ustvarja sam »duh«? Cassirer o duhu (*Geist*) veliko govori, od uvoda do zadnjega stavka svoje trilogije. In če je odgovor na vprašanje, ali duh ustvarja simbolne forme, pritrdilen, smo znova zelo blizu Heglu in/ali Schellingu; če pa je odgovor nikalen, bi bilo najbrž treba pojasniti, kaj je tisti *Basisphänomen* (kot se sprašuje Cassirer v načrtovani IV. knjigi *FSF*), ki je ontološko *pred* duhom – mar je to »življenje«? – toda, če je tako, kdaj in kako se v zgodovinskem razvoju simbolnih form »porodi« zavest iz nezavedajoče se »spontanosti« duha? (Uršič, 2006: 106)

Odgovor na to vprašanje Uršič pušča odprto, in prav je tako, saj ga je, tako kot je zastavljeno, nemogoče prepričljivo razrešiti v skladu s semantično arhitektoniko *FSF*.

Glede celotnega v formi izključujoče alternative zastavljenega vprašanja je treba reči, da ne duh ne življenje strogo vzeto ne privzemata funkcije subjekta, ki bi ustvarjal simbolne forme. Ena od pomembnih lastnosti Cassirerjeve *FSF* je prav v tem, da se tovrstnim alternativam, ki črpajo svoj *raison d'être* iz tradicionalnih metafizičnih delitev, nasprotij in dualizmov, skuša izogniti oz. jih misliti na ravni, na kateri ta nasprotja niso niti eksistentna niti smiselna. Duh pri Simmlu in Cassirerju namreč ni nekaj poleg, pred ali onstran življenja, temveč je modus, kako življenje je, kako se razvija in privija k samemu sebi. Prisluhnimo Cassirerju:

⁹ Prepričan sem, da bi bila ob ustreznem upoštevanju Cassirerjevih poznejših in posthumno izdanih del ta zagonetnost gotovo manjša; da bi razmerje duha in življenja kljub temu še naprej ostalo premalo dorečeno, pa seveda drži.

Kajti to, kar je tukaj opisano kot »obrat življenja«, to ni nič drugega kot tisti svojevrstni zasuk, tisti duhovni dogodek, ki ga življenje izkusi v samem sebi, kakor hitro se zagleda v mediju »simbolnih form«. »Obrat k ideji« terja povsod obrat k »simbolni formi«. [...] Če prestavimo problem na to raven, se nam »neposrednost življenja« in »posredovanost« mišljenja ter duhovne zavesti ne kažeta več kot togo nasprotje, temveč kot čisti proces v svojem posredovanju, tako kot se izvršuje v jeziku, mitu, spoznanju. (Cassirer, 1995: 13)¹⁰

Pojmi življenja, duha in simbolnih form pri Cassirerju končno pomenijo isto, razlikuje pa se njihov smisel (podobno kot večernica in danica pomenita isto, namreč Venero, smisel pa imata vendarle različen). Zato jih Cassirer lahko nenehno premetava, ne da bi tvegala nedoslednost ali nesmiselnost: enkrat pravi, da simbolne forme niso nič drugega kot enotnost življenja in duha, drugič pa, da duh ni nič drugega kot enotnost življenja in forme. Oboje je pravilno, kaže pa na to, da vse razlike nastajajo za nazaj in iz pozicije duhovnega uzrtja, so zgolj za očistec duha, kot rad pravi Cassirer, resnične samostojnosti in avtonomije pa ne posedujejo. Življenje in duh torej nista dva različna agensa v strukturi biti, temveč zgolj dva različna vidika, dve različni poimenovanji enotnega gibanja življenja, ki ni nič drugega kot »duhovni prafenomen« in »prototip duha« (Cassirer, 1995: 9), ki skozi organsko oblikovanje postopoma prehaja v *ideelno*. Duha, ki je drugo ime prehoda v *ideelno* oblikovanje, je mogoče opisati – in to je njegova najbolj pregnantna opredelitev – kot »voljo do oblikovanja« (*Ibid.*: 27).

Če pa je glede na zgornjo dilemo (duh ali življenje) v izhodišče vendarle postavljen pojem življenja, četudi seveda v njegovi celostni življenjsko-duhovni indiferenci, Uršič v navezavi na to možnost zastavi dodatno vprašanje, namreč »kdaj in kako se v zgodovinskem razvoju simbolnih form 'porodi' zavest iz nezavedajoče se 'spontanosti' duha?« (2006: 106) Če življenje razumemo kot duhovni prafenomen, kot voljo do oblikovanja tako na organski kot tudi na *ideelni* ravni (pri čemer je oboje učinek enovite 'življenjske substance'), potem na to vprašanje ni mogoče natančno odgovoriti. Navajam nekoliko daljši citat, ki morda še najbolj nazorno izrazi intenco Cassirerjeve *FSF*:

Vprašanje, kako življenje postane forma, kako forma postane življenje, je seveda nerešljivo. Toda nerešljivo ni zato, ker bi med obema zevalo neprekoračljivo brezno, temveč zato, ker hipostazi »čiste« forme in »čistega« življenja v sebi skrivata protislovje. [...] Nemogoče je, da bi lahko naleteli na brezformno življenje ali na neživljenjsko formo. Ločnice, ki jo naša misel vleče med obema, ni mogoče zvesti na dve metafizični potenci, od katerih bi bila vsaka zase, in bi jo bilo kot tako mogoče misliti, temveč zadeva v določeni meri le dva akcenta, ki ju sami postavljamo v reko postajanja. Postajanje v svojem bistvu ni niti življenje kot tako niti forma kot taka, temveč je postajanje v smeri forme – *genesis eis ousian*, kot je dejal Platon. (Cassirer, 1995: 15)

10 Simbolna forma je torej 'duhovna' ideja (*eidos*), ki je postala podoba; v večji ali manjši meri čutna podoba (primerjave s Platonom).

Če pa že iščemo natančnejši odgovor na ožje vprašanje trenutka vznika zavesti, ga Cassirer v metaforični govorici ponudi v delu *Duh in življenje* in ga, sklicujoč se na Heinricha von Kleista, umesti v časovno nedoločljivi trenutek rojstva tiste zavesti, ki stopi ven iz same sebe, ki do same sebe vzpostavi distanco in preide v reflektivno samozavedanje¹¹ (Cassirer, 1993: 33).

Mrežni ali stopnjeviti model?

Zadržimo se zdaj še pri vprašanju Heglovega vpliva na Cassirerja ter Uršičevem namigu, da se celotna dialektika *FSF* izteka v smer napredujočega razvoja duha. V izhodišče te domneve Uršič postavi naslednji problem:

[...] gre za dilemo med »mrežnim« in »stopnjevitim« modelom spoznanja (izraza sta naša): pri prvem je spoznanje policentrično, kot odprta mreža z mnogimi vozlišči, na katerih se križajo različne spoznavne poti; pri drugem je spoznanje napredujoče, kakor po lestvi se vzpenja k svojemu najvišjemu telosu, heglovski rečeno, k »absolutnemu védenju«. Cassirer koleba med prvim in drugim, med »polidimenzionalnostjo« (kot se sam izrazi) spoznavnih diskurzov na eni strani in *mathesis universalis* kot kraljico spoznanja, ki poraja najvišje in najčistejše simbolne forme, na drugi. (Uršič, 2006: 114)

Četudi Cassirer o teh dveh možnostih oz. poteh ne govori, kar poudari tudi Uršič (pogosto pa Cassirer v *Eseju o človeku* omenja mrežo simbolnih form), ob tem vendarle izrazi domnevo, da bi Cassirer »rad ohranil ali celo združil obe« ter doda, da »to pa je zelo težka naloga« (*Ibid.*: 115).

Da Cassirerjevo domnevno prizadevanje za ohranitev obeh modelov ne obrodi sadu in se končno izteka v smer stopnjevite sheme, Uršič dokazuje z nekaterimi Cassirerjevimi citati iz drugega in tretjega dela *Filozofije simbolnih form*. Cassirer v *Mitičnem mišljenju* (drugi del *FSF*) zapiše:

Čeprav mit, jezik in umetnost segajo drug v drugega v svojih konkretnih zgodovinskih manifestacijah, pa se odnos med njimi kaže kot neka sistematična gradacija, idealna progresija k točki, v kateri duh ne le, da jè in živi v svojih lastnih stvaritvah, v svojih sámoustvarjenih simbolih, ampak jih tudi spoznava v njihovi biti. Ali, kot je pokazal že Hegel v *Fenomenologiji duha*: cilj duhovnega razvoja je v tem, da kulturna dejanskost ni spoznana le kot substanca, temveč tudi »kot subjekt«. (Cassirer, cit. po Uršič, 2006: 116)¹²

»Pa smo spet pri Heglu!« zaključí Uršič (2006: 116). Še pomembnejša Cassirerjeva misel, ki na prvi pogled pritrjuje Uršičevemu sklepu, je vezana na njegovo teorijo pojma

11 Plessner tu govori o totalni reflektivnosti, jaz o diaforični zavesti.

12 Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 2: Mythical Thought*. New Haven in London: Yale University Press, str. 26.

iz tretjega dela *FSF* (*Fenomenologija spoznanja*). Tam pravi: »Vse formiranje pojmov, ne glede na to, iz katerega specifičnega problema izhaja, je navsezadnje usmerjeno k enemu osnovnemu cilju, k določitvi 'absolutne resnice'« (Cassirer, cit. po Uršič, 2006: 116).¹³

Vsekakor drži, če se vrnem k obema citatoma, da je imel Hegel na *FSF* močan vpliv; v obeh Cassirerjevih mislih, ki jih povzema Uršič – pa tudi številnih drugih, ki tu niso omenjane in obravnavane –, je to evidentno. Pa vendar to ne zadošča za sklep, »da se na vrhu spoznavne poti (pa tudi že prej, na poti sami) spoznavna tehtnica prevesi na stran *eksaktnih* znanosti, predvsem matematike« (Uršič, 2006: 107). Tudi če se tako kot Uršič omejimo samo na trilogijo *FSF*, njegovim zaključkom ni mogoče pritrčiti brez zadržkov. Tam, kjer Cassirer govori o »sistematični gradaciji« in »idealni progresiji«, doda, da je cilj te gradacije spoznanje simbolnih stvaritev v njihovi biti. Smisel takšne gradacije je zgolj ta, da natančneje vidimo in razumemo vrednost in naravo vseh simbolnih form. To seveda pomeni, da cilj Cassirerjeve »idealne progresije«, tudi če ostanemo le pri tem citatu, ni dovršitev v eni sami končni simbolni formi, s čimer bi primerjava s Heglovo stopnjevitostjo shemo šele prejela trdnejše temelje.

Drugi citat (usmerjenost k enemu osnovnemu cilju, k določitvi absolutne resnice) na prvi pogled sicer pritrjuje domnevi, da je končni cilj vendarle absolutna resnica, kjer se gibanje dovrši in ustavi, vendar tudi tu natančneje branje in razumevanje konteksta izrečene misli kažeta in izpostavljata nekaj drugega. Pozorni moramo biti na to, da Cassirer tu govori o simbolni formi spoznanja (znanosti) ter znotraj nje – in zgolj znotraj nje – cilj formiranja pojmov poveže z določitvijo »absolutne resnice«. Pri tem tudi ni nepomembno, da sintagmo »absolutne resnice« zapiše v navednicah, torej z zadržki. Gradacija k »absolutni resnici«? Da, vendar ta velja zgolj znotraj simbolne forme spoznanja in ne tudi v odnosu do drugih simbolnih form. To pomeni, da je matematika na spoznavni lestvici sicer višje pozicionirana glede na fiziko, biologijo itd., vendar ne tudi v odnosu do mita, religije ali umetnosti, kjer v prvi vrsti sploh ne gre za spoznavanje. Sicer obstaja določena gradacija tudi med samimi formami, toda ne kot pot k najvišji in najpomembnejši.

Če pa k premisleku obravnavanih dilem pritegnemo tudi Cassirerjeve zapuščinske spise, potem se na videz zagonetna struktura *FSF* še dodatno zbistri. Da znotraj zgodovine simbolnih form lahko prepoznavamo določeno stopnjevanje, da, celo proces človekovega samoosvobajanja, kot o tem govori v *Eseju o človeku*, je nedvomno, vendar tega stopnjevanja ni mogoče povezovati ali celo enačiti z logiko Heglove fenomenologije, ampak kvečjemu primerjati. Cassirer dialektike simbolnih form ne vodi v smeri najvišje simbolne forme, ki vse druge heglovsko preseže in v končni fazi naredi za odvečne, temveč z njo zgolj stopnjuje kompleksnost prisvajanja resničnosti; pri tem pa z vsako

13 Cassirer, E. (1957). *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 3: The Phenomenology of Knowledge*. New Haven in London: Yale University Press, str. 284.

posamezno simbolno formo izpostavlja njeno specifično logiko konstituiranja sveta in nenadomestljiv ter enakovreden pomen pri tem. Znotraj vsake posamezne simbolne forme sicer obstaja njena lastna, notranja gradacija, najbolj izrazito prav v fenomenologiji spoznanja, toda razmerja med posameznimi formami tej logiki nikakor ne sledijo. Cassirer pozneje pogosto poudarja, da se življenje v nobeni formi ne poseduje v celoti, zato se tudi v nobeni ne ustavi in heglovski dovrši: »Duhovno življenje se ne more izražati drugače kot skozi forme, toda po drugi strani svoje totalitete nikoli ne more v celoti položiti v formo in je stlačiti v njene meje« (1995: 10–11).

O načelni enakovrednosti posameznih simbolnih form in odvečnosti njihovega vrednostnega razvrščanja na višje ali nižje priča tudi arhitektonika simbolnih form oz. njena »funkcijska triada«, znotraj katere Cassirer razčlenjuje tri različne stopnje konfiguriranja čutnega substrata in smisla: *izraz*, *upodabljanje* in *pomen*. Vse tri opredeli za prafenomene. *Izraz* zaznamuje najbolj enovito in najmanj diferencirano stopnjo posredovanja med čutnim in smiselnim in s tem relativno največjo bližino do življenja; v njem sta na ravni doživetja substrat in smisel še nerazlikovana (prafenomenu izraza ustreza simbolna forma mita). Pri prafenomenu *upodabljanja* (na ravni simbolnih form tu govorimo zlasti o jeziku in umetnosti) je izvorna, relativna neposredovanost izraza že izgubljena; reflektivna zavest vidi v čutnem substratu indiferentni material, v katerem upodablja svoje lastne *ideelne vsebine*. *Upodabljanje* tako temelji na diferenci med čutnim substratom in smislom. V tretji in zadnji funkciji *pomena* (spoznavanje, znanost, matematika) se odpre polje čistega spoznanja in svobodne igre funkcij (matematika), v katerem igrajo čutni substrati najmanj izrazito oz. stransko vlogo (Cassirer, 1995: 18, 70). Sinonim prafenomena *izraza* je »življenje«; sinonim *upodabljanja* je »podoba« oz. lik; sinonim *pomena* je »zakon« (*Ibid.*: 206).

Vprašajmo se, kaj nam arhitektonika simbolnih form govori o razmerju med posameznimi formami. Govori nam o stopnjevanju, gotovo, toda o stopnjevanju diferenciacije med čutnim substratom in smislom. Več smisla in manj čutnosti pa ne pomeni višje vrednosti na 'lestvici' simbolnih form. Matematika je najvišja forma spoznanja zgolj znotraj njegove lastne fenomenologije, zgolj znotraj znanosti, ne pa tudi v odnosu do drugih simbolnih form. Na strani »zakona« (znanost, matematika) je splošnost življenja in najvišja stopnja njegove formalizacije, na strani mita je najvišja stopnja neposredovanosti in nediferenciranega bogastva »življenja« kot njegovega sinonima. Toda nobeden, ne mit ne matematika, ni pomembnejši ali višji od drugega, saj se življenje v nobeni formi ne poseduje v celoti (tudi v matematiki ne) (*Ibid.*: 217); vsak od njiju zastopa svojo lastno resničnost in konfiguracijo, katere možnosti se razpenjajo na dolgi simbolni daljci med neposrednostjo in posredovanostjo. Vsaka simbolna forma namreč na prisvajanje življenja meče njen lastni nezamenljivi svetlobni spekter spoja čutnosti in pomena. Izčrpati življenja in ga ujeti v dokončni formi pa ne more nobena. Simbolne forme so torej različne, a v enotni simbolni mreži vendarle tudi enakovredne, so nezamenljivi duhovni utrinki funkcije življenja in njenih ustvarjalnih form.

Cassirer, Uršič in Platon

Izhajajoč iz celote Cassirerjevih del se simbolne forme kažejo kot raznolike niti, s katerimi je stkana mreža človekovega izkustva, njegove kulture. »Ves človekov miselni in izkustveni napredek krepi to mrežo« (Cassirer, 1978: 42–43). Če ostanemo na ravni metafore mreže, ki jo uporablja Cassirer, potem lahko dodamo, da se posamezne zanke v njej seveda razlikujejo, da so ene spleteno natančneje, druge bolj grobo, da je skozi ene mogoče zagrabit več neposredovanosti in manj diferenciranosti življenja, skozi druge, bolj fine in manjše, pa lahko življenje vzremo v njegovi zakonitosti in splošnosti. Kdor hoče življenje čutiti, misliti in živeti v njegovi polnosti, ta ne sme prerasti mita v njegovi bližini do življenja in ga žrtvovati na oltarju matematične zakonitosti, temveč izhajati iz njega in se k njemu vedno znova vračati. Toda vrednost in polnost mita, religije, umetnosti in jezika lahko ustrezno razume in ceni le, če je zmožen tudi razumevanja tistega tkanja finih zank pomenov in zakonov, skozi katero življenje samega sebe povzdigne na raven splošnosti in vednosti; a ne zaradi vednosti same, temveč zaradi neizčrpane polnosti in raznovrstnosti oblikujočega se življenja, ki postane na ta način vidno. Temu sicer pogojno lahko rečemo 'višja' stopnja simbolizacije, toda ta je brez preostanka vpeta v službo vseh njej predhodnih in 'nižjih', vseh tistih, v katerih 'najvišjo' duhovno stopnjo neposredovanosti in polnosti izkazuje življenje. 'Nižje' stopnje so zato nujno hkrati tudi 'višje', včasih lahko tudi 'najvišje'. A tudi to je le specifična duhovna perspektiva življenja na samega sebe, ki se lahko in mora že v naslednjem trenutku obrniti v druge smeri in poti; v tiste, po katerih nenehno hodi samega sebe oblikujoče, hoteče in vedoče življenje. Več ko je poti simbolnega samotranscendiranja življenja, bolj ko forme v svoji raznolikosti ustvarjajo in mislijo celoto življenja in duha, bolj ko krepijo njeno funkcionalno enotnost, višja je tudi stopnja človekovega »progresivnega samoosvobajanja. Jezik, umetnost, religija, znanost so samo faze v tem procesu. V njih človek odkriva in dokazuje novo moč – moč izgradnje lastnega 'idealnega' sveta« (Cassirer, 1978: 288).¹⁴

Za konec se vračam k Uršiču s tezo, da je zgornje strnjeno razumevanje *FSF* precej bližje temu, kako Uršič misli in živi svojo lastno izjemno raznovrstno umetniško-filozofsko-znanstveno ustvarjalnost, kot tistemu, ki ga je sam izpeljal iz Cassirerjeve *FSF*. Cassirer gotovo ne izkazuje tako osupljive ustvarjalne raznovrstnosti niti znotraj filozofije, kaj šele onstran ali pred njo, kot meni dragi kolega. Prav gotovo pa zanjo – kljub vsem nedvomnim težavam – ponuja razmeroma prepričljiv konceptualni model, pojasnjevalni aparat, s katerim lahko raznovrstnost človeka kot *animal symbolicum* tako tematsko kot metodološko natančneje razumemo, ne da bi s pozicije te ali one forme 'zviška' gledali na druge. Samo tisti, ki razume logiko neenakomerno tkane teksture simbolnega življenja, samo tisti, ki razume inkomenzurabilnost in nezamenljivost posameznih delov

14 Na ne tako majhne probleme teze o »samoosvobajanju« človeka, četudi v nekem drugem kontekstu, lahko tukaj zgolj opozorim (več o tem v Ošljaj, 2005).

simbolne mreže, lahko ustrezno vrednoti življenje in utrjuje avtentičnost, prepričljivost, strpnost in ustvarjalnost svojih lastnih simbolno formirajočih se pozicij znotraj njega. Vem, da to vesta tudi Cassirer in Uršič – drugi celo bolj kot prvi –, le da iz drugačnih, a vzajemno vendarle dopolnjujočih se perspektiv.

Za Cassirerja bi si pogojno upal reči, da se je ustavil na pol poti do mistike: od Kanta, Goetheja, Hegla, Simmla in Diltheya je hodil naprej in se končno vrnil, ne da bi to jasno slutil, kaj šele vedel, v bližino Platona. Forme Cassirer namreč misli v Platonovem smislu: »Postajanje v svojem bistvu ni niti življenje kot tako niti forma kot taka, temveč je postajanje v smeri forme – *genesis eis ousian*, kot je dejal Platon« (Cassirer, 1995: 15). Postajanje je tu mišljeno kot razkrivanje, ki je poslano od znotraj navzven, kot oblika emanacije, »ki nam resnično zagotavlja, da sta oba« (svet in duh) »izvorno eno« (Cassirer, cit. po Uršič, 2006: 101).¹⁵ Cassirer spoznanja sicer ni presegel v platonskem mističnem zrenju (prim. Uršič, 2006: 118), mu je bil pa vendarle bližje, kot se to nemara zdi,¹⁶ tako kot je končno verjetno tudi precej bližje Uršiču, kot to verjame on.¹⁷ A končno sodbo o tem lahko poda le Uršič sam.

Literatura

- Cassirer, E. (1964). *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil. Die Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, E. (1969). *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil. Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, E. (1929). *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag.
- Cassirer, E. (1978). *Ogled o čovjeku: uvod u filozofiju ljudske kulture*. Zagreb: Naprijed.
- Cassirer, E. (1993). *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Leipzig: Reclam.
- Cassirer, E. (1995). *Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Ošljaj, B. (2005). *Antropoetika: etična dekonstrukcija simbolnega*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.

15 Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 1: Language*. New Haven in London: Yale University Press, str. 111.

16 Za kaj več kot le nakazano bližino pa je bilo v Cassirerju še vedno nekoliko preveč Kanta pa tudi Hegla. Glede tega se Uršič gotovo ni motil, morda je to dejstvo le nekoliko preveč poudaril in Cassirerja omejil pretežno nanju.

17 Na nekem mestu Uršič povzema Cassirerjevo misel: »[] v vsakem jezikovnem 'znaku', v vsaki mitični ali umetniški 'podobi' je duhovna vsebina, ki presega celotno sfero čutnosti, izražena v čutni obliki, v nečem vidnem, slišnem ali otipljivem« [FSF/I: 106], ter nadaljuje: »V tem, s tradicionalnega stališča 'platonskem' pojmovanju simbola [cf. Gombrich, 1990], je bistven poudarek na *presežni celoti*, ki jo simbol 'označuje', bolje rečeno 'priklicuje' – kot ugotavlja o Cassirerjevem razumevanju simbola tudi Charles W. Hendel« (Uršič, 2006: 100). Zanimivo bi bilo vedeti, zakaj tej sledi Uršič ni posvetil več pozornosti.

Uršič, M. (2006). »Cassirerjeva filozofija simbolnih form«. *Filozofski vestnik*, 27 (3), str. 97–119.

Uršič, M. *Teorija simbolnih form*. Predstavitev predmeta z arhivom dostopna na: http://www2.arnes.si/~mursic3/SF2016_2017.htm

IV

Logika in analiza, umetna inteligenca

Logika in vsebina

Danilo Šuster

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Povzetek

Logika relevance opozarja, da klasična formalna logika ne uspe zajeti predteoretskih intuicij o sledenju, saj sprejema kot veljavna nekatera nesmiselna sklepanja. Po predlogu relevantistov implikacijo »Če A, potem B« interpretiramo nekako kot »Če A, potem (prav zaradi tega sledi, da) B« in zgradimo logični sistem, ki naj bi dopuščal samo 'smiselne' povezave med A in B. Toda še vedno gre za teorijo implikacije, ki relevanco razume kot »Če A, potem (je zaradi tega izpeljivo, da) B«, ne pa v okviru splošne teorije sklepanj in argumentov. Odprtost pojma »logična posledica« kaže na to, da je »vsebinsko« sledenje nemogoče povsem abstrahirati iz paketa »sledenje/sklepanje/argument«. Predvsem relevantno veljavno, toda sklepalno problematično sledenje »A, torej A« kaže, da moramo upoštevati 'široko obliko', ki vključuje tako deduktivne kot nededuktivne vzorce. Logičnega 'stržena' sledenja pa ne moremo povsem ločiti od vsebinskih vprašanj o odnosu podpore in prenosu upravičenja med premisami in sklepom.

Ključne besede: logična posledica, vsebina, relevantna, sklepanje, široka oblika

Logic and Content – Abstract

According to classical logic certain 'non-sensical' inferences are valid, which allows for true material implications with the antecedent being irrelevant for the consequent. The logic of relevance interprets an implication 'If A, then B' as 'If A, then B for that reason' and develops a non-classical system which aims to eliminate the paradoxes of relevance. However, the revised system remains a formal theory of implication explaining relevance roughly as 'If A, then *derive* B using A' and not a theory of (sensible) inference. The relation expressed by 'follows from' is not fixed and may be settled in more than one way. I argue that the notion of relevant entailment cannot be abstracted from the package 'follows from / inference / argument'. The relevantly acceptable, but inferentially flawed, implication 'If A, then A' is a prime indication that we should consider a 'broad' logical form encompassing deductive as well as non-deductive patterns. The logical core cannot be entirely separated from more substantial questions pertaining to the relation of support and the transmission of justification between the premisses and the conclusion.

Keywords: entailment, content, relevance, inference, broad form

1.

Logika kot stroga formalna veda je v zadnjih sto petdeset letih doživela velikanski napredek, ki ga je sprožil Frege (*Pojmovni zapis*, 1879) s preučevanjem najstrožje prakse dokazovanja v jeziku matematike. A celo znotraj 'ekosistema' matematičnih dokazov briljantni Fregejev aparat kot *logica docens* (teoretska, znanstvena po Peircu) ne uspe zajeti predteoretskih intuicij o veljavnosti sklepanj. Naša *logica utens*, kot so srednjeveški logiki imenovali logiko, ki jo *zares* uporabljamo, ne bi sprejela sklepanja: »Nebo je modro, torej za poljubno celo število $n > 2$ enačba $x^n + y^n = z^n$ nima netrivialnih celih od nič različnih rešitev.« Sklep je Fermatov veliki izrek, ki ga je leta 1995 dokazal A. J. Wiles, zato je nujno resničen. Torej *logično* sledi po klasični definiciji sledenja: nemogoče je, da bi bila premisa resnična, sklep pa ne (prim. Mares, 2004: 3). Zagovorniki logike relevance (ang. *relevance logics*, kar je v rabi predvsem v ZDA; tudi relevantne logike, ang. *relevant logics*, to pomenovanje uporabljajo večinoma v Avstraliji) so opozorili na intuitivno nesmiselna sklepanja, ki so veljavna po klasičnem razumevanju logičnega sledenja, in z njimi povezano pojmovanje materialne implikacije. Pri tem niso bili prvi, gotovo pa so bili najbolj sistematični in včasih naravnost bojeviti; nekateri uvodi v dela relevantistov se berejo kot manifesti umetniške avantgarde, uperjeni proti 'establišmentu' standardne logike (»Razvili bomo prapor upora [...] in prisilili tirane, da občutijo želo tistih, ki so jih tlačili [...]«).¹

Duha tega gibanja v logiki je k nam prvi prinesel Marko Uršič (predvsem Uršič, 1990, in s tem povezane objave v letih 1992 in 1993, a tudi že Uršič, 1987, kjer je razprava z značilnim naslovom »Poskus vrnitve k vsebini«). Nekateri smo bili takrat še pod vplivom Quina in 'črke' zakona, ki je vsako alternativo ožigosal kot herezijo. Duha ortodoksije je morda še najbolje izražal izrek, pripisan Sellarsu: »Sklepanje je bodisi deduktivno bodisi defektno.« In pri dedukciji ni bilo prostora za alternative, še za modalno logiko, ki ima zelo častitljivo zgodovino, ne. Quine tako pravi, da je moderna modalna logika nastala v grehu mešanja rabe in omembe (Uršič, 1990: 145). Takrat sem se (kot nekdo, ki se je ukvarjal z modalno logiko) še tolažil, da Quine zagotovo ne bi zagrešil genetične zmotе. Seveda sem bil sam v zmoti, saj je bila prav defektnost izvora mišljena kot diskreditacija celega področja. No, modalna logika je zacvetela Quinovim lapidarnim opazkam navkljub, prav tako pa številne druge 'alternative'. Mešanje logičnih ravni (raba in omemba) pa tudi ni več logični *pons asinorum*, navsezadnje je Boolos (1979) pokazal, kako uporabiti modalno propozicionalno logiko za preučevanje lastnosti dokazljivosti in konsistence formalnih teorij.

Prepletanje ravni je morda najbolj prepoznavna značilnost logike relevance, v kateri želimo *relevantno* sledenje predstaviti prav kot veznik v nekem računu implikacije

1 Verzi iz pesmi H. Lawsona stojijo kot *motto* na začetku zbornika Routley et. al. (1983). Po provokativnem in borbenem duhu je bil najbolj znan R. Routley (pozneje imenovan R. Sylvan). A celo v delu Andersona in Belnapa (1975: xxii) najdemo marsikatero ironično bodico (*ad hominem* šale na račun nasprotnikov, pogosta tarča je Quine).

(kondicionalni operator). No, če je logika relevance zdravilo, kaj, natanko, je bolezen? Posamezni ekscesi (»paradoksi« materialne implikacije) ali globoka napaka v celotnem sistemu (logika *brez* vsebine)? Če prvo, potem se lahko morda strinjamo z Uršičevim zgodovinsko pogojenim sklepom: »[...] relevantne implikacije [so] v sedanjem historičnem trenutku najvišji domet pri reševanju tega vprašanja, namreč vprašanja odnosa med implikacijo (kot neko formalno relacijo med stavki) in logično nujnostjo (in relevanco)« (1990: 281). Morda se včasih vprašam, ali koristi terapije odtehtajo tveganja in nezaželenne posledice (odpoved klasični obliki sklepanja disjunktivni silogizem, da ne govorimo o parakonsistentni logiki, ki jo Uršič sicer zavrača kot slepo pot – prim. Uršič, 1990: 279). Ampak danes, v času pluralizma logik, so se meje normalnega in še dopustnega tudi v logiki zelo spremenile; kar je bilo še včeraj radikalno, je danes že nekoliko staromodno. Zlata leta relevance se lahko zdijo starejša od prelomnega leta 1879: že dovolj stara, da so danes videti *passé*, in še ne dovolj stara, da bi že postala klasika. In če drugo (logika z vsebino), potem se mi zdi, da *nova veja matematične logike* (Anderson in Belnap, 1975: xxi) ni pravo zdravilo: vedno bo ostala neka vsebina, ki bo 'ušla' računu. Pa vendar, *sub specie aeternitas*, če smem tako reči, navsezadnje logična spoznanja niso stvar mode, mislim, da bo najboljša oznaka sledenja na koncu upoštevala nekatera spoznanja logike relevance. Predstavil bom nekaj svojih, morda ne povsem dokončnih, razmišljanj o teh zahtevnih, toda osrednjih filozofskih vprašanjih osnov logike.

2.

Včasih pravijo, da je s terminologijo tako kot z izbiro življenjske partnerice ali partnerja: začetna napaka v presoji neogibno vodi do poznejših katastrof. Ali pa morda ne? Anderson in Belnap v svojem temeljnem delu o logiki relevance zavestno prečita različne ravni in rabe pojmov »sklepati, deducirati, implicirati, ... ima za posledico, sledi ...«. Pravita tako: »[M]isliva, da lahko vsako rabo 'implicira' ali 'ima za posledico' (ang. *entails*) kot veznika nadomestimo z ustreznim 'če-potem'; obratno pa ne velja. [...] Ampak glede na rabe, ki naju predvsem zanimajo, se lahko svobodno premikamo med 'če-potem' in 'ima za posledico'.« (1975: 491–2) Fraza »ima kot (za) posledico« ni ravno lepa, ampak mislim, da zajame tako zgodovinsko ozadje tega pojma kot rabo relevantistov. Za Andersona in Belnapa (*Ibid.*: 490) je edini in najlažji način, kako v naravnem jeziku predstaviti veznik, ki ga preučujeta, raba pred-nominalizacije: »to, da ..., ima za posledico to, da«. Vzemimo naslov notice: »Premalo spanja ima za posledico slab spomin«, kar lahko razumemo kot »To, da premalo spiš, ima za posledico to, da imaš slab spomin«. Zato najprej nekaj o naših prevodih, Uršič v opombi pravi:

Angleški izraz *entailment* po daljšem premisleku in spričo odsotnosti kakšnega drugega, primernejšega izraza, prevajam v slovenščino z izrazom »sledenje«. Termin namreč označuje recipročno relacijo od izpeljivosti (ang. *deducibility*): če je B

izpeljiv iz A, potem rečemo, da je sledenje (*entailment*) tisti postopek ali proces ali, nominalistično gledano, zveza med stavkoma A in B, ki »logično pelje« od A do B. Sledenje je sintaktični pojem, ki ga ne smemo enačiti z izhajanjem (semantičnim pojmom, izvirajočim iz Tarskijeve koncepcije modela) v pomenu: iz A izhaja B. (Uršič, 1990: 5–6)

»Sledenje« morda ustreza pomenskim odtenkom, ki jih želi Uršič zajeti v svoji obsežni razpravi o implikaciji, a s tem izgubimo izvorni pojem *obrata* relacije deducibilnosti, ki jo v slovenščini izraža prav »sledi iz« (ang. *follows from*). Običajno kot izvor navajajo Moorov članek o zunanji in notranji negaciji:

Potrebujemo [...] nek tîrmin, ki bo izražal *obrat* relacije, ki jo zatrujemo med propozicijo *q* in propozicijo *p*, ko trdimo, da *q* sledi iz ali je izpeljiva iz *p* [ang. *follows from or is deducible from*]. Naj tîrmin »ima za posledico« [ang. *entails*] izraža obrat te relacije. Potem lahko resnično zatrdimo, da ima »*p* za posledico *q*«, kadar in samo kadar lahko rečemo, da »*q* sledi iz *p*« ali »je deducibilen iz *p*« v smislu, v katerem sklep silogizma Barbara sledi iz dveh premis, vzetih skupaj kot konjunktivna propozicija; ali v smislu, v katerem propozicija »To je obarvano« sledi iz »To je rdeče«. »*p* ima za posledico *q*« je povezano s »*q* sledi iz *p*« na enak način, kot je »A je večje kot B« povezano z »B je manjše od A«. (Moore, 1922: 291)

Kadar sta *propoziciji p* in *q* v takšnem odnosu, da ima prva drugo kot svojo logično posledico, takrat *q* logično sledi iz *p* in *q* lahko logično deduciramo iz *p*. Kadar neki sklep logično sledi iz premis, takrat imajo premise ta sklep kot svojo posledico, sklepanje iz premis na sklep je logično *veljavno*. Pri Mooru še ne nastopa moderno razlikovanje med sintaktično in semantično oznako logične posledice, med pojmom *sintaktične* izpeljivosti (dokazljivosti) in semantičnega izhajanja. Veljavnost je zanj še izvorna, nediferencirana oznaka »pravilnega« sklepanja, v katerem gre za nujno in formalno sledenje sklepa iz premis. Danes je osrednji pomen za *entailment* pogosto samo semantična posledica, v skladu z znamenito oznako Tarskega: »Stavek X logično sledi iz stavkov razreda K, če in samo če je vsak model razreda K tudi model stavka X.« (1983: 417)

V tej prevladujoči oznaki logične posledice »imeti za posledico« razumemo kot semantično »izhajanje«, včasih tudi kar logično izhajanje: resničnost B je posledica resničnosti A. Gre za odnos med stavki (trditvami) nekega (formalnega) jezika, ki ga interpretiramo z modeli. Moorov pojem pa bolje pojasnimo kot od jezika neodvisni odnos med propozicijami, npr. po Stalnakerju: S1 ima za posledico S2, če in samo če S2 vključuje S1 (1991: 153). Recimo: »To je obarvano« sledi iz »To je rdeče«, zato »To je obarvano« *vključuje* »To je rdeče« (vključuje pa še več, tudi »To je modro«, »To je sivo« ipd.). V terminologiji moderne intenzionalne semantike: propozicija je funkcija iz možnih svetov na resničnostne vrednosti in jo lahko izenačimo z množico možnih svetov (kjer je resnična). Kadar ima propozicija S1 za posledico S2, takrat množica, določena s S2, *vključuje* množico, določeno s S1.

Podobno je eno od standardnih zgodovinskih razumevanj relevance – za Ackermann (1956) bi morala stroga implikacija » $A \rightarrow B$ « izražati dejstvo, da med dvema izjavama (nem. *Aussage*) nastopa logična povezava, da je vsebina B del vsebine A. To se zdi v nasprotju s Stalnakerjevo oznako, a v resnici gre za dva pogleda na vsebino. Če poenostavim – vzemimo implikacijo: »Če je tale trak tkanine rdeč in kravata, potem je tale trak tkanine kravata.« Vsaka rdeča kravata je kravata (množica rdečih kravat je zato podmnožica vseh kravat). Ampak pojem »kravata« je na nek način tudi del vsebine pojma »rdeča kravata«. Formalno je ta pogled na odnose med vsebinami najboljše razdelal Lewis (1998: 113). Če sta dva možna svetova popolnoma enaka glede vseh dejstev o kravatah, sta popolnoma enaka tudi glede dejstev o rdečih kravatah. Prvo je na nek način težje in bolj zahtevno, zato so svetovi, ki so enaki glede dejstev o kravatah, podmnožica svetov, ki so si povsem enaki glede vseh dejstev o rdečih kravatah (Ackermannova perspektiva na vsebino).

Kako se znajti med temi pojmi? Za sodobni, modelno-semantični pojem posledice bom uporabljal izraz »izhajanje«. Kadar bo pomembno, da gre za obrat deducibilnosti, bom uporabljal »ima za posledico« (Moorov pomen: kadar B logično sledi iz A, ima A za posledico B). Kadar pa želimo opozoriti, da gre za relacijo, ki ima deduktivno moč, zajema obe smeri (B sledi iz A, A ima B za posledico) in je še ne opredeljujemo ne semantično ne sintaktično, bom uporabljal pojem »sledenje« (kadar B sledi iz A, sledenje »vodi« od A do B, kot lepo opozarja Uršič). *Implikacija*, ki nastopa v naslovu disertacije (Uršič 1990), pa bo vedno operacija, ki jo izraža pogojni operator (' \supset ' ali ' \rightarrow ' ali kaj tretjega).

Za relevantiste klasični pojem logične posledice ne upošteva zahteve po povezavi med premisami in sklepom oziroma antecedensom in konsekvensom v implikaciji. Po modernem razumevanju implikacije kot materialne implikacije ali Filonovega pogojnika (»če prvo, potem drugo«), je ta neresnična natanko takrat, kadar je antecedens resničen, konsekvens pa neresničen. Zato sta resnični sicer »nesmiselni« implikaciji (Uršič, 1990: 130–131, navaja primer Nika Prijatelja):

Če je $2 \times 2 = 5$, potem je Ivan Cankar napisal dramo Lepa Vida.

Če je $2 \times 2 = 4$, potem je Ivan Cankar napisal dramo Lepa Vida.

Problematične so tudi *tavtologije*, znane kot paradoksi materialne implikacije:²

$p \supset (q \supset p)$ // Če je p resničen, potem ga implicira (p »sledi iz«) poljubni q .

$\sim p \supset (\sim p \supset q)$ // Če je p neresničen, potem implicira (iz njega »sledi«) poljubni q .

$(p \ \& \ \sim p) \supset q$ // *Ex falso quodlibet* (EFQ), protislovje implicira (iz njega »sledi«) kar koli.

$q \supset (p \vee \sim p)$ // *Verum ex quodlibet*, tautologija je implicirana (»sledi iz«) česar koli.

2 Velike črke 'A', 'B', ... uporabljam kot sintaktične spremenljivke za pravilno oblikovane izraze (formule), male, 'p', 'q' ... pa za atomarne pozicije.

Standardni način, kako motivirati dvojno branje: »biti impliciran« / »slediti iz« je klasični teorem o dedukciji, ki v različici ene premise in sklepa pravi:

Kadar velja $A \vdash B$, potem je logični teorem, da A implicira B .

Če je B deducibilen iz A , potem ima A za posledico B , torej A tudi implicira B (implikacija je logično šibkejša od relacije »imeti za posledico«). Po *verum ex quodlibet* je, denimo, *zdravo* naslednje sklepanje (ima resnično premiso in sklep, sklep pa logično sledi): »Nebo je modro, torej za poljubno celo število $n > 2$ enačba $x^n + y^n = z^n$ nima netrivialnih celih od nič različnih rešitev.« Klasična logika temelji na pojmu materialne implikacije, ki je resnična, četudi ni nobene povezave med propozicijami.

Relevantisti namesto Filonovega pogojnika predlagajo razumevanje implikacije kot, približno: »Če A , potem (prav zaradi tega) B « (prim. Burgess, 2009: 114). Relevantanca je, vsaj v izvorni eksplikaciji, *semantični* pojem, ki pa ga skušajo relevantisti zajeti na sintaktični ravni. »Pomensko« zvezo sintaktično eksplikirajo kot porazdelitev variabel – kadar ima A za posledico B , takrat morata imeti skupno vsaj eno stavčno variabla. Neformalno: A in B nekako pokrivata isto »področje«, sta o isti temi. Gre samo za nujni pogoj (izpolni ga, denimo, tudi problematična teza » $p \supset (q \supset p)$ «). Zadostni pogoj za »Če A , potem (prav zaradi tega) B « pa skušajo relevantisti prikazati kot *pravo* dokazovalno zvezo z metodo indeksiranja (»podpisovanja«, ang. *subscripting*) hipotez in vrstic v dokazu: vsaka premisa v dokazu mora biti zares *uporabljena* v izpeljavi sklepa.

Tu me zanimajo predvsem načelna vprašanja o sledenju, zato inovativne logične tehnike ne bom posebej obravnaval (prim. pa Uršič, 1992). Anderson in Belnap svoj zagovor relevance začenjata z opozorilom, da so logiki dve tisočletji učili, da je relevantanca nujni pogoj za veljavnost sklepanja iz A na B , moderno razumevanje, po katerem je »formalna deducibilnost« relacija implikacije, pa je s to zahtevo v nasprotju (1975: 17). Argument » A , torej B « je (lahko) veljaven, čeprav premisa ni relevantna za sklep, v resnični propoziciji, ki ustreza sklepanju »Če A , tedaj B «, pa ni nujno, da je antecedens kakor koli relevanten za konsekvens. Ali je relevantanca potemtakem nek *ekstra* pogoj, ki ga morajo izpolniti logične oblike, da bi bile *zares* veljavne? Vsi klasični vzorci ohranjajo resnico, ni pa res, da gre pri vseh za *pravo* sledenje? To je eno od možnih razumevanj. Pozneje se zdi, da je relevantanca *nujni* pogoj, ki ga morajo izpolniti logične oblike, da bi *sploh* lahko ohranjale resnico. Torej samo nekateri klasični vzorci ohranjajo resnico, tisti, pri katerih gre za *pravo sledenje*? Ali to pomeni, da problematična klasična sklepanja ne ohranjajo resnice, v EFQ lahko, denimo, začnemo z resnico (protislovja??) in končamo z neresnico? To je najbolj radikalna varianta, ki vodi v parakonsistentne logike. Zdi se mi, da vsaj Read (1988) drugače razume nujnost relevance za veljavnost. Resnico po njegovem ohranjajo samo sklepanja, v katerih gre za relevantno sledenje, (prava in edina) logična posledica pa je presek zahtev relevance in (klasičnega) ohranjanja resnice. V oznaki logičnega sledenja pri njem nastopa intenzionalna konjunkcija ali *fuzija*, ki je

resnična, kadar sta oba konjunkta resnična, resnična pa je tudi takrat, ko je eden ali drugi neresničen, vendar resnica katerega koli od konjunktov ne *izključuje* resnice drugega. Potem velja: A ima za posledico B, če in samo če ni mogoča fuzija resnice A in neresnice B (prim. Uršič, 1993: 8). »A & ~A, torej B« je potem neveljavno sklepanje, ker je *fuzija* protislovne premise (A & ~A) in neresnice sklepa (~B) lahko resnična, in ne zato, ker bi naj bila že premisa »A & ~A« možno resnična.

Razlike so pomembne, a tu me bo zanimalo nekaj drugega. Kot motivacijo za svoje revizije se zagovorniki relevance sklicujejo na »pravo« sledenje in *sklepanje* (ang. *inference*). Ampak ali logike relevance zares uspejo zajeti to razsežnost? Vzemimo zakon identitete »A → A«, ki je za Andersona in Belnapa »resnica o sledenju, ki predstavlja arhetipsko formo izpeljevanja, trivialni temelj vsega sklepanja, navzlic tistim, ki bi rekli, da gre za primer 'golega jecljanja'« (1975: 8). Najbrž imata v mislih kaj takega kot »A, torej A«, saj takoj za tem navajata P. F. Strawsona, ki, po njenem mnenju zmotno, kritizira zakon identitete kot osnovno vsega sklepanja. Oglejmo si najprej ozadje: po Strawsonu logika obravnava zvezo dveh trditev (ang. *statement*), v kateri je nekonsistentno prvo zatrditi in drugo zanikati, in za takšno zvezo uporablja izraz »imeti za posledico«. Takšno povezavo (standardna, fregejanska) logika preučuje neodvisno od tega, ali gre za *pravo* sklepanje, korak v rezoniranju (ang. *step in reasoning*): »Prav zato je 'preučevanje veljavnega deduktivnega sklepanja' preozko kot opis logike. Tisti, ki se ponavlja, ne sklepa. Toda nekonsistentno je trditi in zanikati isto stvar. Zato bo logik rekel, da je [vsaka] trditev do same sebe v tistem odnosu, ki ga zanima.« (Strawson, 1952: 15)

Poante ni težko razumeti: vsaka trditev ima samo sebe za (klasično) posledico, saj ene in iste trditve ne moremo hkrati sprejeti (kot premiso) in zanikati (kot sklep). Se pravi: če klasično logično sledenje kodificira sklepanja, potem tudi tisti, ki v sklepu samo ponovi premiso, že naredi nek *sklepalni* premik, to pa se Strawsonu ne zdi pravo razumevanje logike kot znanosti sklepanj. Anderson in Belnap imata nenavaden komentar: Strawson po njenem postavlja voz pred konja – prav zato, ker trditev A *sledi* iz same sebe, sta A in ~A med seboj nekonsistentni. In potem opozarjata, da v njenem sistemu E velja (najbrž kot vlečni 'konj') teza »(A → A) → ~(A & ~A)«, obratno pa ne (1975: 8).

Res je, da Strawson 'poniža' logično sledenje (ang. *entailment*), ko ga zvede na klasično veljavnost (resnica premis je nezdružljiva z neresnico sklepa), a prav zato je zanj »preučevanje veljavnega deduktivnega sklepanja« preozko kot opis *logike* in sklepalnih premikov. Anderson in Belnap trdita, da sledenju vračata dostojanstvo: samo če sklep *zares* (tj. relevantno) sledi iz premis, ni mogoče, da so premise resnične, sklep pa ne (tako razumem metaforo o vozu in konju). Mislim pa, da bi za Strawsona »A, torej A« še vedno bilo slabo *sklepanje*, četudi gre za brezhibno *sledenje* po merilih relevantistov. Četudi popravimo oznako »sledenja«, recimo vsaka trditev ima samo sebe za posledico, ker *fuzija* premise (A) in neresnice sklepa (~A) ne more biti resnična, je *sklepanje* »A, torej A« še vedno slabo, saj je *krožno*.

3.

V filmu bratov Marx *Dan na dirkah* (*A Day at the Races*, 1937) zdravnik dr. Hackenbush (Groucho Marx) pozorno opazuje uro, ki jo drži v eni roki, z drugo roko pa preverja srčni utrip Stuffyja (Harpo Marx), ki kot navit skače gor in dol po stolu. Čez nekaj časa dr. Hackenbush (ki je pravzaprav zdravnik za konje) zamišljeno pripomni: »Tale človek je mrtev, ali pa se je moja ura zaustavila«. Slavni komentar (ang. »Either he's dead or my watch has stopped«) po tem, ko se nasmejimo, niti ni več tako razumljiv³ (v primeru smrti z uro nameri v eni minuti utrip nič; če pa njegova ura stoji, našteje, recimo, tristo udarcev v nič minutah, kar pa ne more biti znak smrti). Zato privzemimo, da v rokah drži merilec srčnega utripa in izjavi: »Tale človek je mrtev ali pa se je merilec zaustavil.« Ni težko rekonstruirati njegovih miselnih procesov: sodeč po napravi ta oseba nima utripa in je potemtakem mrtva, ampak njena poskočnost je s tem logično nezdružljiva, hmm, torej ... Iz premis »Merilec je zanesljiv. Če je merilec zanesljiv, potem Stuffy nima utripa. Če Stuffy nima utripa, potem je mrtev« logično (in relevantno) sledi: »Stuffy je mrtev«. Sledi pa tudi »Če Stuffy ni mrtev, potem moj merilec ni zanesljiv«. Kaj pa začetna ugotovitev, ki je pravzaprav samo preoblikovanje zadnjega pogojnika: »Stuffy je mrtev ali pa merilec ni zanesljiv«? Relevantisti so proti temu, da bi implikacijo »Če A, potem B« vedno lahko tolmačili kot disjunkcijo »Ne-A ali B«. Ampak v tem primeru se zdi preoblikovanje implikacije v »vsebinsko« disjunkcijo intuitivno resnično in sprejemljivo, saj gre za *pravi* alternativni, in ne, recimo, »Stuffy je mrtev ali pa je Gvatemala večja od Gvajane«. Pa tudi če morda ne: izjava je smešna, ker Hackenbush samo deducira in ne upošteva očitnega, samo *izpeljuje*, vendar ne sklepa. In pri tem ne gre za to, da je Hackenbush izpeljal disjunkcije iz implikacije na način, ki ga relevantisti zavračajo. Ko bi zares sklepal, bi se vprašal, kaj je *najboljše pojasnilo* za vsa opažanja (živahni pacient brez utripa): očitno je to okvara merilca.

Na razliko med sklepanjem in (logičnim) sledenjem, ki jo tu pripisujem že Strawsonu, opozarja vrsta sodobnih avtorjev, najbolj sistematično morda Harman v vrsti svojih spisov (Harman, 1986; Harman in Kulkarni, 2007). Po tem razumevanju t. i. *pravila* sklepanja formalne logike in *sledenja* še niso napotki, ki bi jim morali slediti v svojih sklepalnih korakih. V sklepanju (morda »umovanju«, ang. *reasoning*) spreminjamo prepričanja zaradi novih informacij: dodamo novo, spremenimo staro ali pa se enostavno vzdržimo, saj nismo gotovi, kaj storiti. »Umovanje« je v časih antipsihologizma v logiki (Frege) zvenelo kot slabšalnica, označuje pa sklepalne povezave, po katerih se v mislih premikamo, v nasprotju s čistimi relacijami implikacije med proposicijami. Recimo, proposiciji »Če naprava ne kaže utripa, je Stuffy mrtev« in »Naprava ne kaže utripa« logično implicirata, da je Stuffy mrtev. Hackenbush pa lahko v *sklepanju* doda svojemu sistemu

3 Na to je med uredniškim branjem opozorila Maja Malec.

to zadnje, lahko zavrne prejšnje prepričanje »Naprava ne kaže utripa«, ali pa zavrne implikacijo in sprejme »Naprava ne kaže utripa, vendar Stuffy ni mrtev«, kar je še najbolj plavzibilno.

Logika sledenja (klasična ali pa bolj restriktivna, relevantna) pove, kaj sledi iz množice trditev, a to ne pomeni, da moramo to sprejeti kot sklep, včasih je bolje spremeniti staro prepričanje. Pravzaprav po Harmanu vedno *sklepamo* na najboljše pojasnilo ali najboljšo ureditev celote (ang. *inference to the best overall view*). Kaj potem sploh še ostane teoriji logične posledice kot *normativni* teoriji sklepanj? Teorija implikacije deluje samo še kot varuh konsistence, oblikuje prostor sklepalnih možnosti in premikov, ki jih lahko naredimo. Harman (Harman in Kulkarni, 2007: 8) je precej oster v svoji presoji:

[...] deduktivna pravila imenovati »pravila sklepanja« je resnična zmota, ne le stvar terminologije. Ta zmota je v ozadju poskusov, da bi razvili logike relevance ali induktivne logike, ki naj bi običajna sklepanja zajele bolje kot klasična deduktivna logika, kot da bi slednja ponujala nekakšno delno teorijo logike vsakdanjih sklepanj. Zaradi te zmote so kurzi logike tako zahtevni za študente, ki ne uvidijo, kako so deduktivna pravila sploh lahko pravila sklepanja v kakršnem koli običajnem smislu. Enostavno napačno je, da filozofi in logiki še naprej tako brezskrbno uporabljajo to »terminologijo« glede na katastrofalne učinke, ki jo je imela in jo še naprej ima v izobraževanju in logičnih raziskavah.

4.

Mislím, da Harman s »katastrofalnimi« učinki pretirava. »Logika« ima več pomenov: (i) logična teorija (formalni sistem, denimo klasična predikatna logika ali deontična logika); (ii) logika kot sklepalna zgradba določenega argumenta; (iii) logika kot dimenzija ali jedro (vsakdanje ali bolj stroge) argumentacije (prim. Bermejo Luque, 2008: 316–317). Tudi logika v prvem smislu (teorija implikacije) je pomembna za »logiko« v vseh drugih smislih. Res je, kadar logika pravi: če sprejmeš premiso A in sprejmeš premiso B, potem *moráš* sprejeti sklep C, a to še ne pomeni, da nimamo izbire. Tudi naslovník zahteve »Če me ljubiš, boš to storil« ima izbiro. Odrvne lahko – »Pravzaprav te niti ne ljubim tako zelo«. A pri tem še vedno 'potuje' po logičnih tirih in prepričanja spreminjamo (tudi) zaradi logike. In centralni sklepalni premiki, ki jih preučuje logika, so zares sklepanja, v katerih premisa nudi podporo za nek sklep (logika v drugem in tretjem smislu). Le da mislim, da gre za nekaj, kar bi sam imenoval logika v 'širokem' smislu (prim. Šuster, 2017), argument pa ni (samo) matematični dokaz, ampak sestav trditev, v katerem razlogi utemeljujejo (podpirajo, upravičujejo, dokazujejo) sklep, ta podpora pa racionalno osebo prepričuje v sprejetje sklepa.

Anderson in Belnap svoj zagovor relevance začenjata z opozorilom, da je skoraj vsak učbenik logike do dvajsetega stoletja vseboval poglavje o zmotah relevance (1975: 17).

Celo moderni učbeniki v prvih poglavjih 'mehko' uvajajo v študij logike s pomočjo zmot in logičnih napak relevance, v poznejših, bolj formalnih poglavjih pa skušajo zavesti študente, da nekritično privzemajo implikacijo (materialno in celo 'strogo'), kljub temu da krši zahteve relevance. Ampak v kakšnem smislu učbeniki logike že tisočletja učijo, da je relevantna nujni pogoj za *veljavnost* sklepanj? Samo če je deduktivna veljavnost bistvena za normativno presojo argumentov. Anderson in Belnap imata v mislih klasične logične zahteve dobrih argumentov: resnico premis in deduktivno sledenje sklepa iz premis (veljavnost). Veljavnost je popolnoma formalna značilnost oblik sklepanj.

Toda zmote relevance tipično nastopajo v začetnih, neformalnih razdelkih splošnih učbenikov logike, kot bolj ali manj zabavni eksempli eksotičnih imen (*ad populum*, *ad hominem*, *ad baculum*, *ad misericordiam*, *ad verecundiam*, strašilo ipd.), ki se *zdi*o dobri načini argumentiranja (sklepanja), pa v resnici to niso. V zmoti relevance nastopa prepad med premisami in sklepom, če pa ne vemo, kako posebej etiketirati odsotnost povezave (ne gre ne za zastraševanje, sklicevanja na čustva ali splošno mnenje, niti ne napadamo značaja osebe itd.), ga razvrstimo kot *ignoratio elenchi* (zmotna zavrnitev, zgrešil poanto, *irrelevantni* sklep). Tradicionalno so zmote napake v sklepanju, ki so za mislece in razpravljavce atraktivne, univerzalne in v nekem smislu nepopravljive, saj gre za slabe navade, ki se jih težko rešimo (Woods, 2013: 135). V učbenikih večkrat nastopa primer zdravnika, ki (pre)debelemu pacientu svetuje, naj shujša, pacient pa odgovori, da za to ni potrebe, saj je zdravnik sam predebel. Toda zdravnikova debelost ni relevantna za kredibilnost njegovih medicinskih nasvetov. Ali pa morda je? Pacientov *ad hominem* lahko preoblikujemo v veljavno sklepanje, če dodamo (implicitno) univerzalno premiso tipa: »Nobenemu zdravniku, ki je sam predebel, ne moreš verjeti, če ti svetuje shujševalno dieto.« Še vedno gre za *zmoto*: sklep logično in relevantno sledi, le da premisa ni resnična.

Relevantist lahko odgovori, da gre v takšnem razumevanju (i)relevance za vprašanja argumentacije, dialoga in prepričevalne moči argumentov, ki čistega logika pravzaprav ne zanimajo. Zato na kratko nekaj o teh razlikovanjih. *Argumentacija* je jezikovna, javna in socialna praksa navajanja ali izpodbijanja razlogov za določeno stališče. V argumentaciji govorec (pisec) na določeno občinstvo naslavlja *argument*, množico trditvev, ki jo logiki običajno shematizirajo kot » R_1, \dots, R_n , torej S «, pri čemer so R_1, \dots, R_n premise, S pa sklep. Gre za množico abstraktnih predmetov (propozicij), ki pa nastopa znotraj neke (upo)rabe, zato nekateri namesto argumenta kot proizvoda ali vsebine argumentacije uporabljajo bolj 'kolokvijalno' oznako: argument je množica trditvev ali propozicij, ki jih ena oseba naslavlja ali ponuja drugi z namenom, da ta oseba sprejme nek sklep (prim. Pinto, 2001: 32). Argumente uporabljamo na različne načine in z različnimi cilji, od tega, da zmagamo v debati, do tega, da nekoga zastrašimo ali pa dosežemo konsenz. Toda osrednji smoter se mi je vedno zdel *epistemski*: premise so dokazila, ki podpirajo sklep, racionalno nas upravičujejo v tem, da zaradi njih spremenimo ali pridobimo neko prepričanje.

Relevantisti se v zagovoru svoje revizije pogosto sklicujejo na naše pred-logične intuicije in tudi *rabo* sklepanj v okviru argumentov, recimo: »[K]lasični pojem veljavnosti se ne ujema z našimi pred-logičnimi intuicijami o tem, kje poteka meja med dobrimi argumenti in tistimi, ki so *non-sequitur*« (Mares, 2004: 4). A v resnici seveda abstrahirajo tako od sklepanj kot miselnih procesov, ki zanimajo Harmana, kot tudi od argumentativnih razsežnosti logične rabe. Zanima jih izpeljevanje (ang. *derivation*) kot abstraktna kodifikacija sklepanj, ki ustrezajo določenim sintaktičnim pravilom. Relevanca po njihovem zahteva, da je vsaka od premis uporabljena v *izpeljavi* sklepa, pri čemer odmislimo kontekst, socialno interakcijo, cilje govorcev, predpostavke poslušalcev, skratka vse pragmatične razsežnosti argumentiranja. Zakon identitete (»Če A, potem A«) je potem nesporen, zmeta, *petitio principii*, pa morda sploh »ne zadeva resnice, ampak pripravljenost razpravljavcev, da sprejmejo predpostavljene premise [...], [to] ni logična napaka, ampak retorična, [...] zmeta v argumentaciji« (Perelman in Olbrechts-Tyteca, 1971: 112).

Ali se tem vprašanjem 'čisti' logik zares lahko povsem izogne? Kakšen je sploh odnos med implikacijo, sledenjem, sklepanjem in argumentom? Ali lahko eno komponento povsem ločimo od vseh ostalih? Tu se bom omejil na nekaj razmišljanj iz perspektive logike relevance. Spomnimo se: »Če A, potem B« želimo eksplicirati kot »Če A, potem (sledi, da) B.« In sledenje se razveže v: »Če A, potem (prav zaradi tega) B.« Kako logično pojasniti »zaradi tega«? V igri so:

Če A, potem (zaradi tega sklepamo, da) B.

Če A, potem (je zaradi tega izpeljivo, da) B.

Če A, potem (zaradi tega razloga) B.

Če A, potem (je zaradi tega razloga izpeljivo, da) B.

Če A, potem (zaradi tega razloga sklepamo, da) B.

Preigramo nekaj možnosti. Denimo, da »Če A, potem B« razumemo nekako kot »Če A, potem (je zaradi tega izpeljivo, da) B«, ali »Če A, potem (z uporabo A izpelji, da) B.« S tem skušamo zajeti »Iz A sklepaj na B«. V *tem* smislu je sklepanje »A, torej A« brezhibno. Težko bomo zanikali resnico pogojnika izpeljave »Če A, potem (je prav zaradi A izpeljivo, da) A«. Vsebinska se prekriva, antecedens ima nekaj skupnega s konsekvansom (veliko ali kar vse). Takšna derivacija, ki ustreza določenim sintaktičnim pravilom, morda zajema eno od razsežnosti sledenja, toda ali gre res za *sklepanje*? Mnogi bi se strinjali s Strawsonom in Harmanom, da je »A, torej A« pravilno in trivialno sledenje, toda *vedno* zmotno sklepanje (recimo Woods, 2004: 34). Če tako postavimo ločnico, potem je na eni strani sledenje, na drugi sklepanje, logika relevance pa v prvem razlikuje med klasično in »pravo«, relevantno izpeljavo. Ta ločnica je morda še vedno smiselna, a o racionalnosti prehodov med propozicijami pove veliko manj, kot so obljubljali relevantisti. Denimo pa, da implikacijo razumemo nekako kot »Če A, potem (prav zaradi tega razloga) B«, kjer pa razlog ni (samo) izpeljivost. Ampak A ne more biti *razlog* za sprejetje A. Če gre

za sklepanje kot nek racionalni odnos podpore (moje prepričanje v sklep *temelji* na prepričanju v premiso), potem zakon identitete *ni* zakon sklepanja.

Pa lahko ločnico postavimo drugače, tako da bomo že v sistem *izpeljave* vgradili prepoved sporne teze » $A \rightarrow A$ « oziroma neveljavnost dedukcije » $A \vdash A$ «, in se s tem končno približali pravemu sistemu kodifikacije sklepanj? Tak naj bi bil sistem \mathcal{S} (za silogizem), ki sta ga predstavila Martin in Meyer (1992 in 2019), pri čemer domnevno sledita Aristotelu, ko v slovitim začetku *Topike* (100a 25–27) pravi: »Silogizem je premislek (*lógos*), v katerem iz določenih postavk po nujnosti nastopi druga trditev, ki je različna (drugačna) od predpostavljjenih, čeprav je njihova posledica« (cit. po Kalan, 1981: 35). Sistem \mathcal{S} ima samo dva aksioma in pravilo *modus ponens*:

$$(1) (B \rightarrow C) \rightarrow [(A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C)]$$

$$(2) (A \rightarrow B) \rightarrow [(B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C)]$$

V tem sistemu ni nobenih teoremov oblike » $A \rightarrow A$ «, saj gre za »zmoto, ki je sicer skoraj univerzalno sprejeta, a ne more biti teorem ene in edine resnične logike« (Martin in Meyer, 1992: 220). Nedvomno gre za tehnično zanimivo minimalno logiko implikacije, a kako je lahko tak dvodelni 'bikini' sistem, ki sploh nima drugih veznikov razen implikacije, sistem ene in edine resnične logike? Kaj sploh lahko z njim počnemo? Včasih pravijo za statistiko, da je podobna bikiniju: to, kar odkriva, je sugestivno, toda to, kar prikriva, je vitalno. Sistem \mathcal{S} je prav tako sugestiven v svojem zavračanju zmote *petitio*, prikriva pa veliko revščino na drugih področjih sklepanja, zato se mi zdi zelo daleč od »ene in edine resnične logike«.

Pa takšna logika sploh obstaja? Ena od težav, na katero nas opozarja tudi program relevance, je ta, da je pojem sledenja *odprt* (ang. *unsettled*; prim Woods, 2004: 275, ter Beall in Restall, 2006: 29). Ker ni fiksiran, dopušča različne določitve, *ena* od njih je nedvomno tudi relevantistična, ni pa edina. Na to opozarjajo zagovorniki logičnega pluralizma, za katere obstaja več kot en način, kako je lahko argument deduktivno veljaven. Izhodišče je posplošena teza Tarskija: »Argument je veljaven_x, če in samo če je v vsakem primeru_x, ko so resnične premise, resničen tudi sklep.« (Beall in Restall, 2006: 29) Tarskijeva oznaka logičnega sledenja je samo posebni primer te teze – kadar primer_x razumemo kot Tarskijev model (standardna interpretacija prvega reda). Ampak možnosti za primer_x je več: lahko gre za možne svetove ali pa nemogoče svetove, konstrukcije ali pa nepopolne in nekonsistentne situacije. Glede na te izbire posplošena teza lahko določa klasično, intuicionistično ali relevantno logiko. Slednjo celo v varianti *dialektizma* (sprejemanje protislovij), če v interpretaciji nastopajo nekonsistentne situacije. V takšni situaciji EFQ, » $A \ \& \ \sim A \ \vdash \ B$ «, ni veljaven, saj je lahko hkrati resnično $A \ \& \ \sim A$, $\sim B$. Nepopolne situacije odpirajo prostor za spremenjene zakone negacije. Če ni res, da A v neki situaciji, to še ne pomeni, da je res, da $\sim A$. Situacija je nek omejeni del sveta, ki je lahko 'tih in prazen' glede vprašanja, ali A . Glede na različne oznake logične posledice (prek

opredelitve primerov_x), je za pluralista pravilna in legitimna več kot ena logika, odvisno od namena in konteksta.

Kot vidimo, je precej prostora za razlike v logiki. Toda Beall in Restall vztrajata pri tem, da čisto vse vseeno ne more biti dovoljeno. Vsaka *prava* relacija logične posledice mora biti nujna (resnica premis nujno vodi do resnice sklepa), normativna (če sprejmemo resnico premis in zanikamo resnico sklepa, zagrešimo neko racionalno napako) in formalna. Na metaravni pa mora izpolnjevati naslednje pogoje:

$A \vdash A$	refleksivnost
Če $A \vdash B$ in $B \vdash C$, potem $A \vdash C$	tranzitivnost
Če $A \vdash B$, potem $A, C \vdash B$	monotonost

Beall in Restall priznavata, da obstajajo tudi netranzitivni in nerefleksivni sistemi logične posledice (v sistemu \mathcal{S} refleksivnost seveda ne velja), ki lahko modelirajo zanimive fenomene. Ampak zanju to niso pojasnila logične posledice: »Sva pluralista, ampak to ne pomeni, da ni nobenih pravil« (Beall in Restall, 2006: 91). No, vzemimo klasični zakon izključene tretje možnosti (ZIT) » $B \vee \sim B$ «, ki je tautologija pri Belnapu in Andersonu (sistema R in E). Ali to ne pomeni, da potem velja tudi: » $\vdash B \vee \sim B$ «? In potem, zaradi monotonosti, tudi neprijetni *verum ex quodlibet* » $A \vdash B \vee \sim B$ «? Beall in Restall se zavedata težav, zato v *svojem* sistemu relevantne logike zanikata, da gre za logično resnico (torej ne velja » $\vdash B \vee \sim B$ «), ZIT sprejemata samo kot *nujno* resnico. Če pustimo razpravo o tem razlikovanju ob strani, kaj je potem z drugimi sistemi relevantne logike (recimo Anderson in Belnap), ki ZIT sprejemajo? Ali to sploh niso logike, ki bi jih pluralist sprejemal kot legitimne relacije logične posledice (o tem prim. Zardini, 2018: 245)?

Mislim, da so te dileme ilustrativne za razmišljanje o sledenju kot nekem sistemu implikacije. Ko skušamo zajeti čisto vse intuicije, postavljamo med seboj težko združljive zahteve. Ko zakrpaš eno od niti v mreži »sledenja«, se razveže nekaj na drugi strani. Logika relevance popravlja EFQ, a ima zato notorične težave s starodavnim sklepanjem disjunktivni silogizem (če ga sprejme, potem po znanem kratkem dokazu C. I. Lewisa spet sledi EFQ).⁴ Ko rešujemo problem krožnosti, žrtvujemo refleksivnost. Če ohranjamo monotonost, se zapletemo v razpravo o zakonu izključene tretje možnosti. Seveda najdemo odgovore in popravke (razprava o disjunktivnem silogizmu je zelo razvejana, obravnava ga tudi Uršič, 1990). Ampak iskanje 'svetega grala' prave logike sledenja se mi zdi bolj neka krparija raznih zahtevkov, kot pa pustolovsko potovanje do skritega zaklada.

Sam bi predlagal drugačen pristop. Mislim, da odprtost pojma »sledenja« kaže na to, da je vsebinsko sledenje nemogoče povsem abstrahirati iz paketa »sledenje/sklepanje/argument« in ga zvesti na nek račun implikacije. Kako torej označiti temeljni sklepalni

4 Na kratko: (1) $p \ \& \ \sim p$ (premissa); (2) p iz (1); (3) $\sim p$ iz (1); (4) $p \vee q$ iz (2); (5) q po DS iz (3) in (4).

korak »to, torej tisto«, premik od osnove ali izhodišča do tistega, kar naj bi sledilo? Mišlim, da Beall in Restall dobro zajameta ohlapno bistvo logične posledice, le da bi sam začel *per negationem*. Uršič (1990) v uvodu lepo opozarja na dva osnovna vira presoj o sledenju: intuitivni občutek za dobra sklepanja in zgodovinski spomin. Vedno se mi je zdelo, da je temeljna logična intuicija tista, zaradi katere o nekem sklepanju razsodimo: to pa ne sledi, saj je *mogoče*, da so premise resnične, sklep pa ne. Gre za *neko* obliko, ki ima protiprimer, in *neko* nujnost, ki ji najdemo izjemo. Uršič nas spomni tudi na srednjeveški pojem materialne posledice (npr. *consequentia materiales simplices* pri Pseudo-Scotu: »Človek teče, torej neka žival teče«, Uršič, 1990: 65–66). O »materialni« posledici so razmišljali denimo Bolzano, Peirce, Ryle, Sellars, Toulmin, Brandom. Sellars tako navaja »Pittsburgh je zahodno od Princetona, torej je Princeton vzhodno od Pittsburgha« kot primer veljavnega sklepanja, ki ga upravičuje neko materialno načelo sklepanja, ki temelji na vsebini pojmov zahod/vzhod (1953: 313). Gre za nekakšno »nujnost«, ki pa je lahko logična, pomenska, biološka, fizikalna, deontološka itd., včasih pa sploh ni enostavno določljiva (»Bodi optimist. Nobene posebne koristi ni od tega, če si kaj drugega,« je menda *argumentiral* Winston Churchill).

Obliko najlaže razberemo s pomočjo logične analogije. Že Aristotel dokazuje neveljavnost nekega silogističnega modusa tako, da opozori na argument, ki ima enako obliko, a je očitno neveljaven (resnične premise in neresničen sklep). V sodobni terminologiji gre za tehniko zavrnitve s pomočjo logične analogije (prim. Šuster, 2015: 149–155). Logično jedro izvirnega argumenta podvojimo v drugem argumentu tako, da spremenjamo določene *nebitvene* komponente (označene s spremenljivkami), ohranjamo pa *bistvene* (logične konstante). Če je drugi argument *non sequitur*, potem je to tudi izvorni, tisti, ki ga preverjamo. Vsaka stvar ima svoj vzrok, torej obstaja nekaj, kar vse povzroča? *Ne*, pravi Russell: za vsako naravno število obstaja večje število, ampak iz tega *ne* sledi, da obstaja neko naravno število, ki je večje od vsakega drugega.

V klasični logiki so logične konstante bistvene, tvorijo 'kalup' oblike, opisne komponente pa so vsebinske, spremenljive in zamenljive. A kateri pojmi sploh imajo 'logični značaj', kateri pa ne? Tudi tu nam bo v pomoč vrnitev v zgodovino – prvo jasno oznako logične posledice najdemo pri Bolzanu:

Recimo, da imamo neke stavke A, B, C, \dots in še neke druge stavke M, N, O, \dots ; ti stavki vsebujejo pojme, ki nimajo logičnega značaja i, j, \dots ; te pojme stavkom lahko vzamemo in jih nadomestimo z izborom drugih pojmov. Če vsak izbor pojmov, ki nadomeščajo pojme i, j, \dots , verificira stavke A, B, C, \dots , verificira tudi stavke M, N, O, \dots , potem pravimo, da stavki M, N, O, \dots logično izhajajo iz stavkov A, B, C, \dots (Bolzano, 1972: 208)

Za Bolzana je sklep logična posledica premis, če in samo če ne obstaja takšna nadomestitev zunajlogičnih konstant, zaznamovanih s spremenljivkami, ki bi vodila do argumenta z resničnimi premisami in neresničnim sklepom. Bolzano govori o deduktivni

posledici v *širokem* smislu, njegova oznaka pa se mi zdi plodna prav zato, ker dopušča zelo širok pojem logične posledice kot prepleta oblike in vsebine. Nekateri pojmi so fiksni ('oblika'), drugi variabilni ('vsebina'), delitev pa ni določena vnaprej, celo z zelo liberalnimi zahtevami logičnega pluralizma ne. Nekatere ponavljajoče se vsebinske izraze zamenjamo s spremenljivkami, preostale pa obravnavamo kot fiksni 'kalup'. Sklep je potem, v duhu Bolzana, 'široka' posledica premis, kadar ni *mogoča* (v nekem kontekstualno določenem smislu) takšna nadomestitev »vsebinskih« spremenljivk, ki bi vodila do *protiprimera* – argumenta z resničnimi premisami in neresničnim sklepom. Vzemimo (prim. Hitchcock, 2017: 360–61):

Človeško telo ne more skladiščiti v vodi topnih vitaminov. Askorbinska kislina je v vodi topen vitamin. Človeško telo ne more takoj izkoristiti celotne megadoze askorbinske kisline. Torej nima smisla naenkrat zaužiti megadoze askorbinske kisline.

Prosto po Bolzanu dobimo:

(1) X (biološki organizem) ne more skladiščiti Y. (2) C je Y. (3) X (biološki organizem) ne more takoj izkoristiti celotne megadoze C. (4) Torej nima smisla naenkrat zaužiti megadoze C.

Ali je mogoče, da so (1), (2) in (3) resnične, (4) pa ne? Ne gre za logično nujnost: biološki organizmi se spreminjajo in pojem *smiselnosti* ni enoznačen, ampak argument je kljub vsemu dober.

To je jedro, ali bolje, stržen sledenja, ki pa ga je težko, ali sploh nemogoče, izrezati iz ostanka 'debla', sklepanja in argumenta, v katerem to nastopa. Kot pravi Pinto: argument je povabilo k sklepanju, kjer je sklepanje (ang. *inference*) neko notranje, mentalno dejanje ali dogodek, v katerem oseba izpelje sklep iz premis ali pride do sklepa zaradi razmisleka o dokazilih (2001: 12). Morda zdaj postane v sklep prepričana, ali se nagiba k temu, da bi ga sprejela, morda ga samo upošteva kot resno možnost ... Gre za raznovrstne doksastične odnose, h katerim nas sklepanje napeljuje. Zakaj, denimo, ohranjanje resnice ni dovolj za dobro (veljavno) sklepanje? Ker ni vedno relevantno. In zakaj ne? Kaj 'napaja' naše pred-logične intuicije, tudi tiste v uvodnih poglavjih učbenikov logike? Relevantisti imajo prav, da določene premise dojamemo kot relevantne prav zaradi njihovega sklepalnega potenciala in naših sklepalnih premikov (prim. tudi Hitchcock, 2017: 361). Le da sklepanje ni omejeno na izpeljavo: premisa je irelevantna, čeprav izpeljava ohranja 'resnico' od premis do sklepa, vendar sklepanju manjka druga kvaliteta, prenos upravičenja, spoznanja, jamstva itd., zaradi katere bi sklep sprejeli.

Če se spet vrnemo v zgodovino: za Aristotela je silogizem sklepanje, v katerem sklep *nujno* sledi iz premis, pri tem ne vsebuje *odvečnih* premis, sklep pa ne *ponavlja* nobene premise. Mislim, da mora prvi pogoj ohraniti vsaka teorija sledenja, le da ni vnaprej določeno, za kakšen tip nujnosti gre. Drugi pogoj je že nek prototip relevance (*vse*

premise morajo biti v argumentu tudi zares uporabljene), zadnji pa prepoveduje krožnost (spomnimo se Strawsona: »Tisti, ki se ponavlja, ne sklepa«). Aristotelova teorija ima svoje omejitve, ampak jasno je, da je zanj logika teoretsko jedro zelo splošne teorije argumentov in sklepanj v vsakdanjem jeziku. V sodobni različici takšne teorije (t. i. neformalni logiki) se je uveljavil kriterij, po katerem je argument *dober* (prepričevalen, ang. *cogent*), kadar ima premise, ki so racionalno sprejemljive, *relevantne* in takšne, da nudijo za sklep zadostno podporo (prim. Šuster, 2017). Relevanca ima tipično neko epistemsko vsebino: »Trditev A je pozitivno relevantna za neko drugo trditev B, če in samo če resnica A govori v prid resnici B (ang. *counts in favor of*). To pomeni, da A ponuja neka dokazila ali razloge za prepričanje, da je B resnična« (Govier, 2010: 148). Zato lahko rečemo, da v nekem 'širokem' in z vsebino inficiranem smislu A *ne* sledi iz A. Izpeljava »Če A, potem (je zaradi tega izpeljivo, da) A« je relevantna, odnos *podpore* »Če A, potem (zaradi tega razloga) A« pa ne. In ko gre za vprašanja širokega sledenja kot nekega sklepanja znotraj argumenta, prva razsežnost ni dovolj za relevantno.

Ohlapni pojem sledenja ('široka' posledica) vključuje tako deduktivne kot nededuktivne vzorce, logičnega 'stržena' pa ne moremo povsem ločiti od vsebinskih vprašanj o odnosu podpore in prenosu upravičenja. Kot pravi Adler:

Pravi pojem strukture ali oblike je mnogo širši od pojma logične strukture ali oblike. Kadar koli v sklepalnem vzorcu ločimo med konstantnimi elementi in spremenljivkami, ki so odprte za nadomeščanje, pri čemer je sklepanje odvisno od vzorca teh konstantnih elementov, ne pa od tega, kako nadomeščamo spremenljivke, označimo neko strukturo ali obliko. Dodatni pogoj je, da vzorec dopušča bogato množico sklepanj. Če po takšnem pojmovanju oblike argument, ki uprimerja tak bogat strukturalni vzorec, kritiziramo, ker ima napačno premiso, smo s tem odkrili defekt v *obliki* argumenta. (Adler, 1997: 335)

Celo neresnica premise je za Adlerja lahko strukturalna napaka. Vrsta teoretikov neformalne logike meni, da ne moremo presojati o ustreznosti *sklepalne* povezave v abstrakciji od presoje o sprejemljivosti premis (Pinto, 2001: 22). To je precej radikalen vdor vsebine v logiko kot teorijo *sklepanj*. Razmislek o enostavnem sklepanju »A, torej A« kaže vsaj na to, da je razmislek o vlogi, ki jo ima premisa v upravičenju sklepa, pomemben za presojo sklepalne in s tem 'čiste' logične kvalitete argumenta.

5.

Relevantisti so si prizadevali za oznako enega in edinega pravega načina sledenja, njihove teorije pa danes, paradoksalno, najbolj cvetijo v doktrini logičnega pluralizma, po kateri obstaja *več* kot en način, kako je lahko argument deduktivno veljaven. Mislim pa, da je tudi pluralizem, ki ga zagovarjata Beall in Restall s svojimi metalogičnimi zahtevami, še vedno preozek. Kot opozarja van Benthem:

Ideja, da logiko določa en sam pojem »logične posledice«, je pravzaprav samo neko posebno gledanje na določeni točki zgodovine. Ni je zastopal veliki pionir Bernard Bolzano, ki je menil, da mora logika začrtati množstvo relacij posledice, ki ga posedujemo, glede na sklepalno nalogo, ki se je lotevamo. Podobno bogat pogled na predmet logike še vedno najdemo v delu Milla in posebej C. S. Peirca, ki je preučeval kombinacije dedukcije, indukcije in »abdukcije« [...]. (van Benthem, 2008: 72)

Če v tem duhu nadaljujem z metaforo stržena sledenja: v njem nastopajo oblika, protiprimer in z njim povezana nujnost. *Non sequitur* temelji na protiprimeru, možnosti resničnih premis in neresničnega sklepa – posplošena teza Tarskija je dobro izhodišče. Le da nujnost, ki temu ustreza, ni vedno logična, oblika pa je 'široka'. Po oznaki Hitchcocka, ki je v žargonu neformalne logike včasih uporabljal pojem »ne-logične posledice«, zdaj pa uporablja ustrežnejšo oznako materialne posledice:

Sklep sledi iz danih premis, če in samo če argument uprimerja obliko, ki je ali pa ni povsem formalna in nima dejanskih ali *protidejstvenih* uprimerjanj z resničnim premisami in neresničnim sklepom, čeprav ima uprimerjanja z resničnimi premisami in ima uprimerjanja z neresničnim sklepom. (Hitchcock, 2017: 124)

Namesto uprimerjanja oblike, »ki je ali pa ni povsem formalna«, sam raje govorim o široki obliki in široki posledici. Če temu dodamo še pogoj, ki ga včasih dodaja Hitchcock: premise in sklep se morajo *tematsko* prekrivati, potem dobimo oznako, ki uteleša osnovne ideje logike relevance (2017: 108). Zahteva, da ima oblika uprimerjanja z resničnimi premisami, izloči *ex falso quodlibet*, zahteva, da ima uprimerjanja z neresničnim sklepom, izloči *verum ex quodlibet*, zahteva po tematskem prekrivanju premis in sklepa pa je seveda sploh osnovni motiv relevantistov.

Verum ex quodlibet je res nek reziduum klasične definicije veljavnosti, ki ga iz stržena sledenja lahko izločimo. Bolj problematičen je EFQ – po Harmanu iz nekonsistentnih prepričanj sicer *sledi* kar koli, ni pa res, da iz nekonsistentnih prepričanj lahko *sklepaš* na kar koli (2007: 6). V zagovor EFQ kot pravilu sledenja govori tehnični pojem sklepanja kot izpeljevanja in celo izdelana semantična oznaka, po kateri protislovna propozicija govori o *vsem*, zato je premisa takšne oblike avtomatsko »vsebinsko« relevantna za vsak možni sklep (Lewis, 1998: 120). Ampak EFQ bomo redko našli v sklepanju ali kaki 'živi' argumentaciji. Morda v šalah: o nekem politiku pravijo, da je zatrnil p , zatem še $\neg p$ in na koncu govora izpeljal vse logične posledice svojih trditev. Za relevantista to niti ni smešno, če ne sprejemaš EFQ, se ti zdi razumljivo, da se tak govor tudi zares enkrat konča (za klasika ne, kar je ravno poanta šale). Ampak kakšna je naša dejanska sklepalna praksa? Ko se zavemo, da so nekatera od naših prepričanj med seboj nekonsistentna, so možni različni miselni premiki. S *sklepanjem* skušamo ugotoviti, katerega prepričanju se bomo odpovedali – običajno stremimo k najmanjši spremembi, ki še ohrani koherenco. In lahko je povsem *racionalno* tudi to, da vseeno obdržimo cel 'paket',

saj morda sploh ne vemo, kako nesklad razrešiti. Glede na metaforo stržena, ki ga težko ločiš od ostalega debla, sledenja tu ne moremo povsem ločiti od sklepanja, zato se mi zdi, da imajo relevantisti (in Hitchcock) prav, da v takšni situaciji ne bomo sklepali, da po EFQ sledi kar koli.

6.

Eden najbolj znanih citatov o *implikaciji* je prav Quinov: »Implikacija tvori osnovno teksturo naše mreže prepričanj, logika pa je teorija, ki gre po njeni sledi.« (1970: 41)⁵ A če so sledenja tiri, po katerih logično potujemo po tej mreži, potem nas sklepanja vodijo do krajev, kjer se zaustavimo. Relevantna sledenja lahko razumemo kot zapore določenih klasičnih prog, odsotnost določenih klasičnih tirov ali celo njihovo drugačno »materialno« sestavo (tako razumem Readov revizionizem). Tiri pa ne določajo, kje se bomo ustavili, in zapore ali drugačne postavitve prog nam pri *sklepanjih* niso v nič večjo pomoč. Mislim, da nobena teorija implikacije (kot račun izpeljevanja, preučevanje odnosa implikacije med stavki/propozicijami) ne more zajeti te dimenzije, tudi relevantna ne. Še vedno gre za tire in proge relevantistov niso nič manj 'jeklene' od standardnih. Ampak vozovi naših sklepalnih razmišljanj se lahko pomikajo tudi po manjših cestah in celo kolo-vozi (indukcijah, abdukcijah, analogijah ...). Gre za osrednja in zahtevna filozofska vprašanja osnov logike – predstavil sem nekaj razmišljanj, ki še niso konec 'zgodbe'. A čeprav sem samo skiciral nekaj osnovnih idej glede pojma 'širokega' sledenja, se mi zdi, da bodo vsaj nekatere zahteve, na katere so opozorili relevantisti, vključene v najboljšo oznako tega, kaj pomeni, da sklep *sledi* iz premis.

Literatura

- Ackermann, W. (1956). »Begründung einer strengen Implikation«. *Journal of Symbolic Logic*, 21, str. 113–128.
- Adler, J. E. (1997). »Fallacies Not Fallacious: Not!«. *Philosophy and Rhetoric*, 30, str. 333–350.
- Anderson, A. R. in Belnap, N. D. (1975). *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity, Volume I*. Princeton: Princeton University Press.
- Beall, J.C in Restall, G. (2006). *Logical Pluralism*. Oxford: Oxford University Press.
- Benthem, J. van (2008). »Logic and Reasoning: Do the Facts Matter?«. *Studia Logica*, 88 (1), str. 67–84.
- Bermejo Luque, L. (2008). »Logic as (Normative) Inference Theory: Formal vs. Non-formal Theories of Inference Goodness«. *Informal Logic*, 28 (4), str. 315–334.
- Bolzano, B. (1972). *Theory of Science: Attempt at a Detailed and in the Main Novel Exposition of Logic With Constant Attention to Earlier Authors*. Uredil in prevedel v ang. George, R., Berkeley in Los Angeles: University of California Press. (Prvič objavljeno 1837.)

5 'Implication is thus the very texture of our web of belief, and logic is the theory that traces it.'

- Boolos, G. (1979). *The Unprovability of Consistency: An Essay in Modal Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burgess, J. P. (2009). *Philosophical Logic*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Govier, T. (2010). *A Practical Study of Argument*. Belmont: Wadsworth.
- Harman, G. (1986). *Change in View: Principles of Reasoning*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Harman, G. in Kulkarni, S. (2007). *Reliable Reasoning: Induction and Statistical Learning Theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Hitchcock, D. (2017). *On Reasoning and Argument: Essays in Informal Logic and on Critical Thinking*. Dordrecht: Springer.
- Kalan, V. (1981). *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lewis, D. K. (1998). »Relevant Implication«. V Lewis, D. K., *Papers in Philosophical Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 111–124.
- Mares, E. D. (2004). *Relevant Logic: A Philosophical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, E. P. in Meyer, R. K. (1992). »On Establishing the Converse«. *Logique et Analyse*, 35 (139–140), str. 207–222.
- Martin, E. P. in Meyer, R. K. (2019). »S (for Syllogism) Revisited«. *Australasian Journal of Logic*, 16 (3), str. 49–67.
- Moore, G. E. (1922). »External and Internal Relations«. V *Philosophical Studies*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd, str. 276–309.
- Perelman, C. in Olbrechts-Tyteca, L. (1971). *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pinto, R. C. (2001). *Argument, Inference and Dialectic*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Quine, W. v. O. (1970). *The Web of Belief*. New York: McGraw-Hill.
- Read, S. (1988). *Relevant Logic: A Philosophical Examination of Inference*. Oxford: Blackwell.
- Routley, R., Meyer, R. K., Plumwood, V. in Brady, R. T. (1983). *Relevant Logics and Their Rivals. Part 1: The Basic Philosophical and Semantical Theory*. Atascadero, CA: Ridgeview.
- Sellars, W. (1953). »Inference and Meaning«. *Mind*, 62 (247), str. 313–338.
- Stalnaker, R. (1991). »Indicative Conditionals«. V Jackson, F. (ur.), *Conditionals*, Oxford: Basil Blackwell, str. 136–154.
- Strawson, P. F. (1952). *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen.
- Šuster, D. (2015). *Moč argumenta: neformalna logika v teoriji in praksi*. Maribor: Aristej.
- Šuster, D. (2017). »Argument med obliko in vsebino«. *Analiza*, 21 (2), str. 23–43.
- Tarski, A. (1983). »On the Concept of Logical Consequence«. V Tarski, A., *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers From 1923 to 1938*, Indianapolis: Hackett Publishing Co., str. 409–420.
- Uršič, M. (1987). *Matrice logosa: filozofsko-logični eseji in študije*. Ljubljana: DZS.
- Uršič, M. (1990). *Implikacija in logična nujnost: študija zgodovinskih in sistemskih variant implikacije s poudarkom na nujnosti in relevanci*. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- Uršič, M. (1992). »Porazdelitev variabel kot algoritem relevance«. *Anthropos*, 24 (1/2), str. 7–17.

- Uršič, M. (1993). »Validity and Consistency in Relevant Logics«. *Acta Analytica*, št. 10, str. 31–48.
- Woods, J. (2004). *The Death of Argument: Fallacies in Agent Based Reasoning*. New York: Springer.
- Woods, J. (2013). *Errors of Reasoning: Naturalizing the Logic of Inference*. London: College Publications.
- Zardini, E. (2018). »Generalised Tarski's Thesis Hits Substructure«. V Wyatt, J., Pedersen, N. J. L. L. in Kellen, N. (ur.), *Pluralisms in Truth and Logic*, Palgrave Macmillan, str. 237–276.

Pomen možnih svetov za analitično metafiziko

Maja Malec

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

V prispevku se sprašujem o vlogi semantike možnih svetov pri rehabilitaciji metafizike znotraj analitične filozofije. Pri tem se navezujem na razmišljanje Marka Uršiča, da se je analitična filozofija z vpeljavo miselnih konstruktov, kot so »možni svet«, »čezsvetna identiteta« in »dvojniki«, vrnila k metafizični spekulaciji, ki jo je na svojem začetku hotela povsem izločiti. Opisem, katere so prednosti semantike možnih svetov in njene lastnosti, ki so prispevale k ponovni uveljavitvi metafizičnih vprašanj znotraj analitične filozofije. Na kratko predstavim metafiziko možnih svetov, ki se ukvarja predvsem z vprašanjem ontološkega statusa možnega sveta. Na koncu pa opozorim na nevarnost, ki spremlja pojasnjevanje modalnosti s pomočjo možnih svetov.

Ključne besede: analitična metafizika, modalnost, možni svetovi, Marko Uršič

The Significance of Possible Worlds for Analytic Metaphysics – Abstract

In this paper I examine the role played by possible worlds semantics in the rehabilitation of metaphysics within analytic philosophy. The starting point is Marko Uršič's claim that analytic philosophy, by introducing notions such as 'possible world', 'transworld identity' and 'counterparts', returned to metaphysical speculation after initially attempting to exclude it completely. I describe the advantages of possible worlds semantics and its features that contributed to the re-emergence of metaphysical questions within analytic philosophy. I outline the possible worlds metaphysics which mainly focuses on the ontological status of a possible world. Finally, I warn of the danger which comes with the explanation of modality in terms of possible worlds.

Keywords: analytic metaphysics, modality, possible worlds, Marko Uršič

Uvod

V *Zimi* (2015), zadnji knjigi tetralogije Marka Uršiča, filozof z imenom Bruno, avtorjev govorec, premišljuje o nevtralnosti analitične metode in o tem, kako uspešno se izogiba raznim spekulativnim in ideološkim slepilom, ter za primer vzame semantiko možnih svetov. Takole sprašuje svojega sogovornika Paula: »Mar se ni sodobna logika in z njo tudi analitična filozofija s svojimi 'možnimi svetovi', 'čezsvetno identiteto', 'dvojniki' in podobnimi pojmovnimi konstrukti sama vrnila k metafizični spekulaciji, ki jo je na začetku minulega stoletja hotela tako radikalno preseči?« Strinja se, da »so to le orodja, modeli«, ki jih je treba znati kritično uporabljati, vendar pa poudari, da je vsak teoretski model

vselej tudi že »stvar sama« in da »[n]ačin mišljenja vedno tudi določa in zamejuje domeno samih misli«. Težava analitične metode nasploh je v tem, da se na to pozablja, večina analitičnih filozofov pa nadalje ne vidi težave v tem, da njihova metoda izključuje zavest, dušo in duha. Kot poudari Bruno, »za analitičnega filozofa je zares resnično le tisto, kar je 'tam zunaj', ne pa tudi ali celo prvenstveno to, kar je 'tu znotraj'« (Uršič, 2015: 315).

Tu se ne bom neposredno ukvarjala z Brunovo splošno tezo, da se z analitično metodo raziskovanja ne da zajeti celotne resničnosti in da analitični filozofi ne prepoznavamo te inherentne težave naše metode, temveč se bom navezala na vprašanje, ali se analitična filozofija z možnimi svetovi vrača k metafizični spekulaciji, ki jo je v svojih začetkih poskušala radikalno preseči. Odgovor je pritrdilen, v analitični filozofiji so »metafizične spekulacije« spet prisotne, pri čemer pa ne gre (več) za nezavedno vračanje k prepovedanemu, izgnanemu, temveč za zavestno priznavanje legitimnosti metafizičnega razmišljanja, za rehabilitacijo metafizike znotraj analitične filozofije. In v tem prispevku bom pokazala, da je do tega prišlo vsaj v določeni meri prav po zaslugi semantike možnih svetov, ki jo v *Zimi* omenja Uršičev Bruno.

Od zavračanja metafizike do njene rehabilitacije znotraj analitične filozofije

Nedvomno danes v analitični filozofiji metafizične razprave niso nič neobičajnega, razpravlja se denimo o substancah in esencah, univerzalijah in partikularijah, realizmu in antirealizmu, obstoju in identiteti, prostoru in času, vzročnosti in zakonih narave, dogodkih in procesih, jazu in duhu, problemu svobodne volje, pa o modalnosti in možnih svetovih itd. Pri tem se filozofi vsekakor poslužujejo analize misli in jezika, metode *par excellence* analitične filozofije, ne branijo pa se niti spekulativnih metod, kot so razmišljanje v naslonjaču, miselno eksperimentiranje, zanašanje na intuicije, niti empiričnih metod.

Začetki analitične filozofije so bili dokaj drugačni in takrat izraza »analitična metafizika« ne bi sprejeli z razumevanjem. Utemeljitelji sodobne simbolne logike, Frege, Russell in Wittgenstein, so pokazali uporabnost logične analize jezika, še posebej pri razkrivanju načinov, na katere nas jezik lahko zavaja oziroma zakriva svojo pravo, logično obliko. Frege je z njeno pomočjo elegantno odgovoril na vprašanje, kaj je število, Russellu je predstavljala osrednjo filozofsko metodo, s katero je iz ontologije odstranjeval problematične entitete (teorija določnih opisov), Wittgenstein pa jo kar izenači s filozofijo, katere naloga je po njegovem prav kritika jezika, tj. pojasnjevanje, kaj je in česa ni mogoče misliti (in izreči) v znanosti. In čeprav se sami niso odpovedali metafizičnim temam in tezam – logični atomizem je nedvomno metafizična teorija –, so gotovo prispevali k temu, da je v analitični filozofiji v prvi polovici prejšnjega stoletja prišlo do »lingvističnega obrata«, s katerim je jezik postal osrednja tema filozofije.¹ Naloga filozofije je

1 Več o tem v Malec (2019).

analiza jezika (pozneje pa tudi neposredno misli in pojmov kot njenih temeljnih gradnikov), kajti to naj bi bil edini način, prek katerega v filozofiji sploh lahko pridobimo znanje o samem svetu in njegovi naravi. Metafizika nam pri tem ne more pomagati, saj se, kot se pritoži Dummett, zanaša na »apriorno sklepanje« (1991: 1).

Predstavniki logičnega pozitivizma, ki je bil močno razširjen v tridesetih in štiridesetih letih prejšnjega stoletja, so bili še posebej sovražni metafiziki. Po njihovem je raziskovanje s pomočjo empiričnih metod rezervirano za znanost, filozofiji pa ostane predvsem razreševanje nesporazumov, ki so posledica napačne rabe jezika. Apriorno metodo lahko namreč uporabimo le, ko gre za analitične resnice, nikakor pa ne za odkrivanje sintetičnih resnic. Stavki metafizike, ki naj bi govorili o bistveni oziroma nujni naravi sveta, pa so nedvomno sintetični. Ker torej njihove resničnosti ne moremo preveriti s pomočjo analize, z empiričnimi metodami pa tudi ne, so proglašeni za nesmiselne, metafizika pa je izločena iz filozofije. Logični pozitivisti so sicer kmalu sami zašli v težave, saj lastnih temeljnih načel nikakor niso mogli verificirati oziroma falsificirati, kar je pomenilo, da ta niso empirično preverljiva. Ker pa očitno niso niti analitične resnice, so po njihovih lastnih kriterijih pristala v kategoriji zaničevanih metafizičnih tez. Tega seveda ni bilo mogoče kar spregledati in logični pozitivizem je bil postopoma opuščeno. V povojnem času prevladuje filozofija običajnega jezika, ki pa ni bila nič manj sumničava do metafizike, očitala ji je predvsem odmaknjenost od običajnih kontekstov rabe, ki v resnici določajo pomen besed.

Do nekakšne rehabilitacije metafizike potem pride v začetku šestdesetih let. Strawson razvije »opisno metafiziko«, katere cilj je sistematična določitev najsplošnejših kategoričnih oziroma strukturnih potez pojmovne sheme, na kateri temeljita naš govor in razmišljanje o svetu (Strawson, 1996). Tu gre sicer za dokaj omejeno razumevanje metafizike, saj Strawson ostaja znotraj začrtanega okvira misli oziroma jezika. Podobno razmišlja tudi Dummett (1991), ki meni, da je naloga metafizike s pomočjo analize jezika ugotoviti, kaj mislimo, če rečemo, da je nekaj stvar, predmet, fikcija, bistvo itd. K rehabilitaciji metafizičnih vprašanj je prispeval tudi Quine (1963) s preučevanjem ontoloških zavez, ki sledijo iz sprejetja določenega diskurza. V ontologijo smo upravičeni sprejeti tiste vrste entitet, ki nastopajo kot vrednosti vezanih variabel stavkov diskurza. Tako sam sprejme obstoj množic oz. razredov, ker matematični diskurz predpostavlja njihov obstoj, sama matematika pa je nepogrešljiva v naravoslovnih znanostih. So pa to edine abstraktne entitete, ki jim priznava obstoj, pa še te v nadaljevanju izenači z njihovimi ekstenzijami, ki sestojijo iz konkretnih individuov. Tako kot Strawson pa tudi on vztraja znotraj konteksta jezika, le da se pri upravičevanju metafizičnih trditev bolj navezuje na znanost (obstajajo tiste entitete, h katerim nas zavezujejo naše najboljše znanstvene teorije), in ne toliko na naše običajno mišljenje in govor.²

2 Glej tudi Loux in Zimmerman (2005).

Vendar pa smo še vedno daleč od današnjega splošno razširjenega razumevanja metafizike v analitični filozofiji kot samostojne discipline, ki ne ostaja zgolj znotraj okvira misli oziroma jezika, temveč se drzno podaja v raziskovanje samega bistva sveta, pri čemer nima nobenih zadržkov glede uporabe spekulativnih metod, navkljub pozitivizmu, filozofom običajnega jezika ter navsezadnje samega Kanta in njegove zavrnitve tradicionalnih metod metafizike v *Kritiki čistega uma* (1781). Kako smo od tam dospeli sem, kjer smo, kot se denimo sprašuje Williamson (2014)? Kot rečeno, sama menim, da je pri tem pomembno vlogo odigral razvoj semantike možnih svetov v modalni logiki. Ta se je izkazala kot zelo pripravno orodje, s katerim so si v sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja pomagali pri obravnavi številnih problemov z zelo različnih področij. V veliki meri je bilo to videti zgolj kot nadaljevanje Quinovega projekta, je pa obenem pojem možnega sveta kar klical po metafizičnih interpretacijah in razširitvah. Kar naenkrat so številni analitični filozofi razpravljali o ontološkem statusu možnih svetov³ in zavračanje metafizičnih vprašanj znotraj analitične filozofije ni bilo več tako samoumevno, kot je bilo dotlej.

Semantika možnih svetov in njihova uporabnost

V nasprotju z logiko prvega reda, ki je odigrala tako pomembno vlogo pri vzpostavitvi analitične filozofije, je modalna logika intenzionalna. Sodobna modalna logika se je pravzaprav začela kot kritika »materialne implikacije« v standardni logiki⁴ – C. I. Lewis je izoblikoval pet sistemov, ki se razlikujejo po stopnji 'striktnosti' implikacije in z njo povezanih modalnosti (Lewis, 1918; Lewis in Langford, 1959); iz njegovega sistema S5 izhaja tudi sistem predikatne modalne logike Ruth Barcan Marcus (Barcan, 1946). Vsi ti sistemi so bili zgrajeni aksiomatsko, manjkala pa jim je formalna semantika, ki bi podala ustrezne interpretacije formul oz. določila njihove pomene, definicijo veljavnosti in dokazala, da je sistem zdrav in popoln, ter sploh omogočila povezavo teh formalnih sistemov s konkretnimi modalnimi pojmi.

Te naloge se je lotil Rudolf Carnap, in sicer s tem, da evalvira stavke kot resnične oziroma neresnične v opisih stanj (ang. *state-descriptions*), ki jih primerja z Leibnizevimi možnimi svetovi in Wittgensteinovimi možnimi stanji stvari. Pri opisih stanj gre pravzaprav za maksimalne modele: za vsak atomarni stavek A velja, da opis stanja o vsebuje ali A ali njegovo negacijo $\neg A$; opis pa vsebuje le vse atomarne stavke oziroma njihove negacije in nobenih drugih stavkov (1947: 9). Imamo torej nespremenljiv nabor elementarnih stavkov, vsak opis stanja pa predstavlja eno izmed možnih kombinacij teh elementarnih stavkov (oz. njihovih negacij), pri čemer natanko eden izmed opisov opiše

3 Tipičen primer je zbornik *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality* (Loux, 1979).

4 Več o tem v Uršič, 1987a in 1987b.

»dejansko stanje vesolja« (*Ibid.*: 10). Modalni operator »nujnost«, »N«, bere kot logično nužnost. Ta se običajno pripiše propoziciji A , če in samo če je njena resničnost utemeljena zgolj z logičnimi razlogi in ni odvisna od kontingentnih dejstev. Carnap meni, da je to razumevanje zelo blizu njegovi »L-resnici«, zato logično nužnost in L-resnico izenači: za vsak stavek A velja, $N(A)$ je resničen, če in samo če A je L-resničen. L-resnica pa mu pomeni isto kot analitičnost, zato: stavek A je L-resničen v sistemu S , če in samo če je resničen v S na tak način, da je mogoče njegovo resničnost ugotoviti zgolj na podlagi semantičnih pravil sistema S , tj. ne da bi se morali sklicevati na zunajjezikovna dejstva (*Ibid.*: 174). To idejo pa formalno izraža definicija L-resnice: stavek A je L-resničen, če in samo če je resničen v vseh opisih stanj; to nadalje pomeni, da je $N(A)$ resničen, če in samo če je resničen v vseh opisih stanj. Carnap tako modalna operatorja »nujnost« in »možnost« obravnava kot kvantifikatorja čez opise stanj: »nujnost« kot univerzalni kvantifikator (resničnost v vseh opisih stanj), »možnost« pa kot eksistenčni kvantifikator (resničnost v vsaj enem opisu stanja). To je bila zelo pomembna inovacija, ki je omogočila ekstenzionalno obravnavo teh operatorjev.

Carnapovo razumevanje intenzij kot funkcij, ki določajo ekstenzije, je bilo bistveno za nadaljnji razvoj intenzionalne semantike. Tudi opisi stanj so zelo podobni današnjim modelom, vendar pa je pomembna razlika med njegovo semantiko in semantiko možnih svetov v tem, da Carnap ne razlikuje med modeli in svetovi. Zanj je namreč množica svetov kar množica vseh opisov stanj, zaradi česar so nemodalne formule, ki so resnične v vseh teh svetovih, ravno L-resnične formule in ni mogoče, da bi dva različna svetova vse nemodalne formule evalvirala enako – v kontekstu semantike možnih svetov bi rekli, da so Carnapovi svetovi istovetni z modeli (Leitgeb in Carus, 2020: F.). Zaradi tega pa tudi operator N lahko izraža le logično oz. semantično nužnost. Dejansko je imel Carnap že s tem težavo, saj je moral vpeljati pomenske postulate, da bi izključil L-nemogoče opise stanj, torej opise stanj, ki so konsistentni, a vsebujejo semantično nezdružljive elementarne stavke; tak primer sta recimo atomarni stavek » o je okrogel« in atomarni stavek » o je trikoten«. Sama logika stanja, ki bi vsebovalo ta dva stavka, ne prepoveduje, upoštevati je treba pomena obeh izrazov in njuno umestitev v naši pojmovni shemi. Prav tako pa je njegova semantika ustrezala le sistemu $S5$.

Opisane pomanjkljivosti je odpravil Saul Kripke, ki je konec petdesetih in v začetku šestdesetih let prejšnjega stoletja v najbolj izčiščeni obliki predstavil semantiko možnih svetov (npr. Kripke, 1959, 1963). Jasno je razločil med semantičnimi modeli in svetovi v določenem modelu.⁵ Postavil je semantični okvir $\langle G, K, R \rangle$, kjer je K množica možnih svetov, G je dejanski svet, ki je tudi sam element množice K , R pa je relacija med svetovi, Kripke jo imenuje relativna možnost. Določen model sedaj vsaki atomarni formuli v

5 Ti so pravzaprav lahko člani katere koli arbitrarno izbrane množice objektov in ne zgolj možni svetovi, kar je v nadaljevanju omogočilo še številne druge aplikacije.

vsakem svetu pripiše resničnostno vrednost. Formule tako niso resnične ali neresnične nasploh, ampak glede na nek možni svet. To, skupaj s samo uvedbo možnih svetov, omogoči nov način definiranja resnice za modalne stavke, pri čemer sta modalna operatorja spet razumljena kot kvantifikatorja čez svetove. Stavek $\Diamond A$ je resničen samo, če je A resničen vsaj v enem možnem svetu, $\Box A$ je resničen samo, če je A resničen v vseh možnih svetovih. Še večjo širino interpretacije pa omogoči relacija R , ki določa, kateri svetovi so relativno možni glede na neki svet, oz. kateri svetovi so dostopni nekemu svetu, s čimer lahko formuliramo še druge semantike, v katerih vsi svetovi niso dostopni drug drugemu, kot je to v semantiki za S5.⁶

Številni modalni sistemi so tako dobili formalno semantiko in s tem formalno potrditev, hkrati pa so bili tudi poenoteni znotraj istega okvira. To je v nadaljevanju vodilo k povezovanju posameznih formalnih sistemov s konkretnimi vrstami modalnosti, ki so tako pridobile na razumljivosti, ne nazadnje zaradi boljšega razumevanja njihove umestitve znotraj mreže vseh modalnosti. Nasploh se je semantika možnih svetov izkazala za zelo elegantno in prilagodljivo orodje, ki je v taki ali drugačni obliki uporabno na različnih področjih znotraj filozofije kot tudi izven nje, recimo v lingvistiki in računalništvu. Če se omejimo zgolj na filozofijo – poleg analize različnih modalnosti –, se jo lahko uporabi pri razlagi intenzionalnih entitet, kot so lastnosti, relacije, esence stvari oz. esencialne in akcidentalne lastnosti, propozicije, dogodki, pa togih označevalcev, zakonov, protidejstvenikov, supervenience, vzročnosti, verjetnosti. Nadalje, modalni argumenti so v filozofiji vseprisotni in če jih prevedemo v jezik možnih svetov, velikokrat postanejo razumljivejši, prepričljivejši, hitreje pa se tudi opazi morebitna šibka mesta v argumentaciji ter sporne predpostavke.

Analitični filozofi so možne svetove pograbili z obema rokama. Navsezadnje gre za formalno analizo, ki je zelo natančna, a tudi intuitivna, saj idejo o možnih svetovih srečamo že pri Leibnizu. Vključitev možnih svetov v model je omogočila bolj fleksibilno obravnavo modalnosti, saj med njimi razlikujemo tako, da določimo možne svetove, čez katere kvantificiramo: ti so logično ali semantično možni (pri prvih gre za konsistentnost, pri drugih za pomensko združljivost), lahko pa tudi metafizično, naravno, etično ali epistemsko možni svetovi, če omenim le nekaj najbolj pogostih. Naenkrat ni bilo več samoumevno, da nujnost sovпада z analitičnostjo, da je vprašanje modalnosti razrešljivo zgolj znotraj jezika. Modalnost se da razumeti kot dimenzijo realnega sveta – to, da je Aristotel nujno človek, je res, a ne zaradi pomenov izrazov 'Aristotel' in 'človek', ki nastopata v stavku, s katerim izrazimo propozicijo, temveč zaradi same narave teh stvari. Preprosto ni mogoče, da bi Aristotel obstajal in ne bi bil človek, zato sta ta propozicija in stavek, ki jo izraža, nujno resnična. Tu gre za objektivno, realno nujnost, za katero

6 Stavki $\Box A$ je resničen v možnem svetu w , če in samo če je A resničen v vsakem možnem svetu w' , ki je dostopen iz w . Stavki $\Diamond A$ je resničen v možnem svetu w , če in samo če je A resničen v vsaj enem možnem svetu w' , ki je dostopen iz w .

se je uveljavilo poimenovanje metafizična nujnost. Prejšnja trditev se v prevodu v jezik možnih svetov glasi takole: Aristotel je v vseh (metafizično) možnih svetovih (v katerih obstaja) človek.

Sama semantika možnih svetov je nevtralna in ne daje prednosti ne tej ne oni modalnosti, najbrž pa ni presenetljivo, da je v nadaljevanju k vzpostavitvi metafizične modalnosti kot temeljne pomembno prispeval prav Kripke. V razpravi *Imenovanje in nujnost* (2000) je najprej poudaril, da 'nujno', 'analitično' in 'a priori spoznavno' ne pomenijo bolj ali manj istega, kot se je običajno predvidevalo, saj je prvi pojem metafizičen, drugi jezikoven, tretji pa epistemski, v nadaljevanju pa poskuša pokazati, da niti ni nujno, da vedno nastopajo skupaj. Predvsem poskuša pokazati, da obstajajo tako nujne resnice, ki jih lahko vemo le *a posteriori* (npr. »Voda je sestavljena iz H₂O«), kot tudi kontingentne resnice, ki jih lahko vemo *a priori* (npr. »Palica S je dolga en meter«; S je namreč prameter v Parizu, ki določi to dolžino). Pri prvem je bil sicer bolj uspešen kot pri drugem. Sčasoma se je uveljavilo prepričanje, da je metafizična modalnost dimenzija realnosti, ki se sicer odraža v naši pojmovni shemi, ni pa utemeljena v njej; z jezikom jo opišemo, ne pa vzpostavljamo. Seveda je mogoče zagovarjati tudi nasprotno stališče, ni pa to več samoumevno, kot je bilo recimo še Carnapu. Metafizična vprašanja postanejo spet relevantna in jezikovna oz. pojmovna analiza ni edini niti primarni način, na katerega lahko poiščemo odgovore nanje.

Spremembe v obravnavi modalnosti vplivajo celo na Quina, ki je znan kot velik kritik modalne logike nasploh, še posebej pa predikatne modalne logike (kvantifikacije v modalne kontekste). Po njegovem so modalni pojmi nejasni in pri njihovi pojasnitvi se ne moremo izogniti krožnosti in kršitvam osnovnih načel, zato bi jih bilo treba izločiti iz našega (znanstvenega) besednjaka. V Lewisovi striktni implikaciji je prepoznal nadaljevanje mešanja rabe in omembe iz *Principia Mathematica* Russlla in Whiteheada, še posebej pa je nasprotoval kvantificirani modalni logiki, ki da jo je nemogoče formalizirati na način, ki bi bil koherenten. Po vzpostavitvi semantike možnih svetov je sčasoma opustil formalne očitke in preusmeril svojo kritiko na sam pojem možnega sveta, ki po njegovem ni razumljiv oziroma, v najboljšem primeru, ni sprejemljiv⁷ (Quine, 1976a, 1976b).

Metafizika možnih svetov

Na ta način se je formalno raziskovanje modalnosti naravno prelilo v metafizično vprašanje o ontološkem statusu možnih svetov. O čem torej govorijo modalne sodbe? Kaj so ti možni svetovi?

Literatura o tem problemu je precej obsežna, z njim se je veliko ukvarjalo v sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Naj tu omenim le nekaj izmed predlaganih

7 Zanimiv prikaz razvoja Quinove kritike poda Ruth Barcan Marcus (1993), ki je bila ena izmed tarč njegove, pogosto pikre, kritike.

rešitev. Možni svet je lahko razumljen kot pravi svet, tj. konkretno prostorsko-časovno povezano območje (Lewis), kot celovit način, kako bi stvari lahko bile (Stalnaker), maksimalno možno stanje stvari (Plantinga), kot možno stanje sveta ali protidejstvena situacija (Kripke), kot svetovna knjiga, celovita konsistentna množica propozicij (Adams) ali ena sama svetovna propozicija (Fine), kot alternativna kombinacija osnovnih gradnikov dejanskega sveta (Cresswell), kot rekombinacija atomarnih stanj stvari (Skyrms), kot neke vrste fikcija (Armstrong, Rosen).⁸

Predlogi torej segajo od zelo konservativnih, kjer so možni svetovi zgolj rekombinacije gradnikov našega sveta – tu bi lahko dodali Carnapove opise stanj (maksimalno konsistentne razrede stavkov) –, pa do takih, kjer so možni svetovi identificirani s tako ali drugačno abstraktno entiteto – logični pozitivisti bi bili nedvomno ogorčeni nad tem razpletom. Ironija pa je, da je modalni realizem Davida Lewisa (1986) od vseh najbolj radikalen predlog. Lewis si ga je zamislil kot nadaljevanje Quinovega projekta, od Quina se odmakne le v tem, da pripozna pomembno vlogo, ki jo imajo modalni pojmi tako v našem vsakdanjem življenju, kjer si, recimo, zamišljamo različne scenarije bližnje prihodnosti, ki nam služijo kot osnova za naše delovanje, kot tudi v znanosti, kjer denimo fiziki ugotavljajo, kaj je fizično možno in kaj ni. Modalnih pojmov iz svoje teorije zato ne izključi, kot je to storil Quine, jih pa pojasnjuje na nemodalen način, tj. zvede jih na nemodalno osnovo. Gre za kvantifikacijo čez možne svetove, ki pa so iste vrste kot naš svet (maksimalna prostorsko-časovno območja, ki so vzajemno prostorsko-časovno in vzročno izolirana), torej vesolja, in kot taka ne potrebujejo neke posebne razlage. Od našega sveta se ti svetovi razlikujejo le v tem, da niso dejanski, namreč za nas. Je pa vsak svet dejanski za svoje prebivalce, kajti za vsakogar je dejanski tisti svet, v katerem prebiva, vsi drugi pa so zanj možni svetovi. Za Lewisa potemtakem ne obstaja neka ontološka razlika med dejanskostjo in možnostjo: vsak način, kako bi svet lahko bil, določa, kako nek svet tudi resnično je (*Ibid.*: 2). Tu se kaže povsem empiricističen pristop k modalnosti – Lewis prizna, da se nujnosti in možnosti ne da utemeljiti v dejstvih našega sveta (tak empiricističen projekt ne more uspeti), zato pa napolni »logični prostor« s številnimi konkretnimi svetovi (vesolji), ki so ustrezna osnova, na katero se reducirata nujnost in možnost.

Lewis priznava, da je njegova teorija nevsakdanja in da je najbolj pogosta reakcija nanjo »nejeverno strmenje« (*Ibid.*: 133). In kako se Lewis spopade s tem nejevernim strmenjem oziroma kako nasploh upravičuje svojo teorijo, ki jo po mnenju mnogih neupravičeno imenuje 'modalni realizem'?⁹ Uporabi nekoliko prilagojeno Quinovo strategijo: ontološke zaveze ne določa najboljša znanstvena teorija, temveč celotna teorija. Pri njeni

8 Za več informacij o nekaterih omenjenih teorijah gl. Loux (1979), bolj splošen pregled nad možnimi teoretičnimi pozicijami pa Divers (2002).

9 Plantinga pripomni, da je Lewis pravzaprav modalni redukcionista in da je »modalni realist in/ali realist glede možnih svetov na približno enak način, kot je Ockham realist glede univerzalij: namreč, sploh ni« (1987: 189).

izgradnji pričnemo pri naših zdravorazumskih intuicijah in jih poskušamo preurediti v koherentno teorijo. Pri tem nas seveda vodi konservatizem, poskušamo ohraniti čim več začetnih intuicij, vseh pa žal ne moremo, saj moramo upoštevati tudi druge teoretične zahteve, kot so koherentnost, enostavnost, enotnost, varčnost. Kar se tiče modalnega realizma, Lewis meni, da je uspel najti pravo ravnotežje med teoretičnimi koristmi in stroški, ki pa se običajno seveda plačujejo v ontološkem 'denarju'. Naša najboljša teorija pač zahteva obstoj mnogih svetov, ki se ontološko ne razlikujejo od našega, in to ceno je sam pripravljen plačati. Svojo teorijo možnih svetov najbolj celovito predstavi v delu *On the Plurality of Worlds* (1986) in njegova utemeljitev je impresivna, v teoriji poenoti številne modalne pojme in jih pojasni zgolj s pomočjo pojma resnice in pojma možnega sveta ter pokaže uporabnost modela pri pojasnjevanju številnih pojmov z drugih področij.

Nejeverno strmenje sicer ostaja, je pa zanimivo, da številni komentatorji, ki menijo, da je Lewisova teorija v nasprotju z zdravo pametjo, v nadaljevanju vendarle poudarjajo, da pa je edini, ki je uspel reduktivno pojasniti modalnost, kot da je to nekaj, kar se pričakuje od vsake teorije modalnosti. V resnici tisti, ki možne svetove istovetijo z neko abstraktno entiteto, večinoma ne trdijo, da je njihov cilj redukcija. Stalnaker, ki zagovarja stališče, da so možni svetovi preprosto celotni načini, kako bi svet lahko bil, pravi, da se brez težav strinja z Lewisom, da te vrste predlogi, kakršen je njegov, ne morejo podati reduktivne analize modalnih pojmov. A takoj doda, da se mu zdi, da »so modalni pojmi temeljni pojmi, podobno kot resnica in eksistenca, ki se jih lahko odstrani zgolj tako, da se jih popači. Takih pojmov se ne pojasni z zvajanjem na nekaj drugega, temveč z izgradnjo teorij z njihovo pomočjo« (2003: 7). Tu gre za eksplikacijo, šibkejši tip razlage, ki pa ni, kot opozarja Šuster, brez vrednosti, saj nam prikaže strukturo modalnega pojma in pa njegovo zvezo s sorodnimi pojmi (2000: 94).

Ali je metafizično modalnost treba zvesti na nekaj drugega ali pa je temeljni aspekt realnosti, ki ga je mogoče le eksplicirati, ne pa 'odstraniti'? To je temeljno vprašanje, na katerega pa se je v obdobju, ko so bili možni svetovi najbolj popularni (sedemdeseta in osemdeseta leta), dostikrat pozabilo. Tu se po mojem mnenju lepo razkrije nevarnost, ki jo predstavlja semantika možnih svetov. Zaradi njene formalne elegancije, poenotene analize vseh modalnosti se zlahka pozabi, da gre vendarle samo za orodje, ki nam je v pomoč pri iskanju metafizičnih odgovorov, ne more nam pa kar sama priskrbeti končnega odgovora. Nadalje se zaradi njene formalnosti, ki daje vtis objektivne nepristranosti, zlahka pozabi, da tisti, ki se je poslužuje, pristopa k 'stvari' z določenimi metafizičnimi, teoretičnimi predpostavkami, ki temeljno določajo, kako jo uporabi in kakšne cilje sploh zasleduje.

Stalnaker se tega zaveda, ko pravi, da mu »aparatus možnih svetov ne predstavlja metafizike, temveč okvir, znotraj katerega lahko vsak predstavi svoje [metafizične] zaveze, in kjer se pojasnijo razlike med ljudmi, ki imajo nasprotne zaveze« (2003: 8). Podobno Kripke svari pred napačnim verjetjem, da nam bodo sami možni svetovi dali

»reduktivno analizo v katerem koli filozofsko pomembnem smislu, to je, da bodisi z epistemološkega bodisi z metafizičnega vidika odkrivajo zadnjo naravo modalnih operatorjev, propozicij itd., ali da jih 'pojasnjujejo'.« Pojem 'možni svet' je sicer utemeljen v naših običajnih predstavah o modalnosti, vendar pa se pojavi šele »na veliko višji in poznejši ravni abstrakcije«. Nasploh pa: »V praksi nihče, ki ne more razumeti ideje možnosti, ne bo razumel ideje 'možnih svetov'.« (Kripke, 2000: 20, op. 18) Takšna, bolj previdna ocena pomena možnih svetov je danes splošno uveljavljena in raziskovalci modalnosti se v zadnjih tridesetih letih bolj kot vprašanju ontološkega statusa možnega sveta neposredno posvečajo vprašanju o naravi same modalnosti in o njenih povezavah z drugimi aspekti realnosti, seveda pa formalna analiza s pomočjo možnih svetov ostaja orodje analitičnih metafizikov.

Sklep

V tem prispevku sem sledila razvoju analitične filozofije od njenih pozitivističnih začetkov do danes, pri čemer sem se osredotočila na spremenjeno vrednotenje metafizike. Če se je sama analitična filozofija dobesedno začela z izgonom metafizike, z zelo ozkim razumevanjem filozofije, ki so jo bolj ali manj istovetili z analizo jezika in katere glavna naloga naj bi bila razreševanje jezikovnih nesporazumov, je za sodobno analitično filozofijo značilna velika raznolikost pristopov in obravnavanih tem, tudi metafizičnih. Sama sem kot enega izmed ključnih dejavnikov pri ponovni uveljavitvi metafizike prepoznala razvoj semantike možnih svetov za modalno logiko. Ta je omogočila enotno obravnavo različnih modalnosti, predvsem pa njihovo realistično obravnavo. Modalnost se je odcepila od jezika, avtonomna metafizična obravnavo je postala spet mogoča, in sicer podprta z močnim formalnim orodjem. Neposredni rezultat te spremenjene situacije so bile številne metafizične teorije o ontološkem statusu možnih svetov pa tudi o možnih individuih, ki nastopajo v semantiki za predikatno modalno logiko. Z današnjega stališča se morda zdi, da so takratni metafiziki polagali prevelike upe v možne svetove – okvir možnih svetov nam lahko pomaga pri formulaciji problemov in rešitev, dokončnih odgovorov o modalnem značaju sveta pa nam ne more dati. Je pa takratno navdušenje nad možnimi svetovi nedvomno prispevalo k »realističnemu obratu« ne samo pri obravnavi modalnosti, ampak tudi pri drugih pojavih. Danes je metafizika znotraj analitične filozofije prav tako spoštovana disciplina, kot sta filozofija jezika in filozofija duha. In če se za konec vrnem k Uršičevemu Brunu in njegovi pripombi o omejenosti analitične metode. Analiza jezika gotovo ostaja pomembna metoda v sodobni analitični filozofiji, danes smo priča tudi razvoju drugih formalnih metod, so pa v uporabi tudi druge vrste raziskovanja, tako da »analitična metoda« ni ena sama, temveč jih je več; med njimi so tudi take, ki niso »analitične« v ožjem pomenu besede, kar zagotavlja tako širino kot raznovrstnost analitične filozofije.

Literatura

- Barcan, R. (1946). »A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication«. *The Journal of Symbolic Logic*, 11, str. 1–16.
- Barcan Marcus, R. (1993). »A Backward Look at Quine's Animadversions on Modalities«. V Barcan Marcus, R., *Modalities: Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Carnap, R. (1947). *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Divers, J. (2002). *Possible Worlds*. New York: Routledge.
- Dummett, M. (1991). *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kripke, S. A. (1959). »A Completeness Theorem in Modal Logic«. *The Journal of Symbolic Logic*, 24, str. 1–14.
- Kripke, S. A. (1963). »Semantical Analysis of Modal Logic I: Normal Modal Propositional Calculi«. *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, 9, str. 67–96.
- Kripke, S. A. (2000). *Imenovanje in nujnost*. Prev. Vučko, B. in Šimenc, M. Ljubljana: Krtina.
- Leitgeb, H. in Carus, A. (2020) »Rudolf Carnap«. V Zalta, E. N. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/carnap/>
- Lewis, C. I. (1918). *A Survey of Symbolic Logic*. Berkeley: University of California Press.
- Lewis, C. I. in Langford, C. H. (1959). *Symbolic Logic*. Second Edition. New York: Dover Publications.
- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Loux, M. J. (ur.) (1979). *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- Loux, M. J. in Zimmerman, D. W. (2005). »Introduction«. V Loux, M. J. in Zimmerman, D. W. (ur.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, New York: Oxford University Press, str. 1–7.
- Malec, M. (2019). »Frege, Russell in Wittgenstein o ontološkem statusu in apriornosti logike«. V Markič, O. in Malec, M. (ur.), *Filozofska pot Andreja Uleta*, Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, str. 109–123.
- Plantinga, A. (1987). »Two Concepts of Modality: Modal Realism and Modal Reductionism«. *Philosophical Perspectives*, 1, *Metaphysics*, str. 189–231.
- Quine, W. v. O. (1963). »On What There Is«. V Quine, W. v. O., *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*, Second edition, revised, New York: Harper Torchbooks, str. 1–19.
- Quine, W. v. O. (1976a). »Three Grades of Modal Involvement«. V Quine, W. v. O., *The Ways of Paradox and Other Essays*, Revised and enlarged edition, Cambridge: Harvard University Press, str. 156–174.
- Quine, W. v. O. (1976b). »Worlds Away«. *The Journal of Philosophy*, 73, str. 859–863.
- Stalnaker, R. C. (2003). »Introduction«. V Stalnaker, R. C., *Ways a World Might Be: Metaphysical and Anti-metaphysical Essays*, Oxford in New York: Oxford University Press, str. 1–22.
- Strawson, P. F. (1996). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London in New York: Routledge. (Prvič izšlo leta 1959.)

- Uršič, M. (1987a). »Poskus vrnitve k vsebini: alternativna logika C. I. Lewisa«. V Uršič, M., *Matrice logosa: filozofsko-logični eseji in študije*, Ljubljana: DZS, str. 50–63.
- Uršič, M. (1987b). »Intenzionalne implikacije«. V Uršič, M., *Matrice logosa: filozofsko-logični eseji in študije*, Ljubljana: DZS, str. 65–79.
- Uršič, M. (2015). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Zima: četrti čas. Preludij: O sencab.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Williamson, T. (2014). »How Did We Get Here from There? The Transformation of Analytic Philosophy«. *Belgrade Philosophical Annual 2014*, 27, str. 7–37.

O nekaterih predpostavkah bayesijanskega argumenta

Peter Lukan

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Prispevek premisli nekatere predpostavke bayesijanskega argumenta, predvsem pojme verjetnosti, hipoteze in empirične evidence, ki se v njem pojavljajo. Kot izhodišče se opira na Soberjevo in Uršičevo kritiko modernejše variante *aposteriornega* dokaza za obstoj boga. Ta se pogosto sklicuje na t. i. fino naravnost naravnih konstant, ki omogoča razvoj življenja in inteligentnih bitij. Sober svojo kritiko, tako kot mnogi zagovorniki, artikulira s pomočjo bayesijanske verjetnosti. Za bayesijanski argument v splošnem ugotavlja, da lahko vodi zgolj k povečanju oziroma zmanjšanju stopnje subjektivnega prepričanja v neko hipotezo, nikoli k njeni potrditvi. Problematizira sam proces oblikovanja hipotez, njihovo povezavo z evidenco in trdnost verjetnostnega sklepanja. Čeprav se s kritiko strinjam, sem mnenja, da bi njena izhodišča morala biti nekoliko drugačna. Iz izhodišča interpretacij verjetnosti dodatno premišlujem še status t. i. prvotne verjetnosti in *aposteriorni* status bayesijanskega argumenta ter vprašanje zvišanja verjetnosti hipoteze k skorajšnji gotovosti, v središče premisleka pa postavljam odnos med evidenco in hipotezo.

Ključne besede: bayesijanska verjetnost, interpretacije verjetnosti, testiranje znanstvenih hipotez, dokaz božjega bivanja

On Some Tenets of the Bayesian Argument – Abstract

The article reflects upon some of the tenets of the Bayesian argument, primarily the concepts of probability, hypothesis and empirical evidence, which figure in the argument. As a starting point, I use Sober's and Uršič's critique of the modern variant of the *a posteriori* proof of the existence of God. This often references the so-called fine-tuning of natural constants, which enables the development of life and intelligent beings. As many other proponents, Sober articulates his critique with the help of Bayesian probability. He argues that in general the Bayesian argument can only lead to an increase or decrease of the subjective degree of belief in some hypothesis, but never to its confirmation. He problematizes the very process of shaping hypotheses, their connection with empirical evidence and the firmness of the probabilistic inference. Although I agree with the critique, I believe that its starting points should be slightly different. In connection with the interpretations of probability, I additionally reflect upon the status of so-called prior probabilities, the *a posteriori* status of the Bayesian argument and the issue of increasing the probability of a hypothesis to near-certainty, with special emphasis on the relationship between evidence and hypothesis.

Keywords: Bayesian probability, interpretations of probability, testing of scientific hypotheses, proof of the existence of God

Uvod

Ena od mnogih Uršičevih postaj v *Daljni bližini neba (Jesen)* je med drugim obravnava vprašanja dokazovanja božjega bivanja (v poglavju »O smislu«). To vprašanje ga zanima predvsem v kontekstu razlage t. i. »natančne naravnosti« vesolja oziroma naravnih konstant, kar omogoča obstojnost snovi in razvoj življenja. Obstoj boga se pojavlja kot ena od treh možnih razlag natančne naravnosti, drugi dve razlagi za takšno vesolje sta odkritje dokončne teorije vsega in multiverzum z učinkom opazovalnega izbora (Uršič, 2010: 519). Teizem oziroma panteizem je zanj ena od možnih rešitev tega vprašanja, pri čemer ne pristaja na to, »da lahko znanost sama (ali vsaj filozofija in/ali racionalna teologija) neodvisno od vere jasno in nesporno dokaže božji 'razumni načrt' v vesolju« (*Ibid.*: 520). Iz tega izhodišča kritično obravnava referenčni zbornik *God and Design*, v katerem je predstavljenih več prispevkov, ki zagovarjajo oziroma zavračajo t. i. argument božjega/razumnega načrta.

Kot v uvodu ugotavlja Neil Manson, urednik že omenjenega zbornika, »argumenti iz načrta danes tipično uporabljajo verjetnostni logični aparat« (Manson, 2003: 5). Uršič se – kot profesor logike – polno posveti tudi temu vidiku sodobnih argumentov iz načrta. Zato predstavi teistično bayesijansko argumentacijo Richarda Swinburna in njej nasprotujočo analizo Elliotta Soberja, ameriškega filozofa znanosti in enega od utemeljiteljev filozofije biologije. Uršič kot glavni problem identificira, »kako objektivno določiti vrednost 'prvotne verjetnosti' obravnavane hipoteze« (Uršič, 2010: 522; poudarek originalen). Pri tem citira Soberjevo ugotovitev, da bayesijansko sklepanje nasploh »zgolj 'zvišuje subjektivno verjetnost <likelihood, sprejemljivost>' hipoteze in da 'ne dokazuje, da je Načrt [objektivno] verjetnejši <probable> od Naključja'. Preprosto povedano: kdor je prepričan v božji Načrt, je spričo novega odkritja fizikalne 'natančne naravnosti' še bolj prepričan o njem, kdor pa že v izhodišču močno dvomi, zaradi tega odkritja ne bo kaj dosti manj dvomil ... in tako smo spet pri primarnosti vere pred spoznanjem, pri odgovoru pred vprašanjem« (*Ibid.*: 523–524).

S Soberjevo in Uršičevo kritiko bayesijanskega argumenta v prid hipotezi o obstoju božjega načrta se strinjam tudi sam. Hkrati menim, da bi ta kritika lahko bila konceptualno še bolj razčiščena in enovita, zato v svojem prispevku poudarim razhajanja z njunimi izhodišči, kar je ne nazadnje tudi bolj zanimivo. V tem duhu moj namen v pričujočem članku ni pokazati šibkosti argumenta iz načrta, temveč morebitne šibkosti verjetnostnega argumenta v splošnem. S tem namenom v nadaljevanju najprej povzemam Soberjev pristop in njegove pogloblitve točke kritike.

Soberjeva kritika argumenta iz verjetja

Argument iz načrta je, tako kot kozmološki argument in v nasprotju z ontološkim argumentom, *a posteriori*. Sober razlikuje organizmični (*organismic*) in kozmični (*cosmic*)

argument iz načrta. Vsi argumenti iz načrta ne spadajo v ti dve kategoriji, vendar jim je skupno to, da vsi opišejo neko empirično lastnost sveta in argumentirajo, da ta lastnost kaže na razlago sveta v smeri božjega načrta in ne brezumnega naravnega procesa.

Najboljša različica argumenta iz načrta, kar se tiče logične strukture, uporablja po Soberjevo t. i. princip sprejemljivosti (*likelihood principle*). Ta princip se glasi: »Opažanje O podpira hipotezo H_1 bolj kot hipotezo H_2 , če in samo če $P(O|H_1) > P(O|H_2)$ « (Sober, 2003: 27). Sober se za ponazoritev tovrstnega argumenta opre na argument, ki ga je v svojem delu *Natural Theology* iz leta 1809 predstavil teolog William Paley. Sober ga artikulira na naslednji način (*Ibid.*):

O: Oko vretenčarja ima lastnosti $F_1 \dots F_N$

H_1 : Oko vretenčarja je ustvaril inteligentni stvarnik.

H_2 : Oko vretenčarja je ustvaril brezumni naravni proces.

Sober nadalje razloži, kaj je mišljeno s sprejemljivostjo:¹ gre za tehnični pojem, za katerega poudarja, da ni istoveten s pojmom verjetnosti oziroma natančneje s pojmom naknadne² verjetnosti hipoteze. Ta razloček lahko naredi navezujoč se na Bayesovo formulo, ki jo podajam na tem mestu:

$$P(H|O) = \frac{P(O|H)P(H)}{P(O)}$$

$P(O)$ je verjetnost za opažanje O, $P(H)$ je prvotna verjetnost hipoteze H, $P(O|H)$ je sprejemljivost za opažanje O ob privzetku hipoteze H, $P(H|O)$ je naknadna verjetnost hipoteze H ob upoštevanju opažanja O. Naknadna verjetnost hipoteze je tako povezana s sprejemljivostjo in prvotno verjetnostjo na naslednji način:

$$P(H_1|O) > P(H_2|O) \text{ če in samo če } P(O|H_1)P(H_1) > P(O|H_2)P(H_2)$$

1 Gre za prevod izraza *likelihood*, ki ga Uršič prevaja kot 'sprejemljivost'. V tem tekstu tudi sam prevzemam ta prevod, ki pa po mojem prepričanju ni neproblematičen. Tehnični prevod izraza *likelihood* v matematiki verjetnosti in statistiki je 'verjetje', kot npr. v sintagmi metoda največjega verjetja, *maximum likelihood method*, zato pozneje v tem kontekstu uporabim ta prevod. V pogovorni angleščini se izraza *likelihood* in *probability* uporabljata sinonimno, razlika v tehnični rabi pa izhaja iz zgodovinsko pogojene rabe v različnih kontekstih. Iz zgodovinske perspektive gledano je bilo drugo poimenovanje za *likelihood inverse probability*, kar kaže na nek lok razvoja tega pojma. Slovenščina ne pozna sinonima za verjetnost, odtod deloma tudi zapletenost prevoda izraza *likelihood*. Konsistentno z mojo problematizacijo v tem članku je pojmovanje, da gre pri *likelihood* prav tako za verjetnost, in sicer bodisi subjektivno bodisi objektivno, ter da raba tega izraza iz zgodovinskih razlogov pravzaprav na *posredni in nerefektiran* način implicira rabo subjektivne verjetnosti kot stopnje prepričanja, predvsem v logičnih kontekstih. Distinkcija *probability/likelihood* po mojem mnenju zastira uvid v odnos med stopnjo prepričanja in relativne frekvence, ki je ključen za razumevanje empirične tehnosti argumentov. V tem tekstu distinkcijo prevzemam zato, ker je uveljavljena in ker jo pravzaprav kritiziram.

2 Uršič izraza 'posterior' in 'prior' posloveni kot 'kasnejša' in 'prvotna' verjetnost, sam v tekstu namesto slednjega uporabljam izraz 'naknadna' verjetnost.

Soberjev prvi komentar je ta, da princip sprejemljivosti ne zadostuje za prikaz, katera hipoteza je bolj verjetna, temveč je za to treba upoštevati naknadno verjetnost. V nadaljevanju povzemam njegove glavne kritike Swinburnovega teističnega argumenta iz sprejemljivosti, ki jih sam razumem tudi širše kot splošno metodološko kritiko bayesijskega argumenta:

- T1. Naknadna verjetnost za hipotezo obstoja boga ob dani empirični evidenci je odvisna od prvotne verjetnosti za pravilnost hipoteze, ki pa je stvar stopnje prepričanja posameznika in torej subjektivne narave. Sober ne vidi, kako bi hipoteze sploh lahko imele objektivne prvotne verjetnosti, imajo lahko zgolj subjektivne verjetnosti (Sober, 2003: 28). Objektivne verjetnosti nastopajo pri naključnih procesih, vendar naravni zakoni ali znanstvene hipoteze niso takšen tip pojavov. Bayesijanci, denimo, po Soberju menijo, da imajo vse hipoteze verjetnost, po njegovem pa je to lastnost samo nekaterih hipotez. Tudi za znanstvene teorije pravi, da jih je redko smiselno opisati, kot da podajajo objektivne verjetnosti. Vpraša se, kakšna je na primer verjetnost, da je Newtonov zakon resničen.
- T2. Sober krizitira tudi zastavitev osnovnih hipotez: za teologa Paleyja, ki ga obravnava, sta obstajali le alternativni hipotezi bog ali naključje. Ti dve hipotezi, po Soberjevem mnenju, ne izčrpata faznega prostora možnosti. Sober definira pojem naključja tako, da gre pri njem za enako verjetne možnosti izidov (enakomerno verjetnostno porazdelitev izidov) ter da si naravni procesi zaslužijo oznako naključnih procesov le tedaj, ko so podobni procesom z enakimi verjetnostmi izidov, sicer pa ne. V Paleyjevem primeru ni upoštevana alternativa evolucije, ki v njegovem času sploh še ni obstajala – ta vključuje proces naravne selekcije, ki ni naključni proces (Sober, 2003: 30).
- T3. Pri verjetnosti ne obstaja *modus tollens* oziroma verjetnostna verzija le-tega. Logika problema je v bistvu primerjalna – neko hipotezo moramo vedno primerjati z drugimi alternativnimi hipotezami. V tem smislu z verjetnostnim argumentom ne moremo priti do sklepa tipa »hipoteza mora biti resnična«, temveč samo do stališča, da neko opazanje daje prednost neki hipotezi (Sober, 2003: 32). Sober prepričanje jemlje kot dihotomen koncept – v nekaj bodisi verjamemo bodisi pač ne –, zato za argumente sprejemljivosti pravi, da ti ne povedo, kateri hipotezi bi *moral*i verjeti. Pravi, da ni enostavne povezave med pojmom verjetnosti kot stopnje prepričanja in dihotomnim pojmom prepričanja. O argumentu iz sprejemljivosti ima Sober precej zadržano mnenje: »Če povzamemo, argumenti iz sprejemljivosti imajo dokaj skromne ambicije. Ne povedo, kateri hipotezi naj verjamemo; pravzaprav ne povedo niti, katere hipoteze so verjetno pravilne. Prej ovrednotijo, kako opazovanja, ki so na razpolago, razlikujejo med hipotezami, ki jih obravnavamo« (Sober, 2003: 29).
- T4. Soberju se zdi bistveno, da morajo hipoteze (biti zmožne) proizvajati napovedi. V tem pogledu so argumenti iz načrta pomanjkljivi, saj niso zmožni proizvesti

napovedi, ki jih je mogoče opazovati. V tem smislu je hipoteza o božjem načrtu nepreverljiva.

- T5. V zvezi z bayesijansko formulacijo se zdi bistveno vprašanje, kako oblikovati sprejemljivost za neko stvaritev/opažanje ob privzetku obstoja boga. Sprejemljivost za opažanje natančne naravnosti ob hipotezi naključja naj bi bila nizka, ob hipotezi načrta pa naj bi bila večja, vsaj tako trdijo zagovorniki argumenta iz načrta. Za ugovor temu Sober potrebuje le pokazati, da ne obstaja dokaz, da je sprejemljivost hipoteze iz načrta res večja. Po njegovem bi do ocene sprejemljivosti lahko prišli le s poznavanjem božjih namenov in ciljev – verjetnost za nek pojav ob predpostavki božjega bivanja je visoka, če je bil ta pojav del božjih načrtov; drugega načina za oceno sprejemljivosti te hipoteze ne vidi. Iz tega razloga so zanj argumenti iz načrta neproblematični v primeru človeške ali podobne inteligence (npr. v primeru nezemljanov); bog pa je nadnaravno bitje, ki ni podvrženo biološkemu procesu, zato je ta povezava zelo ošibljena. »Inženir, ki je bolj omejen, bi bil bolj verjeten,« zapiše. (Sober, 2003: 39)

Soberjeve kritike bi seveda lahko grupirali drugače, kot sem jih sam, grupiranje služi predvsem sklicevanju v nadaljevanju.

Izhodišča kritike z vidika interpretacij verjetnosti

Prehajam k refleksiji bayesijanskega pristopa iz perspektive interpretacij verjetnosti. Pričujoči članek sicer ne dopušča veliko prostora za razgrnitev mojega izhodišča, tj. interpretacij pojma verjetnosti in kontekstov, v katerih ta nastopa, zato v tem razdelku zgoščeno povzemam nekatere vidike, ki se mi zdijo bistveni za razpravo.³ Bayesijanski argument kot ključne uporablja pojme hipoteze, (empirične) evidence in verjetnosti. Vse te želim podvreči kritiki s stališča interpretacij verjetnosti, in sicer v izvornem smislu razločevanja.

Pojem verjetnosti je v svojem historičnem razvoju izkazal dualnost, ki je v temelju razpeta med dva pola, t. i. subjektivno in objektivno verjetnost.⁴ Pod objektivno verjetnostjo lahko razumemo relativne frekvence merjenih ali štetih pojavov, pod subjektivno verjetnostjo pa stopnjo prepričanja. Zaradi določene mere konfuznosti okrog pojmov objektivne in subjektivne verjetnosti se želim tu držati predvsem drugih dveh opredelitev, ker ju smatram kot manj zavajajoči in bolj jasni. Moje stališče je, da oba pojma zajemata različna tehtna vidika spoznavnega procesa ter da ju ni mogoče medsebojno reducirati enega na drugega. Oba vidika lahko sobivata v spoznavnem procesu, na kakšen način točno (sovpadata, sta disjunktna itd.), pa je odvisno od spoznavnega položaja.

3 O tem sem širše pisal v svoji doktorski disertaciji *Filozofska analiza pojma verjetnosti* (2016) ter bolj osredotočeno v članku »Interpretations of Probability and Bayesian Inference – an overview« (2020).

4 Nekateri misleci 20. stoletja so to dvojnost eksplicitno vzeli kot danost, npr. Carnap in Popper. Na to temo obstaja več monografij, med bolj znane avtorje spadajo npr. Ian Hacking, J. R. Lucas, Donald Gillies, Y. M. Guttman, Jan von Plato.

Verjetnost kot orodje sklepanja se navezuje na logično indukcijo. Čeprav slednja nima enovite formule in pristopa,⁵ se je bayesijanski argument oziroma bayesijanska logika izkazal(a) kot najbolj prodoren tip logičnega induktivnega sklepanja, ki se je po mnenju mnogih približal idealu znanstveno kompatibilne logike (Lukan, 2020: 132). Pridružujem se Uletu, ki trdi sledeče: »Induktivni sklepi so to le po imenu, dejansko so nekaj povsem drugega. So prikrite *verjetnostne ocene* [...]. Induktivne sklepe lahko upravičimo le v teoriji pogojne verjetnosti oziroma subjektivne verjetnosti, kjer na podlagi svojega *poznavanja premis z določeno verjetnostjo domnevamo*, da je zaključek tudi resničen (Wuchterl, 1977: 36). Torej niso *sklepi*, temveč *izjave* o verjetnostnih ocenah določenih stanj stvari, dogodkov, značilnosti, ob določenih predpostavkah« (Ule, 2006: 107–108). Induktivni sklep kot sklep po verjetnosti ne dosega objektivne ali splošne veljavnosti, ker je »odvisen še od drugih ozadnih domnev. Nikoli na primer ne moremo odkriti vseh predhodnih okoliščin, ki so spremljale nastanek nekega pojava oziroma vrste pojavov. Tako lahko bodisi spregledamo dejanski vzrok pojava bodisi spregledamo druge možne vzroke pojavov in preveč poudarimo le en vzrok. Šele pametna kombinacija [po Millu] navedenih [induktivnih] metod jim lahko da več splošne veljave in objektivnosti« (*Ibid.*: 106). Bayesijanski argument kot vrsta logične indukcije uporablja verjetnost kot stopnjo prepričanja. To samo po sebi ne pomeni, da se ne more povezovati s statistično indukcijo, ki uporablja pojem verjetnosti v smislu relativnih frekvenc.

V zelo podobnem smislu kot pojem verjetnosti razumem tudi pojem hipoteze, ki ga delim na pojem statistične in nestatistične oziroma nominalne hipoteze. Statistična hipoteza običajno uporablja natančneje opredeljen teoretični jezik in se vedno nanaša na relativne frekvence. Nominalna hipoteza se po drugi strani *lahko* nanaša tudi na nestatistične trditve tipa »Zemlja ima tekočo sredico«, pri čemer zlahka uporablja tudi naravni jezik. V tem primeru uporablja verjetnost kot stopnjo prepričanja. Tako kot za obe skrajni interpretaciji verjetnosti po mojem prepričanju velja tudi za oba tipa hipotez, da načelno lahko sobivata, odvisno od spoznavnega položaja.

Karl Popper je v zvezi z znanstvenimi hipotezami strogo ločil med subjektivno verjetnostjo hipotez in objektivno verjetnostjo pojavov,⁶ s čimer se posredno identificira

5 Filozof znanosti in logik Brian Skyrms na primer piše: »Ne obstajajo univerzalno sprejeta pravila za konstruiranje induktivno močnih argumentov; niti splošno strinjanje glede načina, kako meriti induktivno moč argumentov, niti natančna, nekontroverzna definicija induktivne verjetnosti. Induktivne logike se torej ni mogoče naučiti v istem smislu kot algebro ali osnovne veje deduktivne logike« (Skyrms, 2000: 26).

6 V tem pogledu se je Popper začel razhajati z Rudolfom Carnapom, s katerim sta sodelovala v obdobju po njegovi objavi *Logike znanstvenih odkritij* (1935). Sprva sta se dogovorila, da bosta strogo ločevala med verjetnostjo, kakršno se uporablja v hipotezah v fiziki in še posebej kvantni mehaniki, ter verjetnostjo hipotez kot stopnje njihove potrditve oziroma podkrepitve (*corroboration*), kar je pravzaprav ena osrednjih tem Popperjeve *Logike*. »[S]trinjala sva se, da brez tehtnih argumentov ne bova privzemala, da stopnja potrditve <*confirmation*> oziroma podkrepitve <*corroboration*> zadovoljuje verjetnostni račun, temveč da bova na to vprašanje, spričo mojih argumentov v Logiki, gledala kot na odprto, pravzaprav kot na osrednji problem« (Popper, 1994: 5). Carnap je od tega razlikovanja pozneje odstopil.

tudi Sober (T1). Znanstvene hipoteze, ki v splošnem niso enostavno statistične hipoteze, tako spadajo v območje kombinacije subjektivne in objektivne verjetnosti ter imajo zato bolj zapleten način nanašanja na izkustvo kot statistične hipoteze same. Lahko dodam, da je ravno to »vmesno« območje, v katerem se statistične hipoteze kombinirajo z nestatističnimi hipotezami, za nas najbolj zanimivo. Sem poleg znanstvenih hipotez po mojem prepričanju spadajo tudi hipoteze, ki se nanašajo na vsakdanji tip védenja. V tem pogledu jim, tako kot Harold Jeffreys, pionir uporabe stopenj prepričanja v znanosti, priznavam skupni imenovalec (gl. Howie, 2002: 89).

Za okvirno razgrnitev mojih izhodišč naj bo to dovolj. Do sedaj sem se dotaknil predvsem pojmov verjetnosti in hipoteze. V nadaljevanju bom dodatno vključil tudi razmišljanja o pojmu (empirične) evidence.

Kritika bayesijanskega argumenta

Zdi se, da je eno osrednjih vprašanj, ki je tako ali drugače vsebovano v kritiki verjetnostnega pristopa, naslednje: Kako natanko se hipoteze nanašajo na podatke, na (empirično) evidenco? Razmišljanja v tem razdelku se bodo v največji meri vrtela okoli tega razmerja.

Prvotna verjetnost in aposteriorni status bayesijanskega argumenta

Eden od pomembnih pojmov v zvezi z vprašanjem odnosa med hipotezo in podatki je že omenjena prvotna verjetnost hipoteze. Njeno tolmačenje in status sta bila in sta do neke mere še vedno predmet spora med zagovorniki subjektivne in objektivne verjetnosti (gl. npr. Howie, 2002: 89–92). Pri prvotni verjetnosti gre za v večji ali manjši meri s podatki podkrepljeno ugibanje o verjetnostih hipotez v fazi, preden dobimo dodatne empirične podatke. Zagovorniki objektivne verjetnosti gledajo na rabo prvotne verjetnosti kot na izrazito subjektiven in zato nelegitimen pristop (*Ibid.*). Pri tem je v smislu kritike bayesijanskega argumenta najbolj kočljiv vpliv prvotne verjetnosti na naknadno verjetnost in potencialno na sklep, kar pomeni, da lahko izhodiščna prepričanja usodno vplivajo na končni sklep. Kot že omenjeno, ta element kritike poudarjata tako Sober (T1) kot Uršič. Poleg tega Sober poudarja, da ne gre za čisto logično sklepanje (T3).

Sober ravno tako piše, da ne vidi, kako bi prvotna verjetnost hipoteze sploh lahko postala objektivna (T1). S tem se sam popolnoma strinjam, saj tako kot Popper zagovarjam stališče, da v splošnem hipotezam kot takšnim ni moč pripisati objektivnih verjetnosti, tudi statističnim hipotezam ne. Drugače rečeno, hipotez ni mogoče 'ponavljati' in preverjati njihovih relativnih frekvenc, kar bi nam podalo objektivno verjetnost hipoteze. Za uveljavljene statistične teste hipotez (npr. *t*-test, *hi*-kvadrat test ipd.), ki podajo verjetnost za zavrnitev neke statistične hipoteze, je v statistiki, sledeč Fisherju, prevladalo razumevanje, da 5-odstotno tveganje, s katerim konvencionalno zavrnemo neko hipotezo, v resnici predstavlja stopnjo prepričanja (gl. Lukan, 2020: 133–134).

Po mojem razumevanju torej tako naknadne kot tudi prvotne verjetnosti hipotez ne morejo biti objektivne, saj gre v resnici za stopnjo prepričanja v neko hipotezo. V tem smislu status vnaprejšnosti verjetnosti neke hipoteze ne igra tako pomembne vloge za status objektivnosti poznejše verjetnosti hipoteze. Pomembnejši se zdi način navezave na empirično evidenco, ta pa je povezan z vrsto hipoteze (statistična, nestatistična). V t. i. bayesijanski statistiki⁷ se na primer tudi uporabljajo prvotne hipoteze, ki so prav tako učeno ugibanje, vendar gre za statistične hipoteze. Pomembna razlika od nestatističnih prvotnih hipotez je ta, da statistične prvotne hipoteze dajejo napoved glede relativnih frekvenc in s tem vedno tudi obet neposrednega empiričnega preverjanja, saj lahko že načelno pričakujemo nove ponovitve in podatke, ki bodo garant konvergence (zaporednih) napovedi. Pri nestatističnih hipotezah evidenca ni vedno tako jasno opredeljena, nimamo garanta konvergence verjetnosti različnih deležnikov. To je lahko povezano s tem, da imamo morda opravka s slabo ponovljivim ali celo redkim pojavom, morda s trditvijo, ki uporablja pojme, ki se nejasno nanašajo na ponovljive pojave. S tem želim reči, da pojem vnaprejšnosti v kontekstu verjetnosti še ne določa, na kakšen tip izkustva se navezujemo, in predvsem ne pove veliko o tem, kako natanko se da hipotezo podkrepiti.

Nekaj podobnega kot za pojem vnaprejšnosti lahko rečemo za pojem naknadnega v tem kontekstu. Bayesijanski argument je, kot že omenjeno, naveden kot primer *aposteriornega* argumenta, tj. takšnega, ki sloni na evidenci, zato se zdi pomembno vprašanje, za kakšno evidenco pravzaprav gre. Pri tem igra pojem verjetnosti s svojo dualnostjo oziroma večplastnostjo pomembno vlogo. Če gre za frekventistično verjetnost, za statistično hipotezo, bo ta naknadna statistična hipoteza nosila v sebi relativno dobro definirano težo kvantificiranih informacij (merjenje, štetje). Status naknadnega ima v tem primeru gotovo bolj neodvisno empirično težo kot recimo v primeru, ko gre za nestatistično hipotezo, katere kriteriji za evidenco niso dobro definirani, oziroma so lahko močno podvrženi subjektivni presoji. Z nekoliko pretiravanja: če nekdo definira, da je vsakodnevno vzhajanje sonca evidenca v prid obstoju boga, potem lahko obstoj dokaže z *aposteriornim* argumentom.

Aposteriorni status bayesijanskega argumenta torej izgubi svojo empirično tehtnost, če ni jasno vezan na ponovljivost pojavov, če uporablja zgolj stopnje prepričanja, ne pa tudi relativnih frekvenc. Kot takšen sicer ohranja svojo koherentnost in induktivno-deduktivno logično rigoroznost, vendar lahko tak argument označimo kot zgolj konsistenten sistem prepričanj in ima v tem pogledu status, ki je enako legitim kot status poljubnega koherentnega pripisa verjetnosti hipotezam, kar zagovarja de Finetti (Gillies, 2000: 86). Tovrstni bayesijanski argument ne krši minimalnega načela racionalnosti kot

7 Statistika se je tudi precej dolgo delila na bayesijansko in frekventistično strujo, pomemben razloček med njima pa je bila tudi uporaba prvotnih verjetnosti (gl. Lukan, 2020: 134–135).

konsistentnosti, vendar precej bolj priča o subjektu kot o svetu,⁸ saj odlikava subjektovo epistemološko zastavitev razumevanja. V tem smislu je tehtnost pojma *aposteriornega* dokaza odvisna od tega, kako natanko vanj vstopa empirična ali fenomenalna danost na eni oziroma subjektivnost presoje na drugi strani.

Sober se odnosa med hipotezo in empirično evidenco dotakne iz nekoliko drugačnega izhodišča, ko piše o oblikovanju sprejemljivosti v primeru hipoteze boga in hipoteze naključja ter o božjem namenu kot bistvenem elementu oblikovanja sprejemljivosti tovrstne hipoteze (T5). Gre ravno za to, kako se evidenca povezuje s hipotezami, z drugimi besedami, za oblikovanje verjetnosti. Jasno je, da mora velik poudarek pri bayesijanskem argumentu biti na tem, kako se sprejemljivosti hipotez oblikujejo v odnosu do empirične evidence. Tudi že tako osnoven korak, kot je oblikovanje samega nabora možnih hipotez, je lahko in celo mora biti mogoče podvreči kritiki (T2); v tem s Soberjem popolnoma soglašam.

Sober piše tudi o nujnosti, da hipoteze proizvajajo napovedi (T4). To je seveda temeljna znanstvena zahteva. Soberjevo stališče glede tako zasnovane hipoteze obstoja boga, kot jo predstavlja Swinburne, je to, da gre v tem pogledu za neznanstveno hipotezo, s čimer se strinjam. Ponovno pa poudarjam, da mi prvenstveno gre za vprašanje, kako natanko se hipoteze navezujejo na empirično izkustvo. Tudi pri znanstvenih hipotezah, čeprav proizvajajo napovedi, ta povezava ni vedno tako očitna (pomislimo samo na kvantno mehaniko in njene različne interpretacije).

Povsem v smislu, da so vsakovrstne hipoteze v domeni stopenj prepričanja, tudi znanstvenim hipotezam v splošnem priznavam nekatere (inter)subjektivne elemente. Ti se tičejo predvsem konsistentnega znanstvenega konceptualnega aparata (npr. vprašanje obstoja določenih fizikalnih entitet). Načeloma sem mnenja, da če bi obstajala kategorizacija oziroma konceptualizacija, ki bi urejala korespondenco med empirično evidenco ter hipotezami o božjem (ne)bivanju in bi bila široko sprejeta v znanstveni skupnosti, bi bilo mogoče zgraditi znanstveno hipotezo o obstoju boga, ki bi proizvajala tudi napovedi (recimo v že omenjenem primeru sončnega vzhajanja). Zelo verjetno bi bil takšen 'aposteriorno dokazljivi bog' precej okrnjen glede na tradicionalna teistična pojmovanja, morda bolj »inženirski«, kot omenja Sober, saj bi na nek način odražal metodo dokaza.

Objektivnostna limita bayesijanskega argumenta

Če se vrnemo k Uršiču, vidimo, da se tudi sam sprašuje, kako lahko bayesijanski argument pripelje hipotezo do tega, da pridobi status resnične ali objektivne izjave. To je razvidno tudi iz sledeče razgrnitve razumevanja bayesijanskega argumenta: »[...] če imamo hipotezo

8 Kot piše von Plato, je de Finetti tudi pogojne verjetnosti oziroma bayesijansko pogojevanje izpeljal iz koherence, s tem ko je pokazal, kako Bayesova formula sledi iz njegove opredelitve pogojne verjetnosti in pogoja koherence pri stavah (von Plato, 1994: 270). S tem je dokazal, da so možni različni, vendar legitimni koherentni pripisi verjetnosti, ki niso neracionalni.

H , s katero vzročno razlagamo neki pojav ali dogodek [...], potem neka nova informacija oziroma 'evidenca' E [...], ki znatno zviša *razlagalno* verjetnost oziroma 'verodostojnost' <<*verisimilitude*> hipoteze H [...] po Bayesovem argumentu obenem znatno zvišala tudi njeno *dejansko* (ontološko, vzročno) verjetnost« (Uršič, 2010: 522, poudarki originalni). Potemtakem bi se z zvišanjem subjektivne verjetnosti hipoteze zvišala tudi njena objektivna verjetnost. Konceptualno sem, podobno kot Uršič, čeprav na drugačen način, do tega pojmovanja kritičen, saj odnos med stopnjo prepričanja in relativnimi frekvencami razumem drugače. Vrednotenje oziroma validiranje hipotez je v domeni stopenj prepričanja in je kot induktivni argument zgolj verjetnostna ocena. Kot piše Sober, ne obstaja verjetnostni *modus tollens* (T3), gre za diskriminiranje opažanj na podlagi stopenj prepričanja.

Vendar kaj prispevamo k razjasnitvi, če rečemo, da imajo *vse* hipoteze zgolj subjektivno verjetnost? Oziroma obratno, kako se lahko v takšni konceptualizaciji vsaj približamo nekemu modelu pravilnosti oziroma objektivnosti hipotez? To je v resnici pravo in tehtno vprašanje, ki je vsebinska stična točka z Uršičevim preizpraševanjem, zato nadaljujmo v tej smeri.

Če imajo hipoteze lahko le subjektivno verjetnost, to pomeni, da se z razvojem dogodkov lahko približajo nekemu modelu objektivnosti le na ta način, da ima hipoteza eksperimentalne implikacije, poznejše meritve oziroma opažanja pa jih podkrepijo. S tem se naša stopnja prepričanja v to hipotezo dvigne, v idealnem primeru do stopnje blizu 1, in hipoteza pridobi za nas bolj 'objektiven' status, oziroma jo lahko razglasimo za resnično, ko preseže nek prag (npr. stopnja prepričanja 0,95). Takšna 'objektivnost' sestoji iz domnevnega ujemanja med pričakovanji in opažanji, kar stopnjo prepričanja dvigne blizu 1. Da bi se to lahko zgodilo za več umnih opazovalcev hkrati, mora biti pot do validacije hipoteze jasna. Drugače rečeno, jasno mora biti, kaj določene relativne frekvence pomenijo za neko hipotezo, in obratno, kar poudarja tudi Sober (T5). Poglejmo nekaj primerov možnih situacij.

Recimo, da s prijateljem ugibava, v kateri od treh škatel je modra žogica (uporabljamo rdečo, rumeno, modro). Iz nekega razloga imava s prijateljem različen pripis verjetnosti trem hipotezam, ki se glasijo »modra žogica je v škatli X « ($X = 1$ ali 2 ali 3). Ko škatle odpreva in najdeva modro žogico v škatli 2 , se najin pripis verjetnosti spremeni tako, da se pri obeh verjetnost ene od hipotez ($X = 2$) dvigne na 1 . V takem primeru lahko rečeva, da je bila pravilna hipoteza $X = 2$. Epistemska situacija, ki omogoča razumevanje, da lahko subjektivne verjetnosti zaradi visoke vrednosti postanejo objektivne, je tista, v kateri se hipoteze nanašajo na *isti nespremenljivi posamezni empirični objekt ali situacijo*. Takšen objekt lahko poljubno mnogokrat konstatiramo ali izmerimo in v tem smislu poljubno mnogokrat potrdimo eno od hipotez. V tem smislu lahko rečemo, da našo hipotezo, ki smo ji predhodno pripisali neko subjektivno verjetnost, validiramo frekventistično-empirično v popolnosti. To poveča (subjektivno in objektivno) verjetnost hipoteze na 1 . V takšnem primeru lahko morda rečemo, da je verjetnost hipoteze

objektivno enaka 1, oziroma da je hipoteza objektivno resnična, pomembno pa je dodati, da je to zgolj ena od epistemskih situacij.

Recimo, da zgornjo igro spremenimo v oblikovanje hipotez tipa »Žogica hladne barve je v škatli X«. Dokler se s prijateljem strinjava, da je samo modra barva hladna, je igra povsem enaka prejšnji. Stvari bi se začele zapletati, če bi namesto žogic primarnih barv (rumene, rdeče, modre) uvedli žogice takšnih sekundarnih oziroma terciarnih barv, ki so mešanica po ene hladne in ene tople barve (npr. vijolična, zelena, roza). Glede na konkretne odtenke teh barv bi namreč nekdo lahko presodil, da gre za toplo barvo, medtem ko bi drugi presodil, da gre za hladno barvo. Če ni konsenza, katere žogice so hladne barve in katere tople, tudi z večkratnim opazovanjem ne bomo prišli do poenotenih verjetnosti hipotez. V takem primeru bo konvergenca relativnih frekvenc otežena zaradi različnega štetja in ne bo pomagala doseči konsenza okoli pravilnosti ene od hipotez. V takšni epistemski situaciji je težje govoriti o pravilnosti hipotez, ker zaradi vprašljive konceptualizacije razvodeni tehtnost objektivne verjetnosti in vrata so odprta za različne stopnje prepričanja, ki ne bodo konvergirale, že na nivoju empirične evidence.

Situacija je še veliko bolj kočljiva, ko se hipoteza ne nanaša na empirični objekt ali situacijo, temveč na abstraktni pojem. Prav tako je situacija drugačna, če se hipoteza nanaša na populacijo objektov oziroma fenomenov; v takem primeru imamo opravka s statistično hipotezo. Za te pojem pravilnosti ni primeren, temveč je primernejši pojem empirične ustreznosti, ki ni dihotomne narave. Kot že omenjeno, imamo lahko opravka tudi z nestatističnimi hipotezami, ki sploh nimajo navezave na relativne frekvence. V takšnih primerih pravzaprav nimamo frekventističnega orodja, da bi določili kriterij za pravilnost hipotez, edini kriterij ostane pojmovni konsenz, ki ga tipično ne opredelimo kot objektivni kriterij. Vsi ti primeri epistemskih situacij nakazujejo, da je razumevanje potencialno objektivnega statusa hipotez pogosto zelo okrnjeno, če ne že kar onemogočeno.

Sprejemljivost in trdnost sklepa

Navezal se bom še na element Soberjeve misli, za katerega se mi zdi, da najboljše povzema razliko od mojega pojmovanja verjetnosti. Tiče se povezave med trdnostjo in tipom verjetnostnega sklepanja. Verjetnostno sklepanje po Soberju nima moči logičnega sklepanja, zgolj razlikuje med hipotezami in pomaga diskriminirati med opažanji (T3). S tem se strinjam in lahko dodam, da v podobnem smislu razumem vsakršno induktivno logiko, ki se navezuje na izkustvo. Poudarja razliko med dihotomnim – domnevno bolj naravnim – pojmom prepričanja in pojmom stopnje prepričanja, ki predstavlja temelj subjektivne verjetnosti (T3). Mejni primer je verjetnost (zelo blizu) 1, ko se stopnja prepričanja prevesi v dihotomno prepričanje. V prejšnjem razdelku sem nakazal, v kakšni epistemski situaciji menim, da je mogoče, da ima tako dosežena stopnja prepričanja 1 tudi neko bolj objektivno težo.

Do tega Soberjevega razlikovanja v vrednostnem smislu sem sam bolj zadržan, saj je moje stališče, da niso polivalentne stopnje prepričanja nič manj pogost pojav kot dihotomne ter zato tudi ne manj vredne. Menim, da je dihotomni pojem prepričanja, tedaj ko ne gre za ponovljive pojave, pravzaprav odraz psihološko-informacijske ekonomije in poenostavitve, da pa je za raziskovalnega in filozofskega naravnega duha suspens prepričanj oziroma vzdrževanje razmerja stopenj prepričanj med hipotezami nekaj povsem običajnega. Poleg tega se mi zdi močan motiv za dihotomizacijo polja prepričanj bodisi neki znanstveno-logični imperativ iskanja resničnega bodisi življenjsko-situacijski imperativ odločanja (za dejanja). Kot je pokazal že de Finetti, lahko verjetnost povsem ločimo od teorije odločanja,⁹ za katero je sicer verjetnost tudi pomembna osnova.

Bayesijanski argument sam po sebi ne *dokazuje* neke hipoteze, razen v določenih omejenih spoznavnih situacijah. Iz tega zornega kota bayesijanski argument ni toliko argument v tradicionalnem smislu, temveč orodje za razločevanje in predstavitev koherentnega sklopa prepričanj subjekta oziroma več njih. To še ne poda celotne slike o tem, zakaj se za eno od hipotez odločimo, oziroma nakaže, da za odločanje med njimi (lahko) uporabimo še dodatne kriterije, kot je npr. argument nizozemske knjige ali morda kriterij ekonomičnosti hipoteze ipd., kar spada že v teorijo odločanja. V nekaterih primerih se nam med prepričanja morda ni treba odločati in morda je to celo bolj primerna epistemološka strategija. Lahko se vprašamo, ali je morda tako tudi v primeru vprašanja obstoja boga, kar se tiče spoznavnih razsežnosti tega vprašanja.

Sober v svoji kritiki argumenta iz načrta sledeč svoji metodologiji piše, da obstaja razlika med *naknadno verjetnostjo* (sklepanje z evidence na hipotezo) in *sprejemljivostjo* (utemeljevanje evidence, izhajajoč iz hipoteze), ki je zelo pomembna za razlikovanje med epistemskimi položaji govorca in v tem smislu za tehtnost argumenta. Prvi tip sklepanja je verjetnost, drugi pa po sprejemljivosti (Sober, 2002: 45–46). Njegov poudarek – in tu vidim glavno sistemsko razliko z mojim pristopom – je ta, da je najpomembnejše, da gre pri verjetnostnem sklepanju za čisto induktivno sklepanje, pri sklepanju po sprejemljivosti pa za abduktivno sklepanje (po Peirceu). Induktivno sklepanje naj bi bilo neodvisno od epistemskega položaja,¹⁰ abduktivno pa ne, ker so hipoteze subjektivno postavljene, medtem ko za induktivno sklepanje to ne drži, saj naj bi izhajalo iz poznanih pravilnosti.

9 To se zdi pomemben poudarek, ker se več paradoksov v zvezi z verjetnostjo, kot so t. i. dilema zapornika, paradoks loterije (*lottery paradox*) ipd., pravzaprav tiče situacij odločanja, ko imamo poleg verjetnosti še dodatne kriterije, ki pomagajo odločati (tipično je to denarna vrednost).

10 Pojem epistemskega položaja je nekaj, kar Sober naveže tudi na t. i. učinek opazovalnega izbora (*observation selection effect*). Ta je odraz prepletenosti subjekta in objekta v epistemološkem in ontološkem smislu ter kaže na kontekstualizacijo spoznanja. Njegov učinek je opazen tudi v statističnih hipotezah, ne zgolj v nestatističnih, poudarek daje na pogoje opazovanja. Eddingtonov primer z mrežo za lovljenje rib, ki ga navaja, je povsem analogen situaciji z ločljivostjo merilne naprave. Sober predstavi tudi skrajno obliko tega učinka, namreč situacijo, ko je za sklepanje pomemben sam subjektov položaj v danih okoliščinah oziroma kar njegov lastni obstoj. Preprosto povedano, verjetnost nekaterih sklepov bo odvisna od obstoja tega, ki jih izjavlja. Po Soberju je takšen ravno primer bayesijanskega sklepanja o božjem načrtu na podlagi našega obstoja kot opazovalcev, ki ga kritizira pri Swinburnu.

S tem Soberjevimi poudarkom se po vsebini strinjam toliko, kolikor gre za vprašanje, kako se hipoteza navezuje na empirične podatke. Vendar je moj poudarek še bolj določno na tem, da se epistemski položaj govorca *bistveno* odraža v odnosu med njegovimi stopnjami prepričanja in relativnimi frekvencami, in ne v *tipu sklepanja* samem v Soberjevem smislu. Oba omenjena tipa sklepanja je namreč mogoče oblikovati tako na primeru stopenj prepričanj kot na primeru relativnih frekvenc. Frekventistični *analogon* abdukciji je npr. Fisherjeva metoda maksimalnega verjetja (*maximum likelihood method*), ki se uporablja za določanje najbolj verjetne statistične hipoteze. Verjetnost in sprejemljivost hipotez sta konec koncev dve različni spremenljivki v Bayesovi formuli (kljub temu da sta obe označeni s $P!$), ki ju lahko opomenimo tako z uporabo statistične kot nestatistične hipoteze, kar je pokazal tudi Peirce (gl. Lukan, 2020: 134–135). V tem smislu po mojem prepričanju distinkcija med izrazoma *probability* in *likelihood* zastira vpogled v to, da gre v obeh primerih pravzaprav za verjetnost P , glavno in najpomembnejše vprašanje pa je: za kakšen tip verjetnosti P gre, za stopnjo prepričanja ali relativne frekvence? Namesto izraza sprejemljivost bi bilo po mojem zato ustrezneje uporabljati v prvi opombi omenjeni izraz *inverzna verjetnost* ali zgolj verjetnost. Osrednji interpretativni element za neki verjetnostni argument pa je odnos med stopnjami prepričanja in relativnimi frekvencami.

Zaključki

Čeprav se v osnovi strinjam s Soberjevo in Uršičevo kritiko *aposteriornega* bayesijanskega argumenta o božjem bivanju, izhodišče svojega razmisleka postavljam v interpretacijo verjetnosti, s čimer sistematično premikam težišče te kritike na odnos med relativnimi frekvencami in stopnjami prepričanja. Povezavo med empiričnim izkustvom in hipotezami ter njihovim statusom vnaprejšnjosti/naknadnosti zastavim v tem okviru.

Ne dokazujem, da je bayesijanski argument neznanstven, na primer zato, ker uporablja subjektivno verjetnost. Nasprotno, bayesijanski argument je potencialno znanstven, ker je koherenten. Resnično in netrivialno vprašanje pri njem je zame navezava na empirično izkustvo, ki je stvar konteksta. Pravilneje je torej reči, da bayesijanski argument modelira racionalnost mišljenja v njegovi koherentnosti, vendar ne nujno tipa racionalnosti, kot se pojavlja v neki kulturi ali znanstveni skupnosti, in ne nujno tudi skladnosti z empirično danostjo. Zaradi vsega naštetega lahko argument dobi status »neznanstvenosti«. S tem je povezano tudi moje stališče, da znanost ne temelji na empiričnem izkustvu na trivialen način, temveč da je zelo pomembno upoštevati pojmovno strukturo teorije oziroma hipotez.

Kot glavni odziv na Uršičevo zastavitev problema povečevanja objektivne trdnosti bayesijanskega argumenta podajam najprej splošno ugotovitev, da v osnovi ta uporablja pojem stopnje prepričanj v hipoteze in gre torej vedno za subjektivno verjetnost. Nadalje ugotavljam, da obstajajo spoznavne situacije, ki privedejo do visoke stopnje prepričanja

vseh udeležencev. To je omogočeno zaradi ujemanja z relativnimi frekvencami in poenotenja pojmovnega aparata hipotez. Najbolj nevprašljive iz tega vidika so tiste situacije, v katerih se hipoteze nanašajo na *isti nespremenljivi posamezni empirični objekt ali fenomen*. V tem smislu je, če se tako izrazim, limita k objektivnosti bayesijanskega argumenta sestavljena iz limite h konsenzu glede nekega pojmovnega aparata in limite k empirični/objektni naravi referenta hipotez. To zadnje tudi implicitno povzema moje stališče glede dokazljivosti obstoja boga z bayesijanskim argumentom.

Toliko kot moja kritika meri na nedokazljivost obstoja boga, je treba reči, da meri tudi na nedokazljivost njegovega neobstoja. Če pustimo dokazljivost ob strani, stojim na stališču, da je z bayesijanskim pristopom mogoče modelirati racionalno verjetnostno oceno ali koherenten argument za božje bivanje, ki bo induktivno konsistenten z opažanji, ob strogi predpostavki poenotenja glede pojmovnih izhodišč, torej definicije boga, in manifestacij njegovega bivanja v fenomenalnem svetu. Takšen argument skoraj gotovo ne bi pomagal uskladiti spoznanj deležnikov s svojo dokazno tehtnostjo, temveč bi usklajevanje spoznanj bilo že del procesa njegovega oblikovanja, ta spoznanja bi na nek način samo povzel in jih povezal s fenomenalno danostjo.

Literatura

- Gillies, D. (2000). *Philosophical Theories of Probability*. New York: Routledge.
- Howie, D. (2002). *Interpreting Probability: Controversies and developments in the early twentieth century*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Lukan, P. (2016). *Filozofska analiza pojma verjetnosti*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Lukan, P. (2020). »Interpretations of Probability and Bayesian Inference – an overview«. *Acta analytica*, 35 (1), str. 129–146.
- Manson, N. A. (2003). »Introduction«. V Manson, N. A. (ur.), *God and Design*, London in New York: Routledge, str. 1–23.
- Plato, J. von (1994). *Creating Modern Probability*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Popper, K. (1995). *A World of Propensities*. Bristol: Thoemmes Press.
- Skyrms, B. (2000). *Choice and Chance*. London: Thomson Learning.
- Sober, E. (2003). »The Design Argument«. V Manson, N. A. (ur.), *God and Design*, London, New York: Routledge, str. 25–53.
- Ule, A. (2006). *Znanost, družba, vrednote*. Maribor: Aristej.
- Uršič, M. (2010). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Wuchterl, K. (1977). *Methoden der Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart: Paul Haupt Verlag.

Laganje in negotovost

Borut Trpin

Munich Center for Mathematical Philosophy, LMU München

Povzetek

Laganje po standardni filozofski definiciji vključuje štiri pogoje: (1) izjavo, (2) prepričanje, da je izjava neresnična, (3) naslavljanje in (4) namero po zavajanju naslovnika. V prispevku se posvetim pogoju verjetja (2), saj v vsakdanu v vsebino izjave pogosto niti verjamemo niti ne verjamemo, vanjo smo prepričani zgolj do določene stopnje. Vseeno pa to ne pomeni, da ne lažemo oz. da lažemo manj pogosto, saj lahko lažemo tudi zgolj delno, ko smo delno prepričani v nasprotno od tega, kar izjavimo. Predstavim tudi študijo, ki kaže, da so delne laži lahko epistemsko celo bolj ogrožajoče kot klasične 'polne' laži, saj lažnivca v tem primeru težje prepoznamo. Ugotovitve na koncu apliciram na problem lažnih novic.

Ključne besede: laganje, negotovost, epistemska škodljivost, lažne novice, epistemologija

Lying and Uncertainty – Abstract

The standard philosophical analysis of lying includes four conditions: (1) a statement, (2) a belief that the statement is false, (3) an addressee and (4) an intent to deceive the addressee. I focus on the belief condition (2) here because in everyday situations we often neither believe nor disbelieve a given statement – we believe it to some degree only. This does not imply that we do not lie or that we lie less often because we can also partially lie when we partially believe the opposite of what we state. I also show that a formal analysis suggests partial lies might be epistemically more damaging than classic 'outright' lies because it is harder to recognise them. Finally, I apply the insights to the concept of fake news.

Keywords: lying, uncertainty, epistemic harm, fake news, epistemology

Uvod

Kdaj lahko rečemo, da je neka izjava laž? Pogovorno se oznako pogosto uporablja za izjave, ki so neresnične. Tako, recimo, za lažnivca označimo novinarja, ki zapiše novico, ki se izkaže za neresnično. To še posebej velja, če gre za nepreverjeno novico. Kot bom pokazal v pričujočem prispevku, takšna raba ne preseneča niti ni povsem neutemeljena, ker je laganje povezano z resničnostno vrednostjo izjave. Prav resničnostna vrednost (samonanašalne) izjave je tudi temelj znanega logičnega problema – paradoksa lažnivca –, ki je porodil ogromno odzivov in pomembno vplival na razvoj logike (za enega od možnih odzivov glej npr. Uršič, 1987: VIII.). Kljub temu pa nam podrobnejša analiza razkrije,

da povezuje med resničnostno vrednostjo izjave in tem, ali je izjava laž, ni neposredna. Neresničnost ni niti zadosten niti nujen pogoj, da neko izjavo označimo za laž. Ključ za določitev izjave za lažnivo je namreč prepričanje govorca, da je izjava neresnična. Povezava med laganjem in neresničnostjo je torej posredna – laganje temelji na subjektivni presoji resničnosti in ne na tem, ali je izrečeno dejansko resnično.

Tako lahko lažem tudi s trditvijo, ki je resnična, če zmotno verjamem, da je neresnična. Za primer predpostavimo, da sem v časopisu prebral številke loterijskega žrebanja in ugotovil, da sem zadel milijon evrov. Ko me znanec vpraša, ali sem zadel, mu zatrdim, da ne, saj ne želim, da me izkorišča. Izkaže se, da sem v evforiji bral številke iz starega časopisa in dejansko nisem zadel. Moja izjava je bila torej resnična, saj nisem postal milijonar, vendar – tako bom trdil v tem prispevku – tako izjavo vseeno označimo za laž. Izjavil sem nekaj, v kar nisem verjel, prvenstveno zato, da bi znanca zavedel. Neresničnost izjave torej ni nujen pogoj za laganje. Podobno lahko iskreno izjavimo nekaj, kar se pozneje izkaže za neresnično: tak primer so npr. znanstvene izjave, ki temeljijo na pozneje ovrženih konceptih. Čeprav so bile izjave Priestleyja o vplivu flogistona na vnetljivost neresnične, saj flogiston ne obstaja, jih je izjavil v dobri veri in bi jih težko označili za laži. Neresničnost izjave torej ni zadosten razlog, da neko izjavo označimo za laž.¹

Pogoj za laganje torej ni resničnost oz. neresničnost izjave, temveč govorcevo² subjektivno razmerje do (ne)resničnosti izrečenega. Prav ta vidik so v komične namene uporabili v eni izmed bolj znanih situacijskih komedij in tako ponudili dobro ilustracijo pogoja prepričanja za laganje. Situacija je sledeča: lik, ki je znan po stalnem laganju, prijatelju poda naslednji nasvet, kako prelistati poligraf (t. i. detektor laži): »Ne gre za laž, [...] če vanjo verjameš.«³

S tem namigne, da pri laganju ni odločilno, ali je izjava resnična ali ne, temveč kakšen odnos ima govorec do izjave. Komični moment seveda klije iz dejstva, da le stežka verjamemo nekaj, kar smatramo za neresnično, da pa patološki lažnivci na neki stopnji že začnejo verjeti, kar govorijo. V prispevku bom ta vidik laganja, tj. njegovo navezanost na prepričanje, analiziral še podrobneje, saj lahko prepričanja razumemo tudi kot spekter od gotovosti (polno oz. stoddotno prepričanje, da *p*) prek negotovosti (niti-niti oz.

1 Logični paradoks lažnivca tako ni paradoks laganja, temveč paradoks resničnostne vrednosti. Ali oseba, ki izjavi »Lažem«, laže ali ne? Vsaj po klasični definiciji laže zgolj, če verjame, da ne laže. To je sicer nekonsistentno z izjavo in posledično neracionalno, ne pa nemogoče prepričanje. Situacija tudi ni paradoksalna, ker izjave ne moremo hkrati označiti za lažno in iskreno. Paradoks na ravni odločljivosti resničnosti izjave kot take seveda ostaja (Uršič, 1987: VIII.), a očitno gre za problem onstran filozofskih zagat o laganju.

2 Pojem 'govorec' tukaj uporabljam širše od zgolj vira ustno izrečenih izjav. Nanašam se na tvorca izjave, ki je lahko tudi v pisni obliki, morda celo gesti oz. pragmatični implikaciji (glej tudi Viebahn, 2017, in Weissman in Terkourafi, 2018). Govorec je lahko tudi skupina oseb, ki podajajo skupno izjavo, vendar ta vidik puščam odprt za prihodnje raziskave, saj t. i. skupinska prepričanja – osnova za razpravo o skupinskem laganju – odpirajo kar nekaj vprašanj, ki jih na tem mestu ne morem zadovoljivo nasloviti.

3 Izjava (v izvorniku: *'It's not a lie if you believe it.'*) se pojavi v 15. delu 6. sezone TV-serije *Seinfeld*.

petdesetodstotno prepričanje, da *p*) do obratne gotovosti (ničodstotno prepričanje, da *p*). Če gre pri laganju v prvi vrsti torej za odnos, ki ga ima govorec (lažnivec) do (ne)resničnosti izjave, pa je pri analizi tega, kakšen epistemski vpliv ima laganje, ključna vloga naslovnika, torej tiste osebe oz. skupine oseb, na katero je laž naslovljena. Kot bom pokazal, je za razumevanje vpliva laži tako poleg odnosa med izjavo in (ne)resničnostjo ključno tudi razumevanje koncepta (ne)zaupanja oz. (ne)zaupljivosti v govorca. Laž ima lahko vpliv na naslovnika zgolj, če naslovnik lažnivcu vsaj do neke mere zaupa (sorodno idejo omeni tudi Krauss, 2017).⁴

Pogoji laganja

Katere izjave torej lahko štejemo za laži? Na kratko sem že omenil, da v primeru laganja resničnostna vrednost izjave ni ključna. Natančneje, neresničnost izjave ni niti zadosten niti nujen pogoj, da neko izjavo označimo za laž. Podobno resničnost izjave ni ne zadosten ne nujen pogoj za iskreno izjavo, pri čemer iskreno izjavo smatram kot nasprotje laži. Povezava med lažno oz. iskreno izjavo in resničnostno vrednostjo izjave je namreč v tem, kaj govorec verjame. Morda nekoliko optimistično oz. naivno, a zdi se, da naše prepričanje o resničnosti vrednosti in dejanska resničnostna vrednost tega, kar izjavimo, večinoma sovpadata (*pace* skepticizmu). A za to, da neko izjavo lahko označimo za laž, zgolj prepričanje v neresničnost izjave ne zadošča. Čeprav univerzalnega konsenza o definiciji laganja ni, se razmeroma široko odobrava sledeča *klasična definicija* (Mahon, 2016: 1.):

(KD) lagati =_{def} izjaviti verjeto-neresnično izjavo drugi osebi z namenom, da druga oseba verjame, da je izjava resnična.

Ta definicija nam omogoča natančnejšo analizo pogojev laganja kot npr. slovarska (SSKJ: »laž: zavestno neresnična izjava z namenom zavajati v zmoto«), ki temelji na tem, da je izjava neresnična. Tudi če »zavestno neresnično« izjavo razumemo kot izjavo, za katero govorec (zgolj) verjame, da je neresnična, iz definicije vseeno izpade naslovnik, ki je za mojo analizo v nadaljevanju ključen. Klasično definicijo (KD) lahko razdelimo na štiri nujne in skupno zadostne pogoje laganja (Mahon, 2016: 1):

1. pogoj izjave,
2. pogoj prepričanja v neresničnost,
3. pogoj naslovnika,
4. pogoj namere po zavajanju naslovnika.

Vzemimo za primer izjavo voznika, ki ga policist med kontrolo vpraša, ali je alkoholiziran. Voznik odvrne: »Nivo alkohola v moji krvi je pod najvišjo zakonsko dovoljeno

⁴ Kot omenim v nadaljevanju, to vključuje tudi t. i. negativno zaupanje oz. pričakovanje, da bo govorec izrekel nekaj, kar ni res. Zaupanje v tem smislu torej predstavlja neke vrste predvidljivost, ki jo naslovnik pripiše govorniku.

mejo.« Pustimo ob strani, da kompleksnost izjave pragmatično implicira, da govorec ni alkoholiziran. Glede na zgornje pogoje izjava ustreza definiciji: voznik ni ostal tiho, temveč je podal izjavo (pogoj 1), voznik je – predpostavimo – prepričan, da je popil preveč, torej v izjavo ne verjame (pogoj 2), izjava ima naslovnika – policista (pogoj 3), namen izjave pa je v tem, da se izogne nadaljnji kontroli oz. da naslovnika zavede (pogoj 4).

Čeprav večina izjav, ki jih smatramo za laži, bolj ali manj zadosti tem štirim pogojem, so bili vsi pogoji že stvar debate. Glede prvega pogoja se lahko vprašamo, kaj šteje za izjavo: lahko nekdo laže s tem, da ostane tiho? Glede pogoja prepričanja – ali lahko nekaj štejejo za laž, če smo prepričani v resničnost izjave (npr. dvojno blefranje; Mahon, 2016: 1.2.)? Prav tako se porajajo protiprimeri pogoju naslovnika: npr. če napišem pismo, v katerem zapišem kopico verjeto-neresničnih trditev, a pismo naslovnika ne doseže (denimo zaradi izgube v prenosu), mar nisem vseeno lagal? Podobno se lahko vprašamo, ali lažemo tudi, ko namen ni zavesti naslovnika – denimo v primeru očitivnih laži, kjer je namen laži izogib priznanju verjete resnice in ne v zavajanju. Tak primer je npr. izjava učenca »Nisem prepisoval«, ko ga učitelj zaloti med prepisovanjem – namen izjave je zgolj v tem, da ne prizna krivde, ne da učitelja zavede (za podrobnejšo analizo glej npr. Sorensen, 2007).

Na tem mestu bom nadaljeval v tej maniri protiprimerov klasični definiciji laganja, in sicer proti pogoju prepričanja v neresničnost izjave. Trdim namreč, da pogosto ne verjamemo niti v resničnost niti neresničnost propozicije, ki je predmet izjave. En izmed načinov, kako zajamemo tovrstna mentalna stanja, je, da si predstavljamo spekter, ki neprekinjeno veže gotovost o neresničnosti na eni strani z gotovostjo o resničnosti propozicije na drugi strani. Razen matematičnih dokazov in tautologij tako rekoč ničesar ne vemo z gotovostjo (niti tega ne, da bo jutri vzšlo sonce), vseeno pa lahko ločimo med jakostjo različnih tovrstnih stanj. Tako sem močno prepričan, da na Luni ni človeku podobnih živih bitij, manj močno pa sem prepričan, da bo jutri deževalo. Pri formalni analizi tovrstnih *delnih prepričanj*, kot ta stanja imenujem,⁵ nam ogrodje ponudi verjetnostni račun, ki se še posebej v primeru subjektivne interpretacije verjetnosti ponuja kot naraven kandidat za to vlogo. Po subjektivni interpretaciji verjetnosti namreč verjetnost opiše stopnjo verjetja (oz. stopnjo prepričanja). Pri tem je zanimivo opozoriti tudi na skupen koren besed verjetnost in verjetje, ki npr. v angleščini izpade.⁶

Vrnimo se nazaj k vozniku, ki je izjavil, da je raven alkohola v njegovi krvi pod najvišjim dovoljenim nivojem. Izjava po klasični definiciji velja za laž, če je izpolnjen

5 Odprto in za namene trenutne razprave obstransko vprašanje je, ali gre v primeru delnih prepričanj in polnih prepričanj za različno jakost istega stanja ali dva tipa stanj. Podobno velja za vprašanje realne osnove prepričanj, oziroma če gre za dva ločena pojava, realnosti prepričanj in delnih prepričanj, tj. ali (delna) prepričanja obstajajo.

6 Angleška beseda *probability* najbrž temelji na latinskem glagolu *probare*: preizkusiti. S tem, zanimivo, predstavlja besedno izhodišče za t. i. frekventistično interpretacijo verjetnosti, ki je močna v znanstveni praksi (poenostavljeno: frekvenca uspešnih *preizkusov* glede na vse preizkuse; za podrobnosti glej npr. Lukan, 2016).

(poleg ostalih) nujni pogoj 2: prepričanje, da je izjava neresnična. Za protiprimer si lahko zamislimo več situacij: od te, v kateri se voznik zaveda, da dejansko ni popil niti kaplje alkoholnih pijač, do te, v kateri se zaveda, da je spil bistveno preveč (npr. 20 enot). Voznik torej izjavi:

»Nivo alkohola v moji krvi je pod najvišjo zakonsko dovoljeno mejo.« (p)

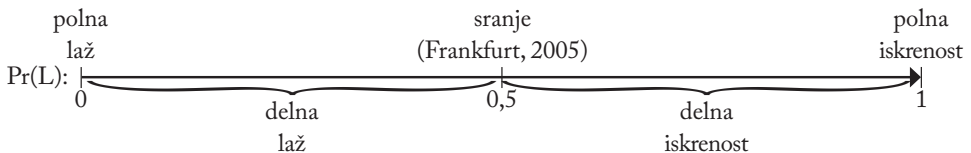
Prepričan pa je bodisi:

1. »Zagotovo ne drži, da je nivo alkohola v moji krvi pod najvišjo zakonsko dovoljeno mejo.« $1/\neg p$
2. »Najbrž ne drži, da je nivo alkohola v moji krvi pod najvišjo zakonsko dovoljeno mejo.« $0,75/\neg p$
3. »Ne vem, ali drži ali ne drži, da je nivo alkohola v moji krvi pod najvišjo zakonsko dovoljeno mejo.« $0,5/\neg p$
4. »Najbrž drži, da je nivo alkohola v moji krvi pod najvišjo zakonsko dovoljeno mejo.« $0,25/\neg p$ ($0,75/p$)
5. »Zagotovo drži, da je nivo alkohola v moji krvi pod najvišjo zakonsko dovoljeno mejo.« $0/\neg p$ ($1/p$)

Ker so delna prepričanja na zveznem spektru, teh pet primerov služi zgolj za ilustracijo, saj lahko hipotetično predvidimo neskončno stanj med vsakim izmed teh primerov (glede na jakost prepričanja v izjavo).

Pogoj prepričanja v neresničnost izjave zagotovo izpolnjuje prvi primer, v katerem voznik z gotovostjo verjame nasprotno od tega, kar izjavi. Kaj pa v drugem primeru, kjer se vozniku dozdeva nasprotno od tega, kar izjavi? Izjava očitno ni iskrena. Prav tako ne ustreza, vsaj ne povsem, laganju po klasični definiciji. Gre namreč za ustreznico delnega prepričanja:⁷ tudi pri laganju si lahko namreč zamislimo zvezni spekter, ki poteka od čiste ('polne') laži do čiste ('polne') iskrenosti v odnosu do tega, kako močno verjamemo v to, kar izrečemo.

Izjava: »L«



Slika 1: Prikaz spektra laganja in iskrenosti ob izjavi »L« glede na moč prepričanja v »L«

7 Ob strani puščam debato o tem, kdaj neko delno prepričanje lahko velja za 'pravo' prepričanje oz. kaj vse 'pravo' prepričanje zajema. Na eni strani imamo opravka s t. i. Lockovo tezo (Foley, 1992), po kateri obstaja neka meja, nad katero delno prepričanje postane dovolj močno, da ga lahko označimo za »pravo« (polno) prepričanje. Po drugi strani določeni avtorji delna prepričanja uvrščajo kar pod »prava«, polnokrvna prepričanja (Rothschild, 2020).

Podobno izhodišče ima tudi Marsili (2018), ki ponudi naslednjo redefinicijo laganja, v katero mu uspe vključiti tudi delne laži. Nujni pogoji laganja (vključno s tem, kar imenujem delno laganje) so po tej redefiniciji torej:

1. pogoj izjave
- 2.* pogoj *močnejšega* prepričanja v neresničnost kot resničnost,
3. pogoj naslovnika,
4. pogoj namere po zavajanju naslovnika.

Pogoji v celoti sovpadajo s klasično definicijo, le da je pogoj prepričanja v neresničnost (2) nadomeščen z *močnejšim* prepričanjem v neresničnost kot resničnost (2*). Če Frankfurtov (2005) koncept sranja (*bullshit*), ki govori o tem, da govorec ni zavezan resničnosti izjave, razumemo kot stanje, v katerem izjavimo »L«, čeprav subjektivno nismo naklonjeni niti temu, da je »L« resničen, niti temu, da ni, potem lahko spekter izjav v odnosu do (delnega) prepričanja v izrečeno ilustriramo z diagramom, kot je ta na sliki 1.

Pri tem velja izpostaviti, da delno laganje ob izjavi »L« označuje vse primere, ko je govorceva stopnja prepričanja v propozicijo »L« v odprtem intervalu $\Pr(L) \in (0, 0,5)$. A povsem jasno je, da tako kot lahko razlikujemo med čisto oz. polno lažjo in delno lažjo, lahko razlikujemo tudi med različno močnimi delnimi lažmi: če je govorec močno prepričan, da L in izjavi »Ne drži, da L «, se laže močneje, kot ko je le šibko prepričan, da L . Za primer vzemimo zopet policista na delu, ki ustavi dva voznika. Prvi je močno, a ne povsem prepričan, da je pregloboko pogledal v kozarec, drugi pa domneva, da je temu tako, vendar tudi do neke mere verjame, da bi jo lahko na testiranju z alkotestom odnesel brez kazni. Oba zatrdita, da nista alkoholizirana, a povsem jasno vidimo razliko v jakosti delne laži: prvi voznik (delno) laže močneje kot drugi.

Pa igra moč (delne) laži kakšno vlogo pri tem, kako epistemsko škodljiv⁸ je vpliv laži na naslovnika? Če govorec ni povsem razglašen s stanjem sveta, potem bi, intuitivno sodeč, močnejše laži morale biti bolj nevarne za naslovnika in posledično deležne večjega moralnega neodobranja. Z razglašenostjo/uglašenoostjo s stanjem sveta se nanašam na to, ali se prepričanja posameznika ujemajo s tem, kakšen svet je. Če je govorec torej razmeroma uglašen s stanjem sveta, potem bo v primeru močnejših laži večkrat zatrdil neresnico kot v primeru šibkejših delnih laži. Zdi se, da bi posledično moral naslovnik utrpeti tem večjo epistemsko škodo, čim močnejša je laž. Posledično bi si tovrsten lažnivec zaslužil večjo moralno grajo. A stvari niso tako preproste, saj se zdi, da pri presoji laganja, sploh pa ob ponavljajočih se interakcijah z neko osebo, pomembno vlogo igra tudi stopnja, do katere zaupamo govorce (Trpin, Dobrosovestnova in Götzendorfer,

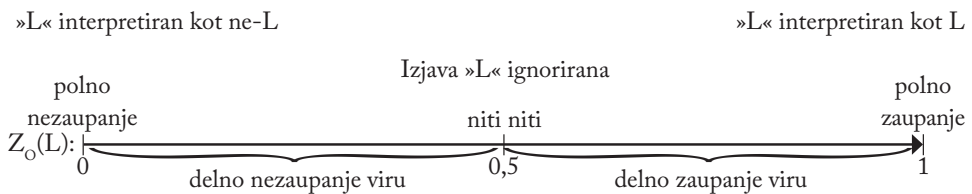
8 Z epistemsko škodljivostjo imam v mislih to, da neko dejanje vodi stran od prepričanja v resnico. Tipičen primer epistemske škodljivosti je npr. izpostavljenost kartezijanskemu demonu.

2020). Če govorcju ne zaupamo, ga bomo bodisi ignorirali, oz. če se izkaže, da stalno podaja neresnične informacije, ga lahko upoštevamo tudi v negativnem smislu: ko izreče p , razumemo informacijo kot potrditev nasprotja, torej $\text{ne-}p$ (za sorodno razpravo o zanesljivosti vira glede na uglašenost/razglašenost s stanjem sveta glej npr. Bovens in Hartmann, 2003: III).

(Ne)zaupanje in prepričanja

Razpravo o laganju tako iz klasične usmeritve na vir laži – govorca oz. lažnivca – premaknemo na žrtev: naslovnika, ki viru bodisi zaupa bodisi ne. Preden se natančneje posvetimo problemu odnosa med zaupanjem oz. zaupljivostjo ter vplivom laganja na naslovnika laži, je smiselno omeniti tudi, da – v nasprotju s klasično definicijo laganja oz. Marsilijevo (2018) redefinicijo – ena izmed razmeroma odmevnih nedavnih definicij laganja, ki vključuje tudi delne laži, temelji na podobni zasnovi, torej na definiranju laganja na podlagi naslovnika. Taka je Kraussova (2017) definicija laganja, ki temelji na t. i. zahtevi poslabšanja (ang. *worse-off requirement*) (str. 731, moj poudarek): »Pričakovana epistemska škoda za naslovnika v odnosu do p je iz govorcevega stališča, ob pogoju, da naslovnik govorcju sploh zaupa v odnosu do p , večja od 0.«

Čeprav sama zahteva vključuje koncept pričakovane epistemske škode, ki ga še nisem pojasnil, poleg tega pa je bila tudi ostro kritizirana,⁹ nas na tem mestu zanima predvsem zaradi omembe zaupanja. Naslovnik mora govorcju zaupati, če na laganje gledamo iz stališča posledic laganja.



Slika 2: Prikaz spektra zaupanja viru O v odnosu do izjave »L«

V iskanju odgovora na to, kakšno vlogo igra zaupanje na (delno) laganje, je smiselno začeti z bolj osnovnim vprašanjem: kakšno vlogo igra zaupanje v tvorjenju prepričanj na splošno? Pri tem se nanašam na tvorjenje prepričanj na podlagi pričevanj, v iskanju odgovora pa se lahko obrnemo tudi na splošnejše zaupanje v čutne zaznave v procesu tvorjenja prepričanj. Ko pred oknom vidim zeleno travo, si ustvarim prepričanje, da je trava

⁹ Benton (2018) z izvirnimi protiprimeri pokaže, da Kraussova (2017) zahteva ne predstavlja niti zadostnega niti nujnega pogoja laganja.

zelena, saj se ta podatek sklada z mojim ozadnjim znanjem in (predpostavimo) nimam nobenega razloga za dvom v videno (npr. ne domnevam, da gre za skrbno postavljeno iluzijo). V tem preprostem primeru torej zaznavo sprejemem kot neposreden in zanesljiv uvid v stanje sveta. Na drugi strani si lahko zamislimo kratkovidno osebo, ki brez očal v daljavi opazi osebo, za katero predpostavlja, da je njena prijateljica. Zaznava se, kot prej, sklada z njenim ozadnjim znanjem (zaznana oseba je npr. približne višine njene prijateljice, prav tako ima podobno frizuro, oblačila in druge karakteristike). Vendar pa ima ta oseba razlog za dvom v svojo zaznavo: prijateljice ne vidi ostro, lahko gre za drugo osebo. Je v neprijetni situaciji – če osebi v daljavi ne pomaha, bo prijateljica lahko užaljena (če gre res za prijateljico); če ji, ji bo lahko nerodno (če ne gre za prijateljico). Kakor koli že, zdi se, da odvisno od zaupanja vanje določene zaznave vodijo do trdnejših, močnejših prepričanj (prvi primer), nekatere pa do šibkejših, zgolj delnih (drugi primer).

Podobno velja tudi za tvorjenje prepričanj na podlagi pričevanj, tako bom vsaj trdil. Če v pričevanje zaupamo, na kar vpliva naša presoja govorca, in nimamo razlogov za dvom v izrečeno,¹⁰ bomo tvorili močno prepričanje v resničnosti izrečenega. Če govorcu ne zaupamo, bodisi zaradi slabih izkušenj bodisi drugih razlogov (npr. da je oseba znana kot nepoznavalec teme, o kateri razpravlja; denimo, da bi avtor tega članka razlagal o biologiji globokomorskih rib), ga ignoriramo, oz. če so njegove izjave v zanesljivi obratni zvezi z izrečenim (npr. ko govorec reče »p«, se običajno izkaže, da je v resnici »ne-p«), izjave interpretiramo kot negacijo izrečenega.¹¹ Tako lahko o zaupanju v govorca govorimo, vsaj na poenostavljen način, tudi s pomočjo skalarnega pojma zaupanja v osebo O v odnosu do izjave L , kar lahko simbolno izrazimo kot $Z_O(L) = x$. Za ohranitev analogije z verjetnostjo in ker bomo pozneje tovrstno zaupljivost obravnavali kot komponento pogojne verjetnosti, lahko x razumemo kot realno število v intervalu $[0,1]$. To lahko interpretiramo na sledeč način: $Z_O(L) = 0$ pomeni, da osebi O v odnosu do L sploh ne zaupamo, $Z_O(L) = 0,5$, da ji niti zaupamo niti ne zaupamo, ter $Z_O(L) = 1$, da ji povsem zaupamo. Zaupanje nam bo v tej interpretaciji pomenilo predvsem pričakovano uglašenos izjave s svetom. V primeru nezaupanja torej pričakujemo, da izjava »L« ni resnična, v primeru $Z_O(L) = 0,5$, da s svetom ni v nobeni povezavi in jo ignoriramo, ter v primeru $Z_O(L) = 1$, da je zagotovo resnična. Podobno kot v primeru delnih laži imamo med temi stanji neskončno stopenj delnega (ne)zaupanja govorcu v odnosu do izrečene izjave (glej sliko 2).

10 Tak primer bi bila izjava »Zemlja je ravna«, ki bi jo izrekel npr. znanstvenik, ki mu sicer zaupamo, a ne v tem primeru, saj gre za zelo presenetljivo in z ostalim znanjem neskladno izjavo.

11 Ker pričevanja sprejemamo prek zaznave (zvočne v primeru govora, vidne/tipalne v primeru zapisa), enako kot zaznavo v splošnem, lahko zaupanje v pričevanje še podrobneje razdelimo glede na to, ali zaznavi izjave kot taki zaupamo. V pričujočem prispevku se bom osredotočil zgolj na primere, ko v zaznavno zanesljivost pričevanja ne dvomimo, saj bi bila razširitev na zaznavno nezanesljiva pričevanja preobsežna (zainteresirani bralec naj se obrne npr. na Trpin in Pellert, 2019).

Delno zaupanje in delno laganje

Na tem mestu se velja vprašati, kako lahko tovrstno delno zaupanje in delno laganje povežemo skupaj. Pri iskanju odgovora na ti dve vprašanji se bom naslonil na rezultate nedavne analize delnega laganja v odnosu do delnega zaupanja (Trpin, Dobrosovestnova in Götzendorfer, 2020). Ta analiza si je namreč za izhodišče postavila vprašanje, katere laži povzročijo največ epistemske škode, če upoštevamo, da naslovnik poleg posodabljanja prepričanj posodablja tudi svojo stopnjo zaupanja v govorca. Pri tem epistemska škoda predstavlja oddaljenost od resnice: če npr. zaradi določene izjave »L« z gotovostjo verjamem v L, L pa je neresnična propozicija, potem je škoda večja, kot če bi v L verjel le do neke zmerne stopnje (npr. ker govorcu ne zaupam povsem).

Omenjena analiza si je za raziskavo tovrstnih primerov izbrala sledečo zgodbo: predstavljajmo si, da ima rokohitrc pred sabo 11 zaznavno nerazločljivih kovancev, ki so bolj ali manj nagnjeni k pristanku na grb – od kovanca, ki vedno pristane na grb, do tistega, ki nikoli ne pristane na grb, z enakomernimi razlikami v nagnjenosti k pristanku na grb med njimi (tj. verjetnost grba gre za vsak posamezni kovanec od 0 v 0,1 razmikih do 1). Igralčeva naloga je, da ugotovi, katerega izmed kovancev je rokohitrc izbral (oz. koliko je kovanec dejansko nagnjen k pristanku na grb).

Če igralec svoja prepričanja posodablja v skladu s principi bayesijanske epistemologije, potem bo ob zadostni količini podatkov ne glede na svoja začetna prepričanja konvergirala h gotovosti v resnično hipotezo o nagnjenosti kovanca (glej npr. Glymour, 1980, in Earman, 1992, vendar tudi npr. Belot, 2013, in Trpin, 2020 za protiprimer). A kaj se zgodi, če igralec svoja prepričanja spreminja tudi na podlagi (delnih) laži in ne zgolj na podlagi opazovanja kovanca?

(Delno) laganje v tem primeru npr. pomeni, da rokohitrc izbere kovanec, ki bo z verjetnostjo 0,9 padel na grb, igralcu pa zatrdi, da bo padel na število, denimo z utemeljitvijo, da ima vpogled v prihodnost. Prav ta okvir omogoča tudi podrobnejšo primerjavo laži različnih jakosti – če je izbran npr. kovanec, ki vedno pade na določeno stran, potem gre za najmočnejšo možno laž, saj rokohitrc ve, da bo kovanec padel na nasprotno stran od zatrjene. Laži glede na jakost upadajo, tem manj kot je kovanec nagnjen k pristanku na nasprotno stran od zatrjene. Poseben primer predstavlja metanje poštenega kovanca, ki v približno polovici primerov pristane na eno ter v polovici na drugo stran. Če rokohitrc torej konstantno trdi, da bo padel na eno od obeh strani, je povsem razglašen s stanjem sveta, saj je popolni naključnež (randomizator). Njegove izjave na dolgi rok tako niso niti v pozitivni niti negativni korelaciji z resnico. Posledično vsaj metaforično ustreza Frankfurtovemu govorcu t. i. sranja.

Kontekst take igre omogoča tudi analizo (delnega) zaupanja: igralec vidi, na katero stran pada kovanec, torej si lahko v teku igre ustvari oceno, do kakšne mere je govorec vreden zaupanja. Pri tem si pomaga z Laplaceovim pravilom sledenja: če je vir n -krat

izrekel resnico v m primerih, potem je verjetnost, da se naslednja trditev izkaže za resnično, enaka $(n+1)/(m+2)$. To vrednost, ki opiše (delno) zaupanje, nato uporabi za izračun pogojne verjetnosti, da bi vir zatrdil »Kovanec bo pristal na grb« (oz. »... na število«) v odnosu do tega, kateri kovanec je v igri, na podlagi formule:

$$\Pr(\text{»G«} | K_j) :=_{\text{def}} Z_O(G) \Pr(G | K_j) + (1 - Z_O(G)) \Pr(\text{Š} | K_j),$$

kjer »G« pomeni izjavo »Kovanec bo padel na grb«, »Š« pomeni »... na število«, K_j pa katerikoli od j kovancev, ki so v igri. Preprosto rečeno: če viru povsem zaupamo, potem je pogojna verjetnost, da bo govorec napovedal pristanek na grb (oz. število), ustrezna vsakemu od kovancev. Če viru sploh ne zaupamo, se razmerje obrne. Če viru niti (delno) zaupamo niti (delno) ne zaupamo, je ta pogojna verjetnost enaka za vse kovanec in do posodabljanja prepričanj ne pride. Za ilustracijo: pogojna verjetnost, da bo govorec napovedal grb v primeru kovanca, ki je 0,8 nagnjen k pristanku na grb, je za naslovnika glede na stopnjo zaupanja sledeča:

1. Če govorcju popolnoma zaupam, potem je $\Pr(\text{»G«} | K_{\text{grb}=0,8})=0,8$, tj. enaka dejanski verjetnosti grba.
2. Če mu zaupam s stopnjo 0,75 (delno), je $\Pr(\text{»G«} | K_{\text{grb}=0,8})=0,65$.
3. Če mu zaupam s stopnjo 0,5 (niti-niti), je $\Pr(\text{»G«} | K_{\text{grb}=0,8})=0,5$.
4. Če mu sploh ne zaupam (stopnja 0), je $\Pr(\text{»G«} | K_{\text{grb}=0,8})=0,2$, tj. komplement dejanski verjetnosti.

V okviru tega formalnega okvirja so bile nato izvedene številne računalniške simulacije, da bi lahko ugotovili, kako tovrstno dinamično delno zaupanje vpliva na epistemsko stanje igralca, oz. koliko epistemske škode povzročijo različno močne laži.

Ena izmed zanimivejših ugotovitev te analize je, da so »srednje močne laži« najbolj epistemsko škodljive. Natančneje, če govorec konstantno laže, tako da zatrdi nasprotno od tega, kar je najbolj verjeten rezultat (npr. da bo kovanec, ki je nagnjen k pristanku na grb, pristal na število),¹² igralec pa hkrati vidi, koliko je smiselno zaupati govorcju, saj lahko primerja izjave z izidi, potem so »srednje močne laži« bolj škodljive od ostalih. Srednje močne laži tu označujejo izjave, pri katerih je govorcevo prepričanje v neresnico v intervalu, ki je nekoliko oddaljen od obeh skrajnosti: (skoraj) popolne razglašenosti s svetom ter (skoraj) popolnoma negativne uglašenosti s svetom. Gre torej za laži, ki se razmeroma pogosto, ne pa vedno, izkažejo za neresnične. Pri tovrstnih lažeh smo torej – tako omenjena analiza – namreč v stanju, kjer je težko koristno uporabiti oceno zanesljivosti vira oz. smiselnosti zaupanja: govorec ni niti popolnoma irelevanten, niti ni v jasni negativni korelaciji z resničnostno vrednostjo

12 V omenjeni analizi (Trpin, Dobrosovostnova in Götzendorfer, 2020) so vključeni še drugi tipi laganja, npr. tak, kjer rokohitr vrže kovanec, za napoved naslednjega izida pa napove nasprotno od meta oz. tak, kjer je jasnoviden in zatrdi neresnico. Ta dva tipa in tudi nekonstantno laganje puščam zaenkrat ob strani, saj za trenutne namene niso pomembni.

izjav. Ocena smiselnosti zaupanja v vir je tako lahko koristna, ko je vir bodisi (skoraj povsem) konsistenten oz. ko je (skoraj povsem) razglašen od sveta. Ne velja pa to za situacije, v katerih je vir nagnjen k izrekanju neresničnih izjav, a pogosto izreče tudi resnične izjave.¹³

Lažne novice

Prav to območje vmesnosti med resničnimi in neresničnimi izjavami je tudi ena izmed značilnosti lažnih novic (ang. *fake news*). Gre sicer za kompleksen pojav, ki si zasluži bistveno obširnejšo analizo, saj ne vključuje zgolj epistemskih vidikov. Vseeno lahko uvide iz analize razmerja med (delnim) laganjem in (delnim) zaupanjem uporabimo vsaj za razumevanje, zakaj so lažne novice epistemsko posebej škodljive.

Za vse novice je značilno, da temeljijo na negotovih informacijah, prav negotovost o resničnosti informacij pa je območje, v katerem so lažnivci najuspešnejši, saj je vsako neresnico enostavno pripisati zmoti in ne nameri po zavajanju (Marsili, 2018). Prav zaradi tega odgovorno novinarstvo temelji na natančnem preverjanju resničnosti podanih informacij. Podobno v kodeksu Društva novinarjev Slovenije že v prvi točki zasledimo naslednje načelo: »Novinar mora preverjati točnost zbranih informacij in se izogibati napakam.« Na tem mestu se sicer pojavi vprašanje, kaj pomeni preveriti točnost informacij, oz. drugače rečeno, kje je meja dvoma, izven katerega je novinar upravičen do objave določene informacije. Na to kaže izjava o objavljenih neresničnih informacijah, ki jo je podal Jože Biščak, direktor Novih obzorij, urednik Demokracije ter do junija 2019 tudi urednik spletnega medija Nova24TV. Biščak je tako pojasnil, »da ima do preverjanja dejstev precejšnje zadržke, saj da v praksi ni mogoče preveriti vsake objavljene fotografije ali izjave sogovornika, ki lahko novinarju pove marsikaj« (Kučić, 2019). Meja je v praksi torej lahko tudi precej nizka.

A prav to, da se informacije izkažejo za neresnične, vpliva na to, koliko naslovniki zaupajo v vir novic. Če bi bile novice povsem razglašene s svetom, bi bile irelevantne. Prav tako očitno niso povsem resnične oz. povsem neresnične, saj je to v praksi nemogoče zaradi časovnih pritiskov in nedostopnosti vpogleda v vse vidike situacije – tudi za konsistentno objavljanje zgolj neresničnih informacij bi novinarji morali biti v korelaciji zgolj in samo z dejstvi (oz. njihovo negacijo). Kar je problematično pri lažnih novicah, je torej predvsem to, da se količina neresničnih informacij v odnosu do resničnih povečuje, s tem pa naše zaupanje v novinarske vire vedno bolj pada v sredinsko območje: območje, ki je epistemsko najbolj škodljivo.

Kučić (2019) namen lažnih novic, kot so se razširile v madžarskih provladnih medijih, tako opiše na sledeči način: »[Orbánovi mediji] imajo predvsem en namen: širiti

¹³ Velja tudi obratno: uporaba ocene zanesljivosti vodi do epistemske škode tudi, ko vir pogosteje izreče resnične izjave, a tudi kopico neresničnih.

nezaupanje v vse medije, ne glede na njihovo ideološko pripadnost. Razlog je preprost. Če javnost ne zaupa medijem, potem ne zaupa niti temeljito preiskanim razkritjem korupcije, nepotizma in zlorabe položaja«. Epistemska škodljivost lažnih novic torej v ožjem smislu temelji na tem, da našega zaupanja v vir ne moremo dobro kalibrirati, saj je zmes resničnosti in neresničnosti informacij vmesna, tj. nekje vmes med polno naključnostjo in konsistentno (ne)resnico. V širšem smislu pa so lažne novice epistemske škodljive, ker oceno zaupanja v novice razširimo tudi na medije, ki so sicer zaupanja vredni, in tako ne pridobimo znanja niti tam, kjer bi ga sicer lahko.

Sklep

Na podlagi pregleda odnosa med (delnim) laganjem in (delnim) zaupanjem lahko torej sklenemo, da so delne laži vsaj v določenih primerih bolj škodljive kot 'polne' laži. Slednje je namreč lažje prepoznati in vir bodisi ignorirati oz. upoštevati izjave kot negacije iskrenih prepričanj. V primeru delnih laži – sploh če so lažnivčeve izjave v bolj ali manj čvrsti korelaciji z (ne)resničnostjo izrečenega – to ne velja, saj naslovniku ravno dovolj omajajo zaupanje, da ga pahnejo stran od resnice.

Eden izmed receptov, kako se temu izogniti, bi tako lahko bil, da vire, ki niso (skoraj) povsem konsistentni v izrekanju resnic oz. neresnic, preprosto ignoriramo, saj bomo sicer verjetneje znižali našo stopnjo prepričanja v to, kar je res. A tak zaključek bi bil prehitel: če je naš cilj, da čim manjkraj verjamemo v neresnico, potem drži. Vendar pa je naš cilj lahko kljub tveganju, da bomo verjeli v neresnično informacijo, tudi drugačen. Tak cilj je npr. potencialna višja hitrost konvergence k resnici:¹⁴ za doseg tega tudi delnih laži ni smiselno ignorirati (Trpin, Dobrosovestnova in Götzendorfer, 2020).

V ožjem smislu zaupanja v točno določen vir informacij torej lahko glede na naše cilje presodimo, ali je delno zanesljiv vir smiselno upoštevati ali ne. V širšem smislu pa se zdi, da je naš tipičen odziv enostavno prvi: v izogib prepričanjem v neresničnost se pogosto izognemo tudi zaupanju v podobne vire in ne le v tiste, ki so se izkazali za nezanesljive. Tak je npr. primer, ko zaradi lažnih novic bistveno znižamo zaupanje tudi v medije, ki delujejo odgovorno. Čeprav se zdi nekoliko zarotniško, je morda prav to (kot opozarja Kučić, 2019) eden izmed namenov lažnih novic. V širšem smislu je torej pomembno, da v presoji zanesljivosti virov ugotovimo, na katere vire se presojo zanesljivosti lahko posplošuje in na katere ne. Kako priti do tega, ostaja odprto vprašanje, ki pa zaradi aktualnosti kliče po nadaljnjih raziskavah. V vsakem primeru je smiselno, da informacij ne sprejemamo slepo, temveč skrbno in preudarno, saj v tem primeru v lažne novice verjamemo manj pogosto (glej npr. nedavno psihološko študijo: Bago, Rand in Pennycook, 2020).

14 Višja hitrost konvergence k resnici je lahko pomembna npr. v kontekstu znanstvenih odkritij, ki pogosto temeljijo na uporabi ne povsem zanesljivih aparatov (v analogiji z nekom, ki delno laže oz. je delno iskren).

Literatura

- Bago, N., Rand, D. G. in Pennycook, G. (2020). »Fake News, Fast and Slow: Deliberation Reduces Belief in False (but Not True) News Headlines«. *Journal of Experimental Psychology: General*, 149 (8), 1608–1613.
- Belot, G. (2013). »Bayesian Orgulity«. *Philosophy of Science*, 80 (4), str. 483–503.
- Benton, M. A. (2018). »Lying, Accuracy and Credence«. *Analysis*, 78 (2), str. 195–198.
- Bovens, L. in Hartmann, S. (2003). *Bayesian Epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- Društvo novinarjev Slovenije (brez letnice). »Kodeks«. <https://novinar.com/drustvo-novinarjev-slovenije/o-nas/dokumenti/kodeks/>
- Earman, J. (1992). *Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*. Cambridge, MA: MIT Press
- Foley, R. (1992). »The Epistemology of Belief and the Epistemology of Degrees of Belief«. *American Philosophical Quarterly*, 29 (2), str. 111–121.
- Frankfurt, H. G. (2005). *On Bullshit*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Glymour, C. (1980). *Theory and Evidence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Krauss, S. F. (2017). »Lying, Risk and Accuracy«. *Analysis*, 77 (4), str. 726–734.
- Kučić, L. J. (2019). »Mediji SDS (3. del): Madžarski prevzem desnega medijskega stebra.« *Podčrto*. <https://podcrto.si/mediji-sds-3-del-madzarski-prevzem-desnega-medijskega-stebra/>
- Lukan, P. (2016). *Filozofska analiza pojma verjetnosti*. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- Mahon, J. E. (2016). »The Definition of Lying and Deception«. V Zalta, E. N. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, winter 2016 edition. <https://plato.stanford.edu/entries/lying-definition/>
- Marsili, N. (2018). »Lying and Certainty«. V Meibauer, J. (ur.), *The Oxford Handbook of Lying*, Oxford: Oxford University Press.
- Rothschild, D. (2020). »What It Takes to Believe«. *Philosophical Studies*, 177, str. 1345–1362.
- Sorensen, R. (2007). »Bald-Faced Lies! Lying without the Intent to Deceive«. *Pacific Philosophical Quarterly*, 88, str. 251–64.
- Trpin, B. (2020). »Jeffrey Conditionalisation: Proceed with Caution«. *Philosophical Studies*, 177, str. 2985–3012.
- Trpin, B., Dobrovestnova, A. in Götzendorfer, S. (2020). »Lying, More or Less: a Computer Simulation Study of Graded Lies and Trust Dynamics«. *Synthese*, str. 1–28. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02746-5>
- Trpin, B. in Pellert, M. (2019). »Inference to the Best Explanation in Uncertain Evidential Situations«. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 70 (4), str. 977–1001.
- Uršič, M. (1987). *Matrice logosa: filozofsko-logični eseji in študije*. Ljubljana: DZS.
- Viebahn, E. (2017). »Non-literal Lies«. *Erkenntnis*, 82, str. 1367–1380.
- Weissman, B. in Terkourafi, M. (2018). »Are False Implicatures Lies? An Experimental Investigation«. *Mind & Language*, 34 (2), str 1–26.

Prvi in drugi val umetne inteligence

Olga Markič

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

V prispevku prikažem dva vala umetne inteligence. Prvi temelji na deduktivni logiki in hipotezi o mišljenju kot računanju. Močna umetna inteligenca je z idejo, da bi lahko naredili računalniški model misli, spodbudila filozofske kritike, med katere uvrščamo tudi Marko Uršič, ki je razmišljanjem o umetni inteligenci posvetil esej »Meje izomorfizma« v zbirki *Matrice logosa* (1987). V drugem valu se osredotočajo bolj na izdelovanje pametnih orodij, ki temeljijo na strojnem učenju. Taki sistemi so boljši pri modeliranju odločitev v negotovem okolju in pri modeliranju *znanja kako*. Uršič se k vprašanju umetne inteligence vrne v razmišljanjih v *Zimi* (2015) in v *Shadows of Being* (2018), kjer izpostavi možne nevarnosti potencialne superinteligence.

Ključne besede: umetna inteligenca, simbolno manipuliranje, strojno učenje, zavest, Marko Uršič

First- and Second-Wave Artificial Intelligence – Abstract

This paper discusses two waves of artificial intelligence (AI). The first-wave AI is based on deductive logic and on the hypothesis of thinking as computing. Strong AI and the idea that it would be possible to construct a computational model of thought gave rise to philosophical criticism. Among the critics is Marko Uršič, who investigates artificial intelligence in his essay 'Meje izomorfizma', published in his book *Matrice logosa* (1987). The second-wave AI focuses more on developing smart tools based on machine learning. These systems are better in modelling decision-making within an uncertain environment and in modelling *knowledge-how*. Uršič revisits the questions related to AI in his books *Zima* (2015) and *Shadows of Being* (2018), where he points to the possible dangers of potential superintelligence.

Key words: artificial intelligence, symbolic manipulation, machine learning, consciousness, Marko Uršič

Uvod

Ko sem kot mlada raziskovalka prišla na fakulteto, sem kot asistentka vodila vaje pri predmetih *Logika* in *Metodologija*, ki ju je predaval Marko Uršič. Marka sem poznala že kot profesorja z gimnazije in vesela sem bila, da mi je prav on pomagal pri vstopanju v visokošolsko pedagoško delo. Bil je zelo natančen, a hkrati potrpežljiv in vedno pripravljen na pogovor. Pogovarjala sva se o različnih filozofskih vprašanjih, a ker sem na študij

filozofije prišla po nekajletnem ukvarjanju z računalništvom, so bile še posebej razgrete diskusije o umetni inteligenci (UI) in o možnostih modeliranja kognitivnih procesov. Čeprav so se pozneje najine filozofske diskusije dotikale različnih tem, pa se v svojem prispevku vračam k najinim prvim filozofskim pogovorom, ki sta jih spodbudili dve Hofstadterjevi knjigi. Prva je kulturna *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid* (1979), o kateri je Uršič pisal v eseju »Meje izomorfizma« (v *Matrice logosa*, 1987) in tudi v *Jeseni* (2010), druga pa zbornik *Oko duha*, ki sta ga uredila Hofstadter in Dennett (1990), Uršič pa je bil urednik slovenske izdaje. V zborniku so številni zanimivi in provokativni filozofski in literarni prispevki, med njimi tudi dva temeljna filozofska teksta prvega vala umetne inteligence, Turingov *Stroji, ki računajo, in inteligenca* (1990) in Searlov *Dubovi, možgani in programi* (1990). V zadnjem času, ko smo priča drugemu valu umetne inteligence, se je Uršič spet vrnil k tej tematiki v *Zimi* (2015) in v *Shadows of Being* (2018) ter v svojih številnih predavanjih, ki so dostopna tudi na njegovi spletni strani. V nadaljevanju bom predstavila temeljne značilnosti teh dveh valov raziskovanja v umetni inteligenci in Uršičev kritični pogled na možnost mislečih/zavestnih strojev.

Umetna inteligenca

V splošnem bi umetno inteligenco lahko opredelili kot iskanje, kako narediti računalnike zmožne početi tisto, kar je zmožen narediti človeški um. Pri tem gre lahko za mišljenje, ki ga običajno povežemo z inteligentnim vedenjem, ali pa za druge psihološke veščine, kot na primer zaznavanje, planiranje, napovedovanje, nadzorovanje gibanja, ki ljudem in živalim omogočajo doseganje ciljev (Boden, 2016: 1). Raziskovalce v UI lahko v grobem razdelimo v dve skupini, ki se običajno ne prekrivata. V prvi so tisti, ki jim je osrednji cilj raziskovanje kognitivnih procesov in modele umetne inteligence uporabljajo predvsem za oblikovanje in preverjanje znanstvenih teorij, s katerimi odgovarjajo na različna vprašanja, povezana z delovanjem ljudi in živali. V drugi pa raziskovalci zasledujejo bolj praktične cilje in razvijajo pametna orodja, pri čemer se ne omejujejo na podobnostmi s človekom, temveč iščejo najbolj učinkovite metode za doseganje zadane cilja. Moj namen v tem članku ni obravnava teorij duševnosti, ki so povezane z UI, čeprav se temu ne da povsem izogniti, ampak poskus pogledati na UI skozi razlike med pristopom prvega vala, ki temelji na deduktivni formalni logiki, in pristopom drugega vala, ki temelji na strojnem učenju in indukciji (razumljeni kot različne vrste sklepanj, npr. posplošitev, abdukcija, analogija, ki napovedujejo sklep z večjo ali manjšo verjetnostjo). Tak pristop je navdahnjen z razdelitvijo, ki jo je v knjigi *The Promise of Artificial Intelligence: Reckoning and Judgment* uporabil Brian Cantwell Smith (2019). Za uradno rojstvo raziskovalnega področja umetne inteligence šteje leto 1956, ko je McCarthy v vabilu na poletno raziskovanje v Dartmouth Collegeu prvič uporabil ime umetna inteligenca (Russell in Norvig, 2010: 17). Kot ugotavljata Russell in Norvig, je izbira imena

nakazovala, da se raziskovalci ukvarjajo z idejo dupliciranja človeških zmožnosti, kot so uporaba jezika, kreativnost in samoizboljševanje, ter poskušajo zgraditi stroje, ki bodo delovali avtonomno v kompleksnem in spreminjajočem se okolju (*Ibid.*: 18). Poleg te skupine, ki jo je zanimala psihološka raven in se je osredotočala predvsem na modeliranje jezika in logičnega sklepanja, je bila dejavna tudi skupina, ki je modelirala fiziološke samoregulirajoče se procese in je uporabljala nevronske mreže. Čeprav sta obe skupini nekaj časa delovali sodelovalno, je po letu 1960 prišlo do intelektualnega razcepa. Margaret Boden ga označi takole: »[...] tisti, ki jih je zanimalo *življenje*, so ostali v kibernetiki, tisti, ki so se zanimali za *um (mind)*, pa so se obrnili k simbolnemu računanju« (2016: 17). Simbolna umetna inteligenca je na začetku dosegala večje uspehe, pomembno je vplivala tudi na začetek kognitivne znanosti (klasična ali simbolna kognitivna znanost). Čeprav so bila pričakovanja, pa tudi napovedi, zelo optimistična, je prvi val zašel v slepo ulico, ki jo označujejo tudi kot »UI zimo« (Russell in Norvig, 2010: 24). Drugi val, ki smo mu priča zdaj, je črpal iz kibernetike in modeliranja z nevronskimi mrežami, pou-darek pa je na strojnem učenju.

Prvi val: simbolno manipuliranje

Zamisel o miselnih procesih kot neke vrste računskih procesih je sicer nastala že mnogo pred iznajdbo elektronskih računalnikov. A šele z iznajdbo računalnika se je odprla možnost, da se s pomočjo teorije, ki na mišljenje gleda kot na računanje (računska reprezentacijska teorija; Fodor, 1987), vsaj v principu pokaže, kako je mogoča fizična realizacija mišljenja. Tako kot lahko računalnik, ki je zgolj fizični sistem, s pomočjo programa, ki je implementiran v strojnem jeziku, realizira operacije s simboli, imajo tudi možgani svojo nevrnalno kodo, v kateri je realizirano mišljenje. Če bi uspeli dejansko narediti tak model uma, bi imeli močno UI.

John Haugeland v svoji knjigi *Artificial Intelligence: The Very Idea* (1985) zelo dobro predstavi glavne značilnosti prvega vala umetne inteligence oziroma GOFAI (*Good Old-Fashioned Artificial Intelligence*), kot jo je poimenoval. Naj povzamem nekaj pomembnih zgodovinskih mejnikov pri oblikovanju te ideje. Pomembno mesto v 'predzgodovini' UI ima filozof Thomas Hobbes, ki je zagovarjal tezo, da je mišljenje računanje. Po njegovem mnenju naj bi bilo mišljenje notranji mentalni pogovor. Pri mišljenju naj bi, podobno kot pri glasnem pogovoru ali računanju s pomočjo svinčnika in papirja, uporabljali simbolne operacije, le da te niso izražene z govornjenimi ali pisanimi simboli, temveč v posebni nevrnalni kodi. Kadar razmišljamo, naši možgani računajo. V času, ko je ustvarjal Hobbes, njegove ideje niso mogle vzpodbuditi dejanskega raziskovanja, povezanega z modeliranjem, se je pa zamisel o mišljenju kot računanju pozneje še večkrat pojavila. Gottfried Wilhelm Leibniz je predlagal izoblikovanje natančnega in nedvoumnega univerzalnega jezika (*characteristica universalis*), v katerega bi bilo mogoče prevesti vse ideje

in v katerem bi mišljenje potekalo kot računanje. Čeprav si je že Leibniz izmislil dvojiški zapis, pa je bil George Boole tisti, ki ga je prvi uporabil za opis mišljenja. Logične odnose med stavki (propozicijami) je izrazil s pomočjo matematične strukture, ki je pozneje dobila ime Boolova algebra. Boole je menil, da lahko iz teh preprostih algebraičnih form gradimo vzorce mišljenja in tako odkrijemo »zakone mišljenja«.

Konec 19. in začetek 20. stoletja je pomenil velik razmah formalne logike in raziskovanja narave formalnih sistemov. Posebno mesto gre Alanu Turingu, ki je v članku o izračunljivih številih iz leta 1936 defniral računanje kot formalno manipulacijo z neinterpretiranimi simboli, ki se izvaja z uporabo formalnih pravil. Opisal je preprosto imaginarno napravo, ki jo danes imenujemo Turingov stroj, in pokazal, da lahko s takim preprostim strojem izvedemo vsako nalogo, za katero lahko jasno navedemo korake, ki so potrebni za izpolnitev naloge.

Turingove ideje so navdihnile misel o stroju računalniku, ki bi s svojo formalno strukturo posnemal delovanje človekovega mišljenja, raziskovalci pa so se ukvarjali z vprašanjem, kako napisati računalniške programe, da se bodo stroji vedli »inteligentno«. Ali je za to, da nekaj misli, nujno, da misli tako kot človek, ali lahko to počne tudi na kakšen drugačen način? V iskanju odgovora na vprašanje, ali in kdaj stroj misli, je Turing (1990) predlagal operativni test, preizkus, ki temelji na igri oponašanja. V njem se sprašuje, ali bi spraševalec lahko v 30 % prepoznal, da v pogovoru sodeluje računalnik, ki želi spraševalca preslepiti, da je človek. Če bi računalniku uspelo, potem po Turingu ne bi imeli razlogov, da bi zanikali, da stroj res lahko misli. Turingov test kot kriterij za mišljenje je sprožil burne razprave in niz argumentov za in proti ter seveda preizkušanje novih in zmogljivejših programov, s katerimi bi bilo morda mogoče uspešno opravili test (npr. Copeland, 1993).

Eden od najbolj odmevnih kritikov Turingovega testa je John Searle (1990), ki poudarja, da računalniku manjka človeško razumevanje. Za ponazoritev tega ugovora si Searle zamisli miselni eksperiment, imenovan »Kitajska soba«. Meni, da bi program, ki bi imel ustrezno napisana navodila, lahko opravil Turingov test. Človek zunaj sobe, ki govori kitajsko, bi lahko mislil, da se pogovarja z osebo v sobi. Toda dejansko Searle (oseba v sobi) ne bi razumel kitajsko. Vse, kar bi počel, bi bila zgolj manipulacija s simboli v skladu z njihovo obliko, ne bi pa imel pojma, kaj ti simboli pomenijo. Searle je na ta način opozoril na težavo, da izvorna intencionalnost in razumevanje simbolov ne pritičeta samemu programu, ampak človeku, ki je stroj programiral. Program oziroma stroj torej ni avtonomen in samo preklada simbole, nima pa pravega razumevanja (Miščević in Markič, 1998).

Tudi Uršič meni, da je poskus močne UI, da bi bilo z ustreznim programom mogoče formalno opisati človekove kognitivne procese in jih implementirati v fizičnem svetu, obsojen na neuspeh. V svoji kritiki se osredotoči na »matematični ugovor«, ki se naslanja na Gödlov teorem o nepopolnosti in na konstrukcijo paradoksalnega stavka

G, ki ga lahko parafriziramo kot: G: »Stavek 'G' je nedokazljiv« (Uršič, 1987: 187). Kot zapiše Uršič: »Presenetljivo je: stavek 'G' je *resničen*, čeprav eksplicitno zanika vsakršen dokaz za svojo lastno resničnost« (*Ibid.*). Iz tega izhaja nepopolnost formalnih sistemov, tj. množica dokazanih teoremov ne more nikoli zaobseči množice resničnih teoremov. Ali kot pravi Uršič: »[...] algoritem (program) nikoli ne more biti popoln, vedno se mu nekaj 'izmakne'« (*Ibid.*). V kritični obravnavi možnosti močne umetne inteligence se naslanja na filozofa J. R. Lucasa (1961) in zaključuje: »[...] dokler programiranje temelji na izomorfizmu s formalnimi sistemi (kar *in ultima analysi* velja za še tako zapletene računalniške jezike), je v primerjavi s človekovo zavestjo *a priori* nepopolno« (*Ibid.*: 200). Četudi bi se samonanašanje v formalnih sistemih lahko izognili (npr. rešitev Russellovega paradoksa), pa je po drugi strani samonanašanje »intencionalni akt, ki je za zavest bistven: zavest je vselej zavedanje svojega lastnega zavestnega akta, miselne aktivnosti, časanja. Zavest je zavest-o-sebi, 'presenetljiva zanka' na najvišji ravni« (*Ibid.*: 187).

Oba ugovora izpostavljata človekovo zavest kot tisto, ki kaže na nepremostljivo oviro za vsak poskus močne UI. Če se naslonim na Aaronsonovo razpravo o računski kompleksnosti (2013) in njegovo analizo dveh branj Turingovega testa, bi rekla, da oba zanima metafizično vprašanje. Aaronson ju je predstavil sledeče:

Metafizično: Recimo, da bi računalniški program prestal Turingov test (v tako močni različici, kot si kdo želi). Ali bi bilo prav, da bi mu potem pripisali »zavest«, »qualia«, »biti o nečem«, »intencionalnost«, »subjektivnost«, »biti oseba« in drugo, kar želimo pripisati drugim ljudem in nam samim?

Praktično: Ali je mogoče, da bi bil program, ki bi prestal Turingov test (močno verzijo), dejansko napisan? (Aaronson, 2013: 270)

Aaronson ugotavlja, da je Turing prav zato, ker je poskušal razlikovati to dvoje, predlagal svoj test. V odgovoru na ugovora iz zavesti pravi: »Ne želim dajati vtisa, da mislim, da ni nobene skrivnosti glede zavesti. Nekaj paradoksalnega je na primer v vsakem poskusu, da bi jo lokalizirali. Toda ne mislim, da je takšne skrivnosti treba nujno rešiti, še preden lahko odgovorimo na vprašanje, s katerim se ukvarjamo v tem članku.« (Turing, 1990: 68) Turing se je zavedal, da je problem zavesti prevelik, da bi ga lahko rešil, a je menil, da lahko znanost napreduje po manjših korakih, ne da bi najprej rešila veliko skrivnost.

Uršiča Turingovo stališče ne prepriča, saj je po njegovem ravno zavest najbolj neposredno dana in je zato ne moremo »odpisati«, pa četudi zgolj za raziskovanje na trenutni stopnji znanosti.

Na iztek prvega vala pa so verjetno najbolj vplivale težave v praktični izvedbi, saj orodja, ki so temeljila na ideji, da je vse znanje mogoče predstaviti v obliki stavkom podobnim strukturam, osnovne operacije pa so simbolno računanju v skladu s pravili, niso izpolnila pričakovanj (Russell in Norvig, 2010: 24). Na neustreznost takega pristopa je s filozofskega vidika opozarjal Hubert Dreyfus (Dreyfus, 1972; Dreyfus H. L. in Dreyfus

S. E., 1991) in izpostavil, da za vsakdanje znanje potrebujemo drugačno obliko predstavitve informacij. Njegova analiza je temeljila na razlikovanju dveh vrst znanja: *znanje da*, ki je propozicijsko in ga je mogoče predstaviti s simbolnimi strukturami, in *znanje kako*, ki se taki predstavitvi izmika. Tako Dreyfus kot Searle sta s svojo kritiko simbolne UI opozarjala, da bi se moral sistem, ki bi želel nekaj razumeti, vključiti v svet. Šele v interakciji s svetom bi lahko prišel do pomena posameznih simbolov. V filozofskih teorijah duševnosti se nov pristop kaže v odmiku od reprezentacijskega funkcionalizma (in s tem Descartesove dediščine) in raziskuje utelešenost, umestitev v okolje, enaktivizem in razširjeno kognicijo (Varela, Thompson, Rosch, 1991; Clark, 1997, 2001).

Drugi val: strojno učenje

Drugi val se v nasprotju s prvim, ki se je opiral na deduktivno logiko, obrača k induktivnemu sklepanju, kjer je poudarek na učenju na osnovi predhodnih izkušenj in interakciji z okoljem. Logika je sicer dobra za razmišljanja v dobro definiranim okolju, a v realnem svetu, kjer imamo opraviti z negotovostjo, se verjetnost izkazuje kot bolj primerna. Namesto programov – navodil za manipuliranje s simboli, računalničarji zdaj pišejo algoritme za strojno učenje na podlagi učnih primerkov. Prvi model nevronske mreže sta predstavila že McCulloch in Pitts (1943), ki sta upoštevala tako dosežke teorije računanja kot tudi znanje o osnovah fiziologije in delovanju nevronov. Zato njun članek smatrajo za začetek obeh valov UI, tako pristopa simbolnega manipuliranja kot tudi nevronskih mrež in strojnega učenja (Russell in Norvig, 2010: 16). Slednji se je najprej zgledoval po procesih učenja v možganih (dejanskih nevronskih mrežah), ki se po znanstveniku, ki je te procese preučeval, imenuje Hebbovo učno pravilo. Pravilo je enostavno in temelji na spoznanju, da se vez med nevronoma, ki sta hkrati vzburljena, ojači. To pravilo uvrščamo med nenadzorovano učenje, saj ne poznamo ciljne vrednosti, s katero bi primerjali dobljeni rezultat. Modeliranje nevronskih mrež in konekcionističnih modelov je dobilo nov zagon v sredini osemdesetih let preteklega stoletja z odkritjem učnih algoritmov nadzorovanega učenja, ki so glede na razlike med ciljnim in dobljenim rezultatom zmožni popravljanja uteži med enotami (umetnimi nevroni) tudi v večnivojskih mrežah (več o konekcionizmu v Markič, 2011).

Čprav laiki pogosto uporabljamo ime nevronska mreža, imajo sodobni modeli v UI za cilj izdelovanje učinkovitih modelov in algoritmov na različnih področjih vsakdanjega življenja, ki je zelo oddaljeno od dejanskega delovanja živčnega sistema, npr. varovanje pred nezaželeno e-pošto. Raziskave, katerih cilj je natančno modeliranje empiričnih lastnosti dejanskih nevronov in skupin nevronov, pa uvrščamo v računsko nevroznanost (*Ibid.*: 23–26).

Drugi val zaznamuje razvoj teorij strojnega učenja in znanstveni pristop pri oblikovanju modelov ter povezovanje z drugimi disciplinami, predvsem s teorijo verjetnosti in statistiko. Na primer, za modeliranje odločanja v negotovosti se razvijajo formalizmi

bayesijanskih mrež. Poleg tega se je zaradi velikih baz podatkov, ki jih omogoča internet, začel fokus premikati z algoritmov na same podatke. Porodile so se ideje o inteligentnih agentih (virtualnih ali robotih z UI), ki bi bili vsaj do določene mere avtonomni. In ne nazadnje, spet se poskuša razvijati umetno splošno inteligenco (*Artificial General Intelligence*) in umetno inteligenco človeške ravni kot njeno podskupino. Lahko bi rekli, da je sklenjen krog, saj se tudi drugi val vsaj v nekaterih segmentih vrača k ideji, ki jo je začetnik UI Herbert Simon izrazil kot »stroji, ki mislijo, se učijo in ustvarjajo« (*Ibid.*: 27).

Če bi danes vprašali naše študente o umetni inteligenci, bi se verjetno spomnili medijsko odmevnih dogodkov, kot sta bila zmaga programa Deep Blue leta 1996 nad takratnim svetovnim šahovskim prvakom Garryjem Kasparovim in zmaga programa Alpha Go leta 2017 nad takrat najboljšim igralcem igre go Kejem Jiejem. A če malo pomislimo, je UI prisotna v našem vsakdanjem življenju, ne da bi se tega zares zavedali. Prisotna je predvsem v obliki orodij, ki nam pomagajo, da določene naloge opravimo lažje in bolje, npr. odpremo telefon s pomočjo prepoznave prstnega odtisa, najdemo naslovnika v neznanem mestu ali prevedemo sporočilo iz tujega jezika, pa tudi kupimo izdelek v priljubljeni spletni trgovini, program sam pa nam ponudi še vrsto drugih izbir, ki bi me morda lahko zanimale. UI se uporablja kot pomoč pri odločanju v bančništvu, medicini in pravu pa tudi vojski.

Večina teh učinkovitih uporabnih orodij je specializirana za ozko področje in se uporablja za določeno nalogo, npr. orodje za prepoznavanje obrazov ali govora. V človeku, pa verjetno tudi pri živalih, integriranje različnih modalnosti pripisujemo zavesti. Če se naslonimo na Blocka (1995), ki razlikuje med fenomenalno (*phenomenal*) in dostopno (*access*) zavestjo, bi bila to dostopna zavest. Ob tem se postavlja vprašanje, ali lahko pričakujemo, da bodo take integrativne funkcije sposobni tudi umetni učeči se agenti. Kakšni bi morali biti agenti, ki bi imeli umetno splošno inteligenco?

Mindt in Montemayor (2020) sta predstavila razdelitev, s katero sta poskušala zajeti inteligentne sisteme, v katere bi lahko razporedili relativno preprosta orodja, živali, ljudi in tudi agente, ki bi morda ljudi lahko presejali, od orodij znanja do proizvajalcev znanja. Njun kriterij je bil način, kako sistem/agent rešuje probleme glede na »motivacije in potrebe, ki jih zadovoljujejo skozi različne vrste inteligentnih oblik izbora in občutljivosti na preference, ki so relevantne za reševanje problemov« (*Ibid.*: 14).

Menim, da nam njuna razvrstitev daje dobro analitično orodje za diskusijo o trenutnih in potencialnih sistemih UI, zato jo na kratko povzemam.

Orodje znanja 0: Reševalec posameznih problemov: sistemi z določeno stopnjo avtonomije in robustno integracijo informacij za reševanje enega problema, ki se lahko razdeli v več podproblemov, kot je igranje igre pod nadzorom človeka.

Orodje znanja 1: Reševalec več problemov: sistemi z določeno stopnjo avtonomije in večjo integracijo informacij za reševanje več problemov pod nadzorom človeka. Algoritmni strojnega učenja, ki so lahko tekmovalni igralci v mnogih igrah.

Proizvajalec znanja 1: Sistemi s precejšnjo stopnjo avtonomije za optimizacijo, nadzor, razširjanje in filtriranje informacij. Temeljijo na potrebah in ciljnih za specifične naloge. Ta tip inteligence je prva raven spoznavne zmožnosti z intencionalnostjo. Mnoge živali imajo tako vrsto inteligence v modularni obliki. Morda AlphaGo Zero.

Proizvajalec znanja 2: Sistemi, ki rešujejo splošne probleme, tako da zadovoljijo potrebe in želje, imajo visoko stopnjo avtonomije, motivacijo, kognitivno integracijo in pozornost za relevantne informacije. To je prva raven pravih spoznavnih agentov. Ta višja raven integracije pomeni prehod k dostopni zavesti, dostopnosti izbranih informacij za misel, dejanje in vedenje.

Proizvajalec znanja 3: Sistemi z robustno ravno spoznavnega delovanja, visoko stopnjo avtonomije, kognitivne integracije in kompleksnih motivacij. Splošna inteligenca se eksplicitno pokaže skozi semantične kategorije in jezikovne veščine komuniciranja. To ustreza človeški inteligenci, na katero vpliva jezik. To je človeška raven dostopne zavesti in fenomenalni zavesti.

Proizvajalec znanja 4: Skupine, ki proizvajajo znanje na način, ki ga ni mogoče reducirati na seštevek mnenj posameznih članov skupine, in imajo svoje lastne motivacije, cilje in preference. To bi bili UI, ljudje in celo 'post'-izboljšani ljudje. Predstavljali bi nov tip kolektivnih agentov, ki je daleč nad današnjimi zmožnostmi, utemeljenimi na človeški ravni zavesti (*Ibid.*: 14).

Kot ugotovljata avtorja, se dosedanja sistemi UI uvrščajo med orodja in ne proizvajalce znanja. Orodja so reševalci problemov pod nadzorom človeka, saj nimajo notranjih potreb in ciljev, čeprav imajo lahko določeno stopnjo avtonomije, kot na primer, da igrajo igro. Človek pa je agent z avtonomijo in spoznavnimi motivacijami, njegova dejanja so določena z njegovimi intencami, da doseže cilj, ne pa z zgolj vzročnimi ali zunanjimi izvori. Ob tem smo ljudje mojstri v izdelovanju in uporabi orodij, kar nam omogoča, da uspešno rešujemo probleme. Jezik nam omogoča, da obdelujemo kompleksne informacije, od neposrednega nanašanja do abstraktnih matematičnih resnic (*Ibid.*: 19).

Kot smo zapisali v uvodu tega razdelka, pa so se z uspehi, ki so jih dosegli z UI drugega vala, večale tudi ambicije. Ali bi bilo mogoče narediti ne samo dobra orodja, ampak tudi proizvajalca znanja? Mindt in Montemayor kot možnega kandidata za uvrstitev v kategorijo *Proizvajalec znanja 1* izpostavita program za igranje goja AlphaGo Zero, naslednika že prej omenjenega programa AlphaGo. Naj na kratko predstavim razliko, ki je po mnenju avtorjev bistvena. AlphaGo je sestavljen iz dveh nevronske mreže, pri čemer je prva izpostavljena nadzorovanemu učenju na podlagi primerov iger mojstrov goja, druga pa to kodirano znanje izboljša še s spodbujevalnim učenjem pri igranju igre s samo seboj. Nato vzame rezultate teh dveh mrež in uporabi metodo Monte Carlo (MCTS – Monte Carlo Tree Search), ki projicira možne poteze v prihodnost, tako da določi tisto potezo, ki ima največjo verjetnost za zmago sistema. AlphaGo Zero so naučili samo osnovnih pravil postavljanja belih in črnih kamnov. Nato je, namesto da bi

se naslanjal na človeško znanje in se učil na igrah mojstrov goja, sam odkrival in razvijal svoje 'znanje' o goju skozi igranje s samim sabo z metodo spodbujevalnega učenja. Sestavljala ga je ena sama nevronska mreža, ki vključuje tudi MCTS. Avtorja poudarjata, da se je AlphaGo Zero tako sam naučil igranja in ob tem ponovno odkril veliko znanja mojstrov goja. Razvil pa je tudi nove strategije igranja (*Ibid.*: 22–23).

Prav slednje je najbolj zanimivo za našo diskusijo. AlphaGo Zero je fascinanten sistem, ki je sicer daleč od umetne splošne inteligence, saj je specifičen za dano nalogo s ciljem zmagati v igri go. Vendar nam to, da se je igre naučil sam, ne da bi se pri tem oprl na znanje mojstrov igre, nakazuje, da bi ga morda lahko uvrstili med proizvajalce znanja. Po drugi strani pa prav ta odlika, da je sam prišel do novega znanja, poraja vprašanje, ali lahko temu znanju zaupamo. Sistem je za človeka kot nekakšna 'črna škatla'. Ne vemo, kako je prišel do znanja, za nas je netransparenten. V tem konkretnem primeru to morda niti ni tako pomembno (čeprav bi si igralci goja to verjetno želeli), a če se bodo podobni sistemi uporabljali na drugih področjih, na primer v znanosti, se zahtevi po razlagi ne bomo mogli kar tako odpovedati.

Vrzel med zmožnostjo predvideti izid na eni strani in razlago oziroma utemeljitvijo, zakaj sprejeti predlagano rešitev, na drugi, je pri sistemih drugega vala zelo globoka. Zdi se, da gre za nekakšno zrcalno sliko prej omenjene Dreyfusove kritike. V prvem valu, ko je UI temeljila na deduktivni logiki in *znanju da*, ni mogla uspešno modelirati večšin in odločanja v negotovih pogojih. V drugem valu, ob vseh praktičnih uspehih pri izdelavi »pametnih orodij«, sistemi, ki temeljijo na indukciji in učenju, razmeroma dobro pokrivajo naloge, za katere je potrebno *zanje kako*, ne premorejo pa *znanja da*.

Sklepne misli

Ob uspehih UI drugega vala so se ponovno obudile tudi napovedi o mislečih strojih. Ko Uršič v *Zimi* (2015) in *Shadows of Being* (2018) kritično obravnava futuristične ideje o singularnosti, ki ju zagovarjata Verner S. Vinge (2003) in Ray Kurzweil (2005), pravi, da ne verjame, »da bo prišlo do kake kibertehnične singularnosti v tem ali naslednjih stoletjih, kaj šele v času mojega/našega življenja« (Uršič, 2015: 453). Mislim, da je Uršičeva kritika dejansko globlja. Ko se sprašuje o zavesti in možnosti umetne inteligence, dilemo med redukcionizmom in holizmom opiše takole:

Hofstadter namreč združuje epistemološki holizem in ontološki redukcionizem (zavest je spoznavno, fenomenološko celostna, čeprav je fizično sestavljena le iz »delcev«, recimo, bitov) – in kaj je bolj *realno*, deli (delci, biti) ali celota (zavest), je odvisno od tega, kaj smatramo za ontološko *primarno*: fizično naravo ali zavest, telo ali duha <mind>. [...] Zagovornikom umetne inteligence/zavesti gre predvsem za argumentacijo, da je inteligentni »softver« (misli, predstave, čustva itd.) lahko procesiran v fizično *različnih* »hardverih« (v bioloških ali računalniških ali kakih drugih možganih). (Uršič, 2010: 349)

V nadaljevanju Uršič zapiše, da platonik, »kakaršen sem jaz, ki sem prepričan – saj to *vem* iz 'osebne izkušnje' (gotovo tudi ti to veš, tudi če tega ne priznaš) – [sprejemam] da je *dub realen* v polnem, neposrednem, nereduciranem pomenu« (*Ibid.*: 350).

Hkrati pa je Uršič mnenja, da je treba svarilo o možnih nevarnostih prihodnje super-inteligence, kot ga je v knjigi *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* predstavil filozof Nick Bostrom (2014), jemati resno. Ob tem izpostavi potrebo po večjem povezovanju informacijske in druge tehnološke znanosti z družboslovjem in filozofijo (Uršič, 2015: 481).

Razvoj pametnih orodij drugega vala vsekakor odpira mnoga spoznavna, družbena in etična vprašanja. Delovanje nevronske mreže ne temelji na logičnem sklepanju, zato je način, kako pridejo do rezultata, za človeka netransparenten in težko razumljiv. Podatki – učni primeri, na katerih se mreža uči, kot tudi cilji, ki naj bi jih dosegla, odražajo stališča in prepričanja razvijalcev in naročnikov ter so vpeta v družbeni kontekst. Odmevno kritiko premalo reflektiranih predpostavk modeliranja, ki temeljijo na pristranostih in vodijo v etično sporne odločitve, je na podlagi analize orodij, ki jih uporabljajo v ZDA, prepričljivo podala Cathy O'Neil (2016). Kot družba danes stojimo pred izzivi, kako uporabljati pametna orodja, da ne bomo ogrozili temeljnih vrednot, kot so pravičnost, spoštovanje zasebnost, transparentnost odločanja, če naštejemo le nekatere najbolj izpostavljene.

Prispevek zaključujem z Uršičevo mislijo iz zadnjega dela eseja »Virtualni svetovi v realnem času« (2015), ko piše o Penrosovi (1995) parafrazi Platonove prisposobe o votlini: »Moderna znanost je dosegla izjemne uspehe pri oblikovanju in preverjanju teorij o gibanju in spreminjanju 'senc', tj. o strukturi in dinamiki fenomenov, algoritmov, sistemov itd., pri tem pa pozablja na njihovo 'globino', na duha« (2015: 482). Podobno bi lahko razumeli tudi Uršičevo stališče. Pristopi umetne inteligence so le modeli na ravni senc in ne morejo podajati prave »teorija duha«, ki sodi v svet zunaj votline.

Literatura

- Aaronson, S. (2013). »Why Philosophers Should Care about Computational Complexity«. V Copeland, J., Posy, C. in Shagrir, O. (ur.), *Computability: Turing, Gödel, Church, and Beyond*. Cambridge, MA, London: MIT Press, str. 261–327.
- Block, N. (1995). »On A Confusion About a Function of Consciousness«. *Behavioral and Brain Sciences*, 18 (2), str. 227–247.
- Boden, M. (2016). *AI: It's Nature and Future*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Cantwell Smith, B. (2019). *The Promise of Artificial Intelligence: Reckoning and Judgment*. Cambridge, MA, London: MIT Press.
- Clark, A. (1997). *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA, London: MIT Press.
- Clark, A. (2001). *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. Oxford, New York: Oxford University Press.

- Copeland, J. (1993). *Artificial Intelligence: A Philosophical Introduction*. Blackwell.
- Dreyfus, H. L. (1972). *What Computers Can't Do*. New York: MIT Press.
- Dreyfus, H. L. in Dreyfus, S. E. (1991). »Making a Mind Versus Modelling the Brain: Artificial Intelligence Back at the Branchpoint«. Ponatisnjeno v Boden, M. (ur.), *Philosophy of AI*. Oxford: Oxford University Press.
- Fodor, J. A. (1987). *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Haugeland, J. (1985). *Artificial Intelligence: The Very Idea*. New York: MIT Press.
- Hofstadter, D. (1979). *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*. New York: Basic Books.
- Hofstadter, D. R. in Dennett, D. C. (1990). *Oko duha: fantazije in refleksije o jazu in duši*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking, Penguin group.
- Lucas, J. R. (1961). »Minds, Machines and Gödel«. *Philosophy*, 36, str. 112–127.
- McCulloch, W. S. and Pitts, W. H. (1943/1990). »A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity«. Ponatisnjeno v Boden, M. (ur.) (1990), *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford: Oxford University Press, str. 22–39.
- Mindt, G., Montemayor, C. (2020). »A Roadmap for Artificial General Intelligence: Intelligence, Knowledge, and Consciousness«. *Mind and Matter*, 18 (1), str. 9–37.
- Markič, O. (2011). *Kognitivna znanost: filozofska vprašanja*. Maribor: Aristej.
- Miščević, N., Markič, O. (1998). *Fizično in psihično: uvod v filozofijo psihologije*. Šentilj: Aristej.
- O'Neil, C. (2016). *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York: Crown.
- Penrose, R. (1995). *Shadows of the Mind*. London: Vintage.
- Russell, S. in Norvig, P. (2010). *Artificial Intelligence A Modern Approach*. (3rd. ed.). Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Searle, J. (1990). »Duhovi, možgani in programi«. Prevedeno v Hofstadter, D. R. in Dennett, D. (ur.), *Oko duha: fantazije in refleksije o jazu in duši*, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 361–379.
- Turing, A. (1990). »Stroji, ki računajo, in inteligenca«. V Hofstadter, D. R. in Dennett, D. (ur.), *Oko duha: fantazije in refleksije o jazu in duši*, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 61–74.
- Uršič, M. (1987). *Matrice logosa: filozofsko-logični eseji in študije*. Ljubljana: DZS.
- Uršič, M. (2010). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2015). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Zima: četrti čas. Preludij: O sencab*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2018). *Shadows of Being: Four Philosophical Essays*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind*. Cambridge, MA, London: MIT Press.
- Vinge, V. (2003). »Technological Singularity«. http://cmm.cenart.gob.mx/delanda/textos/tech_sing.pdf

V

Štirje časi

»Štirje časi so dani človeku ...«

Razmišljanje o ciklu *Štirje časi* Marka Uršiča¹

Lucija Stepančič

Sodobnost

Povzetek

Članek literarno-kritično predstavi in analizira tri knjige (*Pomlad*, *Poletje I* in *Zima*) iz Uršičevega obsežnega knjižnega cikla *Štirje časi* (2002–2015). Avtorica ugotavlja, da Uršič v svoji veliki tetralogiji s podnaslovom »Filozofski pogovori in samogovori« poudarja vprašanja o povezavi med filozofijo in življenjem, vzpostavlja živ dialog sedanosti s preteklostjo in premišljuje o možnosti »transcendence v imanenci«.

Ključne besede: platonizem, transcendenca, renesansa, kozmologija, znanost

»Four seasons are given to man ...«: A reflection on the cycle *Four Seasons* of Marko Uršič – Abstract

In this article, three books (*Spring*, *Summer: 1st part*, and *Winter*) of Uršič's largest work, the cycle *Four Seasons* (2002–2015), are presented and critically analysed. The author states that Uršič in his great tetralogy, subtitled »Philosophical Dialogues and Monologues«, focuses on the questions concerning the connection between life and philosophy, he establishes a live dialogue between present and past times, and meditates upon the possibility of »transcendence in immanence«.

Keywords: Platonism, transcendence, the Renaissance, cosmology, science

Pomlad: prvi čas (2002)

De te fabula narratur, opozarja mojster Bruno v Uršičevi knjigi *Pomlad*: »O tebi govori zgodba. Novoveški filozof začenja meditirati tako, da premišljuje o sebi« (Uršič, 2002: 82). Rdeča nit *Štirih časov* ostaja filozofska, kar pa ne pomeni, da iz svojega ozvezdja izključuje konkretnega človeka z vsakdanjimi, vendar še kako bolečimi problemi. Zgodba *prvega časa*, *Pomladi*, se pričinja z nesrečno zaljubljenostjo filozofskega »vajenca«, študenta Janeza, in se izoblikuje skozi pogovore s filozofskim mojstrom Brunom, *sopotnikom v času in prostoru*. Marija, mojstrova prijateljica, ter Anželo, vaški posebnež, pa razpravo občasno obogatita z zasuki v nepredvidene smeri.

1 Članek je prirejen iz treh kritik, ki jih je avtorica objavila v reviji *Sodobnost*, 2002/10, 2004/5 in 2015/9. Za dovoljenje za ponatis v tem zborniku se zahvaljujemo glavnemu uredniku *Sodobnosti* Evaldu Flisarju.

Marko Uršič, literarni stvaritelj »sopotnikov«, že zaradi profesure na filozofski fakulteti po vsej verjetnosti dobro pozna dolžino sence, ki jo filozofska tradicija meče na ranljivo zavest, razkol med plemenito problematiko modroslovja in krvavo zaresnimi dvomi mladosti. Pomisleki sicer ohranjajo svojo veljavo, vendar jim ponuja pomenljivo alternativo: »Eksistencialni obup morda res privede človeka na pot filozofije, kot je menil Kierkegaard, toda najprej po tej poti vodi misleca čudenje in iz njega izvirajoča radovednost, želja po spoznanju in zrela ljubezen do modrosti« (*Ibid.*: 79).

»Razum je ljubeč, razum je subjekt,« je svoje čase pisal Giordano Bruno (v Uršič, 2002: 426). Je »osebna, doživeta, zavezujoča, duhovna« filozofija le tista, ki je taka že na prvi pogled? V nadaljevanju se namreč lahko na spodbuden način prepričamo, da tudi najbolj abstraktni filozofski sistemi obdržijo grafološke značilnosti svojih avtorjev, da ostajajo seizmografi njihovih duševnosti. Debata, ki je sprva obetala postati filozofska (če ne že kar psihološka) posvetovalnica, se v drugem delu spontano prevesi v razpravo o času in prostoru. Kot napoved preobrata že ob koncu prvega dela, *O sebi*, služi Hardingova vizija »brez jaza, ki naj bi tičal v glavi – je pa zato ves svet tam, kjer je bil prej jaz« (v Uršič, 2002: 95). Čudenje kot alternativa trpljenju? Je trpeči jaz lahko še isti, ko ostrmi nad dejstvom, da čas in prostor sploh sta, in se morda dokoplje celo do nič, ki »poraja svet, da bi se v njem prepoznal« (*Ibid.*: 93)? Problematika v drugem delu, *O času in prostoru*, ustreza tako kierkegaardovsko razpoloženemu »vajencu«, ki ga zaznamuje neskončno hrepenenje po nedosegljivem, nadsistemskem onstranstvu, kot tudi znanstvenemu temperamentu mojstra. Tematika vedno znova preseneča s svojo mnogoplastnostjo, saj na mojstrovo največje veselje predstavlja izziv najrazličnejšim disciplinam: od mehanike, fizike in teologije do geometrije, kozmologije, slikarske perspektive in psihologije. V preteklosti je prispevala nekaj najlepših vizij: od Platonove gibajoče se podobe večnosti, Avguštinovih dvoran spomina in spusta duše v časenje sveta, kot ga je videl Plotin, do razmislekov, ki jih navdihuje beneška umetnost, Swedenborgovih angelov in Proustovega *Iskanja izgubljenega časa*. Celovita predstavitev pa zajema tudi Aristotela, Kanta, Bergsona, Husserla, ne nazadnje tudi Einsteina in Gödla. Avtor dobro ve, kako vznemirljiva je lahko polemika na to temo (na tem mestu je predstavljena skozi dopisovanje med Leibnizem in Newtonovim somišljenikom Clarkom). Obenem poudarja, da je poznavanje časa in prostora (osebno vztraja pri tem vrstnem redu) izhodišče za premislek o naravi.

V tretjem delu knjige, *O naravi*, takrat »ko sulica prebode nebesni obok« (*Ibid.*: 361), se mišljenje neskončnosti ponovno obrne. In ne le po zaslugi terana, v katerem »ni eteričnih višav, v njem so temne zemeljske globine« (*Ibid.*: 369). Podobno pot nakazujejo tudi sledovi Giordana Bruna, ki je z razsrediščenjem vesolja odprl nove možnosti panteizmu: neskončnemu stvarstvu je imanenten neskončni Bog. Distinkcija med kvantitativno neskončnostjo stvarstva in kvalitativno neskončnostjo Boga se izteka v procesno teologijo, ki je svoj čas navdihnila Schellinga, Whiteheada in Junga, a tudi danes, kot se zdi, odpira nove možnosti.

Uršič, ki ne skriva naklonjenosti do panteizma, postane izrazito osebni, ko pripoveduje o »presežnosti, ki razodeva Boga v tem svetu, edinem svetu, ki ga poznamo in v njem živimo. Kajti življenje je v svojih najglobljih izviri odvisno od presežnosti« (*Ibid.*: 419). Blizu pa mu je tudi Spinozova umska ljubezen do Boga, »njen mir in zbranstvo, predvsem pa strpnost do tistih, ki verujejo drugače« (*Ibid.*: 79). Pod vplivom Brunove prijateljice Marije, »praktične panteistke«, se izrazito moška debata približa poetičnim razsežnostim tovrstnega pogleda na svet. Schellingovi zastavki v *Vekovih sveta* se dopolnjujejo s poetično prozo njegovega prijatelja Hölderlina, racionalni filozofski diskurz pa se presega ob misli na »Pradejanje večnosti«.

Če je po Schellingu življenje nastalo iz hrepenenja večnosti po sami sebi – iz česa pa je nastalo po (sodobnih) kozmoloških teorijah? Seveda ne gre le za preprosto preimenovanje, ko stvariteljsko zaslugo pripišemo kozmičnim principom, saj kozmos po vsej verjetnosti ne hrepeni sam po sebi, vsaj ne na način, ki bi ga bil zmožen zaznati romantični zanesenjak. Nadvse pomenljivo in izzivalno pa vendarle ostaja dejstvo, da kozmologija s svojimi eksaktnimi fizikalnimi metodami odgovarja na povsem metafizična (filozofska in celo teološka) vprašanja. Zadnje poglavje knjige, *O pračudežu*, predstavlja sodobni kozmološki model, našo sedanjo »celoto idealizacij v okviru neke (kozmoške) teorije« (*Ibid.*: 536), obenem pa opozarja na pojme, ki ostajajo nezadostno razjasnjeni: med prvimi sodi mednje *creatio ex nihilo*, stvarjenje iz nič, vprašanje začetka časa in cela vrsta nesporazumov, ki nastajajo »zaradi ne dovolj reflektiranega pojma neskončnosti« (*Ibid.*: 544). Kljub pomanjkljivostim – morda pa prav zaradi njih – kozmologija ne neha privlačevati. Tako kot je treba priznati, da prav izsledki eksaktnega raziskovanja omogočajo nove vpoglede, celo podobe in emocije. Naši predniki pač niso poznali tesnobe ob dejstvu, »da bi le za milijoninko drugačna začetna hitrost raztezanja vesolja preprečila nastanek galaksij, zvezd in nas samih« (*Ibid.*: 576). Brunova dilema, »ali je panteizem sploh združljiv s kozmologijo prapoka oziroma z razvojnim modelom vesolja« (*Ibid.*: 573), predstavlja, kot se zdi, tudi dilemo avtorja samega, vendar le na področju logične konsistence. Resnična zavezanost obeh pa velja čutu za presežno, ki se nepredvidljivo izgublja in spet pojavlja sredi meteža znanstvenih prijemov, v diskrepancah med nezdružljivimi teorijami.

So razhajanja med panteizmom in kozmologijo pomembnejša od ljubezenskih bridkosti? Filozofija nikoli ni zagotavljala imunosti na človeške probleme in pravilo, da se živemu človeku vse zgodi, ostaja v veljavi. Pa je vendar dobro še enkrat prisluhniti filozofom, ki razpravljajo o vsem, kar je treba na svoji koži izkusiti do konca, saj, kot pravi Descartes, »največje duše, o katerih govorim, najdejo v sebi zadovoljstvo ob vseh stvareh, ki se jim pripetijo, celo ob najbolj neprijetnih & mučnih« (v Uršič, 2002: 45). Mi pa še vedno nimamo dovolj dobrega razloga, da se ne bi strinjali z njim.

Uršičevi »filozofski pogovori in samogovori« pa se nikakor ne izčrpavajo v poantiranju, prav nasprotno, zastavki se raje širijo, kot pa ožijo, in namesto dokončnih odgovorov

na mnogih mestih dobi besedo umetnost, ki gre avtorju prav očitno pod kožo. Podoben ideal je imel v mislih tudi Schelling, ko je pristnim filozofskim impulzom prav goreče pripisoval tudi estetsko komponento. Tako je seveda tudi mojster *Štirih časov* fasciniran nad lepoto ikoničnih reprezentacij, ki – za razliko od danes prevladujočih simbolnih – svojo osuplost nad svetom izražajo v pitoreskni obliki. *Štirje časi* učinkujejo kot prava galerija filozofskih (pris)podob: najprej je tu seveda Platonovo veselje kot »gibajoča se podoba večnosti«, z veličastnim spektaklom nebesnih teles, sledi obešenjaška srednjeveška upodobitev nebesnih sfer, z roko, ki prebada poslednji obok, pa renesančne upodobitve idealnega mesta, ki imajo s filozofsko fokusacijo presenetljivo dosti opraviti, in kristalno čisti Spinozov *Naturadeus*, popoln diamant, če omenim vsaj najbolj izrazite. Vseskozi pa gre za podobe, ki jim je lepoto izoblikovala globoka težnja po presežnem; ki iščejo več, kot razlagajo. »Brunovi svetovi so se porajali predvsem iz čudenja nad neizmernostjo, mistično neskončnostjo kozmosa, božanskega Univerzuma, medtem ko se svetovi v sodobnih teorijah množijo zaradi iskanja primerne *razlage* našega dobro ubranega sveta [...] Toda veselje kljub temu ostaja *pračudež*« (*Ibid.*: 577–578).

Posebna senzibilnost bo znala ceniti pasuse v kurzivi: oknice, ki ropotajo v vetru, drevesa v večernem mraku, senco, ki šine čez pokrajino ob mimohodu oblaka, orehovo vejevje, ki šumi v dežju, hladno globino tolmana, zrak, ki prinaša glasove in vonjave z vrta. Kot da je omenjena *fabula* v enaki meri delo nebesnih teles, njihovih obratov in zastrašujoče lepote, letnih časov in sprememb v svetlobi. Tudi lunine mene kot da niso slučaj: učinkujejo nekoliko zagonetno, vsekakor pa priklicujejo Minervino sovo. Tako ostaja dovolj prostora za polnočne pomisleke, ki se sicer izogibajo filozofskih sistemov, se jim pa ne more izogniti resnični filozof. »Nikjer nobenih angelov! ... Zmeraj samo čas, ki podnevi beži in se ponoči ustavlja! ... In kdaj pride čas spoznanja? ... Je tu že ves čas? ... Pride v smrti? ... Ali nikoli?« (*Ibid.*: 259) Saj mislec ne nagovarja le z idejnim arzenalom, pač pa tudi na neverbalnem nivoju, prek svoje osebnosti, smisla za paradokse in humor ter prek čuta za estetiko in razkošje. »Lepo je tu in srečni smo, zdaj, prav zdaj ... kajti smrt je velika in življenje majhno – in vendar smo zdaj tu ...« (*Ibid.*: 103)

Poletje: drugi čas (1. del): O renesančni lepoti (2004)

»Kar je oko tvojemu telesu, to je um tvoji duši. Um je namreč oko tvoje duše« (Marsilio Ficino, v Uršič, 2004: 60). Mojster Bruno, filozof, znan že iz *prvega* časa, *Pomladi*, je tokrat na svojem italijanskem potovanju. Skrivnostne besede renesančnega filozofa Ficina pa ga s svojim poetičnim nabojem spremljajo skozi neizčrpne zaloge lepote, nagrmdene v Firencah. Kot je bilo mogoče posumiti že v prvem delu *Štirih časov*, filozofije ne ustvarjajo le zavestni naporu uma, pač pa tudi podnebje, vreme, letni časi in celo razgled s terase, tako da je s pogledom na toskanske cipse seveda nemogoče razpravljati o pozitivizmu in pragmatizmu, toliko bolj pa seveda o večnosti, lepoti, nesmrtnosti in

angelih. Renesančni novoplatonizem tako ni prikazan le razvojno, pač pa je postavljen v okoliščine svojega nastanka, te pa so, kot se za renesanso že spodobi, predstavljene v vsej čutni nazornosti.

Je lepote res »preveč, da bi jo ujel v drseči čas« (Uršič, 2004: 70)? Filozof jo odkriva tako v umetniških delih kot v sočasni filozofiji, pri njenih avtorjih in vzornikih, v vprašanjih, ki jih je odpirala, in virih, ki so jo navdihovali. Veličina obdobja, ki je človeka povzdignilo iz pomilovanja vrednega mesta v teocentričnem kozmosu in ga razglasilo za vez med nebom in zemljo, med minljivostjo in večnostjo, tako govori sama zase. Privlačna moč tedanje duhovne svobode in globina misli, ki je odkrila »človekovo najvišje dostojanstvo« (Pico della Mirandola), pa do danes nista zbledeli. Nasprotno. Čeprav se zdi, da moramo shajati brez njiju.

Uršič, ki je že v prvem delu cikla razvil večino svojih zanimanj, se v drugem delu, v *Poletju*, navidezno omejuje na razmišljanja o renesansi (pa še to le florentinski). A le na videz, saj je pri priči jasno, da je spet zmagal čut za raznovrstnost. Renesančna vrtoglavo (avtor namreč ceni prav to njeno lastnost) se odraža v sunkovitih menjavah večdelne zgradbe. Popotnim vtisom, ki si jih delita s prijateljico Marijo, sledijo njuna ločena razmišljanja, meditacije, eseje in citate pa prekinja roman o Botticelliju, zgodba v zgodbi, kjer je navdihujočim renesančnim »pogovorom in samogovorom« mogoče prisluhniti v živo. Prostora pa je seveda dovolj tako za najbolj vzvišeno teorijo kot tudi za najbolj sočne trače (pri slednjih prednjači Lucrezia Buti, ki je po pobegu iz samostana postala prva znana renesančna muza).

Vsako poletje se začne s pomladjo, in tudi *Poletje iz Štirih časov* ni izjema. Botticellijeva *Primavera* odpira razpravo o likovni umetnosti, ki pa ne učinkuje le kot umetnostozgodovinski dodatek ali dopolnilo, pač pa bistveno usmerja emocionalno dinamiko razpravljanja. Pa naj gre za renesančno fascinacijo nad lepoto, ki je obenem hermetično aristokratska kot pri Botticelliju, ali pa za eterično duhovnost, ki je v svoji čustveni ranljivosti pretresljivo človeška kot pri Fra Angelicu. Na koliko načinov smo lahko ljudje? Nas bo nagovoril zmagoviti David v svoji popolnosti ali pa Trpeči človek v svoji pretresljivi resničnosti?

Kako sprejeti ponujene zaklade? Z navdušenjem nad posameznostmi in raznovrstnostjo, nad čutnim in minljivim (kar zaznamuje umetniški interes), ali pa z abstrahiranjem, iskanjem bistva, premagovanjem naključnega in minljivega, se pravi filozofsko? Umetnine so v tej nenavadni in spodbudni knjigi prikazane skozi oči filozofa (Bruna), njegove interpretacije pa so prevrednotene skozi zamisli slikarke (Marije). Zapleteno sovpadanje vidnega in umskega se skozi knjigo na mah prelevi v izjemno zapleten (in vedno navdihujoč) odnos med minljivim in večnim, človeškim in božanskim, organskim in geometrijskim, racionalnim in erotičnim, predvsem pa seveda med vidnim in nevidnim.

Vidno in nevidno. Kot je znano, je bila v klasičnem platonizmu čutu vida priznana sposobnost duhovnega spoznanja. Novoplatonik Porfirij je šel v svojih estetskih

meditacijah še dlje, saj naj bi lepota (kot presežek) minljivega človeka preobrazila v nesmrtno božansko bitje. Težnja po božanski intenzivnosti, ekstatičnosti, se je stopnjevala v hermetični tradiciji prvih stoletij našega štetja, obenem pa se je izoblikovala zavest o medsebojni povezavi vidnega in nevidnega, zamaknjena očaranost nad njuno nedoumljivo prepletenostjo. Renesansa, ki je Firencam v drugi polovici *quattrocenta* za nekaj desetletij prinesla razcvet, je stare modrosti z veseljem povzela ter jih še obogatila. V njenih najboljših letih so umetniki v svojih delih iskali nadčutno lepoto, ki veje skozi minljivo zemeljsko čutnost. Venera je tako iz dveh, zemeljske in nebeške, postala »ena sama, božanska v svoji človeškosti, duhovna v svoji čutnosti, angelska v svoji ženskosti« (*Ibid.*: 30). Vidno in nevidno sta se znašla torej v plodnem, harmoničnem odnosu, kjer sta drug drugega pogojevala in bogatila. Začetek upada pa se (vsaj v Firencah, sedežu nove platonske Akademije) zgodovinsko ujema z vzponom in propadom Savonarole, fanatičnega verskega reformatorja, ki so ga politične spletke spravile na grmado. Mračnih časov (in koraka nazaj) pa ni napovedal le dim, ki se je 23. maja 1498 vil nad Piazza della Signoria. Še toliko bolj zgovorno se kaže v nehoteni pripombi na smrt obsojenega. »Obrnil se bom k nevidnim stvarim, da bi se z njimi ubranil pred vidnimi,« je Savonarola zapisal nekaj dni pred smrtjo (gl. v Uršič 2004: 290). Vidno in nevidno sta se torej spet znašla v opoziciji, v istih vlogah kot v srednjem veku. Tako se je torej končal navdih obdobja, ki se je začelo z Nikolajem Kuzanskim in njegovo vizijo sovpadanja nasprotij v neskončnosti.

In kakšen je današnji odnos do (ne)vidnega (s tem pa tudi do lepote in presežnega)? Ne samo da smo do lepoto bolj na kratko (ponjo se je treba potruditi prav do Firenc), odnos do vidnega prepričljivo povzema sodobna kozmologija, saj je mogoče opaziti, »da so se klasični atributi lepote (skladnost, simetrija, preprostost ipd.) že skoraj povsem preselili iz vidnega v nevidno, se skrili v zapletene fizikalne oziroma matematične enačbe, ki jih razumejo le redki« (*Ibid.*: 197).

Kako nas torej lahko nagovori čas, ko se umetnost še ni sramovala lepote, filozofija pa ne zanesenjaštva? Avtor ne zanika dvomov, ki obidejo moderne, skeptične duhove. Nasprotno, tudi sam se mora vprašati, »če je kje še kdo, ki prisega na Platona« (*Ibid.*: 108); platonizem, ki je z Lukrecijevim epikurejskim materializmom že v antiki doživel radikalno kritiko, je tudi v novem veku pogosto napadan, še posebej v imenu razkrinkavanja »misticizacij«. Napol pozabljeni ali prav slabo razumljeni pa so danes pravzaprav vsi renesančni misleci (razen Machiavellija!). Kako torej obuditi nesmrtno? (Novo)platonizem, prikazan skozi ključne odlomke Porfirija, Hermesa Trismegista, Marsilia Ficina ter Pica della Mirandole počasi razkriva vse svoje adute, dokler ne zaživi kot večno mlada, v številnih pogledih do danes nepresežena, in za čuda še kako aktualna filozofija. V njen prid govori predvsem »živa presežnost duha, ki se je v trezni aristotelski metafiziki izgubila v pojmovnih abstrakcijah. Bogastvo in globina platonskega načina umovanja sta namreč tudi in morda celo predvsem v tem, da pojem na svoji poti vzpona nikoli ni povsem oskubljen čutnosti, kar je razvidno tudi v platonskih filozofskih prispodobah« (*Ibid.*: 141–142). Še

bolj pomenljivo pa je dejstvo, da se ukvarja z vprašanji, ki do danes niso bila razrešena, pač pa prej pozabljena, odrinjena na rob. Prav tu se namreč razpravlja o minevanju, se goji predstave o presežnem, in tako usposablja za neskončnost, za vse, kar je večje od življenja samega. Naš čas se sicer lahko pohvali, da je učinkovito opravil z »mistifikacijami«, osebnosti, kot sta Michelangelo ali Lorenzo Medičejski, pa le ne premore.

Renesansa, na pogled tako odločna in neponovljivo herojska, se v svoji veličini vendarle ne more zadovoljiti zgolj z nekakšnim visokim podstavkom. Pač pa še danes vabi k prepovedi, ki se začneja »z zbranim in ljubečim zrenjem v 'globino' sveta, narave, zgodovine in samega sebe, s spremembo *zavesti*« (*Ibid.*: 315). *Štirim časom*, ki že od vsega začetka stavijo na preseganje razcepa med objektivno in subjektivno kulturo, je zamisel kar na kožo pisana. Pa tudi avtor bo pravi: Uršičeve interpretacije so polne nalezljivega navdušenja, možnost vživljanja in podoživljanja pa preseneča vedno znova. Tako je omembe vredna tudi že omenjena Botticellijeva biografija, ki se prepleta s siceršnjimi esejističnimi zastavki. Poudarjena refleksivnost sodobnikov Bruna in Marije se še enkrat odzrcali v zgodbi davno umrlega slikarja, saj vsako poglavje v njej učinkuje kot epilog (z večletno distanco) dogajanja, ki se je v prejšnjem komajda narahlo nakazalo. Tempo, ki v sedmih skokih premerja globino umetnikovega skrivnostnega življenja, tako še poudarja tragičnost obdobja, ki je na vrhuncu svojih sil drvelo v propad.

»Grobница pozabe« se tako spreminja v »svetišče spomina«, srečni in nesrečni dnevi renesanse pa vklesani, naslikani in zapisani kljubujejo minevanju, in tudi s tem povzemajo ključno misel platonizma. Kot taki pa ostajajo čudno privlačni še v »neznosno lahkem« času, ko je celo Masacciiov »izgon iz raja postal neke vrste slikanica za trume turistov, ravnodušnih opazovalcev, nevernikov« (*Ibid.*: 312). Čaščenje, ki so ga deležne renesančne umetnine, pa tako (nevede?) predstavlja svojevrsten poklon platonizmu in postavlja vprašanje, ali zmaga nad njim ni bila prelahka, preveč enoumna. Večino racionalnih sodobnikov namreč že kar nekam predolgo muči »nepotešljiva izguba popolnosti« (*Ibid.*) in Firenze so pač eden redkih krajev, kjer je s tem morečim občutkom možen konstruktiven dialog. S Stendhalovim sindromom (od preobilice lepote) ali brez.

Zima: četrti čas, preludij – O sencah (2015)

Poetična, metafizično navdihnjena razprava o sencah, v platonskem duhu obrnjena k najskrivnostnejšim platem znanosti, religije, umetnosti in filozofije, se zdi pravšnja izbira za zaključek filozofskih »pogovorov in samogovorov«, ki se odvijajo tako v okviru letnih časov v naravi (pomlad, poletje, jesen in zima) kot njihovih duhovnih ekvivalentov (preteklost, sedanost, prihodnost, večnost). Še posebej, če sovpadajo ravno z zimo. Avtor pa je pri tem poskrbel za precejšnje presenečenje: namesto da bi razpravo postavil na decembrski Kras, ki je z ogolelo divjino in burjo kot nalašč za spokojna modrovanja na meji eshatologije, je svoj literarni alter ego, mojstra Bruna, poslal v New York, urbano

metropolo, ki se zdi od tako imenovanih večnih vprašanj kar najbolj oddaljena. Da bo udar njene svetovljanske posvetnosti, podkrepljene s potrošništvom in tehnologijo, še bolj neubranljiv, so tu še božični prazniki s svojo prav nič posvečeno evforijo. Enako neustavljivo je naraslo število sogovornikov, saj jih je zdaj, poleg prejšnjih štirih, ki so vztrajali skozi vse knjige, naenkrat malo morje, s svojimi najrazličnejšimi podvojitvami pa predstavljajo tudi zelo raznoliko družčino. Študentski parček in Egipčani iz davnine. Računalniški pametnjakoviči in 107-letna znanstvenica. Dvojniki in avatarji. In seveda sence – poleg privajenih temnih še svetle in pisane, nebeške in peklenske, metafizične in virtualne –, ki se jih avtor, potem ko je zbral primerjalno gradivo iz vseh obdobij, nauči razpoznavati na vsakem koraku. Igra senc se nadaljuje tudi tik pred napovedanim majevskim koncem sveta – čeprav brez platonskega zanosa, zato pa »v spletu vseh teh površinskih, lažno presvetljenih senc« (Uršič, 2015: 363).

Tudi Bruno sam je komajda še podoben profesorju, ki v Firencah na poti od spomenika do spomenika umirjeno predava. V New Yorku se zdi malone zadovoljen, da ne dohaja situacije in da se s svojim dobrim starim humanističnim slogom zdi rahlo anahronističen, morda celo nostalgičen – poleg tega, da mu nikjer ne dovolijo niti prižgati pipe. Navsezadnje pa iz bombastične scenografije narcističnega velemesta, ki (vsaj na videz?) nasprotuje vsemu, kar je magično in mistično, izvabi celo skrivnostno globino. Brez bistvenih posegov v ustaljeno podobo New Yorka doseže, da razvpiti sodobni Babilon zagledamo na povsem drugačen način. V precejšnji meri se mu to posreči že s tem, da ključna in najbolj prepoznavna imena prevede v slovenščino. Očitno ni treba nič drugega, kot da razvpiti *Apple* prevedemo v JABOLKO, *Facebook* v KNJIGO OBRAZOV, Times Square v TRG ČASA, Empire State Building v EMPIREJSKI STOLP, in že »sence« mimoidočih postanejo prijetno dvoumne: tako zelo, da se ni mogoče pogovarjati le o duši, ampak celo o »reševanju sveta«.

Zima morda bolj kot na svoje predhodnice spominja na zbornik, morda prav na *Oko duha*, saj je divji panoptikum velemesta podan z najrazličnejšimi pristopi in slogovnimi prijemi. Poleg treh predavanj o sencah (*O sencah idej*, *O sencah teles* in *O sencah svetov* – ki smo jih lani lahko poslušali in gledali v ljubljanskem Cankarjevem domu), se v knjigi najde še pisana zbirka esejev, bolj ali manj filozofskih dialogov, refleksij, do besede pridejo tudi najbolj znani sodobni teoretiki, tako Richard Dawkins z memi kot kulturnimi podvojevalniki, ki replicirajo informacije na »novi, razvojno višji stopnji evolucije«, kakor tudi najbolj znani in razvpiti »nihilist in terorist teorije« (in verjetno tudi njen »Sizif«) Jean Baudrillard s svojo teorijo o prevladi simulakrov, ter še vrsta analitičnih filozofov, psihologov, kozmologov in astrofizikov, umetnostnih zgodovinarjev in ne nazadnje futurologov. Nekaj prav vabljivega (na Almo Karlin spominjajočega) so tudi zgodbe oziroma prizori, ki so jih navdihnili egipčanski eksponati iz Metropolitanskega muzeja (Met) in ki so podaljšek prepričanja, da vsaka umetnina, tako kot filozofija, ne govori le o sami sebi, ampak nam z enako močjo lahko pričara tudi svoj kontekst.

Ob vsej raznolikosti si avtor ne prizadeva, da bi nas presenetil s kakšno elegantno, presenetljivo filozofsko formulo, kakršna je na primer Baudrillardova o »umoru realnosti«. Prav nasprotno. Ko se ves vrže v novosti, v najbolj nore in odštekane fantazije, tedaj postavi teoretika, ki bi hotel biti kos neverjetnemu preobilju vtisov, vsaj začasno v oklepaj. Uršič še zdaleč nima namena povedati zadnje besede na temo kibernetске virtualizacije realnosti, raje nas pripravi na to, da zadnje besede še lep čas ne bo. Ne more pa se popolnoma izogniti kakršnemu koli vrednotenju: ne vidi se sicer med radikalnimi pesimisti, kakršen je bil Baudrillard, še bolj pa se mu upira nekritična digitalna evforija Raya Kurzweila, ki se malone otročje (morda prav zato, ker je bil sam čudežni otrok), predvsem pa brez vsakršne etične zavezanosti spušča v špekulacije o tehnološki singularnosti in »transhumanizmu« z zabrisano mejo med ljudmi in kiborgi ter celo z nesmrtnostjo in preobrazbo vesolja v »gigantski superkompjuter«.

Že zdaj je »zaskrbljujoče in obenem paradokсно, da se resnična duševna empatija zmanjšuje z razvojem elektronskih 'vmesnikov', z razraščanjem družabnih omrežij, množenjem mailov, razkazovanjem 'selfijev' ipd.« (Uršič, 2015: 175). Kljub neizmerni odprtosti do novosti in dojemljivosti avtor ostaja skeptičen in zadržan, čeprav je v osnovi hedonistične sorte in se rade volje prepušča vrtoglavi občutki. Navsezadnje se lahko strinjamo, da »korak od sence do duše postaja vse težji, vse manj samoumeven« (*Ibid.*), erudit njegovega kova pa to razdaljo vendarle lahko napolni z neverjetno količino nad vse privlačnih idej: od egipčanskih do visokotehnoloških.

Po drugi strani pa ga sodobna in naj sodobnejša filozofija, tista, ki jo na najbolj slovečih univerzah predavajo njegovi prijatelji ali vsaj kolegi, ne prepriča povsem, saj pogosto izgublja stik z okolico, z resničnostjo, s samim sabo in ne nazadnje tudi z lastno dušo, če tvegamo ta izraz. Mojster Bruno za to, da bi se otresel neprijetne analogije med človeško zavestjo in strojem, tvega še kaj več, čeprav mu je jasno, da je »dandanes platonizem za večino profesionalnih filozofov nekaj obupno staromodnega, med znanstveniki pa sploh, saj se le še med matematiki najdejo nekateri, ki resno jemljejo svet idej. Kajti če pustimo ob strani teologe, sekularna postmoderna filozofija zavrača vsako metafiziko, vsako presežnost, nujnost in smisel – transcendenca je *out of time*« (*Ibid.*: 312). Pa lahko živimo brez presežnosti, nujnosti in smisla? Bruno tega ne bi želel, tudi če bi bilo mogoče. In ni edini. Realnost pa je na srečo, kot pravi fizik David Deutsch, »veliko večja stvar, kot se zdi, in je večinoma nevidna« (v Uršič, 2015: 341).

V zakulisju kaotične površine, ki kar najbolj razigrano odraža potencirani ritem velemesta, se izkristalizira in potem dozoreva vrsta prepoznavnih potez Uršičevega filozofskega sveta. Vizualizacija abstraktnih vsebin še naprej ostaja njegova močna stran (čeprav so slikovni primeri s predavanj *O sencab* izpadli iz knjige, jih lahko brez težav poiščemo na avtorjevi spletni strani). Navezave na umetnost so privlačne; kot prefinjeni estet avtor iz njih izvabi tako povezavo s čutnim svetom kot z (lastno) dušo – tu si ne nasprotujeta, temveč se dopolnjujeta. Enciklopedično znanje s kar najrazličnejših

področij je pri njem že kar samoumevno, kot prvi nam je predstavil že vrsto novosti in avtorjev iz belega sveta. Njegova neutrudnost, živo zanimanje in navdušenje so še kako nalezljivi, končni učinek pa poživljajoč, še posebej v današnjem času naporne in zagrenjene brezizhodnosti.

Navsezadnje pa si ne morem kaj (strogo neobvezno sicer), da se ne bi vprašala, kaj vse bi se v alternativnem New Yorku še našlo, če bi se avtor omejil na fikcijo in literarno upodabljanje brez preskokov v filozofske in teoretične razprave. Če bi si tako kot Franz Kafka zamislil svojo, povsem svojo Ameriko. Novi svet, ki spominja na skok v neznano.

Bibliografija

- Uršič, M. (2002). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori, Pomlad: prvi čas*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2004). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori, Poletje: drugi čas. Del 1, O renesančni lepoti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2015). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori, Zima: četrti čas, preludij: O sencah*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Poletje duše filozofa Marka Uršiča

Marsilio Ficino in florentinski novoplatonizem

Igor Škamperle

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Članek poda kratek tematski pogled na strokovno delo Marka Uršiča s poudarkom na novoplatonizmu v spisih Marsilia Ficina. Osredotoča se na dve poglavji v Uršičevi knjigi *Poletje, Del 1, O renesančni lepoti*, iz cikla *Štirje časi*. Pri tem poudari pojmovanje duše kot osrednje ontološke stopnje in posredniško vlogo erosa, ki nastopa kot mediator pri človekovem duhovnem dvigu, katerega končni cilj je poboženje ali deifikacija.

Ključne besede: duša, Ficino, ljubezen, novoplatonizem, telos

The Summer of Soul of a Philosopher Marko Uršič – Marsilio Ficino and Florentine Neoplatonism – Abstract

The article is a thematic overview of the professional work of Marko Uršič with emphasis on Neoplatonism in the writings of Marsilio Ficino. It focuses on two chapters of his book *Summer, Part 1, On the Renaissance Beauty*, from the tetralogy *The Four Seasons*. In doing so, it emphasizes the conception of the soul as a central ontological level and the intermediary role of eros, which acts as a mediator in human spiritual ascent whose final goal is divinization or deification.

Keywords: soul, Ficino, love, Neoplatonism, telos

Filozofsko delo Marka Uršiča, kolega in prijatelja, je idejno zelo bogato, vsebinsko heterogeno, tudi kompleksno, tako na žanrski in slogovni ravni kot tudi po svojem pojmovnem zastavku, saj sega od literarnih in esejističnih del do strožjih filozofskih razprav, ki ob tradicionalnih filozofskih in humanističnih temah segajo na področje filozofije narave, predvsem sodobne kozmologije in njenih naglo razvijajočih se modelov, ter področje logike in analitične filozofije. Ob tem pri njem, kot nekakšna rdeča nit, nastopa osnovno filozofsko vprašanje, kolikšen je domet človekovega spoznanja, kakšna je poslednja narava in morebitni smisel kozmosa, tako na vesoljni kakor na osebni človeški ravni. Oziroma, rečeno z znanimi pojmi filozofske tradicije, v intelektualnem pisateljskem delu Marka Uršiča se v živi, preprosto spontani, a vedno zelo stvarni in neposredni obliki postavljajo vsa tri temeljna Kantova vprašanja: kaj človek more spoznati, kako moramo ravnati in na kaj človek sme upati? Pri tem sem kot kolega in bralec Uršičevih knjig vedno imel vtis, da je pri avtorju prisoten tisti temeljni vzgib človeškega mišljenja, ki se iskreno čudi nad

svetom, se veseli izjemne lepote bivajoče narave in se hkrati strmeče čudi intelegibilnosti sveta, tj. dejstvu, da sta nam bivajoči svet in celotno veselje – vsaj do neke mere – razumljiva in ju zmoremo pravilno pojasniti. To zaupanje v vedrino razuma, zavedanje vrednosti prosojne svetlobe, ki nam jo daje umevanje, se mi zdi ena od temeljnih vrednot celotnega Uršičevega dela, tudi pri obravnavi tem, ki segajo na duhovno umetniško pa tudi religiozno metafizično področje, ki sta v mišljenju Marka Uršiča nekakšni stalnici. Marko, sodobni platonist? Do neke mere gotovo. Na sledih vseh odvodov, ki jih je človeštvu zapustilo Platonovo in novoplatonsko izročilo, od *Fajdrosa* in oblik čustvenega stremljenja, *Fajdona* in govora o nesmrtnosti duše, *Timaja* in razmisleka o strukturi in dinamiki vesolja, do *Simpozija* in prijaznega filozofiranja o erosu in ljubezni.

Pa je Uršič hkrati tudi sodobni, previdno zadržani in razumno skeptični gnostik? Tudi, nedvomno. Precej tovrstne vsebine srečujemo v njegovem delu, pri čemer je treba omeniti, da je bil med prvimi, ki so na Slovenskem pisali o gnosticizmu in apokrifnih spisih iz obdobja zgodnjega krščanstva. Primer takšnega pisanja je njegov mladostni roman *Romanje za Animo*, prežet s sentencami iz apokrifnih evangelijev ter z iskanjem resnice in ljubezni.¹ A tu so še njegovi spisi na sledi Cassirerjevih simbolnih form, dela o filozofiji narave, matrice logosa, zelo podrobne in poglobljene študije sodobnih kozmoloških modelov, razmisleki o umetnosti, posebno tiste iz obdobja renesanse, ki nastopajo kot prave filozofske alegorije človeške duše in sveta. To je tudi področje, na katerem sva se srečala kot raziskovalna kolega in prijatelja, obdobje renesanse. Na tem idejno bogatem področju sva našla veliko skupnih idej in pogledov. Uršič je bil, kot profesor za filozofijo narave, somentor pri pisanju moje doktorske disertacije o Giordanu Brunu. Skupaj sva zasnovala revijo *Poligrafi*, ki je v svoji začetni fazi skušala zajeti mnoga prej omenjena področja mišljenja, v komplementarnem soočenju filozofije, religije in mitologije v njenem občem pomenu.

V tokratnem prispevku za zbornik o Markovem filozofskem delu sem izbral poglavja iz prvega dela njegovega *Poletja*, ki ima naslov *O renesančni lepoti*. Knjiga je del obsežnega, idejno in vsebinsko izjemno bogatega, filozofskega literarnega dela *Štirje časi*. Celoten projekt *Štirih časov* je verjetno vrh Uršičevega filozofskega pisanja, ki doslej žal ni bil primerno in celostno ovrednoten. Že sam pogled na moto dela – *Štirje časi so dani človeku: preteklost, sedanjost, prihodnost in večnost* –, na simboliko, ki se odstira za izbranimi oznakami, nastopajočimi figurami, ali asociacije, ki nam jih prebudijo naslovi mnogih poglavij in podpoglavij, tako te kakor vseh drugih knjig iz tega cikla, pričajo, da imamo opraviti z zelo kompleksnim in pomensko bogatim delom, ki se sicer spušča na raven dialoške strukture, s katero, po sledih Platona, ustvarja dramo živega mišljenja, ko nam gre za skupno stvar, hkrati pa občasno razvija tudi daljše monološke, filozofske znanstvene razlage.

Tematsko področje renesanse, še posebno pa florentinski novoplatonizem, ki se je razvil pod okriljem vladarske družine Medičejcev v Firencah v drugi polovici 15. stol.,

1 Vrh tega raziskovanja v Uršičevem filozofskem opusu so njegovi *Gnostični eseji* (1994).

za njegovo uveljavitev pa je bil zaslužen predvsem Marsilio Ficino (1433–1499), ki ga Uršič v tej knjigi posebej obravnava, nama je obema zelo blizu. Razvila sva tudi dokaj soroden pristop in oblike razumevanja takratnih mislecev in umetniških del, ki so nastajala v okviru tega istega kulturnozgodovinskega duhovnega horizonta in so danes priljubljene podobe, kot rečeno, nekakšne alegorije človeške humanosti, lepote in čutno-razumske skladnosti. Glede vseh teh tem, naj gre za Botticellijevi sliki *Pomlad (Primavera)* in *Rojstvo Venere*, za Michelangela, Tiziana ali za arhitekta in humanista Albertija, pa za filozofa Ficina, mlajšega Pica della Mirandola in pesnika Poliziana, ki so s svojimi idejami in ustvarjenimi deli odlično opisani v *Poletju*, sva z Markom razvila podoben pogled. Tudi prepletanje platonskega horizonta trajnega sveta idej in njegove metafizike s humanističnim vrednotenjem človeka in krščanskimi pogledi ter motivom odrešenja, kar je neke vrste osnovna problematika, tako dejanskega mišljenja v renesansi kakor tudi v pričujoči knjigi, je obema blizu in ga ocenjujeva podobno. Razlika v najinem razumevanju platonizma in krščanstva se morda omejuje na tisti tertulijanovski *credo*, ki nima celostne racionalne pojasnitve in je tudi ne more imeti, oziroma bi takšna argumentacija tudi že izpodmaknila in relativizirala sam predmet vere, ki se ozira k presežnemu.

V dveh poglavjih knjige *O renesančni lepoti* Uršič kot prvi na Slovenskem podrobneje predstavi osebnost in delo Marsilia Ficina, prvega prevajalca Platona in mnogih del poznoantičnega novoplatonizma (Plotin, Porfirij, Jamblih, Proklos, Sinezij, Dionizij Areopagit) v latinščino. V svojem izvirnem in najboljšejnem delu, *Platonska teologija*, ki ga Uršič jemlje v pretres v poglavju »Nad gibljivo dušo je negibni angel«² (2004: 47–68), Ficino, na pragu novega veka oziroma na prehodu od pozne sholastike do velikih novoveških filozofskih sistemov, razvije svojo argumentacijo za nesmrtnost duše. Oziroma duš, kot se natančno glasi podnaslov tega Ficinovega dela (*De immortalitate animorum*). Človeški duši je Ficino pripisoval vmesni, ali natančneje rečeno, dvojni položaj: ontološki obstoj v fizičnem svetu in času, zaradi tega tudi gibljivost, in trajno obstojnost v metafizičnem bivanju, medtem ko naj bi nad dušo obstajal negibni angel. Duhovno zrenje, ki ga je zmožna izvajati duša, je tista spoznavna vez, ki »gibljivi duši«, ujeti v telesno naravo in časni svet, omogoča vzpon k negibnemu angelu.³

2 Naslov poglavja je povzet iz Ficinovega dela *Theologia platonica: »Super animam mobilem est immobilis angelus«* (2001: I, V).

3 Ficino v razgrnitvi petih hierarhičnih ontoloških stopenj Bog – angelski um – duša – lastnosti – snovnost (telo), ki so nekakšna pojmovna stalnica v krščanskem novoplatonskem izročilu, duši pripiše osrednje mesto, ki »spodnji svet« aktivno povezuje z »zgoranjim«. Prehajanje omenjenih ontoloških stopenj, ki je v nekaterih interpretacijah navdihovalo in še vedno navdihuje mistična doživetja pri prestopanjih različnih ravni zavesti, o čemer je v pozni antiki pisal denimo Makrobij v svojem obsežnem komentarju Scipionovih sanj (2003), je Ficino razumel v obeh smereh, ontološkega »spusta« in kognitivno umevajočega in duhovnega »vzpona«. V *Platonski teologiji* tako pravi: »*Descensus per quinque gradus fit, per quos est factus ascensus. Qui gradus invicem congrue comparantur*« (2001: I, III, 1), v naslednjem poglavju pa je opisana osrednja vloga duše, ki ji Ficino pripiše ne le osrednje mesto, ampak celostno aktivno vlogo, saj se dviguje k višjemu in spušča k nižjemu ter vse bivanjske ravni povezuje v sklenjeno celoto (*Ibid.*: I, III, 2).

Glavni Ficinov argument za nesmrtnost duše je njena zmožnost kontemplacije. Ta je sicer nepopolna, toda kontemplacija kot *telos* človeške duše v nekem smislu 'zahteva' svojo popolno uresničitev, to pa je vzpon k zrenju in neposrednemu uzrtju Boga. Poglavje »O srečna smrt, ki ji sledita dve življenji!« obravnava drug Ficinov spis, to je razpravo *O ljubezni*. Delo se zgleduje po Platonovem *Simpoziju*. Uršič dobro obdela in kritično pretrese ta znameniti Ficinov spis, ki je imel v 16. stol. velik odmev med pesniki in izobraženci v Evropi. Kot profesor, ki mu je ta problematika človeško in spoznavno blizu, se podrobno ustavlja pri zarisu tradicionalne dinamike vzpona duše, od telesne lepote k motreči, umevajoči lepoti v duhu (umu). Do Ficina pa je tudi blago kritičen. Opozarja sicer na prelomnost renesančnih filozofskih besedil in na izjemno, neponovljivo kakovost tedanjih umetniških del, ki so krščanstvo skušala 'platonizirati', vsebino vere pa odpreti kozmični, naravni in čutni lepoti, kar je bilo znamenje porajajoče se novoveške subjektivnosti, hkrati pa opozarja na miselne zadržke, ki jih je Ficino, kot človek svoje dobe, ohranjal do fizične, telesne lepote. Ta je v Ficinovi oči še vedno sekundarna in manj vredna od umevajoče lepote, ki živi v duhu.

Uršičev interpretativni prispevek ob teh dveh Ficinovi knjigah, *Platonski teologiji* ter spisu *O ljubezni*, je pronicljiv in sugestiv. Ob soočenju s Ficinom v Uršičevem izvajanju zaživijo celotna problematika metafizike ter bližina in hkrati razlika med platonizmom in krščanstvom, kar je bilo v preteklosti eno osnovnih gibal evropskega duhovnega mišljenja nasploh. Prikazana je relevantna argumentacija, ki jo Ficino, kot zvesti platonist, smelo in vsekakor izvirno uporablja v korist potrditve večnosti človeške duše, s čimer naj bi bila implicitno potrjena krščanska resnica Kristusovega vstajenja in človekove nesmrtnosti oziroma odrešenja. Ne smemo pozabiti, da se je Ficinova razprava odvijala v obdobju, ko so bile na nekaterih univerzah (posebno v Padovi) odkrito prisotne teze o umrljivosti duše, ki naj bi ob smrti odmrla, kot telo. Ta argumentacija, ki se je razvijala po sledih Averroësove interpretacije Aristotela, je med filozofi v poznem srednjem veku in v času renesanse dobila nov zagon, najbolj odločno pa jo je zagovarjal Pietro Pomponazzi.⁴

V analizi spisa *O ljubezni* se Uršič sprašuje – slednje je tema stalnica v njegovih spisih –, kako naj za čute dovzetna duša prestopi ontološki prag bivajočega, med vzponom k negibnemu angelu, ki lahko motri Boga, oziroma – kaj naj duša vzame s seboj »tja

4 Pietro Pomponazzi (1462–1525) je bil več let profesor filozofije na univerzah v Padovi in Bologni. V svojem glavnem delu *De immortalitate animae* (1516) je zavrnil interpretacijo Akvinskega, s katero je bila dosežena uskladitev teološke resnice o nesmrtnosti duše z Aristotelovo filozofijo. Pomponazzi je na osnovi podrobne analize Aristotelovega dela *O duši* navedel razloge in dokazoval, da ima človeška duša končno bivanje. Avtor je bil zato deležen javnih ugovorov in ustnih obsodb. V svojem skeptičnem mišljenju, posebno ko gre za teološke teme, ki se prekrivajo z dušeslovjem, seveda ni bil prvi ali edini, ampak gre za smer mišljenja, ki ji lahko sledimo od zgodnjih kritik tomističnega aristotelizma pri Sigeriju iz Brabanta do skeptične misli, ki se je v 17. in 18. stoletju razvila v Franciji. Celoten Ficinov zastavek argumentacije o duši in nesmrtnosti lažje razumemo, če ga postavimo v kontekst tedanjega časa in relevantnih vprašanj, ki jih je sprožalo soočenje religioznih idej in poznoškolastične filozofije in ki so razvnela izobražence v dobi renesanse. Glej Buzzi (2000).

čez«? Problematika, ki se odpira na teh mišljenjskih robovih, je tako rekoč brezmejna. Lepota Uršičevih filozofsko literarnih besedil je prav v tem, da nam živo in neposredno, v hoteni preprosti obliki, razgrinja pravzaprav temeljna eksistenčna in tudi verska vprašanja. V svoji knjigi Marko nakaže, da se spis *O ljubezni* odpira predvsem hermenevtiki, ki v celotnem (platonskem) dvigu k umevanju in motrenju, prek Erosa kot posrednika med čutno telesnim in božanskim svetom ter lepote kot zrcalnega obličja Božjega izvira, nastopa s ciljno naravnostjo in s temeljno motivacijo, da dosežemo svojo deifikacijo oziroma poboženje. Ljubezen je torej pot, po kateri človek postane božanski.

Na tej in še na mnogih drugih vrtnih poteh, ki se cepijo, kot bi rekel Borges, a vodijo mimo gredic ljubezni do modrosti, umetnosti, razmišljanja o veselju pa tudi o navadnih skrbeh vsakodnevnega življenja in domače gostije ob dobrem kraškem vinu, ki – Ficino *docet* – v pravi meri koristi dvigu duše v angelske sfere, sva se z Markom pogosto srečevala in v pogovorih vedno bogato obdarila drug drugega. Če ne drugače – z veseljem, ki nam ga nudita mišljenje in spoznanje, ter s tiho, bolj ali manj prisotno skromnostjo, ki pa je hkrati tudi ponos, da sva v duhu vsaj malo podobna modrecem, o katerih rada piševa, jih bereva in podoživljava. Tudi to je argument za nesmrtnost. Za poletje duše.

Literatura

- Buzzi, F. (2000). *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*. Genova: Marietti.
- Ficino, M. (2001). *Platonic Theology*. Latinsko-angleška izdaja. Cambridge, Mass. in London, England: Harvard University Press.
- Macrobe (2003). *Commentaire au songe de Scipion, I-II*. Latinsko-francoska izdaja. Paris: Les belles Lettres.
- Uršič, M. (1994). *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija.
- Uršič, M. (2004). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Poletje: drugi čas. Del 1, O renesančni lepoti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Med *Razpokami* in *Sencami* Pogled na *Razpoke*, *Štiri čase* in *Sence* z vidika *Leonardove* *podmornice*

Nena Škerlj
Biblioteka SAZU

Povzetek

V prostranstvih filozofije med *Razpokami* in *Sencami bivajočega* se prek razpok in senc preteklosti, sedanjosti, prihodnosti in večnosti do entitet znanstvene fantastike in fantazije, elementov utopije in distopije, realnosti in fikcije, prepletajo literatura, znanost in umetnost, virtualna realnost, umetna inteligenca in tehnologije prihodnosti; pojavlja se večplastni filozofski sfumato: zabrisani prehodi, ki skušajo presežati ostre robove in meje. S tega vidika lahko ponazarjajo bogat filozofski in imaginarni svet Marka Uršiča: vsestranski Leonardo, ki ga napoveduje Jon Ešmun v *Razpokah*, prisotnost labirintnih Benetk v *Štirih časih* in sence umetne inteligence v *Sencah bivajočega*. Njihovo aktualnost pa se lahko vidi v *Leonardovi podmornici* Hito Steyerl, ki se ukvarja z Leonardom, Benetkami in umetno inteligenco.

Ključne besede: Marko Uršič, Leonardo da Vinci, filozofija, sfumato, Hito Steyerl

Between *Cracks* and *Shadows*: A view on *Cracks*, *Four Seasons*, and *Shadows* from *Leonardo's Submarine* – Abstract

In the vast philosophical expanse between *Cracks* and *Shadows of Being*, through the cracks and shadows of the past, present, future and eternity, all the way to the entities of science fiction and fantasy, the elements of utopia and dystopia, reality and fiction, is where literature, science and art, virtual reality, artificial intelligence and future technologies intertwine and a multifaceted philosophical sfumato emerges: blurred transitions that seek to transcend sharp edges and boundaries. From this perspective, Marko Uršič's rich philosophical and imaginary world can be illustrated by the versatile Leonardo whom Jon Ešmun foreshadows in *Cracks*, by the presence of the labyrinthine Venice in the *Four Seasons*, and by the shadows of artificial intelligence in *Shadows of Being*. Furthermore, their relevance is noticeable in Hito Steyerl's *Leonardo's Submarine* that deals with Leonardo, Venice and artificial intelligence.

Keywords: Marko Uršič, Leonardo da Vinci, philosophy, sfumato, Hito Steyerl

Uvod

Med deli s področja filozofije narave, kozmologije, prostora, časa in religije, logike in analitične filozofije, platonizma in teorije simbolov tvori v ustvarjanju Marka Uršiča filozofsko literarna tetralogija *Štirje časi* gravitacijsko močno interpretativno polje. V prostranstvih filozofije, nastale med *Razpokami* in *Sencami*,¹ se v monologih, dialogih, meditacijah, sanjarijah in fantazijah, fiktivnih zgodbah in dnevniških zapisih, predavanjih in seminarjih, v krajših prevodih in miselnih eksperimentih prek razpok in senc preteklosti, sedanjosti, prihodnosti in večnosti do entitet znanstvene fantastike in fantazije, elementov utopije in distopije, realnosti in fikcije, prepletajo literatura, znanost in umetnost, virtualna realnost in umetna inteligenca. Bogat avtorjev filozofski in imaginarni svet ter filozofski sfumato lahko ponazarjajo Leonardo, ki ga napoveduje Jon Ešmun v *Razpokah*, labirintne Benetke v *Štirih časih* in sence umetne inteligence v *Sencab*, na njihovo aktualnost pa se lahko gleda z vidika *Leonardove podmornice*.

Leonardo

Različne oblike letenja, opisi senc² in raznih stanj zavesti, izvensistemska raziskovanja sveta, ustvarjalnost, genialnost in samosvojost so prisotni v Leonardovem delu in pri opisih Jona Ešmuna – oba sta samotna iskalca resnice, prvi v samoti secira trupla in razne mehanizme, drugi svoje spomine in sanje. Pri obeh razmišljanje o madežih in razpokah prekine zvonjenje zvonov in ju potisne v sfero ustvarjalnosti in poglobljenega razumevanja sveta. Leonardo je videl lepe krajine v madežih na zidu, glave ljudi, živali, bitke, pečine, morja, oblake, gozdove ... (Leonardo, 2005: 51), Uršičev Jon je zrl v mnogotere plasti v razpokah na stropu, ki so kot drobno tkana pajčevina, pod njimi pa je še več plasti (Uršič, 1985: 7–8). Leonardo v naslednjem stavku *Slikarjevih pravil* nadaljuje: »Kakor zvonjenje zvonov je, v katerem lahko slišimo, kar se nam zdi« (2005: 51), in zaključi, da madeži budijo ustvarjalnost, Jon pa takoj za poglobljanjem v plasti razpok ugotavlja: »[...] pod zvonovi, ki vedno znova bijejo iste čase, in stolpi, ki strmijo v neskončno modro nebo, ni ničesar trdnega, gotovega – vsak glas ima nešteto odmevov, vsak žarek nešteto odsevov« (Uršič, 1985: 8). Leonardu in Jonu naključni vzorci na ometu, odsevi, razpoke, madeži, sence in zvonjenje zvonov s svojo labirintnostjo v času in prostoru pomenijo izhodiščno pozicijo ustvarjalnosti in spoznavanja. V nadaljevanju Leonardo priporoča ponavljanje opazovanja madežev v mislih in domišljiji, Jon pa se v enem od svojih sanjskih stanj manjša proti neskončnosti in izginja v razpokah. Povezava

1 *Štirje časi* so poleg drugih del nastali med literarnim prvencem *Razpoke* (pri *Enivetoku* gre za drugo vsebino in zgodbo nastanka) in trenutno zadnjo objavljeno knjigo *Shadows of Being* (v nadaljevanju *Sence* – razširitev in nadaljevanje *Zime: O sencab*).

2 »Leonardo je obsedeno pisal o sencah. Še vedno obstaja poplava več kot petnajst tisoč besed na to temo, ki bi napolnila trideset strani v knjigi, verjetno pa je to manj kot polovica tega, kar je prvotno napisal.« (Isaacson, 2018: 267)

z Leonardom se pojavi tudi ob opisu slikarja Vanga, ki slika zelene liste in ornamente na stropu: »Slikar je nadaljeval delo, pomakal je čopič [...] in risal zelene liste na strop. [...] niže se je odmaknil, da bi si boljše ogledal ornamente. Med kričečim listjem so zijale razpoke« (Uršič, 1985: 142). Leonardo je z učenci v *Dvorani opažev* milanskega gradu družine Sforza poslikal stene in strop z zelenimi listi, med katerimi se vije ornamentni trak.³ Nadzorni ekrani, terminali, ustanove s psihotehniki, serumi resnice, dežurni razlagalci, požiganje knjig kažejo na distopijo, in čeprav ima Gospodar znanstvenik formule za utopično dober svet, se v zaključku *Razpok* distopija in utopija, prepletenost fikcije z dejanskostjo in sanj s sanjami izkažejo za sanje, ki pa ohranijo svojo intenzivnost in odsevajo v dejanskem svetu *Razpok* ter odmevajo v *Štirih časih*. Razpoke se v *Razpokah* pojavljajo po celotnem besedilu – po stenah, stropih, v mestu, ljudeh ... in najti jih je v *Štirih časih*, na primer razpoke na koži Urbinske Venere (Uršič, 2004: 88), Dionizove razpoke (2006: 87), razpoke zemlje (*Ibid.*: 151) in razpokana kamnita fasada cerkvice (2010: 624). *Razpoke* se pričnejo z razpokami, ki se večajo, razraščajo in množijo. Enako velja v *Sencah* za sence – ob upoštevanju, da so pri Uršiču sence tudi sonce, vmes pa lahko nastaja sfumato.⁴

Bramly piše o Leonardovem futurističnem urbanizmu in glede njegovih projektov za Milano dodaja, da je bilo v njem precej Julesa Verna (2015: 241). Mesto, kjer živi Jon Ešmun, je skrajno funkcionalno in Benetke so v interpretaciji Hito Steyerl prek umetne inteligence nadrealistično generirane, neprepoznavne in absurdne. Pri vseh treh mesto postane neprimerno za bivanje: Leonardo funkcionalni in idealni Milano v enem od načrtov razdeli v dva nivoja, s čimer nastaneta zgornja in spodnja kastna cona; mesto Jona Ešmuna je skrajno nadzirano in sledi lahko samo še kaos, računalniško generirane Benetke s kopičenjem algoritmov pa postajajo vse bolj neprepoznavne in prvotna čarobnost nadrealistične interpretacije se porazgubi.

Benetke

Kraj dogajanja v *Razpokah* s svojo labirintnostjo deluje beneško. Jon Ešmun se je na začetku *Razpok* »izgubil v labirintih časa« (Uršič, 1985: 20), nato je blodil po labirintih

3 Kljub nejasnostim glede avtentičnosti, vsebine in nedokončanosti poslikani strop odslkava ustvarjalnost umetnika in znanstvenika, tokrat predvsem kot biologa in geologa. Po eni od razlag »gre za stvaritev 'vizionarskega' Leonarda, ki razmišlja o koncu sveta in bo čez skoraj dvajset let skiciral sijajne prizore *Vesoljnega potopa*« (Scaletti, 2019: 200), po Bramlyju pa se drevesa dvigajo »kakor stebri, in njihove močne veje se prepletajo in prekrivajo, zakrivajoč zidne izbokline. Skozi listje opazimo (ali bi morali opaziti) sinjo modrino neba. Obilje listov, naslikanih z natančnostjo botanika, tvori zapleten rastlinski labirint.« (Bramly, 2015: 349) Leonardova poslikava ustreza neki temeljni resnici, do katere se je dokopal znanstvenik in filozof: kot simbol neskončnosti in hkrati enotnosti sveta naznanja, da obstaja neko načelo, ki določa sleherno stvar; skale, drevesa, blodnjak listov in vej ter kaotični val življenja pa prikazujejo delovanje zakonov v naravi (*Ibid.*: 352).

4 *Sence bivajočega* kot filozofija, zgodovina, ikonografija in ontologija senc prikazujejo sence v umetnosti, literaturi in znanosti. So filozofski prikaz mnogoterosti in mnogovrstnosti senc idej in fizičnih senc, sfumata in chiaroscuro, senc v mitološkem in literarnem svetu, tostranstvu in onstranstvu, virtualnih in kiber senc ... Raznolike sence s podvajanjem na šibkejši ali bogatejši ravni intenzivirajo pozornost na sfumato, ki prehaja v filozofski sfumato.

distopičnega mesta, svojih misli in spominov, proti koncu *Razpok* pa med drugim »tonil v temne hodnike brezmejnega labirinta« (*Ibid.*: 310). Vzdušje Benetk je še podkrepljeno z opisi patine stoletij – vlažnih sten, skozi katere pronica voda, dolgih kamnitih obokanih hodnikov, ki so razpokani in poraščeni z mahom (*Ibid.*: 61), in množenja sanjskih hodnikov, ki se venomer cepijo in v razpokah postajajo vedno manjši (*Ibid.*: 310).

Imaginarne Benetke Hito Steyerl in Marka Uršiča so labirintno mesto razpok, svetlih, temnih in barvitih senc sedanjosti, preteklosti in prihodnosti, podob prepletanja umetnosti in tehnologije, filozofije in znanstvene fantastike, so pa tudi mesto Leonardovih zamisli in načrtov za podmornico in hojo pod vodo. Uršič Benetke omenja v *Romanju za Animo* (Uršič, 1988: 206) in se k njim vrača v *Štirih časih* v slogu ideje osrednjega calvinovskega mesta, na katerem delno deležijo vsa druga nadrealistična in neevklidska mesta v *Nevidnih mestih*, kjer Kublaj Kan ob očitku Marku Polu, da ni nikoli govoril o Benetkah, dobi odgovor: »Vsakokrat, ko opišem kako mesto, povem kaj o Benetkah.« (Calvino, 1990: 49) Na ta način se realno, imaginarno in interpretativno vedno znova pojavljajo v *Štirih časih*: v *Pomladi* so opisane kot mesto, ki posnema naravo, njen mir in večno trajanje (Uršič, 2002: 169), labirint (*Ibid.*: 180), kraj dialogov o ukrivljenih in neevklidskih prostorih z različnimi stopnjami nadrealističnosti (*Ibid.*: 186) in nastopajo v spominih (*Ibid.*: 579), omenjene so v prvem (Uršič, 2004: 156) in drugem delu *Poletja* (2006: 17), Janez se jih spominja in razmišlja, da bi jih spet obiskal v *Jeseni* (2010: 115), v *Zimi* pa nastopajo kot kraj dogajanja (2015: 97, 509–525), privid (*Ibid.*: 134–137) in na virtualni Canalettovi veduti (*Ibid.*: 299). Za Hito Steyerl so Benetke najprimernejše mesto za prikazovanje razraščanja algoritmov, saj s svojo nadrealistično in absurdno estetiko, ki jo procesira umetna inteligenca, kažejo tudi na zapletena aktualna beneška dogajanja v preteklosti in sedanjosti, umetnosti in politiki ...

Sence umetne inteligence, Hito Steyerl in Leonardova podmornica

Hito Steyerl, umetnica in teoretičarka, ki med drugim sledi liniji piscev, kot sta Jules Verne⁵ in Philip K. Dick (López Paniagua, 2019: 329), je na 58. beneškem bienalu poleg ambientalne videoinstalacije *To je prihodnost*⁶ razstavila še imerzivno⁷ intenzivnejšo

5 Leonardo je pogosto primerjan z Vernom (Bramly, 2015: 241), skrajni prikaz njunega povezovanja je verjetno v Nantesu, kjer je tematski park *Les Machines de l'île*, ki kombinira znanstveno fantastiko in fantazijske zamisli Julesa Verne in Leonardove genialne zamisli, načrte in naprave.

6 Razmišljanja o (ne)zmožnostih umetne inteligence v napovedovanju prihodnosti na primeru rastočih, cvetočih in razcvetajočih se digitalnih cvetlic, ki jih generirajo algoritmi. Vrt naj bi bil skrit in varen nekje v prihodnosti, da bi se ohranil, a je v njej izgubljen in tako nedostopen.

7 Gledalec je kot z zibajočega se plavila na pol v vodi in na pol nad njo opazoval video računalniško generiranih Benetk. Iluzija je prehajala v imerzijo oziroma potopitev v umetniško delo, saj je bil prikaz v formatu 360°. Obiskovalec dela ni opazoval z distance, ampak je bil vanj potopljen (čeprav ni šlo za virtualno realnost, je bila stopnja imerzivnosti velika in bi se nahajala visoko pri Grauovem pojmovanju nepretrgane kontinuitete od iluzije do imerzije (Grau, 2003)).

Leonardovo podmornico, ki se ukvarja z Leonardom, Benetkami in umetno inteligenco. Obiskovalec je bil potopljen v »metaforično popotovanje na Leonardovem plovilu« (López Paniagua, 2019: 329) med kanali in palačami, vodo in nebom. Benetke je z videoprocesiranjem algoritmov napovedovanja prihodnosti generirala umetna inteligenca, nevidni pripovedovalec pa je navajal *Atlantski kodeks* in pripovedoval o skorumpiranem beneškem projektu *Mose*, o tehnologiji, umetnosti, vojni in podmornici,⁸ ki naj bi neopazena potopila sovražne ladje in mesto ubranila pred turškim ladjevjem.

Leonardova podmornica prikazuje plovbo po nadrealistično popačenem podvodnem svetu, s ptičje (golobje, galebje ...) perspektive, po kanalih in mimo palač. Z estetskega vidika se računalniško generirajoča veduta Benetk iz nekega algoritemskega vzporednega sveta približa primerjavi beneških palač s sanjskimi prividi iz *Pomladi* (Uršič, 2002: 189) in opisu renesančnega idealnega mesta v poljubno nepravilno ukrivljenem, skrivenčenem in zverženem prostoru, kjer nastaja »dalijevska« pokrajina, ki je nadrealistična, zvita ali raztegnjena do nerazpoznavnosti (*Ibid.*: 186). Ob 'klasičnem' nadrealizmu z dalijevske-einsteinovskimi ukrivljenimi prostori se v primerjavo ponuja računalniško generirani nadrealizem, kjer nastajajo prostorsko nejasni in prelivajoči se prostori, kot jih procesira umetna inteligenca oziroma računalniška domišljija, in jih generira do vse večje absurdnosti.

Čeprav bi ga dož bogato poplačal, se je Leonardo odločil, da destruktivne tehnologije ne bo dal v roke etično sporni Serenissimi.⁹ Hito Steyerl ne zanimajo aktualna razmišljanja o tem, ali so stvaritve, ki jih generira umetna inteligenca, upravičene do statusa umetnine na umetnostnem trgu, ampak jo uporablja in prek nje razmišlja o njeni potencialni nevarnosti, zaradi česar to visoko sofisticirano potencialno bojno orožje po njenem mnenju sodi predvsem v izolirane prostore galerije in lahko služi na primer razmišljanju o prihodnosti in možnostih odkritij novih Leonardovih načrtov. Hito Steyerl opozarja na spremembo imena velike italijanske proizvajalke orožja Finmeccanica v Leonardo S.p.A.,¹⁰ kar od leta 2017 dalje Leonarda neupravičeno reducira predvsem

8 Kot v številnih drugih primerih se je tudi pri podmornici Leonardo zgledoval pri predhodnikih. Po zgledu Albertija in Taccole je več let razmišljal o tem, da bi nad sovražnikova pristanišča poslal potapljače v skafandrih (Bramly, 2015: 364). »Morda nas bo razočarala ugotovitev, da njegov skafander in plavalne rokavice zasledimo že pri Arhimedu in Albertiju, njegova podmornica pa je podobna tisti, ki jo je Cesariano (Bramantejev učence) preizkušal v trdnjaviških jarkih ob gradu rodbine Sforza.« (*Ibid.*: 320)

9 *Leonardova podmornica* je prikazovala njegove dvome, opisane v *Kodeksu Leicester 22b*: »'Le kako in čemu,' se sprašuje, 'ne opisujem svoje metode, ki mi omogoča, da ostanem pod vodo, ne povem, kako dolgo lahko doli ostanem, ne da bi se dvignil nad njo in zajel zrak? O njej nočem javno govoriti ali jo obelodanjati zavoljo zlohotne narave ljudi, ki bi se je posluževali za potrebe morije na morskem dnu.'« (Bramly, 2015: 364). Pedretti meni, da je stran, na kateri je Leonardo opisal svoj podvodni napad (*Atlantski kodeks* 333v a), nastala okoli leta 1487 in ne 1500 (*Ibid.*: 511), v *Leonardovi podmornici* pa je nastanek načrta za podmornico postavljen celo v leto 1515. Različne datacije so običajne, verjetno tudi zato, ker se je k delom pogosto vračal in jih dopolnjeval.

10 V nadaljevanju pojasni, da su turške zračne sile v Afrinu uporabile pametni laserski sistem za ciljanje tarč proizvajalca Finmeccanice.

na izumitelja orožja. Zaključek *Leonardove podmornice* pokaže, da bo skrita tehnologija umetne inteligence, ki napoveduje prihodnost in je vsebovana v videu, ostala skrita še nadaljnjih petsto let,¹¹ razkrije pa veliko mogočnejšo tehnologijo – smehljaj.

Cone sfumata

Smehljaji, ki jih je Leonardo upodobil na slikah *Ana Samotretja*, *Mona Liza*, *Leda* in *Sveti Janez Krstnik*, »skušajo izraziti neizrekljivo – resnico, pred katero znanstvenik okleva. Zdi se, da sta v teh slikah združeni tako Leonardova znanost kakor tudi metafizika v pravem pomenu besede, torej tisto, kar se nahaja onstran meja naravoslovnih ved« (Bramly, 2015: 430). Ko Leonardo spaja realno in fiktivno, dejansko in imaginarno, »zabrisana zračna perspektiva povsem namišljene skale prekriva s tančico stvarnosti« (Isaacson, 2018: 62). Po Ernstu Gombrichu je tehnika sfumato Leonardov znameniti izum zabrisanih robov in omehčanih barv, zaradi katerih se oblike lahko zlivajo druga z drugo in vedno kaj prepustijo domišljiji (*Ibid.*: 41). Isaacson je prepričan, da je bila Leonardova »sposobnost, da razblini ločnico med stvarnostjo in fantazijo – podobno kot tehnika *sfumata*, s katero je zabrisal črte na sliki –, ključna za njegovo ustvarjalnost« (*Ibid.*: 4), nejasne stvari pa spodbujajo izume (*Ibid.*: 264).¹² V zabrisovanju robov in prepletenosti misli od *Razpok* do *Senc* se pojavlja poleg »sanjskega sfumata«, omenjenega v *Jeseni* (Uršič, 2010: 204), predvsem večplastni filozofski sfumato: megleni sij, nežna svetloba, prelivajoči se prehodi, ki presegajo ostre meje med filozofijo in literaturo, med avtorjem in protagonistom, utopijo in distopijo, med časi in prostori, dejanskim in imaginarnim ...

Ne samo za Leonarda, ampak tudi za Uršiča in Hito Steyerl velja Bramlyjevo razlikovanje »med dvema vrstama umetnikov ali piscev: tistimi, ki vse izrazijo neposredno [...], in tistimi [...], ki [...] zgolj sugerirajo [...]. Slednji publiki ne prizanašajo, zahtevajo njeno sodelovanje; tvegajo, da bodo nerazumljeni (ali natančneje, da se bo pasivni gledalec ali bralec ustavil že na ravni dobesebnega dojetja njihovega dela). Ne glede na temo, ki jo obravnavajo, si [...] ne morejo kaj, da ne bi skušali izraziti tisto nekaj nedoločljivega, kar je najti prav v vsaki stvari« (Bramly, 2015: 189–190). Skrivnostna svetloba, zabrisanost, mehki prehodi in filozofski sfumato od *Razpok* prek *Časov* do *Senc* ne pomenijo neopredeljivega zamegljevanja in medlosti, ampak literarno magijo in filozofsko odprtost, katerih vidnejši predstavnik je novoplatonizem, pri katerem je Platonova ločnica med čutnimi stvarmi in idejami izgubila svojo prvotno ostrino: zabrisala se je v

11 Verjetno gre za namig na simetrijo in letnico Leonardove smrti – leta 2019 je minilo petsto let od Leonardove smrti, takrat je bil 58. beneški bienale in tega leta je nastala in bila razstavljena *Leonardova podmornica*.

12 Isaacson po več virih navaja Leonarda in njegov nasvet o gledanju kamnitega lisastega zidu. »Leonardo je lahko zrl v takšen zid ter povsem natančno opazil razpoke na vsakem kamnu in druge stvarne podrobnosti. Vedel pa je tudi, kako zid izkoristiti kot odskočno desko za domišljijo.« (Isaacson, 2018: 263)

emanacijskem *monizmu* (Uršič, 2004: 147–148). Poleg pozicije prepletanja imaginarnega in dejanskega, sanj in spominov od *Razpok* do *Senc* na večplastni filozofski sfumato kažejo daljni bližnjiki (2015: 17), odsotno prisotna presežnost (*Ibid.*: 65), medstanje (*Ibid.*: 53), *Daljna bližina neba* (2010), kratka večnost (2015: 21) ... Filozofski sfumato pretanjeno širi, bogati in nadgrajuje pomene in svetove, namesto močnim kontrastom sledi blagim gradacijam barv, svetlob, senc in idej ter večplastno prepleta čas in prostor, umetnost in znanost, fantazijo in filozofijo.

Čeprav protagonisti občasno blago variirajo v ponavljanih in se jim dogaja *déjà vu* (na primer v Benetkah (Uršič, 2002: 195)), bralcem pa *déjà lu* in besedila prepreda filozofski sfumato, slednji ne izključuje Uršičevih ostrih filozofskih misli in strogih sklepanj, bralčevo pozornost pa dodatno budijo zvenenje zvonov in oglašanje ptic po tekstih.¹³ Zvonovi večinoma pomenijo komunikacijo med nebom, zemljo in podzemskim svetom, zvonijo v Jonovem distopičnem mestu, v trnovski cerkvi v Ljubljani (Uršič, 2002: 582), v Benetkah pri Svetem Štefanu (*Ibid.*: 180), na Krasu (2002: 71, 101, 163; 2010: 391), zvon zadoni v zvoniku cerkve Santa Croce v Firencah (2004: 15, 82) in blizu Borgo Ognissanti (*Ibid.*: 37) in zvonca v cerkvi (2015: 103), v nekoliko drugem kontekstu pa proti koncu *Jeseni* v hkratnem opisu razpokane kamnite fasade in zvonov cerkvice svetega Antona Puščavnika v dolini Raše Bruno že drži vrv, da bi pozvonil, pa si še isti hip premisli (2010: 624). Naštevaje lahko zaključí citat: »Pri Svetem Štefanu odbije pol dvanajstih: globok zven vzvalovi prostor in se razliva po beneškem labirintu« (2002: 180). Podobno so ptice (2015: 82) in ptičje jate (2004: 184, 319) zaradi letenja predvsem simboli komunikacije med nebom in zemljo. Po fiktivnih besedilih in med filozofskimi teksti letijo in se oglašajo sove (2002: 501), vrane (2002: 337; 2010: 655), vrabci (2004: 102), golobi (2004: 266, 289; 2015: 123), *Jesenske selivke* (2010: 200, 450), sanjski sokoli (2015: 58–59), galebi (*Ibid.*: 519), čigre (*Ibid.*: 522), telepatski golobi (*Ibid.*: 137), sliši pa se tudi žvrgolenje digitalnih ptičev (*Ibid.*: 288). Dejanski, imaginarni in virtualni pogledi iz zraka in pogledi skozi oči ptic so prisotni v *Razpokah*, *Štirih časih* in *Sencab*, pri Leonardu (Arezzo, Val di Chiana) in Benetkah *Leonardove podmornice*. Uršič se pojmu ptičje perspektive natančneje posveča (npr. sanjska ptičja perspektiva, virtualna ptičja perspektiva) in ga bogati z novimi pomeni (golobja, galebja, sovja itn. perspektiva). Palica z ročajem v podobi izrezljanega ptiča v lasti Bruna Vrana prikliče v spomin imaginarnega vrana Anšarja – pol ptico-pol človeka, na katerem je letel Jon. In ko Jon postaja vedno lažji in manjši od delčka prahu (Uršič, 1985: 311), da se lahko giblje po vedno manjših razpokah, napoveduje *Zimsko* razmišljanje, da je za letenje bolje postati manjši, lažji in ponižnejši (2015: 86), slednje pa ne velja za zgolj tehnološko naprednejše letenje z virtualnim avatarjem Wolfgangom 2013. Jon, Anšar, Bruno in drugi Uršičevi protagonisti se

13 Občasno vznikajo še druge zanimive pojave – na primer snežno beli zajček (Uršič, 2010: 502), ki pa s primerjavo vsaj z *Alico v čudežni deželí* in *Matricó* ostaja zaenkrat zgolj v opombi.

približajo svetu *Ornitologovih sanj*¹⁴ z ljudmi-pticami, pol ljudmi-pol pticami, podobam letenja in ptičastim avtoportretom Maxa Ernsta. Posebnost Uršičeve fikcije in filozofije je prisotnost ptic, ki se oglašajo in letajo po besedilih in občasno spomnijo na renesančno, zlasti Leonardovo ukvarjanje s ptiči, krili in letenjem.¹⁵ Max Ernst, nadrealist, ki se je imel za pol ptico (Rydiger, 2016: 17), je bil en največjih zagovornikov pomembnosti opazovanja madežev na stenah in se je pri svojem odkritju surrealistične tehnike frotazhev¹⁶ skliceval na Leonardov nauk o opazovanju madežev in zidov (Bramly, 2015: 309).¹⁷

Leonardo se je zavedal, da so obrisi stvarnosti neizogibno zamegljeni (Isaacson, 2018: 515), in čeprav pri *Anthroposu*¹⁸ ni uporabljena tehnika sfumato, je takšna njegova vsebina. »Krožno-kvadratni človek« (Uršič, 2004: 221) se nahaja v prepletu nebeškega (krožnega) in zemeljskega (kvadratnega) principa (*Ibid.*: 220).¹⁹ Na naslovnici *Pomladi* je *Kamen Zdenke Žido*,²⁰ ki ga preveva skrivnostna svetloba, »ki predstavlja prehod med dvema svetovoma« (Inhof, 2002: 18). Ko ga je Zdenka Žido slikala, se je nahajala na in v sliki in kot ustvarjalni *anthropos* iskala ravnovesje med ravnimi črtami in zabrisanimi megljicami. *Kamen z zabrisanim žarčenjem in sfumatom* na naslovnici *Pomladi* je v dialogu z *Zimskim* spraševanjem, ki odmeva tudi v *Sencah* – ali je res tako težko prepoznati v sencah sveta resničnost duha (Uršič, 2015: 482; 2018, 177). Sorodne zgodbe o raziskovanju časa in prostora, kaligrafije in prepletanja vzhodne in zahodne filozofije pripovedujejo dela Chena Rua Binga. V primerjavi s triptihom Zdenke Žido gre za dela manjših formatov in pravilnejših oblik z barvno intenzivnejšim sfumatom. Njegovo delo *Brez naslova* iz

14 Razstava *Max Ernst. Ornitologove sanje* je bila v *Galeriji mednarodnega kulturnega centra* v Krakovu od 29. 5. do 28. 8. 2016. Galerija se nahaja v starejši stavbi, poimenovani po krokarjih (*Pod Kruki, Ravens House*).

15 Drugi veliki renesančni predstavnik je Albrecht Dürer, čigar znamenita upodobitev *Krila zlatovranke* je bila eden od osrednjih eksponatov razstave na Dunaju, krasila pa je tudi naslovnico kataloga in bila na plakatih (*Albrecht Dürer, Albertina*, od 20. septembra 2019 do 6. januarja 2020).

16 Monotipija in odtiranka (frotaz) je grafična tehnika, pri kateri so lahko matrice vse reliefne površine (lubje, les, kamen, omet, mreže, luske ...), na katere se položi papir in nato s kredo ali svinčnikom pritiska po površini.

17 André Chastel (v Bramly, 2015: 503): »10. avgusta 1925,‘ je zapisal Max Ernst, ‘me je neznosna vizualna obsesija privedla do odkritja tehničnega sredstva, ki mi daje ogromno prostora za uresničevanje nauka Leonarda da Vincija ...‘«

18 Leonardovo znamenito delo nosi različne naslove (*Vitruvijec, Anthropos, Vitruvijski človek, Vitruvijev človek, Razmerja človeškega telesa po Vitruvijju, Kanon proporcev* ...).

19 Na razstavi *300 sekund – Kompozicija za pet podob, štiri skladbe in tišino* Ota Rimeleta (Kresija, Ljubljana, 19. maj–6. junij 2016) se je lahko sledilo liniji aktualnosti sfumata: od zunanjega prehajanja svetlobe v sence in odseve na stenah do notranjega prehajanja kroga v kvadrat in kvadrata v krog. Rimeletov zapis na steni »Ko govorimo o kvadratu, pravzaprav mislimo na krog, in ko govorimo o krogu, čutimo kvadrat« je neoplatonistično prevedljiv: »Ko govorimo o dejanskem svetu, mislimo na svet idej, in ko govorimo o svetu idej, čutimo dejanski svet.« Razstavljenih pet del, *K1, K2, K3* in *K4* (krog in/ali kvadrat) in povzetek *Oblo ogledalo* (v njegovih zabrisanih oblikah se lahko vidi tudi simbol za neskončnost) nadaljujejo Rimeletovo pojmovanje svojih slik kot *objektov generiranja barve – so lovilci svetlobe*, da postanejo *tvorci senc* (Mikuž, 2012: 16).

20 Tetralogija se nadaljuje z naslovnici z deli oziroma detajli z del Zdenke Žido. Na njih so prisotni v megljivosti skriti elementi strogosti in naključja, ravnih črt in zabrisanosti, sončnih žarkov in senc, kristalov in zabrisanih odseviv.

leta 2016 je na naslovnici albuma z naslovom *Sfumato* (Emile Parisien Quintet). Navzven organske in nepravilne oblike, navznoter iz pravih in ravnih črt – žarkov v meglicah tvori *Kamen* dva vidika narave in lepote, v katerih nastaja megleni sij mnogoterih plasti, ki vabi k filozofskemu in literarnemu razgledovanju po mnogoterih svetovih od narave do fikcije in kaže v smer Uršičevega filozofskega sfumata, ki nastaja med razpokami in sencami, filozofijo in fantazijo ter se bogati in nadaljuje prek prepletanja *Razpok* in *Senc*: razpoke s sencami, sence z razpokami, časi s sencami in razpokami ...

Literatura

- Bramly, S. (2015). *Leonardo da Vinci, umetnik, iznajditelj, filozof*. Ljubljana: Modrijan.
- Calvino, I. (1990). »Nevidna mesta«. V Calvino, I., *Nevidna mesta, Grad Prekrižanih usod*, Ljubljana: Založba Mladinska knjiga
- Grau, O. (2003). *Virtual art: from illusion to immersion*. Cambridge: MIT Press.
- Inhof, R. (2002). *Zdenka Žido in Sandi Červek: slike*. Murska Sobota: Galerija.
- Isaacson, W. (2018). *Leonardo da Vinci: fascinantna biografija enega največjih genijev vseh časov*. Tržič: Učila International.
- Leonardo da Vinci. (2005). *Traktat o slikarstvu*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- López Paniagua, L. (2019). »Hito Steyerl«. V *May you live in interesting times, Exhibition, Biennale arte 2019*, Venezia: Biennale, str. 329.
- Mikuž, J. (2012). *Oto Rimele. Dubovnost materialne odsotnosti*. Maribor: Galerija Žula.
- Rydiger, M. (2016). »Max Ernst. An Ornithologist's Dreams«. V *Max Ernst. An ornithologist's dreams*, Krakow, International Culture Centre, str. 17.
- Scaletti, F. (2019). *Leonardo genij, 500 let*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Uršič, M. (1985). *Razpoke: fantastični roman*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Uršič, M. (1988). *Romanje za Animo: roman – dnevnik*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2002). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Pomlad: prvi čas*. 1. izd. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2004). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Poletje: drugi čas. Del 1, O renesančni lepoti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2006). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Poletje: drugi čas. Del 2, Sedmerke*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2010). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2015). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Zima: četrti čas. Preludij: O sencab*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2018). *Shadows of Being: Four Philosophical Essays*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Lektoriranje in prevod povzetka: Urša Vidic

Vrata nepovrata (dva odlomka iz *eposa*)¹

Boris A. Novak

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Tretja knjiga: BIVALIŠČA DUŠ (2017)

Osmi zvezek: PESNIŠKE DUŠE

85. spev: PESNIŠKE DUŠE VRSTNICE

2

– *Dobrodošel, sin moj*, me je pozdravil Jezus, v katerem
sem prepoznal Jureta Detelo, ko sem tiste usodne
sobote oktobra sedemdeset ob štirih popoldne

le zbral korajžo in potrkal na odprta vrata
redakcije *Tribune* v drugem nadstropju *Kazine*.
Tam so bili vsi že zbrani – izbrana, divja jata

študentov, s kljuni, nabrušenimi zoper rjo zgodovine.
Vse sem poznal: bili so maturantje Šubičke,
ko sem jaz – izgubljen in plah pod tonami sivine –

prvič strmel v geometrično pravilne line
Plečnikove pošastno depresivne mojstrovine,
v prvem letniku samote svoje nove domovine ...

Zdaj sem strmel v dolgolase, dolgobrade tipe
v zlizanih kavbojkah, strganih jopičih in leninskih čepicah,
ki so si zvijali cigarete in vlekli pipe,

1 Veliki epos Borisa A. Novaka *Vrata nepovrata* je izšel v treh knjigah (*Zemljevidi domotožja*, *Čas očetov*, *Bivališča duš*) pri založbi Goga (2014–2017).

da gost in težek dim še zdaj obdaja moj spomin,
ganjen od prepoznave kraja, časa in imen:
Jaša Zlobec, ki je krilil z rokámi, da smo *klin*

permanentne svetovne revolucije sredi slemen
podedovane apatije subalpskih dolin;
Mladen Dolar, ki mu je v očeh gorel strm plamen

lucidnega spopada s sfingo zgodovine in
mi je mentorsko dal v branje gosto podčrtane knjige
Louisa Althusserja, kjer sem – začetnik v francoščini –

razumel komaj kaj, le to, da moram strgati verige ...
– česa? gospostva Kapitala? psevdokomunizma
naših uradniških hierarhij? – vsekakor pa dvigniti sredinec

na demonstracijah, je tiho rekala Dolarjeva karizma;
Marko Uršič, ki je bil takrat takisto prijazen,
kot je danes, petinštirideset let pozneje, ko se tedanjega trockizma

spominjava z nasmehom, med pogovori, kako narazen
leze renesančna sinteza sonc in senc, lepega in mislečega;
avant-pisatelj Branko Gradišnik, karseda glasen

tiger besednih iger, ozvočen s smehom jezičnega
upornika, že takrat raziskujočega strategijo
in taktiko naracije, prekucije in zajebancije – *tega*

novinca – je pokazal name – *pa pozdravljam, stotnijo*
poetov v svetovni revoluciji je obogatil
s privedbo hita beograjske Kornijevske grupe **Trla baba lan,**

ki se pri njem glasi **Trla ZK lan, da ji mine dan,**
o čemer je celica **ZK na Šubičevi gimnaziji**
včeraj razpravljala šest ur, **trlan, da ji mine dan;**

Tomaz Wraber, ki je – kot britev – rezal zadnji, o raciji,
ki da jo z vse šibkejšimi očmi preroško jasno vidi,
in nam je pel levite o nujno potrebni konspiraciji,

in je imel preroško prav, saj smo bili priče aretaciji
že drugo jutro. Izkazalo se je, da je maršal **Je. Bo. Tito**
presneto živ in žilav. In je – kot ob *vsaki* vizitaciji

Ljubljane – ljudska milica *za vsak primer* za dva dni,
brez sodnega náloga, spravila za zapaha célo
vrsto sumljivih elementov, vse lokalne prostitutke

in Jezusa – pacifističnega pesnika Jureta Detelo ...

Prva knjiga: ZEMLJEVIDI DOMOTOŽJA (2014)

Drugi zvezek: ZGODOVINSKI ATLAS ZAPUŠČENIH DOMOVANJ

21. spev: ŠOLE

3

Nikoli ni bilo take pomladi
kot leta enainsedemdeset.
Na pusti modernistični fasadi

je troje nezaslišanih besed
sprožilo smeh in dvignjen srednji prst
in gnev in gibanje in ognjemet:

Kamion ni bonbon! Ognjeni krst
smo doživeli nekaj norih dni pozneje,
ko smo zagledali kordon, ves čvrst

in mrzel: takrat smo prišli do lastne meje ...
Pred tem pa eksplozija časa, srh, zasedba
Filozofske fakultete, duh lip, ki veje

prostost, pogum, dotlej neznan, študentka
s smejočo se lepoto, *jazz band*, brkati Dekleva
dirigira hrup sto enega instrumenta

domišljije, ki šprica, lije, seva,
dolgolasi Jesih predava o *Dolini totalke*,
režimo se, nihče ne šteje dni ... vse do dneva

preboja, ko smo iz betonske barake
faksa odšli na cesto in zasedli mesto,
skrivaj sem razmnožil šmiraste letake

z matrico na prastarem ciklostilu, skozi gosto
mrežo teles in sloganov sem dolgo iskal
prijatelje, trdo jedro gibanja, prostor

se je že zibal in lebdel in piskal,
 ko sem jih našel, so bili v prvi vrsti,
 Jaša s pestjo v zraku pa Mladen in Branko,

Tomaz in Jure in Marko, prijeli smo se za roke,
 kot da še zmeraj hodimo v vrtec,
 prizor nas je spremenil v prestrašene otroke,

kordon miličnikov v neprebojnih jopičih,
 s čeladami in ščiti, pištolami in palicami,
 tedaj sem se spomnil in vzkliknil

Policaj je palicaj!,

a sem ga komaj slišal, nismo mogli več nazaj,
 samo naprej, kričali smo, da prekričimo strah,
Naprej! naprej! naprej! ...

in se usedli pred parlament ...

Spomnim se vonja po cvetočih lipah
 in toplem asfaltu in toplih dekletih, vonja hipa,
 ko sem bil mladenič, tako kot vsi,

ko sem bil pesnik, tako kot vsi, ko sem bil upornik,
 tako kot vsi, in bil zaljubljen, tako kot vsi,
 in korakal naprej, tako kot le nekateri,

tisti, ki se po štiridesetih letih srečamo v večerih
 pred filofaksom, po predavanjih novim študentom,
 ki parlament obmetavajo z granitnimi kockami ...

Jašo sem zadnjič srečal prav pred parlamentom.
 Tako kot nekoč so cvetele lipe, vonj razkošnih vej
 je padal po stezicah Valvasorjevega parka,

nikoli več enakih. Šla sva mimo, bežna znanca, nakar
 sva se ustavila in samodejno dvignila pesti v zrak,
 in zavpila:

Naprej! naprej! naprej! ...

A nisva šla naprej. Šla sva nazaj, drug k drugemu,
se potrepnjala po ramenih in sedla na pločnik.
Brž je pritekel *palicaj*, za njim pa še njegov pribočnik,

ki me je nazijal: *Gospod, pri priči vstanite!*,
in zajecjhal pred Jašo: *Gospod poslanec, kaj pa vi tu?!*
Midva pa sva brez sramu

sedela tam, na pločniku pred parlamentom,
in se režala na ves glas, režala kot takrat, na dnu
tiste davne pomladi, ko je študentom

uspelo za dva tedna zasesti fakulteto
in za dve uri cesto pred parlamentom ...

Izbrana bibliografija red. prof. dr. Marka Uršiča za obdobje 1972–2020

Marjetka Ščelkov

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Izbrana bibliografija red. prof. dr. Marka Uršiča je sestavljena iz naslednjih tematskih sklopov:

MONOGRAFIJE IN DELI MONOGRAFIJ

ČLANKI IN RAZPRAVE

KONFERENCE IN OBJAVE

PREDAVANJA IN OSTALI DOGODKI

MENTORSTVA IN SOMENTORSTVA

UREDNIŠKO DELO, RECENZENTSKO DELO IN PREVAJANJE

INTERVJUJI, OCENE IN DRUGE OBJAVE

Znotraj posameznih sklopov je navedenih več skupin, ki so vsebinsko sorodne in so urejene časovno – po letih naraščajoče. Avtorica bibl. Marjetka Ščelkov je pripravila in dopolnila izbrano bibliografijo v sodelovanju z red. prof. dr. Markom Uršičem in upoštevala njegov izbor. Izbrana bibliografija je predvsem odraz življenjskega poslanstva eminentnega filozofa in znanstvenega raziskovalca, ki deluje in ustvarja na različnih področjih, npr. od začetkov v logiki in analitični filozofiji, prek metafizike (zlasti platonizma), filozofske kozmologije, filozofije prostora in časa, do filozofije religije, primerjalne religiologije in teorije simbolov. Njegov slog pisanja (dialogi, prisposode ...) pa je del njegovega filozofskega opusa v literarni obliki približal širšemu krogu bralcev in iskalcev smisla oz. ljubezni do modrosti – filozofije.

1. MONOGRAFIJE IN DELI MONOGRAFIJ

Monografije

Znanstvene monografije

1. URŠIČ, Marko. *Tehnologija in revolucija: poskus kritične osvetlitve problema tehnologije v Frankfurtški soli: diplomatska naloga*. Ljubljana: [M. Uršič], 1975. 1 mapa (50 f., [1] f.)
2. URŠIČ, Marko. *Aristotelova modalna logika s stališča sodobne formalne logike: filozofski problemi alternativnih logik: magistrska naloga*. Ljubljana: [M. Uršič], 1984. 148 f.
3. URŠIČ, Marko. *Matrice logosa: filozofsko-logični eseji in študije* (Zbirka Episteme). Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1987. 228 str. ISBN 86-341-0111-8.
4. URŠIČ, Marko. *Implikacija in logična nujnost: študija zgodovinskih in sistemskih variant implikacije s poudarkom na nujnosti in relevanci: doktorska disertacija*. V Ljubljani: [M. Uršič], 1990. V, 304 f.
5. URŠIČ, Marko. *Gnostični eseji*, (Zbirka Hieron). Ljubljana: Nova revija, 1994. 316 str. ISBN 961-6017-01-2.
6. URŠIČ, Marko, MARKIČ, Olga. *Osnove logike*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, 1997. VIII, 317 str., graf. prikazi, tabele. ISBN 961-6200-64-X.
7. URŠIČ, Marko. *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori, Pomlad: prvi čas*. 1. izd. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2002. 602 str. ISBN 961-231-263-X.
8. URŠIČ, Marko, MARKIČ, Olga. *Osnove logike. 2.*, razširjena izd. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, 2003. XII, 306 str., graf. prikazi. ISBN 961-237-049-4.
9. URŠIČ, Marko. *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori, Poletje: drugi čas. Del 1, O renesančni lepoti*. 1. izd. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2004. 330 str., ilustr. ISBN 961-231-401-2.
10. URŠIČ, Marko. *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori, Poletje: drugi čas. Del 2, Sedmerke*. 1. izd. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2006. 403 str., ilustr. ISBN 961-231-560-4.
11. URŠIČ, Marko, MARKIČ, Olga. *Osnove logike*. 1. ponatis 2. razširjene izd. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, Oddelek za filozofijo, 2009. 306 str., graf. prikazi. ISBN 978-961-237-049-7.
12. URŠIČ, Marko. *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori, Jesen: tretji čas, Daljna bližina neba: človek in kozmos*. 1. izd. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2010. 700 str., XVI str. pril., ilustr. ISBN 978-961-231-767-6.
13. URŠIČ, Marko. *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori, Pomlad: prvi čas: iskanje poti: uvod v filozofijo narave. 2.*, pregledana izd. Ljubljana: samozal., 2011. 602 str. ISBN 978-961-276-105-9.
14. URŠIČ, Marko, MARKIČ, Olga, ULE, Andrej, URŠIČ, Marko (urednik), MARKIČ, Olga (urednik), ULE, Andrej (urednik). *Mind in Nature: From Science to Philosophy* (World Philosophy Series). New York: Nova Science Publishers, cop. 2012. 226 str., ilustr. ISBN 978-1-62081-267-9. ISBN 1-62081-267-3.

15. URŠIČ, Marko. *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori, Zima: četrti čas, preludij: O sencab*. 1. izd. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2015. 548 str. ISBN 978-961-282-102-9.
16. URŠIČ, Marko. *Tetralogija Četiri doba: filozofski dijalozi i monolozi, Ljeto: druga knjiga. (1), O renesansnoj ljepoti*. Zagreb: Lara; v Ljubljani: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2016. 365 str., ilustr. ISBN 978-953-7289-71-3.
17. URŠIČ, Marko. *Shadows of Being: Four Philosophical Essays*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, cop. 2018. X, 189 str., ilustr., črno bele fotogr. ISBN 1-5275-1593-1. ISBN 978-1-5275-1593-2.
18. URŠIČ, Marko. *Tetralogija Četiri doba: filozofski dijalozi i monolozi, Ljeto: druga knjiga. 2, Sedmerke*. Zagreb: Lara; v Ljubljani: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2018. 447 str., ilustr. ISBN 978-953-7289-80-5.
19. URŠIČ, Marko. *Shadows of Being: Four Philosophical Essays*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, cop. 2019. X, 189 str., ilustr., črno bele fotogr. ISBN 1-5275-3732-3. ISBN 978-1-5275-3732-3.

Strokovne in druge monografije

20. URŠIČ, Marko. *Enivetok (filozofski esej), (Znamenja, 65)*. Maribor: Obzorja, 1981. 120 str.
21. URŠIČ, Marko. *Razpoke: fantastični roman, (Pota mladih)*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1985. 315 str.
22. URŠIČ, Marko. *Romanje za Animo: roman – dnevnik*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1988. 219 str. ISBN 86-361-0467-X.
23. HRIBAR, Tine, ULE, Andrej, URŠIČ, Marko, MALI, Franc, SORČAN, Stojan, KOMEL, Dean. *Problemsko analitično spremljanje raziskovalne dejavnosti, Znanstvena skupnost v kontekstu raziskovalnih modelov, Oblikovanje raziskovalne dejavnosti po vedah in prihodnost sistema znanosti: poročilo o delu za leto 1991, (Znanost o znanosti)*. Ljubljana: RSS, 1991. 1 zv. (loč. pag.).
24. VIRK, Jani, ZORN, Aleksander (avtor, urednik), VIRK, Tomo, KOŠIR, Manca, KOVAČ, Edvard, URŠIČ, Marko, POGAČNIK, Marko, BAJT, Drago, SCHMIDT, Goran, KERMAUNER, Taras, INKRET, Andrej, HOFMAN, Branko. *Marjan Rožanc, (Zbirka Interpretacije, 1)*. Ljubljana: Nova revija, 1991. 162 str., črno-bele fotogr. ISBN 961-6017-09-8.
25. GLOBEVNIK, Lidija, KOREN, Stanka, STEINMAN, Franci, PLESTENJAK, Igor, VESELIČ, Miran, BIZJAK, Aleš, TOMAN, Mihael Jožef, SOVINČ, Andrej, BRICELJ, Mitja, LUKŠIČ, Andrej, BAHOR, Maja, URŠIČ, Marko, KOS, Drago, UDOVČ, Andrej, VAHTAR, Marta, BABNIK, Alenka, GLOBEVNIK, Lidija (urednik). *Stanje in perspektive ravnanja z vodo v Sloveniji: [zbornik prispevkov]*. Celje: Društvo vodarjev Slovenije, 2008. 92 str., ilustr. ISBN 978-961-92445-0-0.
26. *Filozofski simpozij o delu prof. dr. Marka Uršiča: [zbornik povzetkov]: Filozofska fakulteta UL, petek, 15. 11. 2019*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, [2019]. [10] str.

Sestavki ali poglavja v monografski publikaciji

Znanstveni sestavki ali poglavja

27. URŠIČ, Marko. Apokalipsa subjekta. V: POSAVEC, Zvonko (ur.), RODIN, Davor (ur.). *Bitak i povijesnost*, (Biblioteka Politička misao, 16b). Zagreb: Liber. 1982, str. 165–170.
28. URŠIČ, Marko. Das Höhlengleichnis: Transzendenz in Platonismus und Christentum. V: MILADINović ZALAZNIK, Mira (ur.). *Begegnungen*. Ljubljana: Nova revija. 1995, str. 237–254.
29. URŠIČ, Marko. *Cogito* and *epoché* from the point of view of logics free of existential presuppositions. V: BAUMGARTNER, Elisabeth (ur.), et al. *Handbook: Phenomenology and Cognitive Science*. Dettelbach: Röhl. 1996, str. 329–340.
30. URŠIČ, Marko. Some traces of Theravāda Buddhism in the gnostic Nag Hammadi manuscripts. V: ĐOKIĆ, Siniša (ur.). *Sudesika: Festschrift Bhikkhu Nanajivako (Čedomil Veljačić)*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus. 1997, str. 159–166.
31. URŠIČ, Marko. Anisotropy and implication. V: SCHURZ, Gerhard (ur.), URŠIČ, Marko (ur.). *Beyond Classical Logic: Philosophical and computational investigations in deductive reasoning and relevance*, (Conceptus-studien, ISSN 0259-0670, Bd. 13). Sankt Augustin: Academia. 1999, str. [57]–74.
32. URŠIČ, Marko. Neskončno veselje Giordana Bruna. V: URŠIČ, Marko (ur.), BRUNO, Giordano. *Kozmološki dialogi*, (Filozofska knjižnica, ISSN 1408-2160, 49). V Ljubljani: Slovenska matica. 2004, str. V–CIII.
33. URŠIČ, Marko. *Saper vedere* – skrivnost Giocondinega smehljaja. V: DETELA, Andrej. *Razprave o Leonardu*, (Studia humanitatis, Posebna izd.). Ljubljana: Studia humanitatis. cop. 2005, str. 5–30.
34. URŠIČ, Marko. Filozofski pogovor in samogovor. V: VITEZ, Primož (ur.). *Spisi o govoru*, (Razprave Filozofske fakultete). Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete. 2008, str. 187–208.
35. URŠIČ, Marko. Voda je oko zemlje. V: BACHELARD, Gaston. *Voda in sanje: esej o imaginaciji snovi*. Ljubljana: Studia humanitatis. 2011, str. 235–257.
36. URŠIČ, Marko. Santayanov tujec med sencami starih modrecev. V: SANTAYANA, George. *Pogovori v limbu*, (Filozofska zbirka Aut, 59). Ljubljana: KUD Apokalipsa. 2013, str. 175–193.
37. URŠIČ, Marko. Multiverse or Universe, after all? On some epistemological issues of the quantum multiverse of David Deutsch. V: BORŠIČ, Luka (ur.), SKUHALA KARASMAN, Ivana (ur.), SOKOLIĆ, Franjo (ur.). *Physics and Philosophy*. Zagreb: Institute of Philosophy. 2015, str. 45–57, ilustr.
38. URŠIČ, Marko. Plotin, filozofija in mistika. V: URŠIČ, Marko (ur.), PLOTINUS. *Zbrani spisi*, (Filozofska knjižnica, ISSN 1408-2160, zv. 63; 66). V Ljubljani: Slovenska matica. 2016, str. VII–XXI.

39. URŠIČ, Marko. Meta-fizična umbrologija Leonarda da Vinci. V: GERM, Tine (ur.), KAVČIČ, Nataša (ur.). *Litterae pictae: scripta varia in honorem Nataša Golob septuagesimum annum feliciter complentis*. 1. izd. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. 2017, str. 417–428, ilustr.
40. URŠIČ, Marko. Plotinove tri hipostaze: istost v razliki, eno v mnogem. V: URŠIČ, Marko (ur.), PLOTINUS. *Zbrani spisi*, (Filozofska knjižnica, ISSN 1408-2160, zv. 63; 66). V Ljubljani: Slovenska matica, 2018, str. VII–LIV.
41. URŠIČ, Marko. Ali filozofija potrebuje enotno metodo? Premišljevanje o filozofski sintezi prof. dr. Andreja Uleta ob njegovi 70-letnici. V: MARKIČ, Olga (ur.), et al. *Filozofska pot Andreja Uleta*. 1. izd. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. 2019, str. 17–29.

Strokovni sestavki ali poglavja

42. URŠIČ, Marko. Beseda urednika. V: URŠIČ, Marko (ur.), JERAJ-HRIBAR, Vida, KOVAČEVIČ BELTRAM, Marjan. *Večerna sonata: spomini z Dunaja, Pariza in Ljubljane: 1902–1933*, (Zbirka Sledi). Ljubljana: Mladinska knjiga. 1992, str. 5–8.
43. URŠIČ, Marko. Filozofsko spoznanje onostranstva: Platonova prispodoba o votlini in krščanstvo. V: *Postmoderna in živo izročilo: [zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1992/93]*, (Zbirka Teologija za laike, ISSN 1408-1555, 17). Ljubljana: Medškofijski odbor za študente. 1993, str. 142–157.
44. URŠIČ, Marko. Swedenborgova topologija onostranstva. V: SWEDENBORG, Emanuel. *Nebesa in pekel: nebesa in njihova čudesa in pekel, po tem, kar sem slišal in videl = De caelo et ejus mirabilibus, et de inferno ex auditis et visis*. Ljubljana: DZS. 1994, str. V–XXXIII.
45. URŠIČ, Marko. Beseda urednika. V: URŠIČ, Marko (ur.), JERAJ-HRIBAR, Vida, KOVAČEVIČ BELTRAM, Marjan. *Večerna sonata: spomini z Dunaja, Pariza in Ljubljane: 1902–1933*, (Zbirka Sledi). 1. ponatis. Ljubljana: Mladinska knjiga. 1995, str. 5–8.
46. URŠIČ, Marko. Dragi Mitja Peruš ... V: PERUŠ, Mitja. *Vsenavzočnost zavesti*, (Zbirka Lotos). Ljubljana: DZS. 1997, str. [184].
47. URŠIČ, Marko. Metulj in burkež. V: CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. *Življenje je sen*, (Gledališki list SNG Drama Ljubljana, Sezona 1997/98, let. LXXVII, št. 10). Ljubljana: SNG Drama. 1998, str. 32–65.
48. URŠIČ, Marko. Vihar in sprava. V: *William Shakespeare: Vihar: [gledališki list]*, (Gledališki list SNG Drama Ljubljana, Sezona 1999/2000, letn. 79, št. 6). Ljubljana: SNG Drama, 2000, str. 13–16.
49. URŠIČ, Marko. Panteizem kot filozofija in religija. V: KRAMŽAR KLEMENČIČ, Vida (ur.). *Verstva in etika I: gradivo za učitelje verstev in etike*. 1. natis. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. 2003, str. 145–153.
50. URŠIČ, Marko. Marko Uršič: (1951). V: STEPANČIČ, Lucija (ur.). *10 authors from Slovenia: [presentation at Frankfurter Bookfair 2004]*. [Ljubljana]: Chamber of Commerce and industry of Slovenia. 2004, str. 37–40.

51. URŠIČ, Marko. Prava strpnost je pripravljenost sprejeti drugo in drugačno človeško resnico. V: SENEGAČNIK, Brane (ur.). *Kulturni boj na Slovenskem včeraj, danes, jutri: zbornik*, (Zbirka Človek – pot Cerkve, 3). Ljubljana: Družina, 2006, str. 57–64.
52. URŠIČ, Marko. [Avtor besedila na zavihku ov.]. V: BENZ, Ernst. *Videnje: oblike doživetij in svet podob*, (Zbirka Hieron). 1. izd. Ljubljana: Nova revija, 2006
53. URŠIČ, Marko. Avtor med tekstom in kontekstom. V: CUNTA, Miljana (ur.), PETRIČ, Tanja (ur.). *Avtor med tekstom in kontekstom = The author between text and context*. Ljubljana: Društvo slovenskih pisateljev. 2008, str. 7–10.
54. URŠIČ, Marko. Voda, misli in sanje = Water, thoughts and dreams. V: GLOBEVNIK, Lidija (ur.), et al. *Stanje in perspektive ravnanja z vodo v Sloveniji: [zbornik prispevkov]*. Celje: Društvo vodarjev Slovenije. 2008, str. 87–92.
55. URŠIČ, Marko. Erazem, svobodni duh humanizma. V: ERASMUS DESIDERIUS. *Hvalnica Norosti. Tožba Mirú. O svobodni volji*, (Studia humanitatis). Ljubljana: Studia humanitatis. 2010, str. 7–26.
56. URŠIČ, Marko. O sencah idej: (poglavje iz nastajajoče knjige O sencah). V: VÖRÖS, Sebastjan (ur.). *Mistika in misel*, (Poligrafi, ISSN 1318-8828, vol. 18 (2013), no. 71–72). Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales. 2013, letn. 18, št. 71/72, str. 289–306.

Polemike

57. JERMAN, Frane, KALAN, Valentin, KOMEL, Dean, URŠIČ, Marko, GANTAR, Kajetan, CAPUDER, Andrej. Prevajanje filozofije: okrogla miza. V: BAJT, Drago (ur.), BERGER, Aleš (ur.). *Prevajanje Biblije: 16. prevajalski zbornik*, (Zbornik Društva slovenskih književnih prevajalcev, 16). Ljubljana: Društvo slovenskih književnih prevajalcev. 1992, str. 77–90.
58. MIKUŽ, Jure (diskutant), URŠIČ, Marko (diskutant). »Kakšen je odnos med vidom in uvidom pri Leonardu?« Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi Leonarda da Vincija Traktat o slikarstvu. V: *Philologos*. 2, [Baudrillard, Yourcenar, Leonardo, Hölderlin, Upanišade, Schleiermacher, Empedokles, Badiou]: pogovorni večeri 2006/07. Ljubljana: KUD Logos. 2008, str. 105–167, ilustr.
59. ŠKOF, Lenart (diskutant). »Koliko bogov je?« Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi Lenarta Škofa Upanišade. Besede vedske Indije. V: *Philologos*. 2, [Baudrillard, Yourcenar, Leonardo, Hölderlin, Upanišade, Schleiermacher, Empedokles, Badiou]: pogovorni večeri 2006/07. Ljubljana: KUD Logos. 2008, str. 219–267.
60. JOVANOVSKI, Alenka (diskutant), KLUN, Branko (diskutant). »Ali Schleiermacher upoveduje religiozno izkustvo ali izkustvo romantične polnosti življenja?« Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi Friedricha Schleiermacherja O religiji. V: *Philologos*. 2, [Baudrillard, Yourcenar, Leonardo, Hölderlin, Upanišade, Schleiermacher, Empedokles, Badiou]: pogovorni večeri 2006/07. Ljubljana: KUD Logos. 2008, str. 269–314, ilustr.

2. ČLANKI IN RAZPRAVE

Znanstveni članki

61. URŠIČ, Marko. Vloga hierarhije v sodobni logiki. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*, ISSN 0587-5161. [Tiskana izd.], 1972, št. 1/2, str. 23–34.
62. URŠIČ, Marko. Človek – pastir biti: (prispevek k razmišljanju o Heideggerjevem delu *Bit in čas*). *Problemi, Razprave*, ISSN 0353-4014, 1974, št. 8, str. 1–31.
63. URŠIČ, Marko. Filozofski esej o subjektu, ki postaja svet. *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja*, ISSN 0555-2419, 1979, letn. 17, št. 189, str. 75–83, 1980, letn. 17, št. 194/195, str. 19–36.
64. URŠIČ, Marko. Logična odločljivost in paradoks lažnivca. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*, ISSN 0587-5161. [Tiskana izd.], 1980, št. 4/6, str. 102–109.
65. URŠIČ, Marko. Poskus vrnitve k vsebini: alternativna logika C. I. Lewisa. *Problemi, Razprave*, ISSN 0353-4014, 1982, št. 4/6, str. 163–172.
66. URŠIČ, Marko. Logični sklep *anumana* v indijskem sistemu *nyaya* in primerjava z grško logiko. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*, ISSN 0587-5161. [Tiskana izd.], 1983, št. 5/6, str. 301–319.
67. URŠIČ, Marko. Logički zaključak *anumāna* u indijskom sistemu *nyāya* i komparacija sa grčkom logikom. *Kulture Istoka: časopis za filozofiju, književnost i umetnost Istoka*, ISSN 0352-4019, 1984, br. 1/2, str. 75–81.
68. URŠIČ, Marko. *De futuris contingentibus* v srednjeveški sholastiki. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, 1984, letn. 3, št. 31/32, str. 3789–3799.
69. URŠIČ, Marko. Intenzionalne implikacije: referat s simpozija »Intenzionalne logike in teorija znanosti«. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*, ISSN 0587-5161. [Tiskana izd.], 1985, št. 3/4, str. 99–111.
70. URŠIČ, Marko. Ireduktibilni paradoks u filozofiji advaite vedānte. *Filozofska istraživanja*, ISSN 0351-4706, 1985, god. 5, sv. 3, str. 593–598.
71. URŠIČ, Marko. Sveto in čas: v zahodni in vzhodni filozofsko-mistični tradiciji. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, 1986, letn. 5, št. 50/51, str. 916–927.
72. URŠIČ, Marko. A modest proposal concerning paradoxes. *Synthesis philosophica: international edition of the journal Filozofska istraživanja*, ISSN 0352-7875. International ed., 1986, vol. 1, št. 1/2, [193]–204.
73. URŠIČ, Marko. Dvojnost Boolove algebre. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*, ISSN 0587-5161. [Tiskana izd.], 22, 1–2, str. 179–188.
74. URŠIČ, Marko. »Porazdelitev variabel« kot algoritem relevance. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*, ISSN 0587-5161. [Tiskana izd.], 1992, letn. 24, št. 1/2, str. 7–17.

75. URŠIČ, Marko. Validity and consistency in relevant logics. *Acta analytica: Philosophy and Psychology*, ISSN 0353-5150, 1993, št. 10, str. 31–48.
76. URŠIČ, Marko. »Cogito ergo mundus talis est«: premislek o »antropičnem načelu« v sodobni kozmologiji. *Filozofski vestnik*, ISSN 0353-4510. [Tiskana izd.], 1996, letn. 17, št. 1, str. 85–104.
77. URŠIČ, Marko. Teorija arhetipov – nostalgija po platonizmu? *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo*, ISSN 1318-8828. [Tiskana izd.], 1996, letn. 1, št. 3/4, str. 7–26.
78. URŠIČ, Marko. Metafora uma kot »žive sfere« v Plotinovi Enneadi VI.7. *Analiza: časopis za kritično misel*, ISSN 1408-2969, 1997, letn. 1, št. 3/4, str. 148–152.
79. URŠIČ, Marko. *Concidentia oppositorum* pri Nikolaju Kuzanskem in sodobne parakonsistentne logike. *Filozofski vestnik*, ISSN 0353-4510. [Tiskana izd.], 1997, letn. 18, št. 3, str. 67–83, graf. prikazi.
80. URŠIČ, Marko. Brunov razsredičeni univerzum in krščanstvo. *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo*, ISSN 1318-8828. [Tiskana izd.], 1997, letn. 2, št. 5/6, str. 65–83.
81. URŠIČ, Marko. O kozmičnem času – komentar k »prvim trem minutam«. *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo*, ISSN 1318-8828. [Tiskana izd.], 1997, letn. 2, št. 7/8, str. 55–85.
82. URŠIČ, Marko. The allegory of the cave: transcendence in Platonism and Christianity. *Hermathena: a Trinity College Dublin review*, ISSN 0018-0750, 1998, no. 165, str. 85–107.
83. URŠIČ, Marko. Paraconsistency and dialectics as *coincidentia oppositorum* in the philosophy of Nicholas of Cusa. *Logique et analyse: nouvelle série*, ISSN 0024-5836, 1998, letn. 41, št. 161/162/163, str. [203]–217.
84. URŠIČ, Marko. *Deus sive natura*. V: URŠIČ, Marko (ur.). *Panteizem*, (Poligrafi, ISSN 1318-8828, Vol. 3 (1998), št. 9/10). Ljubljana: Nova revija. 1998, str. 2–85.
85. URŠIČ, Marko. Mit o drugem prihodu. V: URŠIČ, Marko (ur.), BUČAR, France. *2000 po Kristusu: premišljevanja ob koncu drugega tisočletja*, (Poligrafi, ISSN 1318-8828, letn. 4 (1999), št. 13/14). Ljubljana: Nova revija. 1999, str. 143–162.
86. URŠIČ, Marko. Pojem Boga stvarnika v sodobni kozmologiji. V: VIRK, Tomo (ur.). *O božjem bivanju*, (Poligrafi, ISSN 1318-8828, Letn. 3, št. 11–12). Ljubljana: Nova revija. 1999, str. 205–224.
87. URŠIČ, Marko. A remark on the »unreality of time«. *Acta analytica: philosophy and psychology*, ISSN 0353-5150, 2000, vol. 15, issue 25, str. [161]–172.
88. URŠIČ, Marko. Spinoza o naravnih zakonih, Bibliji in čudežih. *Analiza: časopis za kritično misel*, ISSN 1408-2969, 2000, letn. 4, št. 3/4, str. 57–71.
89. URŠIČ, Marko. O pračudežu: razmislek o nekaterih filozofskih vidikih sodobne kozmologije. *Filozofski vestnik*, ISSN 0353-4510. [Tiskana izd.], 2001, letn. 22, št. 1, str. 85–118.
90. URŠIČ, Marko. Učena nevednost, pot k sovpadanju nasprotij. V: ŠKAMPERLE, Igor (ur.), URŠIČ, Marko (ur.). *Nikolaj Kuzanski*, (Poligrafi, ISSN 1318-8828, letn. 6 (2001), št. 23–24). Ljubljana: Nova revija. 2001, str. 101–130.

91. URŠIČ, Marko. »Cogito ergo mundus talis est«: on some metaphysical and epistemological aspects of the anthropic cosmological principle. *Acta analytica: philosophy and psychology*, ISSN 0353-5150, 2002, vol. 17, issue 28, str. [53]–67.
92. URŠIČ, Marko. »Surely the second coming is at hand«. *Diotima: A Philosophical Review*, 2002, vol. 3, no. 2, str. [31]–45.
93. URŠIČ, Marko. »Nad gibljivo dušo je negibni angel«: filozofski esej o duši in angelu v Platonski teologiji Marsilia Ficina. V: ŠKAMPERLE, Igor (ur.), URŠIČ, Marko (ur.). *Renesančne mitologije: Marsilio Ficino, Sandro Botticelli, trubadurska lirika, Hieronymus Bosch, rožni križarji*, (Poligrافي, ISSN 1318-8828, letn. 7 (2002), št. 25–26). Ljubljana: Nova revija. 2002, str. 79–97.
94. URŠIČ, Marko. Racionalne predpostavke in meje kozmologije. *Analiza: časopis za kritično misel*, ISSN 1408-2969, 2003, letn. 7, št. 4, str. 3–18.
95. URŠIČ, Marko. Odisej v Porfirijevi votlini nimf. V: SNOJ, Vid (ur.), VIRK, Tomo (ur.). *Antični mit in literatura: antična razlaga antičnega mita, Homerjeva in Porfirijeva votlina nimf, Dioniz in Kristus pri Hölderlinu, »mitologizem« v literaturi 20. stoletja, recepcija antičnih mitov v slovenski literaturi, Kasandra Borisa A. Novaka*, (Poligrافي, ISSN 1318-8828, letn. 8 (2003), št. 31/32). Ljubljana: Nova revija. 2003, str. 75–84.
96. URŠIČ, Marko. »Naturadeus«, a Metaphor of the Perfect Diamond. *Acta analytica: philosophy and psychology*, ISSN 0353-5150, 2004, vol. 19, št. 33, str. 221–239.
97. URŠIČ, Marko. Cassirerjeva filozofija simbolnih form. *Filozofski vestnik*, ISSN 0353-4510. [Tiskana izd.], 2006, letn. 27, št. 3, str. 97–119.
98. URŠIČ, Marko. Einstein on religion and science. *Synthesis Philosophica: international edition of the journal Filozofska istraživanja*, ISSN 0352-7875. International ed., 2006, vol. 21, fasc. 2, str. [267]–283.
99. URŠIČ, Marko. O pomenu literarnega diskurza v filozofiji: (nekaj pripomb k Platonovi poetiki) = On the meaning of literary discourse in philosophy: some remarks on Plato's poetics. V: JUVAN, Marko (ur.), KERNEV-ŠTRAJN, Jelka (ur.). *Teoretsko-literarni hibridi: o dialogu literature in teorije = Hybridizing theory and literature: on the dialogue between theory and literature*, (Primerjalna književnost, ISSN 0351-1189, letn. 29, posebna št./special issue). Ljubljana: Slovensko društvo za primerjalno književnost. avg. 2006, str. 35–44, 217–221.
100. URŠIČ, Marko. Videti pomeni »potipati s pogledom« – Kozmološka razmišljanja o Merleau-Pontyjevi percepciji prostora. *Analiza: časopis za kritično misel*, ISSN 1408-2969, 2008, letn. 12, št. 1/2, str. 5–33.
101. URŠIČ, Marko. Paradoksi transfinite kozmologije. *Analiza: časopis za kritično misel*, ISSN 1408-2969, 2009, letn. 13, št. 4, str. 5–27.
102. URŠIČ, Marko. Realjno li vremja?. *Vestnik Permskogo univerziteteta: naučnyj žurnal, Filozofija*, ISSN 2074-1359, 2009, letn. 1, št. 5, str. 149–154.
103. URŠIČ, Marko. »Niti isti, niti drugi«: kulturna pogojenost obsmrtnih izkustev. V: ROŽMAN, Irena (ur.). *Krogotok rojstva in smrti*, (Poligrافي, ISSN 1318-8828, vol. 15 (2010), no. 58–60). Ljubljana: Nova revija. 2010, str. 83–116.
104. URŠIČ, Marko. Who speaks in Montaigne's Essays? *Primerjalna književnost*, ISSN 0351-1189. [Tiskana izd.], 2010, letn. 33, št. 1, str. 93–100.

105. URŠIČ, Marko. Platonov *Timaj* in sodobni Luminetov model vesolja v obliki dodekaedra. V: URŠIČ, Marko (ur.). *Modeli sveta*, (Poligrafi, ISSN 1318-8828, letn. 16, št. 63–64). Ljubljana: Nova revija. 2011, letn. 16, št. 63/64, str. 143–157.
106. URŠIČ, Marko. Starry sky as »the greatest museum of natural history«: sublimity of the sky from Kant to Santayana and beyond. V: KLEINBERG-LEVIN, David Michael (ur.). *Natural history*, (Poligrafi, ISSN 1318-8828, vol. 16 (2011), no. 61–62). Ljubljana: Nova revija. 2011, vol. 16, no. 61/62, str. 215–229.
107. URŠIČ, Marko. Dummettovo »doseganje preteklosti«, vprašanje subjekta in multiverzum. *Analiza: časopis za kritično misel*, ISSN 1408-2969, 2013, letn. 17, št. 3, str. 19–30, ilustr.
108. URŠIČ, Marko. Prispevek k Jermanovi razpravi o Łukasiewiczovem problemu determinizma. *Analiza: časopis za kritično misel*, ISSN 1408-2969, 2014, letn. 18, št. 4, str. 57–72.
109. URŠIČ, Marko. »Neštastné vedomie« v Kierkegaardovom *Zvodcovom denníku*. *Filozofia*, ISSN 0046-385X, 2014, roč. 69, č. 5, str. 409–415, portret.
110. URŠIČ, Marko. Boscovich's distinction between the potential and the actual space from the standpoint of modern search for the union of mind and nature. *Almagest: international journal for the history of scientific ideas*, ISSN 1792-2593, May 2015, vol. 6, iss. 1, str. 48–63, Graf.
111. URŠIČ, Marko. The Gaze of the Soul and of the Angel in the Renaissance Philosophy of Marsilio Ficino. V: ŠABEC, Maja (ur.). *Mit in pogled = El mito y la mirada = Le mythe et le regard = Myth and gaze*, (Ars & humanitas, ISSN 1854-9632, št. 9, 1). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete: = University Press, Faculty of Arts. 2015, [Letn.] 9, [št.] 1, str. 58–75, ilustr.
112. URŠIČ, Marko. O spominu in celovitosti duše. V: GOLOB, Nataša (ur.), MAHNIČ, Katja (ur.). *Spomin, I = Memory, I*, (Ars & humanitas, ISSN 1854-9632, 12, 2). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete: = University Press, Faculty of Arts. 2018, letn. 12, št. 2, str. 19–40.
113. URŠIČ, Marko. Galileo Galilej o medsebojnem »odsevanju« dveh svetov, Zemlje in Lune. *Časopis za kritiko znanosti*, ISSN 0351-4285, 2019, letn. 47, št. 277, str. 24–36, ilustr.

Strokovni članki

114. URŠIČ, Marko. Eter, elektromagnetno valovanje in svetloba: ob stoletnici smrti fizika Jamesa Clerka Maxwella. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 3. nov. 1979, str. 29.
115. URŠIČ, Marko. Tehno-logia: filozofski esej o subjektu, ki postaja svet. *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja*, ISSN 0555-2419, 1979, letn. 17, št. 189, str. 75–83, 1980, letn. 18, št. 194/195, str. 19–36.
116. URŠIČ, Marko. Moj »vrt« je celotna usoda človeštva: paradoks celote: pred desetimi leti je umrl angleški filozof in borec Bertrand Russell. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 2. feb. 1980, str. 29.
117. URŠIČ, Marko. Mojster peresa in ladijskega krmila: 21. aprila bo minilo 70 let, odkar je umrl Mark Twain. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 19. apr. 1980, str. 28.

118. URŠIČ, Marko. Znanje ni monopol, ampak last nas vseh: v sodobnem svetu znanost često postaja transmisija moči in dominacije: andragoški simpozij. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 19. apr. 1980, str. 29
119. URŠIČ, Marko. Človek bi moral živeti tristo let: ob 30-letnici smrti dramatika in humorista Georga Bernarda Shawa. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 31. okt. 1980, str. 30.
120. URŠIČ, Marko. Dileme vede o lepem: z dubrovniškega kongresa za estetiko: književni listi. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 4. sep. 1980.
121. URŠIČ, Marko. Črni ritual smrtne kazni. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 02.10. 1982, letn. 24, št. 230, str. 22.
122. URŠIČ, Marko. »Večnost ljubi sadove časa«: odlomek iz spomina. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, 1982/83, letn. 1, št. 2, str. 152–158.
123. URŠIČ, Marko. Sen grajske noči. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, 1983, letn. 2, št. 17/18, str. 1850–1856.
124. URŠIČ, Marko. Meje izomorfizma: esej o knjigi GEB. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, 1985, letn. 4, št. 41/42, str. 1160–1175.
125. URŠIČ, Marko. *Homo ex machina?* – ili – Granice izomorfizma: esej o knjizi »GEB«. *Republika: časopis za književnost*, ISSN 0350-1337, 1985, broj 10/12, god. 41, str. 219–240.
126. URŠIČ, Marko. Ali je »krasni novi svet« že za nami? *Dnevnik*, ISSN 0350-753X, 21. mar. 1987, str. 12–13.
127. URŠIČ, Marko. Gnostični rokopisi Nag Hammadi. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, 1988, letn. 7, št. 69/70, str. 155–182.
128. URŠIČ, Marko. Možnost Jakobove lestvice. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, 1991, letn. 10, št. 109/110, str. 774–790.
129. URŠIČ, Marko. Prispodoba o votlini: esej o platonizmu in krščanstvu. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, 1992, letn. 11, št. 123/124, str. 1355–1368.
130. URŠIČ, Marko. Profesor Frane Jerman in »alternativne« logike. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*, ISSN 0587-5161. [Tiskana izd.], 1993, 25, št. 5/6, str. 13–15.
131. URŠIČ, Marko. Sveti Gral, skriti predmet želje. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, mar. 1993, 12, št. 131, str. 258–264.
132. URŠIČ, Marko. Hermetizem med grozo in magijo. *Poligrافي: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo*, ISSN 1318-8828. [Tiskana izd.], 1996, letn. 1, št. 1/2, str. 48–65.
133. URŠIČ, Marko. O znanstveni stvarnosti govori jezik matematike: filozofija in znanost. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 3. apr. 1997, 39, št. 76, str. 13–14.
134. URŠIČ, Marko. Jungovo gnostično branje Svetega pisma. *Dialogi*, ISSN 0012-2068, feb. 1997, 33, št. 1/2, str. 9–16.
135. URŠIČ, Marko. Logos je vsemu skupen. *Filozofski vestnik*, ISSN 0353-4510. [Tiskana izd.], 1999, letn. 20, št. 3, str. 139–145.
136. URŠIČ, Marko. Sedem melanholičnih glosic na sentence iz Woyzcka. *Gledališki list SNG, Drama*, ISSN 2350-3769, 2001/2002, letn. 81, št. 16, str. 6–12, ilustr.

137. URŠIČ, Marko. Botticellijeva *Primavera* kot *Imago Humanitatis*?: komentar k razpravi Botticellijeve mitologije Ernsta H. Gombricha. V: ŠKAMPERLE, Igor (ur.), URŠIČ, Marko (ur.). *Renesančne mitologije: Marsilio Ficino, Sandro Botticelli, trubadurska lirika, Hieronymus Bosch, rožni križarji*, (Poligrafi, ISSN 1318-8828, letn. 7 (2002), št. 25–26). Ljubljana: Nova revija. 2002, str. 181–189.
138. URŠIČ, Marko. Sok škrlatne ljubčice in vsega krivi feromoni. *Gledališki list*, ISSN 1580-5484, 2002/2003, letn. 48, št. 2, str. 18–[23].
139. URŠIČ, Marko. Sokratov logos, demon, etos. *Gledališki list Mestnega gledališča ljubljanskega*, ISSN 1580-9609, sezona 2004/2005, letn. 55, št. 4, str. 5–8.
140. URŠIČ, Marko. »Govorim o človekovi zmožnosti idealizma«. *Gledališki list SNG, Drama*, ISSN 2350-3769, sezona 2004/2005, letn. 84, št. 3, str. 18–20.
141. URŠIČ, Marko. Sohe, ki jih oživljajo ljubeče misli. *Gledališki list*, ISSN 1580-5484, sezona 2004/2005, letn. 50, št. 4, str. 64–68.
142. URŠIČ, Marko. Je vsaj še dia-logos skupen? *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, mar.-apr. 2004, letn. 22, št. 263/264, str. 262–266.
143. URŠIČ, Marko. Esej o strpnosti do resnice drugega. *Emzin: revija za kulturo*, ISSN 1318-5497, jun. 2005, letn. 15, št. 1/2, str. 51–53.
144. URŠIČ, Marko. Sedem menipejskih glosic na sentence iz *Hvalnice norosti*: ob polni luni. *Sodobnost*, ISSN 0038-0482, jan. 2005, letn. 69, št. 1, str. 75–95.
145. URŠIČ, Marko. »Ali čas biva?« *Emzin: revija za kulturo*, ISSN 1318-5497, dec. 2008, letn. 18, št. 3/4, str. 53–55.
146. URŠIČ, Marko. Norost, nevihta in smrt v Kralju Learu, Shakespeare in Montaigne. *Gledališki list SNG, Drama*, ISSN 2350-3769, okt. 2008, letn. 88, št. 2, str. 10–15.
147. URŠIČ, Marko. »Povsod, kjer vidiš življenje – to si ti!«: knjiga o zdravniku, filozofu in mistiku. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 27. okt. 2010, leto 52, št. 250.
148. URŠIČ, Marko. »Ljubezen, s trakom čez oči, na slepo pravo pot na cilj hiti«. *Gledališki list Mestnega gledališča ljubljanskega*, ISSN 1580-9609, 2010/2011, letn. 61, št. 1, str. 5–11, ilustr.
149. URŠIČ, Marko. Človek kot »sveženj vlaken«?: ob novem prevodu Diderotovih filozofskih spisov. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 20. apr. 2011, leto 53, št. 92, str. 16, portret.

3. KONFERENCE IN OBJAVE

Znanstveni prispevki na konferencah

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeni predavanje)

150. URŠIČ, Marko. Einstein on Religion and Science. V: PETKOVIĆ, Tomislav (ur.). *Teorija relativnosti i filozofija: povodom 100. obljetnice Einsteinove Specijalne teorije relativnosti = Theory of relativity and philosophy: in celebration of the 100th anniversary of Einstein's Special theory of relativity: zbornik radova sa simpozija 14. Dani Frane Petrića, Cres, 25.–28. rujna 2005, Hrvatska = proceedings of the symposium 14th Days of Frane Petrić, Cres, September 25–28, 2005, Croatia*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo. 2009, str. 231–252.

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci

151. URŠIČ, Marko. Nekonsistentnost cogita. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*, ISSN 0587-5161. [Tiskana izd.], 1982, št. 3, str. 38–40.
152. URŠIČ, Marko. Povzročanje preteklosti. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*, ISSN 0587-5161. [Tiskana izd.], 1985, št. 5/6, str. 12–20.
153. URŠIČ, Marko. Sveto i vrijeme u zapadnoj i istočnoj filozofsko-mističkoj tradiciji. *Filozofska istraživanja*, ISSN 0351-4706, 1986, god. 6, sv. 3, str. 769–782.
154. URŠIČ, Marko. The role of philosophy in meeting the future. V: PEJOVNIK, Stane (ur.), KOMAC, Miloš (ur.). *From the global to the roots: learning: the treasure within: Forum Bled [96], 13–15 October, 1996, Bled, Slovenia: proceedings*. Ljubljana: Ministry of Science and Technology of the Republic of Slovenia. 1997, str. 173–177.
155. URŠIČ, Marko. Creation of man in the gnostic Nag Hammadi Manuscripts. V: ŠMI-TEK, Zmago (ur.), MURŠIČ, Rajko (ur.). *MESS. Vol. 3, Mediterranean Ethnological Summer School, Piran, Pirano, Slovenia 1997 and 1998*, (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 1). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. 1999, str. 105–115.
156. URŠIČ, Marko. Je filozofija dandanes še tolažnica? V: KOCIJANČIČ, Gorazd (ur.), SNOJ, Vid (ur.). *Boetij, dediščina in izzivi: zbornik prispevkov s simpozija, ki je potekal v Narodni in univerzitetni knjižnici dne 11. 12. 2012*. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica: Inštitut za preučevanje krščanskega izročila. 2013, str. 297–312, 338.
157. URŠIČ, Marko. »Nesrečna zavest« v Kierkegaardovem Dnevniku zapeljivca. V: RE-PAR, Primož (ur.). *Nova oikonomija odnosov: bližnjik in eksistencialni preobrat*, (Zbirka Revija v reviji, 5), (Posebna izdaja revije Apokalipsa in Srednjeevropskega raziskovalnega inštituta Soeren Kierkegaard Ljubljana). Ljubljana: KUD Apokalipsa: Srednjeevropski raziskovalni inštitut Soeren Kierkegaard. 2014, str. 334–349.

158. URŠIČ, Marko. Virtualna realnost in človeški svet. V: ADAM, Frane, GRAFENAUER, Niko. *Humanizem in humanistika: simpozij*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti. 2016, str. 37–48, 330.
159. URŠIČ, Marko. O dveh disertacijah Mirka Hribarja. V: URŠIČ, Marko (ur.). *Pozabljena generacija filozofov: zbornik razprav s simpozija »O življenju in delu doktorandov Franceta Vebr« na Filozofski fakulteti v Ljubljani, 2015*. 1. izd. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. 2016, str. 117–139, portret, fotogr.

Objavljeni povzetek znanstvenega prispevka na konferenci (vabljeni predavanje)

160. URŠIČ, Marko. Multiverse or universe, after all?: on some epistemological issues of the concept of multiverse. V: *Physics & Philosophy: Split, 8–9 July 2013: [program, abstracts]*. Split: University of Split, Faculty of Mathematics and Natural Sciences, Faculty of Electric Engineering, Mechanical Engineering and Naval Architecture, Faculty of Philosophy. 2013, str. 10–11.
161. URŠIČ, Marko. Lukasiewicz's idea of temporary limited causal chains and the problem of symmetry between past and future. V: *Lukasiewicz in Dublin: an international conference on the work of Jan Lukasiewicz: abstracts*, International conference on the work of Jan Lukasiewicz, July 7–10, 1996. Dublin: University college Dublin. 1996, [str. 46].
162. URŠIČ, Marko. Paraconsistency as coincidentia oppositorum in the philosophy of Nicholas of Cusa. V: *First World congress on paraconsistency*, First world congress on paraconsistency, Ghent University, Belgium, 30 July–2 August 1977. [Ghent]: Ghent University. 1997, str. 152.
163. URŠIČ, Marko. Some remarks on the »Unreality of time«. V: *Abstracts of contributed papers*, Third European Congress of Analytical Philosophy, Maribor, [June 29–July 3], 1999, ECAP (3), (Analiza, ISSN 1408-2969). [Ljubljana: Filozofska fakulteta]. 1999, str. 233–234.
164. URŠIČ, Marko. Some epistemological and metaphysical aspects of the »anthropic principle« in modern cosmology. V: *Metaphysics = Metafizika*. Ljubljana: Slovenian Society for Analytic Philosophy and Philosophy of Science: = Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti. 2001, str. 23.
165. URŠIČ, Marko. »Above mobile soul is motionless angel«: a philosophical essay on the relation between soul and intellect in the Platonic theology of Marsilio Ficino. V: *Dani Frane Petrića: glavna tema: Demokracija i etika, Cres, Hrvatska, 22.–24. rujna 2003: stalna tema: Petrić – platonizam – aristotelizam, Cres, Hrvatska, 25.–26. rujna 2003 = The days of Frane Petrić: main theme: Democracy and ethics, Cres, Croatia, September 22–24, 2003: regular annual theme: Petrić – platonism – aristotelianism, Cres, Croatia, September 25–26, 2003 = Die Frane Petrić Tage: Hauptthema: Demokratie und Ethik, Cres, Kroatien, 22.–24. September 2003: Ständiges Thema: Petrić – Platonismus – Aristotelismus, Cres, Kroatien, 25.–26. September 2003 = I giorni di Francesco Patrizi: tema principale: Democrazia ed etica, Cherso, Croazia, 22–24 settembre 2003: tema fisso: Patrizi – platonismo – aristotelismo, Cherso, Croazia, 25–26 settembre 2003*. [Zagreb]: Hrvatsko filozofsko društvo. [2003], str. 143.

166. URŠIČ, Marko. Albert Einstein – science and religion. V: JURIĆ, Hrvoje (ur.). *Dani Frane Petrića: glavna tema: Teorija relativnosti i filozofija, Cres, Hrvatska, 26.–28. rujna 2005: stalna tema: Petrić i renesansne filozofske tradicije, Cres, Hrvatska, 29.–30. rujna 2005 = The days of Frane Petrić: main theme: Theory of relativity and philosophy, Cres, Croatia, September 26–28, 2005: regular annual theme: Petrić and renaissance philosophical traditions, Cres, Croatia, September 29–30, 2005 = Die Frane Petrić Tage: Hauptthema: Die Relativitätstheorie und Philosophie, Cres, Kroatien, 26.–28. September 2005: ständiges Thema: Petrić und die philosophischen Traditionen der Renaissance, Cres, Kroatien, 29.–30. September 2005 = I giorni di Francesco Patrizi: tema principale: La teoria della relatività e filosofia, Cherso, Croazia, 26–28 settembre 2005: tema fisso: Patrizi e tradizioni filosofiche rinascimentali, Cherso, Croazia, 29–30 settembre 2005.* Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo. 2005, str. 98.
167. URŠIČ, Marko. O pomenu literarnega diskurza v filozofiji. V: JUVAN, Marko (ur.), KERNEV-ŠTRAJN, Jelka (ur.). *Teoretsko-literarni hibridi: o dialogu literature in teorije: tretji mednarodni komparativistični kolokvij = Hybridizing theory and literature: on the dialogue between theory and literature: 3rd international comparative literature colloquium: Lipica, Poročna dvorana, 8.–9. september 2005.* Ljubljana: Slovensko društvo za primerjalno književnost: Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede, ZRC SAZU. 2005, str. 71–73.
168. URŠIČ, Marko. The »anthropic principle« in modern cosmology. V: *16. dani Frane Petrića: glavna tema: Čovjek i kultura, Cres, Hrvatska, 23.–26. rujna 2007: stalna tema: Petrić i renesansne, Cres, Hrvatska, 26.–29. rujna 2007 = The days of Frane Petrić: main theme: Petrić and Renaissance Philosophical Traditions, Cres, Hrvatska 26.–29. rujna 2007.* [Zagreb]: Hrvatsko filozofsko društvo. [2007], str. 128–129.
169. URŠIČ, Marko. Paradoxes of transfinite cosmology. V: *Volume of abstracts: 14th Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science: Nancy (France), July 19–26, 2011.* Nancy: Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science. 2011, str. 250.
170. URŠIČ, Marko. Boscovich's distinction between the potential and the actual space from the standpoint of modern search for the union of mind and nature, especially in cosmology. V: *24th International Congress of History of Science, Technology and Medicine (iCHSTM): knowledge at work: Manchester 2013, 21–28 July 2013.* Manchester: University of Manchester. 2013, str. 204.
171. URŠIČ, Marko. Virtualna realnost in človeški svet. V: *Humanizem in humanistika: program simpozija in povzetki prispevkov,* str. 6.
172. URŠIČ, Marko. Angelski pogled v renesančni filozofiji Marsilia Ficina = Le regard de l'ange dans la philosophie de la Renaissance de Marsilio Ficino = The angelic view in the Renaissance philosophy of Marsilio Ficino. V: ŠABEC, Maja (ur.). *Povzetki = Résumés = Résumés = Abstracts,* Mednarodni simpozij Mit in pogled, Ljubljana, 21.–24. 5. 2014. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta = Universidad de Ljubljana, Facultad de Filosofía y Letras = Université de Ljubljana, Faculté des Lettres = University of Ljubljana, Faculty of Arts. 2014, str. 56–58.

173. URŠIČ, Marko. Pico della Mirandola on the dignity of man. V: MOVVIN, David (ur.), OLECHOWSKA, Elżbieta (ur.), SENEGAČNIK, Brane (ur.). *European humanism and its challenges: Ljubljana, September 8-9, 2017*. 1st ed. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. 2017, str. 81–82, portret.

Strokovni prispevki na konferencah

Objavljeni strokovni prispevek na konferenci (vabljen predavanje)

174. URŠIČ, Marko. Trije časi v filozofiji in književnosti. V: OREL, Irena (ur.). *Zbornik predavanj*. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete. 2000, str. 295–304.
175. URŠIČ, Marko. Skrb in zaupanje: (prispevek za Slovenski kulturni plenum 2010). V: PAVLIČ, Špela (ur.), PERŠAK, Tone (ur.). *Zbornik prispevkov*, Slovenski kulturni plenum 2010, [18. januar 2010, Ljubljana]. Ljubljana: Društvo slovenskih pisateljev. 2010, str. 135–137.

Objavljeni povzetek strokovnega prispevka na konferenci

176. URŠIČ, Marko. Duša in identiteta = Soul and personal identity. V: ŠAROTAR, Dušan. *Duše: fotografije: 7. februar–31. marec*, [Center judovske kulturne dediščine Sinagoga Maribor]. Maribor: Center judovske kulturne dediščine Sinagoga. 2012, str. 48–49.

4. PREDAVANJA IN OSTALI DOGODKI

Predavanja na tujih univerzah

177. URŠIČ, Marko. »*Cogito ergo mundus talis est*«: on some metaphysical and epistemological aspects of the anthropic cosmological principle: [predavanje, 11. 1. 2002]. Praha: Katedra logiky, Filozofická Fakulta, Univerzita Karlova Praha, 2002.
178. URŠIČ, Marko. *On McTaggart's paradox of time*: [predavanje, 14. 1. 2002]. Praha: Katedra logiky, Filozofická Fakulta, Univerzita Karlova Praha, 2002.
179. URŠIČ, Marko. »*Cogito ergo mundus talis est*«: a philosophical analysis of some epistemological aspects of the »anthropic cosmological principle«: [vabljeno javno predavanje na Université de Nancy 2, 24. 1. 2007]. Nancy: Archives H. Poincaré: Université de Nancy 2, Département de Philosophie, 2007.
180. URŠIČ, Marko. *The anthropic principle in modern cosmology*: [vabljeno predavanje na University of Gunma, 27. november 2008]. Maebashi: University of Gunma, 2008.
181. URŠIČ, Marko. *Universe or multiverse*: [vabljeno predavanje na University of Tokyo, 26. november 2008]. Tokyo: University of Tokyo, Graduate School of Arts and Sciences, 2008.
182. URŠIČ, Marko. *Shadow as a metaphysical metaphor*: [vabljeno predavanje na Rissbo University, Tokyo (Japan), April 12, 2019].

Vabljena in druga predavanja ter diskusije

183. URŠIČ, Marko. *Pogovor o odnosih med matematiko, logiko in filozofijo*: [vabljeno predavanje na seminarju »Moderni izzivi poučevanja matematike«, Fakulteta za matematiko in fiziko, Ljubljana, 21. in 22. september 2007].
184. PETKOVŠEK, Robert (diskutant), KOVAČ, Edvard (diskutant), BORSTNER, Bojan (diskutant), URŠIČ, Marko (diskutant). *Vera in razum*: [okrogla miza, Zofijini ljubimci – društvo za razvoj humanistike, Maribor, 19. oktober 2007].
185. URŠIČ, Marko, ULE, Andrej, ROŠKER, Jana S., SAJE, Mitja. *Svobodna misel in totalitarna oblast v kitajskih in evropskih tradicijah*: [okrogla miza Oddelka za filozofijo, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 24. 10. 2007].
186. URŠIČ, Marko. *Etični in kulturološki vidik ravnanja z vodo v Sloveniji – pogled filozofa*: [predavanje na strokovnem srečanju Društva vodarjev Slovenije in Strokovne skupine za celovito upravljanje z vodnimi viri pri MOP z naslovom »Stanje in perspektive ravnanja z vodo v Sloveniji«, Lucija, 13. junij, 2008].
187. GUSTAVSSON, Stefan (diskutant), SNOJ, Vid (diskutant), URŠIČ, Marko (diskutant). *Verovati, kar je absurdno?!*: »... saj si je Cerkev izdelala Jezusa po svoji podobi«: [okrogla miza na Filozofski fakulteti, Ljubljana, 8. november 2010].
188. URŠIČ, Marko. *Vpliv religije na »obsmrtna izkustva« – primerjava zen budizma in krščanstva*: [predavanje v okviru cilka »Prostori religioznosti«, Cankarjev dom, Ljubljana, 10. 3. 2011].

189. URŠIČ, Marko. *Renesansa kot metafora za duhovno prenavo: [predavanje v okviru cikla »Kultura renesanse«, Ljubljanski grad, Ljubljana, 29. 3. 2011].*
190. DOLAR, Mladen, KOMEL, Dean, URŠIČ, Marko. *Filozofska Slovenija: [pogovor v okviru regionalnega knjižnega sejma Maribor, 21. 6. 2012].*
191. URŠIČ, Marko. *Mišljenje krize – kriza mišljenja: [predavanje v okviru »Filozofskega maratona«, Oddelek za filozofijo, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 14. 11. 2012].*
192. URŠIČ, Marko. *Pomen geometrije v renesančni umetnosti in filozofiji: [vabljeno predavanje v okviru Društva matematikov, fizikov in astronomov Slovenije (DMFA), Pedagoška fakulteta v Ljubljani, 14. 3. 2014].*
193. URŠIČ, Marko. *Virtualni prostori v realnem času: [predavanje v okviru »Filozofskega maratona«, Oddelek za filozofijo, Filozofska fakulteta, 16. 11. 2015].*
194. URŠIČ, Marko, CINDRIČ, Alojz, OŠLAJ, Borut, KOŠIR, Tina. *Pozabljena generacija filozofov: [pogovor o knjigi v »Tednu Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani«, Ljubljana, Mladinska knjiga, Knjigarna Konzorcij, 27. september. 2016].*
195. URŠIČ, Marko. *Geometrijski liki kot simbolne forme: krogi, kvadrati, mandale ... : [predavanje po izidu knjige Zmaga Šmitka »Mandale, tajni vrtovi razsvetljenja«, Cankarjev dom, Ljubljana, 22. 11. 2016].*
196. ZORE, Franci (diskutant), URŠIČ, Marko (diskutant), WEISS, Sonja (diskutant). *Prevajanje Plotina: [okrogla miza, sejem Liber.ac, Ljubljana, 24. 5. 2018].*
197. URŠIČ, Marko. *O smislu: [predavanje in pogovor v Knjižnici Otona Župančiča, Ljubljana, 28. 10. 2019].*

Radijska in televizijska oddaja ali dogodek, DVD

198. IHAN, Alojz, STRAMLJIČ BREZNIK, Irena, URŠIČ, Marko, ŠKAMPERLE, Igor. *Simboli: oddaja iz niza Sveto in svet, TV Slovenija, 1. program, 11. maja 2005, ob 23.20. Ljubljana, 2005.*
199. URBANČIČ, Ivan (avtor dodatnega besedila), URŠIČ, Marko (avtor dodatnega besedila), RIHA, Rado (avtor dodatnega besedila). *Govoreče glave. [Ljubljana]: Radio televizija Slovenija, [2009]. 1 video DVD (52 min, 29 sek), č-b in barve, zvok.*
200. PRELOVŠEK NIEMELÄ, Eva, URŠIČ, Marko, RASPOR, Peter, BRGLEZ, Andrej, ZOFIČ, Nina, MERLJAK, Ivan. *Futurologija med preteklostjo in sedanjostjo: sodelovanje v oddaji Sledi časa, Radio Slovenija – 1. program, 2. januar 2011 ob 10.10 uri. Ljubljana: Radiotelevizija Slovenija, Radio Slovenija, 2011,*
201. VITEZ, Primož (intervjuvanec), URŠIČ, Marko (intervjuvanec). *Denis Diderot danes: ob 300-letnici njegovega rojstva: Radio Slovenija, 3. program Ars: oddaja Ars humana, 11. mar. 2013.*
202. DEKLEVA, Goran (oseba, ki intervjuva), PRIBAC, Igor (intervjuvanec), URŠIČ, Marko (intervjuvanec), KOMELJ, Miklavž (intervjuvanec), KRAŠOVEC, Primož (intervjuvanec). *Utopija in politika v 21. stoletju, (Intelekta). Ljubljana: Radiotelevizija Slovenija javni zavod, 2016.*

5. MENTORSTVA IN SOMENTORSTVA

Mentorstvo

Mentor pri doktorskih disertacijah

203. ŠKAMPERLE, Igor. *Kozmološke inovacije in filozofija narave pri Giordanu Brunu: doktorska disertacija*. Ljubljana: [I. Škamperle], 1997. 307 f.
204. DOLENC, Sašo. *Pomen matematizacije kontinuuma in metrizacije časa za konstitucijo moderne znanosti: doktorsko delo*. Ljubljana: [S. Dolenc], 2002. 183 str., ilustr.
205. LUKAN, Peter. *Filozofska analiza pojma verjetnosti: doktorska disertacija*. Ljubljana: [P. Lukan], 2016. 333 str.
206. DEBENAK, Miha. *Svetovni etos in vloga narave v iskanju temeljnega etičnega principa: doktorska disertacija*. Ljubljana: [M. Debenak], 2020. 229 str.

Mentor pri magistrskih delih

207. MALEC, Maja. *Teorije mnogih svetov v metafiziki, logiki in kozmologiji: magistrsko delo*. Ljubljana: [M. Malec], 2001. 143 f.
208. PLUT, Boštjan. *Cerkev in svetovna oblast v zgodovini: magistrska naloga*. Ljubljana: [B. Plut], 2002. 174 f.

Mentor pri diplomskih delih

209. ZUPANČIČ, Iba Živa. *Odnos človeka do narave v filozofskih teorijah individualizma in ekocentrizma: diplomska naloga*. Ljubljana: [I.Ž. Zupančič], 1996. 51 f.
210. ŠPELIČ, Karmen. *Prostor, človek, skulptura: četrta dimenzija in neevklidska geometrija v moderni umetnosti, posebej v kubizmu: diplomsko delo*. Ljubljana: [K. Špelič], 1996. 23 str.
211. STEPANČIČ, Damijan. *Umetniki in alkimisti: diplomsko delo*. Ljubljana: [D. Stepančič], 1996. 33 str., ilustr.
212. POTOČNIK, Vesna. *Čas in iskanje večnosti v platonizmu: (posebno pri Platonu, Plotinu in Avguštinu): diplomska naloga*. V Ljubljani: [V. Potočnik], 1997. 68 f.
213. KOS, Damjan. *Epistemološki vidiki preučevanja univerzuma: diplomska naloga*. Ljubljana: [D. Kos], 1997. 67 f.
214. KODERMAN, Alenka. *Likovni elementi v Jungovi teoriji arhetipov: diplomsko delo*. Ljubljana: [A. Koderman], 1997. 24 str., ilustr.
215. ŽENKO, Ernest. *Prostor v filozofiji, geometriji in fiziki: diplomska naloga*. Ljubljana: [E. Ženko], 1997. 78 f., ilustr.
216. ŠVARA, Damjan. *Umetnost in duhovnost v filozofskem opusu Šri Aurobinda: diplomsko delo*. Ljubljana: [D. Švara], 1997. 34 str., ilustr.
217. NOVAK, Tereza. *Ciklični čas mita in filozofska misel o večnem vračanju: diplomska naloga*. Ljubljana: [T. Novak], 1998. 61 f.

218. BERLOT, Uršula. *Izvor umetnosti iz duba glasbe: diplomatska naloga*. [U. Berlot], 1998. 32 str., ilustr.
219. MALEC, Maja. *Problem smeri časa v filozofiji narave: diplomatska naloga*. Ljubljana: [M. Malec], 1998. 73 f., ilustr.
220. MULIČ, Radivoj. *Umetnost in transcendenca: diplomatska naloga*. [R. Mulič], 1998. 32 str., ilustr.
221. JUREČIČ, Boštjan. *Vpliv joge na prakso slikarstva: diplomatska naloga*. [B. Jurečič], 1998. 36 str., ilustr.
222. OTRIN, Blaž. *Filozofska analiza Eliadejevega pojmovanja časa in večnosti: s posebnim poudarkom na treh modusih časa v mezopotamskih in perzijskih religijah: diplomatska naloga*. Ljubljana: [B. Otrin], 1999. 57 f.
223. JUSTIN, Jelena. *Kozmološki in metafizični izviri nauka o večnem vračanju: diplomatska naloga*. Ljubljana: [J. Justin], 1999. 65 f.
224. MARKOČIČ, Danjela. *Spinozov panteizem in možnost svobodne volje: diplomatska naloga*. Ljubljana: [D. Markočič], 1999. 53 f.
225. ŠEME, Blaž. *Vloga navdiba in razodetja v umetniškem ustvarjanju: diplomatska naloga*. Ljubljana: [B. Šeme], 1999. 29 str., ilustr.
226. LIN VRBANČIČ, Alenka. *Zavest in transformacija znanosti: diplomatska naloga*. Maribor: [A. Lin Vrbančič], 1999. 82 f.
227. ŽVOKELJ, Mojca. *Apokatastaza v grški filozofiji kot vrnitev v »naravno« stanje stvarstva: diplomatsko delo*. Ljubljana: [M. Žvokelj], 2000. 75 f.
228. KOCJAN, Aleš. *Človek in svet v gnostičnih rokopisih knjižnice Nag Hammadi: diplomatsko delo*. Ljubljana: [A. Kocjan], 2000. 130 f.
229. ŠMID HRIBAR, Mateja. *Metaforika luči v platonizmu in novoplatonizmu: diplomatsko delo*. Ljubljana: [M. Šmid], 2000. 61 f.
230. HORVAT, Dalida. *Odnos med duhom in naravo v starogrški filozofiji: diplomatsko delo*. Ljubljana: [D. Horvat], 2000. 55 f.
231. STANOVNIK, Žiga. *Dimenzije prostora in časa pri Ouspenskem: diplomatsko delo*. Ljubljana: [Ž. Stanovnik], 2001. 103 f.
232. MLINARIČ, Natalija. *Henri Bergson in umetnost: diplomatsko delo*. Ljubljana: [N. Mlinarič], 2002. 55 str.
233. KAVČIČ, Tanja. *Pojmovanje časa v filozofiji Henrija Bergsona: diplomatsko delo*. Ljubljana: [T. Kavčič], 2002. 52 f.
234. MAVRIČ, Sandi. *Sodobna kozmologija prapoka in vprašanje stvarnika vesolja: diplomatsko delo*. Ljubljana: [S. Mavrič], 2002. 46 f.
235. ZAKONJŠEK, Joni. *Krajina kot področje duba: diplomatsko delo*. V Koštaboni: [Zakonjšek Joni], 2003. 60 str., ilustr.
236. KITIN, Marko. *Brunov kozmološki infinitizem in njegov pomen za sodobno kozmologijo: diplomatsko delo*. Ljubljana: [M. Kitin], 2004. 46 f.
237. ROZMAN, Mirjana. *Pojmovanje materije v filozofiji narave: diplomatsko delo*. Ljubljana: [M. Rozman], 2004. 65 f.

238. ŠIRCA, Alen Albin. *Čas in večnost pri Mojstru Eckhartu: diplomsko delo*. Ljubljana: [A. A. Širca], 2005. 79 f.
239. CIGLENEČKI, Jan. *Empedoklova kozmološka misel v luči strasburških fragmentov: diplomatska naloga*. V Ljubljani, 2005: [J. Ciglencečki]. 90 f.
240. ANZELJC, Adela. *Kozmologija med filozofijo in znanostjo*. Ljubljana: [A. Anzeljc], 2005. 63 f.
241. ROGINA, Barbara. *Odnos med zlom in naravo s poudarkom na filozofski misli Barucha de Spinoze: diplomsko delo*. Ljubljana, 2005: [B. Rogina]. 48 f.
242. PLEŠEC, Jure. *Telo, eros in tanatos v renesančni imaginaciji: skupno diplomsko delo*. Ljubljana, 2005: [J. Plešec]. 114 f., ilustr.
243. CERAR, Janez. *Znanost in filozofija v delu Leonarda da Vincija: diplomsko delo*. Ljubljana: [J. Cerar], 2006. 103 f.
244. FRAS, Janja. *Timajevo vesolje: diplomsko delo*. Ljubljana: [J. Fras], 2007. 64 f.
245. PERINČIČ, Nika. *Sodobna kozmologija »prapoka« med znanostjo in metafiziko: diplomsko delo*. Ljubljana: [N. Perinčič], 2009. 67 str.
246. ŠIROK, Kaja. *»Svobodna volja med filozofskim idealom in družbeno stvarnostjo«: diplomsko delo*. Ljubljana: [K. Širok], 2009. 36 str.
247. HAJNRIHAR, Tanja. *Kozmologija v gnostičnih mitih zbirke Nag Hammadi: diplomsko delo*. Ljubljana: [T. Hajnrihar], 2010. 50 f., ilustr.
248. PAST, Asha. *Pojmovanje neskončnosti v sodobnih kozmoloških modelih: diplomsko delo*. Ljubljana: [A. Past], 2010. 40 str.
249. DEBENAK, Miha. *Sovpadanje nasprotij pri Nikolaju Kuzanskem: diplomatska naloga*. Ljubljana: [M. Debenak], 2010. 79 f.
250. ZIMA, Matej. *Filozofija narave v »Treh knjigah o življenju«: s poudarkom na pojmu spirtusa v naravni magiji: diplomsko delo*. Ljubljana: [M. Zima], 2011. 67 str.
251. LOGAR, Jana. *Filozofska interpretacija znanstvenega holizma: kozmološka »tretja pot« Paula Daviesa: diplomsko delo*. Ljubljana: [J. Logar], 2011. 63 f.
252. CVERLIN, Sandra. *Lepota narave in sublimnost neba pri Georgeu Santayani: diplomsko delo*. Ljubljana: [S. Cverlin], 2011. 41 str., ilustr.
253. JUG, Andrej J. *Osebni pogled na filozofsko–kozmoška vprašanja: Stephen Hawking in njegova popularnost kot sociološki fenomen: diplomsko delo*. Ljubljana: [A. Jug], 2011. 46 f., ilustr.
254. BUKOVŠEK, Rok. *Panteistične prvine v delu teoretskega biologa Stuarta Kauffmana: diplomatsko delo*. Ljubljana: [R. Bukovšek], 2011. 45 str.
255. KRIŽNIK, Maja. *Kozmologija in nesmrtnost v Epu o Gilgamešu: diplomatsko delo*. Ljubljana: [M. Križnik], 2012. 70 f.
256. LOTRIČ, Ines. *Lepota kot spoznavni dejavnik. Platon, renesansa in sodobna kozmologija: diplomatsko delo*. Ljubljana: [I. Lotrič], 2012. 91 f., ilustr.
257. JOŠIČ, Hana. *Merleau–Pontyjeva fenomenologija prostora: diplomatsko delo*. Ljubljana: [H. Jošič], 2012. 57 f.
258. GUBANC, Mihael. *Obrat znanstvene paradigme v renesansi: diplomatsko delo*. Ljubljana: [M. Gubanc], 2012. 82 f., graf. prikazi.

259. SLOKAR, Aljaž. *Johannes Kepler: Harmonices Mundi (V. knjiga) – Filozofska in muzikološka analiza: diplomsko delo*. Ljubljana: [A. Slokar], 2013. 70 f.
260. COTMAN, Blaž. *Craigov kalam kozmološki argument za obstoj Boga stvarnika – poskus kritične analize: diplomsko delo*. Ljubljana: [B. Cotman], 2013. 31 str.
261. CVETKO, Nina. *Filozofski in družbeni vidiki heliocentrizma: diplomsko delo*. Ljubljana: [N. Cvetko], 2013. 45 f.
262. KRALJ, Rok. *Lewis Carroll as the pioneer of crossover literature : universal appeal of paradoxal in the Alice books = Lewis Carroll kot pionir »crossover« književnosti: univerzalna privlačnost paradoksnega v knjigah o Alici: diplomsko delo*. Ljubljana: [R. Kralj], 2014. 100 str.
263. IVANČIČ, Andraž. *Filozofski aspekti multiverzuma: diplomsko delo*. Ljubljana: [A. Ivančič], 2014. IV, 28 f.
264. GEROLD, Manja. *Filozofski in družbeni vidiki orfizma: diplomsko delo*. Ljubljana: [M. Gerold], 2014. 24 f.
265. GRBEC, Alen. *Vpliv geografskih in astronomskih odkritij v renesansi na oblikovanje novoveškega mišljenja: diplomsko delo: zaključna seminarska naloga*. Ljubljana: [A. Grbec], 2014. 47 str., ilustr., zvd.
266. ŽNIDARIČ, Žiga. *Problem vzročnosti v procesni filozofiji Alfreda Whiteheada: diplomsko delo*. Ljubljana: [Ž. Žnidarič], 2014. 64 f.
267. HODAK, Lovro. *Čas pri Aristotelu in Avguštinu: diplomsko delo*. Ljubljana: [L. Hodak], 2015. 21 f.
268. ŠMAJGL, Samo. *Dedov paradoks v sodobnih teorijah časa: diplomsko delo*. Ljubljana: [S. Šmajgl], 2016. 44 f., ilustr.
269. ŠKARJA, Stane. *Filozofske implikacije fizikalne »puščice časa«: diplomsko delo*. Ljubljana: [S. Škarja], 2016. 49 f.
270. REMŠKAR, Kaja. *Galileo Galilei o dveh sistemih sveta: diplomsko delo*. Ljubljana: [K. Remškar], 2016. 28 str.
271. ZRIM, Katarina. *Henri Bergson: pojmovanje narave skozi pojem življenjskega zagona: diplomsko delo*. Ljubljana: [K. Zrim], 2016. 44 f.
272. KHAM, Zala. *Odnos realno – imaginarno – virtualno v dokumentarni fotografiji: diplomsko delo*. Ljubljana: [Z. Kham], 2016. 78 f., ilustr.
273. KRESE, Ana. *Pojmovanje smrti v esejih Michela de Montaigna: diplomsko delo*. Ljubljana: [A. Krese], 2016. 43 f.
274. FÜLLE, Vesna. *Problem determinizma v sodobnih teorijah kaosa: diplomsko delo*. Ljubljana: [V. Fülle], 2018. 17 f.
275. GERČAR, Jaka. *Vprašanje filozofskega sloga: esejizem pri Montaignu in Nietzscheju: diplomsko delo*. Ljubljana: [J. Gerčar], 2018. 32 str.
276. BUČAR, Gea. *Ciklični čas od Heraklita do sodobne kozmologije: diplomsko delo*. Ljubljana: [G. Bučar], 2019. 26 f.

Somentorstvo

Somentor pri doktorskih disertacijah

277. WEISS, Sonja. *Nauk o duši v Plotinovih interpretacijah mita: doktorska disertacija*. Ljubljana: [S. Weiss], 2006. 254 f.
278. POGORELEC, Andrej. *Samuel Taylor Coleridge med idiličnostjo in sublimnostjo: doktorska disertacija*. Ljubljana: [A. Pogorelec], 2014. 171 f., graf. prikazi.

Somentor pri magistrskih delih

279. KLOPČIČ, Vesna. *Vrednote človeka in izziv ohranjanja naravne dediščine: magistrsko delo = Human values and challenge of natural heritage conservation: master of science thesis*. Ljubljana: [V. Klopčič], 2000. VII, 64 str.

Somentor pri diplomskih delih

280. SCHROTT, Urban. *Eriugenova filozofija in njegovo glavno delo Periphyseon: diplomsko delo*. Ljubljana: [Schrott U.], mar. 2002. 40 f., ilustr.
281. OŽURA, David. *Ponovno rekanje: tavnegorično razumevanje mitičnih podob: diplomsko delo*. Ljubljana: [D. Ožura], 2002. 107 f.
282. CESAR, Barbara. *Univerzalni božji pogled pri Kuzanskem in univerzalni pogled kamere: diplomsko delo*. Ljubljana: [B. Cesar], 2004. 48 f., ilustr.
283. ŠOŠTARIČ, Ajda. *Motiv »svete poroke« v sumerski simbolni artikulaciji: diplomsko delo*. Ljubljana: [A. Šoštarič], 2005. 89 f.
284. RIJAVEC, Mateja. *Simboli podzemlja v grških misterijskih obredih: diplomsko delo*. Ljubljana: [M. Rijavec], 2006. 65 f.
285. ROZMAN, Ana. *Carl Gustav Jung in new age: diplomsko delo*. Ljubljana: [A. Rozman], 2007. 59 f.
286. TURK, Anja. *Primerjalna analiza simbola svastike v ideologijah džainizma in nacizma: diplomsko delo*. Ljubljana: [A. Turk], 2010. 43 str.

6. UREDNIŠKO DELO, RECENZENTSKO DELO IN PREVAJANJE

Uredniško delo

287. REŽEK, Boris, URŠIČ, Marko (urednik). *Zabrisane stopinje: stare kmečke povesti*. Ljubljana: Kmečki glas, 1983. 313 str.
288. JAMBREK, Peter (urednik), PERENIČ, Anton (urednik), URŠIČ, Marko (urednik). *Varstvo človekovih pravic: razprave, eseji in dokumenti*, (Zbirka Tokovi). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1988. 549 str.
289. *Nova revija: mesečnik za kulturo*. Uršič, Marko (član uredniškega odbora 1987–1989). Ljubljana: Nova revija, 1982–2010. ISSN 0351-9805.
290. HOFSTADTER, Douglas R. (urednik), DENNET, Daniel Clement (urednik), URŠIČ, Marko (urednik). *Oko duha: fantazije in refleksije o jazu in duši*, (Zbirka Tokovi). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990. 502 str., ilustr.
291. JERAJ-HRIBAR, Vida, KOVAČEVIČ BELTRAM, Marjan, URŠIČ, Marko (urednik). *Večerna sonata: spomini z Dunaja, Pariza in Ljubljane: 1902–1933*, (Zbirka Sledi). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1992. 96 str., [40] str. pril., fotogr.
292. JERAJ-HRIBAR, Vida, KOVAČEVIČ BELTRAM, Marjan, URŠIČ, Marko (urednik). *Večerna sonata: spomini z Dunaja, Pariza in Ljubljane: 1902–1933*, (Zbirka Sledi). 1. ponatis. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1995. 96 str., [40] str. pril., fotogr.
293. JUNG, Carl Gustav, URŠIČ, Marko (urednik), VELKOVRH-BUKILICA, Vesna (urednik). *Religija in psihologija – Carl Gustav Jung: [zbornik razprav, prevodov in komentarjev]*, (Poligrafi, letn. 1 (1996), št. 3/4). Ljubljana: Nova revija, 1996. 280 str., ilustr.
294. ELIADE, Mircea, URŠIČ, Marko (urednik), VELKOVRH-BUKILICA, Vesna (urednik, avtor dodatnega besedila). *Zgodovina religioznih verovanj in idej*. Ljubljana: DZS: Društvo za primerjalno religiozologijo, 1996. 3 zv., ilustr. ISBN 86-341-1172-5.
295. URŠIČ, Marko (urednik). *Logos in kozmos*, (Poligrafi, letn. 2 (1997), št. 7–8). Ljubljana: Nova revija, 1997. 215 str., ilustr.
296. URŠIČ, Marko (urednik). *Panteizem*, (Poligrafi, Vol. 3 (1998), št. 9/10). Ljubljana: Nova revija, 1998. 292 str., ilustr. ISBN 961-6017-75-6.
297. SCHURZ, Gerhard (urednik), URŠIČ, Marko (urednik). *Beyond Classical Logic: Philosophical and computational investigations in deductive reasoning and relevance*, (Conceptus-studien, Bd. 13). Sankt Augustin: Academia, 1999. 190 str., tabele. ISBN 3-89665-094-7.
298. ULE, Andrej (urednik), URŠIČ, Marko (likovni urednik). *Sebstvo in meditacija*, (Poligrafi, letn. 5 (2000), št. 17–18). Ljubljana: Nova revija, 2001. 303 str., ilustr. ISBN 961-6352-19-9.
299. KERŠEVAN, Marko (urednik), URŠIČ, Marko (likovni urednik). *Protestantizem in protestantsko načelo*, (Poligrafi, letn. 6 (2001), št. 21–22). Ljubljana: Nova revija, 2001. 292 str., ilustr. ISBN 961-6352-30-X.

300. URŠIČ, Marko (urednik). *Nikolaj Kuzanski*, (Poligrafi, letn. 6 (2001), št. 23–24). Ljubljana: Nova revija, 2001. 265 str., ilustr. ISBN 961-6352-31-8.
301. VELKOVRH-BUKILICA, Vesna (urednik), URŠIČ, Marko (urednik). *Religija in umetnost podobe*, (Poligrafi, letn. 5 (2000), št. 19–20). Ljubljana: Nova revija, 2001. 340 str., XII str. barvnih pril., ilustr. ISBN 961-6352-18-0.
302. ŠKAMPERLE, Igor (urednik), URŠIČ, Marko (urednik). *Renesančne mitologije: Marsilio Ficino, Sandro Botticelli, trubadurska lirika, Hieronymus Bosch, rožni križarji*, (Poligrafi, letn. 7 (2002), št. 25–26). Ljubljana: Nova revija, 2002. 240 str., ilustr. ISBN 961-6352-45-8.
303. BRUNO, Giordano, URŠIČ, Marko (urednik, avtor dodatnega besedila). *Kozmološki dialogi*, (Filozofska knjižnica, 49). V Ljubljani: Slovenska matica, 2004. 495 str., ilustr. ISBN 961-237-135-X.
304. URŠIČ, Marko (urednik). *Modeli sveta*, (Poligrafi, letn. 16, št. 63–64). Ljubljana: Nova revija, 2011. 332 str., ilustr. ISBN 978-961-6580-96-0.
305. URŠIČ, Marko (urednik). *Modeli sveta*, (Poligrafi, letn. 16 (2011), št. 63–64). Ljubljana: Nova revija, 2011. ISBN 978-961-6580-95-3.
306. URŠIČ, Marko, MARKIČ, Olga, ULE, Andrej, URŠIČ, Marko (urednik), MARKIČ, Olga (urednik), ULE, Andrej (urednik). *Mind in Nature: From Science to Philosophy*, (World Philosophy Series). New York: Nova Science Publishers, cop. 2012. 226 str., ilustr. ISBN 978-1-62081-267-9. ISBN 1-62081-267-3.
307. URŠIČ, Marko (urednik). *Pozabljena generacija filozofov: zbornik razprav s simpozija »O življenju in delu doktorandov Franceta Vebra« na Filozofski fakulteti v Ljubljani, 2015*. 1. izd. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2016. 352 str., portreti, fotogr. ISBN 978-961-237-832-5.
308. PLOTINUS, URŠIČ, Marko (urednik). *Zbrani spisi*, (Filozofska knjižnica, zv. 63; 66). V Ljubljani: Slovenska matica, 2016–<2018>. Zv. <1-2>. ISBN 978-961-213-258-3. ISBN 978-961-213-290-3.
309. HRIBAR, Mirko, URŠIČ, Marko (urednik). *Materija in njena zaznava: spoznavno teoretična razprava: disertacija št. 2, 1924*. [S. l.]: M. Hribar, 2017. 97 str.
310. *Analiza: časopis za kritično misel*. Uršič, Marko (član uredniškega sveta 1997–). Ljubljana: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, 1997–. ISSN 1408-2969.
311. *Ars & humanitas: revija za umetnost in humanistiko*. Uršič, Marko (član uredniškega sveta 2007–). [Tiskana izd.]. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2007–. ISSN 1854-9632.

Recenzentsko delo

312. KALAN, Valentin. *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, (Zbirka Tokovi). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1981. 249 str.
313. HRIBAR, Tine. *Resnica o resnici*, (Znamenja, 58). Maribor: Obzorja, 1981. 165 str.
314. ECO, Umberto. *Ime rože: roman*, (Zbirka Levstikov hram). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1984. 535 str.

315. WEISS, Sonja. *Zrcalo resnice: mit in alegorija pri Plotinu*, (Knjižna zbirka KUD Logos, 34). Ljubljana: KUD Logos, 2011. 230 str. ISBN 978-961-6519-59-5.
316. ŠKAMPERLE, Igor, KOS, Matevž (urednik). *Endimionove sanje: oblike imaginacije in simbolne tvorbe: eseji in razprave iz sociologije kulture*, (Zbirka Novi pristopi, 57). Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 2013. 439 str. ISBN 978-961-6717-82-3.
317. CERKOVNIK, Borut. *Proti meji smisla: razprave k Logično filozofskemu traktatu*, (Zbirka Razprave FF). 1. izd. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2013. 209 str., ilustr., tabele. ISBN 978-961-237-627-7.
318. HRIBAR, Tine. *Nesmrtnost in neumrljivost. Knj. 3, Sodobna teologija, filozofija in znanost*, (Razprave in eseji, 73). Ljubljana: Slovenska matica, 2018. 403 str. ISBN 978-961-213-289-7.

Prevodi

319. MORAWSKI, Stefan. O »koncu estetike«. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 18. sep. 1980, leto 22, št. 219, str. 14–15.
320. JUNG, Carl Gustav. Poskus psihološke razlage dogme o Sveti Trojici: (odlomki). *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo*, ISSN 1318-8828. [Tiskana izd.], 1996, letn. 1, št. 3/4, str. 193–230.
321. JUNG, Carl Gustav. Odgovor na Joba: (izbrana poglavja). *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo*, ISSN 1318-8828. [Tiskana izd.], 1996, letn. 1, št. 3/4, str. 231–278.
322. MENDOZA, Ramon G. Brunov Bog. *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo*, ISSN 1318-8828. [Tiskana izd.], 1997, letn. 2, št. 5/6, str. 45–[63].
323. EINSTEIN, Albert, TAGORE, Rabindranath. O resnici in človeku: pogovor med Einsteinom in Tagorejem. *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo*, ISSN 1318-8828. [Tiskana izd.], 1997, letn. 2, št. 7/8, str. 51–54, ilustr.
324. DAUBER, Philip M., MULLER, Richard Alfred. O končnih in neskončnih vesoljih. *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo*, ISSN 1318-8828. [Tiskana izd.], 1997, letn. 2, št. 7/8, str. 101–114.
325. WHITEHEAD, Alfred North. Bog in svet. *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo*, ISSN 1318-8828. [Tiskana izd.], 1998, letn. 3, št. 9/10, str. 265–278, portret.
326. ŠAROTAR, Dušan. *Duše: fotografije: 7. februar–31. marec*, [Center judovske kulturne dediščine Sinagoga Maribor]. Maribor: Center judovske kulturne dediščine Sinagoga, 2012. 57 str., fotogr.

7. INTERVJUJI, OCENE IN DRUGE OBJAVE

Intervjuji

327. MORAWSKI, Stefan (intervjuvanec), URŠIČ, Marko (oseba, ki intervjuva). Vzroki za krizo so večplastni: pogovor s poljskim mislecem o lepem, ki uživa mednarodno pozornost. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 11. sep. 1980, leto 22, št. 213, str. 15.
328. SHEN, Ke-qij (intervjuvanec), XIA, Zi-qiang (intervjuvanec), URŠIČ, Marko (oseba, ki intervjuva). Če naj cvete stotero cvetov, naj bo vmes tudi visokošolski: pogovor s profesorjema pekinške univerze o modernizaciji visokega šolstva na Kitajskem: dubrovniška srečanja. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 24. okt. 1981.
329. TRSTENJAK, Anton (intervjuvanec), URŠIČ, Marko (oseba, ki intervjuva). Ustvarjalnost je v bistvu nekonformistična in prevratna. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 7. novembra 1981, str. 21.
330. HRIBAR, Mirko (intervjuvanec), URŠIČ, Marko (oseba, ki intervjuva). Pogovor z Mirkom Hribarjem. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, 9, št.103 (1990), str. 1526–1530, portret.
331. HRIBAR, Vida (intervjuvanec), URŠIČ, Marko (oseba, ki intervjuva). »Za jabolko je dal srebrno krono, to je večkrat povedal«: z gospo Vido Hribar v spominih na dunajska leta. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 33, št.19 (24.I.1991), str.13. Ilustr.
332. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). Resnico naše zgodovine in usode mora vsakdo najti sam: pogovor z religiologom. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 10. jun. 1993, 35, št. 132, str. 13.
333. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). Gnoza: vedenje, videnje, čutenje: dr. Marko Uršič, filozof, ki išče v mišljenju način življenja, s pisateljem, ki išče dušo. *Dnevnik*, ISSN 1318-0320. [Tiskana izd.], 17. dec. 1994, str. 15.
334. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). Vsak angel je strašen: pogovor s pisateljem in filozofom dr. Markom Uršičem, predsednikom društva za primerjalno religiologijo. *Slovenec: časopis za politiko, gospodarstvo, kulturo in religijo*, ISSN 0354-0960, 29. jan. 1994, str. 28–29.
335. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). Pogovor z Markom Uršičem. *Nova revija: mesečnik za kulturo*, ISSN 0351-9805, nov.–dec. 1995, 14, št. 163–164, str. 97–113.
336. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). Uredniške sledi se vlečejo za mano: pogovor z Markom Uršičem. *Šolska knjižnica*, ISSN 0353-8958, 1995, 5, št. 2, str. 3–8, Ilustr.
337. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). Kraljestvo je skrivnost, sveto v svetu: s filozofom in pisateljem Markom Uršičem. *Večer*, ISSN 0350-4972. [Tiskana izd.], 17. maj 1997, str. 47.
338. URŠIČ, Marko (intervjuvanec), ŠKAMPERLE, Igor (intervjuvanec). Religije niso zgolj fantazme – so formativne za celotno kulturo. *Zofa: časopis za zaprte kroge*, ISSN 1408-953X, 1998, letn. 2, št. 7, str. 50–52.
339. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). Igor Škamperle, Andrej Detela in Katarina Majerhold z Markom Uršičem. *Sodobnost*, ISSN 0038-0482, feb. 2003, letn. 67, [št.] 2, str. 177–189, portret.

340. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). »Ni res, da je že vse za nami«. *Literatura*, ISSN 0353-5622, maj–jun. 2006, letn. 18, št. 179/180, str. 69–97, portret.
341. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). »Resnica nas presega, a treba ji je slediti«: pogovor s filozofom dr. Markom Uršičem. *Ampak: mesečnik za kulturo, politiko in gospodarstvo*, ISSN 1580-304X, mar. 2008, letn. 9, št. 3, str. 42–45, portret.
342. KOCIJANČIČ, Gorazd (oseba, ki intervjuva), KOS, Matevž (urednik). *Kaj je --- knjiga?: pogovori s Tinetom Hribarjem, Tomažem Šalamunom, Mladenom Dolarjem, Edvardom Kovačem, Jankom Kosom, Jankom Prunkom, Pavletom Rakom in Markom Uršičem*, (Zbirka Novi pristopi). Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 2009. 215 str., Ilustr. ISBN 978-961-6717-22-9.
343. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). Smisel stare metafizike je morda presežen, toda svetloba duha ostaja rešilna: Marko Uršič, filozof narave in kozmolog. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 31. jul. 2010, leto 52, št. 175, portreta.
344. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). »Ni res, da je že vse za nami«. *Literatura*, ISSN 0353-5622, apr. 2012, letn. 24, št. 250, str. 257–279, portret.
345. IVANUŠA, Drago (intervjuvanec), SMEJ NOVAK, Valentina (intervjuvanec), KOŠIR, Tina (intervjuvanec), SCHNABL, Ana (intervjuvanec), GORENC, Boštjan (intervjuvanec), KRAPEŽ, Marjetka (intervjuvanec), URŠIČ, Marko (intervjuvanec). »V neki knjigi najdem stavek, ki bi ga jedel«. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 7. jan. 2017, leto 59, št. 5, ilustr.
346. URŠIČ, Marko (intervjuvanec). O pozabljeni generaciji filozofov: zakaj je treba ponovno osvetliti življenje in delo doktorandov Franceta Vebra. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 17. jan. 2017, leto 59, št. 13, str. 16, portreti.

Ocene

347. URŠIČ, Marko. Vprašanje dialektike: Kalanova monografija o Aristotelu: književni listi. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 30. jul. 1981.
348. URŠIČ, Marko. »Z resnico ne razpolaga nihče«: ob filozofski razpravi Tineta Hribarja, ki je izšla v Znamenjih pri založbi Obzorja. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 13. avg. 1981.
349. URŠIČ, Marko. Urbanizem kot gospostvo reda: o knjigi Braca Rotarja »Pomeni prostora«, ki je izšla pri Delavski enotnosti: književni listi. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 5. feb. 1982, str. 4.
350. URŠIČ, Marko. Filozofija in jezikoslovje. *Razgledi: tako rekoč intelektualni tabloid*, ISSN 1318-0401, 10. dec. 1997, št. 23, str. 22.
351. URŠIČ, Marko. Heterogenost besedil. *Razgledi: tako rekoč intelektualni tabloid*, ISSN 1318-0401, 17. mar. 1999, št. 6, str. 21.
352. URŠIČ, Marko. Očarljiva mladost renesančnega duha. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 20. jan. 2000, leto 42, št. 16, str. 20, ilustr.
353. URŠIČ, Marko. Čisto temna pega: pomemben dosežek slovenskega filozofa v ZDA. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 16. maj 2001, leto 43, št. 110, str. 3, portret.

354. URŠIČ, Marko. Skeptični ugovor skepticizmu: filozofija kot argumentirana vednost. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 10. okt. 2001, leto 43, št. 234, str. 3, portret.
355. URŠIČ, Marko. Tomislav Petković: Eksperimentalna fizika i spoznajna teorija: (Experimental physics and theory of knowledge), Školska knjiga, Zagreb 2005. *Synthesis philosophica: international edition of the journal Filozofska istraživanja*, ISSN 0352-7875. International ed., 2006, vol. 21, fasc. 2, str. [463]–464.
356. URŠIČ, Marko. Znanost kot komunikacijska mreža – kaj pa filozofija? Premišljevanje ob knjigi Andreja Uleta Znanost, družba, vrednote (Aristej, 2006). *Analiza: časopis za kritično misel*, ISSN 1408-2969, 2007, letn. 11, št. 3, str. 137–144.

Druge objave

357. URŠIČ, Marko. Čudežna plesen, ki rešuje življenja: enajstega marca pred 25 leti je umrl odkritelj penicilina Alexander Fleming. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 22, št. 57 (8. mar.1980), str. 29, portret.
358. URŠIČ, Marko. Humanistična vizija Ericha Fromma. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 22, št. 67 (20. mar. 1980), str. 6, portret.
359. URŠIČ, Marko. Gledanje skozi tuje oči drugega aprila: pred 175 leti se je rodil Hans Christian Andersen. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 22, št. 75 (29. mar. 1980), str. 28–29, portret.
360. URŠIČ, Marko. Občni zbor filozofov: člani slovenskega filozofskega društva so razpravljali o predavateljski in založniški dejavnosti – predsednik SFD ponovno dr. Kalan. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 1. apr. 1980, leto 22, št. 77, str. 6.
361. URŠIČ, Marko. Dr. Jože Goričar novi tajnik SAZU. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 22, št. 149 (26. jun. 1980), str. 8, portret.
362. URŠIČ, Marko. Plameni nasilnikov ne izbrišejo duha: mučeniška smrt češkega misleca in reformatorja Jana Husa. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 22, št. 162 (12. jul.1980), str. 29.
363. URŠIČ, Marko. Umrl je akademik Anton Kuhelj. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 22, št.179 (2. avg. 1980), str. 2, portret.
364. URŠIČ, Marko. Sodobna estetika med krizo in preobrazbo: mednarodni kongres za estetiko v Dubrovniku se odlikuje s pestrostjo obravnavanih tem o ustvarjalnosti in človekovem svetu. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 2. sep. 1980, leto 22, št. 205, str. 6.
365. URŠIČ, Marko. Ustvarjalen poseg v estetsko problematiko: v Dubrovniku se je končal IX. mednarodni kongres za estetiko »Ustvarjalnost med tradicijo in inovacijo«. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 2. sep. 1980, leto 22, št. 205, str. 6.
366. URŠIČ, Marko. Dileme vede o lepem: z dubrovniškega kongresa za estetiko. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 4. sep. 1980, leto 22, št. 207, str. 14–15.
367. URŠIČ, Marko. Prof. dr. Robert Blinc podpredsednik SAZU. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 22, št. 232 (3. okt. 1980), str. 2, portret.
368. URŠIČ, Marko. Dr. Mirko Hribar 1902–1999. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 7. apr. 1999, leto 41, št. 79, str. 9, ilustr.

- 369.** URŠIČ, Marko. Kako naj dokažem svoje trditve? Knjiga, ki približa logiko mladim. *Delo*, ISSN 0350-7521. [Tiskana izd.], 13. jun. 2001, leto 43, št. 134, str. III (Književni listi).
- 370.** URŠIČ, Marko. Kaj je sodobna filozofska kozmologija? 12. junij 2018. *Glasnik Slovenske matice*, ISSN 0351-0298, 2018, letn. 35, str. 116–117.

Imensko kazalo

A

Aaronson, Scott 205
 Ackermann, Wilhelm 145
 Adams, Robert Merrihew 168
 Adler, Jonathan E. 156
 Agamben, Giorgio 69, 73–75, 79
 Akvinski, Tomaž 78
 Albert Veliki 78
 Albert, Karl 80
 Alberti, Leon Battista 227, 235
 Althusser, Louis 242
 Amalrik iz Bene 6, 17, 74, 76, 78–80
 Ananthaswamy, Anil 32, 34
 Anderson, Alan Ross 142–143, 146–147, 149–150, 153
 Angelico, Fra 219
 Areopagit, Dionizij 6, 16–17, 67–71, 227
 Arhimed 235
 Aristotel 16, 18, 33, 35, 62, 78, 126, 152, 154–156, 166–167, 216, 228
 Armstrong, David Malet 168
 Auletta, Gennaro 21
 Averroës → glej Rušd, Ibn
 Avguštin, Avrelij 29, 31, 35–36, 39, 62, 216
 Avicenna → glej Sīnā, Ibn

B

Bach, Johann Sebastian 47
 Bago, Bence 198
 Barbieri, Marcello 21
 Barcan Marcus, Ruth 164, 167
 Beall, Jc 152–154, 156
 Beierwaltes, Werner 43

Belnap, Nuel D. 142–143, 146–147, 149–150, 153
 Belot, Gordon 195
 Benthem, Johan van 156–157
 Benton, Matthew A. 193
 Bergson, Henri 103, 216
 Berkeley, George 6, 83–84, 87–95
 Bermejo Luque, Lillan 149
 Biščak, Jože 197
 Blake, William 7
 Bloch, Ernst 77–78
 Block, Ned 207
 Boden, Margaret 202–203
 Bohm, David 25
 Bolzano, Bernard 154–155, 157
 Boole, George 204
 Boolos, George 142
 Bostrom, Nick 210
 Botticelli, Sandro 219, 221, 227
 Bovens, Luc 193
 Bramante, Donato 235
 Bramly, Serge 233–236, 238
 Brandom, Robert 154
 Bruno, Giordano 17, 78, 216
 Buddha 18, 57, 64
 Buddhaghosa 60
 Burgess, John P. 146
 Buti, Lucrezia 219
 Buzzi, Franco 228

C

Calvino, Italo 234
 Canaletto (Canal, Giovanni Antonio) 234
 Cankar, Ivan 145

Cantwell Smith, Brian 202
Carabine, Deirdre 17
Carnap, Rudolf 102, 164–165, 167–168,
177–178
Carr, David 113
Carus, André 165
Cassirer, Ernst 6, 23, 103, 123–138, 226
Cesariano, Cesare 235
Chalmers, David 15
Chamisso, Adelbert von 86
Chastel, André 238
Churchill, Winston 154
Cicero, Mark Tulij 84
Clark, Andy 206, 216
Cleary, Thomas 56
Collins, Francis S. 35
Copeland, Jack 204
Cresswell, Max J. 16, 168

D

Damaskij 16
Dante, Alighieri 33
David iz Dinanta 17, 78
DeGrasse Tyson, Neil 101
Dekleva, Milan 244
Dennett, Daniel 15, 202
Descartes, René 14, 37–38, 88, 102, 104,
206, 217
Detela, Jure 241, 243, 245
Diadoh iz Fotike 40
Dick, Philip K. 234
Dickson, Gary 80
Dilthey, Wilhelm 23, 126, 137
Dilworth, David A. 62–64
Divers, John 168
Dobrosovestnova, Anna 192, 195–196, 198
Dōgen 62–64
Dolar, Mladen 242, 245
Dorfman, Eran 113–114
Dostojevski, Fjodor Mihajlovič 62
Dowman, Kieth 18
Dreyfus, Hubert 205–206, 209

Dreyfus, Stuart E. 205
Duchamp, Marcel 83–85
Dummett, Michael 163
Dürer, Albrecht 238
Dyson, Freeman 39

E

Earman, John 195
Eddington, Arthur Stanley 184
Einstein, Albert 33–34, 38, 216
Englert, François 31
Eriugena, John Scotus 16–17, 43, 64, 78
Ernst, Max 238
Evripid 45

F

Fermat, Pierre de 142
Ficino, Marsilio 6, 42, 44, 46, 56, 218, 220,
225, 227–229
Filon Aleksandrijski 145–146
Fine, Kit 168
Finetti, Bruno de 180–181, 184
Fisher, Ronald Aylmer 179, 185
Flisar, Evald 215
Fodor, Jerry 102, 203
Foley, Richard 191
Frankfurt, Harry G. 191–192, 195
Frege, Gottlob 142
Fu, Lo 65

G

Gadamer, Hans-Georg 46
Galilej, Galileo 104–106, 117
Gallus, Tomaž 71
Gantar, Kajetan 45
García, Marcela 17
Georgi, Howard 102
Gersh, Stephen 16
Gibson, James 94
Gillies, Donald A. 177, 180
Glashow, Sheldon Lee 102
Glymour, Clark 195

Gödel, Kurt 204, 216
 Goethe, Johann Wolfgang von 126–128,
 137

Gombrich, Ernst 137, 236
 Götzendorfer, Sebastian J. 192, 195–196, 198
 Govier, Trudy 156
 Gradišnik, Branko 242, 245
 Grau, Oliver 234
 Griffiths, David J. 19
 Guttmann, Yair M. 177

H

Hacking, Ian 177
 Hadot, Pierre 43, 46
 Hammond, Michael 108
 Hanafi, Hasan 75
 Harding, Douglas Edison 216
 Harman, Gilbert 148–149, 151, 157
 Hartmann, Nicolai 20, 23, 193
 Hashi, Hisaki 58–59
 Haugeland, John 203
 Hawking, Stephen 101, 267
 Hay, David 24
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 14, 17–18,
 20, 23, 39, 62–63, 126–131, 133–134, 137
 Heidegger, Martin 39, 101
 Held, Klaus 39
 Hendel, Charles W. 137
 Heraklit 6–7, 29–31, 35, 39, 45
 Higgs, Peter Ware 31
 Hitchcock, David 155, 157–158
 Hitler, Adolf 35
 Hobbes, Thomas 104, 203
 Hofstadter, Douglas 15, 39, 202, 209
 Hölderlin, Friedrich 217
 Homer 36
 Horgan, John 102
 Howie, David 179
 Hoyle, Fred 102
 Hribar, Mirko 54
 Hribar, Tine 5, 29, 40, 68
 Humboldt, Alexander von 123

Husserl, Edmund 6, 35, 99–101, 103–107,
 109, 113–116, 119, 216

I

Inhof, Robert 238
 Inocenc III, papež 78, 80
 Irigaray, Luce 73–74, 76, 80
 Isaacson, Walter 232, 236, 238
 Itabashi, Yujin 55
 Iveković, Rada 54

J

Jacob, François 21
 Jamblih 16, 227
 James, William 24, 62, 103
 Jeffreys, Harold 179
 Jerman, Frane 5
 Jesih, Milan 244
 Jie, Ke 207
 Joahim iz Fiore 73, 75–76, 79
 Jung, Carl Gustav 216

K

Kachru, Shamit 33
 Kalan, Valentin 39, 152
 Kallosh, Renata 33
 Kant, Immanuel 62, 126–130, 137, 164,
 216, 225
 Kante, Božidar 6, 55, 83
 Kasparov, Garry 207
 Kersten, Carool 75
 Kierkegaard, Søren 62, 216
 Kleist, Heinrich von 133
 Kobayashi, Makoto 31
 Kobusch, Theo 36
 Kocijančič, Gorazd 6, 45, 67
 Kocijančič-Pokorn, Nike 67
 Kopernik, Nikolaj 40
 Kornarákis, Ioánis 40
 Kosovel, Srečko 30
 Krauss, Sam Fox 189, 193
 Kripke, Saul 165, 167–170

Križan, Peter 31
 Krummel, John W. M. 61
 Kublaj Kan 234
 Kučić, Lenart J. 197–198
 Kulkarni, Sanjeev 148–149
 Kurzweil, Ray 38–39, 209, 223
 Kuzanski, Nikolaj (Cusanus) 17, 220

L

Langford, Cooper Harold 164
 Lawson, Henry 142
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 102, 164, 166,
 203–204, 216
 Leitgeb, Hannes 165
 Leonardo da Vinci, 85, 231, 231–236, 238
 Lewis, Clarence Irving 153, 164
 Lewis, David 145, 157, 164, 167–169
 Linde, Andrei 33
 Locke, John 89, 104, 191
 López Paniagua, Laura 234–235
 Louth, Andrew 67
 Loux, Michael J. 163–164, 168
 Lucas, John R. 177, 205
 Lukan, Peter 6, 173, 178–180, 185, 190

M

Machiavelli, Niccolò 220
 Mahon, James Edwin 189–190
 Makrobij 277
 Malebranche, Nicolas 90–91
 Malec, Maja 6, 8, 148, 161–162
 Malevič, Kazimir Severinovič 85
 Mali, Franc 6
 Manson, Neil 174
 Mares, Edwin D. 142, 151
 Markič, Olga 5–6, 8, 15, 201, 204, 206
 Marsili, Neri 192–193, 197
 Martin, Errol 152
 Marx, Adolph 148
 Marx, Groucho 148
 Marx, Harpo → glej Marx, Adolph
 Marx, Karl 35, 38

Maskawa, Toshihida 31
 Matherne, Samantha 108–109, 115–117
 Matsuo, Bashō 65
 McCarthy, John 202
 McCulloch, Warren S. 206
 McMullin, Ernan 16
 Melchiorri, Alessandro 35
 Merleau-Ponty, Maurice 6, 15, 99–101,
 103–104, 107–120
 Meyer, Robert 152
 Michelangelo Buonarroti 227
 Mikuž, Jure 238
 Milčinski, Maja 57–58
 Mill, John Stuart 157, 178
 Mindt, Garrett 207–208
 Miščević, Nenad 204
 Mlodinow, Leonard 101
 Mojster Eckhart 6, 17, 29–31, 35–37
 Mojzes 36
 Molyneux, William 89
 Montemayor, Carlos 207–208
 Montherlant, Henry de 40
 Moore, George Edward 144–145
 Mumon 56, 65
 Murato, Junichi 55

N

Nāgārjuna 18, 56, 59
 Nagel, Thomas 15
 Newton, Isaac 176, 216
 Nietzsche, Friedrich 38
 Nishida, Kitarō 6, 53, 55–56, 58–64
 Norvig, Peter 202–203, 205–206
 Novak, Boris A. 5, 9, 241

O

Ockham, William 168
 Olbrechts-Tyteca, Lucie 151
 O'Neil, Cathy 210
 Orbán, Viktor 197
 Origen 47
 Ošljaj, Borut 6, 123, 130, 136

P

- Paley, William 175–176
 Pandit, Bansi 18
 Parmenid 5, 35
 Pascal, Blaise 62
 Pedretti, Carlo 235
 Peirce, Charles Sanders 21, 142, 154, 157, 184–185
 Pellert, Max 194
 Pennycook, Gordon 198
 Penrose, Roger 210
 Perelman, Chaïm 151
 Petek, Nina 6, 8, 53
 Pico della Mirandola, Giovanni 219–220, 227
 Pilat, Poncij 35
 Pinto, Robert C. 150, 155–156
 Pitagora 36, 48
 Pitts, Walter 206
 Planck, Max 32, 35
 Plantinga, Alvin 168
 Plato, Jan von 177, 181
 Platon 6, 14, 16, 29–31, 35–37, 42–46, 49, 61, 67–68, 123, 126–127, 132, 136–137, 210, 216, 218, 220, 226–228, 236
 Plessner, Helmuth 133
 Plotin 6, 14, 29–31, 36–37, 41–49, 55, 61, 63, 216, 227
 Poliziano, Angelo 227
 Polkinghorne, John C. 25
 Polo, Marko 234
 Pomponazzi, Pietro 228
 Popper, Karl 177–179
 Porfirij 41, 46, 219–220, 227
 Prijatelj, Niko 145
 Proklos 16, 42, 227
 Proust, Marcel 216
 Ptolemaj, Klavdij 33

Q

- Quine, Willard Van Orman 142, 158, 163–164, 167–168

R

- Rahner, Karl 70
 Rand, David G. 198
 Read, Stephen 146, 158
 Reale, Giovanni 42, 45
 Restal, Greg 152–154, 156
 Rihard iz Namurja 80
 Rimelet, Oto 238
 Romdenh-Romluc, Komarine 108
 Rosch, Eleanor 206
 Rosen, Gideon 168
 Rothschild, Daniel 191
 Rouse, Joseph 104, 116, 120
 Routley, Richard 142
 Rua Bing, Chen 238
 Russell, Bertrand 154, 162, 167
 Russell, Stuart J. 202–203, 205–206
 Rušd, Ibn 77–78, 228
 Rydiger, Monika 238
 Ryle, Gilbert 154

S

- Salam, Abdus 102
 Salmon, Wesley 86
 Scaletti, Fabio 233
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 14–15, 18, 126, 131, 216–218
 Schlick, Moritz 102
 Scholem, Gershom 17
 Schrödinger, Erwin 15
 Schroeter, Darrell F. 19
 Schutz, Bernard F. 39
 Searle, John 202, 204, 206
 Sebeok, Thomas 21
 Sellars, Wilfrid 142, 154
 Shaw, Gregory 16
 Siger(ij) Brabantski 228
 Simmel, Georg 23, 126–128, 130–131, 137
 Simon, Herbert 207
 Sīnā, Ibn 77
 Sinezij 227
 Sitter, Willem de 34

Skyrms, Brian 168, 178
 Sloterdijk, Peter 73, 76–77
 Snyder, Gary 65
 Sober, Elliott 173–177, 179, 181–185
 Sokrat 45
 Solon 36
 Sorensen, Roy 190
 Spergel, David 35
 Spinoza, Baruch de 15, 48, 80, 102, 217–218
 Squires, Euan J. 25
 Stalnaker, Robert C. 144–145, 168–169
 Stepančič, Lucija 6, 215
 Steyerl, Hito 231, 233–236
 Stoichita, Victor 85
 Strawson, Peter Frederick 147–148, 151, 156, 163
 Strle, Toma 6
 Sueki, Takehiro 58
 Swedenborg, Emanuel 216
 Swinburne, Richard 174, 176, 181
 Sylvan, Richard → glej Routley, Richard

Š

Ščelkov, Marjetka 5–6, 8
 Škamperle, Igor 6, 225
 Škerlj, Nena 6, 231
 Škof, Lenart 6, 73–74, 76
 Šuster, Danilo 6, 141, 149, 154, 156, 169

T

Taccola, Mariano di Jacopo 235
 Tan, Jonathan Y. 19
 Tarski, Alfred 144, 152, 157
 Terkourafi, Marina 188
 Thompson, Evan 206
 Tizian 227
 Toadvine, Ted 109
 Toulmin, Stephen 154
 Trismegist, Hermes 220
 Trivedi, Sandip P. 33
 Trpin, Borut 6, 187, 192, 194–196, 198
 Turing, Alan 202, 204–205

U

Uehara, Mayuko 63
 Ule, Andrej 5, 13, 15, 20–23, 25, 178
 Unger, Roberto M. 74, 79

V

Vafo, Cumrun 34
 Varela, Francisco J. 206
 Vattimo, Gianni 75
 Veber, France 54
 Veljačić, Čedomil (Bhikkhu Ñānajivako) 55
 Verne, Jules 233–234
 Viebahn, Emanuel 188
 Vinge, Verner S. 209
 Vizjak Pavšič, Mojca 55
 Vörös, Sebastjan 6, 99

W

Weinberg, Steven 101–102
 Weingartner, Paul 5
 Weiss, Sonja 6, 41, 46
 Whitehead, Alfred North 103, 106, 167, 216
 Wigner, Eugene P. 25
 Wiles, Andrew J. 142
 Williamson, Timothy 164
 Wittgenstein, Ludwig 7, 20, 23–24, 162, 164
 Woods, John 150–152
 Wraber, Tomaž 242, 245
 Wuchterl, Kurt 178

Z

Zardini, Elia 153
 Zimmerman, Dean W. 163
 Zlobec, Jaša 242, 245, 246

Ž

Žido, Zdenka 238