

Odstiranja 10  
**Maja Malec in Marko Uršič (ur.)**  
**VZDRŽATI RAZLIČNOST**  
**FILOZOFSKE RAZPRAVE O MNOGIH SVETOVIH**

*Recenzenta* dr. Franc Mali  
dr. Urban Kordeš

*Jezikovni pregled* Rok Janežič

*Oblikovanje* Maša Bogataj, Barbara Bogataj Kokalj

*Založnika* Založba Univerze v Ljubljani;  
Znanstvena založba Filozofske fakultete  
Slovenska matica

*Tisk* Birografika Bori d.o.o.

*Naklada* 300 izvodov

*Izid knjige sta podprla* Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije  
Raziskovalni program št. P6–0252 Filozofske raziskave, ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije

© 2023, Slovenska matica

To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije). / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

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

DOI: 10.4312/9789612972271



---

CIP - Kataložna zapisa o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

Tiskana knjiga  
COBISS.SI-ID=176770051  
ISBN 978-961-297-228-8 (Založba Univerze v Ljubljani)

E-knjiga  
COBISS.SI-ID 176684035  
ISBN 978-961-297-227-1 (Založba Univerze v Ljubljani, PDF)

# VZDRŽATI RAZLIČNOST

## FILOZOFŠKE RAZPRAVE O MNOGIH SVETOVIH

Uredila  
Maja Malec  
Marko Uršič

Univerza v Ljubljani  
Filozofska fakulteta



SLOVENSKA MATICA



Ljubljana 2023



# VSEBINA

|   |            |
|---|------------|
| Maja Malec, Marko Uršič, <i>Predgovor</i> .....   | 7          |
| <b>Ontologija in antropologija mnogosvetja</b> .....  | <b>11</b>  |
| Tine Hribar, <i>Ali obstajajo poleg življenjskega sveta še drugi svetovi?</i> .....                       | 13         |
| Janko Lozar Mrevlje, <i>Od enega k ubranosti</i> .....  | 19         |
| Darko Štrajn, <i>Med virtualno realnostjo in realno virtualnostjo</i> .....                               | 39         |
| Borut Ošljaj, <i>K antropologiji mnogosvetja</i> .....  | 53         |
| <b>Epistemološka analiza možnih, dejanskih in fikcijskih svetov</b> .....                                 | <b>69</b>  |
| Andrej Ule, <i>O več svetovih in o nobenem</i> .....  | 71         |
| Olga Markič, <i>Možni svetovi, razvejan čas in izbira</i> .....   | 81         |
| Božidar Kante, <i>Možni svetovi, aktualni svet in fikcijski svetovi</i> .....                             | 101        |
| Maja Malec, <i>Mnogi svetovi v sodobni modalni logiki, pri Leibnizu in v sholastiki</i> .....             | 111        |
| Peter Lukan, <i>Mnogi svetovi verjetnosti</i> .....   | 135        |
| <b>Mnogosvetje v religiji, kulturi in življenjskem svetu</b> .....  | <b>155</b> |
| Lenart Škof, <i>Prihodnost Boga in vez ljubezni: od Ruyerja do Bruna in nazaj</i> .....                   | 157        |
| Bojan Žalec, <i>Hartmut Rosa in »svetovi« resonance: odtujenost kot temeljni problem sodobnosti</i> ..... | 171        |
| Nina Petek, <i>Mnogi svetovi budizma med malim in velikim vozom</i> .....                                 | 187        |
| Tomaž Grušovnik, <i>Mnogi svetovi teorij zarot in vzgoja za spoznavni značaj</i> .....                    | 213        |
| Marko Uršič, <i>Kozmološki in človeški mnogi svetovi</i> .....  | 229        |
| Imensko kazalo .....  | 247        |
| O avtorjih .....  | 253        |



**Maja Malec, Marko Uršič**

## **PREDGOVOR**



Misel, da naš svet ni edini, temveč da obstaja mnogo svetov, je bila prisotna že v nekaterih smereh starogrške filozofije, še bolj pa v vzhodnih duhovnih naukih. Pojmovanje mnogih svetov je seveda odvisno od tega, kaj nam pomeni sam pojem sveta, tako v naravoslovnem kot dušeslovnem smislu. V razvoju zahodnega mišljenja se je svet nenehno večal, širil in poglobljajal, skozi stoletja se je spreminjal iz sklenjenega kozmosa v neskončni ali vsaj brezmejni univerzum, vse do sodobnih teorij o »multiverzumu«. Dandanes se o mnogih svetovih (»vzporednih« vesoljih ipd.) največ razpravlja na področjih filozofske in/ali znanstvene kozmologije, kvantne teorije ter modalne logike in epistemologije, vendar je pojem »mnogosvetja« po analogiji prenosljiv na mnoge svetove v kulturi, religiji in umetnosti, ne nazadnje pa tudi na področja socialne, politične in etične filozofije ter nasploh na medčloveške odnose. – Namen te monografije je osvetliti pojmovanje »mnogih svetov« z različnih zornih kotov v čim bolj odprti in dialoški razpravi, ostajajoč pri tem znotraj širšega tematskega obzorja filozofije. V izvoru ali vsaj ozadju razprave o mnogih svetovih je véliko filozofsko vprašanje o odnosu med mnogim in enim. Mnogega

ni brez enega, pri čemer pa mnogo ni le drugo v odnosu do enega, temveč je nemalokrat tudi drugačno in različno – zato moramo tako v svetu kot v sebi, tako v teoriji kot v praksi *vzdržati različnost* ter obenem *ohranjati presežno enost* v skupnem in vselej razvejanem filozofskem logosu.

V tej monografiji sodeluje štirinajst članov in članic filozofskega odseka Slovenske matice. Monografija obsega tri tematske sklope, ki se v marsičem prekrivajo in dopolnjujejo. V prvem sklopu *Ontologija in antropologija mnogosvetja* so štiri razprave, ki začrtajo okvir obravnavane tematike, namreč pojmovanja »mnogosvetja« v preseku med ontološko in epistemološko perspektivo. Tine Hribar v članku *Ali obstajajo poleg življenjskega sveta še drugi svetovi?* zagovarja stališče, da je »življenjski svet« (cf. Husserl: *Lebenswelt*) fenomenološko in tudi ontološko primaren, vsi drugi »možni svetovi« pa so od njega tako ali drugače odvisni. Pri tem je avtor kritičen do sodobne kibernetске tehnologije, ki je »uničujoče izzivalna do edinega sveta, ki ga kot smrtna bitja in kot zemljani imamo«. Janko Lozar Mrevlje v prispevku *Od enega k ubranosti* razvija misel, navezujoč se na zgodovino metafizike kot »ontoteologije«, da lahko v ontologiji govorimo o treh henologijah: ontokozmologiji, ontoteologiji in ontoegologiji, ki izvirajo iz fenomenov igre, daru in dela. V zaključku pa zapiše: »Torej ne ontoteologija, pač pa ontohenologija. Celota bivajočega je ubrana v eno, v mnogoterost enega, ki zedinja mnoštvo, toda eno ni isto kot logos.« Darko Štrajn se v razpravi *Med virtualno realnostjo in realno virtualnostjo* navezuje na Benjamina in Deleuza ter ugotavlja, da se spričo razvoja sodobne digitalne tehnologije »realnost sprevrča v svoje nasprotje, v virtualnost, ki se sproti transformira v realnosti, ki jih je težko usklajevati z resnico«, vendar po drugi strani pravi, da »ta ‚vrnitev‘ pomeni re-aktualizacijo sublimnega in estetske forme, čeprav se ne odreka podedovani implicitni političnosti modernističnih subverzij realnosti«. Borut Ošljaj v članku *K antropologiji mnogosvetja* obravnava mnogosvetje z vidika filozofsko-antropoloških izhodišč, pri čemer se navezuje na Cassirerjevo filozofijo simbolnih form in Plessnerjevo sintagmo ekscentrične pozicionalnosti ter dokazuje, da je ideja mnogosvetja odvisna od odnosa med svetom predmetov in svetom reči. »Če bi [človek] živel le v svetu reči, zraščен z njimi in zaprt v njihova območja, ne bi bil človeška žival, temveč žival brez predikatov človeškosti in smisla.«

V petih razpravah drugega tematskega sklopa *Epistemološka analiza možnih, dejanskih in fiktivskih svetov* prevladuje analitični filozofski pristop v širšem pomenu. Andrej Ule, izhajajoč iz Leibnizeve teorije možnih svetov in njegovih razlogov za obstoj enega samega dejanskega sveta, v članku *O več svetovih in o*

*nobenem* razpravlja o odnosu med možnostjo in dejanskostjo oziroma »aktualizacijo« možnosti, pri čemer razlikuje, navezujoč se na kvantno fiziko, »med latencami, potencami (realnimi možnostmi) in udejanjenjem« ter povezuje to zamisel tudi s sorodnimi idejami v sodobni kozmologiji in v nekaterih azijskih duhovnih tradicijah. Olga Markič v prispevku *Možni svetovi, razvejan čas in izbira* razpravlja o odnosu med mnogimi svetovi in svobodno voljo, navezujoč se na Roberta Kana in s poudarkom na vprašanju, kako bi lahko razumeli svobodo, ne da bi jo zvedli na gola naključja ali na skrivnost, ter kako bi bilo mogoče tak pogled združiti z modernim znanstvenim razumevanjem sveta. Božidar Kante v razpravi *Možni svetovi, aktualni svet in fikcijski svetovi* primerja logične in/ali metafizične možne svetove (pri Davidu Lewisu idr.) s fikcijskimi svetovi v umetnosti in dokazuje, navezujoč se na »narativno semiotiko« Lubomíra Doležela idr., da imajo modalni pojmi, še posebej nujnost in možnost, v fikcijskih svetovih precej drugačno vlogo kot v modalni logiki; v svoji analizi obravnava tudi »nemogoče svetove«. Maja Malec v analitično preglednem članku *Mnogi svetovi v sodobni modalni logiki, pri Leibnizu in v sholastiki* primerja sodobno teorijo mnogih svetov z njenimi zgodovinskimi predhodnicami, od Leibniza nazaj do sholastike (Duns Skot, Buridan, Oresme), ter ugotavlja v zgodovinskem razvoju vse večji odmik od Aristotelovega časovnega razumevanja modalnosti. Peter Lukan v prispevku *Mnogi svetovi verjetnosti* povezuje novoveške teorije verjetnosti s pojmovanjem mnogih svetov v logiki oziroma filozofiji, pregledno obravnava odnose med različnimi »svetovi verjetnosti« ter se še posebej posveča dvema nasprotnima poloma razumevanja verjetnosti, subjektivnemu in objektivnemu, ter njuni možni povezavi; ob tem predlaga svojo tipologijo mnogoterih pojmovanj verjetnosti.

Tretji sklop monografije *Vzdržati različnost* obravnava različne kulturne vidike in aplikacije pojma možnih svetov pod naslovom *Mnogosvetje v religiji, kulturi in življenjskem svetu*. V prvem članku tega sklopa Lenart Škof v prispevku z naslovom *Prihodnost Boga in vez ljubezni: od Ruyerja do Bruna in nazaj* razmišlja o »prihodnosti Boga«, izhajajoč iz misli filozofa Raymonda Ruyerja, ki je že v 40. letih prejšnjega stoletja, na samem začetku dobe robotike in računalništva, objavljaj prispevke s področja kibernetike in informatike, tudi v povezavi s filozofijo religije. »Bog je tu skrivnostna, a vseprisotna vibracija kozmične mreže ljubezni, katere del smo. Ali, kot je rekel [Giordano] Bruno – če bi obstajala samo ena ljubezen in s tem samo ena vez, bi vse bilo eno.« Bojan Žalec, izhajajoč iz »teorije resonance«, ki jo je razvil nemški sociolog in filozof Hartmut Rosa, premišljuje v članku *Hartmut Rosa in »svetovi« resonance: odtujenost kot temeljni problem*



*sodobnosti* o globljih razlogih za osebno in družbeno odtujenost sodobnega človeka. »Človek biva kot človek, ne kot stvar, samo če biva resonančno. [...] Stanovitnost in samobitnost resonančnega človeka ni zaprtost in agresivnost, ampak vključuje dialoško odprtost in sprejemanje drugega kot drugega.« S tem se pojem »resonance« vključuje v premišljevanje o človeških mnogih svetovih. Nina Petek se v članku *Mnogi svetovi budizma med malim in velikim vozom* najprej posveča nauku o mnogih svetovih v zgodnjem »budizmu starih« (*theravāda*), ki je tesno povezan s filozofskimi idejami o *dukkhi* (trpljenju oziroma nepopolnosti bivanja), ter vplivu teh idej na kozmologijo budizma *mahāyāna*, ki jo zaznamujejo globoke etične dimenzije, med katerimi zaseda najvažnejše mesto ideal sočutja. Tomaž Grušovnik se v prispevku *Mnogi svetovi teorij zarot in vzgoja za spoznavni značaj* ukvarja z zelo aktualno tematiko: teorije zarot povezuje z gnoseofobijo, potrebo po izogibanju informacijam, ki spoznavne subjekte soočajo s kontingenco in končnostjo bivanja; pri tem zagovarja trditev, da izhod iz mnogih svetov teorij zarot pelje skozi vzgojo spoznavnega značaja, kjer je oblikovanje intelektualnega poguma še posebno pomembno za premagovanje gnoseofobije, prisotne v konspiracizmu. Marko Uršič v članku *Kozmološki in človeški mnogi svetovi* povezuje epistemološko-metafizične in/ali fizikalno-kozmološke multiverzume z »mnogosvetnostjo« v človeškem svetu: v umetnosti, religiji, filozofiji, ne nazadnje tudi v naših osebnih in družbenopolitičnih odnosih. Bistvena značilnost človeškega (raz)-uma je v tem, da misli/deluje v odprtem, svobodnem »prostoru možnosti«, v katerem živa zavest izbira med mnogimi možnimi potmi in odločitvami. *Vzdržati različnost mnogih svetov* – to naj bo eno temeljnih etičnih načel, ki nam lahko omogoči svetlejšo prihodnost.

V Ljubljani, jeseni 2023

**ONTOLOGIJA IN  
ANTROPOLOGIJA  
MNOGOSVETJA**

---



Tine Hribar

# ALI OBSTAJAJO POLEG ŽIVLJENJSKEGA SVETA ŠE DRUGI SVETovi?



Ne. Obstaja en sam svet, to pa je življenjski svet. Vsi drugi svetovi, če jim smemo tako reči, obstajajo le znotraj tega sveta. Zakaj?

Poznamo Leibnizevo sporočilo: *Ko Bog računa, nastaja svet*. Leibniz ne govori o rojevanju, proizvajanju ali ustvarjanju sveta, marveč o njegovem tako rekoč avtonomnem oziroma avtomatičnem nastajanju. Pod okriljem Boga, ki računa. Zakaj računa, namesto da bi ustvarjal, kot npr. Avguštinov Kreator iz nič? Zaradi tega, ker Bog odgovarja na vprašanje, ki si ga je Leibniz zastavil po dva tisoč letih »inkubacije«, kakor pravi Heidegger. *Zakaj je nekaj/bivajoče in ne raje nič?* Prvi odgovor: zaradi tega, ker ne velja samo pravilo *iz nič ni nič*, ampak tudi zakon zadostnega razloga oziroma temelja. Logično načelo razloga namreč hkrati deluje kot ontološki princip temelja: *Nihil est sine ratione*. Nič ni brez razloga/temelja.

Zakaj je nekaj in ne raje nič? Zato, ker obstaja temeljni razlog, prvi in zadnji temelj vsakega in vsega bivajočega, sveta kot takega in v celoti. Sveta kot vesolja, mišljenega z vidika novoveške, moderne, tehnološke znanosti. *Ratio* pomeni tudi račun, skupaj s predračunom ter ustreznim, tj. zadostnim poračunom.

Zato Bog nenadoma nastopi kot Računar, razpolagalec z računom, po katerem nastaja svet. Svet kot svet monad, med katere ne spada le vsakdo od nas, ampak tudi Bog sam, seveda kot Monada z veliko začetnico. Monade so brez oken in vrat. Kljub temu funkcionirajo, z Bogom na čelu, perfektno. Kako je to mogoče? To je mogoče prav zaradi božjih računov po načelu zadostnih razlogov. Ko Bog računa, svet nastaja kot lepo urejeno veselje, kot kozmos. Ker iz božjega računa vznikla vnaprejšnja, notranja harmonizacija vseh monad: medsebojno reflektiranje v pomenu sozrcaljenja »živih zrcal«.

Ne samo z resonanco, ampak tudi s sinhronizacijo, saj vemo, da šipa ob premočni resonanci poče. Popokala bi tudi, če bi imele stekla na oknih in vratih monade: če Bog ne bi bil vseomogočen ali bi lahko podlegel nič. To pa se Bogu ne more zgoditi, ker *mora*, kakor zagotavlja Leibniz, tudi on slediti načelu zadostnega razloga; namreč kot *causa sui*, kot vzrok samega sebe; in prek sebe, skozi sebe tudi vsega drugega. Nič ni brez razloga, tudi Bog ne. Prav zato Bog kot *najpopolnejše* bitje, kot alfa in omega vsega, ne more nič drugega, kot da naračuna *najboljšega* od vseh možnih svetov. Bog si ne izmišlja in ne kocka, kot je dejal Einstein. Bog, še enkrat, računa; in ko računa, programira in projektira, nastaja svet.

Kljub vsemu pa še zmerom ostaja vprašanje, natančneje, ostaja drugi del vprašanja, zakaj je bivajoče in ne raje nič. Zakaj ne raje nič?! Heidegger si še enkrat, tokrat pobljže, ogleda odgovor: *Nihil est sine ratione* ter sebe in nas preseneti z izpostavitvijo le prvega dela tega odgovora. Če vzamemo le prvi del, dobimo hipotezo, če že ne teze, ki se glasi *Nihil est*. Nič je. Zakaj je bivajoče in ne raje nič? Ni problema. Kdor ima raje nič, naj pač vztraja pri dobesečnosti prvega dela načela o zadostnem razlogu in namesto stavka *Ničesar ni brez razloga* bo dobil stavek *Nič je ... brez razloga*. Nič(esar) ni brez razloga, kajti brez razloga je le nič.

Nič »je«, četudi nima biti in je torej brez biti, skratka, čeprav ni nekaj bivajočega. Tako kot tudi Marionov bog iz njegove knjige *Bog brez biti* (1984) ne. Dokaz te možnosti je, da tudi bit, ki jo ima vsako bivajoče, ni nič bivajočega. Pa kljub temu nekako »je«. Kako? Na kakšen način? Po Heideggerju na način igrive igre. Na zadnjem predavanju iz serije predavanj – v šolskem letu 1955/56 – študentom freiburške univerze z naslovom *Satz vom Grund*, dobesečno, *Stavek temelja*, mišljen kot načelo razloga, Heidegger Leibnizevo misel *Ko Bog računa, nastaja svet* prevede v misel *Ko (se) Bog igra, nastaja svet*.<sup>1</sup> Heidegger si sicer misli o Bogu, ki se igra, na povzemajočem predavanju istega

1 Heidegger, *Načelo razloga*, str. 145. Primerjaj s Heglovim zapisom: »Življenje Boga in božje spoznavanje je torej moč izreči kot neko igranje ljubezni s samo seboj ...« (Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 19) – ljubezni, ki je kot taka brez razloga (gl. Marion, *Le principe de raison insuffisante*, § 17 v knjigi *Le phénomène érotique*, str. 125–133).

naslova profesorjem dunajske univerze čez pol leta, oktobra 1956, ni več upal ponoviti. Nenavadno?

Kako se Bog sploh lahko igra? Na ta način, da bit *kot* bit, torej tudi bit Boga (ne glede na njegovo bivanje ali ne), ni več podvržena načelu zadostnega razloga. Kakor bivajoče *kot* bivajoče ni nič bivajočega, temveč je »bit«, namreč v pomenu Platonove bitnosti, bivajočnosti bivajočega, tako bit *kot* bit ni nič bitnega, temveč je Dogodje, dogodje v pomenu Platonovega ali Plotinovega Dobrega – onkraj »biti in bitnosti«. Dogodja sicer ni, se pa dogaja, natančneje, dogodeva dogodevanje tudi skozi zgodovino in dogodke znotraj nje. Torej raje nič kot pa bit v pomenu vse utemeljujočih bivajočnosti, ki se je pod obnebjem načela zadostnega razloga iztekla v tisto, čemur Heidegger pravi tehnično Postavje, pomeni pa bivajočnost bivajočega v pomenu ultramoderne razpoložljivosti razpoložljivega. Ko je vse, vključno z našo eksistenco, na razpolago; in s tem navsezadnje po računalniku naročljivo in dostavljivo.

Raje nič?! Raje nič kot pa totalno malodušje. Ne pozabimo Nietzschevega nasveta, morda svarila: Bolje hoteti nič kot pa nič hoteti. Ni pa treba, da se s tem strinjamo. In pristanemo na zamenjavo argumentov z algoritmi.

Pred šestdesetimi leti se je še po daljši (spomnimo se na boginjo iz drugega dela Parmenidove pesnitve, boginjo, ki z vsem krmari) inkubacijski dobi kot Leibnizevo *načelo razloga* oziroma *načelo počela* pojavila tudi beseda kibernetika. Heidegger jo je prepoznal kot novo znanost, temeljno znanost moderne tehnike. Kraljica znanosti ni več teologija, tudi filozofija in fizika ne, temveč kibernetika: kot po Dogodju dogodena, človeka kot smrtno bitje spodrivajoča umetna inteligenca Postavja. Takrat sem tudi sam napisal razpravo *Tehnika in/kot kibernetika*,<sup>2</sup> potem pa je ta beseda za nekaj desetletij skoraj izginila iz obtoka.

Že Leibniz pa v *Monadologiji* govori o mislečem stroju:

»Sicer pa moramo priznati, da niti *percepcije* niti tega, kar je odvisno od nje, ne razložimo z mehanskimi razlogi, tj. s figurami in gibanjem. In če si umislimo stroj, katerega struktura ga usposablja, da misli, čustvuje, dojema; umislili bi si ga lahko povečanega tako, da bi vsa njegova sorazmerja ostala nespremenjena in bi lahko vstopili vanj kot v kak mlin; po teh predpostavkah ga obiščemo, pa bi v njem ne našli drugega kot medsebojno potiskajoče se dele, nikoli pa nič takega, kar nam bi omogočilo razložiti percepcijo. Tako nam jo je torej iskati v enostavni substanci, ne pa v sestavljeni stvari ali stroju.«<sup>3</sup>

2 Hribar, *Dialektika in/kot kibernetika*, str. 84–96.

3 Leibniz: *Izbrani filozofski spisi*, str. 135–136; primerjaj s stranjo 145: »Tako je vsako organsko telo živega bitja neka Zvrst božanskega Stroja ali Naturalnega Avtomata, ki zdaleč presega vse umetne Avtomate; to pa zato, ker po človeku sestavljen stroj ni Stroj

Računalnik računa, a ne misli; še manj čustvuje. In če danes vsepovsod govorijo o kibernetiki in informacijski vojni, zakaj ne bi govorili tudi o filozofski vojni? Navsezadnje je o vojni govoril že utemeljitelj filozofije kot metafizike; še več, Platon ne govori samo o vojni, marveč o veliki vojni, namreč o gigantomahiji med idealizmom in materializmom. Zatem pa Putin pred vojno v Ukrajini napove spopad ruskih vernih idealistov z zahodno materialistično dekadenco.

Dandanes se kibernetika spet vrača, ne pri zadnjih, temveč pri glavnih vratih; srečamo jo na vsakem vogalu, tudi pod naslovom »kibernetična vojna«, ki je ena od vojn kot takih in v celoti, v katere nas sili kibernetična, do življenjskega sveta izzivalna tehnologija. Uničujoče izzivalna do edinega sveta, ki ga kot smrtna bitja in kot zemljani imamo. Pričujoči svet ni najboljši; a tudi najslabši ni. Predvsem pa nimamo nikakršnih drugih svetov.

Zato je ogroženost veliko večja in globlja, kot se zavedamo. Govorimo o znanstveni fantastiki. Bržkone vsak najprej pomisli na literarno fantastiko utopičnih romanov in distopičnih scenarijev, se pravi na imaginarne fikcije. Ne. V mislih imam militantno fantastiko znanstvenikov kot znanstvenikov, npr. kozmološko označitev nastanka sveta kot eksplozije, kot prapoka oziroma velikega poka, opisovanje imunologov vojne med bojevitimi celicami (tako napadalnimi kot obrambnimi) ali vojno z virusi, s tem nevidnim sovražnikom. Nikakršno naključje ni, da so naši specialci, funkcionarji specialne operacije na Slovenskem, po prvem valu epidemije leta 2020 »zmago« nad Virusom praznovali s preletom vojaških letal.

Zato se lahko na koncu vprašamo tudi tole: če je najboljši od vseh možnih svetov svet brez oken in vrat, vase zaprt svet, kakšen bi bil šele najslabši od vseh možnih svetov, svet pod komando Descartesovega zlega Duha. Odgovor: najgrši, grši od vseh doslej znanih svetov.

---

v vsakem svojem delu. Zob npr. mednega kolesa ima dele in odlomke, ki nam niso več nekaj umetnega in nimajo ničesar več, kar bi označevalo Stroj v odnosu do rabe, za katero je bilo kolo določeno. Stroji Nature pa so Stroji še do svojih najmanjših delcev, tja do neskončnosti. V tem pa je ravno razlika med Naravo in umetnostjo, se pravi, med Božjo umetnostjo in Našo.«

## Viri in literatura

Hegel, Georg W. F. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta, 1998.

Heidegger, Martin. *Načelo razloga*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2021.

Hribar, Tine. Dialektika in/kot kibernetika. V: Hvala, Ivan (ur.). *Simpozij Aktualnost misli Hegla, Marxa, Engelsa in Lenina v družbenem življenju in znanosti XX. stoletja*. Ljubljana: *Anthropos & Teorija in praksa*, 1971, str. 84–96.

Leibniz, Gottfried W. *Principi filozofije ali Monadologija, 1714*. V: *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica, 2004, str. 133–150.

Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.





**Janko Lozar Mrevlje**

# **OD ENEGA K UBRANOSTI**



## **Uvod**

Problem ontoteologije je tesno povezan s problemom enega in mnoštva. To kočljivo povezavo skuša razgrniti pričujoči razmislek, ki si zadaja težko nalogo: misliti pojmovno in miselno izmuzljivo razmerje med enim in ubranostjo oziroma med enim mnovega in ubranostjo enega mnovega. Naloga je težka, če ne pretežka že samo zaradi častitljive starosti tega problema. Pravzaprav ne problema. Že stari dobri Heraklit je namreč znal reči, da je tisto prvo filozofiranje eno, *to hen*, vse zedinjujoče. Da niti ne omenjam velikega Plotina in njegove filozofije zedinjenja z Enim. In če je bila na začetku evropskega filozofiranja najvišja naloga zastavljena kot mišljenje začudujoče enigme, kako je možno, da je eno vse, se ista paradigma ohrani do dneva današnjosti, sicer vedno bolj kot vse-enost, indiferenca biti, kot tisto bistveno nihilizma.

## Ontoteologija kot problem

Zakaj je eno povezano z ontoteologijo? Torej – po Heideggerju – s tistim bistvenim metafizike kot pozabe biti? Torej tudi z nihilizmom? In kaj ima to opraviti z apologijo različnosti? Prvič, eno kot tako je samo po sebi nekaj bivajočega. Tudi če dokažem, tako kot veliki Platon v *Parmenidu*, da ga ni.<sup>1</sup> Naj eno bit ima ali biti nima, je razumljeno kot bivajoče. S tem sem že pri problemu zapadanja v ontološko identiteto oziroma metafiziko prezence. In drugič, eno kot edinstveno eno, v katerem koli kontekstu ga že razumem, najsi bo monoteističnem, monopolitičnem ali monoljubezenskem, s svojim ekskluzivizmom ni naklonjeno mnogoterosti. Ne dopušča resnice, kdor trdi drugače. Izvedeni mnogoterosti mogoče še, izvorni pač ne. In prav za to mi gre v tem prispevku. Kot lahko razberete iz pravkar povedanega, naloga, ki stoji pred mano, ni niti najmanj lahka. Ni pa, tako kot se rado predstavlja Eno, nekaj nemogočega.

O sijajnosti in problematičnosti Heideggerjeve obravnave ontoteologije, ki se pokaže v luči kočljivega ter ničkaj samoumevnega odnosa med filozofijo in teologijo, sem pisal drugje.<sup>2</sup> Lahko samo ponovim, pri čemer še vedno vztrajam, da je namreč ontoteologija eden najmočnejših kritičnih pojmov Heideggerjeve filozofije. Termin je sicer skoval Kant, opredelil naj bi filozofsko-teološko držo dokazovanja obstoja boga mimo izkustva, zgolj na apriorni, racionalno pojmovni podlagi. S tem se po Kantu ontoteologija (recimo Anselmov ontološki dokaz) razlikuje od kozmoteologije, ki obstoj Boga dokazuje s sklicevanjem na izkustvo.<sup>3</sup> Toda tu ne morem preprosto ostati pri Kantu. Najprej zato, ker je za Kanta enost in edinost boga nevprašljiva. In potem še zato, ker je Heidegger v – svojstveno razumljeno – ontoteologijo umestil tudi Kantovo filozofiranje. Z drugimi besedami rečeno, metafizika se ne konča s srednjim vekom, ampak se v drugi, pred drugačeni izpostavi nadaljuje kot novoveška metafizika, ki, enako kot srednjeveška, ostaja v pozabi biti. Kant namreč od metafizike odstopi le toliko, da jo očisti dogmatičnosti in se povrne k njej v prečiščeni, izčiščeni formi. In ne premore tega, kar Heidegger naredi prepričljivo: da odvrne pogled od bivajočega k biti, ki je v razliki in obenem sopripadnosti z bivajočim, ter vnovič misli celoto s tega, končnostnega izhodišča. Seveda pa to ne pomeni kar že tudi tega, da je Heidegger metafiziko kakor koli presegel, ukinit, prebolel. A začel jo je, kot še nihče dotlej, motriti in tehtati s presunljivo novega gledišča.

1 Platon, *Parmenid*, str. 25.

2 Lozar, *Između onto-teologije i onto-kozmiologije*, str. 863–872.

3 Thomson, *Ontotheology?*, str. 299.

Pojem ontoteologije je torej eden najmočnejših kritičnih pojmov Heideggerjeve filozofije. S tem nočem reči, da je mogoče njegovo vsebino brez pomisleka enostavno zgolj privzeti. Kljub naravnost fascinantni moči Heideggerjevega uvida v bistvo metafizike in s tem v orjaški lok zgodovine evropske filozofije, oziroma verjetno prav zaradi te moči, si ne smem dovoliti pisati oziroma misliti zgolj apologetsko in za nameček še občudovalno. V čem je torej – po konstatirani nedvomni filozofski odliki – problem ontoteologije? Na njegovo nezadostnost na nenavaden način opozarja že sam Heidegger. V *Evropskem nihilizmu*, ko hvaležno razgrinja resnico novoveške metafizike, implicitno in v razvezani besedi na račun ali kar rovaš Descartesove subjektivistično zastavljene filozofije izreka nekaj, kar v predavanjih o Heglu leta 1930 izreče z eno samo, še bolj zgoščeno in trdo kovano besedo, ki jo najdete v naslednjem citatu: »Vprašanje po biti je od antičnih nastavkov naprej onto-loško, hkrati pa, kot se pokaže pri Platonu in Aristotelu, četudi ne povsem pojmovno razdelano, onto-teo-loško. Smer spraševanja je od Descartesa naprej hkrati ego-loška. Vprašanje biti v celoti je onto-teo-ego-loško.«<sup>4</sup>

Skovanka ontoteologija, ki je trn v peti teologom, se je razširila v novo skovanko: ontoteoegologija. Kaj naj bi zdaj to pomenilo? To vprašanje lahko kot vzklík pripišem raziskovalcem visoke moderne filozofije, ki ne morejo in ne bodo mogli nikoli sprejeti Heideggerjeve teze, da sta samogotovost modernega subjekta in mentalni projekt njegovega samoodreševanja legitimno nadaljevanje srednjeveške gotovosti odrešitve po Bogu.<sup>5</sup> Drugače rečeno: filozofu, ki v transcendentalni čistosti ega ali čistega, absolutnega jaza vidi in razpozna nesmrtnost in božanskost, je očitno težko prepoznati lastno intimno sorodnost z nekom, ki išče nesmrtnost in božanskost v absolutnosti Boga. Dodatno vprašanje je tu namenjeno tistim, ki se ne pustijo preveč lahkoverno prepričati, da je metafizika za nami »svobodnimi duhovi«: kaj zdaj pomeni to, da lahko podaljšano skovanko še podaljšam, in to strukturno smiselno, v izraz ontoteoegokozmologija?

Sopripadnost ontologije in teologije, ki naj bi tvorila bistvo metafizike, je prevelika redukcija metafizike same, ki očitno premore vsaj tri nesoizmerne izpostave: sopripadnost ontologije in teologije, ontologije in egologije ter ontologije in kozmologije. Mar ne kliče ukinjanje ali zapuščanje ali prebolevanje metafizike vsaj po *celostnem* razumevanju tega, kar se ukinja ali presega? V čem bi zdaj lahko bil Heidegger reduktiven? Vse njegove nedvomno briljantne

4 Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 183.

5 Heidegger, *Nietzsche II*, str. 131–133.

izpeljave o bistvu metafizike, ki jih najdem raztresene po njegovih objavljenih in postumno izdanih tekstih, gledajo »samo« problem identitete bivajočega in biti kot *teističnega* temelja. Če se osredotočim le na enega od njih: »Vendar je zahodna metafizika že od svojega začetka pri Grkih in še neodvisno od tega naziva tako ontologija kot teologija.«<sup>6</sup> In nekoliko naprej v istem besedilu: »Če misli metafizika bivajoče glede na vsakemu bivajočemu skupni temelj, tedaj je kot logika onto-logika. Če pa metafizika misli bivajoče kot tako v celoti, tj. glede na najvišje, vse utemeljujoče bivajoče, tedaj je logika teo-logika.«<sup>7</sup> Poglavje, v katerem Heidegger tako neusmiljeno udriha po filozofskem izročilu, ima pomenljiv naslov »Onto-teološki ustroj metafizike«. A kaj, ko je ustroj metafizike še kaj drugega kot samo *ontoteološki*. In če misli metafizika bivajoče glede na najvišje, vse utemeljujoče bivajoče, tedaj logika ni zgolj in samo teologika, ampak – zdaj nastopi trenutek za odločen odmik od svete veljavnosti Heideggerjeve misli – vsaj še egologika in kozmologika.

Tu in zdaj lahko stopijo v ospredje očitne težave z v začetku izpostavljenim pojmom ontoteologije. Ta hoče – sicer prepričljivo – izpostaviti ontološki problem: problem zakritja ali zaprtja biti s prvim bivajočim kot enim in edinim, vrhovnim bivajočim, ki je isto, zedinjeno z bitjo. Toda zdaj mi kot splošni pojem za metafizično identiteto bivajočega in biti ne more več služiti pojem ontoteologija. Heideggerjeva teza, da je metafizika ontoteologija, je prekratka tudi, naj se sliši še tako nenavadno, za Heideggerja samega. Sicer se ne bi odločal za razširitev izraza v ontoteologija. V svojem neumornem iskanju bistva metafizike med drugim pravi: »Od kod izvira onto-teološki bistveni ustroj metafizike? Privzeti tako zastavljeno vprašanje pa že pomeni napraviti korak nazaj.«<sup>8</sup> Tu zdaj ta *Schritt zurück*, korak nazaj, ponavljam sam. Le da se sprašujem drugače: od kod izvirajo vsi trije metafizični ustroji metafizike?

A po tem terenu je treba stopati počasi. Če ima z metafiziko prezence po Heideggerju težave tudi novoveška filozofija, ki se odvrne od metafizično božjega, potem ne morem govoriti zgolj o ontoteologiji. Lahko morda govorim o ontofilozofiji? Ne, tudi dvojica ontoteologija in ontofilozofija je tu prekratka. Premalo si povem in preveč spregledam, če Husserla in Heideggerja imenujem ontofilozofa. Kajti Husserl stavi na absolutnost ega in je zato ontoteolog, Heidegger pa, če kaj, ni ne ontoteolog ne ontoegolog. S svojo kritiko metafizične teologije in egologije je sam dobro poskrbel za to, da ga

---

6 Heidegger, *Identiteta in diferenca*, str. 29.

7 Prav tam, str. 40.

8 Prav tam, str. 30.

moram poiskati drugje. Če je ontična pozitivnost teološke ontologije bog kot bit in v moderni epohi antropološke ontologije ego kot bit, je Heideggerjeva pozitiviteta, na kateri počiva njegova eksistencialna analiza, svet, kozmos. Zato je mogoče trditi, da je Heidegger kozmološki mislec, ne samo in zgolj ontološki mislec. In zato je tudi on, tako kot drugi misleci, zasidran v metafiziki. Ima svoje metafizično stališče. In ima svojo metafizično prezenco. Že zelo zgodaj v svojem filozofiranju bit razume kot biti-v-svetu, kot ireduktibilno, metafizično zvezano s svetom kot kozmosom, in ne, recimo, biti-v-bogu ali biti-v-egu. Pozitiviteta Heideggerjevega filozofskega stališča je vrženost tubiti v vselej že svet. Tudi ontičen, ja. In zato metafizično pobivajočen prvi temelj, v vasezakritosti biti. In tudi meontičen, nebivajoč kot sama odprtost biti, in zato nemetafizičen, v neskritosti biti.

V tem in samo tem kontekstu lahko dobro razumem Heideggerjevo potrebo po odvrčanju od novoveške subjektivistične *in* prednovoveške krščanske misli nazaj k antični grški misli, za katero je kozmos vnaprej razumljen kot urejena in lepa celota ter tisto prvo, nenastalo in neizničljivo. Heidegger to neposredno izreče v tekstu, v katerem spregovori o humanizmu:

»Opozorilo na biti-v-svetu kot temeljno potezo humanitete humanega človeka ne trdi, da je človek samo svetno bitje, če razumemo to v krščanskem smislu, torej obrnjen proč od boga in celo odvezan transcendence. S to besedo menimo tisto, kar bi razločneje imenovali transcendentno. Svet sploh ne pomeni kakega bivajočega niti kakega območja bivajočega, temveč odprtost biti.«<sup>9</sup>

Ni bog primarna odprtost biti, niti ne transcendentalni ego, pač pa svet. Da bi na hitrico stehal težo moje teze, bi za utemeljenost treh metafizičnih paradigem biti po nujnosti potreboval tudi tri transcendence. Pa pogledjmo: Heidegger v citatu izreka transcendenco sveta, ki jo zoperstavi transcendenci boga. V svojem velikem prvencu pa govori o tubiti kot transcendenci.<sup>10</sup> Pa jih imam, tri metafizične transcendence. In zdaj lahko odgovorim še na Heideggerjevo malo prej citirano vprašanje, od kod izvira bistveni ustroj metafizike: vse tri transcendence, ki so bistveni ustroj metafizike, izvirajo iz četrte, verjetno najbolj prave transcendence. Kajti ni ene edine prave odprtosti biti. So vsaj tri ene edine prave odprtosti, ki so, če naj jih mislimo, odprte v vzajemnosti kot ubranosti. Čim se mi zahoče reči »ena« prava odprtost, sem namreč, vede ali nevede, v edinstvenosti ene resnice biti, vselej na račun druge in tretje. Sem v pozabi biti kot ubranosti.

9 Heidegger, *Izbrane razprave*, str. 219.

10 Heidegger, *Bit in čas*, str. 492.

Glede na pravkar izpostavljeno si tudi lažje pojasnim, zakaj si je novoveška transcendentalna filozofija izbrala dve veliki mentalni bojišči in ne le eno samo. Na eni strani je to pravičniško osvobajanje, ateistično odvrčanje in trganje od vnanje, božje avtoritete k samoavtoriteti in samozakonodajnosti uma, ki ima metafizični sedež v subjektiviteti. Toda na drugi strani je tudi manj očiteno, pa vendarle hud pogrom proti naivnemu dualizmu znanosti, ki jemlje svet kot nekaj samoumevnega »tam zunaj«. Ti egološki, neumorno in metafizično žaljivi očitki so na račun naivnosti in nemišljenja pozitivne znanosti. Zdaj lahko vidim, da novoveška egološka filozofija proti pozitivni znanosti tako odločno nastopa zato, ker je slednja drugače metafizična: je kozmološka po svojem metafizičnem stališču, ne da bi svoje metafizičnosti premišljala, tako kot počne Heidegger. Svet je bil, je in bo in to je (po metafizično) nevprašljivo. Ne kliče po pomisleku ali kartezijanskem ali husserlovskem dvomu, pač pa vzbuja čudenje in občudovanje. (Morda pa bi lahko Heidegger v tem, ko pravi, da znanost ne misli, se pravi, ko ne reflektira vselejšnje odprtosti biti sveta, vendarle pripoznal metafizično sorodnost ontokozmologije znanosti z lastno ontokozmologijo.) Prav *ta metafizična drža* ontoegologijo spravlja v tako gorko transcendentalno jezo in ogorčenje. In seveda enako, če ne še bolj, tudi ontoteološka paradigma. Obe, ontokozmologija in ontoteologija, sta nošeni od transcendence, vselej že vrženi vanjo. In moderni subjekt, ki si tako metafizično goreče zagotavlja samogotovost in samozakonodajnost (svojo lastno transcendenco), tega ne prenese in zato oboje metafizično prezira.

Očitno imamo v naši bogati in pestri zgodovini opraviti z ontokozmologijo, ontoteologijo in ontoegologijo. Zato ontoteologija ne more služiti kot hipernim za vse tri paradigme. Ker je ena od njih. Ali to ne kaže na potrebo po filozofski besedi, ki bo premogla ustrezno splošnost? V ta namen tu predlagam pojem ontohenologija. To prvo bivajoče, kozmos, bog ali človek, se razume kot edinstveno edino eno bivajoče mnogoterosti bivajočega. Eno mnogega, *to hen*, je vrhovno bivajoče v metafizičnem smislu: Kozmos, Bog ali absolutni Jaz. Je nenastalo, je bilo, je in bo: tako pravijo, vsak na svoj edinstven način, kozmični Heraklit, teistični Akvinski in egovski Husserl.

Z izrazom ontohenologija se znebim zagate strogo, daleč prestrogo didične kategorizacije mislečih ljudi na bodisi filozofe bodisi teologe. Izraz ontoteologija zaklepa mišljenje, ker vzpostavlja samoumevnost, da je samo teologija tista, ki – tam zunaj – zapada identiteti in prezenci, jaz, ki to vem, pa sem *eo ipso* diferenten, se pravi v odprtosti biti. Da torej teologija kot znanost ne misli, filozofija pa. Slaba morala te ima, če trdiš, da so metafizični misleci ujeti v

ontoteologijo, ti pa lebdiš nad njimi v svobodi nepozabljene resnice biti. Slaba morala pa je družica slabega, v krč zakrčenega mišljenja, ki svojo odlikovano pozicijo misli zgolj kot posledico odvrnitve od resentimenta vrednega »tam zunaj«. In tu se od človeka poslovi imenitna morala, tu ni več prostora za triumfirajoče potrjevanje, ki je lahko le potrjevanje razlik.<sup>11</sup> Prav v tem je osnovna ambicija te poteze, da Heideggerja postavljam na isti, se pravi metafizični teren. Da se, kot je le mogoče, otresem slabe, dualistične, demonizirajoče morale, ki zaklepa mišljenje. Pa čeprav sem s tem tudi krivičen in je prav Heidegger tisti, ki je sprostil to isto mišljenje, odprl polje razmisleka o tem, da ontološka identiteta ni vse, da se je treba odpreti ontološki diferenci. Heideggerja postavljam na isti teren s trditvijo, da njegova resnica biti stoji na temelju prvosti Sveta, enako kot teologova v prvosti Boga in transcendentalistova v prvosti Ega. Vse tri pozicije so stališča, ki stojijo v svoji metafizični pozitivnosti.

Glede na trojno paradigmo metafizike pobivajočenja biti se zdaj lahko izognem poenostavljenemu, slabemu dualizmu, ki blokira mišljenje, in začnem radovedno odkrivati, kdo med filozofi je pravzaprav ontoteolog, kdo ontokozmolog in kdo ontoegolog. Naenkrat izpred oči izginejo demoni metafizike prezenca tam zunaj, vselej zunaj in nujno izven mene. Slaba morala, ki prinaša zgolj okornost in rigidnost misli, se umakne in odstre prostor gibčnejši misli in razlagi. Lahko začnem misliti tudi hkratnost več paradigem pri kakem mislecu. Kant je ontoegolog, pa tudi ontoteolog. Enako Hegel. Tudi Descartes. Kogito in Bog. A družijo jih to, da vsi trije mislijo na rovaš sveta. Mar tak razmislek ne prinaša obeta drugačnega pogleda na Descartesa, Kanta in Hegla? Se tu ne začne dramiti nenavadno vprašanje, zakaj vsi trije stojijo tako metafizično pokončno *proti* svetu, kot ga misli Heraklit? To je nenavadno vprašanje zato, ker se tu lahko spomnimo Avguštinove metafizične drže: »Ne ravnajte se po tem svetu, vzdržite se od njega! Zakaj le če se mu ogiblje, duša živi, če se poganja za njim, umre.«<sup>12</sup> Heidegger je obenem ontokozmolog in ontoegolog. Ne gre pozabiti: zanj je tubit v *Biti in času* transcendenca. Morda pa le niso tako zelo potrebni kilometri in kilometri spisanega na temo preloma med zgodnjim in poznim Heideggerjem, vsi ti prepiri okrog pravosti bodisi zgodnjega bodisi poznega Heideggerja. Kaj pa če je treba začeti misliti – verjetno je to malce težje kot vztrajati pri enem – vzajemnost obeh? In enako tudi Nietzsche s svojim čezčlovekom na eni in »so ist est der Welt Lauf« na drugi strani.<sup>13</sup> Kako

11 Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 226.

12 Avguštin, *Izpovedi*, str. 321.

13 Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, str. 65.



hitro se v silovitosti korakanja spotaknejo kritične interpretacije, ki Nietzscheja teološko vidijo zgolj kot ontoegologa. In kako preveč škilavo, preskromno vidijo naklonjene interpretacije njegovo ontokozmološko držo. Je torej treba misliti Heideggerja z Nietzschejem in ne s Husserlom? In oba s Heraklitom?

Ponavljam: še vedno gre zahvala Heideggerju, da lahko tu razmišljam na ta način. A treba je storiti ta korak naprej: omiliti manihejskost, ki jo prepoznavam v zagovarjanju dvojnosti ontoteologije na eni strani in z metafiziko neomadeževanega filozofskega svobodnega variiranja misli, svobodnega spraševanja<sup>14</sup> na drugi. Da lahko bolje vidim in mislim razlike. Ki nedvomno so. Da sem morda bolje pripravljen za prostor teh razlik. Zato tu Heideggerja postavljam na isto obzorje: tudi on ima svojo ontohenologijo. Tudi njegov svet je vrhovno bivajoče, ki je bilo, je in bo. Vsi imamo svojo ontohenologijo.

## Resnice biti metafizike

Če torej na pozitivnosti temelja kot enega slonimo vsi, se moram začeti spraševati, kako je mogoče artikulirati razlike med posameznimi ontohenološkimi državami. Ker razlike vendarle so. In izkaže se nekaj totalno nenavadnega: te razlike se začnejo najočitneje kazati na terenu, kjer vsak metafizik zapušča tla metafizike, pogleduje v podpodje ali breztalje vselej svojih tal. Kjer je v svojem stališču in pokončni stoji sklonjen v odprtosti do nemetafizičnega. In vse tri metafizične tradicije imajo svojo nemetafizično resnico, ki se ne pusti ujeti v resnico biti kot prezence. Precej nenavadna teza se zdaj glasi, da polno in na druge nezvedljivo resnico biti vsake metafizične drže najdem natanko na mestu, kjer metafizika zapušča ontična tla, kjer metafizik s kotičkom očesa kuka v neprezentno, nemetafizično. Tu lahko začnem z iskanjem neodpravljenih razlik, ki ne morejo stati na resentimentalni ločnici na tiste, ki pozabljamo, in tiste, ki ne.

Kozmos, bog, človek. Ko rečem, da je eno od teh edino eno mnogega, si s tem zaprem pred nosom vrata v prostor resnice biti in lahko samo, eksplisitno ali na skrivaj ali neovedeno, stremim k prvosti lastne enosti kot edinosti. Od enega mnogega, katerega bit je nevprašljiva ali vsaj samoumevna, se moram zaobrtni k *resnici biti* enega mnogega. In tu se začne svitati, svetlikati mnogoterost resnic biti. V vsaki metafiziki kot ontohenologiji, naj bo ta kozmična, teistična ali antropična, se je že vselej presešlo bivajoče in izreklo resnico biti, le da je

---

14 Heidegger, Fenomenologija in teologija, str. 85.

ta ostala samoumevno edina in edinstvena, in na ta in samo na ta način pozabljena. Pozabljena v svoji nenavadni nezvedljivosti na druge resnice biti.

Če sem spregovoril o treh metafizičnih paradigmah, moram zdaj poiskati tri načine razkrivanja, ki so si blizu, toda nesoizmerni, in tu lahko zdaj rečem naslednje: ontokozmologija resnico biti vsega, tudi enega, razume kot igro, ontoteologija kot dar in ontoegologija kot delo.

O fenomenu daru, ki se izogne prezenci v teološko metafizični paradigmi, mi izročilo nudi že veliko mišljenega in domišljenega: Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion in Tine Hribar so, denimo, vsak na svoj način z vzratnim pogledom opredeljevali nemetafizičnost tistega, kar so metafiziki, kot sta Dionizij Areopagit in Tomaž Akvinski, že mislili, a sproti pozabljali zaradi henološkega vračanja v samoumevnost (in s tem pozabo) edine biti. To resnico biti je mislil tudi Heidegger in jo vezal na nemški izraz za biti, *Es gibt*, ki pomeni dajati se, podarjati se. »Bit se daje kot dar.«<sup>15</sup> In nekoliko naprej še bolj decidirano: »Če človeka ne bi doseglo v daru dano, tedaj bi ob izostanku tega daru bit ostala zakrita, tudi zaprta, človek pa bi bil izprt iz dosegljivosti tega: *ono daje bit*.«<sup>16</sup> Tudi Hribar je v slovenskem prostoru napisal knjigo *Dar biti*, ki je napisana z namero razkritja in ohranitve v neskritosti tega nemetafizičnega teocentrične metafizike. Darovanje je pred podarjalcem in obdarovancem in objektivnostjo daru tisto neprezentno prezentiranja. Toda če ste pozorni, boste ugotovili, da v tej apofatiki vedno znova, metafizično neumorno, na površje priplava tihi namig, da pri podarjanju brez Darovalca vendarle ne gre. Tudi zato je resnica biti kot daru resnica biti teološke metafizične paradigme.

O fenomenu igre kot neprezentnem jedru kozmološke metafizične paradigme je napisanega manj, pa vendar dovolj. Najvidnejši filozof, ki posebej izstopa v moči pisanja o afenomenalni fenomenalnosti igre, je Eugen Fink, ki s knjigo *Igra kot simbol sveta* silovito poseže v filozofsko krajino, a pri tem ostaja precej prezrt. (Je tako morda zato, ker smo zvečine zazrti v prvost ali človeka ali boga in prvosti sveta ne znamo več videti enako razločno?) Če berete to delo, vas osupne, kako so si izpeljave kljub osnovni nesoizmernosti vendarle »metafizično podobne« s teološkimi izpeljavami o bogu. Svet in bog nista (samo) vsota bivajočega, temveč transcendenca, ne svet ne bog nista vsezajemajoče, ker bi se razcepila na zajemajoče in zajeto; ostajata onkraj določil, ki veljajo za bivajoče stvari, kot čisti transcendens. Toda – istost se vendarle razklene v nesoizmerno razločenost s tem, da se bog kot nepredstavljivo eno

15 Heidegger, *O stvari mišljenja*, str. 20.

16 Prav tam, str. 22.

vsega daje v resnici biti daru, svet pa v resnici biti igre. Tudi igre, skozi katero se najprej sveti svet, igre prezenca in absence, enako kot daru, ni mogoče ujeti v prezenco. Torej tudi sveta ne. Tudi to resnico biti je mislil Heidegger, ko je obravnaval Heraklitovo ontokozmološko misel, ko pravi, da »je *physis* igra vznikanja v sebeskrivanju.«<sup>17</sup> Tu kontekstu primerno odločno odmeva silovitost zaključka v Heideggerjevem *Načelu razloga* na koncu zadnjega, 13. predavanja: »Bit se nam usoja kot otrok, ki se igra. ... Zakaj se Heraklitov v času sveta uzrta veliki otrok igra? Igra se, ker se igra. Ostaja samo igra: najvišje in najgloblje.«<sup>18</sup> Še odločnejši v tej smeri razlage, tudi Heideggerja kot misleca biti kot kozmosa, je Richard Capobianco, ki v knjigi *Heideggerjeva bit: svetlikajoče razkrivanje* govori neposredno o Heideggerjevem zblizanju s Heraklitovim kozmosom kot bitjo samo.<sup>19</sup> Igra biti in nebiti, prisostvovanja, sostvovanja in odsostvovanja je tisto prvo, česar ni mogoče fiksirati v prisotnost in prezenco, kar nima svojega objektivnega mesta nikjer na svetu, česar ne začne ali povzroči noben človeški ali božji igralec, ker je vselej že ta igra, to praignanje igre. Pa vendar je svet tisto prvo, tista podlaga, gledališki oder, na katerem se odigravajo usode ljudi in bogov.

In nazadnje še fenomen dela. Po zgledu prvih dveh ga lahko mirno razgrnem v njegovi ontološki neprezentnosti in izmuzljivosti. Lahko začnem s presenetljivega mesta, in sicer s Husserlom kot primarno egološkim metafizikom: nenehna, nezaustavljiva intencionalna storitev (nem. *Leistung*) zavesti, o kateri rad govori, je konstantno delo zavesti. Neumorno dela zavest, tako da – njegova druga sila pogosto rabljena beseda z delovnega repertoarja – konstituiraj, skrbi za konstitucijo realnosti in skozi samokonstituiranje za konstitucijo same sebe. Dela kot fenomena v njegovem delovanju ne najdem v rezultatih dela kot objektivnosti ali v zavesti kot subjektivnosti, ki intencionalno vselej neutrudno dela, ne najdem ga v objektivnosti/konstituiranosti objektov ali subjektivnosti/avtokonstituiranosti tega. Nenehno zgolj in samo sintetiziranje (tretji priljubljen »delovni« izraz) objektivnosti in subjektivnosti v samosintetiziranju. In tako se tudi delo kot storitev zavesti izmuzne prezenci, se enako kot igra in dar ne daje na način prezenca. Husserl se pri iskanju poslednjega temelja, absolutne prazavesti, zadovolji z zgolj metaforično rešitvijo te očitno nerešljive zagate prezenca: zavest v svoji absolutnosti je tok z valovi. Sprejetje metaforične rešitve pomeni priznanje, da metafizičnega izvora ne moreš uzreti neposredno.

17 Heidegger, *Heraklit*, str. 139.

18 Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 169.

19 Capobianco, *Heidegger's Being: The Shimmering Unfolding*, str. 10.

Ne pomeni pa to priznanja, da je tvoj metafizični izvor edini izvor biti. Daleč bolj očit in neposreden pri razumevanju metafizične resnice biti kot dela je Ernst Jünger, ki silovito pravi: »V dobi delavca [...] ni mogoče najti ničesar, česar ne bi razumeli kot delo. Delo je tempo pesti, misli, srca, življenje podnevi in ponoči, znanost, ljubezen, umetnost, vera, kult, vojna; delo je gibanje atomov in sila, ki giblje zvezde in osončja.«<sup>20</sup>

Dela kot neprezentnega zgolj procesa v njegovi prvosti ni mogoče najti ne v delavcu ne v izdelku. Ni ga mogoče objektivirati ali normirati v delovno normo. Ostaja neprezentno zgolj resnica razkrivanja biti vsega. In pripada, seveda, človeku.<sup>21</sup> Delo kot ena od praresnic biti je bolj v domeni človeka kot boga in sveta. V raju se ne dela, delo se začne z izgonom iz božjega, rajsko pravega sveta. Fenomen dela tu prepoznavam kot aprezentno jedro egološke metafizike, ki se začne v evropski filozofiji razvijati z Descartesovim kogitom (ki ves čas dela na jasnosti in razločnosti predstav), napreduje s Kantovo transcendentalno enotnostjo zavesti (ki ves čas dela na enotnosti mnogoterosti), da bi doseglo vrhunec s Fichtejevim absolutnim jazom (ki ves čas dela na sebi tako, da odpravlja nejaz), Heglovim absolutnim spoznanjem kot samospoznanjem (ki ves čas dela na samoodpravljanju kot samopovzdigovanju) in Husserlovo absolutno, božansko zavestjo (ki ves čas dela na konstituciji vsega).

## Od enega k biti

Pod ontohenologijo lahko umestim ontoteologijo, ontokozmologijo in ontoegologijo kot tri zgodbe o pobivajočenju oziroma poenotenju ali kar zedinjenju biti. Razkritje afenomenalne fenomenalnosti igre, daru in dela, ki so ga namesto mene opravili drugi, mi omogoča narediti nenavaden korak naprej: ontoteološka, ontokozmološka in ontoegološka tradicija so odprte v nekaj primarnejšega, vsaka na svoj specifičen način. Kaj bi to primarnejše od enega lahko bilo, če to ne more biti ne svet ne bog ne ego?

Če hočem odgovoriti na to vprašanje, moram začeti rahljati in razpuščati neko zelo staro identiteto, ki v filozofiji vlada vse od Heraklita naprej. (Ali pa morda to ni Heraklitova misel, ampak izkupiček kasnejšega premišljanja o Heraklitu?) Namreč istost logosa in enega. Logos ni eno, logos je ubranost. Kajti eno vsega bivajočega je nekaj drugega kot ubranost enega vsega bivajočega. Z zelo tankimi ušesi moram zastriči ob tej razliki. Heidegger v *Predavanjih in*

20 Jünger, *Der Arbeiter*, str. 45.

21 Kljub temu, da je Platonov demiurg kot stvaritelj sveta po vzoru idej razumljen kot delavec ...

*sestavkih*, v enem od svojih silnih interpretativnih soočenj s predplatonsko filozofijo, pravi: »V Heraklitovem mišljenju se prikaže bit (prisostvovanje) kot *ho logos*, kot bralna lega.«<sup>22</sup> Če dobro pomislim, se Heideggerju poudarek z enega prenese na bit, ki ne sovпада z enim. Zakaj? Zato, ker je vsako eno že vselej tudi bivajoče, neki nekaj. Pred identiteto med bitjo in bivajočim pa ves čas svari sam Heidegger. In prav na ta način lahko zdaj, seveda z veliko zadržanostjo in mirnim, počasnim tehtanjem berem in glede na do sedaj rečeno po svoje razumem Heraklitov 50. fragment: »Če ne poslušate mene, ampak *logos*, je modro soglašati, da je vse eno.«<sup>23</sup> Tu moram biti zares počasen, kot je počasen med, ko teče, in to na način spraševanja. Hoče morda ta stavek povedati nekaj drugega kot to, da je *logos* eno? *Kaj pa, če je logos tisti, ki ubira v ubranost različne izpostave enega vsega?* In zato ni eno, ki ubira v ubranost mnoge ontohenologije metafizike? In je zgodba o enem zgodba metafizike kot ontohenologije, ki se kaže v (vsaj) treh podobah? In da lahko te tri dispartne metafizične resnice družijo v odprti skupnosti samo – *logos*, ki ne more biti spet eno mnogega, ki bi si ga hitro kdo spet prilastil kot edino pravega, pač pa ubranost, ki ne more in ne sme biti razumljen kot svet (umni red sveta), bog (»in beseda je bila bog«) ali človek (človekova racionalnost)? Mar nisem tudi sam na tem mestu ubran v *logos*, ki mi daje v rekanje tri različne henologije? V kaj pa sem odprt? V čem stojim, da sem v distanci do vseh treh bivajočih enih? Mar stojim, če sem napravil korak nazaj od vseh treh tal, v breztalju? Pa lahko v breztalju stojim kako drugače kot ubrano v ubranost?

Heraklit je v fragmentu 32 B opozoril na (ne)ubranost enega, s tem ko je opozoril na problem ambicije po edinem, edinstvenem in zato neubranem enem: »Eno, edino modro, želi in ne želi biti poimenovano z imenom Zevsa.«<sup>24</sup> Lahko se imenuje Zevs, lahko pa tudi ne, se pravi, kako drugače. Po dolgih stoletjih novih filozofskih snovanj lahko njegovo opozorilo razširim na (vsaj) tri edinstvenosti: želi in ne želi biti poimenovano z imenom boga, kozmosa ali ega. In vidim, kako *logos* vlada mnogoteremu bivajočemu in (bivajočemu) nemu, ne da bi bil isto z njim. Eno je *ubrano* enotujoče, če se ne dojema kot ekskluzivno edinstveno eno. Če se dojema ekskluzivno edinstveno, tako da zanika vsako drugo eno ali si ga podreja ali ga hoče použiti vase, je to eno v *neubranosti*. Resnica njegove biti je v tem primeru tisto, kar je Heidegger v poslušnosti Heraklitu in grški besedi *sarma* imenoval »kot kup gnoja, nametanega od vse-

22 Heidegger, *Predavanja in sestavki*, str. 244.

23 Heraklitos Efeški, *Fragmenti*, str. 29.

24 Prav tam, str. 236.

povsod«. <sup>25</sup> Nista ločeni med seboj, neubranost in ubranost. Oboje je resnica biti vseh metafizik. Tako kot je za Grke najlepši svet kot stanovitna ubranost, je obenem tudi vselej kot zgolj na kup nametana zmeda. <sup>26</sup>

Tri pozitivne vednosti ontokozmologije, ontoteologije in ontoegologije so in naj bodo zastavljene in afirmirane kot *via positiva*. Naj se razgovarjajo o svojem najboljšem, naj kopljejo po neizmernih globinah svojega prvega in ga artikulirajo v njegovi pozitivnosti. Naj so afirmativne. V bližanju svojemu enemu pa naj le ne zavzemajo vnaprej apofatičnega pristopa, ker naj to neizrekljivo ostane rezervirano za nekaj, kar je pred vsakim edinstvenim, edinim, enim. Naj ostane čista presežnost nečemu, česar si ne morejo prilastiti ne ontoteolog ne ontokozmolog ne ontoegolog. Kateri koli od treh metafizikov, ki začne s tem, da o (njegovem) prvem ni mogoče reči ničesar, se s tem postavi v pozicijo, da je on tisti, ki je v privilegiranem odnosu z brezodnosnim, ki je univerzalno edino eno. In tu v pozabo omahne mnogoteri resničnost biti. Nihče naj ne uzurpira neizrekljivega, neupodobljivega, nemisljivega. Naj to ostane v srčiki logosa, ki je pred vsakim enim, čeprav v intimni sopripadnosti z njim. Morda je največ, kar si sam na tem mestu drznem povedati o njem, to, da je na način ubiranja v ubranost (enega, mnogoterosti enega, mnogega, celote, delov, sveta, boga, človeka, besede, govorice, misli, giba, razumevanja, plesa, glasu ...).

Tri ontohenologije, ki se osredinjajo okrog prafenomenov igre, daru in dela, pretendirajo na lastno najboljšost. In prav je tako. Zato tudi vse tri henologije svojo prvo pozitivnost artikulirajo z ultimativnimi prilastki nesmrtnosti, večnosti, nespremenljivosti, presežnosti, božanskosti itn. Katafatičnost je tu povsem na mestu. In ja, seveda, to prvo vsakega edinstvenega temelja je in ostaja spoznavno neizčrpano zaradi lastnega preobilja. Edina predikativna izjema, ki v tem mojem kontekstu ne uživa ugleda, pa je absolutnost (sveta, boga ali jaza), kajti absolutnost je kot nasprotje relativnosti in relacijskosti dobesedno brezodnosnost in kot taka začetek apofatičnosti na slabi ravni. Pot zanikanja (spoznatnosti, izrekljivosti, predstavljivosti, relacijskosti) na ravni enega, torej bivajočega, je lahko samo pot hegemonizacije oziroma homogenizacije.

## Od biti k mnogoteremu enemu

*Via positiva* vseh treh ontohenologij mi prek prafenomenov igre, daru in dela zares šele odpira oči za raznorodnost izgledov vseh mogočih fenomenov v

<sup>25</sup> Heidegger, *Uvod v metafiziko*, str. 135.

<sup>26</sup> Prav tam.

specifični metafizični resnici biti. Pa ne le to: osredotočenje na to predbivajočno vsake od paradigem, pozornost trem resnicam biti treh metafizik jemlje grobo moč in ostrino vsem spopadom za ali proti obstoju boga, spopadom za primat človeka, kozmosa ali boga. Ne le v zgodovini filozofije. Tudi in predvsem zgodovina človeštva nazorno priča o krvavosti teh metafizičnih spopadov. Naenkrat se lahko začne misliti resnico fenomenalnosti skozi optiko (vsaj) treh resnic biti v njihovi nenavadni svojskosti, različnosti, predvsem pa odličnosti. V tako razgrnjeni neodpravljeni mnogoterosti lahko posamezne metafizične odličnosti – priznajmo si, druga drugo težko razumejo – kvečjemu zbijajo šale na račun nerazumljivega drugega, nimajo pa ne biti ne časa za ukinjanje drugačnosti.

Tri resnice biti enega (sveta, boga in človeka) zdaj dajejo svojstven izgled trem velikim, če ne največjim fenomenom človeškega življenja: resnici, svobodi in ljubezni. V njihovi vzajemni bližini, pa vendar nesoizmernosti. Podobnosti, a nikakor ne istosti. Ena je resnica, ki se ti razodene kot dar presežnosti, ki se ti pokloni, te oblije kot luč od zgoraj, ko se ti daje v razodetost kot razodeti bog. Druga ena je resnica, ki se ti vnaprej vselej že daje skozi igro interpretacije, skozi razkrivajoče in zakrivajoče se namige, v igri izmikanja in primikanja smisla. In spet tretja ena je resnica, ki se daje kot delo uma, zavesti, kot delo pojma, napor mene samega v intendiranju kot razkrivanju in propozicionalno graditeljskem razsvetljevanju temin biti. Resnica, ki si jo moraš pridelati ti sam, saj ti ne bo nikoli podarjena. In ker je delo v resnici tako konstantno vselejšnje, tu tudi ni prostora za igro, saj si samo v delu najresničnejši. Tri resnice biti resnice.

Ena je svoboda, ki se ti podarja v veri v boga, druga je svoboda, ki se daje in odteguje v igri prisostvovanja in odsostvovanja, spet tretja je svoboda, ki ti ni ne podarjena in se z njo ne smeš igrati, pač pa si jo lahko samo pridelaj, saj le delo osvobaja, tudi kot delo pojma. Povsem drugače, a komaj izmerno blizu, je vera tista, ki osvobaja, tako da te potegne ven v božanski »ves iz sebe«. In povsem blizu, a spet komaj izmerno daleč, je igra tista, ki je sproščena svoboda vzajemnega preigravanja nasprotij.

Ljubezen je nekaj podarjenega, čudež, ki se ti podari, ki ti pade v naročje kot teža nebesnega svoda. Ali ti je dana ali pa je ni. Nekaj drugega, čeprav komaj izmerno blizu prve, je ljubezen kot igra, kot nekaj izvorno igrivega. Ki se porodi v igrivosti spogledovanja in osvajanja. In nazadnje še ljubezen kot delo. Kajti na ljubezni, se govori dandanašnji, je treba predvsem delati. Če na njej ne delaš, je nisi vreden ali pa jo izgubiš.

Preliminarnost takih uvidov je vsaj zame obetavna. Kliče me po artikulaciji izvorne mnogoterosti. To pa še ni vse. Se lahko ta trojna paradigma iz neke

strukturne evidence prekucne v čas in zgodovino? Mislim, da je dovolj jasno tudi že vrabcem na veji, da je današnja duhovna paradigma v prevladujoči meri ontoegološka, v najprimernejšem metafizičnem vzgibu razumetja vsega kot dela ali dela potrebnega. To ni zdaj nobena pogruntavščina v polju intelektualnega, to se na vseh koncih in krajih intelektualne krajine ve že več stoletij. Pomislim samo na Heideggerjev razmislek o nevarnosti vseprevladujočnosti resnice biti kot tehnike. To pa je tudi resnica življenjske proze, če si jo le malo bolje ogledam. Nič ti ni podarjeno, življenje ni igra. Ni ne časa ne prostora za nekakšno hvaležnost, medtem ko si pognan v delo na sebi, na ljubezni, svobodi, na odnosih, na ljudeh, svetu, ki je potreben predelave ... Delo je tisto, ki osvobaja tvoje potenciale, je tisto, v čemer si najresničnejši, v čemer si zaslužiš, prigaraš tudi še celo ljubezen. In da, na prvo mesto je v ontohenološkem smislu postavljen človek, bog in svet sta odstavljena na rob kot malovredna (potrebna odpisa, predelave itn.) ostanka starih časov.

Precej prikladno se v tej vizuri stari, srednji in novi vek razume kot sosledje treh ontohenologij: ontokozmologije (Heraklit), ontoteologije (Akvinski) in ontoegologije (Fichte). Igrivost biti pri starih Grkih, dar biti v krščanskem veku in delo na biti v novem veku. Ta filogeneza evropskega človeštva (duhovna zgodovina Evrope) pa se žal samo delno pokriva z ontogenezo človeka (ali pa je ne znam videti dobro), ki življenje začne v otroški igrivosti biti, nadaljuje z odraslim obdobjem dela na biti, da bi proti koncu življenja dojel, ob pogledu nazaj in naprej, da ti je življenje podarjeno, da ti je vsak dan podarjen.

Seveda te tri prafenomenalnosti niso ločene. Ontoegološka paradigma pozna dar in igro, le da sta zbledelo postavljena na obrobje vselej delujoče in storilnostne zavesti. In enako velja za drugi dve paradigmi. Vse to kliče po podrobnejšem raziskovanju in prisluškovanju temu, kar vsi na neki nenavaden način že vemo, pa nam zaradi ekskluzivističnega boja za prevlado že neke svoje edinstvene paradigme ostaja preveč zakrito. Tako raziskovanje morda lahko z afirmacijo mnogoterosti resnic fenomenalnosti na novo, drugače obogati kulturo. Predvsem pa pusti ob strani vsako ambicijo po zasnutku univerzalne, za vse veljavne antropologije, ki kulturo siromaši.

## **Nevarnost enega za vse – tudi zame**

Vsak izmed nas stoji v eni od treh paradigem. Zakaj potem sploh odmik od ontohenologij? Zakaj sploh distanciranje, če pa vsi, brez izjeme, stojimo v (vsaj) eni od njih? Zakaj je, drugače, zviteje rečeno, distanca boljša od substance?



Zavoljo bližine. Zaradi tistega biti skupaj, ubranosti. Distanca pomeni drugo od bližine, toda ravno distanca razgrajuje substanco kot samostojno samozadostnost monoparadigme. Stanje narazen, v naraznosti kot skupnem, četudi neimelnjivem, je tisto najbližje bližine. Ampak le, če je v dovoljšnji meri distancialno. Kaj zdaj to pomeni?

Zakaj torej ven iz ontohenologije in paradigme enega? Zaradi obeta boljšega življenja? Je metafizično utemeljeno življenje samo po sebi – slabo? Tega verjetno ne morem trditi. Precej nepregledna množica velikih, prevelikih duhov pred mano je znala pričati o tem, kako je Svet tisto najboljše, Bog tisto najboljše in Človek tisto najboljše vsega. In kdo sem, da jih tako rokohitrsko demantiram? Pa tudi – zdaj lahko razkrijem svoj metafizični moment – svet je zame res najboljše vsega, kar se mi je lahko zgodilo. Daje ljudi in bogove, je nenastal tu in bo tu tudi takrat, ko mene več ne bo. Bo tu tudi za odraščajoče in prihajajoče rodove. Neizčrpno tu, kot prazanesljiva in pranoseča košara vsega. Torej lahko trdim in stojim za tem, da je ontokozmološko metafizično zasnovano življenje boljše od drugih dveh metafizičnih tipov življenja? Morda. Tu naj tvegam edino trditev, ki posega v politično družbeno človeštva: kozmocentrična paradigma, po kateri je sveta dovolj in še več za ljudi brez boga in ljudi z bogom, je morda najboljši možni zasnutek na mnogoterosti zasnovane politike in družbe, kar jih premoremo. Teocentrična in egocentrična sta ekskluzivistično na žalost že pokazali in dokazali, da boga ni dovolj za ljudi brez boga in da človeka ni dovolj tudi še za svet in človeka z bogom. Za tem lahko previdno stojim. Lahko trdim, da ima tako razmišljanje svoj prav in svojo moč, ne sme pa ostati tisto poslednje. Glede na življenjsko fakticiteto se namreč izkaže za prekratko. Tu je substancialno moje misli lahko premalo distancialno, premalo razkoračeno. To nenavadno misel naj razloži primer moje lastne slabe, ekskluzivistične metafizičnosti. Kot rečeno, stojim v kozmocentrični paradigmi. Zame je najboljša. In ker je to moja metafizična pozicija, premorem tudi t. i. metafizično grobst in nasilje. Naj navedem svoj metafizično slab zgled. Pred časom se mi je zapisalo besedilo, v katerem sem v svoj – eden, edini – svet kot tisto prvo povabil vse tiste, ki živijo in mislijo drugo metafizično enost. Pa sem zapisal, da so iskalci zasvetja kot ontoteologi in subjektivisti kot ontoegologi rovtarji, budni sanjalci, zamejenci v svoj svet, ker mislijo, da je pravi svet drugo od tega sveta. Rovtarji in zamejenci, ker ne sprejemajo (mojega) sveta za tisto prvo: »Rovtarstvo duha in duše je od geografije veliko širši pojav. Rovtarji so tudi ljudje, ki mislijo, da je njihova resnica sveta in njihov svet edini pravi za vse, ki

živijo v napačnem svetu, ki ga je treba zaradi zablojene napačnosti odpraviti.«<sup>27</sup> In te rovtarje kot zaprte v svoj svet sem potem povabil v sredo sveta kot mojega enega, ki ga je dovolj in še več za vse svetove. In s tem sem misel po metafizično grobo zaključil. Pozabil pa sem izreči ključen, presoden dodatek: namreč da sem jaz, ki rovtarje vabim v svojo sredo, seveda tudi sam rovtar. Šele s tem bi distanca od substance postala prava distanca: avtodistanca. To pa je, drugače povedano, transcendenca, ki presega vse tri metafizične transcendence. Kot preseganje preseganja bi znala pomeniti odmik od države vzvišenosti nad vsem, piškave vzvišenosti, ki je tako redna slaba oprava metafizične države, ki zna biti, to vidim pri sebi, nasilno metafizično prezirljiva in žaljiva.

Tudi ontokozmološka paradigma je lahko enako moralno oporečna in problematična, kot sta lahko problematični ontoteološka in ontogološka, ki na vse, kar ne postavlja na prvo mesto boga ali človeka, gledata kot na zablo-do, nihilizem in razčlovečenje. In zato je potencialno enako nevarna tudi v družbenem, političnem smislu. Vsi stojimo v metafiziki in vsi smo ekskluzivisti. Vsi imamo svoje eno. In zato smo vsi rovtarji. In pred metafizično grobstvo nas – morda! – lahko rešuje totalno nenavadna odprtost v ubranost. Sveta je resda dovolj za vse. Toda ubranosti je več kot dovolj za človeka, boga in svet. Zato pa – tisto, kar ubira tri henologije, tri metafizične pozicije v enost, naj ne bo eno. Ker ni nič bivajočega, ker ni niti eno niti mnogo, niti del niti celota, ni niti absolutno niti relativno, niti moje naše niti tvoje vaše, oziroma je lahko najbolj, na najboljši možni način naše samo tako, da je nikogaršnje ...

## Zaključek

Torej ne ontoteologija, pač pa ontohenologija. Celota bivajočega je ubrana v eno, v mnogoterost enega, ki zedinja množstvo, toda eno ni isto kot logos. Zato je onto-heno-logija dobro poimenovanje za to, s čimer imamo v evropski duhovni tradiciji opraviti. *To on, to hen* in *ho logos*, bivajoče, eno, ki zedinja vse bivajoče, in logos, ki ubira v ubranost eno mnovega, mnogo enih mnovega. Vzajemnost skozi sopripadnost – v raznosu. Tu je potrebna najtišja zbranost za odprtost. In naj me le odmakne od močnega metafizičnega stališča, ki je tako rado neovedeno nasilno, grobo, žaljivo. Te nasilnosti in grobsti, kot sem pokazal pri sebi, smo brez izjeme zmožni vsi. Zato le na kratko: ne substanca, pač pa distanca. Ne distanca, pač pa avtodistanca.

<sup>27</sup> Lozar, Prulček in svet.

Sem sploh kaj dosegel? Kaj drugega, kot je dosegel Heidegger, ki je zaslužen za začetek mojega prispevka v spraševanju po biti enega? Odprtost v odprtost biti, uglašenosť z jasnino biti, ubranosť z dogodjem, ki ni nič biva-jočega in zatorej tudi eno ni. Vsa ta Heideggerjeva imena govorijo o tem, da je sam že stal v tem čudnem breztalju kot breztemeljnosť predhenološke jase biti. Moj prispevek ne prinaša prav nobenega odkritja. Morda pa je njegov pomen vendarle mogoče razbrati v opozorilu, ki ga namenim Heideggerju, heideggerjancem, slehernemu metafizičnemu človeku (se pravi vsem nam) in seveda najprej sebi: da sem pozoren in vztrajno budno spremljam sebe, ko zdrsnem v henološko ekskluzivistično dobrohotnosť za vse. Da postanem bitje gibke avtodistance. V začetku je naraznosť. In gibkosť je potrebna za stanje v breztalju.

Kakor kroga ni brez okroglosťi, gibkega življenja ni brez prepisne mnogoterosti. Prav na to nas morda s svojo duhovitosťjo opozarja Nietzsche, ko v *Zaratuštri* zabeleži naslednji presodni dogodek v našem evropskem življenju:

»S starimi bogovi je šlo vendar že dolgo h koncu: – in resnično, imeli so dober vesel božanski konec!

Niso ‚mrknili‘ do smrti – o tem pač lažejo! Narobe: nekoč so se sami na smrt – nasmejali!

To se je zgodilo, ko je najbolj brezbožno besedo izrekel eden od bogov sam – besedo: ‚Bog je eden! Ne smeš imeti nobenega drugega boga zraven mene!‘ –

– neki stari bradati bog, ljubosumen godrnjav, se je tako spozabil: –

In vsi bogovi so se takrat smejali in se zibali na svojih stolih in klicali: ‚Kaj ni ravno v tem božanskosť, da bogovi so, ni pa boga?‘

Kdor ima ušesa, naj sliši. –«<sup>28</sup>

## Viri in literatura

Avguštin. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba, 1978.

Capobianco, Richard. *Heidegger's Being: The Shimmering Unfolding*. Toronto: University of Toronto Press, 2022.

Heidegger, Martin. *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1967.

Heidegger, Martin. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.

Heidegger, Martin. *Identiteta in diferenca*. Maribor: Založba Obzorja, 1990.

Heidegger, Martin. Fenomenologija in teologija. *Phainomena*, 3, 1994, št. 9–10, str. 70–95.

---

28 Nietzsche, *Tako je govoril Zaratuštra*, str. 212–213.

- Heidegger, Martin. *Heraklit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- Heidegger, Martin. *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica, 1995.
- Heidegger, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Predavanja in sestavki*. Ljubljana: Slovenska matica, 2004.
- Heidegger, Martin. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
- Heidegger, Martin. *O stvari mišljenja*. Ljubljana: Slovenska matica, 2019.
- Heraklitos Efeški. *Fragmenti*. Maribor: Založba Obzorja, 1992.
- Jünger, Ernst. *Der Arbeiter*. Stuttgart: Ernst Klett, 1981.
- Lozar M., Janko. Između onto-teologije i onto-kozmiologije. *Filozofska istraživanja*, 38, 2018, št. 4, str. 863–872.
- Lozar M., Janko. Prulček in svet. Od rovt do kozmosa. Dostop: <https://www.prulcek.si/editorial/prulcek-in-svet-od-rovt-do-kozmosa/> (28. 2. 2023).
- Nietzsche, Friedrich. *H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Also Sprach Zarathustra*. Berlin: De Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Tako je govoril Zarathustra*. Ljubljana: Slovenska matica, 1999.
- Platon. Parmenid. *Problemi*, 34, 1996, št. 7–8, str. 7–54.
- Thomson, Iain. Ontotheology? Understanding Heidegger's *Destruction of Metaphysics*. *International Journal of Philosophical Studies*, 8, 2000, št. 3, str. 297–327.



**Darko Štrajn**

# **MED VIRTUALNO REALNOSTJO IN REALNO VIRTUALNOSTJO**



## **Uvod**

Pojem realnosti je eden »večnih« problemov filozofije, ki pa zadeva tudi vse znanosti in forme vednosti. Torej gre za pojem, ki je vir nenehne proizvodnje novih pojmov in s tem novih filozofskih prodorov bodisi v poljih epistemologije bodisi ontologije. Ta pojem v spoju z atributom *virtualnosti*, vsaj od še vedno neizmerljivih posledic prelomov v območju izmuzljive percepcije družbe v šestdesetih letih 20. stoletja, preči ne samo različne filozofije, znanosti in humanistične vede, ampak deluje kot vir gibanja mnogoterosti sprememb v prostorih časovnih vrtincev. Kot je leta 2004 ugotovil Slavoj Žižek, tisto, kar šteje za Deleuza, ni virtualna realnost, ampak realnost virtualnega. Izvir te konsekvence je treba videti v Deleuzovem zgodnejšem delu, v katerem je postavil svojo formulacijo pojma simulakra kot instance, ki onemogoča določanje izvirnika ali kopije. V dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja se je v refleksijah Walterja Benjamina v neizrecnem sozvočju z Nietzschejem pomen kulture in umetnosti v pojmovanju družbe temeljno spremenil. Prav zamajani status izvirnika glede na kopijo je bil v jedru Benjaminove prelomne

teorije reprodukcije kot agensa množične kulture. Avtor je to teorijo v precej nepretenciozni formi eseja razvil v kritičnem času prodora fašizma, a ta teorija sama je postala berljiva šele v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja, ko je postajalo vse bolj razvidno, da je pluralna kultura okvir različnih mnogoterih realnosti. Ali je novi tehnološki preskok iz reprodukcije v digitalizacijo, če sicer ne podležemo tehnološkemu determinizmu, ponovitev preloma v kulturi, kakršnega je v delovanju »želečega stroja« zaznal Benjamin v okolju enega od vrhuncev prevlade industrializacije? Dokončnega odgovora na to vprašanje ni mogoče podati, toda prav glede na pojem realnosti oba tehnološka mejnika participirata na mnogoterosti, v kateri se realnost sprevača v svoje nasprotje, v virtualnost, ki se sproti transformira v realnosti, ki jih je težko usklajevati z resnico.

## Razpršeni pomeni pluralnosti

Mnogoterost, množstvo, raznolikost, multipliciteta, množica, množičnost in v tem naboru ključna *pluralnost* so vzajemno povsem ali delno prekrivajoči se večinoma sinonimni pojmi, vsak s svojim pomenskim odtenkom, s katerimi filozofija in vsakdanja govorica že od pamtiveka zapopadeta realnost sveta. Lahko gre za t. i. zunanji fizični svet ali za drugost ali za prvost v odnosu do sveta, ki ga pretežno opredelita kot notranjega in mu dodata še svet, ki je objekt metafizike. V vseh treh sferah gospodari razlika, delujoča kot gibalo dejavnosti nezaustavljivih agensov spajanja, razdvajanja, veriženja, enotenja, izključevanja, zatiranja itn. Evidenc o teh procesih ne manjka niti v filozofiji niti v mnogoterih formah drugih in drugačnih vednosti, pa tudi v projekcijah vednosti v njihove objekte, ne nazadnje, na način produkcije. Ta je na sploh svojo dominacijo uveljavila z nastopom kapitalizma. Nemara je pred osvobajanjem sil pospešene transformacije sveta v tem nestabilnem redu filozofija imela nekoliko lažje delo ter se je mogla bolj posvečati vprašanju ontologije in v sodelovanju s teologijo vprašanju pravilnega mišljenja ter usklajevanja družbenih redov v nebesih in na zemlji. Tudi čista epistemologija je pri tem imela svojo vlogo, se je pa kasneje izkazalo, da je bila v njej klica znanstvenega prevrata, ki se nam zdaj kaže kot del kapitalističnega družbenega stroja. Ko je angleška epistemologija prevprašala varljivost človeških čutov in na probleme te varljivosti odgovorila z uzakonitvijo eksperimenta in s tem zamenjala načelo vere z načelom preverljivosti, so se tudi naloge filozofije zapletle. Predmeti mišljenja so se pomnožili. Diskurzi in jeziki, v katerih se izgovarjajo, pogosto prepoznava in izražajo svojo vpletenost

v proizvodnjo realnosti; v krogotokih te proizvodnje filozofski diskurzi poudarjeno izpostavljajo resnico, a pri tem ne morejo ustaviti sprememb, ki terjajo nove definicije njenih odnosov z realnostjo.

Mnogoterost in pluralizem, ki sta dejstvi realnosti v anorganskem svetu in, wittgensteinovsko rečeno, v *formah življenja*, ne moreta biti mirujoči kategoriji. V gibanju, ki ju rekonfigurira, se nenehno sprožajo težnje k enotenju, zvajanju na skupni imenovalci, določitvi Enega, ki determinira vso mnogoterost, če celo ne predpostavlja, da je ono vsa bit, mnogoterost pa le dozdevek v funkciji minljivosti. Dober primer nudi zgodovina religij. Gibanja z omenjeno tendenco so religije obračale tudi same nase in vase, torej na medsebojna in vzajemna razmerja, vse dokler niso v številnih variacijah razlik oblikovale tri monoteizme. »V zgodovini se z monoteizmom srečujemo v dveh podobah. Eno lahko skrcimo na formulacijo vsi bogovi so eno, drugo pa na formulacijo, da ni drugih bogov razen Boga.«<sup>1</sup> Obstoje tri monoteizmov je dodatna evidenca neizogibnosti realnosti mnogoterosti, če pa se spustimo v dogajanja znotraj vsakega od njih, lahko uvidimo, da vsak zase po svoje generirajo težave z vključevanjem singularnosti. Kot pojasnjuje Assmann, je prva podoba monoteizma inkluzivna, druga pa v radikalnejših formulacijah, kot npr. v zgodnejši judovski predstavi o »ljubosumnem bogu«, ekskluzivistična. Enotenje, redukcija in izključevanje še zlasti v človeški družbeni sferi – izključevanje pa je opisano tudi v živalskih kolektivih – je širši pojav, ki ga religije ponazarjajo v svojih institucionaliziranih formah in v konfliktnih razmerjih druga z drugo. Pomembno pa je, da vsaka od njih propagira svojo tradicijo in v njej vsebovano predstavo realnosti. Tu me posebej ne zanima vprašanje, koliko se je vsaj v območju krščanskih cerkva s sekularno uzakonitvijo religioznega pluralizma v obdobjih postreformacije problematika, ki jo generira sam koncept monoteizma, zadovoljivo razrešila. Treba pa je upoštevati, da so religije in njihove institucionalne forme dejavniki mnogoterosti v kulturi in s tem v percepcijah realnosti, četudi težijo k unifikaciji.

V konstitucijo mnogoterosti je vpisana klavzula njene redukcije, ki jo na paradoksen način reproducira, saj ji ne uspeva zadušiti pluralizma kot potence pojavljanja temeljne mnogoterosti v svetu akterjev različnosti. Redukcija mnogoterosti namreč sproži vprašanja o meji, ki obkroži njeno reducirano varianto, in o delu celote, ki ga je redukcija izključila. Ali je filozofija z večino svojih disciplin sploh mogoča, če se ne ukvarja z vprašanji o tej kakofonični realnosti in če se vedno znova ne upira njeni redukciji na pretežno skonstruirane istosti? Odgovor je seveda že vsebovan v vprašanju, vendar ga ne izčrpa

1 Assmann, *Totalna religija*, str. 25–26.



preprosta pritrditev, kajti filozofijo utemeljuje prav nenehno preizpraševanje realnosti bodisi kot zunanje bodisi kot notranje in še najbolj preučevanje njihovih relacij. S perspektive, ki jo je artikuliral Badiou,<sup>2</sup> filozofiji še skupaj z nekaterimi umetniki, kakršen je bil Brecht, ne kaže popustiti v strasti po realnem. Ontologiji in epistemologiji se je v pogledu nazaj na vso epoho modernizma enakopravno pridružila vednost, ki je vzniknila iz estetike, kar pa ne pomeni, da je šlo za enostavno vztrajanje pri njenih formalnih vidikih, kanonih in opredeljevanjih okusa. Nasprotno! Zaradi umetniške konfrontacije z najrazličnejšimi vidiki realnosti, še posebej potem, ko se je koncept subjekta vse bolj udejanjal v njej, je bila Kantova estetika podvržena procesom transformacije v gibanju, ki ga je sama sprožila s predpostavko subjektivnosti z razsodno močjo.

## Umetnost kot dejavnik kulture

Neizbežnost soočenja s spremembami filozofije gotovo ni prvič zadela v nenatančno določenem časovnem razponu v 19. stoletju. Če ne pretiravamo s preuveličevanjem te spremembe glede na prejšnje, pa je vsaj mogoče trditi, da nas ta sprememba ali, natančneje, vsi diskurzi in pojavi, ki so jo izrazili, v našem času in prostoru bolj zadeva, kot je živeče v vseh prej. Foucault je z vso zadržanostjo in previdnostjo označil obet novega, nove realnosti, novega sveta, ko je zapisal, da »so bili Hölderlin, Hegel, Feuerbach in Marx že prepričani, da se z njimi končujeta določeno mišljenje in morebiti celo določena kultura«. <sup>3</sup> Ker se je, kot reče Foucault, »na začetku 19. stoletja zakon diskurza ločil od predstave«, se je »mišljenje z Nietzschejem in Mallarméjem na silo usmerilo k sami govorici, k njeni edinstveni in težavni biti«. <sup>4</sup> Če prav berem to diagnozo, je treba njen izvir poiskati v Nietzschejevem vprašanju »Kdo govori?«. In tu se pri Nietzscheju in zaradi njega vprašanje umetnosti ter njene »govorice« v tokovih omenjene spremembe še posebej zaostri. Odgovor ni nič manj revolucionaren kot kritični opis ekonomije in represivne realnosti, ki jo proizvajajo ekonomska razmerja.

Celotna zgodovina razmišljanj o umetnosti – od Platonovih in Aristotelovih konceptov o mimetični funkciji v jedru pomena umetnosti do številnih izrecno pozitivnih in negativnih definicij umetnosti v odnosu s čutnimi izkušnjami, vpogledi, resnico in družbeno akcijo v avantgardnih manifestih – tako ali drugače izpostavlja različne vidike manifestacij *producentov* umetniških praks,

2 Cf. Badiou, *20. stoletje*.

3 Foucault, *Besede in reči*, str. 465.

4 Prav tam, str. 373.

metaforičnosti njihovih produktov in modifikacij realnosti, ki jih povzročajo. Pomembno je poudariti tudi najbolj intransigentno določenost subjektivnosti, ki kljub prizadevanjem nekaterih filozofov, kot so bili Descartes, Fichte, Kierkegaard in Sartre, onemogoča kakršno koli popolno redukcijo *dualnosti* kot neizogibnega atributa, ki določa subjekt zadevne produkcije. »*Mais la dualité est indéfectible*, ,a dualnost je neomajna.«<sup>5</sup> Kot vemo predvsem iz časov nemške idealistične filozofije, ki se bolj ali manj prekriva z obdobjem romantike, lahko to *dualnost* kot določitev pojma subjekta razbiramo ontološko, epistemološko, etično in, kar je zelo pomembno, tudi estetsko. Tu mislim predvsem na opozicijo *subjekt : objekt*, ki v relevantnih artikulacijah utemeljuje vse od Kantove epistemologije do Heglove dialektike. Vendar pa je ta *dualnost* za estetiko še posebej pomembna, ker se razlikuje od zgolj »preproste« *dualnosti* empiričnih znanosti, saj dejavnost na subjektivni strani naredi opozicijo odločilno za asimetrično in vzpostavlja instanco tretjega dejavnika. Učinkovanje tega dejavnika se navezuje na delezovsko postajanje. A o tem nekoliko kasneje. Če ostanem pri tej dualnosti, ki je historično gledano opredeljena s svojo generativnostjo, se mi zdi potrebno izpostaviti opažanje Giorgia Agambena, ki je pokazal na vidik *dualnosti* znotraj subjektivnosti, ki pretežno določa celotno obdobje meščanske kulture. Dejstvo, da sta bili v tej kulturi estetika in umetnost v največji meri povezani s konceptom lepote, umesti v središče katere koli refleksije in vrednotenja *dejavnost percepcije umetnosti*. Agamben hkrati komentira in pojasnjuje Nietzschejeve eksplicitne ugotovitve, ki jih tu navajam v kondenzirani obliki. »Kant je, tako kot vsi filozofi, namesto da bi uvidel estetski problem iz izkušnje umetnika (ustvarjalca), razmišljal o umetnosti in lepem zgolj s stališča ,gledalca' in s tem neopazno uvedel samega ,gledalca' v pojem ,lepega'.«<sup>6</sup> In nekaj vrstic naprej: »,Lepo je, je rekel Kant, kar ugaja *brez interesa*. Brez interesa!« Nietzsche to primerja z »definicijo, ki jo je podal resnični ,gledalec' in umetnik – Stendhal, ki nekje imenuje lepoto *une promesse de bonheur*.«<sup>7</sup> Agamben obuja navedeno Nietzschejevo kritiko Kanta glede na Kantovo pojmovanje estetskega »nezainteresiranega« užitka. Nietzsche se ni strinjal s Kantom, zato je, kot pravi Agamben, njegova poanta v očiščenju koncepta »lepote«:

»To očiščenje poteka kot preobrat tradicionalne perspektive na umetniško delo: estetsko dimenzijo – čutno dožemanje lepega objekta na strani gledalca – nadomesti kreativna izkušnja umetnika, ki vidi v svojem delu samo *une promesse*

5 Baudrillard, *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*, str. 159.

6 Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, str. 289.

7 Prav tam, str. 290.

*de bonheur*, obljudo sreče. Ko doseže najbolj skrajno mejo svoje usode v ‚urah najkrajše sence‘, umetnost zapusti nevtralni horizont estetskega in se prepozna v ‚zlati krogli‘ volje do moči.«<sup>8</sup>

Na podlagi tega opisa miselnega obrata lahko dojamemo daljnosežne posledice v realnosti. Obrat od gledalca k ustvarjalcu pa na koncu ni mogel uspeti v enostranskem smislu. Govorim o temeljnem premiku v samem položaju umetnosti v času, ki je sledil številnim družbenim, političnim in duhovnim pretresom 19. stoletja. Repozicioniranje ustvarjalcev umetnosti je bilo nenačrtovan predtakt v vlogo umetnika kot producenta v industrijski družbi. Walter Benjamin se tako ni spraševal, kakšen naj bi bil odnos posameznih zvrsti umetnosti do produkcijskih odnosov v njihovem času. Raje se je spraševal o njihovem položaju v njih.<sup>9</sup> V spisu *Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati*, je Benjamin glede razumevanja umetnosti in estetske teorije prestopil na več ravni hkrati, ko je *reprodukcijo* kot ključni proces v industrijski produkciji identificiral kot determinirajočo za umetnost tega časa. A gre še za veliko več kot samo za to, saj se umetnost v družbenem stroju kapitalizma modificira v agensa množične kulture, kar pomeni, da je udeležena v procesih množične percepcije.

Bistveno v Benjaminovi zapleteni intelektualni in socialni situaciji, v njegovem pogledu na družbo z gledišča *flaneurja* in hkrati s tem težko združljivega mišljenja proletarske revolucije, je njegova dialektična gesta. V vključevanju umetnosti na isto raven z industrijsko produkcijo razpozna družbeno realnost; hkrati z njeno strukturno umeščenostjo razbere razpone njenih notranjih razlikovanj v radikalnem naklonu v obliki konflikta med fašizmom in komunizmom. To, kar umetnost vpotegne v sistem, ji določa družbeni prostor za delovanje, ji hkrati nudi avtonomijo ter jo poganja v skladu z omenjeno Nietzschejevo formulo v igro moči-oblasti, torej v neizogibno političnost, je *tehnologija reprodukcije*, ki tudi za nazaj določa njen status in učinek v realnosti, ki ga je Benjamin poimenoval »izguba *avre*«. Ta pojem, ki ga je treba razumeti čim bolj striktno v njegovi dialektičnosti v Benjaminovem besedilu – misljiv je predvsem kot izginotje atributov umetnosti iz časov pred prodorom reprodukcije –, signalizira zamajani status izvirnika glede na kopijo z vštetimi družbenimi posledicami, med katerimi je tudi sprememba »celotne funkcije umetnosti«. <sup>10</sup> Ta teorija je postala berljiva šele v petdesetih in šestdesetih letih

8 Agamben, *The Man Without Content*, str. 2.

9 Cf. Benjamin, *Izbrani spisi*, str. 145–176.

10 Prav tam, str. 155.

20. stoletja, ko je recepcija Benjaminovih konceptov potekala »v valovih«, kot je ugotavljal Habermas. »Benjamin je kombiniral divergentne motive, ne da bi jih zares unificiral.«<sup>11</sup> Tudi slog njegove esejistike je torej nakazoval razvidnost tega, da je vse bolj pluralna kultura okvir različnih mnogoterih realnosti, ki v nasprotju z zahtevami starejše estetike učinkujejo na percepcijo, ki transcendirata umetnost v ožjem pomenu besede. Ta je ujeta v vzorce množične kulture, ki je v konkretnih formah opredeljena s trgom. Iz tega okvira ne more izstopiti niti najbolj »elitna« umetnost: vanj je vključena bodisi kot morda subverzivni vsaj začasno zunajtržni artefakt ali kot luksuzni predmet, objekt visoke vrednosti. V naši sodobnosti je nazoren primer fenomen Banksy. Dela nelegalnega anonimnega avtorja uličnih grafitov so sčasoma postala artefakti visoke vrednosti v najprestižnejših londonskih dražbenih hišah. Fotografija in zlasti film sta umetnosti, katerih percepcija poteka »nezbrano in kolektivno«. »Novi način človekove udeležbe v umetnosti«<sup>12</sup> kaže na ravni različnih realnosti, ki so skupaj z njihovo percepcijo integrirane v delovanje družbenega stroja, ki mu ustreza ireduktibilnost multiplicitete raznolikosti.

Tehnologija, ki to mnogolikost sveta oskrbuje z vedno novimi aparati v družbi, ki so jo ohlapno poimenovali »potrošniška«, služi kaotičnim povezovanjem med krogotoki interakcij in vzdržuje kapitalistični red v transformacijah form dominacije. Medtem ko potrošništvo navidezno mobilizira željo in obeta ponavljajoče se užitke, dejansko za veliko večino vzdržuje delovno prisilo. Poglavitno pravilo potrošništva je množično uresničevanje želje, ki temelji na odrekanju. »Želja je iz reda produkcije; vsa produkcija je želeča produkcija in hkrati tudi družbena produkcija.«<sup>13</sup> Na ta svet je bilo v njegovih prvih povojnih formacijah mogoče gledati s pesimizmom. Heidegger je tako leta 1949 zaznal industrializacijo poljedelstva, tedaj vključenega v ureditev (*Bestellung*), ki ji je »zrak pomemben zaradi dušika, tla zaradi premoga in rud«, vse do urana in atomske energije kot obeta »urejenega« razdejanja. »Kmetijstvo je zdaj avtomatizirana živilska industrija, v bistvu enako kot proizvodnja trupel v plinskih komorah in uničevalnih taboriščih, enako kot blokada in stradanje držav, enako kot proizvodnja vodikovih bomb.«<sup>14</sup> Ta Heideggerjeva opazka je še vedno predmet različnih nasprotujočih si komentarjev glede na njegov ambivalenten odnos do Judov in nacizma ter še bolj glede na ambivalentnost kontroverznih obravnav njegove filozofije, ki naj bi bila zaradi »spodrsaljaja«

11 Habermas, *Consciousness-Raising or Redemptive Criticism*, str. 32.

12 Benjamin, *Izbrani spisi*, str. 173.

13 Deleuze, Guattari, *Anti-Ojdip*, str. 338.

14 Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 79*, str. 27.

v njegovem srečanju z nacizmom vprašljiva. Ta tema je za okvir pričujočega besedila preširoka in ni bistveno relevantna. Nevarnosti tehnike so nekaj, kar je razvidno iz naravnosti mišljenja v Heideggerjevi filozofiji, namreč v zoperstavljenosti resnice in korektnosti. V tem okviru je mogoče opredeliti tudi medije: »V samem videzu eksplicitnosti medijem uspeva prikriti svoj resnični vpliv. Heideggerjeva dozdevno abstraktna filozofska distinkcija ima torej zelo praktične implikacije za našo dejansko živeto izkušnjo v vse bolj tehnološki medijski krajini.«<sup>15</sup> V Heideggerjevi filozofiji je treba nedvomno razbrati anticipativne izreke, ki imajo pojasnjevalno potenco za svet, ki se v nadaljevanju oblikuje iz industrijske družbe in njene tehnologije, v kateri je »divjanje tehnike« naznanilo in izziv, ki se kasneje tako rekoč s preskokom v digitalno tehnologijo stopnjuje, a tudi na novo transformira in rekonfigurira.

## Digitalizacija in realnost virtualnega

Deleuzovi in Guattarijevi razmisleki o tej problematiki so mestoma vsebovali dvogovore s Heideggerjem, iz katerih se je nadaljevalo njuno razumevanje funkcioniranja razlike, kar se je pokazalo v »Ne«, ki izraža razliko med bitjo in bivajočim. Deleuzu se je v zgodnjem delu, nastajajočem vzporedno z akumuliranjem razlikovalnih gest radikalnih gibanj šestdesetih let v družbi in filmski umetnosti na njenih vrhuncih, v omenjenem dvogovoru razkrila problematičnost pojma reprezentacije. »Reprezentacija kot element metafizike podredi razliko identiteti.«<sup>16</sup> Izstop iz »modela« reprezentacije Deleuza vodi k »odkritju« sveta simulakra. »Vse je postalo simulaker«, je izreka, ki označi Deleuzov odmik od Platona, pri katerem je pojem simulakra nastal. Deleuze Platonovo opredelitev simulakra pravzaprav preobrne in v tem preobratu je svet idej povsem deteritorializiran, če si lahko dovolim poigravanje s specifično Deleuzovo terminologijo.

»Simulaker je instanca, ki vsebuje razliko v sebi, kot (vsaj) dve divergentni seriji, na kateri igra, vsaka podobnost je odpravljena, ne da bi lahko odslej pokazali na obstoj izvornika ali kopije. Natanko v tej smeri je treba iskati pogoje, a ne več pogojev možnega izkustva, ampak pogoje realnega izkustva (selekcija, ponavljanje itn.).«<sup>17</sup>

---

15 Gunkel, Taylor, *Heidegger and the Media*, str. 63.

16 Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 127.

17 Prav tam, str. 132.

Svet množične kulture, kakor ga je opredelil Benjamin, torej dobi v Deleuzovem transcendentnem empirizmu drug, zdaj bolj izrecno filozofski opis. Za razumevanje intence tega članka pa je ključnega pomena ugotovitev, ki jo je Slavoj Žižek podal na začetku svoje kritične študije o Deleuzu.

»Kar je pomembno za Deleuza, ni virtualna realnost, ampak *realnost virtualnega* (kar je v lacanovskih terminih Realno). Virtualna realnost na sebi je precej uboga ideja: namreč ideja imitacije realnosti, reproduciranja njene izkušnje v umetnem mediju. Realnost Virtualnega pa po drugi strani zastopa Virtualnost kot tako, njene realne učinke in posledice.«<sup>18</sup>

Poleg vseh drugih implikacij ta ugotovitev izpostavlja Deleuzovo anticipacijo mnogostranskih posledic digitalne tehnologije, še preden se je ta tehnologija sploh izkazala s svojo zmožnostjo transformacije polja percepcije realnosti. Deleuze je sicer na koncu svojega aktivnega filozofskega dela, ko je ta zmožnost v meglenih obrisih že postajala vidna, poudaril zadevno transformacijo celotnega polja z vidika pojma realnosti, ki se v procesu postajanja po Deleuzovem predvidevanju spaja z dejavnostjo *kontrole* v izvedbi razpršene oblasti v družbi.<sup>19</sup> Pluralnost je v krogotokih produkcije, finančnih mistifikacij, umetniških gest in političnih zlorab agens razlikovanja med realnostmi. Benjamin je v okolju enega od vrhuncev prevlade industrializacije, ki je v zgodovinskem kaosu zgrešene prakse na podlagi koncepta komunizma in fašistične antagonistične mobilizacije nacionalizma, ugotovil nepovratni prelom v konstituciji kulture. Ta prelom, ki ga je Benjamin še izrazil s Hegel-Marxovo dialektično formulo o preskoku kvantitete v kvaliteto, je spričo »množice udeležencev *porodil nov način človekove udeležbe v umetnosti*. Opazovalca pa ne sme zavesti, če se ta udeleženos kaže najprej v neki zloglasni podobi.«<sup>20</sup> Prodor digitalne tehnologije je prinesel nov preskok izredno izrazito tudi na več področjih umetnosti, kar odpira vprašanje o tem, ali gre za ponovitev preloma v kulturi, zdaj pač na drugi ravni. Najbrž v primerjavah takih učinkov digitalizacije, kot so omrežja za širjenje sovraštva in redukcije realnosti na osnovi ene, vse druge forme realnosti izključujoče realnosti, na primer z nacističnim tiskom in avdio-vizualno propagando<sup>21</sup> tridesetih let 20. stoletja, že lahko ugotovimo podobnosti, kar zadeva »prvotno zloglasne podobe«.

18 Žižek, *Organs without Bodies*, str. 4.

19 Cf. Deleuze, *Pourparlers*.

20 Benjamin, *Izbrani spisi*, str. 173.

21 Tu seveda mislim na časopise, kakršen je bil zloglasni *Völkischer Beobachter*, in, kajpak, na Goebbelsovo filmsko produkcijo.

Upošteva je še vse druge hkratne učinke digitalizacije na sfere ekonomije, politike in vsakdanjega življenja, se obnavljajo na različne načine razumljena Heideggerjeva spraševanja o nevarnostih tehnologije. V sodobni humanistiki tako rekoč ni več veliko dvomov o nastopu posthumanizma, katerega nastanek je spodbudila nova tehnologija, zdaj pa se zdi, da je učinek te spodbude proizvedel veliko širša spraševanja tudi o drugih oblikah življenja, med katerimi je človeška vrsta samo ena izmed mnogih. Okoljska kriza hkrati sproža več kot epohalne razmisleke o bližajočem se koncu »antropocena« itn. Iz Heideggerjeve drže nasproti tehnologiji so mnogi sklepali na njegovo opozarjanje na instanco duha, kar pa – kot je pokazal Derrida – pravzaprav ni bil centralni pojem v Heideggerjevi filozofiji, ampak pojem, ki se mu kaže izogniti, kot je zapisano v *Biti in času*. »Geist torej spada v serijo ne-stvari, spada k tistemu, kar poskušamo na splošno zoperstaviti stvari. Je tisto, kar se na noben način ne pusti postvariti.«<sup>22</sup> Marko Uršič v obravnavi številnih besedil teoretikov novih tehnologij in medijev, opirajoč se na Heideggerjeve razmisleke, postavlja instanco duha kot nekaj, česar tehnologija ne more zaobseči. »Ko govorimo o realnosti, materialni ali virtualni, nikakor ni nujno, da je realnost že tudi najgloblja resničnost. Ne samo da to ni nujno, ampak niti ni mogoče, da bi svet videli/spoznali brez duha.«<sup>23</sup>

Izražanje bojzani pred zmožnostjo računalniške tehnologije, da se izenači s človekom ali ga celo preseže, se izmenjuje s pomirjujočimi predvidevanji, v katerih tehnologija ostaja kompleksno orodje, a še vedno zgolj orodje. Morda je digitalna tehnologija v postavljenosti v opozicijo z duhom v svojem napredovanju tako na ravni *hardvera* kot še posebej izrazito na ravni *softvera* »začutila« kot izziv ugotovitve o njeni inferiornosti glede na duha. Kot zdaj kaže, raba te tehnologije zlasti na področjih nevroznanosti skuša zaobseči duha tako, da se algoritmi med drugim poučujejo o delovanju možganov. Pri tem pa se lahko vprašamo, koliko pri ocenjevanju daljnosežnosti teh delovanj ne gre bolj za fantazmatske projekcije, ki jih generira predstava o strojnem *Subjektu*, ki bo z algoritmi pridobil kontrolo ne samo nad družbo, ampak praktično nad vsakim njenim članom. Bolj realističen teoretik, hkrati informacijski inženir in humanist, Lev Manovich vidi v oblikovanju umetne inteligence (AI) agensa, ki se plasira na mesto, ki ga je v Benjaminovi shemi igrala transformacija percepcije; torej gre za nepovratni učinek na kulturo ali v kulturi.

22 Derrida, *O duhu*, str. 26.

23 Uršič, *Virtualna realnost in človeški svet*, str. 45.

»Umetna inteligenca igra ključno vlogo v globalnem kulturnem ekosistemu s tem, ko sugerira ljudem, komu naj sledijo, kaj naj si ogledajo, pomaga jim urejati medije, ki jih ustvarjajo, sprejema estetske sodbe zanje, določa, kdo si bo ogledal njihove vsebine, odloča, kateri oglasi jim bodo poslani itn. Razumevanje tehnik umetne inteligence, ki so danes v uporabi, je zato pomembno, če hočeš biti kulturno pismen, in bistveno, če si sam ustvarjalec.«<sup>24</sup>

Pri tem je vizualnost ključnega pomena, saj smo v dobi, ki jo je Jean-Luc Godard opredelil kot »totalitarizem podobe«. V tej točki se teorija sreča z Deleuzom iz leta 1968: »Eventualno lahko 'podobo' opredelimo povsem drugače: kot operacijo in kot postopek in ne kot reprezentacijo.«<sup>25</sup> Slovo reprezentacije pa pomeni prevlado realnosti virtualnosti. Digitalne podobe namreč ne reprezentirajo realnosti, ampak jo proizvajajo, ne nujno in ne vedno v umetniškem aktu. Ko gre za umetnost ter, denimo, za slikarske, filmske in druge podobe, imamo opravka manj z odkrivanjem realnosti kot z interpretacijo tega, kar realnost ni. Gre pač za tisto stendalovsko *promesse de bonheur*. Posebna realnost zunaj podob ne obstaja več, obstaja kot zunanji svet, kot kantovska reč na sebi.

## Sklep

Spet smo torej na točki, ko razumevanje raznolikosti realnosti v teoriji ne more zaobiti umetnosti. Kakor je Benjamin kot zagovornik množične kulture daljnosežne učinke reprodukcije presojal iz prodorov avantgardnih umetniških gibanj dadaizma, nove stvarnosti, ekspresionizma in, ne nazadnje, fenomena gledališča Bertolda Brechta, se danes v presoji daljnosežnosti digitalizacije Timothy Murray opira na dela umetnikov, ki se poslužujejo elektronskega performansa. Toda transformacijski učinek je zdaj transponiran in hkrati nasproten tistemu, ki ga je Benjamin opredelil kot izginjanje *avre*. Umetniške prakse na področjih multimedijev izvajajo »paradokсно vrnitev k primitivizmu, mistiki in spiritualizmu«. Z drugimi besedami, ta »vrnitev« pomeni reaktualizacijo sublimnega in estetske forme, čeprav se ne odreka podedovani implicitni političnosti modernističnih subverzij realnosti.

»Zlasti v digitalizirani areni elektronskih instalacij in performansov so tako različni izvajalci glede na formo in vizijo, kot so Nam June Paik, Reeves, Dawson in Viola, razvili umetniška dela, ki jih pogosto opisujejo, včasih tudi sami

24 Manovich, *AI Aesthetics*.

25 Hoelzl, Rémi, *From softimage to postimage*, str. 73.



umetniki, kot nagovarjanje k unificirajoči poduhovljajoči estetiki v kontrastu s spreminjajočim in premikajočim se terenom politike ter identitete.«<sup>26</sup>

Ta unificirajoča gesta zadevnih umetnosti pa ne meri na redukcijo pluralnosti, ampak, nasprotno, na njeno ekspanzijo.

Če se delovanje deleuzovskega želečega stroja v virtualni realnosti, ki še najbolj okupira in zaslepljuje digitalno polpismene marginalizirane sloje, samo še pospešuje, je treba v tem vendarle iskati tudi izhodiščne točke za emancipativne prakse. Zgled za to je Felix Guattari, ki je v sedemdesetih letih slutil revolucijo, ki jo je po vstajah in umetniških vrhuncih modernizma v šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih videl na povsem drugih ravneh, kot so jo videli do tedaj. »Obstajata dva načina za zavrnitev revolucije. Prvi je, da je nočemo videti tam, kjer obstaja; drugi je, da jo vidimo tam, kjer se očitno ne bo zgodila.«<sup>27</sup> V družbenem ustroju, ki ga je Guattari opredelil kot »semiotično podrejanje vseh posameznikov«, nastaja molekularna revolucija. »Po mojem so se pomembne stvari začele dogajati šele po tej revoluciji (gre za revolucijo l. 1968, op. D. Š.), ki je bila morda zadnja revolucija v starem slogu. Molekularna revolucija se razvija na relativno neznanih področjih.«<sup>28</sup> Realnost, ki je zdaj v svoji pluralnosti, mnogoterosti in raznolikosti delujoča v svojem uverženju v digitalno revolucijo – torej v nekaj takega, kot je bila nekoč industrijska revolucija –, se je oblikovala v družbenih tokovih že prej, kot je nekemu padlo na pamet, da bi na veliko avtomatiziral komunikacijo. To bi pomenilo, da je odprla družbeni prostor novim tehnologijam. Guattari je kot orodja molekularne revolucije videl razpršene medije, ki proizvajajo realnost, nasprotno tisti, ki jo proizvajajo veliki mediji v lasti korporacij na Zahodu ali mediji pod kontrolo partijskih upravljavcev na Vzhodu. Okoli neodvisnih radijskih postaj, neodvisnih filmskih produkcij, piratskih založb, samizdatov ipd. naj bi se oblikovali odpori dominaciji. V tej perspektivi pa lahko vidimo, da se nasproti kontroli nad družbo v digitalni dobi dogaja ekspanzija nastajanja družbenih skupin z avtonomnimi videnji realnosti. Seveda s tem bolj ali manj nastajajo klice oblikovanja še ne povsem jasne prihodnje antropologije. Vendar pa tako kot ob vseh dosedanjih družbenih prelomih in diskontinuitetah v zgodovini lahko ugotavljamo tudi redukcionistične reakcije na pluralnost, ki uporabljajo ista sredstva kot dejavniki, ki delujejo na razkrivanju neskritosti resnice tudi v realnosti virtualnosti. Pri tem pa so načini artikulacije resnice,

---

26 Murray, *Digital Baroque*, str. 38.

27 Guattari, *Chaosophy*, str. 276.

28 Prav tam.

rešene bremena reprezentacije, stvar invencije in duhovne regeneracije. Kot se s pomočjo zgodovine, tudi filmsko dokumentirane, spominjamo iz Benjaminskih časov, se je najprej proti avantgardni umetnosti zgodila najsramotnejša redukcija pluralnosti in s tem izključitev videnj resnice, ki ji je potem sledila svetovna zgodovinska tragedija. Potem ko je v Weimarski republiki v osrčju politične demokracije vzcvetela intelektualno izzivalna in družbenokritična umetnost, se je redukcija pluralnosti v realnosti ovekovečila z razstavo *Entartete Kunst* (v Münchnu od 19. julija do 30. novembra 1937). Na drugi ravni pa je potekala ideološka redukcija družbenih razlik in politika ene resnice ter ene veljavne interpretacije resnice. Čeprav zdaj v drugi in drugačni soočenosti z novo tehnološko revolucijo bržkone ne bi mogli govoriti o »ponavljanju zgodovine«, pa je mogoče govoriti o realnosti virtualnosti kot o, bourdieujevsko rečeno, bojnem polju, na katerem se odloča usoda resnice. Dogajanja na tem »bojnim polju« lahko sčasoma proizvedejo strukturo izključevanja izključevalnih in redukcionističnih agensov, kar v političnem besednjaku pomeni demokracijo.

## Viri in literatura

- Agamben, Giorgio. *The Man Without Content*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.
- Assmann, Jan. *Totalna religija*. Ljubljana: Slovenska matica, 2018.
- Badiou, Alain. *20. stoletje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005.
- Baudrillard, Jean. *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*. Paris: Galilée, 2004.
- Benjamin, Walter. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis, 1998.
- Deleuze, Gilles. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de minuit, 1990.
- Deleuze, Gilles. *Razlika in ponavljanje*. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, 2011.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *Anti-Ojdip: kapitalizem in shizofrenija*. Ljubljana: Krtina, 2017.
- Derrida, Jacques. *O duhu: Heidegger in vprašanje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1999.
- Foucault, Michel. *Besede in reči: arheologija humanističnih znanosti*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2010.
- Guattari, Félix. *Chaosophy*. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.
- Gunkel, David J., Taylor, Paul A. *Heidegger and the Media*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Habermas, Jürgen. Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin. *New German Critique*, N° 17, Spring 1979, str. 30–59.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe, Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1994.

Hoelzl, Ingrid, Rémi, Marie. From softimage to postimage. *Leonardo*, 50, 2017, št. 1, str. 72–73.

Manovich, Lev. *AI Aesthetics*. Moscow: Strelka Press, 2018, Kindle.

Murray, Timothy. *Digital Baroque: New Media Art and Cinematic Folds*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *Onstran dobrega in zlega / H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.

Uršič, Marko. Virtualna realnost in človeški svet. V: Grafenauer, Niko (ur.). *Humanizem in humanistika: simpozij*. Ljubljana: SAZU, 2016, str. 37–48.

Žižek, Slavoj. *Organs without Bodies*. New York, London: Routledge, 2004.

**Borut Ošljaj**

# **K ANTROPOLOGIJI MNOGOSVETJA**



Osupljiva raznovrstnost. Morda je to prvo, na kar utegnemo pomisliti ob pojmu sveta ter množtvu njegovih pojavnih oblik in pomenov. V vseh njegovih religioznih, filozofskih, umetniških, znanstvenih, nič manj pa tudi vsakodnevnih kontekstih uporabe se kaže kot hermenevitično brezno z neskončnimi rovi. Če bi imeli na razpolago nekakšno semantično-rentgensko napravo, bi lahko z njeno uporabo v kompleksnosti pojma sveta z gotovostjo prepoznali tudi vso pomensko raznolikost človeka in človeštva. Zato je svet in človeka znotraj celostne in kritične filozofske raziskave nemogoče obravnavati kot samostojni fenomenalno-pojmovni področji. Gotovo tudi ni naključje, da je bil svet dolgo pojmovni most in vezni člen znotraj klasične metafizične triade človeka, sveta in boga z vsemi njenimi prepoznavno religioznimi temelji. V njegovi pomenski preobloženosti je večji del zgodovine človeštva veljal ne le za enega ključnih, temveč hkrati najbolj fascinantnih in enigmatičnih pojmov. Celó znotraj sodobnih naravoslovnih znanosti svet kljub njegovemu prevodu in na videz eksaktnejše pojme vesolja, univerzuma ali celo multiverzuma ter kljub čedalje obsežnejšemu dokaznemu gradivu o njihovem izvoru in razvoju še ved-

no ohranja pomembne elemente enigmatičnosti, spekulativnosti in zato tudi tiste privlačnosti, ki se ji raziskovalno naravnani duh težko upre. Kljub nedvornim in pomembnim prispevkom naravoslovnih znanosti k razumevanju vesolja, življenja in narave kot sopomenkam sveta ali njegovim natančnejšim delnim opisom o celostnem fenomenu sveta še vedno ne vemo veliko gotovega in nedvomnega. Predvsem seveda zato, ker s pojmom sveta še vedno »mislimo« tudi njegove imaginarne razsežnosti, ki jih ni mogoče obravnavati v strogem eksperimentalno-izkustvenem smislu.

Glede na njegove religiozno-metafizično-filozofske izvore je svet eden redkih pojmov, ki ima ne le vidno, temveč celo izstopajočo vlogo tudi v vsakdanjem jeziku, in to znotraj malodane vseh kultur in njihovih jezikov, tako v preteklosti kot sedanjosti. Čeprav pojem sveta v vsakdanjih jezikih uporabljamo v zelo različnih pomenskih kontekstih, ki segajo od najbolj intimno osebnega do brezmejno kozmičnega, se njegova uporaba že dolgo zdi skrajno samoumevna; morda sta mu glede tega – ne po naključju – podobna le še preostala pojma iz metafizične triade: človek in bog. To dejstvo pojem sveta dela le še zanimivejšega in hkrati kompleksnejšega.

Da bi v razumevanje sveta vnesli nekaj več jasnosti, lahko pojem boga v tej obravnavi brez večjih tveganj izpustimo; nikakor pa ne smemo izpustiti pojma človeka, ki se ga drži – tudi v tem primeru ne po naključju – podobno enigmatičen sloves, kot velja za pojem sveta. Da pa ne bi ostali brez triade, s tremi ključnimi pojmi se namreč misli ne le lažje, temveč tudi bolj natančno in povezovalno, bo namesto boga, vendar ne na njegovem mestu, posebne pozornosti deležen nek drug, ključni, a vse prej kot metafizični pojem, namreč razlika. Človek, svet in razlika, tako se glasi pojmovna triada, ki jo želim na kratko razviti v njeni notranje pogojeni soodvisnosti ter z njo kot antropološko kategorijo prispevati k poglobitvi razumevanja naslovnega pojma mnogosvetja. Če se sprašujete, zakaj razlika, je odgovor viden že na preprosti jezikovni ravni. Svet in razlika namreč tvorita sintetični pojem mnogosvetja. Vsaka oblika množstva predpostavlja neko razlikovanje, hkrati pa tudi akterja razlik, ki jih vzpostavlja in z njimi določa ter zarisuje meje med enim, drugim, tretjim, vse tja do potencialno neskončne raznolikosti. Ključno vlogo pa bo pojem razlike vendarle igral na neki drugi, precej bolj temeljni ravni, kot je pogovorno-jezikovna. A v duhu bližine, postopnosti in sistematičnosti je vendarle nujno začeti prav s slednjo, saj je v vsakdanji govorici pojem sveta že dolgo tako udomačen, da ga nujno že vselej predpostavljamo in pogosto nevede nosimo v svojem epistemološkem nahrbtniku tudi pri poskusih njegovih bolj teoretsko natančnih ter utemeljenih razumevanj in razlag.

## **Svet z vidika vsakdanjega jezika, religij, filozofije in znanosti**

Pojem sveta v vsakdanjem jeziku praviloma uporabljamo kot določeno zamejeno in notranje razčlenjeno smiselno celoto, ki ima prepoznavne prostorske in/ali časovne razsežnosti. Z njim bolj kot ne samoumevno sintetično povzemamo in v enotni pojmovni formi povezujemo določeno polje raznolikosti elementov, stanj, dogodkov, lastnosti, reda in zakonitosti, ki so bodisi vezani na posamezno osebo, na skupek oseb ali tudi na vse tisto, kar je v najširšem smislu neosebno. Že na ravni vsakdanjega jezika pojem sveta glede na to, kaj z njim označujemo, kaže slepečo raznovrstnost, kaže, da z njim – četudi ga praviloma uporabljamo v ednini – pravzaprav gradimo kompleksno strukturo množstva svetov oziroma mnogosvetje. Vendar zaradi specifične nereflektiranosti in za vsakdanji jezik značilne logike poenostavljanja mnogosvetje verjetno tudi v bodoče ne bo postal njegov uporabni pojem.

Poglejmo natančneje in konkretnije, kaj govori v prid množstva svetov na ravni običajnega jezika: vsak posameznik že v bolj ali manj zgodnji fazi psihosocialnega razvoja ugotavlja, da je svet njegove matere, očeta, sestre, brata, prijateljice ali prijatelja drugačen od njegovega; da vsak od nas živi v svojem lastnem svetu, v nekakšnem individualnem mentalnem mehurčku, ki je notranje bolj ali manj smiselno strukturiran in urejen, širok ali ozek, plitev ali globok, samozadosten in izključujoč ali socialno naravnani in povezujoč, in ki ga pozneje pogosto določajo tudi naše poklicne in druge nazorske opredelitve. Hkrati tovrstni individualni svetovi, zaradi katerih se nenehno tudi delimo, niso nič drugega kot povzemajoče opisne razlage kompleksne strukture posameznih osebnosti na eni, nič manj pa tudi posameznih skupnosti podobno mislečih na drugi strani. Že na ravni raznovrstnosti individualnih svetov tako postane očitna izstopajoče avtonomna naravnaniost človeka kot najbolj samosvojega med socialnimi bitji; ne toliko v prevladujočem, splošnem smislu, temveč bolj kot izhodišče njegovega razvoja.

Raznovrstnost svetov se na ravni vsakdanjega razumevanja individualnih posebnosti posameznikov in skupnosti ne zaključí, pravzaprav se tudi začne ne; nam je pa zaradi metodoloških vzrokov ta raven gotovo najbližja, najbolj izkušana in najbolj domača; ključna za našo razpravo pa prav gotovo ni. Zato kaže vsaj informativno izpostaviti in na kratko omeniti tista vsem dobro znana področja, ki jim s stališča pojmovno-zgodovinskega razvoja sveta pripisujemo pomembnejšo vlogo: to so predvsem religije, filozofije in znanosti. Večina religij,

tako arhaičnih, politeističnih, zlasti pa monoteističnih, svoje religiozne nauke in prakse gradi na predstavi dveh svetov, dveh ontološko gledano različnih stvarnosti, od katerih je ena praviloma resnična, druga pa navidezno resnična, fiktivna ali sploh neresnična. Navidezni, neresnični svet je običajno vezan na profane oziroma na časovno in fizično omejene ter končnosti zavezane forme bivanja, ki jih še ni osvetlila odrešenjska luč magičnega, božjega ali absolutnega. Najkasneje od Otta, eksplicitno pa od Eliadeja naprej govorimo o dualizmu med profanim in svetim. Z njim je na semantični ravni tesno povezano monoteistično razlikovanje med tostranskim in onstranskim svetom, pozneje, znotraj metafizike, ki kaže največ vzporednic z religioznimi svetovi, pa med imanentnim in transcendentnim svetom.

Tudi pri Platonu, pri katerem se arhaični dualizem prvič preobleče v pojmovnost, je neposredni, čutni svet razumljen kot nekaj navideznega in fiktivnega, nekaj, kar je zgolj predverje in senca resničnega sveta idej. Od novega veka naprej lahko spremljamo pospešeni proces postopne subjektivizacije sveta, na začetku katerega stoji Descartes z razlikovanjem med subjektivnim, mentalnim, notranjim svetom (*res cogitans*) in objektivnim, prostorskim, razsežnim, zunanjim svetom (*res extensa*). Pri Kantu se transcendentalni pojem sveta, ki nujno vodi v antinomije, počasi umika praktičnemu, zgodovinsko političnemu svetu človeka kot svetovljana. S Heideggerjevo eksistencialno sintagmo *In-der-Welt-sein* (biti-v-svetu), zlasti pa z Wittgensteinovo izenačitvijo sveta in življenja, ki jazu zagotavlja njegov lastni svet, pa lahko govorimo že o solipsističnih predstavah sveta. Ne bom se spuščal v natančnejšo zgodovino filozofskega pojma sveta, ker je preobsežna<sup>1</sup> in za naše namene odvečna, izpostaviti želim zgolj raznovrstnost njenih pristopov, ki segajo od monističnih in prevladujoče dualističnih do pluralističnih interpretacij sveta kot multiverzuma.

Z razvojem znanosti, tako naravoslovnih kot družboslovnih, se oblikujejo in uveljavljajo nove predstave sveta, od katerih pa vsaka natančno ustreza zakonitostim in interesom njenega znanstvenega polja; s tem je bil raznolikosti pojma sveta in njegovi diverzifikaciji dan nov in odločilni pospešek. Ob individualnih, osebnih, religioznih in filozofskih svetovih danes še pogosteje govorimo o kozmoloških, fizikalnih, kvantnih, matematičnih, bioloških, psiholoških, socioloških, jezikovnih, zunanjih, notranjih in vseh drugih bolj ali manj smiselnih svetovih. Ne preseneča, da niso izostale niti teorije, ki tako kot Markus Gabriel v knjigi *Warum es die Welt nicht gibt* dokazujejo, da svet pravzaprav sploh

---

1 *Historisches Wörterbuch der Philosophie* geslu sveta namenja skoraj 40 drobno popisanih strani.

ne obstaja. Spomniti pa velja, da je nekaj podobnega trdil že Buda v nauku o ničū, v katerem pravi, da svet ni nič niti na sebi niti za sebe.<sup>2</sup>

Povzemajoče lahko ta splošni in kratki zgodovinski prikaz razumevanja sveta strnemo z ugotovitvijo: nekateri menijo, da obstaja en sam svet oziroma univerzum (npr. Bruno in Spinoza), nekateri, da obstajata dva (npr. Platon, Descartes in kvantni fizik ter Heisenbergov učenec Hans Peter Dürr), nekateri, da obstaja množstvo ali celo neskončno mnogo svetov (npr. Stephen Hawking in Hugh Everett), obstajajo pa tudi tisti, ki trdijo, da svet sploh ne obstaja ali da svet preprosto »ni nič« (npr. Buda in Gabriel).

Naredimo korak naprej. Vsekakor je spoznavanje teorij o pojmu sveta v njegovi možni razpetosti med enostjo in množtvom pomembna in vznemirljiva spoznavna naloga; toda nič manj pomembno in izzivalno ni niti vprašanje – morda pa še bolj –, kaj govor o svetu, mnogosvetju in o razlikah med njima sploh omogoča; kaj je skratka izvor in pogoj ne le možnosti govora o različnosti svetov, temveč hkrati njihovega nenehnega kompulzivnega ustvarjanja. Natanko to vprašanje bo v nadaljevanju osrednja tema razmisleka.

## Svet predmetov in svet reči

O množtvu svetov je mogoče govoriti na številnih ravneh (religijski, kozmološki, fizikalni, matematični, ontološki, umetniški, sociološki, etiški in – kot smo videli – tudi na ravni vsakdanjega jezika), zato je nujno in hkrati samoumevno, da ideja množstva svetov za sabo povleče tudi množstvo pristopov razumevanja sveta. Sam se bom posvetil le enemu vidiku, enemu pristopu, za katerega pa je mogoče pokazati, da je temeljni oziroma da govor, razumevanje in ne nazadnje ustvarjanje različnih svetov sploh šele omogoča: ta vidik je, kot nakazujeta naslov prispevka in uvodni razmislek o specifičnem sorazmerju med pojmom človeka in sveta, antropološki. Začnimo z evidentnostjo naslednjega antropološkega silogizma:

1. Vse, kar človek govori, misli in stori, nedvomno sodoločajo različni vidiki človeškosti človeka in njegove specifične zmožnosti; sodoločajo antropološke predpostavke.
2. Človek je edino nam znano bitje, ki ne le govori in misli o svetu in mnogosvetju, temveč svet in množstvo svetov tudi (so)ustvarja.

---

2 Veljačić, *Ločnice*, str. 244.



3. Nujno je, da sta govor in mišljenje o mnogosvetju ter njegovo ustvarjanje sodoločena<sup>3</sup> z antropološkimi predpostavkami, torej s človeškostjo človeka.

Antropološki vidik, ki se mu, četudi bi to želeli, nikoli ne moremo povsem izogniti, hkrati omogoča bolj diferencirano in distinktivno razumevanje množstva svetov, omogoča skratka, trdim, višjo stopnjo ločljivosti in natančnosti pri poskusu njegove filozofske tematizacije in možne sistematizacije. S tem mislim na izpostavitve antropološko utemeljenega razločka, ki obči pojem sveta že v izhodišču deli na dva njegova nezdružljiva dela: na svet predmetov in svet reči. Natanko ta ločnica in delitev med obema nezdružljivima tipoma sveta pa je hkrati tisto antropološko ogrodje, ki natančneje določa tako pogoje možnosti ustvarjanja mnogosvetja kot utemeljenega govora o njem. Naj ta distinkcija in trditev zaenkrat veljata kot predpostavki, ki bosta utemeljeni v nadaljevanju.

Izhodiščna delitev sveta na njegovo predmetno in rečno raven nas ne bi smela pretirano čuditi, pravzaprav bi nam morala biti domača, saj jo dobro poznamo v številnih podobnih distinkcijah, ki imajo dolgo in bogato filozofsko tradicijo. Naj omenim le nekaj najpogostejših: imanenca – transcendenca, kultura – narava, subjektivno – objektivno, fiktivno – realno, jaz – nejaz, izrekati – se kaže. S svetom predmetov mislim tisto območje našega mišljenja, delovanja in ustvarjanja, ki nam je ne le bližje, temveč nam je celo notranje, imanentno. S svetom reči, nasprotno, mislim območje nedostopnosti in pogojne ontološke objektivnosti, ki ga človek ne more brez preostanka opredmetiti, oziroma če in ko to stori, iz reči kot absolutno nasebnih stvari zgolj poustvari človekovim načinom bivanja priličene predmete ali v Kantovem jeziku fenomene. S predmetnim svetom torej označujem tisti svet, ki ga v skladu z izhodiščnim antropološkim silogizmom nedvomno omogočajo in določajo antropološke predpostavke oziroma človeškost človeka, torej svet kot človeški produkt, znotraj katerega *homo sapiens* samega sebe v posredovanju z njegovim okoljem meče sebi nasproti (pred-met torej kot specifična forma samozrcaljenja). Svet reči pa je, nasprotno, tisto območje, do katerega antropološko pogojeni vplivi ne sežejo oziroma česar ti v celoti ne morejo zajeti. Na formalni ravni je govor o svetu reči sicer tudi že določeno opredmetovanje, saj o rečeh kot absolutni drugosti govorim jaz, človek, toda na vsebinski ravni, in ta je tu ključna, rečnosti vendarle ne moremo spoznati, ne da bi jo v samem spoznavnem aktu opred-

3 O »sodoločenosti« govorim zato, ker obstaja možnost, da mnogosvetje ni zgolj in samo antropološko pogojena kategorija. Toda četudi obstaja ontološka dimenzija mnogosvetja, lahko o njej govorimo le iz perspektive antropoloških modalitet. Antropologija je na ta način vselej spoznavni temelj ontologije in drugih neantropoloških vidikov pri razumevanju sveta oziroma svetov.

metili in s tem odpravili. V tem smislu je reč tisto, kar je brez sledi človekovega obličja. Očitno je torej, da izhajam ne le iz Kantove distinkcije med reči mi sebi in fenomenu, temveč tudi iz Protagorovega zakona *homo mensura* (človek je mera vseh stvari) oziroma iz človekovega načelnega antropomorfizma. Slednjemu se deloma sicer lahko izognemo (pomislimo npr. na določena mistična stanja, nirvano, satori ipd., kjer bi bilo pogojno mogoče govoriti tudi o razsubjektnosti in preseganju antropomorfnosti), nikoli pa ne v celoti, kolikor človek tudi v aktih samopreseganja še vedno na zanj specifične načine izraža zgolj lastno človeškost.

Trditev, da obstaja bistvena ločnica med svetom predmetov in svetom reči, ne pomeni nič drugega kot trditi, da svet iz perspektive človeškosti človeka ni eden, temveč da sta vsaj dva. Če ob tem pomislimo na dolgo zgodovino tako mitičnih kot religijskih in zlasti filozofskih dualizmov, potem je v osnovi razumljivo, kam merim. Opozoriti pa velja, da svet predmetov in svet reči nista niti ontološko različna in izključujoča niti enaka v smislu dveh različnih vidikov istega sveta, temveč v vseh okoliščinah, v katerih človek stopa v odnose, označujeta zgolj dva različna modusa, kako se nam stvari in dogodki kažejo. Delitev torej ni ontološka, temveč antropološka, velja le *ad hominem*.<sup>4</sup> Ker trdim, da je razlika med svetom predmetov in svetom reči za človeka bistvena, bom v nadaljevanju dokazoval, zakaj zanjo velja, da je ni mogoče smiselno in prepričljivo ovreči, in zakaj na njej temelji pojem mnogosvetja.

## **Predmetni svet, simbolne forme in ekscentrična pozicionalnost**

Dejstvo, da o svetu reči ne moremo ničesar smiselnega izreči, ker lahko nanj zgolj pokažemo iz perspektive predmetnega, nas postavlja v udoben položaj, ko druge možnosti, kot je ta, da izhajamo iz nam bližnjega oziroma immanentnega sveta predmetov, sploh nimamo. Da bi razliko obeh svetov, predmetnega in rečnega, natančneje opredelil še z drugega zornega kota, bom opravil kratek ekskurz v Cassirerjevo filozofijo simbolnih form. S simbolnimi formami (jezik, spoznanje, mit, religija, umetnost, tehnika) Cassirer misli temeljne strukture duhovnih perspektiv za prisvajanje sveta oziroma za razpiranje resničnosti; to razpiranje resničnosti ni nič drugega kot človekovo

4 Če bi predpostavili obstoj absolutne oziroma božje resničnosti, potem bi lahko dejali, da za »boga« ne obstajajo nobene reči. Vse, kar je za človeka reč, bi bilo za »boga« predmet, njegov lasten predmet.

samoopredmetovanje; kot novokantovec tudi Cassirer v osnovi sledi okvirom transcendentalne metode. Resničnost kot svet predmetov zanj postane to, kar je, šele skozi forme. Za človeka kot simbolno bitje velja isto: on je to, kar je, šele skozi številne simbolizacijske procese; brez njih, brez mreže simbolnih form, preprosto ne more biti človek.

»Ves človekov miselni in izkustveni napredek plemeniti in krepi to mrežo. Človek se ne more več neposredno soočiti z realnostjo, ne more ji več pogledati v obraz. Čim bolj napreduje njegova simbolna dejavnost, tem bolj se, sorazmerno z njo, izgublja fizična realnost. Namesto da bi se človek ukvarjal s samimi rečmi, v določenem smislu vedno občuje s samim seboj. Tako se je zapletel v jezikovne oblike, umetniške slike, mitične simbole in religiozne obrede, da ne more videti in spoznati ničesar brez predstav tega umetnega medija.«<sup>5</sup>

Simbolne forme so torej umetelni, virtualni medij, transcendentalno-duhovni *softver* kulture kot celotne mreže predmetnih form. Ta svet je glede na neposredovanost in realnost sveta reči bistveno posredovan, je sekundarno ustvarjeni svet smislov in pomenov. Človekov simbolni svet je torej glede na od njega neodvisno realnost reči nerealen oziroma je bistveno fiktiven (lat. *fictio* = tvorba, oblikovanje, izmislek); je sekundarni predmetni proizvod naših misli, zamisli, želja, hrepenenj, strahov in ustvarjalne vztrajnosti oziroma je antropološki način predelave rečnosti v predmetnost. Realnost (lat. *realitas*; *res* = reč) kot svet reči pa je, nasprotno, tista dimenzija bivanja, ki ni produkt naših misli, naše zavesti, ki torej ni nič iz-mišljenega ali sekundarno ustvarjenega, temveč je glede na zavest in njena stanja nekaj zunanjega in od nje načeloma neodvisnega, v tem smislu pa torej tudi predsimmelnega. Cassirerjeva filozofija simbolnih form kot duhovnih oblik človekovega samoopredmetovanja v razmerju do zunanjega, predsimmelnega sveta reči gotovo ne ostaja ravnodušna, že zato ne, ker ga predpostavlja; podobno kot svet kulture (kot celote simbolnih form, kot posredovani svet človekovih predmetov) predpostavlja neposredovanost narave v njeni predsimmelni rečnosti.

Razliko med antropološko posredovanim svetom simbolnih predmetov in neposredovanostjo sveta reči lahko torej mislimo tudi kot razliko med simbolnim in predsimmelnim oziroma kot razliko med svetom kulture in svetom narave, ki na bolj splošen in hkrati manj natančen način opisuje izhodiščno antropološko razliko. Simbolne forme so skratka specifični strukturni in hkrati vsebinski opisi, opredelitve in razmejitve različnih predmetnih svetov (mitičnih, religijskih, umetniških, znanstvenih itd.).

<sup>5</sup> Cassirer, *Ogled*, str. 42.

Vpeljimo na tej ravni dodatno distinkcijo. Dejal sem, da je razlika med svetom predmetov in svetom reči za človeka bistvena; na formalni ravni namreč razmejuje svet, v katerem bivamo, do koder lahko v njem sežemo in ga širimo, od sveta, ki ga kljub nenehnemu opredmetovanju ne moremo brez preostanka opredmetiti oziroma simbolizirati, ker je v svojem nastanku in glede na nas kot simbolna bitja povsem avtonomen. To razlikovanje je do določene mere vendarle tudi klasično in kot takšno gotovo pomembno, zlasti ker ga potrjujejo številni drugi kulturno posredovani dualizmi. Še vedno pa ne vemo nič o tem, kaj to razliko ustvarja, kaj skratka omogoča delni prehod človeka iz neposredovanosti narave v umetelni medij posredovanosti kulture in njenih predmetnih simbolizacij. Trdim, da ta razlika temelji na neki drugi, doslej še ne imenovani fundamentalni razliki, ki je v odnosu do vseh ostalih njihov *a priori* antropološki pogoj možnosti. Hkrati se s tem spuščam na »zloglasno« področje razlikovanja med človekom in živaljo.

Da bi natančneje razumeli, kaj mislim z *a priori* antropološkim pogojem možnosti razlike med svetom predmetov in svetom reči, posredno pa tudi vseh razlik in razlikovanj, s katerimi človek živi in razlaga svoj specifični način bivanja, se moramo na kratko zadržati pri Plessnerjevi antropološki teoriji. Prepričan sem, in z leti se je moje prepričanje le še utrjevalo, da je Plessnerjeva sintagma ekscentrične pozicionalnosti doslej najplodnejši teoretski nastavek, s pomočjo katerega je mogoče razmeroma natančno razumeti in razložiti poseben položaj človeka v odnosu do nečloveških bitij, in sicer brez poseganja po spekulativnih predpostavkah. Ekscentrična pozicionalnost prepričljivo razkrije in opiše enigmatično mesto vznika človekove v sebi specifično razklane zavesti ter pojasni njeno funkcijo. Pomemben učinek takšne zavesti je tudi v tem, da v razmeroma enotno polje bivajočega vgravira razlikovanje, ki mu, potem ko je bilo enkrat vrezano, praviloma ne moremo več ulti. Plessnerju je z ekscentrično pozicionalnostjo kot prvemu uspelo izostriti določen strukturno-regulativen princip, ki dokončno pušča za seboj vsa metafizična prerekanja o t. i. človekovem bistvu, hkrati pa omogoča razmeroma preprosto razlago in razumevanje ne le simbolno-predmetne naravnosti človeka, temveč tudi njegove kulture v najširšem smislu, z vsemi njenimi notranjimi razlikami in razlikovanji. Ker sem o ekscentrični pozicionalnosti in diafori podrobneje razpravljal v svojih knjigah<sup>6</sup> in številnih člankih, na tem mestu povzemam nekaj tistih vidikov, ki potrjujejo izrečene izhodiščne trditve in utemeljujejo smiselnost govora o mnogosvetju.

6 *Homo diaphoricus*, 2004; Človek in narava, 2000; *Natürliche Verantwortung*, 2014; Človek, svet in etos, 2015.

Človek je, tako kot vsi ostali organizmi, najprej in predvsem pozicionalno telo. S pozicionalnostjo Plessner misli samoposredovanje med notranjim in zunanjim ali, natančneje, med telesom organizma in njegovim okoljem. Vsako živo bitje je v tem smislu samoregulirajoč sistem. Ekscentrična pozicionalnost, ki je lastna zgolj človeku, pa ne pomeni nič drugega kot sposobnost centra pozicionalnega telesa, da do samega sebe vzpostavi distanco, se od sebe oddalji in motri od zunaj. Na ta način, pravi Plessner, je dosežena totalna reflektivnost,<sup>7</sup> znotraj katere zavest postane sama sebi predmet, pozicionalno telo pa stopi za svoj lasten hrbet. »Še vedno sicer ostaja vezano na tukaj-zdaj [...], toda od samega sebe se [telo] lahko distancira in med sebe in svoja doživetja postavi prepad. Potem je [človek] tostran in onstran prepada vezan na telo, vezan na dušo in hkrati nikjer, brez doma, zunaj vseh vezi v prostoru in času, in takšen je človek.«<sup>8</sup> Pri tem je pomembno izpostaviti, da na ta način Plessnerju uspe ohraniti enotnost organskega sveta, hkrati pa vanj umesti specifični prelom. Vendar ta prelom ni realen; nima ontološkega statusa, saj preprosto ni nič drugega kot sekundarni učinek človekove ekscentrične zavesti, njegove totalne, v sebi razdvojene in podvojene reflektivnosti. Tako je mogoče trditi, da med človekom in vsemi ostalimi bitji vlada specifični prepad, ne da bi bil ta imanenten celotni strukturi bivajočega. Bivajoče torej ostaja bistveno enotno, v sebi zakonito posreduje vse njegove notranje razlike, razen ene, tiste, ki te razlike motri, misli in se z njimi ustvarjalno-rušilno igra. Ekscentričnost je torej forma zunanosti, ki je bivajočemu in njegovim zavestnim stanjem imanentna. Zunanost se kaže v tem, da zanjo zakonitosti enotne strukture bivajočega, znotraj katere je sicer nastala, ne veljajo več v celoti, da je skratka kot ekscentrično mesto motrenja in reflektiranja glede na njih razmeroma neodvisna. Pokazati je mogoče, da se tu hkrati skriva tudi izvorno mesto svobode kot momenta nedoločenosti in eksperimentalnosti znotraj prevladujočih struktur reda in zakonitosti.

Pojem ekscentričnosti lahko razumemo kot navidezno odmaknjeno eksterno mesto, iz katerega zavest motri in misli samo sebe in svoje objekte, razumemo jo lahko kot izmikajoče se mesto praznine in ničnosti, brez slehernih vsebinskih predikatov. Ta ničnost kaže na predsobilni in zato tudi ontološki značaj ekscentrične zavesti. Brez te notranje razlike med zavestjo in njeno ekscentrično pozicijo ne bi bila možna »totalna reflektivnost«, posledično pa tudi ne simbolno-predmetna zavest v njenem ustvarjanju simbolno-pred-

7 Totalna reflektivnost pomeni pri Plessnerju zadnjo oziroma najvišjo stopnjo reflektivnosti in ne, kot se morda na prvi pogled zdi, izginotje objektivnega sveta v človekovih mentalnih stanjih.

8 Plessner, *Die Stufen*, str. 291.

metnih svetov. Samo zato, ker »človek ne stoji več v tukaj-zdaj, temveč ‚za‘ njim, za samim seboj, v kraju, ki ga ni, v niču, v katerem se razblini v prostorsko-časovni nikjer-nikoli«,<sup>9</sup> ker torej v ničnosti svoje ekscentričnosti ni več vezan na prostorsko-časovne omejitve, ker je glede na njih razmeroma neodvisen, lahko ustvarja lastne, subjektivne, sekundarne, simbolne svetove neskončnega števila predmetov.<sup>10</sup> Dejstvo, da smo hkrati telo in to telo tudi posedujemo, imamo, ga mislimo, da smo torej hkrati v njem in v distanci do njega, zunaj njega, za človeka pomeni »nepresegljivi dvojni vidik eksistence, resnični prelom njegove narave«. <sup>11</sup> Notranji prelom, to paradokсно podvojitve zavesti in njej imanentno razlikovanost, imenujem s pojmom diafore. Ekscentričnost, ki ustvarja diaforičnost zavesti, njeno notranjo razliko, neizogibno omogoča in hkrati vzpostavlja številne mentalne razdalje: razdaljo oziroma distanco do nas samih, do lastnega telesa in njegovih različnih stanj, pa tudi do vsega tistega, kar obkroža naše telo. Prvi in najkonkretnejši učinek ekscentrično-diaforične zavesti je običajno nereflektirani, tesnobni občutek zunanosti, tujosti, drugačnosti, oddaljenosti, ki ga lahko ljudje občutimo ne le do nas samih, temveč hkrati do vsega, kar nas obdaja, vključno do soljudi. Ker kot bitja, zaznamovana z ekscentričnostjo, nismo več eno z lastnim telesom, ker telo smo, a ga tudi imamo, ga posedujemo in z njim ravnamo, se ta notranja posredovanost in razlikovanost oziroma diaforičnost nenehno razlivata tudi v zunanost naše telesnosti in zbujata resnično-lažni vtis v sebi neenotnega, razdeljenega sveta. Ta vtis je resničen, ker kot ekscentrična bitja praviloma ne moremo več stopati v neposredna razmerja do zunanjega sveta, lažen pa zato, ker kot telo z vsemi njegovimi predsimbolnimi, čutno-zaznavnimi atributi in organskimi stanji ta neposredovanost hkrati že vselej smo. To pomeni, da lahko kot telo z zunanostjo telesa neposredno komuniciramo; zunanost sveta reči nam je torej do določene mere, z vidika telesa, imanentna: ni nam tuja, temveč razmeroma domača.

9 Plessner, *Die Stufen*, str. 292.

10 Zanimivo je, da nekaj podobnega dokazuje tudi Max Scheler v svojem temeljnem filozofsko-antropološkem delu *Položaj človeka v kozmosu*: »Šele – pri človeku – [...] se dogodi nadvse nenavaden fenomen, tako da se zdi, kot da sta prostorska in analogno tudi časovna ‚praznina‘ v osnovi vseh mogočih vsebin zaznav in celotnega sveta reči kot nekaj predhodnega. Človek tako motri, ne da bi to slutil, svojo lastno praznino srca kot neko ‚neskončno praznino‘ prostora in časa, kot da bi ta obstajala, četudi ne bi bilo nobenih reči!« (Scheler, *Položaj*, str. 41.) Vzporednice z azijskimi koncepti praznine se tu vsiljujejo same po sebi. Še bolj vznemirljive pa so tiste, ki omogočajo povezave s kvantno fiziko.

11 Plessner, *Die Stufen*, str. 293.

Kar velja za človekovo telo, pa ne velja za njegovo specifično zavest. Na temelju realnosti lastne ekscentrično-diaforične zavesti se lahko človek oddalji ne le od samega sebe, temveč tudi od svojega okolja, med sebe in okolje kot ekscentrični subjekt vrine nepremostljivo razdaljo; in prav ta razdalja oziroma razlika postane temeljni pogoj možnosti simbolno posredovanega sestavljanja, povezovanja in osmišljanja našega življenja, postane temelj simbolnih form kot naših lastnih predmetnih svetov. Mentalno nastali prepad med nami, našim telesom in zunanjim okoljem pa simbolno (gr. *symballo* = skupaj mečem, skupaj postavljam) ustvarjalno povezovanje in premoščanje razlik ne le omogoča, temveč tudi motivira in provocira. Podobno obliko človekove obsojenosti na povezovalno-ustvarjalna razmerja v svojem manj znanem spisu *Urdistanz und Beziehung* (*Pradistanca in odnos*) zastopa Martin Buber. Tudi pri njem, podobno kot pri Plessnerju, princip človeške biti ni enostaven, temveč je sestavljen, dvojni princip: prvi je pradištančiranje, ki ga lahko razumemo kot mentalni izhod iz neposredovane rečnosti (znotraj judovsko-krščanske religije razumljen kot izgon iz raja), drugi pa nujnost vzpostavljanja svet-ustvarjajočih odnosov,<sup>12</sup> ki jih primarno distanciranje ne le omogoča, temveč – kolikor nič ne more ostati v izolaciji, ne da bi se pri tem izničilo – hkrati zahteva.

## Mnogosvetje predmetnega sveta in nespoznatnost sveta reči

Vrnimo se za zaključek k človekovi svetni naravnosti in mnogosvetju ter s pomočjo predstavljenih antropoloških pojmov zaokrožimo obravnavano temo. Izpostavili smo, da ekscentrično-diaforična zavest v povnanjenem veriženju razlikovanj nujno deluje povezovalno, simbolno in svet osmišljajoče. Ker ne more vztrajati v izhodiščni nevzdržnosti lastnega izolirano-shizofrenega položaja, ustvarja predmetni svet, pravzaprav simbolno-predmetne svetove jezikov, mitov, religij, filozofij, umetnosti, znanosti, tehnike itd. Iz dveh različnih plati človekove zavesti in v njeni interakciji z okoljem nastaja eksperimentalno, nedoločeno, odprto ter v praznini ekscentrične zavesti in njenih možnosti temelječe polje predmetnega multiverzuma. Slepeča raznovrstnost kulturnih svetov je njegov konkretni izraz. Mnogosvetje je torej nujni učinek človekove simbolne naravnosti, je natančnejši opis raznolikosti njegovih svobodnih opredmetovanj.

12 V zvezi z ustvarjanjem sveta in človekovo odprtostjo v svet kaže opozoriti tudi na že omenjeno Schelerjevo delo *Položaj človeka v kozmosu* (Scheler, *Položaj*, str. 34–35).

Če je ekscentrično-diaforična zavest simbolno-predmetno naravnana, četorej kot transcendentalni subjekt ustvarja lastne, sekundarne, posredovane, umetelne oziroma fiktivne svetove, kje se potem tu skriva možnost govora o rečeh ali celo o svetu reči? Zakaj lahko smiselno trdimo, da za človeka poleg sveta predmetov v vsej njegovi notranji mnogosvetni pluralnosti obstaja tudi svet reči? Videli smo, da simbolna, predmetnosti zavezana ustvarjalna zavest temelji v ekscentrično-diaforični zavesti; slednje pa v njeni totalni reflektivnosti nismo sami ustvarili ali si je izbrali, podobno kot si lahko izbiramo in ustvarjamo predmete, temveč smo bili s to zmožnostjo kot *homo diaphoricus* rojeni. V tem je njena dejstvena (*quoditas*) oziroma objektivna realnost in hkratna nujnost, zaradi katere je upravičeno trditi, da je ekscentrično-diaforična zavest tudi sama reč. Natančneje: reč je to, kar sintagma ekscentrično-diaforične zavesti površno označuje in kar se nam v procesih mišljenja in opisovanja zgolj kaže kot njihov neujemljivi *bathos*. Zato nam je ekscentrično-diaforična zavest kot mislečim bitjem od vseh možnih reči najbližja,<sup>13</sup> a hkrati v njeni neulovljivi ničnosti in praznini kot iskani predmet najbolj oddaljena. Ker idejo mnogosvetja tu mislim v transcendentalnih okvirih, to pomeni, da je kot reči na sebi ne moremo spoznati; z vidika učinkov njenega delovanja lahko nanjo zgolj kažemo. V tem smislu je ekscentrično-diaforična zavest nujna regulativna predpostavka vseh simbolnih procesov. Razmerje med njima je podobno Kantovemu razmerju med svobodo in moralnim zakonom: ekscentrično-diaforična zavest je *ratio essendi* simbolnih form, medtem ko so slednje *ratio cognoscendi* ekscentrično-diaforične zavesti.<sup>14</sup>

Toda človek ni le ekscentrična pozicionalnost, temveč je tudi in predvsem pozicionalno telo, tj. samoregulirajoč organski sistem. Jaz sem telo in to telo imam, zanj vem. Dokler o njem mislim in se z njim ukvarjam, ga zavestno negujem in zanj skrbim, je telo tudi moj predmet; ko ga pustim pri miru in ga prepustim njegovim lastnim dejavnostim, je telo v vsej njegovi samoregulirajoči neposredovanosti – kot vselej – reč. Ker pa nam je tako rečna kot predmetna plat naše lastne forme obstoja dana iz pozicije ekscentrično-diaforične zavesti in ker ta obe slednjici tudi omogoča, posredno vem, da tudi vse tisto, kar obkroža moje telo in njegovo ekscentričnost, zame na enak način poseduje tako predmetni kot rečni vidik. Če za predmetnost mene obkrožajočega sveta vem neposredno, ker sem njegov stvarnik, pa za svet reči vem posredno – prvič, prek vednosti

13 Descartesov metodični dvom kaže na identično izkustvo neposrednosti naše lastne dvomeče zavesti.

14 Kant, *Kritika praktičnega uma*, str. 6.



in razumevanja, da sem in kako sem tudi sam reč (in sicer tako na telesni kot specifično zavestni ravni), in drugič, skozi analoški prenos izkušene vednosti o moji lastni rečno-predmetni naravi na zunanji svet. Tako posredno vem, da so od mene kot mislečega bitja neodvisne reči to, kar preostane, če odmislim vse vplive, poteze in sledi meni neposredno danega simbolno-predmetnega ustvarjanja. Če abstrahiram od vse predmetnosti in pod predpostavko, da sem tega zmožen, preostane gola rečnost. Zato je svet reči čisti *transcendens*, ki se nam kot simbolno-predmetnim bitjem v celoti izmika; toda *transcendens*, za katerega lahko vemo, ne da bi ga lahko v njegovi takšnosti tudi spoznali – vsaka oblika spoznanja je namreč vselej simbolno posredovana.

Ekscentrično-diaforična zavest pa je hkrati, zdaj lahko to že z gotovostjo izrečemo, iskani *a priori* pogoj možnosti ne le razlikovanja med predmeti in rečmi, temveč tudi ustvarjanja in spoznavanja svetov. Ta zavest je edina nam znana forma realnosti oziroma rečnosti, katere bistvena lastnost je prav v tem, da ustvarja predmetne oziroma simbolno posredovane svetove; je skratka reč, ki rojeva predmete. Specifična forma mentalne realnosti se tu prerašča oziroma transcendirata v nekaj, kar glede nanjo ni več neposredovana realnost sama. Ideja boga, enega, absolutna, daa ali predstava mize, stola in digitalnega zapisa so posamezni načini, kako rečnost ekscentrično-diaforične zavesti iz lastne praznine, z uporabo že oblikovanih simbolnih form (od katerih vsaka zase in svojim zakonitostim primerno nagovarja določene segmente rečnega sveta in iz njih črpa)<sup>15</sup> in predmetov ter v predsimbolno pozicionalno-telesni interakciji s svetom reči ustvarja in se povnanja v lastno predmetno svetnost.<sup>16</sup> Svet predmetov v vsej njegovi notranji raznovrstnosti torej nastaja iz sveta reči, najprej in neposredno iz rečnosti ekscentrično-diaforične zavesti.<sup>17</sup>

---

15 Simbolne forme in predmeti torej ne pomenijo popolne neodvisnosti od reči, temveč so z njimi v specifičnih razmerjih, ki se spreminjajo glede na značilnosti posameznih simbolnih form (v umetnosti je denimo delež rečnosti praviloma višji kot znotraj politike).

16 Rečnost iz lastne praznine ustvarja predmete: to dejstvo lahko razumemo tudi kot antropološko teorijo »božanskosti« človeka. Ne razum (*animal rationale*), temveč ekscentrično-diaforična zavest (*homo diaphoricus*) je mesto »božanskosti« v nas samih. Razum je le eno od orodij te zavesti.

17 Delež rečnosti oziroma realnosti na posameznih predmetih ni konstanten, temveč variira glede na stopnjo ter delež vpliva in kombiniranja vsebin simbolnih form in ekscentrično-diaforične zavesti pri njihovem nastanku. V ideji demokratične skupnosti je denimo manj realnosti kot v mizi ali ideji boga; pri prvi je ekscentrično-diaforična zavest pretežno v vlogi orodja golega posredovanja, sestavljanja in kombiniranja med že danimi simbolnimi vsebinami (filozofije, ideologije ...), pri slednji pa izraziteje vznika iz rečnosti ekscentrično-diaforične zavesti same in iz predsimbolne komunikacije telesa z njegovim okoljem. Manjši kot je delež rečnosti na predmetih, bolj in hitreje ko predmetnost oziroma simbolnost požira rečnost (kultura naravo), bolj so predmeti podobni milnim mehurčkom z razmeroma kratko življenjsko dobo.

Iz razmerja med reči in predmeti pa hkrati sledi, da so reči same na sebi, tako kot svet reči, brez smisla; enako velja tudi za tisto, kar označujemo oziroma mislimo z ekscentrično-diaforično zavestjo. Konteksti smisla se lahko razprejo samo v predmetno-simbolnem svetu. Svet predmetov – in samo ta – je univerzum smisla; je preobloženost in hipertrofija smisla. Zato lahko razmerje sveta predmetov in sveta reči mislimo tudi kot razmerje kontekstov smisla, ki je antropološka kategorija, in njihove predsimbolne, predsmiselne indifferenice. Trditev, da so reči brez smisla in pred njim, pa ne trdi, da so reči brez pomenov ali celo brez vrednosti.

Kot spoznavajoča ekscentrično-diaforično-simbolna bitja lahko z gotovostjo trdimo: svet ni eden, svetova sta dva. Znotraj enega od njiju, predmetnega, pa jih je potencialno in aktualno celo neskončno mnogo, a brez nedvornega statusa realnosti. Eden od teh dveh svetov, svet reči, nam je kot diaforično-simbolnim bitjem dan posredno, zato o njem ne morem povedati ničesar dokončnega in zanesljivega, tudi takrat ne, ko ga kot telesno bitje v odnosu do narave izkušamo neposredno; svet reči se nam, rečeno z Wittgensteinom, lahko zgolj kaže. Neposredno dan in prezenten nam je le polimorfni svet predmetov; z njim smo celo tako zraščeni, da brez njega prenehamo biti ljudje. Zato predmetni svet ni nič drugega kot bolj ali manj kompleksen prostor človekove prostosti oziroma svobode, je diaforično igrišče, na katerem enigmatična nedoločenost ekscentrične zavesti kreira raznotere simbolne igre in njihove smisle. V njem se človek kot *animal symbolicum* sestavlja, formira, povezuje in osmišlja. Za človeka je svet načeloma odprt, prav kolikor je v njegovem ekscentričnem izvoru nedoločen, prazen in tudi brezmejen. Zato je predmetni svet igra možnosti, priložnosti, tveganj in nevarnosti, človek pa bistveno predmetno-svetno bitje, ki je proti svoji izbiri izpostavljeno tveganju, da se lahko v tem svetu ne le najde in osmisli, temveč tudi izgubi ali pogubi; slednje praviloma in najpogosteje takrat, ko ekscentrična praznina v njem obnemi.

Če človek v svoji specifični rečnosti ne bi bil prisiljen in hkrati več ustvarjati mnogosvetja predmetno-simbolnih form, ne bi bil več človek, temveč žival. Če bi živel le v svetu reči, zraščen z njimi in zaprt v njihova območja, ne bi bil človeška žival, temveč žival brez predikatov človeškosti in smisla. Edgar Dacqué ima prav, ko pravi, da je čudovito reč motriti, toda strašno je reč biti. Zato človek je, dokler obstaja mnogosvetje njegovih opredmetovanj. A to je le najvidnejši in najbolj izstopajoči moment človeškosti človeka.

## Viri in literatura

- Buber, Martin. *Schriften zur Philosophie, Werke Bd. 1*. München: Kösel, 1962.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1929.
- Cassirer, Ernst. *Ogled o čovjeku*. Rijeka: Naprijed, 1978.
- Gabriel, Marcus. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein, 2013.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 2005.
- Kant, Immanuel. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta, 1993.
- Ošljaj, Borut. *Človek in narava*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 2000.
- Ošljaj, Borut. *Homo diaphoricus*. Ljubljana: Filozofska fakulteta UL, 2004.
- Ošljaj, Borut. *Človek, svet in etos*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete UL, 2015.
- Ošljaj, Borut, in Schweidler, Walter. *Natürliche Verantwortung*. Sankt Augustin: Academia, 2014.
- Plessner, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: De Gruyter, 1965.
- Scheler, Max. *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija, 1998.
- Veljačić, Čedomil. *Ločnice azijskih filozofij*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1992.

**EPISTEMOLOŠKA  
ANALIZA MOŽNIH,  
DEJANSKIH IN  
FIKCIJSKIH SVETOV**

---



**Andrej Ule**

# **O VEČ SVETOVIH IN O NOBENEM**



V razpravah o možnih svetovih ali o vzporednih svetovih (kozmosih), npr. v razpravah o Everettovi interpretaciji kvantne fizike, se dostikrat predpostavlja, da so možni svetovi že kar a priori tudi »možni« vzporedni svetovi. Pri tem se na tistem izenačuje možni obstoj z dejanskim svetom v nekakšni vzporedni, virtualni realnosti. Kolikor vem, je le David Lewis branil tezo, da so vsi logično možni svetovi tudi realni svetovi.<sup>1</sup> Podobna je Everettova teza, da vse fizikalno možne vrednosti kake kvantnomehanske valovne funkcije predstavljajo realne vrednosti v kakem vzporednem fizičnem svetu.<sup>2</sup>

Mislím, da so te teze v osnovi zgrešene, saj spregledujejo pomen aktualizacije oziroma realizacije možnosti. To namreč ni zgolj ena od možnosti, temveč je neki presežek nad svetom možnosti ali čiste potencialnosti. To je razumel že Leibniz v svoji teoriji možnosti, saj je prvi govoril o tem, da lahko govorimo o celoti možnih svetov, tj. celoti realnih možnosti, da je kak svet. Nad to celoto ima pregled le bog kot najvišja duhovna monada, ki je tudi čisto dobro, in le on

---

1 Lewis, *On the Plurality of Worlds*.

2 Everett, »Relative State« Formulation of Quantum Mechanics.

lahko izbere »najboljšo« izmed vseh možnosti. Za Leibniza je bil to tisti možni svet, ki ima najboljšo kombinacijo med slabim in dobrim. Zato govori o tem, da je naš realni svet najboljši med možnimi svetovi. Na to frazo je v *Candidu* z vsemi topovi bridke ironije streljal Voltaire in jo vsaj na ravni vsakdanje pameti povsem »sesul«. Vendar za Leibnizevim razmišljanjem leži več kot naivna teodiceja.

Leibniz je namreč poskusil ontološko utemeljiti svojo logiko. Zanj sta bila osnovna strogo logična zakona zakon identitete:  $a = a$  in zakon neprotislovnosti:  $a$  ni  $ne-a$ , včasih je omenjal še zakon izključene tretje možnosti:  $a$  je  $b$  ali  $ne-b$  ter nekatere druge zakone. Za Leibniza so bili pravzaprav ti zakoni povsem enakovredni, tako da je pogosto govoril le o zakonu identitete kot osnovnem zakonu logike. Poleg teh zakonov je uvajal še zakon zadostnega razloga: za vsak nenujni,  $a$  možni dogodek ali stvar mora ali je moral obstajati zadostni razlog za njegov obstoj. Ta zakon ni več strogo logičen, temveč ontološki. Vendar je Leibniz vztrajal pri tem, da je enako primaren kot zakon identitete. Že to kaže na ontološko naravo njegove logike.<sup>3</sup>

Skratka, zakon zadostnega razloga je tisti ontološki presežek nad domeno čiste logike, ki »poskrbi« za nastanek nečesa stvarnega, dejanskega, kar je bistveno več kot katerakoli čista možnost, celo možnost popolnega sveta. Je namreč izbira nekega sveta kot dejanskega. In ta dej izbire mora imeti svoj zadnji razlog, ta pa je lahko po Leibnizu le v bogu kot nujnem in najvišjem bitju.

Mislim, da moramo domnevno božjo izbiro enega sveta kot najboljšega in zato vrednega realnega obstoja razumeti kot tezo o aktualizaciji možnosti kot posebnem ontološkem deju, neodvisnem tako od sfere potencialnosti kot od sfere nujnosti.

Vendar če ni nobene *absolutne* nujnosti, da najvišje bitje izbere prav ta svet in ne kaj drugega, potem tudi ni nobene absolutne nujnosti, da izbere le en določen možni svet kot dejanski. Božja omnipotentnost bi lahko dopustila realen obstoj več možnih svetov. Verjetno Leibniz te domneve ne bi sprejel, a se nam neizogibno vsiljuje, zlasti če upoštevamo možnost zaporednega obstoja več dejanskih svetov, ki si sledijo v ciklusih nastajanja-obstajanja-prenehanja, nekako tako kot govorijo nekatere indijske, pa tudi nekatere sodobne kozmologije (npr. starejša Friedmannova, novejša Penrosova, »strunsko-teorijska« Steinhardt-Turokova, pa Rovellijeva »kvantno-skočna«, Smolinova »evolucijska« kozmologija itd.).<sup>4</sup>

3 Gl. Ishiguro, *Contingent Truths and Possible Worlds*.

4 Gl. Greene, *Tkanina vesolja*.

Kar me tu zanima, je zamisel, da je dejanski svet morda le eden od tistih možnih svetov, za katere je bolj možno, da obstajajo, kot da ne obstajajo, in ki predstavljajo razne udejanjene možnosti, ni pa niti najboljši možni svet in morda tudi ni edini udejanjeni možni svet. Ta ugotovitev postane še bolj pomembna in pomenljiva, če upoštevamo pojmovanje potencialnosti v sodobni kvantni fiziki. Tu se ne nameravam spuščati v podrobno ali eksaktno predstavitev te problematike, temveč se omejujem le na to, kar se mi zdi bistveno za mojo razpravo. Gre namreč za to, da lahko v kvantni fiziki razlikujemo tri ravni potencialnosti, namreč raven čiste latentnosti, raven realnih potenc in raven realnih tendenc oziroma udejanjenja potenc.

Prvo raven lahko matematično opišemo z matematično gledano kompleksnimi »valovnimi« funkcijami ali pa s kakimi drugimi matematično kompleksnimi strukturami (npr. s Heisenbergovimi matrikami), ki vsebujejo neukinljive realne in imaginarne komponente. Tem strukturam pravim »latence«. Ta raven predstavlja svojsko koherentno celoto potencialnosti, kjer na neki način vsaka latentca v sebi vsebuje momente vseh drugih sodelujočih latenc, ki jih v načelu ne moremo ločiti med seboj. Drugi ravni ustreza t. i. redukcija valovnih funkcij v nabor načelno ločljivih in medsebojno neodvisnih možnosti realizacije latenc. Tem možnostim pravim »potence«. To raven matematično opišemo z verjetnostnimi ocenami teh možnosti, pri čemer naj bi bila vsota teh ocen vedno enaka 1, kar pomeni, da se bo ena od njih udejanjila. Tretja raven je raven tendenc oziroma udejanjenja možnosti, vendar v načelu ne moremo napovedati, katera od njih se bo udejanjila.<sup>5</sup>

Pri tem je bistveno, da v klasični, tj. nekvantni ontologiji in teoriji modalnosti poznamo le dve ravni potencialnosti, namreč raven potenc in raven aktualizacije potenc, medtem ko v kvantni ontologiji poznamo tri ravni, namreč pod ali pred poljem potenc imamo še precej bolj zapleteno in prepleteno polje čistih latenc. Pogosto ne moremo govoriti o udejanjanju latenc, saj ne moremo niti določiti posameznih sestavnih latenc, ker imamo opravka le s celostnim poljem latenčnosti, ki šele v »primeru« redukcije latentnosti »proizvede« načelno določljive možnosti oziroma potence udejanjanja. Šele tu lahko govorimo o možnih svetovih, na latentni ravni pa ne. Tu še ni nobenih možnih svetov, pač pa le latence svetovnosti.

Zame je najzanimivejša in najpomembnejša raven latenc, kajti tu slutimo nezvodljiv ontološki presežek sfere potencialnosti nad aktualnostjo, ne le zato, ker aktualnost izbira le nekatere latence za udejanjenje, temveč tudi zato, ker

5 Gl. Ule, *Mind in Physical Reality*.



se latence povezujejo med seboj in delujejo na mikrosvet ali makrosvet na povsem nezamisljive načine, gledano s stališča aktualizirane realnosti, npr. s »superpozicijo« latenc, ki povzroča interferenčne pojave, ali s primeri t. i. kvantne prepletenosti (ang. *entanglement*), tj. trenutne povezave med prostorsko ločenimi objekti. Dinamiko tega stanja lahko opišemo z valovno funkcijo, ki predstavlja rešitev ustrezne Schrödingerjeve enačbe, ki je glavna enačba kvantne fizike.

Po nekaterih teorijah dekoherence v kvantni fiziki je latenčna raven vedno prisotna, ker se koherentna struktura latenc kakega lokalnega kvantnomehanskega mikrosistema vključi v latenčno strukturo obsežnejših makrosistemov, npr. eksperimentalnih naprav. Videz dekoherence nastane zato, ker pride do statističnih učinkov hiperkompleksne prepletenosti latenc v povezavi prvotnega kvantnomehanskega sistema z okoliškim makrosistemom, ki minimalizirajo možnost interferenc.<sup>6</sup>

Če to drži, potem lahko sklepamo, da je latenčna raven pravzaprav nepresegljiva in da morda ves kozmos predstavlja velikanski preplet različnih latenc, ki pa daje videz redukcije neskončnih možnosti na le določene možnosti, ki se dozdevno manifestirajo kot stvari in dogodki makrosвета. To dalje pomeni, da je tudi kozmos v jedru kvantnomehanski pojav in dogajanje, kjer obstaja trajna soodvisnost vseh dogajanj in bitnosti ter prepletenost vsega z vsem; in tudi razlika med čisto potencialnostjo in aktualnostjo je videz, ki nastaja na površini dogajanja, tj. v očeh živih bitij, ki pridejo do zavesti o svojem domnevno avtonomnem in ločenem bivanju.

Tudi tedaj, kadar se v danem stanju kakega kvantnomehanskega sistema lahko zgodi cela vrsta različnih možnosti, vsaka z ustrezno verjetnostjo, ni nujno, da se zgodi le ena od njih. Ena od njih se sicer mora zgoditi, za to jamči vsota verjetnosti, ki je v načelu enaka 1, vendar ni izključeno, da se jih ne zgodi več hkrati. Če opazujemo neki kvantni sistem v stanju, ki ne dopušča diskretnega spektra možnih vrednosti pri kakem operatorju, tj. ne dopušča diskretne množice možnih vrednosti ustrezne fizikalne opazljivke, tam ne pride do kolapsa ali redukcije valovne funkcije na kako določeno lastno vrednost operatorja, temveč dobimo linearno kombinacijo bližnjih lastnih stanj, tj. neko razpršeno paletu dosegljivih lastnih vrednosti, kar ustreza nenatančnosti merjenja. Kolikor natančnejše je merjenje, toliko bolj zožena je ta paleta, vendar povsem natančnega merjenja ne moremo izvesti.<sup>7</sup>

6 Schlosshauer, *Decoherence*.

7 Wave Function Collapse.

Kadar opazujemo kak sistem, ki je še v superpoziciji dveh ali več možnih kvantnih stanj in ga pri tem ne motimo, dobimo tipične interferenčne slike, kjer se prav tako zdi, kot da so se hkrati aktualizirale dve ali več različnih možnosti, res pa je, da tedaj načeloma ne moremo ugotoviti, kako so se gibal posamezni elementi tega sistema (npr. mikrodelci ali fotoni). Še bolj znamenit primer je kvantna prepletenost, kjer se na več prostorsko ločenih kvantnih objektih (npr. mikrodelcih) hkrati dogaja več različnih, vendar medsebojno usklajenih dogodkov, in sicer ne glede na razdaljo med sistemi.

No, tudi v realnem makrosvetu se nenehno dogaja, da se lahko v danih okvirih možnosti zgodi več stvari sočasno, vendar te praviloma niso v nujnih medsebojnih povezavah. Vsekakor lahko podobno razmišljamo tudi v kozmološkem smislu, namreč da morda iz prvotnega kvantnega vakuuma (npr. v Guthovi ali podobno v Lindejevi teoriji inflatorne teorije kozmosa) v pred-prostor-časnem kvantnem vakuumu spontano in kaotično nastajajo razne fluktuacije kot nekakšni kvantni baloni, ki se lahko hipno razširijo v različne fizikalne realnosti, od katerih so lahko nekatere podobne, vendar pa tudi različne od našega kozmosa, ki je prav tako rezultat enega od tovrstnih »balonov«. Vsaka kvantna fluktuacija ali balon spodbudi nadaljnje podobne balone, to dogajanje pa je brez začetka in konca.<sup>8</sup> Podobne teoretske domneve zagovarjajo tudi drugi znani kozmologi, npr. zagovorniki teorije strun.<sup>9</sup> Nekatere teorije ločijo časovno neomejeno obdobje primarne prostorske inflacije, tj. pospešene prostorske ekspanzije, nato postopno vnovično zgoščanje prostora-časa in snovi v novi veliki pok, tj. v hipno zgostitev snovi in energije v nekem mikroiintervalu prostora-časa in nato nove ekspanzije snovnega kozmosa.<sup>10</sup> Vprašanje je seveda, od kod bi se tedaj vzela domnevno neomejena primarna inflacija in od kod neznanska vakuumska energija, ki bi bila za to potrebna. Tudi v tej teoriji je dopuščeno, da tako rekoč nenehno vznikajo različni veliki poki in njim sledeči fizični kozmosi.

Lahko torej razmišljamo o možnih vzporednih svetovih, ki niso niti preprosto postvarjeni semantični konstrukti v modalni logiki niti postvarjene možnosti alternativnega dogajanja, ki jih zajema kvantnomehanska svetovna valovna funkcija, temveč so vzporedne dejanskosti, sorodne našemu kozmosu. A o tem, ali imamo kak empiričen dokaz zanje, kakšne so lahko te dejanskosti in koliko jih je, vsaj za zdaj ne moremo govoriti, zato smo ujeti v polje teoretske

8 Guth, *The Inflationary Universe*; Linde, *Inflationary Cosmology*.

9 Gl. Greene, *Tkanina vesolja*.

10 Gl. Siegel, *What Came First*.

domišljije. Kljub temu se mi zdi vredno razmišljati o teh možnostih. Če so dejanske, ne bi mogli več vztrajati pri večini tradicionalnih metafizik in teologij, tudi pri tisti sofisticirani verziji teizma ne, ki jo je razvijal Leibniz v svojih knjigah.

Mislím, da je to osvobajajoča pomisel, kajti vsaj virtualno nas osvobaja od neznanske teže teh metafizik, ki so se dolgo mnogim zdele neizogibne. Mene pa pri tem razpravljanju zanima še nekaj drugega, po mojem mnenju globljega, namreč, da vsaj nam, ljudem, naš lasten človeški svet in snovni kozmos predstavlja veliko breme. Zdi se mi, da ne bi bila rešitev, če bi se npr. lahko kako prestavili v kak boljši, popolnejši svet in kozmos, kajti že sam snovni obstoj v prostoru in času nam predstavlja tako izziv kot nelagodje, če ne kar izvorno bolečino. Človeški potenciali so preprosto večji, kot jih lahko udejanjimo v kateremkoli posameznem snovnem prostor-času, to pa zato, ker so to prostori nenehnih akcij in reakcij, pogosto konfliktnih, ljudje pa reakcije povečini občutimo kot pritisk in bolečino. Sanjamo pa o tem, da bi bivali v popolni soodnosnosti, kjer bi se ravnovesje v odnosih dogajalo sproti, v celoti in v težnji k harmoniji. Če govorim malo kvantno-metaforično, lahko rečem, da bi se subtilno čuteči in razmišljujoči ljudje res dobro počutili v morebitni neskončni bazični superpoziciji latenc in potenc za udejanjeno bivanje, ki se spontano in celostno harmonizirajo med seboj. Glede na ta ideal se zdi vsak prehod v kako udejanjeno bivanje v kakem snovno-energijskem svetu kot boleč odpad od te bazične celote. Podobno razmišljanje najdemo v nekaterih azijskih duhovnih tradicijah, zlasti v mahajana budizmu, hindujski vedanti in daoizmu, pa tudi v novoplatonizmu, vzhodnem in zahodnem gnosticizmu in sufizmu.

Veliki budistični filozof in modrec Nagarjuna iz 2. ali 3. stoletja n. š., tvorec izjemno pomembne mahajanske smeri »srednja pot«, je v svojem glavnem delu *Temeljni verzi o srednji poti* takole označil bazično resničnost:

»Vse je resnično, vse je neresnično, vse je resnično in neresnično, vse je niti resnično niti neresnično. To je Budov nauk. Nepogojna, spokojna, nepopredmetena po popredmetenju, brez miselnih predstav in raznolikih pomenov – takšna je narava resničnosti.«<sup>11</sup>

Podobno je to resničnost z vrsto negativnih izrazov ponazoril tibetanski modrec Longchenpa iz 14. stoletja, eden glavnih predstavnikov budistične smeri Velike popolnosti (*Dzogchen*):

---

11 Nagarjuna, *Temeljni verzi o srednji poti*, XVIII, 8, 9.

»Njen nedoločljivi temelj je nerojena spontanost, njena brezčasna emanacija je neuklonljiva, njen prazni empirični način je nereferenčen, njen neotipljivi način je nemoten; na mestu njenega nastanka je njena srčnost neizogibna, in to je razpustitev v čisto bit, v vsezajemajočo širino temelja.«<sup>12</sup>

Ti in drugi avtorji naš vsakdanji svet povečini pojmujejo kot nekakšno kolektivno iluzijo, ki je posledica temeljne zmote glede tega, kaj je resnično, vredno in dobro, ter posledica pozabe na temeljno resničnost. – V nekem drugem spisu, pripisanem Nagarjuni, *60 verzov o preišljenosti (Yuktisastikakarika)*, je zapisano:

»Tiste osebe, katerih um postane umirjen, čeprav je (po svoji naravi) nemiren, bodo takrat, ko uvidijo, da nobena stvar nima lastne biti, prešle ocean neznosnega obstoja, ki ga vzburja kača nečistosti.«<sup>13</sup>

To pomeni, da šele z odkritjem miru v svojem umu, ki leži globlje od domnevne neumirljive narave našega vsakdanjega uma, zmoremo preseči iluzijo samostojnega obstoja česarkoli že in s tem preseči »ocean neznosnosti«. – Podobne misli najdemo tudi pri starih kitajskih modrecih, zlasti pri daoistih. Takole je npr. daoistični modrec Zhuang Zi v enem od pogovorov z drugimi kitajskimi modreci dobro ponazoril postopno kristaliziranje sveta razlik in nasprotij iz izvirnega stanja čiste latentnosti:

»Možje starodavnosti so vodili svoje spoznanje do določenega končnega izhodišča. Kaj je bilo to izhodišče? Predpostavljali so stanje, ko se bivanje stvari še ni začelo. S tem je dosežena dejansko skrajna točka, preko katere ni mogoče dalje. Naslednja predpostavka je bila, da so stvari sicer že bile, ni pa se še pričelo ločevanje med njimi. Nadaljnja predpostavka je bila, da so sicer v določenem smislu delitve že obstajale, ni pa se še pričelo pritrjevanje in zanikanje. Z razvojem pritrjevanja in zanikanja je zbledel Dao. Z zbledenjem Daa se je uresničilo enostransko nagnjenje. [...] Svet resničnosti, v katerem je Dao zbledel, je podoben glasbi, ki se razlega iz strun. Svet onkraj stvarnosti in zbledenja pa je podoben glasbi, ki je niso ustvarile strune.«<sup>14</sup>

Ali kot je še krajše dejal Lao Zi, začetnik daoizma, v prvem spevu *Dao De Jinga* (Knjige o Poti in Vrlini):

---

12 Dowman, *Old Man Basking in the Sun*, str. 20.

13 Nagarjuna, *The Yuktisastikakarika*, 59.

14 *Klasiki daoizma*, str. 185–186.

»Brezimeni –  
je Neba in Zemlje začetek,  
imenovani šele – pramati desetisočeri  
stvari.«<sup>15</sup>

Od tod morda lahko razumemo izvorno človeško težnjo k preseganju svetovnosti kot ujetosti v omrežje kontingentnih fakticitet. Kakorkoli že, zdi se, da v osnovi pravzaprav ne vemo, kaj bi sploh počeli v svetu in z njim, zato lahko rečemo na kratko: kaj bi sanjali o mnogih vzporednih ali zaporednih kozmosih in svetovih, raje poskušajmo izrabiti možnosti in priložnosti za preobrazbo tega sveta, v katerem živimo, v znosnejši svet. Res pa je, da ta naloga ni lahka in nam predstavlja veliko breme. To stanje pa mnoge ljudi motivira za zavračanje »našega« sveta in, kot kaže primer budistov, tudi za iskanje rešitev iz bremen svetovnosti v kakem stanju bivanja izven slehernega sveta sploh.

## Viri in literatura

- Dowman, Keith. *Old Man Basking in the Sun: Longchenpa's Treasury of Natural Perfection*. Kathmandu: Vajra Publications, 2006.
- Everett, Hugh. »Relative State« Formulation of Quantum Mechanics. *Reviews of Modern Physics*, 29, 1957, št. 3, str. 454–462.
- Greene, Brian. *Tkanina vesolja: prostor, čas in tekstura resničnosti*. Ljubljana: Učila International, 2006.
- Guth, Alan. *The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins*. New York: Perseus, 1997.
- Ishiguro, Hidé. Contingent Truths and Possible Worlds. V: Woolhouse, R. S. (ur.). *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*. Oxford: Oxford University Press, 1981, str. 64–76.
- Klasiki Daoizma*. Uredila in prevedla Maja Milčinski. Ljubljana: Slovenska matica, 1992.
- Lewis, David. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Linde, Andrei. Inflationary Cosmology. V: Lemoine, Martin, Martin, Jerome, Peter, Patrick (ur.). *Inflationary Cosmology*. Berlin: Springer Verlag, 2007, str. 1–54.
- Nagarjuna. *The Yuktisastikakarika*. V: Tola, Fernando, in Dragonetti, Carmen. *On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1995, str. 19–51.
- Nagarjuna. *Temeljni verzi o srednji poti*. Prevod A. Bajželj, S. Vörös, G. Kvartič. Ljubljana: KUD Logos, 2018.

---

15 Prav tam, str. 53.

- Schlosshauer, Maximilian. *Decoherence and the Quantum-to-Classical Transition*. Heidelberg: Springer, 2007.
- Siegel, Ethan. What Came First: Inflation or The Big Bang? *Forbes*, Oct. 22, 2019. <https://www.forbes.com/sites/startswithabang/2019/10/22/what-came-first-inflation-or-the-big-bang/?sh=7e443d0f4153>.
- Ule, Andrej. Mind in Physical Reality, Its Potentiality and Actuality. V: Uršič, Marko, Markič, Olga, in Ule, Andrej. *Mind in Nature: From Science to Philosophy*. New York: Nova Science Publishers, 2012, str. 129–199.
- Wave Function Collapse. V: *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. [https://en.wikipedia.org/wiki/Wave\\_function\\_collapse](https://en.wikipedia.org/wiki/Wave_function_collapse) (15. 11. 2022).



**Olga Markič**

# **MOŽNI SVETovi, RAZVEJAN ČAS IN IZBIRA**



## **Uvod**

Kaj bi se zgodilo, če bi se odločila drugače? Kakšna bi bila prihodnost, v kakšnem svetu bi živela? Ali se lahko dvignem nad vse te možnosti in pogledam na različne možne svetove? So mi v svetu, v katerem živim, odprte različne realne možnosti? Je vse, kar počnem, že določeno, stvar golega naključja, ali pa lahko sama izberem način delovanja? Vprašanja, ki si jih zastavlja posamezna oseba, filozofe nagovarjajo k iskanju bolj splošnih odgovorov. Pri tem razvijajo različne teoretske pristope in miselna orodja, ki jih z iskanjem in preverjanjem dopolnjujejo in dograjujejo. Eno takih miselnih orodij so možni svetovi. Uporabljamo jih v kozmologiji in modalni logiki. V informacijskih tehnologijah jih največkrat imenujemo virtualni ali navidezni svetovi, v umetnosti pa govorimo o imaginarnih ali fikcijskih svetovih.

V prispevku bom obravnavala dva pristopa ter izpostavila njune razlike glede možnosti svobodnega delovanja in izbire. Najprej bom predstavila Tegmarkovo hierarhijo multiverzuma, ki možne svetove obravnava kot realno obstoječe in jih identificira z matematičnimi strukturami; nato pa še teorijo



razvejanega prostora-časa, po kateri obstaja samo en realni svet, v katerem ima dejavnik v prihodnosti vsaj včasih realne možnosti izbire, od katerih pa lahko v določenem časovnem trenutku realizira le eno.

## Možni svetovi v kozmologiji: hierarhija multiverzuma

O različnih interpretacijah možnih svetov v kozmologiji je obširno pisal Marko Uršič.<sup>1</sup> V tem prispevku bom na kratko predstavila hierarhijo multiverzuma, kot jo je predstavil Max Tegmark in ki je, kot zapiše Uršič, »v zadnjih nekaj letih postala že skoraj standardna«. <sup>2</sup> Zanimalo me bo, kakšne bi bile implikacije sprejetja Tegmarkovega predloga o vzporednih vesoljih (ang. *parallel universes*) za pojmovanje svobodnega delovanja in izbire (odločitve).

Tegmark v delu *The Multiverse Hierarchy* takole opredeli štiri ravni:<sup>3</sup>

- I: Območja onkraj našega kozmičnega horizonta: isti zakoni fizike, različna začetna stanja;
- II: Drugi mehurčki, ki nastopijo po napihovanju (ang. *post-inflation*): iste temeljne enačbe fizike, a morda drugačne fizikalne konstante, delci in dimenzionalnost;
- III: Svetovi mnogosvetne interpretacije kvantne mehanike: iste temeljne enačbe fizike, a morda drugačne fizikalne konstante, delci in dimenzionalnost (enako kot raven II);
- IV: Druge matematične strukture: različne temeljne enačbe fizike.

Na prvi ravni so vzporedna vesolja, ki so si zelo daleč, razlikujejo se glede na začetno stanje, vendar v njih veljajo isti fizikalni zakoni. Gre za trenutno medsebojno vzročno ločena območja. Predpostavka je, da je vesoljni prostor neskončen in da obstaja neskončno mnogo območij velikosti našega opazovanega vesolja, kjer se odigrava vsaka možna kozmološka zgodovina.<sup>4</sup> Na drugi ravni nastopajo množice svetov ravni I, kjer si vsako množico lahko predstavljamo kot mehurček, ki ima morda drugačne fizikalne konstante. Ti mehurčki po napihovanju ostajajo trajno izolirani.

---

1 Predvsem poglavje »Celota: Multiverzum ali Univerzum?« v njegovi knjigi *Jesen: Daljna bližina neba*; in v številnih predavanjih, ki so dostopna na njegovi spletni strani.

2 Uršič, *Jesen: Daljna bližina neba*, str. 216.

3 Tegmark, *The Multiverse Hierarchy*, str. 101.

4 Prav tam, str. 102.

Pri ravni III pa gre za »mnogosvetno« interpretacijo kvantne mehanike, ki jo zagovarjata Hugh Everett<sup>5</sup> in David Deutsch.<sup>6</sup> Vesolja naj bi obstajala »vzporedno«, ker je enkrat v preteklosti prišlo do cepitve. Tegmark razliko med prvo in tretjo ravnjo ponazori takole. Na primer, da bi na prvi ravni v dveh vesoljih zastavili isto vprašanje: »Ali bi šla na kavo?« V prvem vesolju bi dobili odgovor »Uh, oprost, sem preveč utrujena«, v drugem pa »Uau, seveda, zakaj ne«. Šlo bi za dve vesolji, ki se ne bi vseskozi razlikovali. Dejansko bi bili to dve različni območji vesolja. Na tretji ravni pa bi si primer z istim vprašanjem razložili tako, da je ob vprašanju »Ali bi šla na kavo?« prišlo do cepitve. V enem svetu je oseba odgovorila pritrdilno, v drugem pa ne.<sup>7</sup>

Kot ugotavlja Tegmark, je iz zunanje perspektive raven III enostavna. Obstaja le ena valovna funkcija, ki se razvija gladko in deterministično brez delitev. Abstraktni prostor kvantnega sveta vsebuje veliko vzporednih klasičnih zgodb ter nekatere kvantne pojave, ki nimajo klasičnega opisa. Iz notranje perspektive pa opazovalci zaznavajo le majhen delček te polne realnosti. Vidijo samo svojo raven I, zaradi procesa dekoherence pa ne morejo videti ravni III in svojih kopij. Kadarkoli se opazovalci odločajo, kvantne posledice v njihovih možganih vodijo do superpozicije izidov, kot na primer »Nadaljuj z branjem tega članka« ali »Odloži ta članek«. Iz zunanje perspektive je odločitev videti kot razdelitev na osebo, ki nadaljuje z branjem, in na drugo osebo, ki tega ne stori. Iz notranje perspektive pa se posamezen *alter ego* ne zaveda drugega. Cepitev opazi le kot rahlo negotovost glede odločitve o nadaljevanju branja. Tegmark poudarja, da enaka situacija nastopi na ravni I. Očitno je, da ste se odločili brati dalje, vaš *alter ego* pa je članek odložil. Edina razlika med ravnjo I in III je povezana s tem, kje domujejo dvojniki: neke drugje v tridimenzionalnem prostoru na ravni I oziroma na drugi kvantni veji v neskončno dimenzionalnem Hilbertovem prostoru na ravni III.<sup>8</sup> Tegmark meni, da je razprava o interpretaciji kvantne mehanike in obstoju vzporednih svetov povezana z globljim problemom statusa matematike in njenega odnosa do fizičnega sveta. Predstavi dve paradigmi:

- *Aristotelska paradigma*: notranja perspektiva je fizično realna, medtem ko sta zunanja perspektiva in ves njen matematični jezik zgolj uporaben približek.

5 Everett, »Relative State« Formulation of Quantum Mechanics.

6 Deutsch, *The Fabric of Reality*.

7 Tegmark, *The Multiverse Hierarchy*, str. 111.

8 Prav tam, str. 112–113.

- *Platonistična paradigma*: zunanja perspektiva (matematična struktura) je fizično realna, medtem ko sta notranja perspektiva in ves človeški jezik, ki ga uporabljamo za njen opis, le uporaben približek za opisovanje naših subjektivnih zaznav.<sup>9</sup>

Svoj predlog hierarhije multiverzuma Tegmark utemelji na platonistični paradigmi. Ta ga pripelje tudi do prepričanosti v obstoj teorije vsega (ang. *Theory of Everything*), teorije, iz katere je mogoče izpeljati vse ostale enačbe. »Vsa fizika je v zadnji instanci matematični problem, saj bi neskončno inteligenten matematik – ob danih temeljnih enačbah kozmosa – lahko v principu *izračunal* notranjo perspektivo, to je, katere samozavedajoče se opazovalce bo svet vseboval, kaj bodo ti zaznavali in kakšen jezik bodo izumili za opisovanje svojih zaznav drug drugemu.«<sup>10</sup> Čeprav teorije vsega (določenih enačb) še ne poznamo, se zastavlja vprašanje, zakaj bi vključevala ravno te enačbe in ne drugih. Odgovor na to vprašanje poda Tegmark z multiverzumom ravni IV, ki vsebuje idejo »matematične demokracije«, po kateri so vesolja, ki jim vladajo drugačne enačbe, prav tako realna.<sup>11</sup> Iz tega sledi, da so matematične strukture in fizični svetovi na neki način identični in da so matematične strukture »tam zunaj« – matematiki jih odkrivajo, ne pa ustvarjajo. Gre za radikalno različico platonizma, tako kot pri realistični interpretaciji možnih svetov v modalni logiki, ki jo je podal David Lewis.<sup>12</sup> Tudi za Lewisa, kot zapiše Maja Malec, »ne obstaja neka ontološka razlika med dejanskostjo in možnostjo: vsak način, kako bi svet lahko bil, določa, kako nek svet tudi resnično je.«<sup>13</sup> Kot ugotavlja Tegmark, mu tak pristop omogoča, da na svetove gleda skozi matematične izraze.<sup>14</sup>

Tegmark se zaveda, da je teorija o vzporednih svetovih »čudna«, a je to po njegovem mnenju cena, ki jo je zaradi njenih prednosti, predvsem splošnosti in enostavnosti takega pristopa, vredno plačati. Gre za predlog in čas bo pokazal, kako uspešen napovedovalec je bil. Tako bodo nadaljnje raziskave pokazale, kakšna je empirična podprtost predloga ravni I–III, upravičenost postavitve ravni IV pa bo odvisna od uspeha ali neuspeha pri iskanju teorije vsega, ki bi poenotila splošno teorijo relativnosti in kvantno teorijo polja.

Vse to so vprašanja, ki presegaajo domet tega članka. A recimo, da bi predlog dejansko bil dobra teorija – kaj bi to posledično pomenilo za razumevanje

---

9 Prav tam, str. 114.

10 Prav tam, str. 116.

11 Prav tam.

12 Lewis, *On the Plurality of Worlds*.

13 Malec, Pomen možnih svetov za analitično metafiziko, str. 168.

14 Tegmark, *The Multiverse Hierarchy*, str. 118.

možnosti izbire in reševanja problema svobodne volje? Tegmark pravi: če sprejmemo, da matematične enačbe opisujejo vse vidike fizičnega sveta, potem v svetu ne more biti »čudežev ali svobodne volje v tradicionalnem pomenu«. <sup>15</sup> Kaj točno ima s tem v mislih, ne pojasni. Lahko pa sklepamo, da verjetno zanika možnost libertarnega pojmovanja, po katerem ima človek možnost izbire med različnimi alternativami in je sam izvor delovanja, nad katerim ima nadzor. Sprejetje hierarhične strukture namreč implicira, da je celoten multiverzum determinističen. Ker ne vsebuje prostih parametrov, je v principu mogoče, da neskončno inteligenen matematik izpelje »vse lastnosti vseh vzporednih svetov (vključno s subjektivnimi zaznavami vsake samozavedajoče se podstrukture (SP; ang. *self-aware substructure*))«. <sup>16</sup> A tu trčimo ob »čudnost« tega pristopa. Ker je po teoriji multiverzuma lahko več kot le en SP, ki doživlja (izkuša) preteklo življenje identično vašemu, ni nobene možnosti, da bi določili, kateri od teh ste vi sami. Izbire oziroma odločitve se pripetijo glede na verjetnost in posledično pripeljejo do bivanja v določenem svetu. Zdi se, da množica dvojnikov, ki prebiva v vzporednih svetovih, nima nadzora nad svojimi odločitvami, v različnih vesoljih se znajdejo po naključju. Na ravni celotne hierarhije multiverzuma vlada determinizem in načeloma (neskončno inteligenen matematik) je mogoče izpeljati vse lastnosti vzporednih svetov. Po drugi strani posameznik (SP) nima dostopa do tega znanja, zanj se vse dogaja po naključju, sam nima nadzora. Nekako tako, kot lahko preberemo v znanem odlomku kratke zgodbe *Vrt s potmi, ki se cepijo*, velikana fantastične proze Jorgeja Luisa Borgesa.

»*Vrt s potmi, ki se cepijo*, je nepopolna, vendar ne napačna podoba vesoljstva, kakršno si je zamišljal Tsui Pen. Vaš prednik ni verjel v enoten, absoluten čas, kot sta verjela Newton in Schopenhauer. Verjel je v neskončno vrsto časov, v rastočo in vrtoglavo mrežo razhajajočih se, združujočih se in vzporednih časov. Ta vzorec časov, ki se približujejo drug drugemu, se cepijo, se križajo, ali ki se dolga stoletja ne poznajo, zajema vse možnosti. V večini teh časov nismo bivali, v nekaterih bivate vi, jaz pa ne; v drugih bivam jaz, ne pa vi; spet v drugih oba. V tem, ki mi ga je dalo naklonjeno naključje, ste prišli v mojo hišo; v nekem drugem ste šli skozi vrt in ste me našli mrtvega; spet v nekem drugem govorim iste besede, vendar sem slepilo, privid.« <sup>17</sup>

15 Prav tam, str. 117.

16 Prav tam, str. 118.

17 Borges, *Izmišljije*, str. 14.

Ob predpostavki platonistične paradigme in sprejetju hierarhije multiverzuma bi po Tegmarku lahko prišli do elegantne in enostavne rešitve – do teorije vsega. Nelagodje oziroma »čudnost«, ki jo občutimo ob tem predlogu, avtor pripisuje temu, da zdravorazumsko sprejemamo aristotelsko paradigmo, ki kot realno sprejema notranjo perspektivo. Znanost je ljudi pogosto spravljala v nelagodje, ko je s svojim raziskovanjem posegala globlje od vsakdanjega življenja. A razlogi za nelagodje so po njegovem bolj estetski kot znanstveni. Zato se je odločil, da bo dal prednost »mnogim svetovom« pred »mnogimi besedami«. To naj bi namreč vodilo v sprejetje z eksperimenti nepodprtih procesov in *ad hoc* postulatov, kot so končni prostor, kolaps valovne funkcije, ontološka asimetrija itd.<sup>18</sup>

Sprejetje hierarhije multiverzuma, ki predpostavlja platonistično paradigmo, bi vodilo v zanikanje svobodne volje in naših vsakdanjih intuicij o možnosti izbire. A, kot je poudaril tudi Tegmark, je to le predlog (čeprav po njegovem mnenju dobro podprt). Kaj pa, če bi za izhodišče vzeli notranjo perspektivo, ki jo Tegmark označuje kot aristotelsko? V nadaljevanju članka se bom vprašanja lotila z nasprotne strani in za izhodišče vzela naše vsakdanje intuicije.

## **Intuicije običajnega posameznika in problem svobodne volje**

Kakšne so intuicije običajnega posameznika? David Hodgson je najpomembnejše značilnosti svobodnega zavestnega dejavnika<sup>19</sup> strnil takole:

- Zavedamo se izbiranja odločitev.
- Imamo občutek, da smo začetniki svojih dejanj.
- Včasih tehtamo alternative, včasih sledimo navadam.
- Zavedamo se posledic dejanj, ki smo jih storili.
- Imamo se za odgovorne za svoja dejanja.<sup>20</sup>

Vsakdanje razumevanje se nanaša predvsem na zmožnost izbire in nadzora svojih dejanj. Nemški filozof, zdravnik in nevroznanstvenik Henrik Walter je v knjigi *Neurophilosophy of Free Will* naštel tri komponente svobodne volje:

---

18 Tegmark, *The Multiverse Hierarchy*, str. 123.

19 V članku za osebek delovanja uporabljam nevtralen izraz 'dejavnik', ki je lahko nadalje natančneje opredeljen kot svoboden dejavnik ali zavesten svoboden dejavnik.

20 Hodgson, *A Plain Person's Free Will*, str. 3.

- *svoboda* – biti sposoben narediti drugače;
- *razumljivost* – delovati na osnovi razumljivih razlogov;
- *izvor* – izvor delovanja je znotraj samega sebe.

Za vsako od teh treh komponent je določil tri interpretacije, ki se razlikujejo po svoji moči. Pri *svobodi* lahko »sposobnost narediti drugače« razumemo tako v maksimalni interpretaciji, da se to zgodi v identičnih okoliščinah, v zmerni, da se to zgodi v skladu z voljo višjega reda, ali v minimalni, da je dejanje prosto zunanje prisile. Pri *razumljivosti* najmočnejša interpretacija potrebuje pomoč nadnaravnega razuma, zmerna upošteva udeležbo refleksije in namere, minimalna pa najmočnejši motiv jemlje kot razlog za dejanje. *Izvor* po maksimalni interpretaciji zahteva začetno vzročnost transcendentnega jaza, po zmerni se zahteva, da je dejanje v skladu z jazom akterja, po minimalni pa je dovolj, da je izvor enak izvajalcu.<sup>21</sup>

Ob tem se odpira klasično filozofsko vprašanje o združljivosti svobodne volje z determinizmom. Kompatibilisti<sup>22</sup> menijo, da sta determinizem in svobodna volja združljiva, če svobodo interpretiramo v šibkejši obliki. Tisti, ki sprejemajo močnejšo interpretacijo svobode, menijo, da to ni mogoče. Zagovarjajo nezdružljivost in so bodisi zagovorniki determinizma (trdi deterministi) ali zagovorniki svobode (libertarci).

Hodgson v omenjenem članku zagovarja pogled, da običajni ljudje zagovarjajo libertarno stališče, da svobodna volja in moralna odgovornost nista združljivi z determinizmom. V nasprotju z njim mnogi filozofi in kognitivni znanstveniki<sup>23</sup> menijo, da je determinizem združljiv s svobodno voljo. Zagovorniki obeh stališč se pogosto sklicujejo na intuicije običajnih ljudi in breme dokaza predstavljajo na drugo stran. Dejansko pa gre največkrat za avtorjeve lastne intuicije. Razmeroma nov pristop v filozofiji, imenovan eksperimentalna filozofija,<sup>24</sup> si je za nalogo zadal sistematično empirično raziskovanje filozofskih intuicij običajnih ljudi. To obeta, da bomo tudi v razpravi o intuicijah glede svobode delovanja, ki so z determinizmom bodisi združljive ali nezdružljive, dobili empirično podprte rezultate. Prve raziskave, v katerih so udeležencem predstavili različne deterministične scenarije in možnost svobodnega delovanja

21 Walter, *Neurophilosophy of Free Will*, str. 43.

22 Natančneje bi bilo to stališče označiti za kompatibilizem<sub>det</sub>, saj se postavlja tudi vprašanje o združljivosti med indeterminizmom in svobodno voljo, tako da bi po analogiji slednje morali imenovati kompatibilisti<sub>indet</sub>.

23 Na primer Dennett, *Elbow Room*; Roskies, *Neuroscientific Challenges to Free Will and Responsibility*.

24 Knobe in Nichols, *Experimental philosophy*.

v njih, so kazale na to, da so običajni ljudje naravni kompatibilisti.<sup>25</sup> A raziskava Thomasa Nadelhofferja in sodelavcev<sup>26</sup> je pokazala, da so raziskovalci spregledali, da so ljudje, ko so podajali sodbe o svobodi in odgovornosti, v dane deterministične scenarije vključevali indeterministično metafiziko, saj so se jim ti scenariji zdeli nemogoči. V razpravi raziskave so avtorji kot eno zelo verjetnih razlag tega pojava navedli, da so ljudje indeterministi glede človeškega delovanja. Zdi se, da ljudje intuitivno sprejemamo, da je prihodnost odprta in da bi lahko storili drugače, čeprav smo del naravnega sveta.

Blaž Cotman v odličnem magistrskem delu *Vprašanje (ne)možnosti metafizične svobode in moralne odgovornosti* zapiše, da »smo se znašli v krogo-toku burne razprave, ki ji (v kratkem?) ni videti konca.«<sup>27</sup> Če začnemo s kompatibilističnim pojmovanjem svobode:

»To pojmovanje nemudoma, ko ga izrazimo, poraja inkompatibilistični ugovor, da kompatibilizem ne more zadovoljiti (vseh) naših ‚zdravorazumskih‘ intuicij v zvezi s svobodo in moralno odgovornostjo. Inkompatibilistično, z resničnostjo determinizma nezdržljivo pojmovanje svobode, se tako zdi temeljno za poskus osmišljanja ideje, da smo svobodni in resnično ali dokončno moralno odgovorni, kot naj bi običajno domnevali, da smo. Toda tudi to pojmovanje takoj, ko ga podamo, izzove ugovor, da indeterminizem, ki je v njegovem osrčju, v resnici ne more pripomoči k dejavnikovi svobodi in moralni odgovornosti.«<sup>28</sup>

V tem članku ne morem obravnavati množice relevantnih vprašanj, ki jih odpira razprava o možnosti metafizične svobode in njene potencialne (ne) združljivosti z determinizmom ali indeterminizmom. V filozofski literaturi je bilo več pozornosti namenjene vprašanju, ali je svoboda združljiva z determinizmom. Kompatibilisti argumentirajo, da je tudi šibkejša različica svobode še dovolj močna, da si jo je vredno želeti, in da lahko utemeljuje moralno odgovornost in kreativnost. Libertarci temu oporekajo, a se sami znajdejo pred vprašanjem, kako zagovarjati inkompatibilistično različico.

V nadaljevanju bom predstavila teorijo razvejanega časa in realnih možnosti kot enega od predlogov, kako razumeti svobodo delovanja in izbire ob indeterministični predpostavki. Predlog izhaja iz pozitivne opredelitve indeterminizma kot obstoja več realnih možnosti za prihodnost.

25 Nahmias in sod., *Is Incompatibilism Intuitive?*

26 Nadelhoffer in sod., *Natural Compatibilism, Indeterminism, and Intrusive Metaphysics.*

27 Cotman, *Vprašanje (ne)možnosti metafizične svobode in moralne odgovornosti*, str. 14.

28 Prav tam.

## Indeterminizem

Predpona besede »indeterminizem« označuje zanikanje, kar nakazuje, da je bil v zgodovini filozofije v izhodišče razprave postavljen determinizem. Determinizem kot metafizična teza o naravi sveta pravi, da »po zakonih narave iz stanja univerzuma v danem trenutku enoznačno sledi stanje univerzuma v vsakem kasnejšem trenutku« oziroma »iz dejstev o preteklosti sveta po zakonih narave sledijo vsa dejstva o prihodnosti sveta. V vsakem trenutku univerzuma obstaja natanko ena fizikalno možna prihodnost.«<sup>29</sup>

Indeterminizem je bil večinoma opredeljen zgolj kot zanikanje determinizma. To naj bi po mnenju mnogih, kot izpostavlja tudi Šuster, vnašalo »v univerzum naključje in arbitrarnost, v človekova dejanja pa iracionalnost, ki prav tako ogroža svobodo«. <sup>30</sup> Tak pogled na indeterminizem je po mnenju Thomasa Müllerja, Antje Rumberg in Verene Wagner<sup>31</sup> izgubil na prepričljivosti, ko so konec 19. stoletja svoje mesto v znanosti dobile statistične razlage. Povezava med nedeterminističnimi znanstvenimi razlagami in metafiziko sicer ni enoznačna. Če izpostavljamo epistemsko negotovost glede možnih izidov, je tak pristop lahko združljiv z deterministično metafiziko. Na primer, če ob nakupu izdelka dobite še kartico, ki vam lahko prinese nagrado, je velika verjetnost, da nagrade ne boste dobili. Pri razlagi se lahko sklicujete na statistiko, ki pa je zgolj epistemsko negotovost. Številka na kartici je namreč že zapisana, a je zakrita in je ne vidite. Ko pa z ostrim predmetom odstranite gornjo plast, številka postane vidna. A kot poudarjajo avtorji, obstajajo tudi primeri, kjer gre za indeterminizem na osnovni ravni. Na primer, v evolucijski teoriji, kjer idejo naključnih mutacij in zaporednega (ang. *successive*) izbora lahko ubesedimo kot pozitivno razumevanje indeterminizma. Kot razlagalna enota je razumljena indeterministična izmenjava ene baze z drugo v DNK-ju organizma. Podobno je v kriptografiji, kjer se uporabljajo fizični generatorji naključnih števil, ki temeljijo na indeterminizmu kvantne fizike. Pri tem se uporablja teorija – matematični formalizem, ki opisuje možne izide in njihove verjetnosti.<sup>32</sup>

Da bi lahko raziskali možno vlogo indeterminizma za razumevanje svobode in delovanja, je treba po njihovem mnenju indeterminizem opredeliti na pozitiven način. Njihov predlog, ki se sklada tudi s prej omenjeno raziskavo intuicij običajnih ljudi, je opredelitev indeterminizma kot obstoja več realnih

29 Šuster, Problem svobode, str. 10.

30 Prav tam, str. 12.

31 Müller, Rumberg, Wagner, An Introduction to Real Possibilities.

32 Prav tam, str. 2.



možnosti za prihodnost. Determinizem, ki je negacija indeterminizma, pa je opredeljen kot pomanjkanje realnih možnosti za prihodnost, kot obstoj zgolj ene možnosti. Indeterminizem bi izgubil prizvok iracionalnosti, če bi idejo o realnih možnostih lahko predstavili na razumen način. Potem se ne bi bilo treba sklicevati ne na usodo ne na srečo.<sup>33</sup>

Zdi se, da je tako opredeljen indeterminizem stališče, ki ga je vredno postaviti na zemljevid. Preden pa se posvetimo pristopu, ki na osnovi ideje pozitivne opredelitve indeterminizma oblikuje teorijo razvejanega časa in realnih možnosti, si na kratko pogledjmo enega prvih poskusov, kako v naravne procese vključiti naključnost.

Podal ga je helenistični filozof Epikur, ki je z vpeljavo odklona atomov zavračal determinizem predhodnih atomistov. Alma Sodnik je v delu *Etika Epikura* izpostavila dve nalogi Epikurjevega nauka.<sup>34</sup> Na eni strani gre za zavračanje nazorov fatalizma in stoikov, ki so učili, da se vse zgodi po nujnosti in da naj se človek »z vedro dušo ukloni usodi«, <sup>35</sup> na drugi strani pa gre za kritiko determinizma atomistov (Levkipa in Demokrita ter njunih učencev). Za razliko od Demokrita, ki je zakonitost gibanja atomov pojmoval kot vzorčno-posledični proces, ki je nujen, je Epikur v gibanje atomov vpeljal odklon. Lukrecij je v filozofski pesnitvi *O naravi sveta* povzel epikurejsko filozofijo in za odklon zapisal, da ima »drugačne vzroke, torej različne od teže in udara atomov«, <sup>36</sup> in da »preseka nujno dogajanje«. <sup>37</sup> Iz 33. fragmenta Diogena iz Oinoande lahko vidimo, kako so na to gledali Epikurjevi učenci: »... ali ne veš, da imajo atomi tudi svobodno gibanje, ki ga seveda ni našel Demokrit, a ga je ugotovil Epikur, odklon atoma, ki ga pojasnjuje iz pojavov«. <sup>38</sup> O tem, kaj Epikurjeva uvedba odklona natančno pomeni za reševanje tradicionalnega problema med determinizmom in svobodno voljo, so mnenja deljena – tudi zato, ker imamo ohranjene le fragmente Epikurjevih del in ga poznamo predvsem iz »druge« roke. David Sedley, ki je tudi prevajalec papirusa Epikurjevega dela *O naravi* (iz knjige XXV), ki so ga v 18. stoletju slabo ohranjenega našli v Herculaneumu in ki je pomemben za razumevanje Epikurjevega pojmovanja odnosa med svobodo in determinizmom, je v članku *Epicurus' Refutation of Determinism* izpostavil dva

---

33 Prav tam, str. 3.

34 Sodnik, *Etika Epikura*; glej tudi Petek, *Sprehodi Alme Sodnik po vrtovih Epikurjeve filozofije*.

35 Sodnik, *Etika Epikura*, str. 57.

36 Prav tam, str. 62.

37 Prav tam.

38 Prevod povzet po Sodnik, *Etika Epikura*, str. 62.

pomembna vidika Epikurjevega pristopa. Po eni strani naj bi se Epikur s svojo neredukcionistično analizo duševnih procesov kot prostovoljnega gibanja, to je avtonomnih dogodkov, ki so zmožni sprožiti nova dejanja, zoperstavil determinizmu. Hkrati je z doktrino odklona podal razumen predlog, ki naj bi zagotovil, da so spremembe, ki so posledica teh hotenj in se kažejo v atomskih trajektorijah (ang. *trajectories*), fizično možne.<sup>39</sup>

## Razvejan čas in realne možnosti

V prejšnjem poglavju smo indeterminizem opredelili kot trditev, da obstaja več realnih možnosti za prihodnost. V nadaljevanju bom izpostavila pomembno značilnost, ki realne možnosti razlikuje od drugih možnosti, ki so obravnavane v filozofiji, to je epistemske, logične, metafizične in fizične možnosti. Za razliko od teh možnosti, ki so nečasovne (ang. *atemporal*), je za realne možnosti bistveno, da so povezane s časom. Epistemske, logične, metafizične in fizične možnosti si običajno zamišljamo kot modalne alternative aktualnosti, kot načine, kako bi svet lahko bil.<sup>40</sup> Čas pri tem ne igra posebne vloge, gre zgolj za to, da se ti svetovi raztezajo skozi čas. Kot ugotavljajo Müller, Rumberg in Wagner, je res, da je tako razumevanje osnova za razumevanje izraza »možni svetovi« in teoretskega okvira, ki pokriva različne vrste možnosti. A po njihovem mnenju tak tradicionalni pogled temelji na zmotnem prepričanju, da se možnosti »dejansko ne razlikujejo oziroma se ne morejo razlikovati, glede na odnos, ki ga imajo do aktualnosti«. <sup>41</sup> Zagovarjajo stališče, da so, v nasprotju s standardnim pojmovanjem možnosti, realne možnosti neločljivo povezane s pojmom časa. »Odnos med aktualnostjo in potencialnostjo je časoven in ne modalen. Kar je realno možno v dani situaciji, je tisto, kar se lahko časovno razvije iz te situacije na osnovi tega, kakšen je ta svet.«<sup>42</sup> Kot poudarjajo, je v ozadju ideja, da v nasprotju s preteklostjo in sedanostjo prihodnost še ni aktualna. Realne možnosti so možnosti za prihodnost, ki so usidrane v konkretne okoliščine v času in vpete v svet: »Prihodnost šele prihaja in realne možnosti predstavljajo alternative za razvoj te prihodnosti. So časovne alternative za dinamično aktualnost, bolj kot modalne alternative dani aktualnosti.«<sup>43</sup> Zato menijo, da

39 Sedley, Epicurus' Refutation of Determinism, str. 50.

40 Več o semantiki in metafiziki možnih svetov v Malec, Pomen možnih svetov za analitično metafiziko.

41 Müller, Rumberg, Wagner, An introduction to real possibilities, str. 3.

42 Prav tam.

43 Prav tam.

možni svetovi, ki predstavljajo okvir za razumevanje različnih modalnosti, niso dober teoretski okvir za realne možnosti. Nenavadna medsebojna relacija med aktualnostjo, možnostjo in časom, ki je bistvena za realne možnosti, zahteva drugačen formalni okvir. Kot pravijo avtorji, so realne možnosti najbolj predstavljene v teorijah razvejanih zgodovin, v katerih je »modalno-časovna struktura sveta predstavljena kot drevo zgodovin, ki si delijo skupno preteklost in se razvejajo proti prihodnosti«.44 Taka, drevesu podobna upodobitev ustreza ideji, da je v vsakem trenutku v času preteklost določena, prihodnost pa je odprta za realne možnosti. Gre za temeljno asimetrijo med preteklostjo in prihodnostjo.

»Ena od velikih razlik med preteklostjo in prihodnostjo je v tem, da ko enkrat nekaj postane preteklo, je, kot je bilo, izven našega dometa – ko se je enkrat stvar zgodila, ni v naši moči, da bi naredili tako, da se ne bi zgodila. Toda prihodnost je do določene mere, četudi zgolj v zelo majhni meri, nekaj, kar lahko naredimo sami ...«.45

Ta misel je bila izhodišče Arturja Normana Priorja, začetnika časovne logike in formalne teorije razvejanega časa.46 Prior in pred njim že Łukasiewicz sta kot pomembno motivacijo za razvoj svojih logik navajala nezdružljivost svobode in logičnega determinizma ter zato nesprejemljivost slednjega.47 Oba sta menila, da je indeterminizem nujen pogoj za svobodo. Łukasiewicz je odgovor iskal v sistemu trivalentne logike, Prior v časovni logiki.48 Priorjevo in Thomasonovo49 teorijo razvejanega časa je naprej razvijal Nuel Belnap, ki je v teoriji razvejanega prostora-časa50 predlagal, kako povezati posebno teorijo relativnosti in indeterminizem ter tako nadgraditi Priorjev pristop, ki je kombiniral nerelativističen čas in indeterminizem.

Kot opozarjajo Belnap, Perloff in Xu, se še naprej uporablja uveljavljeni izraz teorija razvejanega časa oziroma razvejanega prostora-časa, kljub pomisle-

44 Prav tam, str. 4.

45 Prior, *Some free thinking about time*.

46 Prior, *Past, Present and Future*. Na to, da v indeterminizmu na čas ne bi smeli gledati kot na linearno serijo, ampak kot na »drevo«, je leta 1958 Priorju v pismu predlagal Saul Kripke (gl. Øhrstrøm, *A Critical Discussion of Prior's Philosophical and Tense-Logical Analysis*).

47 Oba sta sledila tradicionalni interpretaciji Aristotelovega argumenta proti fatalizmu iz *De interpretatione* 9, da trditve o prihodnosti niso nujno resnične ali neresnične, s čimer je zanikan zakon bivalence.

48 O teh dveh pristopih sta kritično pisala Uršič, *Logika in determinizem*, str. 81–131, Prispevek k Jermanovi razpravi o Łukasiewiczovem problemu determinizma, str. 57–72, in Šuster, *Modalni katapulti*, str. 33–65.

49 Thomason, *Indeterminist Time and Truth-Value Gaps*.

50 Belnap, *Branching space-time*.

kom, da bi bil ustrežnejši izraz »teorija razvejanih zgodovin«, saj gre za zbir (ang. *assemblage*) zgodovin, ki imajo razvejano strukturo. Pri tem pojem »zgodovina« nastopa v množini, saj se ena sama zgodovina ne more razvejati.<sup>51</sup> Njihova teorija o dejavnikih in izbirah v razvejanem času slika vzročno strukturo sveta, sestavljeno iz alternativnih poti dogodkov, ki se razvejujejo proti prihodnosti. Vsaka točka razvejitve predstavlja dogodek izbire ali možnost. Po eni strani je vsako nadaljevanje iz točke razvejitve individualno mogoče, po drugi strani pa je nemogoče, da bi bilo realizirano več kot eno nadaljevanje.<sup>52</sup> Vse, kar se lahko zgodi, se ne more zgoditi skupaj, saj so nekatere množice dogodkov združljive, druge pa ne. Primer za združljivost: možno je, da bo naslednji teden deževalo v Pragi, in možno je, da bo naslednji teden deževalo v Ljubljani. Je pa tudi mogoče, da bo deževalo tako v Pragi kot v Ljubljani. Primer za nezdružljivost: možno je, da kovanec, ki ga bom vrgla, pade kot cifra, in možno je, da pade kot grb, a ni mogoče, da pade kot cifra in grb. Ta dogodka sta nezdružljiva oziroma nekonsistentna. V teoriji razvejanega prostora-časa je združljivost izražena skozi opredelitev zgodovine kot maksimalne množice združljivih dogodkov.<sup>53</sup>

Pristop, ki ga Belnap in sodelavci podajajo v knjigi *Facing the Future*, je poskus podati matematično strog opis, kako predstaviti lokalni indeterminizem in realne možnosti. Indeterministični dogodki, ki se dogodijo lokalno v našem prostorsko-časovnem svetu, so predstavljeni modalno kot alternativne možnosti za prihodnost, ki so odprte v določenih okoliščinah.<sup>54</sup>

## Svobodno delovanje

V nadaljevanju bom na kratko predstavila, kako bi teorija razvejanega prostora-časa lahko pomagala razumeti svobodno delovanje, ki je pogoj za svobodno voljo. Slednjo povezujemo s človeškimi značilnostmi, ki so povezane z moralnim delovanjem (biti subjekt pripisovanja moralne hvale ali graje), ter sposobnostjo zavestnega odločanja in jezikovnega izražanja (gl. razdelek »Intuicije običajnega posameznika in problem svobodne volje«).

Običajno lahko razlikujemo delovanje, ki ga pripisujemo dejavniku (človeku, živali), od zgolj vedenja, kot je na primer let žoge. Müller in Briegel<sup>55</sup>

51 Belnap, Perloff, Xu, *Facing the Future: Agents and Choices in Our Indeterminist World*, str. 30.

52 Prav tam, str. v.

53 Belnap, Müller, Placek, *New Foundations for Branching Space-Times*, str. 244.

54 Izčrpno predstavitev najnovejše različice teorije in njenih možnih aplikacij najdemo v Belnap, Müller, Placek, *Branching Space-Times: Theory and Applications*.

55 Müller, Briegel, *A Stochastic Process Model for Free Agency under Indeterminism*, str. 222.

izhajata iz te predpostavke in svobodno delovanje, ki je sposobnost svobodnih dejavnikov, razlikujeta od zgolj vedenja. Ljudje, na primer, lahko sežemo po skodelici kave, lahko se odpravimo na sprehod, lahko se namerno ne premikamo, ko se igramo skrivalnice. Včasih pa lahko jasno izkazujemo tudi vedenje, ki ni svobodno delovanje; na primer pri zdravniku, ko nas s kladivcem udari pod kolenom in s tem izzove refleksno gibanje, ali pa če mežiknemo, ko nas zmoti delec prahu. Razliko običajno označujemo kot razliko med prostovoljnimi in refleksnimi dejanji. Za to, da je neki dejavnik svoboden, je pomembno, da je sposoben svobodnega delovanja, ni pa treba, da tako delovanje izkazuje ves čas. Poleg ljudi med svobodne dejavnike štejemo živali in morda rastline, svobodnega delovanja pa ne pripisujemo predmetom nežive narave, čeprav sama ideja ne izključuje možnosti, da bi kompleksni tehnološki sistemi to lahko dosegli, kar bi privedlo do umetnih svobodnih dejavnikov.<sup>56</sup>

Avtorja izpostavita štiri kriterije za svobodno delovanje.<sup>57</sup> Prvi kriterij, vzročni vpliv, je predpogoj za kakršnokoli delovanje, saj delovati pomeni narediti spremembo. Sam proces je lahko determinističen ali indeterminističen, vendar niti deterministična niti indeterministična vzročnost ni zadostna za svobodno delovanje. Zato dodata še tri dodatne kriterije. Drugi kriterij izpostavlja sposobnost svobodnih dejavnikov, da se vedejo netogo. Togo vedenje je tipično za refleksne dejavnike, kot je termostat, katerega odgovor je vedno podan kot funkcija temperature zraka v sobi. Stvar, ki ima na voljo samo en, tog način reagiranja na določeno situacijo, ni svoboden dejavnik. Ljudje in živali sicer imamo v svojem repertoarju delovanja tudi refleksne odgovore, a nismo omejeni samo nanje. Tretji kriterij izpostavlja fleksibilnost in prilagodljivost kot pot, ki vodi do netogega delovanja. Pri tem upošteva dve časovni obdobji (ang. *time scale*). Prvo je kratkoročno in svobodnemu dejavniku omogoča, da lahko uporabi več možnih različic. Na primer, če je pot zaprta, bo refleksni dejavnik obstal pred oviro, svobodni dejavnik pa bo lahko spremenil vedenje in našel novo pot (fleksibilnost). V daljšem časovnem obdobju pa se svobodni dejavniki prilagajajo okolju in povratni informaciji (ang. *feedback*), ki jo dobijo iz njega. Svobodni dejavniki se razvijajo skozi proces učenja in vadbe (lahko tudi skozi igro), način, kako se razvijajo, pa nato vpliva na njihovo delovanje v prihodnosti. »Svobodni dejavniki morajo biti učeči se dejavniki, njihove zgodovine in izkušnje vplivajo na spomin, in kot rezultat, na njihovo

<sup>56</sup> Prav tam, str. 222.

<sup>57</sup> Prav tam, str. 226–227.

vedenje.«<sup>58</sup> Četrty kriterij, razumnost, opredeljuje, da morata biti fleksibilnost in prilagodljivost značilnosti za dejavnika, torej da imata zanj pomen. Pri živih organizmih je to običajno izraženo z izrazi dejavnikovega uspevanja (ang. *flourish*), zadovoljevanja potreb in prizadevanj za njegovo dobro. Ker je razumnost za različne dejavnike opredeljena različno, bi nujni pogoj zahteval disjunkcijo vseh možnosti. Zato avtorja četrty kriterij jemljeta kot zadostni pogoj za izbranega dejavnika, ki zadovolji prve tri kriterije.

Müller in Briegel kot primer predstavita model *globoko stohastičnega delovanja*, ki ga imenujeta projektivna simulacija (ang. *projective simulation*).<sup>59</sup> V njem je indeterminizem osrednji vir dinamike modela. Njun model svobodnega delovanja temelji na dinamični mreži epizodičnega spomina, natančneje, na epizodičnem in kompozicionalnem spominu (ang. *episodic and compositional memory*), ki sta ga predlagala Briegel and De las Cuevas.<sup>60</sup> Na tem mestu se ne moremo spuščati v podrobnosti, pomembno pa se mi zdi poudariti, da sta v modelu izražena tako fleksibilnost, saj je vsak individualni proces stohastičen, kot prilagodljivost, saj so prehodi med enotami spomina, ki vodijo od predmetov zaznave do dejanja, posledica dejavnikove aktualne preteklosti in učne zgodovine. Proces omogoča učenje s povratno zanko, ki spreminja moč povezav med enotami in tako vpliva na dejavnikove vedenjske dispozicije. Skozi zgodovino (v daljšem obdobju) pa je tudi mogoče, da dejavnik v določenih okoliščinah razvije skoraj deterministične reakcije.

Z razvojem nevroznanosti se je pojavila bojazen, da v znanstveni podobi ni mesta za svobodno delovanje.<sup>61</sup> Eden od razlogov za to naj bi bil determinizem nevroloških procesov, kar Martha Farah izrazi takole:

»Ljudi ne obsojamo zavoljo dejanj, ki so jih storili refleksno (tj. kot posledica dobesednih avtomatizmov), v stanjih, ko je zavedanje ali nadzor okrnjen (npr. pri hoji v snu ali pod hipnozo), ali pod prisilo (tj. s pištolo, uperjeno v glavo), ker v navedenih primerih ni videti, da bi bila ta dejanja posledica svobodne volje. Težava z nevroznanstvenimi opisi vedenja je v tem, da se zdi vsako dejanje, ki ga storimo, podobno ‚avtomatizmu‘ v sledečem pomembnem smislu: je posledica verige povsem fizičnih dogodkov, ki se jim ne moremo ogniti, tako kot se ne moremo ogniti zakonom fizike.«<sup>62</sup>

58 Prav tam, str. 227.

59 Prav tam, str. 235–239.

60 Briegel, De las Cuevas, *Projective Simulation for Artificial Intelligence*.

61 Markič, *Kognitivna znanost*, str. 120–121.

62 Farah, *Neuroethics: The Practical and the Philosophical*, str. 37–38.

Gornji, sicer zelo preprost model nakazuje, kako bi bilo mogoče razumeti svobodno delovanje, kjer imajo indeterministični procesi pomembno vlogo v dinamiki modela.

## Zaključek

Teorija razvejanega prostora-časa, ki jo je razvil Belnap s sodelavci, pomeni poskus, kako strogo formalno zasnovati teorijo, ki predpostavlja indeterminizem in ujame naše intuicije, da je prihodnost odprta. Svobodnim dejavnikom so vsaj včasih na voljo različne izbire. Možnosti, ki jih ima dejavnik na izbiro, so realne možnosti, ki so mu dostopne v tistem trenutku. V nasprotju s preteklostjo in sedanjostjo prihodnost še ni aktualna. Realne možnosti so možnosti za prihodnost, ki so usidrane v konkretne okoliščine v času in vpete v svet. Modalno-časovna struktura sveta je predstavljena kot drevo zgodovin, kar ustreza ideji, da je v vsakem trenutku v času preteklost določena, prihodnost pa je odprta za realne možnosti.

Kane za indeterministično svobodno voljo kot kritični izpostavi vprašanji o razumljivosti in obstoju:<sup>63</sup>

- *Vprašanje razumljivosti*: Ali je mogoče razumeti svobodo ali svobodno voljo, ki zahteva indeterminizem, ne da bi jo zvedli ali na zgolj naključje ali pa na skrivnost?
- *Vprašanje obstoja*: Ali lahko taka svobodna volja obstaja v naravnem redu, in če obstaja, kje in kako?

Kot sam pravi,<sup>64</sup> teorija delovanja in izbir v razvejanem času, ki jo je razvijal Belnap s sodelavci, predstavlja logične temelje za indeterministično svobodno voljo, ki so nujen pogoj. Vendar meni, da teorija ne zagotavlja zadostnih pogojev. Kane indeterministične procese izpostavlja predvsem v trenutkih težkih odločitvev oziroma dilem, ko smo razpeti med nasprotujočimi si idejami, kaj naj bi storili, in pride do »dejanj samooblikovanja« (ang. *self-forming acts*). Kot pravi:

»[D]ejavniki ne nadzirajo ali določajo izbire, *preden* ta nastopi. Ampak iz tega, da dejavnik ne nadzira ali določa, kateri iz množice izidov bo nastopil, *preden* ta nastopi, še ne sledi, da dejavnik *ne* nadzira ali določa, kateri izid bo nastopil takrat, *ko* ta dejansko nastopi. [...] dejavniki, *takrat in tam*, s svojim odločanjem

63 Kane, *The Significance of Free Will*, str. 13.

64 Kane, *The Intelligibility Question for Free Will*, str. 159.

nadzirajo prihodnji tok svojega življenja. Prav res, imajo, kot jaz temu pravim, ‚pluralni voljni nadzor‘ nad možnostmi v naslednjem smislu: sposobni so privedi do *katerikoli* možnosti, ki jo želijo, *kadar* to želijo, zaradi razlogov, iz katerih to sami želijo, in to namerno, ne po naključju ali pomoti, ne da bi bili prisiljeni to storiti ali to hoteti in ne da bi jih drugi dejavniki ali mehanizmi na kak drug način v tem nadzirali.<<sup>65</sup>

Müller in Briegel sta predstavila stohastični model svobodnega delovanja, ki ima indeterminizem v samem temelju. Na podlagi učenja in interakcije z okoljem se oblikujejo notranja stanja, ki v prihodnosti usmerjajo delovanje. Hipoteza je, da bi v okolju, ki izpostavlja norme, dejavnik lahko izoblikoval delovanje v skladu z normami in podal tudi racionalno utemeljitev.

Do natančnejših teorij in modelov je dolga in negotova pot, a vsaj meni se zdi, da je čas, da po dolgom obdobju, ko je razprava potekala predvsem ob predpostavki determinizma, nihalo filozofskega raziskovanja zaniha še v smer predpostavke indeterminizma. Borgesov vrt s potmi, ki se cepijo, je sicer privlačna prisposoba, ko se s ptičje perspektive kažejo vse možnosti. A zdi se mi, da je realnejša podoba drevesa, kjer bi ptič sicer opazil vso njegovo razvejanost, a tudi jasno videl pot, ki jo je dejavnik prehodil od rojstva do smrti.

## Viri in literatura

- Belnap, Nuel. Branching Space-Time. *Synthese*, 92, 1992, št. 3, str. 385–434.
- Belnap, Nuel, Müller, Thomas, Placek, Tomasz. New Foundations for Branching Space-Times. *Studia Logica*, 109, 2021, št. 2, str. 239–284.
- Belnap, Nuel, Müller, Thomas, Placek, Tomasz. *Branching Space-Times: Theory and Applications*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Belnap, Nuel, Perloff, Michael, Xu, Ming. *Facing the Future: Agents and Choices in Our Indeterminist World*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Borges, Jorge Luis. *Izmišljije*. Prev. Jože Udovič. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1984.
- Briegel, Hans J., De las Cuevas, Gemma. Projective Simulation for Artificial Intelligence. *Scientific Reports*, 2, 2012, št. 400.
- Cotman, Blaž. *Vprašanje (ne)možnosti metafizične svobode in moralne odgovornosti – s posebnim ozirom na osnovni argument Galena Strawsona* (magistrsko delo). Ljubljana: 2021.
- Dennett, Daniel. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MA: MIT Press, 1984.
- Deutsch, David. *The Fabric of Reality*. New York: Allen Lane, 1997.

65 Kane, Svobodna volja, str. 273.



- Everett, Hugh. »Relative State« Formulation of Quantum Mechanics. *Reviews of Modern Physics*, 29, 1957, št. 3, str. 454–462.
- Farah, Martha. Neuroethics: The Practical and the Philosophical. *Trends in Cognitive Sciences*, 9, 2005, št. 1, str. 34–40.
- Hodgson, David. A Plain Person's Free Will. *Journal of Consciousness Studies*, 12, 2005, št. 1, str. 3–19.
- Kane, Robert. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Kane, Robert. Svobodna volja: nove smeri starodavnega problema. V: Šuster, Danilo (ur.). *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*. Maribor: Aristej, 2007, str. 265–287.
- Kane, Robert. The Intelligibility Question for Free Will: Agency, Choice and Branching Time. V: Müller, Thomas (ur.). *Nuel Belnap on Indeterminism and Free Action*. Cham: Springer, 2014, str. 159–174.
- Knobe, Joshua, in Nichols, Shaun. Experimental Philosophy. V: Zalta, Edward (ur.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition)*, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/> (5. 5. 2023).
- Lewis, David. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Malec, Maja. Pomen možnih svetov za analitično metafiziko. V: Malec, Maja, Markič, Olga (ur.). *Misli svetlobe in senc: razprave o filozofskem delu Marka Uršiča*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, str. 161–172.
- Markič, Olga. *Kognitivna znanost: filozofska vprašanja*. Maribor: Aristej, 2011.
- Müller, Thomas, Briegel, Hans J. A Stochastic Process Model for Free Agency under Indeterminism. *Dialectica*, 72, 2018, št. 2, str. 219–252.
- Müller, Thomas, Rumberg, Antje, Wagner, Verena. An Introduction to Real Possibilities, Indeterminism, and Free Will: Three Contingencies of the Debate. *Synthese*, 196, 2019, str. 1–10.
- Nadelhoffer, Thomas, Rose, David, Buckwalter, Wesley, Nichols, Shaun. Natural Compatibilism, Indeterminism, and Intrusive Metaphysics. *Cognitive Science*, 44, 2020, št. 8. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/cogs.12873>.
- Nahmias, Eddy, Morris, Stephen G., Nadelhoffer, Thomas, Turner, Jason. Is Incompatibilism Intuitive? *Philosophy and Phenomenological Research*, 73, 2006, št. 1, str. 28–53.
- Øhrstrøm, Peter. A Critical Discussion of Prior's Philosophical and Tense-Logical Analysis of the Ideas of Indeterminism and Human Freedom. *Synthese*, 196, 2019, str. 69–85.
- Petek, Nina. Sprehodi Alme Sodnik po vrtovih Epikurjeve filozofije. V: Markič, Olga (ur.). *Alma Sodnik in njeno filozofsko delo*. Ljubljana: Slovenska matica in Založba Univerze v Ljubljani, 2022, str. 131–148.
- Prior, Arthur Norman. *Past, Present and Future*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Prior, Arthur Norman. Some free thinking about time (1958). V: *The Nachlass of A. N. Prior*. <https://nachlass.prior.aau.dk/paper/some-free-thinking-about-time> (5. 9. 2023).
- Roskies, Adina. Neuroscientific Challenges to Free Will and Responsibility. *Trends in Cognitive Sciences*, 10, 2006, št. 9, str. 419–423.

- Sedley, David. Epicurus' Refutation of Determinism. V: Gigante, Marcello (ur.). *Syzētēsi, studi sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*. Naples: G. Macchiaroli, 1983, str. 11–51.
- Sodnik, Alma. Etika Epikura. V: *Izbrane razprave*. Uredil Frane Jerman. Ljubljana: Slovenska matica, 1975, str. 48–70.
- Šuster, Danilo. Problem svobode. V: Šuster, Danilo (ur.). *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*. Maribor: Aristej, 2007.
- Šuster, Danilo. *Modalni katapult: uvod v filozofijo logike*. Maribor: Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba, 2023.
- Tegmark, Max. The Multiverse Hierarchy. V: Carr, Bernard (ur.). *Universe or Multiverse?* Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 99–125.
- Thomason, Richmond. Indeterminist Time and Truth-Value Gaps. *Theoria*, 36, 1970, št. 3, str. 264–281.
- Uršič, Marko. Logika in determinizem. V: *Matrice logosa: filozofsko-logični eseji in študije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1987, str. 81–131.
- Uršič, Marko. *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2010.
- Uršič, Marko. Prispevek k Jermanovi razpravi o Łukasiewiczovem problemu determinizma. *Analiza*, 18, 2014, št. 4, str. 57–72.
- Uršič, Marko. Osebna spletna stran: <http://www2.arnes.si/~mursic3/index.htm> (5. 5. 2023).
- Walter, Henrik. *Neurophilosophy of Free Will*. Cambridge MA, London: MIT Press, 2001.



**Božidar Kante**

# **MOŽNI SVETovi, AKTUALNI SVET IN FIKCIJSKI SVETovi**



Kot lahko opazimo z analizo, večina teoretikov, ko govori o možnih svetovih, uporablja aktualni svet kot pomembno orodje za izražanje svojih stališč o možnih svetovih – eno od osrednjih vprašanj zadeva pojem eksistence teh svetov ter razmerja med aktualnim in nekim možnim svetom. Če so možni svetovi, vsaj s prevladujočim stališčem teoretikov, ki se ukvarjajo s to temo znotraj filozofije modalnosti, načini, na katere bi svet lahko obstajal, se zastavlja naslednje vprašanje: Kakšno natanko je razmerje med obravnavanim možnim svetom in tem aktualnim – tistim, ki ga obravnavamo kot svet naše realnosti, na katerega se sklicujemo v naših vsakdanjih izkušnjah, v spoznavanju in naravoslovju? Če za to vprašanje menimo, da je relevantno in pomembno, lahko nanj odgovorimo na dva načina:

- a) aktualni svet je le eden od vseh možnih svetov in ima enak ontološki status kot vsi drugi svetovi: se bistveno ne razlikuje od drugih možnih svetov in ni izključen iz njihovega nabora;
- b) aktualni svet je izjemen med drugimi možnimi svetovi – njegov ontološki status je izjemen, drugi možni svetovi pa so s tem svetom povezani samo prek razmerja podobnosti, če so sploh povezani.

A) *Aktualni svet je eden od številnih možnih svetov.*

Če takoj sprejmemo to hipotezo, se moramo soočiti z naslednjim problemom: kateri iz nabora možnih svetov je aktualni?

Odgovori na to vprašanje niso enoglasni in se razlikujejo glede na to, ali se strinjamo in sprejemamo hipotezo ali in kako smo sposobni razlikovati ta aktualni svet od drugih svetov, ali pa tako gledišče v celoti zavračamo.

V zvezi s tem težavnim vprašanjem je Pavel Tichý predlagal, da ko želimo obdržati veljavnost temeljnih logičnih zakonov in operacij, je načeloma nemogoče doseči kakršen koli drug rezultat, kot da vemo, kateri svet je aktualni. Po njegovem mnenju je neka lastnost funkcija, ki možne svetove preslika v razrede. Da bi torej podrobno določili razred na način lastnosti, je treba poleg lastnosti same navesti še določen svet.<sup>1</sup> Toda tu pri navajanju določenega sveta ne bi smelo biti nobenih težav, kajti tu naj bi se očitno razumelo in bilo samoumevno, da je zahtevani svet aktualni svet, torej tisti, ki aktualno obstaja. Toda kateri partikularni svet je aktualni? Ali vemo? Ugotoviti, kateri od širokega razpona predstavljaljivih svetov je aktualiziran, je na koncu naloga znanosti. Vse, kar smo (upajmo) do sedaj dosegli, je, da smo postavili nekaj svetov na stran kot vsekakor neaktualnih. Toda od tistih, ki ostanejo, je kateri koli – kolikor vemo – lahko aktualni. Zlahka je videti, da je vedeti, kateri možni svet je aktualiziran, enako vsevednosti.

Vendar pa položaj ni tako brezupen, kot se sprva prikazuje Tichýju, saj sam trdi, da svetove pojmuje predvsem kot maksimalne razrede dejstev, kamor sodijo vsa zgodovinska pretekla, sedanja in prihodnja dejstva o vsem, kar se je kdaj koli zgodilo. Ne vemo, kajpada, kateri svet v tem pomenu naseljujemo, saj nikoli ne moremo poznati vseh dejstev o tem svetu, vendar pa lahko ugotovimo nekatera dejstva, ki veljajo v našem aktualnem svetu.

i) *Aktualni svet se ne razlikuje od drugih možnih svetov.*

Eden najbolj znanih sistemov, razvitih na podlagi tega izhodišča, je sistem Davida Lewisa, ki meni, da se izraz »aktualni svet« nanaša na posebno indeksikalno omejeno podmnožico množice vseh možnih svetov: »Naš aktualni svet je le en svet med drugimi. Samo njega imenujemo aktualni, ne zato, ker se vrstno razlikuje od vseh drugih, ampak zato, ker je to svet, v katerem živimo.« V naslednjem koraku Lewis ponuja sredstvo za izločitev aktualnega sveta iz nabora vseh možnih svetov: »'Aktualno' je indeksikal, kot so 'jaz' ali 'tukaj' ali 'zdaj': za svojo referenco je odvisno od okoliščin izjavljanja, torej od sveta, v katerega je umeščena izjava.«<sup>2</sup>

1 Tichý, *The Foundations of Frege's Logic*.

2 Lewis, *Counterfactuals*, str. 85.

Lewisovo pojmovanje izraza aktualni svet je, kot je razvidno, povsem indeksikalno: aktualni svet je rezultat neke indeksikalne izjave. To nas napeljuje na sklepanje, da Lewis verjame ne le to, da se možni svetovi vrstno ne razlikujejo po naravi od aktualnega sveta, temveč tudi to, da je vsak možen svet z gledišča svojih prebivalcev prav tako aktualen kot naš z našega. Lewisovo stališče je velika večina teoretikov sprejela z nejevero in ga označila kot eksotično.

B) *Aktualni svet se razlikuje od množice vseh možnih svetov in je bistveno drugačen od drugih članov tega sklopa.*

Raymond Bradley in Norman Swartz spadata v skupino logikov, ki aktualni svet izključujejo iz nabora možnih svetov. V skladu z njunim prepričanjem se aktualni možni svetovi od neaktualnih razlikujejo na treh ravneh: a) aktualni in neaktualni možni svetovi se razlikujejo zaradi lastnosti predmetov, ki jih zajemajo; b) neaktualni možni svetovi vsebujejo predmete, ki se v aktualnem ne pojavljajo; c) predmeti, ki se pojavljajo v aktualnih možnih svetovih, manjkajo v neaktualnih. Medtem ko je aktualni svet svet naše realnosti ter je torej prostorsko in časovno določen, neaktualiziranega možnega sveta ne moremo nikjer umestiti v fizični prostor:

»Zdaj je jasno, da je aktualni svet možen svet. Če nekaj aktualno obstaja, je očitno možno, da obstaja. Na drugi strani pa ne vsaka stvar, ki možno obstaja, tudi aktualno obstaja. Niso vsi možni svetovi aktualni. Iz tega sledi, da je aktualni svet le eden izmed mnogih možnih svetov: da obstajajo možni svetovi, ki niso naši. Poleg tega, ker z ‚aktualnim svetom‘ menimo – kot smo se pred trenutkom dogovorili – vsako stvar, ki je bila, je ali bo, sledi, da z ‚drugim možnim svetom‘ ne mislimo nekega planeta, zvezde ali česa drugega, kar aktualno obstaja in kar je nekje ‚tam zunaj‘ v fizičnem prostoru. Kar koli aktualno obstaja, tega ne smemo pozabiti, pripada aktualnemu svetu, tudi če je od njega oddaljeno svetlobna leta. Drugi, neaktualni, možni svetovi se ne nahajajo nikjer v fizičnem prostoru. So tako rekoč umeščeni v konceptualnem prostoru.«<sup>3</sup>

## **Fikcijski svetovi kot/in možni svetovi**

Semantika fikcijskih svetov v veliki meri gradi na pojmu možnih svetov, ki jih uporablja logična semantika. Teorija fikcijskih svetov obravnava fikcijske svetove kot posebne vrste možnih svetov, a hkrati so fikcijski svetovi določeni s svojimi specifičnimi lastnostmi, ki izhajajo iz njihovega specifičnega statusa.

3 Bradley in Swartz, *Possible Worlds*, str. 5.

Glavna motivacija za uporabo možnih svetov za namen fikcijske analize izhaja iz intuitivne predpostavke (delno izpeljane iz konkretnih primerov, ki so jih zagotovili isti teoretiki logičnega diskurza), da tako možni kot fikcijski svetovi ostajajo zunaj področja našega aktualnega sveta in da so »fikcijski svetovi konkretne konstelacije stanj stvari, ki so tako kot možni svetovi v svetu neaktualizirani«.<sup>4</sup>

Kljub temu je vprašanje, ali je intuitivno občutena podobnost med možnimi svetovi in fikcijskimi svetovi dovolj, da bi logični diskurz prilagodili fikcijskemu, z vsemi težavami, ki jih to lahko povzroči, zato, da bi dosegli veljavno analitično orodje za preučevanje fikcijskih svetov in njihovih struktur. Na srečo se zdi, da si fikcijski svetovi od možnih svetov izposojajo le takrat, ko je to dobičkonosno.

Glavni dobiček, ki ga semantika fikcijskih svetov pridobi od logičnih možnih svetov, je referenčni okvir. Možni svetovi torej zagotavljajo splošen okvir in kontekst za opis najopaznejšega vpliva filozofskega diskurza na literarno teorijo fikcijskosti in dajejo podlago za preusmeritev literarne teorije k vprašanju reference, ontologije in reprezentacije.

Fikcijski svetovi nastanejo v določenem semiotičnem procesu, ki jih loči od množice drugih svetov. Ruth Ronen v splošnem pregledu fikcijske eksistence navaja tiste prvine, ki so še posebej pomembne za preiskavo fikcijskega diskurza:

1. Da lahko fikcijski diskurz ustvari ali konstruira predmete, na katere se nanaša.
2. Da lahko izmišljeni diskurz ustvari ali zgradi nepopolne, a dobro individualizirane objekte (nepopolnost ni v nasprotju s samoidentiteto bitnosti).
3. Da lahko fikcija konstruira nemogoče predmete in druge predmete, ki se jasno razlikujejo od svojih sorodnikov v aktualnem svetu.<sup>5</sup>

## **Možni svetovi logike in fikcije**

Očitno je, da možnih svetov logičnega sistema ni mogoče brez večjih prilagoditev preprosto prenesti na drugo področje semantičnega raziskovanja, vključno s semantiko fikcijskih svetov, da bi bili združljivi s posebnimi potrebami področja, na katerem se uporabljajo. Možni svetovi so predvsem interpretativni modeli za logične izjave določene vrste, ki jih ni mogoče interpretirati brez tega okvira; torej možni svetovi v logičnem diskurzu rabijo predvsem kot orodje za modalno logiko.

---

4 Ronen, *Possible Worlds in Literary Theory*, str. 51.

5 Prav tam, str. 45.

Nasprotno pa možni svetovi fikcije (fikcijski svetovi) služijo kot referenčni okvirji za entitete, ki temeljijo na fikcijskih besedilih, in sami po sebi niso formalizirani logični modeli za analize fikcijskega besedila; namesto tega so posebne strukture, sestavljene iz fikcijskih posameznikov, na katere je mogoče gledati in jih interpretirati v kontekstu teh svetov. Fikcijski svetovi so, tako kot možni svetovi logične semantike, množice neaktualiziranih stanj stvari. V tem pogledu si fikcijski svet deli neko pomembno značilnost z možnimi svetovi: potencialno jih je neskončno število. Kot nizi neaktualiziranih stanj zadev so fikcijski svetovi potencialno neskončni po številu – a seveda le, če bi bilo potencialno neskončno število fikcijskih besedil, ki bi jih lahko ustvarila.

Kljub temu so fikcijski svetovi tudi precej omejeni: sestavlja jih končno število posameznikov in predmetov. Ta omejitev pa po definiciji ne velja za možne svetove logične semantike – možnih svetov je neskončno po njihovem lastnem bistvu, po načinu, kako so zgrajeni. Možni svetovi so maksimalni sklopi zadev (izjav), ki ustrezajo vsem načinom, kakšen bi lahko bil svet. Kot eksplicitno navaja Nicholas Wolterstorff: medtem ko so možni svetovi možna stanja stvari, ki »so maksimalno obsežna, fikcijski svetovi to niso.«<sup>6</sup> Maksimalnost te vrste vsekakor ni v skladu s fikcijskimi svetovi, saj ti nastajajo s pomočjo končnih fikcijskih besedil, ki jim postavijo stroge omejitve. Ker so fikcijski svetovi umeščeni v fikcijska besedila, so nujno nepopolni – preprosto zato, ker temeljijo na končnih fikcijskih besedilih. Zato si je mogoče predstavljati, da mala Dorrit na določeni točki sreča Christopherja Warda, urarja aktualnega sveta, ki ji ponudi poseben popust pri nakupu avtomatske ure. Vendar Christopher Ward v Dickensovi zgodbi v nobenem trenutku ni omenjen. Poleg tega ni v svetu Dickensovega romana nobenih znamenj, iz katerih bi lahko sklepali na obstoj takega urarja, in ni kognitivnega postopka, ki bi upravičil njegovo eksistenco.

### Nemogoči svetovi

Zdi se, da izraz nemogoč svet vsi razumemo z intuitivnega gledišča. Sicer so nemogoči svetovi jasno in togo opredeljeni znotraj področja možnih svetov, ki so logično *popolni*, jih nadzoruje logična *implikacija* in so logično *konsistentni*. Vsak svet, ki krši vsaj eno od teh treh meril, je nemogoč.

Očitno je, da je v diskurzu fikcijskega sveta zahteva po logični popolnosti nepomembna. Preprosto, ni mogoče vsem trditvam o fikcijskem svetu zagotoviti resničnostne vrednosti. To dejstvo je nujen rezultat lastnosti nepopolnosti fikcijskega sveta. Obstaja veliko izjav, ki jih je mogoče izreči o fikcijskem svetu, vendar ne moremo reči, ali so resnične ali napačne glede na dani svet.

6 Wolterstorff, *Works and Worlds of Art*, str. 131.



Fikcijsko besedilo, ki ustvari neki svet, nam lahko ponudi premalo informacij za odločitev; besedilo je morda samo tiho: zgolj nekatere razumljive trditve o fikcijskih bitnostih so odločljive, nekatere pa ne.

Dejstvo o obstoju neodločljivih lastnosti v fikciji je močno povezano z drugo kakovostjo možnih svetov, ki je ni mogoče prenesti na fikcijske svetove: zdi se, da je več kot problematično povezovati fikcijo z aksiomom resničnostnega vrednotenja (ki je prepleteno s procesom logične implikacije znotraj področja možnih svetov). Literarna besedila, kot večina neformalnih zbirk stavkov, kot so pogovori, časopisni članki, pričevanja očividcev, zgodovinske knjige, biografije znanih ljudi, miti in literarna kritika, kažejo lastnost, ki lahko zmede logike, vendar se nedvomno zdi naravna komur koli drugemu: njihove resnice kot celote ni mogoče rekurzivno opredeliti, izhajajoč iz resnice posameznih stavkov, ki jih sestavljajo. Globalna resnica ni preprosto izpeljana iz lokalne resničnostne vrednosti stavkov, prisotnih v besedilu.

Če je tako, ostane rezultat uporabe implikacije v fikciji dvoumen – če ne moremo resničnostno ovrednotiti določenih izjav, ne moremo niti oceniti resnice izjave, ki jo te izjave implicirajo. Vprašanje je torej: Ali je mogoče hkrati govoriti o resničnostnem vrednotenju in fikciji? Če je tako, kako je to mogoče doseči?

Odgovori na to vprašanje so različni. Nicholas Wolterstorff, na primer, fikcijo popolnoma izključuje iz resničnostnega vrednotenja: »Tema dvema različnima konceptoma sveta ustrezata dva različna koncepta *biti resničen* v (nekem možnem svetu) in *biti vključen vanj* (v svet nekega dela).«<sup>7</sup> Terence Parsons, po drugi strani, fikciji dopušča določeno vrsto resničnostnega vrednotenja: »[K]o bralec bere, je razlaga zgrajena z ekstrapolacijo stavkov, ki se berejo. Razlaga se med branjem spreminja in razširja, končni rezultat pa se lahko imenuje *maksimalna razlaga*. Potem je tisto, kar je v zgodbi resnično, kar koli razlaga izrecno pravi in nič drugega.«<sup>8</sup> Čeprav Parsonsova ponudba na začetku zveni zelo omejujoče, se izkaže, da aktualno zajema vse možnosti, ki jih lahko fikciji pripišemo kot resnične – z drugimi besedami, resnica v fikciji je odvisna od fikcijskega besedila.

Končna lastnost, omenjena v povezavi z bistvenimi aksiomi možnih svetov logičnega diskurza, je bila logična konsistenca. Jasno je, da lahko še posebej v sodobni fikciji naletimo na številne primere kršitev tega aksioma. Lubomír Doležel ta pojav ponazarja s kratko zgodbo O. Henryja *Ceste usode*, v kateri

7 Prav tam, str. 134.

8 Parsons, *Nonexistent Objects*, str. 175.

glavni lik umre trikrat na tri različne načine; to je zgovoren primer kršitve logične konsistence.<sup>9</sup>

Navedeni primer kaže končni rezultat, da fikcijski svetovi ne oziroma ne morejo izpolniti prvih dveh aksiomov logičnih možnih svetov, to je aksioma logične popolnosti in logične implikacije, poleg tega pa nekateri ne izpolnjujejo niti tretjega. Thomas Pavel pravi: »Fikcijska dela bolj ali manj dramatično združujejo nezdržljive svetovne strukture, se igrajo z nemogočim in nenehno govorijo o neizrekljivem.«<sup>10</sup> To je najzgovornejši dokaz, da fikcije ne gre »strogo identificirati z metafizično možnimi svetovi.«<sup>11</sup>

Kot rečeno, fikcijski svetovi po definiciji ne morejo izpolniti prvih dveh aksiomov možnih svetov in le nekateri izpolnjujejo tretjega. To dejstvo naredi tretji aksiom zanimiv za nadaljnjo preiskavo, predvsem zato, ker fikcijske svetove razcepi na dve neskladni podmnožici: tiste, ki izpolnjujejo aksiom, in one, ki ga ne. Dejansko teorija fikcijskih svetov razlikuje med možnimi in nemogočimi svetovi: »Protislovni predmeti kljub temu zagotavljajo nezadostni dokaz proti pojmu *sveta*, saj teoriji fikcijskosti nič ne preprečuje, da ne bi govorila, kot počnejo nekateri filozofi, o nemogočih ali napačnih svetovih.«<sup>12</sup> Takšni fikcijski svetovi niso zgolj zamisljivi, temveč jih pogosto prakticirajo v sodobni prozi. Zato pojem nemogočega možnega sveta znotraj fikcijskega diskurza ni le relevanten, ampak tudi koristen v okviru tipologije fikcijskih svetov.

V zvezi z lastnostjo končnosti so fikcijski svetovi v strogem nasprotju z možnimi svetovi in tudi z aktualnimi. To nasprotje se utemeljuje na samem izvoru fikcijskih svetov in v njihovem epistemološkem bistvu. O neskončnosti možnih svetov smo že razpravljali, na tej stopnji pa bi morali nadalje razmisliti o razmerju med fikcijskimi svetovi in aktualnim svetom.

Aktualni svet, čeprav na prvi pogled obsega veliko, a vendarle omejeno število posameznikov, je neskončen v svojem potencialu. Zato ni razloga, da bi ga šteli za nepopolno entiteto: »[A]ktualni svetovi se zdijo nedvomno resnični, popolni in konsistentni, medtem ko so fikcijski svetovi sami po sebi nepopolni in nekonsistentni ... «<sup>13</sup>

Aktualni svet je svet popolnosti naših bitij in vsaka nepopolnost bi bila v neskladju z njegovim statusom eksistence kot aktualnega. Je skupek vseh aktualnih posameznikov in je kot tak popoln v svoji aktualnosti. Z epistemološ-

9 Doležel, *Heterocosmica*.

10 Pavel, *Fictional Worlds*, str. 62.

11 Prav tam, str. 48.

12 Prav tam, str. 49.

13 Prav tam, str. 74.

kega vidika nikoli ne moremo biti prepričani, da se ne bo morda pojavil nov dokaz ali na novo odkrit (znanstveni) postopek, ki bi prebivalcem tega sveta omogočil, da izpolnijo dele, ki se štejejo za nepopolne na določeni stopnji našega znanja in razumevanja sveta. Kljub temu bi lahko ontološko razliko med aktualnim svetom in fikcijskim svetom kdo izpodbijal s trditvijo, da bi lahko celo fikcijska besedila bralcu zagotovila novo informacijo, ki ni bila vidna med prejšnjimi dejanji branja in mu zato dovoli, da zapolni nekakšno »nepopolnost«; vendar je lahko ta na novo zgrajeni fikcijski svet »popolnejši« le v smislu, da bi bil bralec zmožen razumeti fikcijski kos informacije zahvaljujoč novemu pogledu na isti del fikcijskega besedila, vendar nikoli v ontološkem smislu – samo besedilo se »ne premika«.

Thomas Pavel v to vprašanje prinese novo luč z uvedbo naslednje terminološke razlike: »Ne pomaga, nekateri trdijo, odgovoriti, da 'aktualni' svetovi kažejo enako nepopolnost; mi morda ne vemo, ali na Marsu obstaja življenje ali ne, a vsaj načeloma odgovor obstaja in čaka, da ga odkrijemo. [...] V fikciji udari nedoločeno naključno.«<sup>14</sup>

### **Fikcijski svetovi in aktualni svet**

»Eksistirati v fikciji in eksistirati sta povsem različni stvari.«<sup>15</sup> To potrjujejo ravno različni temelji bitnosti fikcijskih svetov in aktualnega, da ne omenjam njihovih različnih ontoloških bistev, ki zahtevajo podrobno in temeljito analizo specifičnosti in edinstvenosti fikcijskih svetov.

Fikcijski svetovi so po definiciji neaktualizirane možnosti iste vrste in so zato ontološko homogeni: »Kot neaktualizirane možnosti imajo vse fiktivne entitete enako ontološko naravo. [...] Načelo ontološke homogenosti je nujen pogoj za sobivanje, interakcijo in komuniciranje fikcijskih oseb. Ponazarja suverenost fikcijskih svetov.«<sup>16</sup> Na ta način je razmejitvena črta med fikcijskimi svetovi in aktualnim trdno in nedvoumno zastavljena: obstajati fikcijsko pomeni obstajati skozi semiotični medij, medtem ko aktualne eksistence ne posreduje noben semiotični kanal.

Na tej točki bi si morali podrobneje ogledati entiteto, ki jo imenujemo aktualno v svetu ter jo posredujejo in ustvarjajo specifični kanali – čeprav temeljita analiza tistih konceptov, ki se razvijejo iz ideje o jeziku, na primer, konstruktivizem in mnenje, da je aktualni svet kognitivni konstrukt, ki se

---

14 Prav tam, str. 107.

15 Parsons, *Nonexistent Objects*, str. 50.

16 Doležel, *Heterocosmica*, str. 18.

daje prek jezika v nefikcijskih kanalih, ni glavni cilj tega prispevka. Vendar pa nam močna omejitev takšnih subjektov omogoča, da jih ne obravnavamo kot aktualne svetove:

»Predmet, ustvarjen z miselnim procesom, je v svojih značilnostih določen s prav tem procesom. [...] Toda opis, besedni ali miselni, je vedno nepopoln. Ko si zamislimo entiteto, določimo le podmnožico njenih potencialnih lastnosti. Potrebovali bi božanski um, da bi pregledali seznam vseh možnih značilnosti in si zamislili predmet do logične popolnosti.«<sup>17</sup>

## Viri in literatura

- Bradley, Raymond, in Swartz, Norman. *Possible Worlds: An Introduction to Logic and Its Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979.
- Doležel, Lubomír. *Heterocosmica: Fiction and Possible Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- Lewis, David. *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell Publishers, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
- Parsons, Terence. *Nonexistent Objects*. New Haven, CT: Yale University Press, 1980.
- Pavel, Thomas G. *Fictional Worlds*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.
- Ronen, Ruth. *Possible Worlds in Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Ryan, Marie-Laure. *Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- Tichý, Pavel. *The Foundations of Frege's Logic*. Berlin in New York: De Gruyter, 1988.
- Wolterstorff, Nicholas. *Works and Worlds of Art*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

---

17 Ryan, *Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*, str. 21.



**Maja Malec**

# **MNOGI SVETOV SODOBNI MODALNI LOGIKI, PRI LEIBNIZU IN V SHOLASTIKI**



Šele razvoj semantike možnih svetov v sodobni logiki je omogočil nedvoumno razlikovanje med različnimi modalnostmi, predvsem pa prepoznanje modalnosti, ki je relevantna za metafiziko. Ta je objektivna, saj se tiče stvarnosti: kako bi stvari lahko oziroma ne bi mogle biti drugačne. Denimo, Aristotel bi lahko bil zdravnik, ne bi pa mogel biti konj, saj je človek nujno, filozof pa le kontingentno. V preteklosti so filozofi imeli težave pri utemeljevanju metafizične modalnosti, predvsem nujnosti, ki naj bi bila lastna metafizičnim resnicam. Pogosto so nujnost metafizičnih resnic pojasnili logično – njihova negacija je protislovna – ali jezikovno – njihova resničnost izhaja že iz pomena besed, ki nastopajo v njih. Enačili so jih torej z logičnimi ali/in analitičnimi resnicami, ki pa se intuitivno ne zdijo dovolj substancialne. Metafizične trditve se ne tičejo le logike in jezika, kako bi torej lahko njihovo resnico pojasnili le z logičnimi oziroma jezikovnimi dejstvi? Denimo, to, da je Aristotel človek, ni logična resnica, saj zanikanje tega ni evidentno protislovno, prav tako pa resničnost trditve ne izhaja že iz pomenov besed ‘Aristotel’, ‘človek’ in ‘je’. Kako torej utemeljiti resničnost metafizičnih resnic, njihovo nujno naravo? In prav

nezadovoljivost ponujenih odgovorov napaja Kantovo kritiko metafizike in upravičuje njeno popolno zavrnitev s strani logičnih pozitivistov.

Sodobna modalna logika sicer ne more odgovoriti na filozofsko vprašanje o naravi metafizične modalnosti, omogoča pa striktno formulacijo različnih vrst modalnosti. To pa je predpogoj vsebinske razprave o njihovi naravi, utemeljitvi in odnosih med njimi. Poprej je bila večina modalnosti preprosto spregledana ali neutemeljeno zreducirana na kako drugo, kot se je denimo zgodilo metafizični modalnosti. V sodobni modalni logiki so resničnostni pogoji modalnih propozicij določeni s pomočjo možnih svetov: nujna je tista propozicija, ki je resnična v vseh možnih svetovih, možna pa tista, ki je resnična v vsaj enem možnem svetu. Med različnimi vrstami modalnosti razlikujemo predvsem tako, da v definiciji uporabimo različne vrste možnih svetov: metafizično, logično, semantično, naravno možne svetove itd.

Možni svetovi so bistveni za sodobno obravnavo modalnosti, ni pa sama ideja povsem nova, saj jih srečamo že pri Leibnizu. Zato bom po kratkem orisu semantike možnih svetov predstavila še Leibnizevo razumevanje modalnosti in vlogo možnih svetov v njegovi filozofiji. Leibniz kakor mi metafizične možnosti razume kot načine, kako bi naš svet, stvari v njem lahko bile drugačne, kakor so; predstavljajo jih možni svetovi. Gre torej za neudejanjene oziroma nerealizirane možnosti, sočasne alternative dejanskosti. Povsem drugače so metafizično modalnost razumeli v antiki. Modalni prostor je bil omejen s samo dejanskostjo: nekaj je možno, če je ali pa bo na določeni točki zgodovine sveta realizirano oziroma udejanjeno, drugače pa ni. Zato je možnost tesno prepletena s spremenljivostjo, nujnost pa z nespremenljivostjo in večnostjo. V antičnem razumevanju tako ni mesta za neudejanjene možnosti – vsaka prava možnost je sčasoma udejanjena znotraj našega sveta. Tipičen primer tega razumevanja je Aristotelova časovna ali statistična interpretacija modalnosti, ki je prisotna v njegovih metafizičnih in fizikalnih delih.

Kdaj in kako je prišlo do te spremembe v razumevanju metafizične modalnosti? Novo razumevanje ne vznikne nenadoma pri Leibnizu, temveč ga tu pa tam srečamo že v srednjem veku, tako pri arabskih filozofih kot sholastikih, najjasneje je izraženo pri Dunsu Skotu. Morda je treba vzrok za njegovo postopno uveljavitev iskati tudi v sholastični filozofiji narave, kjer se po pariški obsodbi iz leta 1277 uveljavijo protidejstvene in hipotetične razprave, v katerih naravoslovni filozofi opisujejo imaginarne svetove, ki bi jih Bog lahko ustvaril, če bi tako hotel, čeprav po naravi, tj. fizično, niso možni. Prvotni navdih sholastikov in Leibniza pa je treba najbrž iskati pri Avguštinu, ki v interpretaciji

božjega stvarjenja poudari, da bi vsemogočni Bog lahko ustvaril tudi druge svetove, vendar se za to ni odločil. Ta utemeljitev božje svobode jim nadalje služi kot vzorec za rešitev problema o svobodi človeka.

## Možni svetovi sodobne modalne logike

Semantika možnih svetov je v osnovi teorija modelov, ki so ji dodani možni svetovi. Modalna operatorja sta interpretirana kot kvantifikatorja čez možne svetove: nujnost kot univerzalni kvantifikator, saj je nujna resnica tista, ki je resnična v vseh možnih svetovih, možnost pa kot eksistenčni kvantifikator, saj je možna resnica tista, ki je resnična v vsaj enem možnem svetu. Razlikovanje med različnimi vrstami modalnosti pa nam omogoči uporaba različnih vrst svetov. Tako je metafizično nujna resnica tista, ki je resnična v vseh metafizično možnih svetovih, torej v možnem svetu, ki »ustreza« našemu dejanskemu svetu, in v vseh drugih možnih svetovih, ki bi lahko obstajali namesto dejanskega sveta. Naravno oziroma nomološko nujna resnica je resnična v vseh možnih svetovih, v katerih veljajo (dejanski) zakoni narave, torej naravno možnih svetovih. In tako je mogoče formulirati še številne druge modalnosti.

Dodatno izrazno moč zagotovi relacija dostopnosti, s katero določimo, kateri svetovi iz množice so med seboj povezani in kateri ne. Različni pogoji nad relacijo dostopnosti ustrezajo različnim modalnim tezam, značilnim za posamezne modalne sisteme. Recimo, relacija dostopnosti, ki je reflektivna, tranzitivna in simetrična, ustreza modalni tezi  $\Diamond A \supset \Box \Diamond A$  in sistemu S5. V njem so vsi svetovi enakopravni, tj. vsak je možen glede na vsakega drugega oziroma vsak svet je dostopen vsakemu drugemu. Relacija, ki je reflektivna in tranzitivna, ustreza modalni tezi  $\Box A \supset \Box \Box A$  in sistemu S4. Tu pa ni vsak svet dostopen vsakemu, saj relacija ni simetrična.

Koliko svetov je v množici in kako so ti med seboj povezani (z relacijo dostopnosti), podaja semantični ali Kripkejev okvir:  $\langle W, R_d \rangle$ , kjer je  $W$  množica vseh možnih svetov,  $R_d$  pa binarna relacija dostopnosti med svetovi ( $R_d \subseteq W \times W$ ). V naslednjem koraku je postavljen še model, ki ga dobimo tako, da okviru dodamo *valuacijo*  $V$ , ki določi resničnostno vrednost vsaki proposicijski spremenljivki za vsak možni svet iz množice svetov  $W$ :  $\langle W, R_d, V \rangle$ . Sedaj lahko končno zapišemo semantična pogoja za nujnost ( $\Box$ ) in možnost ( $\Diamond$ ):

$V(\Box A, w) = 1$ , če in samo če za vsak  $w'$ , za katerega velja, da  $w' \in W$  in  $R_d w w'$ ,  $V(A, w') = 1$ , drugače pa 0.

$V(\Diamond A, w) = 1$ , če in za samo če za vsaj en  $w'$ , za katerega velja, da  $w' \in W$  in  $R_d w w'$ ,  $V(A, w') = 1$ , drugače pa 0.



Pomembno je, da lahko imamo zaradi relacije dostopnosti dva modela s povsem enakim pripisom resničnostnih vrednosti propozicijskim spremenljivkam za vsak možni svet, pa bo neka modalna propozicija v enem modelu resnična (1), v drugem pa neresnična (0).<sup>1</sup>

Semantika možnih svetov je pravzaprav šele omogočila odcepitev drugih nujnosti od logične nujnosti oziroma tautološkosti. Za lažje razumevanje jo primerjajmo z modalno semantiko Rudolfa Carnapa (1947), v kateri je že uporabljena ideja možnih svetov, ni pa še relacije dostopnosti. Carnap modalne operatorje razume logično in jih interpretira s pomočjo kvantifikacije, sicer ne čez možne svetove, temveč opise stanj. Vendar gre tu bolj ali manj zgolj za drugačno poimenovanje, saj sam pove, da opisi stanj predstavljajo Leibnizeve možne svetove (in Wittgensteinova možna stanja stvari).<sup>2</sup> Je pa samo poimenovanje vendarle povedno – Carnap modalnost, ki jo poskuša definirati, razume jezikovno. Opisi stanj (ang. *state-descriptions*) so namreč maksimalni razredi stavkov nekega jezika  $J$ : za vsak atomarni stavek  $A$  velja, da opis stanja  $o$  vsebuje ali  $A$  ali njegovo negacijo  $\neg A$  (izključujoči ali) in ničesar drugega. Vsak opis stanja je potemtakem popoln opis možnega stanja univerzuma individuov glede na vse lastnosti in relacije, ki jih izražajo predikati sistema, natanko eden izmed njih pa opiše »dejansko stanje vesolja«.<sup>3</sup>

Znotraj sistema Carnap definira izraz  $L$ -resnično, s katerim hoče povzeti analitičnost in logično ali nujno resnico, za kateri meni, da bolj ali manj pomenita isto. Zaradi tega mora definicija izpolniti pogoj, ki izhaja iz neformalnega razumevanja analitičnosti: Stavek  $A$  je  $L$ -resničen v semantičnem sistemu  $S$ , če in samo če je  $A$  resničen v  $S$  tako, da je mogoče njegovo resničnost ugotoviti zgolj na podlagi semantičnih pravil sistema  $S$ , tj. ne da bi se morali sklicevati na zunajjezikovna dejstva. Če to zahtevo povežemo z Leibnizevo idejo, da mora nujna resnica držati v vseh možnih svetovih, dobimo definicijo » $L$ -resnice«: Stavek  $A$  je  $L$ -resničen v sistemu  $S$ , če in samo če  $A$  drži v *vsakem* opisu stanja v  $S$ .<sup>4</sup> Iz tega naravno sledi še definicija logične nujnosti, ki je lastnost propozicije, ki jo izraža  $L$ -resničen stavek:  $N(A)$  je  $L$ -resničen, če in samo če je stavek  $A$   $L$ -resničen.<sup>5</sup> Zato glede na definicijo  $L$ -resničnosti sledi, da je  $N(A)$   $L$ -resničen, če in samo če  $A$  drži v vseh opisih stanj v  $S$ . Po njegovem se to tudi dobro ujema z neformalnim razumevanjem logične nujnosti: ta se pripiše propoziciji, če in

1 Več o propozicijski modalni logiki in semantiki možnih svetov v Šuster, *Modalni katapulti*, str. 125–156.

2 Carnap, *Meaning and Necessity*, str. 9.

3 Prav tam, str. 9–10.

4 Prav tam, str. 10.

5 Prav tam, str. 174–175. ' $N(A)$ ' je simbolni zapis za '(logično) nujno je, da  $A$ '.

samo če je njena resničnost utemeljena zgolj z logičnimi razlogi in ni odvisna od kontingentnih dejstev.<sup>6</sup>

Carnap tako pri pojasnjevanju modalnosti ostaja znotraj jezika, modalnost utemelji v semantičnem pojmu L-resnice, predstavljena semantika pa ustreza sistemu S5, saj modalni operatorji tečejo čez nespremenljivo množico opisov stanj, ki so si vzajemno »dostopni«. Z L-resnico poskuša zajeti analitičnost, kar pa mu ne uspe povsem, saj so vsi opisi stanj »zgolj« logično konsistentni, ne pa tudi pomensko koherentni. Logično konsistenten in pomensko nekoherenten je denimo opis stanja, ki vključuje pomensko nezdružljiva atomarna stavka »a je okrogel« in »a je trikoten«. Carnapova L-resnica torej ne povzema analitičnosti, temveč le logično resnico v ožjem smislu, torej logični zakon oziroma tautologijo. Kasneje poskuša Carnap težavo odpraviti tako, da vpelje pomenske postulate, ki naj bi izločili take semantično nesprejemljive opise stanj. Vendar pa je to izvensistemska rešitev, saj mu sama zastavljenost semantike ne omogoča, da bi jih izključil na formalni ravni. Ta tako uspe formalizirati zgolj logično nujnost, ki je izenačena s tautološkostjo.

V semantiki možnih svetov te težave ni, saj se resničnostni pogoji nujnih resnic in tautologij razlikujejo. Resničnost modalnih propozicij se evalvira znotraj izbranega modela (resnica v vseh možnih svetovih v množici  $W$ , ki so dostopni iz začetnega sveta), medtem ko so tautologije določene glede na okvir: pravilno formulirana formula  $A$  je tautologija v okviru  $\langle W, R_d \rangle$ , če in samo če za vsako model, ki temelji na okviru  $\langle W, R_d \rangle$ , in za vsak svet  $w$  v  $W$  velja, da  $V(A, w) = 1$ .

Semantika možnih svetov, ki se je izoblikovala konec 50. in v začetku 60. let prejšnjega stoletja, je v primerjavi s Carnapovo semantiko uvedla tri pomembne spremembe, ki jih je takrat najjasneje formuliral Saul Kripke. V članku *A Completeness Theorem in Modal Logic* (1959) je možne svetove jasno razločil od semantičnih modelov, kar je šele omogočilo omenjeno razlikovanje med tautologijami in nujnimi resnicami. V članku *Semantical Analysis of Modal Logic I* (1963) je nato vpeljal še valuacijsko funkcijo, ki pripiše vrednosti propozicijskim spremenljivkam za vsak možni svet. Zaradi tega je nato lahko vpeljal binarno relacijo med svetovi, tj. relativno možnost oziroma relacijo dostopnosti. Tako je dobil različne okvire, ki jih je nato povezal z ustreznimi modalnimi sistemi (pogoji na relaciji dostopnosti ustrezajo značilnim modalnim tezam teh sistemov).<sup>7</sup>

6 Prav tam, str. 174.

7 Več o tem gl. Ballarín, *Modern Origins of Modal Logic*, raz. 3.2.

Kripke je bil tudi eden prvih, ki je opozoril, da distinkcije med različnimi modalnostmi, ki jih lahko izrazimo v semantiki možnih svetov, niso trivialne. Ne gre torej le za formalno različne pojme, ki so drugače ekstenzionalno enaki, ampak za različne vrste modalnosti. V treh predavanjih, ki jih je imel na Univerzi v Princetonu januarja 1970 in so bila kasneje objavljena pod naslovom *Imenovanje in nujnost*, predvsem poudari, da je metafizična nujnost nekaj povsem drugega kot logična resnica, analitičnost in *a priori* spoznavnost.<sup>8</sup>

Semantika možnih svetov je zelo pripravno formalno orodje za interpretacijo različnih modalnosti, naloga filozofije pa je, da pove, katerega od številnih sistemov izbrati za določeno modalnost, torej, da določi njeni naravi ustrezen sistem. Metafizično modalnost običajno razumemo kot absolutno in ji zato najbolje ustreza S5 z ekvivalenčno relacijo dostopnosti. Vsi možni svetovi so si torej enakovredni, tj. vsak je enako možen glede na drugega oziroma vsakemu je dostopen vsak drug. Temporalnim modalnostim pa denimo bolj ustreza S4, v katerem je relacija dostopnosti refleksivna in tranzitivna, ni pa simetrična.

Ideja možnih svetov, ki je v jedru sodobne modalne semantike, ni nova iznajdba. Kot smo videli, je Carnap navdih za interpretacijo modalnih resnic s pomočjo možnih svetov našel pri Leibnizu, ki pa jih, v nasprotju z danes še vedno prevladujočim prepričanjem, ne uporabi pri razlagi nujnih resnic, temveč v svoji teodiceji.

## Leibniz, možni svetovi in Bog

Leibniz (1646–1716) razlikuje dve vrsti resnic: resnice razuma in resnice dejstev. Resnice razuma so resnice logike, matematike in metafizike. To so nujne resnice, ki jih Leibniz pojasni na običajen logičen način: njihova negacija vsebuje protislovje. Zadostni razlog za resničnost nujne propozicije je tako protislovnost njene negacije, presojamo jih torej na osnovi načela protislovnosti. Resnice dejstev so resnice o izbirah umnih bitij in resnice, ki zatrjujejo ali opisujejo stanja stvari v ustvarjenem svetu. Te so kontingentne, kar pomeni, da negacija resnice dejstev ne vsebuje protislovja in je zatorej prav tako možna. Njihovo resničnost presojamo na podlagi načela najboljšega oziroma popolnosti: vsaka kontingentna resnica najde svoj zadosten razlog v tem, da je bolje, da so stvari take, kot pravi, da so, in ne drugačne.

---

<sup>8</sup> Kripke, *Imenovanje in nujnost*, str. 31–34.

Za nujne resnice Leibniz nadalje pravi, da njihovo resničnost pokažemo s pomočjo analize, in sicer »nadaljujemo z resolucijo idej in resnic v enostavnejše vse dotlej, dokler ne dospemo do najprvotnejših«. <sup>9</sup> Te so »prvotna načela, ki jih ni več moči dokazati in ki dokaza tudi več ne potrebujejo; to pa so *identične Izjave*, katerih nasprotje vsebuje izrecno protislovje«. <sup>10</sup> Tudi pri Leibnizu so torej nujne metafizične resnice analitične, vendar pa analize ne razume tako ozko, kot je to običajno danes, saj resničnost ni že na prvi pogled razvidna iz samih pomenov besed. Za to je običajno potreben dokaz, v katerem prvotno propozicijo postopoma preoblikujemo v identiteto, ki izraža neko temeljno resnico. Ta je evidentna, zato ni potreben noben dokaz, da bi se prepričali v njeno resničnost. Gre torej za Descartesovo jasnost in razločnost. Prav tako je negacija te identitete očitno protislovna, zato lahko sklenemo, da je prvotna propozicija nujno resnična.

Poglejmo si še malce natančneje, kako poteka analiza. Po Leibnizu imajo propozicije (eksplicitno ali implicitno) subjekt-predikatno obliko in so resnične le, če je vsebina predikata vsebovana v vsebini subjekta. Zato pa njihovo resničnost dokazujemo tako, da analiziramo v njih nastopajoče termine in jih poskušamo zvesti na identiteto. Kategorične propozicije imajo eno od sledečih oblik: 'A je A', 'A ni ne-A' in 'AB je A', ki jo razkrije analiza. Pri tem si pomagamo z definicijami ali pa prvotne termine zamenjamo z (bolj kompleksnimi) ekvivalentnimi termini. Pri tem pa ne gre le za pomenske definicije, temveč za metafizična načela, ki segajo onkraj jezika. Leibnizeva analiza, kot tudi pred tem Descartesova, je tako metoda, s katero odkrivamo resnice in širimo svoje znanje. Pravzaprav je šele Kant analizi odvzel to vlogo in jo omejil zgolj na pojasnjevanje že poznanega. <sup>11</sup> S to zožitvijo pa so analitične resnice postale tako šibke, da že na prvi pogled ne morejo biti metafizične resnice, kar je v nadaljevanju porodilo dvom v metafiziko.

Presenetljivo so pri Leibnizu analitične tudi kontingentne resnice. Po njegovem namreč za vsako propozicijo velja, naj bo kontingentna ali nujna, singularna ali univerzalna, da je resnična le, če je predikatni pojem vsebovan v subjektnem pojmu. Zato tudi pri resnicah dejstev, ki so kontingentne, njihovo resničnost dokazujemo s pomočjo analize, le da njihovo resničnost presojamo na podlagi načela najboljšega in ne na podlagi načela protislovnosti. V osnovi je njihova resničnost odvisna prav od tega, da je Bog ta svet izbral kot najboljšega.

9 Leibniz, *Principi filozofije ali monadologija*, §33.

10 Prav tam, §35.

11 Kant, *Kritika čistega uma*, B10–11.

To je torej tisti poslednji zadostni razlog, ki utemeljuje njihovo resničnost, je pa med njim in prvim neposrednim razlogom, ki ga lahko razumemo tudi ontološko kot vzrok, še nešteto drugih. Kot to ponazori Leibniz v *Monadologiji*: »Neskončno je figur ter sedanjih in preteklih gibanj, zapopadenih v tvornem vzroku mojega pričujočega pisanja, neskončnost drobnih nagnjenj in dispozicij moje duše, zdajšnjih in preteklih, ki vhajajo v finalni vzrok.«<sup>12</sup> Zato se demonstracija njihove resničnosti nikoli ne konča, analiza se nadaljuje v neskončnost, edini, ki popolnoma razume razlog kontingentnih resnic, pa je Bog, ki je zmožen naenkrat doumeti te neskončne nize razlogov. Nazadnje se torej razlika med nujnimi in kontingentnimi resnicami zvede na to, da je pri nujnih resnicah analiza končna in lahko pokažemo, da je predikat vsebovan v subjektu (zvedljive so na identiteto), medtem ko je pri kontingentnih resnicah analiza neskončna in tega ni mogoče tako podrobno pokazati.<sup>13</sup>

Leibnizeva teorija resnice ni enostavna, prav tako imajo interpreti težave z razumevanjem neskončnosti analize, s katero Leibniz utemeljuje razliko med nujnimi in kontingentnimi resnicami. Pri analizi nujnih resnic možni svetovi ne igrajo nobene vloge, se pa pojavijo v razlagi, zakaj se analiza kontingentnih resnic nikoli ne konča. Njihova resničnost je odvisna od božje izbire našega sveta kot najboljšega izmed vseh možnih svetov, zaradi česar je treba v analizi upoštevati nešteto različnih vidikov.

Leibniz možne svetove prvotno uporabi v teodiceji, v svojem poskusu uskladitve obstoja zla v svetu, še posebej nezasluženga človeškega trpljenja, z domnevo, da je svet ustvaril Bog, ki je vsemogočen in nadvse dober (ter pravičen). Pri tem gre za klasično dilemo, ki na prvi pogled ponuja le dva, v enaki meri nesprijemljiva odgovora. Iz navzočnosti zla v svetu lahko sklenemo, da Bogu Stvarniku primanjkuje bodisi moči, da bi ustvaril najboljše, ali dobrote, da bi hotel ustvariti najboljše. Oba odgovora sta povsem nezdržljiva s popolno božjo naravo: po prvem Bog ni vsemogočen, po drugem ni dober.

Leibniz obrambo Boga prične na običajen način – opozori na edinstvenost Boga in inherentno pomanjkljivost materialnih/končnih bitij. Bog kot nadvse popolno bitje se po naravi nagiba k stvarjenju sveta, ki izkazuje največjo popolnost, vendar to ne more biti absolutna popolnost Boga, kajti potem bi bil tudi sam svet Bog, ta pa je že po definiciji lahko le eden. Zato mora najboljši načrt univerzuma že v osnovi vključevati zlo kot neke vrste nepopolnost, ki

12 Leibniz, *Principi filozofije ali monadologija*, §36.

13 Več o nujnih in kontingentnih resnicah v Adams, Leibniz: *Determinist, Theist, Idealist*, str. 53–74.

torej izhaja iz same narave ustvarjenega: »[U]stvarjena bitja [imajo] svoje popolnosti od božjega vplivanja, medtem ko imajo svoje nepopolnosti od svoje lastne nature, ki ne more biti brez mejá. Saj je to tisto, po čemer se ločijo od Boga.«<sup>14</sup> Nepopolnost ustvarjenih bitij torej izvira iz omejenosti njihove narave, zlo pa je pomanjkljivost, ki je lastna vsakemu možnemu svetu, tudi najboljšemu. Zato lahko rečemo, da Bog ni izvor zla, temveč ga zgolj dopušča.

Leibnizeva teodiceja pa s tem še ni zaključena, saj Leibniz hoče odgovoriti še tistim kritikom, ki sicer sprejemajo, da je stvaritev inherentno pomanjkljiva, podvomijo pa, da Bog ne bi mogel ustvariti boljšega sveta, kot je naš. Denimo, ali ne bi bil svet, v katerem ni vojn, boljši? Ta očitek potemtakem ne leti (le) na božjo dobroto in vsemogočnost, temveč tudi na njegovo modrost. Ali Bog morda ni dovolj pameten, da bi prepoznal, kaj bi bilo najbolje ustvariti? Leibniz tu najprej opozori, da ni tako enostavno oceniti, kaj je najboljšo, in da so naše umske sposobnosti morda preveč omejene za to nalogo. Predvsem je treba določiti objektiven, metafizičen kriterij, na podlagi katerega ocenjujemo popolnost, pri tem pa ne gre pozabiti, da ne ocenjujemo ločeno posameznih delov sveta, temveč svet kot celoto. Kar se namreč z našega omejenega vidika zdi slabo, je lahko z božjega celostnega vidika najboljše možno.

To Leibniz ponazori kar z opisom samega stvarjenja sveta in kaj je Boga pri tem vodilo. Bistveno je, da Bog sveta ne ustvari kar tako, temveč ga premišljeno izbere med neskončno mnogimi možnimi svetovi, ki se v stanju čiste možnosti, kot ideje, nahajajo v njegovem neskončnem razumu. Natančneje, Bog najprej razbere vse posamezne možne stvari, preizkusi stopnje njihove popolnosti in jih na osnovi tega razdeli v različne sisteme, tj. možne svetove. Bog nato v svoji modrosti med njimi prepozna najboljšega, najpopolnejšega, njegova volja pa se odloči, da hoče ta svet zares ustvariti, kar potem zaradi svoje neskončne moči Bog tudi uspešno izpelje.

Leibnizeva teorija možnih svetov je neke vrste konceptualizem. Možnosti in možni svetovi so ideje oziroma misli v božjem umu. Niso torej samostojne bitnosti, njihov obstoj je odvisen od Boga. Kot pravi Leibniz v *Teodiceji*: »Če ne bi bilo Boga, ne le da ne bi nič obstajalo, temveč ne bi bilo niti mogoče.«<sup>15</sup> Tu ne gre le za običajno odvisnost vsega ustvarjenega od svojega stvaritelja – možnosti in bistva kot ideje v območju večnih resnic »bivajo« znotraj božjega razuma. Še več, lahko bi trdili, da jih Bog, s tem ko jih misli, šele ustvarja. Še bolj to velja za možni svet, ki ga Bog »ustvari« tako, da v celoto poveže posamezne

14 Leibniz, *Principi filozofije ali monadologija*, §42.

15 Leibniz, *Theodicy*, §184.

možne stvari. In ker hoče ustvariti najboljši možni svet, združi največje število možnih stvari, ki še tvorijo konsistentno celoto. V en sam svet namreč ni mogoče združiti vseh možnih stvari, kajti nekatere niso združljive oziroma ne morejo »sobivati«. Zato v božjem razumu obstaja nešteto možnih svetov. Pri tem je treba opozoriti, da Leibnizev Bog ni samovoljen Bog – ne more spremeniti, da je  $2 + 2 = 4$ , da niso vse možnosti združljive v enem svetu, pa tudi tega ne, da je naš svet najboljši izmed vseh možnih svetov. Načelo protislovnosti velja tudi pri božjem delovanju, pa tudi načelo najboljšega (in/ali načelo zadostnega razloga). Božja izbira ima tako objektivni temelj v božjem razumu in sami naravi stvari.

Možni svet je tako svet, ki bi ga Bog lahko ustvaril, če ne bi upošteval načela najboljšega. Samo definicijo možnega sveta lahko še izboljšamo, če upoštevamo, da so osnovni gradniki sveta monade, popolne, vase zaprte individualne substance, in da vsaki monadi ustreza popoln individualen pojem, iz katerega lahko izpeljemo vse njene lastnosti (pretekle, sedanje in prihodnje). Kot pravi Leibniz v *Metafizičnem diskurzu*: »[L]ahko rečemo, da sodi k naravi individualne substance ali kompleksnega bitja imeti tako dovršen [popoln] pojem, da zadostuje za razumevanje in dedukcijo vseh predikatov subjekta, kateremu pripisujemo ta pojem.«<sup>16</sup> To pa ne velja samo za dejanske individualne substance, temveč tudi za zgolj možne, zato lahko namesto o možnih stvareh govorimo kar o individualnih pojmi. Skladno s tem lahko možni svet nadalje definiramo kot svet, katerega pojem ne vsebuje protislovnosti oziroma je konsistenten, nato pa ga še natančneje določimo s pomočjo individualnih pojmov, kot je storil Benson Mates: možni svet je »ekvivalenčna množica popolnih individualnih pojmov glede na relacijo združljivosti.«<sup>17</sup>

Danes Leibnizevo teorijo pogosto poskušajo povezati s semantiko možnih svetov, kot recimo Mates. Marko Uršič v knjigi *Presežne prisotnosti* nekoliko drugače opozori na strukturno ujemanje sistema S5 s prestabilirano harmonijo monad, kot jo vidi Bog.<sup>18</sup> Kot smo videli, Leibniz možnih svetov sicer ne potrebuje za utemeljitev nujnih resnic, jih pa uporabi pri utemeljitvi kontingentnosti, in sicer jih omeni pri neskončni analizi kontingentnih resnic, osrednje mesto pa zavzamejo v razlagi božje in človeške svobodne volje.

Težava je namreč v tem, da Bog ne more ne izbrati najboljšega sveta, saj je tudi njegovo delovanje podvrženo načelu najboljšega. Kot rečeno, Leibnizev

16 Leibniz, *Metafizični diskurz*, §8.

17 Mates, *The Philosophy of Leibniz*, str. 78.

18 Uršič, *Presežne prisotnosti*, str. 76–77.

Bog ni despot, ki se arbitrarno odloča za to ali ono. Po drugi strani pa Leibniz noče, da bi Bog deloval po nujnosti svoje narave, kot velja za Spinozovega Boga. Zato išče vmesno pozicijo med tema skrajnostma: Bog naj bi deloval razumno, toda svobodno. V ta namen Leibniz razlikuje med absolutno ali metafizično nujnostjo in hipotetično ali moralno nujnostjo. Prva je tista prava nujnost, ki ne dopušča izbire, saj daje na razpolago eno samo možno stvar – njeno zanikanje je protislovno. Druga nujnost pa je »le« hipotetična ali moralna, saj obvezuje k dobremu delovanju, torej k temu, da med alternativami izberemo najboljšo. Izbira najboljše alternative je sicer nujna oziroma gotova, kot se Leibniz raje izrazi v poznejših delih, vendar pa obstajajo alternative, ki so same po sebi možne, saj njihovega obstoja ne prepoveduje načelo protislovnosti, temveč načelo najboljšega. Po Leibnizu je tako volja svobodna, če deluje sama iz sebe (spontano), ima na izbiro več alternativ (ni omejena zgolj na en postopek) in se odloči za najboljše (v skladu z razumom). Bog pri izbiri najboljšega sveta izpolnjuje vse tri kriterije: za stvarjenje sveta se odloči zaradi svoje dobrote, pri čemer ima na izbiro neštete možne svetove, med katerimi ob upoštevanju načela najboljšega izbere ta svet. Podobno teče argument v primeru človekove svobodne volje, kjer je spet bistveno to, da ima človek na izbiro več možnosti. Sicer je spet gotovo, kaj bo izbral, saj je vse to že določeno v njegovem individualnem pojmu, ker pa obstajajo še druge alternative, je njegovo delovanje svobodno.

Za Leibnizevo rešitev problema svobode je tako ključno, da obstajajo alternative temu, kar je dejansko oziroma kontingentno. Te alternative so možne same po sebi, dejansko pa ne morejo obstajati, skratka, ostajajo nerealizirane, so zgolj možnosti. Na ta način se Leibniz izogne spinozizmu, proti kateremu ga potiska njegov determinizem. Kot sam zapiše v kratkem spisu *O svobodi*, napisanem okoli leta 1679, se je »zelo približal mnenju tistih, ki trdijo, da je vse absolutno nujno; [...] a ga je razmislek o tistih možnih stvareh, ki ne obstajajo, nikoli niso in nikoli ne bojo, potegnil stran od prepada«.<sup>19</sup>

S sodobnega stališča ni v tem razumevanju možnosti nič neobičajnega, a še v Leibnizevem času ni bilo tako. Še vedno je bilo prisotno časovno razumevanje možnosti, ki je bilo, kot bomo videli, značilno za antiko in je bilo prav tako prevladujoče v srednjem veku. Zagovarjala sta ga denimo Spinoza in Hobbes. Zato ni presenetljivo, da Leibniz še posebej opozori na napačnost tega pojmovanja, recimo v *Confessio philosophi*: »[Č]e si je esenco stvari mogoče zamisliti, [...] potem jo je treba že imeti za možno, njeno nasprotje pa ne bo

<sup>19</sup> Leibniz, *On Freedom*, str. 263.



nujno, četudi je morda njen obstoj v nasprotju s harmonijo stvari in z obstojem Boga, zaradi česar ne bo nikoli dejansko obstajala [ ... ]. Zato se motijo vsi, ki imenujejo nemogoče (absolutno, tj. *per se*) vse to, kar ni bilo in ne bo.«<sup>20</sup>

Skratka, nerealizirane možnosti, t. i. zgolj možnosti, so po Leibnizu prave možnosti. Sicer ne bodo nikoli dejansko obstajale, »obstajajo« zgolj kot ideje oziroma misli Boga, imajo pa osrednjo vlogo v teodiceji, preprečujejo zdrs kontingentnih resnic v nujne, s tem pa utemeljujejo božjo in človeško svobodno voljo.

## Razumevanje modalnosti v antiki

V antiki je modalnost tesno prepletena s časovnostjo, klasifikacija modalnih pojmov pa poteka glede na dejanskost. Sprašujejo se, kaj se lahko udejanji v svetu (kar se lahko, je možno, kar se ne more, je nemožno) in na kakšen način je udejanjeno (nekaj časa – kontingentno, vedno – nujno). Bistvena razlika od današnjega razumevanja je v tem, da je vse, kar ni nikoli udejanjeno, označeno za nemožno, saj modalnih propozicij ne ocenjujemo v kontekstu sočasnih alternativ dejanskosti, temveč znotraj razvoja dejanskega sveta. Gre torej za ožji modalni prostor od današnjega. Občasno določena razmišljanja nakazujejo širše razumevanje modalnosti, ga pa ne sistematično razvijejo.

To se lepo vidi pri Aristotelu. V njegovih delih najdemo več različnih pojmovanj modalnosti, je pa očitno, da razmišlja predvsem o tem, kaj se lahko zares uresniči v dejanskem svetu, kozmosu. V logičkih delih najdemo običajno logično interpretacijo modalnosti, po kateri je propozicija nujna, če je njena negacija protislovna, možna pa, če ne vsebuje protislovja. Pri slednji gre za »običajno«, enostavno razumevanje možnosti kot negacije nemožnosti, vendar Aristotel možno razume tudi v sestavljenem smislu kot tisto, kar ni niti nujno niti nemožno. Srednjeveški logiki so ta drug, sestavljen pomen poimenovali kontingentnost, je pa večkrat težko reči, kateri pomen ima Aristotel v mislih, kar zelo otežuje interpretacijo njegovih stališč in prevajanje njegovih del.<sup>21</sup> Kontingentnost ima denimo v mislih v sledeči definiciji iz *Prve analitike*: »Z 'biti možno' in 'možno' mislim tisto, kar ni nujno in ne bo impliciralo ničesar nemogočega, če predpostavimo, da pripada.«<sup>22</sup> V prvem delu izključi nujno, v drugem delu pa poda definicijo možnega v enostavnem smislu: tisto, kar ni

20 Leibniz, *Confessio philosophi*, str. 57 (A 128).

21 O dveh pomenih možnosti pri Aristotelu v Hintikka, *Time and Necessity*, str. 27–40.

22 Aristotel, *APr.* I.13, 32a18–20.

nemogoče, tj. ne implicira protislovja. Ob natančnejšem branju pa opazimo, da formulacija vendarle ni povsem običajna in da gre za nekoliko šibkejšo različico možnosti. Možno ni nekaj, kar je samo po sebi neprotislovno, temveč nekaj, kar ne implicira ničesar nemogočega, tj. protislovnega, ko »pripada«. Nekaj je torej možno le, če ga lahko konsistentno umestimo v neko celoto. Gisela Striker v komentarju k angleškemu prevodu opozori<sup>23</sup> na podobnost te formulacije z definicijo *dynatón* v pomenu 'zmožen', ki jo najdemo v *Metafiziki*, Θ 3: »Je pa zmožna tista stvar, za katero ne bo nič nemogočega, če ji je dana dejanskost tega, za kar se pravi, da ima zmožnost.«<sup>24</sup> Potemtakem bi lahko rekli, da je nekaj možno v tem smislu, ko nič protislovnega, nemogočega ne sledi, ko si to zamislimo kot del dejanskosti, torej kot udejanjeno.

Hintikka k temu doda, da Aristotel predpostavko, da je možnost udejanjena, razume kot udejanjenost v določenem trenutku *našega* časa.<sup>25</sup> Od tu pa je po njegovem le še majhen korak do tega, da sama udejanjenost oziroma realizacija postane kriterij za določanje možnosti: vsaka »prava« možnost je dejansko realizirana v času. Zato pa Hintikka to pojmovanje modalnosti raje kot časovno označi za statistično: vsaka prava možnost se uresniči na določeni točki razvoja dejanskega sveta, ki je časovno neskončen. Skladno s tem se označitev modalnosti zvede na časovno umeščanje znotraj dejanskega sveta: to, kar je nujno, je vedno dejansko, to, kar je nemožno, ni nikoli dejansko in to, kar je možno, bo v nekem trenutku dejansko. Hintikka opozori, da Aristotel najbrž v tem vidi le ekstenzionalno ujemanje med modalnim in časovnim, ne pa kar časovne definicije modalnosti.<sup>26</sup>

Interpretacija naj bi prišla do izraza, ko Aristotel o modalnosti razmišlja v kontekstu metafizike, čeprav je, kot smo videli, implicitno prisotna tudi v njegovi logiki. Uporabi jo, ko gre za večna bitja, generično naravo stvari in vrste dogodkov, težava pa nastopi pri posameznih stvareh oziroma dogodkih zaradi njenih determinističnih implikacij. Znan je argument Diodora Kronosa, ki na podlagi časovnih definicij modalnih pojmov in nespremenljivosti preteklosti dokazuje, da je vse, kar se zgodi, nujno. Aristotel zavrača determinizem, zato v primeru posameznih možnosti in dogodkov išče drugačno razlago modalnosti. Znana je njegova obravnava bodočih kontingenc v *O razlaganju*, v *Metafiziki* pa odgovarja na šibkejšo tezo megarikov, da je nekaj možno le, ko je dejansko.<sup>27</sup>

23 Prav tam, str. 127.

24 Aristotel, *Pr. An.* I.13, 32a18–21.

25 Hintikka, *Time and Necessity*, str. 109–110.

26 Prav tam, str. 102.

27 Aristotel, *De int.* 9 in *Met.* IX.3.

Pomaga si z razumevanjem gibanja kot aktualizacije potencialnega (udejanjanje možnega), z razlikovanjem aktivnih in pasivnih potencialnosti (zmožnosti) in celo z vpeljavo sočasnih alternativnih možnosti, pri čemer tiste, ki se ne udejanjijo, izginejo, ostane pa le tista, ki se uresniči. Pri slednjem gre torej za nekakšen hibrid med obema razumevanjema modalnosti. Aristotela pa vendarle zanimajo predvsem generične zmožnosti, ki so ključne v znanstveni razlagi, in tu ga njegova teorija potencialnosti (gr. *dýnamis*, tudi zmožnost, moč) in udejanjenja (gr. *enérgēia*, tudi dejanskost, realizacija) potiska proti stališču, da prava možnost ne more ostati neudejanjena. Po njegovem so namreč možnosti vrst, ki temeljijo na njihovih zmožnostih oziroma močeh, pripoznane šele, ko so udejanjene. Nasploh zagovarja tezo, da je dejanskost prvotnejša od zmožnosti. Zato kljub determinističnim implikacijam Aristotel večinoma sprejema časovno oziroma statistično interpretacijo ter možnost in nujnost umešča znotraj dejanskosti.

Po Aristotelu torej prava možnost ne more ostati neudejanjena, kajti potem sploh ni možnost, temveč nemožnost – tisto, kar nikoli ni bilo in nikoli ne bo. To recimo lepo pove v *Metafiziki*: »[I]zkaže [se], da ni sprejemljivo, da bi bilo resnično, če rečemo, da je to sicer možno, vendar ga ne bo, kajti na ta način bi se nam to, kaj so nemožne stvari, popolnoma izmaknilo.«<sup>28</sup>

Časovno razumevanje modalnosti pa vpliva še na številna druga Aristotelova stališča. Tako sprejema sovpadanje večnosti in nujnosti. V *O nebu* recimo pravi: »Vse torej, kar vedno biva, je enostavno neminljivo«,<sup>29</sup> v *O nastajanju in propadanju* pa: »To, kar je po nujnosti, in večnost sta istočasno (kar biva po nujnosti, ne more ne biti), tako da je neka stvar, če biva po nujnosti, večna, in če je večna, je po nujnosti.«<sup>30</sup> Temu sorodno je sovpadanje nujnosti in splošnosti – kar je realizirano v vseh pripadnikih vrste, je nujno –, ki pojasni, zakaj je Aristotel prepričan, da znanstvenik s pomočjo kategoričnih silogizmov odkriva nujne znanstvene resnice. Vpliva pa tudi na njegovo obravnavo propozicij. Danes je običajno razumevanje, po katerem ima propozicija resničnostno vrednost določeno enkrat za vselej, po Aristotelu pa se ta lahko spreminja skozi čas. Denimo, stavek »V Atenah dežuje« izraža isto propozicijo včeraj, danes in jutri, njena resničnostna vrednost pa se spreminja z vremenom.<sup>31</sup> Zato pa, kot pojasni Aristotel v *Metafiziki*: »[G]lede prigradnih stvari eno in isto mnenje ter ena in ista izpovedba more postati napačna in resnična, tako da se more pripetiti,

28 Prav tam, IX.4, 1047b 4–6.

29 Aristotel, *Cael.* I.12, 281b25.

30 Aristotel, *GC* 10, 373b34–338a2.

31 Smith, *Ancient Modal Logic*, str. 331.

da smo sedaj v resnici, drugič pa v zmoti; toda z ozirom na stvari, ki ne morejo biti drugačne, kakor so, ne moreta isto mnenje in govor postati zdaj resnica, drugič pa zmoti, temveč so vedno ene in iste trditve resnične in napačne.«<sup>32</sup> Aristotelu se zdi samoumevno, da so resnične propozicije o preteklosti nujno resnične, saj je ta določena in nespremenljiva. V *O nebu* tako pravi, da »ne obstaja zmožnost za 'je bilo', temveč za bivanje sedaj in v prihodnosti«.<sup>33</sup>

Če povzamem, Aristotelu in antičnim mislecem nasploh je blizu časovno razumevanje modalnosti, zato možnosti razumejo kot nekaj, kar bo realizirano v dejanskem svetu. Tuje jim je današnje širše razumevanje modalnosti, po katerem je dejanskost le del širšega modalnega prostora, možnosti pa sočasne alternative, od katerih je ena udejanjena, druge pa ostajajo nerealizirane. Še najbolj se mu približajo, ko razmišljajo o posameznih stvareh in dogodkih, saj jih časovna interpretacija sili v sprejetje determinizma in s tem zanikanje svobodne volje.

## Sholastika

Časovna interpretacija modalnosti je še večje težave povzročala srednjeveškimi mislecem, ki so, kot pozneje Leibniz, morali pojasniti še stvarjenje sveta tako, da ni v nasprotju z božjo popolnostjo. Zdi se, da je ravno potreba po ustrezni pojasnitvi stvarjenja sveta in razrešitvi problema božje svobodne volje postopoma pripeljala do danes samoumevnega širšega razumevanja modalnosti.

Že Avguštín (354–430) predlaga rešitev, ki je pomembno določila sholastično obravnavo te tematike. Bog je ustvaril svet iz nič, po svoji svobodni volji, zaradi svoje dobrote in želje, da bi jo delil s končnimi bitji. Hkrati je ustvaril tako prva bitja kot tudi semenska počela ostalih bitij, ki se bodo popolno razvila šele v poznejših obdobjih sveta. Bog je pri stvarjenju izhajal iz svojih predstav, in sicer so ustvarjene stvari bežni odsevi neskončnih idej v božjem umu. Ker pa je Bog svet ustvaril po svoji svobodni volji, je moral imeti na izbiro več možnosti, od katerih nekatere ostanejo neudejanjene. Možnosti so tako ideje v Bogu, ki predstavljajo bistva možnih stvari. V njih so zajeti vsi načini, na katere bi končna bitja lahko posnemala neskončno božansko bitje, zato so možnosti utemeljene v sami esenci Boga. Avguštín je nasploh na vprašanja, ali bi Bog lahko ustvaril to ali ono, odgovarjal z izrekom *Potuit sed noluit* (Lahko bi, vendar noče).<sup>34</sup>

32 Aristotel, *Met.* IX.10, 1051b 13–17.

33 Aristotel, *Cael.* I.12, 283b13–14.

34 Knuuttila, *Time and Creation in Augustine*, str. 108 in 114.

Avguštinove opazke o božji volji in izbiranju med več možnostmi so bile pomembne za vznik ideje o modalnosti, ki presega dejanskost, tudi izven teologije, predvsem pri obravnavi človekove svobodne volje. Nastavke srečamo tu pa tam pri sholastikih 12. stoletja, še nekoliko prej pa pri arabskih mislecih, še posebej pri al-Ghâzâliju (ok. 1056–1111). Slednjega je mučilo predvsem vprašanje, kako versko doktrino o ustvarjenem svetu ubraniti pred Aristotelovim argumentom v prid večnosti sveta. Če je bil svet ustvarjen v določenem trenutku, bi lahko bil tudi prej, ker pa možno pomeni dejansko v nekem času, je svet zares moral biti ustvarjen prej. Kako se izogniti temu protislovju? Al-Ghâzâli je spredidel, da je težava v tem, da te možnosti nizamo drugo za drugo v času, in je zato predlagal, da so to raje alternativne možnosti, med katerimi lahko Bog izbere samo eno, s čimer je protislovje odpravljeno.<sup>35</sup>

Sholastiki so se veliko ukvarjali s problemom nujnosti sedanjosti. Videli smo, da Aristotel meni, da je preteklost nujna, saj se je že zgodila in je zato nespremenljiva. Toda isto bi lahko rekli za sedanjost: kar je sedaj res, se že dogaja oziroma je, saj gre le za bežen trenutek, ki povezuje preteklost in prihodnost, zato tega, kar se v njem dogodi, dejansko ni mogoče spremeniti in je nujno. To vrsto nujnosti so, da bi jo razlikovali od »prave«, poimenovali časovna nujnost – to, kar je, nujno je, *ko* je. Jim pa tudi ta povzročča težave, saj so si večnost Boga pogosto zamišljali kot en sam trenutek, ki je nekako vzporeden s celotnim časovnim potekom ustvarjenega sveta. Če dodamo, da se božje delovanje zgosti v tem enem trenutku, potem se zdi, da moramo sprejeti, da Bog deluje po nujnosti, s tem pa je pod vprašaj postavljena tako božja kot človekova svoboda. In pri reševanju tega problema se počasi uveljavi razumevanje možnosti kot istočasnih alternativ dejanskosti.

O nujnosti sedanjosti denimo razpravlja Peter Abelard (1079–1142), in čeprav sprejme, da je to, kar je dejansko, časovno nujno, vztraja, da so v tem istem trenutku možne tudi alternative, saj bi se lahko udejanjile. Tu gre za prave protidejstvene alternative dejanskosti, ki se ne realizirajo zaradi določenih predhodnih sprememb v poteku stvari. Še bolj zanimivo pa je, da dopušča zgolj zamisljive alternative, ki nimajo nikakršne osnove v dejanskih stvareh, kot je denimo ta, da je Sokrat škof.<sup>36</sup>

Nujnost sedanjosti zavrne Janez Duns Skot (1265/66–1308), ki razvije teorijo modalnosti, utemeljeno na razumevanju možnosti kot sočasnih alternativ dejanskosti. Novo razumevanje modalnosti je očitno v njegovi obravnavi

35 Read, *Modality in Medieval Philosophy*, str. 345–346.

36 Knuuttila, *Medieval Modal Theories and Modal Logic*, str. 521.

božje vnaprejšnje vednosti in bodočih kontingenc. Po Skotu se božje delovanje dogodi v enem nedeljivem »trenutku« (lat. *nunc*), ki nikoli ne »preide v preteklost« (lat. *transit in praeteritum*), pri njegovem hotenju pa gre tako kot pri našem za uresničevanje racionalne moči – tj. moči za nasprotja –, ki vključuje »neevidentno« moč v trenutku *t* za nasprotje tega, kar volja dejansko izbere v tem trenutku.<sup>37</sup> Bog ali človek je torej v svojem delovanju svoboden, če ima takrat moč izbrati nasprotno od tega, kar dejansko izbere. Tu je bistveno, da gre za sočasno zmožnost izbire nečesa drugega, in sicer so to drugo sočasne alternative dejanskosti, torej možnosti, danes bi rekli možna stanja stvari. Samo moč Skot imenuje neevidentna, ker se pač ne izrazi oziroma ostane neuresničena, in skladno s tem tudi te možnosti ostajajo zgolj to – možnosti, ki se nikoli ne udejanjijo oziroma realizirajo, njihov obstoj pa zagotavlja svobodo delovanja ter kontingentnost sedanjosti in dejanskosti. Skot eksplicitno zavrne časovno razumevanje kontingentnega, ki smo ga spoznali pri Aristotelu, ko obravnava vprašanje, ali je človek res svoboden v svojih odločitvah, ko pa je vendar Bog tisti, ki je poslednji vzrok vsega v svetu: »Tu ne imenujem kontingentno tisto, kar ni nujno ali vedno, temveč to, česar nasprotje bi lahko bilo, ko se dejansko samo dogodi.«<sup>38</sup> Zanimivo pa je, da je po njegovem preteklost še vedno nujna.<sup>39</sup>

Skot tudi nekoliko drugače utemelji možnosti. Te so tako kot pri Avguštinu božje ideje, ki predstavljajo esence možnih stvari, vendar niso neposredno utemeljene v božji esenci, saj so neodvisno od nje predmet božje vednosti. Bog jih pravzaprav ustvari s tem, ko doumeva možne stvari – ko si denimo predstavlja bistvo kamna, s tem ustvari idejo kamna. Možnosti so potemtakem ideje oziroma misli v božjem umu, ki pa kakor pri Leibnizu niso istovetne s samim Bogom. Interpreti sicer zelo različno razumejo ontološki status teh možnosti. Skot jih imenuje logične možnosti (*possibilitas logica*), in sicer gre za opise stvari ali stanj, ki ne vsebujejo protislovja. Vsi se strinjajo, da te ne obstajajo same po sebi, temveč le v božjem umu, različno pa odgovarjajo na vprašanje o njihovi modalni naravi. Knuuttila denimo meni, da je njihova narava neodvisna od Boga, »da bi bile take, kakršne so, tudi če ne bi bilo Boga«, in so zato »predpogoj vsega, kar je ali bi lahko bilo.«<sup>40</sup> Normore pa razlikuje med

37 Normore, Duns Scotus's Modal Theory, str. 131.

38 Duns Scotus, *De primo principio*, IV.4, tudi *Ord.* I.2.1.1–2, 86.

39 Robert Pasnau v *Medieval Modal Spaces* vztraja, da Skot sinhrono kontingentnost uspe umestiti znotraj časovnega poteka dejanskega sveta in da tako sploh ne »raztegne« modalnega prostora onkraj dejanskosti (str. 240).

40 Knuuttila, *Medieval Modal Theories and Modal Logic*, str. 550.

logičnimi in »pravimi« oziroma metafizičnimi možnostmi ter vztraja, da so od Boga načeloma neodvisne zgolj logične, nikakor pa ne metafizične možnosti, ki predpostavljajo vsaj obstoj neke aktivne moči, ki lahko ustvari opisane stvari oziroma stanja.<sup>41</sup>

Skotova zgodba o stvarjenju sveta je podobna Leibnizevi – Bog preuči vse možne stvari in nekatere od njih vključi v svoj načrt stvarjenja, druge pa ostanejo nerealizirane, saj niso vse združljive v enem svetu. V njej pa očitno ne nastopajo možni svetovi, o katerih pozneje tako samoumevno govori Leibniz. Morda pa bi lahko za njihove predhodnike označili imaginarne svetove, ki so jih sholastični naravoslovni filozofi v svojih kozmoloških teorijah zoperstavljali našemu svetu, da bi se izognili pariški obsodbi iz leta 1277.<sup>42</sup>

V tistem času so na Univerzi v Parizu radi predavali o Aristotelu, še posebej je bila priljubljena njegova filozofija narave. Težava je nastopila, ker je Aristotel svoje ugotovitve o svetu predstavljal kot neizpodbitne, so bile pa velikokrat nezdržljive s cerkvenimi nauki. Zato je papež Janez XXI. pariškemu škofu Štefanu Tempieru naročil, naj preuči učenja takratnih predavateljev, ne le filozofov narave, in identificira heretične nauke, na udaru sta bila predvsem naturalizem ter razlikovanje med resnicami filozofije in resnicami vere, kot da bi si bile nasprotni. Škof je imenoval komisijo, sestavljeno iz teologov, in na podlagi njenega poročila 7. marca izdal dekret, v katerem je obsodil 219 tez.<sup>43</sup> Zagrožena kazen za tiste, ki bi te teze kljub temu zagovarjali, je bila izobčenje. Za našo razpravo je relevantna predvsem štiriintrideseta teza, da Bog ne more ustvariti množstva svetov, ki pravzaprav pravi, da Bog ni vseмогоčen.

Aristotel je nemožnost obstoja več kot enega sveta na več načinov dokazal tako v *Fiziki* kot v *O nebu*. Sholastični filozofi narave so njegove dokaze običajno sprejeli, so pa sledeč Avguštinu vedno dodali, da po naravi sicer lahko obstaja le ta naš svet, bi pa Bog lahko, če bi hotel, ustvaril tudi več svetov. Vzpostavili so torej razliko med božjo in naravno modalnostjo. Po obsodbi so predavatelji s pariške univerze postali še bolj pazljivi, in da ne bi bilo videti, da dopuščajo obstoj več svetov le *pro forma*, so pričeli razpravljati o njih in o njihovi naravi. Ti drugi svetovi so naravno nemogoči, si jih pa lahko predstavljamo oziroma zamislimo – so torej imaginarni svetovi. Tako nastanejo hipotetične in protidejstvene razprave, v katerih pojasnjujejo, kakšni naj bi bili ti svetovi, ali bi bili to zaporedno ali sočasno obstoječi svetovi, in če bi bili sočasni, kako bi bili

41 Normore, Duns Scotus's Modal Theory, str. 145–154.

42 Matjaž Vesel v Pariška obsodba leta 1277 preučuje pomen obsodbe za rojstvo moderne znanosti, in sicer trdi, da pri tem ni igrala nobene vloge.

43 Tempier, Condemnation of 219 propositions, 335–354.

razporejeni v prostoru ipd. Srednjeveška univerzitetna skupnost je bila močno povezana, zato ni presenetljivo, da se je trend zelo hitro razširil po vsej Evropi.

O množtvu svetov denimo razpravlja Janez Buridan (ok. 1301–1355/62) v svojih *Quaestiones* o Aristotelovi razpravi *O nebu*: »Nadalje, sprašujem, ali je mogoče, da obstajajo še drugi svetovi. Trdi se, da ja, [...] če je Bog lahko ustvaril ta svet, potem bi lahko ustvaril še enega (sklepanje iz enakega), saj sedaj nima manj moči, kakor jo je imel takrat. Torej bi lahko bilo več svetov.«<sup>44</sup> Svetov bi torej lahko bilo več, obstajali pa bi lahko na dva načina: »[O]pozoriti je treba, da si je množstvo takih svetov lahko zamisliti na dva načina: na en način obstajajo istočasno, kot da bi onstran tega sveta sedaj obstajal še en tak svet; na drug način obstajajo zaporedoma, namreč drug za drugim.«<sup>45</sup> Nato poda Aristotelov argument, s katerim ta pokaže, da istočasen obstoj mnogih svetov ni mogoč, da torej obstaja le naš svet, in zaključi s pričakovano zavrnitvijo Aristotelovega argumenta: »Veste pa, da je ta argument neveljaven, saj smo na podlagi vere prepričani, da bi Bog lahko ustvaril svet, pravzaprav množstvo svetov, in bi jih nato lahko tudi uničil.«<sup>46</sup> Ker pa se načeloma z Aristotelom strinja in se mu zdi njegov argument prepričljiv, težavo razreši s sklepom, da bi Bog te druge svetove lahko ustvaril, niso pa naravno možni.

Podobno rešitev ponudi glede množstva zaporednih svetov. Za izhodišče mu služi vprašanje, na kakšen način se naslednji svet razlikuje od predhodnega, kjer je en možen odgovor, da je povsem različen od slednjega. Če sprejmemo ta odgovor, si lahko zamislimo tako zaporedje svetov, saj je v moči Boga, da jih ustvari, ni pa to naravno možno: »Na kratko, pravim, kar se tiče popolne raznolikosti, da je z božjo močjo mogoče ustvariti različne svetove zaporedoma, ne pa z naravno močjo, saj nebesna telesa ne morejo nastati ali propasti na tak način.«<sup>47</sup> Ko torej Buridan pravi, da to ni naravno možno, s tem misli, da ni možno glede na Aristotelovo filozofijo narave, po kateri je narava nebesnih teles večna, zato ne morejo nastati ali propasti, kot bi zahtevala predpostavka o popolni različnosti svetov.

Še bolj zanimivo je razmišljanje Nikolaja Oresma (ok. 1320–1382) v komentarju k Aristotelovi razpravi *O nebu*:

»Sedaj smo končali s poglavji, v katerih Aristotel dokazuje, da je množstvo svetov nemogoče, in prav bi bilo razmisliti o resničnosti te zadeve, ne da bi upoštevali avtoriteto katerega koli človeka, temveč zgolj čistega razuma. Pravim, da se mi

44 Buridan, *On the Possibility of Other Worlds*, str. 183.

45 Prav tam, str. 184.

46 Prav tam, str. 185.

47 Prav tam.



zaenkrat zdi, da si lahko zamislimo obstoj številnih svetov na tri načine. Po enem en svet sledi drugemu v časovnem zaporedju. [...] To se ne more zgoditi po naravi, bi pa to lahko v svoji vsemogočnosti storil Bog tako v bodoče ali že poprej. Prav tako bi lahko uničil ta svet in nato ustvaril drugega.«<sup>48</sup>

Oresme tu poudari, da bi morali pri vprašanju o obstoju množstva svetov slediti svojemu razumu, torej sklepati logično, ne pa se zanašati na kakršno koli avtoriteto. S tem verjetno misli avtoriteto Aristotela, a bi to lahko razumeli tudi kot očitek Cerkvi, ki je poskušala vsiliti svojo avtoriteto na področju filozofije narave. Tako kot Buridan in številni drugi naravoslovni filozofi zavrne zaporedni obstoj več svetov ter nastanek novega sveta po uničenju prvotnega, saj bi bilo to v nasprotju z naravo, prizna pa, da sta oba scenarija vendarle nekaj, kar je v moči Boga, ki je seveda vsemočen.

Aristotel in Cerkev sta torej upoštevana, oba imata prav, vse je tako, kot je treba. Je pa zanimiv drugi način, na katerega si lahko Oresme zamisli obstoj več svetov: »Ponudim pa lahko še eno spekulacijo, s katero bi se rad poigral kot z nekakšno mentalno vajo. To je predpostavka, da je istočasno znotraj enega sveta še en drug [...]. Čeprav to dejansko ne drži in ni prav nič verjetno, se mi vseeno zdi, da nasprotnega ni mogoče dokazati s pomočjo logičnega argumenta.«<sup>49</sup> Zamisli si torej obstoj sveta znotraj večjega sveta, pravi, da gre le za spekulacijo, mentalno vajo, in sklene, da ta scenarij ni dejanski, ni niti zelo verjeten, ne moremo pa ga zavrniti zgolj na podlagi logike. V ospredje tako počasi stopa logika, tj. vprašanje, kaj je mogoče razumsko dokazati, bolj v ozadje pa je pomaknjeno vprašanje, kaj o tem povesta Aristotelova filozofija narave in krščanski nauk.

Nova sta torej poudarek na imaginaciji, ki sega krepko onkraj območja dejanskosti, in razprava o hipotetičnih problemih glede imaginarnih svetov, tj. svetov, ki nikoli ne morejo postati dejanski. Filozofi narave se sprašujejo, kako bi bilo mogoče rešiti določene probleme znotraj teh hipotetičnih scenarijev, to pa nam morda kaj pove tudi o našem svetu. Te imaginarne svetove bi lahko ustvaril Bog, čeprav bi bilo kaj takega po naravi nemogoče, včasih pa jih sholastični filozofi narave zgolj postavijo kot izdelek svoje imaginacije, kot radi rečejo, *secundum imaginationem*. Rezultat teh novih razmišljanj je novo pojmovanje modalnosti, predvsem možnosti, ki se kaže kot alternativa dejanskosti, je z njo sočasna in za vedno ostaja nerealizirana.

---

48 Oresme, *Le Livre du ciel et du monde*, I.24, 35c–d.

49 Prav tam, I.24, 36a.

K oblikovanju novega razumevanja modalnosti v poznem srednjem veku sta tako v veliki meri pripomogli škofovska prepoved obravnavanja Aristotelove teorije narave kot neizpodbitne in zahteva po pripoznanju božje vseomogočnosti. Bog bi lahko sočasno z našim ustvaril tudi številne druge svetove, ti so sicer v nasprotju z naravo (Aristotelovo fiziko), zato jih poimenujejo imaginarni svetovi. Lahko si jih le zamišljamo, ne morejo pa postati dejanski.

Na široko-odprt modalni prostor vseh možnih svetov, v katerem je dejanskost le manjše območje znotraj številnih drugih možnosti, ki se nam danes zdi tako samoumeven, je bil tako rekoč neznan v antiki, počasi se formulira v pozni sholastiki, možni svetovi pa dobijo osrednje mesto v Leibnizevi filozofiji. Antičnim mislecem se je zdela povezava med modalnostjo in časovnostjo naravna. Posledično so splošne strukture in red našega sveta pojmovali kot nujne, vse, kar je bilo izven njega, pa so imeli za nemogoče. Znotraj tega okvira so sicer imeli težave z razlago človekove svobode in bodočih kontingenc nasploh. Srednjeveški misleci, ki so verjeli, da je Bog ustvaril svet iz nič, so morali dodatno razložiti božjo svobodo in kontingentno naravo sveta, zato so počasi širili modalni prostor onkraj dejanskosti. Leibnizevi motivi pravzaprav niso bili nič kaj drugačni, le da je sam imel še dodatno težavo zaradi svojega racionalizma. Od trditve, da mora za vse, kar je, obstajati zadostni razlog, je le majhen korak do necesitizma, ki se mu Leibniz poskuša izogniti ravno z vzpostavitvijo možnih svetov in sočasnih alternativ dejanskosti kot kriterija kontingentnosti. Vse bogastvo in raznolikost območja modalnega pa sta se pokazala šele z nastankom sodobne modalne logike, s semantiko možnih svetov, ki omogoča formalno razlikovanje med različnimi modalnimi pojmi.

## Viri in literatura

- Adams, Robert Merrihew. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Aristoteles. *Metafizika*. Prevedel Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1999.
- Aristoteles. *O nebu*. Prevedel Pavel Češarek. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2004.
- Aristoteles. *O nastajanju in propadanju*. Prevedel Valentin Kalan. Ljubljana: Slovenska matica, 2012.
- Aristotle. *De Interpretatione*. V: *Cateogires and De Interpretatione*. V angleščino prevedel in komentiral J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 2002, str. 43–68.

- Aristotle. *Prior Analytics, Book 1*. V angleščino prevedla, uvod in komentarje napisala Gisela Striker. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- Ballarin, Roberta. Modern Origins of Modal Logic. V: Zalta, Edward N. (ur.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition)*, 2022. Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/logic-modal-origins/>.
- Buridan, John. On the Possibility of Other Worlds. V: Grant, Edward. *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 183–188.
- Carnap, Rudolf. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.
- Duns Scotus, John. *The De Primo Principio*. V angleščino prevedel Evan Roche. Louvain: The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y. in E. Nauwelaerts, 1949.
- Hintikka, Jaakko. *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Kant, Immanuel. *Kritika čistega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2019.
- Knuuttila, Simo. Time and Creation in Augustine. V: Stump, Eleonore, in Kretzmann, Norman (ur.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, str. 103–115.
- Knuuttila, Simo. Medieval Modal Theories and Modal Logic. V: Gabbay, Dov M., in Woods, John (ur.). *Handbook of the History of Logic, Volume 2 Mediaeval and Renaissance Logic*. Amsterdam: Elsevier, 2008, str. 505–578.
- Kripke, Saul A. A Completeness Theorem in Modal Logic. *The Journal of Symbolic Logic*, 24, 1959, št. 1, str. 1–14.
- Kripke, Saul A. Semantical Analysis of Modal Logic I: Normal Modal Propositional Calculi. *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, 9, 1963, str. 67–96.
- Kripke, Saul A. *Imenovanje in nujnost*. Ljubljana: Krtina, 2000.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *On Freedom (Ca. 1679)*. V: *Philosophical Papers and Letters*. Druga izdaja. Uredil in prevedel Leroy E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, str. 263–266.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Metafizični diskurz (1686)*. V: *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica, 2004, str. 21–63.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Principi filozofije ali monadologija (1714)*. V: *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica, 2004, str. 131–150.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Confessio philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671–1678*. New Haven and London: Yale University Press, 2005.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. BiblioBazaar, 2007.
- Mates, Benson. *The Philosophy of Leibniz*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Normore, Calvin G. Duns Scotus's Modal Theory. V: Williams, Thomas (ur.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, str. 129–160.

- Oresme, Nicole. *Le Livre du ciel et du monde/The Book of the Heavens and the World*. Uredila Albert Menut in Alexander J. Denomy. Madison, Milwaukee in London: The University of Wisconsin Press, 1968.
- Pasnau, Robert. Medieval Modal Spaces. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 94, 2020, št. 1, str. 225–254.
- Read, Stephen. Modality in Medieval Philosophy. V: Bueno, Otávio, in Shalkowski, Scott A. (ur.). *The Routledge Handbook of Modality*. London in New York: Routledge, 2021, str. 344–354.
- Smith, Robin. Ancient Modal Logic. V: Bueno, Otávio, in Shalkowski, Scott A. (ur.). *The Routledge Handbook of Modality*. London in New York: Routledge, 2021, str. 331–343.
- Šuster, Danilo. *Modalni katapult: uvod v filozofsko logiko*. Maribor: Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba, 2023.
- Tempier, Etienne. Condemnation of 219 propositions. V: Lerner, Ralph, in Mahdi, Muhsin (ur.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York: The Free Press of Glencoe, 1967, str. 335–354.
- Uršič, Marko. *Presežne prisotnosti: eseji o Plotinovi metafiziki svetlobe*. Ljubljana: Slovenska matica, 2021.
- Vesel, Matjaž. Pariška obsodba leta 1277, *potentia dei absoluta* in rojstvo moderne znanosti. *Filozofski vestnik*, 28, 2007, št. 1, str. 19–40.



**Peter Lukan**

# **MNOGI SVETovi VERJETNOSTI**



## **Uvod**

V članku se ukvarjam z razmerjem med t. i. subjektivno in objektivno verjetnostjo ter med različnimi interpretacijami verjetnosti. Po zgoščnem povzemanju stališč vidnejših raziskovalcev filozofije verjetnosti uvajam tipologijo, s pomočjo katere zarišem odnose med interpretacijami na način, ki odseva bistvene razlike med njimi. Prednosti ne dajem nobeni od obravnavanih interpretacij verjetnosti posebej in v tem smislu zagovarjam različna razumevanja verjetnosti oziroma v naslovu omenjene mnoge svetove verjetnosti. Dalje podajam svoje ugotovitve glede razcepa med subjektivno in objektivno verjetnostjo ter nakažem odgovor na vprašanje, kako je mogoče na verjetnost gledati na bolj poenoten način. Za konec poudarjam svojo ugotovitev o nujnosti povezave med pojmom verjetnosti in pojmom informacije, ki se mi zdi širšega pomena za epistemologijo.

## Stališča proučevalcev interpretacij verjetnosti

V prvem razdelku povzemam stališča nekaterih vidnejših raziskovalcev filozofije verjetnosti. Med njimi imajo eni bolj, drugi manj izvirna in dodelana stališča do vprašanja interpretacije verjetnosti in razcepa med subjektivno ter objektivno verjetnostjo. Večinoma ločijo naslednje interpretacije verjetnosti: logično, ultrasubjektivno, frekventistično in mersko-teoretsko, pri čemer prvi dve sodita med subjektivne, drugi dve pa med objektivne interpretacije verjetnosti. Vsem raziskovalcem je skupno stališče, da ne obstaja samo ena pravilna interpretacija pojma verjetnosti, temveč vsaj dve, ki ju ni mogoče zvesti drugo na drugo. Nekateri proučevalci gredo še dlje od tega skupnega stališča in se izrekajo o tem, kako bi bilo treba ravnati glede rabe verjetnosti v praksi.

Ian Hacking (1975) piše, da je dualnost verjetnosti postala možna z razširitvijo pojma evidence na notranjo in konvencionalno-zunanjo; slednja je bila zaobsežena v srednjeveškem pojmu *opinio*. Delitev na zunanjo in notranjo evidenco naj bi do določene mere ustrezala delitvi na objektivno in subjektivno verjetnost, pri čemer prva temelji na stvareh samih, druga pa na mnenjih. S tem je postal mogoč tudi analitični problem indukcije, ker so različne statistične regularnosti v naravi začele veljati kot verjetnosti. Hacking torej vidi neposredno povezavo med uveljavljanjem pojma verjetnosti in razvojem induktivnih znanstvenih metod.

Hackingovo stališče o modernem razlikovanju med subjektivno in objektivno verjetnostjo je na kratko povzeto takole: »Temeljna razlika med ‚objektivno‘ in ‚subjektivno‘ verjetnostjo [ ... ] je razlika med modeliranjem in sklepanjem.«<sup>1</sup> Gre torej za razliko med matematičnim modelom, ki govori o relativnih frekvencah, in načinom sklepanja, ki se sicer lahko nanaša tudi na relativne frekvence, vendar ne nujno. Predvsem se tiče zanesljivosti in tehtanja na podlagi argumentov različnih tipov.

Po mnenju Davida Salsburga (2002) je interpretacija verjetnosti stvar tega, kako aksiome verjetnosti (Kolmogorova) identificiramo v realnih življenjskih situacijah, torej stvar pragmatičnosti. »Iskanja pomena verjetnosti v resničnem življenju se po navadi lotevajo s predlaganjem realnih življenjskih pomenov za abstraktne prostore verjetnosti Kolmogorova.«<sup>2</sup> Njegove kritične refleksije se sučejo v glavnem okrog tega.

---

1 Hacking, *The Taming of Chance*, str. 98.

2 Salsburg, *The Lady Tasting Tea*, str. 146.

Ker gre pri Kolmogorovu v osnovi za »mero množic v abstraktnem prostoru dogodkov«,<sup>3</sup> je pogosto problem že to, kako definirati prostor vseh dogodkov, iz katerega nato določimo verjetnost in njeno porazdelitev. Razumljiv pomen verjetnosti je ustrezno definiran za raziskave na vzorcih – tam je prostor vseh dogodkov množica vseh možnih naključnih vzorčenj, ki bi lahko bila izbrana, zato je verjetnost tudi mogoče ustrezno izračunati. Toda ko se statistične metode uporabljajo na primer v astronomiji, sociologiji, epidemiologiji in meteorologiji, po njegovem mnenju pravi pomen verjetnosti ni ustrezno določen ravno zato, ker množica vseh dogodkov ni ustrezno definirana. Zato je na teh področjih več modelov, ki si konkurirajo in ponujajo različne zaključke, čeprav noben ni bolj veljaven od drugega, če ni mogoče identificirati prostora realnih dogodkov, za katere verjetnost računamo.

Verjetnost po Salsburgu lahko dopušča tudi le delno urejenost in ni nujno številska, tako kot so menili tudi Keynes, de Finetti in Ramsey. Tudi pri kvalitativni verjetnosti je treba še vedno upoštevati kriterij koherence. V tem smislu 95-odstotna verjetnost dežja v odnosu do 75-odstotne verjetnosti dežja ne pomeni ničesar *konsistentnega* in med tema ocenama ni mogoče smiselno opredeliti razlike, trdi Salsburg. Takšen pogled na verjetnost je po njegovem mnenju lahko podlaga za odločanje na podlagi statističnih modelov. V tej perspektivi verjetnost ne temelji na prostoru vseh možnih dogodkov, ampak na tem, da so verjetnosti produkt posameznikov in jih je mogoče uporabljati na konsistenten način. Salsburgovo sporočilo je torej to, da je za objektivno verjetnost temeljna *identifikacija prostora dogodkov v realnosti*, za subjektivno pa *koherenca in urejevalni značaj tehtanja v perspektivi odločanja*.

Precej dodelano stališče o interpretaciji verjetnosti ima Donald Gillies (2000). Gilliesov pristop je povezan z njegovim stališčem do filozofije znanosti, znanost namreč razume kot rabo znanstvenih modelov. V tem smislu tudi v verjetnosti in statistiki vidi predvsem rabo modelov, podobno kot Kolmogorov, zato meni, da nam ti ne morejo *odgovoriti* na globlja filozofska vprašanja, očitno pa jih lahko *zastavljajo*.

Gilliesova kritika se tiče predvsem pojmovanja modelov. T. i. frekventistično pojmovanje kritizira s stališča, da frekvence enačiz verjetnostmi s pomočjo operacionalnih definicij. Te pa se v znanosti ne obnesejo, zato sam prisega na neoperacionalno teorijo konceptualne inovacije, pri kateri pojem uvedemo kot primitiven, nato pa ga opomenimo kontekstualno glede na rabo znotraj teorije. Gillies kot primer tovrstne dobre prakse navaja Newtonovo uvajanje mase v

---

3 Prav tam, str. 301.



teorijo gravitacije, s čimer je Newton razložil prejšnjo teorijo (Keplerjevo in Galilejevo), ob tem pa je moral napraviti smiseln približek (zanemariti maso Zemlje, ker je veliko manjša od mase Sonca). Na soroden način Gillies uvaja pojem verjetnosti tako, da uvede približek verjetnostnih sodb, kot da so *dokončno* falsifikabilne, čeprav v resnici niso, saj običajno lahko najdemo kake protiprimer. S tem problemom se je ukvarjal že Popper v svoji epohalni *Logiki znanstvenega odkritja*. Na ta način oblikujemo približek potrditve hipoteze, za katero običajno dogovorno velja 5-odstotno tveganje, in tej hipotezi priredimo njene logične ekvivalente. Gillies temu pravi »metodološka falsifikabilnost«. Skratka, sodbe, pri katerih je statistično tveganje 5 %, razglasi za *praktično resnične*. To je po njegovem mnenju potreben dodatni privzetek, če hočemo teorijo povezati z empirično realnostjo. Za to povezavo je potrebno pravilo za falsifikacijo verjetnostnih stavkov.

Po Gilliesu je razlika med teorijo verjetnosti in naravoslovjem v tem, da pri slednjem oblikujemo deterministične zakone, s katerimi dobimo napovedi, ki se ujemajo z meritvami, pri prvi pa moramo poleg aksiomov verjetnosti privzeti še pravilo za falsifikacijo (kot ga je uvedel že Popper). S tem stališčem se strinja tudi de Finetti. Vendar je treba poudariti, da se tudi naravoslovje, ko se prek svojih napovedi stika z meritvami, nanje opira s pomočjo statističnih hipotez. Med meritvami in teorijo vlada enak odnos kot med podatki in hipotezo, kar pomeni, da tudi pri meritvah potrebujemo takšen ali drugačen kriterij za »mikro« falsifikacijo.

Gillies zagovarja tripojmovno zasnovano verjetnosti. Na splošno meni, da je objektivni pojem verjetnosti uporaben v znanosti, subjektivni pa v družbenih vedah, tema dvema pa dodaja še intersubjektivni pojem verjetnosti. Ta se nanaša na delovanje množice subjektov in interakcijo med njimi ter se uporablja v teoriji iger. Status intersubjektivne verjetnosti Gillies razume kot vmesen med subjektivno in objektivno. Za to varianto verjetnosti prevzame teoreme od Ryderja, ki sicer hoče z njimi ovreči subjektivno teorijo verjetnosti. Nasprotno pa Gillies meni, da je slednja predpogoj za intersubjektivno teorijo verjetnosti.

Za intersubjektivno verjetnost v smislu usklajenega epistemološkega ekipnega delovanja sta potrebna dva pogoja: skupen interes posameznikov glede določene zadeve in dober pretok informacij v skupini, kar jamči za to, da skupina ve več kot posameznik. Glavni preizkusni kamen, na katerem je intersubjektivna verjetnost utemeljena, je t. i. »argument nizozemske knjige«, ki implicira koherenco tako pri subjektivni verjetnosti kot pri intersubjektivni. Ena osnovnih ugotovitev glede intersubjektivne verjetnosti je, da je pri skupinski

stavi edini način, da ne pride do vnaprej izgubljene stave, to, da vsi udeleženci kolektiva stavijo enako. V spoznavnem smislu to pomeni, da se morajo strinjati oziroma enako verjeti v teorijo. Intersubjektivna verjetnost je po Gilliesu torej uporabna na področjih, na katerih obstaja skupni interes, pri čemer navaja predvsem ekonomijo in dejavnost potrjevanja znanstvenih teorij.

Patrick Suppes (1984) je v zvezi z verjetnostjo predlagal, da je edina lestvica, ki ustreza osebni, tj. ultrasubjektivni verjetnosti, v resnici kvalitativna, pri čemer naj bi bila smiselna petstopenjska lestvica verjetnosti: gotovo resnično, bolj verjetno kot ne, enako verjetno kot ne, manj verjetno kot ne, gotovo napačno. S tem se pridružuje de Finettiju, ki je ravno tako podal aksiome kvalitativne verjetnosti in po katerem se je tudi zgledoval. Subjektivna verjetnost je v takšnem sistemu petstopenjska urejenostna spremenljivka. Takšnega mnenja je, kot že omenjeno, tudi Salsburg.

Druga pomembna kritika, ki jo podaja Suppes v zvezi z verjetnostjo, je ta, da verjetnost pravzaprav ni ustrezno umeščena v širše mišljenje nasploh, ne samo v strogo naravoslovno znanost, kar ima za posledico težave pri njeni interpretaciji. Sam vidi celo potrebo po verjetnostni metafiziki (*probabilistic metaphysics*), s čimer razume paradigmo mišljenja, ki bi sprostila razumevanje tega pojma. To temo je poglobljeno razdelal v svoji knjigi *Probabilistic Metaphysics* (1984). Klasična verjetnost namreč sloni na determinizmu in zato prinaša s seboj določeno interpretacijo pojma verjetnosti, t. i. epistemsko verjetnost. Porast novih interpretacij v 20. stoletju kaže tudi na težnjo po predrugačenju razumevanja verjetnostnega mišljenja nasploh. Glavne točke, ki jih Suppes očita filozofski in znanstveni metafiziki, so:

- Prihodnost je povsem določena s preteklostjo.
- Vsak dogodek ima zadostni določevalni vzrok.
- Védenje mora temeljiti na gotovosti.
- Znanstveno védenje je lahko načeloma zaključeno.
- Znanstveno védenje in metoda sta v osnovi lahko združena.

Te predpostavke imenuje predpostavke »neotradicionalne« metafizike, najti pa jih je mogoče v velikem delu postkantovske filozofske misli in analitične filozofije ter deloma v sodobnem logičnem empirizmu oziroma pozitivizmu. Iz Suppesovega zavračanja vseh navedenih točk po njegovem mnenju izhaja potreba po novi paradigmi mišljenja. Ravno tako za znanstveni jezik meni, da je za mnoge lingviste in filozofe še vedno domovanje determinizma.

Namesto logičnega empirizma Suppes zagovarja to, čemur pravi *verjetnostni empirizem*, ki ni reduktiven in ponuja »dovolj bogat okvir, da lahko upraviči tako naše vsakdanje načine mišljenja o svetu kot tudi naše znanstvene metode preučevanja«. <sup>4</sup> Tako kot Harold Jeffreys torej vidi povezavo med znanstvenim in splošnim znanjem. Po njem <sup>5</sup> bi takšna verjetnostna metafizika vključevala naslednje temeljne predpostavke:

- Temeljni zakoni naravnih fenomenov so v osnovi verjetnostni in niso deterministični.
- Naše pojmovanje snovne materije mora vsebovati intrinzični element verjetnosti.
- Vzročnost je po značaju verjetnostna in ni deterministična, zato ni nasprotja med naključnostjo v naravi in obstojem veljavnih vzročnih zakonov.
- Gotovost vedenja je nedosegljiva, bodisi v psihološkem smislu ali v smislu logične resnice ali v smislu popolne natančnosti merjenja.
- Zbor vseh znanstvenih teorij se ne približuje nobeni končni teoriji o vsem. <sup>6</sup>
- Znanosti so v osnovi pluralistične, tako glede jezika in predmeta proučevanja kot glede metode.
- Učenje jezika in njegovo izvajanje sta intrinzično verjetnostna.
- Teorija racionalnosti je intrinzično verjetnostna.

Za temo interpretacije verjetnosti so zanimive predvsem prve štiri postavke.

Yair M. Guttman (1999) identificira štiri interpretacije verjetnosti, ki jih »spričo pomanjkanja boljših izrazov« označi kot fizikalistično, frekventistično (tudi empiricistično), logično in personalistično. Za fizikalistično verjetnost sta značilna raba v fiziki in poskus fizikalne interpretacije verjetnosti. Zgodovinsko gledano je ta interpretacija vezana na razvoj statistične mehanike. Za frekventistično verjetnost, ki jo imenuje tudi empiricistično, je značilno opiranje na relativne frekvence ter ukvarjanje z načini zbiranja podatkov oziroma vzorčenjem. Ta tip verjetnosti tvori osnovo sodobne statistike. Logična verjetnost temelji na uporabi matematičnega pojma simetrije, najbolj se je razvila v matematiki in logiki. Personalistična verjetnost se ukvarja s teorijo odločanja.

---

4 Suppes, *Probabilistic Metaphysics*, str. 2.

5 Prav tam, str. 10.

6 O tem problemu piše tudi Uršič v *Daljni bližini neba* (2010), in sicer ugotavlja, da takšna teorija ne bi mogla zaobjeti resnično vsega, npr. mentalnih, družbenih, umetniških idr. fenomenov (str. 472).

Pri omenjenih štirih interpretacijah poudari nekatere prevladujoče poteze, zaradi česar je njegove oznake mogoče uporabiti tudi v tipološkem, ne samo v historičnem smislu. Med njimi vlada določena kompatibilnost, koherentnega pogleda pa nimata le fizikalistična in personalistična varianta. Iz tega razloga se Guttmannu ne zdi smiselno govoriti o štirih temeljnih šolah, ampak kvečjemu o štirih metodah ali pristopih k verjetnosti. Sam vztraja, da ni štirih definicij verjetnosti ter da je v osnovi pomemben samo precep med subjektivno in objektivno verjetnostjo, zato se izreka samo za to delitev, tako kot Hacking.

Glavni splošni poudarek Andreia Khrennikova (1999) je, da je neverjeten uspeh mersko-teoretske interpretacije verjetnosti na področjih matematike, fizike, biologije, psihologije in ekonomije v drugi polovici 20. stoletja prinesel problem, da so ostale interpretacije verjetnosti premalo – ali pa sploh niso – upoštevane. Verjetnosti je treba po njegovem mnenju ocenjevati v odvisnosti od konteksta, kakor meni tudi Gillies, česar večinoma ne počnemo, zato prihaja do neustreznih aplikacij in razumevanj. Po njegovem mnenju je jasno, da dandanes ni mogoče imeti enega in edinega modela verjetnosti za opis vseh fenomenov.

## Tipološka razdelava interpretacij verjetnosti

Iz pregleda posameznih interpretacij verjetnosti in problemov, ki jih odpirajo, bi rad izpeljal nekakšen sintetičen sklep. Drugače rečeno, iz historičnega pregleda želim izpeljati tipološko osnovo, ki bi odražala posebnosti in težave teh interpretacij ter s pomočjo katere bi lahko označil različne pristope in rabe verjetnosti. Moje izhodišče torej ni v tem, da je katera od teh interpretacij pravilna in da so vse druge napačne, zato tudi kategorije, ki jih bom uvedel, niso vsebinsko popolnoma določujoče, saj dopuščajo prostor za različne interpretacije. Nekaj podobnega je – morda nehote – naredil Guttmann v dodatku k svoji monografiji o pojmu verjetnosti v statistični fiziki, kjer sicer samo povzema štiri interpretacije verjetnosti in njihove glavne poteze (tj. fizikalistično, frekventistično, logicistično in personalistično). To se ujema z njegovim stališčem, da te interpretacije razume bolj kot *metode* oziroma različne pristope, ki pa imajo podobne temelje.

Interpretacije verjetnosti, kakor sem jih obravnaval v prejšnjem razdelku, so večinoma vezane na določene avtorje ali miselne tokove ter so v tem smislu historično pogojene. Imajo tudi nekaj medsebojnih podobnosti, saj nobena ni »povsem drugačna« od ostalih. Če že ne drugega, se vse ujemajo s temeljnimi aksiomi verjetnosti. Na tem mestu predlagam poskusno tipologijo, ki se nanaša

na elemente oziroma vidike rabe verjetnosti v različnih kontekstih. Ti elementi so:

- Frekventistično-empirični element – pomeni nanašanje verjetnosti na relativne frekvence, kot jih dobimo s pomočjo enostavnega štetja. Gre za povsem deskriptivni vidik teorije, za podajanje relativnih frekvenc za končne množice elementov z racionalnimi števili.
- Logično-simetrijski element – uporaba verjetnostnih porazdelitev in njihovih simetrij pri pripisovanju verjetnosti, kot so normalna, enakomerna itd. Najbolj znano načelo tega tipa je načelo nezadostnega razloga. Sem spadata tudi upoštevanje limite relativnih frekvenc, ki je implicitno vsebovana v pojmu zveznih porazdelitev, ter uporaba simetričnih porazdelitev v teoriji napak in metodi največjega verjetja ter v sklepalni statistiki nasploh.
- Matematično-fizikalistični element – uporaba zveznih porazdelitev na kontinuumih prostora in časa oziroma za količine, povezane z gibanjem. Tehnično rečeno, gre za uporabo pojma verjetnostne gostote.
- Subjektivistično-razvojni element – poudarek je na razvoju koherentnega pripisovanja verjetnosti z vključevanjem novih izidov, ki je povezan z apriornimi verjetnostmi.

S pomočjo te tipologije lahko govorimo o razlikah in povezavah med posameznimi šolami verjetnosti ali področji, ki verjetnost uporabljajo. Rečemo lahko, na primer, da sta pri frekventistični statistiki poudarjena frekventistično-empirični in logično-simetrijski element, pri bayesijanski statistiki pa poleg njiju nastopa še subjektivistično-razvojni element. Razliko med opisno in sklepalno statistiko lahko artikuliramo tako, da rečemo, da pri prvi nastopa pretežno frekventistično-empirični element, pri drugi pa nekoliko bolj izstopa tudi logično-simetrijski. Visoka stopnja slednjega je značilna za matematično teorijo verjetnosti, iz katere je tudi prišel v statistiko, frekventistično-empirični element pa je pri njej zmanjššan.

V fiziki pogosto uporabljamo simetrije, kar velja tudi za statistično mehaniko, zato je logično-simetrijski element nekako naravno vključen vanjo. Razliko med fizikalno in matematično rabo verjetnosti lahko grobo opredelimo tako, da rečemo, da slednja, čeprav vključuje zvezne porazdelitve, ne vključuje matematično-fizikalističnega elementa navezave na kontinuum. Povezavo med frekventizmom in fizikalizmom je poskušala zgraditi, historično gledano, matematična ergodična teorija.

Subjektivistično-razvojni element ne izključuje nujno logično-simetrijskega. Vprašanje njune (ne)kompatibilnosti zadeva predvsem izbiro začetnih verjetnosti, kar je bilo označeno kot ena pomembnih tem. Ko personalist izbere svojo začetno verjetnost, lahko izbere tudi enake verjetnosti za vse možne izide, torej takšno porazdelitev, ki uporablja neko simetrijo, vendar to ni nujno. V tem smislu ima personalistični element bolj sproščen odnos do apriornih verjetnosti kot logično-simetrijski, ki tipično zahteva, da so verjetnosti enake. To je tudi razlika med rabo subjektivne verjetnosti v naravoslovni znanosti, kar je prvi uspešno počel Jeffreys, in njeno rabo v nenaravoslovnih kontekstih.

Frekventistično-empirični element se z logično-simetrijskim najmočneje povezuje prek t. i. centralnega limitnega izreka, ki povezuje opažene relativne frekvence in teoretične verjetnostne porazdelitve. Če parafraziram Guttmana, uporabljajoč svojo tipologijo, sta edina nekoherentna elementa matematično-fizikalni in subjektivistično-razvojni. V nadaljevanju najprej podajam kratek povzetek posameznih interpretacij s svojega stališča, na koncu pa na tabelarični način njihovo opredelitev v odnosu do kategorij, ki sem jih vpeljal.

*Klasična interpretacija* je zanimiva, ker kaže, kako lahko objektivna in subjektivna interpretacija sobivata znotraj enega samega pristopa, čeprav ta ni povsem enoten. Njena slabost je po drugi strani ravno ta, da ne kaže dovolj ostro na to razliko, ki je še kako pomembna. Kar lahko iz nje razberemo, je to, da lahko subjektivna in objektivna verjetnost sobivata, ko imamo opravka s ponovljivimi sistemi in z možnostjo večjega števila poskusov. Če tega dvojega ni, pride do razcepa med tema pogledoma. O tem odločajo empirične danosti, tj. narava danih pojavov, ki sodoloča, ali bo mogoče uporabiti en ali drug pristop. Klasične verjetnosti ni mogoče uporabljati npr. v bioloških ali družbenih vedah.

*Frekventistična interpretacija* je poudarila objektivni vidik verjetnosti kot štetja in merjenja, v teoretičnem smislu pa je pokazala domet prve formalizacije teorije verjetnosti, tako z definicijo verjetnosti kot limite relativnih frekvenc kakor tudi z definicijo pojma naključnih ansamblov. Kritiki so poudarjali, da definicija verjetnosti kot limite relativnih frekvenc ne zdrži rigorozne analize, saj pri opredelitvi načina konvergence relativnih frekvenc k limiti vedno pride do neskončnega regresa, ki ga je mogoče zaježiti samo dogovorno, torej z uvedbo nekega ne povsem kvantitativnega kriterija. Drugače povedano, relativne frekvence konvergirajo k neki konstantni vrednosti, imenovani verjetnost, z neko ne natančno opredeljivo verjetnostjo. S tem dobimo nekaj takšnega kot »verjetnost, da neka verjetnost dobro drži«. Ta dva pojma verjetnosti nista ekvivalentna, zato že sama frekventistična definicija verjetnosti implicitno vse-

buje dva načina uporabe pojma verjetnosti. Najuspešnejši del frekventizma, tj. Fisherjev, ki se je vgradil v statistiko, se je oddaljil od proučevanja velikih populacij in se usmeril v proučevanje manjših vzorcev ter v sklepanje na populacije na njihovi osnovi, kar je zelo pomembno za znanstveno prakso. Še en prispevek frekventistične teorije, natančneje von Misesove, je poskus eksplisitne opredelitve pojma naključnosti, česar v drugih interpretacijah ni – v teh je izražen kvečjemu deklarativen odnos do prvotnega pojma naključja. Iz tega poskusa lahko pridobimo razumevanje, da je pojem naključja povezan z verjetnostno porazdelitvijo in vrstnim redom dogodkov, da temelji na limiti relativnih frekvenc in da je v praksi torej nujno povezan z velikostjo vzorcev, privzema pa tudi neodvisnost dogodkov. Frekventistična verjetnost je s svojim uspehom delovala kot promotorka znanstvenega indeterminizma.

*Mersko-teoretska interpretacija* je pokazala polni domet formalizacije verjetnosti. Štetje je operacija s celimi števili, od tod izvirajoče verjetnosti bodo vedno racionalna števila. Uporaba zveznih matematičnih modelov za verjetnost po drugi strani dopušča pojmovanje verjetnosti kot realnega števila, poleg tega pa pomeni tudi uvedbo prostora neskončnega števila možnih izidov, kot je izrecno storil Kolmogorov. To po eni strani prinaša možnost matematično bolj rigorozne aplikacije verjetnosti v fizikalnih modelih, a po drugi strani uvaja pojem »kontinuum možnosti«, kar pa je vprašljiv in v sebi nekonsistenten pojem. V to območje se vpisuje tudi problematika t. i. števne ali sigma aditivnosti ter merjenja verjetnosti. To interpretacijo za razliko od frekventistične opredeljujemo kot ne nujno nasprotujočo klasičnim determinističnim modelom, temveč z njimi sobiva. Njeno osrednjo pomanjkljivost lahko označimo kot »podinterpretiranost«.

*Logična interpretacija* kaže predvsem na to, da je mogoče teorijo verjetnosti aplicirati na hipoteze in ne zgolj na števne oziroma merljive pojave, kar je zelo pomembno predvsem za znanstvene teorije. Uporaba hipotez je mogoča tudi v primerih, ko imamo opravka z merjenimi količinami, kar je uspelo pokazati Jeffreysu. V bolj tehničnem smislu je logična interpretacija to dosegla z uporabo pojma pogojne verjetnosti. Pri tem je pomembno, da uporaba hipotez vedno neizogibno pomeni vnos subjektivnega elementa presoje, kar se kaže v problemu t. i. apriornih verjetnosti. Logična interpretacija se je osredotočila tudi na dinamiko spreminjanja verjetnosti na podlagi posameznih izidov, torej na proces učenja na podlagi relativnih frekvenc. Izpostavila je nekatere logične paradokse v zvezi z verjetnostjo, ki pa se izkažejo za rešljive, če upoštevamo različne možnosti uporabe verjetnosti v sorodnih, vendar različnih situacijah.

Vsi ti t. i. paradoksi kažejo na problem kvantifikacije verjetnosti, natančneje, na nezmožnost enolične objektivne kvantifikacije. Verjetnost je v tem smislu po Keynesu kulturno relativna, v širšem smislu pa kontekstno odvisna. Logična interpretacija je zaradi svojega težišča v subjektivnem, vendar logično uniformnem izhodišču naklonjena znanstvenemu determinizmu ali pogosto priznava njegovo veljavnost. Njena pomanjkljivost je – v tem se strinjam z Lucasom –, da zamenjuje med evidenco in opisom oziroma specifikacijo.

*Ultrasubjektivna interpretacija* je pokazala predvsem to, da je mogoče imeti več koherentnih sistemov verjetnostnega mišljenja. Razlike med njimi izhajajo iz različnih apriornih verjetnosti, z upoštevanjem istih izidov pa se subjektivne ocene verjetnosti vedno zblizujejo, bodisi hitreje bodisi počasneje. Z različnimi apriornimi verjetnostmi dobimo torej različno *dinamiko* spreminjanja ocen verjetnosti. Problem kvantifikacije verjetnosti, ki je pri logični interpretaciji privedel do paradoksov, se izostri, tipično se rešuje z uvedbo paradigme denarnih stav, čeprav je jasno, da to ni zadovoljivo, kar priznava tudi de Finetti. S pomočjo stav lahko iz njihovih denarnih vrednosti izračunamo, kakšne implicitne verjetnosti neki subjekt pripisuje izidom, pod privzetkom, da je racionalen, in posameznim dogodkom. Vendar se s tem hkrati spet pokaže širši problem kvantifikacije vrednosti, saj tudi vrednost denarja ni nekaj enolično določenega. Subjektivna verjetnost se v tej luči pokaže predvsem kot uteženo presojanje ali tehtanje zanesljivosti, kredibilnosti ipd. v perspektivi odločanja. Zato nekateri dajejo prednost kvalitativnemu pojmu subjektivne verjetnosti (npr. Suppes). Da bi lahko bolje zapopadli takšen pojem verjetnosti, je treba uvesti komplementarni pojem splošne koristi, saj gre pri odločanju v posameznih primerih vedno za to. Glavni očitek ultrasubjektivni interpretaciji s strani kritikov je de Finettijeva trditev, da verjetnost »ne obstaja«, saj mora imeti nekakšno vez z dejanskostjo, na katero se nanaša. V smislu opredelitve do determinizma je to agnostična interpretacija, kar se zdi njena še posebno zanimiva poteza.

Spodaj podajam tabelo primerjav posameznih obravnavanih interpretacij verjetnosti v odnosu do uvedenih kategorij. Iz nje je med drugim razvidno, da se po uvedenih elementih vse interpretacije razlikujejo.



|                  | <b>Frekventistično-empirični</b> | <b>Matematično-fizikalistični</b> | <b>Logično-simetrijski</b> | <b>Subjektivistično-razvojni</b> |
|------------------|----------------------------------|-----------------------------------|----------------------------|----------------------------------|
| Klasična         | DA                               | NE                                | DA                         | DA                               |
| Frekventistična  | DA                               | NE                                | DA                         | NE                               |
| Mersko-teoretska | DA                               | DA                                | DA                         | NE                               |
| Logična          | Dopušča                          | NE                                | DA                         | Dopušča                          |
| Ultrasubjektivna | Dopušča                          | NE                                | Dopušča                    | DA                               |

Tabela: Karakterizacije posameznih interpretacij verjetnosti z uvedenimi kategorijami

Iz tabele je razvidno, da vse interpretacije verjetnosti prisegajo na tehtnost empiričnega vidika relativnih frekvenc. Vidimo tudi to, da je najekskluzivnejši element matematično-fizikalistični in da ga vsebuje mersko-teoretska interpretacija, ki ga je uvedla. Ta element je očitno nekoliko trši oreh za poenoteno gledanje na verjetnost.

## Odnos med subjektivno in objektivno verjetnostjo

Iz do sedaj zapisanega sledi, da sta t. i. subjektivna in objektivna verjetnost v določenem smislu nekaj precej različnega. Objektivna verjetnost, ki jo zagovarjajo frekventisti, se nanaša na *relativne frekvence števnih ali merljivih pojavov* ter na sklepe in napovedi v zvezi s štetjem oziroma merjenjem. Njen formalno-teoretični poudarek je na zakonu velikih števil. Subjektivna verjetnost se po drugi strani nanaša na oceno *sklepanja, tehtanje, presojanje in vrednotenje hipotez* oziroma možnosti, ki se navezujejo na človeško odločanje ali delovanje, lahko tudi na podlagi medsebojno zelo različnih pojavov, ki niso nujno števni, temveč so razumljeni kot indici, pokazatelji, dodatne informacije. Subjektivna verjetnost se opira na pojem koherentnosti, to, kar postavlja v ospredje, pa je konsistentnost mišljenja, vrednotenja in razsojanja med možnostmi. Do tega sklepa lahko pridemo tudi, če se vprašamo, kaj pri subjektivnih verjetnostih pomeni polna verjetnost oziroma gotovi dogodek oziroma enota in kaj to pomeni pri objektivnih verjetnostih. Vsekakor drži, da se tudi relativne frekvence v frekventizmu seštevajo v enoto in so v tem smislu inherentno koherentne, vendar frekventizem tega ne poudarja, ampak poudarja

objektivistično plat nanašanja na realnost prek relativnih frekvenc, medtem ko subjektivna verjetnost premakne poudarek zgolj na koherenco kot temeljno potezo teorije verjetnosti, in sicer ravno zato, ker so njeni predmeti, kot so hipoteze in prepričanja, nečutni.

Zato se uporaba različnih izrazov za subjektivno in objektivno verjetnost zdi povsem upravičena. Glavni razliki med subjektivističnim in objektivističnim taborom po Guttmanu ostajata področji statistične ocene in statistične razlage. Na teh dveh področjih je razlika največja, zelo pa je pomembna za znanstvene razlage in posledično za razumevanje pojavov nasploh. Eno pomembnih vprašanj s tem v zvezi je, kakšen je status statistične premise pri verjetnostnem sklepu, saj so pojmovanja statistične razlage odvisna od tega, kakšen je status te premise. Šele ko je premisa pojmovana kot izjava o objektivnem naključju, postane za subjektivista problematična.

Raba subjektivne verjetnosti se zdi precej širša kot raba objektivne, ki je omejena na relativne frekvence množičnih ponovljivih pojavov. Pojavlja se tudi v kontekstih znanstvene prakse, kjer se nanaša na tehtanje o zanesljivosti hipotez in posameznih meritev ter na to, kako kombinirati enkratni nabor meritev iz različnih naprav, s čimer je zaslovel Jeffreys. Drugače povedano, pri objektivni verjetnosti gre vedno za kombinacijo enakorodnih informacij, pri subjektivni pa pogosto za kombinacijo raznorodnih informacij. V tem primeru lahko govorimo o različnem zanašanju na različne tipe informacij ali celo na iste tipe informacij, recimo na različne meritve iste količine iz različno zanesljivih virov. Vse to lahko artikuliramo s pogojno verjetnostjo, ki ji na frekventistični strani stoji nasproti problem referenčnih razredov.

V nekem smislu je subjektivna verjetnost vedno podlaga za objektivno, saj lahko vase sprejme tudi razmišljanje o relativnih frekvencah, vendar vedno ohranja zavest o stopnji zanesljivosti naše ocene. Po drugi strani je objektivna verjetnost legitimacijski temelj za subjektivno, recimo tedaj, ko se mišljenje o relativnih frekvencah pretvarja v domeno zanesljivosti za nastop posameznega dogodka. S tem je mišljeno sklepanje od prejšnjih izidov k posameznemu konkretnemu naslednjemu izidu, kar pogosto počnemo, čeprav za to ni dokončne racionalne utemeljitve, kot je poudaril že Hume. Pri tem naredimo korak od objektivne verjetnosti k subjektivni, ki je po obliki sicer dedukcija, vendar je vedno vprašanje, kako tehten razlog obstaja za tako potezo.

Pri subjektivni verjetnosti gre za vnaprejšnje poznavanje konteksta, tj. eksperimentalne postavitve, merilne naprave, vedênja in razmišljanja ljudi in podobno, za kontekst, ki ga vključimo v naša verjetnostna predvidevanja. Tudi

v primerih, ko nimamo opravka z množico entitet in se presojanje dogaja na podlagi peščice konkretnih primerov (ali celo samo na enem), v ozadju ostaja pričakovanje glede nadaljnjih možnih izidov. Subjektivna verjetnost se v tem pogledu zdi nekakšen odmev objektivnih frekvenc. Z matematično metaforo bi lahko rekli, da subjektivno verjetnost dobimo, če število izidov oziroma podatkov limitiramo proti 1. Zdi se, da *struktura pričakovanj* ostaja zelo podobna, kljub temu da imamo opravka z enim ali le z majhnim številom objektivnih dogodkov, ki se v to strukturo vpišejo. Drugače rečeno, verjetnosti, ki jih pripišemo redkim dogodkom, bi spremenili, če bi imeli dodatno informacijo o relativnih frekvencah; opiranje na takšne nove informacije dopuščamo. Subjektivna verjetnost je torej vedno v odnosu do potencialno ponovljivih pojavov, naj bodo situacije presojanja še tako specifične.

Kljub vsem poudarjenim razlikam ne moremo prezreti, da se zmešnjava glede domnevne dvojnosti pojma verjetnosti vleče že več stoletij. To mora biti znak, da je v temelju nekaj, kar obe interpretaciji močno družijo, in ravno to je morda bolj zanimivo kot razlike, ki jih lahko zdaj končno odmislim. Naj začnem pri mnenju nekaterih statistikov, da bayesijanski in frekventistični pristop v statistiki vodita do istih rezultatov. Kot piše Howie (2002), sta to ugotovila že zaslužna statistika Fisher in Jeffreys, ki sta imela obsežno korespondenco na to temo. Bistvo razcepa med tema pristopoma je, da prinašata različna konceptualna svetova, torej različne spremljevalne pojme, ne pa različnih rezultatov.

Povezavo med objektivno verjetnostjo v smislu relativnih frekvenc in racionalnim mišljenjem v smislu koherentnosti je David Lewis povzdignil v načelo, v t. i. »poglavitni princip« (*principal principle*), ki ga je uvedel v članku »A Subjectivist's Guide to Objective Chance« (1986); Toby Handfield ga poimenuje »načelo koordinacije«. <sup>7</sup> To načelo, ki je podano kot imperativ za racionalne agense, je seveda treba v osnovi sprejeti, vendar to ni že kar »konec zgodbe«. Ko gre za verjetnost v perspektivi dejanj, se je treba vedno vprašati, ali smo izčrpali vse relevantne informacije v zvezi z dogajanjem, ki nas zanima, saj to lahko vpliva na spremembo pripisa verjetnosti.

Guttmann (1999) piše, da je poglavitna povezava med obravnavanima vrstama verjetnosti t. i. centralni limitni izrek, ki je nekoliko bolj teoretična artikulacija medsebojne povezave obeh vrst verjetnosti. Ta izrek ima pravzaprav status teorema in je teoretična artikulacija prepričanja o obstoju enolične limite relativnih frekvenc. Subjektivna in objektivna verjetnost lahko povsem sovpadeta, kadar centralni limitni izrek drži, kar pa ni vedno nujno. Še posebej

---

7 Gl. Handfield, *A Philosophical Guide to Chance*.

ni mogoče tega vnaprej trditi poljubno. Toda kadar to velja, je to sovpadanje enakovredno *prepričanju o obstoju enolične verjetnostne porazdelitve relativnih frekvenc*, kar je bistvo objektivnih verjetnosti, oziroma *prepričanju o obstoju stacionarnih verjetnosti*, ki so odraz stacionarnega stanja stvarnosti.

Centralni limitni izrek lahko razumemo kot formalno pokritje nečesa, na kar lahko v svetu naletimo ali pa ne. V bolj temeljnem smislu pa je tisto, kar povezuje obe vrsti verjetnosti, nekaj, kar bi lahko označili kot težnjo, ki se v dolgoročnih izidih zgolj odraža. V tem se strinjam s Popperjem (1995), ki poudarja, da so realna podlaga verjetnosti težnje (*propensities*) v dogajanjih, ki vodijo k določenim relativnim frekvencam ter so zato nekaj realno obstoječega. Naša prepričanja naj bi se ravnala po njih, kar se ujema z načelom koordinacije.

Povezavo med subjektivno in objektivno verjetnostjo lahko po eni strani, če gremo iz smeri objektivne k subjektivni verjetnosti, razumemo kot določeno *mišljenjsko strukturo*, ki je *posledica* interakcije uma s svetom, po drugi strani pa, če gremo iz smeri subjektivne k objektivni verjetnosti, kot *miselni nastavek* za interakcijo z empiričnim svetom. V tem smislu je subjektivno zasidrani pojem zanesljivosti nekakšen odmev relativnih frekvenc, ki jih lahko opazimo v empiričnem svetu, po drugi strani pa pojem zanesljivosti implicitno (lahko pa tudi eksplicitno) pomeni neko vnaprejšnjo projekcijo relativnih frekvenc v empirični svet, tudi v vsakdanjem smislu besede »zanesti se na nekoga«.

Za interpretacijo verjetnosti v širšem smislu je ključna delitev vrste dogodkov na pogoste, manj pogoste in redke. Takega mnenja je bil že Aristotel s svojo delitvijo na dogodke, ki se dogajajo »vedno«, tiste, ki se dogajajo »večinoma«, in tiste, ki se ne zgodijo »niti vedno niti večinoma«. Znanost se po njegovem prepričanju ukvarja samo s prvo vrsto dogodkov. Podobno v splošnem menijo frekventisti, ki nasploh trdijo, da se je smiselno statistično ukvarjati samo z množičnimi dogodki; ti so lahko tudi relativno redki glede na celotno proučevano populacijo dogodkov. V tem tudi sklepalna statistika ni izjema, saj čeprav sklepamo na podlagi majhnih vzorcev, sklepamo na domnevno veliko populacijo in je sklep bolj ali manj trden tudi zaradi tega. Jeffreys je pokazal, da se znanost lahko koherentno ukvarja tudi z dogodki, ki se dogajajo redko oziroma so specifični, vendar za to potrebuje izdatno opiranje na vse možne informacije. Kljub temu tudi v teh primerih perspektiva novih in novih ponovitev ostaja odprta.

## Povezava pojmov verjetnosti in informacije

Pojem verjetnosti razumem v bistveni povezavi s pojmom informacije. O tem govori Popper (1995), bolj dodelano pa Lucas (1970). Hacking (1975) piše o pomenu pojma znaka oziroma indica za uveljavljanje teorije verjetnosti v novem veku. Ta povezava med pojmom se pojavlja v sklopu enega temeljnih problemov v zvezi z verjetnostjo, pri t. i. problemu referenčnih razredov. Kot že omenjeno, mu na subjektivističnem polu stojijo nasproti pogojne verjetnosti. Informacije, ki opredeljujejo pogojne verjetnosti, lahko v teh primerih razumemo dobesedno kot pogoje pripisov verjetnosti.

Pojem informacije se v zvezi z verjetnostjo pojavlja pri subjektivni verjetnosti, kjer gre za relevantne informacije o nekem pojavu, ki nam pomagajo preusmeriti pozornost na določene podskupine populacije. Na primer, pri diagnozi bolezni so takšne relevantne vrste informacij prisotnost določenih simptomov, življenjski slog bolnika in podobno. Gre torej za informacije v smislu indicev in označevalcev statističnih podskupin. Informacije, ki določajo referenčne razrede, so po eni strani objektivne, ker povzemajo objektivne relativne frekvence, po drugi strani pa je njihovo (ne)poznavanje subjektivno-relativno. V tem smislu je pojem informacije nekje na vmesnem območju med subjektivno in objektivno verjetnostjo.

Zdi se mi pomembno poudariti, da se lahko ta pojem pojavlja tudi zgolj na enem od obeh področij, tj. bodisi pri subjektivni bodisi pri objektivni verjetnosti, kar pomeni, da je tesno povezan z verjetnostjo. Na subjektivističnem polu gre za informacije v najbolj vsakdanjem smislu besede, za takšne indice, ki krepijo ali zmanjšujejo naše zaupanje ali prepričanje v nekaj, na primer zaupanje v neko osebo ali prepričanje v to, da je nekaj dobro ali slabo. To so primeri, za katere je težko podati mero verjetnosti, kar je sicer nasploh problem pri subjektivni verjetnosti. Po moji analizi ima tudi takšen pojem informacije, ravno tako kot subjektivni pojem verjetnosti, potencialno vsebino projekcije relativnih frekvenc nekaterih pojavov v fenomenalni svet, ni pa to nujno. Recimo, nekomu lahko zaupamo, ker se je do sedaj vedno izkazal, ko smo ga nekaj prosili, pri čemer smo ga prosili za različne ali enake usluge. Če smo ga prosili za enako vrsto uslug, recimo mehanika za popravilo avta, smo s tem pridobili nekakšno mini statistiko, na kateri temelji naše zaupanje vanj, hkrati pa mu zaupamo predvsem glede določene vrste nalog in ne kar na splošno, v tem primeru glede popravila avta. Če smo ga prosili za različne vrste uslug, naša mini statistika po eni strani ni tako specialna ter je v tem smislu manj ponovlji-

va in zanesljiva, saj se tiče zgolj dejstva, da smo nekoga prosili za usluge, po drugi strani pa ravno to dejstvo daje našemu zaupanju v tega človeka večjo težo, zaupamo mu bolj na splošno in ne zgolj na neki specifičen način.

V drugi polovici 20. stoletja se je z razvojem telekomunikacij razvil tudi tehnični pojem informacije. Uvedel ga je Shannon na podlagi pojma t. i. informacijske entropije. V našem kontekstu gre pri tem za povsem frekventistični in torej verjetnostno-objektivistični pojem entropije in posledično informacije, saj je definiran s pomočjo relativnih frekvenc, oziroma za posamezne porazdelitve. Objektivistična verjetnost nastopa kot mera informacije o naključnem procesu. V tem primeru je informacija kvantitativna in ne nastopa kot subjektivno-relativna, ne določa referenčnih razredov, ker smo omejeni samo na enega (tj. na homogeno populacijo), ampak se tiče lastnosti porazdelitve.

Na podlagi teh razmislekov lahko rečemo, da je mogoče s pomočjo interpretacije verjetnosti tudi pojmu informacije pripisati bolj objektivistični ali bolj subjektivistični značaj, pač glede na to, ali govori strogo o relativnih frekvencah (in torej o objektivnih verjetnostih) ali pa služi kot relevanten podatek za pripis (subjektivnih) verjetnosti ter s tem govori o relativnih frekvencah le posredno in na neenolično določljiv potencialni način. V prvem primeru je informacija izražena kvantitativno, v drugem pa je kvalitativna, čeprav ima lahko kvantitativne implikacije (če poznamo relativne frekvence za neki referenčni razred).

Ko Lucas piše o povezavi med pojmom informacije in verjetnostjo, pravi, da se je z Newtonovo fiziko zgradila »metafizika popolne informacije« (*metaphysics of perfect information*). S tem posega na področje vprašanja o epistemskem statusu verjetnosti. Lucas se izreka za pojem verjetnosti, ki ni odraz naše nezmožnosti, da bi »vedeli vse« (je torej proti epistemski interpretaciji verjetnosti). »Verjetnosti niso nekaj drugorazrednega, kar uporabljamo, ko védenje ni uspešno, temveč nekaj, kar je dobro samo po sebi in kar včasih izberemo raje kot popolno védenje, ki je sicer razpoložljivo.«<sup>8</sup>

Lucas verjetnost razume v logičnem smislu kot »nekompletno specifikacijo«, ne v epistemološkem smislu kot »nepopolno informacijo«, saj imeti na razpolago več informacij ni vedno prednost. Pogosto nas v resnici ne zanima, da bi imeli opravka z več informacijami, to je prednost samo tedaj, ko nas zanima posamezna konkretna situacija in entitete z določeno identiteto, recimo, ko gre za konkretnega bolnika ali konkretno stavo. Ko pa želimo imeti splošen opis, želimo ravno abstrahirati od informacij. Lucas poda primer z zavarovalnim

8 Lucas, *The Concept of Probability*, str. 191.

agentom in biologom: »Zavarovalni agent želi imeti čim več informacij, da lahko minimizira izgube na vsako posamezno pogodbo; biolog želi izpustiti ne-relevantne posameznosti, da bi lahko maksimiral védenje o splošnem.«<sup>9</sup>

## Zaključek

Na interpretacije pojma verjetnosti vpliva mnogo dejavnikov. Nekateri avtorji dajejo prednost matematični rigoroznosti, drugi znanstveni praksi sklepanja na podlagi meritev in logike, tretji opisu prakse odločanja in delovanja na osnovi znanih (lahko tudi znanstvenih) dejstev in informacij. Zato mora temeljitejša analiza upoštevati razmerja med vsemi temi izhodišči ter jih znati tudi predstaviti, da bi postalo čim bolj jasno, v kakšnem *kontekstu* govorimo o verjetnosti, ko ta pojem interpretiramo. Nekaj pa je jasno: verjetnost kot celovitejši pojem gotovo zajema dinamiko spoznavnega dogajanja med našimi stopnjami prepričanj in relativnimi pogostostmi pojavov.

Zato se zdi za interpretacijo pojma verjetnosti pomembno upoštevati oziroma opredeliti elemente, kot so širši filozofski nazori (vprašanja svobode, naključja), ontološki nazori, epistemološki nazori (kaj je racionalno mišljenje, kako se dogaja spoznavanje), odnos do znanstvene teorije in prakse (filozofija znanosti), odnos do aplikativnosti v znanosti oziroma do aplikativnih znanosti, odnos do matematičnih in logičnih resnic ter aplikacije matematike na izkustveno realnost. Vsi svetovi verjetnosti oziroma vse interpretacije verjetnosti se bodo neizogibno srečale s tovrstnimi vprašanji. To je namreč tip vprašanj, na katerega naletimo, če poskušamo zajeti vse te mnoge in mnogotere svetove, v katerih nastopa verjetnost.

## Viri in literatura

- Gillies, Donald. *Philosophical Theories of Probability*. New York: Routledge, 2000.
- Guttman, Yair M. *The Concept of Probability in Statistical Physics*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 1999.
- Hacking, Ian. *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 1975.
- Hacking, Ian. *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

---

9 Prav tam, str. 189.

- Handfield, Toby. *A Philosophical Guide to Chance*. Cambridge, New York [etc.]: Cambridge University Press, 2012.
- Howie, David. *Interpreting Probability: Controversies and Developments in the Early Twentieth Century*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 2002.
- Khrennikov, Andrei. *Interpretations of Probability. 2<sup>nd</sup> Edition*. Berlin & New York: W. de Gruyter, 2009.
- Lewis, David. A Subjectivist's Guide to Objective Chance. V: *Philosophical Papers, Volume II*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press, 1986, str. 83–113.
- Lucas, J. R. *The Concept of Probability*. Glasgow [etc.]: Oxford University Press, 1970.
- Popper, Karl. *A World of Propensities*. Bristol: Thoemmes Press, 1995.
- Salsburg, David. *The Lady Tasting Tea: How Statistics Revolutionized Science in the Twentieth Century*. New York: H. Holt, 2002.
- Suppes, Patrick. *Probabilistic Metaphysics*. Oxford, New York: Basil Blackwell Publisher Ltd., 1984.
- Uršič, Marko. *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2010.





**MNOGOSVETJE  
V RELIGIJI, KULTURI  
IN ŽIVLJENJSKEM  
SVETU**

---



Lenart Škof

# PRIHODNOST BOGA IN VEZ LJUBEZNI: OD RUYERJA DO BRUNA IN NAZAJ



## **Bog je prihodnost sama: Raymond Ruyer**

»Bog, če vztrajamo pri tej besedi, je *prihodnost sama* oziroma večni vir onkraj časa in stvarjenja časa, ki se nenehno projicira ali izliva v sedanost [...].«<sup>1</sup>

Pričujočo razpravo o prihodnosti Boga želimo začeti s svojstveno filozofsko mislijo Raymonda Ruyerja (1902–1987). Ruyer je vso svojo filozofsko kariero pisal na teme, kot sta filozofija biologije in narave, ter je že v 40. letih prejšnjega stoletja, na samem začetku dobe robotike in računalništva, objavljaj prispevke s področja kibernetike, tehnologije in informatike, enako pomemben del njegovega dela pa je prispevek k filozofiji religije s še enim izvirnim konceptom, tj. konceptom Boga-Daa ali nespoznane Boga.<sup>2</sup> V teh

1 Ruyer, *The Status of the Future and the Invisible World*, str. 43.

2 Gl. o tem odlično predstavitev in analizo njegovega dela v Grosz, *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, 6. pogl. Ruyer and an Embryogenesis of the World. O Bogu-Dau gl. Ruyer, *Person-God and Tao-God*.

okvirih je ponudil idiosinkratično teorijo Boga, časa, materije in zavesti o svetu ter se z njo približal povsem novim oblikam pan(en)teizma in sodobnih teoloških shem. Ruyer v svojem razmišljanju o prihodnosti čuti potrebo po polemiziranju z dvema skrajnostma – fatalizmom (astrologijo, slutnjami itd.) in znanstvenim determinizmom (v katerem je mogoče z zakoni opredeliti in predvideti rezultat slehernega giba/nja). Vendar je glede vprašanja temporalnosti ideje Boga kot modalitete prihodnosti potrebna kratka uvodna opomba: glede na v njegovem času aktualne Einsteinove splošne teorije relativnosti namreč Ruyer ne trdi, da nekje tam zunaj obstaja predhodno ali deterministično določena prihodnost – tj. dosegljiva nekomu, ki bi s superhitrim vesoljskim plovilom potoval skozi vesolje. Simetrija v okviru gravitacijskih zakonov se med potovanjem skozi čas poruši za osebi, ki skozi čas potujeta hkrati, a z različnima hitrostma, toda prihodnost kot taka za nas še ne obstaja in kljub temu ostaja vsem nepoznana. Kakšno časovno opredeljenost prihodnosti si torej lahko zamišljamo? Po mnenju našega filozofa, »če bi obstoječe stvari lahko še naprej obstajale samo tako, da bi prosto ustvarjale prihodnost in prekinile svoje normalno delovanje, bi bil čas postavljen na glavo, prihodnost pa ne bi bila več *njihova* prihodnost«. <sup>3</sup> Toda pri pojmu prihodnosti gre za več kot to in prav tu postane Ruyerjeva filozofija v teološkem pogledu še posebno zanimiva in resnično daje misliti. Če k stvari pristopimo s teološkega gledišča in njegove misli postavimo tako rekoč *in medias res* nekaterih ključnih vprašanj nove teološke temporalnosti, Ruyer svojo idejo »Boga« predstavi in opredeli takole:

»Bog, če vztrajamo pri tej besedi, je *prihodnost sama* oziroma večni vir onkraj časa in stvarjenja časa, ki se nenehno projicira ali izliva v sedanost in preobraža delovanje že ustvarjenih bitij v razumno vedenje in ravnanje, zato da bi se svet razvijal kakor živo bitje in ne kot velik stroj, ki bi lahko končal zgolj v stabilnem ravnovesju ali nepopravljivi obrabi in degradiranosti. [...] Bog oziroma prihodnost-kot-idealno-upravljanje lahko povzroči le drobne spremembe smeri. Njegove ‚ideje‘ vodijo in usmerjajo prek izjemno šibkih interakcij. Univerzum se nazadnje pokori tej nezaznavni prihodnosti, a ne brez velikih neuspehov in katastrof.« <sup>4</sup>

Gre za izjemen primer teološkega razmišljanja. Ruyerjev Bog je tesno povezan s konceptom časa in modaliteto prihodnosti v njem: ta je po Ruyerjevi razlagi zunaj časa in pravzaprav sama ustvarja čas. Ruyerjev »nepoznani Bog obdaja ‚materialni‘ svet, ki bi bil brez obdajajočega edina ‚stvar‘ v svo-

3 Ruyer, *The Status of the Future and the Invisible World*, str. 42.

4 Prav tam, str. 43 (naš poudarek).

jem najčistejšem stanju, nerazločljiva od ničā, oziroma svet, ki bi bil samo navzočnosti nezmožna sedanost brez preteklosti in prihodnosti«. <sup>5</sup> A da bi si lahko pravilno razlagali ta zahtevni in vsebinsko zgoščeni odlomek, moramo najprej razumeti pojem *mnemične teme* pri Ruyerju. Naše iskanje odgovorov v tem svetu opredeljuje dvoje: inherentna ustvarjalnost in odprtost sveta oziroma »poziv prihodnosti«, ki nam omogoča, da se izpopolnimo in ponovno ustvarimo. <sup>6</sup> Ontološko se to zgodi v svetu življenjskih oblik in med njimi so antiplatonistične »primarne oblike« ključnega pomena. Primarne oblike za Ruyerja posedujejo sposobnosti samooblikovanja in vključujejo vse, »od najosnovnejših oblik materije, kot so atom in njegovi subatomske delci, do najkompleksnejših avtogenih oblik, ki so značilne za vse življenjske oblike«. <sup>7</sup> Ruyer išče *povezavo ali vez* (v nadaljevanju, pri Giordanu Brunu, bomo to ontološko oziroma »kozmično« povezavo razumeli kot *vezno silo/vinculum*), ki je osnova preprostih in bolj zapletenih procesov na svetu. V tem pogledu išče tako organske kot anorganske pogoje in raziskuje vsakovrstne oblike zavesti, »vključno s tistimi pred človeško in *onkraj nje*« <sup>8</sup> – kar vključuje stroje, računalnike (umetna inteligenca) in tehnologijo na splošno. Primarne oblike niso ločene od materije, ki jih dejansko tvori; ta pogled je Ruyerju omogočil, da je lahko svoje premisleke usklajeval z razvojem kvantne fizike v njegovem času. To so dinamične strukture, ki se same popravljajo ter s tem oblikujejo *onkraj* prostorske mnemične teme in njihove inherentno utelešene vrednote, ali kot zapiše Grosz:

»Primarnim oblikam lahko pripišemo tako ‚življenje‘ kot ‚zavest‘, čeprav jih ni mogoče razumeti na osnovi modelov življenja in zavesti, ki jih pripisujemo sebi. [...] Če živo nikoli ni stabilne oblike in se nenehno spreminja, nekaj v teh spremembah kljub temu obstaja še naprej: nič telesnega – saj se vsaka celica in organ samoobnavlja in samonadomešča –, temveč nekaj, kar Ruyer razume kot melodično ali mnemično temo, ki je ni mogoče prostorsko ali časovno opredeliti, vendar obstaja ter življenje – in vse primarne oblike – spremlja skozi njihove procese avtoafekcije.« <sup>9</sup>

5 Prav tam, str. 53.

6 Grosz, *The Incorporeal*, str. 211.

7 Prav tam, str. 212. Sekundarne oblike, kompoziti in agregati, nastanejo s sestavljanjem ali združevanjem – to so, denimo, hiša, avtomobil in most, ki so vse načrtovane oblike in se same po sebi ne popravljajo. Sposobne so se razgraditi ali preoblikovati, a za razliko od primarnih oblik ne posedujejo avtoafekcije ali zavesti. Kot dobro pokaže Grosz, se Ruyer torej tu odmika od platonizma in misli na način sodobnega neomaterializma. Primarne forme tako razume kot kontinuiteto vseh reči – v razponu od subatomske materije do naših »vrednot«.

8 Prav tam, str. 213 (naš poudarek).

9 Prav tam, str. 216.

Tako vidimo, da mora v okviru Ruyerjeve embriogeneze sveta zavest, pojmovana kot mnemična tema, v svetu že vnaprej obstajati. Gre za kontinuiteto, ki povezuje med seboj tako oddaljene ali različne stvari, kot so subatomska materija in človeške vrednote. In nazadnje, po Groszovem mnenju moramo »tudi Boga razumeti ne kot božansko bitje, ločeno od sveta, temveč kot delovanje, način samooblikovanja po zakonitostih notranjega ideala.«<sup>10</sup> A vrnimo se k vprašanju časovnosti v teh procesih: v Ruyerjevi misli o Bogu bi cilj lahko bila *prihodnost sama*. O procesu oblikovanja predstav o prihodnosti ali projiciranju nazaj iz vnaprej zamišljene prihodnosti v naša dejanja ali delovanje – kot inherentno ali imanentno v svetu – Ruyer zapiše: »Ko si nekaj skušamo predstavljati, se naša domišljija opira predvsem na naš spomin. Toda v tem procesu je tudi kanček ustvarjalnosti, nečesa, kar se vzame od nikoder«<sup>11</sup> – in to ustvarjalno *razliko* bi v teologiji lahko poimenovali *kvantni trenutek*. To, kar vznikne iz naše domišljije in vseh njenih vidnih posledic, pa ni vse, kar imamo: obstaja, za primerjavo, *nevidni svet ali nespoznani Bog*, ki je kot ogromno podzemno vodno telo/bitje pod določenim pritiskom (to je Ruyerjeva prispevba). Ta podzemna voda (zdaj razumljena kot rezervoar spominov in mnemičnih tem) nam je na razpolago samo, dokler lahko sami »komuniciramo« s tistimi plastmi teh vodnih zalog, ki so bližje površju. Naj ponovimo: sami si moramo ustvariti prihodnost, toda – zdaj z enim pomembnim razločkom – ničesar ni mogoče ustvariti, ne da bi se pokorili »redu, ki daleč presega našo lastno voljo«, ali povedano drugače, »Bog obrača, človek obrne. In zaradi tega imajo ljudje, tisti na površju, vtis, da morajo v vidnem svetu stvari reševati sami. Kljub temu pa njihova celotna ‚substanca‘ sestoji iz podzemne vode.«<sup>12</sup> Nazadnje, po Ruyerju, ta nespoznani Bog tvori univerzalni okvir kozmosa, je tisti, ki je posadil samo drevo življenja, načelo vseh posredovanih spominov in vseh možnih vrst obstoja, ki si jih lahko predstavljamo. Bog je onkraj vsega prostora in onkraj vsega časa ter zaobjema celoten materialni in duhovni svet. In to nam zdaj omogoča, da naredimo korak nazaj v preteklost in pokažemo še na en idiosinkratični vidik božanskosti, ki ga simbolizira znameniti mormonski stavek »Kakor je zdaj človek, je bil Bog nekoč: kakor je zdaj Bog, človek lahko postane«.<sup>13</sup>

10 Prav tam, str. 229.

11 Ruyer, *The Status of the Future*, str. 46.

12 Prav tam, str. 47.

13 Izvirno so to besede Lorenza Snowa, zabeležene v delu Elize R. Snow *Biography and Family Record of Lorenzo Snow*, gl. str. 46–47. Te besede je kasneje potrdil kot razodetje in jih oznanjal ustanovitelj mormonske cerkve Joseph Smith v svojem znamenitem Govoru za Kinga Folletta [The King Follett Discourse].

## **Bog kot naš prihodnji cilj: o teološki ideji mormonizma**

S svojo posebno, a izvirno teološko razlago mormonizem predstavlja enega najvitalnejših in pomembnih poskusov ponovne opredelitve Boga v dobi zgodnjega postmonoteizma in sekularizma 19. stoletja. Po mnenju Simona Critchleyja je osnovno sporočilo mormonizma v zamisli, da se moramo naučiti, kako postati bogovi, in da smo resnično podedovali enako moč in slavo kot Bog ter se zato lahko z njima na enak način povzdignemo. Omogočeno nam je doseči »položaj« Boga, kar pa se bo lahko zgodilo šele v prihodnosti. Utelešenje je torej dvosmerna cesta in del slehernega od nas, tisti del, ki ga navadno imenujemo duša/duh in je v resnici enakovreden Bogu. Mormonska teologija je s svojo posebnostjo nenehnega razodevanja odprta za prihodnost ter razkriva resnično *postkrščanski* značaj in sporočilo te misli.<sup>14</sup> Človeško pobožanstvenje ali apoteoza je tako najpomembnejši del nauk mormonizma. Divinizacija in s tem stremenje v prihodnost kot naš končni cilj pri doseganju božanskosti – povedano bolj neposredno – pomeni, da imamo v sebi sposobnost biti del procesa, s katerim lahko resnično postanemo bogovi. Kot razlaga Douglas J. Davies, apoteoza presega tako »teozo« v smislu procesa človekove preobrazbe skozi združitev z Bogom kot kristološko logiko:

»Debata o ‚dvojni naravi‘ Božjega Sina je za sodobne kristjane še vedno zanimiva, saj je Jezus kdaj tako pobožanstven, da izgubi stik s človeštvom, kdaj pa predstavljen tako počlovečeno, da mu je odvzet božanski status. Za svete iz poslednjih dni [tj. mormone, op. L. Š.] to ni težava, saj ima vsak posameznik enako ‚substanco‘, vsakdo je v določenem obdobju razvijanja svojega potenciala božanskosti duhovna oseba in v tem smislu je Jezus samo starejši brat, ki je na poti božanskega razvoja prišel že malo dlje.«<sup>15</sup>

Potem ko Ruyerjeve besede vzamemo dobredno in postajamo skozi proces apoteoze bogupodobni, za nas Bog resnično postane *prihodnost sama*. V *Govoru za Kinga Folletta* – verjetno najbolj navdihujočem in pomenljivem besedilu, kar jih je Joseph Smith kdaj oznanil – mormonski prerok takole opiše genezo Boga:

»Najprej je Bog, ki sedi na prestolu v nebesih, človek kot eden izmed vas. To je ta velika skrivnost. [ ... Ampak ] sam Bog, Oče nas vseh, je nekoč živel na zemlji, prav tako kot sam Jezus Kristus. [ ... ] V tem je torej večno življenje – v spoznavanju

14 Prim. Simon Critchley, *Why I Love Mormonism*.

15 Davies, *An Introduction to Mormonism*, str. 80.



edinega modrega in resničnega Boga. In tudi sami se morate naučiti biti Bogovi – biti kralji in duhovniki Bogu, tako kot so bili vsi bogovi; napredovati z ene stopnje na drugo, malo višjo, od milosti k milosti, od poveličanja k poveličanju, dokler ne boste sposobni sedeti v božji svetosti kot oni, ki so ustoličeni na prestolu večne oblasti.«<sup>16</sup>

Bog je torej naš prihodnji cilj. Tako kot pri Ruyerjevem inovativnem biološko-teološkem zasnutku, obstaja tudi tu popolna kontinuiteta med človeškimi bitji in bogovi (naj opozorimo še na prehod od Boga k bogovom kot znamenje inherentno dinamične pluralnosti v konceptu same božanskosti). Materija in njeni elementi so predhodni stvarjenju (in *creatio ex nihilo* je naenkrat zastarelo) tako pri Ruyerju kot v mormonizmu, in celo Joseph Smith meni, da Bog ni mogel ustvariti samega sebe: »Bog sploh nikoli ni imel moči, da bi ustvaril človekovega duha. Tudi samega sebe ni mogel ustvariti. Inteligenca temelji v samoobstoječem načelu; gre za večni duh, ki nikdar ni bil ustvarjen.«<sup>17</sup> V bolj radikaliziranem smislu prostora-časa lahko zdaj trdimo, da je naše pobožanstvenje jasno vtisnjeno v kontinuiteto sfer sedanjosti in prihodnosti.<sup>18</sup>

Naj na podlagi Ruyerjevega in mormonskega pojmovanja Boga zdaj poskusimo očrtati nekaj elementov za morda eno izmed prihodnjih inčac »doka« o obstoju Boga. Takole bi bil videti poskus našega argumenta:

Bog je prihodnost sama, ki se v nizu razodetij skozi čas razkriva drugim bitjem kot še-ne-bogovom oziroma nastajajočim bogovom. Bog se je razvil iz najstarejše in še ne povsem razkrite materije ter začel delovati iz prvobitnega kaosa v trenutku v času, ki je nam ljudem še nepoznan. Bog kot polno razvito (najvišje/superinteligentno) bitje se potem, ko je doseglo svoj cilj, projicira v sedanost. V tem procesu, ki nam je posredovan prek vidnih znamenj (imenovanih tudi »čudeži«), Bog razsvetljuje in preobraža delovanje primarnih oblik in sekundarnih sestavljenih bitij tako, da človeška bitja in bitja izven našega dosega vodi po poti razvoja v čedalje bolj agapično razvite vrste. Ezoterična in skrita povezava med Bogom in drugimi bitji se imenuje vez (*vinculum*) – in Bog se tako razkriva kot vezna sila. Ta proces lahko imenujemo evolucija materialno-duhovnih vibracij kozmične zavesti, kakor se razkriva v kozmični navzočnosti Boga kot vezi ljubezni.

Da bi to misel o časovnosti in prihodnosti Boga ter o Bogu kot vezni sili celoviteje razvili, moramo nekoliko podrobneje razložiti kozmično/naravno vez ali *vinculum*.

16 Smith, The King Follett Discourse.

17 Prav tam.

18 Prim. odlično razlago mormonskega materializma v članku Durhama Petersa Reflections on Mormon Materialism.

## Bog kot *vinculum*: Giordano Bruno

V pismu K. A. Eschenmeyerju, datiranem 30. 7. 1801, Schelling zapiše, da je v tistem letu njegovo filozofijo osvetlila luč: začutil je nov vzgib, ki mu je omogočil, da je opustil svojo prejšnjo transcendentalno misel.<sup>19</sup> V razpravi iz leta 1802 *Bruno ali o božanskem in naravnem načelu reči* se Schelling že podaja proti novemu cilju v svojem razmišljanju: v obliki dialoga in v odgovor na Fichtejeve ostre kritike njegovega sistema – v dialogu zakrinkan kot (Giordano) Bruno – ponudi nadvse zanimivo razlago naravnih in božanskih načel sveta, in sicer o naravi resničnosti, materije, Boga in njihovih ontoloških, a skritih vezi. S to gesto se težišče tedanje filozofije zelo neposredno premakne s Kanta in Fichteja k Schellingu in Heglu. Po Schellingovem mnenju bi lahko to novo misel opisali tako:

»Spoznati torej ono indifferenco v absolutnem, da je namreč spričo njega ideja substanca, realno nasploh, oblika tudi bistvo, bistvo pa oblika, eno neločljivo od drugega, vsako povsem enako drugemu, pa ne le to, temveč drugo samo – spoznati to indifferenco pomeni spoznati absolutno težišče in tako rekoč ono *pravokovino* resnice, katere snov povzroča *zlivanje* vsega posameznega resničnega in brez katere nič ni resnično.«<sup>20</sup>

Kot neposredna posledica tega preobrata nemškega idealizma, novega filozofskega pogleda na božja in naravna načela oziroma na Boga in naravo, se vzpostavi nova konstelacija – in sicer, povedano s Schellingovimi sklepnimi besedami iz *Bruna*: »[I]n ko se svobodno gibljemo navzgor in navzdol po tej duhovni lestvi brez vsakega odpora, pri spuščanju ločujemo enost božanskega in naravnega načela, pri dvigovanju pa vse spet ukinjamo v enem, vidimo naravo v Bogu, Boga pa v naravi.«<sup>21</sup> Za Schellinga tako *kovina* resnice kot tudi *zlitine* vseh drugih resnic jasno nakazujejo njegovo novo »materialno«<sup>22</sup> zaznavo dinamične, a hkrati ontološko ezoterične narave elementarno-materialno zasnovane konstelacije resnice. Izhajajoč iz tega se nameravamo tu podati na še nekoliko bolj ezoterično pot proti tej konstelaciji z branjem nekaterih odlomkov iz Giordana Bruna skozi prizmo magičnih vezi in s tem povezane filozofije mezokozmične koordinacije (*vez/vinculum*). Tako bomo naredili še en korak v preteklost in s tem sklenili pot od Ruyerja prek mormonizma do Bruna.

19 Schelling, *Briefe und Dokumente*, str. 222.

20 Schelling, *Bruno ali o božanskem načelu reči*, str. 134–135 (naša poudarka).

21 Prav tam, str. 136.

Poleg daljnosežnih novosti v kozmologiji in njihovega vpliva na potek znanstvene revolucije je mogoče največji Brunov prispevek k zgodovini filozofije njegov predlog popolnoma novega koncepta Boga. Za naš poskus načrtanja razsežnosti in meja njegovega imanentnega ter časovno-sinhronističnega kozmičnega Boga je ključnega pomena njegovo razumevanje materije. Sledeč platonistom (duša sveta), najboljšim »materialističnim« tradicijam aristotelizma in novoplatonizma (kar zadeva njihovo obravnavanje materije), islamskim vplivom (Averroes) in prepričanjem Nikolaja Kuzanskega o nezmožnosti ločevanja med neskončno potenco ustvarjati in biti ustvarjen pri Bogu, je Bruno poskušal podati višjo (t. i. »magično«) sintezo njihovih misli – da bi lahko mislil Boga ali božanstvo v harmoniji z materijo. Po njegovem mnenju je pri Averroesu pohvalno, da materijo obravnava kot vsebujočo neomejene razsežnosti, in če to misel združimo z Brunovo trditvijo, da »naj bo stvar še tako majhna in neznatna, vsebuje del duhovne substance«,<sup>22</sup> je krog sklenjen. Materijo torej razumemo kot podstat, kot nujno načelo, ki ga ni mogoče uničiti: saj je duša prisotna v vseh stvareh; iz tega izhaja, da mora Bog zagotovo biti povezan z naravo, oziroma: *natura est deus in rebus*.

A vrnimo se še za trenutek k mormonizmu. V izjemnem poglavju Magičnost mormonstva<sup>23</sup> Stephen H. Webb predstavi pojmovanje magije v mormonizmu in njegovi teologiji. V krščanstvu je opredelitev nečesa za magično (ali že sam naziv »magično«) slabšalna oznaka, uporabljena za poimenovanje različnih urokov in zarekov brez pomena oziroma, bolj neposredno, kot sredstvo za smešenje nekoga zgolj zato, ker v take stvari verjame. A prav mormonizem nam s svojim posebnim smislom tako za starodavno magijo kot novo evolucijsko znanost omogoča ponoven premislek o pomenu in teološkem smislu teh domnevno nekrščanskih ali preprosto »poganskih« elementov. Webb ima prav, ko trdi, da je izmed številnih zadržkov in predsodkov do magije najmočnejši ta, da je magija »nezdružljiva s prepričanjem, da je Bog popolnoma suveren in kot tak upravlja z vsemi dogodki«. <sup>24</sup> Webb pa, v nasprotju s takimi predsodki, pravi, da »je Kristusovo žrtvovanje zadoščalo za *popravo* našega odnosa z Bogom«. <sup>25</sup> V dobi kvantne misli v fiziki, pa tudi filozofiji in teologiji vemo, da z uporabo *izključno* vzročnega ali linearnega mišljenja ni več mogoče razodeti bolj skritih plasti tako fizične kot duhovne resničnosti, ki nas obdaja. Če vzamemo samo en primer takšnega nadgrajenega pogleda na naše intelektualne zmožnosti, lahko

22 Gl. Bruno, *O vzroku, počelu in Enem*, str. 215 (o Averroesu) in str. 172 (o duhovni substanci).

23 Gl. Webb, *Mormon Christianity*, str. 46–76.

24 Prav tam, str. 48.

25 Prav tam, str. 49.

zagovarjamo stališče, da se skozi tak način razmišljanja razkriva »prirojena zmožnost človeških možganov in duše, katere najgloblje sposobnosti izvirajo iz samega srca univerzuma«. <sup>26</sup> Kot je razvidno tudi znotraj kvantne teorije polja,

»vesolje in vse njegove sestavne dele tvori energija z različnimi stopnjami vzburjenja. Ljudje, mize, stoli, drevesa, zvezdne meglenice in tako naprej so vzorci dinamične energije, razvrščeni na ozadju (kvantnem vakuumu) mirne, nevzbunjene energije. [...] [Č]e postavimo dve kovinski plošči zelo blizu skupaj, druga drugo privlačita zaradi neznatnega pritiska kvantnega vakuuma na vsako od njiju. Vrsta transcendence, ki jo ponazarja kvantni vakuum, je podobna tisti, ki je opisana kot *dao* ali praznina šunjata v mnogih daoističnih, hindujskih in budističnih besedilih.« <sup>27</sup>

Iz tega je mogoče sklepati na dve posledici: prvič, zdaj smo se približali naši začetni definiciji Boga, temelječi na Ruyerjevi podrobni razlagi, in sicer, da gre za povezavo s prvinskim kaosom/brezdanjem prepadam v nekem trenutku, ki nam je še nepoznan; drugič, magično razmišljanje se zdaj kaže veliko bolj zapleteno in dinamično, kot smo pričakovali. Na božanstvo ali Boga lahko zdaj gledamo kot na »nekakšno vseprežemajočo energijo, iz katere lahko črpamo«. <sup>28</sup> Kot tak Bog torej ni nesoven v smislu prostora in tudi ne več en v smislu časa:

»Mormoni verjamejo, da med tem in onim svetom obstaja temeljna kontinuiteta, brez vrzeli ali prepadov med materijo in duhom. Bog ni edinstvena entiteta, ki bi obstajala zunaj sveta in od nas zahtevala, da se tudi sami postavimo v ta položaj, če želimo kaj izvedeti o njem. Bog je še kako del kozmosa (oziroma je kozmos del njega), kar pomeni, da se način spoznavanja Boga ne razlikuje od načina, kako spoznavamo karkoli drugega na svetu.« <sup>29</sup>

Resničnost kot postajanje in cilj – »dovršeno dinamična ustvarjalnost, ki jo je Bog že dosegel« <sup>30</sup> – je jedro mormonistične radikalne teološke inventivnosti. Po Stephenu H. Webbu bi lahko sporočilo mormonizma kot veje krščanstva opisali tako:

»Če imam prav in sta magija in vera v bližnjem sorodstvu, potem je preprosto smiselno, da bi nova in plodovita verska tradicija, kot je mormonizem, to oboje

26 Zohar in Marshall, *Duhovna inteligenca*, str. 18.

27 Prav tam, str. 73. Ta fizikalni pojav je poznan pod imenom »Casimirjev pojav«.

28 Webb, *Mormon Christianity*, str. 57.

29 Prav tam, str. 58. Upoštevajmo tudi naslednje: »Mormonizem trdi, da materija obstaja v skladu s stopnjo duhovne izpopolnjenosti, tako da celo duhovne entitete, kot so Bog, angeli in duša, sestojijo iz nekakšne materije« (str. 59).

30 Prav tam, str. 60.

povezala, kot je tudi razumljivo, da lahko mormonizem pokaže preostalemu krščanstvu, kako povrniti resnično magični (v smislu navdanosti z občudovanjem in strahospoštovanjem do Božjih del in lepote Kristusa) način bivanja v svetu.«<sup>31</sup>

Zdaj je čas, da se posvetimo magičnemu načinu spoznavanja brezmejnega kozmičnega božanstva ali Boga pri Brunu.

Kot človek 16. stoletja je Bruno še vedno verjel v demone. Vse od otroštva jih je srečeval kot sile duha, ki so znale kamenjati ljudi ali ponoči ukrasti plašč. To so bila živa bitja z eteričnim telesom, ki so lahko privzemala različne oblike in so videla v prihodnost.<sup>32</sup> Toda Nolančeva magija je kmalu postala bolj intelektualne in filozofske narave. Bil je prepričan, da bo z urjenjem večšine pomnjenja (utemeljene v mnemotehnikih Ramona Llulla) znal v umu »skupaj povezati« in v njem zadržati sveto znanje ter tako v intelektualnem smislu »obvladati celoten univerzum«. <sup>33</sup> Bruno je menil, da lahko materija prevzema neskončno oblik po zaslugi duše sveta in prav delovanje njune povezave ali vezi med tema entitetama je našega filozofa najbolj zanimalo. Po njegovem mnenju je namreč vse vezi »mogoče zvesti na vez ljubezni«. <sup>34</sup> Tega *vinculuma* ali skrite vezi ni mogoče najti v vidnih stvareh, je pa na neki način prikrito navzoča v kozmosu, saj je:

»*vinculum* to, kar njega, ki veže (*vinciens*), v večno spremenljivi meri povezuje z vezanim (*vinciendum*). Prvotna enotnost Vsega tako vzpostavlja pogoje za uspeh magičnega delovanja, saj nam omogoča razumevanje, kako lahko mag obstoječo navidezno mnogoterost povrne v njeno temeljno enotnost. Tudi človeška bitja so predstavljena kot materija, prek površja katere prehajajo neskončne oblike, in sleherna od njih je nedvomno *vinculum*, ena od mnogih, s katerimi se pravzaprav srečujemo vsi.«<sup>35</sup>

Jasno je, da Bruno magijo uporablja na način, ki smo ga že prej orisali v kontekstu mormonske teologije. Obravnava torej samo magijo božanskega, fizikalnega in matematičnega tipa. V okviru sodobne znanstvene misli bi to vključevalo prispevke s področja teologije, kozmologije in religijologije (za *božansko*

31 Prav tam, str. 70.

32 Gl. o tem Rowland, *Giordano Bruno: Philosopher / Heretic*, 15. poglavje. Za vse dvomljivce naj tu omenimo obstoječo prakso eksorcizma (izganjanja hudiča) v katoliški Cerkvi. Za obrede eksorcizma gl. dokument *Of Exorcisms and Certain Supplications (De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam)*; popravljen in dopolnjen l. 1999).

33 Rowland, *Giordano Bruno: Philosopher / Heretic*, str. 120.

34 Ingegno, Introduction, v: Bruno, *Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*, str. XXVIII.

35 Prav tam, XXIX.

področje), fizike in astrofizike (za *kvantno področje*) in logike (za *področje vezi ali vinculum*). Takšen ustroj se popolnoma ujema z naravo »Resnice«, ki je za Nolanca »idealna, naravna in pojmovna«; oziroma se, bolj na splošno, pojavlja kot metafizika, fizika in logika.<sup>36</sup> Resnica je torej »vidna v vseh živih bitjih in deluje po večnih zakonih imanentnega Boga, ki ga gre istovetiti z brezčasnim vesoljem«. <sup>37</sup> Najpomembnejši vidik njegove teorije magije je, da

»različni duhovi naseljujejo telesa ljudi, živali, kamnov in mineralov [ter da] nobeno telo ni povsem brez duha in inteligence. [...] In nazadnje, zavestno moramo sprejeti in odločno zatrditi, da so vse stvari polne duhov, duš, višje sile in Boga ali božanstva ter da inteligenca kot celota in duša kot celota obstajata vsepovsod. [...] Zato filozofi trdijo, da je v prvotnem stanju stvari obstajala ena materija, en duh, ena luč, ena duša in en intelekt.«<sup>38</sup>

Brunovo delo *De vinculis in genere* (*O vezeh na splošno*) prinaša podrobnejšo razlago o silah, ki vežejo, in njihovih učinkih tako v vidnem kot nevidnem kozmosu ali naravi. Za Bruna so glavne vezne sile Bog, demoni, duše, živali in narava. V osnovi pa obstajajo štiri stvari, ki se nahajajo v bližini Boga, in sicer duh/um, duša, narava in materija. Krožijo in vrtijo se okoli Boga, na katerega jih veže večji ali manjši privlak. Metafizično gledano, ljudi najmočneje povezujejo vezi ljubezni, v fiziki pa lahko za vezno silo označimo vse od gravitacijske sile, elektromagnetne sile, močne in šibke jedrske sile do gravitacijske sile temne snovi (o elektromagnetnih in gravitacijskih poljih razmišljamo kot o nizih silnic, ki potiskajo ali pritegujejo predmete k drugim predmetom). Človeška bitja se lahko navežejo na druga človeška bitja ali živali in obratno; glasba lahko pritegne z globoko estetiko in ne nazadnje, na povsem drugi ravni, gravitacijska sila povezuje zvezde in galaksije z drugimi zvezdami in galaksijami. Po Brunu, in da sklenemo krog z našimi izhodiščnimi razlagami načel skladnosti:

»Stvari v vesolju so urejene tako, da tvorijo določeno skladnost, znotraj katere prehajanje iz vseh stvari v vse stvari lahko poteka v neprekinjenem toku. [...] In prav tako kot obstajajo številne vrste stvari in razlike med njimi, imajo te različne stvari tudi različne čase, kraje, posrednike, poti, delovanja in funkcije. [...] Če bi obstajala samo ena ljubezen in s tem samo ena vez, bi vse bilo eno.«<sup>39</sup>

36 Marko Uršič, *Neskončno vesolje Giordana Bruna*, LXV.

37 Navedeno po angl. prevodu: Bruno, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, str. 31 (urednikov uvodnik).

38 Bruno, *On Magic (De magia)*, str. 125 in 129.

39 Bruno, *A General Account of Bonding (De vinculis in genere)*, str. 170 isl.

Po Brunu v vseh stvareh obstaja ena temeljna (božja) sila, ki se imenuje ljubezen. Ta vez se razodeva kot »hipostaza stvari«,<sup>40</sup> tako vidnih kot nevidnih. Vendar zaenkrat še ni mogoče razviti celovite teologije, utemeljene na povezanosti ali vezi, pojmovani kot *ljubezen*. Najprej je treba odkriti manjkajoči člen – in tu lahko samo nakažemo možnost kozmičnega Kristusa kot najmočnejše med veznimi silami –, ki se bo razkril kot *kozmična vibracija ljubezni*.<sup>41</sup>

Če tu sklenemo: magično delovanje sil, ki vežejo, je proces obnove vse bolj načetih vezi ljubezni, od tistih bolj elementarnih, prek povezav z drugimi čutečimi bitji pa vse do narave kot temeljne in prvinske celote. Bitja, ki naseljujemo ta kosmos, smo, z besedami samega Nolanca, predstavljena kot materija, na površju katere se izmenjujejo neskončne oblike – in sleherna od njih nedvomno predstavlja delček ali partikularno manifestacijo te vezi (*vinculum*).

Argument, ki smo ga predstavili v našem poskusu filozofske teologije, z obravnavo filozofije Ruyerja, Bruna ter teologije mormonizma, je dokazoval, da je Bog prihodnost sama, ki se projicira v sedanost in kot vezna sila vpliva na »nas« ali »nas« vodi skozi različne interakcije. Temelječ v filozofsko-teološki imaginaciji (in tako soroden Deweyjevi izvorni ideji o Bogu kot združitvi idealnih vrednot v prihodnosti),<sup>42</sup> je Bog kot temporalnost prihodnosti skrivnostno znamenje kontinuitete in soodvisnosti na področju, ki zajema vse od subatomskih delcev do višjih človeških vrednot skozi čas. Kot ideja najvišje inteligence se *nam* (kot *še-ne-bogovom*) Bog razodeva skozi filozofijo, vero, znanost in umetnost: skozi ta razodetja idej, naravnih zakonov in umetniških del se nam svet, nekako retroaktivno in sinhronistično, razkriva kot del njegovega neprekinjenega stvarjenja. Znotraj teh številnih razodetij se Bog izpričuje kot vseprisotna kozmično-*kvantna* energija,<sup>43</sup> iz katere se lahko napajamo – živa bitja pa so materialne entitete, katerih telesa se lahko s to energijo srečujejo, jo vpijajo in delijo: na podlagi teh srečanj lahko spodbujajo agapično delovanje. Kot način napovedovanja bodoče vezi, ki bo povezala in združila vse, se ta

40 Prav tam, str. 171.

41 Morda ni naključje, da se izraz *vinculum* (vez) pojavi samo še pri Mauriceu Merleau-Pontyju v skripti za predavanja z naslovom *Narava* iz leta 1959/60, ki pomenijo redek, a izjemen poskus razmišljanja znotraj Brunove sfere misli. To v celoti potrjuje naslednja ugotovitev: »Obstaja edinstvena filozofska tema: nexus, vez (*vinculum*) ‚Narava‘ – ‚Človek‘ – ‚Bog‘. Narava kot eden izmed ‚listov‘ Biti in filozofski problemi so koncentrični.« Gl. Merleau-Ponty, *Nature: Course Notes from the Collège de France*, str. 204.

42 Gl. Dewey, *Skupna vera*, 59 isl. Ideja Boga za Deweyja pomeni združitev idealnih vrednot, pri čemer z domišljijo posegamo v samo jedro naših prepričanj in vrednot ter naše odnose, stališča in vedenje združujemo v smiselno celoto.

43 Več o našem zasnutku kvantne teologije prim. naš članek *The Futurity of God*.

srečanja pri človeku kažejo kot znamenja *ljubezni*. In ta srečanja so znamenje našega pobožanstvenja – Bog pa je tu skrivnostna, a vseprisotna vibracija kozmične mreže ljubezni, katere del smo. Ali, kot je rekel Bruno – *če bi obstajala samo ena ljubezen in s tem samo ena vez, bi vse bilo eno*.

## Viri in literatura

- Bruno, Giordano. *On Magic. V: Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*. Prev. Robert de Lucca in Richard J. Blackwell. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, str. 105–142.
- Bruno, Giordano. *A General Account of Bonding. V: Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*. Prev. Robert de Lucca in Richard J. Blackwell. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, str. 143–176.
- Bruno, Giordano. *O vzroku, počelu in Enem. V: Kozmološki dialogi*. Prev. Mojca Mihelič. Ljubljana: Slovenska matica, 2004, str. 114–239.
- Bruno, Giordano. *The Expulsion of the Triumphant Beast*. Prev. Arthur D. Imerti. Lincoln in London: University of Nebraska Press, 2004.
- Critchley, Simon. Why I Love Mormonism. *The New York Times*, 16. 9. 2012. <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/09/16/why-i-love-mormonism/>.
- Davies, Douglas J. *An Introduction to Mormonism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Dewey, John. *Skupna vera*. Prev. A. Pinter in L. Škof. Mengeš: Ciceron, 2008.
- Durham Peters, John. Reflections on Mormon Materialism. *Sunstone*, 1993, str. 47–52.
- Grosz, Elizabeth. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Ingegno, Alfonso. Introduction. V: Bruno, Giordano. *Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, str. vii–xxix.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Prev. Robert Vallier. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995.
- Rowland, Ingrid D. *Giordano Bruno: Philosopher / Heretic*. Chicago in London: The University of Chicago Press, 2009.
- Ruyer, Raymond. Person-God and Tao-God. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52, 1947, št. 2, str. 141–157.
- Ruyer, Raymond. The Status of the Future and the Invisible World. Prev. R. Scott Walker. *Diogenes*, 36, 1980, str. 37–53.
- Schelling, F. W. J. *Briefe und Dokumente, Bd. 3*. Bonn: Bouvier & Co., 1975.
- Schelling, F. W. J. *Bruno ali o božanskem in naravnem načelu reči. V: Izbrani spisi*. Prev. Doris Debenjak. Ljubljana: Slovenska matica, 1986.
- Smith, Joseph. The King Follett Discourse. *Times and Seasons*, 5, št. 15, 15. 8. 1844, str. 612-617. <http://mldb.byu.edu/follett.htm>.
- Snow, Eliza R. *Biography and Family Record of Lorenzo Snow*. Salt Lake City: Deseret News Co., 1884.



Škof, Lenart. The Futurity of God. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 21, 2022, št. 1, str. 136–157. <https://jcrt.org/archives/21.1/Skof.pdf>.

Uršič, Marko. Neskončno vesolje Giordana Bruna. V: Bruno, Giordano. *Kozmološki dialogi*. Ljubljana: Slovenska matica, 2004, V–CIII.

Webb, Stephen H. *Mormon Christianity*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2013.

Zohar, Danah, in Marshall, Ian. *Duhovna inteligenca*. Prev. E. Majaron. Tržič: Učila, 2000.

Bojan Žalec

# HARTMUT ROSA IN »SVETOVİ« RESONANCE: ODTUJENOST KOT TEMELJNI PROBLEM SODOBNOSTI



## Uvod

Nemški filozofični sociolog Hartmut Rosa je s svojo teorijo resonance<sup>1</sup> vzbudil veliko zanimanja med predstavniki različnih panog humanistike in družboslovja, pa tudi širše.<sup>2</sup> Zato menim, da je razpravljanje o njegovi teoriji utemeljeno, potrebno in zanimivo. V njenem okviru je razvil poseben model biti-v-svetu,<sup>3</sup> ki presega togo delitev na subjekt in objekt, saj sta v resonanci oba deležnika tako »objekt« kot »subjekt«. Na tem temelji njegoa eksistencialna

- 1 Rosa, *Resonanz*; Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie; Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts; *Resonance; The Uncontrollability of the World*. Za izraz »resonanca«, v Rosovem pomenu te besede, se še ni ustalil kak slovenski prevod, zato zaenkrat ostajam pri uporabi izposojenke. Kandidata za prevedek sta »sozvenenje« in »odzvanjanje«.
- 2 Peters in Schulz (ur.), *Resonanzen und Dissonanzen*; Kläden in Schüßler (ur.), *Zu schnell für Gott?*; Wils (ur.), *Resonanz*; Rosa in Henning (ur.), *The Good Life Beyond Growth*; Klun, Reziliencia in resonanca; Resilience and Resonance; Žalec, Bivanjsko upanje, smisel in resonanca; Resonance as an Integral Part of Human Resilience; Rosa's Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope; Realizem in svoboda.
- 3 Rosa, Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts, str. 197–198; *Resonance*, str. 145.

sociologija. Rosa meni, da je človek v prvi vrsti bitje resonance, v smislu, da je resonanca njegova osnovna potreba in funkcija ter njegovo končno in najvišje hrepenenje. »Drugo« resonance je odtujenost.<sup>4</sup> Resonanca in odtujenost sta osnovni kategoriji Rosove teorije našega odnosa do sveta. Bistvene značilnosti oziroma momenti resonance so:<sup>5</sup> 1. aficiranost (nem. *Affizierung*), lahko rečemo tudi dotaknjenost; 2. lastno učinkovanje ali lastna delujočnost (nem. *Selbstwirksamkeit*); 3. preobrazba (nem. *Transformation*) in 4. nerazpoložljivost (nem. *Unverfügbarkeit*)<sup>6</sup> ali nekontrolabilnost (za ang. prevod besede *Unverfügbarkeit* je Rosa izbral besedo *uncontrolability*).<sup>7</sup> Te značilnosti veljajo za obe strani v resonanci.

Še nekaj besed o drugem momentu, aficiranosti. Rosa zanj uporablja tudi izraz poklicanost (nem. *Anrufung*), v smislu, da me nekaj kliče, poziva, naj z nečim preneham (nem. *Auf-hören*). Tu gre za igro pomenov,<sup>8</sup> ker v nemščini *hören* pomeni slišati, poslušati, ubogati, tudi prepoznati. Gre za to, da me nekaj poziva, naj prisluhnem tako, da z nečim preneham v smislu, da postanem drugačen, se spremenim. Če me nekaj zares uspe poklicati, potem ne morem biti več isti, sežem čez svojo dosedanjo držo, čez to, kar sem bil in kako sem ravnal. Rosa pravi, da pride v igro »transgresivni element«.<sup>9</sup> Nekaj me poziva in se me tako dotakne, da me preobrazi. Takó izpolnitev prvega momenta že vsebuje drugi bistveni moment resonance, tj. dotaknjenost.<sup>10</sup>

Resonanca ima več razsežnosti: horizontalno, vertikalno in diagonalno.<sup>11</sup> Vodoravna resonanca vključuje medosebne odnose, tako na zasebni kot na družbeni in politični ravni, diagonalna pa odnos do neživih stvari. Osí vertikalne resonance so religija, umetnost, narava in zgodovina. Pri vertikalni resonanci<sup>12</sup> gre za tako ali drugače doživeto presežnost in totaliteto ter za celoto človekovega prebivanja in življenja.<sup>13</sup> Te dimenzije in osi resonance znotraj njih lahko razumemo tudi kot neke vrste različne »svetove«.

Pereči problemi, ki izvirajo iz pomanjkanja resonance oziroma odtujenosti, se pojavljajo na različnih ravneh. Naj omenim tri. Prva raven, ki je najbolj

4 Rosa, *Resonance*, str. 184.

5 Rosa, *Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts*, str. 196.

6 Rosa, *Unverfügbarkeit*.

7 Rosa, *The Uncontrollability of the World*.

8 Rosa, *Demokratie braucht Religion*, str. 56.

9 Prav tam, str. 58.

10 Prav tam, str. 59.

11 Rosa, *Resonance*, str. 195 isl.; Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie, str. 24–25.

12 Rosa, *Resonance*, str. 258 isl.

13 Rosa, Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie, str. 24–25, 28 isl.

temeljna, je ekološka. Druga raven je družbena in politična. Njeni elementi so kriza demokracije, odtujenost med ljudmi in politiko, naraščanje polarizacije povsod po svetu ter razraščanje nedemokratskih populističnih gibanj in sil, ki ogrožajo svobodno demokracijo. Tretja raven je zdravstvena. Priča smo naraščanju duševnih bolezni in problemov (depresija, izgorelost) v deželah gmo-  
tne blaginje. V nadaljevanju bom ilustriral pojasnjevalno moč teorije resonance na teh treh ravneh.

## **Resonanca z naravo in bivanjski smisel: eksistencialni vidik ekološke krize**

Resonanca ni istovetna s smislom življenja, je pa njegov potreben temelj in vodnik do njega.<sup>14</sup> Kot pravi Rosa, smisel življenja začnemo doživljati takrat, ko zavibrirajo žice resonance.<sup>15</sup> Mnogi ljudje iščejo smisel življenja v naravi. Narava zanje ni pomembna samo kot vir fizičnega preživetja, temveč se vanjo zatekajo kot v »prostor« ali »okolje«, v katerem poskušajo začutiti ali občutiti smisel življenja. To začutenje ali občutenje temelji na njihovem doseganju resonančnega odnosa z naravo. Zato se bojijo, da z uničenjem narave ne bi ostali ne le brez virov preživetja, ampak tudi brez možnosti doživljanja smisla življenja. Narava je torej zanje pomembna tudi z bivanjskega, eksistencialnega vidika. V nadaljevanju bom še podrobneje pojasnil Rosovo razumevanje, da ima ekološka kriza bivanjski vidik, da je kriza tesnobe pred izgubo glasu narave, razumljenega kot vodnika do pristnega življenja, ki je izpolnitev smisla našega življenja.

(Sodobno) zatekanje v naravo zaradi doživljanja smisla življenja temelji na razumevanju, ki združuje romantično idejo o skrivnostnem zlitju notranje in zunanje narave, ter na razumevanju smisla življenja kot pristnega bivanja, ki temelji na tem, da sem, kar sem, za kar moram odkriti svojo pravo, notranjo naravo. To pa lahko odkrijem, ko slišim zunanjo naravo, ko sem v resonanci z njo. Svojo notranjo naravo, svoj pravi jaz, lahko odkrijem in doživljam, in tako bivam pristno, samo tedaj, če slišim glas zunanje narave. Glas narave spravi v resonanco zunanji in notranji svet, tako da na podlagi te resonance ali, morda bolje rečeno, skozi njo najdemo svoj pravi jaz, svojo notranjo identiteto in tako lahko bivamo pristno oziroma občutimo smisel življenja. Rosa ob tem opaza, da, tako kot pri molitvi, v takšnih primerih pogosto ne moremo reči, ali smo

14 Žalec, Bivanjsko upanje, smisel in resonanca.

15 Rosa, Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts, str. 199.

orientirani od znotraj ali od zunaj. Kratko rečeno: to, kar resnično sem, sem lahko samó, ali pa najbolj, v naravi oziroma takrat, ko slišim glas narave. Zato se podajam na kraje, kjer ga lahko slišim: v gorsko steno, na ocean, v puščavo ali na domači vrt. Vsekakor pa se to lahko zgodi samo takrat, ko se me dotakne nekaj, kar mi je pomembno kot tako, neodvisno od mojih konkretnih potreb ali želja.<sup>16</sup> Zato je narava za »vernika« narave »bog« v naslednjem smislu: tako kot vernik veruje, da lahko posamezniku samo Bog pove, kdo ta posameznik zares je, in je njegov vodnik do smisla njegovega življenja, tako »vernika« narave verjame, da to lahko stori narava. Za prvega je bivanjsko odločilna resonanca z Bogom, za drugega pa z naravo. Je pa še ena razlika: medtem ko je »vernika« narave prepričan o bivanjski moči narave na podlagi tega, da je dejansko slišal glas narave, pa vernik lahko ne doživlja resonance z Bogom, ampak samó veruje, da je možna in da jo bo (lahko) enkrat dosegel. Zato Rosa, ko govori o oseh vertikalne resonance, govori o glasu narave,<sup>17</sup> ne govori pa o glasu religije, ampak o obljudi religije.<sup>18</sup> Če se malo pošalim: tisti bolj izkustveno usmerjeni »prisegajo« na naravo, bolj »zaupljivi« pa verjamejo religijam.

Verujoči v Boga potrebo po vertikalni resonanci zadovoljujejo predvsem v svojem odnosu z Bogom. V tem pogledu lahko rečemo, da tisti, ki mu je narava glavni vir navpične resonance, uničevanje narave doživlja kot bolj usodno kakor verujoči v Boga. Ob teh besedah bi lahko koga »zaskrbelo«, da menim, da so zato »neverni« bolj zavzeti za zaščito in ohranitev naravnega okolja kakor verni. Vendar to ni moje mnenje niti ta trditev ne izhaja iz povedanega. Religija je lahko pomemben vir motivacije za zaščito in odgovoren odnos do narave, saj kristjani verujemo, da nismo lastniki stvarstva, da nam ne pripada, ampak smo samo božji sodelavci na zemlji ter je naša dolžnost, da skrbimo za ohranjanje in prosperiteto stvarstva. Takšno držo poudarjajo in zagovarjajo tudi dokumenti Katoliške cerkve. V tem pogledu je zelo zavzet sedanji papež Frančišek.<sup>19</sup> Res pa je, da so verniki ravno zaradi zaupanja v Boga lahko manj dovzetni za razne »apokaliptične« ali distopične scenarije, kar ima tudi svoje prednosti. Tako so zaradi tega manj podvrženi paniki ali tesnobi, ki ju je mogoče zlorabljeni ter lahko človeku zameglita razumen oziroma stvaren pogled na stanje in možne rešitve, kar se žal tudi dogaja. Krščanstvo ponuja pogled na kozmični red, v katerem imajo vsa druga bitja in stvarstvo svoje mesto, ljudje pa imamo do njih svoje dolžnosti.

16 Rosa, *Resonance*, str. 270–271.

17 Prav tam, str. 268.

18 Prav tam, str. 258.

19 Frančišek, *Laudato si' – Hvaljen, moj Gospod*.

## **Družbena in politična kriza: protesti, demokracija in skupno dobro**

### **Odtujenost med ljudmi in politiko**

Povsod po svetu lahko opazimo veliko in naraščajočo razdvojenost ali razklanost med ljudmi in politiko, tj. politiki, oblastjo, vlado, političnimi institucijami itd. Lahko rečemo, da je za sodobni svet v tem smislu značilna velika odtujenost med ljudmi in politiko. Tipični drži ljudi do politike v takšnih razmerah sta cinično posmehovanje ter jeza in glasno kričanje proti politiki na protestih. Slednje je vse glasnejše na vse več koncih sveta. Takšno situacijo lahko bolje razumemo, če uporabimo Rosovo teorijo resonance in na njej temelječo teorijo ravnanja.

Po Rosi sta naši elementarni razmerji do sveta želja in strah. Svet in stvari se nam zdijo privlačni (želja) ali odbijajoči (strah). Želja in strah sta subjektivna vidika. Njuna objektivna korelata – vidika sveta – sta privlačnost in odbojnost.<sup>20</sup> Glavni gibalci ljudi sta iskanje oaz resonance in izogibanje puščavam odtujenosti.<sup>21</sup> Če to teorijo apliciramo na opisano situacijo odtujenosti med ljudmi in politiko, lahko rečemo, da tisti, ki kričijo, želijo biti predvsem slišani ter v bistvu protestirajo in kričijo proti stanju odtujenosti oziroma razmeram, ki ga porajajo. Ljudje se počutijo odtujene ne le v smislu gospodarske participacije in odločitev, ampak tudi v političnem smislu. Kričanje in cinizem sta manifestaciji občutka, da med ljudmi in politiko ni resonance. Protestniki ne kričijo proti določenemu političnemu subjektu, ampak proti situaciji, v kateri smo, proti okostenelim strukturam in odnosom, proti neodzivnosti družbenopolitičnega sveta. Če je njihova jeza usmerjena proti konkretnim politikom, strankam, vladi itd., je to zato, ker jih dojemajo kot izrazito odgovorne za takšno politiko. Dejansko pa danes ljudje ne postavljajo v ospredje vprašanje politične orientacije, na primer leve ali desne. To je bilo značilno za sredino 20. stoletja. Danes se ljudje (vse bolj) zavedajo, da problem ni v tem ali onem političnem akterju ali usmeritvi. To lahko ugotovijo iz izkušnje in opazovanja, saj lahko hitro opazijo, da vsi politični subjekti ravnavajo zelo podobno, ko se znajdejo v podobnem položaju, denimo na oblasti, ne glede na svojo politično barvo. Takšno ravnanje politiki opravičujejo z izgovorom, da »ni alternativ« (ta slogan je naredila slaven Margaret Thatcher, ko je zagovarjala svojo neoliberalno

20 Rosa, *Resonance*, str. 111.

21 Prav tam, str. 114, 117.

politiko), saj so določene strukturne prilagoditve ali reforme preprosto nujne.<sup>22</sup> Na primer, vsi so proti brezposelnosti, a če je treba, zelo podobne ukrepe, ki jo povzročajo, sprejemajo tako leve kot desne vlade, češ da drugače gospodarstvo ne bo preživelo.<sup>23</sup> Enako velja za ekološke probleme, izobraževanje, zdravstvo, socialo itd.

Od kod izvira omenjena odtujenost med ljudmi in politiko? Kot enega pomembnih dejavnikov Rosa omenja splošno družbeno pospešenost:<sup>24</sup> ni več časa za sprejemanje odločitev na demokratičen način. To poraja dvom o perspektivnosti ideje političnega upravljanja družbenega dogajanja, saj pomanjkanje časa povzroča, da politika ne upravlja več družbenega razvoja, ampak politične odločitve zaostajajo za družbenimi in drugimi spremembami. Če oziroma ko politika sprejme odločitve, so te vse pogosteje anahronistične, ker tempo političnega odločanja ne more dohajati razvoja in sprememb. Posledica tega je, da politika ni več akter, ki narekuje družbeno dogajanje ali ga upravlja.<sup>25</sup>

Glavno razlago razdeljenosti med ljudmi in politiko Rosa imenuje dvojnja izguba resonance.<sup>26</sup> Meni, da je to najboljša razlaga trenutnega stanja razdeljenosti. Obe izgubi sta plati istega kovanca in sta vzajemno tesno prepleteni, tako da je morda bolje govoriti o dveh vidikih izgube kot o dvojni izgubi. Prva izguba je odsotnost resničnega lastnega učinkovanja ljudi. Ljudje imajo upravičeno občutek, da se njihov glas politike ne dotakne in da zanjo niso pomembni. »To, kar čutimo, želimo in potrebujemo, zanje in za njihovo politiko ne pomeni nič.« To je tisto, kar čuti veliko ljudi. Logični ustreznik odsotnosti lastnega učinkovanja ljudi na politiko je odsotnost aficiranosti politike v odnosu ljudje – politika. Tako že v okviru prve izgube sodobnemu odnosu ljudje – politika manjkata bistveni značilnosti, da bi o njem lahko govorili kot o resonanci: lastno delovanje ljudi in aficiranost politike.

Druga izguba je odsotnost aficiranosti, dotaknjenosti ljudi s strani politike. Politiki po eni strani vse manj uspeva, da bi se resnično dotaknila ljudi, po drugi strani pa si to lahko privoščijo, kolikor so njeni programi in ukrepi predstavljeni, interpretirani in razumljeni kot nujni oziroma neizogibni, brez alternative. V primeru obeh izgub imajo državljani občutek, da njihove

22 Prav tam, str. 224.

23 Ladwig, *Moderne Sittlichkeit; Grundzüge einer »hegelianischen« Gesellschaftstheorie des Politischen*, str. 111; Rosa, *Resonance*, str. 224.

24 Prva knjiga, s katero je Rosa zaslovel, se ukvarja ravno z družbeno pospešenostjo. Prim. Rosa, *Beschleunigung*.

25 Rosa, *Resonance*, str. 222–223.

26 Prav tam, str. 224.

zahteve niso upoštevane. Počutijo se kot nemočni posamezniki, odtujeni ne le od ekonomskega, temveč tudi od političnega vpliva in odločanja. Družbenopolitični svet dojemajo kot neodziven na njihove želje in potrebe, zato protestirajo. Opolnomočeni politični subjekt, ki je ena temeljnih obljub moderne, vse bolj nadomešča nemočen posameznik, ki se čuti odtujenega ne le ekonomsko, temveč tudi politično. Kričečim protestnikom gre predvsem za to, da so dojeti in prepoznani kot družbeni in politični subjekti z lastnim glasom, ne pa za to, da bi bili dojeti kot strankarska (leva ali desna itd.) opcija. Posebni politični cilji, za katere se borijo ali jih razglašajo za svoje, so pogosto pogojni. Kar jih v osnovi združuje, ni politični program.<sup>27</sup> Fronta civilne družbe ne poteka med levico in desnico, med religioznostjo in sekularizmom, med okoljevarstveniki in industrijo, temveč med državljanji in politiko.<sup>28</sup>

Takšna situacija je ugodna za porajanje pojavov, ki jih Rosa imenuje prazni resonančni valovi. Pri teh valovih ne gre za pristno resonanco, temveč za zaprtost v sobe lastnega odmeva (ang. *echo chambers*). Rosa ima v mislih množične proteste proti politiki, ki se dogajajo po vsem svetu. Kljub kričanju pa se na protestih ne dogaja resonanca med dvema stranema, temveč »monolog« oziroma poslušanje samega sebe. Rosa meni, da ti protesti ne morejo prinesiti nujnih družbenih preobrazb.<sup>29</sup> Razlogov za to je več. Enega sem že omenil: ti protesti ne ustvarjajo resonance med družbenimi subjekti. Rosa ugotavlja, da bolj kot so protesti intenzivni, manj so resonančni. Drugič, ti protesti niso demokratični. Protestniki na trgih niso enako kot ljudstvo. Mnogo je glasov iz ljudstva, ki na protestih sploh niso slišani. Tako lahko rečemo, da omenjeni protesti ne prinašajo izboljšanja resonance v družbi. Za nujne spremembe pa je potrebno prav to, izboljšanje odnosov v smeri resonance. Te proteste in valove prazne resonance je v današnjem digitalno povezanem svetu razmeroma enostavno ustvarjati. Vendar so le izraz jeze in besa nad trenutnim stanjem ali orodje določenih političnih skupin in interesov. Tako lahko dosežemo, da se bo naš glas slišal, vendar pa ne bomo prišli do resnične kolektivne politične akcije, do (izkušnje) resničnega in zadostnega lastnega družbenega in političnega učinkovanja, v smislu, da bi se relevantnega drugega oziroma drugih zares dotaknili, in s tem do resnične kolektivne preobrazbe. Kvečjemu lahko ustavimo kak politični projekt ali zrušimo kakega političnega akterja oziroma politični režim.

---

27 Prav tam, str. 223.

28 Prav tam, str. 223–224.

29 Prav tam, str. 224–225.



Rosa meni, da je zaradi odtujenosti med ljudmi in politiko verjetno pravilna trditev, da smo vstopili v postdemokratsko dobo, v smislu, kot ta izraz uporablja Colin Crouch.<sup>30</sup> Poleg že omenjenega odnosa do politike, ciničnega posmeha ali besnega vpitja, je za postdemokracijo značilno, da glasovanje na volitvah izgublja pomen, tako objektivno kot subjektivno – objektivno v smislu vse manjše volilne udeležbe, subjektivno pa v smislu, da tako volivci kot nevolivci vedno bolj čutijo, da je vseeno, koga volijo. Tako namesto volitev postajata vse bolj prevladujoči manifestaciji političnega glasu že omenjena cinično posmehovanje in kričanje na protestih. Rosa poudarja, da ti nista samo protidemokratski ali vsaj nedemokratski obliki izražanja, ampak kažeta tudi, prvič, da ljudi politika, takšna, kot je, odbija in se jim zdi odvrtna, in drugič, da je resonančna žica med državljani in politiko nema.<sup>31</sup>

Ta odtujenost je globalen pojav. Povsod po svetu, ne glede na demokratsko, poldemokratsko ali avtokratsko oziroma totalitarno naravo določenega režima, opazamo vse večjo odtujenost med ljudstvom in politiko. Na vse več koncih sveta najdemo vse več ljudi, ki kričijo proti »odtujeni« politiki, ta pa se nanje praviloma odziva z odporom, v smislu občutka in drže odbojnosti, repulzivnosti do ljudi, ki protestirajo proti njej, pogosto celo z nasiljem.<sup>32</sup> To politikov ne ovira, kot sem že omenil, da protestov ne bi usmerjali proti lastnim tekmečem, jih spodbujali, celo organizirali in (tako) izrabljali. V situaciji, v kakršni smo, so protesti postali razmeroma lahko dosegljivo in učinkovito politično sredstvo, ki ga politiki uporabljajo ne glede na posledice in nevarnosti, ki jih to prinaša za obstoj svobodne demokracije.

Kljub vsem omenjenim temnim platem sodobnih razmer Rosa opozarja na stvari, ki napovedujejo novo demokratsko dobo. V tem smislu omenja »inovativne demokratske institucije«, ki so resnično sposobne ustvariti prostore političnega odmeva in resonance. Gre za oblike sodelovanja in participacije, ki so še v razvoju. V zvezi s tem omenja ekonomijo delitve, tranzicijska mesta, nove kreativne skupnosti in zadrage ter primere, ko si ljudje (znova) pridobijo lastništvo institucij energetske oskrbe in infrastrukture, ki jih kot skupnost odkupijo.<sup>33</sup>

---

30 Crouch, *Postdemokracija*.

31 Rosa, *Resonance*, str. 222.

32 Prav tam, str. 223.

33 Prav tam, str. 225.

## Kriza demokracije in skupno dobro

Rosa izhaja iz trditve, da je skupno dobro regulativna ideja resnične demokracije. Zavrača pojmovanje, da je demokracija golo uveljavljanje interesov. To je zanj kvazidemokracija oziroma karikatura demokracije. V tem pogledu se lahko z njim strinjamo, če upoštevamo, da golo tekmovanje interesov ne vodi v uresničevanje idealov svobode, enakosti in bratstva (solidarnosti), ki utemeljujejo moderno liberalno demokracijo kot najpravičnejšo ureditev. Zato moramo v resnično demokratični družbi politične odločitve utemeljevati in sprejemati s sklicevanjem na skupno dobro. Da pa bi se to lahko dogajalo, mora družba najprej oblikovati skupno razumevanje skupnega dobrega. To pa se lahko zgodi le po poti resonance med člani družbe. Zato so negativni dejavniki resonance hkrati negativni dejavniki demokracije.

Prvi negativen dejavnik demokracije je po Rosi način delovanja kapitalističnega sistema.<sup>34</sup> Vitalni princip kapitalizma je akumulacija kapitala. Doseganje te akumulacije je razlog nenehnih prisil: inovacije, optimizacije, racionalizacije, družbenega pospeševanja ter imperativa nenehne rasti in potrošnje. Ti pritiski, ki smo jim podvrženi in se vse bolj stopnjujejo, v končni fazi služijo akumulaciji kapitala. Ker pa uničujejo resonanco, s tem spodkopavajo tudi demokracijo. Sodobne zahodne demokratične družbe kažejo vse več znakov krize demokracije in prehajanja v postdemokracijo. Brez ustreznih intervencij v sedanj sistem se bodo razvijale v nedemokratični smeri. Avtoritarni kapitalizem je ena od opcij.

Drugo skupino negativnih dejavnikov resonance je omogočil razvoj sodobne tehnologije.<sup>35</sup> Ta omogoča, daljudje živijo v različnih življenjskih svetovih, četudi živijo fizično blizu. Lahko živijo v isti soseki ali celo v isti stavbi, vendar pa svoje otroke pošiljajo v različne vrtce in šole, hodijo na različne prireditve, berejo različne časopise, gledajo oziroma poslušajo različne televizijske in radijske postaje, obiskujejo različne spletne strani itd. Posledica vsega tega je, da vse bolj živimo v informacijskih mehurčkih in »sobah odmeva« ter da med nami ni komunikacije, kaj šele resonance. Temeljni problem ni to, da si nasprotujemo in se konfrontiramo, ampak vse večja mimobežnost. Tako nismo več sposobni oblikovati skupnega pojmovanja skupnega dobrega in posledično voditi demokratične razprave. Zato sta sodobna tehnološka in digitalna družba ter medijska krajina velik izziv za demokracijo.

34 Dörre idr., Ein Gespräch zwischen, str. 205–206, 218–219, 231–235.

35 Rosa, Demokratie und Gemeinwohl, str. 185–187.

Glede prvega dejavnika Rosa predlaga različne ukrepe in pristope. Prvi je »oblika brezpogojnega temeljnega zavarovanja«, ki bi ljudem omogočalo, da bi lažje prenesli in vzdržali pritiske kapitala ter se jim postavili po robu, jih ublažili itd. Poleg tega, če osnovne potrebe niso zadovoljene, to poraja odbojno, repulzivno držo do sveta.<sup>36</sup> Drugi način je delovanje civilne družbe in družbenih gibanj.<sup>37</sup> Kljub kritičnim mislim o protestih Rosa ne zametuje pomembne vloge civilne družbe in družbenih gibanj, ki se postavljajo po robu kapitalu in njegovim orodjem. Prav nasprotno, Rosa meni, da so ta gibanja nujno potrebna za razvoj in ohranjanje demokratične družbe, ravno tako kot protesti, stavke, državljanska nepokorščina in drugi ostrejši načini, ki jih dovoljuje demokratična ureditev. Z njihovo pomočjo demokracija kaže, da je prava in vitalna demokracija. Vendar pa vse to ne implicira gole negativne drže do oblasti in elit. Tudi v odnosu do njih si moramo prizadevati za resonanco. Vsaka družba potrebuje oblast, politiko in elite. Ne nazadnje, popolnoma negativna drža do njih pomeni dejansko priznati, da prava demokracija ni več mogoča, ampak da je mogoče le golo uveljavljanje interesov.<sup>38</sup>

Nadalje se Rosa zavzema za večji delež skupnega družbenega odločanja o pogojih in načinih produkcije in distribucije, na kratko, za večjo družbeno regulacijo gospodarstva in porazdelitve družbenega bogastva. Njegovi predlogi so dokaj splošni, lahko pa rečemo, da gredo v smeri preseganja delitve med delom in kapitalom, večjega deleža in vloge delavcev in družbe ter njenih institucij pri lastništvu in upravljanju podjetij in distribuciji dobrin.<sup>39</sup> Rosa je podal naslednji argument. Demokracija pomeni, da skupnost oblikujemo skupaj. Torej je bistvena sestavina resnično demokratične družbe skupno načrtovanje središčnih momentov pogojev in ciljev produkcije oziroma načina »kako produciramo, konzumiramo in kako proizvedeno delimo. [...] Dokler to izvzemamo iz demokracije, tako dolgo nimamo demokracije. Zato morajo biti robni pogoji produciranja demokratično izpogajani.«<sup>40</sup>

Glede druge skupine negativnih dejavnikov resonance, sodobne tehnološke družbe in medijske krajine, Rosa meni, da moramo poskrbeti za intaktne medije in javne prostore resonance, ki so politično institucionalizirani in zajamčeni.<sup>41</sup> V njih se bodo srečevali ljudje z različnimi vrednotami in nazori.

36 Dörre idr., *Ein Gespräch zwischen*, str. 245.

37 Prav tam, str. 243–245.

38 Crouch, *Postdemokracija*, str. 21.

39 Dörre idr., *Ein Gespräch zwischen*, str. 245–246.

40 Prav tam, str. 246.

41 Rosa, *Demokratie und Gemeinwohl*, str. 187.

Rosa verjame, da bo resonanca med ljudmi privedla do tega, da bodo tako preobraženi, da bodo zmožni oblikovati institucije, ki bodo blažile prisile zaradi akumulacije kapitala ter skupno pojmovanje skupnega dobrega, ki bo reguliralo politiko.

Pomemben pozitiven dejavnik demokracije je po Rosi religija. Še več, meni, da sodobna družba in demokracija naravnost potrebudeta religijo. Tako se tudi glasi naslov njegove zadnje knjižne uspešnice.<sup>42</sup> Razlog je v tem, da religije, še posebej cerkve, poudarja Rosa, razpolagajo z narativi, »kognitivnimi rezervoarji«, obredi in praksami, v katerih oziroma skozi katere lahko doživljamo resonanco, pa tudi razvijamo, ohranjamo ter krepimo dispozicijo zanjo.<sup>43</sup> Pristne oblike religioznosti so »gojišča«, ohranjevalke, »napajalniki« in »zatočišča« resonančnih ljudi. So varuhinje resonance. Z družbo in demokracijo, v kateri se preveč izgubita resonanca in dispozicija zanjo, je po Rosovem mnenju konec.<sup>44</sup> Zato še posebno sodobna demokracija in družba pozne moderne, v kateri so uničevalke resonance, tj. prisile zaradi akumulacije kapitala oziroma prisile dinamične stabilizacije, kot to tudi imenuje Rosa, dosegle tako visoko in vse bolj nevzdržno stopnjo, da še kako potrebudeta religijo.<sup>45</sup>

Rosa očitno še ni obupal glede možnosti oblikovanja družbe in politike resonance. Za to ima tudi globoke teoretske razloge. Četudi sodobna kapitalistična družba škoduje resonanci, je ne more nikoli povsem zatreti: nerazpoložljivost resonance ne pomeni samo, da je ne moremo poljubno proizvajati, ampak tudi, da je ne moremo nikoli popolnoma umiriti. To še posebej velja za vodoravno resonanco med ljudmi.<sup>46</sup> To je razlog Rosovega upanja, in to kljub strukturnemu »protislovju«,<sup>47</sup> ki obstaja med kapitalistično družbo in njenimi prisilami ter resonanco. Resonanca med ljudmi nikoli povsem ne zamre, treba pa je ustvariti pogoje, da se razživi ter prenovi ljudi in družbo. Ti pogoji morajo biti vzpostavljeni in zajamčeni tudi v institucionalni obliki. Skrb za to je temeljna naloga in cilj demokratične politike skupnega dobrega, ki je za Roso tudi edina resnična politika, politika v strogem pomenu te besede.

---

42 Rosa, *Demokratie braucht Religion*.

43 Prav tam, str. 55–56.

44 Prav tam, str. 74.

45 Prav tam, str. 74–75.

46 Rosa, *Demokratie und Gemeinwohl*, str. 184.

47 Dörre idr., *Ein Gespräch zwischen*, str. 219.

## Duševne težave

Kako pomembna je resonanca, lahko vidimo, če se zavemo, da lahko depresijo opredelimo, kot je storil Rosa, kot odsotnost resonance, kot nemost ali zamašenost resonančnih kanalov s svetom. Skrajna točka take odtujenosti je depresija. Človek je lahko formalno član družine, delovnega kolektiva, podjetja, naroda, države, športnega kluba, politične organizacije, verske skupnosti, cerkve itd., vendar se počuti odtujenega od teh kolektivov in njihovih članov, vsi njegovi resonančni kanali so nemi.<sup>48</sup> Počuti se nepomembnega za druge in brez lastnega učinka nanje. Tudi drugi so zanj nepomembni, do njih se obnaša brezbrizno, apatično. Posledica je odsotnost smisla življenja, saj smisel temelji na resonanci.<sup>49</sup>

Z odsotnostjo smisla je povezana še ena ključna težava sodobnega razvitega sveta. To je izgorelost.<sup>50</sup> Mnogi zmotno mislijo, da sta vzroka izgorelosti preobremenjenost in hiter sodoben tempo. Z vidika teorije resonance in v luči sodobnih raziskav pa lahko trdimo, da to ne drži. Izgorelost ni posledica napora. Mnogi so trdo delali, ne da bi izgoreli – Michelangelo, mati Tereza, Nikola Tesla in še bi lahko naštevali primere slavnih ali povsem običajnih ljudi. Pravi vzrok izgorelosti je, da oseba ne vidi smisla v tem, kar počne.

Raziskave kažejo, da je ogromno ljudi v sodobnem svetu nezadovoljnih s svojim delom.<sup>51</sup> Razlogov za to je več: morda se jim zdi njihovo delo nesmiselno ali se jim zdi, da niso pomembni, da niso »faktor«, ali da bi to lahko opravljal kdorkoli, da bi lahko to delal robot, da njihovo delo ni ustvarjalno itd. To pomeni, da se pri delu ne počutijo izpolnjene, uresničene, kar je bistvena sestavina občutka smisla.<sup>52</sup> Tempo življenja in trdo delo torej nista neposredni vzrok za izgorelost. Sta pa posredni vzrok, saj je družbena pospešenost uničevalka resonance. Morda malo pretirano, a naravnost povedano: takoj ko človek začne gledati na uro, se resonanca prekine ali celo konča.<sup>53</sup> Zato je pot boja proti izgorelosti pot gojenja resonančnih odnosov in ustvarjanja pogojev zanje.

---

48 Rosa, *Resonance*, str. 184.

49 Rosa, Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts, str. 199; Mieth, Dynamische Stabilisierung und resonante Weltbeziehung, str. 184–185.

50 Sautermeister, Resilienz zwischen Selbstoptimierung und Identitätsbildung, str. 212–214.

51 GALLUP. State of the Global Workplace; Crabtree, Worldwide 13% of Employees Are Engaged at Work.

52 Mazzini, Kakšno delo nas najbolj uniči?; O delu in smislu.

53 Rosa, *Resonance*, str. 416.

## Zaključek

Vse bolj jasno postaja, da temeljitejše in učinkovitejše reševanje ekološkega problema zahteva korenito spremembo našega odnosa<sup>54</sup> do narave. Jedro in temelj te »alternativne« drže sta resonanca z naravo in razumevanje njenega pomena. Zato je teorija resonance relevantna z ekološkega vidika: pomembno pogloblja to razumevanje in razkriva dodatne razloge za gojenje resonance z naravo in za skrb za pogoje te resonance.

Prava (demokratična) politika se trudi za oblikovanje skupnega razumevanja skupnega dobrega in za to, da skupno dobro regulira politiko. Zato si prizadeva, da ni nihče izključen, da ima vsakdo možnost, da je njegov glas slišan. Kajti resonanca, na kateri temeljita skupnost in skupno razumevanje skupnega dobrega, je prav to, da drug drugega slišimo, da se s svojimi »glasovi« drug drugega dotikamo in z njimi drug drugega preobražamo. Temeljna stanoovitnost resonančnega človeka je v trajni dispoziciji za resonanco in preobrazbo in ne v togem oprijemanju te ali one identitete, vere, doktrine, ideologije ali tradicije. Tradicija mu služi kot izvir, iz katerega hrani svojo resonančnost. Tradicija služi resonanci in ne resonanca tradiciji. Človek biva kot človek, ne kot stvar, samo če biva resonančno. V tem smislu je »sobota« zaradi resonance, ne pa resonanca zaradi »sobote«. Stanovitnost in samobitnost resonančnega človeka ni zaprtost in agresivnost, ampak vključuje dialoško odprtost in sprejemanje drugega kot drugega.

Samo posamezniki in kolektivi, ki so v resonanci, so lahko zares rezilientni<sup>55</sup> ter so lahko kos naporom in izzivom življenja: ekološkimi, družbenimi, poklicnimi, zdravstvenimi in drugim. Samo človek, ki biva resonančno, je lahko zadovoljen. Če dosežemo resonančno bivanje, smo dosegli skoraj vse. Če ga nismo dosegli, nismo dosegli ničesar.

---

54 Klun, Rezilienca in resonanca.

55 Žalec, Resonance as an Integral Part of Human Resilience; Resonance as a Foundation of Resilience and as a Basic Human Right in the Context of Business Ethics; Realizem in svoboda. Za izraza rezilienca in rezilientnost se še ni ustalil slovenski prevod. Kandidati so vzdržljivost, trdoživost in odpornost. Prim. Žalec, Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev, str. 268–269. Za podrobnejšo pojasnitev pojma rezilienca prim. prav tam, predvsem str. 268–272.

## Viri in literatura

- Crabtree, Steve. Worldwide 13% of Employees Are Engaged at Work: Low workplace Engagement Offers Opportunities to Improve Business Outcomes. 2013. Na spletu: <https://news.gallup.com/poll/165269/worldwide-employees-engaged-work.aspx> (dostop 18. 10. 2021).
- Crouch, Colin. *Postdemokracija*. Prev. Borut Cajnko. Ljubljana: Krtina, 2013.
- Dörre, Klaus, Fraser, Nancy, Lessenich, Stephan, Rosa, Hartmut, Becker, Karina, in Ketterer, Hanna. Ein Gespräch zwischen Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich, Hartmut Rosa und Karina Becker und Hanna Ketterer. V: Ketterer, Hanna in Becker, Karina (ur.). *Was stimmt nicht mit der Demokratie?: Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*. Berlin: Suhrkamp, 2020, str. 205–253.
- Francišek. *Laudato si' – Hvaljen, moj Gospod: okrožnica o skrbi za skupni dom*. Prev. Pavel Peter Bratina in Marija Bratina. Ljubljana: Družina, 2015.
- GALLUP. State of the Global Workplace: Report. 2021. Na spletu: <https://benchmarker.org/wp-content/uploads/2021/12/state-of-the-global-workplace-2021-download.pdf> (dostop 18. 10. 2021).
- Kläden, Tobias in Schüßler, Michael (ur.). *Zu schnell für Gott?: Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg: Herder, 2017.
- Klun, Branko. Rezilienca in resonanca: v iskanju nove države do sveta. *Bogoslovni vestnik*, 80, 2020, št. 2, str. 281–292.
- Klun, Branko. Resilience and Resonance: Rosa's Conception of the Good Life in Challenging Times. V: Petkovšek, Robert in Žalec, Bojan (ur.). *Ethics of Resilience: Vulnerability and Survival in Times of Pandemics and Global Uncertainty*. Berlin: Lit Verlag, 2022, str. 33–41.
- Ladwig, Bernd. Moderne Sittlichkeit: Grundzüge einer »hegelianischen« Gesellschaftstheorie des Politischen. V: Buchstein, Hubertus in Schmalz-Bruns, Rainer (ur.). *Politik der Integration: Symbole, Repräsentation, Institution*. Baden-Baden: Nomos, 2006, str. 111–135.
- Mazzini, Miha. Kakšno delo nas najbolj uniči? 2020. Na spletu: <https://siol.net/siol-plus/kolumne/miha-mazzini-kaksno-delo-nas-najbolj-unici-518303> (dostop 18. 10. 2021).
- Mazzini, Miha. O delu in smislu. 2021. Na spletu: <https://siol.net/siol-plus/kolumne/miha-mazzini-o-delu-in-smislu-551090> (dostop 18. 10. 2021).
- Mieth, Dietmar. Dynamische Stabilisierung und resonante Weltbeziehung. V: Wils, Jean-Pierre (ur.). *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos, 2019, str. 179–187.
- Peters, Christian Helge, in Schulz, Peter (ur.). *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: transcript Verlag, 2017.
- Rosa, Hartmut. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2005.
- Rosa, Hartmut. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

- Rosa, Hartmut. *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag, 2018.
- Rosa, Hartmut. *Resonance: A Sociology of our Relationship to the World*. Prev. James C. Wagner. Cambridge & Medford: Polity Press, 2019.
- Rosa, Hartmut. Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. V: Wils, Jean-Pierre (ur.). *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos, 2019, str. 11–30.
- Rosa, Hartmut. *The Uncontrollability of the World*. Cambridge, VB, Medford, MA, ZDA: Polity Press, 2019.
- Rosa, Hartmut. Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts. V: Wils, Jean-Pierre (ur.). *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos, 2019, str. 191–212.
- Rosa, Hartmut. Demokratie und Gemeinwohl: Versuch einer resonanztheoretischen Neubestimmung. V: Ketterer, Hanna in Becker, Karina (ur.). *Was stimmt nicht mit der Demokratie?: Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*. Berlin: Suhrkamp, 2020, str. 160–188.
- Rosa, Hartmut. *Demokratie braucht Religion: Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis*. München: Kösel Verlag, 2023.
- Rosa, Hartmut, in Henning, Christoph (ur.). *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*. New York: Routledge, 2019.
- Sautermeister, Jochen. Resilienz zwischen Selbstoptimierung und Identitätsbildung. *Münchener Theologische Zeitschrift*, 67, 2016, št. 3, str. 209–223.
- Wils, Jean-Pierre (ur.). *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos, 2019.
- Žalec, Bojan. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik*, 80, 2020, št. 2, str. 267–279.
- Žalec, Bojan. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik*, 81, 2021, št. 4, str. 825–834.
- Žalec, Bojan. Resonance as a Foundation of Resilience and as a Basic Human Right in the Context of Business Ethics. V: Králik, Roman, in Maturkanič, Patrik (ur.). *Aktuální otázky: filozoficko-sociálního výzkumu*. Terezín: Vysoká škola aplikované psychologie, 2021, str. 108–119.
- Žalec, Bojan. Resonance as an Integral Part of Human Resilience. *XLinguae*, 14, 2021, št. 3, str. 139–150.
- Žalec, Bojan. Rosa's Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope. *Religions*, 12, 2021, str. 1–8.
- Žalec, Bojan. Realizem in svoboda: resonanca s stvarnostjo in rezilienca človečnosti v luči Komarjeve filozofije. *Zaveza: glasilo Nove slovenske zaveze*, 32, 2022, št. 123, str. 106–115.





**Nina Petek**

# **MNOGI SVETovi BUDIZMA MED MALIM IN VELIKIM VOZOM**



## **I**

### **V notranjih in zunanjih domovanjih nevšečnosti bivanja: med ontologijo in psihologijo**

Celoten sistem zgodnjebudistične filozofije je bil osnovan okoli vprašanj, ki so se dotikala problema nevšečnosti (pal. *dukkha*, skrt. *duḥkha*), s katerimi je prepredeno človekovo bivanje, kar je Siddhārtha Gautama Buddha uvidel ob bridkem soočenju z nestalno naravo vsega bivajočega. Ob spoznanju temeljne zakonitosti obstoja je kot vzrok človekovega nezadovoljstva opredelil navezanost na stvari pojavnega sveta, ki so spremenljive in kot take ne morejo zagotoviti trajnega zadovoljstva, pri čemer se je v svojem iskatelstvu poskušal dokopati do strategij, ki bi človeka vodile do sprejetja minljivosti in s tem premoščanja nevšečnosti. Kot srž duhovne poti, ki človeka osvobaja navezanosti in strahov, je opredelil razumevanje narave *dukkhe* in njenih vzrokov, kar je mogoče doseči s predanim izvajanjem meditacijske tehnike pozornosti (pal. *sati*), tj. opazovanja svojih misli in spremljajočih občutenj,

ki vodi do stanja enakodušnosti in s tem spokojnosti. V študijah o budistični filozofiji *dukkhe*, tudi sodobnejših, je poudarek zlasti na psiholoških vidikih razumevanja strukture človekovega doživljanja v razmerju do sebe in sveta, precej manj pozornosti pa je deležna ontološko kozmološka analiza nevšečnosti, ki je zastopana zlasti v besedilih budizma *abhidhamma*. Za celovito razumevanje osrednje filozofske tematike zgodnjega budizma je tako pomembna analiza *dukkhe* z dveh zornih kotov, namreč psihološkega in kozmološkega, ki pa sta tesno povezana, pri čemer je kozmološka analiza utemeljena na budističnem pojmovanju univerzuma, ki ga velja osvetliti v neposrednem nadaljevanju.

Vprašanje o izvoru univerzuma in njegovem absolutnem začetku je eno od štirinajstih vprašanj, na katera Siddhārtha Gautama Buddha v pogovorih z učenci ni podal jasnega in enoznačnega odgovora. V *Tipiṭaki* je na več mestih izpričana misel, da je začetek *samsāre* nedoumljiv, tako da ga je posledično nemogoče natanko določiti. Buddha je svoje učence podučil, da *samsāra* traja izjemno dolge dobe (pal. *kappa*), pri čemer je nepojmljivo dolžino ene dobe poskušal ponazoriti z različnimi prisposodobami.

»Predstavlja si velikansko skalnato gmoto, trdno maso brez ene same razpoke, sedem milj široko in sedem milj visoko. Vsakih sto let jo človek le nalahno oplazi s sijajnim kosom blaga iz Varanasija. Ta velika gmota bo tako ob blagih dotikih blaga čez mnogo časa propadla, a svoj konec bo dočkala mnogo prej kot ena sama doba.«<sup>1</sup>

Tako si je Buddha z nizanjem raznih prisposodob prizadeval pojasniti razsežnosti časa in univerzuma, pri vprašanjih, za katera je zatrjeval, da se nanašajo na nepojmljivo, pa je kot poskus odgovora mnogokrat uporabil tudi vzorec štirih izjav, poznan kot tetralema (skrt. *catuṣkoṭi*). Zlasti slednji način podajanja odgovorov je bil za njegove učence, kot je razvidno iz besedil, silno nezadovoljiv:

»Ko je bil ugleden Mālunkyāputta sam v meditaciji, so v njegovem umu vzniknile naslednje misli: „Ti pogledi Blaženega so nejasni, so potrjeni in hkrati zavrnjeni, namreč: „Svet je večni in svet ni večni“, „Svet je končen“ in „Svet je neskončen“, „Duša je isto kot telo“ in „Duša je ena stvar, telo druga“, „Po smrti *tathāgata* obstaja“, „Po smrti *tathāgata* ne obstaja“, „Po smrti *tathāgata* hkrati obstaja in ne obstaja“ in „Po smrti *tathāgata* niti obstaja niti ne obstaja hkrati.“«<sup>2</sup>

1 *Samyuttanikāya, Nidānavagga*, II.180.1.

2 *Majjhimanikāya*, II.2.63, *Cūlamāluṅkyasutta*, 427.

Siddhārtha je poleg nezmožnosti posredovanja dokončnih odgovorov na tovrstne zagate izpostavil irelevantnost samih vprašanj; za človekovo eksistenco so namreč povsem nepomembna, saj ne vodijo do premoščanja *dukkhe*. Svoji drži se je pred dvomljivim Mālunkyāputto takole postavil v bran:

»Zakaj sem to pustil nepojasnjeno? Ker je nekoristno, ker ne pripada bistvu svetega življenja in ne vodi v nerazočaranje, nestrastnost, mir, modrost, razsvetljenje, *nibbāno*. Zato sem to pustil nepojasnjeno. In kaj sem pojasnil? ‚To je trpljenje‘ – to sem pojasnil. ‚To je izvor trpljenja‘ – to sem pojasnil. ‚To je prenehanje trpljenja‘ – to sem pojasnil. ‚To je pot, ki vodi v prenehanje trpljenja‘ – to sem pojasnil. Zakaj sem to pojasnil? Ker je koristno, ker pripada bistvu svetega življenja, ker vodi v nerazočaranje, nestrastnost, mir, modrost, razsvetljenje, *nibbāno*. Zato sem to pojasnil.«<sup>3</sup>

Nepomembnost in hkrati pogubnost tovrstnih vprašanj je dodatno nakazal s sledečim nazornim primerom:

»Predstavlja si, Mālunkyāputta, da je bil moški ranjen s puščico, na debelo premazano s strupom, in njegovi prijatelji, sopotniki in sorodniki so pripeljali zdravnika, da bi ga ozdravil. Moški bi lahko dejal: ‚Ne bom dopustil zdravniku, da mi izvleče puščico, dokler ne bom vedel, ali je bil tisti, ki me je ranil, plemenitnik, svečenik, trgovec ali delavec.‘ In moški bi lahko dejal tudi: ‚Ne bom dopustil zdravniku, da mi izvleče puščico, dokler ne bom vedel imena družine tistega, ki me je ranil; [ ... ] dokler ne bom vedel, ali je bil tisti, ki me je ranil, velik, majhen ali srednje velik; [ ... ] dokler ne bom vedel, ali tisti, ki me je ranil, živi v vasi ali mestu [ ... ].‘ In tega moški morda nikoli ne bi izvedel, vmes pa bi umrl.«<sup>4</sup>

Več smisla kot v iskanju odgovora na vprašanje o začetku in trajanju univerzuma je Buddha prepoznal v poskusih razumevanja strukture stvarstva in narave sfer, iz katerih sestoji. Ontologijo in kompleksno »arhitekturo« univerzuma je zgodnji budizem *theravāda* deloma prevzel iz hindujske tradicije in jo povezal z vprašanji problema *dukkhe*, v čemer se odslikava vzajemni odnos med kozmologijo in psihološko analizo zavesti. Tako je nauk o strukturi univerzuma pomemben del srčike filozofskega nauka budizma, ki svojevrstno dopolnjuje psihološke vidike raznolikih vidikov *dukkhe* in z njo povezanih mentalnih stanj.

Univerzum je v *nikāyah* opredeljen kot brezmejna celota, sestavljena iz sistemov oziroma sfer (pal. *cakkavāla*), ki jih nadzira bog Brahmā, ravni, med katerimi vlada subtilna hierarhija, pa naseljujejo različni razredi bitnosti, od

3 *Majjhimanikāya*, II.2.63, *Cūlamālunkyasutta*, 431.

4 *Majjhimanikāya*, II.2.63, *Cūlamālunkyasutta*, 429, 430.

ljudi, živali in božanstev do demonov.<sup>5</sup> Ta kompleksna totaliteta raznolikih svetovij je opisana kot »tisočkratni sistem sveta«, »dvakrat tisočkratni sistem sveta«, »trikrat tisočkratni sistem sveta«,<sup>6</sup> pri čemer je dodano, da niti ta neznanska števila ne morejo pojasniti resnične velikosti univerzuma, ki je označen kot dinamičen, zaznamovan s krčenjem in širjenjem v času, brez določnega začetka in konca ter posredovanja boga stvarnika: »Skozi dolge dobe se univerzum krči in širi od nedoločnega začetka časa, ves ta proces pa je zaznamovan s spremembo; z neizogibnostmi, ki jih delimo z vsem bivajočim, namreč s staranjem, boleznijo in smrtjo.«<sup>7</sup>

V tretji košari palijskih besedil *Abhidhammapīṭaka* je bila t. i. kompleksna »arhitektura« univerzuma dodatno sistematizirana; univerzum je opisan kot celota, sestavljena iz 31 svetov, ki pripadajo eni od treh sfer: sferi petih čutov (*kāmaloka*, 11 svetov), sferi čiste oblike (pal. *rūpaloka*, 16 svetov) in brezoblični sferi (*arūpaloka*, 4 svetovi). Vsi ti svetovi tkejo realnost *samsāre*, medtem ko je *nibbāna* opredeljena kot 32. stopnja, ki transcendirata vse časovno-prostorske zamejitve, saj je stanje osvobojenega onkraj vseh ravni univerzuma.

Sistem svetovij je tako nekakšen zemljevid *samsārične* totalitete raznolikih sfer, ki jih naseljujejo različne bitnosti, bivališča katerih so pogojena z naravo njihovih preteklih dejanj, ki pogojujejo različne vidike *dukkhe*. Ravni univerzuma in bitja, ki prebivajo na njih, torej odslkavajo stanja zavesti, pri tem pa raznih demonov in božanstev ne moremo zvesti zgolj na prisposodbo psiholoških profilov, ampak jih velja razumeti kot avtonomna bitja, ki tkejo kompleksno ontologijo zgodnjega budizma.<sup>8</sup> Tudi Siddhārtha je, po pripovedi svojim učencem, v procesu meditacije prispel do neposrednega izkustva raznolikih mentalnih stanj, ki prežemajo številne svetove, npr. bogov in demonov, kar je opisal kot duhovno potovanje skozi različne sfere univerzuma,<sup>9</sup> hkrati pa je te svetove opredelil kot avtonomne kraje, kjer prebivajo razna bitja. Demona Maro in njegove hčere je opisal kot posebno območje univerzuma in hkrati stanje zavesti, pri tem pa je poudaril, da je izkušanje drugih svetov mogoče zgolj skozi proces meditacije, ki razpira v običajnem stanju zavesti sicer nedoumljive kozmične realnosti in s tem paleto raznolikih mentalnih stanj. Tako je bil zgodnji budizem zaznamovan z analizo *dukkhe* na makro- in mikrokozmični ravni, namreč kar izkušamo v vsakodnevem življenju, je odslkava posamezne

5 Npr. *Dīghanikāya*, XI.8, *Kevaḍḍhasutta*.

6 *Āṅguttaranikāya*, I.227–228.

7 *Majjhimanikāya*, IV.27.

8 Gethin, *Cosmology and Meditation: From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna*, str. 191.

9 Npr. *Dīghanikāya*, *Kevaḍḍhasutta*, I.215.2.

sfere univerzuma, oboje pa je zaznamovano s soodvisnim nastajanjem (pal. *paṭiccasamuppāda*). Gre torej za idejo, da je kompleksna struktura zavesti analogna strukturi univerzuma; svetovi so v *abhidhammi* namreč opredeljeni kot odraz najrazličnejših mentalnih stanj in tako je kozmologija nekakšna refleksija budistične filozofije o različnih plasteh zavesti in *dukkhi*, s čimer je vpeta v širši okvir soterioloških vprašanj zgodnjega budizma. Različne stopnje meditacije omogočajo dostop do določenih področij univerzuma, pri čemer je človek udeležen v dveh paralelnih potovanjih, tj. notranjem, po svoji lastni zavesti, in zunanjem, po raznolikih sferah univerzuma. Tako vzporedno obstajata kozmična hierarhija bitij in hierarhija psiholoških stanj,<sup>10</sup> pri čemer pa se notranji in zunanji svet medsebojno dopolnjujeta in osmišljata. Ko je človek denimo jezen in sovražen, občuti podobna čustva, ki pestijo bitja v peklu, pri čemer okusi naravo bivanja v tej sferi. Če ta negativna čustva postanejo prevladujoča in stvar navade, se peščica dobrih, ki ostane, v življenju povsem izčrpa, in tako je človek po smrti rojen v eni od nižjih sfer. Obratno velja za prevlado pozitivnih čustev; če človek pogosto doživlja občutke blaženosti, dosežene z globoko meditacijo, že v tem življenju izkuša drobce narave sfere Brahme, kar ga lahko vodi do rojstva v višjih sferah.

Eno od primarnih zanimanj zgodnjega budizma je bilo podati izčrpno analizo zavesti (pal. *citta*), pri čemer je v besedilih *Abhidhammapiṭake* izpričan nauk o 121 stanjih zavesti, vse od najnižjih, najbolj nevrlih do stanja prebujene/razsvetljene zavesti, ki presega svet (pal. *lokuttara*). Značaj zavesti pa je določen z naravo dejanj, tj. nevrlih (pal. *akusala*) in vrlih (*kusala*), ter z iz njih izhajajočo slabo (pal. *pāpa*) ali dobro (pal. *puñña*) *karmo*, bitja pa se tako v skladu s tem »vzpenjajo« in »spuščajo« skozi različne svetove. To, v kateri realnosti se nahaja posamezno bitje, torej določa *karma*, tj. narava dejanj telesa, govora, uma, pri čemer lahko paralelizmu med kozmološkim in psihološkim redom dodamo še etični vidik. V *Dīghanikāyi*<sup>11</sup> je opisanih deset nevrlih dejanj, ki se nanašajo na fizične vidike (umor, kraja, neprimerno spolno vedenje), govor (razdiralen, žaljiv, lahkomiseln govor in laž) in um (pohlep, sovraštvo, napačna prepričanja). Rojstvo v nižjih sferah je posledica nevrlih dejanj in slabe *karme*, na višje ravni pa vodijo vrla dejanja in dobra *karma*. Denimo vzrok za psihološko stanje bitij, ki so rojena v peklenskih sferah kot lačen demon ali žival, je deset slabih dejanj, poleg tega pa obstaja tudi korelacija med konkretnimi dejanji in značajskimi lastnostmi ter sfero univerzuma: npr. prevladovanje pohlepa vodi v rojstvo

10 Gethin, *Cosmology and Meditation: From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna*, str. 192.

11 *Dīghanikāya*, III.269.10.

lačnega demona, sovraštva v sfero, kjer bitje trpi neizmerne bolečine, nevednost pa v rojstvo živali, ki jih obvladujejo nagoni. Na drugi strani pa dobra dejanja, npr. brezželjnost, prijaznost, pravi nazori in modrost, vodijo v prijetnejše sfere, tj. v svet ljudi ali v eno od šestih sfer bogov, spokojnih in srečnih, ki se prostorsko nahajajo tik nad človeško. Osnova dobrim dejanjem in rojstvu v višjih sferah pa so temeljni elementi budistične prakse, tj. velikodušnost (*dāna*), etično vedenje (*sila*) in meditacija (*bhavana*), pri čemer predano izvajanje duhovnih tehnik vodi v sam vrh univerzuma, kjer so bitja rojena kot manifestacije boga Brahme, potopljena v meditacijo in obdana z neskaljenim mirom, zbranostjo (*samādhi*, *dhyāna*) in modrostjo (*vipassanā*, *pañña*).<sup>12</sup>

| OBMOČJE<br>( <i>dhātu</i> )                       | SFERA<br>( <i>bhūmi</i> )                                      | TRAJANJE   | MENTALNO<br>STANJE   |
|---|--|------------|--|
| <u>brezoblični svet</u><br>( <i>arūpa-dhātu</i> ) | niti zavest niti nezavest<br>( <i>nevasaññānasaññāyatana</i> ) | 84.000 dob | <u>brezobličnost/</u><br><u>brezoblični um</u><br>( <i>arūpāvacara</i> ) |
|   | brezmejna praznina<br>( <i>ākāśaññāyatana</i> )                | 60.000 dob |  |
|   | neskončna zavest<br>( <i>viññānañcāyatana</i> )                | 40.000 dob | dosega<br>brezobličnosti<br>( <i>arūpa-samāpatti</i> )                   |
|   | neskončen prostor<br>( <i>ākāsānañcāyatana</i> )               | 20.000 dob |  |
| <u>svet čiste oblike</u><br>( <i>rūpa-dhātu</i> ) | vrhovna stopnja ( <i>akaniṭṭha</i> )                           | 16.000 dob | <u>obličnost</u><br>( <i>rūpāvacara</i> )                                |
|   | preudarnost<br>( <i>sudassī</i> )                              | 8000 dob   |  |
|   | vsepresegajoča lepota<br>( <i>sudassa</i> )                    | 4000 dob   | pot nepovratka<br>( <i>anāgāmi-magga</i> )<br>ali                        |
|   | spokojnost<br>( <i>atappa</i> )                                | 2000 dob   | transcendentna<br>IV. <i>jhāna</i>                                       |
|   | trajnost<br>( <i>aviha</i> )                                   | 1000 dob   |  |
|   | brezzavestne bitnosti<br>( <i>asañña-satta</i> )               | 500 dob    | <i>asañña-</i><br><i>samāpatti</i><br>ali običajna                       |
|   | veliko povračilo<br>( <i>vehapphala</i> )                      | 500 dob    | IV. <i>jhāna</i>   |

<sup>12</sup> *Ānguttaranikāya*, II.126, 230; IV.39, 241.

| OBMOČJE<br>( <i>dhātu</i> )                      | SFERA<br>( <i>bhūmi</i> )                                       | TRAJANJE                    | MENTALNO<br>STANJE  |
|--|---|-----------------------------|---|
| ↑<br>destrukcija<br>(vzrok: veter)               | dovršena lepota<br>( <i>subha-kiṇha</i> )                       | 64 dob                      | III. <i>jhāna</i>   |
|  | brezmejna lepota<br>( <i>appamāṇa-subha</i> )                   | 32 dob                      |   |
|  | omejena lepota<br>( <i>paritta-subha</i> )                      | 16 dob                      |   |
| ↑<br>destrukcija<br>(vzrok: voda)                | ocean svetlobe<br>( <i>ābhassara</i> )                          | 8 dob                       | II. <i>jhāna</i>  |
|  | brezmejna svetloba<br>( <i>appamāṇābha</i> )                    | 4 dobe                      |   |
|  | omejena svetloba<br>( <i>parittābha</i> )                       | 2 dobi                      |   |
| ↑<br>destrukcija<br>(vzrok: ogenj)<br>↓          | véliki Brahmā<br>( <i>mahābrahmā</i> )                          | 1 doba                      | I. <i>jhāna</i>   |
|  | Brahmovi odposlanci<br>( <i>brahmā-purohita</i> )               | 1/2 dobe                    |   |
|  | Brahmovi spremljevalci<br>( <i>brahmā-pārisajja</i> )           | 1/3 dobe                    |   |
| <u>svet petih čutov</u><br>( <i>kāma-dhātu</i> ) | nadzorniki stvarjenja<br>( <i>paranimmīta-vasavattī</i> )       | 128.000<br>božanskih<br>let | <u>um, prežet z</u><br><u>delovanjem čutov</u><br>( <i>kāmāvacara</i> ) |
|  | tisti, ki se radostijo<br>stvarjenja<br>( <i>nimmāṇa-ratī</i> ) | 64.000<br>božanskih<br>let  |   |
|  | zadovoljni<br>( <i>tusita</i> )                                 | 16.000<br>božanskih<br>let  |   |
|  | bogovi smrti<br>( <i>yāma</i> )                                 | 8000<br>božanskih<br>let    | ugodna <i>karma</i><br>(nenavezanost,<br>prijateljskost,<br>modrost)    |
|  | 33 bogov<br>( <i>tāvatiṃsa</i> )                                | 2000<br>božanskih<br>let    |   |
|  | bogovi štirih kraljev<br>( <i>cātummahārājika</i> )             | 500<br>božanskih<br>let     |   |
|  | človeške bitnosti<br>( <i>manussa</i> )                         | različno                    |   |



| OBMOČJE<br>( <i>dhātu</i> ) | SFERA<br>( <i>bhūmi</i> )               | TRAJANJE   | MENTALNO<br>STANJE   |
|-----------------------------|---|------------|--|
|                             | ljubosumni bogovi<br>( <i>asura</i> )   | nedoločeno | neugodna <i>karma</i><br>(navezanost,<br>odpor, nevednost) |
|                             | lačni duhovi<br>( <i>petti-visaya</i> ) | nedoločeno |  |
|                             | živali<br>( <i>tiracchānayoṇi</i> )     | nedoločeno |  |
|                             | peklenke bitnosti<br>( <i>niraya</i> )  | nedoločeno |  |

Tabela: Zgodnja budistična kozmologija: 31 sfer univerzuma<sup>13</sup>

Pri tem velja poudariti, da bitja, ki bivajo v najnižjih sferah, ne izkušajo zgolj slabega in niso podvržena le nevrnim navadam, saj bi tako bila obsojena na večno tavanje v peklih in bi jim bil onemogočen dostop do napredovanja k višjim ravnam, podobno pa so tudi bitja v svetu Brahme prežeta s slabimi izkušnjami in negativnimi čustvi, sicer bi se v nasprotnem primeru za vselej rojevala v sfere blaženosti in hkrati ostala brez možnosti dokončne osvoboditve, ki jo lahko po nauku budizma doseže le bitje, rojeno kot človek.

### Od izničenja svetovij do izničenja *dukkhe* v blaženost bivanja

Podobno kot je um v svoji raznoliki paleti izkustev izrazito dinamičen, je prav tak tudi sam univerzum in njegovi sistemi, ki so podvrženi ciklom krčenja, tj. izničenja, in širjenja, tj. nastajanja.<sup>14</sup> Buddhaghosa zlasti v komentarju k *Abhidhammapiṭaki* razpravlja o procesu izničenja *samsāričnih* ravni, ki se začne pri najnižjih in napreduje do višjih. Navaja, da se sistemi svetovij krčijo v velikih skupkih, začenši z ognjem, ki postopno prodira v sfere drugega območja in se ustavi za prvo *jhāno*, tj. prvim stanjem meditacijske zamaknjenosti. Območja druge, tretje in četrte *jhāne* ter štiri brezoblična območja so imuna na ogenj in jih opustoši voda, nakar v naslednje sfere poseže veter, pri čemer pa štiri najsubtilnejše brezoblične sfere ostanejo nedotaknjene, saj niso podvržene vsesplošnemu propadu. Pri tem se pojavi bistveno vprašanje, kaj ob uničenju ostane od bitij, ki ne pripadajo kateremu od nedotakljivih območij. V skladu

<sup>13</sup> Po: *Vibhaṅga, Abhidhammapiṭaka*, in *Sāleyyakasutta, Majjhimanikāya, Suttapiṭaka*. Povzeto po Gethin, *The Foundations of Buddhism*, str. 116–117.

<sup>14</sup> Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, XIII.31–62.

z naukom budizma o neizproslem mehanizmu *karme* namreč ne morejo preprosto izpuhteti iz *samsāre*. Na to zagonetno vprašanje so se oblikovali številni odgovori. Buddhaghosa, denimo, navaja, da se pomaknejo v višje sfere, kar jim je omogočeno zaradi klice vrlosti v njih; nobeno bitje namreč ni brez kanca dobre *karme*, saj vsako poseduje latentno Buddhovo naravo (*tathāgatarbha*), ta nauk pa je ključen zlasti v obzorjih šol budizma *mahāyāna*. Ob izničenju svojih domovanj tako pristanejo na eni od višjih ravni, nakar se ob ponovnem stvarjenju znova rodijo v sferi, ki je skladna z njihovo izhodiščno *karmo*.

Življenje univerzuma, podvrženo krčenju in širjenju, pa dobi še dodatne razsežnosti, ko ga postavimo v kontekst razumevanja človekovega duhovnega napredovanja in izničevanja raznolikih *dukkh*, ki prepredajo njegovo bivanje. Potovanje skozi procese neogibnega uničenja je tako hkrati potovanje in napredovanje uma po različnih stopnjah, od najnižjih do najsubtilnejših plasti. Krčenje sistemov univerzuma je analogno krčenju *dukkhe* in stopnjevitemu duhovnemu napredovanju, ki se konča v brezoblični sferi, prosti vseh mentalnih modifikacij, ki povzročajo nevšečnosti. Človek tako s tehnikami obvladovanja uma potuje na raven četrte *jhāne*, pri čemer gre za povratek v stanje, ki ga kot latentni potencial prebujenja, tj. Buddhove narave, nosi v sebi. Pristanek v subtilnih območjih tako prebudi okus spomina na nekaj pozabljenega, a vselej prisotnega, in tako je izkušanje četrte *jhāne* vrnitev v svoje prvinsko stanje – ki je temeljno harmonično stanje tako uma kot univerzuma. Tudi Siddhārtha je svojim učencem pripovedoval o tem, kako je v procesu meditacije doživel vizijo o krčenju in širjenju univerzuma od nedoločnega začetka časa, v čemer lahko prepoznamo analogije med dinamičnim mehanizmom sveta in lastnim duhovnim napredovanjem: »V meditaciji sem ugledal tisočkratni sistem sveta; v meni je rasla energija, moja pozornost je bila neomajna, telo mirno.«<sup>15</sup>

Za hip se ustavimo še pri sami naravi vrhovnih brezobličnih sfer. Pri tem velja poudariti, skladno z budističnim naukom o minljivosti vseh, tudi najsubtilnejših *samsāričnih* območij, da domovanja četrte *jhāne* nimajo skrivnostnega lastnega obstoja in torej niso nekakšna avtonomna podstruktura univerzuma, kjer bi lahko bitja ostala za vselej; gre za sfero, v kateri je mogoč okus prvinskega, najbolj avtentičnega načina obstoja, ki v ponovnih rojstvih služi kot trdna osnova za nadaljnjo kultivacijo budističnih vrlin in meditacijskih moči, kar naposled vodi onkraj samega univerzuma v stanje *nibbāne*. Četrta *jhāna* je tako analogna latentnemu potencialu prebujenja in stanju uma, ki prepozna svojo resnično naravo, enako naravi vseh drugih bitij. Tako je v zgodnjih budističnih

15 *Ānguttaranikāya*, 130.8, *Anuruddhasutta*, 2.

besedilih izpričan tudi celovit prikaz univerzuma, kjer človek ni pojmovan kot izolirano bitje, nadrejeno preostalemu bivajočemu, ampak je umeščen v sredo vsega živečega, za tovrstni uvid o svojem položaju v svetu pa je potrebno razumevanje strukture univerzuma in njegovih zakonitosti, pri čemer pa, kot je često poudarjal Buddha, moramo začeti pri univerzumu svojega lastnega uma. Le tako lahko človek svobodno pohajkuje po raznolikih svetovih in jih motri kot del enega samega.

## II

### **Neskončno mnogo svetov v enem samem – budizem *mahāyāna***

»Pravijo, da je neskončen prostor s številnimi sferami podprt z zrakom in obiljem vode, hkrati pa je stkan iz dejanj živih bitnosti. Tako je univerzum nastal in tako traja. A ta univerzum ni nič drugega kot praznina, ki jo izkuša Prebujeni. Praznina je ves ta neskončen prostor, hkrati pa ni kraj, na katerem bi bilo mogoče stati. Je izkušnja, je mir in tišina.«

*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, III.374

Nauk zgodnjega budizma o mnogih svetovih je vplival na bogato kozmologijo budizma *mahāyāna*, v tradiciji katerega je izpričan razmah svetov čistih oblik, t. i. *rupalok*, poimenovanih Buddhove poljane (skrt. *Buddhakṣetra*) ali čiste dežele (kit. 淨土), pri čemer so bili budizmu *theravāda* brezoblični svetovi na vrhu hierarhije univerzuma in opredeljeni kot kraj nepovratka (skrt. *anāgāmi*) vselej osvobojenega, medtem ko je za *mahāyānsko* filozofijo po dosegi vrhovnih realnosti ključen povratek v nižje svetove – s privzemom »telesa preobrazbe« (skrt. *nirmānakāya*) – zavoljo dobrobiti vseh čutečih bitnosti. V tem se odslikava značaj *mahāyānske* kozmologije, zaznamovane z globokimi etičnimi dimenzijami, med katerimi najvažnejše mesto zaseda ideal sočutja (skrt. *karuṇā*). Univerzum je v budizmu *mahāyāna* pojmovan kot neskončen, napolnjen s praznino (skrt. *śūnyatā*), z neskončno mnogo svetovji in nepreštevni množicami bitnosti. V nadaljevanju bodo nekateri temeljni nauki o univerzumu v budizmu *mahāyāna* predstavljeni na osnovi odlomkov iz dela *Mahāratnakūṭasūtra* (»Sutra o kopici draguljev«), ki je začelo nastajati v prvih stoletjih našega štetja in vsebuje slikovite podobe o *mahāyānskih* svetovjih, po katerih pa bitja ne napredujejo postopoma, kot je bilo nakazano pri budizmu *theravāda*, kjer so svetovi glede na čistost-nečistost hierarhično organizirani in

strogo ločeni med sabo, ampak se neskončne krajine srečujejo in spajajo, bitja pa lahko, zlasti zaradi novih soterioloških smernic budizma *mahāyāna*, pohajkujejo po raznih daljnih svetovjih, kjer se počutijo *doma*.

## Hvalnice svetlobi neskončnega univerzuma

V številnih *sūtrah* budizma *mahāyāna* je izpričana misel o neskončnem univerzumu, ki sestoji iz neskončno mnogo dežel, kjer prebivajo razni redovi bitij. Teh je, prav tako kot svetovij znotraj univerzuma, »nešteto kot zrn peska v Gangesu«. <sup>16</sup> V *Mahāratnakūṭasūtri* lahko zasledimo tudi številne poskuse izraziti brezmejnost univerzuma in svetov, ki ga sestavljajo, z nizanjem nepojmljivo velikih števil, npr. »nešteto milijonov«, »na stotine milijard neskončnih množic« in »nešteto sto tisoč«, kar v človeku vzbuja ne le občutek majhnosti, ampak tudi nemoči neposrednega dojetja veličastne prostranosti, v kateri prebiva. Za vsaj navidezno orientacijo med neskončno mnogo svetovi je v besedilu kraj nahajanja nekaterih dežel določen po »desetih smereh«, <sup>17</sup> tj. smereh neba (sever, jug, vzhod, zahod, severovzhod, severozahod, jugovzhod in jugozahod), <sup>18</sup> pri čemer sta dodana nadglavišče (zenit) in podnožišče (nadir):

»Ānanda, svetloba tega Buddhe razsvetljuje vse Buddhove dežele, ki so po številu nedoumljive in neizmerljive. [...] Njegova svetloba osvetljuje Buddhove dežele na vzhodu, ki jih je toliko kot zrn peska v Gangesu, in prav tako številne Buddhove dežele na jugu, zahodu, severu, v vsaki od štirih vmesnih smeri, zenitu in nadirju.« <sup>19</sup>

Vsa svetovja v brezkončnem univerzumu so poimenovana Buddhove dežele, saj v njih prebivajo številne *buddhe* oziroma *bodhisattve*, <sup>20</sup> kot nakazuje zgornji odlomek, pa so krajine prežete s svetlobo, ki izvira iz raznolikih manifestacij Prebujenih. Ti v svetovjih ostajajo zaradi sočutja do čutečih bitij, da jih, potopljene v nevednost, poskušajo usmeriti na pot, ki vodi onkraj trpljenja. Buddhove se v svetovjih pojavljajo v fizičnih podobah, te pa so mnogokrat nezaznavne; njihova prisotnost v svetu se namreč kaže zlasti kot vseprežemajoča svetloba: »Svetlobe, ki izhajajo iz teles *buddh*, so tako številne kot

16 *Mahāratnakūṭasūtra*, VI.1.

17 Izraz v nekaterih primerih označuje tudi celoten brezmejen univerzum (Chang, *A Treasury of Mahāyāna Sūtras*, str. 493).

18 Npr. Čista dežela Buddhe Amitābha se nahaja na zahodu, Čista dežela Buddhe Akṣobhye pa na vzhodu.

19 *Mahāratnakūṭasūtra*, XVIII.1.

20 V *Mahāratnakūṭasūtri* se pojavljata oba termina, ki sta sinonimna, in označujeta Prebujene, ki bivajo v kateri od Buddhovih dežel z namenom razširjanja *Dharme*.

drobci prahu v neštetih milijonih Buddovih dežel, ki so tako številne kot zrna peska v morju.«<sup>21</sup>

Pri tem je pomenljiva množinska raba samostalnika svetloba – vsak Prebujeni namreč v katero od Buddhovih krajin razširja lastno svetlobo in tako se posamezni deli *mahāyānskikh sūter* mnogokrat berejo kot nekakšen kompendij raznolikih vrst svetlobe. V *Mahāratnakūtasūtri* so izpričana tudi slikovita poimenovanja svetlobe, ki izhaja iz katere od *buddh*, denimo:

»[ ... ] Amitāyus Buddha<sup>22</sup> ima tudi druga imena, kot so Neskončna svetloba, Brezmejna svetloba, Neomejena svetloba, Veličastna svetloba, Ljubeča svetloba, Radostna svetloba, Prijetna svetloba, Nepojmljiva svetloba, Neizmerna svetloba, Neizmerljiva svetloba, Svetloba, ki zasenči Sonce, in Svetloba, ki zasenči Luno. Njegova Svetloba, čista in neizmerna, telesa in ume vseh čutečih bitij [ki prebivajo v deželi, kjer se pojavlja, op. a.] navdaja z občutkom radosti. Razveseljuje tudi bogove, zmaje, *yakše*, *asure* in druga bitja v vseh preostalih Buddhovih deželah. Ānanda, če bi nadaljeval z opisovanjem Svetlobe te *buddhe*, tega ne bi zmožl dokončati niti v celi *kalpi*.«<sup>23</sup>

Veličastna svetloba je torej vidna manifestacija samih *buddh*, poleg tega pa je opredeljena kot superiorna vsem preostalim vrstam svetlobe: »Svetlobe so razsvetljevale neštete, brezmejne Buddhove dežele in zasenčile sijaj palač bogov in demonov ter svetlobo sonc in lun. Nato so se stekle nazaj v vrh Buddhove glave.«<sup>24</sup>

Opisi neskončno mnogo svetov v budističnem univerzumu so med drugim nekakšna hvalnica svetlobi, ki vse prežema, hvalnica Prebujenim, ki s svojo neomajno popolno modrostjo (skrt. *prajñāpāramitā*, tj. nepojmovni uvid v praznino) razsvetljujejo svetovja in kot navzoči v njem omogočajo, da je svetloba univerzumu imanentna. Pri tem se velja ustaviti pri zanimivem poudarku v navedenem odlomku, ki se nanaša na vrhovni izvor svetlobe in njenih preštevilnih manifestacij. Kljub temu da splošna misel, zastopana v *Mahāratnakūtasūtri*, kot izvor svetlobe opredeli posamične *buddhe*, je v tekstu večkrat zapisano, da se vse svetlobe povrnejo v vrh Buddhove glave. To je zanimivo zlasti z vidika budističnega pojmovanja univerzuma kot izrazito nehierarhičnega, ki pa se dotika tudi vprašanja samega izvora. Univerzum po nauku budizma namreč ni plod boga stvarnika, ampak preprosto *je*, od vekomaj, ni ne nastal in ne bo preminul. Misel o Buddhovi glavi kot izvoru vseh svetlob

21 *Mahāratnakūtasūtra*, XI.1.

22 Tj. Amitābha Buddha, Buddha Čiste dežele.

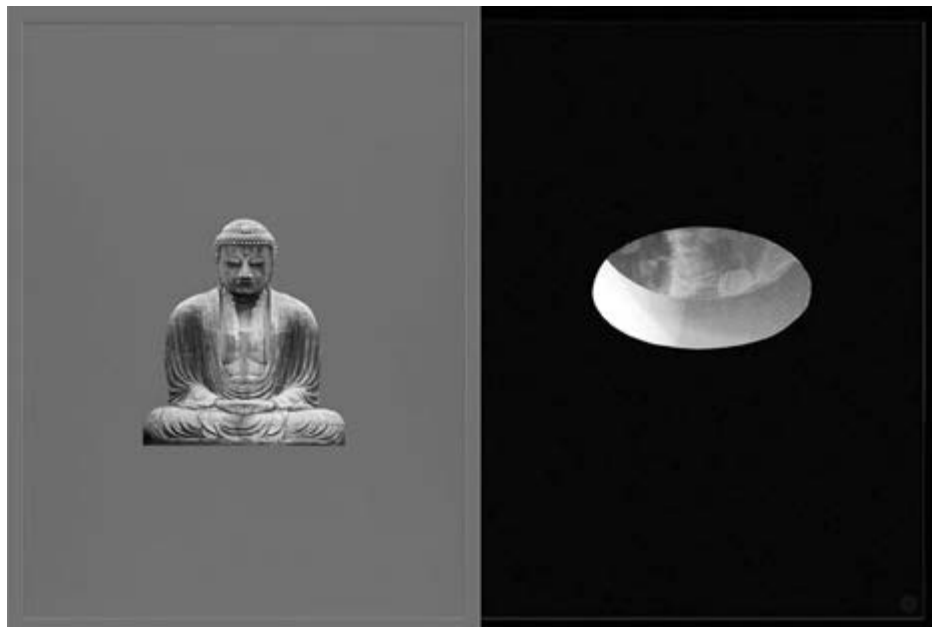
23 *Mahāratnakūtasūtra*, XVIII.1.

24 Prav tam, V.2.



Amida, Buddha Brezmejne svetlobe  
(Japonska, 1250)

bi lahko razumeli kot idejo, da obstaja vrhovna točka univerzuma, kar spominja na kozmogonične teorije iz tradicije hinduizma, zlasti o bogu kot kozmičnem velikanu z neznansko velikim telesom, v katerem je v različne skupine smotrno urejeno bivajoče, pri čemer božja glava predstavlja prostor blaženosti, kamor po smrti preidejo osvobojeni. V skladu z *mahāyānskimi* naukom o univerzumu pa ideje o Buddhovi glavi kot izvoru ne gre razumeti kot nekaj, kar svet ontološko presega, ampak kot nekakšen pravzor že davno preminulega Siddhārthe Gautame, ki je svetu posredoval nauk o osvobajanju. Sam kot minljivo bitje, kot vse preostalo v univerzumu, se ni ohranil v nobeni (substancialni) obliki, ampak svet imanentno prežema v sledeh svojega nauka, *Dharme*, ki so mu sle-



Buddha Neizmerne svetlobe  
(Sarah Charlesworth, 1987)

dili številni drugi in postali Prebujeni, s čimer jim je bila dodeljena možnost, da svetovjem podarjajo svetlobo, tj. osvobajajo ujete v nevednost. Buddhova glava, tj. sama *Dharma*, iz katere izhajajo vse svetlobe in se vanjo vračajo, je tako temeljni pogoj možnosti sleherne svetlobe *buddh*, te pa svetovja razsvetljujejo s silo, tj. modrostjo osvobojenih, ki ni primerljiva z nobeno drugo vrsto svetlobe, ki sicer izhaja iz nebesnih teles ali drugih naravnih pojavov:

»Moja dežela<sup>25</sup> ne bo osvetljena s sijajem sonc, lun, biserov, zvezd, ognja in tako dalje. Vsi tamkajšnji *bodhisattve* bodo s svojimi svetlobami razsvetlili na stotine milijard neskončnih množic Buddhovih dežel. V moji deželi [ ... ] ne bo mraza, vročine, starosti, bolezni ali smrti.«<sup>26</sup>

Svetloba *buddh*, kot nakazuje odlomek, torej očiščuje svetove in ozdravlja bitja, potopljena v nevednost, odganja bolezni in smrt, sicer neogibnosti slehernega obstoja, a v smislu, da vodi do premoščanja strahu pred lastnim propadom in minevanjem, kar na novo osmišlja življenje in v poslednji stopnji vodi do preseganja smrti. Svetloba je tako kontrast temi, tj. nevednosti, iz

25 Pripoveduje Buddha Mañjuśri, ki je posebitev vrhovne modrosti (skrt. *prajñā*).

26 *Mahāratnakūṭasūtra*, X.3.

katere izhajajo vse nevšečnosti, *duḥkhe*, pri čemer je v številnih odlomkih *Mahāratnakūṭasūtre* nakazana zmaga svetlobe nad temo:

»V *samādhi*<sup>27</sup> je Mañjuśrī oddajal veliko svetlobo, ki je razsvetljevala Buddhove dežele na vzhodu – teh je bilo toliko kot zrn peska v Gangesu –, in tako so vse te krajine postale blage, sijoče, čiste, jasne, brezmadežne in neizrekljivo čudovite. Svetloba je osvetlila tudi svetove v drugih devetih smereh: na jugu, zahodu, severu, štirih vmesnih smereh, v zenitu in nadirju. Zavoljo tega so vsi temačni, osamljeni kraji, skale, gozdovi, velike in majhne gore postali svetli, bistri in čisti.«<sup>28</sup>

Svetloba je v *Mahāratnakūṭasūtri* opisana kot dar, ki ga *bodhisattve* prejmejo zavoljo svojih duhovnih prizadevanj in usvojitve končnega cilja osvoboditve: »Vsi *bodhisattve* [...] so bili obdarjeni z vzvišenimi zaslugami, globoko modrostjo in močjo, ki vzbuja veličastje. S svojimi čudežnimi močmi so oddajali veličastno svetlobo, ki je osvetljevala nešteto sto tisoč Buddhovih dežel v desetih smereh.«<sup>29</sup>

Medtem pa je razširjanje svetlobe v svetovjih opredeljeno kot etična dolžnost *buddh*, namreč kot zaobljuba osvobojenega, ki ostaja vseprisoten v krajinah neskončnega univerzuma zavoljo pomoči čutečim bitjem, v čemer se odlikava ideal sočutja:

»Poleg tega sem se zaobljubil, da bom svojo Buddhovo deželo napolnil z vsemi odlikami in veličino dežel stotisoč milijonov milijard neskončnih množic *buddh*, čaščenih v vseh svetovjih [...]. Častitljivi, če bi našteval zasluge in veličastnost svoje zaobljube, tega ne bi zmožl dokončati niti v več *kalpah*, saj jih je nešteto kot zrn peska v Gangesu. Samo Buddha pozna razsežnost moje zaobljube.«<sup>30</sup>

Univerzum je tako svetel in dober zato, ker v njem bivajo *budde* s svojo svetlobo, ki odganja temo, tj. zdravi in očiščuje, pri čemer se velja za hip ustaviti pri kontrastu oziroma distinkciji, nakazani že v razmerju med temo in svetlobo. Razlikovanje med temo in svetlobo namreč implicira tudi distinkcijo med dobrim in zlim, kar je v nasprotju s temeljnim naukom budizma *mahāyāna*. Univerzum kot totaliteta po zunanjih pojavitvah raznovrstnega bivajočega je namreč prežet s praznino, ki je njegova temeljna ontološka podstat, zavoljo česar je vanj nemogoče vpeljevati kakršnekoli distinkcije. Nekaj je dobro ali

27 Tudi *samādhi* je večkrat poimenovan kot vseprežemajoča svetloba, s katero osvobodjeni osvetljujejo vse Buddhove dežele (npr. *Mahāratnakūṭasūtra*, VIII).

28 *Mahāratnakūṭasūtra*, IV.1.

29 Prav tam, V.

30 Prav tam, X.3.



slabo zgolj z naše omejene (nerazsvetljene) perspektive, sicer so stvari v svetu takšne, kot preprosto so, onkraj slehernega razlikovanja.<sup>31</sup> Vse je namreč popolnoma enakovredno, saj sestoji iz iste »snovi«, praznine. Univerzum je tako dober sam po sebi, bitja se med seboj razlikujejo zgolj v tem, v kolikšni meri so potopljena v nevednost glede resnične narave svojega obstoja in razmerja s preostalim živečim. Da dejavnost očiščevanja *buddh* ne predpostavlja, da so nekateri svetovi manj vredni, je izpostavljeno tudi v *Mahāratnakūtasūtri*, namreč »*bodhisattva* olepša in očisti vse Buddhove dežele, ne da bi katerokoli od njih obravnaval kot nečisto«. <sup>32</sup>

Temeljno poslanstvo Prebujenih v univerzumu je tako zasaditev dobrih korenin v različnih Buddhovih deželah zavoljo razsvetlitve nevednih (npr. *Mahāratnakūtasūtra*, XIV). Prebujanje svetovij iz teme pa je označeno tudi kot proces krašenja univerzuma z dragulji *Dharme*, pri čemer je zanimiva primerjava vesoljstva z mestom: »Śāriputra, mesto ni veličastno brez okrasja, pa stolpičev, vrtov, gajev, ribnikov in sprehajališč za slone in konje, čeprav ima njegov kralj moč, da vzdržuje mir in red.« <sup>33</sup>

Red in mir, ki ju zagotavlja dober kralj, sicer prispevata k temu, da mesto dobro funkcionira – kot je univerzum dober zato, ker obstajajo vladarji in moralni zakoni, ki uravnavajo delovanje bitij –, a kljub temu je kraj zares krasoten šele takrat, ko ljudje vanj prispevajo okrasje, ki je v prenesenem pomenu, v kontekstu razprave o lepoti in dovršenosti univerzuma, simbol za *Dharma*. *Dharma* je namreč mnogo več kot skupek moralnih pravil o tem, kaj je prav in kaj narobe – ta k dobrobiti univerzuma prispevajo le na površini, pa še to ne vselej; za vzpostavitev resničnega dobrega v svetu je potrebno sledenje subtilnim zakonom *Dharme*, ki vodi na pot osvobajanja sebe in vseh drugih ter tako vsak zapisan predpis šele na novo osmisli. Tako speči univerzum, zaviti v sloj nevednosti, postane prebujen, ko *budde* poskrbijo, da se »odene« v okrasja *Dharme*, ki izničuje ugonablajočo željo. Ta se v številnih *sūtrah* pojavlja v podobi demonov, ki jih je v vseh desetih smereh univerzuma toliko kot zrn peska v Gangesu:<sup>34</sup>

»V brezmejnih, nepreštevnih Buddhovih deželah so čuteča bitja, ki so nagnjena k poželenju, ki jih razvnema in razdvaja sla, ki svoj čas dan in noč zapravljajo za razmišljanje o poteh, kako zadovoljiti svoje poželenje, in ki zaradi goreče strasti ustvarjajo različne *karme*, ki izhajajo iz telesa in misli.« <sup>35</sup>

31 Glej npr. *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* (»Sutra srca popolne modrosti«).

32 *Mahāratnakūtasūtra*, IX.

33 Prav tam, XVII.6.

34 Prav tam, IV.4.

35 Prav tam, IX.1.

*Budde* univerzum tako postopno razsvetlujejo z okrasjem *Dharme*, tj. odstranjujejo nevednost in negativne karmične učinke, kar je dolg proces, ki se razteza iz neskončno oddaljene točke časa in še – neizmerno traja.

## Dinamična statičnost univerzuma

Dejavnost *buddh* in karmične aktivnosti bitij dajejo univerzumu posebno dinamiko in vanj vnašajo nenehno spremembo. Že nasploh je filozofija budizma filozofija spremembe in nenehnega postajanja, brez sledu sleherne stalnosti, kar je značilnost praznine kot pulzirajoče, nestalne totalitete neskončnega univerzuma, ki vse napolnjuje. Univerzum je v *mahāyānskīh sūtrah* namreč opisan kot neskončen prostor praznine, ki jo na ravni konvencionalne, empirične resnice (skrt. *saṃvṛtisatyā*), usvojene iz neposrednega izkustva, lahko opišemo kot ravnino nenehno postajajoče imanence, na kateri se izmenjujeta rojevanje in umiranje. Gre torej za podobo univerzuma, ki je bistveno dinamičen, v neprestanem gibanju in spremembi, je pa v besedilih budizma *mahāyāna* mogoče zaslediti tudi misel, da je, hkrati ko je praznina kraj razgibanega postajanja, z gledišča absolutne resnice (skrt. *paramārthasatyā*), tudi kraj vselejšnje prisotnosti, v kateri nikoli nič zares ne nastane in premine, denimo: »V tem svetu, Śāriputra, imajo vse stvari značaj praznine. / Ni nastajanja, prenehanja, čistosti, nečistosti, nezadostnega in celovitega.«<sup>36</sup>

Pri tem trčimo ob srečanje dveh skrajnosti, dinamičnosti in statičnosti, v čemer se odlikavata tudi dve omenjeni resnici. V vsakdanjem izkustvu zaznavamo nenehno spremembo, kar je temeljni postulat budizma, hkrati pa, skladno z naukom o srednji poti, tj. o načinu bivanja med eternalizmom (skrt. *śāśvata*) in popolnim izničenjem (skrt. *uccheda*), stvari *so*, tudi ko preminejo, bodisi kot latentne sledi v svojih novih utelesitvah bodisi kot nepojmljivo stanje osvobojenega v *nirvāṇi*. Praznini, temeljnemu značaju celotnega univerzuma, tako v poslednjem smislu ne moremo pripisati ne nastajanja ne preminevanja, kar je nakazano v *Prajñāpāramitāhṛdayasūtri*, pa tudi *Mahāratnakūṭasūtri*: »Tedaj je *bodhisattva* Mahāsattva Mañjuśrī dejal Śāriputri: ‚[...] Svet čutečih bitij se ne povečuje niti zmanjšuje. [...] Zakaj? Ker čuteča bitja nimajo določne biti ali oblike. Zato se kraljestvo čutečih bitij ne povečuje niti zmanjšuje.‘«<sup>37</sup>

Vsa bitja v univerzumu vselej že so, njihovo število je nespremenljivo, kar na novo nastaja, so zgolj njihove nove pojavitve, pri čemer pa velja poudariti, glede na nauk o ontološki enakosti *samsāre* in *nirvāṇe*, da v univerzumu o(b)-

36 *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, III.1, 2.

37 *Mahāratnakūṭasūtra*, VI.1.



Mañjuśrī  
(Koreja, 1700, dinastija Joseon)

stajajo tudi osvobojeni.<sup>38</sup> *Nirvāṇa* namreč po *mahāyānskem* budizmu ni kraj, ki bi bil ontološko višje od sveta prerajanja, *samsāre*. *Nirvāṇa* je zgolj uvid v to, da je *samsāra* prazna, zaznamovana z nestalnostjo in spremembo. »Razlika med *samsāro* in *nirvāṇo*, s konvencionalnega gledišča, je v sledečem: biti v *samsāri*, torej biti vpet v mehanizem ponovnih rojstev in smrti, pomeni videti svet kot skupek ločenih in avtonomnih entitet, ki so polne, tj. trdne, nespremenljive, biti v *nirvāṇi* pa pomeni videti stvari prazne.«<sup>39</sup> *Nirvāṇa* je zgolj nov način dožemanja univerzuma, hkrati pa stanje, ki sledi temu odrešujočemu uvidu po poslednji smrti, ki pa ni stanje onkraj *samsāre*, ampak stanje razblinitve v njej, opisano kot vrhovna blaženost.

Tako bi lahko univerzum in bitja v njem opredelili kot nekaj, kar vselej postaja, in nekaj, kar hkrati vselej je. V tem se odslikava tudi *mahāyānski* nauk o enakosti oblike in praznine, ki je med drugim izpričan v *Prajñāpāramitāhṛdayasūtri*: »V tem svetu, Śāriputra, oblika je praznina, praznina je prav tako oblika; / oblika ni drugačna od praznine, / praznina ni drugačna od oblike. / Vsakršna oblika je praznina, / karkoli je praznina, je oblika, / prav tako kot občutek, zaznava, mentalna stanja in zavest.«<sup>40</sup>

Vse preprosto je, v raznolikih pojavitvah, in tako v budizmu *mahāyāna* soobstajata dinamičnost in statičnost, kar bi lahko ponazorili tudi z naukom *sarvāsti* iz budizma *theravāda*: vse je, nič zares ne premine, ampak se kot latentna sled ohrani v novi stvaritvi, ki botruje nastanku druge, in tako v neskončnost. Prepoznanje vselejšnjosti bitij v univerzumu, a ne na način substancialnosti kot v hindujskih tradicijah, pa je mogoče le na ravni nepojmovnega, prek tehnik meditacije, prek silovitega pretresa ustaljenih mehanizmov mišljenja, kar svetlobi omogoči, da zasije v vsem svojem veličastju. Prek meditacije se namreč »razgrinja ‚prostor‘ duha [...] – čisti prostor večne, vsezaobjemajoče in vseprosojne svetlobe, ki jo odsevajo in v kateri se zrcalijo vsa razsvetljena bitja«.<sup>41</sup>

38 Osvobojeni so del sfere, ki je v tekstu označena kot »kraj nepostajanja« (npr. *Mahāratnakūṭasūtra*, X.2), kar se nanaša na stanje *nirvāṇe*. *Buddhe* oziroma *bodhisattve*, četudi se kot osvobojeni pojavljajo v svetu, namreč nanj niso več vezani, saj je *nirvāṇa* stanje, ki je trajno. Kraj nepostajanja, od koder so segli nazaj v pojavni svet, pa ni kraj nekje onkraj, ampak je subtilno vpleten v svet postajanja. V tem smislu bi bilo ustrezneje kot kraj uporabiti poimenovanje stanje, saj je univerzum s poslednjega gledišča zgolj eden, kar je raznoliko, so zgolj stanja bitij, ki v njem prebivajo.

39 Petek, *Na pragu prebujenja*, str. 164.

40 *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, II.1–6.

41 Uršič, *Presežne prisotnosti*, str. 60.

## Potresi, cvetno deževje in preobrazbe svetlobe

Prihod svetlobe, *Dharme*, osvobajajočega uvida, je v *Mahāratnakūṭasūtri* velikokrat naznanjen s potresom: »Posedujem svetlobo, ki se imenuje temeljna narava *Dharm*, ki lahko pre-(s)trese milijone Buddhovih dežel.«<sup>42</sup> Izvor potresa je torej svetloba, modrost Prebujenih, v nekaterih odlomkih iz *Mahāratnakūṭasūtre* pa je izpričana misel, da je vesoljni potres učinek prihoda katere od *buddh*, ali pa ta sledi oznanjanju *Dharme*, ki zadoni po univerzumu: »Ko so se odprla ta subtilna vrata *Dharme* [...], je v Buddhovih deželah v desetih smereh nastalo šest potresov<sup>43</sup> [...]. Medtem so v Buddhovih deželah v desetih smereh vse *budde* pred svojimi zbori učile *Dharmo*.«<sup>44</sup>

Bitja namreč potrebujejo potres, spremembo mišljenja – potres je pretres uma, je nekaj, kar univerzum prebudi iz lenobnega lagodja nevednosti. Potres je v *Mahāratnakūṭasūtri* izpričan tudi v primerih, ko kdo doseže razsvetljenje: »Nato se je Mañjuśri z umirjenim umom predramil iz *samādhija* in takoj se je v neštetih deželah v desetih smereh pojavilo šest potresov.«<sup>45</sup> Pri pojavu potresa so torej odsotni sleherna negativna konotacija in pogubni rušilni učinki, saj pri tem »nobenega čutečega bitja ni strah; / nasprotno – vsa so presrečna. // Čutečih bitij v mestu / ne pestijo želje, / sovraštvo, nevednost, pohlep ali ljubosumje; / njihova srca so polna veselja, / in drug do drugega so prijazna.«<sup>46</sup>

Izpostavljeni so torej blagodejni in celo odrešujoči učinki potresa;<sup>47</sup> gre namreč za potres, ki pretrese, a ničesar ne poškoduje, ampak nasprotno – osvobaja in navdaja z milino. Velikokrat je tudi omenjeno, da potres spremlja strašanski hrup, »rjojenje« *Dharme*, ki se kot svetloba ob dogodku potresa razlije po celotnem univerzumu. Potres tako svet gromko prebudi iz nevednosti. Kot dodaten kontrast običajnim podobam, ki spremljajo potres, so v besedilu nanizane druge dobrodejne podobe, ki sledijo silovitim sunkom:

42 *Mahāratnakūṭasūtra*, XI.

43 Šest vrst potresov se nanaša na tri vrste gibanja, ki jih povzročijo, tj. tresenje, dviganje in valovanje, ter tri vrste zvokov, ki jih oddajajo, tj. udarjanje, rjojenje in prasketanje.

44 *Mahāratnakūṭasūtra*, IV.9.

45 Prav tam, IV.1.

46 Prav tam, X.1.

47 Pri tem je zanimivo, da je v *Mahāratnakūṭasūtri* kot kontrast potresu predstavljena poplava, ki s svojim divjim vodovjem odnaša živeče. Pri tem pa tudi poplava nima zgolj negativnih konotacij, zlasti v primeru, ko je poimenovana kot »dharmična poplava« (npr. *Mahāratnakūṭasūtra*, XX), pri čemer gre za idejo, da poplava bitja zavoljo njihove slabe *karme* odnaša v smrt in s tem v novo življenje. Ima pa poplava v primerjavi s potresom dejanske pričakovane učinke – nekaj namreč izniči in odnese, medtem ko potres zgolj »pretrese« in, v konkretnem navedenem primeru nekakšnega »duhovnega potresa« oziroma »potresa«, ničesar ne poškoduje.

»Če lahko resnično izpolnim te vélike zaobljube / in uresničim véliko razsvetljenje, / naj se vesolje z milijardami svetovij strese! / – in bogovi z nebes [svetovja, op. a.] posipajo s cvetjem!‘ Tedaj se je začela tresti vélika zemlja, nebo so napolnili nebesni cvetovi ter zvoki bobnov, padati je začel dež iz prahu sandalovine. Glas je oznanil: ‚V prihodnosti boš postal *buddha!*‘ <<sup>48</sup>

Potresu sledi »razcvet« *Dharme*, kar je ponazorjeno tudi z razprostrtjem cvetličnih mrež:

»Mañjuśrī [...] je s svojimi čudežnimi močmi povzročil, da so se v prostoru nad vsemi milijardami dežel v vesolju razprostrle cvetlične mreže. Sijaj cvetic je celoten univerzum razsvetlil z milijardami svetov in tako je vse vesolje postalo čisto in svetlo. Padali so tudi nebeški cvetovi koralnega drevesa.<<sup>49</sup>

Pri tem je zanimivo, da mreže cvetic dobijo vlogo oddajanja svetlobe, kar spominja na prisposodbo o mreži draguljev boga Indre. Se pa v *Mahāratnakūtasūtri* pojavijo tudi prizori z biseri, ki oddajajo svetlobo: »Prav tako je po vsej Buddhovi deželi nešteto dreves, okrašenih z biseri ali drugimi zakladi. Blišč teh dragocenih dreves je neprimerljiv z vsem, kar obstaja na svetu. Pokrita so z mrežami iz sedmih zakladov, ki so mehke kot bombaž.<<sup>50</sup> Poleg svetlobe se pojavijo podobe mehke in nežnosti v opisih svetov, ki se zdijo kot rajski, kar poskuša približati blaženost stanja *nirvāṇe*.

Cvetno deževje, ki preplavi univerzum, je tako simbol zmagoslavja *Dharme*, ki pa ne pomeni neposredne uresničitve tistega, kar oznanja, ampak gre za napoved prihodnjega stanja univerzuma, namreč da odrešenja za vse sicer še ni, a je s prizadevanjem *budhh*, ki oznanjajo *Dharmo*, in samih bitij to mogoče doseči.

»Ko je kralj izrekel to kitico, je šest vrst potresov streslo milijarde Buddhovih dežel v desetih smereh, v zraku so zazvenela glasbila in deževalo je cvetje koralnega drevesa – vse zato, ker je bila zaobljuba njegovega veličanstva iskrena. Takrat sta se dve milijardi kraljevih spremljevalcev radostili v blaženosti. Z vzhičenostjo so si dejali: ‚Dosegli bomo najvišje razsvetljenje.‘ In tako so sledili kraljevemu zgledu prebujanja uma [skrt. *bodhicitta*].<<sup>51</sup>

V navedenem odlomku je izpričana misel o občutju blaženosti ob prihodnjem cilju, ki je nekakšno upanje za nevedne ob prepoznanju možnosti za usvojitvev prihodnjega osvobojenega stanja. Prihodnji cilj je velikokrat ponazorjen

48 *Mahāratnakūtasūtra*, XVIII.1.

49 Prav tam, IV.2.

50 Prav tam, XVIII.1.

51 Prav tam, X.

tudi kot potovanje v čiste Buddhove dežele, ki vselej že so, a za nekatere še oddaljen cilj. Sumati je nekoč povprašal:

»Kako lahko pridobim čudežne moči in odpotujem v neštete Buddhove dežele ter se poklonim neštetim prebujenim?«<sup>52</sup>

»V kosmu bombaža lahko zbere vse ognje vseh svetov. Z odprtino, tako majhno kot pora, lahko popolnoma zasenči vsako sonce in luno v vsaki Buddhovi deželi. Skratka, doseže lahko vse, kar si zaželi. Ko bom postal *buddha*, bom omogočil, da bodo čuteča bitja lahko uzrla čudovite čiste Buddhove dežele; pred njimi bodo uprizorjene kot človekov obraz, ki se pojavi v položenem ogledalu.«<sup>53</sup>

Potovanje v Buddhove dežele, okušanje svojega prihodnjega stanja, je bodisi dar Prebujenih bodisi potovanje uma, kar je mogoče doseči s poglobljanjem v meditacijo – ali v sanjah; te pa so povsem novi univerzumi, ki se porajajo znotraj neskončnih svetovij, a razprava o njih presega zastavljen vsebinski okvir pričujočega prispevka. Potovanje je tako cilj lastnih prizadevanj, hkrati pa, kot je nakazano v zgornjem odlomku, tudi dar *buddh*.

»Buddha je dejal: ‚Sin nebes [...], če želi, lahko Mañjuśrī zbere vse zasluge in veličastne lastnosti Buddhovih dežel, ki jih je toliko kot zrn peska v Gangesu, in povzroči, da se bitja pojavijo v eni od Buddhovih dežel. Z enim samim prstom lahko dvigne Buddhove dežele, ki so tako številne kot zrna peska v Gangesu, in jih postavi v prazen prostor na vrhu Buddhovih dežel.<sup>54</sup> Vso vodo štirih velikih oceanov vseh Buddhovih dežel lahko spravi v eno samo poro, ne da bi se vodna bitja v njej počutila utesnjeno. Goro Sumeru in gorovja vseh svetov lahko spravi v gorčično zrno, pa bodo bogovi na teh gorah imeli občutek, da še vedno živijo v svojih palačah. Vsa čuteča bitja v vseh Buddhovih deželah lahko položi na svojo dlan [...].‘«<sup>55</sup>

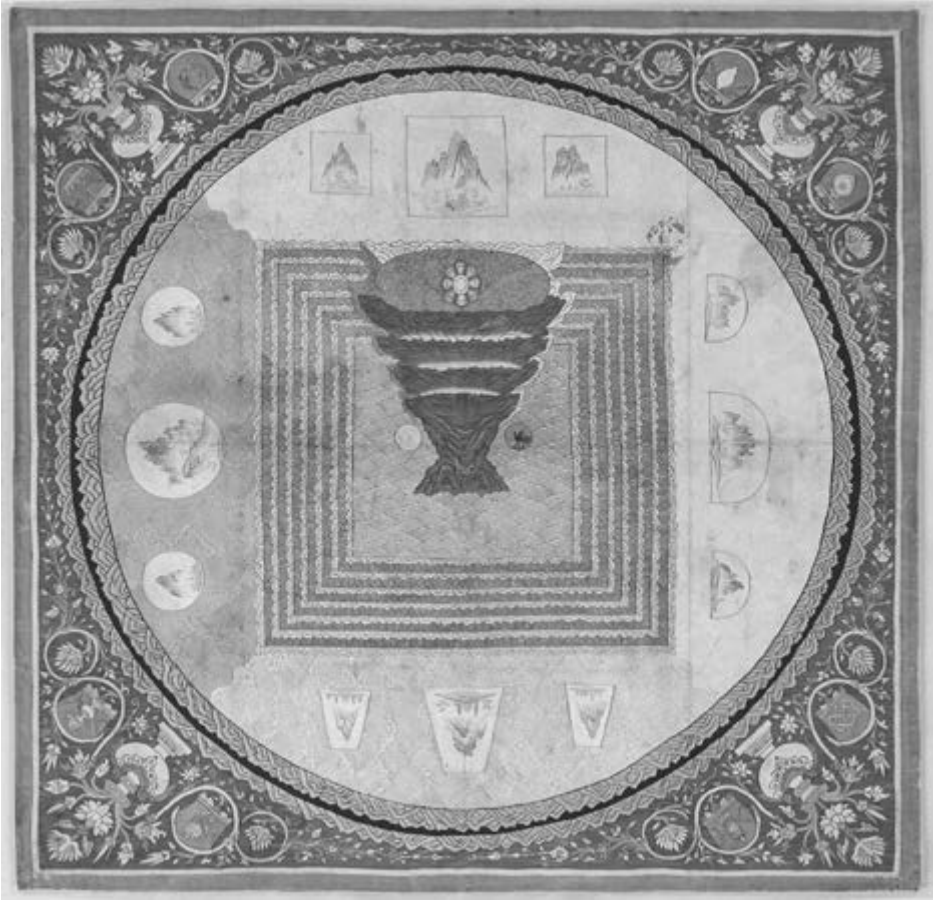
Tako imajo Prebujeni moč, da čutečim bitjem omogočijo doseganje svetlobe in jim približujejo vse svetove, da dobijo občutek, da v njih prebivajo kot v enem samem. Vsa daljna svetovja privedejo v pričujočo prisotnost, v eno zrno svetlobe, v en utrip neskončnosti. Zmožni so namreč razumeti, uvideti in motriti neskončnost, saj je njihov osvobojeni um brezmejen, brez kakršnihkoli preprek v mišljenju. Osvobojeni pa zaradi odprtosti svojega uma, ravno nasprotno, ne zmorejo misliti končnosti. To je čudovito opisano tudi v daoističnem

52 Prav tam, XIV.

53 Prav tam, X.3.

54 Pri tem prostorska oznaka »nad« ne označuje ontološke hierarhije, ampak od slikava značaj (izpraznjenega) uma posameznika, ki motri praznino.

55 *Mahāratnakūṭasūtra*, XVIII.1.4.



Maṇḍala z goro Sumeru sredi univerzuma  
(Kitajska, 14. stoletje)

delu *O praznini* modreca Lie Zija, ki je, osvobojen vseh izkrivljenih prepričanj, neskončni prostor postajanja in njegova brezmejna svetovja mislil na budizmu soroden način:

»Če obstaja prazen prostor, potem ta nima meja, če obstaja le napolnjen prostor, ima ta poslednje enostavne dele. Kako lahko to spoznam? Vendar si lahko onstran meja praznine zamišljamo še eno brezmejno praznino in v njej neskončno majhne delce. Ker je onstran brezmejnega prostora sveta še eno brezmejno, znotraj neskončno majhnega pa še eno neskončno majhno, si lahko mislim, da ni meja, niti ne poslednjih enostavnih delcev, ne morem pa si misliti, da meje in enostavni delci obstajajo.«<sup>56</sup>

56 Lie Zi, *O praznini*, str. 63.



Neskončnost, vseobsegajoča in nedoumljiva totaliteta univerzuma, se tako osvobojenemu razodene pred očmi, svobodno pohajkuje po njej in jo hkrati nosi na dlani, poleg tega pa jo v svojem sočutju razdaja med vse preostalo živeče.

## Viri in literatura

- Aṅguttaranikāya: The Numerical Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2012.
- Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*. Dostop na: GRETIL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages ([https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpustei/transformations/html/sa\\_aSTasAhasrikA-prajJApAramitA.htm](https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpustei/transformations/html/sa_aSTasAhasrikA-prajJApAramitA.htm))
- Buddhaghosa. *Visuddhimagga: The Path of Purification (Vipassana Meditation and the Buddha's Teachings)*. Auckland: BPS Pariyatti Editions, 2003.
- Chang, Garma C. C. *A Treasury of Mahāyāna Sūtras: Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*. New York: The Pennsylvania State University Press, 1983.
- Dīghanikāya: The Long Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- Gethin, Rupert. *Cosmology and Meditation: From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna*. V: *History of Religions*, 36, 1997, št. 3, str. 183–221.
- Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Lie Zi. *O praznini*. Milčinski, Maja (prev.). Ljubljana: Založba Sofia, 2006.
- Majjhimanikāya: The Middle-length Discourses*. Montana: Kessinger Publishing, 2010.
- Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Založba Beletrina, 2022.
- Prajñāpāramitāhrdayasūtra* (»Sūtra srca popolne modrosti«). V: Petek, Nina (prev.). *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Založba Beletrina, 2022, str. 157–158.
- Samyuttanikāya: The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1997.
- Uršič, Marko. *Presežne prisotnosti: eseji o Plotinovi metafiziki svetlobe*. Ljubljana: Slovenska matica, 2021.

## Viri slikovnega gradiva

- Amida, Buddha Brezmejne svetlobe (Japonska, 1250).  
Vir: The Metropolitan Museum of Art, New York (<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/44890>); avtorske pravice: javna last.
- Buddha Neizmerne svetlobe (Sarah Charlesworth, 1987).  
Vir: Are.na (<https://www.are.na/block/2112445>)

Mañjuśrī (Koreja, 1700, dinastija Joseon).

Vir: The Cleveland Museum of Art (<https://www.clevelandart.org/art/1919.1020>);  
avtorske pravice: javna last.

*Maṅḍala* z goro Sumeru sredi univerzuma (Kitajska, 14. stoletje).

Vir: The Metropolitan Museum of Art, New York (<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/39738>); avtorske pravice: javna last.



**Tomaž Grušovnik**

# **MNOGI SVETOV TEORIJ ZAROT IN VZGOJA ZA SPOZNAVNI ZNAČAJ**



## **Namesto uvoda: med lažjo, novicami in teorijami zarot**

Krizni čas, v katerem živimo, na eni strani obarvan s katastrofalno pandemijo virusa SARS-CoV-2, na drugi pa s poslabšujočo se varnostno situacijo, zaznamuje tudi pojav t. i. »lažnih novic«. Vendar pa manipuliranje z javnim mnenjem, vključno s prirejanjem informacij in celo odkritim laganjem, v zgodovini ni nič novega, saj je govorjenje neresnice staro vsaj toliko kot človeštvo. Tako lahko poskusom oblikovanja prepričanj ljudi s prirejanjem dejstev in s pomočjo sredstev množičnega obveščanja sledimo od 19. stoletja, ki ga imamo za stoletje časnikarstva:<sup>1</sup> ravno pojav množičnega tiska je namreč spodbudil takšne in drugačne »liste«, ki so pogosto imeli svojo politično agendo, pri čemer so bili pripravljeni svoja stališča zagovarjati z različnimi prijemi in ukanami. Kar je torej novega na »lažnih novicah«, ni niti to, da so lažne, niti to, da so novice, pač pa prej dejstvo, da jih širijo s pomočjo nove oblike medija – spleta.

1 Prim. Grušovnik, Čudež vsakdanjosti – Whitmanov misterij običajnega, str. 144.

Kljub številnim sorodnostim s propagandnimi strategijami iz preteklosti lažne novice od bolj tradicionalnih dezinformacij loči pomembna novost: ciljanje občinstva. Tradicionalni mediji, kot so radio, televizija in časopis, namreč nimajo možnosti prilagajanja vsebin posameznim odjemnikom, saj jim tehnologija oddajanja oziroma objavljanja narekuje pripravljane enotne vsebine za vse gledalce, poslušalce oziroma bralce. V nasprotju s tem se spletni mediji prilagajajo individualnim spletnim navadam posameznikov in vsebino sporočil posledično prilagajajo njihovim medijskim značajem. Povedano preprosto: medtem ko vsi bralci beremo isto izdajo časopisa, se spletne izdaje prilagajajo našim navadam, ki jih skušajo uganiti na podlagi zgodovine našega brskanja. V primerjavi s tradicionalnimi sporočili, ki so enaka za vse odjemnike, je verjetnost, da bomo verjeli sporočilom in na podlagi njih sprejeli določeno odločitev (recimo nakup izdelka ali oddaja glasu za kandidata na volitvah), pri ciljanem oglaševanju pomembno višja. Ta proces prilagajanja sporočil ima v sklopu oglaševanja tudi svoje ime: »optimizacija spreobrnitvenega količnika«.<sup>2</sup>

Vznik teorij zarot v zadnjih letih gre gotovo pripisati tudi tej novi medijski krajini z njenimi zakonitostmi, saj lahko konspiracizem<sup>3</sup> vidimo ravno kot pojav, ki je soroden lažnim novicam, čeprav morda ni zmeraj načrten, kar bomo videli spodaj. Tudi teorije zarot namreč v zgodovini niso nič novega, saj so jih poznali že v antiki, kjer so se pojavljale predvsem v času kompleksnih družbeno-političnih sprememb, katerih vzroki so bili težko razumljivi, zato so jih pojasnili »po bližnjici«, z uporabo kake teorije zarote: bolj razumljivo je namreč misliti, da je za slabo ekonomsko stanje kriva cesarjeva koruptivnost kot pa čedalje bolj kompleksni dejavniki sredozemskega sužnjelastniškega gospodarstva. Po drugi strani so bile teorije zarot v antiki večkrat uporabljene povsem v pomenu »lažnih novic«, torej kot manipulativne strategije, kako očrniti kakega veljaka oziroma si na svojo stran pridobiti ljudstvo. Ilya Yablokov in Precious Chatterje-Doody tako opozarjata, da lahko prvim zabeleženim javnim obtožbam zarotništva sledimo vse do antičnih Aten, v Rimu pa »... so retoriko zarotništva uporabljali tako za uničevanje nasprotnikovega ugleda kot za razlago političnih dogodkov, ki so bili sicer težko racionalno razumljivi«.<sup>4</sup>

Kljub vsemu pravkar povedanemu se vendarle zastavljata vprašanji, *zakaj* se teorije zarot tako dobro »primejo« in *zakaj* je njihovo širjenje s pomočjo novih medijev tako uspešno. Kako to, da smo kljub milijardam, ki jih zahodne

2 Prim. Saleh in Shukairy (ur.), *Conversion Optimization*.

3 Pojem uporabljam kot sinonim za teorije zarot.

4 Yablokov in Chatterje-Doody, *Russia Today and Conspiracy Theories*, str. 6.

družbe vlagajo v vzgojo in izobraževanje znotraj »družbe znanja«, še zmerom – in čedalje bolj – priča verjetju v ploščato Zemljo, Googleve kondenzacijske sledi, neobstoja koronavirusa in podnebnih sprememb ter v sorodne, domala neverjetne epistemske pojave? Zdi se namreč, da bi se vsesplošni tehnološki napredek družbe moral odražati v bolj informirani javnosti, in če se ne, je vprašanje po vzrokih za to gotovo na mestu. Odgovor, ki ga pričujoči prispevek ponuja na ta vprašanja, je povezan z eksistencialistično filozofijo, in sicer z opazko, da človek z negotovostjo, ki ji je priča v svetu, težko shaja, ter tezo, da narativi v oblikah teorij zarot zapolnjujejo ravno epistemsko-bivanjsko potrebo po gotovosti, saj priskrbijo razmeroma enostavne in razumljive odgovore na sicer zapletena vprašanja ter tako kaotični svet »spravijo pod streho«. Kot bo poskušal pokazati zadnji del prispevka, je odgovor na množstvo neverjetnih svetovlažnih novic in teorij zarot vzgoja spoznavnega značaja oziroma edukacija za epistemski karakter. Človek namreč ni prazna posoda, v katero bi shranili informacije tako kot na elektronski nosilec, pač pa je človek »biti-v-svetu«, ki je s tem svetom v živem odnosu, pri čemer je treba spoznavanje in razumevanje sveta vedno razumeti kot del posameznikove bivanjske razsežnosti. Posledično je neustrezno misliti, da bomo lahko ustrezni epistemski značaj, ki bo zdržal kontingenco sveta, lahko izoblikovali zgolj s posredovanjem informacij. Da bi se lahko soočili s teorijami zarot, moramo nasloviti njihove bivanjske vzroke ter negovati intelektualni pogum.

## **Gnoseofobija kot odgovor na nasluteno kontingenco življenja**

V monografiji *Hotena nevednost*, ki je leta 2020 pri Slovenski matici izšla v zbirki »Slovenska filozofska misel«, sem v sklopu razmisleka o etiologiji v navezavi na ta grozd epistemskih pojavov našel enega glavnih vzrokov za bežanje pred resnico v njegovi »ohranitveni vlogi«. <sup>5</sup> Gre za idejo, ki jo je mogoče zaslediti tako pri Freudu kot pri eksistencialistih in hermenevtični filozofiji, in sicer za zamisel, da načrtno izogibanje vednosti subjektu pomaga ohranjati njen ali njegov *status quo*. Prav beg pred lastno končnostjo in kontingenco, ki je v 20. stoletju posebej tematiziran pri Martinu Heideggerju in Stanleyju Cavellu, posameznikom omogoča, da ohranjajo utečeni način zapadlega življenja v vsakdanjem »se-ju«:

5 Prim. Grušovnik, *Hotena nevednost*, str. 193–195.

»Vsakdanja bit k smrti je kot zapadajoča stalen *beg pred njo*. Bit *h* koncu ima modus preinterpretirajočega, nepristno razumevajočega in zakrivajočega *izmikanja pred njo*. Da vselej lastna tubit faktično vedno že umira, kar pomeni, da je v biti k svojemu koncu, to dejstvo si prikriva s tem, da smrt preoblikuje v vsakodnevno nastopajoči smrtni primer pri drugih, ki nam vsekakor še jasneje zagotavlja, da ‚se sam‘ vendarle še ‚živi‘. Z zapadajočim begom *pred* smrtjo pa vsakdanjost tubiti izpričuje, da je tudi ‚>se< sam‘ vselej že določen *kot bit k smrti*, tudi tedaj, kadar se ne giblje izrecno v ‚mislih na smrt‘, *tudi v povprečni vsakdanjosti gre tubiti stalno za to najlastnejšo, neodnosnostno in nepresegljivo zmožnost biti, četudi le v modusu oskrbovanja neke neovirane ravnodušnosti n a s p r o t i skrajni možnosti njene eksistence.*«<sup>6</sup>

To, kar v pričujočem besedilu imenujem »gnoseofobija« – torej strah pred spoznanjem oziroma pred spoznavanjem –, lahko v navezavi na zgornji odlomek vidimo kot beg pred končnostjo. Toda podobno kot končnost človekovo zavest muči negotovost, kontingenca bivanja. Gre za pojav, ki je soroden temu, kar je v psihologiji znano kot »hipoteza pravičnega sveta«. Ta služi zanikanju krivičnosti in posledičnemu ohranjanju ideje pravičnosti, kar spoznavnemu subjektu omogoča, da se izogne sprijaznjenju z dejstvom, da je pravica redka, življenje pa pogosto neusmiljeno kruto. Gre sicer za besedno zvezo, ki jo je v socialnopsihološki diskurz vpeljal Melvin Lerner, hkrati pa označuje prepričanje, ki je pri posameznikih pogosto implicitno prisotno, namreč idejo, da »ljudje dobijo to, kar si zaslužijo«.<sup>7</sup> Lerner ugotavlja, da je to prepričanje sicer povezano s tezo, da je svet stabilen in predvidljiv: »Naraščajoča količina podatkov nakazuje, da življenje v kaotičnem okolju ali občutek ‚nemoči‘, nezmožnosti vplivanja na lastno usodo, proizvede poslabšanje fizične in emocionalne integritete organizma.«<sup>8</sup> Tudignoseofobijo oziroma strah pred spoznavanjem kot poseben pojav hotene nevednosti je torej mogoče razumeti v njeni konzervativni vlogi, in sicer v smislu ohranjanja *statusa quo*, to pa na tak način, da pripomore k ohranjanju tistih prepričanj in pogledov na svet, ki subjektu dajejo občutek varnosti in koherentnosti. Znajdemo se torej v nenavadni situaciji, ko ravno prepričanje o stabilnosti proizvede lastno realnost, saj samo ustvari relativno stabilnost subjekta.

V sklopu filozofije je tematiko tega, kar tu imenujemgnoseofobija, posebej obravnaval Stanley Cavell, vidnejši ameriški filozof druge polovice 20. stoletja, ki je v svojih razmišljanjih spjal pozno filozofijo Ludwiga Wittgensteina, Shakespearsjeve drame (še posebej ljuba sta mu bila Kralj Lear in Othello) ter ameriške

6 Heiddeger, *Bit in čas*, § 51, str. 347–348. Vsi poudarki v izvirniku.

7 Lerner, *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*, str. 11.

8 Prav tam, str. 9.

transcendentaliste, predvsem Henryja Davida Thoreauja. Morda njegova največja teoretska zasluga je novo, eksistencialno razumevanje skepticizma, ki ga je ponudil predvsem v sklopu branja Shakespeara. Po Cavellu skepticizem ne odraža le dvoma, temveč tudi nasluteno gotovost, in sicer gotovost glede kontingentnosti našega bivanja. »Živeti skepticizem«, kot to imenuje Cavell, je lahko odraz naše nemoči soočenja z dejstvom nepopolnosti in končnosti. Če bi Cavellov filozofem zelo poenostavili, bi smeli reči, da se je bolje odreči možnosti spoznavanja kot sprejeti dejstvo, da gotovosti ni; bolje je misliti, da nam je resnica zaradi omejenosti našega spoznavnega aparata nedostopna, kot se sprijazniti, da je *to* – namreč resnica končnega bivanja – tudi vse, kar je človeku na voljo. Cavell tako esenco skepticizma uvidi ravno v gnoseofobiji, v našem poskusu umika pred vednostjo. Izhajajoč iz Nietzscheja, ki v *Genealogiji morale* pravi, da si je življenje, da bi opravičilo samo sebe in svoje »hudo«, moralo iznajti nove pripomočke, in sicer »življenje kot uganko, kot spoznavni problem«, <sup>9</sup> Cavell ugotavlja: »Toda to je potem natanko to, k čemur sem se nenehno vračal kot k vzroku skepticizma – poskus, da bi človeško stanje, stanje človeštva, preobrazili v intelektualno težavo, uganko (da bi interpretirali ‚metafizično končnost kot intelektualni manko‘).« <sup>10</sup>

Seveda se nam lahko v tem trenutku zastavi vprašanje, kako se gnoseofobija kot posledica naslutene kontingence življenja povezuje s teorijami zarot. Kratek odgovor nanj lahko zasledimo že v uvodu, kjer sem nakazal, da lahko konspiracizem vidimo kot poskus držanja usode v svojih rokah in posledično kot strategijo shajanja z negotovostjo sveta. Da pa bi nanj odgovorili nekoliko obširneje, si moramo najprej ogledati strukturo teorij zarot in njihovo etiologijo.

## Struktura teorij zarot in njihove epistemološke razsežnosti

V knjižici *Midva ne bova rešila sveta!: eseji o teorijah zarot*<sup>11</sup> sem osnovno strukturo teorij zarot prepoznal v štirih elementih. Predlagal sem, da teorije zarot razumemo kot tiste pojasnitve dogodkov, ki:

1. močno odstopajo od splošno sprejetih;
2. v ozadju predpostavljajo skrivni namen vršilcev;

<sup>9</sup> Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 255.

<sup>10</sup> Cavell, *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*, str. 138.

<sup>11</sup> Grušovnik, *Midva ne bova rešila sveta!*



3. imajo splošno sprejeto razlago ravno za del manipulacije;
4. so za zunanjega opazovalca bolj ali manj neutemeljene špekulacije, ki so morda sicer načelno verjetne, a so daleč od vsakršne gotovosti ali celo zdravorazumske verjetnosti.<sup>12</sup>

K tem elementom je na prvi javni predstavitvi te moje knjige v Mariborskem alternativnem klubu Gustaf, junija 2022, kolega Nenad Miščević, ki je na dogodku sodeloval kot predavatelj, dodal še en element, ki se mi zdi informativen: ontološka »globina« pojasnitve. Elementi bodo morda najlažje razumljivi, če jih razložim na znanem primeru.

Vzemimo tri kandidatke za teorijo zarote, ki so močno razširjene: teorijo *Google chemtrails*, neobstoj koronavirusa in teorijo ravne Zemlje. Jasno je, da vse te teorije močno odstopajo od splošno sprejetih, kajti meteorologi in inženirji vseskozi jasno zagotavljajo, da kondenzacijske sledi letal niso nič drugega kot kapljice vode, ki se naberejo okoli letalskega izpuha, virologi in mikrobiologi zagotavljajo, da koronavirus obstaja, astronomi in geografi pa so si edini, da je Zemlja t. i. »geoid«. Če se ustavimo pri drugem elementu (od štirih, navedenih zgoraj), lahko pri teoriji o kondenzacijskih sledih zasledimo trditev, češ da z njimi elita iztreblja ljudi s strupenimi kemikalijami, medtem ko so zagovorniki neobstoja koronavirusa zatrjevali, da elita s cepivi nadzoruje ljudi, zagovorniki ravne Zemlje pa menijo, da nas NASA zavaja s projekcijo okrogle Zemlje zato, da lahko korumpirani uradniki pospravijo v žep milijarde dolarjev, namenjenih vesoljskim misijam: v vseh treh primerih imamo torej idejo tajnega namena skritih vršilcev, ki v ozadju dogajanja narekujejo njegov potek. Tretji element govori o tem, da teoretiki zarot neko splošno sprejeto razlago diskreditirajo tako, da jo pripišejo zaroti: zarotniki torej lažejo, da je letalski izpuh nedolžen, zdravniki, da obstaja koronavirus, domnevni vesoljski inženirji pa, da je Zemlja okrogla. Četrty element je ključen, govori pa o tem, da so teorije zarot v navzkrižju s splošno sprejetimi in dobro podkrepljenimi znanstvenimi teorijami, ki v naših primerih razlagajo letalski izpuh kot kondenzirane kapljice vode, pojav hude pljučnice kot simptom koronavirusa, Zemljo pa kot okroglo oziroma geoidno nebesno telo.

Peti element, ki ga je dodal kolega Miščević, govori o tem, da so nekatere teorije zarot ontološko gledano razmeroma konservativne in ne predvidevajo večjih sprememb realnosti (ideja o neobstoju koronavirusa govori samo o tem, da ne obstaja točno določena vrsta virusa, medtem ko vse ostale kategorije bivajočega pušča nedotaknjene), druge pa so globlje in zahtevajo tudi spre-

---

<sup>12</sup> Prim. prav tam, str. 23.

membe ontoloških kategorij (ideja ravne Zemlje tako implicira drugačno astronomijo, medtem ko kartezijanski skepticizem – če tu brez nadaljnega argumentiranja privzamemo, da gre pri njem za analog teorije zarote – predpostavlja tako rekoč ontološko revolucijo, saj se vse bivajoče razen subjekta mišljenja izkaže za plod iluzije). Ob nizanju teh elementov je treba poudariti, da jih ne bomo nujno našli pri vseh teorijah zarot: sam namreč na slednje rad gledam kot na »grozdni pojem« ali na pojem, za katerega je značilno, da vanj sodijo primeri, ki so med seboj povezani s tistim, kar bi Ludwig Wittgenstein imenoval »družinske podobnosti«: medtem ko so v določenih teorijah zarot prisotni vsi elementi, so morda v kaki drugi eni zastopani, drugi pa umanjajo; lahko se tudi zgodi, da so elementi zastopani z različno jakostjo.

Pri analizi teorij zarot velja dodati še terminološko oziroma etimološko opombo. Beseda »zarota« korenini v glagolu »rotiti«, v pomenu »zaklinjati«, kar kaže, da zarota pomeni nekaj takega kot »tajni načrt, ki ga skujejo zapriseženi udeleženci«. <sup>13</sup> Beseda »teorija« pa je v besedni zvezi »teorija zarote« uporabljena nekoliko drugače, kot jo uporabljamo sicer: če s »teorijo« običajno mislimo na pojasnitev določenega skupka pojavov (recimo »teorija evolucije« ali »splošna teorija relativnosti«), pa tu pomeni nekaj takega kot »zgolj teorija«, torej umislek. Zaradi tega lahko trdimo, da ima samostalnik »teorija« v tem primeru tisti tradicionalni slabšalni prizvok nasprotja praktičnosti, priročnosti in posledično resničnosti.

Seveda je pri vseh teorijah zarot ključno vprašanje, kaj jih dela »teorije zarot« in ne resničnost samo. Odgovor ni enostaven, kar je razlog za razširjenost tovrstnih pojavov: če bi namreč v kompleksnem svetu lahko preprosto ločevali med resnico in neresnico, bi bilo teorij zarot gotovo manj. Treba je namreč imeti v mislih, da so zarote stalnica človeškega življenja in da jih je zgodovina polna: od zarote pri umoru Julija Cezarja do sodobnejših zarot, kot je, denimo, MK-Ultra. <sup>14</sup> Tisti, ki torej govori o zaroti, v resnici ne govori o ničemer nenavadnem ali neobičajnem.

Kljub vsemu menim, da lahko ponudimo nekaj hevrističnih načel, ki nam pomagajo vsaj nekoliko razmejiti te mnoge svetove in določeno razlago obravnavati kot dobro kandidatko za teorijo zarote: najprej moramo v pripovedi, ki jo imamo za kandidatko za teorijo zarote, zaslediti večino zgoraj naštetih elementov. Zatem moramo biti pozorni na falsifikabilnost oziroma ovrgljivost teorije oziroma še bolj na to, ali sogovornik, ki verjame tej pripovedi, sploh

<sup>13</sup> Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, geslo »zarota«.

<sup>14</sup> Glej Grušovnik, *Midva ne bova rešila sveta!*, str. 17.

dopušča možnost njene zavrnitve. Če mora sogovornik uporabljati čedalje bolj protislovne ali z drugimi teorijami nekoherentne argumente, da ohranja svojo teorijo, potem smo lahko že bolj gotovi, da je teoretik zarote. Če za vsak protiargument najde protiargument, je jasno, da njegovih stališč ne bomo mogli ovreči, pa ne zato, ker bi se naše izkustvo sveta tako razlikovalo, pač pa zato, ker je možnost zavrnitve že vnaprej strukturno onemogočena. To strukturno nemožnost sem v svojem besedilu o skepticizmu in nasilju imenoval »nemogoča zahteva«. <sup>15</sup> Gre za zahtevo, ki je postavljena tako, da ji ni mogoče ugoditi, njen tipični primer pa lahko zasledimo v kartezijskem skepticizmu, saj je skeptikova zahteva po dokazu za obstoj »zunanjega« sveta takšna, da ji načelno ne moremo ugoditi, kajti vsak dokaz že *a priori* razveljavi kot del potencialnega privida. S poznim Wittgensteinom bi lahko rekli, da skeptik in, denimo, fizik preprosto ne igrata iste jezikovne igre, <sup>16</sup> zaradi česar fizik skeptiku ne more ponuditi zanj veljavnih dokazov o obstoju zunanjega sveta. Če torej prvi od slednjega temu navkljub terja neizpodbitne dokaze, gre za nemogočo zahtevo, za nesporazum glede samega načina dokazovanja. To ne pomeni, da je skeptik »zmagal«, pač pa, da gre za nesporazum, saj se igrajo različne jezikovne igre: zahteva, da bi skeptiku priskrbeli neizpodbitne dokaze o obstoju zunanjega sveta, je podobna zahtevi, da v košarki zmagamo z golom prednosti. Teza, ki jo torej ponujam, je ta, da teoretiki zarot na svoje sogovornike, ki se z njimi ne strinjajo in jih želijo spodbiti, naslovijo nemogočo zahtevo, ki ji ni mogoče ugoditi, saj so vsi protiargumenti že *a priori* videni kot *del zarote*.

Kot rečeno, iz te analize ne smemo sklepati, da ima prav bodisi skeptik oziroma teoretik zarote bodisi njegov nasprotnik, pač pa le, da se v obeh primerih igrajo različne jezikovne igre z različnimi dokaznimi procedurami in standardi. Pomembno je razumeti, da zmeraj obstaja *nora* možnost, da mi vsi lažejo, da je svet docela drugačen, kot se mi zdi, da živim med reptili, ki so v resnici vesoljci, a si vsakič, kadar jih pogledam, nadenejo človeško podobo. Ravno zato, ker so zarote *načeloma možne*, so privlačne za teoretike zarot in lahko bi rekli, da je njihova napaka »le« v tem, da možnost prenapihnejo v dejanskost. Problem teorij zarot gre torej iskati v njihovi spoznavni strukturi, ki je analogna strukturi tega, kar Cavell imenuje »živeti skepticizem«. K slednjemu lahko prištevamo takšne eksistencialno-epistemske pojave, kot sta patološko ljubosumje in hipohondrija: medtem ko je pri prvem partnerju možnost dokaza zvestobe že vnaprej odrečena, je pri drugem vsak zdravniški izvid podvržen novemu

15 Grušovnik, Skepticizem in nasilje ali vzgoja za mir.

16 Prim. Wittgenstein, *Filozofske raziskave*, § 7.

dvomu. Tako kot ljubosumnež odgovora na vprašanje zvestobe ne more najti pri svojem partnerju ali prijateljih, ga tudi hipohonder ne more najti pri zdravniku, teoretik zarote pa ne pri znanstveniku, saj ljubosumnež, hipohonder in teoretik zarote igrajo drugo jezikovno igro kot partner, prijatelji, zdravniki in znanstveniki.

Preden nadaljujemo z iskanjem razloga nemogoče zahteve, je treba odpraviti še en možni pomislek, ki ga lahko povzamemo z vprašanjem: kako lahko primerjamo skepticizem s teorijami zarot, če gre pri prvem za dvom, medtem ko imamo pri drugih opraviti s fanatičnim verovanjem? Odgovor na to vprašanje se skriva v notranji povezanosti radikalnega dvoma in »ekscenega verovanja«,<sup>17</sup> saj gre v resnici za dve plati iste medalje. Če je namreč skeptik *negotov*, da je to, kar vidi, zares miza, je po drugi strani *prepričan*, da tega, kar je pred nami, ne moremo brez preostanka prepoznati kot mizo.

Morda je notranja povezanost skepticizma in ekscenega verjetja še najlepše razvidna v Cervantesovem *Don Kihotu*: medtem ko veleumni plemič iz Manče zatrjuje, da to, kar vidi, ni zgolj navadna brivska skodela, pač pa Mambrinov šlem, *hkrati dvomi*, da so stvari, kot se nam kažejo, res takšne. Mambrinov šlem se namreč ravno zato, ker je začaran, kaže kot navadna brivska skodela.<sup>18</sup> Ključna poanta je, da ne gre za plemičev privid, pač pa za to, da Don Kihot in njegov oproda Sančo vidita *povsem isto* stvar, le da iz tega, kar je predočeno, povlečeta povsem različne zaključke: medtem ko je Sančo v soglasju z vsemi drugimi ljudmi prepričan, da gre za navadno brivsko skodelo, je don Kihot, kot rečeno, prepričan, da je njen vsakdanji videz zgolj krinka in da je *ravno na podlagi te krinke* mogoče sklepati, da gre »v resnici« za mitično čelado. Očitno je torej, da igrata različni jezikovni igri in da je to, kar pri enem šteje kot dokaz, pri drugem ravno potrditev nasprotnega. Dvom in gotovost se tako dopolnjujeta, saj je za to, da bi bili gotovi o mitični naravi predmeta, treba podvomiti v to, da nam ga čuti, ki nam ga kažejo kot navadno banalno stvar, predočujejo pravilno. Za teorije zarot lahko na podlagi tega povlečemo sledeči zaključek: da bi konspiracizem lahko skoval ekscenno prepričanje, mora najprej podvomiti v resničnost tega, kar govori znanost oziroma vsakdan. Da bi verjeli v kemične sledi ali ravno Zemljo, moramo podvomiti v kemijo in fiziko ter nanju nasloviti nemogočo zahtevo po dokazu onkraj tega, kar lahko ti vedi ponudita.

17 Termin povzemam po svojem Fulbrightovem mentorju, profesorju Russllu Brianu Goodmanu, ki je v pogovoru z mano o pričujočih zagatah uporabil besedno zvezo »excessive belief«.

18 Cervantes, *Don Kihot*, II. del, poglavje XXI.

## Etiologija teorij zarot

Že uvodoma sem poudaril, da gre *raison d'être* živetega skepticizma iskati v gnoseofobiji ob subjektovi zagati pri soočanju s kontingenco človekovega bivanja. Nemogočo zahtevo po dokazu o nasprotnem je torej mogoče ugledati kot obrambni mehanizem, ki skeptika ščiti pred neko drugo, globljo resnico, ki jo ta sluti – resnico o kontingenci bivanja. Če to strukturo preslikamo na teorije zarot, dobimo približno sledečo tezo: teorije zarot je (vsaj včasih) mogoče videti kot tolažbo pred kontingenco in nemočjo človekove eksistence.

Toda na kakšen način bi teorije zarot, ki nam po navadi slikajo grozljiv in črn svet, v katerem nas elite zastrupljajo z izpuhi letal, kradejo davkoplačevalski denar in vstavljajo čipe za popolni nadzor, lahko bile tolažba? Seveda tako, da predpostavljajo, da ima nekdo – neka elita, strici iz ozadja oziroma skrivni vršilci – svet kljub vsemu pod nadzorom. Ta ideja je torej tolažba pred tem, da je svet negotov, da se z letalskim prometom brez pravega nadzora zastrupljamo kar sami, da kljub vsej medicini virusa ne moremo stoo odstotno obvladati in da smo vsej sodobni tehnologiji navkljub še vedno (ali pa ravno zaradi nje) smrtno ogroženi. Sam se pri ponazoritvi te poante rad poslužim naslednje prisposobe: ideja teoretika zarote, da sedimo na avtobusu, ki ga proti prepadu pelje zlobni šofer, je tolažba za globljo resnico, in sicer da na avtobusu, ki drvi proti prepadu, sedimo brez šoferja in s pokvarjenimi zavorami. Ideja zlobnega voznika tako vsaj predpostavlja možnost nadzora nad vozilom in je v tem smislu celo *optimistična* interpretacija dogodkov, saj je vedno možno, da bomo vozniku iztrgali volan iz roke in vozilo naposled obvladali ter »rešili svet«.

Tezo, da so teorije zarot posledica temeljne človeške želje po tem, da ima svet (vsaj simbolično) pod nadzorom, potrjujejo tudi psihološke raziskave:

»Poleg tega, da služijo povsem epistemskim namenom, vzročne pojasnitve nagovarjajo tudi potrebo ljudi, da se počutijo varne v svojem okolju in da imajo nadzor nad okoljem kot avtonomni posamezniki in člani kolektivov. [...] Več zgodnjih teorij konspiracijskih prepričanj je navajalo, da se ljudje zatečejo k teorijam zarot zaradi kompenzacijske zadovoljitve, ko so te potrebe ogrožene. Ljudje, ki nimajo instrumentalnega nadzora, lahko dobijo, denimo, nekaj kompenzacijskega smisla nadzora s pomočjo teorij zarot, saj jim te ponudijo priložnost, da zavrnejo uradne pripovedi, s čimer imajo občutek, da imajo v rokah alternativno pojasnitev. [...] Teorije zarot lahko ljudem obljublajo občutek varnosti v obliki odkrivanja prevarantov, s čimer prepoznamo posameznike, nevredne zaupanja, grožnjo, ki jo predstavljajo, pa zmanjšamo ali nevtraliziramo.«<sup>19</sup>

19 Douglas, Sutton in Cichocka, *The Psychology of Conspiracy Theories*, str. 539.

Teorije zarot je tako vsaj v določeni meri mogoče videti kot posledico zatekanja od kontingence h gotovosti, kot to, kar smo zgoraj prepoznali kot enega od razlogov gnoseofobije. Zato ne bi bilo presenetljivo, če bi teoretike zarot našli na določenih demografskih območjih, tam, kjer so ljudje oddaljeni od središč odločanja, saj se s tem poveča njihov občutek izključenosti in nemoči, s tem pa tudi potreba po nadzoru. Morebitna korelacija med nižjo izobrazbo in verjetjem v teorije zarot tako ne bi nujno pomenila, da se h konspiracizmu nagibajo tisti, ki nimajo epistemskih kapacitet za razumevanje zapletenih sodobnih znanstvenih teorij, pač pa, da se k teorijam zarot zatekajo tisti, ki zaradi nižje izobrazbe ne zasedajo takšnih mest v družbi, kjer bi lahko imeli možnost soodločanja o pomembnih vprašanjih.

Kljub zgornjim izpeljavam je treba jasno povedati, da na konspiracizem ne smemo gledati kot na monolit: podobno, kot sem zgoraj rekel, da je treba teorije zarot razumeti kot grozdni pojem, kjer se posamezne značilnosti in strukturni elementi od pripovedi do pripovedi razlikujejo, je treba uvideti, da so lahko enako raznovrstni razlogi, zakaj se nekdo poigrava z mislijo na teorijo zarote. Čeprav je potreba po tem, da imamo občutek nadzora in gotovosti, pomemben dejavnik konspiracizma, gre morda včasih preprosto za to, da se z norimi zgodbami o kuščarjih in podzemnih vesoljskih bazah nekoliko kratkočasimo v svetu, ki bi ga Max Weber imenoval »odčarani svet«. Na drugi strani je lahko verjetje v teorije zarot tudi poskus bega od odgovornosti, ki jo imamo za svet in dogodke v njem: če je namreč vse del velike zarote pomembnih ljudi, sem odvezan odgovornosti za tok zgodovine, saj proti tako pomembnim vršilcem ne morem ničesar storiti.<sup>20</sup>

## Konspiracizem in vzgoja za spoznavni značaj

Nedvomno sta ponudba in dostop do kredibilnih informacij ključna družbena infrastruktura sodobnega časa in t. i. »družb znanja«. Vendar pa smemo na podlagi zgornjih izvajanj sklepati, da problem teorij zarot ni povezan le s pomanjkanjem informacij, pač pa prej s tem, kar sodobna vrlinska epistemologija imenuje »spoznavne hibe«. Gre za epistemski pojav motiviranega mišljenja, kamor sodi tudi gnoseofobija. Povedano poenostavljeno: težava konspiracizma ni zgolj v tem, da teoretiki zarot ne bi imeli dostopa do pravih informacij ali da bi bile znanstvene teorije prezapletene, da bi jih razumeli, pač pa tudi v tem, da je mišljenje, ki podpira teorije zarot, motivirano, in sicer tako, kot sem

<sup>20</sup> Za zadnji dve poanti prim. Grušovnik, *Midva ne bova rešila sveta!*, str. 42–46 in 100–115.

skušal prikazati zgoraj. V današnjem času so namreč kredibilne informacije na voljo vsem in do njih ni težko priti, pogosto pa jih strokovnjaki tudi pojasnijo na razumljiv način, kar že samo po sebi nakazuje dejstvo, da konspiracizem ni povezan niti s pomanjkanjem informacij niti z njihovo zapletenostjo. Na človeka potemtakem ne smemo gledati kot na prazno posodo, v katero strpamo znanje, tako kot morda presnamemo informacije na USB ključek, pač pa ga moramo razumeti kot spoznavnega vršilca ali epistemskega akterja, ki je vedno že »bitiv-svetu«, ki s hermenevtičnega vidika svoj svet vselej že razumeva. Celo več, morda bi lahko trdili, da človek pravzaprav *je to razumevanje sveta*. Če torej želimo zamejiti širjenje teorij zarot, ki včasih že začnejo hromiti javno življenje (od proticepilstva do zanikanja podnebnih sprememb), potem ne smemo staviti samo na tradicionalni »model transfera znanja« v smislu posredovanja informacij (kar je Paulo Freire imenoval »bančni model« izobraževanja),<sup>21</sup> pač pa predvsem na to, kar imenujem vzgoja spoznavnega značaja oziroma edukacija epistemskega karakterja.

Ta ideja gradi na uvidu iz znamenite prispele o votlini iz sedme knjige *Države*, kjer Platon poudarja, da do spoznanja ni mogoče priti, če se ne zasuka celotna duša, zaradi česar je zanj pedagogika predvsem »τέχνη τῆς περιαγωγῆς« oziroma »veščina zaobrnitve«.<sup>22</sup> Platon tako pove, da se pedagogika primarno ukvarja z vprašanjem, »na kakšen način se bo (nekdo) najlaže in najučinkoviteje zaobrnil«, pri čemer v tem, kar lahko imamo za prvo kritiko transmisijskega modela poučevanja, dodaja, da »ne na ta način, da bi mu podarila vid, ampak tako, da bi to dosegla kot pri nekom, ki vid že ima, a ga ne usmerja prav, niti ne gleda, kamor bi bilo treba«.<sup>23</sup> Reči smemo, da za Platona vzgoja ali »izobrazba« (lat. *e-ducatio* ali nem. *Bild-ung*) ni posredovanje informacij, temveč nekaj bistveno pomembnejšega. Platonov učenec na koncu vzgojnega procesa namreč ne bo le vedel nekaj več o svetu, temveč bo svet spoznal na drugačen način. Heidegger je v spisu *Platonov nauk o resnici* to poanto strnjeno ubesedil tako: »... bistvo *paideía* ni vsajanje golih znanj v nepripravljeno dušo kot v kako prazno, poljubno predloženo posodo. Pristna izobrazba nasprotno zajame in preobrazi dušo samo v celoti ...«.<sup>24</sup>

Vzgojo za spoznavni značaj moramo tako razumeti predvsem kot vzgojo za spoznavne vrline, saj človek, kot rečeno, ni prazna posoda, v katero bi strpali znanje, ampak je aktiven spoznavalec sveta. Seveda nočem reči, da teo-

21 Prim. Freire, *Pedagogika zatiranih*.

22 Platon, *Država*, str. 1165 (518c).

23 Prav tam (518d).

24 Heidegger, *Platonov nauk o resnici*, str. 15.

retiki zarot potrebujejo nekakšnega »odrešenika«, osvobojenca, ki bi se iz razsvetljenega sveta vrnil v votlino in jih osvobodil »od zunaj«, saj bi to bilo protislovno z idejo samostojnega spoznavanja in na koncu nekaj, kar bi razlike zgolj poglobljalo (to je kritika, ki jo prek Rancièra na tovrstna pojmovanja izobraževanja naslovi Gert Biesta).<sup>25</sup> Trdim pa, da se gnoseofobiji ne moremo postaviti po robu z deljenjem novih in novih informacij, saj je srž te spoznavne hibe ravno v tem, da se pred temi informacijami umika in jih diskreditira. Kar potrebujemo za premagovanje strahu, je prej pogum, tako da se po mojem prepričanju lahko gnoseofobiji postavimo po robu samo z vzgojo za spoznavni ali intelektualni pogum.

Med glavnimi avtorji, ki so prepoznali pomen »intelektualnega poguma«, je Alan Ryan, ki ga, navezujoč se na Aristotela in njegovo opredelitev vrline poguma kot sredine med strahopetnostjo in predrznostjo, opisuje kot nasprotje intelektualne brezbriznosti, zaradi katere lahko storimo spoznavno napako.<sup>26</sup> Slednjo Ryan opredeli kot »ignoriranje jasnih in očitnih dejstev, utemeljitev z logičnimi napakami, ne da bi se menili za karkoli, kar vemo o načinu, kako priti do resnice o svetu«.<sup>27</sup> V nadaljevanju Ryan prepozna kot pomemben sestavni del spoznavnega poguma samozaupanje, ki ga lahko razumemo kot prepričanje, da smo zmožni kaj spoznati. Samozaupanje ima sicer osrednjo vlogo že pri Ralphu Waldu Emersonu, vključuje pa prepričanje, da smo kot spoznavni vršilci zmožni in vredni spoznanja, in v navezavi na transcendentalizem tudi misel, da se v najglobljem subjektivnem izkustvu hkrati zrcalijo najbolj občečloveška spoznanja, kar je v osnovi unitaristični filozofem, ki ga je med drugim prevzel Nietzsche.<sup>28</sup> Seveda pa to samozaupanje pomeni tudi pogum soočanja z naravo lastne eksistence in prepričanje, da smo takšnega stika s samim sabo zmožni.

V praksi to pomeni, da bi morali v pedagoškem procesu več pozornosti nameniti predvsem spoznavanju kot dejavnosti, pri čemer bi moralo ključno vlogo igrati ustvarjanje t. i. »skupnosti raziskovanja«, ki jo je Matthew Lipman, oče programa filozofija za otroke, imel za srž učenja.<sup>29</sup> Znotraj takšne skupnosti pa morajo učitelji in učiteljice ustvariti spoznavno vzdušje, ki ustreza konceptu 4C,<sup>30</sup> kar pomeni, da je treba negovati ne le kritično in ustvarjalno, pač pa

25 Prim. Biesta, *The Rediscovery of Teaching*, str. 59–81.

26 Ryan, *Intellectual courage*, str. 16.

27 Prav tam, str. 17.

28 Za izpeljavo te poante v navezavi na Henryja Davida Thoreauja prim. Grušovnik, *Interpretacije Thoreaujeve »Državljske nepokorščine«*, str. 56–61.

29 Več o filozofiji za otroke in Lipmanu v Šimenc, *Nove prakse filozofije*.

30 4C je akronim za angleške pridevnike »critical, creative, collaborative in caring«, ki označujejo kritično, ustvarjalno, sodelovalno in skrbno mišljenje. Prim. prav tam, str. 40 (in op. 9).



tudi sodelovalno in skrbno mišljenje. Šele takrat, ko se bodo učenci in učenke počutili sprejete in varne, lahko upamo, da bodo začeli razvijati tak spoznavni značaj, ki bo sčasoma zmožen razviti avtonomnost, z njo pa tudi pogum, da se soočijo s kontingenco bivanja. Gnoseofobije bo potem manj, s tem pa tudi manj eksistencialnih potreb po narativih, kakršni so teorije zarot.

## Viri in literatura

- Biesta, Gert. *The Rediscovery of Teaching*. New York: Routledge, 2017.
- Cavell, Stanley. *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Cervantes, Miguel Saavedra de. *Veleumni plemič Don Kihot iz Manče*. Prev. Niko Košir. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1988.
- Douglas, Karen M., Sutton, Robbie M., in Cichocka, Aleksandra. The Psychology of Conspiracy Theories. *Current Directions in Psychological Science*, 26, 2017, št. 6, str. 538–542. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0963721417718261> (dostop 28. 8. 2021).
- Freire, Paulo. *Pedagogika zatiranih*. Ljubljana: Krtina, 2019.
- Grušovnik, Tomaž. Skepticizem in nasilje ali vzgoja za mir. V: Grušovnik, Tomaž, in Škof, Lenart (ur.). *Mišljenje nasilja: medkulturne in filozofske refleksije*. Koper: Annales, 2015, str. 117–140.
- Grušovnik, Tomaž. Čudež vsakdanjosti – Whitmanov misterij običajnega. V: Whitman, Walt. *Listi trave: končne različice pesmi prve izdaje*. Prev. Ana Pepelnik in Primož Čučnik. Ljubljana: LUD Šerpa, 2019, str. 134–165.
- Grušovnik, Tomaž. *Hotena nevednost*. Ljubljana: Slovenska matica, 2020.
- Grušovnik, Tomaž. Interpretacije Thoreaujeve »Državlanske nepokorščine«. V: Thoreau, Henry David. *Državlanska nepokorščina*. 2. izdaja, prev. Tomaž Grušovnik. Ljubljana: LUD Šerpa, 2021, str. 49–84.
- Grušovnik, Tomaž. *Midva ne bova rešila sveta!: eseji o teorijah zarot*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2022.
- Heidegger, Martin. *Platonov nauk o resnici*. Prev. Dean Komel. Ljubljana: Nova revija (Phainomena), 1991.
- Heidegger, Martin. *Bit in čas*. Prevedli Tine Hribar idr. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
- Lerner, Melvin. *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. New York: Springer, 1980.
- Nietzsche, Friedrich. *H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Platon. *Država*. V: *Zbrana dela I*. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004.

- Ryan, Alen. Intellectual Courage. *Social Research*, 71, 2004, št. 1, str. 13–28.
- Saleh, Khalid, in Shukairy, Ayat (ur.). *Conversion Optimization: The Art and Science of Converting Prospects to Customers*. Sebastopol: O’Riley, 2011.
- Snoj, Marko. *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2015. [www.fran.si](http://www.fran.si) (dostop 21. 8. 2021).
- Šimenc, Marjan. *Nove prakse filozofije*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta, 2016.
- Yablokov, Ilya, in Chatterje-Doody, Precious. *Russia Today and Conspiracy Theories: People, Power, and Politics on RT*. London: Routledge, 2022.
- Wittgenstein, Ludwig. *Filozofske raziskave*. Prev. Erna Strniša. Ljubljana: Krtina, 2014.



Marko Uršič

# KOZMOLOŠKI IN ČLOVEŠKI MNOGI SVETOVI



Tematika tega prispevka je vsebinsko dvodelna, obenem pa skuša biti povezovalna. Že vsebinski razpon tematike referatov na simpoziju o mnogih svetovih in tudi člankov v tem zborniku kaže, da filozofi govorimo o »mnogosvetju« iz različnih zornih kotov: metafizičnega, logičnega, epistemološkega, fizikalnega, kozmološkega, antropološkega, etičnega, estetskega, socialnega, psihološkega, kulturološkega, religijskega itd. To množstvo pristopov k multiverzumu (ali celo množtvu multiverzumov) bom v tem referatu strnil v dve skupini: 1. *kozmoški* mnogi svetovi/univerzumi, ki implicirajo tudi epistemološke, logiške, (meta)fizične idr. problemske sklope; 2. *človeški* mnogi svetovi, ki nastajajo v človeški kulturi, družbi, umetnosti, religiji itd. Ob tem pa mislim in poudarjam, da med prvimi in drugimi obstajajo zanimive in najbrž tudi neizbežne, bistvene povezave. O kozmoloških multiverzumih sem že večkrat pisal, največ v knjigi *Daljna bližina neba* (2010).<sup>1</sup> V tem prispevku pa se sprašujem o mnogih svetovih tudi z vidika človeškega življenja in spoznanja. Na primer, umetnost nam omogoča uresničevanje »mnogih svetov« v

1 Uršič, *Daljna bližina neba* (Štirje časi – Jesen), str. 211–326.

umetniških delih. In nasploh je značilnost človeškega (raz)uma, da misli/deluje v odprtem prostoru mnogih možnosti, ki si ga lahko predstavljamo kot podobnega matematičnemu mnogo-razsežnemu »faznemu prostoru«. Zavest v svojem notranjem multiverzumu izbira med mnogimi možnimi potmi, seveda v domeni, ki ji je potencialno dostopna. Kot sem že večkrat poudaril v svojih spisih, mislim, da je zavest nujni pogoj naše notranje svobode, zavestnega življenja v velikanskem prostoru mnogih svetov – vendar ob tem dvomim, da velja tudi obratno, namreč da so mnogi svetovi že zadostni pogoj za nastanek zavesti in življenja *duha*.

## Kozmološki mnogi svetovi

V zadnjem času se vse bolj zdi, da sodobna kozmologija kot fizikalno-izkustvena veda o celoti vesolja (»makrokozmosa«) prihaja do samega roba »vsega možnega izkustva« – če pri tem uporabim in ažuriram staro Kantovo sintagmo – in ravno tako ali vsaj analogno so tudi teorije najmanjših delcev (»mikrokozmosa«) morda že blizu neke realne meje, do katere jih je še mogoče izkustveno oziroma eksperimentalno preverjati.<sup>2</sup> Ta slutnja, namreč da obstaja neka, vsaj za človeka nepresegljiva meja možnega izkustva, se znova potrjuje ob nedavnem, presenetljivem odkritju Webbovega teleskopa, da že v zgodnjem vesolju obstajajo velike, že povsem formirane galaksije, podobne naši Rimski cesti, ki je stara mnoge milijarde let (teleskop je namreč zaznal takšne galaksije z zelo velikimi »rdečimi premiki«, tj. sorazmerno blizu našega vesoljnega horizonta, »Hubbleve sfere«), čeprav jih tam po sodobni »standardni« kozmologiji prapoka in astrofiziki še »ne bi smelo biti«. Poleg neke domnevne ali vsaj možne izkustvene meje v fiziki že skoraj sto let, zaenkrat neuspešno, iščejo neko »Veliko Teorijo«, ki naj bi povezala obe glavni fizikalni teoriji minulega stoletja, teoriji največjega in najmanjšega, ki sta v sedanji obliki metodološko nezdružljivi: Einsteinovo splošno teorijo relativnosti, ki opisuje univerzalno gravitacijo, in kvantno teorijo, ki opisuje mikrosvet elementarnih delcev in/ali valov. Zdi se torej, kot da se približujemo nekemu človeškemu *spoznavnemu horizontu* pri znanstvenem védenju o največjem in najmanjšem, in to kljub mnogim in znanstveno gotovo pomembnim parcialnim odkritjem pojavov in struktur, tako na samem kozmološkem horizontu kakor tudi v kvantnem svetu. V knjigi *Daljna bližina neba* sem razvil in argumentiral tezo, da je

---

2 Gl. tudi: prav tam.

kantovska meja »vsega možnega izkustva« dandanes še posebej razvidna v sodobnih fizikalnih in/ali kozmoloških teorijah multiverzumov.

Če se ozremo nazaj v človeško zgodovino, je očitno, da je svet (kozmos, univerzum) postajal za človeka vse večji in večji z razvojem znanstvenih odkritij in spoznanj, ki jim je sledila tudi filozofija, še več, nemalokrat jih je v svojem »spekulativnem« duhu že prej uzrla in napovedala; a tudi religija oziroma teologija je prej ali slej morala slediti razvoju naravoslovnih znanosti, čeprav pogosto z odporom. – Ko govorimo o »mnogih svetovih«, moramo torej vsaj okvirno opredeliti, kaj so ljudje v zgodovini razumeli s pojmom sveta, kako so videli in občutili svoj »univerzum« in kaj s tem pojmom mislimo v moderni dobi, kako dandanes vidimo, dojemamo in tudi občutimo »naš« svet/univerzum. V prazgodovinski dobi, za marsikoga pa tudi pozneje, je bil svet omejen na domačo vas in neposredno okolico, v socialnem pogledu pa na družino, pleme, vaško skupnost. Seveda so ljudje že od nekdaj videli in občudovali zvezde, častili Sonce in Luno – saj so »nebesna telesa«, zlasti pa seveda naši dve veliki lúči, ki razsvetlujeta dan in noč, neločljivo povezani z vsem človeškim življenjem in delom –, vendar je bilo nekoč nebo v fizičnem, prostorskem pomenu daleč »onkraj« človeškega življenjskega in družbenega sveta. Z nastankom večjih naselbin in samostojnih mestnih držav, na primer grških polisov, se je človeški svet povečal; tako lahko v določenem pomenu že govorimo o »mnogih svetovih« kot o množstvu polisov, kot so bili Atene, Šparta, Korint itd. Z nastankom velikih držav se človeški svetovi še povečajo in ta proces doseže v antiki vrh v Rimskem cesarstvu, ki je v času največjega razpona pomenilo za njegove prebivalce ves človeški svet; vedeli so sicer, da so »onkraj« mejá Rima še druga ljudstva (Skiti, Parti, Etiopijci idr.), toda ta onkraj za njihovo izkustvo in občutenje življenjskega sveta ni bil relevanten (razen tega, da je bilo treba z vojsko vzdrževati *limes*). V tem smislu je cesar in filozof Mark Avrelij zapisal, da je »državljan sveta«. Rimski imperij je bil takrat – če uporabimo sodobni izraz – »globalen«. V tem enovitem cesarstvu so se prejšnji »mnogi svetovi« (polisi idr.) povezali v en sam politični in človeški svet, čeprav zgodovinsko le začasno, in lahko rečemo, da se je že takrat uveljavilo videnje sveta/kozmosa, ki še dandanes odmeva v papeški sintagmi *urbi et orbi*.

Glede samega »vesoljnega reda«, podobe kozmosa, ki se je postopoma oblikovala v človeških mislih in predstavah, lahko rečemo, da se je v krščanskem srednjem veku kljub tolikanj poudarjeni duhovni in vrednostni razliki med zemljo in nebom, med *tu* in *tam*, izoblikoval celovit in enovit človekov »vesoljni dom«, geocentrični kozmos, ki je bil urejen v harmonične in hie-

rarhično razvrščene »nebesne sfere«, vse tja do najvišjega »stropa« te veličastne vesoljne dvorane, tj. do osme sfere »zvezd stalnic«; in če se spomnimo Dantejevega *Raja*, je še nad to zadnjo vidno sfero, »onkraj« nje, angelska deveta sfera, povsem na vrhu pa negibni Gibalec, vesoljni Bog v svojem »Empireju«, kamor kliče in sprejme pravične in Njemu zveste duše. Ta edinstven in kljub vsej raznolikosti te »božanske komedije« en(oten) svet je bil dolga stoletja človekov fizični in duhovni dom, vse do renesanse in začetkov noveške znanosti. S Kopernikom pa se je začela ta podoba neustavljivo spreminjati: s heliocentrizmom se je središče vesolja premaknilo iz Zemlje v Sonce, pri čemer so se zvezde zelo oddaljile (zaradi neizmerjene paralakse), in korak za korakom je kozmos postajal nepredstavljivo velikanski, s tem pa tudi strašljiv v svoji neizmernosti. Vidni red in harmonija starega kozmosa sta se postopoma preselila v enačbe matematične fizike, zlasti s Keplerjem, Galilejem in Newtonom. Filozofski in pesniški vizionar Giordano Bruno, ki sicer ni bil ne matematik ne fizikalni naravoslovec, je v neskončnosti vesolja in neštevilnih zvezdah-soncih videl in občutil možnost človekove neomejene svobode, vendar pa večina ljudi – ne samo zločinski inkvizitorji, ki so Bruna obsodili na grmado – v tej brezmejnosti ni videla česa dobrega in lepega, kvečjemu nasprotno. Zanimivo pa je, da so bili takrat tudi mnogi znanstveniki, kot npr. Johannes Kepler, ki se je sam boril z inkvizicijo (da bi rešil svojo mamo pred obtožbo čarovništva), odločni nasprotniki infinitizma in relativizacije pojma »našega sveta«. Lahko rečemo, da je množstvo svetov prav z Brunovim infinitizmom prvič v zgodovini jasno pokazalo tako svoje svetle kot temne vidike. Vsekakor so bili takrat na obeh straneh, pri finitistih in infinitistih, miselni in nasploh življenjski, zgodovinski »zastavki« zelo visoki. V človeških očeh in mislih se je odločalo – in to dobesedno – o naravi in usodi *sveta*.

A tudi če se iz tega, v pozni renesansi odkritega infinitizma ozremo še malce nazaj k samemu Koperniku, lahko rečemo, da je bil njegov obrat od geocentrizma k heliocentrizmu za takratnega človeka, zlasti za tiste, ki niso bili ne matematiki ne znanstveniki ali filozofi, zelo težko sprejemljiv: saj vendar *vidimo*, da Sonce vsak dan vzhaja in zahaja, da čez dan potuje prek neba, saj vendar *izkusimo*, da Zemlja miruje pod našimi nogami – torej, le kako naj bi imel prav Kopernik? Pravzaprav še dandanes tako vidimo in izkusimo naš »življenjski svet« (tj. *Lebenswelt* v smislu poznega Husserla in/ali fenomenološkega eksistencializma); in če velja, da je to *edini resnični svet* (kot bi lahko razumeli Tineta Hribarja v uvodnem referatu na tem simpoziju) ali vsaj da je *Lebenswelt* »fundamentalno ontološko« *primarni svet* ter da je vsaka zamisel o »mnogosvetju« zgolj naša miselna konstrukcija,

ki izraža naše mnogotere možne spoznavne »perspektive«, potem se težko izognemo vprašanju: ali je potemtakem vse novoveško znanstveno, še posebej kozmološko znanje zgolj nekakšna abstraktna, matematična »deskripcija« sveta, morda celo »iluzija«? (Na to vprašanje je poskušal, med drugimi, odgovoriti tudi Maurice Merleau-Ponty.<sup>3</sup>) – Kopernikovo razsrediščenje Zemlje pa se ni končalo pri Soncu, temveč je v naslednjih stoletjih vodilo znanost k nadaljnjim razsrediščenjem sveta/vesolja: naprej k spoznanju, da so zvezde druga sonca oziroma da je naše Osončje le eno izmed milijard osončij v naši Galaksiji, Rimski ali Mlečni cesti, potem da je naša Galaksija le ena izmed milijard galaksij v »našem« Vesolju – natančneje, znotraj Hubblove sfere, našega vesoljnega horizonta, ki je po sodobnih izračunih oddaljen 13,7 milijarde svetlobnih let (to je razdalja, ki jo je svetloba s svojo konstantno hitrostjo  $c$  prepotovala od prapoka do danes) – in naposled pridemo k pomisli, da poleg našega Vesolja, ki je (ali naj bi) nastalo s »tem« Prapokom, obstajajo še *mnoga druga vesolja*, ki naj bi nastala z drugimi prapoki in jih je morda celo neskončno mnogo. V tem zadnjem koraku razsrediščenja sveta/vesolja gre za miselni, »logični«, vendar zaenkrat še povsem hipotetični »prenos« razsrediščenja Zemlje, Sonca, Galaksije, k razsrediščenju »našega« Univerzuma v multiverzum ali celo za nadaljnji korak, za pomisel o mnogih *multiverzumih* ... O tem sem obširno pisal že v *Daljni bližini neba*, zato se tu rajši še malce pomudim pri zgodovinski genezi podobe/predstave o tem, kako sodobni človek *vidi* in *izkusi* svoje/naše vesolje.

Za filozofa in/ali znanstvenika bi lahko rekli, čeprav zelo na splošno, da se od antičnih do današnjih časov rajši odvrta od »dejanske« (aktualne) neskončnosti, kot da bi jo miselno sprejemal. Antična filozofija se sicer že na samem začetku, pri Anaksimandru, sooči s kozmološkim pojmom »brezmejnega« (*ápeiron*), vendar večina grških in rimskih klasikov išče (po)polnost in celoto v kvalitativno in kvantitativno *končnih* entitetah (idejah, oblikah, logosih ipd.). Aristotel je proglasil *regressus ad infinitum* za logično napako in dopuščal le »možno« (potencialno) neskončnost, ki nikoli, še posebej pa ne v končnem času, ne more postati dejanska. V srednjeveški filozofiji in tudi v večjem delu novoveške se neskončnost skoraj dokončno umakne iz fizičnega kozmosa v metafizično in/ali teološko sfero. V modernih fizikalnih znanostih se sicer z neskončnostjo računa (infinitezimalni račun), vendar se jo ravno tako smatra zgolj za potencialno neskončnost, namesto katere v računih nastopajo funkcionalni »približki« (infinitezimali). V novoveški filozofiji je imel pomembno vlogo pri zavrnitvi kozmološke neskončnosti Immanuel Kant s

3 O tem sem razpravljal v knjigi *Daljna bližina neba*, str. 132–137.



svojo prvo kozmološko »antinomijo«, s katero je pokazal, da sta *obe* trditvi – namreč da je svet (univerzum) kot celota v prostoru in času bodisi končen bodisi neskončen – racionalno enako dokazljivi, čeprav sta medsebojno protislovni, in zato je sklepal, da moramo z znanstveno-filozofskega stališča zavrniti obe, kajti vsaka misel o *celoti* vesolja je »onkraj vsega možnega izkustva«. Kantova zavrnitev že same možnosti znanstvene kozmologije se je v 20. stoletju sicer razrahljala z Einsteinovimi modeli ukrivljenega prostora-časa ter z novimi, epohalnimi kozmološkimi odkritji (raztezanje *celotnega* vidnega vesolja, izotropno prasevanje, ki prihaja s horizonta itd.), vendar se je v zadnjih nekaj desetletjih vprašanje same možnosti spoznanja celote Univerzuma (ali celo Multiverzuma) spet vrnilo, s tem da se je premaknilo na »višjo« raven, k vprašanju, ali poleg našega Vesolja obstajajo tudi druga vesolja v »Večsolju« oziroma multiverzumu (ali celo v mnogih, hierarhično stopnjevitih multiverzumih). Kljub tem domnevam pa tudi dandanes, v naših mislih in predstavah, v našem doživljajskem »življenjskem svetu« zaobjamemo celotno vesolje, kolikor je to sploh mogoče, kot *eno*, kot neznansko velik, morda brezmejen kozmos, ki sega od nas samih, od Zemlje, vse tja do daljnega zvezdnega in galaktičnega neba.

Vprašanje multiverzuma je z epistemološkega stališča tesno povezano z vprašanjem odnosa med enim in mnogim(i), ki je eno osrednjih in ključnih vprašanj že od samih začetkov filozofije, tako zahodne kot vzhodne. Tudi v tem pogledu sledim (predvsem zadnja leta) svojemu filozofskemu »dajmonu« Plotinu, ki je v slavnem traktatu *O Dobrem ali o Enem* lepo zapisal: »Vse bivajoče resničnosti so bivajoče zaradi Enega, [...] kajti hiša je eno in ladja prav tako; če bi izgubili enost, potem hiša ne bi bila več hiša in ladja ne ladja.«<sup>4</sup> To globoko spoznanje lahko apliciramo tudi na pojem multiverzuma (in/ali multiverzumov) v sodobni kozmologiji: multiverzum v znanosti ni zamisljiv brez (nekega) *enega* oziroma brez enovitega in celovitega »urejajočega« principa (recimo, brez Einsteinovega »principa generalne kovariance« ali brez neke variante kvantne teorije ipd.), kajti multiverzuma sploh ne moremo misliti in še manj teoretsko artikulirati – ne da bi zapadli v *regressus ad infinitum* –, če ne postuliramo »na vrhu« (ali »v temelju«) vseh univerzumov, ki jih zajema, nekega »vsepresežnega« Univerzuma, ki je strukturno »urejen« z nekim enovitim in celovitim teoretskim principom oziroma Zakonom. Pri artikulaciji pojmovno-teoretskega »vrha« oziroma »Zakona vseh zakonov« (v fiziki pogosto uporabljajo izraz »Končna Teorija« ali »Teorija Vsega«) pa moramo

4 Plotin, *Zbrani spisi I*, str. 215–216.

biti seveda pazljivi: analogno kot imajo pri Georgu Cantorju<sup>5</sup> vsa transfinitna števila na svojem »najvišjem vrhu« vseprijetno število  $\Omega$ , ki pa samo ni več število (!) in zato ne more biti element neke še višje množice (kar bi vodilo v Russellov paradoks), – tako je tudi potencialno transfinitni multiverzum miselno-teoretsko mogoč le »v okviru« nekega v odnosu do vseh multiverzumov presežnega Univerzuma, ki pa ga ne moremo najti v naravi, »tam zunaj«, marveč v duhu, ki je oboje, »znotraj« in »zunaj«. Vse to so seveda izrazni približki, besedni nadomestki. O »najvišjem« Univerzumu v tem duhovnem smislu, o »Točki Omega«, sem nekaj več zapisal v knjigi *Daljna bližina neba*.<sup>6</sup> Na začetku svoje zadnje knjige *Presežne prisotnosti* (2021) pa sem Plotinovi misli »Vse bivajoče resničnosti so bivajoče zaradi Enega ...« dodal še komplementarno misel iz vélike *Girlande* mahajanskega budizma (*Avatamsaka sutre*): »S tem, da sem eden, postanem mnogi; s tem, da sem mnogi, postanem eden.«<sup>7</sup> V mislih skušam vselej ohranjati, moram vzdrževati oboje: eno in mnogo, isto in drugo, svoj svet in druge svetove.

## Človeški mnogi svetovi

Pojem ,možni svet‘ lahko prenesemo iz kozmologije (in fizike, logike itd.) *per analogiam* tudi na različna področja človeškega delovanja in ustvarjanja. Tu naj najprej povem nekaj besed o človeški zavesti kot o mojem (tvojem, njenem itd.) vsakokratnem »možnem svetu«. Na kakšen način se meni kot končni, individualni zavesti, ki pa se seveda vključuje(m) v naš skupni logos in kozmos, kažejo mnogi svetovi kot možnosti bivanja, mišljenja in (ob)čutenja? Pojmovanje teh možnosti je gotovo odvisno od odgovora na ontološko-epistemološko vprašanje, kaj možnost sploh pomeni: ali jo lahko smatramo za nekaj bivajočega »v možnosti« ali pa je prisotna zgolj v naši zavesti, v našem »pogledu« na svet, ki bi bil lahko drugačen, kot dejansko (»aktualno«) je, vendar ni drugačen? V »modalni metafiziki« Davida Lewisa je vsak možni svet tudi »nekje«, »nekdaj«, v nekem (nam tu-in-zdaj neznanem) toposu in/ali kronosu tudi *realen* svet.<sup>8</sup> Kot je bilo v novejši filozofiji že mnogokrat rečeno, je takšen modalni realizem ontološko zelo »razsipen«, »baročen«, precej skregan z ontološko varianto Ockhamove britve, ki pa naj bi ji ustrezal, kot

5 Gl. Cantor, O neskončni linearni množici točk (št. 5), str. 17, in Uršič, *Daljna bližina neba*, str. 322.

6 Uršič, *Daljna bližina neba*, str. 294–326.

7 Uršič, *Presežne prisotnosti*, str. 5.

8 Gl. Lewis, *On the Plurality of Worlds*.

trdi Lewis, v epistemološkem smislu; predvsem pa je ta modalni *anything goes* težko uskladjljiv ne le z znanstvenim, ampak tudi s fenomenološkim človeškim izkustvom.

Če gledam na/v svojo zavest, širše pojmovano kot *tubit* (torej ne le kot mišljenje, temveč tudi kot zaznavanje, občutenje sveta itd.), jo vidim kot *odprt prostor možnosti*, ki bi ga lahko imenovali (kot sem uvodoma že omenil) mnogorazsežni »fazni prostor«, katerega samo majhen del je dejansko realiziran.<sup>9</sup> Na primer, ta svinčnik, ki ga imam zdaj-tu na mizi, je črne barve, *možno* pa bi bilo, da bi bil modre barve, saj v tej možnosti ni prav nič nelogičnega, brez težav si jo lahko zamislim kot točko v »faznem prostoru« možnosti, ki je v domeni moje zavesti; to, da *bi bil* ta svinčnik modre barve, je povsem sprejemljivo za našo logiko in izkustvo – kajti čeprav *ni* tako, bi lahko bilo tako, gre torej za neko »protidejstveno« (angl. *counterfactual*) možnost realnega bivanja. V tem smislu lahko *per analogiam* nadalje rečemo, da je vsak človek, vsaka zavest, vsaka *tubit* v svojih *možnostih* celovit »svet«, še več, da smo tako v svojih zunanjih (tj. v odnosu do drugih svetov) kot tudi notranjih (tj. v svojem lastnem svetu) mnogoterih variantah *multiverzum(i)* v neznansko velikem, odprtem »prostoru možnosti«. V tej (za)misli je očitna neka podobnost z Leibnizevo monadologijo, o kateri je na tem simpoziju govorila že Maja Malec, vendar z bistveno razliko: moja »monada« (oziroma *tubit*, zavest v širšem pomenu) *ima* »okna in vrata« k drugim človeškim monadam, *tubitim*, svetovom. V ozadju Leibnizeve teze, da monade nimajo ne »oken« ne vrat,<sup>10</sup> je njegova v *Monadologiji* sicer ne izrecno eksplicirana želja oziroma filozofsko-teološka motivacija, da so monade (zlasti človeške duše) *večne*, da so v svoji nespremenljivi individualni esenci (sholastiki so ji rekli *haecceitas*) neuničljive in neranljive, zato da preživijo smrt telesa in večno bivajo v božji »Državi duhov« (*La République des Esprits*). V večnosti bi jih časovni »prepih« oken in vrat najbrž oviral. Če pa misel o *individualni* nesmrtnosti duš (ali duhov, »esprijev«) fenomenološko »postavimo v oklepaj«, obenem pa ne stavimo na Leibnizevo, od Boga vzpostavljeno in za vekomaj zagotovljeno »prestabilirano harmonijo« med vsemi monadami, potem »okna in vrata« niso več problematična – nasprotno,

9 Pojem »faznega prostora« (angl. *phase space*) ali »prostora stanj/a« (*state space*) je pomemben v dinamični sistemski teoriji, še posebej v »teorijah kaosa« (Lorenzov atraktor ipd.). V mnogorazsežnem faznem prostoru – v čisti teoretski matematiki je to »Hilbertov prostor« s poljubnim številom dimenzij – je vsako trenutno (časovno) stanje nekega dinamičnega sistema ponazorjeno s točko, množice teh točk (»trajektorije«) pa ponazarjajo razvoj sistema. Nekaj več o tem gl. Uršič, *Daljna bližina neba*, str. 408–411.

10 Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, str. 134: »Monade nimajo oken, skozi katera bi moglo kaj stopiti vanje ali iz njih.«

so »pogoj možnosti« za intersubjektivnost vseh posameznih duš oziroma »duhov« in za njihov razvoj pri vzponu k Najvišjemu.<sup>11</sup>

Tu puščam ob strani subtilne, seveda pa filozofske pomembne razlike med pojmi ‚zavest‘, ‚*cogito*‘, ‚monada‘, ‚tubit‘ ipd. ter rajši kar naravnost, malce v renesančnem slogu, govorim o *duši* – o duši kot »mikrokozmosu«, ki je del/celica »makrokozmosa« in ga obenem zaobsega/nosi v sebi. In če rečem, da je *duša odprta prostor možnosti mnogih svetov*, potem lahko rečem tudi to, vsaj na fenomenološki ravni, da je (moja) duša svobodna tu-in-zdaj, v odnosu do dejanskega (»aktualnega«) sveta, četudi najbrž ni nesmrtna in jo bom moral v smrti »vrniti« v duha/duhu, iz katerega sem jo prejel ali v tem življenju »realiziral« iz duha. Menim, da je s tem spoznanjem raz-rešen, vsaj na življenjsko »praktični« ravni, t. i. *problem svobodne volje*, ki je tolikanj obsedal filozofe: razrešen je namreč *zame* kot končno zavest, za mojo tu-bit, za mojo dušo. V odprtem multiverzumu možnosti, ki mi je kljub vsem faktičnim omejitvam dan, je mogoča tako »svoboda od« (nečesa) kakor tudi »svoboda za« (nekaj), seveda pa to *eo ipso* še ne pomeni, da je suženj enako svoboden kot gospodar, kot so menili stoiki, saj sta človeška notranjost in zunanost vselej povezani, tesno prepleteni.

Če zdaj nadaljujem razmišljanje o človeških možnih svetovih (ali, natančneje rečeno, s Kripkejevim izrazom, o človeku »dostopnih« svetovih), se mi zastavlja naslednje vprašanje: koliko oziroma kako zelo bi bil lahko neki drug svet *drugačen*, različen od mojega (ali našega skupnega) »aktualnega« sveta, da bi ga lahko sploh še razumel(i)? V nadaljevanju bom govoril o »nas« ljudi, saj imamo kljub vsem individualnim različnostim kar precej skupnega sveta, pri tem pa vendarle mislim s človekom na vsakega od nas kot »posamičnika« (in obenem »slehernika«). Torej, če so drugi svetovi *variacije* našega sveta in če so bitja v njih variacije bitij v našem svetu, do kam lahko seže naša predstavljenost, še več, kje je *meja* naše človeške *zamisljivosti*, tj. možnosti zamišljanja drugih svetov/bitij? Znanstvena fantastika nam predoči tuje in fantastične svetove, vendar so nam ti svetovi kljub vsej njihovi drugačnosti dokaj razumljivi – saj nam *morajo* biti razumljivi, ker če v znanstvenofantastičnih zgodbah ne bi ničesar razumeli, bi bile preprosto slabo napisane in jih sploh ne bi brali ali gledali. Toda kje je meja te razumljivosti oziroma zamisljivosti? Na primer, če še nekako razumemo, če si lahko zamislimo svet/planet iz znanstvenofantastičnega romana Roberta Sheckleyja *Menjava duha* (*Mindswap*, 1966), v katerem obdarovanec nikakor ne sme zavrnil darila, čeprav ve ali vsaj slutiti, da ga bo podarjeni

11 Več o tem gl. Uršič, *Presežne prisotnosti*, str. 70 isl.

predmet uničil, – pa se nadalje lahko vprašamo, ali si zmoremo zamisliti npr. svet, v katerem bi bila slovenščina edini vesoljni jezik. Najbrž bi na ravni same zamisli tudi to še nekako šlo, vendar je takšna možnost skrajno bizarna, njena »aktualizacija« je zelo malo verjetna. Toda v prostoru/toposu vseh možnih zamisli (ali »zgolj misli«) lahko gremo še veliko dlje, tako da nazadnje nemara »pofantaziramo« tudi o neki drugi, »alternativni« matematiki, na primer: Ali si lahko zamislimo svet s takšno geometrijo, v kateri bi obstajal okrogel kvadrat? Težko, ker je v tem pojmu prisotno protislovje, *contradictio in adiecto*; ampak včasih, pred odkritjem neevklidskih geometrij, je bila tudi »ukriviljena premica« protisloven pojem. Kaj pa (matematični) svet, v katerem *ne* bi obstajala praštevila, večja od 1000? Tega pa si skoraj zagotovo ne moremo več niti zamisliti, saj obstaja sorazmerno preprost Evklidov dokaz (namreč *dokaz*, ne zgolj »postulat«, tako kot pri premicah-vzporednicah v geometriji), da je praštevil neskončno mnogo – in če ne »(u)vidimo« veljavnosti tega dokaza ali kake druge njegove variante (Leonhard Euler idr.) ali celo če veljavnost teh dokazov zanikamo, se zlomi ne le teorija števil, temveč vsaka matematično-racionalna misel, vključno s samo logiko možnosti in nujnosti.

A pogledjmo rajši še nekatere malce bolj predstavljljive in/ali lažje zamisljive variante našega »aktualnega« sveta, tj. nekatere sorazmerno »bližnje« druge svetove/univerzume. Najbrž vsi poznamo znamenite grafike Mauritsa C. Escherja, ki upodabljajo tako različne topologije drugih svetov kot tudi različna bitja, ki te svetove naseljujejo. Na primer, grafika *Relativnost* (1953) prikazuje sistem stopnišč, po katerih se vzpenjajo in spuščajo neka človeška bitja (v drugi varianti z naslovom *Hiša stopnic* pa neka še bolj čudna, plazilec podobna bitja), in sicer v prostoru s tremi medsebojno pravokotnimi smermi gravitacije. Na Zemlji in tudi na drugih znanih planetih imamo eno samo smer gravitacije, ki »gravitira« navzdol, proti središču planetne mase, na Escherjevi grafiki pa gravitacija v treh smereh stabilizira hojo teh bitij po stopniščih, ki so deli *iste* zgradbe (istega »planeta«), tako da se na enem stopnišču zdi, da hodijo brez težav po stropu, na drugem pa po steni navzgor. Takšen svet, v katerem bi imela gravitacija v istem, sorazmerno majhnem prostoru-zgradbi tri smeri, je najbrž fizično neuresničljiv, vendar nam je zamisljiv kljub njegovi nenavadnosti – saj se je nekaj podobnega dogajalo, na primer, tudi med bivanjem človeške posadke na mednarodni vesoljski postaji, ki že nekaj desetletij kroži v stabilni orbiti okrog Zemlje: nekje sem prebral, da so v tej naši doslej največji »realni« vesoljski ladji, katere notranjost ima šesterokotno obliko, astronomi in kozmonavti (obeh »blokav« in spolov!) videli in občutili breztežnostni prostor v ladji tako,

kot da bi imela šest tal in šest stropov ... in če bi jim kake magnetne copate dajale občutek gravitacijskih smeri, bi jih bilo šest, ne ena sama.

Stopimo za hip še korak nazaj v času, v nadrealistično umetnost minulega stoletja, in se spomnimo, na primer, slik Salvadorja Dalija: prostori teh slik seveda niso realni, saj nikjer na Zemlji ne bi mogli fotografsko posneti prizorov z gorečimi žirafami, ki se mirno sprehajajo po puščavi, ali z urami-palačinkami, ki kažejo mnoštvo »realnih časov« (no ja, slednje bi že morda lahko našli v kakem lunaparku) – toda kljub vsem prizadevanjem, da bi naslikal nekaj povsem »nadrealnega«, Dali vseeno ostaja znotraj realizma v širšem pomenu, saj si je vse te svoje »nadrealne« objekte in tudi celotno mizansceno izposodil iz realnega sveta, s tem da ga je preoblikoval v eno izmed njegovih zamisljivih in v tem primeru celo predstavljalivih variant. Toda če bi šli pri teh možnih variacijah našega »aktualnega« in *za nas* »realnega« sveta še dlje, bi prej ali slej neizogibno prišli do slutnje o neki presežni točki, ki nam ne bi bila več ne predstavljaliva ne zamisljaliva, torej je tudi ne bi mogli več umetniško upodobiti.

Če navedem še en primer zamisljalivosti, ki se morda bolj kot Escherjeve ali Dalijeve slike približa naši nezamisljalivosti, čeprav je po drugi strani, paradoksnost, dokaj predstavljaliv: gre za »Aličin efekt«, tj. perceptivno pomanjševanje ali povečevanje znanih nam bitij, ki sta ga literarno uporabila tako Lewis Carroll kot Jonathan Swift. – Kdaj se ta efekt približa naši nezamisljalivosti? Na primer, če si skušamo zamisliti, da je Zemlja živo bitje (tako kot, denimo, pravi »Hipoteza Gaja«), bitje, s katerim bi lahko stopili v neki komunikacijski odnos, podobno kot komuniciramo ljudje med seboj ali z domačimi in tudi divjimi živalmi (in če smo posebej navdahnjeni, tudi z drevesi in gorami): ali obstaja kakšna meja naše komunikacije glede na *velikostno stopnjo* bitij, s katerimi bi se radi »pogovarjali«? V okviru panpsihizma, ki ima filozofske korenine že v Platonovem *Timaju*, lahko rečemo, da ima Zemlja dušo, da je v nekem smislu zavestno ali vsaj živo bitje; in če res ima dušo, zakaj ne bi mogli najti nekih poti oziroma načinov, da bi z njo komunicirali? Po starih astronomsko-astroloških predstavah podobno velja za Luno, Sonce, zvezde. Astrologija je seveda dandanes znanstveno presežena, vendar naše vprašanje o zamisljalivosti komunikacije in razumevanja z zelo velikimi »bitji« ostaja odprto (in analogno velja tudi za najmanjša »bitja«, spomnimo se le na tisti slavni Blakov verz: »Videti ves svet v zrnu peska ... «). Lee Smolin, eden najbolj znanih in uglednih sodobnih fizikalnih kozmologov, v svoji imenitni knjigi *The Life of the Cosmos* (»Življenje [celotnega] kozmosa«, ne le življenje v kozmosu) resno razmišlja o tem, da je ves kozmos živo bitje, da je kakor velikansko drevo z mnogimi poganjki, vedno znova iz črnih lukenj

porajajočimi se mladimi vesolji (v našem kontekstu bi lahko rekli, da je kozmos multiverzum, ki znotraj sebe poraja mnoge univerzume), pri čemer so galaksije njihove žive »celice« itd.<sup>12</sup> Seveda gre pri zamisli o takšnih kozmično velikih, domnevno živih ali celo inteligentnih bitjih za zelo drzno spekulacijo, ki sega daleč preko vsega našega (vsaj sedanjega) »možnega izkustva« – in tega se Smolin dobro zaveda –, toda kljub temu so nam takšna bitja, kot so ali bi lahko bile zvezde, galaksije in celotna »otročka vesolja« (kot jih je imenoval Stephen Hawking), takšna kozmična bitja, ki bi na neki, sicer zdaj še povsem neznan način lahko z nami tudi komunicirala, vsaj načelno zamisljiva, in to ne le v pesniški domišljiji, saj je »življenje vesolja« – kot vidimo – lahko tudi nekakšna preliminarna ali »hevristična« hipoteza pri znanstvenih iskanjih rešitve vélike vesoljne »Uganke«.

Takšni miselni eksperimenti so ne nazadnje zanimivi tudi za področje teologije. Če sprejmemo misel, da obstajajo angeli, ki *niso* antropomorfní (kakor so v Bibliji) in se tudi ne inkarnirajo v človeška bitja (kakor se angeli v filmu Wima Wendersa »Nebo nad Berlinom«, *Wings of Desire*, 1987) – ali drugače rečeno, če angeli obstajajo kot neka povsem nesnovna bitja, ki so, recimo, stkana iz same svetlobe, iz samih fotonov (ali celo iz nekíh drugih kvantov energije, bozonov) –, potem se težko izognemo vprašanju: ali bi mi kot telesna in tudi mentalno »oblikovana« bitja sploh lahko na kak način komunicirali s takšnimi angeli? Svetlobo, vsaj »optično«, seveda vidimo, ampak kako bi v čisti, povsem breztelesni svetlobi prepoznali bitje, s katerim naj bi stopili v stik? (Ezoteriki bi najbrž rekli: po njegovem ali njenem »eteričnem telesu«, v katero pa je z »naravno« pametjo in izkušnjo težko verjeti.) Mar bi takšno »bitje svetlobe« prepoznali po njegovi »fotonski obliki«? Ampak sami fotoni nimajo oblike, saj oblike vselej vidimo kot neke telesne oblike ali vsaj kot njihove sence. Morda pa je mogoče z »bitji svetlobe«, če obstajajo, vzpostaviti stik samo v duhu, čeprav še vedno vsaj s spominom na telo? Tu se spomnim tistih čudovitih in pretresljivih Rilkejevih verzov na začetku *Devinskih elegij*: »Kdo, če bi kričal, bi me pa slišal med trumami / angelov? a recimo, da bi me eden od njih / kar na lepem objel: skoprnel bi ob njem, / ki biva močneje. Kajti lepota je le / strahotnega ravno še znosni začetek ... «<sup>13</sup>

Problem predstavljalivosti/zamisljalivosti drugih možnih svetov in njihovih prebivalcev bi lahko poimenovali, malo za šalo malo zares, »posplošeni pro-

12 Gl. Smolin, *The Life of the Cosmos*; več o njegovem »kozmičnem vitalizmu« v Uršič, *Daljna bližina neba*, str. 253–271.

13 Rilke, *Pesmi*, str. 71, prevod Kajetana Koviča.

blem komunikacije z marsovci« (ali pa že kar z živalmi ali celo z ljudmi v drugih kulturah, že tu na Zemlji). Marsovci so v znanstveni fantastiki tista prva ali najbližja nezemeljska bitja, s katerimi naj bi človek vzpostavil stik, če verjamemo znanstvenim fantantom. Ob tem se spomnim na otroško zgodbo iz naše mladosti *Drejšček in trije Maršovčki*, ki jo je napisal profesor psihologije Vid Pečjak in v kateri ti »tujci«, ko pridejo na Zemljo, lažje komunicirajo z otroki kot z odraslimi (in tako kot naši otroci imajo radi marmelado ipd.). Gre za otroško odprtost do drugega, drugačnega – morda jo z leti izgubljam, ne vem. Vsekakor pa obstaja, če govorimo o mnogih drugih in drugačnih svetovih, neka človeška, morda celo načelna *meja* komunikacije z »marsovci« in/ali njihovimi svetovi. In tu smo spet pri tistem že zastavljenem vprašanju: ali si lahko zamislimo neki svet, v katerem obstaja okrogel kvadrat? Najbrž ne, saj se nam zdi ta hipotetična geometrijska oblika absurdna, nelogična, in bi lahko s svojo protislovnostjo »kontaminirala« ali celo sesula ves svet, v katerem bi se pojavila. Po drugi strani pa poznamo tudi t. i. »parakonsistentne« logične sisteme, ki dopuščajo in celo kanonizirajo, čeprav le kot izjeme, določena protislovja, npr. paradokse, tako da jih le-ti ne »sesujejo«, kakor bi se to zgodilo v klasični logiki. Ne glede na logiko »nemožnega« in njene formalne kriterije parakonsistentnosti pa ostaja vprašanje: ali »absurdnost« nekaterih naših zamisli res pomeni tudi dejansko nemožnost njihove realizacije kje »drugje« ali pa morda kaže le na meje *našega* zamišljanja drugih in drugačnih svetov? Če bi tuhtali tu še naprej – pa ne bomo, saj bi se kmalu izgubili v kakem sholastičnem labirintu –, bi prišli do težkega, morda celo neodgovorljivega epistemološkega vprašanja, ali sploh obstajajo kaki nujni (in obenem apriorni?) zakoni, ki veljajo v *vseh* možnih svetovih. Osebnostno se nagibam k odgovoru, da takšni Zakoni *in ultima analysi* vendarle obstajajo, vendar mislim, da tega ni mogoče prepričljivo in dokončno argumentirati. S fenomenološkega stališča, ki je v tem prispevku moje glavno metodološko vodilo, pa gotovo obstaja moj/naš predstavnostni in miselni *horizont*, neko obzorje, ki je meja moje/naše predstavljenosti in zamisljivosti, saj smo končna bitja, v prostoru in času bivajoče tubiti, navdahnjene s slutnjo ali duhovno intuicijo, da obstaja neki *onstran*, ki pa ni nujno nekje »realno« drugje, marveč je prej »transcendencija-v-imanenciji«.

Če sprejmemo tisto »fantastično« zamisel filozofa Davida Lewisa o *realnem* multiverzumu, ki naj bi obsegal množico (morda neskončno) univerzumov, resničnih v ontološkem, ne le v epistemološkem (»protidejstvenem«) pomenu, se pravi, resničnih »tam zunaj«, nekje *onkraj* našega sveta (kar pa, kot rečeno, ne pomeni nujno, da so v prostoru-času »daleč stran«), potem se iz te misli



porodijo poleg marsovcev, angelov in drugih »tujcev« še neka zelo zanimiva bitja, ki naj bi realno obstajala v tistih drugih svetovih/univerzumih ali celo nekje zelo daleč znotraj »našega« vesolja: to so naši (moji, tvoji, njeni) »dvojniki« (*counterparts, doppelgangers*). O svojih neštevilnih dvojnikih je čisto resno pisal tudi znani fizik David Deutsch v knjigi *Tkanina vesolja* (*The Fabric of Reality*, 1997), v kateri med drugim pravi, da tedaj, ko on, D. D., piše to knjigo, obstaja v drugih »vzporednih« svetovih, ki naj bi jih generirala »univerzalna valovna funkcija« (pojem iz kvantne teorije), nešteto drugih D. D.-jev, med katerimi so tudi takšni (sicer le v majhnem delu tega velikanskega »faznega prostora« možnosti), ki se prav malo razlikujejo od »aktualnega« D. D.-ja, tj. od osebe, ki piše svojo knjigo v tem »našem« univerzumu; na primer, da je razlika med dvema takšnima »bližnjima« *counterparts* samo v enem sivem lasu več ali manj na njuni/h glavi/-ah. Ta pomisel, da imam neskončno mnogo bolj ali manj podobnih dvojnikov, je seveda zelo čudna, neintuitivna, če ne že kar absurdna (kolikor o absurdnosti naših misli odloča zdrava pamet in/ali naša racionalna presoja), po drugi strani pa najbrž ni dosti manj sprejemljiva od pomisli, da imam le enega samega *popolnega* dvojnika.<sup>14</sup>

Matematik in kozmolog Max Tegmark pa je celo izračunal razdaljo v vesolju, na kateri bi srečal svojega najbližjega popolnega dvojnika (namreč glede na verjetnost sestave prav takšnega telesa, kot je moje tu-in-zdaj), in ta razdalja je – lahko rečemo k sreči – večja od oddaljenosti Hubblove sfere, našega vesoljnega horizonta. Torej svojega popolnega dvojnika ne bom nikoli srečal, čeprav sem v tem življenju že srečal nekaj precej podobnih mi človeških bitij, vsaj na pogled od daleč. Kakorkoli že, pa lahko rečem(o), da je tako prav in dobro, saj je gotovo nekaj zelo »tujega-grozljivega« (v nem. *das Unheimliche*) v pomisli na srečanje s svojim popolnim dvojnikom (spomnimo se npr. zgodbe E. A. Poeja o Williamu Wilsonu in drugih podobnih). Srečanje s svojim dvojnikom – razen v zrcalu, pa še to je za nekatere »travmatično«, kot pravijo psihoanalitiki – je gotovo nekaj ne le nenavadnega, temveč tudi nezaželenega: moja duša, moja živa tubit ne mara takšnih popolnih podvojitvev, čistih replik same sebe, čeprav tako v življenju kot pri delu (npr. v pisanju) bolj ali manj z veseljem ustvarja(m) svoje »druge jaze«, ki pa nikoli niso popolni *doppelgangerji*, saj sem vselej, kadar »se zapišem«, že *drugi* (→ moj »drugi jaz«).

In če smo že pri zrcalu, se za hip ustavimo še pri naslednjem vprašanju: ali sem to (sploh) *jaz*, namreč to bitje, ki ga (se) vidim v zrcalu? Običajno se tega

<sup>14</sup> O »mojih dvojnikih«, kot si jih je zamislil David Deutsch, sem že večkrat pisal, gl. Uršič, *Daljna bližina neba*, str. 359–367; *O sencah*, str. 339–347; *Shadows of Being*, str. 67–75.

sicer ne sprašujem, saj se mi zdi samoumevno, da v zrcalu vidim sebe, človeka z imenom M. U., ampak po kaki neprespani noči, ko zjutraj v zrcalu uzrem *to* bitje, se vendarle vprašam: ali sem to res *jaz*? In če sem potem še malce filozofsko-spekulativno navdahnjen, se lahko nadalje vprašam: ali bi se prepoznal, se pravi, ali bi v tej zrcalni podobi prepoznal *sebe*, če bi bil videti malce drugačen od tiste podobe, ki jo imam v spominu (in predstavi) kot svojo lastno podobo? (Drugače rečeno, če bi bil pred menoj eden izmed mojih dvojnikov.) Odgovor na to vprašanje je odvisen predvsem od stopnje drugačnosti zrcalne slike od moje predstave o sebi, tj. od variacij pri mojem domnevnem *counterpart* v zrcalu: na primer, če bi imel eno oko modro, drugo pa zeleno (podobno kot zdaj že pokojni pevec David Bowie), tedaj bi se skoraj zagotovo in (še) dokaj zlahka prepoznal. Toda moja »osebna identiteta« bi bila postavljena močno pod vprašaj, če bi npr. zdaj, ko sem že presegel sedemdeset let, zagledal »namesto sebe« v zrcalu desetletnega dečka, ki bi imel podobne poteze kot jaz oziroma kot sem jih imel pred šestdesetimi leti. Najbrž bi (si) rekel, da v zrcalu vidim svojega desetletnega vnuka, ne pa kakega svojega dvojnika iz nekega drugega sveta.

Ob tovrstnih »poskusih z zrcalom« se filozofi (seveda ne samo mi) sprašujemo: *Kdo sem jaz*? To vprašanje je tudi izhodišče »fantazij in refleksij o jazu in duši« v slavnem zborniku *Oko duha*.<sup>15</sup> – Ali sem jaz to *telo*, ta obraz, ki ga vidim v zrcalu? Seveda sem, saj ne morem reči, da to ni *moje* telo, da to ni *moj* obraz. Ampak tu se šele začne zaplet pri problemu odnosa med »duhom« in telesom (*mind-body problem*), ki je eden izmed osrednjih problemov sodobne kognitivne filozofije in/ali znanosti. Kajti še bolj kot telo, katerega odsev vidim v zrcalu, sem *jaz* ta, ki vidi(m) zrcalno sliko, ta, ki se z miselnim »obratom«, s sámozavedanjem »uzre(m)« *znotraj* sebe. Tedaj, ko se »zazrem vase«, vem z neposredno, »fenomenološko« gotovostjo *DA SEM*, da sem resničen kot *cogito*, misleča zavest, tubit ... ali če rečem lepo po starem: *DA SEM duša*. In če se *potem* spet vrnem k vprašanju, ali *sem* telo ali pa *imam* telo, je moj fenomenološko »evidenten«, sámó-razviden odgovor, da (*jaz*) imam telo, ki je seveda moje telo, povezano z mojo dušo, vendar *ni isto* z njo; kar pa spet ne pomeni, da bo moja (sedanja, posamična, osebna) duša preživela smrt mojega telesa. Bolj verjetno ne bo. Kakorkoli že, pa je moja duša tu-in-zdaj *resnična*. Žal se to v sodobnem svetu, tako v vsakdanjem življenju kot v znanosti, marsikdaj pozablja.

15 Hofstadter in Dennett, *Mind's I* (1981), v slov. prev. *Oko duha* (1990).

## Vzdržati različnost

Kako je vsa ta zgodba o mnogih svetovih, kozmoloških in človeških, o mojem in drugih jazih, telesu in duši, osebni identiteti itd. povezana z naslovom tega zbornika *Vzdržati različnost*? Vzdržati različnost pomeni najprej spreje(ma)-ti različne možne *variacije mene samega*, moje »biti-v-svetu«, kajti s fluidnim »jazom« (budisti bi temu rajši rekli »ne-jaz«, *anattā*) kot »fenomenološkim« izhodiščem in žariščem videnja in občutenja sveta se odpirajo možnosti drugih svetov, drugačnih, vendar ne povsem tujih mojemu svetu (in enako velja zate, zanj itd.), predvsem pa možnost so-bivanja in so-čutja v našem *skupnem* svetu, ki zgodovinsko sega od domačega ognjišča do globalnega človeštva, kozmično pa od kvarkov in atomov do zvezd in galaksij ter celo do drugih možnih vesolj. In čeprav je kozmološki multiverzum le neka izkustveno še nepreverjena, vendar (že tudi) znanstvena hipoteza, ki pa je morda nikoli ne bo mogoče preveriti, so nam različne oblike človeških multiverzumov že vseskozi dane, saj jih sami (so)ustvarjamo.

Pri vzdrž(ev)anju različnosti je še posebej dragocena umetnost, vse umetniške zvrsti, od pesmi in romanov do slik in kipov, od glasbenih fraz in plesnih gibov do filmskih sekvenc itd. V umetnostih nenehno ustvarjamo svoje »druge jaze«, ki pa nikoli niso naši popolni dvojniki, vselej so le naše *variacije*, ki živijo v »drugih svetovih«. Umetnosti nas učijo različnosti in obenem povezujejo v skupen svet, zato lahko rečemo, da je umetnost zelo bogat, za neomejene možnosti odprt multiverzum. K temu naj dodam pripombo oziroma pojasnilo, da je bilo umetniško ustvarjanje odrešujoče in notranje svobodno tudi v času klasičnih kanonov, namreč kljub njihovi »obvezujočnosti« (npr. glasbenih lestvic dur in mol pri Bachu) – saj mora ustvarjanje imeti svoje jezikovne kode, da se sploh lahko izrazi in realizira. (Čedalje večja odsotnost skupnih kodov v moderni umetnosti je postala problem za sodobne ustvarjalce, saj maksima »Vselej novo!« niti ne zagotavlja niti ne prinaša večje ustvarjalne svobode.) Seveda imajo tudi »naravni jeziki« svoje kode, sintakse in semantike.

Ko premišlujem o tem, kako naj vzdržimo različnost tudi na drugih področjih ustvarjanja in življenja, se vprašam: zakaj ni mogoče – mar res ni? – vzdrž(ev)ati različnosti enako ali vsaj podobno kot v umetnosti tudi v filozofiji, teologiji in religiji ter ne nazadnje v politiki in nasploh v medčloveških, družbenih odnosih? Pri vzdrž(ev)anju različnosti namreč ne gre zgolj za pasivno toleranco v odnosu do drugega in drugačnega, marveč za aktiven, spoštljiv in predvsem »radoveden«, odprt odnos do vsega, kar je različno, drugačno od

mene, od nas. Ta pomisel ne pomeni kake idealizacije umetnosti, niti posplošitve umetniškega ustvarjanja na vse človeške dejavnosti, seveda pa še manj to, da se umetniki ne prepirajo med seboj o slogu, načinu ustvarjanja ipd., saj so marsikdaj zelo ostri in tudi zavistni drug do drugega – pač pa multiverzum v umetnosti pomeni načelno sprejemanje različnih umetniških praks, poti, množstva različnih svetov. V filozofiji je ta odprtost do drugega in drugačnega nekoliko težja, saj je »ljubezen do modrosti« usmerjena k iskanju resnice, pri kateri težje kot pri lepoti sprejmemo misel, da je mnogotera – vendar je tudi resnica »multiverzna«, namreč s končnega, človeškega stališča. Še težje pa se mnogoterost različnih metod in »paradigem« uveljavlja v znanosti, čeprav je v moderni znanosti množstvo hipotez in teoretskih modelov postalo tako rekoč pravilo pri iskanju prave razlage.

Kje nastopi največji in najtrdovratnejši problem sprejemanja različnosti? Gotovo obstajajo težave na psihološki ravni, v medosebnih odnosih, zlasti tedaj, če vsak deležnik trmasto vztraja zgolj pri svojem »prav«, vendar se v vsakdanjem življenju kljub vsem sporom med ljudmi, ki se včasih končajo tudi tragično, »v totalu« ohranja in vzdržuje različnost, saj je *homo sapiens* že od prazgodovine dalje spoznal, da je bolje za vse, če »držimo skupaj«, vsaj na ravni »plemena«, čeprav smo med seboj različni (sicer pa to, da je treba sodelovati, morda še bolje vedo živali: čebele, ptiči, bobri idr.). Glavni in za človeštvo potencialno uničujoči moment odklonilnega in sovražnega odnosa do vsega drugačnega in različnega od »nas« pa nastopi predvsem s poudarjanjem in potenciranjem domnevno nepomirljive različnosti socialnih in »kulturnih identitet«, tj. narodov, ras, religij, političnih strank, »blokav« ipd.

Večkrat se sprašujem, ali bi lahko religije, v »imenu« katerih je bilo, žal, v zgodovini storjeno veliko zla in ki imajo lahko tudi dandanes, zlasti če niso prav razumljeni nauki svetih spisov oziroma če so fanatično »radikalizirani«, v sebi veliko sovražno in destruktivno moč v odnosu do vseh »tistih drugih«, do »tistih zunaj« – in zato se sprašujem, ali bi lahko religije razumeli, predvsem pa občutili kot različne simbolne jezike, kot multiverzum različnih poti k najvišjemu, presežno neizrekljivemu Bogu/Božanstvu, podobno ali vsaj analogno kakor lahko brez težav smatramo različne »naravne« jezike (slovenščino, kitajščino, svahili itd.) za različne možne načine artikulacije smisla, ki pa seveda ni nikoli dokončno artikuliran kot Smisel z veliko začetnico. Sam nisem konfesionalni vernik, zato o tem ne morem govoriti na osnovi osebnih verskih občutij, vendar kot filozof najbrž lahko rečem, da tudi filozofska Resnica, ki je v svojih najvišjih aspiracijah podobna religiozni, ravno tako ni nikoli dokončno artikulirana in se dejansko

že skozi vso zgodovino filozofije – vsaj če jo pogledamo malce bolj iz ptičje perspektive – dogaja kot multiverzum idej, sistemov, miselnih poti in svetov. Ne gre torej za relativizacijo same Resnice ali Smisla ali Boga, marveč za pluralizem poti do te vsepresežne »Točke Omega«, za multiverzum naših misli in svetov.

Zato kot filozof upam, da nas filozofija kljub vsem svojim miselnim vzlom in labirintom vendarle lahko uči in vódi, kako misliti in živeti, kako biti odprt za drugost in različnost. Kajti vsi multiverzumi se porajajo v *mislih*. Ostaja pa vprašanje, ali so te spodbudne misli, s katerimi končujem ta prispevek, v tem našem »aktualnem« svetu sploh (še) realne. Razvoj ne kaže ravno v neko zaželeno smer, saj se zgodovina nestrpnosti, sovraštva in vojn ponavlja, pri čemer postaja nevarnost globalne katastrofe vse večja zaradi vse močnejših orožij, predvsem pa zaradi človeške nespameti. Zato bomo morali filozofi še nadalje premišljevat in govoriti o multiverzumih, o istem in drugem, enem in mnogih ...

## Viri in literatura

- Avatamsaka Sutra (The Flower Ornament Scripture)*. Angl. prev. Thomas Cleary. Boulder, Colorado: Shambhala Publications, 1993.
- Cantor, Georg. O neskončni linearni množici točk (št. 5). Prev. Tomaž Erzar. *Problemi-Eseji*, 2–3, 1994, str. 7–52.
- Deutsch, David. *The Fabric of Reality*. London: Penguin Books, 1997.
- Hawking, Stephen. *Črne luknje in otroška vesolja*. Prev. Mirjam Galičič. Ljubljana: DMFA, 1994.
- Hofstadter, Douglas R., in Dennett, Daniel C. *Oko duha: fantazije in refleksije o jazu in duši*. Prev. Uroš Kalčič idr. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Izbrani filozofski spisi*. Prev. Mirko Hribar. Ljubljana: Slovenska matica, 1979.
- Lewis, David. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Plotin. *Zbrani spisi I*. Prev. Sonja Weiss. Ljubljana: Slovenska matica, 2016.
- Rilke, Rainer-Maria. *Pesmi*. Prev. Kajetan Kovič. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1998.
- Sheckley, Robert. *Menjava duha*. Prev. Branko Gradišnik. Ljubljana: Tehniška založba Slovenije, 1977.
- Smolin, Lee. *The Life of the Cosmos*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Uršič, Marko. *Daljna bližina neba (Štirje časi – Jesen)*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2010.
- Uršič, Marko. *O sencah (Štirje časi – Zima)*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2015.
- Uršič, Marko. *Shadows of Being: Four Philosophical Essays*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2018.
- Uršič, Marko. *Presežne prisotnosti: eseji o Plotinovi metafiziki svetlobe*. Ljubljana: Slovenska matica, 2021.

# IMENSKO KAZALO



## A

Abelard, Peter 126  
Adams, Robert Merrihew 118  
Agamben, Giorgio 43–44  
Akvinski, Tomaž 24, 27, 33  
Al-Ghâzâlî 126  
Alighieri, Dante 232  
Anaksimander 233  
Anselm 20  
Aristotel 9, 21, 42, 92, 111–112, 122–131, 149, 225, 233  
Arouet, François-Marie → glej Voltaire  
Assmann, Jan 41  
Averroes 164  
Avguštin 13, 25, 36, 112, 125–128  
Avrelij, Mark 231

## B

Bach, Johann Sebastian 244  
Badiou, Alain 42  
Ballarin, Roberta 115  
Baudrillard, Jean 43  
Belnap, Nuel 92–93, 96  
Benjamin, Walter 8, 39–40, 44–45, 47–49, 51  
Biesta, Gert 225  
Blake, William 239  
Borges, Jorge Luis 85  
Bowie, David 243  
Bradley, Raymond 103  
Brecht, Bertolt 42, 49  
Briegel, Hans J. A. 93, 95, 97  
Bruno, Giordano 9, 57, 157, 159, 163–164, 166–169, 232  
Buber, Martin 64  
Buda 57, 76  
Buddhaghosa 194–195  
Buridan, John (Janez) 9, 129–130

## C

Cantor, Georg 235  
Capobianco, Richard 28  
Carnap, Rudolf 114–116

Carroll, Lewis 239  
Cassirer, Ernst 8, 59–60  
Cavell, Stanley 215–217, 220  
Cervantes, Miguel Saavedra de 221  
Cezar, Julij 219  
Chang, Garma C. C. 197  
Charlesworth, Sarah 200  
Chatterje-Doody, Precious 214  
Cichocka, Aleksandra 222  
Cotman, Blaž 88  
Crabtree, Steve 182  
Critchley, Simon 161  
Crouch, Colin 178, 180

## D

Dacqué, Edgar 67  
Dali, Salvador 239  
Davies, Douglas J. 161  
Dawson, Cedrick 49  
de Finetti, Bruno 137–139, 145  
De las Cuevas, Gemma 95  
Deleuze, Gilles 8, 39, 45–47, 49  
Demokrit 90  
Dennett, Daniel C. 87, 243  
Derrida, Jacques 27, 48  
Descartes, René 16, 21, 25, 29, 43, 56–57, 65, 117  
Deutsch, David 83, 242  
Dewey, John 168  
Dickens, Charles 105  
Diogen 90  
Dionizij Areopagit 27  
Doležel, Lubomír 9, 106–108  
Dörre, Klaus 179–181  
Douglas, Karen M. 222  
Dowman, Keith 77  
Duns Scotus, John → glej Duns Skot, Janez  
Duns Skot, Janez 9, 112, 127–128  
Dürr, Hans Peter 57

## E

Einstein, Albert 14, 158, 230, 234  
Eliade, Mircea 56

Emerson, Ralph Wald 225  
 Epikur 90–91  
 Eschenmeyer, Karl August von 163  
 Escher, Maurits Cornelis 238–239  
 Euler, Leonhard 238  
 Everett, Hugh 57, 71, 83  
 Evklid 238

**F**

Farah, Martha 95  
 Feuerbach, Ludwig 42  
 Fichte, Johann Gottlieb 29, 33, 43, 163  
 Fink, Eugen 27  
 Fisher, Ronald 144, 148  
 Foucault, Michel 42  
 Francišek I., papež 174  
 Freire, Paulo 224  
 Freud, Sigmund 215  
 Friedmann, Aleksander Aleksandrovič 72

**G**

Gabriel, Markus 56–57  
 Galilej, Galileo 138, 232  
 Gethin, Rupert 190–191, 194  
 Gillies, Donald 137–139, 141  
 Godard, Jean-Luc 49  
 Goebbels, Joseph 47  
 Goodman, Russell Brian 221  
 Greene, Brian 72, 75  
 Grosz, Elizabeth 157, 159–160  
 Grušovnik, Tomaž 10, 213, 215, 217,  
 219–220, 223, 225  
 Guattari, Félix 45–46, 50  
 Gunkel, David J. 46  
 Guth, Alan 75  
 Guttmann, Yair M. 140–141, 143, 147–  
 148

**H**

Habermas, Jürgen 45  
 Hacking, Ian 136, 141, 150  
 Handfield, Toby 148  
 Hawking, Stephen 57, 240

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 14, 21,  
 25, 29, 42–43, 47, 163  
 Heidegger, Martin 13–15, 20–31, 33, 36,  
 45–46, 48, 56, 215, 224  
 Heisenberg, Werner 57, 73  
 Henning, Christoph 171  
 Henry, O. 106  
 Heraklit Efeški 19, 24–26, 28–30, 33  
 Hintikka, Jaakko 122–123  
 Hobbes, Thomas 121  
 Hodgson, David 86–87  
 Hoelzl, Ingrid 49  
 Hofstadter, Douglas R. 243  
 Hölderlin, Friedrich 42  
 Howie, David 148  
 Hribar, Tine 8, 15, 27, 232  
 Hume, David 147  
 Husserl, Edmund 8, 22, 24, 26, 28–29,  
 232

**I**

Ibn Rušd → glej Averroes  
 Ingegno, Alfonso 166  
 Ishiguro, Hidé 72

**J**

Janez XXI, papež 128  
 Jeffreys, Harold 140, 143–144, 147–149  
 Jerman, Frane 92  
 Jünger, Ernst 29

**K**

Kane, Robert 9, 96–97  
 Kant, Immanuel 20, 25, 29, 42–43, 56,  
 58–59, 65, 112, 117, 163, 230, 233–  
 234  
 Kante, Božidar 9, 101  
 Kepler, Johannes 138, 232  
 Keynes, John Maynard 137, 145  
 Khrennikov, Andrei 141  
 Kierkegaard, Søren 43  
 Kläden, Tobias 171  
 Klun, Branko 171, 183



- Knobe, Joshua 87  
Knuuttila, Simo 125–127  
Kolmogorov, Andrej Nikolajevič 136–137, 144  
Kopernik, Nikolaj 232–233  
Kovič, Kajetan 240  
Kripke, Saul 92, 113, 115–116, 237  
Kronos, Diodor 123  
Kuzanski, Nikolaj 164
- L**  
Ladwig, Bernd 176  
Leibniz, Gottfried Wilhelm 8–9, 13–15, 71–72, 76, 111–112, 114, 116–122, 125, 127–128, 131, 236  
Lerner, Melvin 216  
Levinas, Emmanuel 27  
Levkip 90  
Lewis, David 9, 71, 84, 102–103, 148, 235–236, 241  
Lie Zi 209  
Linde, Andrei 75  
Lipman, Matthew 225  
Llull, Ramon 166  
Longchenpa 76  
Lozar Mrevlje, Janko 8, 19–20, 35  
Lucas, John R. 145, 150–151  
Lukan, Peter 9, 135  
Łukasiewicz, Jan 92  
Lukrecij 90
- M**  
Malec, Maja 7, 9, 84, 91, 111, 236  
Mallarmé, Stéphane 42  
Manovich, Lev 48–49  
Marion, Jean-Luc 14, 27  
Markič, Olga 9, 81, 95  
Marshall, Ian 165  
Marx, Karl 42, 47  
Mates, Benson 120  
mati Tereza 182  
Mazzini, Miha 182  
Merleau-Ponty, Maurice 168, 233
- Michelangelo 182  
Mieth, Dietmar 182  
Miščević, Nenad 218  
Müller, Thomas 89, 91, 93, 95, 97  
Murray, Timothy 49–50
- N**  
Nadelhoffer, Thomas 88  
Nagarjuna 76–77  
Nahmias, Eddy 88  
Nam June Paik 49  
Newton, Isaac 85, 137–138, 151, 232  
Nichols, Shaun 87  
Nietzsche, Friedrich 15, 21, 25–26, 36, 39, 42–44, 217, 225  
Normore, Calvin G. 127–128
- O**  
Oresme, Nicole 9, 129–130  
Ošljaj, Borut 8, 53, 68  
Otto, Rudolf 56
- Ø**  
Øhrstrøm, Peter 92
- P**  
Parmenid 15  
Parsons, Terence 106, 108  
Pasnau, Robert 127  
Pavel, Thomas 107–108  
Pečjak, Vid 241  
Pen, Tsui 85  
Penros, Roger 72  
Perloff, Michael 92–93  
Petek, Nina 10, 90, 187, 205  
Peters, Christian Helge 171  
Peters, Durham 162  
Placek, Tomasz 93  
Platon 15–16, 20–21, 29, 42, 46, 56–57, 224, 239  
Plessner, Helmuth 8, 61–64  
Plotin 15, 19, 234–235  
Poe, Edgar Allan 242

Popper, Karl 138, 149–150  
 Prior, Arthur Norman 92  
 Protagora 59  
 Putin, Vladimir 16

**R**

Ramsey 137  
 Rancière, Jacques 225  
 Read, Stephen 126  
 Reeves, Sam 49  
 Rémi, Marie 49  
 Rilke, Rainer Maria 240  
 Ronen, Ruth 104  
 Rosa, Hartmut 9, 171–182  
 Roskies, Adina 87  
 Rovelli, Carlo 72  
 Rowland, Ingrid D. 166  
 Rumberg, Antje 89, 91  
 Ruyer, Raymond 9, 157–163, 165, 168  
 Ryan, Alan 225  
 Ryder, Robin 138

**S**

Saleh, Khalid 214  
 Salsburg, David 136–137, 139  
 Sartre, Jean-Paul 43  
 Sautermeister, Jochen 182  
 Scheler, Max 63–64  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 163  
 Schlosshauer, Maximilian 74  
 Schopenhauer, Arthur 85  
 Schulz, Peter 171  
 Schüßler, Michael 171  
 Sedley, David 90–91  
 Shakespeare, William 216–217  
 Shannon, Claude Elwood 151  
 Sheckley, Robert 237  
 Shukairy, Ayat 214  
 Sidarta Gautama → glej Buda  
 Siegel, Ethan 75  
 Smith, Joseph 160–162  
 Smith, Robin 124  
 Smolin, Lee 72, 239–240

Snoj, Marko 219  
 Snow, Eliza R. 160  
 Snow, Lorenzo 160  
 Sodnik, Alma 90  
 Sokrat 126  
 Spinoza, Baruch 57, 121  
 Steinhardt, Paul J. 72  
 Striker, Gisela 123  
 Suppes, Patrick 139–140, 145  
 Sutton, Robbie M. 222  
 Swartz, Norman 103  
 Swift, Jonathan 239

**Š**

Šimenc, Marjan 225  
 Škof, Lenart 9, 157  
 Štrajn, Darko 8, 39  
 Šuster, Danilo 89, 92

**T**

Taylor, Paul A. 46  
 Tegmark, Max 81–86, 242  
 Tempier, Etienne → glej Tempier, Štefan  
 Tempier, Štefan 128  
 Tesla, Nikola 182  
 Thatcher, Margaret 175  
 Thomason, Richmond 92  
 Thomson, Iain 20  
 Thoreau, Henry David 217, 225  
 Tichý, Pavel 102  
 Turok, Neil 72

**U**

Ule, Andrej 8, 71, 73  
 Uršič, Marko 7, 10, 48, 82, 92, 120, 140,  
 167, 205, 229, 235–237, 240, 242

**V**

Veljačić, Čedomil 57  
 Vesel, Matjaž 128  
 Viola, Bill 49  
 Voltaire 72  
 von Mises, Ludwig 144

**W**

Wagner, Verena 89, 91  
Walter, Henrik 86–87  
Webb, Stephen H. 164–165  
Weber, Max 223  
Wenders, Wim 240  
Wils, Jean-Pierre 171  
Wilson, William 242  
Wittgenstein, Ludwig 41, 67, 114, 216,  
219–220  
Wolterstorff, Nicholas 105–106

**X**

Xu, Ming 92–93

**Y**

Yablokov, Ilya 214

**Z**

Zi, Lao 77  
Zi, Zhuang 77  
Zohar, Danah 165

**Ž**

Žalec, Bojan 9, 171, 173, 183  
Žižek, Slavoj 39, 47

# **O AVTORICAH IN AVTORJIH**

---



**Tomaž Grušovnik**, dr. filozofije, izredni profesor in višji znanstveni sodelavec, Pedagoška fakulteta Univerze na Primorskem, Cankarjeva 5, 6000 Koper.

**Tine Hribar**, dr. filozofije, akademik in zaslužni profesor, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana.

**Božidar Kante**, dr. filozofije, profesor, Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru, v pokoju.

**Janko Lozar Mrevlje**, dr. filozofije, profesor, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana.

**Peter Lukan**, fizik in dr. filozofije, direktor razvoja v fotonskem podjetju Lumentum, d. o. o.

**Maja Malec**, dr. filozofije, docentka, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana.

**Olga Markič**, dr. filozofije, profesorica, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana.

**Borut Ošljaj**, dr. filozofije, profesor, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana.

**Nina Petek**, dr. filozofije, docentka, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana.

**Lenart Škof**, dr. religiologije, profesor in znanstveni svetnik, Inštitut za filozofske in religijske študije, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Garibaldijeva 1, 6000 Koper.

**Darko Štrajn**, dr. filozofije, profesor in znanstveni svetnik, Pedagoški inštitut, Ljubljana, v pokoju.

**Andrej Ule**, dr. filozofije, profesor, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, v pokoju.

**Marko Uršič**, dr. filozofije, profesor, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, v pokoju.

**Bojan Žalec**, dr. filozofije, profesor in znanstveni svetnik, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana.