

FILOZOFSKI

vestnik

1/2001

FILOZOFSKI VESTNIK XXII 1 • 2001

ZGODOVINA FILOZOFIJE

KOZMOS IN ČAS

DELEUZE – IMANENCA

ZGODOVINA EVROPSKE IDEJE



Filoz. vestn. • ISSN 0353-4510 • Let. / Vol. XXII • Št./No. 1 • Ljubljana 2001

Uredniški odbor / Editorial Board

Aleš Erjavec, Peter Klepec, Vojislav Likar, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha,
Matjaž Vesel

Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board

Alain Badiou (Paris), Paul Crowther (Preston), Manfred Frank (Tübingen), Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane (London), Ernesto Laclau (Essex), Steven Lukes (Firenze), Chantal Mouffe (Paris), Ulrich Müller (Kassel), Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval (Essex), Nicholas Phillipson (Edinburgh), J. G. A. Pocock (Baltimore), Ernst Vollrath (Köln), Wolfgang Welsch (Jena)

Odgovorni urednik / Editor-in-Chief

Rado Riha

Glavni urednik / Managing Editor

Vojislav Likar

Naslov uredništva / Editorial Office Address

FILOZOFSKI VESTNIK

P.P. 306, Gosposka 13, 1001 Ljubljana, Slovenija.

Tel.: (+386 1) 425 60 68 – Fax: (+386 1) 425 77 92

E.Mail: fi@zrc-sazu.si – Internet: www.zrc-sazu.si/www/fi./FILVEST.HTM

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. / Editorial correspondence and enquiries and books for review should be addressed to the Editorial Office.

Revija izhaja trikrat letno. / The Journal is published three times annually.

Letna naročnina: 3600 SIT. Cena posamezne številke: 1400 SIT.

Annual subscription: US\$18 for individuals, US\$36 for institutions.

Single issue: US\$10 for individuals, US\$20 for institutions. Back issues available.

Master Card / Eurocard and VISA accepted.

Credit card orders must include card number and expiration date.

Naročila sprejema/Orders should be sent to:

Založba ZRC, P.P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija

Fax: (+386 1) 425 77 94 – E.Mail: zalozba@zrc-sazu.si

© Filozofski inštitut ZRC SAZU

Tisk / Printed by: Littera Picta, Ljubljana, Slovenija

FILOZOFSKI

vestnik

XXII • 1/2001

Izdaja
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Published by
the Institute of Philosophy at ZRC SAZU

Ljubljana 2001

ZALŽBA
ZRC

FILOZOFSKI VESTNIK je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo. Izhaja trikrat letno kot glasilo Filozofskega inštituta Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani.

FILOZOFSKI VESTNIK is a journal of philosophy with an interdisciplinary and international orientation. It is published three times annually by the Institute of Philosophy at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences & Arts in Ljubljana.

FILOZOFSKI VESTNIK je vključen v / is included in: Arts & Humanities Cit. Index, Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie der Zeitschriften, The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Sociological Abstracts.

FILOZOFSKI VESTNIK izhaja s podporo Ministrstva za šolstvo, znanost in šport in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

FILOZOFSKI VESTNIK is published with the support of the Ministry of Education, Science and Sport and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

VSEBINA

Zgodovina filozofije

<i>Matjaž Vesel, Boetij o kompatibilnosti vnaprejšnje božje vednosti in prihodnjih kontingentnih dogodkov</i>	7
Boris Vezjak, <i>Argument iz relativov v spisu Peri ideon</i>	33
T. H. Irwin, <i>Teorija oblik</i>	55

Kozmos in čas

Marko Uršič, <i>O pračudežu – razmislek o nekaterih filozofskih vidikih sodobne kozmologije</i>	85
Sašo Dolenc, <i>Kdo vlada času? Premislek o vlogi konvencionalizma pri merjenju časa</i>	119

Deleuze – imanenca

Peter Klepec, <i>Nekaj pripomb k Deleuzovemu pojmovanju imanence kot univoknosti</i>	137
Philip Goodchild, <i>Zakaj je filozofija z bogom sklepala takšne kompromise? ...</i>	151
Daniel W. Smith, <i>Nauk o univoknosti: Deleuzova ontologija imanence</i>	163

Zgodovina evropske ideje

<i>Tomaz Mastnak, Mit o Evropi: udomačevanje posilstva</i>	183
--	-----

Prikazi in ocene

<i>Mario Perniola, Estetika dvajsetega stoletja (Ernest Ženko)</i>	205
--	-----

Izvillečki – Abstracts	213
-------------------------------------	-----

CONTENTS

History of philosophy

Matjaž Vesel, <i>Boethius on the compatibility of divine foreknowledge and the future contingent events</i>	7
Boris Vezjak, <i>The argument from the relatives in »Peri ideon«</i>	33
T. H. Irwin, <i>Theory of forms</i>	55

Cosmos and time

Marko Uršič, <i>On the primordial miracle – an essay on some philosophical issues of modern cosmology</i>	85
Sašo Dolenc, <i>Who rules the time? Reflection upon the role of conventionalism in time measurement</i>	119

Deleuze – immanence

Peter Klepec, <i>Remarks on Deleuze's conception of immanence as univocity</i> ...	137
Philip Goodchild, <i>Why is philosophy so compromised with God?</i>	151
Daniel W. Smith, <i>The doctrine of univocity:</i> <i>Deleuze's ontology of immanence</i>	163

History of the idea of Europe

Tomaž Mastnak, <i>The myth of Europe: domesticating rape</i>	183
--	-----

Book reviews	205
---------------------------	-----

Abstracts	213
------------------------	-----

ZGODOVINA FILOZOFIJE

BOETIJ O KOMPATIBILNOSTI V NAPREJŠNJE BOŽJE VEDNOSTI IN PRIHODNJIH KONTINGENTNIH DOGODKOV

MATJAŽ VESEL

Denimo, da obstaja Bog in da je vseveden. V tem primeru Bog ve, da bom jutri, namesto da bi izpolnil letošnjo davčno napoved, katere zadnji rok oddaja je ravno jutri, odšel na potapljanje na Karibe. Ali ima v tem primeru davčna uprava pravico do tega, da me kaznuje z običajno globo? Na prvi pogled vsekakor. Po svoji lastni volji se namreč lahko odločim za eno ali drugo možnost. Toda če upoštevam zgoraj omenjeno predpostavko božje vsevednosti, se lahko zagovarjam na naslednji način. Ker je Bog vseveden, ker torej pozna tudi prihodnje dogodke, in ker je nezmotljiv, se ne more zgoditi, da se dogodki, za katere ve, ne bi zgodili. To pa pomeni, da so vsi dogodki, za katere Bog ve, da se bodo zgodili, že vnaprej določeni oziroma determinirani. Če pa je to tako, je moja navidezno svobodna odločitev, da bom namesto pisanja davčne napovedi odšel na potapljanje na Karibe, v bistvu nujna in vnaprej determinirana, ter mi na podlagi tega nihče ne more očitati, da sem po svobodni volji zane-maril svojo državljansko dolžnost, ampak je to posledica božje vednosti – v bistvu me je v to prisilil Bog.

Če ta problem prestavimo na bolj splošno raven, pridemo seveda do klasičnega vprašanja o razmerju med vnaprejšnjo božjo vednostjo in prihodnjimi kontingentnimi dogodki (dogodki, ki so odvisni od svobodne odločitve): ali vnaprejšnja božja vednost o nekem prihodnjem dogodku determinira izid tega prihodnjega dogodka? Če je Bog vseveden (če ve za vse stvari, za vse dogodke, ki so se zgodili, ki se dogajajo in ki se še bodo zgodili), ali v tem primeru iz dogajanja v svetu ne izgine naključje in svoboda človeškega delovanja, s tem pa tudi smiselnost odgovornosti za določena dejanja? Rečeno drugače: zdi se, da božja vnaprejšnja vednost o prihodnjih dogodkih implicira protislovje z obstojem svobodnega človeškega odločanja, kar ima seveda katastrofalne etične posledice, saj v tem primeru nima nobenega smisla nagrajevati dobra dejanja ljudi in kaznovati slaba, kajti ne ena ne druga niso izvršena po njihovi svobodni volji. V primeru, da priznamo, da božja vsevednost impli-

cira zanikanje svobodne volje, ne bodo obstajale ne vrline ne slabosti, temveč zmešnjava obojega. Še več, tisto, kar se zdi najbolj pravično (nagrajevati dobre in kaznovati slabe), bo v tem primeru najbolj nepravično.

I. Zastavitev problema: vnaprejšnja božja vednost in svobodna človeška volja

Vprašanje, ali vnaprejšnja božja vednost implicira zanikanje svobodne človeške volje in ima tako tudi katastrofalne etične posledice, ki smo jih navedli prej, je osrednje vprašanje 5. knjige izjemno vplivnega dela »zadnjega Rimljana in prvega sholastika« A. M. S. Boetija *De consolazione philosophiae*, ki ga je napisal v zaporu v Raveni, kamor ga je na podlagi obtožbe izdaje po krivici vrgel ostrogotski kralj Teodorik. Boetij se je te problematike, ki implicira ekstremne etične konsekvence, na kratko dotaknil že v svojem drugem komentarju Aristotelovega dela *De interpretatione*, vendar pa je zastavitev problema in njegova rešitev v *De consolazione philosophiae* bolj kompleksna in pretanjena, kot je bila v omenjenem komentarju.¹ To je mogoče posledica Boetijevega položaja po krivem obtoženega in obsojenega, ki je od njega zahteval, da na problem ne gleda zgolj kot na akademsko vprašanje, kar ga je na drugi strani verjetno spodbudilo, da je v svojo rešitev inkorporiral številne koncepte, ki so jih razvili njegovi novoplatonistični predhodniki in sodobniki. Vendar pa dejstvo, da se Boetij problema v *De consolazione philosophiae* ni lotil niti prvi niti prvič, nikakor ne pomeni, da njegova kombinacija privzetih konceptov ne rezultira v popolnoma novi rešitvi problema.

1. Dve različici argumenta

Boetij predstavi problem Filozofiji, svoji tolažnici in sogovornici v dialogu,² v dveh različicah, ki jima sledi Filozofijina rešitev. Najprej ji predstavi osnovni argument, ki ga pripelje do sklepa, da ob predpostavki vnaprejšnje božje vednosti o prihodnjih dogodkih, ne moremo govoriti o obstoju svobod-

¹ Razprava o kompatibilnosti božje vnaprejšnje vednosti in prihodnjih kontingentnih dogodkov se je v veliki meri razvila iz kompleksa vprašanj, ki zadevajo svobodo volje, ta pa so bila v veliki meri spodbujena z Aristotelovimi razmišljanji v znamenitem 9. poglavju *De interpretatione* in njegovimi možnimi determinističnimi interpretacijami. Drugo območje razprav o determinizmu je izhajalo iz predpostavke, da je vse, kar se dogaja, povezano z verigo fizikalnih vzrokov (Demokrit, Epikur, stoiki). Glede splošnega konteksta cf. Sharplesov uvod v njegovi izdaji Ciceronovega *De fato* in Boetijeve 5. knjige *De consolazione philosophiae*. Po tej izdaji navajamo citate iz *De consolazione philosophiae*, upoštevajoč Sharplesovo punktuacijo.

² Ta izmenjava mnenj in argumentov med Boetijem in Filozofijo je seveda zgolj literarna oblika. Pravo Boetijevo stališče je tisto, ki ga zagovarja Filozofija.

ne človeške volje. V drugem koraku temu argumentu zoperstavi protiargument, ki naj bi razrešil problem, a je po Boetiju nezadosten. V nadaljevanju pa prevzame besedo Filozofija, ki razreši problem v zelo dolgem in kompleksnem argumentu.

a) *Prva različica argumenta*

Kako torej Boetij predstavi Filozofiji problem hkratnega obstoja vnaprejšnje božje vednosti in človeške svobodne volje? Če Bog vidi vse vnaprej, pravi Boetij, in se pri tem ne more motiti, potem se mora to, kar v svoji previdnosti vnaprej vidi, nujno zgoditi. Če torej iz večnosti vnaprej pozna ne samo vsa človeška dejanja, temveč tudi njihove načrte in želje, potem ne obstaja svobodna volja. Zakaj? V primeru, da Bog pozna vse človeške načrte, želje itd., je nemogoče, da bi prišlo do kakršnegakoli dejanja, ali da bi ljudje imeli kakršnokoli željo, za katero nezmotljivi Bog v svoji previdnosti ne bi že vnaprej vedel. V primeru namreč, da bi bilo mogoče predvidena dejanja izvršiti drugače, kot so bila predvidena od Boga, potem Bog o prihodnjih dogodkih ne bo imel trdne vnaprejšnje vednosti (*firma praescientia*), temveč negotovo mnenje (*opinio incerta*). To, da bi Bogu pripisali zgolj negotovo mnenje in ne trdne vednosti, pa je po Boetijevi presoji nekaj brezbožnega (*nefas*). Sklep te izpeljave je, da v primeru božje previdnosti, to je vnaprejšnje vednosti o prihodnjih dogodkih, ne obstaja svobodna volja – ljudje se za svoja dejanja ne moremo odločati po lastni svobodni presoji, skladno z lastnimi načrti in željami, saj ta vnaprej determinira božja vednost.

b) *Druga različica argumenta, razvita na podlagi možnega ugovora prvemu*

Boetij nasproti takemu sklepu postavi možen ugovor oziroma rešitev problema, s katero pa se ne strinja. Nekateri – ne vemo, koga ima Boetij pri tem v mislih³ – trdijo, da se neka stvar ne bo zgodila zaradi tega, ker je božja previdnost predvidela, da se bo zgodila, temveč je res nasprotno: ker se bo nekaj zgodilo, to ne more biti skrito pred božjo previdnostjo. Ti »nekateri« trdijo, da do prihodnjih dogodkov ne pride zato, ker jih je Bog predvidel, ampak je nujno, da Bog za njih vnaprej ve, ker se bodo zgodili. Nujnost se v tem primeru seli z dogodkov na vnaprejšnjo vednost, saj mora Bog nujno vedeti za tisto, kar se bo zgodilo. Ni nujno, da se zgodi tisto, kar je vnaprej predvideno, temveč je nujno, da je tisto, kar se bo zgodilo, poznano vnaprej – s tem pa je ohranjena svoboda izbire. Situacija je tako diametralno nasprotna tisti iz Boetijevega uvodnega argumenta (ker Bog pozna prihodnje dogodke, se morajo ti nujno zgoditi), saj tu božja vednost sledi prihodnjim dogodkom: ker se bodo prihodnji dogodki zgodili, jih mora Bog nujno vnaprej poznati.

³ O tem, kdo naj bi bili ti »nekateri«, so mnenja različna. Cf. pregled različnih mnenj v: R. W. Sharples, str. 218. Vprašanje Boetijevih virov še danes ni v celoti in definitivno rešeno.

Boetij se s to argumentacijo, kot bomo videli, deloma strinja, vendar pa to še ne pomeni, da je na ta način rešen problem svobodne izbire. Ta navidezna rešitev pravzaprav samo spreminja vprašanje v spraševanje o tem, kaj je vzrok česa: ali je božja vnaprejšnja vednost vzrok *nujnosti* prihodnjih dogodkov, ali so prihodnji dogodki vzrok *nujnosti* vnaprejšnje vednosti. Četudi se je mogoče strinjati, da je videti, da vnaprejšnja vednost o prihodnjih dogodkih ne izsili nujnosti nastopa teh dogodkov, pride v vsakem primeru – kakršnokoli je že vzročno razmerje – do nujnega nastopa dogodkov, za katere Bog vnaprej ve. Skratka, tudi če zadevo obrnemo in se strinjamo s tem, da božja vnaprejšnja vednost ni vzrok nujnosti prihodnjih dogodkov, so dogodki, za katere Bog vnaprej ve, nujni oziroma do njih nujno pride.

Zakaj mora do prihodnjih dogodkov, za katere Bog vnaprej ve, nujno priti, četudi vnaprejšnja božja vednost ni vzrok nujnosti njihove dogoditve? Boetij navaja standarden primer iz razprav o paradoksih prihodnje resnice, primer nekoga, ki sedi. Obstaja dejstvo, da nekdo, denimo Sokrat, sedi. V tem primeru je nujno, da je mnenje, po katerem Sokrat sedi, resnično. Rečeno drugače, mnenje je *nujno* resnično, ker Sokrat sedi; dejstvo, da Sokrat sedi, je »vzrok« resničnega mnenja. Toda tudi v nasprotnem primeru, v primeru, ko imamo resnično mnenje, da Sokrat sedi, mora Sokrat *nujno* sedeti. Rečeno drugače, Sokrat nujno sedi, ker je naše mnenje resnično. Tako pride do nujnosti v obeh primerih: v drugem primeru mora Sokrat nujno sedeti, v prvem primeru pa imamo nujnost resnice, mnenje je nujno resnično. Seveda Sokrat ne sedi, ker je naše mnenje o njem resnično (Boetij se v tem strinja z »nekaterimi«), temveč je prej naše mnenje resnično, ker se je to, da Sokrat sedi, zgodilo prej – ali pa se to še vedno dogaja. Skratka: četudi vzrok resničnosti mnenja sledi iz drugega dela (iz dejstva, da Sokrat sedi), je v obeh skupna nujnost (*inest tamen communis in utraque necessitas*). Ali drugače: četudi resnično mnenje, da nekdo sedi, ni vzrok tega, da nekdo sedi (ampak je prej res nasprotno: dejstvo, da nekdo sedi, je vzrok resničnega mnenja), je tudi v primeru resničnega mnenja, da Sokrat sedi, nujno, da Sokrat sedi. Resnično mnenje sicer ni »ontološki« vzrok nujnosti dejstva, da Sokrat sedi, vseeno pa se v primeru, ko imamo resnično, pravilno mnenje, da Sokrat sedi, ne more zgoditi, da Sokrat ne bi sedel – torej je nujno, da Sokrat sedi.

Boetij tako izčisti dve možnosti razmerja med vednostjo in predmetom te vednosti. Prvič: iz resničnega mnenja (z drugo besedo: iz trdne vednosti) o predmetu vednosti je mogoče sklepati na njegov nujnostni značaj. Drugič, iz predmeta vednosti (kar je ontološko tudi bolj utemeljeno) lahko izpeljemo nujnost vednosti oziroma lahko trdimo, da je predmet vednosti vzrok vednosti, in je torej nujnost vednosti posledica tega dejstva. Toda v obeh primerih dobimo kot rezultat nujnost. Isto logiko lahko apliciramo tudi na primer bož-

je previdnosti oziroma vnaprejšnje vednosti in prihodnjih dogodkov. Tudi če je vzrok tega, da so prihodnji dogodki predvideni, dejstvo, da se bodo zgodili (če so torej prihodnji dogodki vzrok božje previdnosti in ne nasprotno, se pravi, če do prihodnjih dogodkov ne pride, ker jih je Bog predvidel), obstaja samo naslednja alternativa: ali da so prihodnji dogodki predvideni od Boga (rečeno drugače: prihodnji dogodki so vzrok vnaprejšnje božje vednosti), ali pa se morajo predvideni dogodki nujno zgoditi (rečeno drugače: vnaprejšnja vednost, previdnost je vzrok prihodnjih dogodkov). Ne glede na to, kaj povzroča kaj, ali dejstvo, da bo do dogodka prišlo, ali dejstvo, da ga je Bog predvidel, še vedno drži dejstvo, da resničnost enega implicira resničnost drugega, in to je tisto, kar povzroča težave. Bog ne more vedeti, da bom naredil x, razen če ne naredim x; toda če Bog ve, da bom naredil x, potem ne morem ne narediti x. V vsakem primeru pride do nujnosti, s tem pa do izničenja svobodne volje.

Boetij je s tem pravzaprav že zavrnil protiargument »nekaterih«, kljub temu pa proti njemu navaja še dodatne razloge, ki so hkrati tudi argumenti v podporo tezi o nujnem obstoju splošne nujnosti ob predpostavki božje vnaprejšnje vednosti. Razdelimo jih lahko na argument, ki izhaja iz analize »predmeta vednosti« (prihodnji dogodki itd.) in druge argumente, ki pa zadevajo naravo vednosti.

Prvi in edini argument, ki izhaja iz »predmeta vednosti«, zadeva dejstvo, da protiargument »nekaterih« ne samo, da ne reši problema svobodne volje, ampak celo naredi božjo vednost odvisno od časovnih stvari. Trditi, da je pojav, nastop časovnih stvari (*temporalium rerum eventus*) vzrok večne vnaprejšnje vednosti (*aeternae praescientiae*), je po Boetiju nekaj popolnoma zgrešenega, oziroma postavljenega na glavo – običajno in pravilno je, da je tisto, kar je večno, vzrok časovnega. Če pa rečemo, da Bog vnaprej ve za prihodnje dogodke, ker se bodo ti zgodili, to pomeni natanko to: da je nekaj časovnega vzrok večnega. V tem primeru bi trdili, da so prihodnji dogodki, ko so se enkrat zgodili, vzrok najvišje božje previdnosti.

Vsi ostali dodatni argumenti izhajajo iz analize narave vednosti in bi jih lahko imenovali »epistemološki« ali »logični«. Prvi zadeva naravo vednosti sedanjih in prihodnjih dogodkov in stvari. V podporo tezi, da se morajo dogodki, za katere Bog vnaprej ve, nujno zgoditi, navede Boetij naslednje sklepanje. Tako kot v primeru, ko sedaj vem, da nekaj je (tako in tako), to tudi nujno je (tako), tudi v primeru, ko vem, da v prihodnosti nekaj bo, bo to tudi nujno tako; tako se ni mogoče izogniti nujnosti, da pride do stvari, o katerih obstaja vnaprejšnja vednost. Vednost torej *eo ipso* implicira nujnost.

To ugotovitev utemelji Boetij še z natančnejšim premislekom o naravi vednosti (*scientia*) in mnenja (*opinio*), ki ga v grobem poznamo že iz njegove

prve različice argumenta. Če kdo misli, da je neka stvar ali dogodek »drugače, kot je«, to ne samo, da ni vednost, in bi temu lahko rekli mnenje, ampak je to celo zmotno mnenje, ki je zelo daleč od resnice in vednosti. Zato o dogodku x, ki je prihodnji na takšen način, da realizacija tega x ni gotova ali nujna, ni mogoče imeti vnaprejšnje vednosti, da bo do njega prišlo. »Tako kakor je vednost (*scientia*) sama nepomešana z zmotnostjo, tako tudi tisto, kar je dojeta z njo, ne more biti drugače, kot je dojeta (*ita id quod ab ea concipitur esse aliter atque concipitur nequit*).«⁴ Vednost je vednost (oziroma celo znanost: *scientia*), ker ni pomankljiva, ker ni v njej nobene napake, to pa je zato, ker mora biti vsaka posamezna stvar, ki jo vednost dojema, taka in na tak način, kot je dojeta: »*se ita rem quamque habere necesse est uti eam sese habere scientia comprehendit*«⁵

c) Vednost implicira nujnost

Poskusimo na kratko strniti dosedanje Boetijevo sklepanje. Obstaja Bog, katerega lastnost je, da pozna vse prihodnje dogodke; obstajajo (ali bodo obstajali) prihodnji dogodki. Boetijeva argumentacija temelji najprej na določenih lastnostih, za katere verjame, da jih poseduje Bog. Po Boetiju ima Bog, kar zadeva obravnavano problematiko, naslednje lastnosti. Prvič, Bog vnaprej vidi vse, božja previdnost (*providentia*) predvidi vse stvari. Rečeno drugače, Bog je vseveden in sicer vseveden tudi glede prihodnosti, glede tistega, kar se šele bo zgodilo. Bog torej vnaprej ve (*praenoscerere*) ne samo za že izvršena dejanja ljudi, ampak tudi za njihove načrte in želje. Drugič, Bog se na noben način ne more motiti. Rečeno drugače, Bog je nezmotljiv. To pomeni, tretjič, da ima Bog kot eno svojih bistvenih lastnosti zgolj in samo trdno vednost (*firma praescientia*), ne pa negotovo mnenje (*incerta opinio*). In ta božja lastnost je v našem primeru odločilna: ker se Bog ne more motiti, ker ima lahko samo trdno vednost, se stvari, ki jih je predvidel, ne morejo zgoditi drugače, kot jih je predvidel. In ker se ne morejo zgoditi drugače, kot jih je Bog predvidel, ne obstaja svobodna človeška volja.

Odločilen moment Boetijevega argumenta je torej narava božje previdnosti (*providentia*) oziroma vnaprejšnje vednosti (*praescientia*). Božja vednost – pravzaprav vsaka vednost – je nekaj, kar se razlikuje od običajnega mnenja. Razlika med vednostjo in mnenjem je v tem, da kriterijem trdne vednosti ustreza neka vednost samo takrat, ko predmet te trdne vednosti »ne more biti drugače, kot je predviden«, predmet mnenja (*opinio*) pa se lahko zgodi drugače, kot je bil predviden. Kaj to pomeni? Boetij ima pri tem verjetno v mislih Aristotelovo definicijo vednosti oziroma znanosti. Aristotel v svojih *Drugih ana-*

⁴ *De cons. phil.* V, 3 (20).

⁵ *Ibid.* V, 3 (21).

*litikah*⁶ izpostavi dva pogoja znanstvenega vedenja. Po Aristotelu »mislimo, da nekaj vemo (v popolnem smislu in ne v sofističnem ali naključno), ko mislimo, da poznamo oboje, vzrok, zaradi katerega stvar obstaja (in vemo, da je to njen vzrok), in prav tako še, da zanjo ni mogoče, da bi bilo drugače«. Po Aristotelu »mora biti to, kar je znano, nujno: če kaj vemo, ta zadeva ne more biti drugačna«, kot vemo, da je. Ali kot se izrazi v *Nikomahovi etiki*:⁷ »Vsi smo prepričani, da to, kar znamo, ne more biti drugače. O tem pa, kar je lahko drugače, ne vemo, ali sploh eksistira ali ne, kadar je odtegnjeno našemu opazovanju. Predmet znanja ima torej značaj nujnosti, se pravi, da je večni; kajti vse, kar je nujno, je večno, kar pa je večno, ni nastalo in ni premenljivo.« Tu nas seveda ne zanimajo aporije Aristotelove filozofije znanosti, ampak zgolj dejstvo, da Boetij vztraja pri tej strogi zahtevi, da mora imeti »predmet znanja značaj nujnosti«, da »ne more biti drugače«, medtem ko je lahko predmet mnenja »drugače«. Boetij to splošno zahtevo tu aplicira na kontingentne dogodke, in, kot bomo videli, jo naveže na delitev pretekli/sedanji : prihodnji dogodki.

Kot predmet božje vednosti nastopajo prihodnji dogodki (človeška dejanja, želje itd.), ki še niso izvršeni, in so po Boetiju, ki se ima, drugače kot stoiki, za aristotelskega indeterminista, eden od treh možnih načinov možnosti obstoja kontingence. Boetij namreč razume svobodno človeško izbiro, poleg slučaja/naključja in naravne možnosti *ad utrumlibet*, kot enega od načinov, ki se izognejo stoičnemu determinizmu in ki proizvedejo kontingentne rezultate.⁸ V drugem komentarju *De interpretatione* tako navaja, da je skladno z aristotelskim naukom kontingentno tisto, kar je rezultat slučaja, ali tisto, kar izide iz svobodne izbire in lastne volje kogarkoli, ali tisto, za kar je možno, da se zaradi pripravljenosti narave, razvije v obe smeri, tj. da nastane ali da ne nastane. In ravno v tem je tudi problematika prihodnjih dogodkov.⁹ Drugače kot pretekli in sedanji dogodki, katerih nastop je že določen in vzpostavljen (saj se ne more zgoditi, da se dogodki, ki so se že zgodili, ne bi zgodili, ali da se dogodki, ki se sedaj dogajajo, ne bi zgodili), je status prihodnjih dogodkov kontingenten: do njih lahko pride ali pa tudi ne.¹⁰ Medtem ko so pretekli in

⁶ *Anal. Post.* I 2, 71b12.

⁷ *EN VI* 3, 1139b 20 ff.

⁸ N. Kretzmann v članku »'Nos ipsi principia sumus': Boethius and the Basis of Contingency«, str. 23–50 dokazuje, da je za Boetija svobodna izbira edini realni izvir kontingence. Cf. tudi: S. Knuuttila, str. 45–62.

⁹ Cf. *Drugi komentar k 'De interpretatione'* 489D: »Contingens autem secundum Aristotelicam sententiam est quodcunque aut casu fert, aut ex libero cujuslibet arbitrio et propria voluntate venit, aut facilitate naturae in utramque partem redire possibile est, ut fiat scilicet, et non fit.«

¹⁰ Cf. *ibid.* 489D–490A: »Haec ergo in praeterito quidem et praesenti definitum et constitutum habent eventum; quae enim evenerunt, non evenisse non possunt, et quae nunc

sedanji dogodki stabilni (*stabiles*), gotovi (*certae*) in določeni (*definitae*), so prihodnji dogodki negotovi in nedoločeni. Od statusa dogodkov pa so odvisne tudi propozicije in njihova resničnostna vrednost. Medtem ko so propozicije izrečene o preteklih in sedanjih dejanjih vedno stabilne in določne, se pravi, da imajo glede na to ali izražajo dejansko stanje stvari, tudi svojo resničnostno vrednost, je v primeru propozicij o prihodnjih dogodkih nemogoče vedeti ali izrekajo resnico ali laž, saj dogodki, ki bi jih morale izražati, še niso nastopili, oziroma niti ni nujno, da nastopijo.¹¹

Kako je torej mogoče brati skupaj vnaprejšnjo božjo vednost in prihodnje kontingentne dogodke? Na kakšen način Bog vnaprej ve, da se bo ti negotovi prihodnji dogodki zgodili? Kakšna je Božja vednost kontingentnih, negotovih prihodnjih dogodkov?

Prva možnost je, da Bogu pripišemo nujno vednost o dogodkih, ki so sami po sebi ne-nujni oziroma, za katere je mogoče, da se ne zgodijo. Prihodnji dogodki imajo tak status, ker so odvisni od svobodne človeške izbire: do njih lahko pride ali pa tudi ne. Toda v primeru, da Bog misli, da se bodo tiste stvari, za katere je mogoče, da se ne bodo zgodile, nujno zgodile, se moti. Rečeno drugače, če je božja vednost negotovih prihodnjih dogodkov taka, da jim pripiše status nujnosti, ti dogodki pa sami na sebi niso nujni oziroma se lahko tudi ne zgodijo, potem je ta božja dispozicija napačna. Pri tem je treba opozoriti na to, da Boetij tu ne meri na kako konkretno dogajanje, o katerem bi Bog lahko imel zmotno mnenje, ampak zastavlja problem z ozirom na ontološki status (nujnost/kontingentnost) vseh negotovih prihodnjih dogodkov. Korelacija je med vednostjo, ki ima po definiciji za svoj predmet nujne in gotove stvari, in statusom teh predmetov, ko gre za prihodnje kontingentne dogodke: če Bog ve za njih kot nujne, potem se moti v njihovem statusu. Da se Bog moti, pa je, kot pravi Boetij, brezbožno misliti, še bolj brezbožno pa izreči na glas. Bog je namreč nezmotljiv. To pa pomeni, da se ne morejo ne zgoditi.

Če pa Bog vidi prihodnje kontingentne dogodke take kot resnično bodo, se pravi, da ve, da se lahko zgodijo ali pa ne, potem to ni vnaprejšnja vednost, saj ne dojemata nič gotovega (*certum*), nič stalnega, stabilnega (*stabile*). Kot je opozoril Sharples,¹² je ta Boetijeva trditev dvoumna. Lahko jo namreč interpretiramo v (i) smislu, da Bog ve, kaj se bo resnično zgodilo, se pa obenem zaveda, da bi se to, čeprav se bo zgodilo, lahko tudi ne zgodilo. Lahko pa jo

fiunt ut nunc non fiant, cum fiunt, fieri non potest. In his autem quae in futura sunt, et contingentia sunt, et fieri potest aliquid, et non fieri.«

¹¹ Boetij interpretira Aristotelovo tezo, da izjave o prihodnjih dogodkih niso niti resnične ali lažne, v smislu, da izjave o prihodnjih dogodkih niso resnične ali lažne določno. Cf. S. Knuuttila, str. 45–62.

¹² R. W. Sharples, str. 220.

beremo tudi v (ii) smislu, da Bog zgolj ve, kakšne so možnosti ob določeni priložnosti, ne da bi dejansko vedel, katera od njih se bo (kontingentno) realizirala. Zdi se, da ima Boetij tu v mislih drugo branje, saj še ni bilo pokazano, kako je mogoče utemeljiti prvo. To potrjuje tudi navedba Tejrezijevih prerokb,¹³ ki da so enake takšni božji vnaprejšnji vednosti, in primerjava takšne vednosti s človeškim mnenjem. Tejrezijeve prerokbe so namreč truizmi; kar pravi Tejrezijas se bo ali zgodilo ali pa tudi ne. Če Bog meni, da so prihodnji dogodki po svojem ontološkem statusu kontingentni, ne-nujni, če sodi, da lahko do njih pride ali pa tudi ne pride, pri čemer ne ve, kakšen bo dejanski rezultat, potem se ne razlikuje od takšnih prerokb in tudi ne od nestalnega mnenja ljudi, ki sodijo, da so tiste stvari, katerih realizacija je negotova, same negotove.

Torej: ker Bog prihodnje dogodke, za katere trdno ve, da se bodo zgodili, ne more poznati kot nujne, obenem pa bi ti prihodnji dogodki po svoji naravi ostali kontingentni, in ker jih ne more poznati kot kontingentne, ker bi s tem iz vednosti zdrsnil v stanje človeškega mnenja, je edini sklep lahko samo tale: »Ker v Bogu, ki je najbolj gotov vir vseh stvari, ne more biti ničesar negotovega, potem je gotovo tudi to, da se bodo stvari, za katere trdno vnaprej ve, nujno zgodile.«¹⁴

Osnovni problem inkompatibilnosti med prihodnjimi dogodki, ki so odvisni od svobodne volje, in božjo vnaprejšnjo vednostjo, ki je nezmotljiva, je epistemološki: inkompatibilnost obstaja med nujnostnim značajem vednosti in kontingentno, ne-nujno naravo prihodnjih dogodkov. Vednost je namreč lahko vednost samo o nečem, kar je samo po sebi nujno, v smislu, da je stabilno, trdno, gotovo. Te lastnosti imajo pretekli in sedanji dogodki, ne pa tudi prihodnji dogodki. Ti dogodki so po svoji naravi ne-nujni oziroma, z drugo besedo, so kontingentni, lahko se zgodijo ali pa tudi ne. Če hočemo ohraniti božjo vnaprejšnjo vednost, zgubimo kontingentno naravo prihodnjih dogodkov, saj je vednost *eo ipso* lahko samo vednost o nujnem in gotovem, in je torej vse tisto, za kar previdnost ve, nujno. Če pa hočemo ohraniti kontingentno naravo prihodnjih dogodkov, izgubimo božjo vednost, saj o tistem, kar je negotovo, ne more biti nobene vednosti. Ker Bog ne more imeti kontingentne vednosti, ker je Bog nezmotljiv in ker ima trdno vednost (*firma scientia*), je tudi nujno, da tudi do dogodkov, za katere ve, nujno in neizogibno pride. V nasprotnem primeru namreč, če do njih ne bi prišlo ali da do njih ne bi prišlo tako, kot je Bog predvidel, da se bodo zgodili, Bogu ne moremo več pripisati trdne vednosti, ampak navadno negotovo mnenje. V tem primeru Bog ne bo imel *episteme*, ampak *dokso*. Trditi, da je status božjega poznavanja stvari na

¹³ Cf. Horac, *Satire* 2.5, 59.

¹⁴ *De cons. phil.* V, 3 (27).

ravni običajnega mnenja, pa je seveda nekaj popolnoma brezbožnega. Ker je Bogu nemogoče odreči vnaprejšnjo vednost, je nujen sklep, da se vse dogaja po nujnosti. Rečeno v enem stavku: ker ima Bog vnaprejšnjo vednost (*praescientia, praevision*) o prihodnjih dogodkih – in ne zgolj negotovega mnenja – je nujno, da do njih pride.

Tudi po ugovoru »nekaterih«, po katerem božja vnaprejšnja vednost ni vzrok prihodnjih kontingentnih dogodkov, se situacija glede svobodne človeške izbire ne spremeni. Kajti četudi božja vnaprejšnja vednost, v ontološkem smislu, ni vzrok prihodnjih dogodkov, se ne more primeriti, da do tistih dogodkov, za katere Bog vnaprej ve, ne more ne priti. Razlog tega je v naravi vednosti: vednost je vednost samo takrat, ko ve nekaj tako, kot to je, in nasprotno, kar ve, mora nujno biti tako, kot je vedeno. To pa pomeni, da »ni svobode v človeških namerah in dejanjih, ki jih nezmožljiv in vnaprej videč božji duh omejuje in veže na neki določen dogodek«. ¹⁵ Dejstvo, da ne obstaja svobodna človeška izbira in volja, pa ima seveda katastrofalne etične posledice.

II. Rešitev problema: večni sedanjik

1. Kontingentnost prihodnjih dogodkov

Izjemno dolg in kompleksen odgovor Filozofije na težave in paradokse božje previdnosti in svobodne človeške volje, ki jih je izpostavil Boetij, se v izhodišču opira na tezo, ki jo je ob obravnavi argumenta »nekaterih« omenil sam Boetij. Ta pravi, da vnaprejšnja vednost ni (ontološki) vzrok nujnosti prihodnjih dogodkov in da vnaprejšnja vednost sama po sebi ne omejuje svobodne volje ljudi. Boetij je tej rešitvi očital, da četudi božja vnaprejšnja vednost ni (ontološki) vzrok prihodnjih kontingentnih dogodkov, je vseeno videti, da se dogodki, za katere ve božja vnaprejšnja vednost, gledano logično, ne morejo ne zgoditi. Nujnost prihodnjih dogodkov izpelje Boetij iz dejstva, da se ne more zgoditi, da do dogodkov, za katere Bog vnaprej ve, ne bi prišlo.

Toda zakaj bi morali biti dogodki in dejanja, ki so odvisni od svobodne volje, prisiljeni v nek določen rezultat, zakaj bi morali biti nujni? Filozofija skuša v nadaljevanju najprej pokazati, da v primeru, da božja vnaprejšnja vednost ni (ontološki) vzrok prihodnjih kontingentnih dogodkov, ne drži Boetijev sklep, da so ti sami po sebi nujni, četudi se ne more zgoditi, da do njih ne bi prišlo. Najprej mora rešiti kontingentno naravo prihodnjih dogodkov samih na sebi, kar stori na naslednji način. Če predpostavimo, da ni vnaprejšnje vednosti, potem dogodki, ki so odvisni od svobodne volje, ne morejo biti pri-

¹⁵ *Ibid.* V, 3 (28).

siljeni v nobeno nujnost in so torej po svoji naravi kontingentni. Če predpostavimo, da vnaprejšnja vednost obstaja, da pa ne naloži nujnosti na stvari (se pravi, da vnaprejšnja vednost ni »ontološki« vzrok nujnosti prihodnjih dogodkov), ostaja svoboda odločitve cela in absolutna. S tem se Boetij lahko strinja: vednost kot taka ni in ne more biti vzrok nujnosti prihodnjih dogodkov. Toda Boetij je, kot smo videli, argumentiral, da problem ni rešen, četudi se strinjamo, da vnaprejšnja vednost ni *vzrok* dogodkov, ki jih predvidi, če pa *logično* sledi, da morajo biti dogodki, za to, da so lahko predvideni, *nujni*. Rečeno drugače; četudi božja vnaprejšnja vednost sama po sebi ne vsiljuje nujnosti, da se bodo prihodnje stvari zgodile, je vseeno znak (*signum*), da bo do njih nujno prišlo.

Filozofija je odpravila trditev, da vnaprejšnja vednost o nekem dogodku povzroča ta dogodek, sedaj pa mora analizirati tudi trditev, da četudi vnaprejšnja vednost sama po sebi ne povzroči, da je dogodek nujen, bo do dogodka, za katerega se ve vnaprej, nujno prišlo.¹⁶ V tem primeru, odgovarja Filozofija, bi se morali strinjati s tem, da je realizacija prihodnjih dogodkov nujna, tudi če ne bi bilo vnaprejšnje vednosti, saj znak zgolj odraža tisto, kar že obstaja, kar se je že zgodilo, in ni vzrok obstoja tistega, kar označuje. Zato bi bilo treba v tem primeru najprej pokazati, da se vse dogaja po nujnosti, in v tem primeru je vnaprejšnja vednost lahko razumljena kot znak te nujnosti. Če pa stvari in dogodki sami po sebi niso nujni, potem tudi vnaprejšnja vednost ne more biti znak nečesa, česar ni. Na ta način je ovržena Boetijeva teza, da kljub temu, da vnaprejšnja vednost ni vzrok prihodnjih kontingentnih dogodkov, je ta vseeno znak njihove nujnosti.

Na neki način je treba torej verjeti, da so prihodnji dogodki tudi ob predpostavki vnaprejšnje božje vednosti lahko sami po sebi kontingentni oziroma, da so dogodki, za katere božja previdnost vnaprej ve, sami po sebi, po svoji naravi, brez vsakršne nujnosti. Četudi se je mogoče strinjati, da so Filozofijine metode reševanja kontingentnosti individualnih dogodkov včasih »nekoliko zmedene«,¹⁷ je primer, s katerim ponazarja kontingentno naravo dogodkov, vsaj načeloma razviden. Filozofija se sklicuje na splošno izkustvo, na primer kočijaža, ki na dirki svobodno spreminja smer kočije in se je bil zato, da bi jo lahko spreminjal po svobodni volji, se pravi glede na okoliščine, tudi pripravljaj. To po Filozofiji predstavlja zadosten dokaz, da obstajajo dogodki, ki se v trenutku, ko se odvijajo, sicer ne morejo ne zgoditi, vendar pa so bili, preden so se zgodili, prihodnji brez kakršnekoli vnaprejšnje nujnosti. »Zato obstajajo

¹⁶ R. W. Sharples, str. 223, opozarja na dvoumnost te trditve. Tu je že implicitno prisotna delitev na absolutno in pogojno nujnost, ki jo bo Filozofija razdelala v nadaljevanju. Na tem mestu gre seveda za nujnost dogodka samega po sebi in ne za pogojno nujnost.

¹⁷ S. Knuuttila, str. 62.

nekateri dogodki, ki se bodo zgodili, katerih nastop je razrešen vsake nujnosti.«¹⁸ Obenem pa Filozofija tudi meni, da se ti dogodki, ki se dogajajo sedaj, niso mogli ne zgoditi, oziroma da je bilo v preteklosti nemogoče reči, da se ti kontingentni dogodki, ki se odvijajo pred našimi očmi, ne bodo zgodili. Ali rečeno še drugače, Filozofija verjame, da so kontingentni dogodki, ki se odvijajo sedaj, hkrati kontingentni, četudi so bili predvideni oziroma, da je na podlagi tega, da se dejansko odvijajo pred našimi očmi, nemogoče trditi, da se ne bi mogli zgoditi. »Ti dogodki imajo, četudi so vnaprej spoznani, svoboden nastop.«¹⁹ To po Filozofiji potrjuje dejstvo, da tako kot vednost (*scientia*) o sedanjih dogodkih ali stvareh v njih ne vnaša nobene nujnosti, tudi vednost o prihodnjih dogodkih, v njih ne vnaša nobene nujnosti.

Denimo, da je Filozofija na ta način ohranila kontingentno naravo prihodnjih dogodkov, tudi ob predpostavki vnaprejšnje vednosti, da je pokazala, da je neki dogodek, četudi se zanj vnaprej ve, sam po sebi lahko še vedno kontingenten. Vendar pa s tem še ni odpravila temeljne težave, kako misliti skupaj vnaprejšnjo vednost in kontingentne dogodke. Osnovni problem je seveda prav v tem: ali lahko obstaja vnaprejšnja vednost o dogodkih, za katere ni nujno, da se zgodijo. Če je bil problem na začetku razgovora med Filozofijo in Boetijem akcentuiran tako, da je bila iz božje vnaprejšnje vednosti izpeljana nujnost prihodnjih dogodkov, je sedaj problem v tem, da je ob ohranjeni kontingentnosti prihodnjih dogodkov treba zagotoviti tudi prepričljiv status vnaprejšnje vednosti. Zdi se namreč, da so vnaprejšnja vednost in ne-nujni dogodki inkompatibilni. Še vedno namreč velja, da pride v primeru vnaprejšnje vednosti do nujnosti (prihodnjih dogodkov), saj še vedno velja naslednja alternativa. Če ni nujnosti (v prihodnjih dogodkih), potem ni vnaprejšnje vednosti, kajti vednost ne more dojeti ničesar, kar ni gotovo (*certum*). Če pa Bog vnaprej ve za stvari, ki so negotove, kot da bi bile gotove, je to »nejasnost mnenja«.

2. Vzrok zmote

Ker je za Boetija resničnost ali lažnost propozicij znana glede na obstoječe okoliščine, ki potrdijo ali ovržejo njihovo resničnost, so možnosti vnaprejšnje vednosti v indeterminističnem svetu, ki ga zagovarja, zelo omejene. Mnogo tega, kar se bo zgodilo v prihodnosti, ni vključen enega v niz vzrokov. Ker »poznati resničnost ali lažnost nedoločno resničnih stavkov o prihodnjih kontingentnih dogodkih ne sodi k človeškim epistemološkim možnostim«,²⁰ je treba problem rešiti na nestandarden način oziroma tako, da skušamo dojeti, kako dojemata Bog, kakšno vednost ima Bog. Nejasnost dosedanjih poskusov

¹⁸ *De cons. phil.* V, 4 (18).

¹⁹ *Ibid.* V, 4 (19).

²⁰ S. Knuuttila, str. 60.

odgovorov na eksplicirane zagate in protislovja je v bistvu, kot pravi Filozofija, posledica »nezmožnosti človeškega razuma, da bi se približal enostavnosti vnaprejšnje božje vednosti«. Četudi Filozofija kot Boetijev *porte-parole* v razpravi trdi, da kljub številnim poskusom do sedaj ni še nihče podal zadovoljive rešitve problema,²¹ se njena (pravzaprav Boetijeva) rešitev problema opira na cel niz idej in konceptov, ki so jih razvili njegovi novoplatonistični predhodniki ali sodobniki.²² Opirajoč se na teze omenjenih filozofov, Filozofija izpostavi skrito predpostavko Boetijevega sklepanja, ki vodi v protislovje.

a) *Kopernikanski obrat: »subjektivacija« spoznavanja*

Po prepričanju Filozofije sledi Boetijevo sklepanje občemu postulatu, da je predmet vednosti (njegova moč in njegova narava) tisti, ki določa vednost. Če pristanemo na tezo, da sta moč in narava (*vis et natura*) predmeta vednosti tisti, ki določata status in modaliteto vednosti, potem seveda popolnoma logično sledi sklep, da kontingentnim dogodkom ustreza negotovo mnenje, in nasprotno, da gotovim, nujnim dogodkom ustreza trdna vednost. Toda, po mnenju Filozofije, je red določujočega in določenega v paru vednost – vedeni predmet, v resnici ravno nasproten. Modalitete in statusa vednosti ne določa predmet vednosti, temveč sta status in modaliteta vednosti tista, ki določata status in modaliteto vedenega predmeta. Ali kot pravi Filozofija sama: »Vzrok te zmote je, da se sodi, da se vse stvari, o katerih ima kdorkoli vednost, spozna samo na podlagi njihove zmožnosti in narave, kar pa je popolnoma nasprotno.«²³

To je izjemno pomembna trditev, na kateri sloni vsa nadaljnja argumentacija in rešitev problema protislovja med božjo vnaprejšnjo vednostjo in prihodnjimi naključnimi dogodki. Vendar pa v tej abstraktni obliki še ne nakaže, kako je z njeno uporabo mogoče rešiti naš partikularni problem. Celo nasprotno, videti je, da Filozofija, če upoštevamo »epistemologijo«, ki jo je do tu impliciral Boetij, še bolj potrjuje Boetijevo sklepanje. Če sta namreč »moč in zmožnost« vedočega tista, ki določata status in modaliteto vedenega, potem dobimo v primeru božje vednosti, ki je *per definitionem* trdna in gotova, kot rezultat nujne in gotove prihodnje dogodke, se pravi nujnost. Vendar pa je treba s takimi sklepi za trenutek počakati, Filozofija namreč v nadaljevanju razvije lastno teorijo spoznavnega postopka in lastno epistemologijo. Ta temelji na dveh načelih, ki obvladujeta celotno teorijo spoznavanja.

(i.) Prvo načelo, ki smo ga že omenili, je naslednje: »Vse, kar je spoznano, ni dojeta glede na svojo moč/zmožnost (*vis*), ampak z ozirom na sposob-

²¹ V *De cons. phil.* V, 4 (1) so eksplicitno omenjeni Cicero in Boetijevi lastni poskusi iz drugega komentarja *De interpretatione*. Glede Cicera ni povsem jasno, kje naj bi naredil tisto, kar mu pripisuje Filozofija. Cf. R. W. Sharples, str. 222.

²² Cf. npr.: R. Sorabji (1983), str. 255–256.

²³ *De cons. phil.* V, 4 (24–25).

nost (*facultas*) spoznavajočega.²⁴ To tezo, ki jo je prvi izrazil Jamblih, razvila pa sta jo Ammonij in njegov učitelj Proklos, je mogoče ilustrirati s primerom različnih čutil, na primer vida in tipa, ki zaznavata neki okrogel predmet. Medtem ko vid spoznava okroglost predmeta tako, da vidi ta cel predmet naenkrat in tako tudi njegovo okroglost, jo tip spoznava postopoma, tako da s tipanjem spremlja del za delom in na koncu zaključi, da je prišel na isto mesto. Isto »okroglost« tako spoznata dve čutili na dva različna načina, skladno z njuno »sposobnostjo/zmožnostjo« in ne skladno z »zmožnostjo« spoznavanega predmeta.

Tezo o »subjektivaciji« spoznavanja je mogoče še razširiti, saj različne spoznavne zmožnosti spoznavajo isti predmet, na primer človeka, na različne načine oziroma imajo različne »objekte« spoznavanja. Čutno zaznavnaje (*sensus*) »presoja« (*iudicat*) lik (*figura*), ki je vzpostavljen v materiji, ki služi temu liku kot nosilec oziroma subjekt. Imaginacija, zamišljanje, sposobnost predstavljanja in upodabljanja (*imaginatio*) ima za svoj predmet »samo lik brez materije« (*sola sine materia figura*). Razum (*ratio*) preseže to posamično obliko in presoja, »z univerzalno, splošno obravnavo« vrsto (*species*) samo, ki je prisotna v posamičnih stvareh. Um (*intelligentia*) pa, presegajoč območje univerzalnosti, splošnosti, kontemplira »enostavno Obliko« s čistim pogledom duha (*pura mentis acie*). Tako dobimo naslednjo shemo spoznavnih moči in njim ustreznih spoznavnih »predmetov«: čutno zaznavanje – materialen človek; imaginacija – lik (*figura*) tega posamičnega človeka; razum – vrsta (*species*) »človek« na sploh; um – enostavna Oblika (*forma simplex*), idealizirana Oblika.

Potem ko Filozofija pojasni vlogo vsake zmožnosti glede na hierarhijo, ki vodi od čutnozaznavnega do neke vrste umske intuicije, umskega vpogleda oziroma uvida, vpelje še (ii.) drugo načelo svoje teorije spoznavanja: »višja zmožnost dojemanja zaobjema nižjo, nasprotno pa se nižja na noben način ne dvigne do najvišje«. ²⁵ To pomeni, da čutno zaznavanje ne more preseči materije (kar stori imaginacija), imaginacija ne more obravnavati univerzalnih oblik (kar počne razum), razum ne more dojeti »enostavne Oblike«. Samo um je tak, da takrat, ko dojema Obliko, razlikuje in presoja tudi vse, kar mu je »podrejeno«. In to na isti način s katerim dojema to Obliko, ki je ne more spoznati nobena druga spoznavna moč.

Argument Filozofije se nadaljuje tako, da poudari, da že na ravni čutnega zaznavanja, ob zaznavanju teles, duh (*animus*) ni zaznamovan z neko trpnostjo, ne utrpeva pasivno vpliva zaznanih predmetov, temveč »presoja iz svoje moči lastnost telesa« (*ex sua vi subiectam corpori iudicat passionem*). Če se to

²⁴ *Ibid.* V, 4 (24–25).

²⁵ *Ibid.* V, 4 (31).

zgodí že na tej, najnižji ravni spoznavnega postopka, to toliko bolj velja za tiste stvari, ki sploh niso povezane s telesnostjo. V teh primerih presojanje, razmišljanje še toliko manj sledi zunanji predmetom, temveč sprožijo akt, akcijo duha, kateremu pripadajo. To je tudi razlog, da različnim substancam pripada mnogo različnih načinov spoznavanja (*cognitiones*).

Osnovno tezo je mogoče torej razširiti in pokazati, kako imajo različne substance različne spoznave, kako spoznavajo na različne načine. Zgolj in samo čutno zaznavanje imajo živa bitja (živali), ki se ne gibljejo, npr. školjke.²⁶ Imaginacijo imajo živali, ki so se sposobne gibati, premikati v prostoru (to so tiste živali, ki imajo v sebi dispozicijo, da kaj želijo ali se čemu izogibljejo). Razum ima samo človek. Um in umevanje pa je rezervirano za Boga oziroma božanstva.

Na podlagi tega sledi (iii.) tretje spoznavno načelo, ki je v bistvu povzetek prvih dveh, namreč, da je boljša tista vednost, ki po svoji lastni naravi spozna ne samo sebi lasten predmet spoznavanja, ampak tudi predmete drugih zvrsti vednosti: »Tisto spoznanje je boljše od drugih, ki s svojo lastno naravo spozna ne samo svojski predmet, temveč tudi predmete drugih spoznav.«²⁷ Rečeno drugače: imaginacija je boljše spoznavanje od čutnega zaznavanja, ker hkrati, ne da bi uporabljajala čutno zaznavanje, spozna tudi predmet čutnega zaznavanja; razum boljši od imaginacije in čutnega zaznavanja, ker spozna tudi predmete čutnega zaznavanja in imaginacije; nad vsem tem pa je seveda še um, ki spozna vse prejšnje stopnje.²⁸ Sklep tega pretresa različnih spoznavnih moči/zmožnosti je, da vsaka sposobnost v spoznavnem aktu uporablja svoje lastne sposobnosti in sodi spoznavane stvari po lastnih sposobnostih, ne pa po naravi, sposobnostih teh stvari, ter da je vsaka višja spoznavna moč/zmožnost vsebuje tudi nižjo.

b) Razum in um

Na tej podlagi tega ekskurza se lahko vrnemo k problematiki božje vednosti in primerjamo človeški razum in umevanje (*intelligentia*), ki pripada Bogu. Tako kot čutno zaznavanje in imaginacija ne dosežeta stopnje razuma, tako človeški razum ne more doseči stopnje spoznavanja božjega uma. Ker ljudje ne morejo preseči stopnje razuma, pripisujejo – tako kot čutno zaznavanje in imaginacija nasproti razumu – Bogu način razumskega dožemanja. Skladno s tem ljudje sodijo, da lahko božji um (*intelligentia*) dojemata prihodnje dogodke tako kot jih dojem razum, se pravi tako, kot je argumentiral Boetij: če za kako

²⁶ Boetij se tu verjetno opira na Aristotela. Cf. 9. 10. in 11. pogl. 3. knjige *De anima*.

²⁷ *De cons. phil.* V, 5 (4).

²⁸ Primer, ki ga v podporo tej tezi navaja Filozofija, zadeva problem univerzalij in je predstavljen kot spor med čutnim zaznavanjem (*sensus*) in imaginacijo (*imaginatio*) na eni strani ter razumom (*ratio*) na drugi. Več o tem A. de Libera, str. 244–250.

stvar oziroma dogodek trdimo, da je negotova, to je, da ni gotovo, da se bo nujno zgodila, potem ne moremo imeti trdne vnaprejšnje vednosti; če pa imamo trdno vnaprejšnjo vednost, potem ne bo ničesar, kar se ne bo zgodilo po nujnosti.

Filozofija razlikuje način dojetanja razuma in način dojetanja uma ter tako izolira oziroma zameji domeno veljavnosti epistemoloških kriterijev vednosti, ki jih je v osnovnem argumentu razvil Boetij. Sklep, da sočasni obstoj božje vednosti in prihodnjih kontingentnih dogodkov, vodi v determinizem, bi bil veljaven, če bi božji vednosti pripisali način razumskega, to je človeškega dojetanja. Ker pa je modus božjega spoznavanja in vedenja drugačen od razumskega spoznavanja ljudi, je treba vprašanje raziskati, izhajajoč iz tega, da Bog dojemata stvari drugače kot ljudje, se pravi, treba je raziskati, na kakšen način dojemata božja *intelligentia*. Rečeno drugače, treba je pokazati, kako ima božja *intelligentia* lahko gotovo in določno vnaprejšnjo vednost (*praenotio*) o stvareh oziroma dogodkih, za katere ni nujno, da se zgodijo (kontingentni prihodnji dogodki), pri čemer pa to ni mnenje, ampak enostavnost najvišje znanosti, vednosti, ki ni omejena z nobenimi mejami. Kako je torej mogoče na podlagi teh gnoseoloških načel razumeti, da so tudi stvari, katerih nastop ni nujen, vedene s trdno gotovostjo, da pa to ni običajno mnenje, temveč »enostavnost najvišje brezmejene vednosti«? Kako je mogoče, da so na eni strani prihodnji dogodki popolnoma kontingenti in da Bog za njih vnaprej ve (na način trdne vednosti)? Tako, da skušamo spoznati način božjega umevanja, saj smo rekli, da so stvari spoznane skladno z načinom tistega, ki spoznava, na pa skladno z svojo lastno naravo. Če pa hočem spoznati, kako dojemata Bog, moramo najprej ugotoviti, kakšna je narava božje substance.

c) Večnost božje substance in njena vednost

Temeljna lastnost Boga – lastnost, s katero se strinjajo vsi – je, da je večni, torej je treba preučiti, kaj je večnost.²⁹ Ko bomo spoznali, kaj je večnost, bomo namreč spoznali božjo naravo, in potem, na podlagi tega, tudi naravo in značilnosti božje vednosti. Boetijeva definicija večnosti, ki je kasneje dobila klasičen status, je naslednja: »Večnost je torej celotno, hkratio in popolno posedovanje brezmejnega življenja.«³⁰ Kaj to natančneje pomeni, pojasni Filozofija tako, da primerja večnost s časovnimi stvarmi. »Karkoli živi v času, napreduje kot sedanje iz preteklega v prihodnje in nič ni vzpostavljeno v času, kar bi lahko na enak način zaobjelo celoten obseg svojega življenja. Temveč jutrišnjega dne še ne zajame, včerajšnji dan pa je že izgubilo. Tudi v današnjem

²⁹ Več o Boetijevem konceptu časa in večnosti v članku E. Stump in N. Kretzmanna, str. 429–458. Cf. tudi: R. Sorabji (1983), str. 253–267.

³⁰ *De cons. phil.* V, 6 (4): »Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio <...>.«

življenju ne živite <nič> bolj kot v tistem gibljivem in prehodnem trenutku.«³¹ Karkoli je podvrženo pogojem časa, se ne more imenovati večno v pravem pomenu besede (*aeternum*). Tako nista večna niti Aristotelov niti Platonov svet, ki nimata začetka ne konca, in se njuno »življenje« razteza v neskončnem času. Aristotelov svet namreč, »četudi je <njegovo> življenje neskončno, ne vključuje in zaobjema naenkrat celotnega obsega <tega življenja>, saj prihodnjih stvari še nima, preteklih pa nima več.«³² Kaj je torej po mnenju Filozofije resnično večno? »Kar torej vključuje in poseduje na enak način celotno polnost brezmejnega življenja, in čemur ne manjka nič prihodnjega niti mu ni nič preteklega odteklo – za to se po pravici trdi, da je večno; in nujno je, da je v posesti samega sebe in vedno prisotno samo sebi in ima prisotno neskončnost gibljivega časa.«³³ Podobno distinkcijo je mogoče narediti tudi v primeru Platonovega sveta, kateremu naj bi ta dodelil »brezkrajno življenje«, in svojsko lastnostjo božjega duha, ki »je zaobjel na enak način celotno prisotnost brezmejnega življenja«. Neskončno gibanje/spreminjanje časovnih stvari sicer imitira ta status negibnega življenja kot prisotnega/sedanjega (*praesens*), vendar pa zaradi tega, ker ga ne more imitirati v popolnosti, pade iz negibnosti v gibanje, in iz enostavnosti prisotnosti/sedanosti v neskončne dimenzije preteklega in prihodnjega. »Ker ne more na enak način posedovati polnosti svojega življenja, se zdi, da tisto, česar ne more izpolniti in izraziti, posnema s tem, da na neki način nikoli ne neha biti, povezujoč se s kakršnokoli prisotnostjo/sedanostjo (*praesentia*) tega neznatnega in bežečega trenutka, <prisotnostjo/sedanostjo>, ki zato, ker je podoba tiste mirujoče prisotnosti/sedanosti, čemurkoli se primeri, tistemu podeli videz biti.«³⁴ Ker pa to stanje ni moglo ostati pri miru, se je podalo na neskončno potovanje v času in je tako postalo takšno, da nadaljuje s potovanjem življenja, čigar polnosti ni moglo zaobjeti tako, da bi ostalo pri miru. »Če želimo stvarjem nadeti ustrezna imena, recimo, po Platonu, da je Bog večen (*aeternum*), svet pa nenehen/stalen (*perpetuum*).«³⁵

Podobno, če ne že čisto identično distinkcijo med pravo, izvenčasovno oziroma atemporalno večnostjo in »stvarmi v času«, je razvil Boetij tudi v *De trinitate*.³⁶

³¹ *Ibid.* V, 6 (5): »Nam quidquid vivit in tempore id praesens a praeteritis in futura procedit nihilque est in tempore constitutum quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum adprehendit, hesternum vero iam perdidit; in hodierna quoque vita non amplius vivitis quam in illo mobili transitiorique momento.«

³² *Ibid.* V, 6 (7).

³³ *Ibid.* V, 6 (8).

³⁴ *Ibid.* V, 6 (12).

³⁵ *Ibid.* V, 6 (14).

³⁶ *Filozofsko-teološki traktati (Opuscula sacra)*, str. 17–19.

»Kar pa se izreka o Bogu: 'Nenehno je.', označuje <samo> eno, da je bil tako rekoč v vsej preteklosti, da je tako rekoč v vsej sedanjosti – pa naj je na kakršen koli način –, in da bo vso prihodnost. Kar se lahko v skladu s filozofi reče o nebu in ostalih nesmrtnih telesih, pa <se> ne <more> tako <reči> o Bogu. *Nenehno* je namreč, ker je »nenehno« v njem sedanjega časa; razlika med sedanjostjo naših stvari in božjih – <se pravi razlika> v »sedaj« – pa je samo <v tem>, da naš tako rekoč tekoč »sedaj« napravi čas in nenehnost, božji »sedaj« pa, stalen in negiben in stanoviten, napravi večnost. Če bi temu imenu dodal »nenehno«, napraviš njegov – se pravi sedajev –, tekoč in neprekinjen, s tem pa stalen, tok, ki je nenehnost.«³⁷

Boetij tu torej vzpostavi razliko med časovnim in večnim »sedaj«, razliko med večnim in časovnim »nenehno«/»vedno« (*semper*), uporablja pa tudi dve različni besedi za »nenehnost« (*sempiternitas*) in »večnost« (*aeternitas*). Distinkcija med večnim in tistim, kar je nastalo in biva v času, ni distinkcija med več ali manj, temveč gre za dva popolnoma različna reda. Večnost je ne-časovna oziroma zunajčasovna kategorija.³⁸ Zato večnemu bitju ne moremo pripisovati modalitet časa, se pravi ne moremo reči, da »je bilo« in »bo«. Četudi se govori oziroma velikokrat trdimo, da je večno bitje »bilo« ali »bo«, je edino, kar Bogu resnično ustreza, zgolj to, da »je«. Medtem ko sta »bilo je« in »bo« ustrezna opisa za stvari, ki nastajajo, ki se odvijajo v času, se pravi, ki se gibljejo/spreminjajo, pa tisto, »kar je brez gibanja/spreminjanja vedno eno in isto«, ne more zaradi poteka časa postajati starejše, niti ni moglo biti mlajše, niti ni nikoli nastalo, niti sedaj ne obstaja itd. Bogu, kot večni substanci, ne pripada nič, kar je po postajanju dodeljeno spremenljivemu na področju čutno zaznavnega.

Končno lahko odgovorimo na vprašanje, kakšno vednost ima večna božja substanca? Ker moramo upoštevati dejstvo, da je sleherno presojanje odvisno od narave presojojčega, Bog pa ima večno sedanjo naravo, je tudi njegova vednost taka, da presega vsakršno gibanje in spreminjanje časa, da je »trajna v enostavnosti svoje sedanjosti«, in zaobjema »vse neskončne 'prostore' prihodnosti in preteklosti« ter jih obravnava v svojem enostavnem spoznavanju, kot da bi se dogajali sedaj:

»Ker torej vsaka sodba dojema svoje predmete skladno s svojo naravo, Bog pa je vedno v stanju večnosti in prisotnosti/sedanjosti; njegova vednost, ki presega vsako gibanje časa, ostaja v enostavnosti prisotnosti/sedanjosti, zaobjemajoč neskončne prostore preteklosti in prihodnosti, obravnava v svojem enostavnem spoznavanju vse, kot da bi se odvijalo sedaj. Če želiš pretehtati

³⁷ Beseda *sempiternitas* (nenehnost) je sestavljena iz *semper* (nenehno, vedno) in *aeternitas* (večnost).

³⁸ Cf. tudi Sorabjijev prikaz in analizo različnih interpretacij večnosti kot atemporalnosti v: R. Sorabji (1983), str. 98D136.

vnaprejšnjo vednost, s katero vse razpoznavna, boš bolj pravilno ocenil, da ni vnaprejšnja vednost *quasi* prihodnosti, temveč vednost nikoli preminulega trenutka. Zato se prej imenuje previdnost kot vnaprejšnje videnje, ker opazuje iz položaja daleč od nižjih stvari tako rekoč kot iz najvišjega vrha stvari.«³⁹

d) Preliminarna rešitev težav: večno sedanja vednost kontingentnih dogodkov

Ali s tem, ko je božja vednost dojeta kot previdnost, se pravi kot vednost večnega sedanjika in ne kot vnaprejšnja vednost, odpadejo težave in protislovja, ki jih implicira »vnaprejšnja vednost« oziroma »vnaprejšnje videnje« prihodnjih kontingentnih dogodkov?

Boetijev osnovni problem je bil, kako skupaj razumeti vnaprejšnjo božjo vednost in prihodnje kontingentne dogodke (dogodke, ki so odvisni od svobodne odločitve ljudi), pri čemer je bilo osnovno neskladje med kontingentnim značajem prihodnjih dogodkov in nujnostnim statusom vednosti. Vednost ima lahko za svoj predmet samo in zgolj nujne »predmete« oziroma dogodke. Torej je vse, kar je predmet vednosti, samo po sebi nujno. Tudi če se lahko strinjamo s tem, da vednost kot taka ne vnaša nujnosti v predmete vednosti oziroma dogodke, za katere ve, je vseeno znak tega, da do njih ne more ne priti, torej da so nujni. Nujnost (stabilnost, gotovost, določenost) dogodkov, ki so predmet vednosti, pa je odvisna od tega, ali so že izvršeni oziroma se že dogajajo, ali pa so prihodnji in do njih lahko tudi ne pride. Ker so od statusa dogodkov odvisne tudi propozicije, ki jih izrekajo, in njihova resničnostna vrednost, je mogoče imeti trdno vednost, izraženo v propozicijah, samo o preteklih in sedanjih dogodkih.

Odgovor Filozofije lahko razdelimo na sledeče etape: prvič, prihodnji dogodki so tudi ob predpostavki vnaprejšnje vednosti po svojem ontološkem statusu sami po sebi kontingentni. Drugič, narediti je treba (»kopernikanski«) obrat: v razmerju spoznavajoči – spoznavani predmet, je spoznavajoči (subjekt spoznavanja) tisti, ki določa status spoznavanja, in ne predmet (objekt) spoznavanja. Tretjič: glede na modus spoznavanja, ki jim je lasten, je treba razlikovati med različnimi substancami; za obravnavano vprašanje je še posebej pomembna distinkcija med razumskim spoznavanjem ljudi in umskim spoznavanjem Boga. Četrtrič: za večno božjo substanco je značilna večna vednost, ki je izvzeta zakonitostim časa, zato je njena previdnost/vednost artikulirana kot večni sedaj.

Filozofija tako vzpostavi nekakšen »dualizem«: obstaja zunajčasovna (večno-sedanja), recimo ji vertikalna, dimenzija Boga in obstaja časovna (časovno-pretekla/sedanja/prihodnja), recimo ji horizontalna, dimenzija kontingentnih dogodkov, ki so odvisni od svobodne človeške volje. Na časovni osi, ki

³⁹ *De cons. phil.* V, 6 (15).

ji je zavezan človeški razum, je nemogoče imeti vednost (vednost v pravem pomenu besede: trdno, nespremenljivo itd.) o prihodnjih kontingentnih dogodkih. V dimenziji časovnosti imamo lahko vednost samo o dogodkih, ki »ne morejo biti drugače«, se pravi o preteklih in sedanjih dogodkih. Na osi zunajčasovnosti, ki je definirana kot večna sedanjost, pa imamo tako ali tako vedno zgolj in samo vednost o večno sedanjih dogodkih, se pravi o dogodkih, ki »ne morejo biti drugače«. Na ta način se zadosti epistemološkemu kriteriju, da je lahko vednost samo vednost o trdnem in gotovem, o tistem, kar že je, in v tem trenutku ne more biti drugače, skratka o nujnem.

Gledano čisto logično pa je Filozofija v reševanju problema do sedaj uporabila dva elementa: (i) vednost, ki je odvisna od vedočega in ne od vedene stvari; (ii) božji večni sedanjik (Bog ve vse stvari kot sedanje). Toda s tem problem še ni dokončno razrešen.

Ker je božja vednost zunajčasovna, ker ji je vse prisotno tako rekoč kot v sedanjosti, ne vnaša nujnosti v dogodke, za katere ve. Mogoče jo je primerjati s človeško vednostjo, ki ravno tako, četudi v drugi modaliteti sedaj-a, ne vnaša nujnosti v dogodke, za katere ve. To pomeni, da božja *praenotio* ne spreminja narave stvari, temveč jih vidi prisotne, tako in take kot bodo v prihodnosti – za nas. Bog opazuje stvari kot z najvišje gore sveta, videč vse naenkrat. Tako kot ljudje vidimo stvari v časovni sedanjosti, jih Bog vidi v večni sedanjosti. In tako kot mi ne spreminjamo njihove narave, ko jih opazujemo v časovnem sedanjiku, jih božja vnaprejšnja vednost (*praenotio*) ne spreminja v večnem sedanjiku: v večni sedanjosti vidi prihodnje stvari, kot prisotne/sedanje, na tak način kot bodo v prihodnosti za nas. Rečeno čisto poenostavljeno: vednost kot taka, in v tem se Boetij in Filozofija strinjata, ne spreminja narave stvari.

Toda četudi je na eni strani videti, da vednost kot taka (niti vednost časovnega sedaj-a niti vednost večnega sedaj-a) ne vnaša nujnosti v predmete vednosti, je na drugi ravno tako mogoče reči, da so vsi dogodki, za katere Bog ve, s tem podvrženi nujnosti, nujno se morajo zgoditi. Kljub vsemu še vedno ostaja star ugovor: četudi vednost kot taka ni vzrok nujnosti dogodkov, za katere ve, se ti dogodki ne morejo ne zgoditi, torej so na neki način nujni. Če imamo o nečem trdno vednost in ne običajno mnenje, potem tisto mora biti tako, kot vemo, da je, in »ne more biti drugače« – torej je »nujno«.

e) Končna rešitev problema: dve vrsti nujnosti

Rešitev te težave vidi Filozofija v distinkciji med dvema vrstama nujnosti, tako da bo na podlagi te distinkcije mogoče reči, da so isti prihodnji dogodki sami po sebi popolnoma svobodni in neodvisni, v razmerju do božje vednosti pa nujni. Sledeč Aristotelu⁴⁰ in svojemu lastnemu komentarju k *De interpreta-*

⁴⁰ R. Sorabji (1980), str. 122, op. 7, opozarja, da je distinkcijo razvil že Aristotel v SE 4, 166a 23D13. Boetij in Ammonij sta menila, da je Aristotel to distinkcijo razvil v *De interpreta-*

tione naredi Boetij distinkcijo med dvema vrstama nujnosti: enostavno oziroma absolutno nujnostjo in pogojno nujnostjo.

V drugem komentarju k Aristotelovem *De interpretatione* pojasnjuje Boetij razliko med dvema vrstama nujnosti, enostavno in pogojno, s primerom gibanja sonca in primerom sedečega Sokrata. Sonce se nujno giblje zato, ker se nikoli ne more primeriti, da se ne bi gibal. Rečeno drugače, nujnost sončevega gibanja ne sledi iz dejstva, da se Sonce giblje v nekem določenem trenutku, denimo sedaj, ampak izhaja iz njegove narave. Na drugi strani pa je nujno, da Sokrat sedi, ko (v določenem trenutku) sedi, ravno tako kot je nujno, da v določenem trenutku, ko ne sedi, nujno ne sedi. Ta drugi primer nujnosti je pogojna nujnost, saj je nujnost ob določenem pogoju: če kdo sedi, nujno sedi, če nekdo ne sedi, nujno ne sedi, drugače bi kršil zakon neprotislovnosti. Kar je bistveno pri tem razlikovanju pogojne in absolutne nujnosti, je dejstvo, da pogojna nujnost ne implicira absolutne nujnosti. Za tistega, ki sedi, ni »enostavno« oziroma absolutno nujno, da sedi, tako kot je nujno, da se Sonce »enostavno« oziroma absolutno nujno giblje. Ta nujnost je »enostavna nujnost« (*necessitas simplex*), nujnost brez dodanega pogoja določenega časa. Prva nujnost je pogojna nujnost, saj je veljavna le ob pogoju časa, saj Sokrat nujno sedi, samo če v tem trenutku, ko izjavimo: »Sokrat sedi«, Sokrat dejansko sedi. Medtem ko je resnica, da se Sonce giblje, izpovedana v stavku z isto vsebino, je resnica, da Sokrat nujno sedi, veljavna samo ob pogoju, da Sokrat v tistem trenutku resnično sedi. Prva nujnost je atemporalna, druga temporalna in mora upoštevati dejanske okoliščine določenega trenutka. Pogojna nujnost torej ne izključuje različnih možnosti, saj ima Sokrat tako zmožnost za sedenje, kot za nesedenje. Nujnost, da Sokrat sedi, tedaj ko sedi, je vezana na neko akcidentalno, naključno, nenujno Sokratovo stanje, vendar pa je to akcidentalno stanje, v trenutku v katerem se dogaja, Sokratu nujno. V nasprotnem primeru bi namreč lahko rekli, da Sokrat istočasno, ko sedi, tudi ne sedi, kar je seveda nemogoče. Bistvena razlika med absolutno in pogojno nujnostjo je v tem, da se tisto, kar je enostavno nujno, ne more spremeniti, medtem ko je mogoče pogojno nujnost spremeniti. Sonce na noben način ne more obstati, Sokrat pa lahko v vsakem trenutku vstane. Prva nujnost je resnična zaradi narave nujnosti, druga nujnost je resnična ob določenem pogoju.

V *De consolatione philosophiae* Boetij razliko med absolutno in pogojno nujnostjo ponazori z nekoliko drugačnimi primeri, vendar pa je poanta, kar zadeva bistveno razliko med absolutno in pogojno nujnostjo, ista.⁴¹ Enostavna

tione 9 19a23. Najdemo jo tudi pri Ammoniju in v Boetijevih komentarjih k *De interpretatione*.

⁴¹ R. W. Sharples, str. 230, opozarja, da gre v primeru komentarja k *De interpretatione* za nujnost, da je nekaj tako in tako, *ko* je tako in tako, kar ni čisto enako z nujnostjo, ki je povezana z *vednostjo*, da je nekaj tako in tako.

oziroma absolutna nujnost je na primer, da so vsi ljudje smrtni. Pogojna nujnost pa je na primer naslednja: če vemo, da ljudje hodijo, potem nujno hodijo. Seveda se je treba absolutno strinjati, da v vsakem primeru, ko kdorkoli kaj ve, to ne more biti drugače, kot je vedeno. Toda ta pogojna nujnost ne implicira absolutne nujnosti. Vzrok pogojne nujnosti namreč ni svojska narava stvari, ki jo obravnavamo, ampak jo povzroči neki dodan pogoj. Človeka namreč v sprehajanje ne sili nujnost, ampak se sprehaja po svoji svobodni volji. Nujno pa je, da takrat, ko se sprehaja, hodi.

Z razliko med absolutno in pogojno nujnostjo je mogoče lepo pojasniti nujnost, ki jo božja previdnost nalaga na dogodke, za katere ve. Karkoli božja previdnost vidi kot sedanje, mora nujno biti, četudi samo po sebi ne poseduje nobene naravne nujnosti, da je tako, kot je. Vsi kontingenti dogodki (dogodki, ki so odvisni od volje delujočega) so tako v perspektivi božje vednosti dojeti kot sedanji in so zato v razmerju do božje vednosti nujni; sami po sebi, po svoji svojski naravi, pa so kontingenti oziroma so posledica svobodne, kontingentne odločitve. Vse tiste stvari, za katere Bog vnaprej ve, se bodo zgodile: ene se bodo zgodile zaradi svobodne volje; druge zaradi nujnosti narave. Čeprav se bodo prve zagotovo zgodile, pa s tem, ko se bodo zgodile, ne bodo zgubile svoje lastne kontingentne narave, po kateri so bile, prej preden so se zgodile, odprte tudi za možnost, da se ne bi zgodile. Druge pa se bi nujno zgodile, tudi če Bog ne bi vedel za njih. Sonce bi nujno vzhajalo, tudi če Bog ne bi vedel za to.

V perspektivi božje vednosti so torej vsi dogodki videti nujni. Vendar pa je ta nujnost dvojna. Eni dogodki so nujni pogojno, saj njihova nujnost ne izvira iz njihove lastne narave (po lastni naravi so namreč odprti za obe možnosti: da do njih pride ali pa da do njih tudi ne pride), temveč iz dodanega pogoja (da Bog ve za njih). V perspektivi svoje lastne narave pa so ti dogodki absolutno svobodni. Medtem ko je dogodek, da Sokrat hodi, po svoji lastni naravi popolnoma svoboden, saj je odvisen od svobodne Sokratove odločitve, pa je sončni vzhod po svoji naravi nujen, saj ni odvisen od sončeve svobodne odločitve. V perspektivi božje previdnosti postaneta oba dogodka pogojno nujna, saj je vse, o čemer imamo vednost, nujno. Toda medtem ko je sončni vzhod nujen tako enostavno oziroma absolutno kot pogojno, je Sokratov sprehod nujen samo pogojno. Rečeno drugače: v trenutku, ko se stvari, za katere Bog ve, dogajajo, se ne more primeriti, da se ne bi zgodile, toda za ene je bilo tudi nujno, da do njih pride (sončni vzhod), preden so se zgodile, za druge pa ne (Sokratov sprehod). Tako se bodo tudi tiste stvari, ki jih Bog ve kot sedanje, nedvomno zgodile, vendar bodo ene posledica nujnosti narave stvari, druge pa posledica moči, volje tistih, ki jih izvajajo. Kot take bodo v razmerju do Boga nujne, same po sebi pa svobodne in nezavezane nujnosti oziroma kontingentne – kar ve tudi Bog.

S to dodatno elegantno distinkcijo je rešena tako kontingentna narava »prihodnjih« dogodkov kot tudi božja vednost oziroma previdnost. Vendar pa sama distinkcija med pogojno in absolutno nujnostjo, kot smo videli, ne zadošča za rešitev problema. Za to, da je problem vsaj do določene mere razrešen, je treba poleg distinkcije med absolutno in pogojno nujnostjo sprejeti tudi t.i. »kopernikanski« obrat, se pravi tezo, da je vednost odvisna od tistega, ki ve, in ne od predmeta vednosti, obenem pa je treba sprejeti tudi večno naravo Boga, kar v posledici pomeni, da je zanj ves čas kot sedanj. Medtem ko nas sprejetje »kopernikanskega« obrata skupaj s sprejetjem večnega sedanjika pripelje do sklepa, da je božja vednost naših prihodnjih dejanj enaka naši vednosti sedanjih dogodkov, nas sprejetje distinkcije med pogojno in absolutno vednostjo pripelje do sklepa, da nujnost, ki jo neka vednost implicira za neki dogodek, ni absolutna ampak samo pogojna, kar pomeni, da je tak dogodek sam na sebi še vedno kontingenten. To pa pomeni, da velja isti sklep tudi za božjo vednost človeških prihodnjih dejanj. Božja vednost tako ustreza kriterijem stroge znanosti, saj ima Bog vednost o dogodkih, ki so zanj sedanji, in torej »ne morejo biti drugače«, na drugi strani pa so ti dogodki sami po sebi (ali tudi za nas) še vedno kontingentni, odvisni od svobodne, nepredvidljive odločitve vsakega posameznika. In če sprejmemo tezo, da je božji modus vednosti večni sedanjik, potem statusa njegove trdne vednosti ne more spodbiti niti naša sprememba volje glede izvršitve določenega dejanja, ravno tako kot taka sprememba volje ne spreminja »dispozicije« božje vednosti, ki mora seveda biti nespremenljiva, saj božja vednost vse dojemata v sedanjosti in zaobjema vse spremembe simultano, ne pa linearno. V zadnji instanci je zadovoljivost ali nezadovoljivost Boetijeve rešitve odvisna od njegovega koncepta večnosti in večnega, zunajčasovnega, Boga ter njegovega razmerja do časovnih dogodkov, vendar pa glede tega pa Boetij nima pripravljenih odgovorov na vsa možna vprašanja.⁴²

Na koncu se vrnimo k našemu začetnemu primeru: na podlagi rečenega bo moja morebitna jutrišnja odločitev za odhod na Karibe na eni strani popolnoma svobodna (sam, brez »prisile narave«, se bom odločil tako), na drugi strani pa tudi pogojno nujna, kolikor Bog ve, v perspektivi večne sedanjo-

⁴² Eden od nerešenih problemov ostaja vprašanje, ali prihodnji dogodki ne »povzročajo« božje vednosti, kar je Boetij v *De cons. phil.* V, 3 (15–16) zavrnil kot nekaj nesmiselnega. Zdi se, da tudi ob predpostavki večno sedanje božje vednosti naših prihodnjih dejanj, ta dejanja, četudi so za Boga sedanja, povzročajo božjo vednost oziroma je božja vednost odvisna od njih. Če pa naša dejanja ne povzročajo božje vednosti, potem se zdi, da jih določa Bog, to pa že zadeva problem predestinacije. Več o problematičnih točkah Boetijeve rešitve v: R. Sorabji (1980), str. 125–126 in (1983), str. 253–67. Cf. tudi R. W. Sharples, str. 45–46.

sti, da se bom odločil za Karibe in ne za pisanje davčne napovedi. Toda to me ne odvezuje odgovornosti pred davčno upravo, saj je moja odločitev sama po sebi popolnoma svobodna in se ne morem sklicevati na vnaprejšnjo determiniranost mojih dejanj, ki so posledica božje vnaprejšnje vednosti.

Matjaž Vesel
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

Literatura

- Aristotel, *O duši*, prev., uvod, komentar, opombe in glosarij grških terminov V. Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 1993.
- Aristoteles, *Nikomahova etika*, prev. uvod, opombe in terminološki slovarček K. Gantar, Slovenska matica, Ljubljana 1994.
- Aristotle, *Posterior Analytics*, prev. in uvod H. Tredennick, Harvard University Press/William Heineman, Cambridge, Mass./London 1976.
- Barnes, J., *Aristotel*; dodatek »Metafizika«, prev. Đ. Merhar, B. Vezjak, Aristej, Šentilj 1999.
- Boethius, A. M. S., *In librum Aristotelis de interpretatione libri sex, editio secunda*, PL 64, Pariz 1647.
- Boethius, A. M. S., *The Theological Tractates, The Consolation of Philosophy*, ur. H. F. Stewart, E. K. Rand in S. J. Tester, Harvard University Press/William Heineman, Cambridge, Mass./London 1973.
- Boetij, A. M. S., *Filozofsko teološki traktati (Opuscula sacra)*, prevod in spremna beseda M. Vesel, Založba ZRC, Ljubljana 1999.
- Chadwick, H., *Boetius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- Courcelle, P., *La consolation de philosophie dans la tradition litteraire, Etudes augustiniennes*, Pariz 1967.
- Craig, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988.
- Gibson, M. (ur.), *Boethius, His Life, Thought and Influence*, Blackwell, Oxford 1981.
- Gruber, J., *Kommentar zu Boethius 'De Consolatione Philosophiae'*, De Gruyter, Berlin 1978.
- Huber, P., *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Zürich 1976.

- Knuuttila, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London/New York 1993.
- Kretzmann, N., »'Nos ipsi principia sumus': Boethius and the Basis of Contingency«, v: T. Rudavsky (ur.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1985, str. 23–50.
- Libera, A. de, *L'art de généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Pariz 1999.
- Sharples, R. W. (ur.), *Cicero: On Fate (De Fato) & Boethius: The Consolation of Philosophy (Philosophiae Consolationis) IV. 5–7, V*, ur., napisal uvod in komentar R. W. Sharples, Aris in Philips, London 1991.
- Sorabji, R., *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Duckworth, London 1980.
- Sorabji, R., *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, London 1983.
- Stump, E., in Kretzmann, N., »Eternity«, *Journal of Philosophy* 78 (1981), str. 429–458.

ARGUMENT IZ RELATIVOV V SPISU *PERI IDEON*

BORIS VEZJAK

V devetem poglavju *Alpha* knjige *Metafizike* Aristotel našteje različne argumente, ki naj bi dokazovali obstoj platonskih idej. Poglavje (990a33 isl.) je posvečeno kritiki Platona in njegove Akademije, nepričakovana kratkost razlage in referencialnost pa sta večkrat utemeljeni prav z obstojem posebnega spisa, ki naj bi poprej, še pred nastankom *Metafizike*, že opravil delo in podrobneje raziskal bistveni zastavek platonske filozofije – teorijo idej. Ta spis, ki ga tradicija pozna pod imenom *Peri ideon* (*De ideis*), najdemo v fragmentirani obliki kot sestavni del komentarja *Metafizike* (I,9) pri Aleksandru Afrodisizijskem, antičnem komentatorju iz 2. stoletja našega štetja, ki je obenem naš edini vir za njegovo rekonstrukcijo.¹ Začetni del tega sorazmerno zelo kratkega dela sestavljajo Aristotelovi poskusi opisa Platonovih dokazov za ideje. K njim je dodan še nekakšen kritični komentar. Ti dokazi v nekem smislu zaokrožajo Aristotelove poglede na Platonovo ontologijo in so pomemben vir naše vednosti o Aristotelovi recepciji platonskih idej. V tem članku se bom omejil zgolj na prikaz enega med njimi, tj. argumenta iz relativov, in poskušal pokazati, v kakšnem smislu se Aristotelu zdi sporen.

Argument iz relativov (relacijskih predikatov; *ek ton pros ti*) je po »argumentu iz znanosti«, »argumentu iz enega preko mnoštva« in »argumentu iz predmeta misli« četrty argument (82.11-83.33), ki ga po besedah Aristotela lahko razumemo za bolj natančno obliko samega dokaza – če manj natančni argumenti postavljajo ideje za širok spekter predikatov, bo argument iz relativov zamenjal predikat tipa »konj« s predikatom tipa »enak« in zahteval idejo

¹ Kritično izdajo besedila je naredil D. Harlfinger v: W. Leszl, *Il »De Ideis« di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Florence 1975. Standardna izdaja Aleksandrovega besedila pa je Hayduckova v: *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlin 1891 (CAG 1). Besedilo *Peri ideon* je dostopno še v nekaterih drugih prevodih, denimo v: R. Sorabji, *The Ancient Commentators on Aristotle. Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics I*, prevedel W.E. Dooley, Duckworth, London 1989.

zanjo.² Zadnji navedeni, tj. peti argument iz *Peri ideon*, bo slavni dokaz iz tretjega človeka.

V *Fajdonu* na mestu 73a in nadaljevanju Platon usmeri pozornost natančno na takšen tip predikatov (konkretno prav »enak«). Relativi so hkrati, kot bomo videli v tem argumentu, opisani kot popolni samopredikativni vzorci, kar je natanko način, na katerega jih na več mestih obravnava tudi Platon. Kakšna bi torej lahko bila razlika med »konjem« in »enakim«, obema predikatoma? V primeru »enakega« bodo čutnozaznavne uprimeritve le-tega zahtevale soprisotnost – noben čutnozaznavni človek ni takó človek kot ne-človek hkrati, toda čutnozaznavno enake stvari bodo lahko enake in neenake hkrati. Načelo soprisotnosti je po mnenju interpretov ključno za razumevanje Platonove argumentacije, ki ga je iz nezanesljivosti čutnozaznavnega sveta pripeljala do sklepanja na zanesljivi svet idej. Načelo soprisotnosti v paradigmatiski obliki predstavi v dialogu *Fajdon* na mestu 74bc, ko govori o tem, da čutnozaznavno enake stvari ustvarjajo tudi neenakost do drugih stvari:

»Od kod pa imamo to vednost? Mar ne od predmetov, ki smo jih pravkar imenovali? Od tega, da smo videli enaka polena ali kamne ali druge enake predmete in tako dobili predstavo enakosti, čeprav je ta nekaj povsem različnega od predmetov? Mar se tebi ne zdi različna? Oglej si stvar še s tele strani! Ali ni tako, da se zdijo včasih enaki kamni in polena, ne da bi se bili spremenili, enemu človeku enaki, drugemu neenaki?«

Čutnozaznavne stvari so torej enake z enimi, z drugimi stvarmi pa neenake. Hkrati so torej enake in neenake, iz česar platonski sklep, da mora nujno bivati še nečutnozaznavna ideja enakega, ki ne bo neenaka. Ker so čutnozaznavne stvari deležne soprisotnosti, torej sebe in svojega nasprotja (enaka stvar je enaka in neenaka hkrati), bo iz tega sledilo, da le s postuliranjem nečutnozaznavnih stvari ubežimo možnosti soprisotnosti. Načelo soprisotnosti (v anglosaški literaturi navedeno kot »compresence«) se navaja kot element heraklitske tradicije v Sokratovi in Platonovi filozofiji. Kot vemo, je Heraklit zagovarjal enotnost ali koincenco nasprotij, ki bi jo lahko skrčili v stavek: »Vsaka stvar je tako F kot neF.« Sokratsko-platonski pridonos tej tezi je v tem, da je to načelo uporabljeno kot argument v prid tezi o obstoju idej.³

² Valentin Kalan razume ta dokaz kot argument, ki poskuša dokazati idej relacij in ga povzame na ta način: »stvari se kvalitativno in kvantitativno neprestano spreminjajo, v njih ni ničesar stalnega. Zato tudi o njih ne moremo trditi, da so npr. enake v odločilnem smislu in po resnici, temveč so le podobe in posnetki, homonini »enakega samega« ali ideje enakosti (*autoison*).« Glej Kalan (1976, 63).

³ O definiciji nasprotja (*to enantion*), kamor uvrsti tudi relative, prim. še Aristotelovo definicijo v *Metafiziki* (1018a 20-24). O pojmu sovpadanja nasprotij spregovori tudi v *Fiziki* (187a) in ga pripiše Anaksimandru, pomembno vlogo pa igrajo nasprotja seveda tudi, ko

Najprej si oglejmo Heraklitovo izhodišče. Zdi se, da Heraklit s enotnostjo nasprotij misli na naslednje možne vrste fenomenov:

1. *primere zaznavne relativnosti, kjer ima ista stvar različne učinke na različne osebe (primer je fragment B61: »Morje je najčistejša in najbolj umazana voda – ribam pitna in odrešujoča, ljudem pa nepitna in pogubna«)*

2. *primere zaznavne relativnosti, kjer ima ista stvar različne vidike, za katerimi stojijo različni opisi, in to istočasno za isto osebo (primer je fragment B60: »Pot navzgor in navzdol je ena in ista«, ali fragment B103: »Na obodu kroga sta začetek in konec skupaj«)*

3. *primere, kjer si nasprotja sledijo eno drugemu v času in na/v isti stvari (primer je fragment B126: »Hladno se segreje, toplo ohladi, vlažno osuši, suho se navlaži«)*

4. *primere, ko sta dva pojma bistveno povezana eden z drugim (primer je fragment B111: »Bolezen napravi zdravje prijetno in dobro, lakota sitost, utrujenost počitek«)*

Platon (in Sokrat) povečini obravnavata možnost zaznavne relativnosti, ki jo ima ista stvar z različnimi učinki na različne osebe. Še zlasti se ob sklepanju na teorijo idej osredotočata na primere, ko neka ena stvar ustvarja okoliščine in se pojavlja kot *F* in *neF* hkrati. V *Evtifronu* bo v drugem in tretjem poskusu definicije nakazana naslednja možnost opredelitve svetosti (*to hosion*) – sveto je to, kar bogovi ljubijo (*to theophiles*). V odnosu do Bogov obstaja neka menjalni odnos (*do ut des princip*), neka ekonomija. Bogovom lahko dajemo v zameno pač to, kar si želijo, oz. to, kar imajo radi, kar ljubijo in kar jim je drago.

Postavi se vprašanje: ali je sveto sveto zato, ker to ljubijo bogovi, ali pa to ljubijo bogovi, zato ker je sveto? Odgovor v perspektivi soprisotnosti, ki ga uporabi Sokrat, je: ne moremo reči, da je sveto, ki ga bogovi ljubijo, sveto zato, ker ga ljubijo bogovi, ker s tem zapademo v krožnost. Če so namreč tiste stvari, ki jih bogovi ljubijo, svete, in tiste, ki jih ne ljubijo, nesvete, in če so takšne zaradi te božje naravnosti, se lahko zgodi, da bo ena in ista stvar tako sveta kot nesveta, odvisno od boga. Če nekaj razloži, zakaj je neki *F* svet in hkrati nesvet, potem nam to ne daje dovolj dobre definicije o tem, zakaj so nekatere stvari izrecno svete. Tako je ta definicija razširjena na naslednjo: sveto je to, kar ljubijo vsi bogovi. Obstajala bi namreč lahko različna sodba bogov o nekem dejanju. Pravično in krivično je lahko od primer do primera različno, celo med bogovi. Zato bo postavljena teza o ekskluzivni ljubezni bogov – sveto je tisto, kar brez izjeme ljubijo vsi med njimi.

govori o Pitagori (deset nasprotij pri njem imenuje za elemente (*stoicheia*), recimo na mestu 986a v *Metafiziki*) in Heraklitu, za katerega je bistvena njihova enotnost (*logos*). O pojmu sovpadanja nasprotij kasneje v filozofiji in še zlasti *coincidentia oppositorum* pri Kuzanskem za razlago glej še M. Vesel, *Učena nevednost Nikolaja Kuzanskega*, Založba ZRC, Ljubljana 2000. str. 50 isl.

Podobno trdi Platon v peti knjigi *Države* (479a isl.), ko pravi, da je vsaka od mnogih lepih stvari (*ta polla kala*) tako lepa kot grda – lepega torej ne moremo opisati s pojmi čutnega zaznavanja, tako da bo morala bivati nečutnozaznavna oblika lepega. Z eno besedo: čutnozaznavne stvari se izkažejo za F in neF , medtem ko so ideje vselej le F .

Nečelo soprisotnosti, ki ga uporabi Platon, torej v epistemološkem in nato še v metafizičnem smislu pripelje do zahteve po nečutnozaznavnih oblikah. Zakaj, nam pove že sam v *Fajdonu* (96a isl.), ko navede kriterije za ustrezno razlago. Če parafraziramo njegove besede: če je neki $x F$ in neF , ne more razložiti, čemu je nekaj F . Če so določene čutnozaznavne lastnosti F deležne soprisotnosti, nam nanašanje na njih ne bo razložilo, zakaj je nekaj F . Razen tega same tudi ne bodo mogle biti to, kar je F nost sama, torej univerzalna lastnost F . Platonov sklep torej očitno vodi do ideje: »*Moje mišljenje namreč je, da, če je izven »po sebi lepega« še kaj drugega lepo, je samo zato lepo, ker ima delež na absolutni lepoti.*« (Phd. 100c). Sokratska intuicija, da biva neka ena oblika, zaradi katere in s katere pomočjo so vsi F ji dejansko F , podkrepi idejo o nekakšni vzročni ali eksplanatorični vlogi, ki jo imajo ideje – ideje so nekakšni *aitia*i in bivajo toliko, kolikor so udeležene na nečutnozaznavni obliki, ki reši zadrego soprisotnosti.

Če torej Aristotel na nekaj mestih navaja, da Platon želi rešiti prav tako heraklitsko inspirirano podobo sveta v stalnem teku in gibanju (kar bi bil v ožjem smisel tretji primer iz zgoraj navedene lestvice), pa se zdi, da argument iz relativov obudi veljavnost razlage prav iz načela soprisotnosti in da ga iz njega najboljše razumemo. Zato si pogledjmo ta argument.

Začetek argumenta iz relativov se glasi:

Dokaz, ki iz relativna potrjuje, da bivajo ideje, je naslednji:

I

V primerih, ko je pripisana ista stvar množstvu stvari na nehomonimen način, in sicer tako, da razodeva neko eno naravo, je zanje resnična bodisi ker so

a) te popolnoma tisto, kar je označeno s stvarjo, ki jim je pripisana, tako kot sta Sokrat in Platon človeka

b) ker so podobe resničnih stvari, tako kot pripišemo človeka naslikanemu človeku (v tem primeru razodenemo podobo človeka, ki označuje neko isto naravo v vseh njih); ali ker je

c) ena med njimi vzorec, ostale pa podobe, kot v primeru, če Sokrata in njegove podobe imenujemo za ljudi.

Argument iz relativov torej na svojem začetku navaja tri načine, ki posku-

šajo karseda natančno orisati možnosti pripisa (predikacije) neki skupini stvari. Pogoja, ki sta pridodana temu opisu, sta naslednja:

- a) pripis ni narejen homonimno;
- b) razodeva in označuje (*semainein*) neko eno naravo.

Za primer takšnega pripisa sta podana Sokrat in Platon kot človeka. Če je torej *F* (človek) pripisan nehomonimno stvarem *x*, *y* in *z* (Sokrat, Platon, Kalija), potem dobimo tri možne rešitve problema. Bodisi

a) *x*, *y*, *z* so popolnoma (*kurios*) *F*, tako kot v primeru, ko imenujemo Sokrata in Platona za človeka;

b) *x*, *y*, *z* so podobe (*eikones*) nečesa, kar je resnično (tj. popolnoma) *F*, tako kot v primeru, ko naslikane ljudi imenujemo za ljudi;

c) *x*, *y*, *z* so povezane na tak način, da je ena med njimi vzorec (*paradeigma*), ostale pa so podobe tega vzorca, kot denimo Sokrata in njegove podobe (upodobitve) imenujemo za ljudi.

V prvem delu argumenta torej Aristotel vztraja pri dveh izhodiščih: človek se pripisuje nehomonimno in posamezni ljudje so popolnoma (*kurios*) ljudje. Nadaljnji del argumenta nato razloži, da bo podobno, kot se dogaja s »človekom«, tudi »enako« pripisano nehomonimno, iz česar sledi, da bo morala bivati stvar, ki je popolnoma enaka.

Toda četudi so čutnozaznavni ljudje popolnoma (tj. resnično) ljudje, čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma (tj. resnično) enake. Distinkcija, ki smo jo uvedli s pomočjo načela soprisotnosti, torej postavi relativ »enak« na posebno mesto in terja drugačno obravnavo. Bivati bo torej moralo nekaj nečutnozaznavnega, kar je hkrati popolnoma enako in vzorec, katerega čutnozaznavne enake stvari so podobe in zaradi katerih so vse enake. Platonska ideja enakosti je takšen nečutnozaznavni vzorec, ki je popolnoma enak, čutnozaznavne enake stvari pa so enake s tem, ker so njegove podobe; tako bo torej bivala ideja enakega. Povedano bolj na splošno bodo torej bivale ideje za vse nehomonimne lastnosti ali splošnosti, ki jim ne moremo najti popolnim čutnozaznavnih uprimeritev – za vse lastnosti torej, ki se obnašajo na podoben način kot »enako« in ne kot »človek«.

Homonimnost je očitno temeljnega pomena za razlago tega argumenta.⁴ »Homonim« pomeni dobesedno 'tisti, ki nosi enako ime'; *x* in *y* sta homonim-

⁴ Homonimija je tako rekoč *terminus technicus* za platonistično podvajanje stvarnosti (prim. Kalan, 1976, 64). Aristotel jo v devetem poglavju *Alpha* knjige opiše takole: »z ozirom na vsako posamezno stvar namreč obstaja nekaj enakoimenskega (*homonumon*) in obstoječega poleg bitnosti, kakor tudi za druge stvari obstaja eno nad mnogim – tako pri posameznih stvareh tu, kakor tudi pri večnih stvareh« (*Metaph.* 990b 6-8).

no F le v primeru, če se oba imenujeta ' F '. Franc in Hans sta homonimno človeka, ker se oba imenujeta za »človeka«. Tudi strokovni svet in svet živali sta, kot svet, homonimna, ker se pač imenujeta »svet«. Platon uporablja izraz »homonim« v tem preprostem in dobesednem pomenu.⁵ Aristotelov pristop je nekoliko bolj tehničen. Skupaj z Owenom bom predpostavil, da je izraz homonim in njegove izpeljanke na tem mestu spisa *Peri ideon* izpeljan na podlagi Aristotelove bolj specifične definicije in ne v skladu s Platonom.

Na začetku *Kategorij* naletimo na naslednji opis homonimov in njim so-pripadajočih sinonimov:

»Za homonime se imenujejo tiste stvari, ki jim je skupno le ime, medtem ko je določitev bitnosti (logos tes ousias) glede na njih različna. (...) Za sinonime se imenujejo tiste stvari, ki imajo skupno ime in določitev bitnosti, ki se ujema z imenom.« (Cat. 1a is.).

Po tem opisu sta x in y homonimno F le v primeru, ko (a) nosita isto ime, torej ' F ', toda hkrati (b) določitev bitnosti, ki se mora ujemati z ' F ', ostaja drugačna. Po drugi strani sta x in y sinonimno F le v primeru, kot nosita isto ime, torej ' F ', vendar je določitev bitnosti enaka in se ujema z ' F '. Kaj torej Aristotel v resnici misli, ko pravi, da je določitev bitnosti pri homonimih različna ali drugačna, pri sinonimih pa enaka z imenom? Po nekaterih razlagah ima ob tem v mislih leksično ali nominalno definicijo – x in y sta homonimno F le v primeru, ko je ' F ', torej uporabljeno ime zanj, dvoumno in takšno, da ima več pomenov. Ko sta x in y sinonimno F , bo ' F ' uporabljen enopomensko.

Takšno interpretacijo bi lahko imenovali pomensko interpretacijo homonimije in sinonimije, njen poglavitni zagovornik je Ackrill.⁶ Po drugi verziji ima Aristotel v mislih realne definicije: x in y sta homonimno F le v primeru, ko imata različne realne definicije F , sinonimno pa sta F takrat, ko imata enako realno naravo F . V tej verziji torej 'določitev bitnosti' naznačuje ne nominalno ali leksikalno, ampak realno definicijo, ta pa določa realno bitnost. Takšno verzijo imenujmo za realno bitnostno interpretacijo homonimije in sinonimije.

⁵ Cherniss za razliko od tega verjame, da Platon uporablja izraz homonimija za odnos med čutnozaznavnimi stvarmi in idejami, pri čemer naj bi s tem mislil na to, da ima nekaj »izpeljano isto ime in naravo« (1944, str. 230 isl). Če so čutnozaznavne stvari homonimne z idejami, iz katerih so izpeljane, in če naj bi po njih nosile ime, potem bi ob postuliranju homonimije dobili asimetrični odnos: čutnozaznavne stvari bodo zdaj homonimne z idejami, toda ideje ne bodo homonimne s čutnozaznavnimi stvarmi. Toda včasih Platon (prim. *Fileb* 57b) sploh ne omenja homonimije v tem smislu. To bi torej Chernissa moralo zavezati k temu, da prizna v Platonovem izrazu »homonimije« več pomenov. Pri Platonu se zdi bolj kredibilno prepoznati en pomen, ki je preprosto »imeti ali nositi enako ime«.

⁶ V svoji knjigi *Aristotle's Categories and De interpretatione* pravi: »Roughly, two things are homonymous if the same name applies to both but not in the same sense, synonymous if the same name applies to both in the same sense (1963, 71).

Če je pravilna prva varianta, tj. pomenska razlaga, potem bo argument iz relativov očitno semantični argument – ko bomo govorili o homonimih in nehomonimih, bomo postavljali vprašanja o pomenih. V primeru, da gre za interpretacijo, ki izhaja iz realne bitnosti, začetek in nadaljevanje argumenta ne bomo razumeli v semantičnem, temveč v nekem drugem, nesemantičnem smislu. Ko se bo v nadaljevanju argumenta, recimo, spraševalo, kako je z enakostjo in ali se ta pripiše na homonimen ali nehomonimen način, se bomo ob tem spraševali po realni definiciji enakosti, s tem pa po naravi lastnosti enakosti kot takšni. Interpretacija homonimije nam bo torej narekovala, da bomo v argumentu iz relativov videli predvsem metafizično ozadje, z njim pa epistemološko (podlaga za znanje so v tem primeru poznavanje realnih definicij).

V *Gama* knjigi *Metafizike* v slovitem 2. poglavju o mnogoterosti pomenov bivajočega (1003a 33 isl.) Aristotel navede primer, ki bi lahko imel ob zgoraj imenovanih poseben status: včasih so definicije različne, toda vseeno nekako povezane. Različne določitve (definicije) so v tem poglavju navedene ob primeru zdravja – Aristotel pravi, da bomo lahko za zdravje uporabili definicije glede na to, ali imamo v mislih zdravo osebo, zdravo dieto ali tisto, kar zdravje varuje, znamenje zdravja (recimo zdrava polt) in podobno. Kot zdrave bomo opisali tako osebe, postopke in zunanje značilnosti, s čimer bomo dobili različne definicije zdravja. Toda vse se bodo nanašale na eno osrednjo žariščno točko in pomen, ki je zdravje.

Nekateri avtorji (Owen, Irwin, Fine) si ob interpretaciji aristotelske ontologije pomagajo s tehničnim pojmom t. i. žariščnega pomena (*focal meaning*) – to je inovacija, s katere pomočjo si lahko med drugim obetamo boljšo razlago aristotelskih pojmov homonimije in sinonimije.⁷ Namreč na istem mestu *Metafizike* bo celo za bivajoče, ki se izreka na mnogotero načinov, rečeno to, da bivati pomeni biti bitnost – kar naj bi bila nebitnost, denimo kakšnost in kolikšnost, mora biti razloženo s tem, da se obračamo na bitnost. Po pomenski interpretaciji bi torej Aristotel neprepričljivo trdil, da je 'bivajoče' dvoumno in da ima različne leksikalne definicije. Toda po verziji z definicijo realne bitnosti bi bolj prepričljivo trdil, da so denimo bitnosti in kakšnosti različne vrste bivajočega.

Kakšna bi torej bila prednost razlage z žariščnim pomenom? Če so *Fji* žariščno istega pomena in povezani, bomo lahko žarišču *FI* pripisali definicijo *D*, v temu podrejenih primerih pa bodo vsebovali nadaljnje definicije ob *D*. *FI*, ki je žariščni primer, bo torej vseboval vse ostale *Fje*, tj. njihova imena in definicije, v sebi samem, vendar ne tudi obratno. Žariščno povezani *Fji* bodo

⁷ G. Fine opiše to verzijo žariščnosti s »focal connection«, ker po njenem Owenova in Irwinova različica, tj. »focal meaning«, preveč kliče k sorodnosti s prvo, tj. pomensko interpretacijo (1993, 145, 319).

tako sami izvorno ostali *Fji*. Če se povrnemo k primeru iz argumenta: človek in naslikani človek imata verjetno (pomensko?) povezani definiciji. Toda ker po Aristotelovem prepričanju naslikan človek ni izvorno človek, pri tem ne bo prišlo do žariščne povezave in pomena.

Na kakšne način lahko povedano uporabimo v zgornjem primeru? V prvem delu argumenta Aristotel navaja tri nehomonimne pripise, med katerimi vsak razodeva neko »eno naravo«. V skladu z interpretacijo realnih bitnosti bo torej ta 'narava' neka realna narava. Če je sinonim alternativa homonimu, prvi del argumenta nadalje navaja še tri tipe sinonimov. Če se torej 'človek' pripisuje, kot v primeru (a), različnim ljudem iz mesa in krvi, bo vsak med njimi, kot je rečeno, popolnoma (*kurios*) človek. V naslednjem primeru (b) bo 'človek' pripisan razredu, ki vsebuje ljudi iz mesa in krvi in naslikane ljudi. V primeru (c) je za ljudi iz mesa in krvi rečeno, da so vzorci (in v tem primeru so popolnoma ljudje), medtem ko so naslikani ljudje podobe.

Primer (a) je zares očitni primer nehomonimije oziroma sinonimije. Če smo natančni, v primerih (a) in (b) človeku pripisujemo različni definiciji: v prvem primeru človeka kot razumno bitje, v drugem podobo razumnega bitja. Kot pravi Owen, v obeh primerih ne uporabljamo predikata v istem pomenu, saj bi sicer napačno zamenjevali barvo in platno za meso in kri.⁸ V (c) pa se združita, tako se vsaj zdi, dve naravi: človekova in tista naslikanega človeka.

Toda kako je torej mogoče, da govori Aristotel o eni naravi v vsakem primeru nehomonimije? Vsaj primer (c) očitno temu oporeka. Owen poskuša dokazovati, da gre za fiktiven problem in ponudi dve rešitvi. Po prvi pomeni reči, da vsebuje (c) dve naravi (tj. naravo človeka in naslikanega človeka), nekaj, kar je združljivo in ne oporeka tezi o tem, da vsak primer nehomonimnosti razkriva neko eno naravo. Dve naravi namreč razkrijeta neko eno naravo s tem, ko imata »skupni faktor«, namreč človeka. Je pač tako, da ena od njiju vsebuje drugo naravo (tj. podobo človeka). Ta razlaga si torej pomaga s tezo o žariščni povezavi ali pomenu, saj je zanjo bistveno, da imata dve naravi »skupen faktor«.

Po drugi rešitvi pa Owen misli, da je nejasnost povezana z dvema napačnima domnevama: (b) naj bi razkril drugačno naravo od tiste, ki jo najdemo v (a), medtem ko naj bi (c) razkril dve naravi. Toda dejansko, tako Owen, vsak izmed (a), (b) in (c) vsebuje le eno in enako naravo, namreč naravo človeka, s čimer je vsak primer sinonimije. Seveda človek in naslikani človek dejansko – in prav tako po Aristotelu – ne moreta biti sinonimno človeka, toda to naj bi bilo tu postransko. Argument iz relativov namreč teži k temu, da razsvetli Platonov pogled, po Platonu pa je vsak od treh navedenih prime-

⁸ Owen (1986, 167).

rov dejansko primer sinonimije.⁹ Če je (c) primer sinonimnega pripisa, pa Owen doda še nedvoumno razlago, da Aristotel vselej razume Platona tako, kot da ta ideje in čutnozaznavne stvari jemlje sinonimno. Po tej drugi rešitvi je torej vsaj tip nehomonimije na koncu razkrit kot tip sinonimije.

Četudi v istem (kratkem) članku torej Owen poda dve težko združljivi rešitvi: v prvi si pomagamo s tezo o žariščnem pomenu, v drugem s pomočjo sinonimije. Toda ker so v prvi definicije različne, medtem ko so v drugi enake, se preprosto moramo odločiti za bolj verjetno, drugo pa zavreči. Za drugo rešitev, tj. razpravo o nehomonimiji kot nečem, kar rezultira v sinonimiji, lahko najdemo kar nekaj potrditev v kontekstu Platonovih dialogov. V *Državi*, denimo, govori o treh posteljah (*trittai tines klinai*): naslikani postelji, dejanski postelji in ideji postelje (597b isl.). To bi pomenilo, da razume naslikane *Fje* in *Fje* (ob njih pa še idejo *Fnost*) za nekaj, kar je sinonimno *F*. Vse tri postelje so ob tem urejene na način stopnje popolnosti, ki jim je pripisana, medtem ko sinonimnost očitno za Platona ni bila postavljena pod vprašaj. Tudi v *Simpoziju*, ko je opisan niz lepih stvari, ki si sledijo od lepih teles do duš, od lepih zakonov do lepega znanja in končno do najlepše med vsemi stvarmi, tj. ideje lepega (*Smp.* 210a-211b). Toda če privzamemo, da (a), (b) in (c) razumemo v perspektivi njihove vsebine, ki je sinonimnost, se postavi naslednje vprašanje, ki ga je treba dodatno razjasniti: če so ljudje in naslikani ljudje sinonimno ljudje, bodo torej razred istega razreda, tj. razreda ljudi. Toda kaj dejansko pomeni tisto, kar je naslikano, opisani *ho gegrammenos*? V danem primeru bi lahko navedli tri različne možnosti: po prvi je to slika Sokrata, po drugi je to slika človeka, ki je na sliki, in po tretji je to človek, ki je na sliki (oz. naslikani človek).

Čemu so te razlike pomembne? Vzemimo prvo možnost. Če gre za sliko Sokrata, potem je s *ho gegrammenos* dejansko mišljeno olje in kos platna, s pomočjo katerih je narisana Sokrat. V drugi možnosti je zelo preprosto mišljen Sokrat. V tretjem pa ni mišljeno nič od tega. V drugem primeru je jasno, da je *ho gegrammenos* človek, saj gre za Sokrata, ki je človek. Toda ko Aristotel razpravlja o naslikanih *Fjih* se zdi, da ima tipično v mislih prvi primer, torej sliko nekega x.

Po drugi strani pa bi Platonu verjetno najlažje pripisali tretjo možnost, četudi bi bili na prvi pogled pripravljeni reči, da človek na sliki dejansko ni človek, ker nima vseh lastnosti človeka in zgolj njegovih lastnosti, saj bi to ne bilo v skladu z običajnimi kriteriji za opis človeka. Toda ker naslikani *Fji* ne bodo *F* zaradi istega razloga kot je to ideja *F*, to je zato ker naslikani *Fji* ne razložijo, zakaj so *Fji* *F*, lahko zdaj sklepamo, da bo Platon (morebiti zaradi

⁹ Prav tam, str. 168.

prepričanja, da so naslikani *Iji* nekako povezani z 'običajnimi' *Iji* s tem, ko so njihove podobe) v prvi vrsti ob opisu *ho gegrammenos* razumel prav človeka, ki je na sliki.

Nadaljevanje argumenta nam prinese novo zagato. V drugem oddelku se Aristotel od človeka, tj. lastnosti, za katero bivajo čutnozaznavni primerki, usmeri k enakemu. Enakost (enako samo) bo za različno od človeka, tako se vsaj zdi, zdaj nastopala homonimno. Besedilo se glasi:

II

In ko pripišemo enako samo tem stvarem, ga pripišemo na homonimen način.

Kajti

a) ista označba ne bo veljala za vse.

b) Tudi ne označujemo zares enakih stvari. Kajti kvantiteta v čutnozaznavnih stvareh se spreminja in vsakič premika, tako da ni ločljiva.

c) Toda nobena od stvari tukaj ne bo natanko prejela označbe enakosti.

Če pripisujemo enakost ('enako samo', *to ison auto*), čemu jo sploh pripisemo? Po eni inačici enako samo homonimno pripisujemo čutnozaznavnim stvarem, vendar zdaj ni jasno, čemu Aristotel ne misli na pripis enakega kot takšnega in ne enakosti. Owen pripominja, da pripisati 'enako samo' stvarem tu ne pomeni pripisati 'enako', temveč v poudarjenem smislu 'popolnoma enako'. Ker sam prevaja *to ison auto* kar z 'absolutely equal', očitno verjame, da je ta absolutni pomen v izrazu 'popolnoma', torej *kurios*. Po njegovem torej v drugem oddelku Aristotel trdi, da v tem svetu nič ni popolnoma enako, iz česar sledi, da nič v tem svetu ni nehomonimno enako na način, kot se zatrjuje v (a).

V drugem oddelku so podane tri razlage za homonimijo, do katere pride mo, ko pripišemo enako samo. V (a) razlagi je rečeno, da je enako samo pripisano homonimno stvarem tu, ker ista označba ali definicija (*logos*) ne ustreza vsem med njimi. Ker gre za različne definicije, bo šlo ob tem tudi za homonimijo. Toda kako lahko pride ob tem do različnih definicij, če govorimo o ravni čutnega zaznavanja? Vzemimo, da sta stvari *a* in *b* dolgi tri metre. Iz tega bi lahko izpeljali, da pomeni biti enak biti dolg tri metre. Toda trije metri še ne razložijo, zakaj je *c* enak *d* (recimo, da sta oba dolga pet metrov). Da bi razložili njihovo enakost, moramo navesti drugačno dolžino, tj. pet metrov. Različne definicije, *hoi logoi*, bodo torej specifikacije različnih mer čutnozaznavnih predmetov. Če se omejimo na nivo čutnih stvari, bodo torej potrebovali različne definicije (mere), kajti nobena definicija (mera) ne bo razložila, čemu so vse enake stvari enake. Tako bodo čutnozaznavne enakosti ne konkretni enaki predmeti, ampak čutnozaznavne lastnosti – to ne bo palica,

temveč trije metri. To bi pričakovali še zlasti, če imamo v mislih koncepcijo homonimije, ki vključuje realne bitnosti. Platon v *Državi* navaja primer z lepoto: lepota, se glasi ugovor, se mora definirati s pomočjo čutnozaznavnih pojmov. Toda izkazalo se bo, da nobena posamična čutnozaznavna lastnost ne more razložiti lepote vse lepih stvari, iz česar sledi, da jo lahko istovetimo z mnogimi čutnozaznavnimi stvarmi. V tem primeru lepota seveda ni ena in enovita, temveč mnoga (*Rep.* 478e-479a). In če ni ena – ker jo istovetimo z mnogimi čutnozaznavnimi lastnostmi – potem je homonimna. Na tej točki torej argument poskuša definirati lastnosti (kot lepota in enakost) na način, da peljejo v homonimijo.

Druga razlaga tega oddelka pojasnjuje, da enakih stvari ne označujemo, saj se kvantiteta v čutnozaznavnih stvareh spreminja in vsakič premika, tako da ni ločljiva. To enostavno pomeni, da se po zagotovilih fenomenalne stvari kontinuirano gibljejo v vseh ozirih, kar je potem ovira, da ne morejo biti popolnoma (*kurios*) podlaga za katerikoli predikat. Toda takšna interpretacija bi prinesla izničitev argumenta, saj se v prvem oddelku zatrjuje, da so določene čutnozaznavne stvari prav popolnoma ljudje. Zato verjetno ta opis pomeni, da se v konstantnem toku, ki so mu stvari podvržene, gibljejo tudi dimenzije stvari, tako da opis (x ima enako velikost kot y) nima fiksnega pomena. Drugače rečeno: četudi se čutnozaznavne stvari ne spreminjajo v vseh ozirih, pa se morebiti stalno spreminjajo njihove dimenzije.

Nasploh ni povsem jasno, na kaj se opis (b) tu nanaša. Če se kvantiteta v čutnozaznavni stvareh spreminja (*kineitai*) in stalno premika (*metaballei*), tako da ni ločljiva (*aphorismenon*), bodo torej tudi čutnozaznavne enake stvari kot lastnosti podvržene »premikanju«, kar pa je dokaj nenavaden ali celo nesprejemljiv opis zanje.

Ko se argument iz relativov sklicuje na razliko med predikati tipa »človek« in »enak«, se lahko spomnimo konteksta *Države* (523a isl.) ali *Fajdona* (74a isl.), ki na podoben način razlikuje med takšnimi predikati. Na podlagi Platonovih izhodišč bi lahko izoblikovali alternativno branje, sklicujoč se na ožje razumevanje soprisotnosti: v tem primeru se v (b) ne bo zatrjevalo, da je, denimo, palica nefiksna v svoji dolžini enega metra, ampak to, da se lastnost 'biti dolg en meter' spreminja s tem, ko je enkrat enaka in drugič neenaka. Z drugimi besedami torej za soprisotnost Aristotel uporabi načelo spremembe, čeprav se iz (b) to na prvi pogled ne zdi tako očitno. Palica je tako enaka kot neenaka in s tem trpi soprisotnost – to pomeni, da čutnozaznavne stvari niso popolnoma (ali resnično enake) prav zaradi tega načela in zaradi nekega toka spremembe, na kar bi lahko sklepali upoštevajoč heraklitsko izhodišče argumenta teka stvari.

Nadalje je opis (b) postavljen v vlogi razlage trditve, da bo enako samo,

pripisano čutnozaznavni stvari, homonimno. Razlog je očitno v tem, da čutnozaznavne lastnosti enakosti dejansko niso enake (torej niso popolnoma enake), saj so tako enake kot neenake. Če torej čutnozaznavno enake stvari niso popolnoma enake, potem nimajo lastnosti, da bi bile same enake – drugače povedano, niso enako samo. Argument iz relativna torej predpostavlja, da je enako samo, tj. lastnost enakosti, resnično oz. popolnoma enako, v tem primeru pa mora biti enako, ne da bi bilo neenako.

To pa narekuje, da mora ubežati soprisotnosti. Če je lastnost F sama F , se lahko vprašamo, kako je lastnost enakega lahko sama enaka? Rekli smo že, da so čutnozaznavne enake stvari enake in neenake zato, ker vsaka med njimi razloži, zakaj je nekaj enako in zakaj so druge stvari neenake. Od tod predpostavka, da bo enako samo popolnoma enako, s čimer bo razložilo, zakaj so vsi F ji pač F .

Tretji razlog v (c) navaja, da nobena stvar tukaj (tj. v tem svetu) ne bo deležna označbe enakosti na natančen način (*akribos*). Ta trditev je nenavadna, zato ker bo prav argument, ki ga navajamo, zatrdjeval, da so čutnozaznavni ljudje tudi popolnoma (*kurios*) ljudje. Povedano bi namreč pomenilo isto kot v (b): čutnozaznavne enake stvari naj ne bi bile popolnoma enake, saj so tako enake kot neenake. V (b) in (c) torej najdemo inačici iste trditve, vendar se obe ne ujameta s tezo o natančni označbi – kako namreč nekaj, kar je popolnoma, ne more biti deležno natančne definicije?

V tretjem oddelku bo nato k argumentu dodano tisto, kar je v drugem že implicitno navzoče. Ta se glasi (83.11-12):

III

Za enake pa jih ne moremo vzeti tudi nehomonimno na ta način, da bi ena bila vzorec, druga pa podoba. Kajti nobena med njimi ni bolj vzorec ali podoba od druge.

Zdaj je torej, za razliko od drugega oddelka, Aristotel izrecno zatrdil, da nobena čutnozaznavno enaka stvar ne more biti vzorec (*paradeigma*) druge. Kajti vzorec F stvari mora sam biti F – toda kot navaja drugi oddelek, čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma enake. Tako drugi kot tretji oddelek trdita, da enako samo ne bo čutnozaznavno, tako da čutnozaznavne enake stvari niso vzorci, zaradi katerih bi enake stvari bile enake. Argument iz relativov torej na tej točki predpostavlja, da ni le enako samo popolnoma enako, ampak da je tudi vzorec, ki naredi enake stvari za enake.

Drugi in tretji oddelek torej nakažeta, zakaj je enakost homonimna. Kot sledi iz (b), čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma enake, tako da ne bomo mogli uporabiti iste definicije (a). In če čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma enake, tudi ne bodo vzorci, tako da je izključena možnost

(c). Drugi in tretji oddelek postavljata tezo, da bo enakost, definirana na ravni čutnega zaznavanja, homonimna. Tako enakost ravno je homonimna ali pa jo bo nemogoče definirati na ravni čutnega zaznavanja. Oddelka štiri in pet obravnavata to drugo možnost.

Četudi ne navajata nobene prave razlage, je homonimija tako za Platona kot Aristotela problematična tako iz epistemoloških kot metafizičnih razlogov. Kot vemo, za Platona znanje zahteva razlago, ta pa dalje terja obstoj določenih vrst lastnosti. Po njegovem lahko razložimo *Fnost* neke stvari le, če je ta *Fnost* neka ena stvar, enaka v vseh primerih. Možnost znanja *Fjev* tako zahteva, da je *Fnost* nehomonimna. Tudi v Aristotelovi *Drugi analitiki* najdemo stališče, da bo dokaz, ki vodi do znanja, zahteval obstoj nehomonimnih lastnosti.¹⁰

Četrti in peti oddelek se glasita:

IV

In če bi kdo res sprejel, da podoba ni homonimna z vzorcem, bo vselej sledilo to, da so te enakosti enakosti s tem, ko so podobe tega, kar je popolnoma in resnično enako.

V

Če je pa tako, potem bo bivala neka enakost po sebi, ki je popolna, in v odnosu s katero bodo stvari, ki so podobe, tako nastajale kot bile imenovane za enake. To pa je ideja, ki je vzorec in podoba stvari, ki nastajajo v odnosu do nje.

Oba oddelka tako pripeljeta do sklepa ne o tem, da je enakost homonimna, temveč da ni čutnozaznavna, kajti to zahtevata možnost znanja in razlaga. Zdi se, da bi tudi v primeru, ko bi »enakost« bila homonimna, imeli določen pomen in bi jo razumeli, vendar to ne bi vodilo do pravega znanja.

Četrti oddelek ponovi stališče iz prvega: vzorci in njihov podobe niso homonimno povezani. To na neki način ohranja idejo nehomonimije enakosti, ki je nismo našli v drugem in tretjem oddelku. Če so vzorci popolnoma *F*, bodo zaradi tega verjetno tudi popolni (česar, recimo, ne zasledimo v argumentih iz znanosti – vzorci tam niso opisani kot popolni nosilci *F*). Argument iz relativov torej zatrjuje, da so čutnozaznavne stvari podobe paradigmatičnih idej, torej svojih vzorcev.

Peti oddelek ponudi naslednjo izpeljavo: nečutnozaznavni vzorec, ki je popolnoma enak, je ideja enakega. Zatorej bo bivala ideja enakega (enakosti). Taka ideja bo bivala za vsak nehomonimen predikat, za katerim ne stoji čutnozaznavni primerek bivajočega (denimo »človek«), skratka za vsak predikat tipa »enak«. Ta izpeljava je seveda čisto platonistična – v *Fajdonu* je reče-

¹⁰ Apo. 77a isl.

no, da *auto to ison*, enako samo oziroma lastnost enakosti, ne more biti ista s katero od čutnozaznavnih stvari, tako da bo morala biti nečutnozaznavna ideja. (Phd. 74a-c).

Argument iz relativov torej razume idejo *F* kot nečutnozaznavni vzorec, ki je popolnoma *F*. Čutnozaznavni *F*ji so torej *F*s tem, da so njegove podobe (*eikones*). Rekapitalucija povedanega prinaša šesti oddelek s svojim zaključkom. Besedilo oddelka se glasi:

VI

To je torej dokaz, ki potrjuje, da bivajo tudi ideje relativov. Zanj se zdi, da podrobneje, natančneje in neposredneje meri na to, da bi pokazal na bivanje idej. Kajti za ta dokaz se ne zdi, da pokaže, kako je neka skupna stvar ob posameznostih, tako kot prejšnji, temveč se zdi, da dokazuje obstoj vzorca stvari, ki je popoln. Ta pa se zdi značilen še zlasti za ideje.

Ideje relativov bodo torej tudi (*kai*) bivale. Čeprav neposredno ne dokazuje obstoj idej oziroma neke skupne stvari (*to koinon*), ki je ob posameznosti in ki je iz prejšnjih argumentov takoj prepoznana kot ideja, se zdi, da obstoj vzorca, ki je popoln, napeljuje na to možnost. Ker ta argument podrobneje (*epimelesteron*), natančneje (*akribesteron*) in neposredneje (*prosecheteron*) meri na ideje, bo s strani Aristotela prepoznan kot bolj natančen argument (kot je opisan tudi že v *Alpha* knjigi *Metafizike*, 990b15). Argumenti iz znanosti, enega preko množstva in iz predmeta misli so manj natančni argumenti verjetno zato, ker so neveljavni argumenti za obstoj idej. Četudi ima argument iz relativov to prednost, da je v nekem smislu veljaven argument za obstoj idej, pa Aristotel preusmeri žarišče in pokaže, da je neveljaven na drugih točkah.

Če po njegovem predhodni argumenti v *Peri ideon* pokažejo, da je neka skupna stvar ob posameznostih, kar končno pomeni, da bivajo splošnosti (in seveda še ne, da so splošnosti platonske ideje), potem bo v tem primeru nakazano le na obstoj vzorca – ta pa naj bi bil bistven za idejo. Toda obstoj popolnih vzorcev je lahko nujen, ne pa še tudi zadosten za obstoj idej. Če v skladu z branjem tega oddelka torej razumemo celoten argument iz relativov kot veljaven argument glede obstoja popolnih vzorcev (ki so tudi splošnosti), potem bi iz tega sledilo, da bo to tudi veljaven argument za obstoj idej.¹¹

Da je ta argument veljaven, bi lahko okrepili še z dodatnimi dejstvi. Prvi med njimi je ta, da v svoji kritiki, ki sledi rekonstrukciji, nikjer ne pravi, da bi šlo za neveljaven argument ali na to nakazuje. Ko v devetem poglavju *Alpha*

¹¹ R.E. Allen v svojem komentarju v *Plato's Parmenides* v tem oddelku argumenta preprosto vidi navedbo splošnosti kot popolnih vzorcev, kar vodi do razumnega sklepa, da gre za veljaven argument o obstoju idej (1983, 305).

knjige *Metafizike* govori o bolj in manj natančnih argumentih, ob tem pravi, da so le drugi neveljavni za obstoj idej. Če ne bi z bolj ali manj natančnimi argumenti mislil prav na to, bi verjetno dezavuiral samo razliko med večjo in manjšo natančnostjo.

Aristotelov komentar argumenta iz relativov

Kot je zapisano že v *Alpha* knjigi *Metafizike*, kjer je v kratkem predstavljeno bistvo aristotelske kritike Platona in idej, platonisti nujno verjamejo v obstoj idej relativov:

»Nadalje pa izmed bolj natančnih dokazov, nekateri vzpostavljajo pralike odnosednosti, za katere ne trdimo, da so rod same po sebi, nekateri pa vodijo v sklep o tretjem človeku.« (Metaph. 990b15 isl).

Aristotel postavi tri ugovore proti argumentu iz relativov, ki v celotnem sklopu, ki nam ga ohranja Aleksander Afrodisijski, prinašajo še najbolj obširen prikaz prav Aristotelovih ugovorov. Znotraj navedenega argumenta lahko naštejemo vsaj tri različne ugovore. Začnimo s prvim, ki je predstavljen v sedmem oddelku (82.22-6) in se tako glasi:

VII

Pravi pa dalje, da ta dokaz potrjuje bivanje idej celo iz relativov. Vsaj tale dokaz je izpeljan iz primera enakega, ki je relativ. Toda oni ponavadi zatrjujejo, da ni nobene ideje relativov. Kajti ideje so po njihovem bivajoče z ozirom na njih same, saj so neka vrsta bitnosti, medtem ko so relativni bivajoči le v odnosu med sabo.

Sedmi oddelek smiselno dopolnjuje še deseti (83.30-3):

X

In spet je naredil to mnenje za splošno sprejeto, ko je o njem razlagal kot o svojem lastnem, rekoč da »o stvarih, ki jih izrekamo, ni nasebnega rodu«, pri čemer je »rod« omenjal namesto »bivajočega« in »narave« – če je pač res, da je relativ podoben prirastku,¹² kot pravi drugje.

¹² Aristotelov izraz tu je *paraphuas* (od *paraphuo*) – na mestu 1096a 21 v *Nikomahovi etiki*, na katerega najverjetneje Aleksander tu aludira, nastopa kot izraz, ki je sinonimen za naključno okoliščino (*sumbebekos*). V Gantarjevem prevodu se mesto glasi: »O dobrem pa govorimo tako pri kategoriji substance kot pri kategoriji kakovosti ali odnosednosti; substanca (tj. nekaj, kar je samo po sebi) pa je po naravnem redu prej kot odnosednost (odnosednost je le nekak stranski poganjek, le neka naključna okoliščina substance).« (*Nikomahova etika*, Ljubljana 1994, str. 53).

Navedeno razmišljanje, ki zaokroža Aristotelovo mnenje o tem dokazu, lahko predstavimo v naslednji obliki:

- (1) Ideje so bitnosti (*ousiai*).
- (2) Če je x bitnost, bo z ozirom na samega sebe (*kath'hauto*).
- (3) Ideje bodo torej bivale z ozirom na njih same.
- (4) Če je x relativ (*pros ti*), bo bivajoč v odnosu na drugi relativ.
- (5) Če je x v odnosu do drugega, ne bo v odnosu do samega sebe.
- (6) Torej nobena ideja ni relativ.
- (7) Torej tudi ideja enakega ni relativ.

Kot v prejšnjih argumentih tudi zdaj Aristotel preprosto pokaže, da v argumentu iz relativov zajamemo ideje, ki si jih ne bi želeli in jih ne moremo upravičiti. To pot so takšne ideje pač ideje relativov. V poprejšnjih primerih je argument navrgel ideje, za katere se predpostavlja, da jih Platon ne želi ali ne more dopustiti (ideje umetnih proizvodov, ideje zanikanj, ideje fiktivnih bitnosti). Vendar se primer relativna nekoliko razlikuje od prejšnjih: produkcija idej, ki si jih ne bi želeli, se v argumentu iz relativna v striktnem smislu ne zgodi, ker je »enak« kot relacijski predikat tu uporabljen kot ključni primerek predikata, ki zahteva idejo. Zato se bolj zdi, da Aristotel nasprotuje platonistični zahtevi po idejah relativov, ker je ta očitno nezdržljiva s trditvijo, da so vse ideje (oblike) bitnosti in da bivajo same zase. Noben relativ ne bo mogel bivati sam zase, saj so, kot pravi, »bivajoči le v odnosu med sabo« (83.25-6). Drugače povedano: po sami Platonovi teoriji mora biti ideja nekaj, kar biva kot samostojna bitnost, medtem ko imajo relativi svojo bitnost in bivanje le z ozirom na druge bitnosti.¹³

Toda v kakšnem smislu torej Aristotel verjame, da je ideja enakega bitnost? V šestem poglavju iste knjige *Metafizike* (987a 29 isl.) je neizpodbitno navedeno, da so za Platona ideje bitnosti, tj. osnovne entitete bivajočega, ki zagotavljajo kriterij substancialnosti, s pomočjo katerega pridemo do znanja in definicije. Vse ideje so torej bitnosti preprosto že kot ideje, neglede na posamezno idejo, ki jo predstavljajo.

Četudi je ideja enakega bitnost, ki biva z ozirom na samo sebe že kot ideja, pa je relativ, če gledamo nanj ne kot idejo, temveč kot posamezno ide-

¹³ Ta zahteva vodi v »multiplikacijo idej«, kot bo nakazano znotraj tega dokaza: če naj bo enako enako enakemu, tedaj bo moralo bivati več idej enakega, saj bo tudi ideja enakega enaka ideji enakega. Zagovornikom platonistične teorije se s tem zgodi približno tako, kakor nekomu, ki ima težave, da bi prešel množico, kot pravi Aristotel v knjigah *Alpha in Mu*: »Če bi nekdo hotel prešteti stvari, a če bi bilo stvari manj, bi si mislil, da tega ne bo zmogel, da pa jih bo mogel prešteti, ko bo njihovo število povečal« (*Metaph.* 990b 2-4 in 1078b 34 isl.), v čemer naj bi tudi bilo bistvo Aristotelovega očitka Platonu o »podvajanju« stvarnosti, ki je v tem primeru celo dobesedno. Prim. Kalan (1976, 64).

jo. Kot posamezna ideja se ideja enakega ujema s predikatom »enak«. Povsem jasno se zdi, da bo torej ideja enakega uzrta v obeh vidikih: najprej kot ujema-joča se s predikatom »enak«, nato pa še kot »enako« z ozirom na njega samega. Takšno dvojno razumevanje je seveda omogočeno, ker je Platon zavezan avtopredikaciji (torej temu, da je vsaka ideja F tudi sama F), tako da bo tudi ideja enakega sama enaka.

Ideja enakega je torej bitnost, ki biva z oziroma na samo sebe kot ideja. Toda ta ideja je enaka, s tem pa je relativ, če nanjo gledamo kot na posamezno (izolirano) idejo. Oba nivoja »uzrtja« ideje bi lahko razdelili in poimenovali: predikate (ali lastnosti), na katere gledamo z vidika ideje kot ideje, imenujmo za A-predikate, druge, torej tiste, na katere gledamo z vidika posamezne ideje, pa B-predikate. Če stvar postavimo na ta način, lahko v Aristotelovi izpeljavi zasledimo nasprotje, ki nastaja med A- in B-predikati. V argumentu enega preko množstva smo zasledili neki vidik takšnega nasprotja. Vzemimo primer, ko nekdo misli, da nekaj ne more biti hkrati eno in mnogo. Iz tega lahko na podlagi zgornjega razlikovanja med A- in B-predikati dokazuje in razloži, da je ideja ena, kolikor nanjo gleda kot na (generično) idejo, medtem ko se ta ideja ujema s predikatom »mnog«, s čimer to nasprotje nenadoma izgine, ker nam postreže s kredibilno razlago.

Toda lahko si zamislimo bolj težaven primer: vzemimo, da mora biti vsak vojak višji od 175 centimetrov. Vzemimo še Franca, ki je velik 173 centimetrov. Franc torej ne more biti vojak, toda to ne bo mogel biti ne kot Vojak (ideja), temveč kot nekdo, ki ni višji od 175 centimetrov. Ta primer seveda ni narejen na podlagi razlikovanja idej, vendar ima nekaj sorodnosti z našim primerom »enakega«, uzrtega kot ideje in hkrati kot ideje, ki ustreza predikatu »enak«. Če Aristotel verjame, da nekaj ne more biti hkrati bitnost in relativ, s tem postavlja kriterij, ki velja za vse ideje. Ko v *Metafiziki* 1088a30 isl. pravi, da je »odnosnost najmanj neka bitnost in neko bivajoče«, ali nekoliko kasneje, da »odnosnost ni bitnost niti v možnosti niti v dejanskosti« (1088b3 isl.), želi s tem povedati, da relativ ne zadovolji vseh kriterijev, ki bi jih morala vsaka ideja. Torej je z njim podobno kot zgoraj: če je Franc velik le 173 centimetrov, ne zadovolji kriterija in torej ne more biti vojak (torej ne ustreza njegovi ideji).

Če lahko razumemo Aristotela v tem, da so vse platonske ideje bitnosti in da je ideja enakega relativ (torej da so vse ideje bitnosti in da so nekatere relativ), pa terja izključujočnost obojega (torej da nekaj ni hkrati bitnost in relativ) še dodatne pojasnitve. Zgoraj omenjeno razlikovanje med nečim, kar biva z oziroma na njega samega (*kath'hauto*) in nečim, kar biva v odnosu do drugega, bi moralo najti svojo utemeljitev, ki pa v Aristotelovem primeru ni čisto jasna. Če nekaj biva z oziroma na njega samega, potem bo moralo biti deležno določene vrste neodvisnosti. Neodvisnost je lahko eksistencialna ali

definijska. Ko pravi, da so »ideje po njihovem bivajoče z ozirom na njih same, saj so neka vrsta bitnosti«, uporabi glagol »*huphestanai* (*kath'hauta*)«, ki izraža neko subsistenco, s čimer bi raba bila eksistencialna. Toda lahko bi jo razumeli tudi kot definijsko: če bitnosti bivajo z ozirom na njih same zato, ker lahko vsako med njimi definiramo, ne da bi ob tem omenili kaj drugega, pa tega ne moremo storiti z relativni – teh ne moremo definirati, ne da bi omenili tisto drugo, na kar se nanašajo.

Vendar ali drži to tudi za Platonove ideje in ne le Aristotelove bitnosti? Če so Platonove ideje razumljene kot bitnosti, bi morale veljati tudi zanje. Toda za Platona se zdi, da v nekaterih svojih delih zatrjuje, da lahko o ideji *F* rečemo nič drugega kot to, da je *F*.¹⁴ Vendar je Platon večkrat očitno pripravljen priznati, da ideje nekako so povezane z drugimi idejami in se nanje nanašajo. V odlomku iz *Parmenida* (133b-134e) tako definira idejo gospodarja s pomočjo ideje sužnja, tako da so, med drugim, »v odnosu med samim sabo« (Prm. 133e). Tudi v *Fajdonu* je rečeno tole: kar je liho, bo liho glede na udeležbo na ideji lihega – ideja trojnosti bo torej liha s tem, ker bo udeležena na ideji lihega. Prav tako na več mestih v *Državi* (recimo 505a isl.) Platon zahteva, da se ideje nanašajo na idejo Dobrega. Vse to so torej dokazi, da ideje so v odnosu do drugih idej in tako dokazujejo, da neodvisnost, ki jo zahteva razumevanje idej kot *kath'hauto* pojmov ni v skladu z osnovno razlago, po kateri bodo tako Aristotelove kot Platonove bitnosti bivale neodvisno od česarkoli drugega. Razlika med bitnostjo in relativni se, kolikor Aristotel vztraja pri opisu bitnosti kot *kath'hauto*, torej ne izteče, saj jih ni moč obravnavati na neki nasproten način kot relative, vsaj v trenutku, ko dopustimo možne platonistične ugovore, po kateri so torej tudi ideje (opisane kot bitnosti ali kakorkoli drugače) prav tako v odnosu do drugih idej.

Ta prvi ugovor v sedmem pododdelku je torej jasen: argument iz relativov zahteva obstoj ideje enakega. Ker bo po avtopredikaciji tudi sama ideja enaka (in torej relativ), pa ne bo mogla biti ideja, saj so ideje bitnosti, ne pa relativne entitete. Tako se zdi, da Aristotel kritizira posledice, ki sledijo, če ideje relativov sprejmemo – ideje kot bitnosti bi namreč po njegovem morale biti samostojne in neodvisne, tako v eksistencialnem kot definijskem smislu. Po njegovem prepričanju pa relativni te samostojnosti nimajo.

V drugem ugovoru, ki je predstavljen v osmem oddelku (83.26-8), Aristotel ubere drugačno strategijo, ki se bo naslanjala na zahtevo po avtopredikaciji in načelo enkratnosti. Besedilo se glasi:

¹⁴ To možnost izpostavi N. White v *Plato on knowledge and reality* (1976, 79 isl.), ki očitno vodi v »semantični atomizem« – če je ideja *F* le *F*, potem bo delovala kot vzorčni primerek *Fnosti*, kar pomeni, da lahko '*F*' razumemo le tako, da jo opazujemo izolirano, tj. kot izoliran atom.

VIII

Nadalje pa bo, če je enako enako enakemu, več kot le ena ideja enakega. Kajti enako samo je enako enakemu samemu. Ker če ne bi bilo enako nečemu, pač sploh ne bi bilo enako.

Argument bi lahko sestavili v naslednjo obliko:

- (1) Kar je enako, je enako glede na nekaj (drugega).
- (2) Ideja enakega je enaka.
- (3) Torej je ideja enakega enaka glede na nekaj (drugega).
- (4) Ideja enakega je lahko enaka le glede na drugo idejo enakega.
- (5) Torej ni ene ideje enakega, temveč jih je več.

Težavnosti zgoraj opisanega sklepa, da biva več idej enakega in ne le ena, ni mogoče razumeti drugače kot znova na podlagi zahteve po enosti ideje ali njeni enkratnosti, ki pravi, da obstaja, če sploh kakšna, vedno le ena ideja *F*. Protislovje med sklepom (5) in načelom enkratnosti je tako jasno: hkrati ne moremo trditi, da biva le ena ideja enakega in več njih.

Izpeljava, na podlagi katere Aristotel gradi svoj ugovor, je spet stekla s pomočjo avtopredikacije – do protislovja je prišlo, ker smo idejo enakega opisali kot enako. Ker je vse, kar je enako, enako glede na nekaj drugega ob sebi, bo tudi ideja enakega enaka glede na drugo idejo enakega. Če postuliramo eno idejo enakega, bosta torej vsaj dve ideji enakega. Na ta način torej dobimo nekakšen mini regres – v argumentu tretjega človeka se namreč trdi, da če biva ena ideja *F*, ta vodi do neskončno mnogih idej *F*, kar je prav tako v nasprotju z načelom enkratnosti.

Kasneje bo v *Peri ideon* Aristotel trdil, da so ideje argumenta enega preko množstva podvržene neskončnemu regresu: če bo obstajala le ena ideja *F*, bo neskončno veliko idej *F*, kar je ponovno v nasprotju z načelom enkratnosti. Toda v kakšnem smislu je v tem primeru drugega ugovora argumentacija res podobna tisti o tretjem človeku? Zdi se, da zahteva vsaj nekakšen mini regres, ki pa še nujno ni neskončen. V *Parmenidu* 132bc Platon ob predpostavki, da so ideje morebiti le misli, pravi, da bo za vsak predikat, za katerega bo bivala ideja, obstajala še vsaj ena ideja, torej dve: najprej ideja, ki je misel (ideja-misel), nato pa še tisto, o čemer je ta ideja (misel).

V drugem ugovoru ima torej Aristotelova kritika takšno obliko: enakost sama je nujno tudi sama enaka. Če ne bi bila enaka, bi ji ne mogli pripisati predikata enakosti. Zato bo enakost sama enaka enakosti sami, iz česa sledi, da bosta bivali vsaj dve ideji enakosti. To pa je v nasprotju z izjavami platonistov, da so ideje vedno in nujno ene (*Država* 476a, 507b, 596a, *Parmenid* 132a

1). Platonisti torej prihajajo v protislovje s svojim lastnim principom, če pripoznajo obstoj relativov, kot je ideja enakosti.

Kako razumeti razliko med enakostjo in enakostjo samo? Platon pravi (*Fajdon* 74b), da enakost čutnih stvari in enakost sama nista isto. Kako si naj razložimo to razliko? Predpostavimo, da je 'biti enak z' neka triadična relacija, ker lahko rečemo, da je 'x enak y glede na z.' Povedano drugače, ker ima neka stvar določeno dolžino ali težo ali toploto ali število ali neko lastnost, ki ni enakost, bomo zanjo lahko rekli, da je enaka drugi. Recimo dolžina ali teža polena je tista, ki je enaka drugemu polenu. Ko imata dve stvari dolžino ali težo, ki sta enaki, bomo zanju lahko rekli, da sta 'enakosti' ali da 'imata' lastnost enakosti. In ker sta dve stvari enaki (ali enakosti) po teži ali dolžini, bosta tudi vsaj v enem primeru neenakosti, tj. morali bosta biti neenaki glede na nekaj tretjega.

Toda kako je z enakostmi samimi (*auta ta isa*)? Te nikoli ne bodo nastopale kot neenakosti, saj niso enake na način, ki bi nakazoval različnosti. To pomeni, da ker bivajo same po sebi, nikoli ne bodo neenake. Toda Platon bi moral, če je dosleden, ugotoviti naslednje: ne samo, da enakosti ne bodo nikoli neenake, tudi enake ne bodo, saj ne bo tistega odnosa ali ozira, glede na katerega bi to lahko bile.

Tretji ugovor, ki ga Aristotel navaja, se skriva v devetem oddelku (83.28-30) in se glasi takole:

IX

Dalje bo po istem dokazu bivala tudi ideja neenakih stvari. Kajti nasprotja so si podobna in tako bodo bivala tudi ideje, ki se ujemajo ali z obema ali z nobenim od njiju; za neenako pa soglašajo, da je v več kot eni stvari.

Aristotelov dokaz je jasen: če je Platon zavezan k obstoju ideje enakega, bo zavezan tudi k obstoju ideje neenakega. Povedano še bolj splošno, je po Aristotelu zavezan k obstoju idej nasprotij. Iz zgoraj povedanega torej sledi, da je ta ugovor simetrično podoben prejšnjemu: če je po prejšnjem Platon zavezan k postuliranju (vsaj) dveh idej enakega, bo v tem primeru zavezan k postuliranju dveh idej neenakega. S tem bo ponovno prišlo do podvojitve idej, kar znova pomeni, da bo to v nasprotju z načelom enkratnosti in da bomo postulirali mini regres.

Možen Platonov protiugovor bi lahko bil le, da sam ne rabi nujno pripoznati obstoja idej nasprotij, vsaj ne na podlagi argumenta iz relativov. Kajti ta argument ustvarja idejo na podlagi tega, ker so čutnozaznavno enake stvari nepopolnoma enake. In če so nepopolnoma enake, ali so tudi popolnoma

neenake? Kajti če so popolnoma neenake, potem sploh ne potrebujemo ideje neenakega.

Vendar se taka argumentativna pot ne izteče. Vsaka čutnozaznavno enaka stvar je verjetno nepopolnoma neenaka na povsem enak način, kot je nepopolnoma enaka. Kajti vsak čutnozaznavni predmet, ki je enak, je nepopolnoma enak, saj je tako enak (do neke stvari) kot neenak (do druge stvari). Toda vsak je tudi nepopolnoma neenak iz prav istega razloga, torej kot enak (do neke stvari) in kot neenak (do druge stvari). Iz tega sledi, da če nepopolna enakost čutnozaznavnih stvari zahteva popolno idejo enakega, tudi nepopolna neenakost teh stvari zahteva popolno idejo neenakega.

Tako se zdi, da Aristotel upravičeno terja tudi idejo neenakega. Vendar ponovno ni jasno, čemu bi to bila zadrega za Platona. Ideje nasprotij so v njegovih dialogih največkrat celo navedene skupaj: pravično in nepravično v *Državi* (475e isl.), veliko in majhno v *Fajdonu* (101a isl.), podobno in nepodobno v *Parmenidu* (128e isl.), isto in različno v *Sofistu* (254e isl.) Hkrati pa bi lahko Aristotela branili tako, da bi rekli, kako zanj ni spor prav v postavitvi ideje nasprotij, temveč v njihovi podvojitvi. V vsakem primeru pa bo argument iz relativov za Aristotela neveljaven – čeprav je Platon iz relativov nameraval sklepati na obstoj idej, bo njegov učenec in največji kritik obenem menil, da postuliranje idej relativov vodi v nepremostljive logične težave.

Boris Vežjak
Peadgoška fakulteta
Univerza v Mariboru

Literatura

- M. Hayduck, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlin 1891.
- D. Harlfinger, *Edizione critica del testo del »De Ideis« di Aristotele*, v: W. Leszl, *Il »De ideis« di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Florence 1975, str. 15-39.
- Plato: Complete Works* (izd. John M. Cooper in D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1997.
- Platonis opera* (in five volumes), uredil John Burnet, Oxford Classical Texts, Oxford 1989.
- Platon, *Parmenid*, prevedel Boris Vežjak, *Razpol 9, Problemi 7–8*, Analecta, Ljubljana 1996.

- Platon, *Poslednji dnevi Sokrata* (Apologija, Kriton, Fajdon), prevedel Anton Sovre, Slovenska Matica, Ljubljana 1988.
- Platon, *Država*, prevedel Jože Košar, Mihelač, Ljubljana 1995.
- Aristotel, *Metafizika*, prevedel Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999.
- J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, 2 zvezka, Princeton University Press, Princeton 1984.
- J. L. Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, The Clarendon Press, Oxford 1963.
- R. E. Allen, *Plato's Parmenides, Translation and Analysis*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.
- H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1944 (ponatis Russel and Russel, New York 1962).
- G. Fine, *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Paperbacks, Oxford 1993.
- V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Doktorska disertacija, Filozofska fakulteta, Ljubljana 1976.
- G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, izd. M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca 1986.
- G. Vlastos: *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1973.
- N. P. White, *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1976.

TEORIJA OBLIK*

T. H. IRWIN

1. Sokratska metoda in platonistična metafizika

V vseh platonskih dialogih oseba Sokrat predpostavlja obstoj »oblik« (*eide*, *Euthphr.* 6d9–e1; *Men.* 72c6–d1), a večina raziskovalcev Platona meni, da je Teorija Oblik¹ značilno platonistična teorija, ki je zgodovinski Sokrat ni sprejemal. Raziskovalci, ki ločujejo skupino zgodnjih »sokratskih« dialogov in kasnejšo skupino »srednjih« dialogov, menijo, da je bila Teorija Oblik uvedena v srednjih dialogih.

Tisti, ki sprejemajo to ločitev sokratskih oblik in platonističnih Oblik, se sklicujejo na Aristotelove komentarje (*Metaph.* 987^a32–^b10, 1078^b12–1079^a4, 1086^a37–^b11). Kot pravi Aristotel, je Platon razvil svojo teorijo nečutnozaznavnih, ločenih Oblik kot odgovor na Sokratovo iskanje definicij v etiki, ker je menil, da sokratske definicije ne morejo veljati za čutnozaznavne stvari, ker so čutnozaznavne stvari podvržene spreminjanju. Platonovi pogledi na spreminjanje so izšli (nam pove Aristotel) iz njegove zgodnje zveze s heraklitovcem Kratilom.

Aristotel nas torej navede, da pričakujemo, da se bo Platon, ko trdi, da so čutnozaznavne stvari pomanjkljive ali nepopolne, skliceval posebej na spreminjanje. Ne smemo predpostavljati, da ima Aristotel nujno prav, je pa edino

*©Oxford University Press. Natisnjeno z dovoljenjem založbe. [Prevedeno po: T. H. Irwin, »The Theory of Forms«, v: G. Fine (ur.), *Plato I. Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 1999, str. 143–170. Citati iz Platonovih dialogov so navedeni po obstoječih slovenskih prevodih. V nekaterih primerih smo jih prilagodili avtorjevemu prevodom.]

¹Ta spis je z nekaterimi spremembami izpeljan iz *Plato's Ethics* (Oxford University Press, Oxford 1995), 10. pogl. Moral bi poudariti, da je bil napisan kot del razlage Platonove moralne filozofije in zato ne pokriva vseh vidikov Teorije Oblik. Uporabljam veliko začetnico v »Obliki« in imenih Oblik (»Pravično« itn.), da bi naznačil »platonistično« Obliko v nasprotju s »sokratskimi« oblikami.

smiselno pregledati dialoge, da bi videli, ali so njegove trditve resnične ali plavzibilne ali razsvetljujoče. Da bi videli, ali ima prav, moramo ugotoviti, kaj misli in v kakšnem obsegu je njegovo trditev mogoče braniti na podlagi Platonovih dialogov.

Najbolj relevantni odlomki v dialogih – če so kakšni – so tisti, v katerih se Platon zavzema za nečutnozaznavne Oblike. To, kar pove o nečutnozaznavnih Oblikah v kontekstih, v katerih predpostavlja, da obstajajo, ali kjer hoče o njih zbuditi uganke, je relevantno za razumevanje Teorije Oblik, ni pa nujno relevantno za razumevanje njegovih argumentov za teorijo. Zato lahko upravičeno postavimo ob stran *Parmenida* in *Timaja*; to sta kasnejša dialoga, ki obširno razpravljata o Oblikah, a zdi se, da predpostavljata pojmovanje, ki ga opisuje Aristotel. Da bi videli, kako Platon oblikuje to pojmovanje, si moramo pogledati srednje dialoge in še posebej *Fajdona* in *Državo*.²

2. Spominjanje in Oblike

Vidimo lahko, da so nekateri vidiki Aristotelove zgodbe plavzibilni, če se obrnemo k razvoju v Platonovi misli, ki ga ne omenja v tem kontekstu. Platon v *Menonu* preučuje nekatere predpostavke sokratskega raziskovanja. Pretehtava pogoje za adekvatno sokratsko definicijo in se posveča razlikovanju med vednostjo in verjetjem. Implicira, da vednost sokratskih definicij ne more biti rezultat opazovanja, ampak obujanja spomina na predrojstno vednost. V *Fajdonu* potrdi Teorijo Spominjanja, a sedaj trdi, da so resnice, ki se jih spominjamo, resnice o nečutnozaznavnih Oblikah, ki so priklicane v spomin iz nepopolnih čutnozaznavnih primerkov (*Phd.* 74e8–75a3). Ker je spominjanje popolno – po *Menonu* – ko imamo sokratsko definicijo, Platon trdi, da morajo sokratske definicije v prvi vrsti veljati za nečutnozaznavne Oblike. *Država* postavlja iste epistemološke in metafizične zahteve; trdi, da vednost v prvi vrsti ne more biti o čemerkoli čutnozaznavnem, ampak mora biti o nečutnozaznavnih Oblikah.

Platon nedvoumno pojasni, da govori o oblikah, ki zanimajo Sokrata. Vpelje »pravično po sebi« in vse druge stvari, ki se jim v dialektičnih razpravah primerno reče »F po sebi« (*Phd.* 65d4–5, 74a11, 75c10–d3, 76d7–9); to so natanko »bivajoče stvari« ali »bistva/bitnosti« (cf. *ousias*; 65d13), ki jih je poskušal definirati Sokrat. Ko Platon enkrat pojasni, da govori o istih oblikah, o katerih je govoril Sokrat, zatrdi, da so te oblike nedostopne čutom (65d4–5).

Kaj je s sokratskimi oblikami, da so po Platonovem mnenju nedostopne

² O vrstnem redu platonskih dialogov sem razpravljal v *Plato's Ethic*, 1. pogl.

čutom? Na to vprašanje bomo lažje odgovorili, če razmislimo o tem, kakšne morajo biti sokratske oblike, če naj odgovorijo na vprašanja, na katera hoče Sokrat odgovore.

3. Sokratska definicija v Evtifronu

V *Evtifronu* Sokrat postopoma vpelje različne poteze oblik, ko Evtifronu pove, kakšne vrste odgovor je potreben na vprašanje »Kaj je sveto?« Oblikam pripiše štiri poteze:

1. Obstajati mora samo ena oblika svetosti za vse svete stvari (dejanja, ljudi in tako naprej) (5d1–5).

2. Biti mora uporabna kot merilo, s pomočjo katerega lahko presodimo, ali je nekaj sveto ali ne (6e3–6).

3. Opisati jo mora biti mogoče brez eksplicitne reference na lastnosti – pravično in krivično, lepo in grdo, dobro in slabo – ki vodijo v spore (7c10–d7).

4. Ona sama »oblika« (*eidos*) ali »ideja« (*idea*) svetosti je tista, »s katero so vse svete stvari svete« (6d9). Pravilni opis le-te mora opisovati potezo svetih stvari, ki razloži, zakaj so svete. Sokrat je pripravljen dopustiti, da je to, kar ljubijo bogovi, koekstenzivno s svetostjo (ker ima to za *pathos* svetosti; 11a7), ne strinja pa se, da ta opis svetosti odgovarja na vprašanje, ki ga je zastavil.

Ali ima Sokrat te točke za štiri jasne trditve o oblikah? Ali pa ima zadnje tri za razjasnitev prve, tako da pojasnjujejo, kaj misli, ko govori o eni obliki? Ko reče, da je oblika to, s čimer so svete stvari svete, predpostavlja, da se je Evtifron s tem že strinjal, ko se je strinjal, da obstaja ena oblika (*ephestha gar pou*; 6d11); a iz njegovega izvirnega vprašanja, naslovljenega na Evtifrona, to ni jasno.³

V vsakem primeru se zdi, da sta dve od teh trditev, druga in tretja, v prvi vrsti epistemološki, drugi dve, prva in četrta, pa v prvi vrsti metafizični. Ko Sokrat govori o uporabi oblike kot vzorca, s pomočjo katerega povemo, ali je nekaj sveto, in o odstranitvi izrazov, ki sprožajo spore, govori o našem kognitivnem odnosu do oblike. Ko govori o razlagi, govori o dejanskem odnosu oblike do njenih primerkov.

Zakaj bi morala razlaga oblike ustrezati tako epistemološkim kot metafizičnim zahtevam? Ni ravno očitno, da bo pravilen opis relevantne razlagalne poteze tudi odstranil izraze, ki sprožajo spore, in omogočil kognitivni dostop, ki ga Sokrat zahteva od merila.

³ Morda naj bi 6d4–5 impliciralo razlagalno zahtevo v *kata ten anhosioteta*.

4. Sokratska definicija v Menonu

Ali pride Platonu na misel to vprašanje o metafizičnih in epistemoloških vidikih oblik? *Evtifron* kaže neko stopnjo samozavedanja, še posebej ob razliki med prepoznanjem razlagalne značilnosti svetosti in prepoznanjem nečesa, kar imajo svete stvari zgolj skupnega. Toda ni se nam treba omejiti na *Evtifrona*; kajti *Menon* bolje pojasni, da Platon vidi razliko med Sokratovimi zahtevami in različnimi vprašanji, ki jih zastavljajo.

Drugače kot *Evtifron* priznava *Menon*, da je zahteva po sami obliki, ki naj bi pokrila vse stvari, ki nosijo dani predikat, sporna. *Menon* predpostavlja, da je lahko reči, kaj je vrlina, ker misli, da lahko odgovori na vprašanje tako, da poda seznam različnih vrst vrlin (*Men.* 71e1–72a5). Sokrat pa meni, da obstaja samo ena oblika, zaradi katere so vse vrline vrline in na katero bi se morali osredotočiti pri razjasnjevanju, kaj je vrlina (72c6–d3).

Tu Platon vpelje enotnost oblike v mnogih njenih primerkih ter njen merilni in razlagalni značaj. Morda hoče nakazati, da njen merilni in razlagalni značaj opravičuje trditev o njeni enotnosti. Če bi bila *Menonova* prva domneva pravilna, bi vrline preprosto sestavljale seznam in jim ne bi bilo skupnega nič drugega kot članstvo na tem seznamu. Platon odgovarja, da je na vrlini več kot preprosto pripadanje heterogenemu seznamu; vrline si delijo neko lastnost, ki razloži, zakaj si vse prave vrline zaslužijo veljati za vrline. Prepoznati to lastnost pomeni prepoznati »eno«, ki pripada vsem v množstvu (*dia panton*, 74a9; cf. 75a7–8), nekaj, kar jim je mogoče »univerzalno« pripisati (*kata holou*; 77a6).

Te pripombe predstavljajo metafizično zahtevo. Sokrat doda epistemološko zahtevo. *Menona* prepričuje, da mora pravilni odgovor pri iskanju definicije »odgovoriti ne le resnično, ampak tudi na podlagi tega, kar vprašujoči kasneje prizna, da ve« (75d6–7).⁴ Ta pogoj – ki naj bi bil značilnost dialektike v nasprotju z eristiko – je uporabljen pri *Menonovem* naslednjem poskusu definicije. Končno se strinja, da »je vrlina, karkoli nastane s pravičnostjo, in slabost, karkoli nastane brez vsega tega« (78e8–79a1). Sokrat oporeka, da če ne vemo, kaj je vrlina, tudi ne bomo vedeli, kaj je katerikoli del vrline; torej ne bomo vedeli, kaj je pravičnost, in tako je napačno (po merilih dialektičnega pogoja) omenjati pravičnost v definiciji vrline (79d1–e4).

Sokrat implicira, da ne moremo vedeti, kaj je *G*, če je v definiciji *G* omenjen *F*, in ne vemo, kaj je *F*; in tako, ker vednost zahteva definicijo, ne moremo vedeti, kaj je *G*, razen če lahko *F* definiramo neodvisno od *G*. To ni čisto

⁴ Branje *di' hon proshomologe(i) eidenai ho eromenos* brani R. W. Sharples, *Plato: Meno*, Aris and Philips, Warminster 1985, *ad loc.* Nekateri se zavzemajo za popravek v *prohomologe(i)* »se strinja vnaprej«. MSS bere *erotomenos* »tisti, ki je vprašan«; *eromenos* je popravek.

isto kot zahteva, predstavljena v *Evtifronu*, po odstranitvi spornih izrazov, mogoče pa jo je razložiti s to zahtevo. Kajti Sokrat bi lahko trdil, da če je G definiran v razmerju do F , F pa ni mogoče definirati neodvisno od G , se bo naš začetni spor o tem, katere stvari so G , spet pojavil, ko bomo razmišljali, katere stvari so F .

Dialektični pogoj je odprt za razpravo. Zdi se, da zavrača vzajemno odvisne definicije; a zakaj bi morali zavrnuti take definicije kot odgovore na sokratsko vprašanje? Sokratska definicija določa pristno razlagalno značilnost; zakaj bi bilo vedno mogoče specificirati to značilnost tako, kot zahteva dialektični pogoj?

Dokler Sokrat sprejema tako epistemološko kot metafizično zahtevo, ne da bi povedal, katera je bolj pomembna ali kako naj se odločimo ob konfliktnih med obema, dela nalogo iskanja sokratske definicije pomenljivo težjo. Menon je prav tako neuspešen, kot so bili Sokrat in njegovi sogovorniki v zgodnjih dialogih. Menon ne spodbija Sokratovih zahtev; verjame, da izvirajo težave, s katerimi se sooča, iz Sokratovih zahtev o vednosti in definiciji. V tej veri se moti; ko vidimo, da se moti, se bomo morda vprašali, ali bi druge Sokratove zahteve vsakomur otežile poiskati zadovoljivo definicijo. Pri preučevanju nadaljnjih Platonovih razmišljanj o naravi oblik in naši vednosti o njih lahko upravičeno upamo, da bomo ugotovili, ali Platon sprejema tako metafizično kot razlagalno zahtevo, ki ju je naložil Sokrat, in kako ju je po njegovem mnenju mogoče zadovoljiti.

5. Konvencija in objektivnost

Kratil razjasnjuje nekatere predpostavke iz *Menona* o enotnosti oblike in njenem razlagalnem značaju. Dialog razmišlja o tem, ali je »pravilnost imen« (383a4–b2) konvencionalna ali naravna.⁵ To vprašanje se deli v dve nadaljnji vprašanji: (1) Sta notranji značaj in struktura imen popolnoma konvencionalna? (Je »konj« bolj pravilno ime za konje kot »hippos«?) (2) Ali je stvar narave ali konvencije, da je določeno ime pravilno ime za določeno vrsto stvari? Sokrat dopušča možnost, da sklicevanje na konvencijo utegne dati pravi odgovor na prvo vprašanje (435a5–d3), zavrača pa konvencijo kot odgovor na drugo vprašanje.

Po Sokratovem mnenju pomeni konvencionalno, da ni ničesar na, denimo, samih konjih, zaradi česar je pravilno dati enotno ime vsem konjem, ne

⁵ *Kratil* je dialog z nedoločnim časom nastanka. Gl. J. V. Luce, »The Date of the *Cratylus*«, *American Journal of Philology*, 90 (1954), str. 136–54; M. M. Mackenzie, »Putting the *Cratylus* in its Place«, *Classical Quarterly*, 36 (1986), str. 124–50.

pa eno ime konjem in psom, ki jih srečamo na lihe dni v tednu, in drugo ime konjem in mačkam, ki jih srečamo na sode dni. V skladu s tem pogledom ni ničesar na zunanji realnosti, zaradi česar je pravilno razvrstiti stvari na en način, ne pa na drugega.

Sokrat napade en motiv za konvencionalistični pogled tako, da napade protagorejsko stališče, da je »za vsakogar tudi tako, kakor se mu pač dozdeva« (386c4–5). Hermogena sprašuje, ali ima »vsak človek svojo zasebno bitnost/bistvo (*ousia*) stvari« (385e5), ali imajo nasprotno stvari same na sebi neko stanovitnost (386a3–4), tako da se ne spreminjajo v skladu s spremembami naših pogledov na njih (386d8–e4). Sokrat brani svojo vero v objektivne stvari in lastnosti tako, da izhaja iz dejstva, da ločujemo boljše in slabše ljudi ter da tako ločujemo pametne od nespametnih ljudi (386b10–12). Če bi imel Protagora prav, potem ne bi smeli tako ločevati; kajti, ker bi imeli vsi enako pravilna prepričanja, bi bili vsi enako pametni in tako ne bi bil nihče pametnejši od drugega (386c2–d1).

Ko Sokrat poskrbi za Hermogenovo strinjanje o različnih stopnjah modrosti, sklene, da mora biti nekaj, po čemer imamo lahko prav ali ne, in da mora biti to narava, ki jo imajo stvari po sebi, neodvisno od naših verovanj o njih (386d8–e5). Sledi, da govorimo pravilno ali nepravilno, kolikor govorimo ali ne govorimo o stvareh, kot objektivno so (387b11–c5). Ker je poimenovanje dejanje, ki je del govorjenja, je tudi poimenovati mogoče pravilno ali napačno (387c9–d8). Ustrezna funkcija imena je poučevati in razločevati bitnost/bistvo stvari (388b6–c1) in pravilno ime bo to funkcijo opravljalo. Sokrat meni, da je ime pravilno, kolikor izraža »oris« (*typos*) svojega referenta. Boljši ko je oris F , bolj pravilno je ime F ; in dokler je izraženega le nekaj orisa F , ime še vedno poimenuje F (431c4–433a2).

Predpostavka, da so nekateri predikati imena, ki ohranjajo orise, je osnova razprave z Menonom. Kajti Sokrat predpostavlja, da Menon, ko uporablja besedo »vrlina«, ohranja oris izvirne narave, kot jo dojema Sokrat. Zakaj Sokrat to predpostavlja? Domnevno je mogoče, da se nekatera imena (ali dozdevna imena) tako slabo povezujejo z realnostjo, da ne ohranjajo orisa nobene izvirne narave ali pa kombinirajo elemente dveh narav tako pomešano, da ne moremo določno reči, katera narava je poimenovana. Menon bi morda trdil, da ni ničesar, kar imajo stvari na njegovem seznamu vrlin skupnega, ali da je to, kar imajo vse skupnega, dejstvo, da jih konvencionalno prepoznamo kot vrline, ker ustrezajo konvencionalno prepoznavnim vlogam. Po drugi strani pa bi morda rekel, da če je kaka kvaliteta osebe na široko občudovana ali če jo občudujejo določeni ljudje, potem je vrlina, in da to pomeni biti vrlina. Ta odgovor ne deli vrline v mnoge in ne ponuja golega seznama. A to ni take vrste odgovor, ki zadovolji Sokrata. V *Evtifronu* razmišlja o odgovoru te vrste

in ga zavrne, nastopajoč proti predlogu, da je treba svetost definirati kot to, kar ljubijo bogovi.

Sokrat zavrne odgovor te vrste, ker meni, da je na samih vrlinah nekaj, zaradi česar je primerno, da jih uvrstimo na seznam vrlin. Predpostavlja, da obstaja vprašanje o objektivnem značaju vrlin, na katerega lahko odgovorimo pravilno ali nepravilno. *Kratil* predstavlja metafizični pogled na jezik in njegovo podležo realnost, ki jo predpostavljajo Sokratove zahteve v *Menonu* in zgodnjih dialogih. Sokrat se posveti obstoju pravih vrst in pristnih objektivnih podobnosti, ki opravičujejo naše klasificiranje stvari, kot ga opravljamo. Predpostavlja, s čimer se Menon strinja, da obstaja enotno merilo, izpeljano iz narave samih dejanj in značilnosti, ki opravičuje našo sodbo, da so vsi tipi vrlin pristne vrline.

Zaradi zahteve po objektivni razlagalni lastnosti je zahtevo po enotni definiciji težje zadovoljiti. Če bi bil Sokrat zadovoljen z enotnim opisom, ki ustreza »*F*«, ki velja za vse *F*je, bi mu Menon lažje ustregel. Ker pa zahteva objektivno razlagalno lastnost, ni zadovoljen z odgovori, ki ne podajo razlage prave vrste.

Na koncu *Kratila* Platon razmišlja o implikacijah svojega pojmovanja oblik za heraklitsko doktrino večnega toka. Sokrat in *Kratil* se strinjata, da obstaja »nekaj lepega in dobrega samo na sebi in je takšno tudi vsaktero izmed bitij« (439c7–d1). Nato Sokrat povpraša o možnosti spreminjanja v oblikah: »Pretehtavajmo tedaj tisto samo na sebi, ne, ali je kakšen obraz lep, ali je kaj te vrste lepo – dozdeva se, da vse to teče – marveč bova rekla za lepo samo na sebi, da ni vedno takšno, kakršno je, ali pač?« (439d3–6). Strinjata se, da se sama oblika ne more spremeniti brez tega, da preneha biti oblika, kot je (439d8–10). V mislih morata imeti spreminjanje, ki zadeva lastnost, ki naredi obliko za obliko, ki je. Če bi trikotnost prenehala implicirati tristranskost, to ne bi bilo spreminjanje iz enega stanja trikotnosti v drugo; to bil bi neobstoje trikotnosti. Torej, če bi oblika lepote izgubila svojo bistveno lastnost, bi tako domnevno spreminjanje impliciralo, da ni oblike lepote.

Morda bi lahko oporekali, da ta argument spregleda možnost, da rečemo, da je bila lepota v Partenonu ena stvar, da pa je postala nekaj drugega v katedrali v Chartresu, ker je lepota Partenona precej drugačna od lepote katedrale v Chartresu. Zakaj temu ne bi rekli spreminjanje v lepoti? Platonov odgovor je odvisen od pojmovanja oblik, ki ga Sokrat brani proti Hermogenovemu konvencionalizmu. Ena oblika lepote je tista, ki povzroči, da je res, da sta tako Partenon kot katedrala v Chartresu lepa; nima ne posebnih potez grškega templja ne posebnih potez gotske katedrale in torej domnevno spreminjanje v lepoti ni zares spreminjanje v sami lepoti, če obstaja enotna oblika take vrste, kot jo ima v mislih Sokrat.

Medtem ko bi bilo treba v podrobni razpravi o tem odlomku reči kaj več, pa bodo te pripombe pokazale, kako je povezan z začetki *Kratila* in tako z vprašanji o sokratski definiciji. Ta odlomek nas tudi vrača k Aristotelovim komentarjem. Je namreč v dialogu, ki je poimenovan po Kratilu; vpeljuje doktrino večnega toka; in vztraja, da morajo biti oblike zunaj večnega toka. Ali potrjuje Aristotelove komentarje o izvoru Teorije Oblik?

Podobnosti med tem odlomkom in Aristotelovimi komentarji so dovolj tesne, da prepričajo nekatere kritike, da je to Aristotelova edina osnova za njegovo trditve o Platonu in Kratilu. A preden se strinjamo, moramo zabeležiti nekatere razlike med našim odlomkom in Aristotelom: (1) Odlomek ne trdi, da je karkoli v večnem toku. Stavek, ki se nanaša na večni tok, je »dozdeva se, da vse to teče« (439d4), a ta stavek je del vprašanja, o katerem Sokrat pravi, da o njem ne bo razmišljal. (2) Ne pravi, da ima biti v večnem toku karkoli opraviti z biti čutnozaznaven objekt. (3) Ne pravi, da to, kar je v večnem toku, ne more biti spoznano; pravi samo, da oblike ne bi mogli spoznati, če bi bila v večnem toku.

Torej odlomek navkljub prvemu pogledu ne podpira Aristotela; če je to edina osnova za njegove trditve, je bil izredno nepozoren bralec. Nekateri kritiki bi raje sprejeli to konsekvenco, kot dopustili, da bi imel Aristotel kako drugačno osnovo za svoje trditve.⁶ A preden se odločimo tako ali drugače, bi morali pregledati druge dokaze, ki bi bili lahko relevantni za sodbo o Aristotelu.

6. Argumenti v Fajdonu

Fajdon nas najprej spomni, da so oblike stvari, ki jih je Sokrat poskušal opisati v svojih razmišljanjih, in nato trdi, da imajo te oblike poteze, ki nam iz zgodnejših dialogov niso znane. Platon uvede štiri nepoznane trditve o Oblikah: (1) Ni jih mogoče zaznati s čuti, ampak samo z umom (*Phd.* 65d4–66a10). (2) Oblika *F* se razlikuje od čutnozaznavnih *F*jev, ker ima lastnosti, ki jih ne more imeti noben čutnozaznaven *F*, in je torej ni mogoče spoznati s čuti (74a9–b7). (3) Čutnozaznavne stvari so vedno podvržene nenehnemu spreminjanju, medtem ko so Oblike popolnoma nespremenljive (78c10–e4).⁷ (4) Ker je Oblika lepote to, kar dela predmete lepe, je ni mogoče enačiti s cvetočo barvo ali simetrično obliko ali čimerkoli podobnim (100c9–d1).

⁶ Za skrajni primer zavračanja Aristotelovih zaslug, gl. C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 81–87. Gl. npr. str. 82: »To pripisovanje Kratilu je videti kot aristotelski sklep iz prenatrjenega branja dialoga, ki nosi to ime. Bolj dojemljivo branje istega dialoga kaže, da Kratil ni bil nekdo, o katerem bi Platon menil, da se od njega lahko kaj nauči.« Prim. str. 81 op. 20, str. 87 op. 30.

⁷ *Cf. Rep.* 495a10–b3, 508d4–9, 518e8–9, 525b5–6, 534a2–3.

Prva naloga interpretira je razumeti vsako od teh trditev o Oblikah. Druga naloga je razumeti, ali sodijo skupaj in kako; ali vzpostavljajo konsistentno ali smiselno pojmovanje Oblik? Zdi se, da bi Platon želel, da bi prvo trditev razumeli preko druge. Najprej preprosto zatrdi, kot da bi bilo to očitno, da ne moremo doumeti sokratskih oblik preko čutov. Videti je, da se zanaša na očitno nenavadnost reka, da vidimo ali slišimo hrabrost ali pravičnost. A ne zadošča se strinjati, da so take trditve nenavadne; razumeti hočemo, zakaj so nenavadne in kaj je na čutih in Oblikah, zaradi česar so Oblike čutom nedostopne. Zdi se, da na to vprašanje odgovarja Platonova druga trditev.

Tretja trditev nas pripelje nazaj k Aristotelovim komentarjem o Platonovi misli o Oblikah. Drugače kot v *Kratilu* pravi, da so čutnozaznavne stvari v nenehnem spreminjanju, in tako nekako potrjuje Aristotelove komentarje. A za Aristotelovimi trditvami zaostaja, ker, kot se zdi, ne ponudi večnega toka v čutnozaznavnih stvareh kot razloga za verjetje v nečutnozaznavne Oblike. Platon predstavi tretjo trditev kot posledico prepoznanja Oblik, ki jih je že potrdila druga trditev. Ko jih Platon predstavi, se zazdi druga trditev bolj temeljna kot tretja; videti je, da se na tej točki ne strinja z Aristotelovo razlago.

Četrta trditev je čisto jasno relevantna v luči razlagalne vloge Oblik. Vide-li smo, da Sokrat v *Eutifronu* in *Menonu* vztraja pri tej razlagalni vlogi. A njeno mesto v *Fajdonu* je težko razrešljivo. Platon navaja primere (barva in oblika kot opisa lepote) nesprejemljivih opisov Oblik, ne pove pa, kako naj iz teh primerov potegnemo posplošitve ali kako naj to četrto trditev o oblikah povežemo s katerokoli od prvih treh.

Če bomo odgovorili na nekatera od teh vprašanj, bomo dobili jasnejšo podobo pojmovanja Oblik, ki ga Platon razvija v *Fajdonu*.

7. Čutnozaznavne enake stvari in Oblika enakosti

Da bi Platon pokazal, da oblika ne more biti čutnozaznavna, trdi, da se enaka polena in kamni zdijo enaki enemu in ne drugemu, oblika pa teh lastnosti ne more imeti; »absolutno enake stvari« se nikoli ne zdijo neenake, pa tudi enakost ne neenakost (*Phd.* 74b7–9).⁸

⁸ Med razpravami o *Phd.* so: N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford 1951, str. 111, op. 1; G. E. L. Owen, »A Proof in the *Peri Ideon*«, v: M. C. Nussbaum (ur.), *Logic, Science and Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca 1986, 9. pogl.; 1. natis v: *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), str. 103–111; K. W. Mills, »*Phaedo* 74bc«, *Phronesis*, 2 (1957), str. 128–47, in 3 (1958), str. 40–58; C. A. Kirwan, »Plato and Relativity«, *Phronesis*, 19 (1974), str. 112–29; str. 116–17; D. Gallop, *Plato: Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 1975, str. 121–122; D. Bostock, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 1986, str. 73–77; T. Penner, *The Ascent from Nominalism*, Reidel, Dordrecht 1987, str. 20–

Platonova trditev o enakih stvareh sproža več vprašanj: (1) Pravi, da se podobna polena in kamni zdijo »enemu [...] enaki, drugemu neenaki«. ⁹ Ali je referenca na dozdevanje bistvena za argument? Ali Platon meni, da se polena morda zdijo enaka in morda neenaka, oblika pa se ne more pojavljati na take različne načine? Ali preprosto meni, da so polena hkrati enaka in neenaka, toda oblika ne more biti oboje? ¹⁰ (2) Ko se zdijo »enemu [...] enaki, drugemu neenaki«, »enemu« in »drugemu« lahko pomeni bodisi »eni (drugi) osebi« (grški zaimек moškega spola) ali »eni (drugi) stvari« (grški zaimек srednjega spola). V prvem primeru Platon govori o različnih dozdevanjih za različne ljudi; v drugem govori o relativnosti glede na različne stvari. (3) Kakšna je moč množine v zvezi »enaka polena in kamni«? Govori Platon o določenem paru polen in meni, da se zdi hkrati enak in neenak? Ali pa govori o razredu polen in meni, da vključuje tako enake kot neenake primerke?

Ta različna vprašanja nakazujejo kar precej možnih interpretacij. Ne bomo pregledali vseh, bi bilo pa koristno nakazati filozofsko poanto, ki bi izšla iz nekaterih tistih, ki so jim dali prednost.

Če vzamemo »zdi se« neveridično (tako, da ne implicira prave enakosti in neenakosti), se nasprotje med enakimi poleni in obliko skriva v tem, kako se zdijo. Obliki enakih stvari manjka lastnost, da se morda zazdi neenaka, ki jo imajo enaka polena: torej (pravi Platon o tem stališču) oblika ni identična enakim polenom. Možen ugovor temu stališču je mogoče uvideti ob razmišljanju o očitno vzporednem argumentu: morda se komu zdi, da število planetov presega številko devet; število planetov se ne more zdeti večje od števila planetov; torej število planetov ni enako devetim. Ta očitno vzporeden argument je neveljaven; torej, če je zares vzporeden argumentu, ki je pripisan Platonu, je tudi slednji argument neveljaven.

Če vzamemo, da enakost in neenakost polen izhajata iz relativnosti (tako da je en seženj dolga palica enaka drugi en seženj dolgi palici, ne pa čevlju), potem Platon trdi, da je oblika nerelativno enaka, tako je enaka, ne da bi bila čemurkoli enaka. To bi se morda zazdelo prav nesmiselno pojmovanje enake

22, 33–40, 48–52, 352; N. P. White, »Forms and Sensibles«, *Philosophical Topics*, 15 (1987), str. 197–214, in »Plato's Metaphysical Epistemology«, v: R. Kraut (ur.), *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 9. pogl, str. 280–283; G. Fine, *On Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1993, str. 331–332.

⁹ Dativa v *to(i) men ... to(i) d'ou* bi bilo mogoče prevesti kot »v enem oziru ... v drugem oziru«. Različica besedila (*tote men ... tote d'ou*) bere: »se včasih zdi enak, včasih ne.«

¹⁰ Gl. Penner, *op. cit.*, ter White, »Forms and Sensibles« in »Plato's Metaphysical Epistemology«. Grški glagol, preveden kot »zdeti se« (*phainesthai*), ima lahko veridičen pomen (»očitno je«, uporabljen skupaj z deležnikom) in neveridičen pomen (»zdi se, da je«, uporabljen skupaj z nedoločnikom). Ker Platon tu s *phainesthai* ne uporablja ne deležnika ne nedoločnika, nam manjka slovnični ključ do pomena glagola.

stvari. A morda Platon sprejema tako pojmovanje, ker meni, da ne moremo razumeti nobenega relativnega predikata, ne da bi se sklicevali na neki predmet, ki nosi predikat v nerelativnem smislu, in ne da bi ga poznali.¹¹

8. Oblika in »mnoštvo«

Če odlomek v *Fajdonu* potegnemo iz konteksta, je težko izbrati med različnimi interpretacijami. Če pa ga obravnavamo skupaj z drugimi očitno relevantnimi odlomki v *Fajdonu* in drugje, bomo morda našli razloge za to, da bomo dali prednosti eni interpretaciji pred drugo.

Druga mesta, kjer Platon uporablja »enemu« in »drugemu«, ko sooča obliko in množstvo, kažejo, da ima v mislih »enemu človeku« in »drugemu človeku« (*Hp. Ma.* 291d1–3; *Smp.* 211a2–5) Verjetno ga ne zanima relativnost glede na različne stvari.

Zdi se tudi, da ga v prvi vrsti ne zanima možnost dozdevati se enak in neenak, v nasprotju z biti enak in neenak. Kajti v očitno podobnih kontekstih običajno govori o »mnoštvu F jev«, ki se zdijo F in $ne-F$ v veridičnem smislu (*Hp. Ma.* 289b5–7; *Rep.* 479b6–7), tako da se dozdevanja različnih ljudi zdijo kot sredstvo za odkrivanje dejstva o samem množtvu F jev.

Platon pripiše »soprisotnost nasprotij« (kot temu rečejo nekateri moderni avtorji), ne le soprisotnosti nasprotnih dozdevanj, množtvu F jev. Obliko F , ki ne more biti hkrati F in $ne-F$, sooča z »mnoštvom F jev«, ki so hkrati F in $ne-F$ ali hkrati F in nasprotje F . Lepo (*kalon*) dekle je tudi grdo (*aischron*) v primerjavi z bogovi (*Hp. Ma.* 289a2–c6). To, da pokopljemo svoje starše in da nas pokopljejo naši otroci, je v nekaterih okoliščinah prav (*kalon*) in v drugih sramotno (*aischron*) (293b5–e5). Mnoštvo lepih stvari (pravičnih, enakih in tako naprej) je hkrati lepih in grdih (*Rep.* 479a5–b10). V nasprotju s stvarmi F , ki so hkrati F in $ne-F$, mora biti oblika F brez te soprisotnosti nasprotij (*Smp.* 210e5–211a5; cf. *Hp. Ma.* 291d1–3). Prav v *Fajdonu* Platon z argumentom o enakih stvareh pokaže, da je množstvo F jev v nenehnem spreminjanju (78d10–e4), ne le, da se zdi, da so v spreminjanju.

Če naj bi bili enaka polena in kamni primeri množstva F jev, ki so hkrati F in $ne-F$, ali so posebni primerki ali tipi? Na enem mestu Platon omenja lepo dekle, ki je tudi grdo (*Hp. Ma.* 289a2–c6). Na drugem omenja to, da pokop-

¹¹ Owen, *op. cit.*; C. Strang, »Plato and the Third Man«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 37 (1963), in Bostock, *op. cit.*, str. 77, 79–80, trdijo, da je Platonovo verjetje v Oblike odziv na neke vrste relativnost v določenih predikatih. Ta pogled kritizirata N. P. White, »Perceptual and Objective Properties in Plato«, *Aperion*, 89/4 (1989), str. 45–65; 45–57; Fine, *op. cit.*, str. 161–168.

ljemo svoje starše in da naši otroci pokopljejo nas, tip, ki ima drugačne partikularne primerke, nekatere pravilne in druge sramotne (*Hp. Ma.* 293b5–e5). Ne misli, da je partikularen primerek tega tipa dejanja hkrati pravilen in sramoten. V tem primeru je soprisotnost nasprotij pripisana tipom, ne primerkom teh tipov.¹²

Drugi odlomki torej ne kažejo nedvoumno, da se mora argument o enakih polenih in kamnih ukvarjati z primerki ali da se mora ukvarjati s tipi. A to vprašanje je pomembno. Kajti Platon ne meni, da je ta argument omejen na enake stvari; meni, da velja tudi za pravilne, dobre, pravične in druge stvari, ki zanimajo Sokrata v njegovih raziskavah. Če se ukvarja s primerki in naj bi njegov argument posplošili na te druge lastnosti, potem mora trditi, da je vsako partikularno pogumno dejanje hkrati pogumno in strahopetno, vsako partikularno pravično dejanje hkrati pravično in nepravično in tako naprej. Če pa se ukvarja s tipi, potem ni zavezan nobeni taki trditvi o partikularnih dejanjih.

Da bi videli, čemu je Platon zavezan, se lahko nadalje vprašamo o soprisotnosti nasprotij: kaj je z njo narobe in zakaj bi morala biti oblika brez nje? V skladu z enim pogledom karkoli, kar je hkrati F in ne F , ni izvirno F ; je v sebi protislovna entiteta.¹³ Če je Platon tega mnenja, se odvrča od čutnozaznavnih enakih stvari, ker jim manjkajo minimalni logični pogoji za to, da so sploh pristne entitete.

Pri Platonu je težko najti kakršnokoli osnovo za tak argument. Čisto jasno poudari, da soprisotnost nasprotij v množstvu F -jev vključuje različne položaje ali različna razmerja: to, da nas pokopljejo naši otroci, je prav v eni situaciji in sramotno v drugi, ni pa hkrati prav in sramotno brez določitve. V *Državi* 4 Platon formulira načelo, ki je nekako podobno Načelu Neprotislovnosti; vztraja, da »isti predmet gotovo ne more sočasno v enakem položaju in razmerju opravljati ali prenašati dveh nasprotnih stvari« (436b8–9). Ne pravi, da je nekaj v sebi protislovno, če je F z enega vidika in ne- F z drugega vidika. Vse njegove opazke kažejo, da ima nasprotni lastnosti čutnozaznavnih enakih stvari za popolnoma kompatibilne.

Drugi interpreti mislijo, da Platon meni, da množstvo F -jev ne more biti primerno za to, da izvemo pomen F ali pridobimo koncept F , če je hkrati F in ne- F . Če učenje koncepta zahteva, da smo seznanjeni z nedvoumnim primerkom, stvari F in ne- F pa niso nedvoumni primerki F , potem ne moremo pridobiti koncepta F iz množstva F -jev.¹⁴

¹² O naravi »mnoštva F -jev« gl. Murphy, *op. cit.*, str. 110; Owen, *op. cit.*, str. 174 op. 32; J. C. B. Gosling, »*Republic V: Ta Polla Kala*«, *Phronesis*, 5 (1960), str. 116–128.

¹³ Gl. W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1951, str. 38; Mills, »*Phaedo* 74«, 2. del.

¹⁴ Bostock, *op. cit.*, str. 97–98, zelo jasno predstavi ta argument (izpeljan iz Owen, *op. cit.*).

Ta interpretacija počiva na dveh predpostavkah o Platonu: (1) Mnoštvo *F*jev, ki prenaša soprisotnost nasprotij, so partikularne stvari. Če bi bili tipi, Platon ne bi rekel, da so denimo partikularna pravična dejanja tudi nepravična; torej bi lahko še vedno (kolikor pove) nudila nedvoumne primerke pravičice.¹⁵ (2) Predpostavljati mora, da pridobitev koncepta zahteva poznavanje nedvoumnih primerkov.

Če bi lahko razumeli argument o enakih stvareh samo tako, da bi se zanašali na te predpostavke, bi bile razumne. A če je argument o enakih stvareh dokaj razumno mogoče interpretirati drugače, moramo pogledati druge kontekste, da bi videli, ali podpirajo ti dve predpostavki in ali so naklonjeni eni ali drugi interpretaciji argumenta o enakih stvareh.

S prvo predpostavko je mogoče na kratko opraviti. Platon nikoli ne trdi in ne predpostavlja (v nobenem kontekstu, razen *Fajdona* 74, ki je sporen), da lahko sklepamo na soprisotnost v primerkih iz soprisotnosti v tipih. Tako sklepanje je tako jasno nelegitimno, da bi potrebovali res dobre razloge za to, da ga pripišemo Platonu. Nobenega dobrega razloga nismo našli.

Druga predpostavka, o Platonovih pogledih na pridobivanje konceptov, potrebuje izčrpnjšo razpravo. Platon nikoli eksplicitno ne zagovarja izjave, da potrebujemo nedvoumne primerke *F*, da bi dobili koncept *F*. Toda pretehtati moramo domneven dokaz, da se opira na tako trditev.

9. Zakaj so čuti nezanesljivi?

Interpreti, ki menijo, da Oblike nudijo nedvoumne primerke (ali »popolne vzorce«) za pridobivanje nekaterih konceptov, se pogosto sklicujejo na odlomek v *Državi* 7, ki govori o povezavi med čuti in soprisotnostjo nasprotij. Ko Platon opisuje razvoj mišljenja in refleksije, posebej omenja matematične lastnosti. To so tiste, za katere nam čuti ne dajo zadovoljivega odgovora: »Jaz razločujem med dvema vrstama predmetov: med predmeti, ki ne pobudijo duha k razmišljanju, ko jih zaznamo, zato ker je dovolj, če jih samo zaznamo, in predmeti, ki silijo k razmišljanju, ker sama zaznava ne zadostuje« (*Rep.* 523a10–b4). Med primeri, ki ne spodbujajo k razmišljanju, je naše zaznavanje

¹⁵ Ko Bostock pravi, da bo poskušal pokazati, da, po Platonovem mnenju, ne moremo najti »nedvoumnega primerka poguma ali lepote ali pravičnosti«, pravi, da plačilo dolga ni nedvoumen primerek, ker obstajajo okoliščine, v katerih ne bi smeli vrniti, kar smo si sposodili (*op. cit.*, str. 97). A ta zgled kaže samo, da ima poplačilo dolga – kot tip – tako pravične in nepravične primerke. Nič od tega, kar pravita Platon ali Bostock, ne kaže na to, da bi morali sklepati, da je vsak primerek tipa hkrati pravičen in nepravičen. Torej utegnejo biti nekateri primerki tipa (kot kaže ta zgled) nedvoumni primerki pravičnosti.

prstov. Med tistimi, ki spodbujajo k razmišljanju, je naše zaznavanje njihove velikosti in majhnosti.

Platon razloži, kaj pomeni reči, da čuti včasih ne spodbudijo mišljenja. Pojasni, da ne misli na zaznavno napako ali iluzijo (ki na primer izhaja iz tega, da gledamo prste od daleč; 523b5–e2). Ukvarja se samo s primeri, v katerih čuti poročajo, da je ista stvar velika in majhna ali trda in mehka (523e2–524a5).

Da bi razumeli ta odlomek, si moramo odgovoriti na dvoje vprašanj: (1) Kakšen kontrast namerava Platon potegniti med čutom in mišljenjem? (2) Kaj pomeni, če rečemo, da je »ista stvar« velika in majhna? Platon pripiše »isti stvari« soprisotnost nasprotij, ki jo običajno pripisuje množstvu *F*jev; če lahko odkrijemo, kaj je »ista stvar«, bomo imeli osnovo za razumevanje trditev o množstvu *F*jev.

Prvo vprašanje ne dovoljuje podrobnega odgovora, ker Platon tu ne pove veliko o kontrastu med čutom in mišljenjem. Morda bi lahko potegnili kontrast tako, da sam čut ne bi vključeval mišljenja; v tem primeru je prispevek čuta osnova za zaznavno sodbo, ne vključuje pa nobenih konceptov ali sodb. Tako pojmovanje čuta Platon sprejme v *Teajtetu*, da bi pokazal, da čut ne prinaša vednosti; vednost zahteva uporabo konceptov in sodb, uporaba le-teh pa ni naloga čutov (*Th.* 184b4–186e12).

A ne kaže, da bi v tem odlomku Platon meril na tako minimalno pojmovanje čuta.¹⁶ Pravi namreč, da pri zaznavanju prsta »ni treba duši večine ljudi najprej vprašati razuma, kaj je prst, vid namreč nikoli ne pokaže prsta in hkrati njegovega nasprotja« (*Rep.* 523d5–6). Sodba, da je ta stvar prst in da ta stvar ni prst, je pripisana čutu; šele ko čut postavi nasprotujoče si sodbe te vrste, je mišljenje spodbujeno k zastavljanju vprašanj. Platon ne pravi, da zaznavne sodbe ne vključujejo mišljenja, a meni, da je v nekaterih primerih »dovolj, če [stvari] samo zaznamo« (523b1–2), ne da bi se mišljenje spodbudilo k preiskavi. V nekaterih primerih nas stopnja mišljenja, ki je potrebna za zaznavno sodbo, da je to prst, ne vodi v nadaljnja vprašanja o tem, kaj je prst.

Če naj čut ne bi izključeval vsega mišljenja, bi bilo morda lažje odgovoriti na drugo vprašanje o odlomku. Platon trdi, da zaznavne sodbe o velikem in majhnem, težkem in lahkem, drugače kot zaznavne sodbe o prstih, spodbudijo dušo, da se vpraša, kaj sta težko in lahko. Duša je zbegana, ker čut nakazuje, da je ista stvar lahka in težka ali (ustrezno, po Platonu), da je težka hkrati lahka in lahka hkrati težka (524a9–10). Vid kaže lahko in težko kot pomešano (524c3–4), tako da se mora duša vprašati, ali sta lahka in težka stvar ena ali dve (524b3–5). To vprašanje se pojavi, če s čutom ne moremo »jasno« (524b3–5) dojeti, ampak lahko stvar dojamemo le pomešano z njenim nasprotjem (524e2–4).

¹⁶ To jasno poudari J. Adam, *The Republic of Plato*, 2 zv., Cambridge University Press, Cambridge 1902, *ad loc.*

Težava, ki jo omenja Platon, se zdi lažna, če se »ista stvar«, »lahka« in tako naprej nanaša na posamezne predmete, kot je ta prst, ki jih imamo hkrati za težke in lahke. Kajti zdi se, da golo dejstvo, da čuti pripisujejo nasprotni lastnosti enemu in istemu predmetu, ne ustvarja kake posebne težave; vida, na primer, ne obtožujemo, da meša kvadratnost in belost, če sporoči, da je kocka sladkorja hkrati kvadratna in bela. Celó vzajemno izključujoče se lastnosti ne ustvarjajo nujno težave. Nič ne more biti hkrati čisto rdeče in čisto zeleno, a če vid sporoči, da je italijanska zastava rdeča in zelena na različnih delih, ne meša rdeče in zelene.

Na enak način potem golo dejstvo, da vid sporoči, da je nekaj enako in neenako ali veliko in majhno, ne implicira, da vid meša ti dve lastnosti. Če sporoči, da je miš velika v primerjavi z majhno mišjo, a majhna v primerjavi s slonom, se zdi, da to poročilo ne meša velikosti in majhnosti. Prav tako te zaznavne sodbe ne zastavljajo vprašanja o tem, ali je velika in majhna stvar ena ali dve.

Platonova trditev je veliko bolj plavzibilna, če vzamemo, da se »ista stvar« in tako naprej nanaša na lastnosti (velikost itn.), ne pa na posamezne predmete (ta veliki prst itn.), ki imajo lastnosti. To ima v mislih, ko reče, da vid ne opaža ustrezno »velikosti in majhnosti« stvari (523e3–7). Trdi, da čuti mešajo nasprotni lastnosti, ne le, da vzamejo, da ima ista stvar nasprotni lastnosti. Ko Platon reče, da je, v skladu s čuti, »trdo« tudi mehko (524a1–10), uporablja »trdo«, da bi opisal lastnost, ki jo čuti enačijo s trdostjo.

Platon torej kaže, da ima vid iste stvari za dokaz za to, da nečemu reče prst v vseh primerih, medtem ko ima isto stvar za dokaz za to, da pripiše nasprotujoče si lastnosti v primeru velikega in majhnega. Če pomislimo, kateri vidik te miši jo dela veliko, bomo morda omenili njeno dolžino, denimo šest palcev. A če nas vprašajo, kaj jo dela majhno (v primerjavi s slonom, ki je dolg dvanajst čevljev), bomo morda spet omenili njeno dolžino šestih palcev. In tako pravimo, da je ista lastnost hkrati velikost in majhnost.¹⁷

Če ima Platon v mislih to poanto o lastnostih, je njegova pozicija bolj smiselna, kot če ima v mislih predpostavko o partikularnih stvareh, ki bi vodila k zahtevi po popolnih vzorcih. Ne sledi, da ima v mislih bolj smiselno poanto. A sledi vsaj, da odlomek ne nudi nobenega dokaza za mnenje, da zahteva popolne partikularne stvari. Popolnoma v redu ga je mogoče razložiti brez predpostavljjanja, da zahteva karkoli tovrstnega.

¹⁷ Tako razumevanje odlomka branita T. H. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford 1977, str. 318; Penner, *op. cit.*, str. 114–115, 142. Drugačno stališče zavzamejo Adam, *op. cit.*; Kirwan, *op. cit.*, str. 121–123; White, »Plato's Metaphysical Epistemology«, str. 286–287.

10. *Soprisotnost in razlaga*

Če je druga interpretacija tega odlomka (ki se nanaša na lastnost, ki je hkrati velikost in majhnost) vsaj tako plavzibilna kot prva interpretacija (ki se nanaša na partikularno stvar, ki je hkrati velika in majhna), se lahko vprašamo, ali Platon reče še kaj, kar bi kazalo, da ena ali druga interpretacija zajame njegov glavni razlog za verjetje v nečutnozaznavne Oblike.

Sedaj moramo pogledati odlomek v *Fajdonu* (96d8 ff), ki se nanaša na razlagalno vlogo Oblik. Ko Platon to vlogo pripiše Oblikam, pokaže, da ga zanima njihova vloga v sokratskih raziskovanjih; kajti, kot smo videli, Sokrat hoče najti obliko F , ker hoče najti »to, s čimer« (*di'ho*) so vse F stvari F (*Men.* 72c6–d1; *Euthphr.* 6d9–e1). Platon sedaj sprašuje, kakšne vrste lastnosti moramo pripisati obliki, če naj bi razložila, kar naj bi razložila.

Da bi Platon razjasnil razlagalno zahtevo, navaja domnevne razlage, ki bi bile očitno nezadovoljive. Če bi, na primer, poskušali razložiti, da je x večji od y tako, da bi omenili, kaj dela x večjega od y , in bi rekli, da je x večji od y »po glavi« (*Phd.* 96d7–e1), bi podali slabo razlago, ker »po glavi« razloži to, da je x večji od y , prav toliko, kot razloži to, da je y manjši od x . Podobno ne moremo reči, da je primaknitev to, zaradi česar sta stvari dve, ker je prav tako res, da delitev naredi iz ene stvari dve (96e5–97b3).¹⁸

To so čudni primeri poskusa razlag. Nedvomno Platon želi, da so čudni, tako da ilustrirajo skrajno verzijo napake, ki se jih hoče ogniti. Lastnost G ne more biti razlaga tega, da je $x F$, če je bodisi (1) G prisoten v y , y pa je ne- F bodisi (2) G ni prisoten v z , z pa je F (97a5–b3, 100e8–101b2). G je prav lahko prisoten v x in je lahko povezan s tem, da je $x F$ (kar »po glavi« prav gotovo je, če rečemo, da je Teajtet večji od Sokrata po glavi); toda če je bodisi (1) bodisi (2) resnično, G in F nista povezana, kot bi bila, če bi bil G to, kar naredi $x F$. Če rečemo z Aristotelovimi besedami, ne moremo reči, da je $x F$, kolikor je $x G$ (da je $x F$ *qua* G) če je bodisi (1) bodisi (2) resnično (*cf. Phys.* 196^b24–9; *Metaph.* 1026^b37–1027^a5).

Te splošne trditve o razlagi nam kažejo, zakaj se Platon osredotoča na soprisotnost nasprotij. Če hočemo vedeti, zakaj je nekaj pravično, in domnevna razlagalna lastnost ne naredi nečesa nič bolj pravičnega, kot naredi nekaj nepravično, nismo našli razlagalne lastnosti, ki smo jo iskali. Platon trdi, da na primer dejstvo, da otroci pokopljejo svoje starše, ne more narediti tega partikularnega dejanja teh otrok, ki pokopljejo svoje starše, dobrega; kajti to

¹⁸ Različne poglede o napaki v zavrtnjenih razlagah predstavljajo G. Vlastos, »Reasons and Causes in the *Phaedo*«, v *Platonic Studies*, 2. izd., Princeton University Press, Princeton 1981, str. 95–102; 1. izšl. v: *Philosophical Review*, 78 (1969), str. 291–325; Gallop, *op. cit.*, str. 172–174; Bostock, *op. cit.*, str. 136–142.

dejstvo bi bilo enako mogoče najti v sramotnem dejanju (če so na primer otroci najprej umorili svoje starše).

Ko Platon artikulira to zahtevo o razlagah, izkorišča nekatere standardne sokratske ugovore, a jih razvije v novi smeri. Ko Harmid meni, da je razumnost sram, ga Sokrat prepriča, da je to napačna definicija, ker je sram dober (v nekaterih situacijah) in slab (v drugih situacijah) oziroma »tako ni kot je dober« (Chrm. 161a2–b2). Lahko bi tudi pokazal Lahesu, čeprav ne uporabi natanko teh izrazov, da je vztrajnost hkrati pravilna in sramotna (cf. La. 192d7–8). Ne reče, da je sram hkrati razumen in nerazumen ali da je vztrajnost hkrati pogumna in nepogumna. Nekatere ugovore, ki se pojavijo v *Menonu* proti predlaganim Menonovim definicijam, bi bilo mogoče opisati z izrazi, ki se nanašajo na soprisotnost nasprotij (cf. Men. 73d6–8), a tako niso opisani.

Nobeden od teh odlomkov torej ne navaja splošnega načela, da F ne more biti hkrati F in $\neg F$, medtem ko so različni kandidati za F pravzaprav hkrati F in $\neg F$ in zato ne morejo biti F . *Hipias Večji* se bolj približa podajanju tega splošnega načela (291d1–3). Najbolj jasno je izraženo v dialogih, ki soočajo nečutnozaznavno Obliko F in množstvo čutnozaznavnih F -jev.

Ko smo razumeli, zakaj Platon sooča Obliko F in množstvo F -jev, lahko tudi razumemo, kaj naj bi bilo množstvo F -jev in kakšen bi moral biti sprejemljiv opis Oblike. Da bi videli, kaj je utegnil misliti, se moramo spomniti, kaj misli Sokrat, ko implicira (v *Lahesu*), da je vztrajnost hkrati pravilna in sramotna, ali ko trdi (v *Harmidu*), da je sram hkrati dober in slab. Ne trdi, da je vsak partikularen primer vztrajnosti (na primer Leonidas, ki drži položaj) ali občutje sramu (na primer sram, ki ga občuti Špartanec, ki je pobegnil, medtem ko je Leonidas vztrajal) hkrati dober in slab (ali pravilen in sramoten). Reči hoče, da so nekateri primerki tipa relevantnega dejanja dobri in drugi slabi, ali, ustrezno, da dotična lastnost (primer vztrajnosti ali sramu) naredi nekatere primerke dejanj dobre in druge slabe. Enako jasno pripomba v *Hipiasu Večjem* o pokopu staršev ne pomeni, da je vsak tak primerek dejanja hkrati pravilen in sramoten, ampak da so nekateri pravilni in drugi sramotni.

Razprava o razlagi v *Fajdonu* se nanaša v glavnem na lastnosti – imeti glavo, biti višji po glavi in tako naprej. Platon uvede »varno« razlago, ki je varna, ker ne dovoljuje soprisotnost nasprotij in zato ni diskvalificirana kot razlaga. Varno razlago, ki se nanaša na Oblike, sooči s pomanjkljivimi razlagami, ki jih je ilustriral. Varna razlaga pravi, da so lepe stvari lepe zaradi Lepega Po Sebi, vzrok ni »cvetoča barva ali oblika ali kaj podobnega« (Phd. 100c9–d2). Kaže, da Platon meni isto, ko reče, da (1) so stvari cvetočih barv, denimo, hkrati lepe in grde ali da je (2) cvetoča barva hkrati lepa in grda ali da (3) cvetoča barva dela stvari lepe in grde. Tretja formula najbolj natančno predstavi njegovo glavno poanto.

Če je to prava pot za razumevanje *Fajdona* o razlagi, potem potrjuje tisto našo interpretacijo odlomka, ki ji dajemo prednost, o čutih v *Državi* 7. Kaže tudi, da bi morali razumeti *Fajdona* 74, kot da izraža isto nasprotje med čutnozaznavnimi stvarmi in Oblikami. Argument o enakih stvareh, razumljenih po sebi, omogoča več interpretacij; a dejstvo, da ga Platon vzame, da upraviči zaključke o množstvu *F*-jev na splošno (78d10–e5), kaže v smeri dajanja prednosti nekaterim interpretacijam pred drugimi. Če bi Platon posploševal argument o soprisotnosti v partikularnih stvareh na druge lastnosti poleg enakosti, tega ne bi počel upravičeno (v luči tega, kar reče drugje). Če posplošuje o soprisotnosti v tipih, potem to počne upravičeno. Torej je smiselno (v odsotnosti jasno nasprotnega dokaza) predpostavljati, da posplošuje o soprisotnosti v tipih.

11. Vloga čutov

Sedaj, ko smo videli, kaj Platon meni s svojo trditvijo, da je množstvo *F*-jev *F* in ne-*F*, medtem ko Oblika ne more prenašati te soprisotnosti nasprotij, se moramo vrniti k njegovi trditvi, da je množstvo *F*-jev čutnozaznavno, Oblika pa je nečutnozaznavna. Poudarek na čutih je en vidik srednjih dialogov, ki nima vzporednic v nobenem od zgodnjih dialogov. V *Menonu* Platon uvede vednost, do katere pridemo s spominjanjem, ne sooči pa je eksplicitno s čutno percepcijo in ne razpravlja o vlogi čutne percepcije v procesu spominjanja. V *Fajdonu* in *Državi* pa je drugače nasprotje med čutno percepcijo in razmišljanjem tesno povezano z nasprotjem med množtvom in enim. Če se hočemo spomniti oblike *F*, ki jo je iskal Sokrat, jo moramo po Platonovem mnenju ločiti od vseh čutnozaznavnih *F*-jev, ki prenašajo soprisotnost nasprotij, in jo moramo tako dojeti z nečim drugim kot čuti.

V razpravi o čutih v *Državi* 7 Platon trdi, da so lastnosti, ki nekaj naredijo za prst, dostopne čutom in da čuti nikoli nimajo različnih pogledov na to, kaj so te lastnosti, medtem ko je lastnost, ki naredi nekaj za enako ali veliko, čutom nedostopna. Kako se odloči, kaj je čutom dostopno in kaj ne?¹⁹

Da bi se izognili razsojanju, da je ista stvar tako velikost kot majhnost, se moramo izogniti temu, da bi te lastnosti enačili z določenimi dolžinami (ali drugimi kvantitetami), in se zavedati, da je to, ali je *x* velik ali ne, odvisno tako od primerjave z drugimi stvarmi kot od sklicevanja na primeren standard primerjave. Zakaj ni v moči vida, da bi upošteval te poteze velikosti tako, ko bi obveščal dušo o tem, kaj je velikost? Nasprotno naj bi bil čut sposoben poiska-

¹⁹ O nezadostnosti čutov razpravljata J. C. B. Gosling, *Plato*, Routledge, London 1973, str. 165–168; Penner, *op. cit.*, str. 114–116.

ti poteze, ki iz nečesa naredijo prst, in nas nikoli ne obvesti, da ena lastnost naredi iz ene stvari prst in iz nečesa drugega ne prsta. Zakaj je tako?

Platon bi morda trdil, da lahko odstranimo dvome o tem, ali je nekaj prst, če prst opazujemo pozorneje, medtem ko ne moremo odstraniti dozdevanja, da je ista stvar velikost in majhnost, če še naprej opazujemo stvar, ki ima te nasprotujoče si lastnosti. Če hočemo razumeti, da je šest palcev hkrati velikost (pri miši) in majhnost (pri slonu), moramo biti pozorni ne le na to dolžino, ampak tudi na relevanten standard primerjave in relevanten kontekst; to pa niso poteze, ki jih lahko opazujemo v partikularni situaciji. Če mislimo na miši, je miš velika; če mislimo na prebivalce živalskega vrta, je primerjava z mišjo irelevantna in primerjava s slonom relevantna, tako da je miš majhna. Nič v našem opazovanju miši in njenega okolja nam ne pove, da je en ali drug standard primerjave pravi in ga je treba uporabiti. Napačno bi razumeli vir naše napake, če bi rekli, da bi morali opazovati veliko miš bolj pozorno, da bi ugotovili, da je majhna; nismo se motili (bi morda hoteli reči) v nobenem svojem opazovanju miši in relevantno informacijo moramo dobiti iz nekega vira zunaj našega opazovanja situacije.

Ista poanta se pokaže jasneje, tako kot Platon namerava, v primeru aritmetičnih lastnosti. Opazimo lahko, da so na mizi trije izvodi knjige, da ima vsak 300 strani in da ima vsak vezavo in zaščitni ovitek. Toda, ali je tu ena stvar, ali so tri stvari, ali pa je na mizi vsaj 906 stvari? Če smo založniki, ki razmišljajo, koliko novih naslovov so izdali, ali knjigotržci, ki razmišljajo o dobičku, ali tiskarji, ki razmišljajo, koliko materiala potrebujejo, pride v obzir drugačen odgovor; a mi ne ugotovimo, kateri odgovor je pravilen, preprosto tako, da te knjige opazujemo v njihovem trenutnem okolju. Isto vprašanje nastane ob odločanju, ali je nekaj ista knjiga ali ista stran kot tista, ki smo jo brali prej, ali ne; kaže, da je odgovor odvisen od vprašanja, ki ga imamo v mislih, ne od nečesa, o čemer se lahko odločimo z opazovanjem samih knjig ali strani. V primerih, ki zanimajo Platona, vloga kontekstualnih dejstev, zunanjih situaciji, ki jo je mogoče opazovati, implicira, da opazovanje ne more zagotoviti opisa relevantnih lastnosti. To, kar dela eno situacijo v zadostni meri podobno drugi, je zunanje, kontekstualno dejstvo, ki ni stvar opazovanja.

Relevantnost konteksta razloži, zakaj bi morala biti soprisotnost nasprotij znamenje opazovanju dostopnih primerkov nekaterih lastnosti. To, da je nekaj dolgo šest palcev, ne pomeni, da je veliko samo po sebi; za veliko velja v enem kontekstu in za majhno v drugem. Ista dolžina lahko uteleša obe lastnosti, a to, katero uteleša, ne določa sama dolžina, ampak kontekst (primerjava z mišmi ali primerjava z živalmi). Platon torej meni, da če so kontekstualna dejstva bistvena za naravo lastnosti, potem ta lastnost ni opazovanju dostopna

lastnost in opazovanje nas postavi pred soprisotnost nasprotij. Zato čuti ne morejo biti viri vednosti o lastnostih, na katere se običajno osredotoča sokratsko raziskovanje (*Phd.* 65d4–66a8, 75c7–d5).

12. Čuti in soprisotnost nasprotij

Platonova trditev, da čutnozaznavne stvari ne prinašajo vednosti o oblikah, nam pomaga razumeti, zakaj Sokrat ni našel definicij. Sokrat v zgodnjih dialogih ne govori, kot da na njegove zahteve po definicijah ne bi bilo mogoče odgovoriti; nasprotno, poudarja pomen tega, da se nanje odgovori, in si močno prizadeva, da bi odgovore našel. A ne on ne drugi nekako ne najdejo odgovorov take vrste, ki jih hoče. Ali za definicije postavlja neprimerno ostre zahteve?

Če nas vprašajo, kaj je pogum, začnemo z našimi prepričanji o partikularnih pogumnih dejanjih in ljudeh in razmišljamo o tem, kako jih prepoznamo v partikularnih situacijah. Opazimo, da so pogumni ljudje v partikularnih situacijah odločni, zmerni ljudje so molčeči, pravični ljudje poplačajo, kar so si sposodili, in tako naprej. Ta opažanja partikularnih situacij so dokaj natančna, kolikor daleč pač sežejo; a Sokrat poudarja, da te opazovanju dostopne lastnosti (odločnost, molčečnost itn.) niso tiste, ki jih iščemo, ker v drugih partikularnih situacijah lahko opazimo nasprotno lastnosti, četudi ljudje kažejo iste vrline, ali pa lahko opazimo iste lastnosti, četudi ljudem ne uspe pokazati istih vrlin.

Kako bi se morali odzvati na to odkritje? Predpostavljali bi lahko, da še nismo našli prave opazovanju dostopne lastnosti. Sokratovi sogovorniki vsekakor predpostavljajo, da bi opis *F* moral omenjati eno in isto opazovanju dostopno potezo, ki je prisotna v vsaki situaciji, kjer je mogoče opazovati nekaj *F*; ko take ne najdejo, Sokrat poudari, da so podali nezadosten opis *F*, ne pove pa jim, kje so ga polomili. Ali predpostavlja, da bi potem morali, če si dovolj prizadevamo, najti eno opazovanju dostopno lastnost, ki je sogovorniki niso našli?

Sokratski dialogi in *Menon* ne rečejo dejansko, da Sokrat predpostavlja, da so opazovanju dostopne lastnosti potrebne za definicijo. Toda Sokrat vsaj ne odvrta sogovornikov od iskanja v tej smeri; in rekli smo, sklicujoč se na *Evtifrona*, kar zadeva spore in meritve, in *Menona*, kar zadeva dialektični pogoj, da dejansko zahteva, da se definicije nanašajo samo na opazovanju dostopne lastnosti.

Drugače pa Platon meni, da je tak način iskanja definicije včasih v principu na napačni poti. Lahko je uvideti, zakaj misli, da bi bilo narobe enačiti velikost ali majhnost z opazovanju dostopnimi lastnostmi; a zakaj meni, da

sodijo moralne lastnosti med tiste, ki jih ni mogoče enačiti z opazovanju dostopnimi lastnostmi?

Včasih Platon nakaže, da moralne lastnosti še posebej rade povzročajo nestrinjanje in spore. V *Evitifronu* Sokrat sooča moralne lastnosti s tistimi, ki zbuja jo spore, ki jih je mogoče razrešiti z meritvijo. V *Fajdru* loči »zlato« in »srebro« od »pravičnega« in »dobrega« (*Phdr.* 263a2–b2). V primerih prvega tipa vsi »mislimo isto«, ko nekdo uporabi ime, a v primerih drugega tipa »se ne strinjamo drug z drugim in sami s sabo« in smo »zmedeni« (263a6–b5). Platon ne reče, da se ne strinjamo o tem, ali je to ali ono dejanje pravično ali nepravično. Reče, da imamo različne misli o pravičnosti; morda preprosto meni, da imamo različna mnenja o pravičnosti ali različna pojmovanja pravičnosti.²⁰

Razlikovanje med spornimi in nespornimi lastnostmi se zdi povezano z razlikovanjem med čutnozaznavnimi in nečutnozaznavnimi. Lastnosti, ki jih preučuje Sokrat, so prav gotovo sporne lastnosti. *Fajdon* nedvomno pokaže, da so med lastnostmi, ki vključujejo soprisotnost nasprotij v svojih čutnozaznavnih utelešenjih, moralne lastnosti.

Nihče ne bi trdil, da so numerične ali komparativne lastnosti čutnozaznavne lastnosti. Ko Platon omenja opise, kot je »po glavi«, kot razlago velikosti, je njegova poanta pokazati, kako očitno nesmiselni so. V teh primerih ni nobene resne težave najti opisa, ki ni omejen na čutnozaznavne lastnosti. Numerične in komparativne lastnosti so kontekstualne, ker so poteze, ki določajo, ali je kaka od teh lastnosti utelešena v določenem primeru, poteze, ki so zunanje partikularnim opazovanju dostopnim situacijam.

Zdi se, da nekaj podobnega velja tudi za moralne lastnosti. Sokrat pogosto vztraja, da je vsaka od vrlin bistveno dobra in koristna; in tako morajo dejstva o tem, kaj je dobro in koristno, vplivati na vprašanja o tem, ali je ta ali ona vrsta dejanja pogumna ali pravična. To, ali je dejanje dobro in koristno ali ne, je lahko odvisno od (med drugimi stvarmi) razloga delovalca, zakaj dejanje izvaja, od dejanskih ali pričakovanih učinkov dejanja ter družbenih institucij in praks, znotraj katerih delovalec deluje. Če je tako, nam opazovanje samega dejanja ne bo povedalo, ali je to dobro in koristno, in zato nam ne bo povedalo, ali je dejanje pogumno. Pogum in pravičnost morata biti bistveno kontekstualni lastnosti.

Na ta argument bi bilo mogoče odgovoriti, če bi lahko na primer pokazali, da je ena moralna lastnost čutnozaznavna, tako da jo je mogoče definirati v čutnozaznavnem, nekontekstualnem okviru, in da bi vse druge moralne lastnosti lahko definirali s sklicevanjem na to prvo. Če bi lahko pokazali to, bi potrdili Sokratov predlog, da je treba sporne termine odstraniti iz definicij

²⁰ *Alc.1*, 111a11–112a9 potegne podobno razločevanje. Pomen teh odlomkov o spornih lastnostih upravičeno poudarja Strang, *op. cit.*, str. 195–198.

moralnih lastnosti, in bi zadostili dialektičnemu pogoju, ki je postavljen v *Menonu*. Platonovi razlogi, da meni, da so moralne lastnosti nečutnozaznavne, pa se v enaki meri nanašajo na vsako lastnost, ki bi jo izbrali kot temeljno – pravično, pravilno, dobro. Če so vse te nečutnozaznavne, nimamo razloga, da bi predpostavljali, da mora biti ena od njih bolj temeljna kot druge. Če lahko definiramo dobro, pravilno in pravično samo s sklicevanjem druge na drugo, potem ne moremo upati, da bomo našli opis, ki temelji samo na nekontekstualnih opazovanju dostopnih lastnostih.

Če je to Platonova poanta in če smo pravilno razumeli Sokratove zahteve o definiciji, potem Platon trdi, da je Sokratova metafizična zahteva po eni razlagalni lastnosti v nasprotju z njegovo epistemološko zahtevo. Samo čutnozaznavna lastnost bi jasno zadovoljila Sokratovo epistemološko zahtevo; toda, po Platonu, nobena čutnozaznavna lastnost ne more zadovoljiti metafizične zahteve, ker nobena čutnozaznavna lastnost ne more biti primerna ena razlagalna lastnost.

13. Definicije in hipoteze

Če Platon zavrača opis moralnih lastnosti, ki jih reducira na čutnozaznavne lastnosti, ali ima kaj povedati o tem, kakšen bi moral biti razsvetljujoč opis? Odgovoru na to vprašanje se najbolj približa v *Fajdonu*. Ko zavrne razlage, ki se sklicujejo na čutnozaznavne lastnosti, ponudi tisti tip razlage, ki mu daje prednost. Namesto da bi rekel, da so stvari lepe s prisotnostjo cvetoče barve ali simetrične oblike ali kake druge čutnozaznavne lastnosti, ima raje varno razlago: karkoli je lepo, je tako s prisotnostjo nečutnozaznavne Oblike lepega (*Phd.* 100c3–e3). Ta pripomba nam ne pove, kakšna bo razlaga, ki se bo nanašala na nečutnozaznavno Obliko, ali kako naj bo Oblika opisana. Če rečemo, da je x zato F , ker je v njem prisotna Oblika F , je to shema za razlagalni opis, ne pa zadovoljiv opis sam po sebi.²¹

A Platon nekaj doda in predlaga, kako bi se lahko približali pravi vrsti opisa: postaviti bi morali »hipotezo« ali predpostavko (100a3–7, 101c9–102a1). Ta hipoteza je opis, ki ga imamo za najteže ovrgljivega (100a4), kako ovrgljiv je, pa sodimo po tem, ali se konsekvence z njim skladajo ali ne skladajo. Konsekvence sprejetja hipoteze niso zgolj logične konsekvence same hipoteze, pač pa vse konsekvence sprejetja te hipoteze skupaj z drugimi mnenji, ki jih

²¹ Vlastos, *op. cit.*, str. 91–92, pravi, da naj bi Platonova formula v *Phd.* 100c–e aludirala na zahtevo po definicijah. Strang, *op. cit.*, str. 196, in Bostock, *op. cit.*, str. 150–151, to zanikata, a precej upoštevatata 78c10–d7, od koder je jasno, da so Oblike objekti sokratske definicije.

sprejemamo; in tako preizkušamo hipotezo ob celem nizu teh mnenj. Hipoteza je sprejeta, če razloži druga naša relevantna mnenja – to je del njene funkcije kot razlage – in če z njimi ni v nasprotovanju.²²

Platon priznava, da ta vrsta hipoteze sama po sebi morda ne nudi zadovoljive razlage. Morda moramo podati opis hipoteze. Da bi lahko storili to, moramo najti višjo hipotezo in zastaviti isto vprašanje o skladanju ali neskladanju drugih mnenj s to hipotezo. Nadaljevati moramo, dokler ne »pri[demo] do zadovoljivega« (101e1). Platon ne pove, kaj velja za zadovoljivo, ampak poudari pomen zatekanja k višji hipotezi. Če bi pomešali razpravo o načelu ali izhodiščni točki (*arche*) z razpravo o njegovih konsekvencah (101e1–3), potem bi bil to znak zmede. Platon pravi, da nas kar vsak ugovor hipotezi ne bi smel prepričati, da bi hipotezo opustili. V nekaterih primerih bi načelo morali ohraniti in ga braniti, ne tako, da bi preiskovali konsekvence, ampak tako, da bi ga izpeljali iz višjega načela. Zakaj Platon vztraja pri tej točki in kakšen je njen pomen za sokratsko definicijo?

Vidimo lahko, kakšna je poanta sklicevanja na višjo hipotezo, če razmislimo o možni konsekvenci verjetja, da so Oblike nečutnozaznavne. Včasih se zdi, da v zgodnjih dialogih Sokrat ugovarja in pravi, da bodo naši opisi nedoločni in nesprejemljivi, če moramo v naših opisih moralnih lastnosti omenjati moralne lastnosti (*Grg.* 451d5–e1, 489e6–8). Videli smo, kako bi lahko *Eutifron* in *Menon* podpirala ta ugovor. Isti ugovor še posebej silovito v *Državi* 1 izpelje Trazimah, trdeč, da je vsak opis pravičnega kot tega, kar obvezuje, kar koristi, kar prinaša dobiček, nesprejemljiv in da mora edina sprejemljiva definicija povedati, kaj je pravično, »točno in jasno«, tako, da bomo izstopili iz tega kroga opisov moralnih lastnosti (*Rep.* 336c6–d4).²³ Če so Oblike nečutnozaznavne, potem se krožnim opisom najbrž ni mogoče ogniti.

Da bi Platon pokazal, da so taki krožni opisi včasih sprejemljivi, mora vzpostaviti razlikovanje med različnimi tipi krožnih opisov. Krožnost je odprta za ugovore, če je krog izrazov in definicij premajhen. A isti ugovori ne veljajo nujno, če je krog večji; kajti četudi ne moremo odstraniti kroga definicij, jih morda lahko naredimo bolj razumljive tako, da pokažemo prave vrste povezav med našimi opisi moralnih lastnosti in drugimi vrstami razlag. Platon ima morda to upravičeno v mislih, ko išče višjo hipotezo. Krožnih opisov moralnih lastnosti morda ni treba nujno zavreči preprosto zato, ker je vsak od

²² O pomenu »skladanja« in »neskladanja« razpravljajo R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 2. izd., Clarendon Press, Oxford 1953, str. 126–136; Bostock, *op. cit.*, str. 166–170; J. K. Gentzler, »*Sumphonein* in Plato's *Phaedo*«, *Phronesis*, 36 (1991), str. 265–276.

²³ Morda Platon meni, da je nekdo, ki postavlja take ugovore kot Trazimah, »oponent«, *antilogoiikos* (101e2), ki proti hipotezi postavlja ugovor, ki ga je pravzaprav treba ovrednotiti s sklicevanjem na neki višji princip.

njih sam po sebi nedoločen. Ne bi jih smeli poskušati zamenjati z drugačno vrsto opisa; namesto tega bi jih morali postaviti v teoretični kontekst, ki jih bo naredil za razumljive in razlagalne z referenco na višje in splošnejše hipoteze.

Nekoliko pretirano je opisati ta odlomek kot Platonov opis »hipotetične metode«. Njegove pripombe so prekratke in preveč nenatančne, da bi nam dale jasen vtis o kaki specifični metodi, ki jo je morda imel v mislih. Še vedno pa je koristno pogledati, kako bi jih lahko smiselno povezali z vprašanji, za katera smo videli, da so se pojavila v Platonovih argumentih za nečutnozaznavne Oblike. Kajti bolj ko lahko povežemo Platonove pripombe o Oblikah in razlagah z našimi opisi njegovih argumentov, boljši razlog imamo, da zauzamemo našemu opisu.

14. Ugovori proti čutom: Heraklit in večni tok

Zaenkrat dialogi potrjujejo Aristotelovo trditev, da Platon povezuje svoje argumente za Oblike z ugovori čutom. Ni pa tako jasno, da potrjujejo njegovo trditev, da Platon verjame v nečutnozaznavne Oblike, ker so čutnozaznavne stvari vse podvržene spreminjanju in večnemu toku; kajti argumenti, ki smo jih pretehtali do sedaj, ne omenjajo spreminjanja, ampak zadevajo soprisotnost nasprotij. Ali smo torej spregledali kak pomemben vidik Platonovih ugovorov čutnozaznavnim stvarem? Ali pa se moti Aristotel?²⁴

Imamo dober razlog, da verjamemo, da ima Aristotel prav, ko smo opazili, da sam Platon govori o spreminjanju v čutnozaznavnih stvareh in se zdi, da ima to za razlog, da zanika, da so ti lahko objekti vednosti in definicije.²⁵ Te pripombe nekako potrjujejo Aristotelovo trditev, da je Platon gledal na Sokratovo iskanje definicij v luči heraklitskih pogledov na večni tok. Kaj bi po njegovem mnenju implicirali ti pogledi?

Po Platonu (*Cra.* 402a) Heraklit trdi, da se s tekom časa dogodi več sprememb, kot pa mislimo, da se. Reko zamenja druga, ko drugič stopimo »vanjo«, ker jo sestavljajo druge vode. Podobno drevesom, skalam in drugim očitno nespremenljivim stvarem poteče eksistenca, kadarkoli se zamenja del njihove materije.

Drugje Platon pripisuje Heraklitu pogled, da »to, kar se razčlenjuje, [...]

²⁴ Za razprave o Platonovem pogledu na večni tok gl.: F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge, London 1935, str. 99; Ross, *op. cit.*, str. 20; R. H. Bolton, »Plato's Distinction between Being and Becoming«, *Review of Metaphysics*, 29 (1975), str. 66–95; Penner, *op. cit.*, str. 216–221; White, »Perceptual and Objective Properties in Plato«, str. 58; Vlastos, *Socrates*, Cornell University Press, Ithaca 1991, str. 69–71; Fine, *op. cit.*, str. 54–57.

²⁵ Gl. razdelek 6, zg.

vedno prihaja skupaj« (*Sph.* 242e2–3). Ena in ista črka je hkrati ravna (če ima ravno linijo) in zavita (če ima zavito linijo), morska voda je dobra (za ribe) in slaba (za človeška bitja) in udarec je pravičen (če ga izvede uradna oseba, ki izvršuje kazen) in nepravičen (če ga izvede posameznik v zasebnem sporu).

Ta druga heraklitska doktrina – pogosto imenovana »enotnost nasprotij« – je očitno podobna Platonovi doktrini soprisotnosti nasprotij; nekateri isti primeri bi ilustrirali obe doktrini. Aristotel torej upravičeno reče, da je Platonov navdih pri formulaciji njegovih trditvev o Oblikah deloma heraklitski. A Aristotel reče več kot to: reče, da je navdih heraklitska doktrina večnega toka. Ali Platonove trditve na tej točki podpirajo Aristotela?

V *Teajtetu* Sokrat razlaga, kako Protagorovo verjetje v resnico dozdevkov vodi v doktrino, da »nič ni katerakoli stvar sama po sebi«, ker, na primer, ne moremo o ničemer reči, da je veliko, ne da bi se zdelo majhno, ali da je težko, ne da bi se zdelo lahko (152d2–6). Ti dozdevki soprisotnosti so rezultat gibanja, spreminjanja in mešanja, tako da vse zgolj postane (trdo, mehko, lahko, težko in tako naprej) in nič ni nespremenljivo to, kar menimo, da je (152d2–e1).

Po Platonu je to doktrina »večnega toka in spreminjanja« (152e8). Ko Platon govori o težkem, lahkem in tako naprej, nedvoumno misli na heraklitsko doktrino enotnosti nasprotij; meni, da ni potrebna nobena nadaljnja razlaga, s katero bi upravičil svoj opis take doktrine kot doktrine večnega toka. Zato predpostavlja, da je primerno govoriti o »večnem toku«, »spreminjanju« in »postajanju« pri opisovanju nestabilnosti, izkazane v soprisotnosti nasprotij.

Kratil na podoben način govori o protagorejski doktrini. Platon trdi, da bi bile stvari po tej doktrini »v razmerju do nas [...], v skladu z našo domišljijo« (*Cra.* 386e1–2). Stvari vlečemo »v skladu z našo domišljijo«, če imamo o njih konfliktna (kot bi predpostavljala neprotagorejca) mnenja, tako da jim (v skladu s protagorejcem) pripadajo nasprotujoče si lastnosti; a nasprotujoča si mnenja (modrih in nespametnih ljudi) je mogoče imeti hkrati. Platon ne predpostavlja, da je nestabilnost, ki jo Protagora pripisuje stvarjem, preprosto spreminjanje v času; da bi opisal nestabilnost, ki je vključena v soprisotnost nasprotij, uporablja izraze, ki so primerni za spreminjanje.

Ko Platon govori o večnem toku, mu zato ni treba imeti v mislih zaporednosti. Če se njegovi argumenti nanašajo samo na soprisotnost, ne na spreminjanje v času, potem lahko upravičeno zaključimo, da je vrsta večnega toka, ki ga pripisuje čutnozaznavnim stvarjem, ko zagovarja nečutnozaznavne Oblike, soprisotnost.

Če Aristotel uvidi, da je to Platonovo pojmovanje večnega toka, pa noče reči, da Platon misli, da so čutnozaznavni predmeti podvrženi nenehnemu spreminjanju v času ali da je spreminjanje v času tisto, kar jih dela za neprimerne kot objekte vednosti. Morda preprosto ugotovi, da, ob Platonovi široki

interpretaciji večnega toka, soprisotnost nasprotij velja za vrsto večnega toka. Ne bi pa smeli zaključiti, da se Platonov argument iz večnega toka v čutnozaznavnih stvareh opira na kaj več kot na soprisotnost nasprotij.

Potem, ko smo opazili heraklitski navdih nekaterih Platonovih trditev, lahko tudi vidimo, kje se Platon ne strinja s Heraklitom. V *Kratilu* se razprava obrne k »lepim besedam«, kakršne so »mišljenje«, »uvedevnost«, »pravičnost« in tako naprej. Sokrat omenja, da etimologija teh imen kaže, da so oblikovalci besed predpostavljali, da so podležeče realnosti v nenehnem spreminjanju; a, po njegovem mnenju, so to mislili preprosto zaradi svojih opotekanj in zmedenosti o naravi teh stvari, in prenesli so to nestabilnost iz svojih prepričanj na stvari same (*Cra.* 411a1–c5).

Ta pripomba opisuje heraklitsko reakcijo na soprisotnost nasprotij. Heraklitovci bi morda (na primer) trdili, da je pravičnost to, da se stvar, ki smo ji jo sposodili, vrne in ne vrne, da se obljuba obdrži in ne obdrži, in tako naprej. Ko bi rekli to, bi predpostavljali, da morajo biti različne čutnozaznavne lastnosti, ki so središče spora o pravičnosti, same edine definirajoče lastnosti pravičnosti.

Ti argumenti kažejo, da Sokratovo iskanje definicije moralnih lastnosti združuje nezdružljive zahteve. Če predpostavimo, da je treba moralne lastnosti enačiti z neko vrsto čutnozaznavnih lastnosti, potem je predpostavka, da mora obstajati ena oblika pravičnosti, svetosti in tako naprej, odprta za dvom; bolj smiselno se zdi enačiti vsako moralno lastnost s seznamom čutnozaznavnih lastnosti. Sokratova metafizična zahteva o ustreznih definicijah je nezdružljiva s tem heraklitskim pogledom; če pa on predpostavlja, da bi definicija morala obravnavati moralne lastnosti kot čutnozaznavne lastnosti, potem je odprt za heraklitski ugovor.

Proti temu ugovoru Platon pravi, da heraklitovec meša različna utelešenja pravičnosti v različnih okoliščinah z lastnostjo, ki je utelešena na te različne načine, tako da heraklitovec misli, da je variacija v teh utelešajočih se lastnostih variacija same pravičnosti. Po Platonovem mnenju heraklitovec dela napako take vrste, kot bi jo naredili mi, če bi enačili reko z določeno količino vode, ki slučajno polni njene bregove v določenem času; v skladu s tem pogledom ne more biti nobene kontinuitete reke. Temu heraklitskemu stališču bi lahko odgovorili tako, da bi poudarili, da reka sama ostaja ista, medtem ko se spreminja določena količina vode, ki reko sestavlja. Podobno, pravi Platon, je soprisotnost nasprotij omejen na čutnozaznavne lastnosti, ki utelešajo pravičnost; ker je vsaka od teh pravična samo v svojem specifičnem kontekstu, ni presenetljivo, da v drugačnem kontekstu preneha biti pravična. Ker sama pravičnost ne more biti tudi nepravična v drugačnem kontekstu, ne more biti enaka tem čutnozaznavnim lastnostim, ki jo utelešajo.

Aristotelove pripombe o Sokratu, heraklitovstvu in Teoriji Oblik se zato izkažejo za koristne, a ne tako, kot bi mi morda najprej pričakovali. Ne smemo predpostavljati, da merijo na Platonovo domnevno ukvarjanje s spreminjanjem in zaporednostjo v partikularnih čutnozaznavnih predmetih. Merijo na njegova razmišljanja o sokratski definiciji in vrstah lastnosti, ki bi lahko zadostile glavnim Sokratovim zahtevam. Tu, kot tudi drugje, so Platonove implicitne kritike Sokrata namenjene zagovoru osrednjih in temeljnih sokratskih doktrin.

Prevedla Valerija Vendramin

KOZMOS IN ČAS

O PRAČUDEŽU

Razmislek o nekaterih filozofskih vidikih sodobne kozmologije

MARKO URŠIČ

*V večnost je moje srce odprto:
iz Kaosa v Kozmos.
(Kosovel, Integrali)*

Kozmologija si že od starogrških začetkov prizadeva, da bi razložila nastanek in razvoj vesolja, ki so ga klasiki razumeli kot porajanje sveta »iz Kaosa v Kozmos«. Med svojim tisočletnim iskanjem je kozmologija že skoraj obupala nad tem, da je možno spoznati univerzum kot *celoto*, vendar je v dvajsetem stoletju, spodbujena z razvojem fizike in astronomije, doživela velik preporod in postala tako rekoč vodilna med »mejnimi« znanostmi. A tudi dandanes se zastavlja vprašanje, do kod lahko seže znanstvena razlaga tega »pračudeža«, ki ga imenujemo vesolje, in kje mora kozmologiji priskočiti na pomoč filozofija ali celo teologija. Italijanski filozof-kozmiolog Evandro Agazzi je zapisal:

»...pravi pojem *univerzuma* je tipično filozofski pojem. Dejstvo, da ga je znanost postavila za predmet svojega natančnega raziskovanja, pomeni, da se je znašla skupaj s filozofijo v *soigri*, ki je bila znana že na začetku, a naj bi bila menda pred nedavnim [tj. v obdobju novoveškega znanstvenega pozitivizma] odpravljena. [...] Z razvojem kozmologije je sodobna znanost znova našla mnoge vezi s filozofijo...« (Agazzi, 203 in 208)

Kljub tej nesporni in plodni kozmološki zvezi med sodobno znanostjo in filozofijo pa je treba ohraniti nekatere pomembne distinkcije, zato želim najprej uvesti terminološko razločevanje med pojmi 'vesolje', 'univerzum', 'kozmos' in 'Vseobsegajoče'. – S pojmom *vesolje* (natančneje, *naše vesolje*) mislim na celoto vsega tistega bivajočega, ki nam je potencialno izkustveno dostopno v prostoru-času.¹ Ob tako pojmovanem vesolju si je možno zamisliti tudi *dru-*

¹ Malce drugačno, čeprav ekstenzionalno ekvivalentno definicijo pojma vesolja je podal kozmiolog Hermann Bondi: »Vesolje je največja množica [prostorsko-časovnih entitet], znotraj katere lahko uporabimo naše fizikalne zakone« (gl. Kanitscheider (1), 389).

ga vesolja (druge »možne svetove«), ki so nam izkustveno načelno nedostopna; razlogi za njihovo nedostopnost so lahko različni, o tem nekaj več pozneje. – S pojmom *univerzum*, ki se v sodobni kozmološki literaturi, še posebej v angleški, običajno uporablja kot izraz za vesolje, pa bom tu mislil predvsem na *enost* vesolja (oziroma enost celotne množice vesolij, če jih je več: Univerzum), namreč na njegovo »unikatnost«, ki konceptualno ne dopušča množstva. Kozmološki pojem univerzuma se od abstraktnejšega pojma »univerzum diskurza« loči po tem, da je domena prvega nujno prostorsko-časovna, druga pa ne (saj je določen s poljubno abstraktno topologijo). – S pojmom *kozmos* pa mislim predvsem na *urejenost* vesolja in/ali univerzuma, tj. na vesoljni red, ki ga določajo zakoni fizike in navsezadnje principi »vesoljnega uma«, *logosa*. – »Onstran« vseh treh kozmoloških pojmov, vesolja, univerzuma in kozmosa, pa ostaja »Vseobsegajoče«: *das Umgreifende* pri Karlu Jaspersu, *Dao* v stari kitajski modrosti, *Eno* pri Plotinu... toda o tem »najvišjem« pojmu, ki presega vsako pozitivno določljivo pojmovnost, tu ne bom veliko govoril, čeprav je treba pri razvijanju filozofske kozmologije vseskozi v mislih ohranjati *Vseobsegajoče*.

Vesolje je torej *celota* vsega v prostoru-času dostopnega bivajočega: to celoto pa lahko pojmuje mo bodisi kot *potencialno*, bodisi kot *aktualno* dostopno območje vesoljnih »fenomenov«, npr. zvezd, galaksij, sevanj ipd. Obseg aktualne dostopnosti fenomenov je odvisen seveda od zmožnosti naših čutov in instrumentov (teleskopov, spektrografov itd.), ki nam močno razširijo področje opazovanja, vendar meja med potencialno in aktualno dostopnim vesoljem ni določena le z zmožnostjo instrumentov, temveč tudi z načelnimi *horizonti*, s katerimi je zamejen naš pogled. Sodobni kozmološki modeli poznajo več vrst horizontov glede na to, *kaj* horizont zastira pred našim opazovanjem (bodisi dogodke v vesoljnem prostoru-času, bodisi »delce« vesolja oz. galaksije, bodisi sevanje), in odnosi med različnimi horizonti so precej zapleteni, ker so odvisni od okvirnih teoretskih modelov vesolja (o tem gl. npr.: Harrison, 438-457 ali Kanitscheider (1), 385-396). Skupno vsem *zaznavnim* horizontom pa je, da so to »optične« meje pogleda v »globino« vesolja – analogno kakor je horizont na morju optična meja našega vsakokratnega pogleda z ladje na širjavo oceana – niso pa ne fizične meje vesolja, ne fizikalne meje našega kozmološkega spoznanja. Vsakokratni zaznavni horizont opazovalca je v dinamičnih (razvijajočih se) modelih vesolja, ki so v kozmologiji 20. stoletja – predvsem seveda s *standardnim* modelom »prapoka« – prevladali nad statičnimi modeli, načelna meja opazovalčevega videnja vesolja v njegovem ali njenem prostoru in času, drugače rečeno: *oddaljenost horizonta od opazovalca se s časom spreminja*.

V sodobni kozmološki literaturi se običajno navaja *horizont fotonov* (svetlobe), ki sferično obdaja vsakega opazovalca na razdalji, ki jo je svetloba, po-

tujoča s konstantno hitrostjo c , lahko prepotovala v času od prapoka do časa opazovanja, v našem primeru do dandanes, tu-in-zdaj. Eden izmed temeljnih kamnov sodobne kozmologije, znameniti *Hubblev zakon*, ki ga je ameriški astronom Edwin Hubble leta 1929 formuliral na osnovi opazovanj rdečih premikov spektralnih črt svetlobe bližnjih galaksij, določa, da je hitrost oddaljevanja galaksij premo sorazmerna z njihovo oddaljenostjo (razmerje ni več linearno za zelo daljne galaksije oziroma kvazarje). Linearni koeficient tega sorazmerja, tj. hitrostna stopnja (angl. *rate*) oddaljevanja galaksij oziroma stopnja hitrosti raztezanja vesoljnega prostora v času, se imenuje *Hubbleova konstanta*. Na osnovi Hubbleovega zakona je nadalje definiran *Hubblev čas* kot obratna vrednost Hubbleove konstante; če Hubblev čas pomnožimo s svetlobno hitrostjo c , dobimo radij namišljene krogle, imenovane *Hubbleova sfera*, ki meri nekje med 10 in 20 milijardami svetlobnih let, če upoštevamo kar najširši interval rezultatov merjenj vrednosti Hubbleove konstante, od največ 100 do najmanj 50 (km/s)/Mpc.² S pomočjo ustreznih korekcij, predvsem za zgodnje vesolje – ker se prostor ni raztezal ves čas enako hitro, ampak sprva zelo hitro, potem vse počasneje – lahko iz Hubbleovega časa izračunamo dejansko starost vesolja tako, da Hubblev čas pomnožimo s faktorjem 2/3 (za t.i. Einstein–De Sitterjevo varianto standardnega modela, o njej še pozneje); če znaša Hubblev čas nekje med 10 in 20 milijardami let (oziroma radij Hubbleove sfere med 10 in 20 milijardami svetlobnih let), potem je vesolje dejansko staro nekje med 7 in 14 milijardami let – rajši več, saj astrofiziki pravijo, da so najstarejše zvezdne kopice stare skoraj 10 milijard let (deli vesolja pa seveda ne morejo biti starejši od celote) – recimo torej, da je realna starost vesolja kakih 13 milijard let.

Horizont fotonov, ki ga lahko v našem kontekstu, da ne bi razlage preveč zapletli, enačimo s Hubbleovo sfero, je torej optična meja med vidnimi in zaradi raztezanja vesolja (še) nevidnimi galaksijami. V standardnem kozmološkem modelu, v katerem se raztezanje vesolja upočasnjuje, ne pa pospešuje, se Hubbleova sfera *veča* s potekom časa: izza horizonta prihajajo nove in nove galaksije, katerih svetloba nas »lovi« in nas prej ali slej tudi »ujame« v raztezajočem se vesolju. Onstran horizonta pa ostajajo v določenem trenutku kozmološkega časa (opredeljenega s Cauchyjevimi »hiperploskvami«, ki povezujejo lokacije z enako gostoto mase in/ali energije v raztezajočem se prostoru) nevidne tiste galaksije, ki se od opazovalca oddaljujejo s hitrostjo, večjo od

² 1 pc (parsek, tj. »paralaksa-sekunda«) = 3,26 svetlobnih let. Hubbleova konstanta, ki izraža *privrstek* hitrosti raztezanja na dolžinsko enoto (na parsek ali svetlobno leto), bi torej znašala, izražena s svetlobnimi leti, približno od 30 (max) do 15 (min) kilometrov na sekundo na (vsakih) milijon svetlobnih let oddaljenosti opazovane galaksije od opazovalca (oziroma, splošno, medsebojne oddaljenosti galaksij).

svetlobne (kar ni v nasprotju z Einsteinovo relativnostno teorijo, saj gre za raztezanje samega prostora, v katerem galaksije *mirujejo* na »raztezajočih se koordinatah«) – ali preprosteje rečeno, onstran horizonta ostajajo v opazovalčevem času galaksije, katerih svetloba še ni dosegla opazovalca, tostran pa so tiste, ki jih lahko že vidi.³

Niso pa vsi zaznavni horizonti odvisni od (sedanjega) poteka kozmičnega časa. Standardni model na primer predvideva, da je bilo zgodnje vesolje – prvotna »ognjena krogla«, če rečemo figurativno – vse do kozmičnega časa približno pol milijona let, dokler se ni temperatura sevanja zaradi raztezanja znižala na približno 3000° K, napolnjeno s plazmo, za katero iz fizike delcev (namreč iz laboratorijskih poskusov) vemo, da *ni transparentna* za svetlobo oziroma nasploh za elektromagnetna sevanja, ker se fotoni, svetlobni kvanti, v plazmi »sipajo« ob prostih elektronih. To pomeni, da je temperatura 3000° K tisti zaznavni *horizont*, do katerega lahko vidimo vesolje s pomočjo elektromagnetnih sevanj *nazaj* v preteklost (mimogrede, če bi znali zgraditi učinkovite nevtrinske teleskope, bi lahko videli še dlje nazaj v kozmični čas, ker se nevtrinsko sevanje sprostí mnogo prej kot fotonsko); obenem pa horizont transparentnosti za fotone pomeni, da je fotonsko *prasevanje* ali »mikrovalovno sevanje ozadja«, ki sta ga leta 1965 odkrila Penzias & Wilson in je dandanes pomemben vir kozmoloških informacij, *najstarejši* »fenomen«, ki ga lahko še »vidimo« v vesolju z našimi teleskopi (namreč vključno z radijskimi in drugimi elektromagnetnimi napravami).⁴ In vendar tudi tu ne gre za mejo našega fizikalnega *znanja*, saj kozmološka fizika lahko s teoretsko »retrovizijo« seže dlje nazaj v čas nastajanja vesolja, za horizont fotonske transparentnosti, k višjim temperaturam, bliže prapoku, kajti iz opaženih in izmerjenih posledic *tostran* tega horizonta ter s pomočjo dognanj na področju fizike visokoenergetskih delcev, pridobljenih v zemeljskih laboratorijih, lahko znanost *modelira* stanje *onstran* horizonta, tj. v zelo zgodnjem vesolju, ki ni neposredno dostopno fotonskim instrumentom.

Po ugotovitvi, da zaznavni horizonti v kozmologiji ne pomenijo meje znanstvenega modeliranja, saj se slednje lahko *posredno* izkustveno potrjuje, s čimer se širi območje kozmološkega znanja, se nam zastavlja vprašanje, ali obstajajo in, če obstajajo, kateri so *miselni* horizonti sodobne kozmologije – namreč *teoretske* meje kozmološke fizike. Ali ima kozmologija glede na svoj položaj

³ Razumljivejša postane ta misel, če standardnemu modelu prapoka dodamo še »hipotezo napihnjena«, o njej pozneje.

⁴ Če odmislimo nadaljnje izboljševanje instrumentov, horizont transparentnosti za fotone *ni* odvisen od poteka časa; naši daljni znančci glede »globine« (preteklosti) opazovanja prasevanja ne bodo nič na boljšem kot mi, kvečjemu na slabšem, saj bo z nadaljnjim raztezanjem vesolja prasevanje čedalje bolj šibko.

»mejne« znanosti, ki ji je dan z njenim tematskim predmetom, tj. s *celoto* vesolja, neke posebne teoretske meje, ali se mora sprijazniti s težje presegljivimi ali celo nepresegljivimi miselnimi horizonti kot druge naravoslovne znanosti? Odgovor na to vprašanje je vsekakor pritrdilen. Najprej pomislimo na *singularnosti*, ki so, kot sta pokazala Penrose & Hawking, *nujne* posledice Einsteinove splošne teorije relativnosti, za katero nesporno velja, da je teoretsko ogrodje vsega sodobnega kozmološkega modeliranja. Singularnosti, nedosegljiva in nerazumljiva središča »črnih lukenj«, kjer se znotraj zaprtega »horizonta dogodkov« stekajo in končujejo vse svetovnice v izginjajočem prostoru-času, sicer ne nastopajo samo v kozmologiji, vedi o celoti vesolja, saj je njihov domicil pravzaprav v astrofiziki, kjer naj bi bile črne luknje končna faza v razvoju velikih zvezd ter prisotne tudi v središčih galaksij, pa je v standardnem kozmološkem modelu problem singularnosti še posebno pereč, saj je *kozmična črna luknja* oziroma domnevna singularnost samega prapoka postavljena v sam začetek vesolja (in če je vesolje »zaprto«, tudi na njegov konec). V singularnosti pa znana fizika ne seže, saj v *vrzelih*, kjer prostor-čas sploh »ni definirana«, odpovejo tudi vse fizikalne teorije. Znana so prizadevanja nekaterih fizikov-kozmoлогов, še posebej Stephena Hawkinga (pa tudi Andreja Lindeja, Edwarda Tyrona in drugih), da bi s pomočjo *kvantne kozmologije* »zaobšli« nezazeleno začetno singularnost vesolja, vendar so njihove teorije za zdaj še povsem hipotetične in bodo bržkone ostale takšne vse dotlej, dokler ne bo (če sploh bo) najdena in izkustveno potrjena kvantna teorija gravitacije oziroma »končna teorija« poenotenja vseh fizikalnih sil, ki delujejo v vesolju. Kozmološka singularnost se zaenkrat kot enigmatična sfinga še skriva v standardnem modelu prapoka in je teoretska meja, ki onemogoča popolno fizikalno-znansveno razlago nastanka vesolja ter pomeni bistveni *manko* v sodobni kozmologiji. Načelna spodnja časovna meja današnje kozmologije oziroma fizike, ki še ni poenotena, pa ni šele začetna singularnost, ampak »že« t.i. Planckov čas, najmanjši časovni interval (vsega 10^{-43} sekunde!), do katerega je, kakor uči kvantna teorija, še smiselno govoriti o prostorsko-časovni in kavzalni strukturi narave.

Toda singularnost prapoka in Planckov čas nista edina »miselna horizonta« v sodobni kozmološki znanosti. Drugačne vrste teoretsko mejo si kozmologija načelno postavlja sama, sicer ne bi mogla seči niti za seženj čez svoja aktualna zaznavna obzorja v »potencialno« vesolje onstran njih. S tem mislim na *kozmoško načelo*, ki je osnovna, *apriorna*, tj. vnaprej postulirana predpostavka kozmologije kot vede o *celoti* vesolja. Celota zaradi obstoja zaznavnih horizontov nikoli ni neposredno dana, toda v kozmoloških modelih vendarle nastopa vesolje kot celota: to je možno samo zato, ker modeli predpostavljajo, da je vesolje v celoti *homogeno* in *izotropno* (povsod in v vseh smereh enako, če

odmislimo »lokalne« posebnosti, ki pa sežejo vse tja do galaktičnih jat in velikanskih »mehurjev« medgalaktične praznine). Univerzalna homogenost vesolja je postulirana s kozmološkim načelom, ki ga je prvi eksplicitno formuliral Edward Milne (1933), čeprav ga kozmologija bolj ali manj »samoumevno« predpostavlja že ves novi vek: za vse opazovalce v vesolju, ne glede, kje oz. odkod opazujejo in v katero smer gledajo, je vesolje videti *enako*, če le odmislijo svoje lokalne posebnosti in če opazujejo v istem trenutku kozmičnega časa. Nikjer ni središča, nikjer ni oboda! Opazovalec je vselej v središču svojega horizonta, medtem ko je tam, »na obodu«, lahko spet nek drug opazovalec – in vsi opazovalci (natančneje: vsi, ki v odnosu do raztezanja vesolja mirujejo) ob istem kozmičnem času vidijo vsepovsod okrog sebe *enako* nebo, ne glede na to, kje se v vesolju nahajajo.

Toda kako smo prišli do te drzne predpostavke? Le zakaj naj bi bilo vesolje homogeno, za vsakega opazovalca izotropno? No, sprejemanje kozmološkega načela gotovo ni brez razloga: najprej vidimo, da je vesolje okrog nas izotropno, namreč v vseh smereh *enako* (seveda, če odmislimo »lokalno« posebnost Mlečne ceste, ki se pne čez nebo kakor velikanski curek Herinega mleka, ki je zgrešilo lačna usta njenega božanskega dojenca Hefajsta): teleskopi nam kažejo, da so povsod okrog nas *enake* zvezde, galaksije, kvazarji... predvsem pa je pomemben podatek, da je prasevanje izotropno, in sicer vse do malone zanemarljivih (čeprav za nastanek vesoljskih struktur odločilnih) odklonov v razmerju ena proti deset tisoč. Nadalje induktivno sklepamo, da je bolj verjetno kot ne, da naša lokacija v vesolju ni »nič posebnega« (tej trditvi kozmologi pravijo tudi *kopernikansko načelo*: »Nismo v središču sveta«). In nazadnje združimo obe premisi, namreč opaženo izotropijo in kopernikansko načelo, v sklep: vesolje je *homogeno*. Toda vtis, da smo homogenost vesolja oziroma kozmološko načelo s tem sklepanjem dokazali, je varljiv, kajti v »sklepu« je implicitna *posplošitev*, ki smo jo v nasprotju s pravili induktivne logike izvedli iz *enega* samega primera, namreč zgolj iz izotropije *našega*, nam vidnega območja vesolja. Hipotetično pa se lahko onstran našega zaznavnega horizonta skrivajo povsem *drugačne* vesoljske regije: bogve kakšni »zmaji« ali »angeli« so tam, ki jih mi sploh ne vidimo! Prav blizu za horizontom jih sicer verjetno ni, vsaj materialnih ne, sicer bi tudi tostran horizonta zaznali *učinke* njihove »onstranske« prisotnosti... a vendar, kako naj vemo, da jih sploh ni, nikjer v brezmejnem vesolju? Kako naj bomo gotovi, da je vesolje v celoti homogeno in izotropno? Tega preprosto ne moremo vedeti, čeprav moramo, če hočemo razvijati znanstveno kozmologijo, *a priori* predpostaviti načelno enakost vseh lokacij v vesolju, tj. sprejeti nedokazljivo »kozmoško načelo«. Znani angleški astronom in kozmolog Martin Rees v svoji knjigi *Pred začetkom (Before the Beginning, 1997)* pravi:

»Korak od našega sedanjega Hubblovega radija k celotnemu obsegu našega vesolja je morda mnogo večji kakor korak od enega samega delca do Hubblovega radija. Svetloba, ki nas bo dosegla v daljni prihodnosti, prihajajoča iz regij daleč onstran našega sedanjega horizonta, nam lahko razkrije, da živimo na (morda netipični) zaplati, všiti v veliko večjo strukturo. Možno je, na primer, da prebivamo celo v končnem ali 'otoškem' vesolju, katerega rob bi lahko nekoč uzrli.« (Rees, 172)

V dosedanjem razmišljanju o filozofskih razsežnostih kozmologije sem večkrat uporabil pojem *kozmoški model*, ne da bi ga posebej opredelil, saj menim, da je večini bralcev ta pojem znan. Kljub temu pa ne bo odveč, če si še malce bolj razjasnimo, kaj *model* v kozmologiji pravzaprav pomeni. Nemški filozof-kozmozolog Bernulf Kanitscheider je kozmoški model opredelil kot »celoto idealizacij, ki so uporabljene v okviru neke [kozmoške] teorije« (Kanitscheider (1), 408), pri čemer je poudaril, da ne gre za ikonično rekonstrukcijo realnosti (kakor npr. pri modelu ladje ali hiše ali celo Osončja), temveč za njeno *simbolno* reprezentacijo. Model vesolja je torej idealizirana simbolna reprezentacija realnega vesolja: simbolna, ker je zgrajen iz matematičnih oz. fizikalnih enačb, idealizirana pa zato, ker enačbe nikoli ne morejo povsem »realno« zajeti neskončno kompleksnost same realnosti. Pri kozmoških modelih je presenetljivo, da so praviloma mnogo enostavnejši od modeliranja nekega lokalnega fizikalnega dogajanja, na primer »viharja« v čajni skodelici, ali pa, če vzamemo kozmologiji bližji primer, od modeliranja nastanka posameznih zvezd in galaksij. Razlog te sorazmerne enostavnosti je predvsem v dvojem: prvič, omogoča jo predpostavljeno kozmoško načelo, in drugič, sodobni kozmoški modeli so zgrajeni na osnovi enačb Einsteino-ve splošne relativnostne teorije, ki za »idealizirane« primere nudijo enostavne in elegantne rešitve. Med vsemi relativističnimi modeli vesoljnega prostora-časa je bržkone najenostavnejši in, filozofsko vzeto, tudi najbolj »eleganten« prvi Einsteinov model, ki ga je sam véliki mojster predlagal za razlago vesolja že leta 1917, torej dve leti po objavi »enačb polja« splošne relativnostne teorije. Ta model je *statičen*, torej se v njem vesolje ne razvija v času, niti ni nastalo, niti ne bo minilo, ampak je večno in kot celota nespremenljivo; matematično je model opisan z Riemannovo sferično geometrijo, v kateri ima tri-razsežni ukrivljeni (neevklidski) prostor *končen* krivinski radij in *pozitivno* ukrivljenost (npr. vsota notranjih kotov trikotnika je večja od dveh pravih kotov). Einstein je temu modelu dodal »kozmoško konstanto« in jo označil z grško črko Λ (*lambda*), namreč zato, da bi uravnovesila splošno gravitacijo, ki bi sicer v takšnem statičnem vesolju privlekla prej ali slej vsa telesa skupaj (s tem problemom se je ukvarjal že Newton, ki je domneval – napačno, kot se je

izkazalo pozneje – da je ravnotežje zagotovljeno z enakomerno razporeditvijo teles in njihovo veliko medsebojno oddaljenostjo v neskončnem evklidskem prostoru). Kanitscheider ugotavlja, da gre v Einsteinovem statičnem, »riemansko- vesolju za »znova odkriti finitizem«, in čeprav dandanes, pravzaprav že od Hubblovega odkritja sistematičnih rdečih premikov svetlobe galaksij, ta prvi relativistični model vesolja s svojo statično razporeditvijo materije in od časa neodvisno konstantno ukrivljenostjo »ne pride več v poštev kot ustrezen opis sveta«, pa –

»...je ta model pokazal, da je možna konsistentna obravnava kozmološkega problema, da je mogoče kljub vezanosti opazovalca na točko, s katere opazuje, racionalno in izkustveno odločljivo ugotoviti, kakšna je vesoljna razporeditev materije in njej pripadajoči prostor-čas. Posebne pozornosti pri tem modelu je seveda vredna ponovna oživitev *finitizma*. Toda končnost tega sveta ni preprosto zvedljiva na vrnitev k finitističnim mislim iz srednjeveške slike vesolja, ki so jo oblikovali Aristotel, Ptolemej in Dante in pri kateri je bil središčni položaj Zemlje obdan z nebesnim obokom zvezd stalnic. V Einsteinovem svetu je uresničena Riemannova zamisel združitve končnosti in brezmejnosti. Drugače kot v srednjeveških predstavah ima ta svet sicer končno prostornino [*Rauminhalt*], vendar nima nobenih zunanjih meja. Vsako točko v njem lahko smatramo za središčno točko in nikjer ne dospemo do roba, kjer bi lahko stegnili roko skozi kako mejo v 'zunanost'.« (Kanitscheider (1), 156)

K tej odlični oznaki prvega Einsteinovega kozmološkega modela bi lahko dodali samo to, da je na spekulativno metafizični ravni razmišljal o vesolju brez središča in roba že Nikolaj Kuzanski v 15. stoletju, ki v tem smislu velja za daljnega Einsteinovega predhodnika. – Torej, če nadaljujem: ko se je nekaj let po Einsteinovem statičnem modelu vesolja izkazalo, da so možne tudi *dinamične* rešitve njegovih gravitacijskih enačb, kar je pokazal ruski matematik Alexander Friedmann (1922), predvsem pa, ko je s Hubblovim odkritjem postalo jasno, da se vesolje dejansko razteza, je Einstein rekel, da je bila uvedba kozmološke konstante (*lambda*) »največja zmota« v njegovem življenju, in je skupaj z danskim astronomom Willemom de Sitterjem (1932) tudi sam predlagal varianto Friedmannovega dinamičnega modela vesolja *brez* kozmološke konstante (saj ni bila več potrebna), namreč model evklidsko »ravnega« raztezajočega se vesolja, ki je natanko na ločnici med pozitivno in negativno prostorsko ukrivljenimi Friedmanovimi modeli (in tako tudi sam Einstein–De Sitterjev model spada v družino Friedmannovih oziroma FWR-modelov⁵).

⁵ Pozneje sta na osnovi kozmološkega načela (izotropija + homogenost vesolja) Friedmannovo dinamično metriko prostora-časa dopolnila Howard Robertson in Arthur Walker, zato danes govorimo o »FWR-modelih« vesolja.

V našem kontekstu je zanimivo ugotoviti, da sta oba Einsteinova modela – prvi, »parmenidovsko« statični, ki »žal« ni več empirično ustrezen zaradi opaženega raztezanja vesolja (in drugih razlogov), predvsem pa drugi, dinamični Einstein–De Sitterjev »ravni« model, ki pa je še vedno aktualen za opis dejanskega vesolja – s *filozofskega* stališča najbolj zaželen med vsemi sodobnimi kozmološkimi modeli, ker sta najbližje našim predstavam o idealni kozmologiji, preprosti in jasni sliki sveta, platonski popolnosti vesolja, ki naj bi čimbolj jasno odražalo enovitost in večnost naravnega *nomosa* in/ali božjega *logosa*. Toda kot kažejo nekatere najnovejše astronomske meritve ukrivljenosti vesoljnega prostora s pomočjo opazovanja zvezd supernov v drugih galaksijah (Perlmutter, Garnavich, 1998 in pozneje), je verjetno tudi »preprost« Einstein–De Sitterjev idealno »ravni« model prej plod nekakšnega umišljenega oziroma v mislih pričakovanega popolnega *kozmosa* kot pa opis dejanskega vesolja.⁶ Ironija v razvoju kozmologije pa je, da se Einsteinova domnevno »največja zmota«, namreč *lambda*, zdaj znova kaže kot upravičena, še več, današnji kozmologi v njej vidijo možnost zapolnitve vrzeli med doslej izmerjeno in »pričakovano« (tj. za »ravno« vesolje kritično) povprečno gostoto mase in/ali energije v vesolju: *lambda* naj bi izražala »energijo vakuuma« in tako znova, tako rekoč po ovinku, postavila na kozmološki prestol filozofsko zaželeni model »ravnega« vesoljskega prostora, tj. neko posodobljeno, ne več tako preprosto varianto Einstein–De Sitterjevega kozmosa. Vendar je treba k temu takoj dodati, da oživitev *lambda* ob enem pomeni vdor množstva novih možnih modelov oziroma scenarijev razvoja vesolja, tako da je enostavnost zdaj že »klasičnih« FRW-modelov, v katerih je imela *lambda* ničelno vrednost, videti že skoraj idilična (več o merjenju kozmološke konstante in ukrivljenosti prostora gl. tudi v reviji *Scientific American*, januar 2001).

Ali se z novimi empiričnimi podatki približujemo rešitvi »uganke vesolja« (vsaj kar zadeva »obliko« celotnega kozmosa v prostoru-času) – ali pa se oddaljujemo od nje? O tem so mnjenja deljena: nekateri kozmologi so optimistični v prepričanju, da smo zdaj tako rekoč tik pred ciljem, drugi pa so v svojih ocenah stanja današnje kozmologije bolj previdni. Da bi bil položaj še bolj zapleten, oživljajo tudi »srednjeveške« zamisli o vesoljni »kvintesenci«, skrivnostnem »etru«, ki si privzema nove pojavne oblike (Ostriker & Steinhardt, gl. prav tam); poraja se celo sum o tem, da je svetlobna hitrost konstantna (J. Magueijo s podporo znanega kozmologa Johna Barrowa, *ibidem*). Takšne reši-

⁶ V sodobni kozmologiji se ponavlja Keplerjeva zgodba: kljub njegovemu prizadevanju, da bi Osončje opisal kot platonsko navdahnjeno popolno »svetovno harmonijo«, so Keplerja dejstva prisilila, da je v zakone gibanja planetov uvedel namesto krožnih eliptične orbite – in glej: prav s tem odmikom od idealnosti je postal, poleg Kopernika, utemeljitelj noveške astronomije!

tve seveda posegajo v same temelje sodobne kozmologije, namreč v Einsteino relativnostno teorijo, ki pa – to je treba poudariti – v skoraj stoletju po svojem nastanku še nikoli ni bila izkustveno postavljena pod vprašaj, saj jo vsa dosedanja opazovanja in eksperimenti potrjujejo. Zato so bržkone boljši od navedenih »heretičnih« kozmologij tisti eksotični modeli, ki ohranjajo splošno teorijo relativnosti, vendar žrtvujejo brezpogojno veljavnost kozmološkega načela, na primer presenetljivi modeli »zrcalnega« vesolja, v katerem bi opazovalec videl v vesoljnem prostoru *zrcalne časovne replike galaksij*, tj. njihove mlajše razvojne faze (gl. Cornish & Weeks, 1998); toda predlagateljem takšnih modelov doslej še ni uspelo najti na nebu nobenega takšnega »zrcalnega para« galaksij, niti simetričnih območij na »ozadju« prasevanja.

Vrnimo se torej k standardnemu modelu razvoja vesolja, z mislijo, da bo v prihodnje verjetno izboljššan z novimi »nestandardnimi« dopolnitvami. Prej smo se vprašali, kaj je *kozмолоški model*, in odgovorili, da je to neka idealizirana simbolna reprezentacija realnega vesolja, zgrajena iz matematičnih oz. fizikalnih enačb. Dodati je treba, da sodobni standardni model ne sestavljajo samo gravitacijske enačbe Einsteinove splošne relativnostne teorije, ampak tudi – in še posebej za opis zgodnjega obdobja vesolja – enačbe oziroma zakonitosti »mikrofizike«, tj. fizike osnovnih delcev: z njimi so namreč znanstveno »rekonstruirane« tiste znamenite »prve tri minute« kozmološkega časa po prapoku, ki jih je v poljudno kozmološko literaturo uvedel Steven Weinberg.

Ko govorimo o »prapoku«, je najprej treba poudariti, da je sama beseda *big bang* (dob. »veliki pok«), ki naj bi izražala začetek vesolja, nastala po naključju, sprva je bila izrečena z ironičnim podtonom (uporabil jo je Fred Hoyle kot zastopnik takrat še aktualne nasprotne teorije, namreč »stacionarnega« modela vesolja, po katerem se vesolje razteza brez začetka in celovitega razvoja v času), poleg tega pa je ta beseda lahko tudi zavajajoča, če si z »velikim pokom« predstavljamo eksplozijo, ki počí na nekem določenem mestu in se potem širi s svojim udarnim valom v prostor; prapok namreč ni takšna eksplozija, ki bi se širila v neki že pred tem prvim vesoljnim Dogodkom obstoječi prostor, ampak se z njim začne »razpirati« tudi prostor sam. To lahko izrazimo tudi s *principom vsebovanja*: »Vesolje vsebuje prostor in čas; ne obstaja v prostoru in času.« (Harrison, 147). Ali še drugače: »Prapok je bil dogodek, ki se je zgodil *povsod*.« (Morris, 51) Izkustvena evidenca tega dogodka, njegova »sled«, ki se je ohranila do dandanes, približno 13 milijard let po prapoku, je izotropno *prasevanje* oziroma mikrovalovno sevanje »ozadja«; z ozadjem tu ni mišljen kak substrat, kak »eter«, ampak sevanje samo, ki je izotropno glede na vse »osnovne« opazovalce, ki *mirujejo*, »pripeti« na svoje koordinate raztezajočega se prostora.

Standardni model razvoja vesolja intuitivno pomeni predvsem to, da se

vesolje razteza in ohlaja. Iz izotropnega rdečega premika sprektalnih črt svetlobe galaksij in iz prasevanja sklepamo, da je bilo vesolje nekdaj veliko bolj gosto in vroče. (Strogo vzeto, to še ne pomeni, da se je prapok resnično kdaj zgodil, namreč kot časovno prvi Dogodek, čeprav nas misel navaja k temu.) Evidenca za sklepanje, da je bilo vesolje nekoč silno vroče, se skriva tudi v opaženih količinskih razmerjih med elementi v vesolju, predvsem med vodikom in helijem kot dvema najpogostejšima, ter obstoj devterija (»težkega vodika«) v medzvezdnem prostoru. Poleg tega je pomemben argument za *razvoj vesolja* tudi »globinska« slika galaksij in kvazarjev (tj. zelo oddaljenih in silno močnih svetlobnih virov, ki jih razlagajo kot aktivna jedra mladih galaksij, napajana z gravitacijsko energijo črnih lukenj): ko namreč gledamo daleč v vesoljni prostor, gledamo tudi daleč nazaj v čas, kajti svetloba daljnih objektov je potrebovala milijarde let, da je prišla do nas – in vesolje »globinsko« ni homogeno: kvazarji se na primer pojavijo na določeni razdalji, potem jih je največ na še večji razdalji, nato spet manj... Vesolje se torej očitno razvija v času in ta ugotovitev velja tudi neodvisno od tega, ali se je prapok dejansko zgodil ali ne. Starosta ameriške kozmologije, James E. Peebles, je nedavno zapisal: »Bistvo teorije prapoka je v tem, da se vesolje razteza in ohlaja. Opazili boste, da nisem nič rekel o 'eksploziji' – teorija prapoka opisuje, kako se vesolje razvija, ne pa, kako se je začelo.« (Peebles, v *Scientific American*, januar 2001, str. 44)

Pa vendar nas v kozmologiji zanimajo predvsem tiste »prve tri minute« ali celo sama prva sekunda po domnevnem prapoku. K zdaj že klasičnemu standardnemu modelu nastanka in zgodnjega razvoja vesolja, ki se je postopoma oblikoval v desetletjih po Hubblovem odkritju oddaljevanja galaksij, je bila v osemdesetih letih dodana še hipoteza »vesoljnega napihnjenja« (*inflation theory*, Alan Guth, 1981), ki naj bi rešila nekatera pereča vprašanja relativistične kozmologije prapoka. Kot je znano tudi iz poljudne kozmološke literature, je bistvo teorije napihnjenja domneva, da se je v drobnem delčku prve sekunde zaradi »fazne spremembe« ob zlomu simetrije med močno in elektrošibko atomsko silo sprostila velikanska energija, ki naj bi vesolje »napihnila« (po analogiji z balonom, ki pa ni vselej najbolj ustrezná) v razmerju neznanskega faktorja najmanj $1 : 10^{28}$ (gl. npr. Kanitscheider (1), 283). Če je hipoteza napihnjenja resnična, bi odgovorila tudi na dve »paradoksní« vprašanji, ki se zastavljata znotraj FWR-modelov kot standardnih scenarijev razvoja vesolja po prapoku: 1) zakaj je vesolje videti tako »ravno«, evklidsko, namreč v smislu globalne prostorsko-časovne relativistične geometrije, in 2) kako to, da znotraj našega zaznavnega horizonta vidimo kot izotropne – in ob predpostavljene-m kozmološkem načelu obenem kot homogene oziroma »usklajene« – tudi tiste regije vesolja (npr. dve regiji na nasprotnih straneh neba), ki po FWR-

modelih raztezanja prostora sploh niso mogle nikoli biti medsebojno vzročno povezane (namreč zaradi »prepočasne« svetlobne hitrosti, ki pa je po relativnostni teoriji največja možna hitrost, s katero se lahko prenašajo vzročne verige po prostoru). Guthova teorija napihnjenja rešuje *problem ravnosti* (1) z domnevo, da se je prostor v tistem drobnem delcu prve sekunde tako neznanjsko povečal, da je zdaj znotraj celotne Hubblove sfere videti »raven« (ali vsaj »skoraj raven«, kvazi-evklidski), čeprav je bil morda pred napihnjenjem ves kaotično »naguban«; *problem horizonta* (2) pa bi bil rešen s tem, da se je, domnevno, med napihnjenjem prostor raztezal z *nadsvetlobno* hitrostjo, kar bi pomenilo, da so regije, ki so bile *prej* lahko vzročno povezane in že »uskrajene«, šele z napihnjenjem izgubile možnost vzročne povezave. – Ob teoriji napihnjenja je treba poudariti, da gre še vedno, čeprav je od tega predloga minilo že dvajset let, zgolj za hipotezo, ki nima nobene izkustvene opore in je verjetno še dolgo ne bo imela, kajti energije delcev, ki so zanjo relevantne, so mnogo prevelike, da bi jih lahko dosegli v obstoječih laboratorijskih pospeševalnikih. Pri tej teoriji gre torej za neke vrste *wishful thinking* fizikov-kozmozologov, da bi z dokaj »elegantno« hipotezo zapolnili nekatere očitne vrzeli standardnega modela prapoka. Toda v zgodovini znanosti so se nekatere elegantne hipoteze pokazale kot napačne.

Za filozofa, ki premišljuje o sodobni znanstveni kozmologiji, je še posebej zanimivo, da je standardni model s teorijo napihnjenja in tudi z drugimi, še bolj »spekulativnimi« dodatnimi predlogi (na primer z Lindejevo teorijo »kaotičnega napihovanja« ali Hawkingovim »imaginarnim časom« ali celo s Tiplerjevo »fiziko nesmrtnosti«), zašel v domeno izrazito *metafizičnih* vprašanj, ki pa jih fizika skuša reševati s svojo bolj ali manj standardno, karseda eksaktno znanstveno metodologijo. Uspeh tovrstnih projektov je dvomljiv ravno zato, ker pogosto niso razjasnjeni osnovni pojmi, ki vstopajo v nove »meta-fizične« teorije. Eden izmed takšnih pojmov je, na primer, »stvarjenje iz nič« (*creatio ex nihilo*): ko filozofija ali teologija govorita o stvarjenju iz nič v tradicionalnem (recimo tomističnem) pomenu, je s tem mišljen *nič* v dobesednem pomenu, kolikor je o niču sploh mogoče govoriti; ko pa fiziki-kozmozologi govorijo o stvarjenju ali nastanku vesolja iz nič, s tem mislijo na nastanek materije in energije ter prostora-časa iz *vakuuma*, ki seveda ni »čisti« nič, saj naj bi v njem že veljale določene kvantne zakonitosti. Podobni konceptualni nesporazumi nastajajo pri vprašanju »začetka časa«: začetek časa si običajno mislimo kot »prvi dogodek«, ki pa je neizogibno že *v času*, sicer ne bi bil prvi. O začetku časa se v sodobni kozmološki literaturi pogosto govori precej filozofsko naivno, zato nas npr. filozof-kozmozolog Bernulf Kanitscheider opozarja, da ni nujno, da bi v razvojnem modelu vesolja sploh obstajal kak *prvi* dogodek, četudi je vesolje končno staro: »Dogodki v bližini $t = 0$ lahko 'potekajo'

kakor realna števila v odprtem intervalu $(0, 1)$, ko se približujejo ničli« (Kanitscheider (1), 263), tako »da ni *nobenega* prvega dogodka« (prav tam, 444).

Še posebno težko rešljivi problemi, pa tudi nesporazumi, nastajajo zaradi ne dovolj reflektiranega pojma neskončnosti. Kot je znano, je že klasična filozofija uvedla razlikovanje med pojmom potencialne in aktualne neskončnosti – Aristotel je sprejemal prvo, zavračal pa drugo. Podobno je menil Kant, ki mu je bila aktualna neskončnost samo regulativna ideja, ne pa analitična kategorija. Toda s Cantorjevo transfinitno teorijo množic se je v matematiki in posledično v filozofiji bistveno spremenil odnos do neskončnosti: z aktualno neskončnostjo (natančneje, z *mnogimi* aktualnimi neskončnostmi) je matematika začela računati kot z »realnimi« entitetami. Problem distinkcije med potencialno in aktualno neskončnostjo je znova oživel ter se prenesel v sodobno fiziko in kozmologijo, kjer pa pravzaprav še danes ni zadovoljivo rešen. Težko je namreč odgovoriti na vprašanje, ali kozmologija, ko govori o »odprtih« relativističnih modelih prostora-časa (tj. o vesolju, ki naj bi se raztezalo *ad infinitum* – in ravno ta možnost se trenutno zdi najbolj realistična), misli na potencialno ali na aktualno neskončnost. Kajti sam »odprti« model je že zdaj (aktualno?) neskončen, saj ne more postati neskončen v nekem poznejšem času, če to ni že zdaj... po drugi strani pa si je težko zamisliti, da bi *aktualno neskončno število galaksij*, ki je v »odprtih« relativističnih modelih neizbežno zaradi povezanosti prostora-časa z materijo/energijo, dejansko konvergiralo z vsemi svojimi neskončno mnogimi svetovnicami v domnevni začetni singularnosti (tj. v trenutku prapoka, času $t = 0$). O tem piše Kanitscheider naslednje:

»Zdaj je že treba opozoriti na neko kočljivo težavo pri predstavljanju [*Anschauung*, zrenje], ki nastopa pri odprtih vesoljih. V Einstein–De Sitterjevem vesolju je prostor v *vsaki* časovni točki [trenutku] aktualno neskončno velik. Če [v mislih] sledimo razteznemu oddaljevanju galaksij v nasprotni smeri, proti singularnosti, bi se moral pri natančni simetriji sekati v [času] $t = 0$ vsak poljuben par njihovih svetovnic. Za končno vesolje bi to pomenilo, da imajo vse galaksije svoj izvor v neki točkasti [*punktförmig*] razsežnosti. To pa ni preprosto prenosljivo na primer, ko je prostorska razsežnost neskončna. Če v vsaki časovni točki obstaja v prostoru neskončno mnogo galaksij, namreč pojmovno ni definirano, kaj pomeni, da se neskončno mnoge svetovnice vseh teh galaksij sekajo v eni točki. Zato si je tu bolje predstavljati, da se vsak poljubno velik, vendar končen delni volumen vesolja skrči na to minimalno razsežnost. S tem približkom k aktualno neskončnemu prostoru, z možnostjo potencialno neskončnega povečanja števila galaksij, se namreč izognemo miselnemu konfliktu ob predstavi, da bi se neskončno število (Alef₀)

galaksij v eni časovni točki skrčilo v izginjajoči prostor.« (Kanitscheider (1), 209-210)⁷

V sodobni kozmologiji in nasploh v fiziki poleg problema neskončnosti ni rešeno načelno vprašanje odnosa med variabilnimi in konstantnimi količinami. Obstaja namreč vrsta »naravnih konstant« (na primer svetlobna hitrost c , gravitacijska konstanta G , električni naboj elektrona e , Planckova konstanta h , pa razmerje med masama protona in elektrona itd.), ki se z vidika današnje razvojne stopnje fizike kažejo kot *kontingentne*, saj niso ne *a priori* nujne, ne izpeljane iz fizikalnih teorij, ampak preprosto izmerjene »kot tolikšne«. Vprašanje ima seveda filozofsko ozadje: kakšno je razmerje med nujnimi in kontingentnimi lastnosti naravnih pojavov? Ali je v svetu sploh kaj nujnega? Ali pa obratno: je v svetu sploh kaj kontingentnega? S stališča »popolnega« filozofskega sistema, kakršen je Spinozov, je vse bivajoče *in ultima analysi* nujno, saj je ravno v nujnosti sveta razvidna njegova umnost, »nepoljubnost«, kajti svet je izraz božjega uma ali *logosa*. V popolnem kozmosu ne more biti nič naključnega, nič »prigodno« kontingentnega – in vendar v fizikalnih »naravnih« konstantah ne razberemo nobene nujnosti: mar samo zato ne, ker fizika še ni popolna, ker se iz njenih doslej ne povsem povezanih teorij še ni izoblikovala popolna, »končna« Teorija? Mnogi fiziki menijo, verjetno upravičeno, da je odsotnost končne teorije glavni razlog za to, da se nam naravne konstante kažejo kot »poljubne« in nepovezane, čeprav obenem kot zelo dobro izbrane, »dobro uglasene« za obstoj našega kozmosa in bitij, kakršna smo mi, zavestni opazovalci vesolja. Posebnost fizikalnih predstav o končni teoriji v primerjavi s filozofskimi pa je v tem, da se *končna teorija v fiziki* kaže kot že »skoraj« dosegljiva, kajti pojmovana je v jasno določenem pomenu, namreč kot teorija, ki naj bi vzpostavila najvišjo teoretsko »simetrijo«, in sicer tako, da bi povezala vse štiri osnovne sile v naravi: močno jedrsko, elektromagnetno, šibko jedrsko in gravitacijo. Prve tri so že (vsaj na teoretski ravni) poenotene, medtem ko gravitacija ostaja še izven simetrije. Problem formulacije fizikalne končne teorije je predvsem v tem, da sta Einsteinova splošna relativnostna teorija, ki opisuje gravitacijo, in kvantna fizika, ki opisuje preostale tri sile –

⁷ Z intuitivnega stališča je v FRW-modelih vesolja nenavadno tudi to, da je *kvalitativno* bistvena meja med odprtim (neskončnim) in zaprtim (končnim) vesoljem odvisna od majhne *kvantitativne* razlike v povprečni gostoti snovi, natančneje od razmerja (Ω) med dejansko povprečno gostoto materije in/ali energije ter kritično gostoto – namreč od praga, pri katerem dejanska gostota preseže kritično, tu pa gre za vprašanje nekaj delcev (protonov) na kubični meter prostora. Simplicitaj se sprašuje, kako je lahko neskončnost oz. končnost vesolja odvisna od tega, ali so v kubičnem metru vesolja povprečno trije ali štirje delci? S teoretskega stališča FRW-modelov je to sicer jasno, saj je v splošni relativnostni teoriji topologija prostora-časa odvisna od materije/energije v njem, toda z intuitivnega vidika je tako določena meja med končnostjo in neskončnostjo vesolja precej nenavadna.

metodološko nezdržljivi. Rešitve se iščejo v »kvantni teoriji gravitacije«, v »teoriji strun« ipd., vendar za zdaj še brez uspeha. Steven Weinberg, avtor knjižne uspešnice *Prve tri minute*, predvsem pa znani nobelovec, ki mu je uspelo vzpostaviti fizikalno simetrijo med elektromagnetno in šibko jedrsko silo (hkrati z Abdusom Salamom), pravi v svoji drugi popularni knjigi z naslovom *Sanje o končni teoriji* (1993) naslednje:

»Na osnovi izkušenj zadnjega stoletja bi lahko sklepali, da bo končna teorija slonela na simetrijskih načelih. Pričakujemo, da bodo te simetrije poenotile gravitacijo s šibkimi, elektromagnetnimi in močnimi silami. ... Teorija strun se je pokazala kot prvi primerni kandidat za končno teorijo.« (Weinberg, 163)

Če končno teorijo konceptualno omejimo na vzpostavitev simetrije med štirimi silami, je morda upravičeno pričakovanje, da se bosta v ne tako daljni prihodnosti vendarle poenotila »mikrokozmos« (kvantni svet) in »makrokozmos« (vesoljni prostor-čas, ki ga določajo Einsteinove enačbe gravitacijskega polja). Toda nekateri fiziki, med njimi Weinberg in tudi Hawking, pričakujejo od fizikalne končne teorije še precej več, namreč odgovore na tako rekoč *usa* relevantna vprašanja, ki nam jih zastavlja narava, tudi rešitev uganke samega začetka vesolja, pojasnitev problema aktualne neskončnosti, dokončno razlago kozmične urejenosti ipd. Pri tem gre bržkone res samo za *sanje* o končni Teoriji, za pričakovanja, ki so s kritičnega filozofskega zornega kota nerealna in nesprijemljiva (saj se »narava rada skriva«), vsekakor pa precej manj verjetna od pričakovanega fizikalnega poenotenja relativnostne teorije in kvantne mehanike. Weinbergovo ambivalentno stališče do zares dokončne Teorije, »teorije vsega« (*theory of everything*), je razvidno tudi iz naslednjega stavka:

»Morda obstaja končna teorija, preprosta množica zakonov, iz katere izhajajo vse puščice razlag, a je nikoli ne bomo mogli odkriti. Človek morebiti ni dovolj inteligentno bitje, da bi zmožel odkriti ali razumeti končno teorijo.« (Weinberg, 178)

Po eni strani se v tej »psihologizaciji« problema končne Teorije – ki bi bila, seveda če bi obstajala, gotovo prej *filozofska* (in/ali teološka) kot fizikalna, vsaj če fiziko pojmuje v današnjem pomenu – kaže precejšnja filozofska naivnost; Weinberg pač gleda na filozofijo zgolj iz svojega fizikalnega zornega kota in jo, mimogrede rečeno, v *Sanjah o končni teoriji* tudi precej kritizira.⁸ Po drugi strani pa je iz njegovih besed čutiti nostalgijo znanstvenika, iskal-

⁸ Drugi, nič manj slavni fizik Roger Penrose se loteva problema »končne teorije« na drugačen, filozofsko precej bolj relevanten način kot Steven Weinberg. Penrosovo iskane presega današnje pojmovanje fizike predvsem v tem, da skuša v formulaciji svoje

ca resnice, blago žalost spričo spoznanja, da človek zaradi svoje intelektualne nepopolnosti morda ne bo zmožgal ne odkriti ne razumeti končne teorije, tudi če bi mu jo razodel kak dobrohotni bog ali angel ali marsovec... ali pa Mefisto, kakor staremu Faustu. – Zato prvi del razprave o sodobni kozmologiji končujem z Goethejevimi verzi:

*O srečna vera, da se vzpneš
sploh kdaj iz brezen zmote in zablode!
Prav tisto res pogrešaš, kar ne veš,
kar veš, pogrešal bi brez škode.*
(Goethe, *Faust*, 89)

* * *

Doslej smo govorili o *našem* vesolju, zdaj pa pridejo na vrsto še *druga* vesolja, pa univerzum in kozmos. Najprej *predpostavimo*, da je standardni model vesolja, ki ga je sodobna kozmologija zgradila korak za korakom (tj. klasični model prapoka, skupaj s teorijo napihnjenja in tudi z morebitno ponovno vključitvijo kozmološke konstante) – *resničen*, namreč da je ustrezen model resničnega razvoja vesolja. S tem modelom se je vesolje v dvajsetem stoletju spet uredilo v *kozmos* (ko je v prejšnjih že kazalo, da to ni več mogoče), namreč v kozmos moderne fizike oziroma v fizikalni vesoljni *red*, »modeliran«
z matematičnimi formulami. Poleg tega se zdi, da je bil s standardnim modelom znova najden tudi *univerzum*, saj je prapok edinstveni dogodek, z njim pa je vse naše vesolje enkratno in neponovljivo, »unikatno«. Standardni model naj ne bi bil samo opis strukture in razvoja vesolja, ampak naj bi ponujal tudi razlago (razen v začetni singularnosti), *zakaj* je vesolje takšno, kot je.

V tem znanstvenem »optimizmu«
pa so se kmalu začele pojavljati slepe pege. Eno izmed vprašanj, na katero tudi najboljši kozmološki model (za zdaj) še ne more odgovoriti, je vprašanje, *zakaj* (odkod?) je naše vesolje že od svoje prve sekunde tako »dobro ubrano«
(angl. *well-tuned*, dob. »dobro uglašeno«). Sodobna kozmološka fizika namreč vedno znova odkriva evidence dobre ubranosti in ugotavlja, da če bi bilo naše vesolje v svojih osnovnih parametrih le malce drugačno, se v njem sploh ne bi moglo razviti življenje, a ne samo to – v njem ne bi mogli nastati niti planeti, niti zvezde, niti galaksije, še več: niti osnovni delci snovi, iz katerih je zgrajena celotna narava, vključno z nami, ne bi obstajali, če bi bili začetni fizikalni parametri le prav malce drugačni. Kako je mogoče, da je vesolje tako dobro ubrano? Odkod to? Ali gre za »srečno

različice povezovalne teorije vključiti *zavest*, ki pa jo pojmuje kot nezvedljivo na »algoritmico logiko«
računalnikov in nasploh sodobne znanosti. Gl. predvsem (Penrose, 1989).

naključje« ali za »božji načrt« (*God's design*)? Znanost načeloma ne sprejema niti naključja niti božjega načrta, saj naključje sploh ni nobena razlaga, medtem ko božji načrt – ali širše, teleologija – ni *znanstvena* razlaga. Toda, ali obstaja kakšna druga možnost razlage dobre ubranosti, če se odpovemo sanjam o končni fizikalni Teoriji, ki naj bi razložila prav vse? Videli bomo, da božjemu načrtu alternativno razlago omogoča t.i. »antropično načelo«, najprej pa pogledjmo nekaj najbolj očitnih dobrih ubranosti v vesolju.

Fizik-kozmozolog Robert Dicke je na primer izračunal (leta 1978), da bi po standardnem modelu vesolja eno sekundo po prapoku zmanjšanje hitrosti širjenja za eno samo milijoninko (!) povzročilo, da bi se vesolje spet zrušilo vase, še preden je postalo transparentno za fotone, kar se je zgodilo kakih pol milijona let po prapoku; nasprotno pa bi enako majhno povečanje hitrosti širjenja po prvi sekundi povzročilo, da bi raztezanje prostora popolnoma prevladalo nad gravitacijo, tako da ne bi prišlo do zgoščevanja zvezd, oblikovanja galaksij itd. (podobne, še bolj presenetljive izračune navaja Stephen Hawking v *Kratki zgodovini časa*). – Na neko drugo vprašanje, namreč kako da so vzročno nepovezane regije na horizontu videti tako dobro usklajene (tj. »problem horizonta«), so kozmologi, kot smo že rekli, skušali odgovoriti s teorijo napihnjenja: toda tudi sam »mehanizem« napihnjenja je moral biti zelo dobro ubran! Teorija napihnjenja ne rešuje dokončno problema usklajenosti oziroma dobre ubranosti zgodnjega vesolja, ampak ga prenese na drugo, osnovnejšo raven razlage.

Morebitni ugovor, da je v teh primerih dobra ubranost vezana na standardni kozmološki *model*, ki še sam ni povsem preverjen, čeprav nedvomno precej dejstev govori zanj (zato smo tudi mi predpostavili njegovo resničnost) – ta ugovor je prekratek, saj obstaja vrsta argumentov za dobro ubranost tudi na področju fizike delcev, ki ni odvisna od kozmologije; na primer, razlika med masama protona in nevtrona je približno enaka masi dveh elektronov (torej sorazmerno majhna), a če bi bila razlika le malce drugačna, ne bi bil možen obstoj stabilnih elementov, tj. večina elementov bi bila radioaktivnih, kar bi nadalje preprečevalo nastanek velikih organskih molekul, npr. aminokislin, ki so gradnice žive snovi itd. V ozadju tovrstnih kvantnih ubranosti niso nobeni teoretski (nujni, apriorni) razlogi, kajti, kot je bilo že rečeno, *fizikalne konstante* niso izpeljane iz enačb same teorije, ampak se nam – vsaj na sedanji ravni znanosti, ko še ni »končne teorije« – kažejo kot *kontingentne*: v enačbe jih vnesemo za uskladitev variabel v fizikalnih zakonih. Torej s teoretskega stališča ne bi bilo nič protislovnega, če bi imela npr. gravitacijska konstanta G drugačno vrednost, toda posledice te spremembe bi bile drastične, podobno kakor v drugih že navedenih primerih. Dobra ubranost narave se kaže tudi v razmerjih med štirimi osnovnimi fizikalnimi silami; na primer, če bi bila moč-

na jedrska sila, ki veže kvarke v protonih in nevtronih ter protone in nevtrone med seboj, še rahlo močnejša, bi se vsa snov spremenila v jedra skoraj neomejene velikosti, nekakšne miniaturne nevtronske zvezde; gostote in pritiski v takšnih telesih bi bili velikanski, razmere torej zelo »negostoljubne« za življenje, kakršnega poznamo.

Primerov dobre ubranosti bi lahko naštevali še in še. Očitno je, da se nam vesolje kaže kot dobro ubrano za obstoj nas samih kot mislečih bitij, in sicer že na fizikalni, kaj šele na kemijski in biološki ravni (npr. če pomislimo na izjemno majhno možnost naključnega nastanka molekule DNK). Nastanek življenja, še posebej pa zavesti, je velika skrivnost; in tudi če te skrivnosti (še) ne poskušamo znanstveno razložiti, se soočimo z vprašanjem, kako to, da so bili začetni pogoji, za katere je bilo, teoretično vzeto, neskončno drugih možnosti, tako dobro izbrani za nastanek same snovi, osnovnih elementov, iz katerih smo sestavljeni. John Leslie, kanadski filozof-kozmozolog, eden izmed glavnih sodobnih teoretikov dobre ubranosti in njenih epistemoloških posledic, je v svoji knjigi *Vesolja* (*Universes*, 1989) zapisal: »Bog je moral biti zelo skrben pri odločanju, katero fiziko je izbral.« (Leslie, 63) – Toda Leslie je ta stavek mislil ironično, saj sam ni teist, ampak neke vrste panteist (oziroma »novoplatonik«, kot se je na koncu knjige sam imenoval). Zastavlja se namreč vprašanje: ali je »pravo« fiziko res moral izbrati Bog, da bi se mi, ljudje, opazovalci, rodili v zavedajočem se telesu in se takole spraševali – ali pa se to nenavadno »naključje« dá razložiti tudi drugače? Dejstvo je, da je dobra ubranost narave in celotnega vesolja očitna in da kliče k razlagi, saj se razum, ki zahteva zadosten razlog za kontingentna dejstva, ne more sprijazniti, da bi bila tolikšna natančnost pri razvoju vesolja zgolj naključna. In potem ko znanost zavrne naključje, po drugi strani pa tudi teleologijo in Boga »postavi v oklepaj«, še vedno preostane sicer vprašljiva, vendar teoretsko zanimiva možnost, da se pri razlagi nenavadnih naključij in celotne dobre ubranosti uporabi »antropično načelo«.

Kozmozolog Brandon Carter, ki je prvi formuliral in tudi poimenoval *antropično načelo* (1974), je to načelo postavil nasproti splošnemu trendu novoveške astronomije in/ali kozmologije, izraženem v že omenjenem »kopernikanskem načelu«, ki pravi, da naš položaj (lokacija) v vesolju ni v nobenem pogledu izjemen: ne samo, da nismo v središču sveta, kot so menili stari, ampak naj ne bi bili s svojim položajem na planetu Zemlji, v Osončju, v Mlečni cesti... prav v ničemer »privilegirani«. Carter sicer ne zanika kopernikanskega načela v prvotnem, čisto prostorskem pomenu (torej ne oživlja starega geocentrizma), ampak poudarja privilegiranost naše – človeške, »antropične« – lokacije v nekem drugem pomenu, namreč da smo v vsem širnem vesolju privilegirani po zmožnosti, da smo *opazovalci*, tj. da imamo čute in razum, s katerimi lahko opazujemo vesolje in se čudimo, kako to, da je tako dobro ubrano,

da smo se v njem lahko rodili mi, opazovalci... Carter na osnovi te epistemološke »zanke« (*loop*) formulira antropično načelo kot trditev, da »mora biti tisto, kar lahko pričakujemo, da bomo opazovali [v vesolju], omejeno s pogoji, ki so nujni za našo prisotnost kot opazovalcev.« In v oklepaju dodaja: »Čeprav naš položaj ni nujno *središčni*, je neizbežno do neke mere privilegiran.« (Carter, 132). Antropično načelo pa ima že pri svoji prvi formulaciji dve različici: »šibko« in »močno« (tako ju je imenoval Carter sam).

Šibko antropično načelo se glasi:

»...pripravljeni moramo biti upoštevati dejstvo, da je naš položaj [*location*] v vesolju *nujno* privilegiran v tem smislu, da je združljiv [*compatible*] z našim obstojem kot opazovalcev.« (Carter, 133)

Močno antropično načelo pa pravi:

»...da Vesolje [*the Universe*] (in torej osnovni parametri, od katerih je odvisno) mora biti takšno, da dopušča nastanek opazovalcev znotraj sebe na neki [svoji razvojni] stopnji [*within it at some stage*]. Če parafraziramo Kartezija: 'Cogito ergo mundus talis est' ['Mislim, torej svet takšen je'].« (Carter, 135)

Večina kozmologov je pripravljena sprejeti veljavnost šibkega antropičnega načela, čeprav mnogi pravijo, da gre zgolj za tautologijo, ki nima prave razlagalne vrednosti; glede veljavnosti močnega načela pa se mnenja zelo razhajajo, predvsem zaradi različnih interpretacij (in tudi nerazumevanja) modalitete nujnosti, izražene v načelu z glagolom *mora*, pa tudi zaradi pomenske nejasnosti izraza *Vesolje (the Universe)* – ali je tu mišljeno *naše* vesolje, ali *Univerzum* kot celota vseh »možnih vesolij«, ali celo *vsako* (od možnih) vesolij? Slednji pomen bi vodil v teleologijo, in tako so nekateri znani kozmologi, žal napačno, razumeli Carterjev predlog.⁹

Premislimo najprej šibko različico antropičnega načela. Šibko načelo govori o našem položaju oziroma naši *lokaciji* v vesolju – tako prostorski kot časovni lokaciji, ki nam omogoča opazovati in je (zgolj) v tem smislu privilegirana. Kaj lahko takšno načelo sploh pojasni? Kateremu še nepojasnenemu astronomskemu in/ali kozmološkemu pojavu lahko naša lokacija nudi razlago? Presenetljivo, zagovorniki načela so prepričani, da je z njim možno na primer razložiti, *zakaj* je naše vesolje tako velikansko (spomnimo se, da radij Hubblove sfere znaša med 10 in 20 milijardami svetlobnih let). Tako kot dobri stari silogizmi, tudi ta antropična argumentacija za velikost vesolja vodi k sklepu prek »srednjega pojma«, in sicer *časa*, ki je potekel od nastanka vesolja:

⁹ Na primer Joseph Silk, ki v svoji sicer zanimivi knjigi *Cosmic Enigmas* (1994) pravi, da je antropično načelo »golo teleološko besedičenje« itd. (Silk, 8).

vesolje namreč *mora* biti zelo staro, da bi se v njem lahko rodili opazovalci, saj smo sestavljeni tudi iz takšnih elementov, ki se lahko »zvarijo« samo v sredicah zvezd in se potem v eksplozijah supernov raztrosijo po galaktičnem prostoru, od koder se nekateri spet zberejo prav na naši zemlji in končno prav v naših zavedajočih se telesih; in ker astrofizika uči, da zvezde živijo več milijard let, se mi lahko rodimo iz njihovega prahu šele po preteku tega časa; seveda pa zvezde ne morejo biti mlajše od celotnega vesolja; in ker se Hubblov horizont fotonov (ali Hubblova sfera) oddaljuje od nas vsaj s svetlobno hitrostjo, je dandanes, ko smo končno tu in opazujemo nebo, oddaljen od nas že, recimo, 15 milijard svetlobnih let.¹⁰ In *zato* je vesolje tako ogromno. (In Hubblova sfera, znotraj katere lahko vidimo galaksije, je po standardnem modelu vesolja povrh vsega še majhen del celotnega vesolja!) – Kozmologa John Barrow in Frank Tipler, avtorja obsežne monografije z naslovom *Antropično kozmološko načelo* (*The Anthropic Cosmological Principle*, 1986) k tej argumentaciji dodajata:

»Nihče naj ne bo presenečen ob spoznanju, da je Vesolje [*the Universe*] tako ogromno, kot je. V nekem [vesolju], ki bi bilo znatno manjše, mi ne bi mogli obstajati. Še več: argument, da v Vesolju zaradi njegove ogromnosti kar mrgolijo civilizacije, zgubi precej svoje prepričljivosti: Vesolje mora biti tako veliko, kot je, da bi lahko vzdrževalo [*support*] eno samo samotno oporišče življenja.« (Barrow & Tipler, 18)

Vsekakor presenetljiva misel! Kljub temu pa se nam zdi, da antropični razlagi velikosti vesolja nekaj manjka. Tako drugačna je od razlag, ki smo jih sicer vajeni v znanosti, da nemudoma pomislimo na teleologijo: vesolje je tako silno veliko *zaradi* nas? Toda pri antropičnem načelu, predvsem pri šibkem, a tudi pri močnem, če ga pravilno razumemo (o njem več pozneje), ne gre za *causa finalis*, ampak zgolj za *logični* razlog nekega opaženega pojava, na primer velikosti vesolja. Vseeno pa navedeni argumentaciji manjka še nekaj, tudi če je ne razumemo finalistično: vprašamo se namreč lahko, zakaj ne bi

¹⁰ Natančneje: hitrost raztezanja Hubblove sfere (tj. hitrost oddaljevanja »horizonta fotonov« od opazovalca v središču sfere) je odvisna od relativističnega modela: v FRW-modelih, pri katerih se hitrost raztezanja s potekom kozmičnega časa zmanjšuje (tj., pri katerih je vrednost »zaviralnega parametra« q pozitivna), je hitrost oddaljevanja Hubblove sfere celo *večja* od svetlobne in sicer za faktor: $c(1+q)$. Kot je bilo že rečeno, to ni v nasprotju z Einsteinovo (posebno) teorijo relativnosti, ker Hubblova sfera ni kak materialen objekt, ampak zgolj geometričen pojem. Hubblova sfera je definirana tako, da se galaksije na njeni »površini« (na samem horizontu fotonov) zaradi raztezanja vesolja oddaljujejo od opazovalca s svetlobno hitrostjo, torej za opazovalca niso več vidne. Hubblov horizont fotonov v FRW-modelih z upočasnjem raztezanjem vesolja »prehitveva« samo raztezanje, zato s potekom kozmičnega časa prihajajo »na našo stran« horizonta nove in nove galaksije – preprosto rečeno: opazovalčev horizont se širi. (Gl.: Harrison, 446-447)

zvezde živele krajši čas, zakaj ne bi bil Hubblov horizont fotonov bližji, zakaj ne bi – navsezadnje – imela konstanta svetlobne hitrosti c višjo vrednost...? Saj nimamo nobene *primerjave* s kakim *drugim* vesoljem, da bi lahko rekli, da je *naše* vesolje nujno v teh-in-teh svojih lastnostih in kontingentno v drugih. In res, antropično načelo je smiselno le, če predpostavimo *mnoštvo vesolij*, seveda hipotetičnih, saj do možnih drugih vesolij nimamo dostopa, povsem smo znotraj našega. Samo če je domena antropičnega načela množstvo vesolij (*ensemble of universes* ali »*multiverse*«, kot se izrazi John Leslie), v katerih so nekateri parametri fiksni, drugi pa variabilni, lahko s tem načelom razložimo dobro ubranost našega vesolja za nas kot opazovalce – brez te predpostavke mnogih vesolij pa je antropično načelo res prazna tautologija, kakor mu tudi sicer očitajo nekateri kritiki. Vzemimo znova za primer dobro ubranost hitrosti raztezanja vesolja v prvi sekundi kozmološkega časa: antropična razlaga te »neverjetno« dobre ubranosti, ki »protidejstveno« pravi, da *če ne bi bilo vesolje tako dobro ubrano že na samem začetku, potem nas opazovalcev pač ne bi bilo tukaj*, ker pa smo tukaj, je vesolje *moralo* biti dobro ubrano – ta logična razlaga, če odmislimo teleologijo, je učinkovita samo tedaj, če predpostavlja zelo mnogo vesolij, v večini katerih opazovalcev ni, ker zanje pač niso bila dobro ubrana, in se tako zdaj tam, v večini tistih drugih vesolij, nihče ne more spraševati, odkod njihova (ne)ubranost. Smiselnost antropične razlage temelji na »učinku opazovalne selekcije« med vesolji, ta pa seveda nujno predpostavlja njihovo *mnoštvo*, sicer ne nujno neskončno mnogo vesolij, gotovo pa zelo veliko število, »nebroj« vesolij.

John Leslie ilustrira razlagalno funkcijo antropičnega načela z vrsto zgodbic, med katerimi najdemo tudi *ribiško zgodbico*. Recimo, da si ribič in da veš, da je motna voda jezercja skrivala natanko 87,6 cm dolgega sulca – saj si tako velikega sulca pravkar ujel in izmeril. Ali to dejstvo zahteva kakšno posebno razlago? Niti ne, kajti vsaka riba mora imeti neko dolžino. Vendar si zatem dobro ogledaš svojo novo ribiško palico (recimo, da bi preveril, ali se ni kaj poškodovala zaradi tako velike ribe) in presenečen ugotoviš, da na njej z drobnimi črkami piše, da je »s to palico možno loviti samo ribe dolžine natančno 87,6 ($\pm 0,1$) cm«! Zdaj pa si precej zbehan in različne hipoteze ti švigajo po glavi, da bi si razložil to nenavadno ujemanje: najprej pomisliš, (α) da je v jezercu morda bila ena sama riba, namreč ravno ta, ki si jo pravkar ujel: nekdo jo je vzgajil pravzate, da bi te razveselil s slastno ribjo večerjo; toda potem podvomiš v to hipotezo, kajti le *kdo* bi to lahko storil? Zato pomisliš na drugo možnost razlage (β), namreč da v motnem jezercu plava »nebroj« različno dolgih rib in da si čakal dovolj časa, da je končno prijela tista, ki je ravno pravšnje dolžine za tvojo ribiško palico. – S stališča logike sta *obe* razlagi sprejemljivi in sta lahko celo združljivi (čeprav je v tem primeru ena od njiju od-

večna). Nasprotno pa za razlago ne pride v poštev misel, da je bila v motnem jezercu ena sama riba, ki je povsem po *naključju* ustrezala tvoji ribiški palici. Takšnega neverjetnega naključja razum preprosto ne more sprejeti, kajti za vsako kontingentno dejstvo zahteva zadosten razlog. Prav tako za razlago ne pride v poštev misel, da je v motnem jezercu sicer mnogo rib in da so *use* enako dolge, namreč ravno pravnjše za tvojo ribiško palico. Za naš kontekst pa je posebej zanimivo to, da imajo v razlagi (β), ki je ravno tako ali morda še bolj sprejemljiva razumu kot razlaga (α), razlagalno funkcijo pri ulovu ravno pravnjega sulca za tvojo palico tiste *druge* ribe, namreč ribe drugih dolžin, ki jih v motni vodi sploh ne vidiš in za katere izkustveno ne veš, ali resnično obstajajo ali ne. (Analogno pri kozmološkem antropičnem načelu pojasnjujejo nam nedostopni *drugi* svetovi dobro ubranost našega, nam edinega izkustveno dostopnega sveta.) – Kaj pa, če ne ujameš enako dolge ribe, kot je zapisano na tvoji palici? Potem se sploh ne boš čudil, ampak kvečjemu smejal.

Skratka, dobra ubranost je lahko razložena bodisi teleološko (z božjim, človeškim ali, kot je mislil Aristotel, tudi z naravnim *smotrom*) in v tem primeru za razlago ne potrebujemo mnoštva svetov – ali jo razložimo z antropičnim načelom, ki pa ima razlagalno moč zgolj tedaj, če predpostavimo mnoštvo svetov, četudi nam razen našega edinega niso dostopni. Vendar ribiška zgodbica ni povsem adekvatna ilustracija razlagalne funkcije antropičnega načela, ker analogija med vesolji in ribami različnih velikosti ni čisto ustrezna: čeprav ribič v motnem jezercu ne vidi drugih rib, pa iz svojih prejšnjih izkušenj ve, da na svetu obstajajo ribe drugih velikosti od tiste, ki jo je ujel, medtem ko kozmolog nima prav nobene izkušnje, da poleg našega vesolja obstajajo tudi druga vesolja. Odkod torej sploh njegova misel, da druga vesolja utegnejo obstajati? V sodobni relativnostni in kvantni fiziki je več možnih teoretskih »scenarijev« za obstoj mnoštva vesolij, svetov, ki niso v medsebojni vzročni zvezi (sicer ne bi bila različna vesolja): od možnega neprekrivanja »svetlobnih stožcev« dveh regij vesoljnih dogodkov v prostoru-času (Einstein), prek časovno ločenih vesolij v ciklično »utripajočem« univerzumu (Wheeler), pa različnih možnosti lomov simetrije med osnovnimi silami pri »napihovanju« vesolij (Linde), do mnoštva vzporednih kvantnih stanj (Everett) – če jih naštejemo samo nekaj. Razen Einsteino-ve ločenosti vzročno nepovezanih regij (»vesolij«) v prostoru-času, ki pa so vendarle ločene znotraj istega *univerzuma*, so vsi drugi scenariji precej spekulativni. Carter se na koncu svojega slavnega članka ogreva za Everettove mnoge svetove kvantne valovne funkcije, medtem ko se Leslie izreka za manj fantastično varianto, saj – sledeč Einsteinu – druga vesolja pojmuje predvsem kot zelo oddaljene druge *regije* Vesolja, ki se raztezajo onstran Hubblovega horizonta, in Univerzum je v tem smislu »multiverzum« (»*multiverse*«). Ta pojem uporablja tudi že omenjeni angleški kozmolog Martin Rees:

» Z ‘mnogo-svetno’ verzijo kvantne mehanike [cf. Everett] je dan eden izmed pristopov k pojmu ‘multiverzuma’. Drug možen kontekst, v katerem bi lahko obstajala druga vesolja, nudi zamisel ‘večnega napihovanja’ [‘*eternal inflation*’, tj. vedno novih napihnenj, cf. Linde], čeprav je še zelo spekulativna... [kajti] napihovanje lahko ustvari ločena vesolja – [ali] ločene domene znotraj multiverzuma [cf. Leslie] – ki se na različne načine hladijo in v njih potem vladajo različni zakoni. ...Do kompleksne evolucije morda lahko pride le v ‘oazah’, kjer imajo [fizikalne] konstante ugodne vrednosti. ...Druga vesolja so lahko povsem ločena od našega, tako da ne bodo nikoli prišla v horizont naših daljnih zanamcev. ...Kar je skupno vsem tem spekulativnim stališčem, je predstava, da je naš prapok le en dogodek v veliko večji [granden] strukturi; celotna zgodovina našega vesolja je zgolj ena epizoda v neskončnem multiverzumu.« (Rees, 248-249)

Naj se vrnem k antropičnemu načelu. Nekateri kritiki pravijo, da gre pri šibki različici zgolj za tautologijo, ki ne more pojasniti ničesar. Tautološkost naj bi bila še bolj razvidna iz naslednje formulacije šibkega načela: »Vsako zavestno bitje, ki obstaja, se lahko (z)najde le tam, kjer je zavestno življenje možno.« Morda je ta formulacija res formalno bližje tautološkosti od izvirne Carterjeve, gotovo pa ni povsem brezvsebinska. Po strukturi je zelo podobna osnovnemu teoremu Kantove transcendentalne analitike: »Pogoji možnosti izkustva nasploh so obenem pogoji možnosti predmetov izkustva.« (Kant, *Kritika čistega uma*, II,2,2,2) Pri Kantu so sintetična apriorna načela spoznanja ista kot načela možnega izkustva, slednja pa določajo pogoje samih predmetov izkustva. V analognem smislu bi lahko rekli, da je Carterjevo antropično načelo sintetično apriorno načelo kozmologije, ki določa pogoje možnosti samega vesolja, seveda *za nas*, ne po sebi. Pri Carterju je Kantov obrat »fizikaliziran«, ostaja pa aprioren; prav apriornost načela je še posebej sporna za nekatere kozmologe, npr. za Heinza Pagelsa, ki pravi, da je antropično načelo »lenuhov pristop k znanosti« in da v izkustveni kozmologiji nima spoznavne vrednosti zaradi nemožnosti falsifikacije (v smislu Karla Popperja). Seveda antropičnega načela ne moremo izkustveno falsificirati, vendar pri tem nismo nič na slabšem kot pri kozmološkem načelu, ki je po splošnem konsenzu temeljno za kozmologijo. Očitek tautološkosti bi bil upravičen tedaj, če bi obstajalo zgolj *eno* možno vesolje in v njem ena sama možna lokacija zavestnega bitja. Ob predpostavki množstva vesolij (ali »možnih svetov«) tautološkost izgine, saj ima šibko načelo gotovo vsaj to informativno vrednost, da vzpostavlja povezavo med lokacijo v prostoru-času in opazovalcem, tj. da analogno kakor Kant povezuje spoznanje (opazovanje) in njegove možne predmete.

Res pa je, gledano s stališča kozmologije kot eksaktne znanosti, eksplikativna moč šibkega načela dokaj šibka – in zavedajoč se tega, je Carter ponudil

drugo, »močno« varianto, ki pravi, naj vas spomnim, »...da Vesolje (in torej osnovni parametri, od katerih je odvisno) mora biti takšno, da dopušča nastanek opazovalcev znotraj sebe na neki [svoji razvojni] stopnji«. Barrow in Tipler v že omenjeni monografiji *Antropično kozmološko načelo* pravita, da je možno razumeti Carterjevo močno načelo na tri načine:

»(A): Obstaja eno možno Vesolje, ki je 'načrtovano' ['*designed*'] s ciljem, da rodi in vzdržuje 'opazovalce'.

(B): Opazovalci so nujni za obstoj Vesolja [*to bring the Universe into being*].

(C): Mnoštvo [*an ensemble*] drugih različnih vesolij je nujno za obstoj našega Vesolja.« (Barrow & Tipler, 22)

Čudno: *nobena* od treh navedenih možnosti ne izraža prvotnega smisla Carterjevega močnega antropičnega načela. Barrow & Tipler se v svoji znani in vplivni knjigi zavzemata predvsem za možnost (C), kajti –

»Ta trditev je podprta z 'mного-svetno' [Everettovo] interpretacijo kvantne mehanike in s pristopom 'vsote-zgodovin' [*sum-over-histories*] h kvantni gravitaciji, saj morata obe [teoriji] neizogibno dopustiti/priznati [*recognize*] obstoj celotnega razreda [*class*] *realnih* 'drugih svetov', iz katerega je izbran naš po optimalnem [*optimizing*, dob. 'optimizirajočem'] načelu. Videli bomo... da so posledice takšne verzije močnega antropičnega načela potencialno preverljive [*testable*].« (prav tam)

Toda zakaj naj bi bilo, kot pravi varianta (C), mnoštvo drugih različnih vesolij *nujno* za obstoj našega? To je resnično težko razumeti, ne glede na to, da omenjene fizikalne teorije »dopuščajo« obstoj mnogih svetov. Sicer pa Barrow & Tipler prvo varianto (A) pripisujeta predvsem »naravnim teologom preteklih stoletij« in med sodobniki na primer Fredu Hoylu, zastopniku »stacionarnega« modela vesolja, druga varianta (B) pa naj bi izražala Wheelerjevo »soudedežnostno« [*participatory*] antropično načelo, ki pa je, kot menita avtorja, s filozofskega stališča preblizu Berkeleyevemu solipsizmu (*esse est percipi*). – Kakorkoli že, Barrow & Tipler sta izdatno pripomogla k temu, da mnogi sodobni kozmologi razumejo antropično načelo kot *teleološko* trditev, kar pa gotovo ni bila prvotna Carterjeva intenca. John Leslie, eden redkih, ki vseeno skušajo slediti izvirnemu pomenu načela, pravi, da med šibkim in močnim načelom pravzaprav ni neke bistvene kvalitativne ločnice, ampak je meja bolj kvantitativna: logična nujnost zveze med opazovalcem in mestom opazovanja se v šibki varianti nanaša na »našo lokacijo v vesolju«, v močni pa na »naše vesolje« [v celoti]; Leslie meni, da je razlikovanje med »subjektivno« lokacijo in »objektivnim« vesoljem lahko zavajajoče, saj se –

»...obe načeli zrcalita drugo v drugem. Močno antropično načelo zadeva naš univerzum, šibko pa našo regijo ali lokacijo; toda, kakor je bilo že rečeno, ni nekega edinega in enoznačno ustreznega kriterija za štetje svetov in zato tudi *ni* takšnega kriterija za razlikovanje svetov od zgolj regij. Če je svet, o katerem se govori, dovolj velika druga prostorsko-časovna regija, se lahko močno načelo nadomesti s šibkim.« (Leslie, 135)

To stališče je sicer smiselno, čeprav po drugi strani drži, da ima močno načelo intuitivno vendarle bolj »objektivni« status kot šibko, kar je razvidno tudi iz duhovite Carterjeve parafraze Kartezija, dodane k formulaciji močnega antropičnega načela: *Cogito ergo mundus talis est* (Mislim, torej svet takšen je). Najpogostejši nesporazum v zvezi z močnim načelom izvira iz zmotnega prepričanja, da *ergo* v »kartezijanski« formulaciji pomeni *vzročni* 'torej'. Če bi tu res šlo za vzročni odnos med mislečim človekom (opazovalcem) in svetom (vesoljem), namreč v tem smislu, da bi bil prvi vzrok in drugi učinek, bi bila to neizogibno smotrnostna, tj. teleološka vzročnost (*causa finalis*), kajti dejstvo je, da je bilo časovno (evolucijsko) najprej vesolje in potem šele človek-opazovalec v njem. Toda pri Carterjevem antropičnem načelu ne gre za vzročni odnos, saj načelo še zdaleč *ne* trdi, da si človek-opazovalec (*cogito* kot subjekt) z neko misteriozno *causa finalis* ustvarja ustrezne pogoje za lastno bivanje v vesolju, temveč gre zgolj za relacijo posledice (konsekvence) v logičnem pomenu: ustrezni pogoji (dobra ubranost vesolja) so *logična posledica* dejstva, da smo zdaj tu in da se lahko sprašujemo, kako to, da je vesolje tako dobro ubrano za nas, opazovalce. Ne gre torej za vzrok (*causa*), marveč za razlog (*ratio*) – za *razlago* dobre ubranosti vesolja v logičnem oziroma epistemološkem, in ne v fizikalno-vzročnem oziroma ontološkem pomenu. Tudi Kanitscheider poudarja, da antropični argument »daje le *logično* povezavo med sámozavedanjem organske snovi in določeno konstelacijo kritičnih parametrov, namreč če (ne pa: če in samo če) se je snov začela opazovati, so parametri takšni in takšni...« (Kanitscheider (2), 370). Gre torej za razlago *nujnih*, ne pa že tudi *zadostnih* pogojev za rojstvo opazovalca. – Šele ko nam je to jasno, se moramo odločiti, ali takšno vrsto razlage v naravoslovni znanosti sprejememo ali ne. V vsakdanjem življenju imajo razlogi, ki so časovno postavljeni v prihodnost, pogosto pomembno eksplikativno funkcijo in bržkone so tovrstni »finalni« *razlogi* sprejemljivi tudi v znanosti, če jih ne zamenjujemo z vzroki in če se zavedamo, da logična razlaga ne more nadomestiti vzročne, ampak jo kvečjemu anticipirati.

V tem kontekstu naj zapišem še nekaj besed o analogiji antropičnega načela s Kartezijevim *cogito ergo sum*: če bi *cogito* razumeli v ontološkem pomenu, namreč kot *vzrok* vsega bivajočega (in Kartezij je tudi sam, morda nehote,

pripomogel k takšnemu razumevanju z racionalističnim enačenjem vzroka in razloga, *causa sive ratio*), bi nas *cogito* neizogibno vodil bodisi v solipsizem ali v subjektivni idealizem; če pa *cogito* razumemo v logično-epistemološkem pomenu (kot si ga je Kartezij prvotno zamislil, kar potrjuje tudi njegova izpeljava *cogita* iz metodičnega dvoma itd.), namreč kot *razlog* gotovosti oziroma resničnosti bivanja, potem nas poti kartezijanstva vodijo naprej h Kantu in Husserlu, vse do sodobnih fenomenoloških in analitičnih filozofij. *Cogito ergo sum*, razumljen v epistemološkem smislu, je logično nujen stavek (tj. »analitičen« stavek v smislu performativa) – seveda pa je precej problematičen, če ga razumemo kot Arhimedovo točko ontologije, kaj šele znanstvene kozmologije.

Antropično načelo, vsaj v izvirni Carterjevi obliki, torej ne izraža teleološke vzročnosti, zaradi katere ga zavračajo nekateri kozmologi. Glavna težava tega načela ni teleologija – saj je bilo, ravno nasprotno, zamišljeno kot neteleološka razlaga dobre ubranosti vesolja – ampak *predpostavka množstva vesolij*, ki kljub možnim scenarijem njihovega nastanka (Everett, Linde, Leslie, Rees idr.) ostaja povsem hipotetična, ne samo nepreverjena, ampak tudi nepreverljiva, če razumemo druga vesolja kot vzročno nepovezana z našim. Lahko rečemo, da antropično načelo »stoji ali pade« skupaj s hipotezo množstva vesolij, to pa zato, ker smiselno (netavtološko) razloži dobro ubranost (naravnih konstant idr.) zgolj tedaj, če »učinek opazovalne selekcije«, ki je bistvo antropične epistemološke zanke, prebira domeno *mnogih vesolij* ali »svetov«. V večini vesolij »multiverzuma« parametri niso dobro ubrani za nastanek zavesti, zato v njih pač ni opazovalcev, ki bi se čudili dobri ubranosti, mi pa smo »privilegirani«, saj smo se znašli v takšnem vesolju (med »nebrojem« možnih), katerega fizikalni parametri omogočajo zavest, in zato se lahko čudimo njegovi dobri ubranosti... čeprav se pravzaprav ni ničemur čuditi, če sprejmemo antropično razlago. Predpostavljeno število vesolij/svetov sicer ni nujno neskončno, vsekakor pa mora biti zelo veliko, kajti njegova velikost je določena s številom (oziroma domeno) različnih vrednosti, ki bi jih načelno lahko zavzel vsakokratni *explanandum*, npr. neka dobro ubrana, »kontingentna« fizikalna konstanta. Toda, se bo vprašal Simplicij: *kje* pa so vsi ti svetovi? Se morda razvijajo vzporedno z našim vesoljem? So onstran našega horizonta? *Kako* naj vemo, ali sploh obstajajo? Saj tega ne moremo vedeti, če druga vesolja niso vzročno povezana z našim. – Pri antropičnem načelu je najtežje sprejemljiva predpostavka, da »tisočera« druga vesolja zares *obstajajo*.

Zanimivo je primerjati vlogo množstva vesolij/svetov v kozmologiji in logiki: »možni svetovi«, ki nastopajo v semantiki modalne logike, imajo precej skupnega z »drugimi vesolji«, ki nastopajo v kozmologiji – čeprav, kot bomo videli, je med prvimi in drugimi vendarle neka pomembna razlika. Prva skupna značilnost logičnih in kozmoloških svetov je njihova tesna povezava s »pro-

tidejstveniki« (angl. *counterfactuals*). Protidejstveni stavek ima splošno obliko: 'Če bi se zgodilo *A*, *potem* bi se zgodilo *B*' – toda *A* se dejansko *ni* zgodilo; oba stavka, ki ju povezuje protidejstvena implikacija, antecedens *A* in konsekvens *B*, sta (lahko) neresnična, vendar je implikacija kot celota resnična, na primer: 'Če na ameriških volitvah leta 2000 ne bi zmagal Bush, *potem* bi zmagal Dole'. V tem primeru je »evalvacija« (resničnostno ovrednotenje) protidejstvenika enostavna, ker sta bili samo dve varianti zmage na volitvah, torej potrebuje evalvacijska semantika samo *dva* »možna svetova« – medtem ko je pri variriranju, na primer, začetne hitrosti raztezanja vesolja, možnosti *nebroj*: 'Če bi bila hitrost raztezanja vesolja eno sekundo po prapoku za eno samo milijoniko večja (ali manjša), *potem* nas, opazovalcev vesolja, ne bi bilo (tu)'.¹¹ Torej, po eni strani je nastala teorija »možnih svetov« v logiki (Saul Kripke, 1963; David Lewis, 1973 idr.) zaradi semantične evalvacije protidejstvenikov in drugih modalnih stavkov, po drugi strani pa je nastala teorija »drugih vesolij« v kozmologiji predvsem zaradi antropične razlage dobre ubranosti našega vesolja, nemreč za nas, opazovalce – v obeh primerih pa gre s formalnega stališča za opis nekih »protidejstvenih« stanj.

Odtod pridemo k drugi, za naš kontekst še posebej pomembni točki primerjave možnih svetov v logični semantiki in vesolij v kozmologiji: k premisleku o podobnosti (a tudi različnosti) pri pojmovanju *realnosti* drugih svetov/vesolij. V »metafiziki modalnosti«, ki se je v sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja razbohotila iz sprva povsem formalno-logične modalne semantike, sta se postopoma, v grobem rečeno, uveljavili dve nasprotni stališči: *aktualizem* (Kripke) in *posibilizem* (Lewis). Aktualizem pravi, da samo naš aktualni svet realno obstaja, medtem ko so »možni svetovi« modalne semantike zgolj logične konstrukcije, opisi različnih možnosti, kako *bi* svet lahko bil drugačen – na primer: kako *bi* lahko povsod vladala mir in pravičnost (pa žal ne vladata povsod). Pri aktualizmu »možnih svetov« gre torej za *hipotetične* različice dejanskega sveta, za odprt »logični prostor« zavesti, ki ni ujeta v vsakokratno aktualnost, ampak z mislimi »potuje« v druge svetove. Saul Kripke, utemeljitelj modalne semantike, poudarja, da »možni svet« ni neka oddaljena dežela, ki bi jo lahko opazovali skozi teleskop, ampak je samo le »protidejstvena situacija«, opis nekega drugega, možnega, toda neudejanjenega stanja ali razvoja našega *aktualnega* sveta. Preberimo nekaj značilnih misli iz Kripkejeve znane knjige *Imenovanje in nujnost* (*Naming and Necessity*, 1972), ki je prevedena tudi v slovenščino.

¹¹ Protidejstveniki imajo pomembno vlogo v metodologiji znanosti. Nekateri teoretiki celo menijo, da ima vsak znanstveni zakon obliko protidejstvenika oziroma da ga je mogoče »prevesti« v takšno obliko, na primer: 'Če vodo segrejemo na 100° C, *potem* voda zavre (pri zračnem tlaku enega bara)' – ta zakonitost velja seveda tudi tedaj, kadar vode (ravno) *ne* segrevamo na 100° C, kajti 'Če bi vodo segreli na 100° C, *potem* bi voda zavrela'.

»V tej monografiji nastopam proti tistim napačnim rabam pojma 'možni svetovi', s katerimi so možni svetovi pojmovani kot oddaljeni planeti, podobni našemu, le da obstajajo v drugi dimenziji... in če se kdo želi izogniti *Weltangstu* in filozofskim zmešnjavam, ki so jih številni filozofi spletili s terminologijo 'svetov', mu priporočam, naj rajši uporablja izraze 'možno stanje (ali zgodovina) sveta' ali 'protidejstvena situacija'... 'Možni svetovi' so celota 'načinov, kako bi svet lahko bil', namreč stanj ali zgodovin *celotnega* sveta... Možni – ne pa že dejanski – svetovi niso fantomski duplikati 'sveta' v tem drugem smislu.« (Kripke, 17-20)

Morda ni odveč še enkrat poudariti, da je ravno »aktualist« Kripke odkril »možne svetove« v sodobni logiki, navezujoč se na staro Leibnizovo zamisel možnih svetov v *Teodiceji*. Od Kripkejevega stališča povsem drugačno, prav nasprotno razumevanje mnogih svetov pa je razvil ameriški logik in filozof David Lewis, ki je znan kot zagovornik najradikalnejše oblike modalnega »posibilizma«. Sam izraz *posibilizem*, ki se je uveljavil ravno kot oznaka za Lewisovo metafiziko modalnosti, je sicer malce zavajajoč, saj gre pri Lewisu dejansko za *realizem* »posibilij« (možnosti), tj. za trditev, da so posibilije realne ontološke entitete, ki pač niso udejanjene v našem aktualnem svetu, marveč v *drugih*, možnih, toda načeloma enako realnih *svetovih* – Lewis torej možne svetove razume dobesedno (*at face value*). Poglejmo zdaj nekaj značilnih stavkov iz njegove knjige *O množstvu svetov* (*On the Plurality of Worlds*, 1986):

»...Vselej je toliko različnih načinov [*ways*], kako bi svet lahko bil; in eden od teh mnogih načinov je način, kako ta svet je. – Ali obstajajo drugi svetovi, ki so drugi načini? Jaz pravim, da obstajajo. Zagovarjam tezo množstva svetov ali *modalni realizem*, ki trdi, da je naš svet le en svet med mnogimi. ... Svetovi so nekaj takšnega kakor daljni planeti, čeprav so večinoma precej večji od planetov in sploh niso daljni. Niti niso bližnji. Od *tu* jih ne loči nobena prostorska razdalja. Niti niso nekje daleč v preteklosti ali v prihodnosti, a tudi blizu ne; od *zdaj* jih ne loči nobena časovna razdalja. Povsem ločeni so in med stvarmi, ki pripadajo različnim svetovom, sploh ni nobenih prostorsko-časovnih povezav. Nič, kar se zgodi v enem svetu, ne more povzročiti nekaj, kar se zgodi v drugem. ... Dejansko obstaja toliko drugih svetov, da je absolutno *vsak* način, kako bi svet lahko bil, tudi način, kako kak drug svet *je*. ... Med tem svetom in drugimi svetovi ni kategorialne razlike. Ta svet se od drugih ne razlikuje po svojem načinu obstoja.« (Lewis, 2)

Mar ni Lewisova trditev, da »obstaja toliko drugih svetov, da je absolutno *vsak* način, kako bi svet lahko bil, [obenem] tudi način, kako kak drug svet *je*« – povsem fantastična, če ne morda že malce nora? Za to, lepše rečeno, precej

čudno trditev Lewis navaja vrsto bolj ali manj sprejemljivih argumentov, začeniši s pragmatičnim, češ da je teza o realnosti svetov v modalni semantiki zelo »uporabna« (*serviceable*, dob. »uslužna«) ipd., vendar, čim dlje premišlujem o tej džungelsko razbohoteni ontologiji, o tem pragozdu svetov, ki ga je že pred stoletjem zasejal Alexius Meinong s svojo ontološko radodarno »predmetnostno teorijo«, tem bolj se mi zdi, da je Lewisova metafizika posibilij smiselna zgolj kot *fikcija*, ki pa žal močno zaostaja za slogom nenadkriljivega mojstra »izmišljij« Jorgeja Luisa Borgesa (samo če pomislimo na njegov znameniti *Vrt s potmi, ki se cepijo*). Lewis s svojim modalnim realizmom hočeš nočeš zapušča območje treznega teoretskega diskurza, s svojim *anything goes* se odvrta od resnega filozofskega iskanja, ki mora ostati zavezano resničnosti kljub vsem miselnim posibilijam. Osebnostno sem namreč prepričan, da sodobna metafizika ne sme zdrsniti nazaj v tisto poljubno, »predkritično«, »sholastično« spekuliranje, ki ga je novo-veška filozofija presegla šele z velikimi naporji. Povrh vsega pa je Lewisova »realnost posibilij« s formalnega vidika pravzaprav *contradictio in adiecto*, kar je nakažal tudi Kripke. Za naš kontekst je še posebej zanimiva Kripkejeva opomba:

»Zanimivo bi bilo primerjati Lewisova stališča z Wheeler-Everettovo interpretacijo kvantne mehanike. Mislim, da lahko tudi ta fizikalni pogled trpi zaradi filozofskih problemov, ki so analogni Lewisovi teoriji dvojnikov [*counterparts*, tj. 'replik' individuov v drugih svetovih] – v duhu ji je gotovo zelo podoben.« (Kripke, 39)

Tudi Kanitscheider pripominja, da so »metafizične spekulacije o množtvu svetov tako stare kot kozmologija« (Kanitscheider (2), 374). Toda ob primerjavi možnih svetov v sodobni modalni logiki in/ali *metafiziki* ter drugih vesolij v antropičnih variantah sodobne kozmološke *fizike* kljub očitnim analogijam ne smemo prezreti neke pomembne razlike: v metafiziki so vsaj *načelno* dostopni tudi tisti možni »metafizični« svetovi, ki z našim fizičnim svetom nimajo ne prostorsko-časovne ne vzročne zveze, medtem ko v kozmološki fiziki vendarle mora obstajati med sicer ločenimi vesolji (ali regijami Vesolja) neka, čeprav »nestandardna« prostorsko-časovna »stičnost« (npr. črne luknje, »kolaps« valovne funkcije ipd.), zato da bi bilo o *drugih* vesoljih sploh smiselno govoriti: saj ravno zato antropično kozmološko načelo išče podporo na primer v Everettovi kvantni fiziki ali v Tiplerjevih »črvinah« (*wormholes*), ki naj bi, seveda povsem hipotetično, povezovale sicer ločena vesolja. Še več: antropično načelo *izgubi* svojo razlagalno vrednost (npr. za »čudežno« ubranost naravnih konstant), če druga vesolja niso pojmovana kot *realne* prostorsko-časovne entitete! V antropičnih razlagah ni uporaben kripkejski »aktualizem« možnih svetov, ampak je za njihovo smiselnost nujen lewisovski »posibilizem«, tj. realizem množstva vesolij – namreč zato, ker je za antropične

razlage, ki hočejo biti striktno neteleološke (vsaj če sledijo izvirni Carterjevi zamisli), bistven *učinek opazovalne selekcije*, ki pa, povsem analogno z Darwinovo naravno selekcijo bioloških vrst, *zahteva* (na načelni ravni) *realnost* drugih vesolij (od katerih je večina »mrtvorojenih«, brez opazovalcev), in sicer analogno kakor Darwinova evlucijska teorija za prepričljivo argumentacijo zahteva realnost fosilov izumrlih živih bitij. Tu preprosto ni možen umik v logični aktualizem, ki pravi zgolj to, da bi bila v drugih *možnih* (ne pa tudi dejanskih) svetovih živa bitja oziroma vesolja *lahko* drugačna, kot pač so tu in zdaj, kajti tako pri evlucijski teoriji živih bitij kakor pri antropičnih razlagah vesolja zgolj »logične možnosti« ne dokazujejo ničesar. In verjetno ni naključje, da je idejo o obstoju mnoštva vesolij prvi med znanstveniki izrazil *biolog*, namreč Charles Pantin iz Cambridgea (1965), ki je zapisal, da bi se čudenje nad dobro ubranostjo vesolja za življenje razblinilo, »če bi lahko vedeli, da je naše Vesolje [*our Universe*] samo eno od nedoločnega števila mnogih [drugih vesolij] z variabilnimi lastnostmi, tako da bi morda lahko uporabili rešitev, analogno načelu Naravne Selekcije« (gl. Barrow & Tipler, 19). Naravna selekcija pa je prepričljiva ali vsaj učinkovita razlaga nastanka človeka le tedaj, če res najdemo mnoštvo fosilov, kosti izumrlih živali, torej *realnih* ostankov *drugih* človeku podobnih vrst, ki so izgubile evlucijski boj z vrsto *homo sapiens*. In prav tu je čer, na kateri po mojem mnenju nasede antropično načelo kot poskus razlage očitne dobre ubranosti našega vesolja: iz *drugih* vesolij nimamo prav nobenih »fosilov«! V tem je tudi bistvena epistemološka razlika med evlucijsko biologijo in antropično kozmologijo: prva temelji na dostopnem, realnem izkustvu, druga pa je kot hiša iz kart zgrajena na spekulativni hipotezi, da *obstajajo* mnoga druga vesolja poleg našega, na hipotezi, ki jo podpirajo zgolj nekatere *analogije* z možnimi – a še zdaleč ne splošno sprejetimi – *interpretacijami* kvantne mehanike in relativnostne fizike prostora-časa.¹²

Zdaj se vračam k izhodiščemu vprašanju drugega dela pričujoče razprave, k dilemi med smotrnostno (teleološko in praviloma obenem tudi teološ-

¹² Poleg tega je tu še vprašanje meje naše predstavljalivosti, namreč zmožnosti zamišljanja, kje in kdaj (na kateri vesoljski »lokaciji«) se še lahko razvije življenje. Bi bil možen nastanek zavestnega življenja, rojstvo opazovalca ali opazovalke vesolja, na primer na površini nevtronske zvezde, kjer je gravitacijski tlak za naše zmožnosti in predstave nepojmljivo močan (tako močan, da najvišja »gora« na nevtronski zvezdi ne more biti višja od milimetra)? Organsko življenje, kakršnega poznamo, tam prav gotovo ni možno, pa tudi nobeno našemu podobno življenje, ki temelji na kemijskih reakcijah. Toda nekateri »kozmiobiologi« ne izključujejo možnosti, da bi »življenje«, bolje rečeno, zavestno procesiranje informacij, lahko temeljilo na jedrskih namesto na kemijskih reakcijah. Kje so torej meje naše predstavljalivosti? Ali res lahko povsem odmislimo možnost, da se nekakšni »angeli« s svojimi eone trajajočimi mislimi spreletavajo po medgalaktični praznini, uporabljajoč za svojo »psihosfero« zgolj vesoljna energijska polja (med njimi tudi takšna, ki so nam še neznana) – in da so torej ta bitja realna, *živa*, ne da bi mi sploh vedeli zanje (razen iz Biblije)?

ko) razlago dobre ubranosti vesolja na eni strani in antropično, zgolj logično oziroma epistemološko razlago na drugi. Ali nam v tej dilemi spričo težko sprejemljive hipoteze o obstoju nebroya drugih vesolij, ki pa je za učinkovitost antropičnega načela nujna – potemtakem preostaja samo še prva možnost: »božji načrt« (*God's design*) ali »božja previdnost« ali preprosto »božja volja«? Mar ne bi bil to konec znanstvene, pa tudi filozofske kozmologije? Njena meja, onstran katere razum ne seže? Z znanstvenega stališča je *teleologija narave* nesprejemljiva, vsaj zaenkrat, saj se je novoveška znanost na začetku svojega vzpona z velikimi napori osvobodila ujetosti v aristotelske »entelehije«, in zato je razumljivo, da se kljub vsem težavam, s katerimi se srečuje v zadnjih nekaj desetletjih, znanost močno brani pred tem, da bi znova pripustila tovrstne spekulacije v svoje območje. Toda po drugi strani, kot smo videli, v vztrajanju pri neteleoloških razlagah (bodisi vzročnih, bodisi zgolj logičnih) sama znanost poraja nove, ravno tako ali še bolj spekulativne hipoteze; s svojo sedanjo metodologijo bi se jim lahko izognila le tedaj, če bi našla resnično »končno teorijo«, univerzalno teorijo narave, ki bi pojasnila vse njene uganke, vendar takšna teorija ostaja »sanjska« oziroma utopična – in zato se bo znanost, še posebej pa kozmologija, prej ali slej verjetno morala soočiti tudi z možnostjo teleološke razlage narave. Predvsem pa bo treba v razlago narave bolj kot doslej vključiti tudi *zavest*. Že omenjeni Heinz Pagels je pripomnil, da je »antropično načelo največ, kolikor se morejo ateisti približati Bogu«.

V kozmologiji je »hipoteza stvarnika« praviloma teleološka: čemu naj bi kozmologi v svoje teorije (ali *metateorije*) sploh vključevali Boga, če ne zato, da z božjo previdnostjo odgovorijo na vprašanja tako o izvoru kakor tudi o smotru in smislu vesolja? Vendar tudi teološka razlaga vesolja ni ena sama, ampak sta najmanj dve, ki sta bistveno različni: teistična in panteistična. Po tradicionalni teistični kozmologiji, ki jo je znotraj krščanske teologije filozofsko utemeljil Tomaž Akvinski, Bog-stvarnik svobodno *izbere* svet, katerega ustvari – izbere najboljšega od vseh možnih svetov, kot je bil prepričan Leibniz. Stvarnik je *transcendenten* svojemu stvarstvu in zato ne potrebuje množstva realnih svetov, tako kakor antropična »naravna selekcija«, saj mu zadošča množstvo *možnih svetov*, odprt »logični prostor« možnosti, posibilij, prisotnih v Njegovem vsevednem umu. Zdi se, da je to zelo preprosta in jasna rešitev dobre ubranosti vesolja – toda s »hipotezo stvarnika« se razumska potreba po razlagi samo prenese na višjo raven: kako je možen sam Bog? Kaj sploh pomeni misel, da je Bog *causa sui*, vzrok samega sebe?

Med sodobnimi analitičnimi filozofi je najbolj znan zagovornik kozmološkega teizma Richard Swinburne (*The Existence of God*, 1979, idr.). Ko kritično presoja antropično načelo in predpostavko neskončnega množstva svetov, o kateri pravi, da je manj verjetna od »hipoteze stvarnika«, se z njim v glav-

nem strinjam, čeprav za veljavnost antropičnega načela ni potrebno neskončno število svetov, ampak zadostuje »nebroj« (zelo mnogo) svetov. Poglejmo nekaj Swinburnovih misli:

»...Toda postulirati neskončno mnogo svetov zato, da bi ohranili prednostno interpretacijo neke formule, ki nikakor ni bolj razvidna in preprosta od alternativne razlage... to se zdi noro. Mnogo-svetna interpretacija [cf. Everett] je kakor velikanska obrnjena piramida teorije, ki stoji na izkustveni konici. ...Postulirati dejanski obstoj neskončnega števila svetov, ki izčrpajo vse logične možnosti ...pomeni postulirati kompleksnost... onstran vsakega racionalnega verjetja [*belief*]... Naš svet, v katerem nastaja življenje, je očitnost, ki precej bolj verjetno potrjuje obstoj Boga kakor obstoj 'mnogih svetov'.« (Swinburne, 177-178)

Druga in bistveno drugačna teleološka razlaga dobre ubranosti našega vesolja je panteistična. Panteizem tu pojmem v najširšem pomenu kot filozofsko in/ali religiozno prepričanje, da je Bog, ali bolje rečeno, Božanstvo *immanentno* svetu, vesolju, naravi (*Deus sive natura*), tj. kot nauk o vseobsegajoči božanski Enosti. Za panteizem je bistven ontološki in posledično tudi epistemološki *monizem*. Res je sicer, da se tudi s »hipotezo panteizma« razlaga prenese na neko »višjo« raven – predvsem k vprašanju, kako je možno Božanstvo *v svetu* – vendar nam panteistično izhodišče omogoča tesnejše sodelovanje med teologijo, filozofijo in kozmologijo, saj ne predpostavlja nekega (raz)umu povsem nedoumljivega prapočela *onstran* sveta. Božanski um se v panteizmu približa naravnim zakonom, ki so lahko smotrno, pa vendar neosebno izbrani oziroma dobro uglašeni za nastanek življenja in zavesti. Panteizem omogoča dve poti: 1. začetni in večni »izbor« ali nabor zakonov božanske narave *deterministično* poraja življenje in zavest (Spinozova pot); in 2. božanska narava se nenehno *svobodno* razvija in se smotrno dviga k duhu (Schellingova pot). V prvem primeru »Bog ali narava« ne potrebuje mnogih svetov, kajti svet je samo eden in ta je nujen, v drugem primeru pa je zavoljo zahteve po svobodi, ki je immanentna v sami naravi kot »vidnem duhu«, potreben vsaj »logični prostor« različnih možnosti razvoja, kar pomeni, da je svet v najglobljem smislu vendarle kontingenten (cf. Schellingove *Vekove sveta*). S tem se seveda odpira zelo globoka filozofska problematika, v katero se tu ne morem več spuščati, zato bom navedel – kot sodobni primer »panteistične« razlage vesolja in naravnih zakonitosti (ki je nekje vmes med prvo in drugo potjo) – le še nekaj zanimivih misli kozmologa-fizika Paula Daviesa, avtorja vrste znanih del o vesolju kot *kozmosu*; na njegovo knjigo *Božji um* (*The Mind of God*, 1991) se pogosto sklicujejo tudi krščanski teisti, jaz pa sem rajši izbral odlomek iz Daviesovega govora, ki ga je imel v Westminsterški opatiji, ko mu je bila leta 1995 pode-

ljena ugledna Tempeltonova nagrada za »napredek v religiji«. Takrat je med drugim dejal:

»Zame je lepota znanosti *ravno* v demistifikaciji, kajti znanost nam razkriva, kako resnično čudovito je fizično vesolje. ...Pravilno razumljena znanost je projekt [*enterprise*], ki človeka bogati in plemeniti. Ne morem verjeti, da bi bila uporaba tega daru, ki ga imenujemo znanost – če jo le uporabljamo umno – nekaj napačnega.

In kje je Bog v tej zgodbi? Ne bi rekel, da je navzoč posebej v prapoku, s katerim se je začelo vesolje, niti da se občasno vmešava v fizične procese, ki porajajo življenje in zavest. Rajši rečem, da narava lahko skrbi zase. Ideja Boga, ki naj bi bil samo še neka druga sila ali dejavnik v naravi, ki naj bi premikal atome sem ter tja, tekmujoč s fizičnimi silami, je zelo neinspirativna. Po mojem mnenju je resnični čudež narave v umni in trdni zakonitosti [*lawfulness*] kozmosa, v zakonitosti, ki omogoča, da zaPLETEN red vznikne iz kaosa, da življenje vznikne iz nežive snovi in da zavest vznikne iz življenja, in to brez potrebe po priložnostni nadnaravni spodbudi; zakonitost, ki poraja takšna bitja, ki si ne le zastavljajo vélika vprašanja po [svojem] obstoju, ampak začenjajo nanje celo odgovarjati s pomočjo znanosti in drugih metod védenja.« (Davies, 315-316)

In kakšno je *moje* lastno stališče o »pračudežu« vesolja? Zaenkrat še ne povsem dorečeno, čeprav se bolj nagibam k panteizmu kot k teizmu. Vsekakor pa so mi blizu Hölderlinovi verzi:

...je Bog neznan?

Je mar očiten kot nebo? To

prej verjamem. To je mera človeka.

(Hölderlin, *V ljubki modrini*)

Marko Uršič
Filozofska fakulteta
Univerza v Ljubljani

Bibliografija

Agazzi, Evandro: »The Universe as a scientific and philosophical problem«, v: *Philosophy and the Origin and Evolution of the Universe*, ur. E. Agazzi & A. Cordero, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991 (slov. prev. tega

- članka: E. Agazzi, »Univerzum kot znanstveni in filozofski problem«, *Anthropos* XXVII (1995), 3-4).
- Barrow, John D. & Tipler, Frank J.: *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Carter, Brandon: »Large number coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology« [1974], ponatis v: *Modern Cosmology & Philosophy*, ur. John Leslie, Prometheus Books, New York, 1998.
- Cornish, Neil J. & Weeks, Jeffrey R.: »Measuring the Shape of the Universe«, *Notices of the American Mathematical Society*, Vol. 45, N° 11 (1998).
- Davies, Paul: »Our Place in the Universe«, v: *Modern Cosmology & Philosophy*, ur. John Leslie, Prometheus Books, New York, 1998.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Faust*, prev. Božo Vodušek (1. del) in Erika Vouk (2. del), Založba Obzorja, Maribor, 1999.
- Harrison, Edward: *Cosmology. The Science of the Universe*, 2nd edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Kanitscheider, Bernulf (1): *Kosmologie. Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive*, Reclam, Stuttgart, 1991.
- Kanitscheider, Bernulf (2): »The Anthropic Principle and its epistemological status in modern physical cosmology«, v: *Philosophy and the Origin and Evolution of the Universe*, ur. E. Agazzi & A. Cordero, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991.
- Kripke, Saul A.: *Imenovanje in nujnost*, prev. Bojan Vučko, Krtina, Ljubljana, 2000.
- Leslie, John: *Universes*, Routledge, London, 1989.
- Lewis, David: *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
- Morris, Richard: *The Edges of Science. Crossing the boundary from physics to metaphysics*, Fourth Estate, London, 1992.
- Peebles, James E.: »Making sense of modern cosmology«, *Scientific American*, januar 2001.
- Penrose, Roger: *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, 1989.
- Rees, Martin: *Before the Beginning. Our Universe and Others*, Perseus Books, Reading, Massachusetts, 1997.
- Silk, Joseph: *Cosmic Enigmas*, American Institute of Physics, New York, 1994.
- Swinburne, Richard: »Argument from the Fine-Tuning of the Universe«, v: *Modern Cosmology & Philosophy*, ur. John Leslie, Prometheus Books, New York, 1998.
- Uršič, Marko: »*Cogito ergo mundus talis est*. Premislek o 'antropičnem načelu' v sodobni kozmologiji«, *Filozofski vestnik*, XVII (3/1996), str. 85-104.
- Weinberg, Steven: *Sanje o končni teoriji*, prev. Aleš Šuler, Flamingo, Nova Gorica, 1996.

KDO VLADA ČASU?

Premislek o vlogi konvencionalizma pri merjenju časa

SAŠO DOLENC

S problemom merjenja časa se v vsakdanjem življenju skorajda ne srečujemo več. Do povsem točnega časa danes v dobi telefonov, radia, televizije, interneta in satelitov GPS ni več težko priti. Celo zapestne ure so danes praviloma narejene tako, da se prej pokvarijo, kot pa izgubijo točnost. Čeprav za uporabo točnega časa ne potrebujemo nobenega posebnega znanja, pa postaja tehnika določanja točnega časa vedno bolj zapletena in razumljiva le strokovnjakom. V širšo javnost pridejo občasno le »eksotične« informacije, da so morali npr. časovni skali dodati sekundo zaradi počasnejšega vrtenja Zemlje. Prav kmalu se bodo časopisi verjetno spet razpisali o merjenju časa, saj se v strokovni javnosti pojavljajo predlogi, da bi znova prilagodili definicijo sekunde. Z razvojem tehnologije in z uporabo vse natančnejših merskih inštrumentov so skozi dvajseto stoletje definicijo sekunde, ki je danes definirana s pojavi iz sveta atomov, že večkrat spremenili, zato smo na takšne »izboljšave« definicije že kar nekako navajeni. Vseeno pa se nam zastavlja nekaj na prvi pogled morda naivnih vprašanj: Kako lahko trdimo, da je nova definicija sekunde boljša od stare, če pa je bila že stara mera časa točna po definiciji? Ali obstaja torej neka zunanja referenca, glede na katero lahko rečemo, da je ena definicija sekunde slabša kot druga? Kaj je torej »prava« mera časa? Katera ura je najbolj točna? Je to tista, ki jo določimo s konvencijo, ali smo pri izbiri vendarle kako omejeni?

Skoraj vsak učbenik fizike se v prvem poglavju dotakne tudi problema merjenja časa. Avtorji praviloma povzamejo definicijo sekunde in opišejo zgradbo in delovanje najbolj natančnih ur. Bolj »poglobljene« knjige običajno navedejo še, da je definicija sekunde nekaj povsem arbitrarnega, kar določi kot konvencijo vsakih nekaj desetletij konferenca »modrih mož« po kriteriju praktičnosti. Tudi v okviru razprav v filozofiji narave vprašanje merjenja časa ni bilo nikoli prav v ospredju. Sam problem ponavadi ni bil niti jasno definiran,

večinoma pa so ga kar preprosto pometli pod preprogo, oziroma mu niso posvečali pretirane pozornosti.

Poincaréjeva konvencionalistična teorija merjenja časa

V sestavku z naslovom *Merjenje časa*¹ je francoski matematik Henri Poincaré leta 1905 razmišljal o obstoju reference, glede na katero definiramo enoto za merjenje časa. Prišel je do ugotovitve, da sloni vsa moderna fizika na predpostavki, da »je trajanje dveh enakih pojavov enako dolgo; ali drugače, da enaki vzroki vzamejo enako časa, da ustvarijo enake posledice.«² Vendar te predpostavke ni imel ne za apriorno ne za empirično preverljivo trditev, saj po eni strani »nimamo neposredne intuicije o enakosti dveh intervalov časa,«³ po drugi strani pa »bi bila naša predpostavka [da je trajanje dveh enakih pojavov enako dolgo] ovržena, če bi v poskusu postali priča takšnega dogodka.«⁴ Razmišljanje o meri časa ga je tako pripeljalo do naslednjega zaključka:

»Čas mora biti definiran tako, da so enačbe mehanike kar se da preproste. Povedano z drugimi besedami: ni enega načina merjenja časa, ki bi bil bolj resničen, kot so drugi; tisti, ki je splošno sprejet, je samo najbolj udoben [commode]. Za dve uri nimamo nikakršne pravice reči, da teče prva pravilno, druga pa napačno; lahko rečemo le, da se je ugodneje prilagoditi kazalcem prve.«⁵

Poincaré je bil torej prepričan, da je pravzaprav vseeno, kateri pojav izberemo za merjenje časa. Zanj so bili vsi pojavi enakovredni, saj ni uspel najti ne apriornega ne empiričnega kriterija, po katerem bi lahko določil mero časa. Vedel je le, da so zakoni mehanike pri določenih izbirah mere časa bolj preprosti kot pri drugih. Sklepal je torej, da je mera časa definirana zgolj po konvenciji in sicer tako, da so zakoni mehanike karseda preprosti⁶.

¹ Poglavlje v knjigi: Poincaré, H. *La valeur de la science*, Flammarion, Pariz 1970. (Citirano po izdaji iste založbe iz leta 1970.)

² Op. cit., str. 44.

³ Ibid., str. 43.

⁴ Ibid., str. 44.

⁵ Ibid., str. 46–47.

⁶ Zelo poenostavljeno rečeno je temelji problem vsakega merjenja, kako prevesti neko kvaliteto, pa naj bo ekstenzivna ali intenzivna, v kvantiteto. Kako kvaliteti prirediti število? Pri ekstenzivnih količinah kot so npr. razdalja, volumen, teža..., kjer je velikost vezana na dodajanje in odzemanje razločljivih delov, je metoda merjenja jasna. Bolj zapleteno je pri intenzivnih količinah (svetlost, hitrost...), s čimer so imeli še posebej velike težave v srednjem veku znotraj sholastičnih razprav o *intensio et remissio qualitatum et formarum*. Čas je glede merjenja neke vrste izjema, saj ne spada niti med intenzivne niti med ekstenzivne količine. Ekstenzivna količina ni, ker ni jasno, kaj bi bila njegova razsežnost, čeprav

Skozi zgodovinsko analizo teorije in prakse pristopov k merjenju časa bomo poskušali razumeti in aktualizirati Poincaréjevo konvencionalistično teorijo merjenja časa. Zagovarjali bomo stališče, da je definicija sekunde res konvencija, vendar nikakor ne povsem arbitrarna! Za predgalilejsko znanost je značilna navezava teka in mere časa na posebej odlikovano naravno gibanje – praviloma je bilo to vrtenje neba –, ki se je po svojem ontološkem statusu bistveno razlikovalo od običajnih »zemeljskih« gibanj. Za moderno galilejsko znanost pa je ključno prav ontološko poenotenje narave oz. ukinitev delitve na popolno nebo in približni sublunarni svet. Prav to poenotenje pa nebeškim gibanjem odvzame avro popolnosti, zaradi katere so bila posebej odlikovana in so lahko merila čas. Menimo, da je prav prehod od mere časa, ki je vezana na neko posebej odlikovano popolno naravno gibanje (običajno je to vrtenje neba), k času, ki je določen relacijsko preko univerzalnih matematičnih zakonov galilejske narave (čas naj najbolj natančno odraža parameter t iz enačb matematične fizike), verjetno eden od pomembnejših elementov galilejske revolucije oz. konstitucije moderne znanosti.

Antična astronomska tradicija – čas meri nebeška ura

Na kratko si oglejmo zgodovino merjenja časa od antike naprej. Skupna značilnost vseh merjenj časa v prednovoveškem obdobju je predpostavka, da lahko čas točno štejejo le periodična nebesna gibanja. Osrednji babilonski astronomski tekst, ki se je ohranil na klinopisnih tablicah, so po njegovih začetnih zlogih poimenovali MUL.APIN. Njegovi najstarejši izvodi so datirani v sedmo stoletje pr.n.š, vendar je tekst kompilacija različnih virov, ki so verjetno še bistveno starejši⁷. Po zvrsti bi MUL.APIN lahko opredelili kot zvezdni koledar, s katerim so si v tistem času pomagali pri določevanju dneva in meseca v letu ob pomoči vzhodov in zahodov zvezd tik pred zoro ali takoj po mraku. Je zbirka kratkih povedi, ki povezujejo konkretni astronomski pojav z datumom:

»Na prvi dan <meseca> ajjaru postanejo Zvezde <Plejade> ponovno vidne <na jutranjem nebu>.«⁸

bi mogoče lahko kdo trdil tudi, da se pri času nizajo trenutki, prav tako pa tudi ni intenzivna količina, saj se njegova intenziteta prav nič ne spreminja. Vendar je merjenje časa temelj vse naravoslovne znanosti - tako stare predgalilejske kot tudi moderne galilejske. Formalizacija oz. matematizacija narave, kot bistvena značilnost znanosti, temelji prav na formalizaciji procesov spreminjanja oz. gibanja v odvisnosti od časa.

⁷ Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford University Press, New York 1998, str. 5.

⁸ Ibid., str. 6.

Opise te vrste lahko razumemo tudi kot podrobna navodila, kako brati zvezdni čas, ki ga kaže nebesna ura oz. nebesni koledar. Ko vidimo na nebu določeno razporeditev zvezd, lahko iz opisa te razporeditve v knjigi MUL.APIN razberemo, koliko je ura, oz. kateri dan v letu je danes.

Grki so takšne astronomske pratike prevzeli po babilonskih virih in jih še dodatno izpopolnili. V nekaterih grških mestih so javni zvezdni koledarji (*parapegma*) viseli kar na glavnih mestnih trgih in oznanjali trenutno lego Sonca glede na zodiak in podobne informacije, ki so meščanom omogočale branje zvezdnega koledarja.⁹ Dan med sončnim vzhodom in sončnim zahodom so Grki delili na 12 sezonskih ur, katerih dolžina se je skozi leto spreminjala, kot se je spreminjala dolžina dneva. Podobno so tudi noč razdelili na 12 sezonskih ur, ki so bile medsebojno enake, a drugačne od dnevnih ur (razen seveda ob enakonočju).¹⁰ Koliko je ura čez dan so odčitali iz sončne ure, ponoči pa so si pri določanju časa pomagali z zvezdno uro. Brali so jo podobno kot zvezdni koledar. Ker so vedeli, ob kateri uri ponoči bo vžšlo posamezno ozvezdje, so lahko tako s pomočjo zvezdne ure določali čas tudi ponoči.

V zreli dobi grške astronomije, v času aleksandrijske šole, je Hiparh postavil zelo natančen geometrijski model gibanja Sonca, Ptolemej pa je razširil geometrijski model nebeških gibanj še na planete¹¹. Takrat je bila edina matematična sprejemljiva forma za opis nebeških gibanj enakomerno kroženje. V ptolemejskem geometrijskem modelu neba tako nebesna telesa potujejo po zapletenem sistemu medsebojno odvisnih enakomerno se vrtečih krogov in krogel, kar zelo spominja na kolesca velike nebeške ure. Ko so se v srednjem veku pojavile prve mehanske ure, so bile prvotno mišljene predvsem kot majhni modeli nebeških gibanj, oz. kot zemeljski mehanizmi, ki naj čimbolj zvesto upodobijo enakomerna krožna gibanja neba.

Platon in Aristotel – čas je vezan na nebeška gibanja

Praktična navezava teka časa na vrtenje nebesne ure je vplivala tudi na

⁹ Ibid., str. 98.

¹⁰ Ibid., str. 95.

¹¹ Za uspehe grške astronomije tako niso pomembna vestna opazovanja neba, kar je bilo značilno predvsem za babilonsko tradicijo, ampak aplikacija geometrije na probleme astronomije in kozmologije. »Nebo ima obliko sfere in giblje se sferično« je bil eden prvih stavkov skoraj vsake grške knjige o astronomiji. Nekje od časov Evdoksja naprej, je grška astronomija temeljila na petih osnovnih postulatih, ki jih je sprejemala večina astronomov in filozofov narave: (1) Zemlja je sfera, (2) ki leži v središču neba (3) in ima v primerjavi z nebom neznatno velikost. (4) Tudi nebo ima obliko sfere, (5) ki se dnevno vrti okoli osi skozi Zemljo. (Evans, str. 76)

filozofijo narave. Platonovo teorijo časa, zapisano v *Timaju*, prevajalci in interpreti običajno strnejo v enigmatični stavek: »Čas (*kronos*) je gibajoča se podoba večnosti (*aion*)«¹². V nasprotju s tradicionalnim klasičnim prevodom *Timaja*, ki se navezuje predvsem na novoplatonistično filozofsko tradicijo, pa Remi Brague¹³ zagovarja tezo, da interpretacije oz. prevodi, ki definicijo časa strnejo v zgornji enigmatični stavek, zelo verjetno niso zvesta odslíkava Platonovih misli¹⁴. Brague namreč s podrobno analizo ohranjenih rokopisov in sekundarnih virov pokaže, da naj bi se besedna zveza »gibljiva podoba večnosti« navezovala na nebo (*uranos*) in ne na čas (*kronos*). Platonova izvorna definicija časa naj bi se po Bragueu torej glasila: »Čas je urejeno gibanje neba, ki odraža numerično strukturo duše sveta.«¹⁵

Takšna Platonova domnevno izvorna definicija časa, ki je hkrati tudi zelo blizu kasnejši Aristotelovi, pa ni nič drugega, kot navezava časa na nebo oz. na partikularno gibanje, ki se je takrat zdelo najbolj enakomerno. Nebo igra tako vlogo edine prave ure. Čas je po Platonu torej vrtenje neba, zvezd stalnic, vrtenje nebesne ure, oz. tisto, kar kaže nebesna ura.

Zanimivo je, da je Platonova definicija – v Bragueovi neklasični verziji – zelo podobna slavni Einsteinovi definiciji časa v prvem članku o teoriji relativnosti iz leta 1905. Tam Einstein zapiše:

»Kot kaže lahko vse težave povezane z definicijo časa presežemo s substitucijo besedne zveze 'lega malega kazalca moje ure' za 'čas'.«¹⁶

Čas je za Einsteina torej tisto, kar kažejo kazalci na uri, ura pa je naprava za merjenje časa, vendar se Einsteinova definicija vseeno bistveno razlikuje od Platonove. Einstein se *ne* naslavlja na neko konkretno uro, Platon pa govori prav o posebej izbrani in odlikovani nebeški uri.

O neposredni identifikaciji časa z nebom priča tudi ideja velikega oz. popolnega leta, ki jo Platon prav tako omenja v *Timaju*:

»Period drugih teles <gibanj planetov glede na sfero zvezd stalnic> se ni lotil skorajda še nihče. Nihče jih ni še niti poimenoval, kaj šele medse-

¹² Platon, *Timaj*, 37d.

¹³ Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF (Épiméthée) 1995.

¹⁴ Bragueova teza je seveda kontroverzna. V angleškem prevodu *Timaja* iz leta 2000 Donald J. Zeyl še vedno sledi klasičnemu branju odlomka o času, vendar na alternativni prevod obširno opozori v spremni študiji. Pravi, da je alternativni prevod težko soočiti z branjem odlomka 38a7-8, kjer se Platon eksplicitno naslavlja na čas, ki »posnema večnost in kroge glede na število.«

¹⁵ *Ibid.*, str. 71.

¹⁶ A. Einstein, *Über die Elektrodynamik bewegter Körper*, *Annalen der Physik* 17 (1905) 891. Citirano po: J. Stachel ed., *Einstein's Miraculous Year - Five Papers That Changed the Face of Physics*, Princeton University Press 1998. str. 125.

bojno numerično izmeril. Ljudje se ne zavedajo, da je čas pravzaprav potovanje teh teles, čeprav osupljivo številno in presenetljivo pestro. Navsezadnje ni neverjetno spoznanje, da popolno število časa zapolni popolno leto v trenutku, ko se relativne hitrosti vseh osmih period zaključijo skupaj in dovršijo, merjeno s krogom Istega <sfera zvezd stalnic>, ki se giblje enakomerno.«¹⁷

V periodi popolnega leta naj bi se planeti, Sonce in Luna spet znašli v isti medsebojni legi glede na zvezde stalnice. To bi pomenilo, da se je za nebeško uro dogodilo isto, kar se običajni uri na kazalce dogodi vsakih 12 ur: kazalci so ponovno na istih mestih glede na številčnico. Tako kot pri števcu kilometrov v avtomobilu, ko preskoči iz samih 9 na same 0, bi ob preteku popolnega leta tudi na nebeški uri izgubili sposobnost razlikovati med enim in drugim ciklom, med enim in drugim velikim letom¹⁸.

Nekaj desetletij kasneje je Aristotel v *Fiziki IV* poskušal čas definirati neodvisno od gibanja neba. Zapisal je namreč, da

»samo, če smo zaznali 'prej' in 'potem' v gibanju, lahko rečemo, da je potekel čas.«¹⁹ »Kajti čas je prav to število gibanja glede na 'prej' in 'pozneje'.«²⁰

Vendar je nekaj poglavij naprej vseeno ugotovil, da je:

»enakomerno krožno gibanje mera pred vsakim drugim, kajti število tega <krožnega gibanja> je najboljše poznano.«²¹

Tako je tudi Aristotel na nek način priznal, da je nebo edina dobra ura, vendar je hkrati opozoril, da časa ne smemo povsem enačiti z nebeško uro:

»<pogosto ljudje mislijo, da> je celo čas sam krog, <govori se o> krogu časa, <vendar gre pri tem za to, da je čas merjen s krožnim gibanjem>.«²²

Tudi za Aristotela je nebeška ura edina dobra ura, le čas sam zanj ni isto, kot ta ura.

¹⁷ Platon, *Timaj*, 39b-d.

¹⁸ Vprašanje velikega leta je vznemirjalo tudi srednjeveške učenjake. Francoski filozof štirinajstega stoletja Nikolaj iz Oresma je npr. v knjigi *De commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum caelestium* (O soizmerljivosti in nesoizmerljivosti nebesnih gibanj) na podlagi domnevne neskončnosti velikega leta razvil celo argument proti astrologiji. Trdil je, da so nekatere nebesna gibanja zelo verjetno med seboj nesoizmerljiva, kar pomeni, da se veliko leto ne bo nikoli zaključilo, saj se vsi planeti ne bodo nikoli sočasno vrnili na ista mesta.

¹⁹ Aristotel, *Fizika*, 219a22-25.

²⁰ Ibid., 219a34 - 219b2.

²¹ Ibid., 223b20

²² Ibid., 223b29

Le monde de l'»à-peu-près«

Na podlagi predstavljenih primerov iz antične astronomske in filozofske tradicije lahko sklepamo, da je bilo prav vrtenje neba referenčni pojav, ki je v antiki najboljše meril čas. Nebo je bila pravzaprav edina prava ura. Vse ostale ure (vodne, peščene, svečne...), ki se niso neposredno opirale na nebesna gibanja (kot se npr. sončna ura), so bile le v pomoč, ko nebesna ura ni bila dostopna. Po Aristotelovi fiziki oz. filozofiji narave, so bila le nebesna gibanja dovolj popolna, da so zanje lahko veljali matematični zakoni. V zemeljskem sublunarnem svetu namreč ni bilo pojava, ki bi bil dovolj popoln, da bi lahko njegovo spreminjanje v času formalno zapisali v matematični formi, kar je pogoj, da je neko gibanje uporabno za merjenje časa. Za sublunarni zemeljski svet v antiki in srednjem veku, ki prav zaradi svoje notranje neeksaktnosti ni bil primeren za opis s pomočjo matematike, je Alexandre Koyré vpeljal označbo »svet približnosti« (*le monde de l'»à-peu-près«*)²³. Zaradi delitve sveta na popolna nebesna gibanja in zemeljska površna spreminjanja, je bila za Grke sprejemljiva le matematična astronomija, ne pa tudi matematična fizika sublunarnega sveta. Grki niso nikoli poskušali matematizirati zemeljskih gibanj. Arhimed je sicer deloma matematiziral statiko, vendar se dinamike do Galileija ni lotil nihče. Preden je prišlo tudi do matematizacije zemeljskih gibanj, se je morala najprej porušiti ustaljena podoba narave, ki je prostor delila na dva dela²⁴. Dokler je veljala delitev na popolno nebo in približni zemeljski svet, je čas lahko dobro merila le nebeška ura.

S postopnim podiranjem podobe urejenega kozmosa in izničitvijo različne nebo-zemlja, je posredno tudi čas začel izgubljati trdno oporo v popolnih nebesnih gibanjih. Da med antično in novoveško znanostjo ni zveznega prehoda, ampak je vmes prišlo do preloma oz. revolucije, je ena osrednjih Koyréjevih tez²⁵. Za opredelitev preloma je izluščil dve bistveni spremembi, ki ju je prinesla znanstvena revolucija sedemnajstega stoletja: to sta destrukcija kozmosa in geometrizacija prostora. Končno in hierarhično dobro urejeno celoto oz. srednjeveški kozmos, ki uteleša hierarhijo popolnosti in vrednot, je zamenjalo nedoločeno oz. neskončno vesolje. Pri tej spremembi podobe sveta naj bi imeli ključno vlogo srednjeveški teologi-matematiki, ki so povsem

²³ Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard (Idées), Paris 1980, str. 342.

²⁴ Koyré je zagovarjal trditev, da je za selitev preciznosti z neba na zemljo poskrbel razvoj tehnike in merilnih naprav. Ključen naj bi bil razvoj optičnih instrumentov in pa mehanske ure.

²⁵ Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, ŠKUC Filozofska fakulteta (Studia humanitatis), Ljubljana 1988.

znotraj teoloških razprav začeli razmišljati o nedoločenem ali neskončnem svetu, kot edini kreaciji, ki je vredna vseмогоčnega boga.

Ti dve spremembi, ki ju izpostavi Koyré, sta za pojav moderne znanosti gotovo nujni, nista pa zadostni. Menimo, da je bila nujno potrebna še sprememba pojmovanja časa, ki se je moral odlepiti od navezave na neko privilegirano partikularno gibanje. Le tako je lahko postal čas uporaben kot parameter matematičnih zakonov narave. Kot bomo videli, po modernem pojmovanju ni dobra tista ura, ki najbolj odraža gibanje nebesnih sfer, ampak tista, ki teče s takšnim tempom, da veljajo zakoni matematične fizike.

Kepler in Galilei – prehod od časa neba k času matematične formule

Pravi prehod v moderno astronomijo, ki je za opis nebesnih gibanj opustila formo enakomernega kroženja, je v začetku sedemnajstega stoletja izvedel Johannes Kepler²⁶. Pri spopadu z natančnimi meritvami lege Marsa, ki jih je vrsto let skrbno beležil Tycho Brahe, je Kepler po vrsti poskusov in neuspehov ugotovil, da se planeti ne gibljejo po krogih, ampak po elipsah, in da zveznica planeta s Soncem v enakih časih opiše enake ploščine. S tem je postavil prvi matematični model gibanja planetov, ki se ni opiral na enakomerno kroženje. Takrat prvič tudi čas ni bil več vezan na eno izmed partikularnih gibanj neba, ampak na matematični zakon, ki velja za gibanje vseh planetov. Ob Keplerju je v istem času do podobnih zaključkov glede matematizacije gibanja prišel tudi Galileo Galilei, zato zgodovinarji znanosti običajno navajajo Keplerja kot prvega astronoma in Galileija kot prvega fizika v modernem pomenu besede.

Vse Galileijevo znanstveno delo se vrti predvsem okoli dveh tematik: iskanje matematičnih pravil gibanja zemeljskih teles in pa iskanje argumentov za kopernikanski model sveta. V procesu rušenja hierarhično urejenega kozmosa in njegove postopne zamenjave s homogenim neskončnim prostorom, ki ga opisuje Koyré, stoji Galilei ravno nekje na sredi poti. S svojimi teleskopskimi opazovanji je sicer zadal smrtni udarec podobi popolnega, nespremenljivega neba, kot ga je opisovala aristotelaska kozmologija. Z odkritjem kraterjev in gora na Luni, Jupitrovih satelitov, določitvijo lege kometa ipd. je dokonč-

²⁶ Kopernik je s postavitvijo Sonca v središče in z obravnavo Zemlje kot enega izmed planetov sicer pomembno prispeval k procesu destrukcije srednjeveškega kozmosa, vendar se enakomernemu kroženju še ni odrekel. Njegov model osončja je strukturno skorajda povsem enak Ptolemejevemu, s to razliko, da pri Koperniku miruje Sonce. Pri Koperniku je čas še zmeraj vezan na enakomerna kroženja nebesnih teles, zato je prisiljen obdržati večino tistih nenavadnih konstruktov (epiciklov, deferentov ipd.), ki so jih antični astronomi vpeljali, da bi geometrijski model enakomernih kroženj uskladili z opazovanji gibanja nebesnih teles.

no porušil delitev sveta na večno nebo in spremenljivi zemeljski svet²⁷. Vendar Galilei popolnega neba ni preprosto ukinil, ampak je nebo na nek način pripeljal navzdol na zemljo.

Nekaj let pred smrtjo je zelo bolan v hišnem priporu napisal knjigo *Dialog o dveh novih znanostih*²⁸. V njej je med drugim zagovarjal tezo, da ustreza naravnim gibanjem, kot so prosto padanje, kotaljenje po klancu in poševni meti, matematična forma enakomernega pospešenega gibanja:

»Ko opazujem padanje kamna, ki je izvorno miroval na dvignjenem mestu, kako postopno pridobiva na hitrosti, se sprašujem, zakaj ne bi verjel, da se povečevanje <hitrosti> odvija v obliki, ki je skrajno preprosta in vsakomur dokaj očitna? Če sedaj stvar skrbno preučimo, ne najdemo nobenega prištevanja ali dodajanja, ki bi bilo preprostejše od tega, ki se ves čas ponavlja na enak način. ... Gibanje je enakomerno pospešeno, ko začeto iz mirovanja, v enakih časovnih intervalih, pridobi enake prirastke na hitrosti.«²⁹

V nekaterih povsem zemeljskih gibanjih je odkril matematične pravilnosti, ki so si jih prej upali pripisovati le nebu. Pred Galileijem je bilo samo nebo dovolj popolno, da so zanj veljala matematična pravila gibanja. Galilei pa je uspel tudi nekatera zemeljska gibanja idealizirati do te mere, da jih je lahko opisal z matematično formo. Tako lahko rečemo, da Galilei ni le ukinil neba, ampak je popolnost, ki je bila prej zgolj lastnost neba, v malo drugačni obliki znova odkril na zemlji.

S tem Galileijevim odkritjem se odpre pogled v novo pojmovanje narave, ki mu lahko rečemo tudi galilejevska narava ali prikrito nebo na zemlji. To je idealnost za pojavi, ki ji lahko pripišemo matematične relacije spreminjanja v času. Galilei je vzpostavil homogeno domeno, v kateri je možno medsebojno primerjati količine, ki se pojavijo pri analizi gibanja. Vse dinamične količine je postavil na isto raven, kar pomeni, da so njihove velikosti medsebojno povsem primerljive. Časovni intervali so pri Galileiju kvalitativno povsem enakovredni prostorskim intervalom, zato jih je lahko predstavil s pomočjo istih daljic in razmerij med njimi. Ista shema daljic mu služi enkrat za opis relacije med razdaljami in časom, drugič pa za opis relacije med hitrostjo in časom. Prav to odkritje »neba« na zemlji predstavlja rojstvo novoveške fizike, ki ji pravimo tudi galilejevska znanost³⁰.

²⁷ Zanimivo je, da se Galilei ni strinjal s Keplerjevo opustitvijo krožnih gibanj neba, čeprav se je imel za vnetega pristaša Kopernika, zaradi česar je bil nenazadnje tudi obsojen pred Inkvizicijo.

²⁸ Galilei, *Dialogues Concerning Two New Sciences*, Dover, New York 1914.

²⁹ *Ibid.*, str. 161.

³⁰ Nujna posledica prehoda k galilejskemu pojmovanju narave je tudi spoznanje, da

Vendar sama definicija enakomerno pospešenega gibanja ni Galileijeva iznajdba. V 14. stoletju so t.i. teologi matematiki oxfordske in pariške šole že poznali enakomerno spreminjanje lastnosti, vendar jim še ni prišlo na misel, da bi ga aplicirali na padanje teles, metanje kamnov in kotaljenje krogel. Formo enakomernega spreminjanja so proučevali strogo teoretsko. Že omenjeni pripadnik pariške šole Nikolaj iz Oresma je iznašel nekaj podobnega modernim kartezijanskim grafom dinamičnih količin. Uvedel je reprezentacijo velikosti kvalitete z daljicami, s čimer je tudi grafično dokazal izrek, da je povprečna hitrost pri enakomernem pospešenem gibanju enaka polovici vsote začetne in končne hitrosti.

»Glavna razlika med Galileijevo prezentacijo in Oresmom je v tem, da je zadnji obravnaval spreminjanje vsake 'kvalitete', ki se jo je dalo kvantificirati – poleg fizičnih 'kvalitet', kot so hitrost, razdalja, temperatura, belost, težkost ipd., tudi nefizične 'kvalitete', kot so ljubezen, usmiljenje in milost. Vendar ni primera, da bi kateri od teh mož štirinajstega stoletja svoje ugotovitve preizkusil, kot je to storil Galilei, da bi se prepričal, če veljajo za realni svet izkustva.«³¹

Prav tako Galilei ni bil prvi, ki bi apliciral matematiko na zemeljski svet. V antiki so matematične oz. geometrijske relacije že aplicirali tudi na zemeljski svet, vendar v relacijah nikoli ni nastopal čas, kot ena od spremenljivk. Arhimed je že v 2. stoletju pr. n. š. postavil nekaj matematičnih zakonov zemeljskega sveta (npr. vzgon je enak teži izpodrinjene tekočine), vendar nobenega, ki bi opisoval spreminjanje v času. Vsi Arhimedovi zakoni so zakoni statike, noben ni dinamičen.

Galilei tako ni bil prvi, ki je matematiko apliciral na naravo, bil pa je prvi, ki jo je apliciral na dinamiko. Novost ni bila aplikacija geometrije na zemeljski svet (to je nenazadnje počel že Tales, ko je s pomočjo sence meril višino

vsakdanje izkustvo sveta ni več temeljna opora védenju o naravi. Bolj resnični, oz. bližji galilejevski naravi, postanejo kartezijanski grafi funkcijskih razmerij med fizikalnimi količinami in analogije iz vsakdanjega sveta, ki jih ne smemo jemati dobesedno (npr. svetloba kot tok delcev). Te, na prvi pogled posredne in sekundarne vizualizacije so znotraj horizonta moderne znanosti postale primarne podobe narave, bolj resnične od vsakdanjega izkustva sveta. V debati okrog kopernikanskega modela univerzuma tako ni šlo za spor, kateri sistem je bolj resničen oz. empirično adekvaten, kot bi temu rekli danes, ampak za pomemben korak v procesu razločevanja med zdravorazumskim vsakdanjim izkustvom in modelom narave, ki je na prvi pogled povsem absurden. Razkol med vsakdanjim svetom in galilejsko naravo je postal v dvajsetem stoletju s teorijo relativnosti in kvantno mehaniko samo še bolj očiten. Če se je newtonsko fiziko še dalo za silo zvesti na metaforo narave kot mehaničnega stroja, se štirirazsežnega prostora-časa teorije relativnosti ali izmuzljivih lastnosti kvantnih delcev, nikakor ne da več neposredno zamisliti.

³¹ Cohen, *The Birth of a New Physics*, Penguin Books 1985, str. 103.

piramid, če verjamemo zgodbi Diogena Laertskega), ampak vpeljava časa kot parametra v matematičnih relacijah, ki opisujejo gibanje v zemeljskem svetu. Galilejevsko gibanje ima za parameter čas (t v matematični enačbi), ki je reverzibilen in ki je določen strukturno znotraj matematične enačbe naravnega gibanja. Prej je bilo le nebo dovolj popolno, da so zanj lahko veljale matematične relacije, ki so opisovale ciklično spreminjanje v času. Zemeljski čas je bil takrat ireverzibilen, nebesni pa reverzibilen, zato se je lahko meril le nebesni čas, oz. je bilo lahko le nebesno gibanje dobra mera časa.

Novo pojmovanje dinamično definirane časa

Čas fizike in astronomije sedemnajstega stoletja ni več neposredno vezan na posebej odlikovano partikularno gibanje (največkrat vrtenje neba), ki čas meri in določa, ampak se definira preko relacij znotraj matematičnega zakona, ki opisuje eno izmed naravnih gibanj. Prehod od časa neba k času matematične formule – lahko bi rekli tudi prehod od idealnega časa k idealu časa – se dogodi v poznih delih Keplerja in Galileija. Pri Galileiju je ta matematična formula enakomerno pospešeno gibanje, ki opisuje prosto padanje teles, pri Keplerju pa drugi zakon gibanja planetov, ki pravi da zveznica planeta in Sonca pokrije v enakih časih enake ploščine. V obeh zakonih nastopa matematično razmerje med intervali časa in intervali prostora, ki velja za določeno skupino naravnih gibanj. Tek časa tako ni več neposredno vezan na nebeška gibanja, ampak je relacijsko določen z matematično formulo. Po novem ni dobra ura tista, ki najbolje odraža gibanje nebesnih sfer, ampak tista, ki teče s takšnim tempom, da veljajo zakoni matematične fizike. Če namreč delamo poskus in preverjamo veljavnost Galileijeve hipoteze, da je prosto padanje v idealnem primeru (ni upora in trenja) enakomerno pospešeno gibanje, s slabo uro, bomo ugotovili, da Galileijeva hipoteza ne drži. To pomeni, da sta čas in prostor medsebojno povezana v pojavu padanja teles. Če določimo enoto razdalje, smo tako posredno tudi že določili enoto časa oz. tempo teka časa. Pri dobri uri je matematični zapisa gibanja telesa preprost.

Dobra ura je po novem tista ura, ki bo pri enakomernih intervalih dala rezultate za gibanje telesa, kot ga napoveduje matematična enačba naravnega zakona. Ura ni več model neba, ampak pojav v naravi, katerega matematični opis spreminjanja je znan, zato ga lahko uporabimo za merjenje časa. Primer takšnega pojava je nihalo. Čeprav je bila definicija enote časa do pred nekaj deset let vezana na astronomske pojave, to ni pomenilo, da je nebo idealna ura, kot je veljalo pred Galilejem. Enota časa je bila definirana z npr. vrtenjem Zemlje, ker je bil to opazljiv naravni pojav, katerega gibanje je bilo po

enačbah najbolj enakomerno, vendar so vrtenju kmalu začeli dodajati tudi teoretske popravke. Galilejevski čas nikakor ni vezan na partikularni pojav, ampak je čas fizikalnega zakona.

Zgodovina definicij merskih enot časa

Seveda se je z razvojem fizike pojavilo vedno več enačb, ki so opisovale časovni razvoj dogajanj v naravi. Ker bi moral biti čas t v vseh enačbah isti, se je kmalu pojavilo vprašanje, kateri pojav vzeti za enoto, da bodo ure, ki ta pojav realizirajo, kar najbolj enostavne in kar se da brez zunanjih motenj, ki v teoretskem modelu pojava niso zaobjete. V bistvu je lahko vsako gibanje, katerega matematični zakon razvoja v času poznamo, dobra ura, če le odstranimo vse s teorijo nepredvidene zunanje vplive. Najti je bilo torej tak pojav, ki ga lahko čimbolj idealno realiziramo. Z novimi fizikalnimi spoznanji in z razvojem tehnike seveda odkrivajo vedno bolj priročne naravne pojave, ki jih lahko uporabijo za definicijo enote časa. Čeprav je sekunda tudi v sodobni fiziki definirana s konkretnim pojavom, to ne pomeni, da je tudi čas sodobne znanosti pripet na neko partikularno gibanje v naravi. Da ni tako, priča tudi iskanje vedno novih definicij sekunde, ki bi kar najbolj verno realizirale čas t iz enačb matematične fizike.

Zgodovinsko je bila enota časa najprej definirana s pomočjo astronomskih gibanj.³² Leta 1820 so Francozi prvi navezali definicijo sekunde na dolžino povprečnega sončnega dneva oz. na vrtenje Zemlje. To gibanje naj bi bilo enakomerno po definiciji, vendar ne brezpogojno, ampak le znotraj meja, kolikor je to gibanje realizacija idealnega vrtenja, kar je bistveno drugače kot v antiki, kjer je bilo vrtenje neba brezpogojno najboljša ura. V začetku 20. stoletja so odkrili fluktuacije v hitrosti vrtenja Zemlje³³, zato so se lotili postavljanja najrazličnejših teoretskih modelov Zemljine dinamike, ki bi jim omogočili, da bi nepravilnosti v izmerjenem vrtenju Zemlje računsko odstranili³⁴.

³² Podrobneje o sami tehniki merjenja časa v: Dolenc, *O merjenju časa*, Proteus, št. 9-10/62, str. 406-417, Ljubljana maj-junij 2000.

³³ Že ob koncu 19. stoletja je *Simon Newcomb* izboljšal natančnost astronomskih meritev do te mere, da je lahko pokazal, kako se na nekaj decimaln natančno izmerjeno število dni, ki se zvrstijo v enem letu, pravzaprav spreminja iz leta v leto.

³⁴ Zaradi neenakomernega vrtenja Zemlje, se astronomi vpeljali več časovnih skal. Če imate točno uro in vsak dan v letu pogledate v nebo, ko vaša ura odbije poldan, boste opazili, da Sonce ni vedno v zenitu, ampak se njegova opoldanska lega skozi leto spreminja za $\pm 4^\circ$. Najvišja lega Sonca in poldne po uri, se lahko razlikujeta tudi za 16 minut. Vzrok tem odstopanjem je nagib osi vrtenja Zemlje glede na ravnino kroženja okrog Sonca in eliptična orbita kroženja Zemlje okoli Sonca (odstopanja opisuje t. i. enačba časa).

To jim je do neke mere uspevalo, dokler niso prišli do meje, ko zunanjih vplivov tudi z vse boljšimi modeli niso več uspeli odstraniti. Na Zemljino vrtenje vplivajo tudi pretakanja in premiki v jedru, česar pa z enačbami niso znali zaobjeti.

Leta 1960 so zato sekundo definirali drugače. Navezali so jo na dolžino leta oz. enega obhoda Zemlje okoli Sonca, ki nima toliko zunanjih motenj kot vrtenje Zemlje, vendar se ta definicija ni prijela, saj je bil interval enega leta predolg in nepraktičen. Zato so že čez sedem let uvedli atomsko definicijo sekunde. Na 13. *Conférence Générale des Poids et Mesures* (CGPM) so sklenili, da je »sekunda trajanje 9,192,631,770 nihajnih časov elektromagnetnega sevanja, ki ga odda atom cezijevega izotopa ^{133}Cs pri prehodu med dvema hiperfinima nivojema osnovnega stanja«³⁵. Atomi so kot oscilatorji veliko bolj zanesljivi kot dinamika vrtenja Zemlje, saj so frekvence, pri katerih sprejemajo in oddajajo elektromagnetno valovanje, trdno določene z zakoni kvantne mehanike, imajo pa tudi mnogo bolj enostavno notranjo strukturo kot je notranjost Zemlje in še lažje jih je opazovati v laboratoriju.

Danes določa uradni čas Zemlje UTC³⁶ mednarodni center za mere in

Do spoznanja, da se dolžina sončnih dni spreminja skozi leto so prišli šele v drugi polovici sedemnajstega stoletja, ko so uspeli mehanizem mehanskih ur na nihalo izpopolniti do te mere, da se odčitki na več enakih urah medsebojno niso razlikovali za več kot 10 sekund na dan. Takrat je mehanska ura prvič premagala sončno uro, vendar le najbolj preprosto izvedbo, saj so kasneje izdelovalci sončnih ur na številčnice dodali popravke zaradi enačbe časa. Časovna skala, ki temelji na legi Sonca, popravljeni za enačbo časa, se imenuje UT0 ali srednji sončev čas. Če dodatno računsko upoštevamo še, da se lega Zemljinega pola rahlo spreminja, dobimo izboljšano skalo UT1, oziroma časovno skalo, kot jo meri ura, ki ima za enoto vrtiljaj Zemlje glede na oddaljene zvezde. S še bolj natančnimi merjenji, predvsem s pomočjo takrat novih kremenovih ur, so v skali UT1 še zmeraj odkrili manjša letna nihanja, ki pa so jih uspeli nekako dodatno izravnati. Ti dodatni popravki tvorijo skalo UT2. Nepravilnosti v vrtenju Zemlje znotraj skale UT2 se ne da več predvideti, so naključne, zato časovne skale, ki temelji na vrtenju Zemlje, ne moremo izboljšati pod 60 milisekundno napako v enem letu. Za primerjavo povejmo, da ima današnja uradna časovna skala UTC približno milijonkrat manjšo pričakovano napako.

³⁵ Hiperfini prehod se zgodi, ko zunanji elektron cezijevega atoma preskoči iz enega stanja v drugo, oz. spremeni smer spina. Predstavljamo si ga lahko kot majhno stikalo v atomu, ki se premakne le, če nanj posvetimo s točno določeno barvo svetlobe. Cezijev atom bo zamenjal hiperfini stanji le, če nanj posvetimo z mikrovalovi frekvence 9192631770 Hz. Vsak cezijev atom si lahko zamislimo tudi kot radio, ki sprejema le eno postajo na frekvenci 9192631770 Hz. Ko zazna to postajo, preskoči iz enega hiperfinega stanja v drugo. Naloga atomske ure je, da mikrovalovni generator oz. običajno kremenovo uro, ki niha in proizvaja mikrovalove, čimbolj uskladi s frekvenco hiperfinega prehoda v ceziju. Mikrovalovi atome cezija sprašujejo: »Je frekvenca mikrovalov prava?«, atomi pa odgovarjajo s »toplo« ali »hladno«. Glede na odgovore atomov se frekvenca mikrovalov povečuje ali zmanjšuje.

³⁶ Kratica UTC je okrajšava za univerzalni koordinirani čas, a se ne prevaja, ker je neke vrste kompromis med večni tekmeči Francozi in Angleži. Angleška kratica se bi morala

uteži v Parizu. Tja preko satelitov GPS³⁷ pošilja svoje meritve približno 230 atomskih ur iz 65 različnih laboratorijih po svetu. Tam nato izračunajo povprečje teh meritev po zapletenem algoritmu, ki upošteva, kako dobra je bila posamezna ura pri prejšnjih merjenjih. Ker je ta postopek zamuden, določijo točno časovno skalo UTC šele za nekaj tednov nazaj. Če recimo zdajle registriramo nek dogodek in si zabeležimo koliko kaže ura na sprejemniku GPS, bomo točen čas dogodka izvedeli šele čez nekaj tednov, ko bodo v Parizu izdali popravke k času ur GPS.

Kdo torej vlada času?

Je torej danes Poincaréjeva konvencionalistična teorija merjenja časa še aktualna? Po Poincaréju so vse ure enakovredne oz. enako dobre, za uporabo pa izberemo tisto, s katero so enačbe mehanike najbolj preproste. Bitje srca je za Poincaréja tako načeloma povsem sprejemljiva mera časa, s pomočjo katere dobimo pač zelo zapletene fizikalne zakone. Vendar se Poincaré opira na izbiro, ki je bolj fiktivna kot realna. Če bi mu uspelo pokazati, da je možna tudi alternativna formalizacija narave, ki ni le preprosta matematična transformacija sedaj splošno sprejete fizike, bi imel mogoče še možnost ubraniti tezo, da je izbira formalnega sistema fizike le konvencija.

Z analizo zgodovinskih primerov smo ugotovili, da je definicija sekunde res le konvencija, saj lahko za merjenja časa uporabimo pravzaprav vsak naravni pojav, katerega matematični zakon razvoja v času poznamo. S konvencijo tako vsakih nekaj desetletij izmed vseh takšnih pojavov na konferenci izberejo tistega, katerega meritev je najbolj priročna. Z izbiro pojava, ki naj določa tek časa, pa ne izberemo fizike, ampak nasprotno z izbiro fizike, določimo pojave, ki so primerni za merjenje časa. S konstitucijo sveta galilejevske narave izbira fizikalnih parametrov in količin ne more biti več arbitrarna. Ko je enkrat postavljen formalni sistem, je mogoča le izbira, kje se bo ta formalni sistem pripel na pojavni svet, ne pa, na podlagi katerega pojava bomo naravo formalizirali. Arbitraren ni celotni formalni sistem matematičnih zakonov fizike, ampak zgolj mesto, kjer formalni svet pripnemo na pojavni svet. Kon-

namreč glasiti UCT (Universal Coordinated Time), francoska pa TUC (Temps Universel Coordonné).

³⁷ Global Positioning System (GPS) sestavlja 24 satelitov v 6 orbitalnih ravninah, ki so krožijo tako, da v vsakem trenutku kjerkoli iz Zemljine površine vidimo vsaj 4. Na vsakem satelitu so tri atomske ure. Vsak satelit neprestano oddaja radijski signal z informacijo o točnem času in o svoji legi, kar omogoča sprejemnikom signala, da kjerkoli izračunajo svojo lego in izvejo točen čas. Sistem satelitov GPS se danes uporablja tudi za sinhronizacijo atomskih ur po svetu.

vencijska ni izbira samega formalnega sistema, ampak le pojav, s pomočjo katerega formalni sistem umerimo. Vladarji časa so torej enačbe matematične fizike.

Sašo Dolenc
Filozofska fakulteta
Univerza v Ljubljani

Literatura

- Aristotel, *Fizika*, IV. knjiga, 10.–14. poglavje – 217b29–224a17, (*Čas: bit in bistvo časa*, prevedel V. Kalan), *Phainomena* 21-22/IV, Ljubljana 1997.
- Brague, R., *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, Pariz 1995.
- Clavelin, M., *La philosophie naturelle de Galilée*, (2. izd.), Albin Michel, Pariz 1996.
- Cohen, I. B., *The Birth of a New Physics*, Penguin, Harmondsworth 1985.
- Dolenc, S., »O merjenju časa«, *Proteus*, št. 9-10/62, str. 406–417, Ljubljana, maj-junij 2000.
- Einstein, A., *Einstein's Miraculous Year - Five Papers That Changed the Face of Physics*, Princeton University Press, 1998.
- Evans, J., *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford University Press, New York 1998.
- Galilei, G., *Dialogues Concerning Two New Sciences*, Dover, New York 1914.
- Koyré, A., *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988.
- Koyré, A., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Pariz 1980.
- Platon, *Timaeus*, (prevod in spremna beseda D. J. Zeyl), Hackett, Indianapolis 2000.
- Poincaré, H. *La valeur de la science*, Flammarion, Pariz ¹1905, 1970.

DELEUZE – IMANENCA

NEKAJ PRIPOMB K DELEUZOVEMU POJMOVANJU IMANENCE KOT UNIVOKNOSTI

PETER KLEPEC

V pričujočem prispevku nas bodo zanimali glavni zastavki Deleuzovega pojmovanja imanence, oziroma vprašanja, kakršna se porajajo ob problematiki pojmovanja imanence kot univoknosti. Tu nas ne bo toliko zanimalo vprašanje, kakšno vlogo igra nauk o univoknosti v Deleuzovi misli in kakšen je pravzaprav širši filozofski kontekst, v katerem ta termin nastopa¹, pač pa bi radi opozorili na nekatere zadeve, ki so povezane tako z Deleuzovim pojmovanjem imanence nasploh, kot tudi še zlasti s pojmovanjem univoknosti kot, kot pravi Deleuze, »najbolj nenavadne misli, ki jo je najteže misliti, če je sploh kdaj bila mišljena«.

Najprej pripomba, ki zadeva usodo samega termina univoknosti. Brez nadaljnjega je mogoče reči, da je usoda termina oziroma koncepta univoknosti pravzaprav tipična – podobna je usodi številnih drugih konceptov in pojmovanj, ki jih Deleuze v nekem trenutku vpelje tako rekoč od nikoder, ter jih ravno tako nepričakovano opusti, ne da bi sploh navedel kakršnekoli razloge tako za eno, se pravi, za vpeljavo, kot tudi za samo opustitev pojma. Po eni strani je tako videti, da v Deleuzovem opusu nastopa ogromno pojmovanj, pojmov, naukov, njihovih številnih različic in podrazličic, variacij, serij itn., čeravno seveda obstajajo, če povemo na kratko in jasno, nekatere teze, ki jih je mogoče zaslediti v vseh obdobjih Deleuzovega teoretskega ustvarjanja. Imanenca oziroma Deleuzovo prepričanje, da je filozofija vselej filozofija imanence, ali pa filozofije preprosto ni, je prav gotovo na vrhu seznama takšnih tez. Vprašanje, ki nas zanima je, ali je mogoče znotraj Deleuzovega obsežnega opusa izvzeti en sam koncept, eno samo pojmovanje, ki ni nujno povezano z enim samim konceptualnim aparatom, ter pokazati, da gre vseskozi ravno za to pojmovanje. Kar seveda še nič ne pove o tem, kakšna je vsebina in konkretnjša določitev tega pojmovanja nasploh, kakor tudi ne kakšno je to pojmovanje v posameznem obdobju.

¹ Bralca napotevamo na teksta Philipa Goodchilda in Daniela W. Smitha, ki sta prevedena v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

O mestu univoknosti

Prav v tej točki tudi nastopi vprašanje o samem mestu univoknosti v Deleuzovem delu. Gre namreč za vprašanje povezave med pojmovanjem imanence in naukom o univoknosti. Čeprav Deleuze, kot pripominja D. W. Smith v že omenjenem članku, pred letom 1968 termina sploh ne omenja, potem v nekem trenutku univoknost postane tako rekoč najpomembnejša in prevladujoča tema v skorajda vseh njegovih spisih. Kljub temu velja nemara še posebej poudariti, da univoknosti nikoli ne pritiče vloga »prve violine«. V delu *Spinoza in problem izraza* je namreč univoknost na drugem mestu, takoj za naslovnim konceptom »izraza«, in četudi, kot sicer poudarja na že omenjenem mestu Smith, potem v delih *Razlika in ponavljanje* in *Logika smisla* univoknost privzame še vidnejšo vlogo, in kljub temu da Deleuze z zanj tako značilno gesto izpostavi neko celotno tradicijo univoknosti v zgodovini filozofije, ki poteka prek Dunska Skota, Spinoze in Nietzscheja do... samega Deleuza (kako »heglovsko«!), univoknost vendarle vseskozi še vedno ostaja v drugem planu takoj za koncepti, ki nastopajo povsem v ospredju: ponavljanjem oziroma ponovitvijo, razliko, smislom, singularnostjo, dogodkom itn.. In če preseneča, da univoknost enako hitro izgine kot se je pojavila, bi nemara veljalo ob tem pripomniti dvoje.

Prvič, mar ta hipna pojavitev–izginotje, te, kot pravi neke Smith, intenzivne poti, ki jo je mogoče primerjati z zvezdnim utrinkom, ni paradigmatška za Deleuzovo (kasnejše) pojmovanje pojma kot takega – »bolj ko se filozofija spopada z nesramnimi in bedastimi tekmeci, bolj jih srečuje v svojem lastnem nadržju, bolj jo ima, da bi zares izpolnila svoje poslanstvo, se pravi ustvarjala pojme, ki so prej aeroliti kot pa tržna roba«?² Drugače rečeno, pojmi kot taki – če so kajpak na nivoju, če »ustrezajo svojemu pojmu« – so *aérolithes*, meteorji, kar pomeni, da jih ni mogoče vnaprej predvideti, planirati, izračunati, prodati, z njimi manipulirati itn. S tega gledišča je mogoče reči, da je nenaden nastop, hipna pojavitev–izginotje pojma univoknosti za Deleuza kvečjemu prednost, saj predstavlja poglobitveno določitev in lastnost »pravega« pojma kot takega.

Namenoma, drugič, govorimo o hipni pojavitvi–izginotju, ki pritiče pojmu kot takemu, ki bi jo bilo v primeru univoknosti nemara treba razlikovati od trajnega izginotja. Naj univoknosti podelimo takšno ali drugačno vlogo znotraj Deleuzovega celotnega opusa, naj ji pripisujemo vlogo »prve« ali »druge violine«, naj se ukvarjamo s tem, kakšno mesto zasedajo sama dela, v katerih nastopa, je vendarle očitno, da v nekem trenutku *skorajda* – poudarjamo ta »skorajda« – izgine, pri čemer ostaja vprašanje, kakšna vloga ji pritiče bodisi v

² Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 17.

celotnem bodisi v kasnejšem Deleuzovem opusu, ko nastopi že omenjena sprememba, odprto. Dodaten zaplet – in nemara tudi dodatni izziv – predstavlja v tem pogledu interpretacija Alaina Badiouja, ki je v svojem delu *Deleuze*. »*La clameur de l'Etre*«, izpostavil prav univoknost kot osrednjo potezo Deleuzove ontologije. Badioujev prikaz Deleuzove filozofije je seveda zainteresiran, česar pa Badiou resnici na ljubo niti ne skriva, saj priznava, da je vse bolj in bolj prepričan, da *tandem paradoxal*, ki ga tvorita njuni filozofiji, v temelju zaznamuje frontalno nasprotje. Pri tem Badiou že v osnovi izhaja iz vprašanja, ki v literaturi o Deleuzu pogosto nastopa, vprašanja, ali je Deleuzova filozofija monizem, pluralizem ali dualizem. François Zourabichvili, na primer, trdi, da je »Deleuzova filozofija dualni monopluralizem«³, medtem ko je za Badiouja Deleuze le navidez zagovornik pravic heterogenega, saj v resnici zagovarja pravice Enega. Badiou torej popularni predstavi Deleuza kot misleca pluralizma, razlik, heterogenosti, zoperstavlja Deleuza kot misleca Enega, monizma – skratka, univoknosti, *univocité*, enoglasju, Badiou zoperstavlja *clameur*, hrumeenje, trušč, bučanje, grmenje biti.

Pri tem se sklicuje (zlasti) na dve klasični mesti. Prvo se nahaja v *Différence et répétition*. »Bit je univokna. Vselej je obstajala zgolj ena sama ontologija, ontologija Dunska Skota, ki je biti dala en sam glas. Duns Skot pravimo zato, ker je univokno bit pripeljal do najvišje točke subtilnosti, čeravno za ceno abstraktnosti. Toda od Parmenida do Heideggerja se, v nekem odmevu, ponavlja en in isti glas, ki čisto sam tvori razvoj univoknega. En sam glas tvori hrumeenje [clameur] biti.«⁴ Drugo mesto se nahaja v *Logiki smisla*, kjer Deleuze izhajajoč iz teze o enoglasnosti, univoknosti biti, zgradi cel svoj filozofski program: »Filozofija je eno z ontologijo, toda ontologija je eno z enoglasnostjo biti (analogija je bila vselej le teološka vizija, in ne filozofska, saj je bila prirejena formam Boga, sveta in jaza). Enoglasnost biti ne pomeni, da je bit ena sama: nasprotno, bitja so mnogotera in raznolika, vselej porojena v disjunktivni sintezi, in tudi sama disjunktivna in divergentna, *membra disjuncta*. Enoglasnost biti pomeni, da je bit Glas, ki se izreka, in se izreka v enem samem »smislu« o vsem, o čemer se izreka. O čemer se izreka, to nikakor ni isto. Toda on je isti za vse, o čemer se izreka. Godi se torej kot nek enkratni dogodek za vse, kar se godi ali prihaja najrazličnejšim stvarjem, *Eventum tantum* za vse dogodke, izjemna forma za vse forme, ki ostajajo v njej v disjunktiji in ki lahko zaradi nje svojo disjunktivnost zadržijo in razvejajo. Enoglasnost biti je enaka pozitivni rabi disjunktivne sinteze, temu zatrjevanju najvišje vrste: to je samo večno vračanje osebno, ali, kot smo videli pri idealni igri, zatrjevanje

³ François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Pariz 1996, str. 127.

⁴ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 52.

vsega naključja v enem samem naključju, enkratni zamah za vse mete, ena sam Bit za vse forme in ponavljanja, eno samo vztrajanje za vse, kar obstaja, ena sam prikazen za vsa živa bitja, en sam glas za vse govoričenje in vse kaplje morja. Napak bi bilo, če bi enoglasnost biti, ki se izreka, enačili z nekakšno lažno enopomenskostjo tega, o čemer se izreka. Kajti če se Bit ne izreka, ne da bi se godila in če je Bit enkratni dogodek, v katerem komunicirajo vsi dogodki, potem enoglasnost hkrati napotuje na to, kar se godi, in to, kar se izreka, eno in isto: lahko ga atribuiramo vsem telesom in stanjem stvari in lahko ga izrazimo v vseh propozicijah. Enoglasnost pomeni identiteto noematičnega atributa in lingvističnega izraženega: dogodka in smisla. Prav tako biti ne pusti, da bi se še ohranjala v tistem ohlapnem stanju, koder so jo pustili analoški pogledi. Enoglasnost povzdiguje, izlušči bit, da bi se ta bolje ločila od tega, čemur se godi, in od tega, o čemer se izreka. Iztrga jo bitjem, da bi jim jo nato vrnila enkrat samkrat in jo tako za vselej spravila k njim. Enoglasnost, ki je čisto rekanje in čisti dogodek, spravlja v stik notranjo površino jezika (vztrajanje) z zunanjo površino biti (dodatek k biti). Enoglasna bit vztraja v jeziku in se pripeti rečem; tako notranje razmerje jezika meri z zunanjim razmerjem biti. Ne dejavna, niti trpna, enoglasna bit je nevtralna. Sama je nek *dodatek k biti*, se pravi tisti minimum biti, ki je skupen dejanskemu, možnemu in nemogućnemu. Enoglasna bit je položaj v praznem za vse dogodke v enem, izraz nesmisla za vse smisle v enem, čista forma Aiôna, forma zunanosti, ki vzpostavlja razmerje med rečmi in propozicijami. Enoglasnost biti ima skratka tri določila: je en sam dogodek za vse; en sam aliquid za to, kar se godi in kar se izreka; ena sama bit za nemožno, možno in dejansko.«⁵

Omenjena odlomka – zlasti nekoliko daljši odlomek iz *Logike smisla* – postavljata kopico vprašanj: od vprašanj po zastavkih deleuzovske ontologije⁶, razmerja med bitjo in jezikom, bitjo in dogodkom, Deleuzovim pojmovanjem naključja⁷, do osnovnega vprašanja, zakaj Deleuze govori o enoglasju oziroma univoknosti in zakaj izpostavlja prav Dunska Skota ter pri tem, navkljub siceršnji kritiki Aristotela, pušča ob strani Aristotelove komentatorje in interprete, kot je denimo Boetij, ki je že v *In Categorias Aristotelis libri quattuor* pripomnil, da so stvari »*univoca*, kadar imajo isto definicijo in isto ime, *diversivoca*, kadar imajo tako različna imena kot različne definicije, *multivoca*, kadar so poimenošana z različnimi imeni, imajo pa isto definicijo in *aequivoca*, ko imajo isto

⁵ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 172–173.

⁶ Nekatero vidike tega problema osvetljujejo že omenjena prispevka Smitha in Goodhilda.

⁷ O Deleuzovem pojmovanju dogodka in naključja prim naš članek: »Deleuzovo pojmovanje naključja«, *Filozofski vestnik*, XIX, št. 3/98, Ljubljana 1998, str. 55–74.

ime in različno definicijo.«⁸ Nadalje, mar ne gre pri vprašanju univoknosti tudi za specifični Deleuzov poseg v spor o univerzalijah? Mar ne gre v ozadju problema razmerja univoknosti in imanence vselej za problem nominalizma, univerzalizma, abstrakcij, iluzij in univerzalnega? Obravnavo problematike spora o univerzalijah skozi Deleuzovo filozofijo si prihranjujemo za kako drugo priložnost, pri čemer pripominjamo, da v osnovi ne gre le za razmerje Deleuzove filozofije do zgodovine filozofije kot take, za sodobne zastavke, ki nastopajo v opredelitvi do že omenjenega spora, temveč tudi za problem, ki je notranji sami Deleuzovi filozofiji kot taki. Čeprav sam Deleuze pri vpeljavi *univocité* v zgoraj navedenih odlomkih izpostavlja Glas, ki se izreka v enem samem »smislu« o vsem, o čemer se izreka, bi nemara vprašanje po tem *vox* razumeli tudi kot vprašanje po tistem glasu, besedi, terminu, konceptu, ki izreka in s tem zaznamuje ne le filozofijo kot tako, filozofijo nasploh, temveč in predvsem tudi Deleuzovo lastno filozofijo. Ta beseda, ta termin, ta označevalec, če hočete, je prav »imanenca«.

Tudi ta vidik moramo imeti pred seboj, ko se lotevamo usode nauka oziroma pojma univoknosti v Deleuzovi misli. Vprašanje po univoknosti je tako tudi vprašanje po tistem terminu, pojmu, pojmovanju, ki je »isti za vse, o čemer se izreka« in ki nastopa »kot nek enkratni dogodek za vse, kar se godi ali prihaja« v Deleuzovi lastni misli. In nazadnje, a ne na zadnjem mestu, je tudi zato Deleuze v korespondenci med Deleuzom in Badioujem, ki jo Badiou omenja v že omenjenem delu, »nekega dne z velikimi črkami zapisal: 'univoknost = imanenca'«. ⁹ Ni razloga, da bi Badiouju ne verjeli, še zlasti zato ne, ker imamo na voljo Deleuzove seminarje na medmrežju, ki dokazujejo, da se je Deleuze k razdelavi univoknosti in imanence – navkljub siceršnji tipični usodi termina univoknosti, navkljub njegovi pojavitvi – izginotju v objavljenih delih – vendarle nenehno vračal v sedemdesetih in osemdesetih, kar še dodatno podkrepljuje tezo, da univoknosti vendarle pritiče poseben status, status, ki nemara tudi podrobneje opredeljuje zastavke, na katere meri Deleuzovo pojmovanje imanence.

Imanenca kot bojni krik

Poudarki v teh seminarjih, ki jih izpostavljata tudi že omenjena prevoda obeh avtorjev, pa postavljajo v nekoliko drugačno luč Deleuzovo tezo, da je

⁸ Prim. uredniško in prevajalsko opombo Matjaža Vesela v: Anicij Manlij Severin Boetij, *Filozofsko-teološki traktati*, prevod in spremna beseda Matjaž Vesel, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 30, opomba št. 13.

⁹ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 62.

filozofija po svojem bistvu filozofija imanence. Bolje rečeno, ta teza kajpak ostaja ista, presenečajo, ali pa tudi ne, nekoliko drugačni poudarki od tistih, ki smo jih navajeni. Deleuze namreč tako rekoč do konca vztraja pri tem, da je »Religija tam, kjer je transcendenca, navpično Bitje, kraljestvo na nebu ali zemlji; Filozofija pa je tam, kjer je imanenca, četudi služi kot arena za agón in rivalstvo«¹⁰. Takšen poudarek izpostavlja predvsem angažiranost in brezkompromisnost opredelitve filozofije kot imanence, videti je, da je imanenca predvsem in v prvi vrsti bojni krik, s katerim skuša filozofija nenehno izločati tisto, kar ni ona sama, pri čemer ne gre niti za tisto, kar sicer Deleuze opredeljuje kot ne-filozofijo¹¹, niti za (običajni) boj s tekmeci in rivali.

Kakšen je pravzaprav »običajni« boj filozofije z njenimi tekmeci, ali bolje, kakšno je pravzaprav »običajno« oziroma »klasično« Deleuzovo pojmovanje imanence? V *Pourparlers*, denimo, Deleuze poudarja, da se v svojih delih nenehno sklicuje na imanenco: »Vsi avtorji, s katerimi sem se ukvarjal, so postavili ravnino imanence, trasirali so polje imanence (celo Kant, ko se odpove transcendentni rabi sintez, ter se pri tem drži možnega izkustva in ne realne eksperimentacije). Abstraktno ne pojasnjuje ničesar, pač pa mora biti samo pojasnjeno: univerzalije ne obstajajo, transcendentalije prav tako ne, Eden ne obstaja, ne obstajata ne subjekt (objekt) ne Um. Obstajajo zgolj procesi, ki so lahko procesi unifikacije, subjektivacije, racionalizacije, toda nič več kot to. Ti procesi se vršijo na konkretnih »mnoštvih«, mnoštvo je namreč resnični element, kjer se kaj dogaja. Ravnino imanence naseljujejo množstva, nekako tako kot plemena naseljujejo puščavo, ne da bi ta prenehala biti puščava. Ravnina imanence mora biti konstruirana, imanenca je nek konstruktivizem. [...] Ko se sklicujejo na transcendenco, ustavljajo gibanje, da bi namesto eksperimentiranja vpeljali interpretacijo. Bellour je to lepo pokazal za film, za tokove podob. Interpretacijo se vselej počne v imenu nečesa, česar domnevno ni. Prav enotnost je tisto, kar manjka množtvu, tako kot je subjekt tisto, čemur manjka dogodek (»dežuje«). [...] Procesni so postajanja. Procesov ne presojujemo glede na rezultat, ki jih konča, pač pa glede na kvaliteto njihovega poteka in glede na moč njihovega nadaljevanja: tako kot v primeru postajanja-žival, ali ne-subjektivnih individuacij. [...] Univerzalije ne obstajajo, obstajajo samo singularnosti. Pojem ni neka univerzalnost, pač pa množica singularnosti, vsaka od teh se razprostira vse do sosedstva z drugo singularno množico.«¹² Poglavitni poudarek pri tem je na tem, da je imanenca konstruktivizem, ki je zavezan nenehni predelavi pojmov-sámo mišljenje terja gibanje, ki gre lahko v neskončnost. Filozofija je lahko

¹⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, nav. delo, str. 48.

¹¹ O tem prim: Peter Klepec, »Deleuzove tri forme mišljenja«, *Problemi*, XXXVI, št. 7–8/1998, Ljubljana 1998, str. 139–155.

¹² Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990, str. 199–200.

logika množtev le tako, da so sama množstva vselej v gibanju, da se vselej spreminjajo, le tako ostajajo odprta oziroma trajanje. Gibanje za Deleuza vselej izraža spremembo celote, gibanje je vselej povezano s celoto. V izhodiščnem citatu iz *Pourparlers* tako ne gre toliko za zoperstavitev abstraktnega in konkretnega, univerzalizma in nominalizma, če že hočete, pač pa predvsem za zoperstavitev gibanja mirovanju, blokadi, ustavitvi gibanja in nadaljevanju postajanja. Naloga mišljenja je tako videti precej jasna: filozofija mora ustvarjati pojme, saj ni sama nič drugega kot ustvarjanje, to pa ni nič drugega kot upor, upiranje. Dobimo, skratka, naslednjo enačbo: mišljenje=ustvarjanje=upor. A če je filozofija upor, čemu se pravzaprav upira?

Po eni strani gre za upor in zoperstavitev mnenju, iz katerega hoče filozofija izstopiti, in kaosu, ki se mu zoperstavlja in kljubuje. Nenazadnje tudi sam plan imanence, ravnino imanence obkroža megla, prvi, ki tvega, da se bo v tej megli izgubil, pa je prav filozof, ki je to ravnino utrl in vpeljal. Problem je namreč v tem, da ni nobenega pravila, ki bi lahko vnaprej povedalo ali je ravnina, ki smo jo uvedli, dobra ali ne. Da toliko nejasnosti, megle, obkroža ravnino imanence, je mogoče, pravi Deleuze v *Kaj je filozofija?*, pojasniti na dva načina: misel se, prvič, ne more zaustaviti, da ne bi imanence interpretirala kot imanentne nečemu kot Objekta kontemplacije, Subjekta refleksije ali pa Drugega komunikacije. Glede na iluzije, ki obkrožajo ravnino, je tako skoraj nujno in neizogibno, da prej ali slej pride do vpeljave transcendence. Čeprav je spisek teh iluzij, ki obkrožajo ravnino imanence tako rekoč neskončen, jih Deleuze našteje predvsem štiri¹³: iluzijo univerzalij, iluzijo diskurzivnosti, iluzijo večnega in pa iluzijo transcendence, ki ima poseben status, saj »je morda pred vsemi drugimi«. S transcendenco imamo opravka bodisi takrat, ko imanenca nastopa kot imanentna nečemu, bodisi takrat, ko transcendenco najdemo v sami imanenci. S tega vidika se zgodovina filozofije kaže kot zgodovina ene same iluzije. Tri vrste Univerzalij – kontemplacija, refleksija, komunikacija – so tako kot tri dobe filozofije, Eidetika, Kritika in Fenomenologija. Edina izjema v vsej tej zgodovini, poudarja Deleuze, je kajpak Spinoza, zanj imanenca ni več imanentna neki stvari, morda je bil edini, ki ni sklepal nobenih kompromisov s transcendenco in jo povsod preganjal. Spinoza je zato za Deleuza princ filozofov, »vrtočlavica imanence, ki si ji je toliko filozofov zaman prizadevalo izogniti«, še več, »Spinoza je Kristus filozofov, največji filozofi pa so apostoli, ki se oddaljujejo ali približujejo tej skrivnosti. Spinoza, neskončno postajanje filozofa. Pokazal, zarisal, mislil je »najboljšo« ravnino imanence, se pravi najčistejšo, tisto, ki se ne ponuja transcendentnemu niti znova ne ponuja transcendentnega, tisto, ki navdihuje najmanj iluzij, slabih občutkov in zmotnih zaznav...«¹⁴

¹³ Prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, nav. delo, str. 54.

¹⁴ *Ibid.*, str. 64.

Navedeni odlomek pravzaprav zelo lepo ponazori osnovno težavo. Problem je, prvič, v tem, da Deleuze *tako* izpostavi Spinozo. Pri tem ne gre za to, da izpostavlja prav Spinozo, prav vseeno bi bilo koga izmed svojih avtorjev, oziroma avtorjev, s katerimi se je ukvarjal, bi izpostavil – Lukrecija, Huma, Nietzscheja, Bergsona, Dunska Skota... Četudi Deleuze besedo najboljša postavlja v narekovaje – Spinoza je »pokazal, zarisal, mislil« najboljšo« ravnino imanence« – je beseda vendarle postavljena in izrečena, pa tudi če ne bi bila še večji problem predstavlja označba »najčistejša«. Zakaj? V čem je problematičnost teh dveh označb? Obstaja namreč nešteto ravnin imanence, tako, da je vselej težko reči, ali je tisto, kar primerjamo, ena sama ravnina ali pa gre za več ravnin in da je težko ločevati med ravninami – so imeli predsokratiki eno samo podobo misli, ne glede na razlike med Heraklitom in Parmenidom? Ali lahko govorimo o klasični ravnini imanence, o klasični podobi misli, ki se je nadaljevala od Platona do Descartesa? Ali pa je, vsak velik filozof kot je to povedal Foucault, velik zato, ker je mislil »drugače«, ker je utrl svojo ravnino imanence. A tudi, če zadeve postavimo tako, problema še vedno nismo odpravili. Ko pri enem samem avtorju razlikujemo med različnimi filozofijami, mar to ni zato, ker je spremenil ravnine, ker je našel še neko drugo podobo misli? Najsi je ravnin imanence nešteto, najsi je ena sama, videti je, da smo obsojeni na to, da utremo, trasiramo svojo lastno ravnino, ne da bi vedeli, katero ravnino bo sekala in s katero ravnino bo sovpadala in se ujemala. Ravnina imanence je kot nekakšna mreža, ki ima skupne elemente – vsak element, ki je ustvarjen na eni ravnini, se sklicuje na druge heterogene elemente, ki so ustvarjeni na drugih ravninah, ravno zato je mišljenje za Deleuza heterogeneza. Nadalje, vsaka ravnina je listnata, *feuilleté*, pahljačasta in obenem preluknjana, pomanjkljiva, *troué*, zaradi te pomanjkljivosti je ravnina »rešeto, ki je napeto čez kaos«, prav zato pa je – navkljub nedvomno namerni Deleuzovi provokativnosti – tako tvegano katerokoli ravnino imanence omenjati zgolj v superlativih.

A tega se, drugič, Deleuze sam še kako dobro zaveda, saj sam postavlja vprašanje, ali obstaja neka najboljša ravnina, ravnina, ki ne bi več vodila v transcendenco, ki imanence ne bi dojemala kot imanentne nečemu, ali ki ne bi več posnemala transcendentnega? »Rekli bomo, da je TISTA [LE] ravnina imanence hkrati tisto, kar mora biti mišljeno in tisto, česar se ne da misliti. Prav ravnina bi lahko bila tisto ne–mišljeno misli. To je osnova vseh ravnin, imanentna vsaki ravnini, ki si jo je mogoče zamisliti, ki pa te osnove ne uspe misliti. Je najbolj intimno v misli, pa vendar absolutni zunaj. Zunaj, ki je dlje od vsega zunanjega sveta, saj obstaja znotraj, ki je globlji od vsakega notranjega sveta: to je imanenca, 'intimnost kot Zunaj, zunanost, ki je postala vdor, ki duši, in obrat enega in drugega'. Nenehna tja–in–nazaj ravnine, neskončno gibanje. Morda pa je prav v tem vrhunska gesta filozofije: ne toliko misliti

TISTO ravnino imanence, temveč pokazati, da je tu, nemišljena v vsaki ravnini. Misлити jo tako, kot zunaj in znotraj misli, ne–zunanji zunaj in ne–notranji znotraj. Tisto, kar ne more biti mišljeno, pa vendar mora biti mišljeno, je bilo enkrat mišljeno – tako kot se je Kristus enkrat utelesil, da bi tokrat pokazal možnost nemogočega. Tako je Spinoza Kristus filozofov...¹⁵

Toda, čemu se mišljenje sploh zoperstavlja? Zunanjosti? Resda je z mišljenjem za Deleuza vselej povezano nasilje, sila zunaja, resda zanj resnica ni nikoli produkt neke predhodne dobre volje, pač pa je odvisna od srečanja z neko rečjo, ki nas prisili v mišljenje, v iskanje resničnega, a ta zunaj ni nikoli čisti zunaj, temveč vselej na neki paradoksnih točki sovpadanja notranjosti in zunanjosti, na točki ekstimnosti. Ta ekstimni Drugi, ki me pretresa, vznemirja, ščuva, ki me sili v neko delovanje oziroma mišljenje, ta Drugi, ki zlomi intimno identiteto in s tem vsako identiteto, ta vselej že nori, shizofreni Drugi torej ni neka neka čisto zunanja prisila, ki bi nas zapeljala v iluzijo, temveč se nahaja v sami paradoksnih notranjosti–zunanjosti. S tega gledišča, če pustimo ostalo problematiko, ki je s tem povezana ob strani¹⁶, konec koncev tudi ne moremo reči, da so iluzije nekaj zunanjega, temveč vselej tudi že notranji problem same filozofije. Enako velja tudi za transcendenco. Toda – mar ni vsaj na trenutek videti, da Deleuze v svojem nenehnem gromovništvu proti transcendenci, naseda prav tistemu dogmatskemu mišljenju, proti kateremu je imel toliko povedati, in katerega izhodišče sestoji v tem, da ravnina selekcionira tisto, kar je upravičeno misliti, da bi tako naredila svoje poteze, svoje smeri ali diagramatična gibanja. Descartes je bil sicer prvi, čeravno je bilo pred njim že veliko drugih, za katerega je bila zmota neke vrste poteza ali smer, ki je izražala negativ misli. Takšno nevarnost je za nekatere mislece predstavljala tudi neumnost, amnezija, afazija, delirij, norost itn.. Tako na eni strani dobimo tisto, kar je dobilo pravico, da je lahko mišljeno in kar je ohranjeno kot diagramatična poteza na sebi, kar pa je odrinjeno od ostalih rivalskih določitev, na eni strani imamo ne-filozofijo, na drugi tisto, kar filozofija ni.

Skratka, vprašanje se čisto preprosto glasi: ima transcendenca status zmo-te? Je transcendenca vselej religiozna transcendenca? Sta ateizem in religija nujno zoperstavljena? Deleuzov odgovor ni le v tem, da je »vselej mogoče ekstrahirati kak ateizem iz religije«, pač pa tudi v tem, da religiozna transcendenca ni edina transcendenca. Transcendenca je lahko tudi »prazna«, napolni se v tolikšni meri, kolikor se nagiba in kolikor prečka različne nivoje, ki so hierarhizirani in ki se skupaj projicirajo na neko regijo ravnine, to se pravi, na nek aspekt, ki ustreza neskončnemu gibanju. Takšno transcendenco dobimo

¹⁵ *Ibid.*, 63–64.

¹⁶ O tem širše: Peter Klepec, »Konceptualna oseba in cogito à la Deleuze«, *Filozofski vestnik*, XIX, št. 1/98, Ljubljana 1998, str. 78–90.

takrat, ko na ravnino imanence naselimo Figure. Figura je po svojem bistvu paradigmatična, projektivna, hierarhična in referenčna, ter kot taka predstavlja zgled nasprotja pojma. »Figura je kot fabulacija pri Bergsonu: ima religiozni izvor. Toda ko postane estetska, njena čutna transcendenca stopi v tiho ali odkrito opozicijo z nadčutno transcendenco religij.«¹⁷

Začudujoče je, pravi Deleuze, koliko filozofov še vedno jemlje za tragično smrt Boga. »Ateizem ni drama, pač pa vedrina filozofa in dosežek filozofije.« Kljub temu se Deleuze zaveda, da filozofija ne opravi s teologijo v enem zamahu, da golo vztrajanje pri imanenci ne prežene transcendence. »Razglasiti smrt Boga ali celo smrt človeka ni še nič. Kar šteje, je *kako*. Že Nietzsche je pokazal, da Bog umira na več načinov; in da so bogovi res umrli, vendar od smeha, ko so slišali enega izmed bogov trditi, da je Edini.«¹⁸ Edinemu oziroma Enemu se izognemo tako, da postavimo Dvojico, dvoje množtev, dva tipa mnogoterosti. Natančneje rečeno, »mnogoterosti je *več* že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; toda mnogoterost je natanko tisto, kar se dogaja med obema. Dva tipa potemtakem ne bosta eden nad drugim, temveč eden ob drugem, eden proti drugemu, iz oči v oči ali tesno skupaj.«¹⁹ Skratka, le če je namesto Enega množstvo, kot vselej že razcepljeno na vsaj dve množtvi imamo opravka z množtvom kot neskončnim, imanentnim, nikoli identičnim samemu sebi, nikoli povsem zaprtim in sklenjenim – skratka, Celota kot Odprto je drugo ime za imanenco. »Celota je torej kot nit, ki preči množice in sleherni med njimi ponuja udejanjeno možnost, da komunicira z drugo množico, v neskončnost. Celota je tisto Odprto, ki prej kot na materijo in prostor napotuje na čas in celo na duh. Kakršnokoli že je njihovo razmerje, nikoli ne smemo mešati nadaljevanja enih množic v druge z odprtjem celote, ki preči sleherno od njih. Zaprt sistem ni nikoli popolnoma zaprt; po eni strani ga v prostoru na druge sisteme veže bolj ali manj »tenka« nit, po drugi strani pa je integriran oziroma reintegriran v celoto, ki mu vzdolž te niti podeljuje trajanje.«²⁰

A kaj se zgodi »vmes«?

Če je torej filozofija vselej filozofija imanence, če filozofijo imanence boljše določa trojni vozle mišljenja, ustvarjanja in upora, če je ta upor uspešen

¹⁷ *Ibid.*, str. 200.

¹⁸ Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, KRTINA, Ljubljana 1995, str. 62.

¹⁹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, nav. delo, str. 157.

²⁰ Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991, str. 29.

le, če se nikoli ne ustavi, če mišljenje nikoli ne zaustavi svojega gibanja in ustvarjanja, kar je mogoče le skozi napetost in razcep vsaj dveh množtev, če je pri tem filozofija imanence nenehno v spopadu s svojimi tekmeči in nasprotniki, če nanjo vselej preži nevarnost transcendence, če je vselej izpostavljena (lastnim) iluzijam in pretenzijam, in če nikoli ne začenja, prav tako pa nikoli ne končuje, potem je nekoliko bolj razumljivo, zakaj Deleuze vztraja pri tem, da se pravo vprašanje glasi: kaj se zgodi »vmes«? »Vmes«, za katerega gre, je namreč drugo ime za imanenco – vselej začenjamo »vmes«, vselej pričnemo »s stvarjo samo«, vselej se nahajamo »v sredi« problema, a ta vmes, ki je drugo ime za imanenco, je potrebno vselej znova konstruirati – imanenca=konstruktivizem.²¹ Če pa zadeve postavimo tako, potem tisto, kar se zgodi »vmes«, nikoli ni nekaj povsem čistega. Toda zakaj potem Deleuze, prvič, Spinozo izpostavlja kot »najboljšo ravnino imanence, se pravi najčistejšo, tisto, ki se ne ponuja transcendentnemu niti znova ne ponuja transcendentnega« ter v nekaterih seminarjih, ki so objavljeni na medmrežju, zadeve postavlja tako, kakor da se je filozofija, s tem ko se je ukvarjala z Bogom, kompromitirala: »*Pourquoi est-ce que la philosophie s'est-elle tellement compromisé avec Dieu,*«²² Zakaj je filozofija sklepala z Bogom takšne kompromise, oziroma, zakaj se je filozofija pustila omadeževati, obeležiti, zaznamovati, kompromitirati s problematiko, za katero je ne le videti, da ji ne pripada, temveč, da je bila zavoljo ukvarjanja z njo prisiljena sklepati takšne kompromise, da jo je lahko nemara le sram. Toda na točki, na kateri bi, glede na Deleuzov sloves in siceršnje usmeritev, pričakovali vse prej kaj drugega, Deleuze optiko obrne in ugotovi, da je podreditev pravzaprav pogoj svobode in ustvarjalnosti. To nenazadnje dokazuje tako primer, ki ga sam omenja, slikarstvo, kot tudi sama filozofija – vzemimo samo Spinozo, tega princa filozofov, ali pa denimo Leibniza. »Ateizem tako«, kot se glasi v že navedenem seminarju, »v nekem smislu ni bil religiji nikoli nekaj zunanjega: ateizem, to je umetniška moč, ki je na delu v religiji. Z Bogom je vse dovoljeno. Močan občutek imam, da je bilo to za filozofijo natanko isto, in da če so nam filozofi toliko govorili o Bogu – pri čemer so bili lahko kristjani ali verujoči –, temu ni manjkalo obilo smeha. To ni bil neverni smeh, temveč radost dela, ki so se ga lotevali [...] Filozofiji sta Bog in božja tema ponudila nenadomestljivo priložnost, da osvobodita tisto, kar je objekt ustvarjanja v filozofiji – se pravi, pojme.« Trojni vozle mišljenja, ustvarjanja in upora ima tako za Deleuza najboljše pogoje za svoje udejanjanje takrat, ko pristane na neko omejitev, na neko polje, na neko podreditev in šele ta mu omogoči neomejeno kreativnost. Gre za deleuzovsko različico poante, ki jo

²¹ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, nav. delo, str. 165 ff.

²² Gilles Deleuze, seminar z dne 25. novembra 1980, ki se nahaja na medmrežju: <http://www.imaginet.fr/deluze/txt/251180.html>.

Lacan nemara še najbolj eksplicitno izpostavi na zadnjih straneh seminarja *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, ko primerja Spinozovo in Kantovo pojmovanje želje in ko izreče tudi naslednje: »To nam tudi pomaga, da razumemo, zakaj je sleherno zavetje, kjer bi lahko prišlo do znosnega, ubranega enega spola do drugega, možno le, če poseže vmes – in v tem je nauk psihoanalize – medij očetovske metafore.«²³ Ustvarjanje pojma, za katerega gre Deleuzu, je možno le na ravnini imanence, možno je le, če se zavedamo, da smo nekje »vmes«, da smo že sredi »stvari same«, da se vselej že nahajamo »v sredi« problema, da smo vselej že pristali na Zakon. Ustvarjanje kot transgresija Zakona, upor, kot upor »tistemu, kar je«, je morda ne le možno in temveč tudi najbolj plodno tedaj, ko pristanemo na postavo. V osnovi gre za pavlovsko poanto, po kateri šele prek postave vemo za greh²⁴, šele zakon, kot pravi Lacan v *Etiki psihoanalize*, naredi greh, transgresijo, kar z drugimi besedami za Deleuza pomeni, da šele postava in zakon postavita pogoje za ustvarjanje. Prav zato Deleuze tako poudarja zrcalno nasprotno trditev »Z Bogom je vse dovoljeno« od sicer običajne »Če ni Boga, je vse prepovedano«. Poanta je v tem, da lahko nek okvir šele tedaj, ko pristanemo nanj pravzaprav še najbolj radikalno prekoračimo, pustimo za seboj. Poudariti velja, da tu za Deleuza ni bistveno to, da gre za predstavo oziroma pojmovni okvir, ki ga dajeta prav Bog in teologija. Gre za poudarek, ki je bistven za Deleuzov *style indirect libre* in ki odločilno zaznamuje Deleuzov pristop k zgodovini filozofije, ko avtor s pomočjo posrednikov pove, kar pač ima za povedati. Ti posredniki, konceptualne besede oziroma pojmovni liki, so za Deleuze ključni: »Tisto, kar je bistveno, so posredniki. Kreacija, to so posredniki. Brez njih ni dela. Posredniki so lahko ljudje – za filozofa umetniki ali znanstveniki, za znanstvenika filozofi ali umetniki, a tudi stvari, rastline, celo živali, kot pri Castanedi. Te posrednike je potrebno proizvesti, pa naj bodo fiktivni ali realni, živi ali neživi. Gre za neko serijo. Če ne oblikujemo serije, pa četudi je povsem imaginarna, smo izgubljeni.«²⁵

Pristanek na te posrednike, pristanek na tisti »vmes«, v katerem vselej pričenjamo, je pravzaprav ugotovitev, da smo vselej že sredi kompromisa, da smo vselej že popustili in se kompromitirali. S čim, pravzaprav niti ni toliko pomembno. Etiko imanence, kakor jo predstavlja Deleuze, bi lahko povzeli z Badioujevimi besedami: »Treba je nadaljevati!«. Prav vsem različicam, ki jih

²³ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Seminar, knjiga XI., prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek-Močnik, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 258.

²⁴ Prim. Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi* 5–6/98, Analecta, Ljubljana 1998, str. 83 sq.

²⁵ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, nav. delo, str. 171. O tem širše: Peter Klepec, »Konceptualna oseba in cogito à la Deleuze«, *Filozofski vestnik*, XIX, št. 1/98, Ljubljana 1998, str. 78–90.

Deleuze predstavlja v svojem obširnem opusu, da je imanenco potrebno konstruirati vedno znova, da moramo vselej nadaljevati proces konstrukcije imanence, da gibanja ne smemo zaustaviti in blokirati, da je filozofija oziroma mišljenje kot tako ustvarjanje in upor hkrati, upor smrti, hlapčevstvu, nečastnosti, sramoti, sramu itn. Imanenca kot konstruktivizem kar z drugimi besedami pomeni, da je filozofija zoperstavljena svojemu času in prostoru, čeprav ima ta upor tudi določene omejitve. Filozofija lahko vodi velike notranje boje, lahko se upira svojemu času, vendar pa ni sila, kakršne so religije, države in mediji, zato se z njimi ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. Ker silam nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu »pregovarja«. Ker pa sile prečijo slehernega od nas, smo pravzaprav v večnih pogajanjih s samim seboj, še več, ker so sile, ki prečijo filozofa, zanj prevelike, premočne, preveč neznosne, ta presežek, ki ga izkuša in o katerem priča ne le filozof, pač pa tako rekoč vsakdo – vsakdo je bil kdaj priča nečemu »*ce qui m'arrive est trop grand pour moi*« – pa je drugo ime za *Eventum tantum*. Ta en sam dogodek, ki se večno vrača, je drugo ime za imanenco kot univoknost, za tisti vzrok samega sebe, ki ga skuša Deleuze izolirati pri Spinozi, za *immanentni* vzrok, ki ko proizvaja, ostaja znotraj sebe, prav tako pa znotraj njega ostaja tudi od njega proizvedeni učinek. Tu gre za osnovno Deleuzovo shemo tiste paradoksnе notranjosti-zunanosti, ki smo jo sami sicer poimenovali z Lacanovim terminom *ekstimno*, za osnovno matrico imanence kot tistega »vmes«, s katerim vselej pričenjamo, za posrednike, ki jih vselej potrebujemo, zato, da bi ustvarjali pojme. In tu sledi ključni Deleuzov dodatek – je mogoče ustvarjati tako, da ne reproduciramo vedno istega, je mogoča »sprevrnitev platonizma«, sprevrnitev tiste logike, ki se navdihuje pri platonizmu in ki nas je dodobra seznanila z »naslednjo idejo: Bog je naredil človeka po svoji podobi in podobnosti«²⁶? Kajti »platonizem utemeljuje celotno domeno, ki jo bo filozofija prepoznala kot svojo: domeno reprezentacije, ki jo naseljujejo posnetki-ikone in ki ni definirana z zunanjim razmerjem do kakega predmeta, ampak z notranjim razmerjem do modela oziroma temelja. Platonistični model je model Istega.«²⁷ Univoknost je tako v zadnji instanci poskus misliti ustvarjanje kot ustvarjanje novega. Vprašanje, ali to Deleuze v resnici uspe tu puščamo odprto, nedvomno pa je, da je Deleuze ta en sam dogodek, ki se večno vrača, razumel tako, da je ob takšnem pojmovanju mogoče reči, da je Celota Odprto, množstvo neskončnost kot imanenca in neskladno skladje, disharmonična harmonija, neujemajoče ujemanje.²⁸ Edino tako

²⁶ Gilles Deleuze, *Logika smisla, nav. delo*, str. 241.

²⁷ *Ibid.*, str. 242.

²⁸ Prim. Gilles Deleuze, *Différence et répétition, nav. delo*, str. 190; *Le Plî. Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, Pariz 1988, str. 111–112, 188; *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 234–237, 242.

je ta *Eventum tantum* v svojih aktualizacijah »tako številen«, dogodek, zaradi katerega se v nekem pomenu nič ne zgodi, a se vendarle kar naprej nekaj dogaja in spreminja – zaradi česar je Badiou povsem upravičeno temeljno enačbo Deleuzove filozofije zapisal kot: »bit=dogodek«. ²⁹ Kakorkoli že, ta digniteta dogodka je za Deleuza vselej neločljiva od filozofije kot »amor fati« – biti enak, primerjati se z dogodkom, ali postati sin svojih lastnih dogodkov, zaradi česar »ni druge etike kot *amor fati* filozofije« ³⁰, saj »filozofija nima drugega cilja od tega, da postane dostojna dogodka« ³¹, kar je zgolj druga različica temeljnega deleuzovskega etičnega imperativa: »ne bodi nevreden tistega, kar se ti godi«. ³²

Peter Klepec
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

²⁹ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, nav. delo, str. 71.

³⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, nav. delo, str. 165.

³¹ *Ibid.*

³² Gilles Deleuze, *Logika smisla*, nav. delo, str. 144.

ZAKAJ JE FILOZOFIJA Z BOGOM SKLEPALA TAKŠNE KOMPROMISE?*

PHILIP GOODCHILD

»Zelo nenavadno je, v kakšnem obsegu nam filozofija vse do sedemnajstega stoletja govori o Bogu. [...] Zakaj je filozofija sklepala z Bogom takšne kompromise [*Pourquoi est-ce que la philosophie s'est-elle tellement compromisé avec Dieu?*]? Vse do revolucionarnega udara filozofov osemnajstega stoletja. Gre za kompromitacijo [compromission] ali za nekaj čistejšega?«¹

Tako je govoril Deleuze v seminarju o Spinozi. Na omenjenem mestu za Deleuzea ni vprašljivo to, da je to govorjenje o Bogu kompromis; prav tako Deleuze ne pojasnjuje tega, zakaj gre za kompromis.² Raje, kot da bi postavil vprašanje zgodovinsko, išče Deleuze filozofsko motivacijo: zakaj se filozofija odloči za to, da bo obeležena [compromised] z Bogom?

»Z Bogom je vse dovoljeno«. Deleuze potegne analogijo z religiozno umetnostjo: slikarji, kot je na primer El Greco, božje uporabljajo za to, da izpod prisil reprezentacije osvobodijo črte in barve. Ta »osvoboditev« oblik uspe s podreditvijo slikarstva krščanstvu:

»Tako, da v nekem smislu ateizem nikoli ni bil zunanji religiji: ateizem, to je umetniška moč, ki je na delu v religiji. Z Bogom je vse dovoljeno. Močan občutek imam, da je bilo to za filozofijo natanko isto, in da če so nam filozofi toliko govorili o Bogu – pri čemer so bili lahko kristjani ali verujoči –, temu ni manjkalo obilo smeha. To ni bil neverni smeh, tem-

* ©2001 Routledge. Tiskano z dovoljenjem založbe, avtorja in urednice. [Prevedeno po: Philip Goodchild, »Why is philosophy so compromised with God?«, v: *Deleuze and Religion*, ur. Mary Bryden, Routledge, London 2001, str. 156–166.]

¹ Gilles Deleuze, seminar z dne 25. novembra 1980, ki se nahaja na medmrežju: <http://www.imaginet.fr/deluze/txt/251180.html>.

² Vsaka izmed štirih velikih iluzij, kakor jih je opisal Deleuze, spominja na razdelavo pojma Boga v filozofiji, ki črpa iz krščanske misli: iluzije transcendence, univerzalij, večnega in diskurzivnosti. Prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 54.

več radost dela, ki so se ga lotevali [...] Filozofiji sta Bog in božja tema ponudila nenadomestljivo priložnost, da je osvobodila tisto, kar je objekt ustvarjanja v filozofiji – se pravi, pojme – izpod prisil, ki jim jo je vsilila ... enostavna reprezentacija stvari.« (Seminar, 25. novembra 1980)

V filozofiji Bog funkcionira kot transcendentni ideal, ki nas napelje na to, da misel popeljemo onstran možnega izkustva. V empirični rabi namreč pri enostavnih predstavah pojme dodamo izkustvu, da bi slednjega pojasnili, in jih potem v njem najdemo kot da mu pripadajo. Predstava tako ponavlja in potrjuje pojme, kot da bi bili ti edini pravi način za razumevanje izkustva; preprečuje vsakršno možnost, da bi mislili in delovali drugače. Popeljati pojme onstran izkustva, naleteti nanje kot na stvari v »svobodnem in divjem stanju«³, pomeni omogočiti možnost drugačnega mišljenja in življenja, omogočiti možnost filozofije kot kritičnega načina mišljenja.

Nevarnost transcendentnega ideala za filozofijo je v tem, da obstoječe vrednote, kreposti in ideale vpeljemo prek predstave njihovega najjemenentnejšega načela: vrednote dodamo izkustvu zato, da bi dobili sodbe, jih potem potegnemo iz izkustva že postavljenih sodb, ter jih s tem tавтоloško potrdimo. Tako kot moramo v filozofiji pojme osvoboditi od enostavnih predstav stvari, jih moramo osvoboditi tudi od enostavnih predstav vrednot.

»Ateizem, to je umetniška moč, ki je na delu v religiji«. Lahko bi potegnili nenavaden sklep: Deleuzova ateistična filozofija imanence je umetniška (ustvarjalna) moč na delu v teologiji. Bi potemtakem takšna filozofija predstavljala dialektični razvoj teologije? Jo lahko zaobsega ali podpira teologija? Če je temu tako, ali je filozofija tako obeležena z implicitnimi teološkimi sodbami? Ali pa filozofija doseže polno osvoboditev in ubeži vsakemu predhodnemu teološkemu pogojevanju?

Vprašanje je odvisno od narave vzročnosti, ki je na delu v tej zgodovini idej; v resnici je nasploh odvisno od pojma vzročnosti, ki je na delu [at work]. Pomen Spinoze je za Deleuza v tem, da opusti teološka pojmovanja vzročnosti, ter privede imanentni vzrok do njegove lastne meje.⁴ Imanentna vzročnost opusti aristotelovsko kinetično načelo, *omne quod movetur ab alio movetur* [vse, kar se giblje, se giblje po drugem]⁵, ki tvori središče tomističnega razumevanja vzročnosti in ontologije, s čimer vzrok postane zmožen samoučinkovanju.⁶ Z ima-

³ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1996⁸, str. 3.

⁴ Tako Spinoza pričinja *Etiko* z definicijo *causa sui*, vzrokom samega sebe, ki je za tomište nesmiseln pojem.

⁵ Prim. Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 3.

⁶ Steven Crocker je raziskal pomen te poteze za Deleuza v prispevku »Ab alio movetur: on Deleuze's reversal of time and movement« prebranem na konferenci »Rhizomatics, Genealogy, Deconstruction«, ki je bila maja 1999 na Trent University.

nentnim vzrokom »ne znamo več razlikovati med vzrokom in učinkom«, drugače rečeno, »Boga in stvaritev obravnavamo kot ista«. (Seminar, 25. novembra 1980) Takoj, ko pridemo do Spinozove filozofije imanence postane filozofija svoj lastni virtualni vzrok, z radostjo, ki izhaja iz lastnega dela pri predelave religije.⁷

Potemtakem je logično, da Deleuze, ateist, dela s pomočjo teoloških pojmov, »imanence« in »transcendence«,⁸ zato, da bi konstruiral svoj lastni pojem filozofije.⁹ Dejansko raba latinskega izraza *immanere* vstopi v filozofijo prek svetega Avgušтина, ter se tako znotraj sholastike razvije v pojem imanentnega vzroka. Obstajajo, kot bomo videli, specifični teološki razlogi za način, na katerega osnovo pojma razdela Janez Duns Skot. Še več, ujemanje latinskega izraza s hebrejsko mesijanskim imenom, Immanuel (Izaja, 1:14), kar pomeni Bog-z-nami, ni bilo nikoli prav daleč od pojmovanj srednjeveških teologov. V filozofiji imanence gre za to, ali pojem imanentnega vzroka presega prag absolutne deteritorializacije, ter tako zapušča zgodovinski teritorij teologije, na katerem se je izoblikoval, ali pa filozofija imanence še vedno pojasnjuje Boga, tako kot je pri Spinozi. Skratka, je »imanenca« imanentni ali teološki pojem?

Immanuel Kant je razlikoval med *imanentno* rabo načel, ki so v celoti zajemena znotraj meja možnega izkustva, *transcendentalno* rabo načel, ki jih uporabljamo onstran meja izkustva, ter *transcendentno* rabo načel, ki zbrise te meje, oziroma »od nas zahteva, da podremo vse one mejnike, in si lastimo pravico do tal, ki nikoder ne poznajo razmejitev«. ¹⁰ Imanenco običajno mislimo skupaj s transcendentalnim poljem: imanentni vzrok gre prek meja možnega izkustva, ker ne moremo več razlikovati med vzrokom in učinkom. Dejansko je Deleuzova ravnina imanence transcendentna v Kantovem pomenu besede, saj ni le predpostavka mišljenja, temveč same materije biti:

»Rekli bomo, da je TISTA [LE] ravnina imanence hkrati tisto, kar mora biti mišljeno in tisto, česar se ne da misliti. Prav ravnina bi lahko bila tisto ne-mišljeno misli. To je osnova vseh ravnin, imanentna vsaki ravni-

⁷ Videti je, da se Deleuze v svoji generaciji še najmanj ukvarja z religijo. Kljub temu se je filozofska tradicija, katere dedič je, sama izoblikovala skozi obdelavo religije – to je vidno predvsem v delu Spinoze, Leibniza, Huma, Kanta, Marxa, Freuda in Bergsona. Ta je v Deleuzovem opusu redramatizirana v soočenju imanence s transcendenco.

⁸ Medtem ko gesli »imanenca« in »transcendence« nastopata v *Encyclopedia of Religion* (MacMillan, London 1993, ur. Mircea Eliade), ju v nedavno izšli *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ur. Edward Craig (Routledge, London 1998) ni.

⁹ Prim. zlasti Gilles Deleuze in Félix Guattari *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Editions de Minuit, 1980, str. 310-318; *Kaj je filozofija?*, drugo poglavje; Gilles Deleuze »L'immanence: une vie...«, v: *Philosophie*, št. 47, 1. 9. 1995, Minuit, Pariz 1995, str. 3-7.

¹⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, v: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, izd. Wilhelm Weischedel, zv. št. III, str. 310 [B 352/A 296].

ni, ki si jo je mogoče zamisliti, ki pa te osnove ne uspe misliti. Je najbolj intimno v misli, pa vendar absolutni zunaj. Zunaj, ki je dlje od vsega zunanjega sveta, saj obstaja znotraj, ki je globlji od vsakega notranjega sveta.« (*Kaj je filozofija*, 63)

Še več, kriteriji za absolutno imanenco in absolutno transcendentco so isti: sestojijo v odstranitvi vseh pretendentov na vlogo absolutnega. So načini mišljenja brezpogojnega kot brezpogojnega brez omejitve.

Kant je načelo, s katerim um prekorači izkustvo, pojasnil takole: »*če je dano pogojeno, potem je dan tudi celoten niz drug drugemu podrejenih pogojev, ki je s tem sam nepogojen*« (*Kritik der reinen Vernunft*, nav. delo, str. 318, [B 364/A 307-308]). Premislil je dva načina, na katera bi lahko dosegli brezpogojno: bodisi je vsak pogoj v nizu pogojen, medtem ko je sam niz brezpogojen kot neskončen niz; bodisi obstaja prvi pogoj v nizu (*Kritik der reinen Vernunft*, nav. delo, str. 321). Brezpogojno je sintetizirano kot Celota ali Eno. V obeh primerih pa, če skušamo najti predmet, ki naj bi ustrezal takšni transcendentalni ideji brezpogojnega, oziroma, nasploh, ko skušamo misliti brezpogojno, nastopi protislovje (*Kritik der reinen Vernunft*, str. 27 [B XX]; 327-340 [B377-398/A 321-340]).

Deleuzova ravnina imanence je poskus misliti brezpogojno ločeno od Celote ali Enega. Brž ko bit mislimo v razmerju do Celote ali Enega, se nizi pogojev organizirajo v hierarhijo na transcendentni ravni – ureditev bistev transcendirata eksistenco posameznikov. Posledice takšne metafizike so neposredno politične: da bi vsak posameznik najpolneje obstajal, mora poskušati realizirati svoje bistvo, ki ga je od zunaj vzpostavila hierarhija. Tako je na primer Plotin bit podredil Enemu, takšna hierarhija prek Avgušтина, Dionizija Pseudoareopagita in Avicennove intepretacije preide v tomistično metafiziko, tako, da so učinki in vzroki podrejeni čistemu deju, ki je Bog – krščanski Bog tako postane najvišje načelo filozofske inteligibilnosti.¹¹ Politični nasledki takšne poteze postanejo jasni, če za pojasnitev božje filozofske vzročnosti, kot je to v primeru averoista Boetija iz Dacije¹², uporabimo vojaško analogijo.

Deleuze skuša v ravnini imanence niz pogojev zamenjati z zaporedjem pojmov. Gre za projekt *čiste ontologije*, kjer gre za poskus misliti bit brez sklice-

¹¹ *Deus est esse omnium, non essentialis, sed causalis* [Bog je bistvo vsega, ne bistveno, temveč vzročno.] Tomaž Akvinski, *I Sententiae*, d. 8, q. 1, a. 2. Etienne Gilson pokaže vse konsekvence te poteze, kot to navaja Eric Alliez, *Capital Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, str. 192-193.

¹² »To Vrhovno Načelo je do tega sveta to, kar je oče družine do svojega doma, kar je poveljnik do svoje armade in kar je splošna blaginja za državo. In tako kot je armada eno v enotnosti svojega glavarja, kot je dobro armade v svojem glavarju notranje, v drugih pa le glede na [njihov] rang, tako se tudi enotnost tega sveta notranje nahaja v tem Vrhov-

vanja na ureditev, Celoto ali Eno. Ta čista ontologija je anti-hierarhična, »svet imanence«. ¹³ Prvi vir za to najde Deleuze v Dunsu Skotu, ki je znova trdno ločil filozofijo od teologije s tem, da je metafiziko naredil za znanost o biti kot taki, ločeni od Enega in vseh drugih »transcendentalij«, kot je na primer »modrost«. ¹⁴ Zdi se, da je bil njegov cilj odstranitev transcendentne ravni ureditve iz metafizike. V desetletjih po Obsodbi iz leta 1277, ko je skušal zoper averroistično tendenco implicitno zatrditi prednost filozofije pred teologijo, in ko je bila za teologe tomistična sinteza začasno nedosegljiva, je moral Skot zaščititi načelo absolutne moči Boga, *de potentia Dei absoluta*. Njegova rešitev predstavlja teološko predhodnico Kantovega »kopernikanskega obrata« – kajti, če lahko nepogojeno, transcendentno raven ureditve razume človeški razum, tedaj je brezpogojno načelo ureditve, Bog, pogojen s človeškim razumom, kar je seveda čisto protislovje. Obstaja nevarnost, da božjo voljo lahko omejuje narava stvaritev. Da bi Boga osvobodil od metafizike, je Skot postavil čisto univokni misel in bit, ki sta skupni Bogu in stvaritvam. Ta univoknost biti, ki se izreka zgolj v enem samem smislu, vsebuje zavrnitev razlikovanja med »spoznanjem *ali stvar je in kaj ta stvar jes*«, metafiziko onstran dihotomije med bistvom in bitjo (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 1, str. 605). ¹⁵ S to potezo, ko božja eksistenca ni več podrejena božjemu bistvu, ne le osvobodimo Boga, temveč kot naključni stranski produkt osvobodimo tudi stvaritve. Če Bog ni več pogoj transcendentne ravni ureditve, kaj šele, da bi bil z njo pogojen, potem to velja tudi za stvaritve.

Skot ni polno razvil pojma imanentnega vzroka, a je zanj postavil temelj. Zdi se, da je v svojem dokazu za božji obstoj padel v kantovsko antinomijo, ko je na temelju tega, da je naraščajoča neskončna regresija nemožna, zatrdil obstoj

nem Načelu, v drugih bitjih tega sveta pa je zgolj glede na njihovo udeleženo na tem Vrhovnem načelu in glede na svoje mesto v razmerju do njega, tako da v nobenem bitju tega sveta ni dobrega, ki ne bi bilo udeleženo v Vrhovnem načelu. [...] Omenjeno Vrhovno načelo je Bog, veličastni, najvišji, ki je blažen skozi stoletja [centurije]. *Amen.*« (Boetij iz Dacije kot ga navaja Etienne Gilson v: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London 1955, str. 400-401.)

¹³ Prim. Gilles Deleuze, Seminar, 12. decembra 1980.

¹⁴ Prim. Duns Scotus, *Philosophical Writings*, Thomas Nelson, Edinburgh 1962, str. 1-12. Deleuze včasih Skotov nauk o univoknosti zamenja s tistim, čemur se ta zoperstavlja, z neoplatonistično metafiziko, v kateri je Eno Bit. Skot posebej poudarja, da sta določljivi pojem biti in dokončna differentia, kot je npr. »eden«, prvotno različna, tako da eden prav nič ne vključuje drugega. Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, knjiga I, d. 3, q. 3, v: Arthur Hyman in James J. Walsh (ur.), *Philosophy in the Middle Ages*, Hackett, Indiana 1978, str. 618.

¹⁵ Mimogrede lahko pripomnemo, da takšna metafizika preči srčiko Kantovih dokazov za božji obstoj, saj nam ni treba več priznati »kot mora vsakdo, kdor je razumen, da je vsaka eksistencialna trditev sintetična«. (Prim. *Kritik der reinen Vernunft*, nav. delo, zv. IV, str. 533 [B 626/A 598]).

prvenstva prvega učinkujočega vzroka, končnega smotra, ter najvišje odličnosti (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 1, str. 607). Vendar pa naknadno tudi trdi, da je ta prvi vzrok, smoter in odličnost, neskončen, s čimer je videti, da se nahaja na obeh polih kantovske antinomije (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 1, str. 611). Pri tem je pomemben način, na katerega Skot ustvari pojem neskončnega:

»Popolnejši in enostavnejši pojem, ki je možen za nas, je pojem absolutno neskončnega bivajočega. Ta je enostavnejši od pojma dobrega ali resničnega bivajočega oziroma drugega bivajočega, ki je slednjema podobno, kajti neskončnost ni tako rekoč atribut bivajočega ali tistega, o čemer se izreka, temveč izreka notranji modus te entitete; tako da, ko rečem »neskončno bivajoče« nimam pojma [sestavljenega] po akcideni iz subjekta in trpnosti, temveč prej pojem subjekta po sebi na določeni stopnji popolnosti, namreč neskončnosti – ravno tako kot »intenzivna belost« ne izreka pojma po akcideni kot je »vidna belina«. Intenzivnost izreka notranjo stopnjo belosti v sebi.« (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 1, str. 605-606)

Čeprav Skot na tem mestu uporabi analogijo, je neskončno bivajoče dejansko imanentno sami biti; pojem neskončnega bivajočega konstruira Skot kot neke vrste imanentno kritiko, ki odstrani vse transcendentne ali primerjalne določitve oziroma omejitve. Če naj bo prvenstvo neskončnega absolutno, tedaj Skot ne misli Boga kot prvega v nizu ločenih pogojev, temveč v intenzivnosti, metafizično, kot nepogojeno vzročnost, smoter in odličnost. Transcendenca ni več mišljena v razmerju do odličnosti Enega, temveč v razmerju do notranje stopnje odličnosti. »Neskončno« ni atribut, ki ga dodamo obstoječemu »bivajočemu«. Za Skota je bivajoče v temelju določljiv pojem, čista forma določljivega (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 1, str. 618). Neskončno bivajoče pa, nasprotno, ni enostavno določljivo (kot neskončna modrost, ljubezen, itn.), temveč je kot neskončno nedoločeno s strani česarkoli drugega. Ta nedoločenost neskončnosti se pri Skotu izraža kot božja svoboda.¹⁶ Če je Bog neskončen, je vse ostalo bivajoče naključno, edina zamisljiva vez med bitiji je potem volja. Ta vpeljava neskončnega v božje prelomi okove nujnosti med Bogom in stvaritvami, ter tako omogoči, da bistvo stvaritev razumemo v terminih naključja, individualnosti in singularnosti. Deleuzova anarhična politična ontologija predindividualnih singularnosti in individuacije prek točnosti [haecceitas] črpa neposredno iz Skota.

¹⁶ Skot raziskuje naključje skozi voljo tako Boga kot ustvarjenega bivajočega: »Ni razloga, zakaj mora ta delujoči imeti ta način delovanja (tj. svobodnega, čeravno nujnega), razen, da je te vrste aktivno načelo.« (Duns Scotus, *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*, prev. Felix Alluntis in Allan B. Wolter, Princeton University Press, Princeton 1975, 16.46, str. 385). Skot tako »imanentno« pojmuje voljo.

Potenciala za razvoj pojma Boga kot imanentnega vzroka pa ni razvil Skot. Za Deleuza ima Spinozova ontologija precejšnje prednost pred Skotovo: bit postane predmet čiste afirmacije. Za Skota resnice biti ne prediciramo definicijsko; je zgolj atribut – tako so Skotovi metafizični pojmi substantivi, kot so na primer »vzročnost«, »proizvedljivo« in »totost«. S Spinozo »univokna bit postane identična z enkratno, univerzalno in neskončno substanco: predložena je kot *Deus sive Natura*«. Bit je izenačena z neskončno bitjo, substanco, ne s substantivom. Bivajoče je tudi bit. Spinoza spremeni Skotovo formalno distinkcijo: »Atributi se obnašajo kot realno kvalitativno določeni čuti, ki so v razmerju do substance kot do enkratnega in istega označenega«; toda Deleuze Spinozo hkrati bere skozi Skota:

»Medtem ko se sama ta substanca obnaša v ontološkem smislu kot ena v razmerju do modusov, ki jo izražajo, in ki so v njej kot individualizirajoči dejavniki ali notranje intenzivne stopnje. Iz tega izhaja določitev modusa kot stopnje moči, ter njegova edina »obveza«, ki je v tem, da razvije vso svojo moč ali svojo bit *znotraj* same meje.« (*Razlika in ponavljanje, nav. delo*, str. 58-59)

Prednost vsega tega je za Deleuza politična: modusi postanejo izražajoči in afirmirajoči svojo bit, ki je njihova moč. Bit postane dejanski vzrok, moč izražanja. Vendar pri Spinozi obstaja nevarnost, da svobodo, ki so jo stvaritve dosegle pri Skotu, zamenja nova odvisnost: modusi so namreč odvisni od substance, od enega samega vzroka (Prim. *Razlika in ponavljanje*, 58). Deleuze skuša izrecno odstraniti idejo ene same substance pri Spinozi, ter jo nadomestiti z ravnino imanence, ki predstavlja transcendentalno polje metafizike, kakor ga je ustvaril Skot, in ki je sedaj postalo afirmativna, izražajoča moč. Dejansko je Deleuzova intepretacija spinozističnih modusov – da jih definira intenzivna stopnja moči – neposredno vsiljenje Skotistične ontologije Spinozovemu pojmovanju na točki, kjer je Spinoza vse prej kot jasen.¹⁷ Nevarnost Deleuzove rabe Spinoze in Skota je v tem, da skrivaj vtihotapimo pojem Boga.

Čista ontologija najde svoj resnični ateistični moment v Nietzscheju. Deleuze ne intepretira Nietzschejevega nauka o večnem vračanju kot kozmološke hipoteze, temveč v transcendentalnem smislu, kot rešitev kantovskega problema, ko izkustvo prekoračimo s sintezo serije pogojev, da bi tako prišli do brezpogojnega pogoja možnega izkustva. Če je niz pogojev potrjen vračanju, potem ni mesta za prvi termin ali sploh kakršnekoli potrebe po neskončnem nizu, po Enem ali po Celoti. Ker se niz sam po sebi ponavlja, ker sam sebe pogojuje, vendar ne kot izvorni termin ali kot celota, gre potemtaka za

¹⁷ Prim. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Pariz 1968, str. 179; prim. tudi *Razlika in ponavljanje, nav. delo*, str. 57-58.

ponovitev razlike, za samorazlikovanje samega niza, ki čisto ontologijo osvoboditi odvisnosti od Celote ali Enega. Večno vračanje je bit imanentnega vzroka; postajanje je njegov modus bivanja. (*Razlika in ponavljanje*, str. 59) S tem odstranimo vso odvisnost in v polnosti afirmiramo naključje. Novo »obvezo« modusov določa izbor: modusi ne razvijajo več svoje moči vse do meje; izbrani bodo le, če so presežni, če gredo preko meje, če se transformirajo v nekaj drugega (*Razlika in ponavljanje*, str. 59). Namesto, da bi ponovitev konstruirala neskončno z odstranitvijo omejitve,¹⁸ afirmira tisto, kar transgresira omejitve, kar »odstrani vse meje-pregraje« in se polasti »posesti celotnega novega področja, ki ne priznava nobenih razmejitvenih ločnic«.

Cena za to ateistično ontologijo je izguba individualnih modusov. Ponovitev se izreka le za razliko: niso modusi tisti, ki se vračajo v svoji medsebojni individuaciji, pač pa »bistvo modusa« vsakega ustreznega modusa, ki se od njega razlikuje (*Spinoza in problem izraza*, 178). To »bistvo modusa« ni možnost, temveč fizična, virtualna realnost, intezivna kvantiteta:

»Zgolj kvantitativno razlikovanje bivajočega je združljivo s kvalitativno identiteto absoluta. Toda to kvantitativno razlikovanje ni več pojav, temveč notranja razlika, razlika v intenzivnosti. Tako da je treba za vsako končno bitje reči, da izraža *absolut* glede na intenzivno kvaliteto, ki tvori njegovo bistvo, to se pravi, glede na njegovo stopnjo moči.« (*Spinoza in problem izraza*, str. 180)

Deleuze naveže na Skotovo analogijo z intenzivno belostjo (*Spinoza in problem izraza*, str. 179; *Razlika in ponavljanje*, 58). Intenzivnost lahko spoznamo zgolj prek njene predstave: »Intenzivnost spoznamo zgolj kot že razvito v razsežnosti« (*Razlika in ponavljanje*, str. 288). Intenzivnosti običajno ne spoznamo na sebi, v njeni izvorni globini, kot absoluta. Ker se intenzivnost vselej razveljavi v svojem izrazu, hkrati pa ostaja vključena vase, bo najvišja stopnja intenzivnosti njena ničelna stopnja razvoja v ekstenziji. Deleuze se skliče na pojem »telesa brez organov« kot na univokno, nevtralno bit v razmerju do katere merimo intenzivnost. Tako je telo brez organov »brezoblična in intenzivna materija, nestratificirana, intenzivna matrica, intenzivnost = 0« (*Mille plateaux*, str. 189)¹⁹. Ker je vsak modus zgolj modifikacija te nevtralne biti, je modus njene določitve čisto kvantitativen. *Pojem intenzivnosti je ustvarjen kot kvantitativen samo v razmerju do predstave*; ta je zgolj njegov *ratio cognoscendi* v razmerju do nevtralne biti.

¹⁸ Deleuze neposredno nadaljuje razpravo o Heglovem in Leibnizovem delu, ki naj bi v tem pogledu prišla najdlje. Prim. *Razlika in ponavljanje*, nav. delo, str. 61-71.

¹⁹ Prim. tudi Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Editions de Minuit, Pariz 1972, str. 25.

Filozofija tako doseže intenzivnost, proizvaja intenzivnost, toda takšna intenzivnost je nemisel znotraj misli. Vsako intenzivnost, ko jo enkrat proizvedemo, lahko izrazimo v filozofiji kot abstrakten pojem. Ko beremo kakega filozofa, sploh ne opazimo intenzivnosti, vitalnosti in ustvarjalnosti, ki so misel prešινile skozi same pojme, razen če misli ne obudimo nazaj v življenje s tem, da sami predelamo pojme. Za čisto ontologijo bit enostavno ostaja čista forma določljivega; ne doseže intenzivnih določitev, ki nastopijo, ko je mišljena. S tem, ko intenzivnost določi v razmerju do ničle Deleuze ponovi kantovsko potezo določitve transcendentalnih idej, forme intenzivnosti, kot nedoločljive, problematične. Transcendentalno polje, čista ravnina imanence, nujno ubeži zavesti, saj v imanenci ni ničesar, kar bi jo razkrivalo. (»Immanence: une vie...«, str. 5) Vsebuje zgolj virtualnosti. Deleuze to imenuje *življenje*, drugače rečeno, določljivo življenje, življenje, ki se samodoloča kot imanentni vzrok.

Pa vendar, ko Deleuze zapiše, da »virtualnosti neposredno komunicirajo nad dejanskim, ki jih ločuje«²⁰, s tem povzame mero, v kateri se v njegovi filozofiji delovanje vselej dogaja izven okvira (od filozofskih komentarjev, prek soavtorstva z Guattarijem, do knjig o filmu), pri čemer je s tem njegovo delo videti teologija nedoločljivega. Bit, osvobodjena Celote in Enega, je mišljena v razmerju do nedoločljivega. Neomejeno afirmacijo dosežemo z odstranitvijo določitev na najbolj neosebni ravni mišljenja.

V nasprotju s temi sholastičnimi premisleki lahko na najbolj osebne momente Deleuzovega opusa naletimo v njegovih televizijskih intervjujih, *L'Abécédaire*,²¹ ko mu Claire Parnet opirajoč se pri tem na osebno izkušnjo pod rubriko »Radost« postavi vprašanje, zakaj se on sam, filozof afirmacije, nenehno pritožuje. Deleuze ji odgovarja, da bi bil, če bi ne bil filozof, poklicni žalovalec (*une pleureuse*). Pritoževanje, pravi, lahko prikrije radost; je lahko »oboževanje, tako kot molitev«, saj hoče namreč reči, da je »tisto, kar se mi dogaja, zame preveliko« [*Ce qui m'arrive est trop grand pour moi*]. Mejo izkustva za Deleuza ne prekoračimo tako, da formuliramo transcendentalno idejo, kot je to pri Kantu, temveč s tem, ko se znotraj izkustva srečamo z nečim, kar je »preveliko«. Za Deleuza je nedoločljivo »preveliko«: »imanentno življenje, ki je čista moč in celo blaženost skozi trpljenje in šibkosti.« (»Immanence: une vie...«, str. 5)

Vrnimo se torej k problemu prekoračitve možnega izkustva z mišljenjem,

²⁰ Gilles Deleuze, »L'actuel et le virtuel«, *Dialogues*, Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977), str. 185.

²¹ Gilles Deleuze, *Abécédaire* (izdana videokaseta posnetih pogovorov, ki jih je imel Deleuze s Claire Parnet in ki jih je režiral Pierre-André Boutang, in ki so bili predvajani na kanalu Arte v letih 1994 in 1995) Vidéo Éditions Montparnasse, 1996.

samega problema ustvarjanja v filozofiji, samega vprašanja filozofije.²² Če to, sledeč Avicenni in Skotu, storimo z vzpostavitvijo metafizike kot znanosti o bivajočem kot bivajočem, tedaj vzpostavimo transcendentalno polje znotraj čistega mišljenja, sama bit pa ostane za vselej problematična ali nedoločljiva. Modalno razlikovanje je kvantitativno tedaj, ko tistemu, kar je razlikovano, manjka intenzivnost, ko je nevtralnno. Tako kot Skot misli metafiziko v razmerju do abstraktne in nevtralne biti, in tako kot Kant shematizira misel v terminih časa določenega kot abstraktno linearno zaporedje, se zdi, da Deleuze konstruira svojo ontologijo okoli določitev takšne nevtralne biti, takšne čiste in prazne forme časa, oziroma v razmerju do ničelne stopnje intenzivnosti.

Obstaja pa tudi drugačen način branja teologa Dunska Skota. Medtem ko ima nevtralna bit določeno prednost pred vsemi ostalimi pojmi, prednost splošnosti in stvarnosti (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 3, str. 618), ima neskončno bivajoče kot notranji modus biti prednost pred bitjo v odličnosti in popolnosti. Obstaja torej objektivna negotovost glede tega, kako razumeti skotistično metafiziko – ali ima nevtralna bit prednost pred Bogom, ter tako vodi k neodvisnosti filozofije od teologije, ali pa ima Bog prednost pred nevtralno bitjo, v pomenu, da je končni cilj metafizike spoznanje Boga, podreditev filozofije, če že ne teologiji, pa pobožnosti. Sledeč Skotovemu poudarku na neskončni biti bi lahko intenzivnost ne razumeli več v razmerju do ničelne stopnje, temveč na način, na katerega je neskončna bit implicirana znotraj tega modusa. Za vsako končno bivajoče potem lahko rečemo, da izraža neskončno v skladu z intenzivnostjo, ki tvori njegovo bistvo. Takšna določitev intenzivnosti ni niti kvalitativna, kot v hierarhiji bistev Tomaža Akvinskega, ki temelji na analogiji, niti kvantitativna kot pri Deleuzu.

Neskončna, intenzivna bit je enostavno modus, s katerim je neskončno implicirano znotraj tega modusa. Tu je neskončno nedoločljivo v razmerju do določenega načina določitve, ter dejansko določeno v razmerju do samega sebe, pri čemer »sebe« označuje neskončno. Kot takšno je neskončno imanentni vzrok biti. Po eni strani se neskončno zgolj izreka o svojih modusih; po drugi strani so sami modusi neskončne določitve. Namesto, da bi tako moduse določili v razmerju do ničelne stopnje, jih tako določimo v razmerju do intenzivnih modusov, ki jih implicirajo.

Transcendirati meje možnega izkustva ne pomeni enostavno abstrahirati mišljenja, pač pa ponovno odkriti realne določitve izkustva kot same transcendentalne pogoje možnega izkustva. Na ravnini imanence tako transcendentalno postane objektivno, medtem ko objekt postane transcendentalen. Tako, na primer, biti ne abtrahiramo iz modrosti kot predmeta mišljenja, ne

²² »Vprašanje filozofije je tako edina točka, na kateri se zares srečata pojem in ustvarjalnost«. (Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, nav. delo, str. 16).

da bi pri tem ponovno odkrili določenega modusa modrosti kot intenzivnosti, kot pogoja možnosti abstraktnega mišljenja. Potreba po modrosti se ponovno pojavi takrat, ko virtualnega nimamo več za tisto, kar v celoti in nujno določa naše moduse eksistence, temveč za tisto, kar dopušča določeno stopnjo naključja znotraj virtualnega. Namesto naključja intenzivnih kvantitet, ki je svet kaosa, imamo sedaj naključje odgovornosti – kjer transcendiranje meja izkustva predstavlja etično gesto. Tako je vprašanje biti neločljivo od vprašanja modrosti: univoknost biti se razvije v nenavadni monizem, v katerem se združijo ontologija, etika in teologija. Kajti postaviti vprašanje transcendence kot transcendence, četudi jo implicitno srečamo kot intenzivni modus na planu imanence, pomeni postaviti teološko vprašanje. Filozofija spozna, da je v svoji najbolj strogi čistosti znova obeležena [compromised] z Bogom.

Prevedel Peter Klepec

NAUK O UNIVOKNOSTI*

Deleuzova ontologija imanence

DANIEL W. SMITH

»Če Bog ne obstaja, je vse dovoljeno«. Deleuze rad sprevača to formulo Dostojevskega iz dela *Bratje Karamazovi*, saj, kot pravi, je v resnici res obratno: prav z Bogom je vse dovoljeno. To očitno velja moralno, saj so najhujše krvoločnosti vselej našle božjo upravičenje, vera v Boga pa nikoli ni bila garant moralnosti. Velja pa tudi estetsko in filozofsko. Srednjeveška umetnost, na primer, je polna božjih podob, in najraje bi to razumeli zgolj kot neizogibno omejitev dobe, ki jo je vsilila Cerkev. Deleuze predlaga drugačno hipotezo. V rokah velikih slikarjev, kot so El Greco, Tintoretto in Giotto, je ta prisila postala pogoj radikalne emancipacije: pri slikanju božjega so vzeli dobesedno idejo, da Boga ne smemo upodobiti, idejo, katere rezultat je bila izjemna osvoboditev črte, barve, oblike in gibanja. Z Bogom je slikarstvo našlo svobodo, ki bi je drugače ne imelo – pravi slikarski ateizem.¹

Isto je veljalo za filozofijo. Vse do preobrata, ki ga predstavlja osemnajsto stoletje, so filozofi nenehno govorili o Bogu, kar je pripeljalo do tega, da je bila filozofija videti povsem kompromitirana s teologijo in z zahtevami Cerkve. A v rokah velikih filozofov, kakršna sta bila Spinoza in Leibniz, je ta omejitev postala pogoj enako izjemne osvoboditve. Z Bogom so se filozofski pojmi osvobodili tradicionalne naloge – reprezentacije stvari – in so lahko dobili fantastične razsežnosti. S pojmom Boga je bilo vse dovoljeno. Oziroma skoraj vse, saj so misleci (kot na primer Spinoza), ki so šli s pojmom predaleč ali pa

* ©2001 Routledge. Tiskano z dovoljenjem založbe, avtorja in urednice. [Prevedeno po: Daniel W. Smith, »The doctrine of univocity: Deleuze's ontology of immanence«, v: Deleuze and Religion, ur. Mary Bryden, Routledge, London 2001, str. 167–183.]

¹ Prim. Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation*, La Différence, Pariz 1981, zv. 1, str. 13–14, kakor tudi Deleuzov seminar z dne 25. novembra 1980. Transkripcije Deleuzovih predavanj na univerzi v Vincennesu je na medmrežju omogočil Richard Pinhas na naslovu <http://www.imaginet.fr/deleuze>, angleške prevode so prispevali Timothy S. Murphy, Melissa McMahon, Charles Stivale in drugi. Gre za neprecenljiv vir za razumevanje Deleuzove misli.

prehitro, to pogosto storili na njihovo lastno odgovornost. Deleuze tako ne pristaja niti na pojem antagonizma »sekularnega«, za katerega je pojem Boga zastarel, niti na tesnobo oziroma žalovanja tistih, za katere izguba Boga povzroča krizo, niti vero tistih, ki bi radi z novo obliko ta pojem popravili. Ostal je fasciniran s teološkimi pojmi, pri čemer je še posebej cenil srednjeveške teologe kot veličastno pleme mislecev, ki so bili v imenu Boga zmožni iznajti izredne sisteme logike in fizike. Dejansko je na različnih točkah v svojih spisih ubral določene »heretične« poti teološke misli, ki jo je ortodoksija izključila in ki so bile navidez pozabljene, ter jih filozofsko uporabil v drugačnem kontekstu.

Deleuzova prisvojitve srednjeveškega pojma univoknosti je najočitnejši in najpomembnejši primer te neortodoksne rabe krščanske teološke tradicije. Nauk o »univoknosti biti« je ontološka teorija, ki jo je v trinajstem stoletju razvil Janez Duns Skot, sledeč Henriku Gentskemu, v svojem glavnem delu z naslovom *Opus Oxoniense*, ki jo Deleuze imenuje »največja knjiga čiste ontologije«. ² V srednjem veku je bila univoknost heterodoksno stališče, nenehno na meji herezije, in le malo v rabi zunaj skotistične šole (angleška beseda »dunce« [topoglavac, butec, omejenec] je izpeljana iz aprobativnega termina, ki so ga uporabljali za označbo privržencev Dunska Skota). ³ Pojem ima prejkone nenavadno zgodovino v Deleuzovem lastnem delu. Deleuze pred letom 1968 termina ni niti omenil, tedaj pa je univoknost nenadoma postala pomembna tema v skorajda vseh njegovih spisih. Najprej se pojavi v delu *Spinoza in problem izraza*, kjer tvori »vodilno misel« Deleuzove intepretacije Spinoze (celo bolj kot naslovni pojem »izraz«). ⁴ Potem privzame še vidnejšo vlogo v delih *Razlika in ponavljanje* in *Logika smisla*, kjer Deleuze ne le identificira neko celotno tradicijo univoknosti v zgodovini filozofije, ki poteka od Dunska Skota (zoper tomizem) prek Spinoze (zoper kartezijanstvo) do Nietzscheja (zoper hegllovstvo), temveč tudi predstavi svojo lastno ontologijo kot univokno ontologijo, s čimer sam sebe takorekoč predstavi za najnovejšega dediča te

² Prim. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1996⁸, str. 57 (Odslej *Razlika in ponavljanje*; na straneh 52–61 se nahaja Deleuzova znana analiza »tradicije« univoknosti). Prim. tudi Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 172.

³ Deleuzova interpretacija Dunska Skota se predvsem opira na standardno delo Etienna Gilsona *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Pariz 1952. V angleščini prim. Gilsonove zgodovinske razprave v: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London 1955, str. 454–471; ter *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1952, str. 84–95.

⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, zbirka »Arguments«, Minuit, Pariz 1968. Deleuze je skorajda zagotovo pojem univoknosti razvil medtem, ko je raziskoval za svojo »sekundarno« tezo o Spinozi za doctorat d'État.

tradicije. Potem pa, enako nepričakovano, in brez razlage, pojem skoraj brez sledu izgine; v delih, ki sledijo omenjenima, ga Deleuze komajda omenja.

Kakšno vlogo igra nauk o univoknosti v Deleuzovem mišljenju? In zakaj ima pojem v Deleuzovih spisih tako kratkotrajno, a intenzivno pot, kot kak zvezdni utrinek? Navkljub Deleuzovi provokativni trditvi v zgodovini filozofije ne obstaja nobena »tradicija« univoknosti, razen tiste, ki jo je sam ustvaril; zunaj skotističnih študij o samem pojmu komajda obstaja sekundarna literatura. Deleuze je bil bolj točen, ko je v svojem seminarju pripomnil, da je univoknost »najbolj nenavadna misel, ki jo je najteže misliti, če je sploh kdaj bila mišljena«. ⁵ V nadaljevanju bom skušal slediti življenju tega »nenavadnega« pojma kako nastopi, dozori in nato izgine v toku Deleuzove misli, ter ustvari nepričakovana »prečkanja« med sicer nepovezanimi misleci in problemi. Če bi skušali »dramatizirati« gibanje pojma, bi ga nemara uprizorili v štirih ločenih dejanjih.

Prvo dejanje bi nas vrnilo nazaj k srednjeveškim razdelavam pojma. Za Dunska Skota, tako kot za mnoge sholastične filozofe, je bil predmet teologije Bog, medtem ko je bil predmet filozofije, ali bolje, metafizike kot njene krone, bit kot bit. S tem, ko je razvil svojo teorijo univoknosti se je Duns Skot vrnil v živo razpravo, ki je v trinajstem stoletju potekala o naravi biti: bit se izreka o bivajočem, a v katerem smislu? Sholastiki so uporabili tri jasne termine za označitev različnih načinov rešitve problema: ekvivoknost, univoknost in analogijo. Reči, da je bit ekvivokna pomeni, da se termin »bit« izreka o bivajočem v mnogoterih pomenih in da ti pomeni nimajo skupne mere: »Bog je«, na primer, nima istega pomena kot »človek je«, saj Bogu ne pripada isti tip biti kot človeku. Reči, nasprotno, da je bit univokna, kot je trdil Duns Skot, pomeni, da ima bit zgolj en smisel, in da se *v enem in istem smislu* izreka o vsem, o čemer se izreka, naj gre za Boga ali človeka, žival ali rastlino. Ker je bilo videti, da ta stališča vodijo v škandalozne sklepe – (ekvivoknost je zanikala red v kozmosu, univoknost je implicirala panteizem), – so med dvema skrajnostima razvili tretjo alternativo: bit ni niti ekvivokna niti univokna, temveč analoška. To stališče, kakor ga je formuliral Tomaž Akvinski, je postalo stališče krščanske ortodoksije: seveda obstaja skupna mera oblik biti, toda ta mera je analoška, ne pa univokna.

Zakaj je Deleuze obnovil to navidez obskurno sholastično razpravo? Odgovor je videti jasen: tri knjige, ki jih je objavil v letih 1968–9 (*Spinoza in problem izraza*, *Razlika in ponavljanje* in *Logika smisla*) zaznamujejo, med drugim, vrhunec Deleuzovega soočenja s Heideggerjem. To soočenje je bilo prisotno

⁵ Gilles Deleuze, »Scholasticism and Spinoza«, seminar 14. januarja 1974, prev. Timothy S. Murphy. Seminar vsebuje Deleuzovo razpravo o sholastičnih obravnavah pojma biti.

v Deleuzovem delu že od vsega začetka, četudi Deleuze Heideggerja omenja le mimogrede.⁶ Kot vselej pri Deleuzu *sodobna* problematika vpliva na delo v *zgodovini* filozofije. Heidegger (ki je spisal lastno tezo od Dunsu Skotu) je znamenito ustoličil sodobno renesanso ontologije, ko je postavil vprašanje po »ontološki diferenci«: kaj je razlika med bitjo in bivajočim? Ali, natančneje rečeno: kako je bit porazdeljena v bivajočem? Tekom srednjega veka je bil ta ontološki problem prepleten s podobnim, čeravno ne identičnim nizom ontoloških vprašanj: kaj je razlika med Bogom in njegovimi stvaritvami? Oziroma, logično rečeno, v terminih tradicije »božjih imen«: v kakšnem smislu lahko Bogu prediciramo iste termine (npr. dobroto), ki jo uporabljamo za njegove stvaritve? Pojem univoknosti se umešča v ta zapleteni niz filozofskih in teoloških vprašanj.

Toda po Deleuzu Heidegger, čeravno je ponovno obudil vprašanje ontologije in »obnovil blesk univoknosti biti«, ni izvedel nujne pretvorbe, glede na katero »univokna bit spada zgolj k *razliki*« (*Razlika in ponavljanje*, 91).⁷ Drugače rečeno, Heidegger problematike ontološke razlike ni zmogel, morda pa je ni hotel, pripeljati do nujnega sklepa. Tega projekta se loti Deleuze v *Razlika in ponavljanje*. V tem pomenu je treba imeti univoknost za enega izmed pojmov, ki jih Deleuze uporabi za to, da bi določil in razrešil Heideggerjevo ontološko problematiko na svoj lastni način. Za Deleuza edina čista in povsem realizirana ontologija *mora* biti univokna ontologija, in zgolj univokna ontologija je zmožna misliti *razliko-v-sebi*, oziroma s svojim lastnim pojmom podati *razliko*. Kot pravi Foucault v svojem znanem eseju o Deleuzu je univoknost biti »vodilni pogoj, ki razliki omogoči, da ubeži prevladi identitete«.⁸ Toda ta vez med univoknostjo in *razliko* je lahko videti nejasna: če je bit univokna, kaj tvori *razliko* med bivajočim? Zakaj filozofija *razlike* potrebuje univokno ontologijo?

⁶ Deleuzov esej iz leta 1956 »Bergson's conception of difference«, prev. Melissa McMahon, v: *The New Bergson*, ur. John Mullarky, Manchester University Press, je, na primer, branje Bergsona skozi prizmo Heideggerjeve problematike ontološke difference. Prim. analize Constantina V. Boundasa v »Deleuze-Bergsonian ontology of the virtual« v: *Deleuze: A Critical Reader*, ur. Paul Patton, Blackwell, Oxford 1996, str. 81–106.

⁷ V Predgovoru k *Razliki in ponavljanju* Deleuze omenja »Heideggerjevo vse bolj in bolj poudarjeno usmeritev k filozofiji ontološke razlike« (*Razlika in ponavljanje*, str. 1), kot enega izmed dejavnikov, ki so ga pripeljali do tega, da je napisal knjigo. Edino neposredno konfrontacijo s Heideggerjem predstavlja dolga opomba v prvem poglavju (na straneh 89–91), ki se nanaša na pojem *razlike* v Heideggerjevi misli. Opomba je Deleuze očitno vstavil zaradi vztrajanja svojih svetovalcev pri tezi, ki so nedvomno prepoznali podtalno bitko, ki se je zarisovala v knjigi.

⁸ Michel Foucault, »Theatrum philosophicum«, v: *Dits et écrits, 1954–1988*, zv. II, 1970–1975, Gallimard, Pariz 1994, str. 95 (izvorno v: *Critique*, št. 282, november 1970, str. 885–908).

V drugem dejanju bi Deleuze pričel z odgovori na ta vprašanja, tako, da bi se posvetil ne Duns Skotu, temveč Spinozi, ki je pojmu univoknosti dal najpolnejši izraz. »Univoknost«, trdi Deleuze, »je vodilna misel Spinozove celotne filozofije« – četudi se beseda sama niti enkrat samkrat ne pojavi v Spinozovih tekstih.⁹ A Deleuze v svojih zgodovinskih monografijah pogosto uporablja to »topološko« metodo: ko intepretira Bergsona v terminih pojma »razlike« (kot ga je formuliral Heidegger), ali pa, ko intepretira Leibniza v terminih teorije »singularnosti« (sposojene od Alberta Lautmanna), oziroma, ko intepretira Spinozo v terminih »univoknosti« (uvožene iz Duns Skota), uporablja »tuji« pojem, ki ga obravnavani misleci eksplicitno ne formulirajo, zato, da bi pokazal vidike njihove misli, ki bi sicer ostali nejasni.

Deleuzova naklonjenost do Spinoze v tej točki ni nekaj postranskega. Splošno znano je, kako malo je sam Heidegger napisal o Spinozi – kar predstavlja, vsaj zdi se tako, presenetljiv izostanek, saj je *Etika* delo čiste ontologije, ki postavlja problem ontološke diference v terminih razlike med neskončno substanco (bitjo) in končnimi modusi (bivajočim). Deleuzovo delo o Spinozi lahko s tega gledišča beremo kot njegovo sredstvo za predelavo problematike ontološke diference na nov način, ravno tako kot lahko *Razlika in ponavljanje* beremo kot odgovor na *Bit in čas* (za Deleuza je bit razlika, čas pa ponavljanje). Kjer se Heidegger vrača h Grkom (izvoru), se Deleuze obrača k Spinozi (srednjemu). Po Deleuzu univoknost v Spinozovi filozofiji privzame tri like: univoknost atributov, univoknost vzroka in univoknost modalnosti; gre za tri pomembne prizore v drugem dejanju. Pri prikazu tega kako je Spinoza sprevernil srednjeveško teološko tradicijo za ceno svoje lastne obsodbe sta prva dva lika še posebej pomembna.

V srednjem veku je ontologija, kot pravi Heidegger, postala onto-teologija: vprašanje biti bivajočega so zaradi mišljenja Boga kot najvišjega (ontičnega) bivajočega pozabili. Krščanski pojem Boga je bil dedič platonskega »Dobrega« in novoplatonskega »Enega«, ki sta oba »nad« ali »onstran« biti (*hyperousios, epikena tes ousias*), to je, biti transcendentna. Krščanska teologija je tako nihala med dvojno zahtevo: *imanenco* (ontološko zahtevo, da naj bo prvo načelo *bivajoče*) in *transcendenco* (močnejšo zahtevo, da je treba ohraniti transcendenco Boga, kot Enega *onstran* biti). Tako se je tradicija »božjih imen« ukvarjala z načinom, na katerega je mogoče tradicionalne božje attribute (npr. dobroto, ljubezen, modrost, moč, itn.) Bogu predicirati – negativno ali pozitivno? Kot pogojne afirmacije, ali kot negacije, ki zaznamujejo odvzem določenega primanjkljaja? Krščanska tradicija je dala dva skrajna (in heterodokсна)

⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Pariz 1981, str. 63. Kolikor vem, je Deleuze edini komentator, ki je v vprašanju univoknosti povezal Dunska Skota in Spinozo.

odgovora na to vprašanje: čista transcendenca bi pomenila ekvivoknost terminov; čista imanenca njihovo univoknost. Med tema dvema poloma je ortodoksija razvila srednji kompromisni pristop k problemu, ki se večinoma osredotoča na strategije negacije, eminence in analogije. Teh pet načinov – ekvivoknost, negacija, eminenca, analogija, univoknost – je vstopilo v zgodovinsko različne kombinacije v krščanskem mišljenju, čeravno sta dva splošna pristopa dobila status ortodoksije: način negacije in način afirmacije.

Način negacije, ki so ga poimenovali »negativna teologija« (sledeč Dioniziju Pseudoareopagitu), priznava, da afirmacije Boga lahko označijo za vzrok, ki je podvržen pravilom imanence, pri čemer vztraja, da Boga kot substanco ali bistvo lahko definiramo le negativno, v skladu s pravili transcendence. Mojster Eckhart, na primer, raje pravi »Bog ni« kot pa »Bog je«, saj je izjava »x je« izjava, ki jo izrekamo o bivajočem, medtem ko Bog bit eminentno prekaša, je onstran biti.¹⁰ To omogoča Bogu, da nastopi v svoji »nad-substančni« ali »nad-bistveni« eminenci, enako oddaljen od vsake negacije kakor tudi od vsake afirmacije. Negativno teologijo lahko potemtakem definiramo z njeno dinamiko: onstran afirmacij (Bog je dober) se pomaknemo s pomočjo negacij (Bog ni dober v človeškem pomenu besede), da bi tako onstran tako afirmacij kot negacij prišli do božje *eminence* (Bog je dober v »nepriemerljivi« ali »neizrekljivi« dobroti). Nasprotno pa se teologija z malce pozitivnejšimi stališči, kot je na primer teologija Tomaža Akvinskega, zato, da bi utemeljila nova afirmativna pravila, opre na *analogijo*. Pozitivne lastnosti lahko resnično pripadajo Bogu substancialno, a le kolikor jih obravnavamo »analoško«, bodisi v terminih urejenega razmerja med dvema proporcoma, tj. božja dobrota je do Boga to, kar je človeška dobrota do človeka (analogija proporcionalnosti); oziroma s sklicevanjem na središčni pomen ali »prime analogate«, tj. »dobroto«, ki jo Bog eminentno poseduje, stvaritve pa zgolj izpeljano (analogija proporca). Način afirmacije moramo prav tako definirati s specifično dinamiko: ohranja moč negativnega in eminentno, a ju zaobsega znotraj analogije.¹¹

Drznost Spinozove »herezije« je bila v tem, da je zavrnil oba omejena ortodoksna pristopa – negativnega in pozitivnega, apofatičnega in katafatičnega – ter zoper njiju postavil heterodoksni nauk univoknosti božjih

¹⁰ Prim. Reiner Schürmann, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*, Indiana University Press, Bloomington 1978, zlasti str. 172-192. Medtem ko priznava Eckhartovo naklonjenost imanenci (prim. str. 176, 252, op. 56) in imanentni vzročnosti (str. 177) Schürmann skuša podati omejeno analoško intepretacijo njegovih naukov (str. 179).

¹¹ Kar zadeva formulacije analogije Tomaža Akvinskega prim. *Summa Theologica* 1.13.5. Metoda afirmacije je našla svoj največji literarni izraz v Dantejevi *Božanski komediji*, nemara je njen najpomembnejši sodobni zagovornik Charles Williams.

atributov. Po Spinozi spoznamo zgolj dva božja neskončna atributa (mišljenje in razsežnost), ta dva atributa pa sta splošni obliki, ki ju je mogoče univokno predicirati *tako* Bogu *kot* njegovim stvaritvam. Čeravno so formalno različni, so atributi ontološko univokni. Reči, da so atributi univokni pomeni, na primer, da telesa v *isti* formi vsebujejo razsežnost, in da je razsežnost atribut božje substance (stališče imanence). Če Spinoza radikalno zavrača pojme eminence, ekvivoknosti, in celo analogije, je to zato, ker implicirajo, da Bog te popolnosti poseduje v »višji« obliki (stališče transcendence), v obliki, ki se *razlikuje* od oblike, ki jo vključujejo njegove stvaritve. Spinozova genijalnost se nahaja v temeljiti pojasnitvi svoje zavržbe teh ortodoksnih stališč: problem, ki so ga skušala rešiti, pravi Spinoza, je bil povsem napačen, to pa iz dveh razlogov.

Po eni strani so teologi, se glasi v *Kratki razpravi*, zamenjali božje attribute z božjimi *propria*. Sledeč Aristotelu Spinoza *propria* definira kot tisto, kar pripada stvari, *a nikoli ne more pojasniti, kaj ta je*. Atributi, ki so jih tradicionalno pripisovali Bogu, pojasnjuje Spinoza, niso atributi, temveč zgolj *propria*. V *ničemer* ne razkrivajo božjega bistva. *Kratka razprava* razlikuje tri tipe božje *propria*: prvi tip so modalnosti božjega bistva, ki jih je treba afirmirati za vse božje attribute (vzrok samega sebe, neskončen, popoln, nespremenljiv, večni, nujen, itn.), oziroma specifični atributi (misel je vsevedna; razsežnost vseprisotna); drugi tip so tisti, ki Boga pobljže določajo z ozirom na njegove proizvode ali stvaritve (vzrok vseh stvari, predestinacija, previdnost); tretji tip, končno, celo ne pripada Bogu, temveč označuje zunanje določitve, ki zgolj nakazujejo način, na katerega si zamišljamo Boga, pri čemer nam ne uspe dojeti njegove resnične narave (pravičnosti, dobrohotnosti, sočutja). Osnovna napaka teologije je v tem, da božje bistvo zamenja s temi *propria*, ta zamenjava pa prežema celoten jezik eminence, negacij in analogij. Ko *propria* damo substančno vrednost, ki je sicer nimajo, božji substanci podelimo neizrazljivo naravo, ki jo ta ravno tako nima. Ta napaka je tako obeležila [compromised] celotno filozofijo. Celo Descartes se je zadovoljil s tem, da je Boga določil kot neskončno popolnost, čeprav sta popolnost in neskončnost zgolj modalnosti božjega bistva (*propria* prvega tipa).¹²

Po drugi strani podaja Spinoza genetsko razlago te teološke napake v delu *Teološko-politična razprava*. Zakaj je bila narava Boga denaturirana na ta način? Zato, pojasnjuje Spinoza, ker moji predhodniki niso imeli na voljo prave *historično-kritične metode* za interpretacijo Svetega pisma. Enostavno so domnevali, da je Bog svojo naravo razodel v Svetem pismu. Toda dejansko je

¹² Prim. Baruch Spinoza, *Short Treatise*, v: *Collected Works of Spinoza*, ur. Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton 1985, kakor tudi Deleuzove komentarje v *Spinoza: Practical Philosophy*, str. 104–105, ter v *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, str. 49–51, 55–61, 70–77.

cilj Svetega pisma podati modele življenja, narediti, da ubogamo, in utemeljiti naše uboganje s pomočjo svaril, zapovedi in pravil. »Razodeta teologija« se ukvarja izključno s *propria* tretjega tipa, ki se obrača na našo domišljijo, da bi nas zaslužjila Bogu, o čigar naravi ostajamo nevedni. Kar zadeva božje attribute (mišljenje in razsežnost), jih spoznamo skozi luč Narave, ne pa skozi razodetje. Narava Boga se manifestira v redu Narave, ne pa v naukih Biblije. Spinoza bi nas rad spomnil na to, da so bili preroki ljudje z bujno domišljijo, a slabim razumom: Adam, Abraham in Mojzes niso bili nevedni samo glede resnične narave božjih atributov, temveč tudi večine *propria* prvega in tretjega tipa.¹³ Po Harryju Wolfsonu je *Razprava* obrnila na glavo dolgo hermenevitično tradicijo, ki jo je stoletja pred tem ustoličil Filopon: po Spinozi Svetega pisma niso mogli in ga tudi niso več imeli za pravo *filozofsko* avtoriteto.¹⁴

Univoknost atributov vsebuje absolutno imanenco Boga in Narave, *Deus sive Natura*, Bogu odvzame vsako transcendenco (prav malo je pomembno, če to razumemo kot panteizem ali ateizem). Tisto, kar Deleuze najde v Spinozi, še pred Humovo in Kantovo kritiko teologije, ali celo pred Nietzschejevo »smrtjo Boga«, je tiha in samozavestna filozofija imanence, katere konsekvence ga bodo zanimale skozi vse njegove spise. Vendar že lahko začutimo Deleuzovo krmarjenje med Scilo in Karibdo: univoknost kot zoperstavljeno negativni eminence novoplatonikov kakor tudi pozitivnim analogijam tomistov, pri čemer ima vsaka svoje sodobne protipole.

Drugi lik univoknosti, ki ga Deleuze najde pri Spinozi, je univoknost vzroka: Bog je vzrok vseh stvari *v istem smislu*, kot je vzrok samega sebe. Sredneveška filozofija je, grobo rečeno, razlikovala med tremi tipi vzrokov: tranzitivnim, emanativnim in imanentnim vzrokom. *Tranzitivni* vzrok je vzrok, ki zapusti samega sebe, da bi proizvajal, tisto, kar proizvede (njegov učinek), je zunaj samega sebe. Krščanstvo je vztrajalo pri ideji realnega razlikovanja med Bogom in svetom: če je Bog ustvaril svet, in če je svet zunanji Bogu, potem je Bog moral iti ven iz sebe, da bi ustvaril svet; Boga je potemtakem moralo imeti za čisto tranzitiven vzrok (kreacionizem). *Emanativni* vzrok, nasprotno, je vzrok katerega učinek je njemu samemu zunanji, ki pa vendarle ostaja znotraj sebe, da bi proizvedel svoj učinek. Sonce, na primer, ostaja znotraj sebe, da bi proizvajalo, toda tisto, kar proizvaja (svetloba) prihaja iz njega. Takšne metafore svetlobnosti so pogoste pri Plotinu in novoplatonikih, ki so emanativno pojmovanje vzroka pripeljali še najdlje. *Imanentni* vzrok, končno, je vzrok, ki zato, da bi proizvajal, ne le ostaja znotraj sebe, znotraj njega ostaja

¹³ Prim. Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, prev. Samuel Shirley, E. J. Brill, Leiden 1984, zlasti drugo poglavje.

¹⁴ Glej Harry Austryn Wolfson, *From Philo to Spinoza: Two Studies in Religious Philosophy*, Behrman House, New York 1977.

tudi od njega proizvedeni učinek. To je pojmovanje vzročnosti, kakršnega je razvil Spinoza.

Tudi tu je krščanstvo privzelo sinkretično rešitev: je Bog tranzitivni, emanativni ali imanentni vzrok?¹⁵ Ortodoksija je vztrajala, da je Bog tranzitivni vzrok, ki je transcendenten svetu (stvarjenje *ex nihilo*). Kako je potem Bog ustvaril svet? V svojem razumu bi bil moral imeti model ali idejo sveta, svet bi ustvaril v skladu s tem modelom, s svobodnim dejanjem božje volje. Toda to je povsem imanentna vzročnost: model ali ideja mora ostati v božjem razumu in Bog mora ostati v sebi zato, da bi ga premislil. Da bi uskladili ti dve gibanji potrebujemo idejo emanativne vzročnosti med modelom sveta v božjem razumu in dejanskim svetom proizvedenim v skladu s tem modelom. Srednjeveški misleci so morali zato povezati tri tipe vzročnosti v različnih permutacijah. Ideja imanentne vzročnosti, predlaga Deleuze, je delovala kot neke vrste notranja teoretska meja za filozofe in teologe vse do renesanse (Nikolaja Kuzanskega, Janeza Skota Eriugene, Bruna, Eckharta) – meja, ki so jo, zato da bi se izognili panteizmu, vselej zavračali z nauki o stvarjenju (transcendentnega bitja svojih stvaritev) in emanacije (iz transcendentnega Enega onstran biti). Spinoza je bil edini mislec, ki je vzročnost za ceno svoje obsodbe prignal do te imanentne meje.

Kaj so konsekvence te imanentne vzročnosti? Pri emanativni vzročnosti je Eno vzrok biti, toda vzrok (Eno) ostaja onstran svojega učinka (biti). To pomeni Plotinov pojem *daru*: bit je dar ali daritev Enega, toda ta nujno ostaja onstran biti. V ontološkem pogledu to pomeni, da je univerzum podan hierarhično – bivajoče ima več ali manj realnosti odvisno od svoje oddaljenosti ali bližine Enemu kot transcendentnemu prvemu načelu (»velike verige bivajočega«). V moralnem pogledu to omogoča, da o biti razsojamo, saj obstaja avtoriteta, ki je višja od same biti (»sistem sodbe«). Eno je tako neločljivo od negativne teologije ali metode analogije, ki sta potrebni za ohranitev te eminence vzroka. Zdi se, da je Heidegger v svojem slovitem predavanju o »Času in biti«, kjer je razvil temo *es gibt*, oziroma »daru« (*Gabe*) časa in biti od Tistega, ostal zavezan določenemu pojmovanju eminence.¹⁶ Jacques Derrida se je v svojih poznih delih pod vplivom Lévinasa in v povezavi s tematiko negativne teologije pomaknil v smer filozofije transcendence.¹⁷

¹⁵ Kar zadeva razlikovanje med temi tremi tipi vzročnosti prim. Deleuzov seminar z dne 22. marca 1983.

¹⁶ Martin Heidegger, *Čas in bit*, prevedel Uroš Grilc, v: *Problemi*, XXXIII, št. 1–2/95, Ljubljana 1995, str. 197–214.

¹⁷ Glej še zlasti Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Pariz 1993. John D. Caputo je analiziral Derridajeve teološke prisvojitve v svoji knjigi *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Indiana University Press, Bloomington 1997.

Deleuze je ubral precej drugačno pot. V Spinozovi imanentni vzročnosti vzrok ne le ostane v sebi, temveč mu njegov učinek prej ostaja »imanaten«, kot pa da bi iz njega emaniral. Učinek (modus) nič manj ne ostaja v svojem vzroku kot vzrok ostaja v sebi (substanca). Odtod Deleuzovo nagnjenje k »ekspresionističnim« renesančnim pojmom *complicare* in *explicare*, ki jih za svoje namene privzame v *Razlika in ponavljanje*: vse stvari so prisotne v Bogu, ki jih zvije vase [complicate], Bog je prisoten v vseh stvareh, ki ga »razvijajo« [explicate] in »zavijajo« [implicate]. V imanentni ontologiji bit nujno postane univokna: ne le, da je bit enaka na sebi, ravno tako je brez posredovanja ali posrednika enako in neposredno prisotna v vsem bitvajočem. Ni oddaljenega vzroka, ni »verige bivajočega«, ni hierarhije, temveč neke vrste anarhija bivajočega znotraj biti. »Skala, lilija, pošast, človek enako pojejo slavo Bogu nekakšni kronani anarhiji«. ¹⁸ Tu nas ne sme zapeljati (kot je videti, da se je zgodilo Alainu Badiouju) predpona »uni« v terminu »univoknost«: univokna ontologija je po definiciji nezdružljiva s filozofijo Enega, ki nujno vsebuje ekvivokni pojem biti. ¹⁹

To so potemtakem na kratko trije liki univoknosti, ki jih Deleuze najde pri Spinozi: univoknost atributov (atributi se izrekajo v enem in istem smislu za Boga in za njegove stvaritve), univoknost vzroka (Bog je vzrok samega sebe v istem smislu kot je vzrok vseh stvari). Bralcu prepuščam, da razišče heretične nasledke zanikanja svobodne volje v tretjem liku univoknosti. Vzeti skupaj ti trije liki uveljavljajo tisto, kar Deleuze imenuje »čista« ontologija, to je, *ontologija, v kateri ni ničesar onstran, zunaj ali nadrejenega biti*. A to je šele prva polovica razvitja pojma univoknosti pri Deleuzu.

»So me razumeli? – Univoknost proti Analogiji«: takšna je nietzschejanska rokavica, ki jo Deleuze vrže v *Razliki in ponavljanju*, tretjem in najpomembnejšem dejanju zgodbe o univoknosti. *Razlika in ponavljanje* poveže projekt čiste ontologije, kot jo je razvil Spinoza, s problematiko razlike, kot jo je formuliral Heidegger, pri čemer gre preko obeh, tako Spinoze kot

¹⁸ Gilles Deleuze, »Les plages d'immanence« v: *L'art des confins: Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, ur. Annie Cazenave in Jean-François Lyotard, PUF, Pariz 1985, str. 79.

¹⁹ V svojem delu *Deleuze. »La clameur de l'Être«* (Hachette, Pariz 1997) Alain Badiou pravilno omenja Heideggerjev vpliv na Deleuza, a zmotno predstavlja Deleuzovo »univokno ontologijo«, kot novoplatonsko »filozofijo Enega«. Ko, na primer, Badiou zapiše, da pri Deleuzu »paradoksní ali nad-emanentni Eden na imanenten način povzroča spreved bitij, katerih univokni smisel razporeja« (Prim. *Deleuze: The Clamor of Being*, prev. Louise Burchill, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, str. 26), podaja natančen opis *emanacijske*, ne pa univokne ontologije. Nasploh Badiou združuje tranzitivne, emantivne in imanentne elemente v svoji obravnavi univoknosti, s čimer, vsaj videti je tako, nemara potrjuje Deleuzov izrek, ki smo ga navedli zgoraj, da je univoknost »najbolj nenavadna misel, ki jo je najteže misliti«.

Heideggerja. Pretvorba, ki jo Deleuze izvede iz identitete v razliko, je ravno tako pomembna kot Spinozov premik od transcendence k imanenci. Po tezi Pierra Klossowskega je pojem Boga vselej funkcioniral kot porok načela identitete.²⁰ Celo pri Spinozi so modusi modifikacije *od* substance, in za pojem substance (ali Boga) lahko še vedno rečemo, da ohranja pravice identitete pred razliko. Deleuzovo filozofijo razlike moramo tako dojeti kot neke vrste spinozizem *minus* substanca, čisto modalni ali diferencialni univerzum.²¹ *Razlika in ponavljanje* je eksperiment v metafiziki, katerega cilj je podati (transcendentalni) opis sveta prej z gledišča načela razlike kot pa načela identitete. »V skladu s Heideggerjevim ontološkim uvidom«, piše Deleuze, »mora biti razlika v sebi sami artikulacija in povezanost, različno mora postaviti v razmerje z različnim brez kakšnegakoli posredovanja identičnega ali podobnega, analognega ali zoperstavljenega.« (*Razlika in ponavljanje*, str. 154) Navkljub svojemu dolgu Heideggerju pa Deleuze ni nikoli pristal na temo »preseganja metafizike«. Sebe je opisal za »čistega metafizika«,²² klasičnega filozofa, ki ima svojo filozofijo za sistem, čeravno gre za odprti in »heterogeni« sistem.²³ Četudi očitno zavezan takšnim metafizičnim mislecem kot so Spinoza, Leibniz in Bergson, si Deleuze prisvoji njihove sisteme mišljenja le tako, da jih prižene do njihove »diferencialne« meje, ter jih očisti treh mejnih pojmov (Boga, sveta, sebstva) tradicionalne metafizike. Deleuzove zgodovinske monografije so v tem smislu preliminarni orisi velikega platna *Razlika in ponavljanje*.

Aristotel v *Razliki in ponavljanju* nastopi kot pomembna *dramatis persona*, to pa povsem upravičeno. Aristotel je namreč glede razlike zagovarjal slovito tezo: *različne stvari se razlikujejo med seboj samo s tistim, kar jim je skupno*. To podreditev razlike identiteti lahko vidimo v Aristotelovi shematizaciji ontologije, ki je sicer znana kot Porfirijevo drevo (Prim. tabela 1). V srednjih predelih drevesa specifična razlika omoča vrsti ali pojmu, da ostane isti v sebi

²⁰ Prim. Deleuzov esej o Klossowskem v *Logiki smisla*, zlasti strani 274, 278, kjer »božjemu redu« zoperstavlja »red Antikrista«.

²¹ Prim. *Razlika in ponavljanje*, str. 58–59. Na podoben način je mogoče reči, da če je Deleuze leibnizovec, je to zgolj s tem, da odstrani idejo Boga, ki izbere »najboljšega« od vseh možnih svetov z njegovo prestabilirano harmonijo; pri Deleuzu nemožnosti in disonance spadajo v en in isti svet, edini svet, naš svet.

²² Prim. Deleuzov intervju z Arnauldodom Villanijem v Villanijevem delu *La Guêpe et l'Orchidée: Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, Pariz 1999, str. 130: »Bergson pravi, da moderna znanost ni našla svoje metafizike, metafizike, ki bi jo potrebovala. Ta metafizika me zanima.«

²³ Gilles Deleuze, »Lettre-préface«, v: Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Editions Payot & Rivages, Pariz 1993, str. 7: »Verjamem v filozofijo kot sistem. Zame sistem ne sme biti v nenehni heterogenosti, mora biti *heterogeneza* – nekaj česar, vsaj zdi se mi tako, še nikoli niso poskušali.«

(identiteto), medtem ko postane drug v zoperstavitvi predikatov (razlik), ki ga delijo. Ta proces specifikacije doseže mejo na enem od obeh koncev tabele. Na spodnjem koncu lahko pluralnost različnih individuumov umestimo pod posamični pojem zgolj pod pogojem, da med individui obstaja občutna podobnost. Na zgornjem koncu lahko postavimo razlike med najvišjimi rodovi ali »kategorijami« v razmerje do pojma biti zgolj s pomočjo operacije, ki je znana kot analogija. Aristotel tako razliko podredi štirim med seboj povezanim načelom: identiteti pojma in nasprotju do predikatov (specifično razliko), podobnost v zaznavi (individualno razliko) in analogijo sodbe (rodovno razliko). Bralec bo v tej štiridelni strukturi »reprezentacije« prepoznal enega izmed ponavljajočih se motivov *Razliki in ponavljanju*.

Tabela 1 Porfirijevo drevo

bit			
substancia*	rodovna razlika	ANALOGIJA	
itn. (kategorije)	(najvišje določeni pojmi)	sodbe	
telesno	netelesno	specifične razlike	
telo		podrejeni rod	
živo	neživo	specifična razlika	IDENTITETA
			v pojmu
živa stvar		podrejeni rod	
čutno	nečutno	specifična razlika	
žival		podrejeni rod	NASPROTJE
			predikatov
umno	ne-umno	specifična razlika	
človeško		infima species	
		(najmanj določeni pojmi)	
Sokrat	Platon itn.	individualne razlike	PODOBNOST
		(individuumi)	v zaznavi

*Aristotelovih deset kategorij: substancia, kvaliteta, kvantiteta, relacija, mesto, čas, položaj, stanje, aktivnost, pasivnost.

Povzeto po: E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1969, str. 29.

Deleuze »univoknost biti« postopoma zoperstavlja Aristotelovi teoriji »analogiji biti«, ki je srednjeveško filozofijo obvladovala pred Spinozo. Se bit porazdeljuje v bivajočem univokno ali analoško? To vprašanje zadeva zelo specifičen problem: razmerje biti do »kategorij«. Kant je kategorijo definiral

kot pojem, ki se lahko izreka o vsakem predmetu možnega izkustva (vzročnost je kategorija, ker ima vsak predmet vzrok in je sam vzrok drugih stvari). Aristotelova formulacija pomeni isto: kategorije so različni smisli/pomeni, v katerem se bit izreka o bivajočem, *vse so različni pomeni besede bit*.²⁴ V Heideggerjevi formulaciji so kategorije temeljne »določitve biti bivajočega«, temeljni ontološki predikati.²⁵ A kaj je potem z razmerjem do biti, kot najsplošnejšega pojma, do kategorij, kot najvišjega roda? Aristotel je spoznal, da bit ne more biti univokni rod v razmerju do kategorij, to pa iz natanko določenega razloga: ker *razlike* »so«. Predicirati bit kot rod, ki presega vse druge, bi pomenilo zanikati bit razlike; ali bolje rečeno, pomenilo bi, da je treba rod »bit« predicirati dvakrat, enkrat njegovim vrstam in drugič njegovim lastnim razlikam.²⁶ Rodovna razlika mora biti torej druge narave od specifične razlike: medtem ko je rod v razmerju do svojih vrst univoken, je bit v razmerju do kategorij nujno ekvivokna. Kategorije, je sklenil Aristotel, morajo biti druga do druge v *analoškem* razmerju. Vsaka filozofija kategorij, od Aristotela do Kanta in Hegla, zaobsega analoško ontologijo.

Pri Aristotelu ima analogija biti dve temeljni obliki, obe pa so teološko povzeli poznejši misleci, kot je na primer Tomaž Akvinski. Po eni strani pojem biti sam na sebi nima vsebine, pač pa ima zgolj *distributivno* vsebino, ki je v sorazmerna formalno različnim kategorijam, ki jim jo prediciramo (analogija proporcionalnosti). »Proporcionalnost«, za katero na tem mestu gre, ne smemo razumeti v strogo matematičnem smislu (a:b:c:d), saj kategorijam ni treba biti v enakem, temveč le notranjem razmerju do biti. Po drugi strani se torej bit nagiba k izoblikovanju hierarhičnih serij, kolikor kategorija substance privzame vlogo primarne kategorije ali prvega smisla (*pros hen*) biti: vse, kar »je«, je substanca, in posledično ima vse, kar je substanca, neko kvaliteto, kvantiteto, mesto, in tako dalje (analogija proporca).²⁷ Ti dve obliki sta tisto,

²⁴ Prim. Aristotel, *Kategorije*, 4, 1 b 25, in *Fizika*, I, C.2 185 a 21: »Bivajoče se izreka na mnogotero načinov.«

²⁵ Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, prev. Parvis Emad in Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington 1988, str. 102, cf. str. 117.

²⁶ Prim. Aristotel, *Metafizika*, III, 3, 998b, 22–27:

»Vendar pa ni mogoče, da bi bila eden izmed rodov bivajočega niti eno niti bivajoče: razlike vsakega posameznega rodu namreč morajo nujno bivati, vsaka razlika pa mora biti ena, toda nemogoče je oblike rodu izrekati o njegovih lastnih pripadajočih razlikah, kakor [je] tudi [nemogoče o razlikah izrekati] rod brez njegovih oblik, tako da če sta ravno rod eno ali bivajoče, ne bo nobena razlika niti bivajoče niti eno.« (Navajamo po: Aristoteles, *Metafizika*, prevod, uvodno besedilo, opombe in glosarij Valentin Kalan, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 1999, str. 61.)

²⁷ Prim. Aristotel, *Metafizika*, IV, 1003a 33–34: »Bivajoče se sicer res izreka na mnogotero načinov, vendar pa z ozirom na neko eno.« (Navajamo po: Aristoteles, *Metafizika*, nav. delo, str. 76)

kar Deleuze imenuje »splošna pamet« in hierarhična »zdrava pamet« (ali prvi smisel) biti.²⁸

Kaj je narobe z Aristotelovim analoškim videnjem sveta? Problem je, preprosto rečeno, v tem, da podaja neprimerno rešitev za heideggerjevsko problematiko ontološke diference. Po eni strani Aristotel *ne more postaviti biti kot splošnega roda*, ne da bi izničil samega razloga, da jo postavlja kot tako, to je, možnost *biti* za specifične razlike; občost biti lahko tako dojame zgolj kot kvazi-identiteto. Po drugi strani pa mora bit postaviti v razmerje do posameznega bivajočega, *vendar ne more reči, kaj konstituira njihovo individualnost*: v posamičnem (individualnem) ohrani le tisto, kar je v skladu s splošnim (pojmom). Drugače rečeno, ekvivokno ali analoško pojmovanje lahko dojame tisto, kar je v bivajočem univokno. Resnično občega ni, nič manj kot ni resnično singularnega: bit ima zgolj distributivni splošni smisel [common sense], edina razlika individuuma je splošna in reflektivna razlika v pojmu.²⁹

Deleuzova teza v *Razliki in ponavljanju* je, da nam lahko zgolj univoknost priskrbi resnično *kollektivni* smisel biti (ne pa zgolj distributivnega), s tem, da nam poda razumevanje igre *individualizirajočih razlik* znotraj bivajočega (ne pa zgolj splošnosti v mreži podobnosti). To pa nas vrača natanko k temeljnemu problemu univokne ontologije. Če se bit izreka *v enem in istem smislu* o vsem, kar je, kaj potem v bivajočem tvori razliko? V univokni ontologiji ne more biti kategorij: če bivajoče razlikujemo glede na njegovo substanco ali njegovo obliko, ali pa glede na njegove rodovne ali specifične razlike, tedaj smo zopet nazaj v analoškem videnju sveta. Če pa rečemo, da je bit univokna, da v smislih besede »bit« ni kategorialnih razlik, tedaj se zdi, da smo zapadli mišljenju nizkotnega: mišljenju nebistvenega, brezobličnega, nespecifičnega, nerodovnega, ne-kategoričnega. Med Bogom in človekom, rastlino in živaljo, ne more biti kategorialne, substančne, formalne razlike. Zaradi tega Deleuze vztraja pri tem, da je univoknost pojem, ki ga je tako težavno *misliti*: kako lahko rečemo, da so v bivajočem razlike, če pa se vendar bit izreka v enem in istem smislu za vse, kar je?

Ne preseneča, da je Spinoza predvidel edini možni tip rešitve tega problema. Na tej točki je edina zamisljiva razlika razlika v *stopnji moči* ali intenzivnosti. Moč ali intenzivnost je njeno razmerje do biti. Zakaj je ideja razlike kot stopnje moči povezana z idejo univoknosti biti? Ker bivajoče, ki ga razlikujemo edino glede na njegovo stopnjo moči, realizira *eno in isto* univokno bit, razen razlike v njegovi stopnji moči ali njegovem umiku. Razlika kot stopnja

²⁸ Za razmerje med »sens commun« in »bon-sens« (»običajno pametjo« in »zdravo pametjo«) prim. *Razlika in ponavljanje*, str. 345 in *Logiko smisla*, str. 79-85.

²⁹ Povzetek Deleuzove kritike Aristotela glej v: *Razlika in ponavljanje*, str. 345-346.

moči je *ne-kategorialna* razlika, saj ohrani univokni smisel biti.³⁰ Bitij nič več ne razlikujemo s pomočjo kvalitativnega bistva (analogije biti), temveč s pomočjo merljive stopnje moči (univoknosti biti). Nič več ne vprašujemo, kaj je bistvo stvari (na primer, ali je človek »umna žival« ali »dvonožec brez perja«), temveč, kaj so njene afektivne zmožnosti, saj moč obstajajočega individuuma izraža določena zmožnost biti aficiran.

Ta premik zaznamuje pomemben praktičen obrat v filozofiji, ki ga Deleuze opisuje kot premik od *morale k etiki*. Za Deleuza je morala v temelju povezana s pojmom bistva in analoškega videnja sveta. Pri Aristotelu je človekovo bistvo v tem, da je umna žival. Če se kljub temu obnaša iracionalno, je to zato, ker ga *naključja* odvrčajo od njegove prave narave: človekovo bistvo je *potencialnost*, ki ni nujno realizirana. Moralnost lahko potemtakem definiramo kot poskus pridružitve človekovemu bistvu, realizacije bistva. V etiki pa gre nasprotno za to, da je bivajoče v razmerju do biti, ne na ravni bistva, temveč na ravni eksistence. Etika osebe ne definira glede na to, kar načeloma *so* (njihovo bistvo), temveč, glede na to, kar *lahko storijo*, glede na to česa so *zmožni* (njihovo moč). Ker je moč *vselej* uveljavljena – ni nikoli potencialnost, temveč vselej udejanjenost [in act] – vprašanje torej ni več: kaj *moraš* storiti, da bi realiziral svoje bistvo?, temveč: česa si zaradi svoje moči *zmožen*? Kot je to povedal Eric Alliez, če je analogija teološka (onto-teološka), je univoknost etična (onto-etološka).³¹ Politični problem posledično zadeva uveljavitev te moči: kateri pogoji omogočajo, da uveljavimo svojo moč na najboljši način? In obratno, pod katerimi pogoji si dejansko želimo, da bi bili ločeni od svoje moči? Jasno lahko vidimo, da ontološka vprašanja tvorijo osnovo etično-politične filozofije (in ustreznih »eksistencialnih« pojmov), ki jih je Deleuze skupaj z Guattarijem razvil v *Kapitalizmu in shizofreniji*.

Tu bi lahko pripomnili, da Deleuze in Lévinas z njunima filozofijama imanence in transcendence predstavljata dva zelo različna pristopa k vprašanju etike v sodobni misli. Če je *drugi* temeljni problem transcendence, je *razlika* temeljni problem imanence. Za Lévinasa etika predhodi filozofiji zato, ker vpeljuje element transcendence (povsem drugega), ki je od biti nujno »drugačen«. Za Deleuza (in Spinozo) etika je ontologija, ker so bitja neposredno v razmerju do biti na ravni njihove eksistence (intenzivnosti ali stopnje moči kot elementa imanence). Zaradi tega je Spinoza svoji čisti ontologiji raje dal naslov *Etika*, kot pa *Ontologija*: njegove spekulativne trditve,

³⁰ Interpretacija Spinozove »stopnje moči« v terminih pojma intenzivnosti je še ena Deleuzova novost. Vendar pa v *Razliki in ponavljanju* pojem intenzivnosti ni več povezan s pojmom substance, kot je pri Spinozi, temveč dobi avtonomen status, ki je formalno definiran (sledeč Kantu) kot razlika, ki se deli vase, *individuirajoča razlika*, v razmerju do meje, kjer je intenzivnost = 0.

³¹ Prim. Eric Alliez, *La Signature du monde*, Cerf, Pariz 1993, tretje poglavje »Onto-éthologiques«, str. 67–104.

ki zadevajo univoknost, lahko praktično presojamo na ravni etike, ki jo zaobsegajo ali vsebujejo.

Toda to, kar zadeva etiko, neposredno izhaja iz univokne ontologije razvite v *Razliki in ponavljanju*, ter iz rešitve, ki jo ta ponuja za problem ontološke diference. Bit mora biti ne le zmožna pojasniti zunanje razlike med bitji, temveč tudi dejstvo, da so bitja sama množta, ki jih zaznamuje »notranja razlika«; ontološka diferenca se ne sme sklicevati samo na ne-kategorialno razliko med bitjo in bivajočim, temveč tudi na notranjo razliko biti *do same sebe*. Ontološki pojmi razviti v *Razlika in ponavljanje* so vsi ne-kategorialni pojmi, ki ohranjajo univoknost biti s tem, ko to so-artikulacijo biti in razlike zajemajo znotraj sebe: »razliko v intenzivnosti, neskladje v fantazmi, nepodobnost v formi časa, diferencialno v mišljenju. *Nasprotje, podobnost, identiteta in celo analogija so zgolj učinki, ki jih proizvedejo te predstavitev razlike*« (*Razlika in ponavljanje*, str. 189).³² To pomeni Deleuzova formula »monizem = pluralizem« (univoknost biti = ekvivoknost razlike).³³ Res je, da če analogija biti zanika status splošnega roda, ker (specifične) razlike »so«, tedaj je, obratno, univokna bit splošna zgolj kolikor (individirajoče) razlike »niso« in kolikor ne smejo biti. To je drugi temeljni problem univokne ontologije, s katerim se sooča Deleuze, in ki ga privede do njegove meje: (ne-)bit razlike je dejansko realnost *virtualnega* ali *problematičnega*. Drugače rečeno, univokna bit se vselej predstavlja v »problematični« obliki. Če »razliko« podelimo dejanskemu ali empiričnemu, individuuumom, ki so vzpostavljeni v izkustvu, tedaj neizogibno pademo nazaj v analoško ali ekvivokno ontologijo, ter razliko podredimo pravicam identitete in negacije. Branje Deleuzove ontologije, ki bi ga bilo šele treba napisati, bi se moralo osredotočiti na ta dva temeljna problema.

Toda zakaj, končno, v četrtem in končnem dejanju, univoknost izgine iz Deleuzovih spisov? Konec koncev razloga ni težko uvideti. Drugi pojmi, kot je na primer »simulaker«, so doživeli podobno usodo.³⁴ Deleuze je pojem

³² Pojem »kategorije« bi lahko ohranili, kot to stori Whitehead (prim. *Razlika in ponavljanje*, str. 364–365), pod pogojem, da kategorije definiramo na nov način, kot razlikovalne pojme. S tega vidika bi lahko sklep *Mille plateaux* brali kot »tabelo kategorij« (v whiteheadovsko-deleuzovskem, ne v aristotelovsko-kantovskem smislu). Teorija pojma, kot jo formulirata Gilles Deleuze in Félix Guattari v *Kaj je filozofija?* [Prim. slov. prev.: *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999] je neposredni rezultat Deleuzovega ponovnega premisleka kategorij. Prim. Deleuzova pojasnila v Villani, *nav. delo*, str. 130–133.

³³ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, zbirka »Critique«, Editions de Minuit, 1980, str. 31.

³⁴ Gilles Deleuze, »Lettre-préface«, v: Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Editions Payot & Rivages, Pariz 1993, str. 8: »Zdi se mi, da sem povsem opustil pojem simulakra.«

»simulakra«, ki si ga je izposodil od Klosowskega, uporabil za premislek problematike anti-platonizma; zunaj konteksta pa pojem ni bil več zanimiv (saj bivajoče ni več »simuliralo« ničesar), zaradi česar ga je tako rekoč zamenjal pojem *agencement* ali »zbira« [assemblage]. Isto velja za univoknost. Kot puščico, ki jo je prvi poslal Duns Skot in ki jo je Deleuze ujel ter usmeril drugam, pri čemer jo je uporabil za intepretacijo Spinozove filozofije, kritike ortodoksne teologije ter skozi soočenje z Aristotelom za premislek Heideggerjevega problema ontološke diference. Ko je bilo enkrat (že tedaj upoštevanja vredno) delo opravljeno, se je Deleuze pomaknil naprej. V *Tisoč platojev*, na primer, je logika *est* (»je«) prepustila svoje mesto konjunktivni logiki *et* (»in«), ki »strmoglavi ontologijo« ter umesti razmerja zunaj vsega, kar je mogoče določiti kot bit, Eno ali Celoto (Prim. *Tisoč platojev*, str. 31).³⁵ To ni poziv k transcendenci, temveč prej poglobitev imanence, zahteva, v poznih delih, po iznajdbi novih pojmov kot so »ravnina imanence«, »zunaj«, »medprostor«, in tako dalje.³⁶ Drama univoknosti ponazarja dinamično naravo Deleuzove misli, ki jo je treba definirati in razumeti v terminih njenega *gibanja*.

Prevedel Peter Klepec

³⁵ Prim. Gilles Deleuze in Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977), str. 57.

³⁶ Prim., na primer, Gilles Deleuze, *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 180: »Celota utrpi mutacijo, ker je prenehala biti Eno-Vse, zato, da bi postala konstitutivni »in« stvari, konstitutivni med-dvema [*entre-deux*]«.

ZGODOVINA EVROPSKE IDEJE

MIT O EVROPI: UDOMAČEVANJE POSILSTVA

TOMAŽ MASTNAK

Čeprav postaja evropska mistika prominentnejša od mitologije, se ni odveč še enkrat (ali že spet enkrat) pomuditi pri mitu o Evropi. Ne nazadnje je ta mit sestavni del današnje evropske mistike.¹ Celozadržani Angleži so ob drugih volitvah v Evropski parlament izdali znamko, ki upodablja Evropo na biku.² Zgodovinarji pravijo, da je bila Evropa mit, predno je bila celina. »Evropa je bila na začetku Evropa: ženska, božanstvo.«³ Ta ženska naj bi bila »naša matiboginja«,⁴ po njej naj bi dobila ime naša celina. To naj bi verjetno pomenilo, da ima celina, ki hoče biti politična skupnost, dolg in imeniten rodovnik. Seveda je mogoče navezovanje današnje Evrope na mit o Evropi razlagati tudi manj vzneseno. Predvsem pa je tako navezovanje mogoče problematizirati: vprašljivo je namreč, ali je sploh utemeljeno. V tem članku bo vpraševanje po tem postavljeno znotraj domneve, da je mit o Evropi tudi mit o izvoru Evrope, te za nas spontano dojete kulturno politične entitete.

1. Ime ženske, ime celine

Če privzamemo, da je mitološka oseba Evropa mitična mati »naše Evrope«, se najprej zastavlja dokaj obrobno vprašanje: katera Evropa. Evropa namreč ni ena. Evropa je najprej ena od tisočev »vitkonogih Okeanid«, hči Okea-

¹ Evropsko mistiko je zagovarjal Hugh Seton-Watson, »What is Europe, Where is Europe? From Mystique to Politique«, predavanje na Royal Institute of International Affairs 23. aprila 1985, *Encounter*, julij-avgust 1985. Kritično: J. G. A. Pocock, »Deconstructing Europe«, *London Review of Books*, 19. december 1991.

² Gl. Michel Pastoreau in Jean-Claude Schmitt, *Europe: mémoire et emblèmes* (Pariz: Les Éditions de l'Épargne, 1990), 194.

³ Gonzague de Reynold, *Qu'est-ce que l'Europe?* (Fribourg en Suisse: Librairie de l'Université, 1944), 76. (Gre za prvega od 7 zv. njegove *La Formation de l'Europe.*)

⁴ Friedrich Heer, *Europa unser* (Braunschweig: Westermann, 1977), 10.

na in Tetije ali Okeana in Partenope. V prvem primeru je Azijina sestra, v drugem sestra Trakije ter polsestra Azije in Libije.⁵ Pri Hipostratu je Nilova hči in Danaosova žena, pri Apolodoru samo Danaosova žena.⁶ Drugje je »močna Titijeva hči«, ki je Pozejdonu rodila argonavta Evfema.⁷ Pri zgodovinarju Hegezipu je bila Evropa Tračanka, po kateri je dobila pokrajina ime.⁸ Bila je htonično božanstvo, ki so ga častili v celinski Grčiji.⁹ Najbolj znana med Evropami, že med starimi Grki in še bolj v poznejših časih, pa je seveda feničanska kraljična s tem imenom. A tudi mit, v katerem igra ta Evropa eno glavnih vlog in ki se je prepletel z legendo o Kadmosu, ni urezan iz enega kosa in so ga v različnih obdobjih in krajih različno pripovedovali.¹⁰ Do 5. stol. pr. n. št. je ta Evropa bila Fojniksova hči (pri čemer sta Fojniksa dva)¹¹ in – ker je bil Fojniks Agenorjev sin, tako kot Kadmos – Kadmosova nečakinja. Pozneje sta bila Kadmos in Evropa velikokrat imenovana kot brat in sestra, bodisi kot Fojniksova ali, od 1. stol. pr. n. št. dalje vse pogosteje, Agenorjeva otroka.¹² Evropina mati nastopa v več likih kot njen oče. Bila je ali Telefasa oziroma Telefe, ali Kasiepeja, ali Argiopa, ali Tiro, ali Perimeda.¹³

Osnovna struktura mita, v katerem nastopa Feničanka Evropa, je prepro-

⁵ Heziod *Teogonija* 357 (K. Gantar [Ljubljana: MK, 1974]); Andron iz Halikarnasa frag. 1, FHG II 349.

⁶ Flegont iz Trale *De mirabilibus liber* XXX, XXXI (*Opuscula graece et latine*, ur. J. G. F. Franzius [Halle: Hendelios, 1822]); Apolodor *The Library* II,i,5 (J. G. Frazer, Loeb).

⁷ Apolonij Rodeški *Argonautika* I,180 (prev. P. Green [Berkeley in Los Angeles: University of California Press, 1997]); Pindar *Pitijske ode* IV,45–46 (J. Sandys, Loeb).

⁸ Hegezip *Pelleniakà*, cit. v Luisa Prandi, »Evropa e i Cadmei: la 'versione boetica' del mito«, v *L'Europa nel mondo antico*, ur. M. Sordi (Milano: Vita e pensiero, 1986), 44; N. G. L. Hammond in G. T. Griffith, *A History of Macedonia*, zv. 2: 550–336 B. C. (Oxford: Clarendon, 1979), 37–38. O Trakiji kot Evropi gl. Mastnak, »Balkanska Evropa«, *Revija 2000*, št. 135–136 (2001).

⁹ Cf. *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ur. A. Pauly (Stuttgart: Metzler, 1903–), I,6, col. 1287–90; Santo Mazzarino, »Il nome e l'idea di 'Europa' (Rassegna 1930–1960)«, v idem, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, zv. 2 (Bari: Dedalo, 1980), 415.

¹⁰ Cf. Helmut Berve, »Der Europa-Begriff in der Antike«, v idem, *Gestaltende Kräfte der Antike: Aufsätze zur griechischen und römischen Geschichte* (München: C. H. Beck, 1949), 170.

¹¹ V Azijevem epu (frag. v *Elegy and Iambus*, J. M. Edmonds, Loeb,1:81; cf. Pavzanius *Description of Greece* VII, iv,1 [W. H. S. Jones, Loeb]) nastopa kot Evropin oče Fojniks, čigar žena je bila hči etolskega kralja Ojneja, njegova hči (in Evropina sestra) Astipalaja pa mati samoškega kralja Ankaja. Po Francis Vian, *Les origines de Thèbes: Cadmos et les Spartes* (Pariz: Klincksieck, 1963), 56, ga to, tako kot Evropo, postavlja v helenski kontekst. Cf. Ruth B. Edwards, *Kadmos the Phoenician: A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1979), 24–25 op. 33.

¹² Edwards, *Kadmos*, 24–25; gl. 26–28, kjer je avtorica izrisala nekaj rodovnikov. Pregled virov v Winfried Bühler, *Europa: Ein Überblick über die Zeugnisse des Mythos in der antiken Literatur und Kunst* (München: Wilhelm Fink, 1968), 7–8. Najzgodnejše omembe Agenorja kot Kadmosovega in Evropinega očeta v 1. stol. pr. n. št.: *ibid.*, 30.

¹³ Gl. *ibid.*, 8–9.

sta: kraljični, ki je s spremljevalkami nabirala cvetje na travniku ob morski obali pred Tirom ali Sidonom, se je približal Zevs, spremenjen v bika, in jo, ko je splezala na njegov hrbet, ugrabil, prek morja ponesel na Kreto, jo oplodil, obdaril ter oddal za ženo tamkajšnjemu kralju Asteriju.

Prizor na travniku in pot čez morje sta dajala veliko možnosti za razmah pesniške domišljije. Preberemo lahko, kakšno cvetje so nabirale Evropa in njene deklične, v kakšne košare so ga dajale, kakšne barve je bil bik, kako mil je bil njegov pogled in kako zapeljiv njegov vonj, pa s katero roko se je Evropa držala za bikov rog (in kako dolgi so bili rogovi) in s katero si je držala obleko, da je ne bi odpihnil veter ali da se ne bi zmočila, pa kakšna je bila ta obleka, v katero smer je Evropa obračala glavo, pa katera bolj ali manj božanska bitja so spremljala Zevs in Evropo na poti čez morje. Ti in takšni detaili variirajo glede na format in ohranjenost virov, ki pripovedujejo zgodbo.

Odmiki od omenjene temeljne inačice mita se nanašajo na bika (ko pisci pravijo, da tisti bik ni bil vrhovni bog sam, pač pa da je dostavo Evrope na Kreto zanj opravil nek drugi taurus, nekoliko manj *deótauros*, a še vedno božanski),¹⁴ predvsem pa na zemljepisne koordinate mita. Tako naj bi bil, recimo, Zevs prenesel Evropo čez Bospor, od koder naj bi izviralo ime morske ožine.¹⁵ To seveda ni bila bližnjica na Kreto, pač pa je ena od poti božanskega ugrabitelja vodila v Bojotijo, o čemer pripoveduje t. i. bojotska inačica mita, povezana predvsem z Antimahom, po kateri naj bi bil Zevs skrtil Evropo v Tevmesu.¹⁶ Razhajanja zadevajo število sinov, ki jih je Evropi zaplodil Zevs. Pri Homerju (in pozneje pri Nonosu) sta dva, Minos in Radamantis,¹⁷ Heziod pa

¹⁴ Gl. *ibid.*, 13–14. *Deótauros*. Moshos *Evropa* 135 (*The Greek Bucolic Poets*, J. M. Edmonds, Loeb); »Evropa, von Moschos aus Sizilien«, prev. W. Bühler, v *idem Die Europa des Moschos*, Hermes Einzelschriften 13 [Wiesbaden: Franz Steiner, 1960]). Komentar v Bühler, *Evropa des Moschos*, 178–80.

¹⁵ Gl. Bühler, *Evropa*, 13–14. Na to inačico naletimo pozneje pri Viljemu iz Tira (*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* II,7 [RHC Occ. 1: 82]): »Bospor se imenuje tako zato, ker je Jupiter v podobi bika, kot pravijo, čez njegove vode prenesel Evropo, Agenorjevo hči.«

¹⁶ Gl. Paus. IX,xix,1; Prandi, »Evropa e i Cadmei«, 38–39 op. 5; Bühler, *Evropa*, 23–24. To inačico so novejši zgodovinarji pogosto povezovali s čaščenjem Demetre–Evrope v Lebedeji. Gl. Paus. IX,xxxix,4, 5; Bühler, *Evropa*, 24. Cf. Stezihor frag. 21 (*Lyra Graeca*, J. M. Edmonds, Loeb, 2: 47), iz katerega je mogoče sklepati, da je Stezihorjevo delo *Europa* povezovalo mit o Evropi z Bojotijo. Gl. Prandi, »Evropa e i Cadmei«, 39–40. Po mnenju te avtorice (*ibid.*, 39 op. 6) je tudi pripoved mitografa Ferekida (FGH I,3 F 89, 21), da je Evropa že po prigodi z Zevsom dala Kadmosu zlato ogrlico, Hefajstovo delo, ki jo je dobila od Zevs (Kadmos pa jo je potem podaril svoji ženi Harmoniji), dopolnitev bojotske verzije mita. Vendar Evropa po Ferekidovi genealogiji ni bila Kadmosova sestra, kot piše, denimo, Vian, *Les origines*, 148, v svoji omembi te zgodbe.

¹⁷ Homer *Iliada* XIV,322 (A. T. Murray, Loeb); Nonos *Dionysiaca* I,352 (W. H. D. Rouse, J. Rose in L. R. Lind, Loeb); Platon *Minos* 318d (*Complete Works*, ur. J. M. Cooper [Indianapolis: Hackett, 1997]) tudi omenja samo ta dva.

dodaja še Sarpedona, tako kot mnogi poznejši pisci.¹⁸ Poleg teh treh so v različnih povezavah omenjana še druga imena,¹⁹ problem pa je v tem, da nikjer ni izrecno rečeno, da bi Zevs imel opravka z Evropo še kdaj potem, ko jo je prvič prenesel na Kreto – prej nasprotno.²⁰ Nonos je problem lahko rešil tako, da je Minosa in Radamantisa naredil za dvojčka (kmalu potem, ko si jo je Zevs vzel, se je Evropin trebuh »napel, noseč dva potomca«), trojčkov pa grška mitologija menda ni poznala.²¹ Inačice mita se razlikujejo tudi glede daril, ki jih je prejela Evropa, in glede njene poznejše usode.²²

Če se sprašujemo po pomenu tega mita, v njegovi bojotski inačici ni težko razbrati tebenskega utemeljitvenega mita, podobno, le manj odločilno, funkcijo pa ima tudi pri razlagi kretske zgodovine.²³ Če ga beremo kot legendo, so njeno zgodovinsko jedro stiki med minojsko in mikensko Grčijo ter Bližnjim vzhodom in/ali Egiptom.²⁴ Dokler ni bilo diskreditirano mnenje, da je vsa grška mitologija solarnega izvora, so mit o Kadmosu in Evropi razlagali kot sončevo celodnevno zamansko iskanje izginule sestre ali neveste Evrope, jutranje zore, ki je najprej zažarela v Feniciji.²⁵ Po drugi, tudi starejši in vprašljivi, interpretaciji je bila Evropa lunarna boginja.²⁶ Med ne ravno številnimi dokazi za prisotnost lunarnih elementov v kasnejših inačicah mita o Evropi/Kadmosu sta, denimo, dve luni podobni krožni znamenji na kravi, ki je vodila Kadmosa.²⁷ V podporo lunarni interpretaciji se navaja tudi asimilacija Evrope in Astrate v Sidonu, ki jo omenja (psvedo?) Lukian.²⁸ Nekatere novejšje raziskave trdijo, da stari ugaritski teksti odkrivajo obstoj semitskega prototipa Evrope²⁹ in tudi na tej podlagi razlagajo mit o Evropi in Kadmosu. Ta dva lika naj

¹⁸ Heziod *The Catalogues of Women and Eoiae* 19 (*The Homeric Hymns and Homerica*, H. G. Evelyn-White, Loeb); *The Poems of Bacchylides* 44–44A = schol. II. XII,292 (*Lyra Graeca* 3); Ajshil *Kares e Európe* = frag. 50 [99] (*Aeschylus*, H. W. Smyth, Loeb); Apollod. III,3; Diodor Sicilski *The Library of History* IV,lx,3; V,lxxviii,1–3 (S. H. Oldfather, Loeb).

¹⁹ Spisek virov v Bühler, *Europa*, 19–21.

²⁰ »Po Kreti bik z Olimpa ni več plaval, Evrope ni videl več, potem ko je ležal z njo.« Nonos *Dion.* VIII,141–42.

²¹ *Dion.* I,351–52; Bühler, *Europa des Moschos*, 204.

²² Gl. pregled v Bühler, *Europa*, 16–19, 22–23.

²³ Gl. npr. *Diod. Sic.* IV,lx; V,lxxviii, lxxxiv

²⁴ Gl. Vian, *Les origines*, 52.

²⁵ Npr. G. W. Cox, *The Mythology of Aryan Nations* (London, 1870), ki ga citira in komentira Edwards, *Kadmos*, 43–44 op. 46.

²⁶ Frazer, *The Golden Bough*, cit. v Edwards, *Kadmos*, 44 op. 46.

²⁷ Mnazeas (FHG III, 157, frag. 47), cit. v Vian, *Les origines*, 31; za Edwards, *Kadmos*, 44 op. 46, je evidenca »pičla«.

²⁸ *De dea Syria* 4 (prev. H. W. Attridge in R. A. Oden [Missoula, Mont.: Scholars Press for the Society of Biblical Literature, 1976]).

²⁹ Michel Astour, *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece* (Leiden: E. J. Brill, 1965), 132ff.

bi bila dva vidika planeta Venere, zvezde jutranjice in večernice: večernica potuje proti zahodu in se izgubi za morjem, njen brat, jutranja zvezda, jo hiti iskati, vendar se ne moreta nikdar srečati. Neuspešno Kadmosovo iskanje Evrope je torej konstitutivno jedro mita.³⁰

Ta interpretacija, ki razlaga Evropo, Kadmosovo sestro, kot zahodnosemitsko boginjo noči, sončnega zahoda in zvezdo večernico, se v pomembni meri opira na historično semantiko. Imeni obeh likov naj bi bili zahodnosemitskega izvora. Etimologija Kadmosa naj bi kazala na semitski koren *qdm* (*qadm*), kar dobesedno pomeni »spredaj«, preneseno na čas »prejšnji«, »zgodnejši«, na prostor pa »vzhoden«; semitski koren *ʿrb* v imenu Evrope pa naj bi označeval »večer« in »zahod«.³¹ Po izpeljavah imena Evrope iz semitskih jezikov naj bi beseda Evropa kot zemljepisni pojem označevala dežele na zahodu, kjer z bližnevzhodnega vidika zahaja sonce.³² Iz akadjske besede za večer, *erēbu*, naj bi izhajal grški *erebos*, oznaka za temno kraljestvo mrtvih, ki so ga Grki (tako kot Egipčani) postavljali na skrajni zahod.³³ Tako bi sicer dobili pomen besede, ki bi dobro opisal »našo Evropo«,³⁴ ne bi pa prispeli do znanstveno neoporečne rešitve izvora in pomena besede Evropa. Kljub temu, da je bilo o tem vprašanju veliko napisanega, etimologija besede Evropa ostaja ne-

³⁰ Ibid., 153.

³¹ Ibid. Gl. kritiko v Edwards, *Kadmos*, 139ff.

³² Astour, ki sicer sam zagovarja semitski izvor imena, ima običajne izpeljave »Evrope« iz hebrejskega *ʿereb* (večer) ali akadjskega *erēbu* za »površne«. *Hellenosemitica*, 130. Do podobnega sklepa je prišla Lucie de Brauw, *Europe en de stier* ('S-Gravenhage: Trio, [1940]), 115. O semitski etimologiji gl. Celestina Milani, »Note etimologiche su Ἐὐρώπη«, v *L'Europa nel mondo antico*, ur. M. Sordi, 8ff.; cf. Edwards, *Kadmos*, 58 op. 60, 79 op. 73.

³³ Astour, *Hellenosemitica*, 130. Astour pripisuje velik pomen Hezihiju iz Aleksandrije, ki je (verjetno v 5. stol.) razložil, da beseda Evropa pomeni »deželo sončnega zahoda«, ali »temno« deželo. Edwards, *Kadmos*, 145, pripominja, da ta »edini možni namig« na povezavo »Evrope« s sončnim zahodom v dostopnih virih sicer lahko povzema tradicijo (viri, ki jih je navajal Hezihij, so se med prepisovanjem in povzemanjem njegovega leksikona izgubili), lahko pa je tudi le učena spekulacija, in da obenem ni nujno, da Hezihijeva etimologija predpostavlja avtorjevo poznavanje semitskega *ʿrb*. Možna je namreč tudi navezava na grško besedo *eurós*, ki napotuje na nekaj temnega. Cf. Martin Ninck, *Die Entdeckung von Europa durch die Griechen* (Basel: Benno Schwabe, 1945), 18–19 (ki se sklicuje na Wolf Aly, »Lexikalische Streifzüge«, *Glotta* 5 [1914]). Kritično o tej povezavi de Brauw, *Europe*, 116. Zanimivi v tej zvezi so Ajshilovi *Perzijci* 232 (Smyth, Loeb): Atene so, s perzijskega vidika, ležale daleč stran, »kjer pojemajoči ognji našega gospoda Sonca zatonejo na zahodu«. Tu sicer ni uporabljena beseda Evropa, zato pa »zemljepisna konotacija, ki je bila razširjena na semitsko–vzhodnjaškem področju in je označevala Evropo kot deželo sončnega zahoda«. Luigi Belloni, »I 'Persiani' di Eschilo tra Oriente e Occidente«, v *L'Europa nel mondo antico*, ur. M. Sordi, 73.

³⁴ Mark Mazower, *Dark Continent: Europe's Twentieth Century* (New York: Alfred Knopf, 1999), je, kot je videti, prišel do naslova svoje knjige brez brskanja po antičnih etimologijah.

pojasnjena. Medtem, ko je sklep, da so vsi poskusi, da bi besedo izpeljali iz grščine, spodleteli, videti prepričljiv, in medtem, ko izpeljave iz semitskih jezikov ostajajo vprašljive (čeprav se zdijo njihovi argumenti močnejši), je verjetno mogoče z gotovostjo trditi le, da je beseda predgrškega izvora.³⁵

Etimološke razlage besede Evropa so sicer izrazito ozko strokovno – tehnično – vprašanje in kot take konec koncev niso bistvenega pomena za razlaganje grškega mita o Evropi (kakršen koli že utegne biti njegov izvor). Omenjam jih zato, ker zadevajo neko veliko »večje«, svetovnozgodovinsko, vprašanje: razumevanje – natančnejše, samorazumevanje – tako imenovane evropske (ali kar zahodne) civilizacije. Vpraševanje po tem, ali lahko mit o Evropi bodisi s pomočjo etimoloških študij ali primerjalne mitologije povežemo s semitsko civilizacijo, trči ob prizadevanja, stara vsaj kaki dve stoletji, očistiti antično Grčijo – zibelko evropske civilizacije, rojstni kraj evropskega duha – vsakršnega suma, da je bila njena kultura pod kakršnim koli semitskim vplivom.³⁶ Razpletanje te problematike ni predmet tega članka. Če pa se giblujemo znotraj domeneve, da lahko v mitu o Evropi iščemo izvor Evrope, je seveda nerodno, če ta mit izvorno ni grški.

Toda tudi če se omejimo na grški mit o Evropi, ostanejo problemi. Eden od njih zadeva ključno mnenje, da je »naša celina« dobila ime po mitični junakinji. Herodotovo mnenje je dobro znano: Ko je pisal o treh celinah, Aziji, Libiji in Evropi, je ne le opozoril na problematičnost mnenj kartografov, marveč se je dotaknil tudi vprašanja poimenovanja celin. Učenemu, kot je bil, ni bilo jasno, čemu naj bi bila tri ženska imena dana trem delom sveta, ko so vendar ena zemljina, niti ni mogel dognati, kdo je to zemeljsko gmoto razmejil in od kod je vzel imena. Kar se Evrope tiče, je pisal, »pa živ človek ne ve, niti ali jo obdaja morje, niti od kod ji izvira ime in kdo ji ga je dal« – razen,

³⁵ Npr. de Brauw, *Europe*, 116; Bühler, *Europa*, 44. Poleg že navedene literature cf. Ferdinando Luciani, »La presunta origine semitica del nome Europa«, v *L'Europa nel mondo antico*, ur. M. Sordi, ki spodbija semitsko etimologijo, in Bruno W. W. Dombrowski, *Der Name Europa auf seinem griechischen und altsyrischen Hintergrund: Ein Beitrag zur ostmediterranen Kultur- und Religionsgeschichte in frühgriechischer Zeit* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1984), ki dokazuje grško.

³⁶ Cf. Astour, *Hellenosemitica*, Predgovor; Edwards, *Kadmos*, 1. pogl.; Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, zv. 1: *The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985* (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1987); Patricia Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince* (Cambridge: Polity, 1992), 1. del. (Bernal, op. cit., 69, cf. 85f., in Springborg, op. cit., 153ff., sprejemata semitsko etimologijo »Evrope«; Bernalovi kritiki se v to vprašanje niso spuščali: cf. *Black Athena Revisited*, ur. M. R. Lefkowitz in G. MacLean Rogers [Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1996].) Za poznejše obdobje, t. i. zaton rimskega cesarstva, gl. zlasti Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993).

je dodal, če se zadovoljimo z mnenjem, da je dobila ime po Evropi, tirski ženski, pred tem pa je bila brezimna, tako kot druga dva dela sveta. »Toda to je malo verjetno,« je nadaljeval, »zakaj Evropa je bila Azijka in ni nikdar obiskala dežele, ki jo zdaj imenujemo Evropa, marveč je odplula samo iz Fenicije na Kreto in s Krete v Likijo.« Več kot to se mu o tem vprašanju ni zdelo vredno govoriti: »Toliko bodi dovolj o tem.«³⁷

Herodot je seveda velika avtoriteta (ne nazadnje se ga rado ima za očeta »evropskega zgodovinarja«), zato čudi, da se njegovega negativnega mnenja o tem, da je celina Evropa dobila ime po mitični Evropi iz Tira, v resnici ne upošteva. Čudi tudi zato, ker je v starogrških virih malo opore za Herodotovega nasprotno mnenje. Na povezavo imena Evropa s celino naletimo pri Hipiasu, vendar gre pri njem izrecno za Okeanido Evropo.³⁸ Implicitno je povezava nakazana v Moshosovi *Evropi*: v sanjah, ki jih je še deviška Fojniksova hči sanjala zgodaj zjutraj tistega usodnega dne, sta se zanjo pulili dve celini, »Azija in tista, ki ji leži nasproti«. Celini sta bili ženska lika; ena je bila videti tuje, druga domače. Ta druga se je Evrope oklepala trdneje in ji dejala, da jo je sama rodila in vzgojila. Tista, ki je bila videti kot tujka, pa je z močnimi rokami dekle na silo potegnila k sebi, češ da ji pripada v dar po Zevsovi volji.³⁹ Logično je seveda, da bi lahko ime po Evropi dobila samo celina brez imena, vendar Moshos o tem ne reče ničesar. Nekaj rečejo, *expressis verbis*, Kalimah in Zenodot⁴⁰ in še kakšen poznejši sholijast.⁴¹ Sklep, ki se punuja, je, da »ni dvoma« o tem, da ime Evrope kot dela sveta ne more izhajati od Feničanke Evrope, ki je bila ugrabljena in odpeljana na Kreto.⁴² Dejstvo, da je mit o Evropi predhomerski, prva ohranjena zemljepisna raba besede Evropa pa šele iz 6. stol. pr. n. št.,⁴³ je manj pomemben argument v prid temu sklepu kot neko drugo dejstvo, da so namreč stari Grki z besedo Evropa pogosteje (ko je šlo za rabo v kontekstih, ki bi jim lahko rekli politični in kulturni, pa praviloma) označevali del Balkana kot pa kontinent (v tistem obsegu pač, v katerem jim je bil znan).⁴⁴

³⁷ Herodot *Zgodbe* IV,45 (A. Sovrè [Ljubljana: DZS, 1953]; A. de Sélincourt in J. Marincola [Harmondsworth: Penguin, 1972]). Pri Herodotu sicer prevladuje balkansko pojmovanje Evrope. Gl. Mastnak, »Balkanska Evropa«.

³⁸ Frag. 8 (*Predsokratovci*, ur. H. Diels [Zagreb: Naprijed, 1983]).

³⁹ *Evropa* 8–15. (Kot paralelo k tem verzom se večkrat navaja Atosine sanje v Ajshilovih *Perzijcih* 180ff.) Bühler, *Evropa*, 39, citira tako implicitno povezavo še pri Teokritu in Likofronu.

⁴⁰ Frag. 622 = shol. *Evr. Rhes.* 29 (Callimachus, *Fragmenta*, ur. R. Pfeiffer [Oxford: Clarendon, 1949]).

⁴¹ Bühler, *Evropa*, 39–40, omenja sholije k Likofronu.

⁴² Bühler, *Evropa*, 40.

⁴³ *Himna Pitijiskemu Apolonu* 251, 291 (*Homeric Hymns and Homeric*). Po nekaterih avtorjih je pesnitev kako stoletje starejša.

⁴⁴ Bühler, *Evropa*, 40; Mastnak, »Balkanska Evropa«.

Šele pri Rimljanih postane povezava med mitično Evropo in celino nekoliko bolj izrazita. V sklepnih verzih Horacijeve ode je Zevsovi žrtvi dano vedeti, da se bo po njej imenoval del sveta.⁴⁵ Pri Ovidiju je mladenka iz Sidona, potem ko je Jupiter opravil svoje in odšel v nebo, nagovorjena takole: »ti, Sidonka, si zanosila z Jupitrom in tretji del sveta nosi tvoje ime.«⁴⁶ Manilij najprej pove, da je zemlja razdeljena na tri celine in opiše prvi dve. Nato zapiše, da preostali svet pripada Evropi in pojasni, da je ta del sveta sprejel Jupitra po njegovem plavanju po valovih in dopustil, da je pogasil svojo vročo ljubezen in se združil s svojim bremenom, nakar je dal tisti obali dekličino ime in jo s tem nazivom posvetil kot spomenik svoji ljubezni.⁴⁷ Te vrste razlage je povzel Izidor Seviljski.⁴⁸ In ker je bilo njegovo delo na srednjeveškem zahodu močno razširjeno,⁴⁹ je verjetno zaslužen za to, da se je ohranilo in širilo tudi mnenje, da je ime Evrope povezano z grškim mitom. Izvirno razlago povezave med imenom feničanske kraljične in celine je ponudil Teodulf v 9. stol.: Potem ko je Jupiter onečastil Agenorjevo hči, ni bil kos njegovi vojski, pa je hčeri dal ime tretjega dela sveta.⁵⁰

Mnenje, da je ime Evrope povezano z grškim mitom, je sicer problematično tudi zato, ker so že nekateri grški pisci gledali na mit skeptično in ga skušali osmisлити z »racionalističnimi« razlagami. Tako racionalizirajočo demitologizacijo najdemo takoj na začetku Herodotovih *Zgodb* in torej v ohranjenih virih prehiteva pesniške obdelave mita.⁵¹ Naloga, ki si jo je Herodot zadal, je bila ohraniti spomin na velika in občudovanja vredna dela tako Helenov kot barbarov in pokazati, zakaj je prišlo med njimi do vojn. Razlog naj ne bi bil nič hujši od ugrabljanja žensk. Po mnenju učenih Perzijcev, s katerim Herodot začenja, naj bi »razpor zakrivili Feničani«, s tem da so v Argosu ugrabili kraljevo hči Io in še nekaj žensk ter jih odpeljali v Egipt. Tako je Herodot opravil z enim mitom. (Grki imajo o Io drugačno zgodbo, je mimogrede pripomnil.) Z mitom o Evropi naj ne bi bilo nič drugače. Da bi vrnili milo za drago, so namreč Grki – »bržda so bili Krečani« – pozneje v Tiru ugrabili Evropo. (Zatem so Grki ugrabili Medejo, potem je Priamov sin odvedel Hele-

⁴⁵ *Carmina* III,xxvii,75–76 (*Die Gedichte des Horaz*, ur. F. Burger [s. l., 1937]).

⁴⁶ *Fasti* V,617–18 (J. G. Frazer, Loeb).

⁴⁷ *Astronomica* IV,681–85 (G. P. Goold, Loeb). Dodatne reference v Bühler, *Europa*, 40.

⁴⁸ *Etymologiarum sive originum libri XXXIV*,iv,1 (ur. W. M. Lindsay [Oxford: Oxford University Press, 1911]).

⁴⁹ Cf. Bernhard Bischoff, »Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla«, v idem, *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, zv. 1 (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1966). Za referenco se zahvaljujem Igorju Krambergerju.

⁵⁰ *Ecloga*141–44 (ur. F. Mosetti Casaretto [Firence: Edizioni del Galluzzo, 1997]).

⁵¹ Na to opozarja Bühler, *Europa*, 35.

no, nakar so Grki z vojsko vdrli na azijska tla, zaradi česar jih je Herodot imel za resnične krivce sovraštva med Azijo in Evropo: po naziranju barbarov namreč ugrabljati mlade ženske resda ni bilo prav, »a vznemirjati se zavoljo tega in misliti na maščevanje, to pa je naravnost neumno!«⁵²

Likofron je ponudil enako razlago: »Najprej preklinjam karnitske pomorske pse, trgovske volkove, ki so iz Lerne odpeljali dekle z volovskimi očmi, bikovsko deklo, da bi jo privedli memfiškemu gospodarju za usodno nevesto, in zanetili ogenj sovraštva med dvema celinama. Zakaj pozneje so Kureti, mercjasci z Ide, da bi se maščevali za posilstvo s svojim težkim dejanjem nasilja, ugrabili in v ladji z obliko bika odpeljali Saraptsko telico v diktajsko palačo, da bi bila nevesta Asterija, gospodarja Krete.« In veriga nasilja se je nadaljevala.⁵³ Pri drugih piscih po Herodotu, ki so »dekonstruirali« mit o Evropi, je bik, ki je ugrabil princeso, postal Krečan po imenu Taurus⁵⁴ ali pa insignija ladje, na kateri je bila odpeljana Evropa.⁵⁵

2. Posilstvo kot ljubezenska zgodba

Že na podlagi povedanega bi moralo biti mnenje, da je grški mit o Evropi evropski utemeljitveni mit, videti problematično. Vendar se takega mnenja oklepa, kultivira in reproducira se ga. Če ni mogoče z gotovostjo trditi, da je mit o Evropi evropski utemeljitveni mit, pa je mnenje, da je, gotovo del t. i. evropske zavesti. In to daje evropski zavesti ton, ki ni nujno privlačen. Grški mit o Evropi je zgodba o posilstvu, kultiviranje tega mita kot evropskega utemeljitvenega mita pa je mogoče videti kot udomačitev posilstva.

Pri Homerju je poznavanje mita o Evropi predpostavljeno, saj je zgodba le na kratko omenjena.⁵⁶ V prvi obsežnejši verziji tega mita, ki je ohranjena, v heziodskem fragmentu iz 6. stol. pr. n. št., je zgodba povedana jasno in jedrnato: Zevs je videl Evropo, ko je »na travniku z nekaj nimfami nabirala cvetje in se zaljubil vanjo. Zato je prišel dol in se spremenil v bika in iz svojih ust

⁵² Zgodbe I,1–4.

⁵³ *Alexandra* 1291–1301 (G. R. Mair, Callimachus, *Hymns and Epigrams/Lycophron/Aratus*, Loeb): Karniti so Feničani, po pristaniškem mestu Karnos; Lerne je Argos, kjer so ugrabili Io. Kureti so Krečani, Sarapta – po pristanišču s tem imenom – Fenicija, od koder je bila odpeljana Evropa. Pri Staciju *Achilleid* II,64–77 (J. H. Mozley, Loeb) je v verigi nasilja ugrabitev Evrope spet mitična zgodba, vojna proti Troji pa slavljena.

⁵⁴ Gl. Bühler, *Europa*, 35; Edwards, *Kadmos*, 39–42. Pri Avguštinu *De civitate Dei* XVIII,12 (prev. R. W. Dyson [Cambridge: Cambridge University Press, 1998]) je Evropo ugrabil kretske kralj Ksant, čemur sledi pripomba, da najdemo pri drugih avtoritetah druge inačice tega imena.

⁵⁵ Gl. Bühler, *Europa*, 36; cf. op. 110.

⁵⁶ *Il.* XIV,321–22.

izdihnil žafran. Tako je zavedel Evropo, jo odnesel in preplaval morje do Krete, kjer je z njo občeval. Potem je uredil, da je v tem stanju živela z Asterijem, kraljem Krečanov. Tam je spočela in rodila tri sinove, Minosa, Sarpedona in Radamantisa.⁵⁷

Dela, ki so obravnavala mit pred Moshosom (za nekatere je to mogoče le domnevati), so ohranjena kvečjemu v fragmentih.⁵⁸ Sholiast k *Iliadi* je zapisal, da je zgodbo, kakor jo je povedal Heziod, najti tudi pri Bakhilidu. Ta sholija se razlikuje od citiranega heziodskega fragmenta po tem, da pove, da je bik odnesel Evropo na svojem hrbtu, in da poda nekoliko jasnejši zaključek zgodbe. Ko je prispel na Kreto, je Zevs vzel Evropo »za svojo nevesto, potem pa jo je dal za ženo Asteriju, kralju Krečanov, v čigar hiši je rodila tri sinove, Minosa, Sarpedona in Radamantisa.«⁵⁹ V enem od svojih ditirambov je Bakhilid omenjal »posteljo, ki jo je Zevs pod skalnim robom Ide delil s Fojniksovim sramežljivim dekletom svetlega slovesa«,⁶⁰ sicer pa pri tem pesniku na Evropo in Zevsa spominja le Minosovo poreklo.⁶¹ Med ohranjenimi fragmenti je tudi odlomek iz izgubljene Ajshilove drame *Kares* ali *Evropa*. Tu je Evropo ugrabil bik za Zevsa, ki je čakal na dostavo na Kreti. Potem ko je junakinja omenila to zvijačo, je svojo dolgo zgodbo na kratko opisala takole: »Smrtnica, združena z bogom, sem izgubila svetost devištva, zato pa stopila v zakon z njim, čigar last so bili njegovi otroci prav tako kot moja. Trikrat sem pri porodu prestajala muke ženstva, a polje, na katerega je sejal, je rado rodilo seme plemenitega gospoda. Prva mogočna sadika, ki sem jo nosila, je bil Minos. [...] Drugega sem rodila Radamantisa [...]. Tretji je bil [...] Sarpedon.«⁶²

Prva v celoti ohranjena pesniška obdelava mita je Moshosova *Evropa*. Učinek te obdelave, Moshosov dosežek, bi pokazal le prevod pesnitve. Ker za kaj takega nimam nobenih kvalifikacij, navajam komentar, ki se mi zdi zelo ustre-

⁵⁷ *The Cat. of Women* 19. Žafranu je v zgodbah o ugrabitvi igral vidno vlogo, kot da bi imel »posebno erotično moč«. Bühler, *Europa des Moschos*, 112.

⁵⁸ Evmel je napisal pesem *Europía*, ki jo med drugimi omenjata Paus. IX,v,8 in Klemen Aleksandrijski *Stromata* I,24 (*The Ante-Nicene Fathers* [dalje ANF], ur. A. Roberts in J. Donaldson [Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993–96], zv. 2); cf. Bühler, *Europa des Moschos*, 18. Stezihor *Europeía*: gl. op. 16. Nikandrova *Europeia* naj bi bila zemljepisne vsebine (Bühler, *Europa des Moschos*, 18 op. 5), Simonidova *Európe* pa je gotovo opevala mit, saj Aristofan iz Bizanca omenja, da je pesnik imenoval tistega bika ne le ταῦρον, temveč tudi μῆλον in πρόβατον (ki se običajno uporabljata za ovce in koze). *The Poems of Simonides* IV,18 (*Lyra Graeca* 2).

⁵⁹ Enako kot v op. 18.

⁶⁰ *The Poems of Bacchylides* III,xii(xvi),29–33; cf. Bakhilid *Complete Poems* 17 (prev. R. Fagles [New Haven: Yale University Press, 1988]).

⁶¹ *The Poems of Bacchylides* III,xii(xvi),20, 54; VII,xxix(i),24.

⁶² *Kares e Európe* 5–16. V drugi, pozneje odkriti inačici *Evropa*, potem ko pove, da je trikrat prestajala porodne muke, pravi: »plemenito očetovo seme ni moglo očitati polju, ki ga je sejal, da ni rodilo.« (Op. cit., Add., 602–3.)

zen. Pesnik je pri opisu prizora na travniku uporabil vsa sredstva, ki mu jih je dopuščal stil, da bi pripoved obarval s sladkobo in mehko. Ko je Evropa sredi morja, ko ji je moralo postati jasno, da gre zares, spregovorila, je Moshos zvedel tragično noto na najmanjšo možno mero in dal njenim besedam prevladujoč vzen otročje naivnosti. Evropa se ne upira, pač pa se čudi, v njenem govoru ni brezupne grenkobe, marveč predano zaupanje. Govori kot ženska, ki prostovoljno sledi svojemu ljubljenu. Že sama ugrabitev je upesnjena kot obojestranska ljubezenska igra (Evropa, denimo, bika poljubi na gobec, s katerega je nežno obrisala peno),⁶³ in vtis, ki ga pričarajo verzi, je, da je v dekletu zagorela ljubezen do živali. Medtem ko so dotlejšnji prikazi mita govorili o prevari in ugrabitvi, je tu pridana Evropina »nezavedna ljubezen« do ugrabitelja.⁶⁴ In na Kreti je bila potem Evropina »svatba«. Zevs je privzel svojo pravo podobo in na ležišču, ki so ga pripravili *Orai*, razvezal njen pas. »In tako se je zgodilo, da je ta, ki je bila poprej devica, brž postala Zevsova nevesta« in brž tudi mati njegovih otrok.⁶⁵

Zevsovo oranje in sejanje je postalo vzor.⁶⁶ V pesmi, neutemeljeno pripisani Moshosu, je Eros vpregel vola in se lotil oranja in sejanja. In ko je to počel, je pogledal navzgor proti Zevsu in dejal: »Glej, da mi bo žetev bogata; zakaj če me izneveriš, bom pred svoj plug vpregel tistega Evropinega bika.«⁶⁷ Vzor in navdih poznejšim pesnikom so postali tudi Moshosovi verzi.⁶⁸ Med drugimi, če omenim samo znanejše obdelave mita, so vplivali na Horacija, Ovidija, Ahileja Tatija, Lukiana in Nonosa.

Horacijeva oda, ki opisuje, kako je Evropa dala sneg svojega telesa zvijačnemu biku, naj bi bila ena njegovih najtežjih pesmi. Tako si interpreti niso edini, ali naj v besedah, ki jih Evropa govori med potjo čez morje, ki jo je Horacij zavil v noč, tako da ni bilo videti drugega kot vode in zvezd, in v katerih ugrabljena ženska z izrazitim občutkom krivde preigrava različne možnosti samomora, vidijo tragičnost ali ironijo. Ti verzi so gotovo patetični; gotovo je, da tudi tedaj, ko bi sprejeli, da Evropa res nosi krivdo za to, kar jo je doletelo (v pesmi te krivde še smrt ne bi oprala), teža domnevne krivde ne bi bila v nobenem sorazmerju s podobami levov in tigrov, ki tržejo njeno nežno telo.

⁶³ *Evropa* 95–96.

⁶⁴ Bühler, *Europa des Moschos*, 116, 176, 186, 207; o naivnosti cf. 68, 208. Že Herodot *Zgodbe* I,4 je pripomnil, da bi ženske »ne bile ugrabljene, ko bi ne bile samé hotele«, ampak te modrosti vsaj ni zavijal v bukoliko.

⁶⁵ *Evropa* 159, 162–66.

⁶⁶ Oranje bolj kot sejanje: samo enkrat, pri Alkmeni, je posiljeval zaradi prokreacije, sicer ga je gnala ljubezenska želja. Diod. Sic. IV,ix,2–3.

⁶⁷ *The Poems of Moschus* VII. Pri Nonosu je referenca nekako ironična, saj govori ženska, »noro ljubosumna« Hera, ki se norčuje iz podobe, ki jo je privzel njen mož, in si želi, da bi ga kdo vpregel v plug. *Dion.* I,326ff.

⁶⁸ O Moshosovem vplivu gl. Bühler, *Europa des Moschos*, 206–7.

Res je, junakinja izrazi tudi sovraštvo do bika. Toda Venera, ki se približa z lokavim nasmeškom (*perfidum ridens*), jo poduči, da je njen »mož« nepremagljivi Jupiter, da naj zato neha stokati in se raje nauči dostojanstveno prenašati veliko srečo, ki jo je doletela.⁶⁹ Konzumiranja te sreče Horacij ni opisal. Računal je lahko na ustvarjalno domišljijo občinstva, tako kot Ovidij, ki je prihod na Kreto na kratko omenil že v drugi zgodbi, ne v tisti o Evropi.⁷⁰

Ovidij si je v zgodbi o Evropi v *Metamorfozah* raje vzel prostor za to, da je naslikal pristrčen, že kar sladek, prizor zapeljevanja. Snežnobeli bik z očmi, ki bi ne mogle zbuditi strahu, je bil na moč prijazen, a se ga je dekle spočetka vseeno balo. Potem pa je le pristopila bliže in pomolila cvetje, ki ga je nabrala, pred njegove snežnobe ustnice. In ljubimec se je vzradostil in, da bi že zdaj okusil nekaj naslade, ki ga je še čakala, poljubil njene roke. In potem je svojo strast komaj še krotil, poskakoval je po travi, se ulegel na rumeni pesek, nastavljal prsa, da bi jih deklinške roke potrepljale, in povetil roge, da jih je Evropa lahko opletla s cvetjem. In ko se je naposled povzpela na njegov hrbet, je odplaval, ona pa se je z eno roko trdno oklepala bikovega roga, z drugo opirala na njegov hrbet, njena obleka pa je plapolala v vetru.⁷¹ V drugi Ovidijevi verziji te *fabula nota*, ki jo prinašajo *Fasti*, je Evropo na biku prav njen strah naredil še mikavnejšo, veter pa ni vzvihraval njene obleke, temveč je raje smuknil vanjo. Z napeto obleko na prsih in lasmi, ki jih je kuštral veter, je bila sidonska damica zdaj res vredna Jupitrovega pogleda. Bik pa je tu in tam namenoma potopil hrbet malo globlje v vodo, da bi se dekle tesneje priželo k njegovemu vratu.⁷²

Pri Ahileju Tatiju zgodba o Evropi uvaja v ljubezensko zgodbo, v kateri morata ljubimca premagati neštete težave, spletke in nevarnosti. In tako zgodba o Evropi sama postane ljubezenska zgodba *par excellence*. Romacier detaljno opiše sliko ugrabitve Evrope, ki jo je videl v Sidonu. Pričara nam travnik poln zelenja in cvetja, sonca in senc, kjer seveda teče tudi potoček, pa morje in skale in valove in morsko peno. Na morskem bregu stoji skupina deklet z razpuščenimi lasmi, golimi nogami in rahlo razprtimi ustnicami, ki izražajo mešanico radosti in strahu in iztezajo roke proti biku, ki s prsmi odriva valove. Na njegovem hrbtu sedi Evropa in se z levo roko oprijema bikovega roga, tako da se zdi, da usmerja njegovo pot. Zgoraj ima oblečeno belo tuniko, doljni del telesa pa pokriva dolga vijolična obleka. In obenem razkriva. Tatij je gotovo nekaj prispeval k napredovanju procesa, v katerem so upodabljevalci mita Evropo počasi

⁶⁹ *Carmina* III,xxvii,25–75; gl. Bühler, *Europa des Moschos*, 20–23.

⁷⁰ *Metamorfoze* III,1–2 (F. J. Miller in G. P. Goold, Loeb).

⁷¹ *Metamorfoze* II,836–75. Evropa na biku tudi *Met.* VI,103ff.

⁷² *Fasti* V,608–14.

razgaljali.⁷³ Tu so pod obleko vidni obrisi njenega telesa: globoko doli popek, dolga rahla krivina njenega trebuha, vitek pas, ki se razširja v ledja, dojke, ki se nežno napenjajo na prsih in jih skupaj s tuniko utesnjuje pas. Tunika je bila »nekakšno ogledalo oblike njenega telesa«. S široko razširjenima rokama, eno na bikovem rogu in drugo pri repu, je držala nad glavo konca svoje tančice, ki je padala čez njena ramena. To je sicer veliko dela za samo dve roki, a pisec je hotel v vetru razpeto tančico primerjati z jadrom, ki žene ljubezensko barko. In medtem ko so iz morja okrog bika skakali delfini in so ga obletavali eroti, je bika vodil Eros sam. Proti Zevsu se je obračal z nasmehom na obrazu, kot da se je smejal temu, da je njemu na ljubo postal bik.⁷⁴

Lukian je znal biti kritičen do običajev in idej svojega časa in tudi o bogovih ni nujno govoril z vsem dolžnim spoštovanjem. V enem od svojih dialogov, denimo, se enemu od govorcev ni zdelo primerno prisegati na Zevsu. Kajti Zevs se je iz pohote spremenil v laboda, pa satira, pa bika. In to so bile le nekatere med rečmi, ki bi se jih bilo treba sramovati.⁷⁵ V dialogu, ki govori o ugrabitvi Evrope, pa ni videti, da bi se Lukian kakor koli distanciral od predmeta pripovedi. Večina dialoga je posvečena poti čez morje, kakor jo je videl Zefir, Zahodni veter. In videl jo je kot »najbolj očarljiv prizor«, kot »resničen ljubezenski prizor«, kot mu je pritrdil Južni veter. Evropa na belem biku je bila sicer prestrašena, ampak to ni skalilo navdušenja nad prizorom. Morje je bilo mirno, vetrovi so potihnili in sledili biku in opazovali, kaj se dogaja; eroti so obletavali potnika tik nad morsko gladino s prižganimi plamenicami v rokah in peli poročno himno; Nereide so napol nage jahale na delfinih in ploskale z rokami; tritoni in vsa druga morska bitja, ki niso strašljiva na pogled, so plesala okoli dekleta; Pozejdon z ženo je bil vodič svojemu bratu; dva tritona sta nosila Afrodito, ki je bila zleknjena na školjki in nevesto obsipala s cvetjem vseh vrst. In tako vse od Fenicije do Krete. Ko je Zevsova noga stopila na otok, so vetrovi spet zapihali, on pa ni bil več bik in je Evropo prijel za roko in jo popeljal v votlino na gori Dikte, ona pa je zardevala in upirala pogled v tla, zakaj zdaj je vedela, zakaj je bila odpeljana.⁷⁶

⁷³ Bühler, *Europa des Moschos*, 169, omenja, da se je prikazovanje Evrope v upodablajoči umetnosti razvijalo od »neerotičnih začetkov« prek podob, pri katerih se telo začne kazati skozi tesno oprijeto obleko, do »popolnega razgaljenja«. Pot od »imena brez epiteta, brez obraza«, kar da je Evropa bila pri Heziodu, do zamišljenega mladega ženskega telesa v vsej njegovi lepoti se je odvijala tudi pred očmi švicarskega profesorja, enega od udeležencev prvega znanstvenega srečanja o Evropi, ki so ga pripravili – kdo bi se čudil? – italijanski fašisti. Evropa je bila zanj tako lepa zaradi izjemne beline svoje kože: »D'ou notre race blanche, naturellement.« Reynold, *Qu'est-ce que l'Europe?*, 78.

⁷⁴ *The Adventures of Leucippe and Clitophon* I,i (S. Gaselee, Loeb).

⁷⁵ *The Patriot* 4 (Lucian, Loeb, zv. 8), označen kot psevdo-Lukian.

⁷⁶ *Dialogues of the Sea-Gods* 15 (Lucian, zv. 7).

Nonosa je bolj zanimal Kadmos kot Evropa, a ker je pisal o Kadmosovih iskanjih in poteh, je kar nekaj povedal tudi o ugrabitvi Evrope. Evropo je dal posaditi na bika, ki je ponižno usločil hrbet, malemu Erosu. Dekle na plavajočem biku je bilo prestrašeno, a spominjalo je na Tetijo, ali Galatejo, ali Pozejdonovo družico, ali Afrodito, sedečo na Tritonovem vratu. Triton je pel poročno pesem, dekle je bilo lahko breme za bika barko, rog je bil krmilo, sla krmar. Boreas je napihoval njeno obleko z ljubezensko sapo in, sam malce zaljubljen in na skrivaj ljubosumen, pihal na njena nezrela prsa. In medtem ko so se prikazovala morska bitja, je bog ljubezni vodil in priganjal Zevsa, čigar strasti globoko morje ni moglo pogastiti – pa saj je bila tudi Afroditina zaplojena v vodi. Evropa, tovor in krmar obenem, ga je usmerjala, ko pa je zaslutila, da se bo združila z bikom, si je začela puliti lase in jadikovati. »Gluhe vode, neme obale! Recite Biku, če govedo lahko čuje in posluša: 'Neusmiljeni, prizanesi deklici!' Ve obale, povejte, prosim, mojemu ljubečemu očetu, da je Evropa zapustila rojstno deželo, posajena na bika, mojega ugrabitelja, mojega mornarja in, kot se mi dozdeva, mojega ljubimca.« Tako prepričljive besede bika seveda niso ustavile.⁷⁷ Po daljši digresiji je Nonos pripeljal pripoved o Evropi do Krete in do še ene krajše digresije, tokrat o Herini ljubosumnosti, ter se spet vrnil k Zevsu in Evropi. Na kretske obale je bog odložil svojo bikovsko podobo in začel »v obliki mladega moškega tekati okrog nedolžne deklice. Dotaknil se je njenih udov, najprej razrahljal životec okrog dekletovih prsi, kot po naključju pritisnil na nabrekajoči krog na čvrsti dojki, poljubil vršiček njene ustnice, potem molče razvezal sveti pas neporočene nedolžnosti, tako dobro varovan, in utrgal sad komaj zrele ljubezni.« Da je Evropi potem hitro zrasel trebuh, smo že izvedeli.⁷⁸

3. Banaliziranje in božanskost posilstva

O mitu so poleg pesnikov in leposlovcev pisali, ali ga vsaj omenjali, tudi historiografi in mitografi v različnih kontekstih.⁷⁹ Toda duha, v katerem se posilstvo preobrazi v vzorčno ljubezensko zgodbo, v katerem se nekonsenzualno spolno nasilje erotizira, ni nihče priklical v življenje tako uspešno kot mojstri lepe besede, katerih mojstrovine sem na kratko opisal. Tega učinka niso spodnašali zapisi, v katerih je zgodba o Evropi postala predmet norčevanja ali razprav, ki so bile vsaj po pretenziji filozofske. Nasprotno, prej so ga utrjevali.

⁷⁷ *Dion.* I,46–89, 125–36.

⁷⁸ *Dion.* I,345–51; cf. op. 20.

⁷⁹ Npr. *Diod. Sic.* IV,ii,1; lx,2; V,xlviii,5;lviii,2;lxxviii,1–3;lxxxiv,1; *Apollod.* II,v,7; III,i-iii; *Solin Collectanea rerum memorabilium* XI,9 (ur. Th. Mommsen [Berlin: Fr. Nicolai, 1864]).

Norčevali so se, recimo, iz tega, da je Zevs pred Evropo nastopil kot bik. Pri Nonosu npr. Hera pravi, da je škoda, da ni v tem liku dvoril Io, ko je bila telica z rogovi na čelu. »Rodila bi ti lahko majhnega bikca, tako rogatega kot oče.« V bikovski podobi se je Zevs izpostavljajal nevarnosti, da bi padel v roke Hermesu, poklicnemu kravjemu tatu, ki bi tako nevede ukradel lastnega očeta. Ali pa bi ga utegnili vpreči v plug kak kmet in bi padali po njem dve palici, Erosova in kmetova.⁸⁰ To temo najdemo tudi pri Lukianu: »In če bi si ta tvoj gromovnik Zevs, ki pošilja bliske, ne bil tako naglo natovoril tiste male vlačuge na svoja ramena in zbežal čez morje, bi morda moral orati, če bi ga srečal kak kmet, in namesto, da bi lučal svoje bliske, bi ga pikal obad.«⁸¹ Postal bi lahko tudi žrtveni bik,⁸² kakršen je na zgodbo o Evropi spomnil Ahileja Tatija.⁸³ Pri Lukianu Zevs tudi preklinja Erosa, ker da ga ima za norca in ga je spremenil v vse mogoče pod soncem – satira, bika, zlati dež, laboda, orla – in ni nobene ženske pripravil do tega, da bi se zaljubila vanj, kakršen je, temveč je moral vedno »skrivati svoj pravi jaz«.⁸⁴

Ko gre za filozofiranje (v narekovajih ali brez njih), se zgodba o Evropi večkrat pojavi, ko moške razpravljajo o ženski lepoti (včasih sicer o lepoti nasploh, saj je Zevs ugrabil tudi Ganimeda, vendar večinoma prav o ženski lepoti) in svoji želji. Lepota je obči predmet poželenja, pravi (psevdo)Lukian in dodaja, da se je samo na tiste ljudi, ki so bili lepi, gledalo kot na vredne družinje z bogovi. Tako se je Zevs poslužil različnih zvijač in postal kar koli že, med drugim bik, da bi lahko »užival v družbi tistih, ki so razplamteli njegovo slo«. Tiran v nebesih je postal prijazen in nežen, in celo prenehal biti Zevs, da bi le lahko bil skupaj z lepimi.⁸⁵ Pri Ahileju Tatiju, potem ko že vemo, da gre pri vsem skupaj za ljubezen, beremo, da je Zevsa prignala iz nebes na zemljo ženska lepota in da je zavoljo ženske enkrat mukal kakor bik.⁸⁶ Tudi pri Atenaju je lepota tista privlačna sila, ki je celo najvišjega med bogovi pripravila do tega, da je postal in zlati dež in bik in orel.⁸⁷

⁸⁰ *Dion.* I,326ff.

⁸¹ *The Patriot* 4.

⁸² *Dialogues of Gods* 7 (*Lucian*, zv. 7).

⁸³ Ko Ahilej Tatij opisuje priprave na žrtvovanje bogovom in med žrtvami mogočno egipčansko govedo, pripovedovalec izjavi, da »če je zgodba o Evropi resnična, je Zevs privzel podobo egipčanskega bika«. *Leucippe and Clitophon* II,xv,3–4.

⁸⁴ *Dialogues of Gods* 6 (2). O Zevsovih metamorfozah (vključno z »evropsko«) gl. tudi *Dialogues of Gods* 8 (5),2; *The Dance* 49 (*Lucian*, zv. 5); *Zeus Rants* 2 (*Lucian*, zv. 2). O poslih z Evropo, ki (verjetno pomotoma) nastopa kot »Kadmosova hči v Sidonu« tudi *Dialogues of Gods* 4 (24), 276.

⁸⁵ *Charidemus* 6–8 (*Lucian*, zv. 8).

⁸⁶ *Leucippe and Clitophon* II,xxxvii,1–2. (Ko je to razpravljanje o ženski lepoti prešlo od »mitologije« k »užitkom v stvarnosti«, je prevajalec v cit. izd. preklupil v latinščino. Tatij očitno tu in tam ni šel predaleč le za Bizantince, ki so sicer občudovali njegov slog.)

⁸⁷ *Deipnosophistae* XIII,566d (Ch. B. Bulick, Loeb). Pri Atenaju daje mit o Evropi sicer tudi gradivo za filološke razprave. Cf. IX,367c–d; XV,678b.

Filostratus v enem od svojih ljubezenskih pisem laska naslovnici, ker se ne liči, ampak je »resnično lepa, tako kot so bile ženske v nekdanjih časih, ko so jim dvorili zlati dež, bik in voda in kače«. ⁸⁸ Poročeni ženski piše, da je »dejanje eno in isto, naj je storjeno z možem ali ljubimcem. A tisto, kar je bolj nevarno, je privlačnejše, zakaj pravica, ki je javno priznana, nima čara prepovedanega užitka, in ukraden sadež je vedno slastnejši. Tako je Pozejdon privzel obliko vijoličnega vala, Zevs pa obliko zlatega dežja in bika in kače in tudi druge preobleke«. ⁸⁹ Očitno neporočeni ženski pa je sporočil: »Danaa je sprejela zlato, Leda ptiče, Evropa najboljšega iz črede [...]; toda pesniki si izmišljajo zgodbe iz tega, da je kdo komu dal, in s čarom svojih izdelkov sprevačajo resnico. Ali ne bi tudi ti, te prosim, sprejela darila, potisnila stran spakovanje o vzvišenih čustvih in zamahnila nad zaigrano čednostjo, da bi tudi jaz lahko bil tvoj Zevs in Pozejdon in ti dal, česar si želiš, in dobil, kar si želim.« ⁹⁰

Ob zgodbi, ki jo je Diodor Sicilski povedal o možu, ki se je imenoval Pikus in tudi Zevs in je bil italijanski kralj, lahko še ugibamo, ali si je mož privoščil ženske, ker je bil bog, ali pa se je gledalo nanj kot na boga, ker si jih je znal privoščiti. Ta Zevs Pikus je imel veliko sinov in hčera z mnogimi privlačnimi ženskami, zakaj ko jih je zpeljeval, si je znal nadeti najbolj skrivnostne podobe. In ko jih je zapeljal, so te ženske gledale nanj kot na boga. ⁹¹ V prvih stoletjih našega štetja je Zevsovo početje z ženskami, ki so si ga tudi katalogozirali, začelo delovati kot opravičilo za t. i. človeške slabosti. Naj bom tvoj Zevs, kot je zapisal Filostrat. Namesto o posilstvu se je govorilo o prešuštvu – kdo ne bi na vse skupaj raje gledal z Zevsovega vidika kot s stališča njegove žrtve. Žrtve radi vsaj zaničujemo. Evropa je postala vlačuga. Pri Lukianu vlačuga v diminutivu (πρωγίδιον), Antipater iz Soluna pa je mitološko Evropo prilikoval prostitutki s tem imenom in komentiral, da se Zevsu ne bi bilo treba tako truditi, saj bi Evropo lahko imel za eno drahmo. ⁹² Tudi pri Nonosu je ime preraslo mitološki lik. »Te muči kakšna druga Evropa,« je Zevsa vprašala Afrodita. ⁹³

Če posilstvo že ni bilo opevano kot ljubezenska sreča, ki je doletela Evropo, je bilo, kolikor se ni povsem izgubilo z vidika, vsaj zbanalizirano. Seveda bi bilo korektno postaviti pripovedovanje zgodbe o Evropi v kontekst starogrške družbe in njenega odnosa do seksualnosti in žensk. In verjetno bi ugotovili, da bi bilo težko ugovarjati tistim, ki to družbo označujejo za falokratsko. Toda

⁸⁸ *Love Letters* 22 [40] (*Alciphron, Aelian and Philostratus*, A. Rogers Brenner in F. H. Fobes, Loeb).

⁸⁹ *Love Letters* 30 [58].

⁹⁰ *Love Letters* 35 [20].

⁹¹ Diod. Sic. VI,v. Fragment je ohranil Janez Antiohijski.

⁹² Gl. Bühler, *Europa*, 31–32. Katalog npr. pri Ovidiju *Met.* VI,103ff.; pri Nonosu kar dva: *Dion.* VII,117ff.; XXXI,214ff.

⁹³ *Dion.* XXXI, 216.

popularna recepcija mita o Evropi v naših časih in v časih bližje našim ni tekstnokritična, historičnega kontekstualiziranja ne najdemo niti pri zgodovinarjih, ki govorijo o mitu (vsaj ne pri tistih, ki ga obdelujejo ali preprosto omenjajo v zgodovinah t. i. evropske ideje), in sami o sebi imamo najpogosteje prelepo mnenje. Kaj je lažje kot domišljati si, da se nas tisto posilstvo ne tiče, ker pač sodi v nek drugi svet? Vendar obenem presentljivo pogosto srečujemo mnenje, da je »naše evropsko mišljenje« povezano z grškim kot svojim izvorom, da je to mišljenje, odkar je vzniknilo, »sploh edina oblika mišljenja« in da je »grška oblika mišljenja za nas Evropejce zavezujoča«. ⁹⁴ Je potem tudi grški odnos do posilstva, kakršnega izpričuje pripovedovanje mita o Evropi, zavezujoč? Ali pa je mitologija predmišljenska?

Dobro bi bilo, ko bi res bila. Zakaj ta mitologija je polna posiljevanja. Posiljevati je bilo božansko. In kar je božansko, je nevprašljivo. Diodor Sicilski je zabeležil zgodbo o Salmoneju, ki da je bil brezbožen. Imel je hčerko Tiro, ki se je tako imenovala zaradi mehkode svojega telesa in beline svoje kože. Zaradi njene lepote se je vanjo »zaljubil« Pozejdon, »ležal z njo« in ji zaplodil dva otroka. Ker Salmonej ni verjel, da je hčerino nedolžnost vzel Pozejdon, je z njo grdo ravnal, na koncu pa je »plačal za svojo brezbožnost« – z življenjem seveda. ⁹⁵ Pred božansko ljubeznijo se je bilo ženskam mogoče zateči le v spremembo spola. Tako rešitev si je izprosil Kenej, ki ga je, ko je bil še ženska, posilil Pozejdon: postati je hotel »neranljivi moški«. ⁹⁶ Toda taka rešitev verjetno ni bila dostopna vsakomur.

Vsa posilstva kajpak niso bila božanska. In ko posiljevalec ni bil bog, se za žensko ni našlo razumevanja. Atenski arhon Hipomen je menda kruto kaznoval hčer, ki jo je posilil neznanec: Skupaj s konjem jo je zaprl v majhen hlev, in ker živali več dni ni dal jesti, jo je s stradanjem prisilil, da je požrla dekle. ⁹⁷ Lukrecijin samomor je bil odobran. Toda ko je šlo za bogove in polbogove, so bili pomisleki silno redki. Še posebej, ko je šlo za Zeusa – ne le zato, ker je bil najvišji, pač pa tudi zato, ker bi bilo gledanje na njegove »ljubezenske pustolovščine« kot na spolno nasilje v protislovju z njegovo naravo in delovanjem. Zeusa je namreč poleg velike modrosti odlikoval izjemen čut za pravičnost. Ko je prevzel oblast od Kronosa, je bil prvi, ki je postavil pravila, ki zadevajo nepravilna dejanja, in učil ljudi, naj bodo drug do drugega pravični in se odpovedujejo medsebojnemu nasilju. Da bi vzpostavil vladavino zakonov, je

⁹⁴ Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 4. izd. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 7.

⁹⁵ Diod. Sic. VI,vii.

⁹⁶ Apollod. E I,22.

⁹⁷ Diod. Sic. VIII,xxii. (Hipomen je za ljudožerske konje moral vedeti iz grške mitologije.)

obiskal praktično ves poseljeni svet, s smrtjo kaznoval roparje in brezbožneže in »uvajal enakost in demokracijo«. ⁹⁸

Moralična kritika je sicer obstajala. Tako je npr. Ksenofon izjavil, da sta Homer in Heziod pripisala bogovom dejanja, ki se jih pri ljudeh sramuje in obsoja, kakršna so kraja, prešuštvo in varanje. ⁹⁹ Pri Ciceronu beremo o škodljivih pesniških izlivih, ki med drugim govorijo o nebrzdanih strasteh bogov, njihovih prešuštvih in zvezah z ljudmi, iz katerih se je nesmrtnikom rodilo smrtno potomstvo. Čemu bi zavoljo našega občudovanja božanske narave častili bogove, če tista narava ne kaže nobene odličnosti? ¹⁰⁰ Take moralične in pogosto obče kritike praviloma govorijo o prešuštvu, ne posilstvu. Obsodba posilstva, kakršno najdemo pri Likofronu, ki je Grke, ki so napadli Trojo, sicer opevane kot polbogove, imenoval »posiljevalska vojska«, ¹⁰¹ je izjemna. Še bolj izjemni so Evripidovi verzi, ki sprašujejo, kako morejo tisti, ki so postavili zakone ljudem, sami storiti nepravilna dejanja, in ali ne bi bila cena za zločine, če bi Apolon, Pozejdon in Zevs plačali tako, kot za nasilna posilstva zaračunavajo ljudem, taka, da bi bila njihova svetišča oguljena vseh dragocenosti. ¹⁰²

4. Od krščanske polemike do pokristjanjenja

Z nastopom krščanskih polemikov in apologetov so se stvari v tem pogledu premaknile. Mit o Evropi je ponujal gradivo za napad na poganke bogove. Osnovna logika argumenta, ki se je zlahka navezovala na moralično kritiko in evhemeristično razlago religije, je bila preprosta. Na začetkih jo najdemo npr. pri Aristidu. Zgodbe, ki so jih Grki pripovedovali o svojih bogovih, so polne pokvarjenosti, nesmislov in norosti. Bogovi so bili moški in ženski; nekateri so bili prešuštniki, nekateri morilci, nekateri zavedeni, in ljubosumni, pa maščevalni in strastni, in očetomorilci, in tatovi, in roparji. Nekateri so bili pohabljeni in šantavi, nekateri čarovniki, nekateri so znoreli, nekateri so igrali na liro itd. itn. In nekateri so se preobrazili v živalske podobe, da bi zapeljali smrtnice, in nekateri so se umazali tako, da so ležali z moškimi. Takih, ki so take narave, seveda ni mogoče imenovati bogove. Še več, ljudi so take zgodbe spodbujale k temu, da so se predajali prešuštvu in nečistovanju, pa kraji, in vsemu, kar nam je žaljivo, mrzko in odvratno. Zakaj če so tisti, ki se jih imenu-

⁹⁸ Diod. Sic. V,lxxi,1–2.

⁹⁹ Frag. 11; cf. 12 (*Predsokratovci*).

¹⁰⁰ *De natura deorum* I,xvi, xlii (H. Rackham, Loeb). Cf. *Aetna* 85–90 (*Minor Latin Poets*, J. Wight Duff in A. M. Duff, Loeb). Cf. Bühler, *Europa*, 37.

¹⁰¹ *Alex.* 1303–305.

¹⁰² *Ion* 442–47.

je bogove, delali vse to, koliko bolj je bilo potem to dopuščeno ljudem. Zaradi takih zgodb o bogovih se je med ljudmi, ki še dan današnji posnemajo svoje bogove, razraslo veliko zlo. Konkreten zgled božje skvarjenosti je bila Zevsova ljubezen do Evrope.¹⁰³ Enako poanto, ki sledi »črnemu katalogu« Jupiterovih krvoskrunstev in prešuštvovanj, najdemo v klementinskih spisih.¹⁰⁴ Pseudo-Justin, ki je Jupitra imenoval raznoliki prešuštnik in v tej zvezi omenil tudi Evropo, je poanto še zaostрил: Opozorite Jupitra, se je naslovil na Grke, na zakon proti očetomorilcem, na kazen za prešuštvo, in na sramotnost pederastije. In zakaj ste ogorčeni nad svojimi sinovi, ko posnemajo Jupitra?¹⁰⁵ Nekoliko pozneje je v istem duhu pisal Firmicus Maternus¹⁰⁶ in še pozneje Janez Damaščan (ki je očitno recikliral Aristidovo *Apologijo*).¹⁰⁷

Medtem ko je glavna krivda za kvarno razširjanje mita o Evropi letela na pesnike,¹⁰⁸ so krščanski apologeti vzeli na piko tudi »reprezentacijo pregreh in zločinov« poganskih bogov v gledališču¹⁰⁹ in upodabljači umetnosti.¹¹⁰ Tovrstna umetnost je sicer širila zlo, vendar je ponujala tudi podobe za slikovito polemiko. Arnobij je tistega bika, ki je bil pri Ovidiju snežno bel, naslikal kot prežvekujčo rogato žival s kosmatimi uhlji in posranimi zadnjimi nogami.¹¹¹ Prudencij je pripomnil, da je bila tista zgodba o biku nekaj, v kar je moglo verjeti le neumno in neuglajeno kmečko ljudstvo (*rusticitas*), ki je bilo zaposleno z živino in zvermi in ga še ni obsijala nebeška luč.¹¹² Tacijan je obtoževal kiparja Pitagoro, ker je upodobil Evropo na bika, obenem pa je to podobo skupaj s še nekaterimi uporabil kot kontrast, s pomočjo katerega je v

¹⁰³ *The Apology of Aristides* VIII–IX (ANF 10).

¹⁰⁴ *Recognitions of Clement* X,xx–xxviii (ANF 8). V seznamu prešuštev je Evropa najprej Okeanova žena, Sarpedon pa Hipodamejin sin; Fojniksova hči Evropa nastopa med ženskami, ki jih je Jupiter posilil, ko je spremenil svojo podobo; omenjena je tudi v *Homilies* V,xiii (ANF 8).

¹⁰⁵ *The Discourse to the Greeks* II, IV (ANF 1). Medtem ko je ps.-Justin tu govoril o Jupiterovem prešuštvu, je Justin v *Horatory Address to the Greeks* II (ANF 1) pisal o njegovih »nebrzdanih ljubeznih« in v svoji *Prvi apologiji* XXI (ANF 1) omenil brezimne »mnoge ženske«, ki jim je Jupiter »storil silo«. Za Tertulijana sta bila Jupitrova »prešuštvovanje in razuzdanost« – zgled zanju je tudi zgodba o Evropi – manjša ekscesa od njegovega očetomora in incestuozne zakona z lastno sestro. *Ad nationes* II,xiii (ANF 3). Tertulijan se dotakne mita o Evropi tudi v *Apologiji* XXI in *De carne Christi* IV (ANF 3), kjer je ta mit uporabljen v polemiki med kristjani: »če poslušamo Marciona, ja lažje verjeti, da je Jupiter postal bik ali labod, kot da je Kristus res postal človek.«

¹⁰⁶ *De errore profanorum religionum* XII,2 (ur. A. Pastorino [Firence: La Nuova Italia, 1969]).

¹⁰⁷ *Barlaam and Ioasaph* xxvii,245 (G. R. Woodward in H. Mattingly, Loeb).

¹⁰⁸ Npr. Tertulijan *Ad nat.* II,xiii; vobče o kvarnem vplivu »takih fikcij« na deškega duha Minucij Feliks *The Octavius* xxii (ANF 4).

¹⁰⁹ *Recognitions of Clement* X,xxviii; Arnobius *Against the Heathen* VII,33 (ANF 6).

¹¹⁰ *Recognitions of Clement* X,xxxvi; Tacijan *Address to the Greeks* xxxiii (ANF 2).

¹¹¹ *Against the Heathen* V,23. O metamorfozi v bika sicer IV,26; V, 22.

¹¹² *A Reply to the Address of Symmachus* I,76–81 (H. J. Thomson, Loeb).

vsej svetlobi zasijala krepost krščanskih žensk.¹¹³ Drugi spet so hoteli razvrednotiti upodobitve Evrope s tem, da so razgrajevali mit, na katerem so temeljile.¹¹⁴ Toda medtem ko je bilo mogoče grške bogove, vključno z Zevsom, osmišljevati z alegoričnimi interpretacijami, se je njegovo »odvratno občevanje« z Evropo in Ledo taki racionalizaciji upiralo.¹¹⁵ Pripeljalo je lahko le do ponovitve sklepa, da sramotna dejanja, kakršno je bilo Zevsovo ravnanje z Evropo, dokazujejo, da poganska božanstva niso bila drugega kot ljudje, pa še dobri ljudje ne.¹¹⁶

Če bi bil Jupiter prešuštoval s sebi enakimi, če bi si ljubimke izbiral med nesmrtnimi boginjami, bi bilo njegovo slabo vedenje še znosno, je pisal Arnobij. »Vprašam vas pa, kakšna lepota, kakšna dražest je bila v človeških telesih [...]? Koža, drobovina, sluz in vsa tista umazanija, ki se skriva v črevesju, ki ne strese samo Linkeja z njegovim prodornim pogledom, temveč odvrne tudi kogar koli drugega, če zgolj pomisli nanjo.« In da je Jupiter, najvišji, za kaj takega postal labod in bik!¹¹⁷ Te besede razkrivajo negativni krščanski odnos do telesnosti in spolnosti. In v resnici je bila zgodnja krščanska polemika proti mitu o Evropi kot le eni epizodi, ki je dokazovala skvarjenost poganskih bogov in profane religije, v veliki meri uperjena proti senzualnosti in seksualnosti, ki jo je napadala kot pohoto, razuzdanost, strast, nevzdržnost, brezsrčnost ipd.¹¹⁸ – vsekakor bolj kot proti posilstvu. Če je govorila o zločinu, je s tem le tu in tam mislila na posilstvo,¹¹⁹ pogosteje pa na prešustvo, ki je tudi bilo kaznivo dejanje.

Morebiti lahko vidimo pokazatelj tega, kako malo je bila krščanski kritiki mar Evropina plat zgodbe, v kasnejših, že srednjeveških, omembah mita. Pri njih morda ne gre le za brezbržnost do mitične snovi,¹²⁰ marveč tudi do spolnega nasilja. Merovinški verzi so Evropo pomešali z Danao.¹²¹ V sholijah k Horacijevi odi, ki govori o Evropi, pa je bikovski Jupiter storil silo Evropi že na

¹¹³ *Address* xxxiii.

¹¹⁴ Cf. Laktancij *The Divine Institutes* I,xi (ANF 7), kjer je Evropo odpeljala ladja z insignijo bika. Tako tudi Izidor *Etym.* VIII,xi,35. Cf. Avguštin *De civ. Dei* XVIII,12. O historizaciji mita v kronologijah krščanskih piscev gl. Bühler, *Europa*, 41–43.

¹¹⁵ Atenagoras *Legatio* xxii,11 (*Legatio and De Resurrectione*, ur. in prev. W. R. Schoedel [Oxford: Clarendon, 1972]); cf. *Recognitions of Clement* X,xxixff.

¹¹⁶ Atanazij *Against the Heathen* 12 (*Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2. ser., ur. Ph. Schaff in H. Wace [Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989–97], zv. 4).

¹¹⁷ *Against the Heathen* IV,23.

¹¹⁸ Poleg že citiranih del cf. Klemen Aleksandrijski *Exhortation to the Greeks* II (G. W. Butterworth, Loeb, 65ff.), kjer med Zevsovimi metamorfozami Evropa ni omenjena (ibid., 79).

¹¹⁹ Cf. Prudencij *Reply to ... Symmachus* I,60–61.

¹²⁰ Bühler, *Europa*, 34.

¹²¹ *Versus de Asia et de universi mundi rota* 15 (MGH Poet. 4.2).

travniku, nakar se je vrgel v morje, v dekletu pa se je vnela ljubezen do njega in se je vkrvalo na ladjo ter naposled prispelo na Kreto.¹²²

Medtem ko je bila zgodnjekrščanska polemika proti mitu o Evropi instrumentalistična – služila je zavračanju poganstva in povzdigovanju krščanstva – je Pierre Bersuire v 14. stol. ta mit naposled pokristjanil. Feničanska obala, na katerin je bila ugrabljena Evropa, je predstavljala posvetno življenje, Kreta pa poduhovljeno. Ugrabitev Evrope je tako simbolizirala potovanje duše od časnega k večnemu. »Ta deklica Evropa pomeni dušo. [...] Jupiter pomeni božjega sinu, ki se je, da bi rešil dušo, spremenil v bika, se pravi, privzel telesno obliko [...]. Tako kot en od nas je prišel bivati na ta zemeljski svet, poln preizkušenj. [...] pobožna duša mu mora slediti in se ga držati kot zelo trdne opore.«¹²³ Dve stoletji pozneje, ko je Evropa kot politična skupnost ne le že obstajala, temveč tudi postala naša skupna mati, ki je govorila z najsvetejšim glasom,¹²⁴ in ko je brabantki vseved Johannes Goropius iznašel krščansko etimologijo besede Evropa, tako da je pomenila poroko med Kristusom in Evropo, ki je ni mogoče razvezati,¹²⁵ je Gerhardus Mercator v svojem znamenitem *Atlasu* rehabilitiral še Zeusa. Tisti bik, je pisal, ki naj bi odnesel Evropo, »ne predstavlja slabo nravi in narave Evropejcev. Je precej pogumen, drzen, okrašen z rogovi, bele barve, širokega grla, zalitega vratu, skrbi za vzrejo; je zelo vzdržan, toda če pride v stik z nasprotnim spolom, se vname, potem pa je spet kreposten in zmeren. Takšna je tudi narava Evropejcev.«¹²⁶

Morda bi morali v Mercatorjevih besedah videti dobro mero ironije. Toda če je bil ironičen, je ironija letela na Evropejce – in po svoje zapečatila poveza-vo med mitom o Evropi in Evropo. Poleg tega, da je mit o Evropi z renesanso postal »beau sujet« umetnosti,¹²⁷ se je močno ukoreninil prav kot karikatura

¹²² Cit. v Bühler, *Europa*, 34.

¹²³ Cit. v Denis de Rougemont, *Ving-huit siècles d'Europe*, v idem, *Écrits sur l'Europe*, zv. 1 (= zv. 3 *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont*, ur. Ch. Calame [Paris: Éditions de la Différence, 1994]), 497. Verjetno gre za delo *Metamorphosis Ovidiana moraliter explanata* (več izdaj), ki mi ni bilo dostopno.

¹²⁴ Louis Le Roy, *Oratio ad invictissimos potentissimosque principes Henricum II. Franc. & Philippum Hispan. Reges, de Pace et concordia nuper inter eos initia, & bello religionis Christianae hostibus inferendo* (Paris, 1559), 18.

¹²⁵ Reynold, *Qu'est-ce que l'Europe?*, 106; povzema ga Jürgen Fischer, *Oriens – Occidens – Europa: Begriff und Gedanke »Europa« in der späten Antike und im frühen Mittelalter* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1957), 6.

¹²⁶ Cit. v de Rougemont, *Ving-huit siècles*, 497.

¹²⁷ *Ibid.*

oziroma v karikaturi.¹²⁸ Med tistimi, ki se ukvarjajo z zgodovino evropske ideje, sem našel samo enega, ki je ta mit imenoval »odvraten«.¹²⁹

¹²⁸ Gl. npr. gradivo v Friedrich Maier, *Quo vadis, Europa? Mythos – Begriff – Idee* (Bamberg: C. C. Buchners Verlag, 1990); Bodo Guthmüller, »Europa – Kontinent und antiker Mythos«, v *Der Europa-Gedanke*, ur. A. Buck (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1992); nekaj malega tudi v Denys Hay, *Evropa: rojstvo ideje* (Ljubljana: ZPS, 1995).

¹²⁹ Jean-Baptiste Duroselle, *L'idée d'Europe dans l'histoire* (Pariz: Denoël, 1965), 20. Carlo Curcio, *Europa: Storia di un'idea* (Firenze: Vallecchi, 1958), 1: 53, je zapisal, da mit o Evropi vrže malo svetlobe na zgodovino ideje Evrope, a se je motil.

PRIKAZI IN OCENE

MARIO PERNIOLA ESTETIKA DVAJSETEGA STOLETJA

Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 2000, x + 201 str.

Prevedel Aleksa Šušulič; spremna beseda Lev Kreft

V knjižnem delu, ki je v izvorniku izšlo pod naslovom *L'estetica del Novecento* (Il Mulino, Bologna 1997), si je sodobni italijanski estetik Mario Perniola zadal zahtevno nalogo: predstaviti obsežno in raznoliko dejavnost estetike v dvajsetem stoletju. Ob tem se bralcu, še preden knjigo prebere, zastavlja vprašanje, ali je takšno nalogo sploh možno na ustrezen način izpeljati; sploh pa, ali jo je mogoče izpeljati na samo sto petdesetih straneh čistega besedila (preostali prostor v knjigi zavzemajo opombe, izbrana literatura, indeks in spremna beseda)?

Estetika dvajsetega stoletja ni niti kronološki prikaz dogodkov niti poimenski seznam avtorjev in njihovih prispevkov. Ni niti leksikon niti enciklopedija, temveč (še en) pregled dogajanja v estetiki v preteklem stoletju. Kot zapiše Lev Kreft v spremni besedi, je »dvajseto stoletje spremenilo toliko pogledov in prevrnilo toliko trdnih in večnih rešnic in pravil, da upravičeno predstavlja nekaj več kot le goli časovni okvir poljubno izbranih stotih let« (str. 199). Mimo tega seveda ne gre niti Perniola; prej nasprotno, njegovo zgodovinsko izhodišče, se pravi, metodološka perspektiva, je prav t. i. *kulturni obrat estetike* (str. ix).

Perniola nam v predgovoru k slovenski izdaji pove, da nasprotuje slehernemu metodološkemu redukcionizmu ter oženju estetike na umetnostno kritiko, teoretsko filozofijo ali celo hedonizem. Področje estetike razume širše in v navezavi na oblikovanje sfere javnega diskurza, pri tem pa zagovarja nekonvencionalnost estetskega pristopa k družbi in umetnosti. Njegov pristop je odprt tako časovno kot prostorsko: estetika naj bi se po eni strani zavzemala za »ponovno odkrivanje minulih občutljivosti in načinov čutenja« (str. x), po drugi strani pa naj bi se preoblikovala – iz izrazito evropocentrične in zahodnjaške oblike vednosti – v znanje, zasnovano na svetovni perspektivi. Slednje je za avtorja tudi »najbolj v oči bijoč in najvznemirljivejši vidik kulturnega preobrata estetike, s katerim se nemara odpirajo širna nova obzorja tej panogi, ki so jo marsikdaj (ne čisto po kritiki) šteli za nekoliko plesnivo« (*ibid.*).

Struktura *Estetike dvajsetega stoletja* je razmeroma stroga: tvori jo pet poglavij s po desetimi razdelki. Perniola estetiške dejavnosti v dvajsetem stoletju razdeli na štiri jasno ločena pojmovna področja – štiri problemske sklope, ki so po njegovem mnenju bistveno zaznamovali celotno zgradbo estetike tega

obdobja. To so področja, ki so izpeljana iz pojmov *življenje, forma, spoznavanje in dejanje*. Prva dva sklopa (v grobem) nadgrajujeta Kantovo *Kritiko razsodne moči*, druga dva pa Heglovo *Estetiko*. Kot trdi avtor: »Dejstvo, da lahko celotno orjaško zgradbo estetike dvajsetega stoletja vsaj v temeljnih postavkah izpeljemo iz zgolj dveh del s preloma osemnajstega in devetnajstega stoletja, priča tako o enostavnosti te panoge kot o njeni doslednosti«. (str. 2)

Perniola dodaja, da se navedeni problemski sklopi razvijejo v prvi polovici stoletja, okrog šestdesetih let pa pri vseh pride do omenjenega obrata. Slednji pomeni prenos starega pojmovnega aparata v nove okoliščine in kontekste, tako da dobi »estetika življenja političen predznak; estetika forme medijskega; spoznavna estetika skeptičnega; in pragmatična estetika komunikacijskega« (ibid.). Skratka, estetika se danes ne ukvarja več toliko z življenjem, formo, spoznavanjem in dejanjem, pač pa se mora estetik, ki se hoče v te sklope umestiti in biti pri tem izviren, ukvarjati s politiko, mediji, skepticizmom ali komunikacijo. Perniola trdi, da velja tudi obratno ter da je estetika danes bolj kot kdaj prej prisotna v politiki, množičnih občilih, epistemološkem anarhizmu in teoriji komunikacije.

Vendar pa poleg štirih problemskih sklopov obstaja tudi področje, ki ga iz Kantove ali Heglove filozofije ni mogoče izpeljati, se je pa pokazalo kot izjemno pomembno za estetiko v dvajsetem stoletju. To je prav področje, ki je estetiki dalo ime, namreč *čutenje*. Čutenje ne sodi v Kantovo oz. Heglovo shemo, pa tudi tisti, ki so se z njim resno ukvarjali v dvajsetem stoletju, po lastnem prepričanju niso sodili med estetike, temveč prej med psihologe, psi-

hoanalitike, ontologe, literarne teoretike, lingviste, filozofe religije ali spolnosti. »Novosti, ki se na tem področju pojavijo v dvajsetem stoletju, se ne pustijo zbiti v neko prej ali slej spravljivo in pomirljivo čutenje, kakršno je estetsko čutenje; z drugimi besedami, čutenja dvajsetega stoletja ne moremo izpeljati iz Kanta ali Hegla«. (ibid.) Poleg tega pa je tudi čutenje, kateremu je posvečeno peto poglavje, samo doživelo obrat, ki ga Perniola imenuje *fiziološki*.

Vsako izmed petih poglavij se nadalje členi na deset razdelkov. Prvi uvaža problematiko danega sklopa, naslednji štirje predstavljajo »utemeljitelje« oz. »duhovne očete«, preostali pa se posvečajo obratu, ki naj bi se zgodil v zadnjih desetletjih dvajsetega stoletja. Na tem mestu se seveda zastavlja vprašanje izbire relevantnih avtorjev, s tem pa tudi vprašanje kriterija izbire.

Avtorja so prostorske danosti prisilile, kot sam trdi, da se je omejil na okrog petnajst avtorjev na poglavje, pri čemer so seveda izostali številni pomembni misleci; poleg tega bi se mnogi med njimi lahko pojavili tudi v večih poglavjih. Kljub temu, da Perniola jemlje nase vso odgovornost za svoje odločitve (str. 3), se zdi, da je njegov izbor kljub vsemu problematičen. Težko je namreč uvideti, zakaj so v njegovem delu izostali avtorji, kot npr. Arthur Danto, Fredric Jameson ali Wolfgang Iser.

Perniola po eni strani zavrača restriktivne metodološke kriterije, ki estetske teoretike razvrščajo glede na filozofske šole, na podlagi jezikovne ali nacionalne pripadnosti, ter nenazadnje, na podlagi njihove odmevnosti, vendar pa po drugi strani, s strukturo svojega dela, sam prav tako postavlja formalne kriterije izbire. Še bolj problematično je vprašanje, ki zadeva delitev

na pomembnejše in manj pomembne avtorje. Tu je Perniola očitno na strani postmoderne pluralnosti: »V teoretičnem okviru, ki ga zarisuje petero poglavij knjige, sem raje pustil do besede pluralizmu pogledov, kot pa da bi dal absolutno prednost enemu samemu nauku; v zgodovinsko zastavljeni knjigi je najhujša možna pomanjkljivost prav enostranska in pristranska informacija. Sicer pa me je ravno teoretska pozornost do široke palete rešitev pripeljala do tega, da razlikovanju med 'pomembnim' in 'manj pomembnim' v filozofiji pripisujem kaj relativno veljavo, pa naj gre za pisce ali za dela.« (*ibid.*)

Seveda se s tem odpira, v sodobnosti ničkolikokrat ponovljeno vprašanje, kaj sploh je »pomembno«, če je vse »enako pomembno«? Perniola svoje stališče zagovarja s trditvijo, da se zdi, »da je marsikdaj že sam pojem 'manj pomembnega' le znamenje dogmatizma in konformizma, zlasti ko se uporablja za sodobnost, v kateri je pač vse še v igri in za stalno priborjenih položajev ni« (*ibid.*). To seveda sodi k današnjemu času in za estetiko ne velja nič bolj in nič manj kot npr. za sodobno umetnost. Poleg tega, dodaja Perniola, »nekateri vidiki današnjega kulturnega življenja (čezmerna knjižna produkcija, množstvo različnih jezikov in kontekstov, vsesplošno nezanimanje) povzročajo, da niti strokovnjak ne pozna številnih del in avtorjev, ki bi jih bilo vredno prebrati in obravnavati« (*ibid.*).

Vendar pa vprašanje izbora s tem še vedno ostaja odprto, Perniola pa ga rešuje (v kantovski maniri) z vnaprej pripravljeno shemo, v katero umesti mislece na podlagi njihovega ukvarjanja z »ustrezno« problematiko. Ustrezno pri tem pomeni, da sodijo v problemski okvir petih izbranih pojmov/kategorij

(*življenje, forma, spoznavanje, dejanje in čutenje*), oz. po obratu, njihovih izpeljank (*politika, mediji, skepticizem, komunikacija in fiziologija*), ki predstavljajo ogrodje sheme. Oglejmo si sedaj, kako avtor razume vsakega od izbranih petih pojmov in katere estetike dvajsetega stoletja pod določen pojem uvršča. Kot rečeno, je vsako poglavje posvečeno enemu izmed teh pojmov.

Prvo poglavje se tako ukvarja z odnosom med estetiko in *življenjem*. Kljub temu, da se pojem življenje zdi konceptualno preveč ohlapen in splošen, lahko označuje tudi nekaj, kar presega zgolj biološko dejstvo ter se navezuje na vprašanje po »smislu življenja«. V tem pa je skrita teleologija, ki »daje pojmu 'življenja' iskri in mikaven pridih« (str. 6). Velja namreč, da ukvarjanje s teleologijo v dvajsetem stoletju pomeni obenem tudi zavračanje mehanicistične in fizikalistične usmeritve novoveške znanosti, kjer je finalizem že od Descartesa in Galileja izločen iz spoznavanja sveta. Teleološka problematika pa ne sodi zgolj v metafiziko in etiko, temveč tudi v estetiko: »Najsi trdimo, da ima življenje smisel, ali to zanikamo, se s tem umeščamo znotraj obzorja, ki se je v dvajsetem stoletju pogosto tesno prepletalo z estetiko; ta si je potem drznila zastaviti temeljni problem bivanja.« (*Ibid.*)

Teoretsko predpostavko za to povezavo je mogoče najti v *Kritiki razsodne moči*, kjer Kant tako estetiko kot teleologijo pripisuje isti moči. »Razsodna moč« je tista zmožnost, ki nam omogoča, da si zamislimo posamezno kot zajeto v občem ter da imamo koherentno idejo o vsaki stvari v njeni celovitosti. Vendar pa Kant zanika, da bi lahko finalnost dejansko razložila kak dogodek v svetu. Razsodnost ne deluje s poj-

mi, temveč s pomočjo občutka ugodja, ki ga povzroči odkritje, da je moč raznolike elemente zvesti na enotnost.

Perniola v nadaljevanju izpostavi predvsem Wilhelma Diltheya, ki zagovarja povezanost estetskega izkustva in življenjskega smisla, nadalje Georga Santayano, Henrija Bergsona in njegovo metafiziko življenja, pa Georga Simmla, Karla Jaspersa, Ortego y Gaseto itn. Po obratu, ki ga bistveno zaznamuje Herbert Marcuse, je življenje dobilo politično dimenzijo in, kot meni Perniola, »morda postaja prav sam pojem življenja čedalje neprimernejši za razlaganje modernega stanja, ko je meja med življenjem in smrtjo, organskim in anorganskim, gibajočim se in negibnim, duhom in stvarjo, kulturo in blagom, užitkom in stvarnostjo še bolj zabrisana in nestvarna kot kdaj prej« (str. 34). Kljub temu pa z zatonom ideje življenja ne izgine tudi vpraševanje po smislu, »le premakne se v druga območja in druge teoretske mreže« (*ibid.*).

Drugo poglavje se posveča »formi«, ki je bila tako kot »življenje«, izredno razširjen pojem v estetiki dvajsetega stoletja. Ob tem velja omeniti, da sta za mislece dvajsetega stoletja življenje in forma dve nasprotujoči si težnji, s celo paleto vmesnih možnosti. Pojem forme se implicitno nanaša na nekaj objektivnega in trdnega ter je zato primeren za bistvo umetnine: »sklicevanje na formo kljubuje stalnemu in neustavljivemu teku časa, odraža namreč željo premagati bežnost, propadanje in minljivost človeškega obstoja« (str. 35). Formalistična težnja pa še zdaleč ni skromna: »to, kar poganja napeto pustolovščino formalizma dvajsetega stoletja, ni zgolj želja, da bi z zrenjem ali ustvarjanjem neminljivih entitet premagali smrt. [...] Ne, že večkrat v zgodovini Zahoda je

skušala preseči kar samo formo, pri čemer je privzemala obliko nefiguralnih, ikonoklastičnih in celo vandalskih stremeljenj, ki transcendenco in večnost pojmujejo kot nekaj kar nima forme.« (str. 35–36)

Estetika forme v dvajsetem stoletju navidez niha med divinizacijo in demonizacijo forme, v resnici pa gre za problem, ki ga je treba drugače formulirati, kajti sam zahodnjaški pojem forme je razcepljen med *eídos* (lat. *species*, razumu pojmljiva forma) in *morphé* (lat. *forma*, čutno zaznavna forma). Estetske teorije dvajsetega stoletja lahko vidimo kot različne poskuse reševanja tega problema, ki, tako kot pri »življenju«, vodi h *Kritiki razsodne moči*. Tam Kant poda teoretska izhodišča tega problema tako, da vzvišeno (sublimno) ločuje od lepega: medtem ko lepo predpostavlja čutno nazorno in človeškim zmožnostim dojemljivo formo, pa se vzvišeno ne more nahajati v nobeni čutno nazorni formi. V vzvišenem je implicitirana transcendenca, ki je moralne in ne estetske narave, vendar pa se lahko razodene samo skozi čutno nazorne forme.

Perniola kot primer avtorja, ki se ukvarja z zgodovinskim iskanjem umetnostne forme, ki bi vsebovala težnjo po preseganju same sebe, navaja Heinricha Wölfflina ter poudarja njegov vpliv. Poleg njega v tem poglavju nastopajo še Alois Riegel, Wilhelm Worringer, Pavel Florenski, Erwin Panofsky, Henri Focillon, George Kubler, Norbert Elias, Rudolf Arnheim in drugi. Prehod od estetike forme k estetiki medijev, ki se pojavi po obratu, pa zaznamuje predvsem Marshall McLuhan.

Odnos med estetiko in spoznavanjem, ki sodi v tretje poglavje *Estetike dvajsetega stoletja*, ne črpa več iz Kanto-

ve *Kritike razsodne moči* (to je očitno, kajti po Kantovem prepričanju estetska sodba ne omogoča nikakršnega spoznanja o predmetu) temveč iz Heglove *Estetike*. Za Hegla je umetnost ena izmed oblik absolutnega duha (tako kot religija in filozofija) ter predstavlja eno izmed najpomembnejših zgodovinskih manifestacij resnice. Takšen pristop se v dvajsetem stoletju zelo razvije: »Razgled, ki se odpira na spoznavno estetično dvajsetega stoletja, je [...] širen in raznolik; vse te različne filozofe in učenjake pa družijo prizadevanje, da bi umetnosti pripisali spoznavno vrednost. Prav vsi si zastavljajo eno in isto vprašanje, ki bi ga lahko formulirali takole: kakšno vrsto spoznanja prinaša umetniško izkustvo?« (str. 66) V veliki meri je takšen razvoj posledica uspeha naravoslovnih znanosti, ki spodkopavajo položaj in veljavo filozofije, filozofi pa se začno ob tem spraševati, ali so znanosti res edine, ki se lahko ukvarjajo s spoznavanjem resnice (kar je npr. trdil Kant).

Vendar pa, kritično poudarja Perniola, »zagovarjati spoznavni značaj umetnosti pomeni ne le priznati umetnosti zasluge, za katere ji ni dosti mar, ampak tudi obesiti ji problematike, ki so ji tuje. Nazadnje filozofija v umetnosti ne najde drugega kot le sebe. V spoznavnih estetikah se filozofija ne potrudi, da bi zapopadla tisto drugo, tisto, kar ni filozofija, temveč išče in najde samo sebe.« (str. 67) Odtod po avtorjevem mnenju sledi tudi, da se resnica umetnosti ne nahaja v sami umetnosti, temveč v filozofiji, ki jo interpretira.

Med avtorje, ki so se ukvarjali s problematiko razmerja med umetnostjo in spoznavanjem, Perniola najprej izpostavi Benedetta Croceja, ki zago-

varja možnost obstoja estetskega izkustva kot takšne vrste spoznavnega izkustva, ki je popolnoma neodvisno od delitve na resnično in lažno. Za Edmunda Husserla takšno izkustvo ni le možno, temveč predstavlja bistveno značilnost filozofskega spoznanja, ki se globoko razlikuje od znanja naravoslovnih znanosti in psihologije (str. 71). Ostali avtorji, ki so predstavljeni v tem delu, so Roman Ingarden, Nicolai Hartmann, Hans Georg Gadamer, Ernst Cassirer, Carl Gustav Jung, Gaston Bachelard, Theodor W. Adorno, Maurice Merleau-Ponty, Hans Robert Jauss, Gianni Vattimo itn.

Po obratu spoznavanje zamenja skepticizem, ki pa je vedno v določenem odnosu do znanosti: »Pravzaprav bi lahko rekli, da, manjši ko je delež resnice, ki pripada znanosti, večjo kognitivno težo dobi umetnost.« (str. 92) Perniola med avtorje, ki so k temu vprašanju prispevali največ, uvršča Suzanne Langer, Nelsona Goodmana in predvsem Paula Feyerabenda, za katerega med »resnico« umetniških in znanstvenih miselnih stilov ni nikakršne razlike.

Četrto poglavje, ki se pogloblja v odnos med estetiko in dejanjem oz. akcijo, je tako kot predhodno, utemeljeno na Heglovi filozofiji: »V *Estetiki* [Hegel] opisuje razvoj umetniškega ideala in pri tem izrecno poudarja proces, s katerim je duh, ko prodira v svet, prisiljen izstopiti iz svojega miru in se izpostaviti bolečini, nesreči, razdvojenosti. Ko pride znotraj enega in istega subjekta do razcepa med nasprotujočimi si potrebami idealnega ali univerzalnega značaja, se rodi patos, to je bistvena vsebina razuma in svobodne volje, prav patos pa vodi v odločitev in akcijo, zato

predstavlja dejansko prožilo »lepega dejanja«. (str. 95)

V drugi polovici devetnajstega stoletja se je razširil nazor, po katerem nosilca »lepega dejanja« nista več niti filozof niti junak, temveč umetnik. Uveljavi se podoba umetnika kot inovatorja in genija, ki se po definiciji spopada z nerazumevanjem občinstva in filistrstvom družbe. Zato je umetniško dejanje v bistvu *agonalno* dejanje (*agón*, gr. boj, spopad). Hkrati pa takšno razumevanje umetnika vodi v vprašanje, kako je lahko umetnost, kot izrazito individualistična dejavnost, združljiva s priznavanjem in hvalo, ki sta pravzaprav družbeni dimenziji. Umetnost naj bi potemtakem »izvabila [...] odobravanje in občudovanje prav od tistih, proti katerim se bori! Poleg tega sta si v zelo očitnem in globokem razkoraku tudi umetniško dejanje in spokojna, pomirjujoča dimenzija, ki jo vsebuje estetsko izkustvo.« (str. 96)

Perniola trdi, da bi bilo mogoče celotno pragmatično in družbeno angažiranost estetike dvajsetega stoletja razumeti kot verigo poskusov, da bi ovrgli ideje, ki jih je v zvezi s tem problemom razvil Lev N. Tolstoj. Slednji je umetnosti odrekel sleherno avtonomnost in jo potisnil v okrilje praktičnega uma; zanj »lepo dejanje« ni nič drugega kot nemoralno dejanje. Tolstoj ugotavlja, da zaradi sprijenosti družbe zmaguje sprevržena umetnost, ki je usmerjena v iskanje užitka; kriv pa je pokvarjen moralni čut, ki preprečuje »resnični« umetnosti, da bi iskreno ganila. Bistvo poskusov, ki so v dvajsetem stoletju predstavljali odgovor na Tolstojeve teze, je v razmejevanju estetskega, umetniškega oz. kulturnega dejanja od političnega in moralnega dejanja. Zato pisci, ki jih Perniola predstavlja v tem poglav-

ju, po eni strani dojemajo človeško izkušnjo kot nekaj celovitega, po drugi strani pa morajo kljub temu »lepemu dejanju« zagotoviti neko specifiko, če naj bi ga ločili od etičnih ali ekonomskih dejanj.

Predstavljena sta John Dewey, ki med običajno in estetsko izkušnjo ne vidi bistvenih razlik, značilnost estetske izkušnje pa je izpolnitev – izkustvo je zares izpolnjeno, ko se utelesi v umetnino; ter Ernst Bloch, pri katerem se filozofija suče okrog neizpoljenosti in nedokončanosti. Poleg njiju pa tudi Antonio Gramsci, György Lukács, čigar estetika velja za najpomembnejši dosežek marksistične estetike, Jan Mukařovský, Mihail Bahtin, Jean-Paul Sartre in André Malraux. V navezavi na »vidik estetskega izkustva, ki ga lahko označimo s pojmom zapeljevanje« (str. 115), še japonski filozof Suzo Kuki in Jean Baudrillard. Akcija se naposled, po obratu, izteče v komunikacijo, ta preobrat Perniola pripisuje Karlu Ottu Aplu. Vendar, če pri Aplovi teoriji komunikacije prevladuje etična razsežnost, pa Jürgen Habermas komunikacijsko dejanje postavlja izven instrumentalnega, etičnega ali estetskega dejanja. Predstavitev komunikacijskega obrata avtor sklene z Richardom Rortyjem, ki zagovarja trditev, da utemeljitev komunikacijskega dejanja ni domena filozofije.

Sklepno peto poglavje se razlikuje od ostalih po tem, da ne sledi Kantovim oz. Heglovim teoretskim predpostavkam, zato pa problematika čutnosti nemara še najbolj izmed vseh, ki jih *Estetika dvajsetega stoletja* obravnava, sodi v domeno estetike (če ne drugače, vsaj etimološko). Čeprav je mogoče čutenje navezati tako na spoznavanje kot na dejanje, drži tudi, da je estetika nastala kot avtonomna panoga ravno v trenutku,

ko so v osemnajstem stoletju občutenju priznali neodvisnost od teoretičnega in praktičnega uma.

V dvajsetem stoletju je razmerje med estetikom in čutenjem pravzaprav paradokсно, poudarja Perniola: »[P]o eni strani se malodane vsa estetska misel v ožjem smislu [...] bore malo zanima za vprašanje čutenja, vzetega v njegovi avtonomnosti in nepodrejenosti drugim instancam; po drugi strani pa tisti, ki v gorišče svojih razmišljanj postavljajo prav čutenje, nimajo veliko zveze z estetikom, in če se že izrecno ne ograjujejo od nje, so vsaj potihem prepričani, da se nikakor ne zna na pravi način lotiti čutenja (in umetnosti).« (str. 123) Zakaj se torej teoretski orodji, ki smo ju podedovali po Kantu in Heglu (razsodna moč in dialektika) pokazeta kot neprimerni, ko gre za izkustva, ki jih ni več mogoče opisati kot povzemanje posameznega pod splošno ali preseganje protislovja?

Za obstoj estetskega je bistveno, ugotavlja Perniola, da »se vsaj od daleč zarisuje konec konflikta, da se kaže vsaj slutnja nekega bodočega miru, trenutka pomirjenja, v katerem sta bolečina in boj, če ne dokončno odpravljena, pa vsaj začasno prekinjena« (str. 124). Takšna (utopična?) pomiritev pa je daleč od občutja dvajsetega stoletja, ki se je gibalo stran od »estetske izmiritve« ter se bližalo »izkušnji nekega razkola, ki je še globlji od dialektičnega protislovja, raziskovanju nasprotja med termini, ki niso simetrično polarni« (*ibid.*). Prav to gibanje, ki ga avtor označuje s pojmom *razlika*, se mu kaže kot tisto filozofsko dogajanje v dvajsetem stoletju, ki je bilo najpomembnejše in najizvirnejše. Vendar pa z »mišljenjem razlike« zapuščamo tako aristotelsko logiko istovetnosti kot heglovski dialektiko in z

njim se odpira področje, ki ga ni mogoče ujeti ne v kantovstvo ne v heglovstvo; torej »nič čudnega, da je bila mislecem razlike estetika v ožjem smislu popolnoma tuja« (*ibid.*).

Perniola meni tudi, da pojem »razlike« ne sodi v polje čiste teoretske spekulacije, temveč moramo njeno torišče iskati v »nečistem polju občutenja, polju neobičajnih, razburljivih, dvosmiselnih in skrajnostnih izkušenj, ki jih ni mogoče skrčiti na istovetnost in ki so zaznamovale življenja številnih mož in žena v dvajsetem stoletju« (str. 124–125). Estetska misel je torej v dvajsetem stoletju naletela na čutenje, ki se je bistveno razlikovalo od tistega v času Kanta in Hegla, ter je nemara tudi zato postavila problem čutenja in se v večji meri ukvarjala z drugimi – bolj klasičnimi – problemi (npr. življenje, forma, spoznavanje in dejanje). »Nenazadnje,« ugotavlja Perniola, »so se likovna umetnost, književnost in glasba dvajsetega stoletja navdihovale prav ob [...] občutljivosti, ki se približuje psihopatološkim stanjem in mistični zamaknenosti, narkomaniji in perversizjam, motnjam in invalidnostim, 'primitivnim' in 'drugim' kulturam«. (str. 125)

Med avtorji, ki so zastopani v tem poglavju po pričakovanju najdemo tako različne mislece kot so Sigmund Freud, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Walter Benjamin, Carl Michelstaedter in Viktor Šklovski; poleg tega pa tudi »drzne raziskovalce razlike« (str. 143), med katere se uvrščajo Georges Bataille, Maurice Blanchot in Pierre Klossowski. Pregled se sklone z Jacquesom Lacanom, ki filozofsko problematiko razlike prenese na raziskovanje spolnosti; z Luce Irigarayjevo in Jacquesom Derridajem, ki napovedujeta *obrat*, pri katerem nas iz psihičnega in feno-

menološkega okvira usmerjata v okrilje empirije in fiziologije; in naposled z Gillesom Deleuzom in Félixom Guattarijem – njuno obsežno delo z naslo-

vom *Kapitalizem in shizofrenija*, lahko pomnenju Perniole, štejemo »za summo estetskih perspektiv dvajsetega stoletja« (str. 149).

Ernest Ženko

IZVLEČKI • ABSTRACTS

MATJAŽ VESEL

Boetij o kompatibilnosti vnaprejšnje božje vednosti in prihodnjih kontingentnih dogodkov

Ključne besede: *Boetij, vnaprejšnja vednost, previdnost, kontingenca, večnost*

Eden ključnih filozofskih problemov antike, vprašanje determinizma in svobodne človeške volje, je še posebej ostro formuliran v Boetijevem delu *De consolatione philosophiae* (V, 3–6). Boetij zastavi problem kot vprašanje kompatibilnosti oziroma inkompatibilnosti božje vnaprejšnje vednosti in prihodnjih kontingentnih dogodkov (dogodkov, ki so odvisni od svobodne odločitve ljudi): v primeru, da obstaja vnaprejšnja božja vednost prihodnjih kontingentnih dohodkov, ne obstaja svobodna volja, kar ima katastrofalne etične posledice. Po našen mnenju izhaja pri Boetiju temeljni nesklad med božjo vednostjo in prihodnjimi kontingentnimi dogodki iz Boetijeve aplikacije splošne Aristotelove zahteve, da »mora biti to, kar je znano, nujno« (oziroma, da predmet *episteme* »ne more biti drugače«, kot je veden), na delitev pretekli/sedanji dogodki (ti »ne morejo biti drugače«) in prihodnji dogodki (ti »so lahko drugače«). Boetijeva rešitev problema je kombinacija naslednjih konceptov in tez (nekatero je prevzel od svojih novoplatonističnih predhodnikov): (i.) status in modaliteta vednosti sta odvisna od tistega, ki ve, in ne od predmeta vednosti; (ii.) Bog ima večno sedanjo vednost; (iii.) obstaja distinkcija med absolutno in pogojno nujnostjo.

MATJAŽ VESEL

Boethius on the compatibility of divine foreknowledge and the future contingent events

Key words: *Boethius, foreknowledge, providence, contingency, eternity*

One of the key philosophical problems of antiquity, i. e. the question of determinism and the freedom of the will, is especially sharply formulated in the Boethius' *De consolatione philosophiae* (v, 3–6). Boethius raises the problem as the question of the compatibility or incompatibility of divine foreknowledge and the future contingent events (events that depend on the freedom of the will): if there is divine foreknowledge of the future contingent events, there is no freedom of the will, and that has catastrophic ethical consequences. The basic incompatibility of divine foreknowledge and the future contingent events is, in my view, based on Boethius' application of the general Aristotle's demand that »what is known has to be necessary« (or, that the object of episteme »can not be otherwise«, as it is known) on the division between past/present events (which cannot be otherwise) and future events (which can be otherwise). Boethius' solution of the problem is a combination of the following notions and theses: (i) the nature of the knowledge depends on the knower and not on the object known; (ii.) God has eternally present knowledge; (iii.) there is a difference between the conditional and absolute necessity.

•

BORIS VEZJAK

Argument iz relativov v spisu *Peri ideon*

Ključne besede: *Platon, Aristotel, Aleksander Afrodizijski, Peri ideon, ideje, relativni, homonimi, soprisotnost*

Članek obravnava argument iz relativov, ki ga najdemo v komentarju Aleksandra Afrodizijskega in ki je pod naslovom »Peri ideon« tradicionalno pripisan Aristotelu. V njem je predstavljena analiza odlomka in podana kratka razprava Aristotelove kritike tega argumenta, ki poskuša pokazati, da je Platon primoran terjati ideje tudi za relative in da prav zaradi tega argument ni veljaven, saj po Aristotelovem mnenju ne moremo postulirati relativov kot posebnega roda stvari, ki so po samem sebi (*Metaph.* 990b 15-17).

BORIS VEZJAK

The Argument from the relatives in »Peri ideon«

Key words: *Plato, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Peri ideon, forms, relatives, homonyms, compresence*

This paper examines the argument from the relatives taken from Alexander of Aphrodisias' text which is traditionally ascribed to Aristotle under the title »Peri ideon«. The analysis of the passage and a brief discussion of Aristotle's criticism of this argument is presented, trying to show that Plato is forced to produce ideas also for relatives and for that reason the argument fails, since as Aristotle believes we cannot postulate the relatives as a class of things existing by themselves (*Metaph.* 990b 15-17).

MARKO URŠIČ

O pračudežu – razmislek o nekaterih filozofskih vidikih sodobne kozmologije

Ključne besede: *vesolje, prostor-čas, antropično načelo, mnogi svetovi, teleologija*

Članek v prvem delu začrta nekaj glavnih filozofskih in znanstveno-metodoloških vprašanj, ki se zastavljajo ob »standardnem« kozmološkem modelu raztezajočega se vesolja (problem horizonta, homogenosti in izotropije prostora-časa, neskončnosti nasproti končnosti ipd.), v drugem delu pa se osredini na epistemološko vprašanje, ali je t. i. »antropično načelo« kot alternativa klasični teleologiji stvarjenja res ustrezna razlaga očitne »dobre ubranosti« kozmoloških parametrov za nastanek življenja in zavesti, saj to načelo predpostavlja obstoj množstva vesolij (»multiverzum«). Avtor po primerjavi razumevanja mnogih svetov v logiki in kozmologiji pride do sklepa, da je ontološka realnost nam načelno nedostopnih vesolij v »multiverzumu« še bolj problematična predpostavka od klasične, seveda pa skozi sodobno kozmologijo na novo premišljene teleološke vzročnosti, ki ni nujno vezana na teistično razlago stvarjenja, ampak dopušča tudi panteistične oz. imanentistične razlage razvoja vesolja, življenja in zavesti.

MARKO URŠIČ

On the primordial miracle – an essay on some philosophical issues of modern cosmologyKey words: *universe, spacetime, Anthropic Principle, »multiverse«, teleology*

In the first part of this article some general philosophical and methodological questions concerning the »standard« cosmological model of the expanding universe are outlined (horizon problem, homogeneity and isotropy of space-time, infinity vs. finiteness of the universe etc.), while in the second part the main topic of discussion is the epistemological question whether the so-called »anthropic principle« as an alternative to the classical teleology of creation is really an adequate explanation of the evident »well-tunedness« of cosmological parameters for the emergence of life and consciousness, since this principle presupposes the existence of many universes (»multiverse«). The author, after having compared logical and cosmological many-worlds concepts, comes to the conclusion that the ontological reality of the »multiverse« is an even more problematic hypothesis as some revised version of the teleological causality which does not have to be a theistic explanation of creation, but also yields some kind of pantheistic explanation of our universe, life and consciousness.

•

SAŠO DOLENC

Kdo vlada času? Premislek o vlogi konvencionalizma pri merjenju časaKljučne besede: *filozofija časa, merjenje časa, Henri Poincaré, konvencionalizem, Galileo Galilei, znanstvena revolucija.*

V članku poskušamo na podlagi zgodovinske analize premisliti in aktualizirati konvencionalistično razumevanje merjenja časa. Obravnavamo razvoj definicije »idealne« ure – to je tiste ure, ki najbolj natančno meri čas – skozi zgodovino naravoslovnih znanosti. Zagovarjamo trditev, da je prišlo z znanstveno revolucijo sedemnajstega stoletja do bistvenega preloma v razumevanju merjenja časa. V svojih poznih delih sta Johannes Kepler in Galileo Galilei postavila novo pojmovanje časa, katerega tek in merjenje nista bila več vezana na posebej odlikovano partikularno gibanje v naravi (običajno je bilo to vrtenje neba). Takrat je čas postal fizikalna količina, ki je določena relacijsko preko univerzalnih matematičnih zakonov galilejske narave, kar pomeni, da čas kar najbolj natančno odraža parameter t iz enačb matematične fizike. Prav ta sprememba pojmovanja časa je bila verjetno eden izmed ključnih obratov, ki so omogočili nastanek matematične fizike oz. novoveške galilejske znanosti.

SAŠO DOLENC

Who rules the time? Reflection upon the role of conventionalism in time measurementKey words: *philosophy of time, measurement of time, Henri Poincaré, conventionalism, Galileo Galilei, scientific revolution.*

We try to rethink and actualise conventional understanding of time measurement. We discuss historic development of the »ideal« clock – one that measures time most accurately – through the history of natural sciences. We defend thesis that scientific revolution of the seventeenth century marks the essential rupture in the understanding of time measurement. In their late works Johannes Kepler and Galileo Galilei developed a new concept of time, the measure of which does not depend on specially selected particular natural movement (usually it was the rotation of the sky). At that historic moment time became a physical quantity, which is relatio-

nally defined by universal mathematical laws of Galilean nature. Time reflects parameter t from equations of mathematical physics as accurately as possible. This change in the concept of time was probably one of the key turns that made modern mathematical physics possible.

PETER KLEPEC

Nekaj pripomb k Deleuzovemu pojmovanju imanence kot univoknosti

Ključne besede: *Deleuze, imanenca, univoknost, ustvarjanje, etika*

Avtorja najprej zanima mesto pojmovanja univoknosti v Deleuzovem opusu, pri čemer posebno pozornost namenja navezavi pojmovanja imanence in univoknosti. Če je namreč mogoče znotraj Deleuzovega obsežnega opusa izvzeti en sam koncept, eno samo (univokno) pojmovanje, v znamenju katerega poteka Deleuzovo podvzetje, potem je to imanenca. V nadaljevanju avtor opozori na nekatere etične posledice Deleuzove obravnave univoknosti in imanence.

PETER KLEPEC

Remarks on Deleuze's conception of immanence as univocity

Key words: *Deleuze, immanence, univocity, creativity, ethics*

In the first part of his essay the author studies the place of the univocity in Deleuze's work, especially the connection and interplay of immanence and univocity. Immanence is one single concept, one single (univocal) conception which could be excepted from and given special emphasis in Deleuze's work. In the final section some ethical consequences from the Deleuze's treatment of univocity and immanence are shown.

TOMAŽ MASTNAK

Mit o Evropi: udomačevanje posilstva

Ključne besede: *Evropa, evropska ideja, mit o Evropi, grška in rimska književnost, krščanska kritika, posilstvo*

Na podlagi analize antičnih virov avtor argumentira, da ni prepričljivih razlogov za gledanje na mit o Evropi kot na utemeljitveni mit moderne politične in kulturne entitete, ki se imenuje Evropa. Vendar je v tej Evropi močno razširjeno mnenje, da ta grški mit je evropski utemeljitveni mit. S tem, ko so bili prevzeti tako grške in rimske razlage mita o Evropi kot ljubezenske zgodbe kakor z njimi povezana erotiziranje in banaliziranje posilstva Evrope, je posilstvo postalo konstitutivni element evropske identitete.

TOMAŽ MASTNAK

The Myth of Europe: Domesticating Rape

Key words: *Europe, the myth of Europe, the idea of Europe, Greek and Roman literature, Christian critique, rape*

Through his analysis of classical sources, the author finds no convincing grounds for understanding the myth of Europe as the foundational myth of the modern political and cultural entity that calls itself Europe. In this Europe, however, it is widely believed that the Greek myth is the European foundational myth. By taking over Greek and Roman interpretations of the myth of Europe as a love story, and the adjunct eroticizing and banalizing of the rape of Europa, rape has become a constitutive element of European identity.

FILOZOFSKI VESTNIK

PRIPRAVLJAMO • IN PREPARATION

Telo / The Body / Le Corps

Let./Vol. XXIII, št./no. 2 (jesen / Autumn 2002)

Urednik / Editor: Marina Gržinić Mauhler

Behemoth

Let./Vol. XXIV, št./no. 2 (jesen / Autumn 2003)

Urednik / Editor: Tomaž Mastnak

Social Theory and Practice



An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

Social Theory and Practice (now a quarterly journal) publishes discussions of important and controversial issues in social, political, legal, economic, educational, and moral philosophy, including critical studies of classical and contemporary social philosophers. We feature original philosophical work by authors from all relevant disciplines, including the humanities, the social sciences, and the natural sciences.

Highlights from Vol. 26 (2000)

Phillip Montague	The Myth of Parental Rights
Thaddeus Metz	Arbitrariness, Justice, and Respect
Michael Gorr	The Morality of Plea Bargaining
Ruth Anna Putnam	Neither a Beast Nor a God
Erin Kelly	Habermas on Moral Justification
David Waller	The Paradox of Voluntary Motherhood
Lisa Tessman	Moral Luck in the Politics of Personal Transformation

Forthcoming in 2001 (Selections)

Martin Harvey	Deliberation and Natural Slavery
Thomas May	Rights of Conscience in Health Care
Celeste Friend	Trust and the Presumption of Translucency
Nicholas Dixon	Boxing, Paternalism, and Legal Moralism
John Christman	Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation
Ronald Sundstrom	Being and Being Mixed Race
Linda Radzik	Collective Responsibility and Duties to Respond

plus a Special Issue: *Embodied Values: Philosophy and Disabilities*

Special Offer! Purchase a two-year (2001-2002) subscription now and receive all 2000 issues of *STP* free of charge (while supplies last).

Enter my subscription: One year (no special offer) Two years (2000 issues free)

Name _____ *Payment Options:*
Address _____ Check/Money Order Visa/MC
_____ Card No. _____
_____ Exp. Date _____
Phone () _____ Signature _____

Subscriptions (4 issues/yr.): Individuals \$24; Institutions \$48; Foreign orders add \$8 postage per year.

Copy and mail to: *STP*, Dept. of Philosophy, Florida State University, Tallahassee, FL 32306-1500

Or contact us: Phone (850) 644-0220; Fax (850) 644-3832; E-mail: journals@mailier.fsu.edu

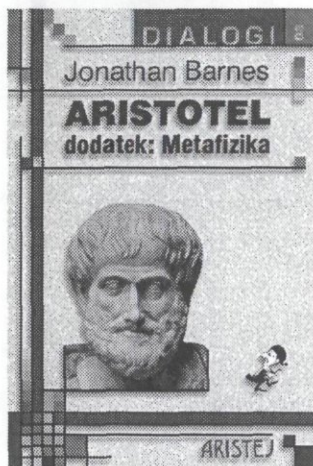
Visit our web site: www.fsu.edu/~philo/STP

ZALOŽBA ARISTEJ ZBIRKA DIALOGI

Jonathan Barnes:
ARISTOTEL

Dodatek:
Jonathan Barnes: Metafizika

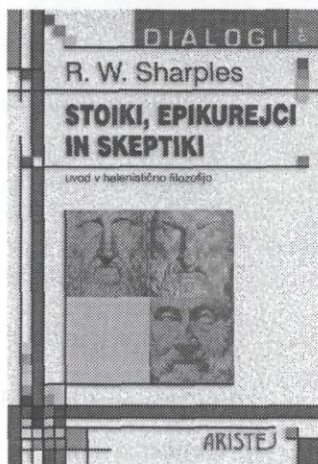
Prevod: Dušan Merhar (Aristotel),
Boris Vežjak (Metafizika)
Format: 14 × 20,5 cm, broširano
Obseg: 160 str.
cena: **2.600,00 SIT**



Jonathan Barnes, eden največjih sodobnih strokovnjakov za antično filozofijo, je napisal eno redkih knjig o najveličastnejšem antičnem mislecju, ki stoji v središču grške in kasnejših filozofij ter na začetku evropske znanosti nasploh. Aristotel je poljudno napisana in neobsežna knjiga, ki razkriva osnovne koncepte, s katerimi je Aristotel pustil nepozaben pečat na skoraj celotnem človeškem védenju zahodnoevropske civilizacije. Knjigi je dodana (za bralca zahtevnejša) avtorjeva razprava o Aristotelovi metafiziki.

R. W. Sharples
STOIKI, EPIKUREJCI IN SKEPTIKI

Prevod: Boris Vežjak
Format: 14 × 20,5 cm, broširano
Obseg: 165 str.
Cena: **4.500,00 SIT**



Stoiki, epikurejci in skeptiki je po mnenju poznavalcev eden najboljših uvodov v helenistično filozofijo, kar jih je bilo doslej napisanih. Zasnovan izjemno propedeutično in izčrpno opremljen z navedbami iz originalnih besedil se predstavitev ne loti kronološko, temveč po izbranih temah, katerih vprašanja vse tri helenistične šole združujejo, medtem ko jih odgovori nanje ločujejo. Navedbe iz Lukrecija, Horacija, Vergila, Marka Avrelija, Seksta Empirika in številnih drugih nam ob komentarju zarisujejo epistemološke in logične, fizikalne in metafizične, psihološke in etične aspekte treh filozofskih sekt, ki so tako odločilno vplivale na zgodovinsko-filozofsko dogajanje in katerih principi so preko rimskega izročila trdno zakoličeni tudi v kulturi moderne evropske misli.

Knjigi lahko naročite po pošti, elektronski pošti, telefaksu ali telefonu na naslov: Založba ARISTEJ, Marčičeva 19, 2000 Maribor, tel: 02 250 21 93, faks: 02 252 18 97, e-naslov: aristej@siol.net. Naprodaj sta tudi v boljše založenih knjigarnah.

philosophica

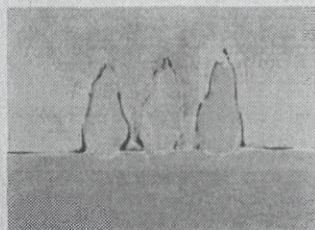
classica

Anicius Manlius Severinus Boethius

OPUSCULA SACRA

Anicij Manlij Severin Boetij

FILOZOFSKO-TEOLOŠKI TRAKTATI



Filozofski inštitut zrc sazuz

*Anicij Manlij Severin Boetij
(Boethius)*

**FILOZOFSKO-TEOLOŠKI
TRAKTATI**

(OPUSCULA SACRA)

*Prevod in spremna beseda
Matjaž Vesel*

Zbirka

Philosophica-Series Classica

1999, 135 str., 14 x 21 cm,
trda vezava, ščitni ovitek,
ISBN 961-6182-89-7.

CENA: 2.530 SIT

Naročila sprejema:

Založba ZRC

Gosposka 13, 1000 Ljubljana

Tel/Fax: (01) 425 77 94

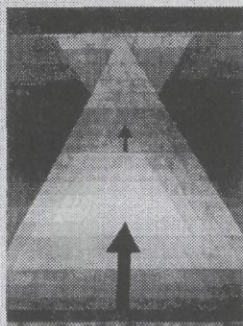
E-Pošta: zalozba@zrc-sazu.si

A. M. S. Boetij (pribl. 480–525 ali 526), »zadnji Rimljan in prvi sholastik«, je v svojih filozofsko-teoloških traktatih, ki jih je tradicija poimenovala *opuscula sacra*, latinskemu zahodu posredoval metafizično tradicijo, ki je globoko zaznamovala najprej srednjeveško, prek nje pa celotno zahodnoevropsko filozofijo. V teh petih kratkih traktatih, ki so bili posvečeni nekaj najbolj žgočim filozofskim in teološkim vprašanjem tistega časa, je definiral nekatere temeljne filozofske pojme z uporabo t. i. dialektične metode (*more dialectico*), ki se pri obravnavanju teoloških vprašanj ne sklicuje na avtoriteto, in izoblikoval primer »racionalizma, ki organizira teološko misel« (Lacan). V enem od traktatov pa je tudi artikuliral osnovne črte distinkcije, ki je temeljna za vso ontoteologijo, razliko med *esse* in *id quod est* oziroma med bitjo in bivajočim, ki jo je Heidegger v *Biti in času* označil kot »ontološko razliko«. Boetij je tako položil temelje tistega, kar je kasneje postalo ontologija. V težavnem jeziku, ki je zahteval stoletja komentarjev, ji je utrdil terminologijo, določil območje in strukturo, hkrati pa je srednjeveško, sholastično filozofijo, ki je »s komentiranjem teh majhnih spisov postala velika«, naučil uporabljati demonstrativno metodo v filozofiji. Besedilo traktatov je objavljeno v latinskem izvorniku z vzporedno tekočim slovenskim prevodom. Knjigi je dodano pojmovno in imensko kazalo.

philosophica

classica

Aristoteles
METAFIZIKA



Filozofski inštitut zrc sazu

Prevod, uvodno besedilo,
opombe in glosarij
dr. Valentin Kalan

Aristoteles
METAFIZIKA

*Prevod, uvodno besedilo,
opombe in glosarij
Valentin Kalan*

Zbirka
Philosophica-Series Classica
1999, LXXXVI + 437 str.,
14 x 21 cm, trda vezava,
ščitni ovitek,
ISBN 961-6182-90-0.

CENA: 5.830 SIT

Naročila sprejema:
Založba ZRC
Gosposka 13, 1000 Ljubljana
Tel/Fax: (01) 425 77 94
E-Pošta: zalozba@zrc-sazu.si

Če bi morali imenovati trideset knjig, ki po Nietzschejevih pesniških besedah ustanovljajo in ohranjajo evropsko kulturo, med njimi ne bi smela manjkati Aristotelova *Metafizika*. To Aristotelovo delo z neprevedljivim naslovom »*Metaphysica*, TA META TA PHYSIKA« sestavlja štirinajst knjig: veliki in mali Alpha, Beta, Gamma, Delta, Epsilon, Zeta, Eta, Theta, Iota, Kappa, Lambda, My in Ny. V njih je podana zoričev evropske modrosti iz čudenja, nato pa je prikazano celotno drevo znanosti, od fizike in medicine, prek tehnike in ekonomije, etike in politike, prek logike in matematike, do splošne znanosti ontologije, filozofije umetnosti in teologije. Aristoteles nam prikaže način srečevanja stvari v njihovi samodanosti, tako naravnih kakor tehniških, tako predmetov delovanja, ki zadevajo človekov *ethos*, kakor predmetov védenja, ki jih oblikujeta matematika in umetnost. Naposled Aristoteles obravnava človekov odnos do celote sveta in do Boga, ki je tema bajeslovja, religije in filozofske teologije. Metafizična modrost nas tako spomni na resnico kot luč človekovega življenja in s tem pripomore k dobrobiti človeštva.

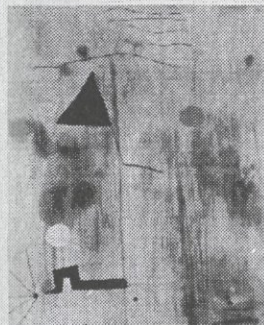
Knjiga vsebuje poleg spremne besede še obsežna prevajalska in uredniška pojasnila, glosarij Aristotelovih terminov, seznam Aristotelovih spisov, izbrano bibliografijo in imensko kazalo.

philosophica

classica

Immanuel Kant

KRITIKA RAZSODNE MOČI



Filozofski inštitut zrc sazu

Immanuel Kant
**KRITIKA RAZSODNE
MOČI**

*Prevod in spremna beseda
Rado Riha*

Zbirka
Philosophica-Series Classica
1999, 504 str., 14 x 21 cm, trda
vezava, ščitni ovitek,

ISBN 961-6182-91-9.

CENA: 5.290 SIT

Naročila sprejema:
Založba ZRC
Gosposka 13, 1000 Ljubljana
Tel/Fax: (01) 425 77 94
E-Pošta: zalozba@zrc-sazu.si

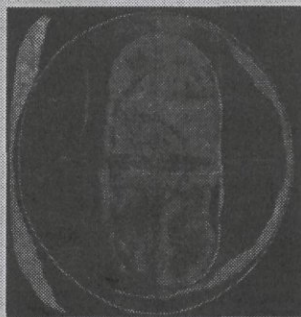
Tretja Kantova Kritika, prvič objavljena leta 1790, je bila dolgo časa v senci prvih dveh, ki sta, kot se je zdelo, vsebovali vse, kar je bilo bistveno za utemeljitev kriticizma: prva je odgovarjala na vprašnje pogoja možnosti objektivnega spoznanja, druga na vprašanje pogoja možnosti moralnega delovanja. Tretja naj bi torej zgradila nekakšen most med ločenima področjima teoretičnega in praktičnega uma. Vendar pa tretja Kritika ni le poskus premostiti prepad med naravo in svobodo, ampak vsebuje tudi Kantovo »estetsko teorijo«, teorijo lepega in sublimnega, in teorijo naravne teleologije, ki odgovarja na vprašanje smotrnosti sveta in človeškega bivanja v njem. V notranji prepletenosti treh ključnih problematik tretje Kritike pa se zarisuje tudi nova podoba temeljnih pojmov Kantove filozofije. Tako se je danes že uveljavilo prepričanje, da *Kritika razsodne moči* bolj nadaljuje, kakor pa končuje Kantovo filozofsko misel. V njej so vsebovani zametki drugega »kopernikanskega obrata«, v katerem subjekt ni več dojet kot gospodar nad zunanjo in notranjo naravo, ampak se je naučil odkrivati v sebi momente neodpravljive heterogenosti. S tem pa je tretja Kritika postavljena v središče sodobnih filozofskih in družboslovnih diskusij in problemov.

Knjiga je opremljena z uredniškimi opombami in pojasnili ter imenskim in stvarnim kazalom.

philosophica

moderna

Matjaž Vesel
UČENA NEVEDNOST
NIKOLAJA KUZANSKEGA



filozofski inštitut zrc sazuz

Matjaž Vesel
UČENA NEVEDNOST
NIKOLAJA
KUZANSKEGA.

Kuzanski in konstitucija
univerzuma moderne
znanosti

Zbirka

Philosophica – Series Moderna
2000, 357 str., 14,5 x 21,5 cm,
trda vezava.

ISBN 961-66358-17-0

CENA: 3.520 SIT

Naročila sprejema:

Založba ZRC

Gosposka 13, 1000 Ljubljana

Tel: (01) 470 64 65

Faks: (01) 425 77 94

E-naslov: zalozba@zrc-sazu.si

Avtor, strokovnjak za srednjeveško filozofijo, se v knjigi loteva sistematičnega prikaza in poglobljene analize filozofskega dela Nikolaja Kuzanskega (1400/01–1464), ki ga obravnava predvsem v perspektivi njegove vloge v procesu nastajanja moderne znanosti. Z natančno analizo njegovih del, predvsem njegovega temeljnega dela *De docta ignorantia* (*O učeni nevednosti*), avtor ugotavlja, da lahko pri Kuzanskem v nekaterih točkah celo pred Kopernikom zaznamo moment »epistemološkega preloma«, ki loči klasično antično in srednjeveško vednost od matematiziranega univerzuma moderne znanosti. Vendar pa Kuzanski, na videz paradokсно, vseeno ne more veljati za predhodnika Kopernika in Keplerja, kar so mu često pripisovali, saj njegova filozofija vsebuje ogromno klasičnih elementov, obenem pa tudi ni uglasena strogo znanstveno. Veselova knjiga je zanimiv poskus revizije naših utečenih predstav o začetkih moderne znanosti, umešča pa se med vse večje število sodobnih razprav, ki ponovno odkrivajo in aktualizirajo opus tega poznosrednjeveškega filozofa in njegov pomen za sodobno filozofsko in epistemološko misel.

NAVODILO AVTORJEM

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Avtorsko pravico objavljenega prispevka zadrži izdajatelj, razen če je posebej drugače dogovorjeno.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Word 97 - okolje Windows). Besedili na disketi in na izpisu naj se natančno ujemata. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45 000 znakov) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni, če je mogoče, z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itd.) je treba pisati *ležeče* (ali podčrtano).

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, »Rationality«, v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87-105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, »Observational Data and Scientific Progress«, *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t.i. »author-date« sistem z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.

Vsebina

ZGODOVINA FILOZOFIJE

Matjaž Vesel, *Boetij o kompatibilnosti vnaprejšnje božje vednosti in prihodnjih kontingentnih dogodkov*

Boris Vežjak, *Argument iz relativov v spisu Peri ideon*

T. H. Irwin, *Teorija oblik*

KOZMOS IN ČAS

Marko Uršič, *O pračudežu – razmislek o nekaterih filozofskih vidikih sodobne kozmologije*

Sašo Dolenc, *Kdo vlada času? Premislek o vlogi konvencionalizma pri merjenju časa*

DELEUZE – IMANENCA

Peter Klepec, *Nekaj pripomb k Deleuzovemu pojmovanju imanence kot univoknosti*

Philip Goodchild, *Zakaj je filozofija z bogom sklepala takšne kompromise?*

Daniel W. Smith, *Nauk o univoknosti: Deleuzova ontologija imanence*

ZGODOVINA EVROPSKE IDEJE

Tomaž Mastnak, *Mit o Evropi: udomačevanje posilstva*

PRIKAZI IN OCENE

Mario Perniola, *Estetika dvajsetega stoletja* (Ernest Ženko)