

Marko Uršič

Iskanje poti

Štirje časi
Pomlad

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

113/119
111.85
821.163.6-96

URŠIČ, Marko, 1951-
Štirje časi : filozofski pogovori in samogovori. Pomlad : prvi čas :
iskanje poti : uvod v filozofijo narave / Marko Uršič. – 2., pregledana izd.
– Ljubljana : samozal., 2011

ISBN 978-961-276-105-9

255163904

Marko Uršič
Iskanje poti

Druga, pregledana izdaja knjige
Štirje časi. Pomlad (2002)

Oblikoval
Peter Skalar

Slika na naslovnici
Zdenka Žido

Jezikovno pregledala
Helena Majcenovič

Izšlo v samozaložbi

Računalniški prelom
Rok Predan

Tisk
HMM TIM d.o.o.

Sponzorstvo in distribucija
Buča, d.o.o.

Marko Uršič

Iskanje poti

Uvod v filozofijo narave

Štirje časi

Filozofski pogovori in samogovori

Pomlad

Prvi čas

Ljubljana, 2011

*V spomin
mojemu učitelju filozofije
dr. Mirku Hribarju*

*Štirje časi
so dani človeku:
preteklost, sedanost, prihodnost
in večnost*

AVTORJEV NAGOVOR

Dragi bralec, draga bralka!

Ta knjiga je moj filozofski sprehod s teboj,
na katerem se mi lahko pridružiš kjerkoli,
tudi sredi poti, *in medias res*.
Kako poglavje lahko izpustiš,
drugo dvakrat prebereš,
seveda pa bom vesel, če se po knjigi
od začetka do konca sprehodiva skupaj.
Upam, da se bodo najini koraki ujeli,
in te prosim za prizanesljivo sodbo tam,
kjer sem pri pisanju zašel.
Oba sva prvič na tej poti, ti in jaz.

V Kazljah na Krasu, leta MMXI.

V s e b i n a

I. O sebi

KARTEZIJ REŠUJE WERTHERJA 15

Prihod · V mojstrovih knjižnici · Kartezijeve *Meditacije* · *Cogito ergo sum* · Janezova izpoved · Intermezzo · *Strasti duše* · Kartezij in princesa Elizabeta · O strasteh telesa · *Umetnost fuge*

VITEZ MELANHOLIJE 53

Kierkegaardov *Dnevnik zapeljivca* · Poslanstvo nesrečnega pesnika · Hegel o »nesrečni zavesti« · Zvijračnost uma · O prvi ljubezni · *Ali – ali* · Zavrnitev vednosti?

ZENICA KALEJDOSKOPA 81

Fenomenološka *epoché* · Husserlov *ego cogito* · Kalejdoskop · *Cogito* in svet · Mojster suspenza · Sanje

»KAKO JE, ČE SI BREZ GLAVE« 101

Zajtrk v travi · Odsotno zrcalo zavesti · Parfit o osebni identiteti · Preživetje razvejanega jaza · Neosebni spomini · *Vprašanja kralja Milinde* · Kvartet z zajcem

II. O času in prostoru

ČAS KOT ŠTEVILO GIBANJA IN PODOBA VEČNOSTI 131

Dvojčka · Lisičina svetovnica · Ali čas biva? · Razslojevanje časa · Slovo · Čas in gibanje · Čas in duša · Aristotelova definicija časa · Zdaj, prej in pozneje · Spomin in nesočasnost · Ob teranu in pršutu

ČUDEŽNI PROSTORI IDEALNEGA MESTA

169

Na beneškem trgu · Renesančna perspektiva · Neevklidske geometrije · Platonopolis · Na gondoli · Ognjeni Tintoretto · Marija Magdalena · *Spet najdeni čas*

»ČE SE NE VPRAŠAM, VEM...«

213

Newtonov absolutni prostor in čas · Kastor & Poluks · Machov princip · Simetrija prostora in časa · Substancionalne in relacijske teorije · Leibniz proti Newtonu · Univerzalna gravitacija · Svet kot božji »senzorijski« · Kantova levica · Swedenborgovi angeli · Sanje · Jutranji pogovor ob zadnjem kraju · Plotin o večnosti in času · Avguštinove dvorane spomina · »Ravna pot« · Kantovi apriorni formi čutnosti · »Reči same so časnost« · Bergsonovo trajanje · Časenje zavesti · Husserl in Bach · Retenca kot kometov rep · Zven in tišina · »Odsenčenje«, perspektiva, horizont · »Čas miruje, pa vendar teče čas«

NA SPREHODU Z EINSTEINOM

305

Raztezanje časa · Nesočasnost sedanjosti · Svetlobni stožci · Princip relativnosti · Paradoks dvojčkov · Gravitacija je ukrivljenost prostora · Angelova krila · Problemi četverja · Praznina in polje · Cassirer o Einsteinu · McTaggartov paradoks · Entropija in anizotropija časa · Gödlov model časoplova · Logika proti fiziki? · Krožni čas

III. O naravi

KO SULICA PREBODE NEBESNI OBOK

361

Štirje elementi · Bruno *O neskončnem, vesolju in svetovih* · Lukrecij *O naravi sveta* · Končna brezmejnost · Bit je boljše kot nič · Odkritje tisočerih sonc · *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma* · Ockhamova britev · Bruno in Goethe · Brunov panteizem · Svoboda in nujnost · *Razsrediščeni labirint* · »Tu« in »tam« · Lesket sonca v razbitem zrcalu · Brunovo filozofsko poslanstvo

PRISPODOBA O POPOLNEM DIAMANTU	429
Spinoza o razumu in veri · Pomen »ceremonij« · Božji zakon · Naravni zakoni in čudeži · Mavrica · NATURADEUS	
»VEKOVI SVETA«	475
Hölderlinov <i>Hiperion</i> · Tolmun · Schellingova filozofija identitete · Divji tulipan · <i>Bruno o božanskem in naravnem načelu reči</i> · Schellingov »princip panteizma« · <i>Vekovi sveta</i> · »Volja, ki ničesar noče« · Prelet sove · Pra-dejanje večnosti · Božanska ukana · Bivajoče in bit · Gospa vodnjaka · Težnost in luč · »Začetek sebe ne sme poznati« · Problem prehoda · Prebujenje	
O PRAČUDEŽU	527
Kozmos in »Vseobsegajoče« · Hubblova sfera · Kozmo-loško načelo · Modeli vesolja · Teorija »napihnjenja« · Problem neskončnosti · Sanje o končni teoriji · Dobra »ubranost« vesolja · Antropično načelo · Mnoštvo vesolij · »Multiverzum« · <i>Cogito ergo mundus talis est</i> · Proti-dejstveniki · <i>Vrt s potmi, ki se cepijo</i> · Vendarle namen? · »Bog je očiten kot nebo«	
EPILOG	579
BIBLIOGRAFIJA	589
IMENSKO KAZALO	599

»Na nevidnih perutih
plava pomlad.«

Srečko Kosovel, *Kaj sem ti pisal*

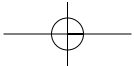
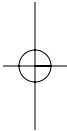
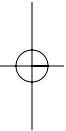
O s e b e

JANEZ
študent filozofije

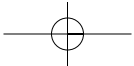
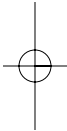
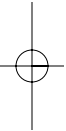
MARIJA
dobra gospa

BRUNO
modroslovec

ANGEL
pastir duš



I O sebi



Kartezij rešuje Wertherja

POGOVOR OB PRVEM KRAJCU

Po dolgi poti med brinjem in borovci Janez obstane pred kamnito cerkvico. Zvonik se dviga nad kraško gmajno, oster srp mlade lune visi na turkiznem nebu. Do prvih vaških hiš je le še nekaj korakov vzdolž travnika in vinograda. Na britofu segajo vrhovi križev čez ogrado. Nenadoma vznikne starec izza nagrobnikov. Mladenič se zdrzne.

Janez. O! ... Dober dan.

Angel. Bog daj!

Janez. Prestrašili ste me... Ste domačin?

Angel. Od rojstva do smrti.

Janez. Jaz sem Janez, prišel sem na obisk h gospodu Brunu Vranu, profesorju. Ga morda poznate?

Angel. Kdo v vasi ne pozna mojstra Bruna! *Starec se približa mladeniču, mu ponudi roko in dvigne klobuk v pozdrav.* Jaz pa sem Angel, po domače Anželo... Prav je, da si prišel, Janez. Vedel sem, da prideš.

Janez. Vedeli ste!? Kako? Vam je povedal... mojster?

Angel. Ne, izvedel sem od mojih duš.

Janez, osuplo. Duš?

Angel pokaže z roko po grobovih. Mojih duš, kajpada!

Janez stopi korak nazaj. Govorite o dušah umrlih? Mar niso v nebesih, če sploh kje?

Angel, s prizanesljivim smehljajem. Seveda so v nebesih, ampak nebesa so povsod, ponekod bolj, drugod manj... in pekel ravno tako... in tudi vice, ha, ha...

Janez si oddahne. Saj se mi je zdelo, da se šalite, gospod Anželo! Rajši mi povejte, kje stanuje profesor Vran.

Angel. Kar z mano pojdi, mojstrova hiša je sredi vasi. Bruno je resnično učen mož, spozna se na modroslovje, dušeslovje, bogoslovje... Sicer pa vsak človek marsikaj ve –

tudi tisto, česar ne ve, da ve. Si kdaj pomislil, Janez, kako bi bilo, če bi že zdaj vedeli, kaj se bo zgodilo z nami po smrti? ... No, kaj se ti zdi?

Janez, znova začudeno. Ne vem... Kako naj bi to vedel?

Angel pomežikne. Čisto preprosto: tedaj smrti sploh ne bi bilo, saj bi se pred nami odpirala ena sama neskončna prihodnost! In kakor že zdaj vemo, da bomo z vsakim dnevom starejši, da nam bodo osiveli lasje in opešale oči, tako bi tedaj vedeli, da bomo potem, ko nas pogoltne zemlja ali sežge ogenj, živeli še naprej v drugih bitjih, recimo v črvih, zajcih, netopirjih... Si predstavljaš, Janez, kako je biti netopir?

Janez. Netopir?

Angel. Da, netopir – saj menda veš, kaj ali kdo je netopir?

Janez. To že vem.

Angel. No, in če se le malo potrudiš, si lahko tudi predstavljaš, kako je biti netopir...

Janez. Hm, bolj težko.

Angel. ...saj to je podobno, kot če po smrti postaneš kak krilat angelc, le da bi letal bolj po temi, sem pa tja, ha, ha...

Janez. Ne vem, verjetno se šalite.

Angel se v hipu zresni. Prav nič se ne šalim. Samo spomnil bi te rad na popotnika, ki bo prišel čez tisoč let prav sèm, v našo vas, čudil se bo modrini neba, tišini zemlje, skrivnostim kamnov...

Janez, zbegano. Kako naj se spomnim nanj, če bo šele prišel... čez tisoč let, kot pravite?

Angel. Kar spomni se, nič se ne izgovarjaj, saj se vsega spominjaš! Kaj se ne bi spominjal – saj si ti sam ta popotnik, kdo pa drug! ... No, tu je Brunova hiša. Zbogom, Janez, kmalu se spet srečava...

Janez se v mislih čudi, ko ostane sam. Kaj takega! Pa kdo je ta človek? Angel, po domače Anželo? Le kam je izginil? Se je udrl v zemljo? Odletel v nebo? ... Bi ga sploh prepoznal, če se spet srečava, kot sam pravi, da se bova? ... Angel, pastir duš? Bolj verjetno kak norček... Toda kako pametno je govoril: nebesa so povsod, ponekod bolj, drugod manj... Človek, ki ve tudi tisto, česar ne ve, da ve!

PRIHOD

Mojster Bruno stoji pri vhodu, pod kamnitim obokom.

Bruno. Pridi, Janez!

Zgoraj, na ključnem kamnu oboka, nad velikimi lesenimi vrati s starinsko kljuko, je vklesano kolo nauka. Ob vratih se po zidu vzpenja vrtnica. Za zidom plamti temnozeleni plamen ciprese. Mojster se smehlja in si z levico češe košate, v pramenih že rahlo sive lase. Desnico ponuja mladeniču v pozdrav. Vrata se odpirajo v vrt, presijan s pomladno svetlobo.

Janez. Mojster Bruno! Pozdravljeni! ... Kdo je bil ta človek?

Bruno. Anželo. Verjetno si ga srečal pri grobovih, pogosto hodi tja.

Janez. Pravi, da se pogovarja z dušami umrlih.

Bruno. Da, tako pravi... Sicer pa Anželo živi na zgornjem koncu vasi, v hiši ob robu gozda.

Janez. Zelo spoštljivo je govoril o vas.

Bruno. Včasih pride k meni, da se kaj pogovoriva, zanima ga filozofija. V mladosti je tudi nekaj študiral... Zdaj pa, odkar mu je umrla žena, je precej osamljen... No, Janez, le stopi noter, da zapreva vrata.

Janez z očmi premeri vrt. Kako lepo!

Bruno. Res, vrt je lep... in še lepši je pozneje, maja, junija... sicer pa je narava zmeraj po svoje lepa, v vseh štirih časih... Na vrtu mi pomaga Marija, pravzaprav je vrt njeno delo... Tu bova sedla, pred hišo. Boš čaj?

Janez. Prosim, mojster Bruno... in hvala, da ste me povabili, zelo sem počaščen... Marija je vaša žena?

Bruno. Ne, Marija je moja prijateljica. Tudi ona živi v vasi. Če ostaneš do večera, jo boš verjetno spoznal... Počakaj, grem po čaj. Kar usedi se, takoj se vrnem.

Janez, v mislih, medtem ko si ogleduje trto, ki poganja mladike. Predstavljal sem si, da mojster Bruno živi v precej večji hiši, v nekakšni graščini, verjetno se mi je tako zdelo za-

radi njegovega lanskega predavanja o demonologiji v Goethejevem *Faustu*... in seveda predvsem zato, ker je mojster sam prav poseben človek – s svojimi temnimi očmi, ostro zarisanimi obrvmi, košatimi črnimi lasmi, ki ponekod že sivi-jo, pa z izrazitimi, malce orlovskimi potezami, ki postanejo mehkejše in prijaznejše, ko se nasmehne, pa s svojo sloko postavijo in ležerno, gosposko držo, ki jo poudarja starinsko ukrojena obleka, sešita iz finega sukna... kakor da bi pravkar prišel iz kakega angleškega kluba – in to tu, pred kraško domačijo, pred staro kmečko hišo s trto nad kamnito mizo, štirno zadaj za brajdo, z gankom in majhnimi okni, z izjemo enega večjega, za katerim mojster verjetno sedi, ko piše svoje knjige. ... In tu, po tem vrtu se sprehaja, ko premišljuje o duši in demonih... Glej, koliko različnih dreves raste v vrtu! Črni trn že cveti, češnja bo prav kmalu... prav res, lepo je tu! In kako prijazno me je sprejel, kot da bi čakal name že ves dan...

Bruno se vrne s čajem. Zdaj pa mi povej, kaj te je prineslo k meni.

Janez, obotavlja je. Poskušal bom povedati na kratko. Ko sem lansko jesen poslušal vaše predavanje v Cankarjevem domu, sem si zaželel, da bi od vas izvedel še kaj več. Kot sem vam rekel že po telefonu, sem zdaj v tretjem letniku filozofije... in žal mi je, da niste moj profesor. Prebral sem nekaj vaših del, še posebno vseč mi je bila knjiga o duši... in ravno ob branju te knjige sem pomislil, da bi prišel k vam po nasvet in pomoč...

Bruno dvigne obrvi. Da? Pomoč pri čem?

Janez rahlo zardi. Oh, kako naj vam povem!

Bruno. Kar naravnost povej, čim bolj preprosto.

Janez, v zadregi. Veste, mojster... moja dušo zadnje čase... pravzaprav že dolgo, že tri leta in več... obseda neki demon, ki me bo uničil!

Bruno z rahlim nasmeškom. Demon? Kakšen demon?

Janez si skrije obraz v dlani. Demon v podobi ženske, za katero vem, da me uničuje, a ne morem brez nje. O, kako trpim!

PRIHOD

Bruno naliije čaja v skodelici. Torej demonica... in kako naj bi ti jaz pomagal v boju z njo? Pravzaprav s samim seboj?

*Janez spusti dlani z obraza in se goreče zazre v mojstra. Prosim vas, ne smejte se mi, saj sam dobro vem, da sem smešen! Toda ne znam si pomagati: v duši sem bolan, vse bolj se zapredam v svojo norost... in zato sem prišel k vam, predvsem zato. Ne verjamem namreč, da bi mi lahko pomagal psihiater, upam pa, da mi lahko pomagata vi, ki ste filozof! ...Veste, ta moja ženska, ki odhaja – preveč jo ljubim, preveč! *Mladeniču tečejo solze iz oči, mojster seže z roko k njemu, a jo odmakne, še preden ga doseže.**

Bruno, očetovsko. Spij čaj, dobro ti bo dél. Boš malce mleka? Pa sladkor?

Janez prikima in si z robcem briše oči. Morda sem naiven, toda od filozofije pričakujem pomoč in tolažbo. Saj vem, da nisem ne prvi ne zadnji, vem, da so že mnogi zaman iskali tolažbo v filozofiji, toda še vedno zaupam vanjo... čeprav sem pri študiju vse bolj zgubljen: še tistega, kar sem mislil, da razumem, ne razumem več... Oh, sram me je, ne bi smel... oprostite mi, mojster Bruno!

Bruno odloži skodelico. Zakaj se opravičuješ? Nič naj te ne bo sram, saj si lepo povedal, bolje ne bi mogel – res je tako s filozofijo kot tolažnico: umreti moraš za znano, da bi se znova rodil v neznanem. To pa ne gre brez bolečine...

Fantu zasijejo oči, mojster pa vzame pipo iz žepa in jo polni s tobakom.

Bruno, v mislih. Kako nežen, občutljiv fant! Od kod se je vzel v teh časih? Kakor da ne prihaja iz tega sveta, kakor da ne živi na začetku novega tisočletja, ko se mladi vse manj upirajo neznosni lahkosti bivanja, nezavedajoči se otopelosti, ravnodušnosti... Zdi se, kakor da je prišel k meni iz nekih davno minulih, resnejših časov, iz tiste preteklosti, ki se nam v primerjavi s sedanostjo zdi pristnejša, bolj ubrana po človeški meri, pa tudi bolj blaga in romantična, čeprav vemo, da v resnici nikoli ni bila takšna... Da, v vsej fantovi osebi je

nekaj blagega, nekaj mehkega: nežen je njegov obraz, njegovi svetli, kodrasti lasje, ki se na obrazu nadaljujejo v »filozofski« bradi, komaj zrasli iz prvega deškega puha, blage so tudi njegove kretnje, svetlo rjava barva puloverja, žametno blagó hlač, pa čevlji iz semiša... In prav tako rahle, občutljive, razumevanja in pomoči iščoče so fantove besede, ob njih moram paziti na svoje. Toda njegove oči – té pa gorijo! Kakor temna bisera sijeta zenici sredi modrine: v tem pogledu se svetla blagost in nežnost stikata s temnim žarom in gorečnostjo, morda je globoko v njem skrit celo fanatizem... In tisti demon, ki fanta preganja, je gotovo bolj v njem samem kot v dekletu, ki ga je zapustila. Saj res – zdaj sem se domislil: Janez me s svojo nežno postavo spominja na Milana in tudi govori podobno, kot je govoril Milan... Kako dolgo je že od takrat!

Bruno si prižiga pipo in puha oblačke dima. Torej, če te prav razumem, naj bi zdravljenje trajalo kar nekaj časa. Več tednov, mesecev?

Janez. Na kaj takega si nisem upal niti pomisliti. Saj nimate toliko časa zame. Pa tudi če bi ga imeli, kako bi vam plačal?

Bruno se muza. Plačal? Kaj še! Plačuje se zdravniku, psihiatru, duhovniku... jaz pa nisem eden od teh.

Janez. Kako pa potem?

Bruno premišljuje, s svojimi temnimi očmi zre v pomladni vrt, potem spet pogleda Janeza. Takole predlagam: če želiš, lahko prihajaš k meni ob sobotah, tako kot danes, vendar za vsak primer telefoniraj kak dan prej. Lahko ostaneš tudi čez noč, na razpolago ti bo soba za goste. Kajti jaz se o filozofiji najrajši pogovarjam zvečer... Saj verjetno poznaš tisto Heglovo prisposodo, da Minervina sova razpne krila, ko pade mrak?

Janez. Da... Kdaj pa odhaja zadnji vlak iz Sežane, ali morda veste?

Bruno. Venezia ekspres odpelje v Ljubljano deset čez eno. Do Sežane te lahko popeljem jaz, ali pa Marija, s tem nočnim vlakom se namreč njena hči pogosto pripelje iz Benetk, kjer

PRIHOD

študira glasbo, in Marija jo gre iskat na postajo. Sicer pa bi rajši videl, da ostaneš čez noč, če tvojih doma ne bo skrbelo. Zvečer lahko spijsva tudi malce terana...

Janez. Hvala, mojster Bruno. Rajši vas ne bi preveč obremenjeval, drugič si bom morda lahko doma vzel naš avto, danes ga je rabil oče. Ali pa bom šel s kolesom na vlak. Kar predobri ste z menoj... in z nečim se bom pač moral oddolžiti za vaš čas in gostoljubnost. Potrebujete pomoč na vrtu, pri hiši?

Bruno. Ne, Janez, takšne pomoči ne manjka... pač pa bi te prosil nekaj drugega, seveda le, če bi tudi tebe veselilo – prosil bi te, da doma po spominu zapisuješ najine pogovore in mi potem, ob priložnosti, zapiske prineseš, da jih preberem. Bi ti bilo to zelo odveč?

Janez. Sploh ne. Sam sem že pomislil, da bi si zapisal, kar mi boste povedali. Bi lahko pisal kar sproti?

Bruno. Rajši ne, to bi preveč motilo potek najinih misli. ... In še nekaj bi ti predlagal: da se vsakokrat dogovoriva za temo naslednjega pogovora, ali še bolje, da za izhodišče vsakega pogovora izbereva neko filozofsko delo.

Janez. Oprostite, mojster Bruno – ali bo torej moje duševno zdravljenje, kot ste se prej sami izrazili, potekalo kot nekakšen filozofski seminar? Morda se nisva prav razumela, jaz namreč...

Bruno. Sem te že prav razumel, ne skrbi. Čisto vseeno je, ali najina srečanja imenuješ seminar ali kako drugače, pomembno je, da boš od njih kaj odnesel... in jaz tudi. Kajti zdravilo za tvojo bolezen, ki ti ga lahko ponudim jaz, je *spoznanje*.

Janez. Spoznanje česa?

Bruno. Sebe... in potem še vsega drugega. Saj si rekel, da si želiš kaj naučiti od mene?

Janez. Da, ampak...

Bruno. Ugovarjal boš pozneje, če boš hotel. Zdaj mi rajši povej, ali si že izbral temo za najin današnji pogovor?

Janez. Na vlaku sem pomislil, da bi se z vami pogovoril o knjigi, ki sem jo nedavno prebral in me je zelo pretresla...

Bruno. Da... O kateri knjigi?

Janez. Sram me je priznati: medtem ko se moji kolegi navdušujejo za *Manj kot nič* Breta Ellisa ali za Thomasa Harrisa *Ko jagenjčki umolknejo* – sem jaz tako nazaj s časom, da me pretrese Goethejevo *Trpljenje mladega Wertherja*. ... Knjigo sem vzel s seboj, tu jo imam.

Bruno. Saj to je sijajno! Če bi prinesel s seboj *Manj kot nič*, bi te pri priči poslal nazaj v mesto po kakšno drugo knjigo. Res pa je, da sem mislil, da se bova omejila na filozofska dela. Se ti zdi, da je *Werther* filozofsko delo?

Janezu spet zagorijo oči. O, vsekakor! ... Nič manj kot *Faust*. Zame je Wertherjevo dožemanje sveta filozofsko v pravem pomenu besede. Mar nista ljubezen in smrt že od nekdaj glavni temi filozofije?

Bruno. Hm, kakopak, če pomisliva na Platona, na *Simpozij* in *Fajdon*... No, prav, pa se pogovoriva o Wertherju... A tudi jaz imam svoj predlog: ker sem Goethejev roman bral že davno, nekoč v tvojih letih, se celote sicer spominjam, vendar sem pozabil na podrobnosti – zato predlagam, da ti v najinem pogovoru zastopaš Wertherja, jaz pa, recimo – Descartesa. Saj poznaš njegova glavna dela, *Razpravo o metodi*, *Meditacije*...?

Janez. Poznam *Meditacije*, lani sem jih študiral za izpit. Ampak kaj ima Descartes skupnega z Wertherjem?

Bruno se muza. O, veliko! Seveda pa še več različnega... Predlagam, da se jaz vživim v Kartezija, kot mu lepo pravimo po naše, in si predstavljam, da mi iz prihodnosti – recimo z nekakšnim časoplovom – pride v roke francoski prevod romana nekega nemškega pisatelja Johanna Wolfganga Goetheja z naslovom *La passion du jeune Werther*. Knjižico odprem in se začudim, ko na naslovni strani zagledam posvetilo, napisano z znano mi žensko pisavo: *à Monsieur Des Cartes... vostre tres-affectionnée amie a vous servir...*, še bolj pa ostrmim, ko preberem letnico izida: Paris, MDCCLXXV. – »Ja kaj pa je zdaj to?« se sprašujem. »Gotovo je napaka, prav smešno!« No, najsibo napaka, knjižica pritegne mojo – namreč Kartezijevo – pozornost: začnem jo brati, zgodba je

PRIHOD

napisana v obliki pisem, ki jih neki preobčutljivi mladenič piše svojemu prijatelju. Slog se mi zdi precej čuden, po eni strani preobložen, po drugi skoraj plehek, nekaterih besed pa sploh ne razumem. »To je zdaj pariški modni žargon meščanskih parvenijev,« si skušam razložiti in se pridušam: »Še dobro, da sem tu, daleč proč, v mirni Holandiji.« – Prvih nekaj strani mi še ugaja, potem pa vedno bolj viham čelo... jaz, Kartezij, namreč mislim...

Janez. Oprostite, mojster Bruno, ampak iz vaših besed sklepam, da Wertherja, ki je meni tako ljub, ne marate preveč – in se iz njega celo malce norčujete?

Bruno viha čelo. Motiš se: tudi mene je *Werther*, takrat ko sem ga bral, zelo pritegnil. Zdaj pa sem se skušal vživeti v Kartezijevo srečanje z njim. Nisem se hotel norčevati iz Wertherja, nikakor ne!

Janez. Tako se mi je zazdelo.

Bruno. Naj popravim svoj predlog: v najinem pogovoru bom zastopal stališče nekega umišljenega sodobnega kartezijanca do trpljenja mladega Wertherja. Se ti zdi to boljše?

Janez. Težko kaj rečem, saj še ne vem, kaj s tem mislite.

Duh Brunovega tobaka se meša s pomladnimi vonji iz vrta. Čebele brenčijo na rumeno cvetoči forziciji. Bruno prazni pipo v pepelnik in trka z njo ob kamnito mizo.

Bruno. Janez, preden začneva najin prvi filozofski pogovor, bi ti rad še nekaj povedal. Ko prideš k učitelju, da bi te kaj naučil ali ti na poti spoznanja kakorkoli pomagal – kar od mene pričakuješ – naj ti bo prvo načelo, da učitelju zaupaš! Zaupaj celo takrat, kadar nisi povsem prepričan, da ima učitelj prav! Če imaš z zaupanjem težave, pa ti predlagam, da ga privzemi kot nekakšno delovno hipotezo, ker druge možnosti ni, če si resnično želiš, da te učitelj vodi.

Janez. To vem in zaupam vam, zato sem tu.

Bruno. Prav. Zdaj greva gor v knjižnico in poiščeva Kartezijeva dela.

* * *

Knjižnica je Brunova delovna soba, skoraj dvoranica z obokanimi okni in balkonskimi vrati, s pogledom na vrt. Sprednja stena je prekrita s knjigami, ki segajo gor do tramov odprtega ostrejšja, vse do slemena. Med knjigami je gramofon s črnima zvočnikoma. Balkon je francoski, s kovano ograjico, do katere iz vrta segajo poganjki trte in se vesijo na njene železne vitice. Kraški gank je na drugem koncu hiše, nanj se pride iz sosednje, vmesne sobe, tudi polne knjig. V knjižnici stoji pred oknom pisalna miza, na njej pa: računalniški notesnik, svetilka z bučastim podstavkom, nekaj odprtih knjig, šop popisanih listov, poslikana skodelica s svinčniki in peščena ura. V odprtem kaminu ob notranji steni tli že skoraj izgorelo poleno. Pred kaminom stoji okrogla miza s starinskimi, že malce oguljenimi naslanjači. Bruno seže med knjige in položi dve na mizo: slovenski prevod Descartesovih Meditacij in enajsti zvezek njegovih zbranih del, Œuvres de Descartes, izšlih pri pariški založbi Vrin. Potem pomigne fantu, naj se usede. Janez si izbere naslanjač ob ognju in potegne iz torbe Wertherja.

Bruno. Upam, da ti bo pri meni prijetno! Prinesel bom drva na ogenj... sicer pa je tale kamin bolj za vzdušje, grejem se v glavnem z nafto. Danes ni več tako kot v Kartezijevih časih, ko so mu morali po opoldanskem sprehodu zakuriti peč, da bi lahko do večerje na toplem meditiral. Ej, ti naši nepogrešljivi blagri napredka, kaj bi brez njih! No, še malce počakaj, grem po drva.

Janez, v mislih. Zakaj sem tu? Mar ne bi bilo bolje, ko bi tudi nocoj šel k Dragi? Samo še nekaj dni nama je ostalo... Le kako da nisva za skupaj, ko pa sva si tako blizu? Mar ni človeška bližina bistvena za skupno življenje – edino, kar zares šteje? ... Včeraj, ko sva bila v Tivoliju, mi je rekla, da sem njen najboljši in edini prijatelj! ... Koliko pomladi je minilo, odkar sem jo spoznal, odkar je prišla na moj osemnajsti rojstni dan? Tri, štiri? Ena, dve, tri, letos je že četrta. Kako jo bom preživel, letošnjo pomlad, sam, če bo Draga zares odšla? ... In zdaj pričakujem od mojstra Bruna, da me bo tolažil!

Tolažil z Descartesom? ... Saj mu zaupam, mojstru, a to še ne pomeni, da mi lahko resnično pomaga. Ne živimo več v sedemnajstem stoletju, da bi se morali odločati med razumom in čustvi. In pri meni sploh ne gre za to! ... Res pa me je mojster spoznal šele pred eno uro. Več mu moram povedati o sebi in Dragi. ... Sicer pa me nanj prav nič ne veže; rekel je, naj pridem spet, če si sam želim. Nocoj bom kar šel na tisti zadnji vlak...

Bruno se vrne s poleni. Spet dvomiš?

Janez. Nee... toda nenavadno se mi zdi, da sem tu z vami, da sem vaš gost... vaš učenec! Tako nenadoma!

Bruno. Filozofija se začinja s čudenjem... No, upam, da bo zdaj gorelo... Torej še zmeraj misliš, da Werther in Kartezij nimata nič skupnega?

Janez. V vlaku sem premišljeval o Wertherjevih besedah:

»Že marsikomu se je zazdelo, da je človeško življenje zgolj sen, in tudi mene nenehno zalezuje ta občutek. [...] Vračam se vase in najdem tamkaj svoj svet! A ta svet je bolj slutnja, mračno hrepenenje, kakor pa podoba in živa sila. Vse pred mojimi čuti se megli in zasanjan se dalje smehljam skozi svet.« [Goethe (I), 70]

...in zdaj mi je prišlo na misel, da je Wertherju in Descartesu skupen dvom, dvom *o sebi*, vendar je bistvena razlika med njima v tem, da so Descartesa misli popeljale iz dvoma h gotovosti, Wertherja pa v smrt... Da, svet je res bolj slutnja in hrepenenje kot nekaj jasnega in gotovega... in naše življenje tudi! Prav zdaj se mi zdi, da je vse samo sen! Zdaj, ko sediva tu ob ognju: kakor da sva z vsem, kar naju obdaja, s to sobo, knjigami, vrtom... le nekakšni sanjski prikazni ali morda umišljeni osebi v knjigi, ki jo berem. Ko pa sem bral *Wertherja*, sem se, nasprotno, večkrat vprašal: ali je možno, da je Werther zgolj izmišljen? Tako živo je prikazan, tako resničen je v svoji tragiki! Goethe je gotovo občutil nekaj podobnega... saj je znano, da se je tudi njegova resnična mladostna ljubezen imenovala Charlotte, tako kot Wertherjeva v

romanu. Še posebno me je pretreslo, ko sem v uvodni besedi prebral, da si je neki nesrečno zaljubljeni mladenič, Jerusalem po imenu, ki ga je bil Goethe poznal, 30. oktobra 1772 zares pognal kroglo v glavo in da je Goethe prosil Kestnerja, Lottinega moža, naj mu v pismu pošlje podroben opis tega dogodka. Tule je ta opis, samo da ga najdem... v njem piše:

»Ko je bil Jerusalem naposled sam, je vse, kakor se zdi, pripravil za grozno dejanje [...] Napisal je dve pismi: eno je naslovil na svoje sorodnike, drugo na gospo H. Po teh pripravah si je nekako ob eni uri pognal kroglo nad desnim očesom v glavo in skozi njo.« [*Werther*, v uvodni besedi, 37]

Grozno, kaj!? Vse je pripravil, do najmanjše podrobnosti! Kako je sploh zmožgal napisati pismi z mislijo, da ga čez eno uro ne bo več? Ali pa morda vse do zadnjega sploh ni mislil resno? ... In Kestner poroča, da je bil nesrečnež zjutraj še živ, samo hropel je, in umrl je šele opoldne! Goethe je Wertherjevo smrt prepisal iz resničnosti. Kje je potem meja med resničnim in umišljenim svetom, če umišljeni prehaja v resničnega in resnični v umišljenega? Prave meje med njima sploh ni in do tega spoznanja je prišel tudi Descartes v *Prvi meditaciji*. Ko sem jo lani bral za izpit, se mi je najbolj vtisnilo v spomin tisto mesto, ko se Descartes sprašuje, ali so roke, ki jih steguje predse, njegove roke, in ali je telo, v katerem misli, njegovo telo.

»...na primer, da sem zdajle tukaj, da ogrnjen v zimski suknjič sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir, in podobno; kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in da tole tu ni moje telo. Razen če bi se primerjal z norci [...] Imenitno, zares, ko da nisem človek, ki ponoči spi in v snu doživlja natanko to ali včasih še kaj bolj neverjetnega kakor le-oni [norci], ko bedijo! Kolikokrat mi nočni počitek pričara vtis običajnih okoliščin: da sem tu, da oblečen v suknjič sedim ob ognju, ko vendar slečen ležim v postelji!« [Descartes (I), 1/4–5]

In tako tudi mene, mojster, pogosto obhaja dvom o sebi – še zlasti zadnje čase, ko ona odhaja. Ne govorim samo o dvomu vase (seveda, tudi vase večkrat podvomim), kajti dvom vase je nekaj drugega od dvoma *o sebi*: ko podvomim o sebi, ne gre za to, da nečesa nisem zmožen, ampak se mi zazdi, kakor da sploh nisem resničen, kakor da me sploh ni med bitji tega sveta, še huje, kakor da tudi sveta ni, prav nič...

Bruno. Si se kdaj vprašal, Janez, katera je najbolj očitna razlika med budnostjo in snom? Če ne veš, preberi dalje, kaj o tem piše Kartezij:

»Toda zdajle zatrdno z budnimi očmi gledam tale papir, glava, ki jo premikam, ne spi, po preudarku in vede stegnem roko in jo čutim. Tako razločno tega v snu ne doživljam.« [prav tam, 1/5]

In zato, da bi uvidel to razliko, ti ni treba vedeti, ali je roka resnično resnična ali pa je resnična le zate, saj ti je – namreč prav tebi samemu, tvoji pameti – dovolj jasno, dovolj razvidno, da doživljaš svoje telo v budnosti *drugače* kot v snu. Nasploh ti svetujem, da si vselej, ko se znajdeš pred neko na videz nerešljivo filozofsko dilemo, ko nihaš med neko tezo in njej nasprotno antitezo, pomagaš takole: ker ne verjameš povsem v tezo, na primer v trditve »Svet je resničen«, ji postavi nasproti antitezo, »Svet ni resničen«. Potem si zamisli, katere nove trditve iz nje logično sledijo, in kmalu boš uvidel, da so večinoma zelo čudne, recimo, »Ta hiša ni resnična« ali »To drevo ni resnično« ipd. Kaj res ni? se boš vprašal in potrkal po zidu ali se z glavo butnil ob drevo – in zelo verjetno boš v te čudne, iz antiteze izpeljane trditve dosti *manj* verjel kot v izhodiščno tezo »Svet je resničen«, – torej se rajši vrni kar k njej! Ta miselni preizkus omenjam le mimogrede: gre za različico sklepanja, ki je v klasični logiki znano pod imenom *reductio ad absurdum*. Seveda pa so formalno-logična sklepanja na splošno prešibka – čeprav nepogrešljiva – orodja za reševanje filozofskih vprašanj; in kot vidim, si se toliko že

okužil s filozofijo, da te samó z logiko ne bom odvrnil od misli, da med budnostjo in snom ni bistvene razlike. Zato bi te rad spomnil še na Husserla, ki je s fenomenološko redukcijo opisal in razložil drugačnost budnosti od sna kot transcendentalno *različnost* intencionalnih stanj same *zavesti* – namreč brez sklicevanja na tisto, če lahko tako rečeva, resnično resničnost, ki jo je postavil »v oklepaj«, tj. izven dometa filozofije kot »stroge znanosti«. Razlika med budnostjo in snom je zavesti *očitna*.

Janez. To vem, mojster Bruno, in mislim, da je celo že Descartes predvidel Husserlovo rešitev – kar sklepam ravno iz prej navedenega stavka – toda za Descartesa se s tem zgodba še ne konča, saj v nadaljevanju pravi:

»Ko da se ne bi spominjal, da so me podobne misli begale kdaj tudi v snu! Če to premislim malce bolj pozorno, čisto jasno sprevidim, da budnosti nikdar ni mogoče po zanesljivih znamenjih razločevati od spanja, tako da osupnem in mi ta osuplost skorajda potrjuje misel, da spim.«
[prav tam]

Torej celo slavni Kartezij v svojem jasnem in razločnem dojetanju sveta ni mogel zanesljivo razločevati budnosti in sna, kako naj ju potem jaz... ali nesrečni Werther?

Bruno. Najprej te moram popraviti: Kartezij ni trdil, da moramo jasno in razločno dojemati čutni svet, ampak ideje, ki pa so od sveta, kakršenkoli je že, neodvisne. »Prav, naj bo: sanjamo,« je zapisal v *Prvi meditaciji*, toda »...če bedim ali spim, dva in tri je pet, kvadrat nima več stranic kakor štiri« in tako dalje [prav tam, 1/6,8]. Drži pa, da je potem podvomil tudi v jasne in razločne ideje, namreč ko je na oder svojega dvoma privlekel tistega vsemogočnega varljivca... ampak zaenkrat še ne govoriva o njem, ali pač?

Janez. Ali je možno govoriti o svetu kot sanjskem prividu brez vsemogočnega varljivca?

Bruno se razveseli. Ha, dobro vprašanje... vendar predlagam, da skušava najprej odgovoriti na tisto prvo: po čem sta

si Kartezij in Werther sorodna in po čem se razlikujeta? Rekel si: za oba je značilen dvom o sebi. Prav, toda če slediva Karteziju: kdo ali kaj *je* jaz, o katerem lahko dvomim? ...in kdo ali kaj *sem* jaz, o katerem ne morem dvomiti? Ali gre za dva različna jaza? Seveda, prvi je psihološki jaz, ki je povezan s telesom, ko »sedim ob ognju« ali »slečen ležim v postelji«, drugi pa je metafizični jaz (Husserl bi naju popravil: ne metafizični, ampak transcendentalni jaz), ki ni nujno povezan s telesom, saj je prisoten tudi v snu kot čisti subjekt sanj, ne glede na resničnost njihove intencionalne vsebine. In tako prideva do znamenite Kartezijeve misli v *Drugi meditaciji*, do slavnega *cogito ergo sum*, do jaza, čigar resničnost ni odvisna od ničesar izven njega samega in je zato ne more omajati niti vsemogočni varljivec:

»Tedaj ni dvoma, da tudi jaz sem, če me [varljivec] že slepi. A naj me goljufa, kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj. Tako moram naposled, ko vse to premislim več kot dovoljkrat, skleniti, da je stavek: 'Jaz sem, jaz bivam', kolikorkrat ga že izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen.«
[Descartes, prav tam, II/3]

Kartezijeva poanta je v tem, da ta »Arhimedova točka« gotovosti povsem zadošča – čeprav sprva ni nič več kot točka, ki nima prav nobene razsežnosti, ne fizične, ne metafizične; *cogito* zadošča, je učil Kartezij, ker na njem, kakor na konici igle, lahko zgradiš celotno palačo metafizike, iz njega (tj. iz *sebe*) dokažeš obstoj Boga in sveta! V ta nauk je zares težko verjeti in nič čudnega ni, če so Kartezijevi sodobniki zmajevali z glavami: ali prav slišimo, da je iz enega samega, četudi nedvomno nujnega stavka »Jaz sem, jaz bivam« možno dokazati Boga in nanj postaviti ves svet? Saj še to ni jasno, kako naj *cogito* s svojo pravkar spoznano gotovostjo stopi ven iz sebe. Kajti ničelna točka gotovosti še ni svet, niti v sanjah ne. Ali torej Kartezij uči neko novo varianto stvarjenja iz nič? Res se zdi, da gre za nekakšno *creatio ex nihilo*,

saj mora *cogitu*, da ne bi stopil v nič, ko sestopa v svet, spet pomagati dobri Bog, ki pa ga sam *cogito* – in to je pri Kartezijevi metafiziki novost v odnosu do klasikov – logično izpelje *iz sebe* kot edino zanesljivo bivajočo idejo med vsemi drugimi nezanesljivimi, zaradi tistega »vsemogočnega varljivca« dvomu podvrženimi idejami. Toda – kdo lahko *cogitu* jamči, da ga varljivec ne vara tudi glede veljavnosti same logične izpeljave (dedukcije) v dokazu za božje bivanje? Četudi se *cogitu*, ki je sam sicer nedvomen, vendar zgolj »točka« gotovosti, njegova logika zdi še tako jasna & razločna, pa mu zanesljivo jamstvo, da se ne moti v svojem nadaljnem sklepanju, namreč ko skuša stopiti ven iz sebe k Bogu in v svet, lahko dá edinole Bog – a kako naj ga dá, še *preden* je dokazan njegov obstoj? Neobstoječi Bog pač ne bi mogel jamčiti ničesar, niti tega, da je dva in tri enako pet, kaj šele da so Kartezijeve logične izpeljave v *Meditacijah* veljavne, pa naj bodo še tako jasne & razločne! *Ergo*, so vzklikali Kartezijevi kritiki: to je krožni argument, *petitio principii*! ... Mi slediš, Janez?

Janez. Da, le zdaj na koncu sem se malce izgubil. Pomislil sem, kako kruta je pomlad! Ljudje pravijo, da je lepo, ko si mlad. Se ne spominjajo več, kako so v mladosti trpeli?

Bruno. Preženi takšne misli! Saj kličeš na pomoč filozofijo, ne? Premišljuj torej o filozofiji! ... Ponovil bom: Kartezijev dokaz božjega bivanja v *Tretji meditaciji*, posledično pa tudi resničnosti sveta v *Četrty meditaciji*, je krožen ravno zato, ker Bog ne more vnaprej, še *preden* je dokazan, jamčiti za veljavnost logike, s katero ga *cogito* dokazuje, izpeljuje iz sebe, iz svojih idej – kajti dosledni dvomljivec bi lahko rekel, da je celo tista znamenita Kartezijeva logična jasnost & razločnost, s katero razvija svoje *Meditacije* od prve do šeste, zgolj slepilo, zvijskača vsemogočnega varljivca! Razen če je logika *sama* Bog, to pa bi pomenilo vrnitev k platonskemu Logosu.

Janez. Zdaj bolje razumem, v čem je težava.

Bruno. Tudi Kartezij je spoznal tehtnost teh kritik, ki lahko posežejo celo v sámo izhodiščno »točko« gotovosti, v

cogito ergo sum, če *ergo* pomeni logično izpeljavo, dedukcijo bivanja iz mišljenja, in verjetno ravno zato v *Meditacijah* ni več zapisal *cogito ergo sum*, tako kot nekaj let poprej v *Razpravi o metodi*, ampak je zapisal, kot sva prej prebrala, da je stavek »Jaz sem, jaz bivam«, vselej ko ga izrečem ali zasnujem v duhu, *nujno resničen*. O tem pa res ni nobenega dvoma, saj je ta stavek performativ: že samo s tem, ko se *cogito* izreče ali zasnuje v duhu, sam vzpostavi svojo lastno resničnost: *cogito-sum*. ... Pred nedavnim sem bral zanimiv članek finskega logika in filozofa Jaakka Hintikke, ki govori o tem... tu imam fotokopijo... takole pravi:

»Ali Descartesov izrek [*cogito ergo sum*] res izraža sklepanje <inference>? Na to nas namreč navaja členek *ergo*. Toda Descartes, rekši *cogito, ergo sum*, ne izpelje v logičnem (silogističnem) smislu *sum* iz *cogita*, marveč prej intuitivno dojame, uzre s preprostim umskim dejem sámorazvidnost *sum*. [...] Ponekod izrazi načelo *cogita* kot *ego cogitans existo*, torej kar brez uporabe besedice *ergo*.« [Hintikka, 146]

»Descartes ne dokazuje nedvomnosti [bivanja] z izpeljavo *sum* iz *cogita*. Po drugi strani pa stavek 'jaz sem' ('jaz bivam') sam po sebi ni logično resničen. Descartes spozna, da njegova nedvomnost izvira iz miselnega deja, namreč iz [spodletelega] poskusa, da bi mislil nasprotno ['mislim, torej nisem']. Funkcija besede *cogito* v Descartesovem izreku je v tem, da se nanaša na miselni dej <thought-act>, v katerem se izkazuje eksistenčna sámopreverljivost tistega 'jaz sem'. [...] beseda *cogito* služi kot izraz performativnega značaja Descartesovega uvida; nanaša se na 'performanso' [izvršitev], namreč na miselni dej <the act of thinking>, po katerem lahko rečemo, da stavek 'jaz bivam' verificira sam sebe.« [prav tam, 154–5]

Kljub tej pronicljivi Hintikkovi razlagi pa ostaja nerešeno metafizično vprašanje, ali *cogito* kot performativ, ki vzpostavlja resničnost samega sebe, tj. mene, mislečega, ki sem

nujno resničen kot čisti jaz, obenem vzpostavlja tudi nujno resničnost Boga in sveta, namreč *brez* dedukcije, ki bi ji lahko očitali krožnost? Mar se *cogito-sum* v jasni in razvidni intuiciji, v svoji performativni funkciji, razširi na *cogito-sum & deus est* in nadalje še na *mundus est*, namreč z božjim posredovanjem? – Mislím, da to ne gre, kajti *jaz* ne vzpostavlja in ne jamči nujne resničnosti ničesar izven sebe, marveč z gotovostjo govori le o svojem obstoju, o svoji ničelni točki, ki je ločena od sveta, vendar ni ista z Bogom. Vse, kar presega ničelno točko sámogotovega jaza, ki je evidenten v intuiciji »Jaz sem, jaz bivam«, je v Kartezijevih meditacijah *izpeljano* iz te temeljne intuicije z logiko – za slednjo pa bi moral spet, če smo v metodičnem dvomu dosledni, jamčiti Bog ... in tako se vrtimo v krogu, v katerem miruje edino točka v središču, sam *cogito*. Iz tega začaranega kroga je pokazal pot šele Kant, še bolj prepričljivo pa pozneje Husserl v svojih *Kartezijanskih meditacijah*: v Husserlovi transcendentalni fenomenologiji *cogito* ni več »točka«, ampak »polje« gotovosti, v katero je vpotegnjen tudi svet kot intencionalni korelat zavesti... vendar o tem kdaj drugič. Danes rajši ostaniva pri Karteziju...

Janez. Dovolite, mojster Bruno, da vas za hip prekinem: tudi če je res, da obstaja čisti jaz, bodisi da je točkast, kot pri Descartesu, bodisi transcendentalno strukturiran, kot pozneje pri Kantu in Husserlu, in tudi če verjamem v zanesljivost izpeljave sveta iz čistega jaza... kako naj tak miselni okostnjak pomaga tistemu krvavo resničnemu dvomu, ki obhaja Wertherja... in mene?

Bruno. Ravno to sem ti hotel reči: kartezijanska sámogotovost jaza vendarle ni povsem nična v odnosu do širnega »polja«, ki se razteza okrog mirujoče »točke« – tudi če iz nje ne moremo nesporno dokazati ne obstoja nesmrtné duše, ne sveta, ne Boga. Vase prepričani *cogito* ima namreč, *inter alia*, pomemben psihološki učinek. Čisti metafizični jaz se sicer ne more obleči v izkustveno psihološkega, ima pa lahko nanj dober vpliv. Si kdaj pomislil, Janez, da je branje Kartezijevih del dobro za krepitev jaza?

Janez. Katerega jaza – metafizičnega ali psihološkega?

Bruno. Če naju zanima psihološki vidik – obeh; če zgolj metafizični – pravzaprav nobenega.

Janez. To pa je uganka! No, pa reciva, da me trenutno bolj zanima psihološki vidik, ker je zdaj predvsem moja *duša* tista, ki je potrebna pomoči. Kako naj bi branje Descartesa okrepilo moj psihološki jaz? Se vam ne zdi, mojster, da je ta pri nesrečnem človeku že tako premočan? Saj hoče nenehno govoriti o sebi, svojih težavah, svojih željah, svoji ljubezni...

Bruno. Glej, Janez, če dovoliš, da povem naravnost... Zdi se mi, čeprav sem te komaj spoznal, da ti manjka predvsem samozavesti. Samozavest je psihološkemu jazu v splošnem dana kot značajska lastnost, ki je odvisna – tako vsaj pravijo psihologi – predvsem od dednih dispozicij in okolja, v katerem si odraščal, vendar si jo lahko z voljo in pametjo tudi pozneje precej okrepiš. Mislim zlasti na tisto vrsto samozavesti, ki mislečemu človeku zagotavlja tole: karkoli se mi v življenju zgodi, sem tu vedno *jaz sam*, ki se mu to in to dogaja, in četudi v življenju vse zgubim (bog ne daj!), dokler ne zgubim življenja, še vedno *sem* (»Jaz sem, jaz bivam«) – po smrti pa je morda vseeno, gotovo pa drugače. Prav to je zame tista prava, »metafizična« samozavest, ki ti ne more biti vzeta, ko se je zaveš. Na njej lahko gradiš druge vrste psihološke samozavesti, recimo tisto, ki jo potrebuješ v odnosu do žensk. Poznaš tisti izrek – malce ga bom priredil: »Bodi svoj, in jaz bom tvoja!« Prav za to gre: šele ko ženska spozna, da imaš sebe, bo šla za tabo, če pa boš nenehno iskal gotovost v njej, bo šla k drugemu, kajti tako smo narejeni, da ženska išče gotovost v moškem, ne pa obratno. ... Ali zdaj razumeš, zakaj lahko Kartezij pomaga nesrečno zaljubljenemu? Zakaj lahko metafizični jaz, *cogito ergo sum*, kljub svoji točkasti ničnosti okrepi nesrečni psihološki jaz?

Janez. Da, mojster Bruno, in hvala za dragocen nasvet. Vendar je moj primer prav poseben, moja ljubezen je takšna, da je še sam ne razumem, kaj šele kdo drug. Tri leta sva že skupaj... in nisva skupaj! Ona pravi najinemu razmerju »priateljstvo«, čeprav včasih tudi spi z mano... če sama hoče...

no, zadnje čase ne več. Mojster, vam lahko povem, kako se je to začelo?

Bruno. Povej – samo da ne boš povedal preveč!

Janez. Preveč?

Bruno. Včasih, ko povemo kaj več *o sebi*, nam je potem žal.

Janez. Ah, ne! Jaz čutim, da vam moram povedati kaj več o sebi, da me boste boljše razumeli.

Bruno. No, pa povej!

Janez. ... Pred tremi leti sva se zaljubila, tisto poletje sva hodila skupaj, bila je moja prva ljubezen! Potem pa, jeseni, me je kar na lepem prevarala (če temu sploh lahko tako rečem): nič hudega sluteč sem hodil po mestu, ko jo srečam, kako hodi objeta z drugim! In se mi mimogrede celo nasmehne! Takrat se mi je podrl svet. Za hip sem pomislil, da bi jima sledil, da bi tipa mahnil, ali mu preprosto rekel, naj dá roke proč od moje punce, ali storil kaj podobno norega, pa sem hvalabogu to misel še isti hip opustil – sicer pa bi bilo verjetno bolje, da bi šel za njima in stvar razčistil, morda bi se prav takrat moje razmerje z njo moralo končati, ali pa bi se šele postavilo na noge. Toda ni se zgodilo ne eno ne drugo. Tistega dne sem kot mesečen taval po mestu vse do večera, in pozno, že skoraj opolnoči, sem prišel domov, oče je že spal, mama me je prestrašena spraševala, kaj se dogaja z mano, jaz pa sem molčal in si v mislih dopovedoval: zdaj grem k njej, naravnost k njej, in s sabo vzamem kitaro... ali nož!? Odločil sem se seveda za kitaro in se zavihtel na kolo, mama je na balkonu jokala in vila roke, luna je plula nad oblaki, skoraj že polna. Našel sem jo samo. – Kaj ti je, človek, si zblaznel? se je nedolžno čudila in se jezila nad mano, le kaj da si domišljam: češ da ona ni moja lastnina, saj nisva poročena, še hodiva ne skupaj... Vprašal sem jo, kaj torej počneva že nekaj mesecev? – Hodiva prav gotovo ne, ti si moj prijatelj, to je vse! je rekla, čez čas pa me je vzela k sebi. Ljubila sva se in to je bila ena redkih noči, ko mi je dovolila, da sem ostal z njo do jutra. Stanuje v študentskem naselju in takrat je njena cimra odšla domov na Štajersko. A komaj sem se prebudil, že

je prišel potrkat vratar, da jo, namreč mojo drago, neki moški kliče po telefonu... O, pa takšno življenje! ... Pozneje sem poskusil hoditi še s tremi dekleti, morda iz obupa, morda iz protesta... pa niso bile niti sence moje drage! Niso mi bile blizu, zelo preprosto. Zato sem se po teh pobegih vselej spet vrnil k njej, četudi mi je parala srce... In res sem njen prijatelj, skoraj kakor brat; staršev nima, njena starejša sestra je poročena, samo mene ima... tu...

Bruno. Prijateljstvo je nekaj lepega, Janez.

Janez. Seveda, ampak ne namesto ljubezni! ... In zdaj, ko dejansko nisva več skupaj, ko ona odhaja k drugemu, se ne moreva ločiti, ker naju vežejo tako močne prijateljske vezi. Kako naj mi pri tem pomaga samozavest, pa če bi bila še tako trdna?

Bruno. Edino samozavest ti lahko pomaga. Če sem te prej prav razumel, tvoja draga odhaja k nekemu, ki živi nekje daleč...

Janez. Ja, tisti človek živi v Parizu. Ona pa niti francosko ne zna! In odlaša, odlaša... Oh, ko bi že enkrat odšla! Poslal ji je denar za letalsko karto... ona pa čaka: boji se in težko ji je oditi proč, čeprav bi rada zaživela na novo.

Bruno. Torej moraš biti vitez in ji pri tem pomagati. Kajti, oprosti Janez, takšno prijateljstvo z žensko, v katero si očitno še vedno zaljubljen, pač ne more trajati v nedogled. Kako si vajin odnos sploh predstavljaš, po njenem odhodu? In pozneje, ko bo morda imela družino?

Janez, po premolku, komaj slišno. Veste, mojster Bruno, noseča je. V sedmem mesecu, kmalu bo rodila.

Bruno. Otroka ima s tistim Parižanom?

Janez. Verjetno, tako sama pravi. Lahko pa bi bil otrok tudi moj... Sicer pa je vseeno, otrok je otrok. Toda že misel, da bi bil lahko moj, mi je težka... A tudi, če je njegov, bi ga bil jaz pripravljen sprejeti – če bi le hotela ostati z mano.

Bruno, čez čas. A, tako je to. Res, zdaj te bolje razumem.

Ogenj prasketa v kaminu, Bruno povleče pipo iz žepa in jo položi na mizo, med Kartezija in Wertherja.

Janez. Prav dobro vem, da se mora sama odločiti... z mirno vestjo. Pravzaprav se je že odločila, a lažje ji bo, če jo pospremim... če ji pomagam oditi. Vendar ne morem doumeti, zakaj od mene, ki sem ji najbližji, odhaja k nekemu, ki ga komaj pozna, s katerim je lani poleti preživela le nekaj dni! ... Zdaj sem se spomnil na neki stavek iz *Wertherja*, poiskal ga bom...

»Včasih ne morem doumeti, kako jo more, sme ljubiti nekdo drug, ko jo vendar jaz čisto sam tako iskreno, tako srčno ljubim, ko nič drugega ne znam, nič drugega ne vem, nič drugega nimam kakor njo!« [Goethe (1), 131]

Bruno. Ravno to ni res, Janez! Sebe imaš, sebe! Edino tako se boš rešil tega svojega demona, kot ji sam praviš. Werther je premalo vedel zase in ravno zato je sledila vsa tista tragedija. V resnici pa je bil zelo sebičen in prav bolno samoljuben, saj niti tega ni mogel doumeti, da *njegovo* Lotte more in sme ljubiti nekdo drug. Ti pa nisi Werther... ti si filozof!

Janez. Filozof? Mislite? Ko bi bil res! In če bi mi to kaj pomagalo! Kolikokrat sem si že rekel, da moram z njo prekiniti... pa ne morem: zelo jo pogrešam, če je le nekaj dni ne vidim! In imava se rada, človeško sva si zelo blizu! ... Mojster, v meni je bolj malo filozofa. Od nesrečnega Wertherja se morda razlikujem samo po tem, da se bolj od njega zavedam, da me moja draga prav grdo izkorišča, ko preusmerja mojo ljubezen v prijateljstvo. A kaj mi pomaga, če to vem? Zato je nič manj ne ljubim. Včasih pomislim, kako resnična je tista Wertherjeva misel, da je privilegij nesrečno zaljubljenega ravno njegovo *edinstveno* trpljenje – in čudno: soroden mi je ravno v tej edinstvenosti! Werther je prijatelju Wilhelmu pisal:

»Včasih si pravim: Tvoja usoda je edinstvena; blagruj druge, zakaj tako gorje ni bilo nikomur naloženo. Potem pa berem kakega pesnika iz davnine in mi je, kakor da bi videl svoje lastno srce. Tako moram trpeti! Ah, kaj so bili ljudje že pred menoj tako bedni?« [prav tam, 141]

INTERMEZZO

Včasih najdem malce tolažbe ravno v tem, da je že nekdo pred menoj tako edinstveno trpel, da so bili ljudje še veliko bolj bedni od mene! A niti tolažba duhov, ki so podobno kot jaz zablodili v labirintih srca, me ne odreši *moje* bolečine, te, prav te bolečine, ki tišči tu, prav tu, v mojih prsih!

Bruno. Hudo je, Janez, vem... toda počakaj... zaupaj vase... mlad si še, vse se bo uredilo!

Janez. Mojster, resnično vam hvala za pozornost in pomoč, ki mi jo dajete, toda ne vem, ali se lahko zares vživite vame, saj ste po značaju in vsem drugem tako različni od mene. Od vas ženske gotovo ne odhajajo, ampak jih... ne zamerite... prej vi zapustite... mislim namreč, če tako nanese...

Bruno se zasmije. A tako si me predstavljaš... prav nič ti ne zamerim, le zakaj bi ti, pa še kanček resnice je v tem.

Janez. Mojster, vas lahko nekaj vprašam: ste bili kdaj poročeni? Imate kakšnega otroka?

Bruno. Poročen sem bil, otrok pa nimam... V mladosti sem imel prijatelja Milana, ti me malce spominjaš nanj. Zaljubila sva se v isto žensko, in ko se je odločila zame, je Milan odšel v Ameriko, že skoraj trideset let je od takrat, in potem ga nisem več videl, baje živi med mormoni... Jaz pa sem bil z Barbaro poročen petnajst let, in ko sem se ločeval od nje, sem bil zelo nesrečen. Takrat sem živel še v Ljubljani in družil sem se z neko mladenko... toda pozneje sem se razšel tudi z njo, sicer pa sem že ves čas vedel, da ne bova ostala skupaj, ker je bila zame premlada. In takrat, ko sem ostal sam, brez obeh, in prišel živet sèm na vas, sem si rekel: nikoli več ne bom nesrečen zaradi žensk! Življenje je prekratko za nesrečne ljubezni... No, dovolj bo govora o sebi – vrniva se h Karteziju!

Janez. ...in Wertherju.

Bruno. Seveda, k obema. Še preden nadaljujete, pa mi povej, kako si se odločil – ostaneš nocoj tu ali greš na vlak? Čas teče, noči se že.

Janez. Rajši bi šel na vlak, bom kdaj drugič ostal, hvala. Kaj ni nobenega vlaka pred tistim ob deset čez eno?

Bruno. Prej gre edino pet do osmih, torej čez pol ure: vse kakor prezgodaj, če hočeva še kaj reči o Wertherju in Karteziju, a ne še prepozno, da te ne bi mogel zapeljati do Sežane, če želiš priti zvečer domov. Če pa hočeš poklicati v Ljubljano, izvoli...

Janez. Ne, hvala. Saj so doma navajeni, da sem pogosto pozen... pravzaprav zgoden.

Bruno. Sicer naj te nočna ura ne skrbi – tudi ponoči te lahko zapeljemo na postajo. Poklical bom Marijo, morda gre ona po hčerko na nočni vlak... če ne, te zapeljem jaz... No, malce počakaj.

Bruno gre k telefonu in pritisne na spominsko tipko. Številke brnijo v slušalki. Ogenj, ki je ves čas lepo plamtel in grel Janeza v hrbet, se spet umika v zamolkli sij žerjavice. Janez pristavi novo poleno.

Bruno telefonira. Marija? Jaz sem. ... Boš kaj prišla? ... Ja, tukaj je, pogovarjava se. ... Delo imaš? ... No, pa jutri. Nekaj bi te prosil. Greš na postajo, po Cecilijo? ... A, saj res, sobota je, skoraj bi pozabil. ... Kaj, danes pride, namesto včeraj? No, potem pa ravno prav... Marija, bi lahko spotoma zapeljala fanta na postajo? V Ljubljano se vrača. ... Ja, hvala ti! Sicer bi ga jaz, ampak če že greš... Torej petnajst pred eno? Dobro. Pozvoni, če bo spodaj zaprto. Zunaj bo luč... ja, bom.

Janez je medtem odprl balkonska vrata in zdaj stoji ob ograjici. Zunaj na vrtu se mrači. Iz mraka se lesketajo beli cvetki črnega trna. Zarja na zahodu prehaja iz rumene v rdečo. Venera, nebeški dragulj, sije nad rdečino.

* * *

Janez. Koliko knjig imate, mojster Bruno! Ste vse prebrali?

Bruno. Ne, ne, le kdaj bi vse prebral? Niti vseh tistih knjig še nisem prebral, ki bi jih v svojem poklicu moral dobro po-

STRASTI DUŠE

znati. Glej, pred nekaj leti sem v Parizu kupil Kartezijeva zbrana dela; doslej sem jih prebral morda tretjino, v najboljšem primeru polovico, marsikaj samo preletel – in to spisov avtorja, o katerem sem že sam predaval in pisal. So pa med mojimi knjigami seveda tudi takšne, ki sem jih večkrat prebral od začetka do konca, recimo *Meditacije*. Pri ponovnem branju razumeš neko delo drugače, zlasti če so od prejšnjega minila desetletja.

Janez. Poznate Descartesove *Strasti duše*, mojster? Neki moj kolega mi jih je priporočil, vendar jih doslej še nisem utegnil prebrati.

Bruno. Glej, kako se stvari ujemajo! Tu so, *Les Passions de l'Ame*, v enajstem zvezku Kartezijevih *Œuvres*, ki sem ga izbral poleg *Meditacij*, da bi nocoj v njem poiskala kakšno dobro misel. Že kaj veš o tem, kako Kartezij obravnava dušne strasti?

Janez. Ne, še nič.

Bruno. Tudi prav – torej ti najprej na kratko povem, o čem razprava govori. Kartezij je napisal *Strasti duše* leta 1646, izšle so tri leta pozneje; razprava je razdeljena na tri dele: v prvem obravnava splošno naravo strasti, predvsem glede odnosa med duhom in telesom, drugi del je nekakšna klasifikacija strasti oziroma čustev, kajti Kartezij pojmuje strasti, *les passions*, precej širše od poznejšega dušeslovja, saj med šest prvotnih dušnih strasti prišteva poleg želje, ljubezni in sovraštva tudi občudovanje, radost in žalost, tretji del razprave pa se posveča drugotnim ali posebnim dušnim strastem, od spoštovanja in prezira prek velikodušnosti in ošabnosti do ljubosumja, neodločnosti, poguma, strahu, zavisti, sočutja, jeze, sramu, obžalovanja in drugih.

Janez. Mojster, kako pa Descartes sploh opredeli strasti duše, če jih pojmuje tako široko?

Bruno. Kartezij najprej opredeli strasti (*passions*) nasploh kot trpna duševna stanja nasproti dejavnim (*actions*). Med slednja prišteva misli in voljo oziroma zavestna hotenja, tudi tista, ki gibljejo telo, med prva pa občutke, zaznave, sanje in strasti duše v ožjem pomenu. Strasti v širšem pomenu (tj.

»pasivnosti«) naj bi se namreč delile na tiste, ki izvirajo od zunaj, kot na primer občutki in zaznave, in tiste, ki izvirajo iz same duše, kot na primer sanje in *dušne* strasti, ki sem jih že prej naštel: občudovanje, ljubezen, sovraštvo, želja, radost, žalost, in vse drugotne, ki iz njih sledijo. Zanimivo je, da so za Kartezija strasti duše po izvoru podobne sanjam: tako ene kot druge niso v pravem pomenu resnične, poleg tega pa niti na sanje niti na dušne strasti ne moremo zavestno vplivati, čeprav je Kartezij – kot bova videla – prepričan, da se lahko slabih strasti osvobodimo s pravilnim *odnosom* do njih. Torej, če naj odgovorim na tvoje vprašanje, kako Kartezij opredeli dušne strasti, ti bom, da bi bil čim bolj natančen, poiskal definicijo kar v knjigi:

»Strasti duše <*passions de l'ame*> so občutki <*perceptions* [zaznave]> ali občutja <*sentiments*> ali čustva <*émotions*> duše, ki se nanašajo prav posebej nanjo & ki so povzročeni, ohranjani in & okrepljeni s kakim gibanjem duhov <*esprits*>.« [Descartes (2), 349]

Za občutke, »percepcije« v najširšem pomenu, ki jih definicija predpostavlja, Kartezij že prej pravi, da so to vse tiste misli (*pensées*), ki niso niti dejavnosti, niti akti volje, niti jasne spoznave [prav tam]. Z »duhovi«, »espriji«, pa tukaj misli – če prav razumem – telesne, nekakšne fiziološke substance, ki domujejo v češariki sredi glave, kjer naj bi bil »glavni sedež duše«, kajti »...zadnji & najbližji vzrok dušnih strasti ni nič drugega kot vznemirjenje (*agitation*, dejavnost), s katerim duhovi delujejo v češariki (*petite glande*) sredi možganov« [prav tam, 371]. Čeprav Kartezij v analizi dušnih strasti, enako kot v svojih drugih delih, zagovarja dualizem mišljenja in telesa, misleče in razsežne »stvari« (*res cogitans* in *res extensa*), ima strasti očitno za telesne procese, saj tudi pravi, da o njih ne piše kot moralni filozof, marveč kot zdravnik; kljub njihovi telesni naravi pa lahko nanje duša, ali še bolje duh, misel, *cogito*, posredno učinkuje tako, da jih pravilno spoznava in s tem premaguje, kajti:

STRASTI DUŠE

»...izkušnja nam kaže, da ljudje, ki so najbolj vznemirjeni po svojih strasteh <passions>, niso med tistimi, ki jih najbolj poznajo, & da strasti spadajo v vrsto občutkov <perceptions>, ki so zmedeni in obskurni zaradi tesne zveze med dušo in telesom.« [prav tam, 349]

Janez. Kako zoprno! Bolje, da kar nehava s tem, mojster, sicer se mi bo Descartes priskutil. Kakšen hlad, kakšen cinizem veje iz njegovih besed!

Bruno. Hlad? Cinizem? Ne sodi prehitro, Janez, zadeva ni tako preprosta! Vprašam te: ali nasprotuješ temu, da so dušne strasti tesno povezane s telesom, s fiziološkimi procesi? Mar to ni očitno? Ali je v tem kaj slabega, ali zveza s telesom zmanjšuje vrednost tistih visokih, vzvišenih strasti, kot je na primer ljubezen?

Janez. To ne... ampak na tak način pač ni mogoče analizirati ljubezni, ne da bi jo s tem ubili. Werther pravi:

»Često bi si najraje raztrgal prsi in si raztreščil možgane, ker tako malo pomenimo drug drugemu. Ah, nihče mi ne bo dal ljubezni, radosti, topline in slasti, če si jih ne morem dati sam, in s srcem, polnim blaženosti, ne morem osrečiti drugega, ki stoji pred menoj hladen in brez moči.« [Goethe (I), 137]

Bruno. ...in si je res raztreščil možgane, tako da je ostal dobesedno hladen in brez moči pred tistimi, ki so ga imeli radi, še posebej Lotte. Vprašam te, Janez, je to srce, polno blaženosti, radosti, topline? Ne, to je srce, polno egoizma in praznine.

Janez. Oh, mojster, daj Bog, da se ne bi meni... niti vam... kdaj zgodilo kaj takega! Kljub vsemu sem prepričan, da je Werther velik in plemenit v svojem trpljenju!

Bruno. Prav – ampak ne sodi prehitro, da Kartezij ni bil velik in plemenit v svojem trpljenju. Če te je zmotil hlad njegove definicije dušnih strasti, ti bom prebral neki drug odlomek iz *Strasti duše*, v katerem igra pomembno vlogo srce:

»...dokler živimo, je v našem srcu nenehna toplina <*chaleur*>, ki je neke vrste ogenj, katerega tam vzdržuje venska kri, & ta ogenj je telesni princip vseh gibov naših udov.« [Descartes (2), 333] »...kri nosi toplino vsem drugim telesnim delom & jim služi za prehrano.« [prav tam, 334] ...
 »Toda kar je pri tem še bolj pomembno, je to, da vsi najbolj živi in najsubtilnejši deli krvi, ki jih je toplina zredčila v srcu, v veliki količini nenehno vstopajo v možganske votline. [...] Ker prav ti zelo subtilni deli krvi tvorijo duhove živih bitij <*esprits animaux*>.« [prav tam]

Janez. Čudno, kako da Descartes ni pomislil, kako daleč so te njegove trditve od »jasnosti & razločnosti«, ki ju je sam postavil na čelo svoje metode!

Bruno. Glede tega se s tabo strinjam: načelo *clare & distincte* je ostalo nekakšen neudejanjen regulativ, ki se je izkazal za zares uspešnega zgolj na področju logike, matematike, eksaktnega naravoslovja... medtem ko je v drugih znanostih, s katerimi se je ukvarjal Kartezij, to načelo pogosto spregledano, kar pa še ne pomeni, da ni vsesplošno koristno – namreč ravno kot *regulativ*, ne pa kot obvezna *regula*. Vendar predlagam, da razpravo o filozofski metodi preloži na neko drugo srečanje in se vrneva h Kartezijevim dušnim strastem...

Janez. Mojster, rad bi šel za nekaj trenutkov na vrt.

Bruno. Seveda, kar pojdi... Če iščeš stranišče, je v pritličju desno.

Janez. Hvala, samo na vrt bi rad šel.

Bruno. Prav, prav. Medtem bom jaz še malce zakuril...

Zvezde, daljni nebeški biseri: Orion, bajeslovni lovec zimskih večerov, je zdaj, v začetku pomladi, že nizko na jugozahodu, tri sijajne zvezde njegovega pasu mežikajo med krošnjami brstečih dreves; še nižje od Oriona, tik nad slemenom sosednje hiše, se blešči Sirij, egiptovska pasja zvezda; visoko zgoraj proti jugu, nad rastočim polmesecem, se dvigata božanska dvojčka Kastor & Poluks; in zadaj, na severovzhodu,

STRASTI DUŠE

du, tam nekje nad Nanosom, se razprostira Veliki voz, na severozahodu pa se Kasiopeja šopiri med komaj vidnimi meglicami Mlečne ceste. Venera je že zašla, sledila je Soncu za griči na zahodu. Janez stopi še nekaj korakov v temo vrta in se ustavi pred belimi zvezdicami črnega trna.

Janez, zase, njej. Zakaj odhajaš? ... Le kako moreš! ... Kaj pa jaz? Kako naj živim brez tebe, ljubezen moja! Tvoj obraz, tvoje telo, tvoja duša, to je moj svet! Nimam drugega sveta, le tebe imam. Nikoli več ne bom tako ljubil, kot ljubim tebe. Sploh ne bom več ljubil, nikoli več! Saj ne morem živeti brez tebe! ... O, Bog mi pomagaj!

Pokriža se, s pogledom objame zvezde in se vrne v hišo. Lesene stopnice škripajo pod nogami, ko se vzpenja v knjižnico. Bruno sedi ob ognju, zatopljen v misli. Ne ozre se, kakor da ni opazil, da se je Janez vrnil. Mladenič se sprehodi po sobi in obstane pred oljno sliko, ki visi na steni – mati božja z otrokom, stara sto let ali več. Milina njenega obraza sije k detetu: čista brezmadežna ljubezen.

Janez, sebi. Je to edina prava ljubezen? Ljubezen, ki ničesar noče, ničesar ne zahteva, samo daje?

Bruno še vedno molči.

Janez polista po Wertherju, knjigo zna že skoraj na pamet, zlahka najde iskani odlomek. Polglasno bere:

»Kako me preganja ta podoba! Kadar sem buden in kadar sanjam, mi polni dušo! Glej, če zamižim, so njene oči tu, v mojem čelu, kjer domuje notranji vid. Tu! Tega ti ne morem izraziti. Brž ko zamižim, so že tu; kakor morje, kakor brezno se razpirajo pred menoj, so v meni, zaznavam jih z vsemi čuti.« [Goethe (1), 145]

Janez. Mojster Bruno, kako pa Kartezij definira ljubezen?

Bruno, kakor iz sna. Ljubezen? Res želiš vedeti?

Janez. Res, zanima me.

Bruno. Prav, me veseli. Pomislil sem namreč, da ti je najin pogovor pravzaprav odveč, da si se premislil. Če je tako, kot praviš, pa nadaljujva. Takole piše Kartezij:

»Ljubezen je čustvo duše, povzročeno z gibanjem duhov, ki dušo spodbuja, da se voljno združi s predmeti <*objets*>, ki se ji zdijo ugodni <*convenables*>. Sovraštvo pa [...] jo razdvaja od predmetov, ki se ji kažejo kot nadležni <*nuisibles*>.« [Descartes (2), 387]

Janez. Česa ne pove! Ljudje, ki jih ljubimo ali sovražimo, so torej le nekakšni ugodni ali nadležni predmeti? Je možno, da je bil vaš véliki Kartezij res takšen mizantrop, mojster?

Bruno strogo pogleda fanta. Rajši poslušaj dalje:

»Kadar kdo ceni predmet svoje Ljubezni manj kot samega sebe, ima do njega le preprosto Naklonjenost <*Affection*>; kadar ga ceni enako kot samega sebe, se to imenuje Prijateljstvo <*Amitié*>; & kadar ga ceni bolj, lahko to strast imenujemo Vdanost <*Devotion*>. [...] in kdor je vdan, ima v svoji vdanosti ljubljeno stvar toliko rajši od samega sebe, da se ne boji umreti, da bi jo ohranil.« [prav tam, 390]

Janez. To je že lepše! Mojster, povejte mi, če veste: ali je Descartes sam kdaj resnično ljubil? Ali je bil kdaj ljubljen?

Bruno. O Kartezijevem čustvenem življenju se ve bolj malo. V zrelih letih je bil, kar se tiče žensk, verjetno najbolj naklonjen princesi Elizabeti, samski, obubožani, melanholični princesi – izobraženki, s katero se je več let dopisoval in ji posvetil tudi knjigo *Strasti duše*. Elizabeta, po materi potomka kraljevske hiše Stuartov, je bila veliko mlajša od Kartezija; najprej je v Holandiji spoznal njeno mater, tudi Elizabeto, kraljico Češke, vdovo po kralju Frideriku V., protestantu, ki je bil premagan v bitki na Beli gori, in ko je kmalu zatem umrl, je zapustil v Holandiji družino z devetimi otroki, med njimi mlado Elizabeto [Gaukroger, 293]. Deset let

poznejša korespondenca med Kartezijem in princeso je v celoti ohranjena, Elizabeta je vstopila v Kartezijev miselni in morda tudi čustveni svet najprej s svojo sijajno rešitvijo nekega matematičnega problema, potem pa s pametnimi vprašanji, ki mu jih je zastavljala glede njegove dualistične razlage odnosa med duhom in telesom: pripomnila je, da ji pamet pravi, da duša giblje telo, da pa ne najde odgovora, na kakšen *način* ji to uspeva. Kartezij je princesi na dolgo in široko odgovarjal in med njunim prijateljevanjem sta se srečala tudi osebno; spomladi leta 1645 pa je princesa zapadla v nekakšno melanholično depresijo in filozof jo je skušal zdraviti na daljavo z nasveti v pismih.

Bruno vstane, stopi do knjižne omare in vzame s police še en zvezek Descartesovih zbranih del. Če hočeš, ti najdem kak zanimiv odlomek iz njune korespondence... Kartezij na primer takole tolaži Elizabeto:

»...saj največje duše, o katerih govorim, najdejo v sebi zadovoljstvo ob vseh stvareh, ki se jim pripetijo, celo ob najbolj neprijetnih & mučnih.« [Descartes (3), 203]

Nekaj dni pozneje pa piše:

»...in za te [težave] ne najdem nobenega drugega zdravila, kot da se od njih čim bolj odvrčamo v domišljiji <imagination> in razumu <sens> ter da ne uporabljamo drugega kot pamet <entendement>, ko se ukvarjamo z njimi, kajti k temu nas zavezuje preudarnost <prudence>.« [prav tam, 218]

V nadaljevanju istega pisma Kartezij že predlaga močnejšo terapijo, ki nas spominja na nekatere sodobne psihoterapevtske metode (podobne, kot jih od nekdaj pozna vsak pameten kmet):

»...povsem se je treba osvoboditi vseh vrst žalostnih misli & ravno tako vseh vrst resnih znanstvenih premišljevanj

<meditations> & si ob tem prizadevati, da posnemamo tiste, ki sebe prepričajo, da medtem, ko gledajo gozdno zelenje, ptičji let, cvetlične barve & druge takšne stvari, ki ne zahtevajo nobene pozornosti, ne mislijo na nič. To ni izguba časa, temveč dobra izraba časa; kajti v zadovoljstvo nam je lahko upanje, da si bomo na ta način povrnili popolno zdravje, temelj vseh drugih dobrin, ki jih lahko imamo v tem življenju.« [prav tam, 220]

Janez. Pa je bila princesa z nasveti zadovoljna? So ji pomagali?

Bruno. Ne povsem. Čeprav je Karteziju laskala, da je »najboljši zdravnik« njene duše, je ni povsem ozdravil melanholije, kot razberemo iz njenih besed:

»Gospod Des Cartes, Vaša pisma mi vselej služijo kot protistrup za melanholijo... Toda nikoli jih ne znam izkoristiti, še preden je strast <la passion> odigrala svojo vlogo. V nesrečah <malheurs> je nekaj presenetljivega: četudi so predvidene, jih ne obvladujem, dokler ne mine nekaj časa, v katerem pa je moje telo že tako močno vrženo iz tira, da potrebujem več mesecev, da ga spravim v red, toda ti meseci komaj kdaj minejo, ne da bi nastopil kak nov razlog za težave.« [prav tam, 233–4]

Vidiš, Janez, filozof ni najboljši zdravnik za žensko srce. Morda bi imel Kartezij več uspeha, če bi se preprosto odpravil k nesrečni Elizabeti, jo objel in potolažil, vendar se je tega, kot kaže, izogibal. Verjetno je do nje čutil samo naklonjenost, morda tudi prijateljstvo, skoraj gotovo pa ne vdanosti, čeprav nekateri njegovi biografi domnevajo, da je leta 1649 sprejel povabilo kraljice Kristine, naj jo pride poučevati filozofijo na Švedsko – kar je bilo zanj usodno, saj je še iste zime, 11. februarja 1650, tam na severu umrl –, tudi zato, da bi mogel finančno in z visokimi zvezami pomagati prijateljici Elizabeti. Prijateljstvo je nedvomno velika stvar!

Janez. Toda če duša zares ljubi – in Elizabeta je ljubila – želi vse ali nič. Tu gre, kakor pravi Kierkegaard, za neizogibni *ali – ali*, tretje možnosti ni. Tudi Werther se je tega zavedal, ko mu je prijatelj Wilhelm svetoval:

»Ali je kaj upanja, da te Lotte usliši, praviš, ali pa ga ni. Prav, če upanje je, se ga okleni in si poskušaj izpolniti želje; a če ga ni, se strezni in se poskušaj otresti tega bednega občutja, ki ti bo razjedlo moči.« [Goethe (1), 98]

Bruno. Lepo povedano in tudi resnično! Tudi ti se tega zavedaš, ne?

Janez. Seveda se, a mi to ne pomaga prav dosti, tako kot princesi Elizabeti niso pomagali Kartezijevi pametni nasveti. Ko bi se neizpolnjena ljubezen lahko zadovoljila s prijateljstvom, bi bila to tista srečna tretja možnost – ki pa je žal ni. Že zato ima Werther bolj prav kot Descartes...

Bruno. Jaz pa mislim, da neka tretja možnost vedno je. Kartezij na primer pravi, da je treba vedeti, kaj želeti in česa ne. V *Strasteh duše* piše:

»Zdi se mi, da je pri Željah najpogostejša zmota v tem, da ne razlikujemo dovolj med stvarmi, ki so popolnoma odvisne od nas, in tistimi, ki od nas niso odvisne. ... Kar se tiče stvari, ki nikakor niso odvisne od nas, pa naj bodo še tako dobre, jih nikoli ne smemo želeti s strastjo... odvrčajo nas od tega, da bi se naše občutje usmerilo k drugim stvarjem, katerih pridobitev je odvisna od nas.« [Descartes (2), 436–7]

Tu se Kartezij zelo približa stoiški etiki, saj je prepričan, da »je naše dobro in naše zlo prvenstveno odvisno od notranjih čustev, ki so vzbujena v duši in zgolj po duši« [prav tam, 440]. Princesi Elizabeti razlaga Seneko in v nekem jesenskem pismu tistega njenega melanholičnega leta 1645 ji piše: »...saj tudi največji filozof na svetu ne zna preprečiti, da ne bi imel slabih sanj...« [Descartes (3), 283].

Janez. Prav res! Pomislite, mojster Bruno, kaj sem zadnjič sanjal: sanjal sem o svoji dragi, ki je kakor Saloma plesala pred peklenskim kraljem in so ji hudiči prinesli na pladnju odsekano glavo – *mojo glavo!* In glava se je, medtem ko sem zrl v izbuljene oči, spremenila v novorojenega otroka! In otrok je skočil s pladnja, stekel h kralju in zaklical: Oče! Oče! Zakaj si me zapustil! ... In jaz sem se takrat v grozi prebudil. Bilo bi smešno, groteskno, če ne bi bilo tragično!

Bruno. Saj tudi je smešno... če pogledaš prizor s smešne plati.

Janez, malce nejevoljno. S smešne plati – sredi noči? Zdaj že mogoče, ampak zdaj je tako vseeno... Mojster, ali mislite, da je imel tudi Descartes kdaj tako nore sanje?

Bruno. Še veliko bolj nore: na primer, da mu zli demon dopoveduje, da je dva krat dva enako pet! Kar predstavlja si to norost!

Janez. Ah, seveda, Descartes se je ukvarjal z matematiko, in tudi ko je pisal o strasteh duše, se mu ni bilo treba ubadati s takšnimi življenjskimi banalnostmi, kot so ženske in otroci!

Bruno. Takrat ne več, prej pa.

Janez. Kako? Je imel otroka? ... Kaj ni bil Descartes popoln samotar? Niso bile njegove ljubezni zgolj platonske?

Bruno. Le kdo bi premeril človeško dušo! ... Samotar Kartezij je imel hčer. V svojih poznih tridesetih, ko je živel in poučeval v Amsterdamu, je spoznal neko služkinjo, Héléne po imenu, s katero je imel, kot pravi njegov biograf Vrooman, »edino razmerje v svojem življenju, pri katerem je po njegovem lastnem priznanju spolni akt igral pomembno vlogo« [gl. Gaukroger, 294]. Kartezij si je namreč zabeležil datum spočetja hčerke s tem dekletom, bilo je na neko jesensko nedeljo leta 1634. Obstaja tudi zapis, da so avgusta 1635 v protestantski cerkvi krstili njegovega otroka z imenom Francine. Ljubezensko srečanje med filozofom in Heleno je bilo verjetno enkratno, saj je Kartezij po desetih letih svojemu prijatelju Clerselieru zaupal, da »je minilo deset let, odkar ga je Bog odrešil 'nevarnega razmerja' z njo in po Božji

milosti ni znova zapadel v skušnjava« [Gaukroger, prav tam]. Toda očetovstvo je priznal, kar je razvidno iz Francinine krstne zabeležke, in tudi pozneje je za hčerko skrbel, čeprav jo je v visoki družbi omenjal le kot »nečakinjo«. Na osnovi nekega pisma iz leta 1637, ko je stanoval v najeti hiši ob morju v bližini Haarlema – v obdobju, ki je bilo, kot pravijo biografi, eno izmed njegovih najsrečnejših –, lahko sklepamo, da je za nekaj časa vzel Francine k sebi in z njo verjetno tudi Heleno, dve leti pozneje pa je načrtoval hčerino šolanje [prav tam, 332–3], vendar je v njegove načrte kruto posegla usoda: jeseni 1640 je petletna Francine umrla, ko je v Amersfortu, kjer sta takrat živeli z mamo, razsajala smrtonosna epidemija; umrla je »tretjega dne bolezn, njeno telo je bilo povsem prekrito z ranami«, poroča Kartezijev prvi biograf, njegov sodobnik Adrien Baillet v knjigi *La Vie de Monsieur Des Cartes* [cit. po: Gaukroger, 353]. Verjetno je bil Kartezij navzoč ob smrti svoje hčerke, kajti ohranil se je dokument, kjer piše, da se je takrat mudil v Leidnu, od koder je bil »nepričakovano« poklican v začetku septembra. Baillet poroča, da je Kartezij dejal, da ga je smrt hčerke navdala »z največjo žalostjo, ki jo je kdaj izkusil v življenju« [prav tam].

Janez, pretresen. O, nisem vedel!

Bruno. Umiranje otrok je bilo v tistih časih nekaj običajnega – vendar je ta pripoved še posebej pretresljiva zaradi svoje enkratnosti... in krutosti. Ne mislim samo na krutost narave v Francinini smrti, ampak tudi na krutost človeškega sveta, v katerem se je aristokrat Kartezij sramoval razmerja s služkinjo in omenjal svojo hčer kot »nečakinjo«. Po eni strani tisti vzvišeni slog dopisovanja z melanholično princeso Elizabeto, po drugi pa prepovedani, sramotni in gotovo tudi neizživeti spolni odnos z deklo Heleno – in na obeh straneh trpljenje! Pa vendar je imel filozof vselej pri roki zdravilo za svoje trpljenje: razumsko analizo, modrost v pogledu *sub specie aeternitatis*. Težko je soditi, ali je v tem oddaljenem pogledu čustvena neobčutljivost ali ravno nasprotno: notranji boj s *preveliko* čustveno občutljivostjo – verjetno oboje. Čeprav je že pozno, ti bom prebral, Janez, še en odlomek iz *Strasti*

duše, namreč tisto mesto, kjer Kartezij piše o ljubezni in spolnosti:

»Največja Privlačnost <*Agréement*> pa je tista, ki prihaja od popolnosti, ki si jih zamislimo v neki osebi, za katero menimo, da lahko postane naš drugi jaz: kajti s spolno razliko, ki jo je Narava vnesla v ljudi, kakor tudi v nerazumne živali, je vnesla tudi določene vtise <*impressions*> v možgane, ki povzročijo, da se v določeni starosti in ob določenem času imamo za nepopolne & kakor da bi bili le polovica celote, katere druga polovica mora biti oseba drugega spola, in Narava nam zmedeno prikazuje pridobitev druge polovice kakor največjo od vseh zamisljivih dobrin. [...] To nagnjenje <*inclination*> ali to Željo, ki se porodi iz Privlačnosti, imenujemo Ljubezen, pogosteje govorimo o njej kakor o ljubezenski Strasti, ki smo jo opisali zgoraj. Ima pa Ljubezen karseda čudne učinke & zato nudi snov piscem Romanov & Pesnikom.« [Descartes (2), 395–6]

Janez. Nekaj podobnega o nepopolnih polovicah piše Platon v *Simpoziju*. Tudi meni se zdi, da bom izgubil polovico sebe, ko bo moja draga odšla. Obenem pa se sprašujem – bi jo obdržal, če ne bi odšla? Veste, mojster, včasih si mislim: no, recimo, da bi mi nekega lepega jutra rekla, da se je premislila in ne gre v Pariz, niti kam drugam, ker se želi poročiti z menoj in mi vse življenje ostati zvesta, saj na vsem širnem svetu ljubi samo mene, prav nikogar drugega... in da se je navsezadnje uštel tudi pri dnevu spočetja, tako da je otrok, ki ga nosi, zagotovo moj... – če bi dočakal to srečno jutro, ko bi mi povedala vse to, mi padla v objem in mi šepetala besede ljubezni, bi bilo potem kaj drugače? Slutim, da kmalu zatem, ko bi čar trenutka minil, ne bi bilo nič drugače! Ona bi ostala ona in jaz bi ostal jaz. Werther *tega* ni vedel in ustrelil se je v hrepenenju po Lottinem objemu. Jaz pa vem, da se z objemom šele začenja boj med bližino in tujostjo, in tudi ona to ve. Morda je prav to tisto *edinstveno* pri naju?

Bruno. Morda, toda takšna edinstvenost je trn v mesu, ki ga bo treba izdreti. Zdravljenje bo trajalo dlje časa, kot sem sprva mislil... kar precej si se zapletel!

Mojster vzame v roke pipo, napolnjeno s tobakom, ki že ves večer leži na mizi med Wertherjem in Kartezijem; uprasne vžigalico, nekajkrat potegne in puhne dim, da zadiši po prostoru, potem pa, kakor da se je premislil, pipo otrese v kamin in jo spravi v žep svojega starinsko ukrojenega sukniča. Ko ogenj zajame tobak, zadiši še močneje.

Bruno. Si zaspan? Do Marijinega prihoda nama je ostala še dobra ura.

Janez. Nisem zaspan, sem pa malce utrujen, misli mi begajo in s težavo poskušam zbrati v sebi vse, kar ste mi povedali. In kaj naj jutri, ko bom zapisoval najin pogovor, zapišem kot sklep? Kaj je bistvo vašega današnjega nauka, mojster?

Bruno se reži. Bistvo? Sklep? Bojim se, da te bom glede tega razočaral: sklep si moraš, če ga želiš imeti, izpeljati sam. Verjetno bo v nekakšni zvezi s tvojim, kot praviš... demonom?

Janez. Bom premislil... O čem pa se bova pogovarjala prihodnjič?

Bruno. Kaj predlagaš?

Janez. Zdaj izberite vi, mojster.

Bruno. Prav... no, prej sem pomislil, da bi naslednjič govorila o Kierkegaardu, ker si ga že omenil. Poznaš kakšno njegovo knjigo?

Janez. Pred časom sem bral *Filozofske drobtinice*; začel sem tudi *Pojem tesnobe*, a je prišlo nekaj vmes. Nedavno je izšel prevod *Dnevnika zapeljivca* – mi ga priporočate?

Bruno. Vsekakor, to preberi! ... Kdaj pa misliš spet priti? Prihodnjo soboto?

Janez. Verjetno, ne vem še. Odvisno je tudi od tega, kdaj...

Bruno. ...odhaja na pot tvoja Saloma.

Janez. Saloma? Saj ni Saloma!

Bruno. Kako pa ji je ime, tvoji dragi?

O SEBI

Janez. Kaj še nisem povedal? Draga je.

Bruno. A, tako. Lepo ime – *nomen est omen.*

Janez molči in gleda v ogenj.

Bruno. Rad se pogovarjam s teboj. Upam, da kmalu spet prideš. Zdaj pa, ker je že pozno, poslušajva do Marijinega prihoda kakšno lepo staro glasbo, najrajši Bacha...

Janez. Ja!

Bruno. Poznaš njegovo *Umetnost fuge*?

Janez. Poznam, če je to tista znana Bachova zbirka vaj v večglasni harmoniji?

Bruno. Takšnih zbirk je več, verjetno pa misliva isto.

Janez. Pred nekaj leti sem poslušal *Umetnost fuge* v Cankarjevem domu na orglah, bilo je fantastično: glasovi so se vrstili drug za drugim in se dvigali drug nad drugim kakor... kakor črke neke mogočne, božanske pisave.

Bruno. Dobro si povedal! Imam sicer le klavirsko izvedbo, ki pa ni nič slabša od orgelske... v nekem smislu morda celo boljša... kartezijsko jasna, kristalna, prosojna...

Nevidna kladivca plešejo po strunah, sprva počasi, zadržano, enoglasno, potem hitreje, vse bolj zapleteno... dvoglasno... troglasno igrajo različne melodije... in harmonija med njimi se ohranja, tudi ko vstopi v fugo še četrti glas in vsi štirje zaplešejo v neresničnem prostoru in presežnem času globoke noči, medtem ko se zvezde vrtijo na nebu po svojih nedoumljivih, čudežnih, večnih poteh.

Jutri je prvi pomladni dan!

* * *

Vitez melanholije

POGOVOR PRED POLNO LUNO

Sredi cvetočega vrta je pogrnjena miza, ob njej v pletenih naslonjačih sedijo Bruno, Marija in Janez. Na mizi: pršut, olive, kruh in teran. Bruno kot domačin naliva temnordeče vino iz steklenega vrča v kozarce. Marija ponuja Janezu narezek. V sončnem pomladnem popoldnevu si je oblekla zeleno bluzo s kratkimi rokavi, posejano z majhnimi svetlordečimi rožicami. Cvetenju črnega trna so se zdaj pridružile tudi breskve in slive. V drevesnih krošnjah brenčijo čebele, nad hišami na vzhodu se dviga luna, že precej zadebeljena, skoraj polna. Jutri je cvetna nedelja.

Bruno. Na zdravje! Dobrodošel, naš pomladni gost!

Marija. Dobrodošel na Krasu!

Bruno. Si se pripeljal s kolesom iz Ljubljane?

Janez. Ne, to ne... iz Sežane pa. Kolo sem vzel na vlak, to je zelo praktično.

Bruno. Kaj pa Anžela, si spet srečal?

Janez. Ne, tokrat ne. Je čudno, da ga nisem?

Bruno se smehlja.

Marija. Ko sem se jaz v vaših letih vozila vsak teden iz Ljubljane domov, sem imela dve stari kolesi, eno tu in drugo v mestu, čakali sta me na obeh postajah. A kje je že to! Cecilija takrat še rojena ni bila...

Janez. Gospa, prosim vas, ne vikajte me... saj sem mlajši od vaše hčere.

Marija se zasmije. Ti pa me lahko vikaš, kaj? ... No, prav, naj bo tako. Ti je všeč pri Brunu?

Janez. O, zelo! In ko sem te dni po spominu zapisoval pogovor z najinega prejšnjega srečanja, sem ugotovil, da mi je mojster Bruno veliko povedal o Karteziju, morda več, kot če bi o njem prebral celo knjigo.

Bruno. Ti je ostalo kaj časa za branje Kierkegaarda?

Janez. Prebral sem *Dnevnik zapeljivca*, drugega nisem utegnil.

Bruno. Prav, prav... saj boš še en kozarec vina, ne?

Janez. Pol kozarca... hvala, dosti.

Bruno. Kaj če bi danes začeli pogovor tako, da bi nama ti, Janez, osvežil spomin na *Dnevnik zapeljivca*. Marija ga verjetno ni brala, jaz pa že pred leti, kot del Kierkegaardove velike knjige *Ali – ali*.

Janez. Prav. S seboj imam slovenski prevod, poiskal bom tudi kak odlomek... Najprej pa moram reči, da se mi je ta knjiga zdela zelo čudna glede na moje siceršnje, resda bolj površno poznavanje Kierkegaarda. Očitno je *Dnevnik zapeljivca* v tesni zvezi z avtorjevim razmerjem do njegove zaročenke Regine Olsen: knjigo je Kierkegaard napisal kmalu potem, ko je razdril enoletno zaroko z Regino, pa tudi vsebinsko govori zapeljivčev dnevnik o zaroki med mladima meščanoma, Johannesom in Kordelijo, ter o prekinitvi njune zveze. Čudno se mi zdi, da sta si Sören Kierkegaard in Johannes, fiktivni pisec dnevnika, po značaju tako različna – ob sicer zelo podobnih okoliščinah. Johannes je pretkan zapeljivec, zbiralec in lomilec ženskih src, nekakšen Don Juan, ki Kordelijo namerno in preračunljivo zaplete v ljubavno razmerje, da bi jo potem v pravem trenutku zapustil – medtem ko je bil Kierkegaard, vsaj kot poročajo njegovi biografi in kot naj bi bilo razvidno iz njegovega pravega dnevnika, po svojem značaju daleč od spretnega zapeljivca, prej nekakšen nerodnež, ki je leto dni po zaroki spoznal, da Regina ni prava ženska zanj ali pa on ni pravi moški zanjo, in njuno zaroko boleče prekinil, pobegnil v Berlin, potem pa vse do prezgodnje smrti pesniško in filozofsko častil Regino ter ji celo v oporoki zapisal svoje preostalo imetje, čeprav je bila Regina takrat že dolga leta poročena z drugim... Ne razumem, kakšno zvezo ima zapeljivec Johannes s svojim avtorjem Kierkegaardom.

Bruno. Spregledal si, da Sören Kierkegaard ni podpisan kot avtor *Dnevnika zapeljivca*, saj je knjiga izšla pod psevdo-

nimom... zdaj se ga ne morem spomniti, saj ni bil edini Kierkegaardov psevdonim, zdi pa se mi, da ima neko zvezo s puščavništvom... Bom šel pozneje gor po knjigo *Ali – ali*.

Janez. Tako? V slovenski izdaji *Dnevnika zapeljivca* avtorstvo dnevnika ni povsem jasno, iz uvoda pa lahko sklepamo, da avtor knjige, zapisan na naslovnici – vsaj v tej izdaji – z imenom Sören Kierkegaard, nastopa kot »urednik« dnevnikaških zapiskov neke druge osebe, Johannesesa, namreč kot urednik, ki naj bi te zapiske po naključju našel v predalu svoje pisalne mize... toda takšno namerno Kierkegaardovo oddaljevanje od avtorstva dnevnika še ne rešuje uganke zapeljivca.

Bruno. V čem vidiš uganke? Saj Kierkegaard ni pisal neposredno o *sebi*, saj ne gre za njegov osebni dnevnik, temveč za literarno delo, nekakšen roman v obliki dnevnika in priloženih pisem. Vsak pisatelj, eden bolj drugi manj, upodablja v svojih literarnih osebah nekakšne dvojnike ali dvojnice samega sebe, ki pa so od njega lahko zelo različni. Če rečem s paradoksom: pisatelj piše o *sebi* tako, da piše o drugih – o svojih drugih jazih.

Janez. Tudi to razumem. Sprašujem pa se, zakaj je Kierkegaard *tako* drugače pisal o sebi: namreč da njegovi lastni vlogi v resnični življenjski zaroki z Regino ustreza v knjigi zapeljivec Johannes, ki je tako drugačen od njega. Zakaj je pisatelj ustvaril prav *takšnega* dvojnika? Vzemimo za primerjavo Kafkov roman *Proces*: v njem nastopa glavni junak, imenovan Josef K., ki je po duševnem ustroju, če lahko tako rečem, podoben svojemu avtorju Franzu Kafki... in tako je malone vselej, ko gre za osebno izpovedno književnost, pa če je dogajanje postavljeno v še tako neresničen literarni svet. Drugače je seveda v romanih z množtvom precej enakovrednih oseb, kot na primer pri Balzacu ali Tolstoju, vendar tudi tam pogosto prepoznamo značajske poteze avtorja za enim izmed upodobljenih likov. Če pa imamo le eno samo glavno osebo, ki nas po svojih življenjskih okoliščinah nedvomno spominja na avtorja, tako kot Johannes na Sörena Kierkegarda – zakaj je tedaj literarni junak po značaju tako

zelo drugačen od svojega avtorja? Mar ni to malce čudno?

Bruno. Že mogoče. Si pomislil: kaj pa, če je bil Kierkegaard bolj pretkan zapeljivec, kot so ga naslikali bio-grafi? Saj gotovo ni bil kak božji volek, sicer sploh ne bi znal opisati zapeljivca Johannesesa in se ne bi navduševal za Don Juana...

Janez. Meni se prej zdi, da si je nezavedno *želel* biti nekakšen Don Juan in da si je ravno zato izbral takšnega Johannesesa... človeka, tako drugačnega od sebe, tako suverena v odnosu do žensk...

Marija. Draga gospoda, vse to je slišati zelo zanimivo, toda jaz še vedno ne vem, za kaj pravzaprav gre v tem slavnem dnevniku. Kdaj pride na vrsto povzetek, Janez?

Janez malce zardi. Se opravičujem, takoj bom povedal...

Približa se muc, tribarvni kožušček z belimi tačkami, in zamijavka pod obloženo mizo. Marija ga vzame v naročje in mu ponudi košček pršuta. Mucek v hipu požre nepričakovano darilo, se oblizuje in pogleduje dobrotnico, navzgor čez obline njenih prsi, z vprašanjem v smaragdih očeh, ali bo prišlo še kaj za pod zob. Izza kamnitega zidu na koncu vrta pomaha Angel s šopom bekinih šib, v vinograd gre vezat trte.

Janez. Torej, na uvodnih straneh *Dnevnika zapeljivca* govori kot prva oseba najditelj in urednik Johannesovih dnevniških zapisov, ki potem tvorijo glavni del knjige; tega urednika, pravzaprav avtorja knjige, če gledamo od zunaj, bom zaradi enostavnosti imenoval kar Sören. Sören pravi, da je zapeljivec Johannes skušal živeti »pesniško«: duš ni zapeljeval v zunanjem pogledu, temveč v notranjem, »tako da so srečale sebe«. Toda za mlado, nedolžno Kordelijo je bilo takšno srečanje s seboj uničujoče:

»Z močjo svoje velike duhovne nadarjenosti je [Johannes] znal privabiti dekle, jo navezati nase, ne da bi ga nato zanimalo, da bi jo dokončno osvojil. Lahko si zamišljam [pravi Sören], da je znal dekle pripeljati do tistega vrhun-

ca, ko je postal prepričan, da bi mu bila pripravljena darovati vse. Ko pa je prišel tako daleč, je prekinil, ne da bi se z njegove strani zgodilo najmanjše zblížanje, ne da bi bila izrečena vsaj beseda o ljubezni, kaj šele kakšna izpoved ali obljuba...« [Kierkegaard (I), 14]

Marija. O, kakšen lump!

Janez. Ja, tudi Sören se zgraža nad njim:

»Posamezniki so bili zanj le dražilo, odvrigel jih je s sebe, kot drevesa odvržejo listje – pomlajeval se je, listje pa je venelo.« [prav tam, 15]

Janez. Ampak po drugi strani ga Sören potihem občuduje, saj pravi, da »je živel preveč duhovno, da bi bil zapeljivec v običajnem smislu« [prav tam], duhovnost pa je vsekakor lastnost, ki jo pri ljudeh občudujemo. Poleg tega Sören po nekem čudnem spletu okoliščin postane Kordelijin zaupnik in od nje prejme v hrambo nekaj njenih pisem, ki jih je bila vsa obupana pisala po razdoru zaroke svojemu ljubemu Johannesu – ta pa ji je neodprta pisma po pošti vračal. Pisma so goreča, besneča, roteča, strastna v Kordelijinem ljubezenskem obupu, kljub strastnosti pa njeni klici ne zaležejo prav nič: potem ko jo je kragulj zvabil v svoje gnezdo in ji vzel devištvo, je odletel za zmeraj...

Marija. To se često dogaja, večinoma brez poezije.

Janez. Toda za zapuščeno dušo je najhujša izgubljena in onečaščena poezija... Sicer pa nečasten odhod ni edina Johannesova podlost pri zapeljevanju Kordelije; iz njegovega dnevnika zvemo korak za korakom, dan za dnevom, da je svoje osvajanje dekleta vse do najmanjše podrobnosti načrtoval, pri čemer se je spoprijateljil z nekim naivnim mladeničem Edvardom, le-tega ogrel za Kordelijo, jo skupaj z njim obiskoval in tik preden jo je Edvard hotel zasnuti, ga je Johannes prehitel in seveda s svojo bleščečo domišljijo in duhovnostjo sam osvojil trofejo. Podli maneuver je bil potreben tudi zato, da bi se Kordelija – prek Edvardovega duševnega

trupla – postopoma privadila na Johannesovo vsepremagujočo naturo, na njegov nenavadni šarm, duhovitost, oster pogled... sicer bi ga bila nemara zavrnila že ob prvem naskoku. Johannes je vse lepo izračunal, kajti stavil je na to, da »ima ona domišljijo, dušo, strast, skratka vse substancialno« [prav tam, 60], pri tem pa se je, zanimivo, skoraj sam izgubil, saj je nekega dne v dnevnik zapisal:

»Komaj se še spoznam. Moja duša vre kakor razburkano morje v viharju strasti. Če bi kdo drug mogel videti mojo dušo v tem stanju, bi bila zanj videti kakor skif, zarit s svojo konico v ocean, kot če bi se v tem grozljivem trenutku usmeril navzdol v globino brezna. Ne vidi, da zgoraj z jambora opazuje mornar. Razbesnite se, divje moči, razbesnite se, strastne moči, celo če se vaš val zapeni do oblakov, se ne boste mogle tako visoko dvigniti nad mojo glavo; ostajam miren kot Kralj stene.« [Kierkegaard, prav tam, 36–7]

Marija. To je pa lepo, čeprav silno patetično! Torej ta zapeljivec le ni bil povsem brezčuten?

Janez. Seveda ne: kako naj bi ga sicer Kordelija vzljubila? Saj se čustev ne da povsem hliniti. Johannesova vzvišenost – in po moji presoji tudi greh – je v tem, da za vsako ceno ostaja ves čas zgoraj, kot mornar na jamboru, kakor sam pravi, kot Kralj stene: pri tem pa gre čez trupla, čez pohojene duše drugih, tistih, ki so ga ljubile. Johannes je užitkar: »Moraš se krotiti, to je pglavitni pogoj slehernega užitka...« [prav tam]

Marija. Saj to v nekem smislu drži: kako naj ženska občuduje moškega, ki se ne zna krotiti?

Bruno. Eh, Marija, pusti fantu, naj pove do konca...

Marija. Prav, kar nadaljuj... samo pripomnila sem.

Janez. Skratka, ko Johannes osvoji Kordelijo, ko je zaroka sklenjena, začne premišljevati, kako bi jo razdril. Vendar pri tem naklepu nima zgolj zlih misli, saj je prepričan, da razdor zaroke služi edino pomembnemu »višjemu cilju« – večni ljubezni. V dnevnik zapiše:

»Jaz sem esteta, erotik, ki je doumel bit ljubezni, njeno bistvo, ki verjame v ljubezen, jo pozna iz temeljev in zase zadrži le osebno mnenje, da vsaka ljubezenska zgodba traja največ pol leta in da je vsako razmerje končano, čim smo okusili vrhunec užitka. Vse to vem, hkrati pa tudi vem, da je najvišji užitek, ki si ga lahko zamislimo, biti ljubljene, ljubljene bolj od vsega na svetu. Vpesniti se v dekle je umetnost, izpesniti se pa mojstrstvo. Vendar je slednje bistveno odvisno od prvega.« [prav tam, 93]

Mar tu skozi Johannesove besede govori Sören? Zdi se, da je tako: namreč da je njuna najtesnejša vez ravno v spoznanju pokvarljivosti posvetne ljubezni. Skoraj gotovo pa Sören svoje zaroke z Regino ni sklenil z namenom, da bi jo čez leto dni prekinil – tako kot je že po nekaj tednih storil Johannes v odnosu do Kordelije –, ampak se je Sören preprosto zmotil, svoje napake pa se je zavedel pozneje, še pravočasno, pred poroko. In ko je Sören premišljeval o svoji napaki, si je zamislil demonično zvitega Johannes, svojega literarnega različnika, ki naj ne bi zapustil svoje zaročenke iz strahu pred njo kot žensko, ampak zaradi investicije ljubezni v večnost. Zapisal je:

»Ko jo bom pripeljal do tega, da bo razumela, kaj pomeni ljubiti in kaj pomeni ljubiti mene, potem bo zaroka sama po sebi razpadla kot nepopolna oblika, in ona bo moja. Drugi se zaročijo takrat, ko pridejo do te točke, kar je dober obet za dolgočasen zakon za vso večnost. No, to je njihov problem.« [prav tam, 104]

Po njuni enkratni opojni noči, ko Kordelija pade Johannesu v objem, po njuni noči za večnost, pa račun žalosti in bolečine plača Kordelija, kajti zapeljivec in zbiralec Johannes nemudoma odleti k drugi žrtvi, saj, kot sam pravi, »ženska je in ostaja neizčrpno gradivo mojih razmišljanj in opazovanj« [prav tam, 169], pri Kordeliji pa nima več kaj iskati, saj –

»...je zdaj konec in nikdar več je ne želim videti. Ko je dekle enkrat dalo vse, tedaj je oslabela, tedaj je izgubila vse; kajti za moškega je nedolžnost negativni moment, za žensko pa vrednost njene biti. [...] Ne želim obnavljati v spominu svojega razmerja z njo; prenehala mi je dišati [...] Ljubil sem jo, toda od zdaj naprej ona ne more več zaposliti moje duše. Če bi bil bog, bi storil zanjo to, kar je Neptun storil za neko nimfo – jo spremenil v moškega.«
[prav tam, 190–1]

Marija. Ha, saj je bil nor! O, ubogi revež! Njega bi bilo treba pomilovati, ne njo...

Janez. Sören sam pa nikakor ni bil tak, saj je v mislih in čustvih ostal zvest Regini in samo njej, ostal je zvest njenemu neuspelemu tosvetnemu razmerju vse do smrti, da bi se njuno srečanje lahko ponovilo v večnosti, oziroma, če rečemo v skladu z njegovim naukom: razmerje med moškim in žensko je z estetske ravni povzdignil na etično in navsezadnje na religiozno. ... V tem hotenju mi je Kierkegaard blizu in ga prav dobro razumem. Po drugi strani pa mi ni jasen duhovni *smisel* tega dela, *Dnevnika zapeljivca*, vloga Johannesovega primera v okviru celotne Kierkegaardove miselne in življenjske poti. Ali gre le za opomin, za moraliteto? Zdi se mi, da ne. Ali je ta dnevnik preprosto ljubezenski roman, ki se uvršča med boljše v svoji zvrsti? To pa spet ne, kajti Kierkegaardova osnovna intenca je vendarle filozofska. Toda za kaj potem tu gre, mojster Bruno?

Bruno. Presenečaj me, Janez, presenečaj s svojo zrelostjo! Zdi se mi, kakor da bi bil danes učitelj ti, midva pa učenca: zelo dobro si nama predstavil *Dnevnik zapeljivca* in ob tvojih besedah sem se spomnil na svoja učna leta... Počakaj, grem po knjigo *Ali – ali*, z njo ti bom morda lahko vsaj deloma pojasnil kontekst zapeljivčevega dnevnika. Takoj se vrnem...

Obenem z Brunom vstane tudi Marija, strese muca iz naročja in se sprehodi po travi, na kateri rumenijo šopi tro-

bentic. Potem vzame z mize že skoraj prazen vrč in stopi v klet po vino. Janez, ki je videti povsem zatopljen v Dnevnik zapeljivca, odsotno dvigne pogled, ko traktor s hrupom pripelje mimo po vaški cesti. Medtem se Bruno že vrača s knjigo Ali – ali.

Janez. Tako debela je!

Bruno. Da, skoraj sedemsto strani ima. Polistal bom po njej, pred leti sem si vanjo zapisal nekaj svojih pripomb...

Kmalu se vrne tudi Marija s policičem terana. Janez se za hip sreča z njenimi blagimi, rjavimi, malce tudi zelenimi očmi, ki ga s skoraj materinsko skrbjo sprašujejo, ali bo prav, če mu nalije še vina. Mladenič odkima in Marija nalije samo Brunu, pol kozarca pa tudi sebi. V hiši si je oblekla jopico, medtem se je že precej shladilo, sence dreves se plazijo po vrtu, čeprav je miza še vedno obsijana s soncem. V daljavi odmeva grmenje letala. Nedaleč stran detel trka po deblu.

*Bruno. Knjiga Ali – ali je sestavljena iz dveh delov, vsak obsega več precej samostojnih spisov, Dnevnik zapeljivca pa je postavljen na konec prvega dela. Izmišljeni pisec prvega dela, ki ga avtor knjige Sören Kierkegaard – tudi sam podpisan s psevdonimom Viktor Eremita (na katerega se prej nisem mogel spomniti) – imenuje oseba A, je življenjski »estet«, »pesnik«, zapeljivec, fiktivni avtor dnevnika ali vsaj njegov somišljenik (kajti istovetnost osebe A z zapeljivcem Johannesom ni čisto jasna, ni pa bistvena), medtem ko je ravno tako izmišljeni pisec drugega dela knjige, imenovan oseba B, pravo nasprotje A-ja, namreč »etik«, odgovoren soproj in družinski oče, obenem pa prijatelj sedem let mlajšega A-ja, katerega poskuša v dveh izredno dolgih, kar precej razvlečenih pismih spreobrniti in privedi na pravo pot, s tem da mu predoči nujnost alternative *ali – ali* in ga kliče k odgovornosti, ki iz alternative sledi. Če se vprašamo, kateri od obeh, A ali B, je Kierkegaardov glasnik in v katerem je skušal upodobiti sebe samega, smo do »danskega Sokrata« še najbolj*

pravični, če presodimo, da mu povsem ne ustrežata niti *A* niti *B*, lahko pa rečemo, da je bližji *B*-jevim idejam in načelom, to je, da se Kierkegaard v alternativni med »estetiko« in »etiko« zavzema za slednjo. Vendar pa *ali – ali* ne pomeni samo te dileme, ampak je smisel alternative, po kateri ima knjiga naslov, globlji in bolj zapleten; da bi razumeli globlji pomen *ali – ali*, bom pozneje poiskal ustrezen odlomek. Najprej bi rad opozoril še na neko pri branju lahko spregledljivo podobnost med sicer tako različnima osebama, kot sta »estet« *A* in »etik« *B*: tako zapeljivec kot vzoren soprog sta prepričana, da človek v svojem življenju ljubi samo *enkrat*, čeprav to enkratnost razumeta vsak po svoje. Zapeljivec verjame, da pri vseh svojih ženskah vedno znova sledi *isti* ljubezni, ki jo lahko ohranja v njeni vzvišeni »estetiki« le tako, da se na vrhuncu vsake romance odreče njeni trajnosti, medtem ko je soprog prepričan, da prva ljubezen in njena trajnost v zakonu nista nezdržljivi, še več, svojemu mlajšemu prijatelju »estetu« dopoveduje, da se »estetika« ljubezni v zakonu ohranja in šele v polnosti razvije. Zanimivo je tudi, da na nekem mestu izvemo, da je osebi *B*, vzornemu soprogu, ime Wilhelm, torej se *A*-jev svetovalec imenuje enako kot pri Goetheju tisti preudarni Wertherjev prijatelj, ki mu nesrečni zaljubljenec piše svoja viharšiška pisma; glede na to, da je bil Kierkegaard velik občudovalec Goetheja, sovpadanje imen morda ni naključje.

Marija vzdihne. Kako zapleteno! Pa zakaj je Kierkegaard stvari tako zapletal? Ponavadi govorijo zapleteno tisti, ki imajo slabo vest...

Bruno. Saj, saj... gotovo je imel tudi slabo vest, pred Regino, pred očetom, pred Bogom... toda razlog za zapletanje ni samo v slabi vesti, ampak gre predvsem za nenehno izmikanje vsaki dokončni in trajni opredelitvi, vsakemu jasnemu in razvidnemu sistemu, vsaki ujetosti v občost in univerzalnost: Kierkegaard je želel biti *posamičnik* tako v odnosu do ljudi kot v odnosu do Boga – in s to svojo držo velja za začetnika eksistencializma –, način ohranjanja posamičnosti pa je videl tudi v nenehnem menjavanju življenjskih vlog,

stališč, idej. Po tej značilnosti je soroden svojemu »estetu« A-ju, ki v vihrovem svobodnjaštvu ne sprejema nobenih družbenih pravil in norm, obenem pa je mislec Kierkegaard prepričan, da duhovna pot navzgor vodi k etični in nadalje prek nje oziroma z njeno ukinitvijo, suspensom, še k religiozni zavesti. Res ga je težko razumeti!

Janez. Mojster, povejte nama še kaj o nasprotju med estetikom in etiko v knjigi *Ali – ali*. Vse bolj se mi zdi, da je Kierkegaardov odnos do osebe A, zapeljivca Johannesesa, pravzaprav ironičen. Da je dnevnik nekakšna parodija, karikatura človeka, ki svojega življenja ne more in tudi noče dvigniti nad tavanje v čutnosti sveta – saj beseda estetika izvirno pomeni ravno čutnost.

Bruno. Vendar ni tako enostavno, da bi bila knjiga zgolj parodija, kajti če je Kierkegaard ironičen, ni tak samo do svojih literarnih junakov, ampak tudi do sebe. Kadar na primer parodira nesrečno pesniško zavest, govori tudi o lastni zavesti, ki jo nedvomno občuti kot nesrečno, hkrati pa ima do nje neko filozofsko distanco. In čeprav se zdi, da nesrečo potrebujeta oba, pesnik in filozof, da bi se sploh podala na pot poezije in spoznanja – saj brez bolečine v duši človek rajši ostane tam, kjer že je: le zakaj bi se, zadovoljen s svojim življenjem, odločil za potovanje v neznane dežele, kjer naj bi »izpolnil svoje poslanstvo«, če je že izpolnjeno tu, na tem svetu – pa filozof, drugače kot pesnik, zna pogledati na trpljenje z bolj odmaknjenim pogledom, z grenkim nasmehom, ki dušo odrešuje na neki višji, presežni ravni... res pa je v tem obenem tudi nemoč filozofije v primerjavi z močjo pesniške besede.

Janez. Ali to filozofsko presežnost omogoča Kierkegaardova vera v Boga?

Bruno. Da, lahko bi tako rekli, saj je bil Bog nedvomno prvi in najvišji v Kierkegaardovem življenju in mišljenju. Še več, v njegovi bogoiskateljski duši preprosto ni bilo dovolj prostora za zemeljsko ljubezen do ženske in bržkone je bil ravno to glavni, četudi morda nezavedni razlog za prekinitve zaroke z Regino. ... No, in zdaj vama poiščem kak odlomek

iz knjige *Ali – ali*. Že na začetku naletimo na zanimivo zbirko aforizmov z naslovom *Diapsalmata*, kjer Sören Kierkegaard *alias* Viktor Eremita, še natančneje njegov »estet« A, opredeli nesrečnega pesnika:

»Kaj je pesnik? Nesrečnež, ki v svojem srcu skriva globoke bolečine, čigar ustnice pa so oblikovane tako, da takrat, ko stoki in kriki prihajajo skozi, odmevajo kot lepa glasba.« [Kierkegaard (2), 21]

Pesnik torej ni preprosto žalosten, to je lahko vsak, saj razlogov za žalost v življenju ne manjka, temveč je vzvišeno, »estetsko« žalosten in iz svoje žalosti ustvarja glasbo. Glasba je lepa, zato pomaga tudi drugim ljudem, ki niso pesniki, premagovati njihovo žalost, in prav to je pesnikovo poslanstvo. »Stanú se svojega spomni, trpi brez miru!« je *Pevcu* zapisal naš Prešeren – Kierkegaardov sodobnik in »brat v obupu« – pri čemer pa pevčeve nesreče ni zabelil s tisto ironijo, ki je tako značilna za Kierkegaarda in pozneje na primer za prozo Franza Kafke. Definiciji pesnika v Sörenovih *Diapsalmata* namreč sledijo besede:

»Ljudje pa se zbirajo krog pesnika in mu govorijo: spet zapoj, kar pomeni: naj spet nove muke trpinčijo tvojo dušo, a ustnice naj ti ostanejo takšne kot prej, saj bi nas tvoj krik le prestrašil, glasba pa je ljubka.« [prav tam]

Žalost je treba negovati, kajti »moja tuga je moj grad« [prav tam, 23], »moja bolečina je moj grad, ki se kot orlovsko gnezdo vrh gore dviguje med oblake; nihče ga ne more osvojiti« [41], in – kot pravi nesrečni »estet« – »iz njega poletim v svet in ugrabim svoj plen« [prav tam]. Toda glasba, ki se rodi iz žalosti, pravemu filozofskemu »estetu« ne zadostuje, zakaj žalost mora biti »reflektirana«! O reflektirani žalosti je precej govora v prvem delu knjige *Ali – ali*, kjer so upodobljene tudi njene »silhete«, »vitezi tuge«, melanholični junaki, ki malce spominjajo na starodavne vi-

teze v legendah o Gralu, med njimi pa so se zdaj, v novih časih, znašle tudi ženske, na primer Dona Elvira iz Mozartovega *Don Juana* in Marjetka iz Goethejevega *Fausta*. Silhete tuge se zbirajo v nekakšnem društvu, v »Društvu reflektirano žalostnih« [152], kateremu pripada tudi pisec, ki prepričuje člane tega grotesknega društva, da je njegov trud »v interesu naše skupnosti, ki absolutno vé za eno samo strast, namreč za simpatijo do skrivnosti tuge« [prav tam].

Janez. Oprostite, mojster: ste prepričani, da je to mišljeno ironično, da je to hotena parodija?

Bruno. Seveda, kaj pa drugega – vendar smrtno resna parodija, pri kateri smeh prikriva bolečino. Višek parodije v prvem, »estetskem« delu knjige *Ali – ali* pa je spis o »Najnesrečnejšem«:

»Nekje v Angliji, kot je znano, obstaja grob, ki se ne odlikuje po sijajnem spomeniku niti po melanholični okolici, marveč le po drobnem napisu – 'Najnesrečnejši'. Baje so ta grob odprli, toda v njem niso našli niti sledu trupla. In kaj pravzaprav vzbuja večje čudenje: da niso našli trupla ali da so šli odpirat grob? Res je čudno, da so žrtvovali svoj čas, samo da bi videli, da tam notri ni nikogar!« [prav tam, 188]

No, in ta črna parodija se potem nadaljuje z iskanjem »Najnesrečnejšega«; v poštev pridejo, med drugimi silhuetami: Nioba, ki so ji bogovi pobili otroke, Antigona, ki ni smela pokopati brata, Job, ki ga je z uljesi in ranami skušal Gospod... na koncu pa srečamo neko »zamišljeno mladenko, ki jo je izdal njen dragi« [197], ki pa naj bo »ponosna, kajti nikoli ni treba biti ponosen na srečo, marveč vedno na nesrečo« [prav tam]; in prav na koncu tega čudnega spisa nastopi sam Najnesrečnejši, »apostol tuge, nemi prijatelj bolečine, nesrečni ljubimec spomina, zmeden v svojem spominu na svetlobo upanja...« [198]. – Sprašujem se, kdo sta pravzaprav ta dva: zapuščeno dekle in najnesrečnejši mlade-

nič? Sören in Regina? Le kdo drug, če ne prav onadva? Naj se Kierkegaard še tako trudi, da ne bi pisal v svojem imenu, vselej piše *o sebi* – in glede tega, da pisec ne more ubežati sebi, se s tabo, Janez, povsem strinjam.

Marija zamahne z roko. Kakšno samopomilovanje! Kakšen mazohizem! Zakaj naj bi bilo drezanje po neki stari, pa še v glavnem umišljeni duševni bolečini sploh zanimivo za nas, ki živimo v čisto drugih časih? Romantiki so pač pretiravali...

Bruno. Seveda so – a kljub temu še vedno častimo našega Prešerna skoraj po božje! In Kierkegaard še vedno velja za enega največjih in najbolj paradoksnih mislecev moderne dobe. Kar tudi je! Pri njem se, če tako rečem, romantika zvije sama vase, zgori v svoji patetični subjektivnosti. Zato Kierkegaard verjetno ni najboljši primer Heglove »nesrečne zavesti«, čeprav ga heglavci običajno uvrščajo med njene prve žrtve in tudi sam polemizira o njej s Heglom, namreč ravno v spisu o »Najnesrečnejšem«.

Janez. Mojster, kaj Hegel pojmuje z »nesrečno zavestjo«?

Bruno. O, to pa že presega današnjo učno uro!... Na hitro ti sicer lahko povem, kaj je Heglova »nesrečna zavest«, če pa želiš vedeti bolj natančno, bom šel še enkrat gor v knjižnico po *Fenomenologijo duha*. No, najbolje, da grem kar takoj ponjo, Hegla res ne znam na pamet...

Bruno s počasnimi koraki premeri vrt, ozira se k cvetočemu drevju, medtem se mu dve mucici dobrikata okrog nog in v pričakovanju obstaneta na pragu, ko stopi v hišo.

Marija, preprosto in naravno. Janez, si ti nesrečno zaljubljen?

Janez zardi do ušes. Kako veste? Vam je povedal Bruno?

Marija. Ne, nič mi ni povedal. Sama sem na to pomislila: prej, ko si bral o Johannesovem viharju strasti, o skifu v razburkanem morju, se ti je glas tako spremenil, kakor da bi sam doživljal tisto, o čemer si bral.

Janez. Ah, ja!

Marija, razumevajoče. Nikar naj ti ne bo nerodno... vsi smo bili že kdaj nesrečno zaljubljeni: tudi Bruno in jaz, zdaj je morda nesrečno zaljubljena moja Cecilija, zadnje čase se nekaj kuja, nič kaj dosti mi ne pove... ti pa, če želiš, mi lahko ob priliki zaupaš, kaj te teži... pomagala ti bom z nasvetom, če bom mogla.

Marija si popravi pramen svojih kostanjevo rjavih las, ki ji je padel čez oči. V njenem pogledu je toplina, sočutje, blagost... Janez pa s svojim bega po vrtu in se malone oddahne, ko vidi, da se mojster že vrača iz hiše s slovenskim prevodom Heglove Fenomenologije duha. Muci, ki sta na pragu čakali gospodarja, razočarani odhajata na potep.

Bruno. Pojem nesrečne zavesti v *Fenomenologiji duha* nastopa v razdelku o samozavedanju. Hegel je v paragrafu 214 zapisal, da je »nesrečna zavest <unglückliches Bewußtsein> zavest sebe kot podvojenega, le oporekavega <widersprechend [protislovnega]> bitja«, v naslednjem paragrafu pa je to opredelitev dopolnil:

»Ta nesrečna, v sebi razdvojena zavest mora torej, ker je to oporečje <Widerspruch [protislovje]> njenega bistva sebi *ena* zavest, v tej eni zavesti imeti tudi drugo in tako iz vsake spet neposredno biti izgnana, vtem ko meni, da je prišla do zmage in do spokoja enotnosti. Njena resnična vrnitev v samo sebe ali njena sprava <Versöhnung> s samo seboj bo predočila dojem <Begriff [‘zapopadek’, pojem]> duha, ki je oživel in stopil v eksistenco, ker je na njem že to, da je kot *ena* nedeljena zavest nekaj podvojenega: sama je zrenje enega samozavedanja v drugo, in ona sama je ti obe, in enotnost obeh ji je tudi bistvo; toda ona *za sebe* si še ni to bistvo samo, še ne enotnost obeh.« [Hegel (I), II5 (§ 215)]

Janez. Kaj to pomeni?

Bruno. Pomeni, kot precej zavito pravi Hegel, da je nesrečna razdvojena zavest v svojem bistvu, torej *na sebi*, dejansko ena oziroma enotna, vendar te svoje enosti še ni dojelela v pojmu, in ker v pojmu še ni ena *za sebe*, ker v sebi še ni našla sprave med protislovji, ki jo razdvajajo znotraj nje same in trgajo njeno bistveno celovitost, ravno zato trpi in je nesrečna.

Marija. ...in zato naj nesrečna zavest bere Hegla, da ne bo več nesrečna!

Bruno se zasmije. Ja, tako nekako... ampak poslušajta dalje, kaj Hegel piše o protislovnosti in tujosti nasprotnih delov nesrečne zavesti, in obenem mislita na Kierkegaardovega »esteta«, ki je nesrečen ravno zato, ker se ne more izviti iz primeža alternative *ali – ali*.

Janez. Oprostite, mojster, zakaj se »estet« ne more izviti iz *ali – ali*?

Bruno. Aja, to sem prej pozabil razložiti. Trenutek, samo da najdem tisto mesto v *Diapsalmata*... aha, tu je:

»Če se oženiš, se boš kesal; če se ne oženiš, se boš ravno tako kesal; če se oženiš ali ne oženiš, se boš kesal zaradi enega ali zaradi drugega. Če se smeješ norosti sveta, se boš kesal; če jočeš zaradi nje, se boš tudi kesal; če se smeješ ali če jočeš zaradi norosti sveta, se boš kesal zaradi obojega...« itd. [Kierkegaard (2), 38]

Hegel seveda ni poznal teh Kierkegaardovih besed, saj je bil takrat, ko jih je »danski Sokrat« napisal, že več kot deset let mrtev, presenetljivo pa je, da je o njih *vnaprej* rekel:

»V tem ko je zavest najpoprej le *neposredna enotnost* obeh, zanjo pa obe nista isto, temveč sta nasprotni, ji je ena, namreč enostavna nespreminljiva <*unwandelbare*> za *bistvo*; druga pa, mnogoteri spreminljiva, za *nebistveno*. Obe sta *zanjo* drugo drugemu tuji bitji; [...nesrečna] zavest je le oporekavo <*widersprechend* [protislovno]> gibanje, v katerem nasprotek <*Gegenteil* [nasprotni del]>

ne pride do pokoja v svojem nasprotku, temveč se v njem kot nasprotek le na novo stvarja.« [Hegel, prav tam (§ 216)]

Janez. Torej je bistvo nesrečne zavesti nenehno kolebanje med njenimi protislovnimi si nasprotki? Na primer, pri Kierkegaardu med njeno »estetsko« in »etično« stranjo?

Bruno. Tudi to, kajti, čeprav se Kierkegaard odloči za »etično« zavest, jo v odnosu do »estetske« postavi – če rečemo s Heglom – kot bistveno, medtem ko naj bi bila »estetska« zavest suspendirana s stališča »etične« kot nebi-stvena – predvsem pa naj bi bili druga drugi *tuji*, večno »oporekavi«. Hegel ima v kritiki nesrečne zavesti po svoje gotovo prav, kajti zakaj naj bi bile različne stopnje zavesti nujno podvržene neizogibni alternativni *ali – ali?* Vselej neodrešljivo protislovnje? ... Hegel očita nesrečni zavesti predvsem to, da se ni vzdignila do pojma same sebe, namreč do svoje resnice v bistveni *enosti*, in da je le »pobožala mišljenje«:

»...[nesrečna zavest] takorekoč le *poboža* mišljenje in je *pobožnost* <geht es sozusagen an das Denken hin und ist Andacht>. Njeno mišljenje kot tako ostane brezlični hrup donenja zvonov ali topla meglena izpolnjenost, neko muzikalno mišljenje, ki ne pride do dojéma <Begriff [pojma]>, ki bi bil edini imanentni predmetni način. Temu neskončnemu čistemu notranjemu čutenju pač postane predmet, toda nastopajoč tako, da ne nastopi kot dojet, in zato kot nekaj tujega. S tem je navzoče notrinsko gibanje *čiste* duševnosti <Gemüt>, ki boleče *čuti* samo sebe, ampak kot razdvojitev; gibanje neskončnega *hrepenenja*, ki ima zagotovost, da je njegovo bistvo takšna čista duševnost, čisto *mišljenje*, ki se *misli* kot *posameznost*; da je od tega predmeta ravno zato, ker se sam misli kot posameznost, spoznano in pripoznano. Hkrati pa je to bistvo nedosegljivo *onstranstvo*, ki v zajemanju <Erfassung [pojmovanju]> uide ali je celo že ušlo.« [prav tam, § 225]

Zvičajnost Heglovega uma je v tem, da se je v njegovo zgodovino oziroma v dialektični samorazvoj absolutnega duha Kierkegaard vpisal *sam*, pa če je absolutnemu duhu še tako nasprotoval kot *posamičnik*, ki naj bi bil zunaj vsakega sistema, še posebej Heglovega, torej svoboden v svoji enkratni notranjosti, v svoji čisti subjektivnosti. Presenetljivo in pravzaprav tragično je, da je Hegel predvidel Kierkegaardov upor in ga s tem iz svojega zornega kota vnaprej onemogočil ter razvrednotil tisto za Kierkegarda bistveno neskončno hrepenenje k nedosegljivemu, nadsistemskemu onstranstvu.

Janez. Jaz pa mislim, da Hegel ni v ničemer razvrednotil Kierkegarda, še najmanj pa njegovega hrepenenja po onstranstvu. S svojim sistemom si je Hegel preprosto in surovo polaščal vse, kar mu je prišlo na misel, pred oči in ušesa. Z vsemogočnim »pojmom« je uničeval vse, kar je v življenju in svetu čudežnega, skrivnostnega, presežnega... in zato je imel Kierkegaard še kako prav, da se mu je uprl!

Bruno, presenečen nad Janezovo odločnostjo. Rekel sem, da je Hegel vnaprej onemogočil Kierkegarda iz *svojega* zornega kota... sicer pa se strinjam s tabo, tudi meni je Kierkegaard mnogo bližji od Hegla, skušal sem te samo opozoriti na ranljivost njegove filozofije... ob tem pa sem prepričan, da je duhovna ranljivost dragocenejša od brezprizivne Znanosti in od še tako veličastne Zgodovine duha... kajti na strani ranljivosti je življenje, mladost, občutljivost... na drugi strani pa je ravnodušnost in smrt.

Janez, z olajšanjem. O, hvalabogu, da tako mislite, mojster! Sem se že zbal, da ste tudi vi heglavec! Teh pri nas ne manjka, meni pa so skrajno... kako bi rekel... tuji.

Bruno se smeje. Sem pričakoval, da boš rekel kaj hujšega...

Marija. Jaz pa bi pripomnila, če dovolita, da Hegel očitno ni imel dosti posluha za glasbo, sicer ne bi s takšnim zaničevanjem govoril o »brezličnem hrupu donenja zvonov« ali kako že tam piše... Zdaj pa vaju zapuščam in grem pripraviti večerjo... Saj bomo jedli tu pri tebi, Bruno?

Bruno. Seveda, če boš le kaj našla. Pa še Cecilijo pokličī.
Marija. Prav, grem pogledat.

Marija pobere prazne krožnike z mize, odide v hišo, kuhinjsko okno se razsvetli, po vrtu se plazijo dolge sence dreves. V zvoniku za vasjo odzvanja cvetna zdravamarija. Debela luna sameva na nebu, sonce se je skrilo za sosednjo hišo, zvezd pa še ni videti.

Bruno. Te zebe, Janez? Greva gor, v knjižnico?

Janez. Ne, meni je lepo tu, če je vam prav.

Bruno. Tudi jaz bi do večerje ostal zunaj. Boš vendar še malo vina?

Janez. Pa prosim!

Bruno, medtem ko naliva. Brez Marije bi težko zdržal na vasi... Kaj pa tvoja draga, je že odšla?

Janez. Ne, spet je odložila odhod. Počakala bo, da mine velika noč in da bo topleje.

Bruno. Jo vidiš vsak dan?

Janez. Skoraj. Ponavadi me pokličē, ali pa jo jaz. Rekla je, da bi vas rada spoznala, če bi bile okoliščine drugačne...

Bruno. Okoliščine so že prave. Če želiš, jo prihodnjīč kar pripelji.

Janez. Hvala, mojster Bruno. Toda vrniva se rajši h Kierkegaardu. Omenili ste, da v tistem spisu o »Najnesrečnejšem« polemizira s Heglom glede nesrečne zavesti – kaj tam pravi?

Bruno. Pa preberiva še tisti odlomek iz *Ali – ali*, dokler je dovolj svetlo. Tu, ga že imam, takole gre:

»V vseh sistematičnih Heglovih spisih najdemo en razdelek, ki govori o nesrečni zavesti [Kierkegaard očitno misli na zgoraj navedeni § 215 v *Fenomenologiji duha*]. K branju takšnih raziskav vselej pristopamo z globokim nemirrom in bitjem srca, vselej z bojznijo, da bomo izvedeli kaj preveč ali premalo. Nesrečna zavest je termin, ki lahko, tudi če v pogovoru nastopi le po naključju, malo-

ne ustavi krvni obtok, zgrozi živce, in ki sedaj, tako izrecno izgovorjen – kakor skrivnostni stavek v tisti pravljici Klemensa Brentana o treh orehih: *tertia nux mors est* (tretji oreh je smrt) – učinkuje na človeka, da zadrhti kot grešnik. O, srečen tisti, ki je z nesrečno zavestjo opravil, ko ji je posvetil nekaj vrstic! Še srečnejši pa je ta, ki zmore napisati naslednje vrstice. Zakaj nesrečen je, kdor ima, tako ali drugače, izven sebe ideal svojega življenja, svoje notranje bogastvo, svoje bistvo. Nesrečnik je vedno odsoten samemu sebi, nikoli si v sebi ni prisoten.« [Kierkegaard (2), 191]

Kdo je zdaj bolj nesrečen, Kierkegaard ali Hegel, ki si ni v sebi nikoli prisoten, čigar bistvo se venomer povnanja v absolutnem duhu, izgubljač s tem svoje notranje bogastvo, svojo subjektivnost – kot Hegla razume Kierkegaard? Slednji namreč nesrečno zavest pojmuje zelo drugače od prvega; za Kierkegaarda je, če malce poenostavim, nesrečna zavest tista, ki je ujeta v preteklost, v spomin na nujno preteklo zgodovino, na »substanco«, v kateri je povnanjen »subjekt« (Hegel bi pripomnil, da ga mladi Danec ni dobro razumel, čeprav je Hegla možno razumeti na različne načine) – medtem ko je srečna zavest za Kierkegaarda tista, ki ni izgubila zaupanja v svobodo svoje subjektivnosti in s tem upanja v prihodnost, presežnost, onstranstvo, odrešenje in božjo milost. Ni nesrečen tisti, ki veruje v večno življenje, ampak oni, ki živi samo v tosvetnih spominih:

»Človek, ki upa v večno življenje, je seveda v določenem smislu nesrečen, ker se za vedno ločuje od sedanjosti, v strožjem smislu pa ni nesrečen, saj je v tem upanju prisoten v sebi samem in ne prihaja v nesoglasje s posameznimi momenti končnosti.« [prav tam, 192]

»Individui, ki upajo, nenehno živijo v iluziji nečesa veselega. Zato je treba najnesrečnejšega vedno iskati med tistimi nesrečnimi individui, ki se spominjajo.« [193]

O PRVI LJUBEZNI

Janez. Zdi se mi, da ima Kierkegaard bolj prav kot Hegel, predvsem pa je veliko bolj človeški! ... Mojster Bruno, se morda spominjate, ali je Kierkegaard v *Ali – ali* še kaj napisal o ljubezni? Mislim namreč: poleg *Dnevnika zapeljivca*?

Bruno. Pravzaprav se celotna knjiga vrti okrog ljubezni, od Don Juana v prvem delu do srečnega soproga v drugem. Spominjam se nekega odlomka iz prvega dela, kjer je govor o zaupanju v »višji red stvari«, v nenaključnost ljubavnih srečanj, v nasprotju z nejevero tistih, ki menijo, da so zveze med ljudmi zgolj naključne... o tem sva se namreč nekoč davno sporekla z mojo nekdanjo ženo Barbaro: ona se je strinjala s Kierkegaardom, jaz pa sem trdil, da je vsako srečanje sprva naključno in da se tako imenovana usodna povezanost med ljudmi splete šele s časom, v skupnih doživetjih, skupnem življenju... Barbara je bila ogorčena in je v tej moji nejeveri videla nekakšno izdajo ljubezni, češ da je potem čisto vseeno, koga v življenju srečaš, s kom živiš, koga ljubiš... čeprav jaz nisem tako mislil... čakaj, Janez, da poiščem to mesto...

»Ta nejevera misli, da je zgolj naključje, da se najdejo tisti, ki se ljubijo, da je naključje, da se medsebojno ljubijo, saj da obstaja na stotine drugih deklet, s katerimi bi bil lahko vsakdo ravno tako srečen, katere bi lahko ravno tako globoko ljubil...« [prav tam, 43]

Janez. Tudi jaz mislim, da v resnični ljubezni ni naključij!

Bruno. Hm. Kako pa naj človek vé, kaj se mu zgodi po naključju in kaj po nujnosti? Ali za to obstaja kakšna posebna intuicija?

Janez. Včasih se nam zdi, da nekaj, kar doživimo, gotovo ni naključje... na primer prva ljubezen. Ali Kierkegaard kaj piše o prvi ljubezni, poleg tistega o Kordeliji v dnevniku?

Bruno. Seveda, večkrat piše o prvi ljubezni: v »estetskem« delu knjige *Ali – ali* najdemo celoten esej o gledališki predstavi z naslovom *Prva ljubezen* (Kierkegaard je bil namreč strasten ljubitelj teatra). V tej drami nastopa deklica z imenom... čakaj, malo temno je že, bom šel po luč...

Bruno gre v hišo in se kmalu vrne s prižgano petrolejko. V soju trepetajoče luči so njegove poteze ostrejšje, oči so globlje v jamicah, nos je daljši, ličnice bolj koščene, lasje bolj črni... in Janez se nagonsko odmakne, ko vidi mojstra tako spremenjenega. Toda potem, ko Bruno položi petrolejko na mizo, spije požirek terana in polista po knjigi, nadaljuje z znanim, nespremenjenim glasom: ...v drami nastopa dekle z imenom Emelina, o kateri Kierkegaardov »estet« pravi:

»Emelina kot strastna zagovornica neprecenljive vrednosti prve ljubezni predstavlja številno množico ljudi. Ljudje seveda priznavajo, da je mogoče večkrat ljubiti, vendar menijo, da je prva ljubezen bistveno različna od vseh naslednjih. To je težko pojasniti brez privzetka, da obstaja neki sočuten demon, ki je človeku poklonil malce pozlate, da bi si z njo okrasil svoje življenje. Prepričanje, da je prva ljubezen resnična ljubezen, je namreč dokaj raztegljivo in lahko človeku priskoči na pomoč na različne načine. Če nismo tolikanj srečni, da si pridobimo tisto, kar želimo, vendarle imamo slast prve ljubezni. Če pa smo tolikanj nesrečni, da ljubimo večkrat, tedaj lahko rečemo, da gre vsakič za prvo ljubezen.« [prav tam, 219]

Janez, v mislih. Kakšno zvezo ima to z mojo Drago? ... Kaj Draga počne zdaj, prav zdaj? Si pripravlja večerjo? Se slači, da bo šla pod tuš? Se drži za trebuh in premišljuje o porodu, ki jo čaka? ... Misli nanj – ali name?

Bruno. Janez, me še poslušáš? Si utrujen? Z mislimi drugje?

Janez. Ne, je že v redu. Mislil sem na Drago.

Bruno. Te zanima, kaj pravi preudarni Wilhelm o razočaranju v prvi ljubezni?

Janez. Seveda me zanima.

Bruno. Tole pravi:

»Če kdo ni imel sreče v svoji prvi ljubezni, če je spoznal bolečino, ki ji je pritiče, pa ji je kljub temu ostal zvest in

ohranil vero vanjo, potem je to lepo in zdravo, lepo je celo tedaj, ko se je v teku let občasno živo spominja – tudi takrat, ko je njegova duša premogla dovolj zdrave moči, da se je takorekoč poslovila od tiste vrste življenja z namenom, da bi se posvetila čemu višjemu – lepo je, kadar se duša pozneje z otožnostjo spominja prve ljubezni kot nečesa, kar seveda ni bilo popolno, kljub temu pa zelo lepo.« [prav tam, 419]

Janez. O, da bi jaz imel dovolj moči, da bi se tako spominjal Drage!

Bruno. Prepričan sem, da jo boš imel! Kajti, kot pravi Wilhelm, tudi prva ljubezen nas postavlja pred *ali – ali*: ali je spodbuda, upanje za življenje in se vedno znova »pomlajuje«, tudi z drugimi, ki jih vzljubimo, ali pa je destruktivna, kot je bila za Wertherja in v nekem drugem smislu tudi za Kierkegaarda in spet v tretjem za Prešerna... toda ti, Janez, kolikor sem te utegnil v tem kratkem času spoznati, nisi niti destruktivec niti kronični melanholik, ti si filozof!

Janez. Ne vem...

Bruno. Pa jaz vem... no, in zdaj ti povem, kaj je tisti globlji pomen Kierkegaardove alternative *ali – ali*, ki sem ga prej omenil. Kajti, če ne gre zgolj za dilemo med »estetiko« in »etiko«, v čem se potlej razlikujeta estetski in etični *ali – ali*? Govoril sem ti že o kolebanju »esteta« med nasprotjema: »če se oženiš, se boš kesal; če se ne oženiš, se boš ravno tako kesal«; tu gre za ravnodušnost, za izogibanje odločitvi, za beg pred lastno voljo in odgovornostjo. Kaj pa alternativa pomeni »etiku«? Kako jo razume Wilhelm? Ali gre za izbiro med dobrim in zlom? Gre, ampak šele posredno – najprej pa je pomembna etična zaostritev same alternative, preseganje ravnodušnosti, zavedanje odgovornosti, saj gre za spoznanje, da je odločitev *nujna*, obenem pa je človeški duh *svoboden* v svojem izboru enega ali drugega nasprotja v zaostreni dilemi *ali – ali*. Pomembno je *izbrati*, nam dopoveduje Kierkegaard, in ravno izbira je etična, medtem ko estet ostaja ujet v ravnodušnost, noče sprejeti neizbežnosti alternative

in prav v tem je njegova »zapadlost« svetu, njegova »nesamolastnost«, kot bodo pozneje rekli eksistencialisti. Poglejva še en odlomek iz drugega dela knjige *Ali – ali*, kjer oseba B, srečni soprog in »etik« Wilhelm v svojem dolgem očetovskem pismu mlajšemu prijatelju, osebi A, zapeljivcu in »estetu« piše:

»Moj *ali – ali* ne pomeni prvenstveno izbora med dobrim in zlom, temveč meri na samo izbiro, s katero človek bodisi izbere med dobrim in zlom ali zavrže dobro in zlo. Tu gre za to, da moraš vedeti, kako sam želiš živeti in skozi katera določila gledaš na celotno življenje. Seveda je res, da takrat, ko izbiraš med dobrim in zlom, izbereš dobro; toda to je razvidno šele naknadno; kajti estetika ni zlo, ampak ravnodušnost, in zato sem rekel, da je izbira zasnovana v etiki. Torej ne gre toliko za to, da izbiraš med dvema mislima 'hoteti dobro ali hoteti zlo', temveč za to, da izbiraš samo 'hotenje'...« [prav tam, 533–4]

Janez. Ja, kaj pa, če neka duša *izbere* zlo – na primer Faust, ki je sklenil pogodbo z Mefistom? Ali sam Lucifer?

Bruno. Pravo vprašanje! Nanj pri Kierkegaardu žal ne najdeš odgovora, vsaj ne v knjigi *Ali – ali*. Kierkegaard je prepričan, da v resnično samolastni, svobodni izbiri duh vedno izbere dobro, četudi ne ve vnaprej, da je dobro. To je spet eden od Kierkegaardovih paradoksov, ki ga morda lahko primerjamo s tistim iz *Fausta*: »Povej, kdo si! – Samo en del moči, ki dobro vekomaj iz slabega rodi« [Goethe (2), 98]. Sicer pa je poudarjanje nujnosti izbire ob vztrajanju pri ostrini alternative spet Kierkegaardovo nasprotovanje velikemu duhovnemu očetu Heglu: med nasprotkoma zaostrene etične alternative naj ne bi bilo nobenega heglovskega posredovanja, nobene sprave, nobene sinteze v višjem dialektičnem pojmu. Kierkegaard, ki je dialektik v grškem, sokratskem pomenu, ne sprejema »priljubljene teorije novejšje filozofije, ki ukinja načelo protislovja« [Kierkegaard (2), 534] – kajti v nasprotju s Heglom, pa tudi

s starimi novoplatonskimi mistiki, na primer Nikolajem Kuzanskim, je Kierkegaard prepričan, da ukinitev načela protislovja »ne more veljati za večnost« [prav tam, 535]; predvsem pa ne more veljati za prihodnost, kajti nujni pogoj *svobode* duha pri izbiri prihodnosti je ravno zaostrena alternativa *ali – ali*: »Kolikor je torej resnično, da obstaja prihodnji čas, je enako resnično, da obstaja *ali – ali*« [537]. Heglova dialektika se nanaša na preteklost, sinteza se udejanja v spominu, medtem ko je Kierkegaardova dvočlena dialektika obrnjena v prihodnost, z njo se odpira možnost svobode in upanja. Etik, ki vztraja pri alternativni, sicer izgublja svet, ohranja pa sebe, saj »veličina ni v tem, da si to ali ono, temveč da si lastni jaz, to pa lahko postane vsak, če želi« [542].

»Kaj pa je to, lastni jaz? Če bi imel en sam trenutek za odgovor, če bi ga moral označiti s prvim izrazom, ki mi pride na misel, bi bil moj odgovor: to je od vseh najbolj abstraktna, obenem pa najbolj konkretna stvar, to je svoboda.« [574]

Janez. To misel je povzel Jean Paul Sartre, kajne?

Bruno. Da, Sartre je od Kierkegarda veliko prevzel. O tem lahko prebereš zanimive vrstice v zborniku *Živeči Kierkegaard*; zadnjič, ko sem bil v Ljubljani, sem kupil slovenski prevod te knjige, včeraj pa sem malce polistal po njem, da bi se pripravil na današnji pogovor. Morda se o tem zborniku pomeniva še po večerji, zdaj bi rekel samo to, da se je na simpoziju »Kierkegaard vivant«, ki ga je organiziral UNESCO v Parizu leta 1964 in na katerem so nastopili vsi takratni vodilni predstavniki eksistencializma, poleg Sartra še Gabriel Marcel, Karl Jaspers in drugi – tudi Martin Heidegger je poslal svoj referat –, po Sartrovem prispevku razvila razprava o tem, ali lahko ateist sploh razume bistvo Kierkegaardove filozofije. Meni osebno se zdi, da ne povsem – in tega se je dobro zavedal tudi ateist Sartre, ki je rekel za Kierkegarda: »Ta filozof je antifilozof« [*Živeči Kierke-*

gaard, 29] in »ko ga berem, se vrnem vse do sebe, hočem ga doumeti in jaz sam sem tisto, kar doumem« [prav tam, 47]. Značilno za razumevanje Kierkegaarda pa je, da po drugi strani tudi sodobni teisti niso ravno navdušeni nad njegovo religiozno mislijo; Emmanuel Lévinas je, na primer, na razpravi v Parizu izrekel o njem dokaj ostre besede: »Kar me šokira, je Kierkegaardova nasilnost [...] filozofija s kladivom [...] Menim, da se ta njegova neusmiljenost pojavi v trenutku, ko zavrne etiko« [177]. Lévinas meri na Kierkegaardov religiozni »suspens« etike, ponazorjen s svetopisemsko zgodbo o Abrahamu in Izaku.

Janez. Mojster Bruno, kakšno pa je vaše osebno stališče do Kierkegaarda? Iz nekaterih vaših besed se mi je zdelo, da ga marate, iz drugih spet, da ne preveč...

Bruno. Hm... včasih sem bil zanj bolj zagret... zdaj pa je najin odnos, lahko rečem, prijazen.

Janez. Samo prijazen? Zdi se mi, da Kierkegaardu to ne bi bilo dovolj, verjetno bi pripomnil, da ostajate filozofski »estet«, če ne sprejemate alternative *ali – ali*, ki je zanj bistvena.

Bruno se muza. Da, verjetno res... Baje so celo na njegovem pogrebu prebrali tiste neusmiljene besede iz *Apokalipse*, ko Gospodov glas naroča vidcu Janezu na Patmosu, naj piše angelu Cerkve v Laodikeji:

»Vem za tvoja dela, da nisi ne mrzel ne vroč. O, ko bi le bil mrzel ali vroč! Ker pa nisi ne vroč ne mrzel, ampak mlačen, sem pred tem, da te izpljunem iz svojih ust.« [Raz 3, 15–6]

Nič ne bi bilo narobe, če bi te besede ljudje razumeli kot izraz malce pregretih vidčevih blodenj, toda v *Svetem pismu* imajo težo Božje sodbe, zato se fanatiki lahko nanje sklicujejo že dve tisočletji.

Janezu zagorijo modre oči. Toda tu gre za vero, ne za fanatizem!

Bruno viha čelo. Bojim se, da gre vendarle predvsem za

vidčevo nestrpnost do tistih, ki niso ne privrženci ne nasprotniki njegovih preroštev, ampak so preprosto ravnodušni do njegove »edine resnice« – kajti prav to jim gorečnež najbolj zameri, še bolj kot nasprotnikom sovraštvo, ki se včasih obrne celo v gorečo ljubezen, kot se je zgodilo na primer apostolu Pavlu.

Janez. Mar ni to tako kakor v ljubezni: *ali* si mrzel – *ali* si vroč? Če resnično ljubiš, tretje možnosti preprosto ni!

Bruno. V ljubezni do človeka, do ženske, je bržkone res tako, kot praviš... mislim pa, da ljubezen do Boga ne bi smela biti tako izključujoča.

Janez. Kakšna pa naj bo?

Bruno, z blagim smehljajem sredi ostrih potez. No, meni je vsekakor bližja Spinozova »umska ljubezen do Boga«, *amor Dei intellectualis*, njen mir in zbranost, predvsem pa strpnost do tistih, ki verujejo drugače... Sicer pa me pri Kierkegaardu še bolj kot njegova pretirana verska gorečnost moti to, da se je odrekel spoznanju, da je zavrnil védenje v imenu eksistence »posamičnika«. Sartre upravičeno ugotavlja, da »pod Kierkegaardovim peresom eksistenca odgovarja [Heglovemu sistemu] z zavrnitvijo védenja« [*Živeči Kierkegaard*, 30]. Eksistencialni obup morda res privede človeka na pot filozofije, kot je menil Kierkegaard, toda naprej po tej poti vodi misleca čudenje in iz njega izvirajoča radovednost, želja po spoznanju in zrela ljubezen do modrosti. – Po drugi strani pa se duh v svojem (sámo)spoznanju, v presežnem védenju, ki se mu po grško reče tudi *gnosis*, ne sme ujeti v Heglov pojem, saj »duh véje, kjer hoče«. Kierkegaard je imel smolo (mnogi bi seveda rekli nasprotno: veliko srečo), da je zanj vse védenje posebljal ravno Heglov Absolut, ujet v dialektične kategorije svojega vseobsežnega Sistema; te ujetosti se Kierkegaardov svobodni »posamičnik« sicer osvobaja, žal pa se obenem oddaljuje od poti spoznanja, izmakne se mu tisto *odrešujoče védenje*, in zato je nesrečen, razdvojen, boleče nepopoln...

Marija, na pragu. Večerja je na mizi. Pridita, da se ne shladi! Tudi Cecilija že prihaja.

O SEBI

Mojster upihne svetilko in vstane, učenec pobere vrč in kozarce z mize ter mu sledi. Na vrt lega mrak, iz daljave se sliši vlak, med vaškimi hišami lajajo psi. Cvetovi sadnega drevja opojno dišijo. Kot kaže, bo jutri nov svetel dan.

* * *

Zenica kalejdoskopa

OB ZADNJEM KRAJCU

Od zadnjega Janezovega obiska pri Brunu je minilo štiri-najst dni, vključno z velikonočnimi prazniki. Zdaj učitelj in učenec spet sedita v Brunovi knjižnici; pozno je že in Janez je sklenil, da nocoj spet ostane pri mojstru (saj, v nočnih vlakih je nekaj tesnobnega, brezupnega). Marije danes ni bilo, sicer pa je Janez prišel šele proti večeru. Mojster ga je najprej povabil v gostilno na njoke, zdaj pa sedita pred kaminom in pijeta čaj. Ob skodelicah leži na mizi nekaj knjig, na vrhu so Husserlove Kartezijanske meditacije pa njegove Ideje in dva zvezka revije Phainomena. Bruno je ogrnjen v domačo haljo iz temno-rdečega žameta, videti je dobro razpoložen, pravkar je preletel šop popisanih listov, odložil očala in zadovoljno prikimal.

Bruno. Dobro si zapisal: ponekod še bolje, kot sem jaz povedal... kar tako nadaljuj, če boš imel čas; zaradi obiskov pri meni in teh zapiskov ne smeš zanemariti svojega rednega študija; sicer pa ti bo zdaj, ko Draga odhaja, gotovo ostalo več časa za študij, saj sam praviš, da si z njo cele dneve...

*Janez molče dvigne žalosten pogled. Njegovi zenici se le-
sketata sredi sinje modrih roženic.*

Bruno. Korajžen bodi, fant! Verjemi, vse je za nekaj dobro... Veš, kaj je Mefisto svetoval malodušnemu Faustu?

Janez odkima. Koder svetlih las mu pade čez čelo.

Bruno. Rekel mu je:

»Brž! Znebi se vseh praznih sanj!

Odprt je svet, da stopiš vanj!

To ti povem: kdor tuhta venomer,

je kot žival, ki v pušči tava,

kjer jo je ulovil škrat v nalašč začaran tir,

in krog in krog je mlada, sočna trava.« [Goethe (2), 115]

Janezu se zabliskajo oči. Mojster, prosim vas, ne norčujte se iz mene! Že tako mi je dovolj hudo. Poleg tega jaz nisem noben Faust, vi pa, upam, tudi ne Mefisto.

Bruno. Ojej! Hotel sem te samo malce razvedriti, namen je bil dober...

Janez. Z dobrimi nameni je tlakovana pot v pekel.

Bruno se zasmije. Res, toda do tja je še daleč! Poslušaj, Janez: kaj če bi se midva vrnila k najini tolažnici, filozofiji? Si pripravljen na nadaljevanje pogovora o sebi? Rekel si, da si prebral prve štiri *Kartezijanske meditacije*: si razumel Husserlov nauk o *cogitu*, transcendentalnem jazu? Imaš kako vprašanje?

Janez odkima in še kar molči.

Bruno. Potem te bom pa jaz vprašal: katera je bistvena razlika med Kartezijevim in Husserlovim pojmovanjem *cogita*?

Janez se prebuja iz otopelosti. Razlika med Descartesom in Husserlom? ... Za prvega je *cogito* misleča substanca, *res cogitans*, medtem ko pri drugem opravlja jaz, *ego cogito*, transcendentarno sintezo vseh misli, vseh *cogitationes*, vendar s tem *cogito* sam še ni dokazan kot resnično bivajoč.

Bruno. Odlično! In kaj ti sam, Janez, misliš o *cogitu*? V filozofiji ni odveč, da se večkrat spomnimo: *De te fabula narratur* – o tebi govori zgodba. Novoveški filozof začenja medtirati tako, da premišljuje o sebi.

Janez. Kaj pa vem... Mislim, da bi si moral najprej razjasniti vprašanje, ali je v filozofiji sploh možno neko trdno, zavezujoče spoznanje. Filozofi so učili že toliko različnega, da se je v vsej tej mnogoterosti težko znajti. Zadnjič, ko sva govorila o Kierkegaardu, ste na koncu rekli, da je zavrnil spoznanje, védenje o skupnem, in ga skušal nadomestiti z eksistenco »posamičnika« – in da je bila to napaka, če sem vas prav razumel?

Bruno. Da, tako mislim.

Janez. Mojster – ali je mogoče v filozofiji sploh kaj resnično spoznati?

Bruno dvigne obrvi. Seveda! Jaz sem prepričan, da je filozofsko spoznanje možno. Filozofija je bila, je in bo – dokler

ostaja filozofija – *spoznavna* dejavnost človeškega duha: filozofska ljubezen do modrosti se izraža predvsem kot želja po spoznanju. Ne strinjam se s tistimi, ki menijo, da je v našem času konec filozofije kot spoznavnega mišljenja in naj bi se preobrazila v neko mišljenjsko pesnjenje; drži sicer, da je filozofija že od grških začetkov povezana s pesnjenjem in nasploh z umetnostjo kot *poesis*, vendar se mora od slednje razlikovati po tem, da si filozofija zastavlja spoznavne cilje, h katerim napreduje z racionalnimi, splošno veljavnimi, čim bolj razvidnimi metodami...

Janez. To že, ampak jaz se sprašujem, ali so nas takšne filozofske metode sploh kam pripeljale? Že več kot dva tisoč let se filozofi sprašujejo, kaj je prapočelo bivanja, kdo je človek, kaj je duša, kaj je duh, ali je v svetu kot celoti kak namen, kaj je najvišje dobro... toda jasnih in dokončnih odgovorov ni in ni. Kaj je potlej filozofsko spoznanje? Ali ni že čas, da se mu odrečemo, da se oklenemo česa pametnejšega, dosegljivejšega?

Bruno. Na primer?

Janez. No, ne vem... na primer znanosti, umetnosti, politike... morda religije...

Bruno. Sam si izbral filozofijo – zakaj?

Janez. Res, večkrat se sprašujem. Morda zato, da bi jo spoznal in se je s tem odrešil.

Bruno. Vidiš, pa sva spet pri spoznanju...

Janez. Mojster, ste vi analitični filozof? Saj analitiki poudarjajo spoznavno usmerjenost filozofije, ki naj bi jo povezovalo z znanostjo?

Bruno. V nekem smislu sem analitik, čeprav ne verjamem, tako kot nekateri radikalni analitiki, da je analiza *edina* prava filozofska metoda. Če bi bilo tako, ne bi bilo več meje med filozofijo in znanostjo. Poznaš Wittgensteinovo prispodobo o lestvi?

Janez. Mislite tisto iz *Traktata*: lestev spoznanja, ki vodi do praga mističnega?

Bruno. Prav to! Vidiš, ta lestev je analiza, logika, razum – in kot filozof jo lahko zavržeš šele tedaj, ko se povzpneš po

njej... povzpneš do »mističnega«, ali kako pač že imenuješ tisto presežno... ali vseobsežno – prej pa je ne smeš zavreči, če hočeš tja.

Janez. Pa se sploh kdaj povzpneš... do tja?

Bruno se zasmeje. O, seveda! Vedno. Pravzaprav si že tam, le da tega ne veš – in zato potrebuješ lestev.

Janez. Pa ne bi bilo mogoče priti tja po kaki drugi poti, brez lestve, kar naravnost, recimo z intuicijo, razodetjem... ali preprosto, z vero?

Bruno. Nekaterim je to dano, če sklepamo iz njihovih pričevanj, vsem pa ne. Jaz potrebujem lestev razuma, ti pa verjetno tudi, sicer ne bi tako spraševal in sploh ne bi prišel k meni, ampak bi rajši poiskal kakega drugega učitelja, saj jih ne manjka... In zdaj, če se vrnem k analizi kot metodi filozofskega spoznanja, lahko rečem, da poleg aristotelske logične analize, ki v svojih modernih različicah prevladuje tudi v sodobni analitični filozofiji, zelo cenim fenomenološko, transcendentno analizo, še posebej v njeni izvorni obliki pri Edmundu Husserlu. Prej si vprašal, ali je mogoče v filozofiji sploh kaj resnično spoznati. To kartezijsko in pozneje kantovsko vprašanje si je v začetku našega stoletja znova z vso ostrino zastavil Husserl in odgovoril nanj s pomočjo fenomenološke evidence, neposredne intuitivne razvidnosti, ki naj bi povsem zanesljivo in nedvoumno spoznavala strukturiranost jaza oziroma *ega* – namreč zagotavljala ne le njegovo »ničelno točko« gotovosti, kot pri starem Karteziju, temveč prenesla gotovost na celotno transcendentno »polje« *cogita* in obenem na svet, ki je v *cogitu* somišljen.

Janez. Ne pa na Boga.

Bruno. Res, na Boga pa ne. Bog je pri Husserlu »izklopljen« iz fenomenoloških raziskav – ni sicer »mrtev« kot pri Nietzscheju, je pa »odsoten«; božji obstoj je namreč v fenomenologiji še bolj poudarjeno »postavljen v oklepaj« kot obstoj materialnega, zavesti zunanjega sveta. V Husserlovih *Idejah* naletimo na paragraf z naslovom »Izklopljena božja transcendenca« (§ 58), kjer Husserl o »eksistenci 'božje' biti zunaj sveta« pravi, da je »v popolnoma drugačnem smislu«

absolutna in transcendentna zavesti, kot je zavesti transcendenten svet [Husserl (1), 191]. Seveda je tudi »zunanja« resničnost sveta »postavljena v oklepaj« pri zamejitvi prvotne evidentne gotovosti – ki jo Husserl izvaja s fenomenološko redukcijo, imenovano *epoché*, tj. vzdržnostjo od presojanja nasebne resničnosti v zavesti danih fenomenov –, namreč z *epoché* je resničnost sveta »izključena« iz polja neposredne gotovosti, vendar se svet v nadaljnjem premisleku, pri »konstituciji« transcendentalnih struktur, vrne v to polje kot celota oziroma »horizont« vseh dejanskih in možnih intencionalnih vsebin same zavesti – medtem ko božja transcendenca ostaja nepovratno izključena iz fenomenološke evidence: do gotovosti o njej nikakor ne moremo priti zgolj z analizo naših zavestnih danosti (kakor je mislil Kartezij). Husserl je po svojem filozofskem odnosu do Boga bližji Kantu kot Karteziju: Bog ni predmet spoznanja, saj »absolutno... ostaja izklopljeno iz raziskovalnega polja« [Husserl, prav tam] – Bog se namreč razodeva človeku le v upanju *vere*.

Janez. Pa se Bog sploh lahko razodene človeku z vso gotovostjo v življenju? Kaj ni šele smrt tista, v kateri človek spozna Boga »iz oči v oči«? Če bi rekli v Husserlovem jeziku: smrt razklene fenomenološke »oklepaje« in razkrije resničnost samo – ali pa jih smrt dokončno zaklene? Kako je s tem, mojster Bruno?

Bruno. O, vélika, večna vprašanja! Ne poznam odgovorov nanje, gotovo pa jim v najinih pogovorih ne bova ubežala, čeprav za zdaj, ko govoriva *o sebi*, predlagam, da tudi midva, tako kot Husserl v *Idejah* in *Meditacijah*, začasno »izključiva« Boga iz območja spraševanja in nadaljujeva pogovor o *cogitu*, o odnosu med transcendentalnim jazom in svetom.

Janez. Prav. Prej nečesa nisem dobro razumel: kako se pri Husserlu svet spet vrne iz »oklepaja« v zavest oziroma v »polje gotovosti«?

Bruno. Svet se ne vrne v polje gotovosti kot nekaj zavesti zunanjega, transcendentnega, marveč kot njena evidentna intencionalna vsebina; intencionalnost zavesti pomeni, da je za-

vest vselej »zavest o nečem« – in celota, natančneje horizont vsega v zavesti aktualno in potencialno mišljenega, je svet. V odnosu do jaza je svet *immanentno transcendenten*, vsebnostno presežen. Ne gre več za klasično pojmovanje transcenden-ce kot realne presežnosti, marveč za »transcendenco v imanenci«, za presežnost v vsebnosti zavesti – in strukture sveta se kažejo jazu obenem kot *transcendentalne*, tj. kot strukture same *zavesti*, ki je, kot sem rekel, vselej intencionalna, vselej je zavest o nečem.

Janez. Pa ne bi bilo mogoče tudi za Boga reči, da je zavesti – ali svetu – immanentno transcendenten?

Bruno. Da, toda Husserl ne pravi tega. To učijo, čeprav običajno z drugimi besedami, panteisti.

Janez. Kaj ni to tudi Heglova misel?

Bruno. V nekem smislu je – kakor tudi Schellingova, spet v drugem smislu. Ampak ne zapeljuj me v teologijo, Janez! K vprašanju Boga se gotovo še vrneva, nocoj govoriva o transcendentalnem jazu, o sebi...

Janez. Pa je to dvoje sploh mogoče ločevati?

Bruno se zasmeje. Seveda ne... Kljub temu zdaj podrobneje pogledajva, kaj Husserl misli, ko govori o spoznavni evidenci. Mi lahko poiščeš kak odlomek, kjer piše o njej?

Janez. Seveda, saj je evidenci kot »prvememu metodičnemu principu« posvečen velik del *Prve kartezijanske meditacije*. Podčrtal sem si stavek v petem paragrafu, kjer Husserl pravi:

»Evidenca je v najširšem pomenu neko *izkustvo* o bivajočem in o tako-bivajočem, prav neko duhovno-na-vpogled-dobivanje bivajočega samega.« [Husserl (2), 62]

»Očitno je, da jaz kot filozofsko začenjajoči, ustrezno moji težnji k predpostavljenemu cilju pristne znanosti, ne smem izreči ali dopustiti veljati nobene sodbe, ki je nisem črpal iz evidence, iz *izkustev*, v katerih so mi zadevne stvari ali stanja stvari navzoča kot *ona sama*.« [prav tam, 63]

Bruno. Dobro. K temu lahko dodava še odlomek iz *Idej*, verjetno najpomembnejšega Husserlovega dela: v 24. para-

grafu piše o spoznavni evidenci – tu jo imenuje še s kartezijskim izrazom »intuicija« – kot o »načelu vseh načel«:

»Zdaj pa dovolj o napačnih teorijah. K *načelu vseh načel*: da je *vsako izvorno dano zrenje pravi izvir spoznanja*, da je treba vse, kar se *izvorno* ponuja v '*intuiciji*' (tako rekoč v njegovi izvorni dejanskosti), *kratko malo sprejeti kot kar se daje*, toda tudi *samo v tistih mejah, v katerih se tu daje*, tu nas ne more zмести nobena zamisljiva teorija.« [Husserl (1), 80]

Se strinjava s tem? Mislim, da se lahko. Husserl skuša na nov – ne »matematičen«, temveč fenomenološki – način opredeliti Kartezijevo načelo jasnosti in razločnosti spoznanja. Načelo samo ni problematično, vprašljivo pa je, do kod evidenca seže, kako široko »polje« zavestnih danosti lahko pokrije. Osrednja točka in izhodišče evidence je pri Husserlu – kot že pri Karteziju – *ego cogito*, misleči jaz, toda Husserl kritizira Kartezijevo »postvaritev« jaza v *res cogitans*, v mislečo »stvar«, *substantio*, nadalje določeno kot človekov intelekt, duh, ki naj bi bil postavljen nasproti telesu. Husserl zavrača Kartezijev dualizem mišljenja in razsežnosti s stališča fenomenološkega *monizma*, v katerem je tudi misel oziroma zavest pojmovana kot »razsežna«, namreč v imanentnem, njej lastnem pomenu: *svet* je s svojim časenjem in prostorjenjem »razsežnost« zavesti. Husserl v svojem poznem delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija* (1937) govori o »Descartesovem sámonesporazumu«, ki naj bi bil v tem, da je »*ego* po Descartesu določen kot *mens sive animus sive intellectus* <pamet ali duh ali intelekt>« [Husserl (3), 23], in nadalje razlaga:

»Očitno je, da ima Descartes kljub radikalizmu brezpredpostavljenosti, ki ga terja, že vnaprej cilj, glede na katerega je prodor k *egu* le sredstvo. Ne vidi, da je s prepričanjem o možnosti cilja in sredstev zanj ta radikalizem

že zapustil. [...] *epoché* mora biti speljana zares in ostati kot taka. *Ego* ni residuum sveta, marveč absolutno apodiktična postavitev, omogočen, in omogočen kot edini, samo z *epoché*, samo s 'postavitevijo v oklepaj' celotne veljavnosti sveta. Duša pa je residuum predhodne abstrakcije čistega telesa in po tej abstrakciji, vsaj navidezno dopolnjujoči kos tega telesa. Toda (tega ne gre spregledati) ta abstrakcija se ne dogaja v *epoché*...« [Husserl, prav tam, 24]

Radikalizem Husserlove *epoché* postavlja v »oklepaj« tako telo kot dušo. Kartezij je menil, da sámorazvidnost mislečega jaza *eo ipso* zagotavlja njegov obstoj kot »misleče stvari« in posledično tudi neodvisnost duše od telesa; iz *cogita* je izpeljal metafizični dualizem misleče in razsežne substance. Njegova deseta definicija v *Povzetku* meditacij pravi: »O realni različnosti dveh substanc govorimo, če vsaka od njiju lahko eksistira brez druge« [Descartes (4), 7]. Iz te definicije ter drugih Kartezijevih postulatov in aksiomov sledi teza: »Duh in telo sta realno različna« [prav tam, 13]. V dokazu te teze pa nastopa ključna trditev:

»Vse, kar jasno zaznavamo, je od Boga narejeno tako, kakor to zaznavamo... Jasno pa zaznavamo (po 2. postulatu) duha, tj. mislečo substanco brez telesa, tj. brez razsežne substance; in narobe, tudi telo brez duha (kakor lahko vsakdo doda brez nadaljnjega). Torej je duh lahko, vsaj po moči Boga, brez telesa in telo brez duha.« [Descartes (4), 13]

Tudi če pustiva ob strani presenetljivo »materialistično« trditev, češ da je lahko telo brez duha, ima njej nasprotna »idealistična« trditev, za katero pravzaprav Karteziju tu gre, namreč da je lahko duh brez telesa, gotovo izjemen metafizični in tudi teološki pomen, saj iz nje sledi najmanj to, da je *možno* »preživetje« duha – pri človeku duše – tudi če propade telo (kar se evidentno zgodi s smrtjo). Posmrtno preživetje

je duše pa je *conditio sine qua non* njene nesmrtnosti, vsaj kakor je pojmovana v glavnem toku zahodne metafizike, od Platona prek krščanstva do Kartezija. Ali, če govorimo o duhu – saj je pri vprašanju nesmrtnosti težko postaviti ločnico med dušo in duhom – lahko rečemo, da je Kartezijev namen, da bi z razmislekom o *sebi* kot mislečem duhu dokazal, da je ravno *ego cogito* ta nesmrtni duh v človeku; seveda se ob tem spet postavlja vprašanje, do kam se nesmrtni duh »razteza« – ali je nesmrtnost možna zgolj kot »točka« ali kot »polje«? Krščanski nauk pojmuje nesmrtno dušo kot notranje »razsežno«: kako naj bi sicer v njej preživel smrt človeški spomini, misli in čustva, dobra in slaba dela – brez njih pa bi bila poslednja sodba nesmiselna, saj ne more biti pravično sojeno duši, ki se svojih del sploh ne spominja, ne zaveda! Skratka, če se vrneva k primerjavi Kartezija in Husserla: prvi je bil krščanski filozof, medtem ko drugi to ni bil, ne glede, ali se je sicer imel za kristjana ali ne. Po Husserlu namreč ni mogoče z gotovostjo trditi, da sta duh in telo realno različna.

Janez. Ali krščanstvo to trdi?

Bruno. No, seveda bi se dalo tudi o tem razpravljati, čeprav na samem začetku *Svetega pisma* piše, da je »duh Božji vel nad vodami«, namreč že takrat, ko je »bila zemlja pusta in prazna« [I Mz 1, 2], ko še ni bilo nobenega telesnega bitja... in ravno tako kot naj bi bil Božji duh *nad* svetom in *pred* njim, naj bi bil tudi človeški duh, Kartezijev *ego cogito*, neodvisen od telesa in sveta.

Janez. Kako pa potem Husserl sploh razume *ego cogito*, če ne kot tisto od minljivega sveta neodvisno »iskro« nesmrtnosti v človeku?

Bruno. Kot si že sam pravilno povedal na začetku, *ego cogito* za Husserla ni *substantia cogitans*, kot je veljal za Kartezija. Eno najbolj jasnih Husserlovih formulacij *cogita* najdemo v *Idejah*, v 46. paragrafu: »Sem, to je moje življenje, živim: *cogito*.« [Husserl (I), 149], kar pomeni, kot beremo v nadaljevanju, da sta »moje vživetje in moja zavest kot tekoča sedaj-navzočnost dana izvorno in absolutno« [prav tam].

Bodi pozoren na poudarek *tekoča* navzočnost: bistvena konstitutivna razsežnost *sámonavzočega cogita* v vseh njegovih *cogitationes* je – čas. Zavest se konstituira s tem, da se časi, časi se v svetu vedno tekočih zavestnih danosti, v svetu fenomenov, v katerem ima transcendentalni *ego cogito* vlogo univerzalne sinteze; intencionalni korelat te sinteze pa je sam svet, namreč svet kot imanentno transcendenten mislečemu jazu. O fenomenološkem razumevanju časa bova govorila posebej, je pa seveda ravno časovnost najbolj očitna lastnost misleče zavesti, torej mene samega kot *cogita*. Zdaj se rajši usmeriva k premisleku o odnosu med *sámorazvidnim* jazom in svetom: za Husserla je svet »polje« transcendentalnega izkustva ali, kot pogosto pravi, »odprt horizont« izkustva, in naloga *Druge kartezijanske meditacije*, kot piše že v njenem naslovu, je »sprostitiv polja transcendentalnega izkustva v njegovih univerzalnih strukturah«, kar je tudi osrednja naloga fenomenologije, kot si jo je zamislil Husserl. Upal je namreč, da –

»...bo morda vendarle mogoče pokazati, da absolutna evidenca *ego sum* sega nujno tudi v mnogoterosti samoizkustva transcendentalnega življenja in v habitualne lastnosti jaza <*ega*>, čeprav le v omejitvah, ki določajo domet takih evidenc (kot so spominjanje, retenca itd.). Nakazujoč to še natančneje, bi bilo morda treba pokazati tole: ni le gola identiteta tega 'jaz sem' absolutno brezdvomni obstoj transcendentalnega samoizkustva [kot pri Karteziju], temveč se skozi vse posebne danosti dejanskega in možnega samoizkustva – čeprav te danosti v posameznem niso absolutno brezdvomne – razteza *univerzalna apodiktična izkustvena struktura* jaza (npr. imanentna časna oblika doživljajskega toka).« [Husserl (2), 75]

Cogito je torej za Husserla *struktura*, ki se razteza po »polju« izkustvene evidence, in ne zgolj Kartezijeva »točka« *sámogotovosti*. Pri tem pa je paradokсно, da je ta točka sama v ontološkem smislu prazna, »brezsubstancna« – podobno

KALEJDOSKOP

kot geometrijska točka ne more realno vsebovati fizikalne snovi (razen če bi bila točka singularnost v »črni luknji«) –, kajti, kot poudarja Husserl v *Četrta meditaciji*, v paragrafu z naslovom »Transcendentalni ego je neločljiv od svojih doživljajev« (§ 30):

»Že v pripravljanih analizah [...] postane jasno, da transcendentalni ego (v psihološki paraleli duša) je, kar je, le v razmerju do intencionalnih predmetnosti. [...] Ego sam biva za samega sebe v kontinuirani evidentnosti, torej sebe v samem sebi kontinuirano konstituirajoč kot bivajoče.« [Husserl (2), 106]

Jaz je torej v pravem pomenu *ničelna* točka, ki »biva« le v razmerju do svojih intencionalnih predmetnosti, do *sveta*, po katerem se samega sebe »kontinuirano konstituira kot bivajoče«. – Ali to pomeni, da brez sveta tudi jaza ni? Da se ne moremo nadejati neodvisnosti jaza od sveta?

Janez. Mojster, oprostite, malce sem se izgubil... Mi lahko poveste še enkrat, v katerem smislu je Husserlov jaz odvisen od sveta?

Bruno vstane iz naslonjača, s počasnimi koraki premeri sobo od kamina do stene s knjigami, položi Husserlove Ideje nazaj na polico med njene vrstnice iz Slovenske matice, se usede za pisalno mizo, dvigne pokrov računalnika in ga vključi.

Bruno. Janez, morda poznaš računalniški program, ki se imenuje *Kalejdoskop* – tako imenovani ohranjevalnik zaslona, *screensaver*?

Janez. Ne, moj računalnik je zelo preprost, uporabljam ga le za pisanje.

Bruno. Pa veš, kaj je kalejdoskop?

Janez. Vem, saj sem ga imel, ko sem bil še otrok: kalejdoskop je nekakšno kukalo, podobno daljnogledu, vendar ne gledaš skozenj, ampak vanj, v njem so ogledalca in barvni

stekleni drobci, ki se zrcalno množijo in pri obračanju ustvarjajo pisane like, kot nekakšne kristalne cvetove.

Bruno. Prav to je kalejdoskop – kakor da bi definicijo prebral iz leksikona! Pridi sèm, pokazal ti bom računalniško izvedbo.

Janez se usede zraven Bruna. Pa ima kalejdoskop kako zvezo s Husserlom? Prosil sem vas, da mi še enkrat razložite odnos med *egom* in svetom.

Bruno. Ravno to ti hočem razložiti – ne samo razložiti, ampak *pokazati* s kalejdoskopom. Glej, je že tu!

*Na ekranu utripajo zvezde kristali,
sijejo iz središča in se vanj vračajo:
krožne strukture plešejo v mavričnih barvah
kot svetleči čašni listi, minljivi, spremenljivi –
ognjemeti
rozete
mandale
stkane v času
iz čipkastih, simetričnih vzorcev –
strukture:
šesterne, osmerne, dvanajsterne...
bogastvo oblik je neizmerno,
nizajo se v polju prostora-časa,
v sklenjenem, onstran sebe
neskončnem horizontu...
kakor pentlje živčnih končičev se prižigajo
krog prazne točke središča –
točke, ki je ni, ko infinitesimalna
se širi v zenico magičnega očesa,
utripa na meji med bitjo in ničem:
noč je ozadje kristalnih eksplozij
ki vrejo iz nič abstraktnega
sonca, pulzirajočega v zrcalnih
odbleskih luči, v igri kombinacij
zapisanih v digitalnem spominu,
v Kartezijevih enačbah*

KALEJDOSKOP

*ki iz števil ustvarjajo kroge, kvadrate,
 poliedre, utripajoče zvezde,
 diagrame dihanja misli –
 sredi vseh slik pa: enigma
 črna luknja
 neobstoječa, čeprav jasno določena
 s svetom, krog nje se vrtečim
 iz nje pulzirajočim,
 čudovitim, mnogoterim,
 enim v istosti
 praznega jaza!*

Janez. Fantastično! Čarobno!

Bruno. ...in poučno: glej, kaj je Husserl hotel reči s svojim znanim stavkom »jaz mislim mišljeno«, *ego cogito cogitatum*: ko mislim svet, svet vzpostavlja mene, mislečega. Brez mišljenega, brez sveta, ki se razteza v prostoru in času kot intencionalna vsebina moje zavesti, tudi mene ne bi bilo! Tako kot ne bi bilo ničelne točke sredi kalejdoskopa brez zvezd, ki sijajo iz nje...

Janez. Kako skrivnostno!

Bruno. Da, prav res skrivnostno: nič poraja svet, da bi se v njem prepoznal! Jaz kot *ego cogito*, okrog katerega se zbira moj svet kot odprt horizont vseh intencionalnih vsebin mojih misli, mojih *cogitationes*, sem evidentno resničen – vendar zgolj v transcendentelni *funkciji* konstitutivne sinteze, resničen sem le kot enost mnogoterih misli. Evidenca pa se izgubi, brž ko hočem, tako kot Kartezij, sklepati od transcendentalnega jaza na metafizični, substancialni jaz, ki naj ne bi bil odvisen od sveta... in naj bi, nadalje, teologiji odpiral možnost za racionalno upanje v nesmrtnost duše.

Sunek vetra zaloputne polknico balkonskih vrat. Zunaj brije burja in od časa do časa snop dežnih kapelj zaprši po šipi. Bruno vstane in gre zapret polknici. Noč je temna, luna vzhaja te dni šele proti jutru.

Janez. Zdaj veliko bolje razumem odnos med jazom in svetom pri Husserlu, vendar v misli, da je jaz odvisen od sveta, vidim neko težavo. Ne vem, če jo bom znal izraziti...

Bruno. Kar povej čim bolj preprosto.

Janez. Bom poskusil... Recimo, da je svet *cogitu* imanenten, kot uči Husserl, in da se gotovost samega *cogita* razširi tudi na njegove *cogitationes*, na imanentno »polje« misli, ki je transcendentalno strukturirano v svet – ob tej predpostavki se sprašujem, ali to res obenem že pomeni, da je resničnost samega jaza odvisna od sveta, tako kot je v kalejdoskopu resničnost središčne točke odvisna od struktur, ki jo obdajajo? Zdi se mi, da ta sklep ne sledi njuno iz Husserlove fenomenološke *epoché*.

Bruno. Zakaj misliš, da ne sledi? Saj sta pri Husserlu jaz in svet zaobsežena v *isto* fenomenološko evidenco. Poleg tega Husserl izrecno pravi – če ponovim prej navedeni stavek, da je »jasno, da transcendentalni *ego* (v psihološki paraleli duša) je, kar je, le v razmerju do intencionalnih predmetnosti«.

Janez. Ne vem, zakaj naj bi bilo to jasno. V tem stavku me moti besedica *le*, kajti tudi če je evidentno, da je svet vsebovan v jazu, s tem še ni evidentno, da je jaz vsebovan v svetu, vsaj ne popolnoma, saj evidence, da je obstoj jaza odvisen od obstoja sveta, preprosto nimamo. Husserl pa ne privzema kot resnično ničesar, kar ni evidentno.

Bruno. A, tako to misliš... zanimivo. Na to jaz še nisem pomislil... Ja, verjetno imaš prav: implikacija od jaza k svetu res ni *a priori* reverzibilna. To pa, kot praviš, lahko pomeni, da *ego cogito* vendarle ni povsem ujet v svet, tako kot je ujeto telo...

Janez. Prav to sem pomislil: morda jaz ni zgolj *funkcija sveta*. Morda je jaz kljub vsemu nekaj več od nekakšnega zbiralca in povezovalca mnogoterih tosvetnih misli? Pomislil sem, da Husserl temu ne bi oporekal, ali, drugače rečeno, da je fenomenologija združljiva z nesmrtnostjo jaza, duše...

Bruno. Najbrž res ni nobenega evidentnega razloga, da ne bi bila združljiva, vendar nam nesmrtnost jaza zgolj kot

možnost ne pove prav veliko, zlasti če v spoznanju iščemo *gotovost*, tako kot Husserl. ... Se pa s tvojim vprašanjem o neodvisnosti jaza nakazujejo različni načini razumevanja odnosa med jazom in svetom. Če sprejmemo, da obstaja svet, četudi le kot horizont fenomenov, ki so dani zavesti – in v tem smislu svet evidentno obstaja – potem jaz kot »središče« svetne zavesti bodisi obstajam *v* svetu, kot pri Husserlu, ali *zunaj* sveta oziroma neodvisno od njega, kot pri Karteziju, ali pa, v skrajnem primeru – jaz sploh *ne* obstajam, niti v svetu niti neodvisno od njega! ... Toda ker je danes že pozno, ti predlagam, da o tem premisliva do prihodnjega pogovora. Poznaš knjigo z naslovom *Oko duha*, tisti zbornik razprav o jazu in duši, ki sta ga uredila Hofstadter in Dennett?

Janez. Da, odlomek iz tega zbornika, poglavje »Preludij... in fuga«, smo brali pri seminarju iz kognitivne filozofije. To je zelo zabavna knjiga.

Bruno. Res je. Si prebral v njej tudi Hardingov spis »Kako je, če nimaš glave«?

Janez. Ne še.

Bruno. Preberi si! V tem spisu neki popotnik zgubi glavo, s tem pa si pridobi ves svet; to se mu zgodi v Himalaji, deželi budizma...

Janez. Glavo zgubi metaforično, ne?

Bruno. No, seveda, če hočeš tako razumeti... vsekakor ostane živ, čeprav brez jaza, ki naj bi tičal v glavi – je pa zato ves svet tam, kjer je bil prej jaz.

Janez. Hecno. Se prav veselim te zgodbe...

Kalejdoskop še vedno riše utripajoče zvezde: črna luknja središča seva nove in nove žarke v temni horizont. Zunaj kraška burja pôje okrog hiše. Učitelj in učenec sedita molče, ujeta v skupne misli. Stenska ura začne biti polnoč. Zdi se, kakor da se čas do vsakega naslednjega udarca podaljšuje, kakor da se ustavlja. Slednjič odbije – dvanajst!

Bruno. Bi rad šel spat? Polnoč je že, verjetno si utrujen.

Janez. Nisem zaspan... sem pa utrujen samega sebe, svojega življenja, kakor ga živim zadnje čase: nenehno mislim na njo!

Bruno. Kdaj odhaja?

Janez. V torek, trinajstega. Pospremil jo bom na letališče, saj nima drugega človeka, ki bi jo peljal, samo mene ima... in njega v Parizu, h kateremu gre. Me prav zanima, kako dolgo bo držala tam.

Bruno. Saj bo imela majhnega otroka! Bo že morala zdržati, sploh pa bo morda tam srečna... Janez, nanjo boš moral nehati misliti tako, kot si doslej. Saj nisi njen angel varuh!

Janez. Vem, vem... in trudim se, da ne bi preveč mislil nanjo. Ko sem tu pri vas, mojster Bruno, ko se pogovarjava, se mi zdi, kakor da sem prestavljen v drug svet, Draga je tu skoraj kakor literarna oseba, ki živi v neki kvazirealnosti, kot bi rekel Husserl. Ko pa se vrnem v mesto, se ta videz razbli- ni in resničnost spet pritisne name z vso močjo... Veste, mojster Bruno – vi ste res mojster suspenza! Danes sem v vlaku premišljeval, kako mojstrsko me znate pritegniti v vaš umišljeni svet.

Bruno, začudeno. Mojster suspenza? Umišljeni svet?

Janez. S tem ne mislim nič slabega, nasprotno, mislim na svet filozofije, v katerem je vsakdanja realnost suspendirana, »postavljena v oklepaj«. Kako odrešujoče je to!

Bruno. Si prepričan, da veš, na kateri strani je resničnost – tu ali tam? Povej: kdo je *zdaj* zate resničnejši – jaz ali Draga?

Janez se zasmije. Čigav jaz – moj ali vaš, mojster Bruno?

Bruno. No, pa sem te pripravil do smeha. Bi *zdaj*, preden greva spat, spil z mano en bičerin pravega francoskega konjaka?

Janezu še vedno igra smehljaj na ustnicah, ko gleda, kako že malce sivolasi mojster modroslovja, v domači baržunasti halji, sredi noči, kakor kak alkimist prinaša iz kredence čarobni napoj.

Bruno. Na zdravje!

Janez, veselo. Živeli! ... Mojster Bruno, vas lahko vprašam: zakaj vam pravijo mojster? Že lani, ko sem bil na vašem predavanju, so govorili: »Mojster Bruno bo predaval o demonih v *Faustu*...« Ste mojster demonologije? Ali splošnega modroslovja?

Bruno. Prvo žal ne, drugo premalo.

Janez. Zakaj pa vam ne rečejo preprosto profesor ali doktor? Mojster se sliši precej staroveško... in tudi, ne zamerite, malce smešno: kakor da bi bili, recimo, mojster šaha ali japonskih borilnih veščin.

Bruno. Še bolj smešno se ti bo zdelo, če ti povem, da se me je vzdevek »mojster« prijel povsem po naključju.

Janez. Kako?

Bruno. Ko sem bil mlad diplomant, sem poučeval na neki gimnaziji; z dijaki sem se po šoli večkrat pogovarjal o filozofiji, včasih sem jih povabil tudi k sebi na dom, stanoval sem tam blizu. No, in eden med njimi, Štefan – njegovo ime sem si dobro zapomnil – je rekel, da sem zanj »mojster«, češ da se »profesor« sliši preveč zateženo... in ob veselem odobravanju njegovega predloga ni prav nič zaleglo moje ugovarjanje, da sem za mojstra še premlad in da njim samim gotovo ne bi bilo všeč, če bi jih klical »moji vajenci«. Kmalu so me v šoli vsevprek začeli ogovarjati z mojstrom... in tako je ostalo, celo tu na vasi sem ostal »mojster« ... in zdaj sem postal še »mojster suspenza«, ha, ha!

Janez se smeje. Lepa zgodbica. Naj vam verjamem?

Bruno, povsem resno. Si pozabil? Mojstru je treba vedno verjeti!

Janez. ...in kako je bilo potem z vašo službo? Ste dolgo ostali na tisti gimnaziji?

Bruno si z roko češe košate lase. Nekaj let, potem sem šel v druge službe... vse do profesure na univerzi.

Janez. In kako ste prišli sèm, na Kras?

Bruno. Vse bi rad vedel! No, povem ti na kratko, potem pa lahko noč... Pred približno desetimi leti, kmalu zatem, ko sem se ločil od Barbare, sem podedoval to hišo in dobil

manjšo rento po svojem pokojnem stricu Filipu Vranu, ki je bil – tako kot moj oče – v tej hiši rojen in je tu tudi umrl, sicer pa je večji del svojega dolgega življenja preživel v Parizu, kjer je služboval kot odvetnik.

Janez. Kot odvetnik, v Parizu!

Bruno. Da. Ljudje se vedno čudijo, ko slišijo, da je bil neki Kraševac odvetnik v Parizu... in res je bil stric nenavaden človek: ko se je upokojil in se dokončno vrnil domov na Kras, je posadil več sto trt, za praznike in ob ohcetih pa je igral na harmoniko in mladini pripovedoval zgodbe iz svojega življenja.

Janez. In vi, mojster, še obdelujete njegov vinograd?

Bruno. Žal ne, posodil sem ga Anželu, on pa mi vsako leto v zameno pripelje sodček terana, tistega, ki smo ga pili zadnjič, na vrtu...

Janez. A, tako. Torej je bil stric čisto pravi stric...

Bruno. Seveda, in tudi renta je prava, čeprav majhna, in hiša tudi, kot vidiš. Skratka, pokojni stric mi je omogočil, da sem pred desetimi leti pustil službo v mestu in postal svobodnjak, modroslovec na vasi, ha...

Janez. A, tako... Kaj pa gospa Marija, je tudi ona študirala v Ljubljani? Takrat, ko se je s postaje vozila s kolesom...

Bruno. Da, Marija je najprej želela priti na likovno akademijo, ko pa so jo tam zavrnil, se je vpisala na umetnostno zgodovino. In čeprav študija zaradi Cecilijinega rojstva ni mogla dokončati, veliko ve o umetnosti, precej več od mene, predvsem pa ima izreden občutek za lepoto, ki ga zdaj kot učiteljica risanja razdaja svojim učencem.

Janez. Zakaj pa ste vi opustili profesuro, mojster Bruno? Zakaj rajši živite na vasi kot v mestu?

Bruno. O tem kdaj drugič. Le kakšen »mojster suspenza« bi bil, če bi ti povedal vse o sebi v enem samem večeru? Za nocoj bo dovolj, pozno je že. Spodaj imaš pripravljeno sobo.

Janez vstane. Hvala, mojster. Lahko noč.

Bruno. Dobro se naspi, jutri bomo šli na sprehod... po Kosovelovih poteh.

* * *

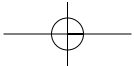
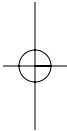
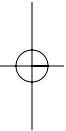
SANJE

Janez šepeta, na robu sna:

»Življenje, z menoj, ti tiho življenje,
ki se vzkrešeš opolnoči
kakor raketa, da vsa drhti,
razplajajoča zvezdno semenje...«
[Kosovel, *V polnočni uri*]

* * *

Janez sanja: O, padam, v zvezdnem vrtincu padam v zenico temè! Brezdanja prostorja se zvijajo v noč, ko ugaša blaga svetloba večerne zarje. In koliko zvezd se vrtili v praznini, koliko zvezd! Glej čudo: vse zvezde so žive! Pa saj so kresnice! Svetleče kresnice rojijo k središču vrtinca – in, čudo prečudno: tudi jaz sem ena od njih, leteča k zenici temè, s frotajočimi krilci, z nogami v praznini, brez zemske opore... joj, kako je to mogoče? Jaz pa kresnica? Saj vendar mislim, torej sem... misleča kresnica? Ali pa sem ta hip zgolj misel na zvezdo kresnico, zgolj hipna misel nanjo? Misel s krilci in svetlečim želom, ki jo nosi vrtinec duha, drobna, v vesoljni praznini plešoča cogitatio, ki se vrača v svoj cogito? Da, seveda, tako je, a le za hip, saj ko pomislim na drugo, že sem pri njej, pa pri tretji, četrti... vse zvezde kresnice so moje misli, cogitationes, prav vse! Skoznje potujem, vanje se vseljujem. Toda kje je kresnica moje drage, kje je ona? Le kako sem jo mogel izgubiti, svojo vodnico! Kako naj jo najdem v neizmernih prostorjih, med mirijadami drugih, enakih? Nikoli več? Ah, ne! Vrnila se bo, saj vse se povrne, le če se vrnem jaz sam, če poletim naprej, globlje, vse do izvira temè, vse do sebe! Zdaj namreč vem: vrtinec zvezd-kresnic-misli je moj duh! In zenica temè – to sem jaz: vse misli izvirajo iz mene in spet tonejo vame! Kakšna svoboda, kakšna blaženost!



» Kako je, če si brez glave «

O B M L A J U

Zajtrk na travi: Marija, Bruno in Janez v nedeljo dopoldne sedijo na kraški jasi, pred njimi je košarica s kruhom, sirom, avokadom in mandarinami, položena na indijsko ruto, zraven v travi stoji steklenička brinjevca. Beli pomladni oblaki plujejo po sinjini, visoko nad travnikom se spreletavajo lastovke. Jaso obdajajo borovci, hrastičje, črničevje, brinje... izza roba gozda kukajo štirje zvoniki: Utovlje, Tomaj, Avber, Štjak – kakor žeblički, s katerimi je valovita zemlja pripeta na brezdanje nebo. Domačega zvonika od tod ni videti, sliši pa se iz njega veselo pritrkavanje. Marija drži skicirko na kolenih in riše z oglem svinčnikom.

Marija. Vidva, gospoda, sta kar prava; pri moških se razlika v letih ne pozna toliko kot pri ženskah: jaz pa sem dvakrat starejša od tiste gole dame na sliki... in seveda oblečena.

Bruno. Pozabila si, da je Manet naslikal v ozadju še eno žensko, zavito v tančico, dekle, ki se sklanja k potoku.

Marija. Saj res! Kdo pa je tista četrta oseba? Lahko bi bila Cecilija, toda nje zdaj ni z nami...

Janez, zase. To bi morala biti Draga, moja draga!

Marija. ...in ker ne vem, kdo je, bom rajši ostala pri nas treh. Pa tudi potoka ni tu.

Janez, komaj slišno. Moja Draga je v torek odletela... v Pariz... za zmeraj... k očetu otroka, ki ga bo rodila... pospremil sem jo...

Mladenič si z dlanmi zakrije obraz, kot takrat, ko je bil prvič na obisku pri mojstru. Bruno zamišljeno zre v daljavo, Marija pa odloži skicirko, se približa Janezu in ga poboža po laseh.

Marija. Ne bodi žalosten, Janez! ... Lepo od tebe, da si jo pospremil.

Janez dvigne pogled in se nasmehne. Saj nisem žalosten. Mislim, da je tako prav. Spoznal sem, da je morala oditi. Boli pa vseeno... da bi šel v cerkev in se zjokal. Ko sem bil še otrok, me je mama vsako nedeljo vzela s seboj k maši, zdaj pa sem že skoraj pozabil, kako gre očenaš... Pa vidva, ne hodita k maši?

Marija. Jaz grem včasih, za praznike.

Bruno. Jaz pa nikoli, čeprav si kdaj zaželim. Toda za to, da smeš iti k maši, moraš zares verovati v Boga Jezusa Kristusa.

Janez. Torej vi, mojster Bruno, ne verujete v Kristusa?

Bruno. Ne dovolj, da bi šel k maši.

Marija vstane, si sezuje čevlje in nogavice in steče po mehki pomladni travi. Cvetličasto krilo vibra za njo, medtem ko z rokama maha kot s perutmi, kakor da želi poleteti nad travnikom. Čeprav ni več mlada in se gubice že spredajo na njenem blagem obrazu, čeprav so njene obline malce preobitne, teče presenetljivo mladostno. Po nekaj krogih se zadihana ustavi, se zasmee, malce ji je nerodno pred mladeničem, potem globoko vdihne, stegne roke predse, objame Bruna in ga bežno poljubi. Mojster sleče svoj starinsko ukrojeni suknjič in ga pogrne na travo.

Bruno. Na, usedi se, Flora.

Marija. Flora? Že priletna Flora...

Janez gleda v nebo. Kako veliko je! Kako brezmejno! Kako svetlo!

Marija se usede na suknjič, se nasloni na Bruna in gleda oblake. Bruno skrne požirek brinovca, poda stekleničko Janezu in recitira:

ZAJTRK V TRAVI

»Ko pomlad mehko prekrije
svet s tenčico iz cvetov,
ko zemljanom s polj zasije
njen zeleni blagoslov,
prihitijo drobne vile
s čudodelnimi močmi...«
[Goethe (2), 251]

Marija. Od kod je to?

Bruno. To je Arielova pesem iz *Fausta*. Takrat ko Faust počiva na cvetni livadi, utrujen, nemiren, okrog njega zaplešejo duhovi, drobcene, mile postavice... takšne kot ti, Marija, ko stečeš po travniku.

Marija. Nikar se ne norčuj, Mefisto!

Bruno, prešerno. Mefisto? Zmeraj sem se imel za Fausta... *Potem se zresni.* Rad bi povedal nekaj zelo preprostega: lepo je tu in srečni smo, zdaj, prav zdaj... kajti smrt je velika in življenje majhno – in vendar smo zdaj tu, mi trije.

Janez, hlastno. Da, da! Tudi jaz občutim to srečo! Po dolgem času!

Marija riše, popravlja in dopolnjuje *detajle svojega Zajtrka v travi. Vsakih nekaj potez se odmakne od risbe, jo ocenjuje in se muza. Potem lupi mandarine in jih deli moškima. Sonce že močno greje, črički se oglašajo v travi.*

Bruno. Janez, si prebral tisti Hardingov spis – »Kako je, če nimaš glave«?

Janez. Sem in zelo mi je všeč, prav navdušil me je! Bral sem ga dan po Draginem odhodu, ko sem čakal na njen klic iz Pariza.

Bruno. Pa te je poklicala?

Janez. Je, ampak šele tretji dan, v četrtek. Rekla je, da ni mogla prej... in da ji je dobro... in naj ne mislim preveč nanjo... naj rajši kaj lepega preberem, grem ven... Ven skoraj nisem šel, v zborniku *Oko duha* pa sem prebral vsa poglavja po vrsti – ampak Hardingov tekst mi je bil najbolj všeč. Kako

odrešujoče je, če pozabiš nase in se odpreš celemu svetu! Skoraj bi lahko rekel, da mi je Harding pomagal preživeti Dragin odhod... no, poslušal sem tudi Chopina, malce igral na kitaro...

Marija. Kitaro igraš?

Janez. Ja, tako, zase, nekaj akordov...

Bruno. Prinesi jo kdaj, boš še nama kaj zaigral, morda skupaj s Cecilijo... ona tako lepo poje!

Janez. Ah, ne vem... Cecilija študira glasbo, jaz pa sem popoln amater...

Marija. No, le prinesi kdaj kitaro, pa bomo videli... prav-zaprav slišali.

Bruno. In kaj te je pri Hardingu tako navdušilo?

Janez. Vse, od začetka do konca. Takšna bi morala biti vsa filozofija: osebna, doživeta, zavezujoča, duhovna...

Bruno. Hm.

Janez. Ali vam ta spis ni všeč? Saj ste mi ga vendar priporočili!

Bruno. Všeč mi je: izviren je, duhovit... predvsem pa poučen, tudi opozorilen.

Janez. Opozorilen? Mislite – opozarja na iluzijo jaza?

Bruno. Da... vendar še na nekaj drugega. Škoda, da nismo vzeli s seboj knjige... sicer pa imamo dosti časa pozneje, ko se vrnemo domov...

Janez, veselo. Jaz imam knjigo *Okolje duha* tu, v torbi! Če želite, vama preberem kak odlomek iz Hardingovega teksta.

Marija. Prosim! Prav rada bi slišala, kaj lahko človek pove, če nima glave.

Janez. Takole se začne njegova zgodba:

»Najlepši dan v mojem življenju, dan mojega ponovnega rojstva tako rekoč, je bil, ko sem ugotovil, da sem brez glave. To ni le literarni začetek, duhovitost z namenom, da bi vam za vsako ceno vzbudil zanimanje. Z vso resnostjo mislim: *jaz sem brez glave.*« [Harding, 32]

Marija. Z vso resnostjo?

Janez. Tako piše. Potem nam pove, da je odkril, da je brez glave, pred osemnajstimi leti, ko jih je imel triintrideset...

Bruno. ...torej v Kristusovih letih.

Janez. Ja, in pred tem ga je več mesecev obsedalo vprašanje »Kaj sem?« – tistega dne pa je spoznal resnico:

»Dejstvo, da sem slučajno v tistem času hodil po Himalaji, ima verjetno malo opraviti s tem [spoznanjem], čeprav pravijo, da se v tej deželi laže pojavijo čudna stanja zavesti. [...] Kar se je v resnici zgodilo, je bilo nekaj smešno preprostega in običajnega: nehal sem misliti. [...] Pozabil sem, kdo in kaj sem, svoje ime, človeškost, živalskost, vse, kar sem imenoval svoje. Bil je, kot da sem se tisti hip rodil, popolnoma nov, brez misli, deviško čist vseh spominov. Obstajal je le Sedaj, ta sedanji trenutek in kar se je jasno pojavilo v njem. Dovolj je bilo le gledati« [prav tam].

Marija. Toda to je bolj podobno smrti kot rojstvu! Ali nekakšni ekstazi... Ob rojstvu ne obstaja le »sedanji trenutek«, ampak predvsem prihodnost, saj takrat človek *začenja* živeti... in potem tudi misliti.

Bruno. Imaš prav, kljub temu pa moram pritrditi Hardingu, da pri *ponovnem* rojstvu obstaja samo tisti večni Zdaj, o katerem pričujejo zamaknjenci in mistiki. Rojstvo je tu seveda metafora, vendar brez metafor ne moremo izraziti presežnega.

Janez. Je to nirvana?

Bruno. Tako pravijo budisti.

Janez. Mojster, pa je za duhovno prerojenje res treba vse pozabiti – svoje ime, človeškost, spomine, misli, čustva, vso svojo preteklost?

Bruno molči in se smehlja kot Buda.

Marija. Kaj pravzaprav pomeni – »dovolj je le gledati«? Saj vselej, ko gledamo, tudi mislimo, čutimo, prepoznavamo... sicer sploh ne bi ničesar videli!

Janez. Otrok gleda in še ne misli. Ravno v tem je Hardingova poanta:

»...le gledati: vse, kar sem našel, sta bili dve hlačnici kaki-jeve barve, ki sta se spodaj končali s parom rjavih čevljev, kaki rokava, ki sta se pri strani končala s parom rožnatih rok, in kaki srajca, ki se je navzgor končala s – sploh ničimer! Vsekakor ne z glavo.« [prav tam, 32–3]

Marija. Ah, daj no! Gotovo je bil zadet, bi rekla moja Cecilija, ali pa je imel višinsko bolezen. In kaj je sploh finega v tem, da uzreš sebe kot strašilo brez glave, kot nekakšen v cunje oblečen nič?

Janez. Boste povedali vi, mojster Bruno?

Bruno. Ne, kar ti povej!

Janez. Če prav razumem, hoče Harding reči, da človek v zameno zase, za svojo izgubljeno glavo, namesto svojega jaza – pridobi ves svet:

»Popolnoma nobenega časa mi ni vzelo, da sem opazil, da ta nič, ta luknja, kjer bi morala biti glava, ni bila običajna praznina, noben običajen nič. Nasprotno, bila je zelo močno zasedena. Bila je gromozanska praznina, gromozansko polna; nič, kjer se je našel prostor za vse – prostor za travo, drevje, nejasne oddaljene griče in daleč nad njimi zasnežene vrhove, ki so kot vrsta oglatih oblakov plavali po modrem nebu. Izgubil sem glavo in dobil ves svet.« [prav tam, 33]

Marija. A, tako! To je že bolj razumljivo. Nekaj takega je učil tudi Buda, ne?

Bruno. Da, v tem Hardingovem spisu res prepoznamo budistično misel; pravzaprav gre za budizem, križan z upanišadsko *vedanto*, četudi sta nauka znana kot nasprotna – saj je cilj prvega praznina, vesoljni nič, drugega pa absolut, vseobsegajoče božanstvo – kajti »izguba glave« v tej zgodbi- ci ponazarja spoznanje ničā, ki je *obenem* ves svet. Harding

ne dojema sveta zgolj kot ničnega, kakor učijo strogi stari budisti, temveč kot božanskega ravno v praznini, večnega v čisti svetlobi, neskončnega v absolutu, kakor učijo upanišade. V zgodovini azijske duhovnosti je takšen sinkretizem dokaj pogost.

Janez. Mojster, spraševal sem se, ali bi bilo občutje »brezglavosti« mogoče doživeti v krščanstvu. O podobnih izkušnjah so poročali tudi krščanski mistiki, puščavniki, še prej mučenci... vendar se mi zdi težko uskladjivo oboje: namreč da po eni strani Harding v Himalaji spozna, da je »izgubil glavo in dobil ves svet«, medtem ko po drugi strani krščanstvo uči ravno nasprotno: zaman si človek pridobi ves svet, če pri tem izgubi *svojo* dušo.

Bruno. To dvojje se ne izključuje... kajti *Sveto pismo* govori o nevarnosti, da človek izgubi svojo *dušo*, ne glavo – duša pa ni isto kot glava! Glave so mučenci ponujali tako rekoč na pladnju.

Janez. Že, ampak glava je pri Hardingu prispodoba za človeški *jaz*, duša in jaz pa sta si vendarle blizu, mar ne?

Bruno. Preprosta resnica je: če živiš preveč zase, ne moreš živeti za druge, za svet okrog sebe – ne vidiš ga, ker si nenehno ujet v »sanje svojega jaza«, kot pravijo budisti... zato osvoboditev od jaza izkusiš kot prebujenje in ravno to je bistveno za vso vzhodno modrost – v nekem drugem, vendar ne povsem drugačnem smislu pa tudi za krščanstvo. ... Saj Harding pravi:

»Vendar kljub čarobni in nezanesljivi pristnosti vizije to niso bile sanje, nobeno ezoterično razodetje. Ravno nasprotno: čutiti je bilo nenadno prebujenje iz spanja običajnega življenja, konec sanj. Bila je resnica, ki je osvetljevala sama sebe, vsaj enkrat očiščena vseh temačnih misli.«
[prav tam]

Marija. Bruno, zakaj je treba takšna brezčasna spoznanja povedati v pretekliku? Kaj ne bi bilo bolje reči: »Je resnica, ki osvetljuje samo sebe...«?

Bruno. Morda bi se slišalo bolje, vendar tudi manj pristno, kajti pišeš vedno pozneje, ko je doživetje že mimo.

Janez. Toda kako se lahko takšnih doživetij spominjaš, če pa takrat, ko si jih doživljal, nisi imel glave? Ali v stanju »brezglavosti« spomin vseeno deluje?

Bruno. Da, tu se začnejo razumski ugovori. Nanje sem te hotel opozoriti pozneje, pa si že sam naletel na prvega. Značilnost mistične izkušnje je, da karkoli doživiš, naj bo doživetje še tako jasno in razločno, se pozneje težko izogneš racionalizacijam – in tudi Harding se jim ni: po presenetljivem opisu »prebujenja« začne pojasnjevati svoje iracionalno doživetje, rad bi nam razložil, »kako je, če nimaš glave«. V tem prizadevanju, da bi mistično izkušnjo razumsko razložil, je Harding pravi zahodnjak, saj tega kak vzhodni mojster ne bi počel... čeprav po drugi strani drži, da je bilo h klasični budistični literaturi tudi na vzhodu dodano ogromno filozofskih komentarjev, med njimi mnogo takšnih, v katerih prevladujeta logika in dialektika.

Janez. Torej je resnica prebujenja onstran razuma?

Bruno. Seveda – vendar jaz v tem ne vidim glavnega problema Hardingove zgodbe. Bolj vprašljivo se mi zdi njegovo sklicevanje na jasnost in razvidnost same »brezglave« izkušnje, njegovo prepričanje v neposredno *evidenco* »brezglavosti«. Sprašujem se, ali je dejstvo, da ne vidiš svoje *glave* – tj., da v najboljšem primeru vidiš pred seboj nekakšen megljen, rožnat oblaček ali dva oblačka, levi in desni, ki naj bi bila tvoj nos, kot pravi Harding – ali je to zaznavno dejstvo sploh kak argument za filozofsko trditev, da v svojem mišljenju ne moreš »videti« *sebe*, svojega jaza, kartezijskega *ega*? Mislim, da predlagana analogija med odsotnostjo glave v zaznavnem polju in domnevno odsotnostjo *ega* v »miselnem polju« ni dovolj prepričljiva, kajti tudi če svoje glave ne moremo videti, *sebe* še vedno lahko mislimo. Tisto zrcalo, v katerem lahko uzremo svojo glavo, svoje oči, svoj nos, svoje roke... je *zunaj* nas; zunanje, fizično zrcalo je drugačno od notranjega »zrcala« zavesti, od refleksije, ki *znotraj* samega »miselnega polja« omogoča sámorazvidnost jaza kot princi-

pa transcendentalne sinteze – namreč ne glede na to, ali *ego cogito* realno obstaja kot Kartezijeva *res cogitans* ali nastopa zgolj kot Husserlova fenomenološka »funkcija« sinteze.

Janez. Toda – ali Harding sploh predlaga analogijo med odsotnostjo glave sredi sveta in neobstojem *ega* sredi toka duševnih stanj?

Bruno. Gotovo, saj je bistvo zgodbice kljub njeni konkretni nazornosti vendarle metaforično. Če bi šlo le za glavo (»lasato dvajsetcentimetrsko žogo z različnimi luknjami«, kot pravi Harding), ne pa tudi in predvsem zame, za moj *ego*, ki ga glava prisposodablja in kateremu, kot se nam običajno zdi, nudi domovanje – potem bi bila ta zgodbica precej banalna. Če dovoliš, *Janez*, bi jaz prebral še en odlomek:

»Kajti ne glede na to, kako čuječe opazujem, ne morem najti tu niti praznega zaslona, na katerega so projicirani ti hribi, sonce in nebo, ali čistega zrcala, v katerem se zrcalijo, ali prozorne leče ali odprtine, skozi katero jih je mogoče videti – še manj pa duše ali misli, kateri se predstavljajo, ali opazovalca (kakorkoli nejasen je že), ki ga je mogoče ločiti od pogleda.« [prav tam, 34]

Vidiš, očitno gre za metaforo: zaznavna »brezglavost« naj bi prisposodabljala miselno »brezdušnost«, odsotnost jaza kot »zrcala« oziroma »zaslona, na katerega so projicirani ti hribi, sonce in nebo«. Pri tem je sporen ravno analogijski preskok od glave k jazu, poleg tega pa bi bilo treba razlikovati med obstojem *realnega* jaza v Kartezijevem pomenu, tj. *cogita* v ontološkem smislu *res cogitans*, in delovanjem *transcendentalnega* jaza v Husserlovem pomenu, za katerega vselej velja *ego cogito cogitatum*, se pravi, da je misel vedno misel o nečem, da je intencionalna. Te pomembne distinkcije ne najdemo pri avtorjih zbornika *Oko duha* – zdi se namreč, da se tu vselej govori o Kartezijevem *cogitu*, ki implicira ontološki dualizem, medtem ko ni ne duha ne sluha o Husserlovem fenomenološkem *monizmu*, kakor da bi nanj pozabili in potem evforično vzklikali ob himalajskih odkritjih enosti: »Vsa dvo-

jnost – ves dualizem subjekta in objekta – je izginila«! Kakor da presejanje dualizma ne bi bilo že davno znano tudi zahodni filozofiji, od Parmenida prek Plotina in Kuzanskega do Spinoze in Schellinga, če omenim samo največje moniste.

Janez. Znano je že bilo – kaj pa izkušeno? Ali zahodna filozofija lahko neposredno izkusi resnico monizma? Brez sklicovanja na metafore?

Bruno. Težko vprašanje! Osebno mislim, da je takšno izkustvo možno in da tudi na zahodu ni tako zelo redko, kot se zdi – gre za numinozno izkušnjo *enosti* vsega, kar je, kar biva... drugače rečeno, za panteizem. O tem bova gotovo še govorila... zdaj pa sem hotel poudariti, da je Hardingova »brezglavost«, naj bo še tako neposredno zaznavno izkušena, vendarle pomanjkljiv argument za zanikanje jaza, čeprav je kot prispodoba zelo mikavna in sugestivna. Harding zanimivo izrazi budistično resnico, da se »ta osrednja Točka [jaza] razleti v Neskončno prostornino, ta Nič v Vse, ta Tukaj v Povsod« [prav tam, 37] – toda navsezadnje bi isto ali podobno prispodobje ustrezalo tudi transcendentalni fenomenologiji, ki »točko« jaza razširi v »polje«, v »horizont« sveta, pri čemer se jaz vendarle ne razleti v nič.

Marija. Bruno, poslušam in skušam razumeti tvojo razlago. Očitno te pri Hardingovi himalajski zgodbici moti njena metaforična neustreznost za razlago duha. Ampak, ali niso v filozofiji vse metafore nepopolne?

Bruno. Res je, in ta zgodbica je sama zase sijajna, tudi mene je navdušila, ko sem jo prvič bral. Problematična je njena razlaga, predvsem pa kontekst, v katerem nastopa. Urednika *Očesa duha*, Hofstadter in Dennett, privrženca »močne umetne inteligence« – tj. trditve oziroma prepričanja, da zavest, preprosto rečeno, ni nekaj »posebnega«, od Boga danega, in jo je torej načelno možno programirati kot »umetno inteligenco« tudi v računalniku – uporabita to lepo zgodbico in z njo budizem kot argument v svojem dokazovanju, da jaza ni, da duša ne obstaja: namreč, če duša, misleči jaz, ne obstaja kot nekaj, kar presega svet, kar »ni od tega sveta«, kot pravijo kristjani, potem je konstrukcija

mislečih in celo sebe zavedajočih se strojev le še vprašanje tehnike in časa...

Marija. Kaj pa, če resnično ni ne jaza ne duše – namreč kot neke »posebne«, nadnaravne, božje danosti? Morda je vse samo narava. Bi za nas bilo kaj drugače? Slabše?

Bruno. Ne vem, morda je res vse samo narava... vendar moj glavni pomislek ni v tem, da Hofstadter & Dennett zani-kata nadnaravnost jaza in duše, ampak da na premalo poglobljen in preveč zainteresiran način v svoj argument prek Hardingove zgodnice vprežeta budizem. Mislim, da je nauk o neobstoju jaza v budizmu vendarle daleč od trditve o neobstoju jaza v sodobni računalniški znanosti in njeni filozofski teoriji, tako imenovani »filozofiji duha«. Preprosto rečeno: v budizmu je cilj *nirvana*, osvoboditev ali ugasitev vseh želja, v znanosti pa je cilj *razlaga* delovanja možganov in posledično tudi *konstrukcija* »mislečega stroja«, nekakšnega sodobnega homunkula. Zato menim, da celo takšni navdahnjeni Hardingovi stavki, kot je na primer:

»Nikoli nisem bil nič drugega kot ta večna, trdna, neizmerljiva, svetla in popolnoma brezhibna Praznina...«
[prav tam, 38]

v kontekstu iskanja »umetne inteligence« izzvenijo nekako »nečisto« v odnosu do budizma, do vzhodne modrosti nasploh – pri čemer ne mislim na moralno čistost, ampak na vnaprejšnjo instrumentalno zainteresiranost. Govoriti o neobstoju jaza je zelo tvegano; v višjem pomenu sicer drži, da je treba na duhovni poti presegati omejitve jaza, namreč našega psihološkega in morda celo metafizičnega jaza, toda če hočemo ta višji pomen preseganja jaza ponižati in ga vključiti v »nečiste«, »interesne« kontekste, se kmalu spet ujamemo v jazove zanke.

Janez. Pomislil sem, da bi lahko odnos med budizmom in sodobno zahodno znanostjo uzrli iz obrnjene optike: morda pa budizem lahko zares nagovori zahodnega človeka le skozi računalniško znanost?

Bruno. Zanimiva misel... Ampak zakaj bi budizem sploh nagovarjal zahodno kulturo? Budizem je eden redkih naukov, ki se zavestno odreka proselitizmu. Zahod sam ga je zadnje čase klical na pomoč, budizem se mu ni prav nič vsiljeval – v nasprotju z nekaterimi drugimi vzhodnimi nauki.

Marija. Gospoda, jaz grem malo na sprehod. Saj bosta tu še kake pol ure?

Janez. Vas pogovor dolgočasi?

Marija. Ne, nasprotno... toda za danes imam dovolj filozofije in grem malce pogledat po gmajni, nabrat žajblja, šetraja, rutice... če ni še prezgodaj zanje... Gotovo pa ob tem času najdem pomladne cvetke petoprstnika, grobeljnika, podkvice... in morda srečam kako srno... ali srnjaka. Torej, *à bientôt, messieurs!*

Janez se uleže na travnato rušo, si podstavi Oko duha za vzglavje in se zazre v globoko sinje nebo. Lastovke krožijo visoko, visoko. Bruno sloni na komolcu in z očmi spremlja Marijo, ki se s poplesujočim korakom oddaljuje čez travnik in spotoma nabira cvetlice. Sredi jase stoji veliko samotno drevo, ki poganja mlade veje.

Janez. Kako naj moj drobni jaz preživi v tej modrini!

Bruno. Kako naj ne preživi? Tvoj pravi jaz je – ta modrina!

Na robu jase – nedaleč od kraja, kjer je med borovci in brinjem pravkar izginila Marija – se prikažeta srni: prisluskujeta, ovohavata veter, potem stečeta nazaj v gozd.

Bruno. Glej, Janez! ... Ah, je že prepozno... srni sta bili. Precej jih je tu naokoli, na sprehodih jih večkrat srečam, včasih čisto blizu, če veter veje od njih proti meni.

Janez. Lepo... kot v Arkadiji.

Bruno. Hja... skoraj tako.

Janez. So bili tudi v Arkadiji lovci? ... Lovcev nikoli nisem razumel: kako morejo s puško meriti na žival in pri tem užiti

vati? Pa še plemenito početje se jim zdi lov... prepričani so, da bi živali brez njih že zdavnaj izumrle!

Bruno. Tudi jaz jih ne razumem... četudi morda drži, da bi brez njih divje živali marsikje res že izumrle... Janez, prej, ko si omenil preživetje, sem se spomnil na neko zanimivo filozofsko knjigo, ki sem jo pred časom bral in v kateri je vprašanje preživetja jaza oziroma osebe eno osrednjih: mislim na knjigo *Reasons and Persons*, ki jo je sredi osemdesetih napisal angleški filozof Derek Parfit. Si že slišal zanjo?

Janez. Ne. Kako bi prevedli naslov – *Razlogi in osebe*?

Bruno. Da, verjetno tako. Parfit je zaslovel že v začetku sedemdesetih kot filozof, ki je v analitično filozofijo vnesel nov pristop k problemu osebne identitete, predvsem s člankom *Personal Identity*, pozneje ponatisnjenem v istoimenskem zborniku pod uredništvom Harolda Noonana; Parfit v svoji obsežni knjigi *Reasons and Persons* razvija in podrobno razlaga misli iz tega članka.

Janez. Mojster, rekli ste, da se Parfit ukvarja z vprašanjem preživetja jaza oziroma osebe: jaz *ali* oseba – je to isto?

Bruno. Ni povsem isto, je pa težko ločljivo. V splošnem naj bi v zahodni filozofiji, še zlasti v krščanskem personalizmu, oseba pomenila *več* od jaza: oseba naj bi bila tista ali tisti *kdo*, ki se zaveda sebe, svoje identitete v teku časa, sam ali sama sebe doživlja kot subjekt vseh svojih spominov in volje, je odgovorna za svoja dejanja... medtem ko jazu ne pripisujemo zmerom vseh teh lastnosti, ampak ga v novoveški filozofiji razumemo predvsem kot »čisti«
spoznavni subjekt. Drugače rečeno: identiteta oziroma istost jaza naj bi bila sicer nujen, ne pa že tudi zadosten pogoj za identiteto osebe – ali, če obrneva: identiteta osebe *ni* nujni pogoj za identiteto jaza. Parfit se z analitično metodo, značilno za angleško filozofijo, ukvarja z vprašanjem, kaj pomeni identiteta osebe ali *osebna identiteta*, in še posebej, kako naj pojmuje posmrtno preživetje – ali ga je treba pojmovati kot osebno preživetje ali kako drugače?

Janez. Mojster, povejte mi prosim kaj več o tem!

Bruno. Razmišljanje o osebni identiteti se začena z vprašanjem, kaj je pravzaprav *kriterij* za njeno ohranjanje: po čem ostajam jaz v svojem življenju ali morda celo po smrti *ista oseba*? Med analitiki glede tega ni soglasja, čeprav večina meni, sledeč klasiku angleškega empirizma Johnu Locku, da je za ohranjanje osebne identitete odločilna kontinuiteta duševnega življenja osebe – natančneje rečeno, *možnost* kontinuitete duševnih stanj v teku časa (saj se dejanska kontinuiteta zavesti pretrga na primer med spanjem, pa vendarle ostajam ista oseba) –, to kontinuiteto pa omogoča *spomin*. Locke je pred tremi stoletji premišljeval med drugim o pitagorejskem preseljevanju duš; vprašal se je, kdaj, pod katerimi pogoji bi lahko sam zase rekel, da je, na primer, reinkarnirani Sokrat – in odgovoril si je nekako takole: jaz bi bil (ista oseba kot) Sokrat, če bi se *spominjal* večjega dela Sokratovega življenja, in sicer na enak način, kakor se je Sokrat spominjal svoje življenjske preteklosti ali kakor se jaz spominjam svoje lastne. (Pri tem naj ne bi bilo bistveno, ali bi Locke imel *isto dušo* kot Sokrat – namreč dušo v platonskem ali krščanskem ali kartezijskem pomenu.) Dandanes večina analitičnih filozofov pritrjuje Lockovemu kriteriju osebne identitete kot istosti *duševnosti* (duševnih vsebin) v času, ki jo omogoča spomin, vendar ta kriterij ni brez težav; nekateri na primer ugovarjajo, da se v njem skriva krožno razmišljanje, ker naj bi spomin že *predpostavljaj* in ne šele vzpostavljaj identiteto osebe, ki se spominja, drugi pripominjajo, da se marsičesa, kar smo doživeli, ne spominjamo, in podobno. Zato nekateri sodobni analitiki, med njimi Bernard Williams, za kriterij osebne identitete rajši predlagajo *telesno* (tj. možgansko) istost namesto duševne; slednji so v manjšini, čeprav imajo po svoje prav, saj se nam pogosto zdi, da so naše misli in druge duševne vsebine še bolj bežne in minljive od naših teles... toda po drugi strani lahko tej manjšini spet ugovarjamo, da ne odgovori na vprašanje, *kdo* ali *kaj* povezuje telesne dele (pa tudi duševne vsebine) v življenjsko celoto, poleg tega pa takšno »materialistično« stališče zapira možnost posmrtnega preživetja, saj se človeško telo nenehno spreminja

že za življenja, kaj šele po smrti... in tako bi lahko razpravljali v nedogled.

Janez. Še kar zapleteno.

Bruno. Sliši se zapleteno, čeprav se za modernimi formulacijami pogosto skrivajo znana stara filozofska vprašanja, ki še niso bila rešena ali so morda sploh nerešljiva.

Janez. In h kateri skupini analitikov spada Parfit – k večini ali manjšini?

Bruno. Bolj k večini, k tistim, ki sledijo Locku, vendar na prav poseben način... Parfit najprej ugotavlja, da lahko naš običajni kriterij osebne identitete v času izrazimo z naslednjim prepričanjem:

»Karkoli se bo zgodilo med sedanjim trenutkom in poljubnim prihodnjim časom – bom [takrat] jaz bodisi še obstajal bodisi ne bom več obstajal. Vsako prihodnje izkustvo bo bodisi *moje* izkustvo bodisi ne bo.« [Parfit (1), 41]*

– in potem pravi, da ima takšno prepričanje mnoge negativne učinke, tako na psihološki kakor na socialni in etični ravni, na primer pretirano zanimanje zase, služenje zgolj svojim koristim, vztrajanje pri osebni preživetju za vsako ceno in iz tega izvirajočo tesnobo pred pozabo in smrtjo.

Janez. Torej je Parfit predvsem moralni filozof?

Bruno. Da, lahko bi rekli, četudi v *Razlogih in osebah* obravnava različne probleme od matematike do genetike, predvsem pa ga zanima metafizika identitete in različnosti. Sledeč navadi sodobne kognitivne filozofije rad uporablja tako imenovane miselne eksperimente; tako se tudi pri obravnavi osebne identitete navezuje na Davida Wigginsa, ki je postavil nenavadno vprašanje: kaj bi se zgodilo, če bi se možgani – *moji* možgani – razdelili na dve polovici, na levo in desno hemisfero, in bi bila vsaka od njiju vstavljena v novo telo, torej *moji* celotni možgani v dve telesi; kaj bi se v tem primeru zgo-

* Odlomke iz del Dereka Parfita, ki jih je Bruno navajal Janezu po spominu, je Janez pozneje, ko je zapisoval pogovor, poiskal v knjigi. (Op. avt.)

dilo z *menoj*? Formalno gledano so možnosti tri: (1) jaz ne bi preživel, (2) jaz bi preživel kot eden od dveh ljudi, (3) jaz bi preživel kot oba človeka.

Janez. Pa saj to je neresno domišljjsko igrackanje! Kako naj bi se moji možgani razdelili na dve ločeni in še vedno živi in delujoči polovici?

Bruno. Ha, to ni tako nemogoče, kot se zdi: Parfit, sledeč Wigginsu, namreč meni, da je razpolovitev možganov po hemisferah *načelno* možna, in kot argument navaja znamenit primer iz nevrokirurgije, ko psihotičnega bolnika operativno pozdravijo tako, da mu presekajo most med hemisferama, ki pri takem bolniku ne delujeta usklajeno... ali celo preveč usklajeno. Medicinskih podrobnosti ne poznam.

Janez. Jaz pa vem, kakšen je rezultat takšnega zdravljenja: človeka pozdravijo s tem, da uničijo njegovo dušo. Poznam nekaj ljudi, ki so prišli v roke psihiatrom in nevrologom...

Bruno. Verjamem, ampak Parfitu tu ne gre za etične probleme možganske kirurgije, saj razpolovitev in obenem podvojitve možganov navaja le kot primer, najenostavnejši primer *razvejanja jaza*. Poanta je v tem, da hemisferi lahko delujeta relativno samostojno, o čemer pričajo tudi drugi primeri, recimo posledice možganskih poškodb, pri katerih nepoškodovana hemisfera postopoma nadomesti poškodovano.

Janez. Toda takšni *primeri* – nekaj podobnih poznam iz predavanj kognitivne filozofije – imajo zelo omejeno vrednost: opisujejo neke specifične, največkrat celo skonstruirane situacije, ki z običajnim, normalnim stanjem ljudi nimajo dosti skupnega.

Bruno. Že mogoče, toda zgodovina znanosti nas uči, da je znanost dostikrat naredila odločilne premike ravno ob izjemnih primerih: iz izkustvenih anomalij so nastale relativnostna teorija, kvantna fizika in druge znanstvene teorije, ki so se od nekega specifičnega in mejnega izkustvenega odkritja razširile na mnogo širšo in splošnejšo domeno.

Janez. Mojster, ali mislite, da na podoben način kot o fotonih ali kvarkih lahko izvemo kaj tudi o zavesti, o jazu?

Bruno. Ne vem, osebno sicer dvomim o tem, vendar ni izključeno. Znanost se zelo spreminja... in po svoje imajo prav tisti znanstveniki (ali filozofi), ki menijo, da je treba razložiti tudi zavest, seveda, če s tem nikomur ne škodujemo. Toda zaenkrat gre pri znanstvenih razlagah fenomena zavesti le za domneve.

Janez žveči muževno stebliko in s polovico možganov ugotavlja, koliko življenja je v travnati džungli: mušice, žužki, gosenice, hroščki...

Janez. Oprostite, mojster, prekinil sem vašo razlago Parfita. Kaj torej pravi o možnosti preživetja razvejanega jaza?

Bruno. Parfit se zavzema za tretjo možnost: jaz naj bi preživel kot *oba* človeka! V svojem znamenitem članku je zapisal:

»Alternativa [običajnemu pojmovanju osebnega preživetja], za katero se bom zavzemal, je v tem, da opustimo jezik identitete. Predlagamo lahko, da jaz preživi kot dva različna človeka, ne da bi to pomenilo, da jaz je ta dva človeka.« [prav tam, 46]

Janez. Kako čudna skladnja! ... Tega ne razumem: ali jaz preživi v obeh ali ne?

Bruno. Ta odlomek res ni povsem jasen. Logika nam pravi, da jaz ne more preživeti v obeh, kot predlaga Parfit, saj bi bila potem ta dva *en* isti jaz. Toda Parfit vztraja: »jaz preživi kot dva različna človeka« – obenem pa zanika, da jaz *je* »ta dva človeka«. Logika nadalje vpraša: torej jaz *ni* noben od njiju? Če ni noben, kako pa potem jaz sploh preživi? V tem je gotovo nekakšen paradoks, vendar ravno v paradoksu slutimo neko novo, zanimivo misel.

Janez. Torej, če prav razumem, nadaljevanje moje osebne identitete ni nujni pogoj mojega preživetja?

Bruno. Čudno se sliši, ampak Parfit res trdi, da osebna identiteta za preživetje jaza ni nujna. Figurativno ponazarja

jaz z reko, ki se cepi v rokave: rokavi tečejo vzporedno, vse do delte se reka razdružuje in spet združuje, oblikujoč otoke, stranske kanale, razvejane strukture...

Janez. Zanimivo, toda kako si Parfit predstavlja *osebno* preživetje, če se jaz, nujni pogoj istosti osebe, razveja v množstvo svojih, recimo, različic?

Bruno. Parfit pravi, da se nam samo zdi – ker smo tako pač navajeni misliti – da je preživetje ekvivalentno ohranitvi osebne identitete:

»Vprašanje ‘Ali bom jaz preživel?’ se nam zdi ekvivalentno vprašanju ‘Ali bo živa neka oseba, ki je ista oseba kot jaz?’« [prav tam, 47]

Janez. Kako pa drugače?

Bruno. Parfit nas prepričuje, da za preživetje jaza *ni* nujna ohranitev *osebne* identitete v času, niti za življenja, niti po smrti. To trditev podkrepi s pragmatičnim argumentom, da je treba pri vprašanju preživetja upoštevati predvsem tisto, kar šteje, kar je zares pomembno. In kaj je pri naši želji po preživetju zares pomembno? Recimo, da sem podvržen Wigginsovemu eksperimentu razdelitve možganov, pri katerem se moja zavest, moj jaz ali, če hočeš, moja oseba razcepi, razveja v dva človeka ali celo v več ljudi. Parfit pravi, da je tedaj zares pomembno za preživetje, da –

»Relacija prvotne osebe do vseh nastalih ljudi vsebuje vse, kar nas zanima – vse, kar velja *<all that matters>* – v vsakem običajnem primeru preživetja. Zato moramo najti smisel tega, da lahko ena oseba preživi kot dve.« [prav tam, 48]

Janez. To je torej nekaj takega, kot če se reče, da starši preživijo v svojih otrocih? Da se predniki nadaljujejo v potomcih?

Bruno. Da, zelo podobno – s to dopolnitvijo, da skuša Parfit pojem preživetja jaza posplošiti na vse osebe, ne

samo na biološke potomce, niti ne samo na ljudi, temveč na vsa živa bitja, ki imajo spomin, zavest, voljo – torej na osebe v najširšem pomenu. Parfit v tem novem pojmovanju preživetja in drugačnem odnosu do biološke smrti vidi tudi možnost etične prenove človeštva. V *Razlogih in osebah* pravi:

»Še vedno je razlika med mojim življenjem in življenji drugih ljudi. Toda razlika je manjša. Drugi ljudje so bližje. Manj me skrbi za preostanek mojega življenja in bolj za življenja drugih.« [Parfit (2), 281]

Parfit nam skuša povedati, da pri preživetju ne gre za dilemo *vse ali nič* – kakor običajno mislimo – ampak je pomembna »stopnja« oziroma »kvantiteta« preživetja, možnost prenosa čim večjega dela življenjske vsebine osebe na njene naslednice.

Janez. Toda rojstvo in smrt človeka nista stopenjski spremembi, ampak sta izrazita skoka, zarezi, nepreklicna in ostra praga med ničem in bitjo!

Bruno. Parfit zanika ravno to »samoumevno« nepreklicnost smrti: preseči želi v zahodni kulturi zakoreninjeno prepričanje, da je *moja* smrt moj absolutni konec – in da mi je po njej pravzaprav lahko vseeno: *Après moi le déluge!* Parfit hoče prehiteti smrt posameznika, posamezne osebe, z mislijo, da se vsaka oseba nadaljuje tako, da v njenih naslednicah preživijo njene misli, čustva, dela in vse drugo, kar je oseba v življenju bila ali hotela biti – in da je takšno preživetje edino, ki zares šteje. Nesmrtnost ni več pojmovana kot ohranjanje ene same individualne osebe po smrti, kajti:

»Ostalo bo nekaj spominov na moje življenje. In morda bodo žive tudi misli, na katere vplivam s svojimi mislimi, ali dejanja, storjena kot posledice mojega nasveta. Moja smrt bo prekinila neposredne odnose med mojimi sedanji izkustvi in prihodnjimi izkustvi, toda ne bo prekinila raznih drugih odnosov. Dejstvo pač je, da tedaj ne bo ni-

kogar živega, ki bi bil [isti] jaz. In ko to uvidim, se mi zdi moja smrt manj slaba.« [prav tam]

Janez. Mojster, ali lahko rečemo, da je tudi Parfitova filozofija blizu budizmu, ne?

Bruno. Vsekakor, še bolj pa morda upanišadski *vedanti*. Parfit je na svoj način ponovno odkril indijski zakon *karme*, načelo ohranjanja del – kajti *karma* pomeni »delo« – skozi celotno verigo rojstev in smrti. Pomembno se mi zdi tudi to, da se Parfit ni približal vzhodni duhovnosti zaradi nekega »zunanjega« motiva (kolikor želja po preživetju, četudi »razvejanem«, sama ni tak motiv), ampak iz lastnega metafizičnega premisleka.

Janez. Jaz torej preživim v množstvu jazov...?

Bruno. Tako nekako. Parfit poudarja, da pri vprašanju preživetja jaza ne gre samo za posmrtno preživetje, saj se rojevanje in umiranje jaza dogaja že v enem samem človeškem življenju! Kajti ravno ob nenehnih znotrajživljenjskih rojstvih in smrtih naših jazov zaslutimo možnost in način našega posmrtnega nadaljevanja. Niti v življenju niti po življenju ni enega samega jaza – Parfit piše o mnogih *jazih*, govori o mojih »preteklih in prihodnjih jazih«...

Janez. Mojster, rekli ste: *mojih* – čigavih pravzaprav? Kdo je nosilec mojih prihodnjih in preteklih jazov? Spet jaz?

Bruno se nasmehne. Parfit méni, da takšnega univerzalnega subjekta, »podležče osebe«, individualne duše kot nosilke vseh jazov – preprosto ni. Na tvoje vprašanje bi verjetno odgovoril, da je govorjenje o *mojih* jazih samo naš ustaljeni način izražanja, naš *façon de parler*, ki se mu sicer težko izognemo, da pa je *jaz*, strogo vzeto, prazen označevalec. Takole pravi:

»Če jaz rečem, 'To ne bom jaz, ampak eden od mojih prihodnjih jazov <future selves>,' s tem jaz ne menim, da bom jaz ta prihodnji jaz <I do not imply that I will be that future self>. On je eden od mojih poznejših jazov <later selves> in jaz sem eden od njegovih prejšnjih jazov <earlier selves>.

Ne obstaja nobena podležeča oseba <underlying person>, katera sva oba <who we both are>.« [prav tam, 63]

Janez. Ne! Mar ne slišite, mojster, kako se pri tem načinu izražanja lomi jezik? Še vedno namreč *jaz* govorim o *svojih* mnogih *jazih*... pri čemer si angleško govoreči *jaz* lahko pomaga tudi z razlikovanjem med ednino *I* ali *me* in množino *selves*, vendar obstaja tudi ednina: *self*. Težko je uiti svojemu jazu, pa če ga imenujem *I* ali *self*.

Bruno. Se strinjam, čeprav je Parfitova teorija privlačna in nedvomno ima v sebi precej modrosti. Namen njegovega razmišljanja mi je blizu – sama teorija pa je nepopolna kot vsaka teorija.

Mravlja se vzpenja po Janezovi roki, za njo še ena, in še ena, in še četrta. Majhni živi strojčki: utirajo si pot med svetlimi dlakami, in ko pridejo že skoraj do komolca, se obrnejo nazaj k travi.

Janez, v mislih. Jih vodi instinkt? Ali metoda poskusov in napak? Kdo bi vedel, kateri skriti vzorec vodi ta bitjeca! ... Bi bile mravlje lahko moji drugi jazi? Kaj imam skupnega z njimi? Bore malo: prostor in čas, štiri osnovne aminokisljine... in življenje. – Življenje? Je moje življenje isto kot njihovo? Sem lahko zaradi občutja vrednosti našega skupnega življenja solidaren z njimi? Zelo težko! Prej morda do njih občutim sočutje, ker so tako majhne in nepomembne v širnem vesolju... podobno kot mi, ljudje... in ker so smrtne, kot mi. – Smrtne? Je moja smrt ista kot njihova? Ne, takšno enačenje je nesmisel!

Bruno, v mislih. Dolgo je ni. Le kod hodi?

Povsem blizu, malone na dosegu roke, zapoje črček.

Bruno, še v mislih. Se je vse to, prav to – črček, mravlje, travnik... Janez in jaz... čakanje na Marijo – nekoč že zgodilo? Je to spomin?

Bruno, zdaj spet na glas. Ko Parfit piše o drugih jazih, izrazi zanimivo idejo, da »bi bilo možno razmišljati o izkustvih na povsem 'neosebni' način« [op. cit., 55]. Ta ideja postane še posebej nenavadna, če jo apliciramo na spominska izkustva, tj. na izkustva, ki smo jih v preteklosti neposredno doživeli in shranili v spominu, na primer pogovor z neko osebo, recimo z Marijo pred pol ure; zastavlja se vprašanje, ali je najin spomin na jutranji pogovor z Marijo *kot spomin* prenosljiv v zavest neke osebe, ki se danes z Marijo sploh ni pogovarjala? Ali obstajajo »neosebni« spomini?

Janez. Mislim, da tak prenos ni možen, saj bi neko izkustvo, recimo pogovor z Marijo, ko bi ga midva posredovala kaki drugi osebi, recimo Dragi, pri njej nehalo biti *spominsko* izkustvo. Spomin vselej priključuje lastno preteklo izkustvo, le kako naj bi priklical izkustvo neke *druge* osebe? V izkustva drugih se sicer lahko vživimo, si jih predstavljamo, ne moremo pa se jih spominjati.

Bruno. Običajno se res spominjamo samo lastnih izkustev, vendar Parfit ne izključuje možnosti, da bi se lahko spominjali tudi izkustev *drugih* jazov; za takšno možnost uvede pojem »kvazispomini« (*quasi-memories*): jaz se »kvazispominjam« nekega preteklega izkustva, ki ga je *nekdo* (od drugih jazov) izkusil, pri čemer doživljam ta spomin kot povezan z *mojim* preteklim izkustvom.

Janez. Kako pa vem, da je nekdo drug to izkusil – in da je to izkustvo res povezano z mojim?

Bruno. Misel, da bi človek lahko imel kvazispomine, se porodi ob spoznanju, da v enem samem življenju, od rojstva do smrti, v nas živi in mineva množica različnih jazov – moč spomina pa jih vendarle povezuje, čeprav je pomanjkljiva in pogosto varljiva: kljub temu, da sem se v življenju že večkrat prerodil kot ptič feniks in da vedno novi jazi naseljujejo moje stara-joče se telo, se spominjam vsaj nekaterih doživetij iz otroštva, torej doživetij nekega mojega davno preteklega jaza – nekega *drugega*, zdaj mi že skoraj tujega jaza. Ti, Janez, si morda še premlad, da bi kak svoj spomin občutil kot tuj spomin, kot spomin na doživetje nekega drugega jaza – v mojih letih pa je

takšnih spominov čedalje več. No, in Parfit se sprašuje, zakaj se potemtakem ne bi spominjali tudi doživetij tistih drugih jazov, ki so živeli že *pred* našim biološkim rojstvom?

Janez. Ali hoče reči, da se lahko spominjamo naših prejšnjih življenj? Kakor Buda, ki je v duhu, ko se je prebudil, pregledal vsa svoja pretekla življenja...

Bruno. Verjetno Parfit res hoče reči nekaj takega, saj mu je budizem blizu. Zanimivo pa je, da domnevo o obstoju *q*-spominov argumentira na fenomenološki način – pravi namreč, da moj spomin na neko doživetje *ne* vsebuje nujno spominskega izkustva, da sem prav *jaz* imel to doživetje... in če dobro premisliš, če svoje spomine pogledaš skoz prizmo fenomenološke *epoché*, jih očistiš vseh teoretskih »pedsodkov«, da ostane samo njihova neposredna zavestna danost... potem uvidiš, da ima Parfit prav: res je, da moji spomini na pretekla doživetja običajno ne vključujejo evidence o *meni* samem kot subjektu preteklih doživetij. Spominjam se na primer Marijine rute, ni pa nujno, da se ob tem spominjam *sebe* samega, ko sem gledal njeno ruto in si jo vtisnil v spomin – razen če bi se posebej spominjal nekega svojega odnosa do takratnega vtisa, na primer svojega presenečenja ob videnju njene nove rute. Medtem ko vselej o sebi vem, da sem *zdaj*, ko se *spominjam* preteklosti.

Janez. Toda možnost *q*-spominov še ne pomeni, da zares obstajajo... Zakaj pa Husserl v svojih obširnih fenomenoloških analizah spomina ni upošteval možnosti kvazispominov, če je že govoril o kvazirealnosti?

Bruno. Husserl je v osnovi razmišljal drugače: zanj že samo dejstvo, da se spominjam, *predpostavlja* identiteto transcendentalnega jaza – mene samega, ki se spominjam in v teku časa ostajam *isti* jaz (in tudi ista oseba). Če pa, tako kot Parfit, zavračamo misel, da je identiteta osebe nujni pogoj za ohranjanja jaza v času, pridemo do sklepa, da so možni spomini na doživetja drugih jazov, celo drugih oseb...

Janez. Mojster Bruno, se vam ne zdi, da tudi Parfit preveč razlaga stvari, ki niso razložljive, podobno kot Harding? Ali so Parfitovi »kvazispomini« kaj bolj razumljivi od Hardingove »brezglavosti«?

Bruno. Razlika med njima gotovo je, kajti Harding izhaja iz svoje mistične izkušnje, ki jo naknadno poskuša razložiti, medtem ko Parfit racionalno razmišlja od samega začetka in pelje misel tako daleč, kolikor more – seveda po svoji presoji. Pri Parfitu ni nobenega protislovja med razložljivim in nerazložljivim, ostaja pa seveda vprašanje, do kam seže razlaga.

Janez. Pa vi, mojster, ali vi *osebno* verjamete, da so možni spomini na doživetja drugih? In da tudi obstajajo takšni spomini?

Bruno. Včasih pomislim, da resnično imamo spomine drugih – še posebej ob izkušnjah *déjà vu*, vendar s stališča sprejemljive filozofske teorije v tej domnevi vidim mejo, do kamor seže Parfitova razlaga – zaenkrat še neznano mejo. V splošnem pa mi je Parfitovo prepričanje, da za preživetje smrti ni bistvena identiteta osebe, posameznika, ampak ohranjanje del, ki jih je človek storil v življenju in jih zapustil svojim naslednikom (pri čemer seveda ne gre samo za vélika herojska ali umetniška ali znanstvena dela, temveč za vse človekove misli, čustva, spomine, želje, za vso vsebino zavesti, v kateri je zapisana tudi oblika telesa, poteze obraza, barva oči... in sploh vse tisto, kar je vredno, da se od človeka ohrani v večnosti) – to prepričanje mi je blizu, vsekakor bližje od krščanskega verovanja v individualno nesmrtnost duše, ki predpostavlja ohranjanje identitete posamezne osebe.

Janez. Meni pa je takšna neosebna nesmrtnost še bolj nerazumljiva od osebne. Če ne preživi oseba, kam gredo vsa človekova dela po smrti? Kdo jamči, da se ne izgubijo v neizmernosti onstranstva?

Nedaleč stran se zasliši pok, takoj za njim še en. Dvocevka? Dva kratka, zaporedna poka se ostro zarežeta v kraško tišino, kakor kamna, ki padeta na mirno gladino tolmana. Bruno se zdrzne, pogleda v tisto smer, iz dreves na robu jase odleti nekaj ptic, sonce se skrije za oblakom.

VPRAŠANJA KRALJA MILINDE

Bruno. Lovci.

Janez, zaskrbljeno. Morda ravno tisti srni...?

Bruno. Morda.

Janez. Skrbi me za gospo Marijo. Grem pogledat, kje hodi?

Bruno. Le kako bi jo našel? Ne skrbi zanjo, Marija pozna tu naokoli vsako jaso, malone vsako drevo, saj je tu doma. Bo že prišla, ko nabere svoj šopek.

Sonce spet zasije in čriček se znova oglasi v travi.

Bruno. Nič se ne izgubi – vse pa se lahko odreši. V starem budističnem spisu, ki se ga je prijel naslov *Vprašanja kralja Milinde*, se pogovarjata kralj Milinda in budistični modrec Nagasena. Milinda, o katerem izročilo pravi, da je bil grški kralj Menander, eden izmed naslednikov Aleksandra Velikega, sprašuje starega modreca o »zaporedju pojavov«:

Kralj je rekel:

»Prečastiti Nagasena, ali je tisti (človek), ki se zdaj pojavi (na tem svetu), isti kot prej ali je nekdo drug?«

Stari menih (*thera*) je odgovoril:

»Tisti (človek), ki se zdaj pojavi (na tem svetu), ni niti isti kot prej niti nekdo drug.«

»Razložite mi na primeru.«

[...]

»Veličanstvo, če bi nekdo prižgal svetilko, ali bi lahko gorela vso noč?«

»Da, prečastiti, lahko bi gorela vso noč.«

»Ali je plamen v začetku noči isti kot plamen sredi noči?«

»Ne, prečastiti.«

»Ali je plamen sredi noči isti kot plamen na koncu noči?«

»Ne, prečastiti.«

»Ali potemtakem tudi svetilka sredi noči ni ista kot svetilka v začetku noči in svetilka na koncu noči ni ista kot svetilka sredi noči?«

»Ne, prečastiti, plamen bi vso noč gorel na isti svetilki.«
 »Natanko tako, veličanstvo, poteka tudi zaporedje pojavov (*dhammasantati*): neki pojav se začne in neki drug izgine v istem trenutku. Vse se odvija istočasno – niti prej niti potem. In prav zato ni (noben pojav) niti isti niti nekaj (popolnoma) drugega, kajti vsako naslednje stanje zavesti (*vinnana*) vsebuje tudi vsa prejšnja stanja.«
 [Vprašanja kralja Milinde II/17, str. 49–50]

Janez. Kako globoke besede! ... Kako naj jih razumem? Ali pomenijo, če jih prestavim v svoje misli, da *jaz* v nekem smislu vendar sem, saj ostajam isti v minevanju svojih različnih jazov – tako kot v teku noči gorijo različni plameni na isti svetilki?

Bruno. Da, toda v katerem smislu tvoj jaz je? Stari menih se bržkone ne bi strinjal s tem, da jaz obstaja(m) v smislu osebe. Svetilka, ki ostaja ista vso noč, prisposodablja življenjsko enotnost »mentalnih in fizičnih procesov« (*nama-rupa*, »ime-in-oblika«), ki se ob smrti razidejo in se ob ponovnem rojstvu na *drug* način »ponovno povežejo z naslednjim življenjem« [prav tam, 56–7]. Med klasiki zahodne filozofije se je budistični »nesubstancialnosti« zavesti najbolj približal David Hume...

Janez. Mojster Bruno, ampak neka poslednja resnica o jazu vendarle mora obstajati!? Danes se že četrtič pogovarjava o jazu in marsikaj *o sebi* sem izvedel od velikih filozofov – Kartezij je učil, da sem jaz, *ego cogito*, »misleča stvar«, *res cogitans*, različna in neodvisna od »razsežne stvari«, od sveta; Kierkegaard je bil prepričan, da sem jaz *posamičnik*, neponovljiva in neulovljiva osebna eksistenca, katere edino pravo domovanje je Bog; Husserl je odkril sámorazvidnost *ega*, neodvisno od ontološke realnosti, pač pa vezano na svet, jazov »intencionalni horizont«; in nazadnje Harding, Parfit in budisti pravijo, da jaza sploh ni, da je jaz le naša iluzija, zgolj sen, iz katerega se moramo prebuditi v pravo resničnost – toda kdo izmed njih ima navsezadnje prav, mojster?

KVARTET Z ZAJCEM

Bruno. Vsi.

Janez. Kako vsi? Vsi ne morejo imeti prav, saj si nasprotujejo!

Bruno. Vsi imajo prav – resnica sama si nasprotuje.

Janez. Razložite mi na primeru, mojster!

Na robu gozda se prikažeta dve postavi. Končno, hvalabogu – Marija! Toda Marija ni sama, z njo prihaja moški v praznji obleki in zdi se, da nosi... puško? ... Prav res, puško nosi na rami, v roki pa mrtvo žival! Bruno opazi prišleka, vendar molči. Janez, poln nemira, vstane in strmi vanju. Marija se smeje, maha z velikim šopom poljskih cvetic... A kdo je ta lovec? Prileten je že, sivolas. Kak vaščan? Toda kateri kmet gre na lov v nedeljski obleki, s kravato in gosposkim klobukom? Videti je kot kak škric, z mrtvim zajcem v roki...

Janez ga slednjič prepozna in krikne. Anželo!

Angel in Marija sta zdaj že tu, pri Brunu in Janezu. Ko četverica obstane v krogu, Marija veselo naznani. Pa sem našla četrtega... in zdaj je naša slika popolna!

Angel se smehlja – toda kako je spremenjen! Prav nič ni sključen, čisto mladostno in gosposko se drži, kakor izkušen lovec, ki mu je puška tako domača kakor pastirju palica.

Janez, ves zbeگان, pomisli. Kako je to mogoče? Tako drugačen je – in vendar isti!

Bruno, očitno nejevoljen, pripomni. Slika je zdaj že preveč popolna, saj smo skupaj s petim kvartet à la nature morte.

Angel drži zajca za ušesa in ga dvigne, da bi ga vsi štirje bolje videli, ob tem pa se spakuje in mežika. Rana v sivem kožuščku je majhna... toda veliko je zajčevo mrtvo oko!

Marija, kakor v opravičilo. Pomislita: Anželo je ustrelil zajca... pri svojih letih!

O SEBI

Bruno, stoično. Prav, spekli ga bomo za kosilo.

Marija prikima, pobere ostanke zajtrka s trave, zapre ski-cirko, pospravi svinčnike v torbo, ruto si zaveže okrog vratu. Gremo domov, kmalu bo poldan.

Janez sreča Angelov pogled. Kako modre oči ima, kako sinje modre!

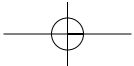
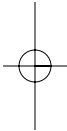
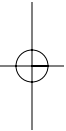
Angel, z nasmeškom. Janez, se ne spominjaš? Jaz sem, tisti, ki vem tudi to, česar ne vem, da vem...

Mladenič s pogledom zbeži v nebo: nad Nanosom visijo beli, kopasti oblaki, iz vaških hiš se dvigajo oblački dima... Potem kakor omotičen sledi trojici domačinov v zavetje vasi in se sprašuje –

Janez. ...in kdo sem jaz?

II

O času in prostoru



Čas kot število gibanja in podoba večnosti

POGOVOR OB PRVEM KRAJCU

Čas dogajanja: sobota popoldne, med 16^h 15' 07" in 18^h 23' 55" po srednjeevropskem času, 24. aprila, na jurjevo; prostor dogajanja: kraška pokrajina med 13° 54' 36" in 13° 51' 37" vzhodne dolžine ter 45° 45' 31" in 45° 45' 16" severne širine planeta Zemlja. Mojster Bruno in učenec Janez stopata vštric po kolovozu med sveže zelenim grmičevjem in se živahno pogovarjata.

Janez. Mojster, pred časom ste omenili, da premišlujete o svoji novi knjigi. Vas lahko vprašam, o čem boste pisali?

Bruno. Seveda, saj ni nobena skrivnost: o času in prostoru. Ravno v zadnjih nekaj dneh se mi je zamisel za knjigo jasneje izoblikovala. Že več let se ukvarjam s filozofijo narave, pri čemer me še posebej zanima odnos med naravo in duhom. Dokler sem živel še v mestu, je bila moja glavna stroka logika, čeprav sem že od mladih let dalje pisal tudi o drugih stvarih, saj poznaš nekatera moja dela. Odkar živim tu, na vasi, je drugače: čeprav me logika še vedno zanima – saj vidiš, da se nanjo pogosto sklicujem in jo uporabljam kot analitično filozofsko orodje – sem opustil intenzivno ukvarjanje z logičnimi sistemi, s katerimi sem si v mlajših letih rad krajšal čas (takrat se mi je zdelo, da ga imam še dosti) in se bolj posvetil vprašanjem, ki se nam porajajo ob bogastvu in čudežnosti narave, ob pogledu na brezdanje nebo, ob slutnji, da se v vsakem najmanjšem delcu snovi skrivajo svetovi... Izhodišče za premislek o naravi pa je poznavanje časa in prostora.

Janez. Bo vaša knjiga filozofska razprava o času in prostoru?

Bruno. Po vsebini bo knjiga razprava, čeprav malce posebna. V zadnjih letih sem prebral precej filozofskih knjig o

prostoru in času, od analitične filozofije in fenomenologije do duhovnosti in mistike. Pri branju sem se večkrat vprašal: v katerih časovjih in prostorjih so te knjige nastajale? Mislim namreč dobesedno: *kdaj* in *kje* so jih avtorji pisali, v kakšnem okolju in v katerih trenutkih so se jim porajale ključne misli, *kako* so se jim miselni svetovi prepletali z življenjsko resničnostjo, in končno, *kdo* so bili ti ljudje, pisci knjig o časih in prostorih? In tako se mi je začela porajati zamisel o knjigi, ki ne bi vsebovala samo teorij o času in prostoru, naravi in vesolju, snovi in duhu... temveč tudi njihovo človeško in življenjsko ozadje, tisti živi prostor-čas, iz katerega vznikajo filozofske misli in ga presegajo.

Janez. Zanimivo! Takšne knjige še nisem bral... Upam, da jo boste kmalu napisali.

Bruno. Prav takšne gotovo še nisi bral, čeprav v vseh dobrih knjigah, tudi če obravnavajo še takó abstraktno tematiko, razberemo ali vsaj zaslutimo življenje, iz katerega so nastale. Kdaj pa bom knjigo dokončal, je odvisno tudi od tega, koliko mi boš *ti* pomagal... zdaj mi pomagaš zelo veliko!

Janez. Jaz? ... Ali ima vaša knjiga kakšno zvezo z zapiski najin角度 pogovorov?

Bruno se smehlja. Seveda... brez skrbi bodi, ne bom pozabil na tvoj delež.

Janez. Kakšen delež? Vesel bom, če bom vsaj malo prispeval k nastanku vaše knjige, mojster! Žal nimam pojma, kako naj vam pomagam... razen z zapisovanjem tega, kar mi poveste.

Bruno. No, pomagaš mi tudi tako, da mi postavljaš pametna vprašanja.

Janez. Vprašanj mi ne zmanjka, čeprav ne vem, ali so pametna...

Bruno. Potem pa kar vprašaj!

Janez. Hm... Zakaj pravite »filozofija časa in prostora«, ne pa obratno, »prostora in časa«, kot je v navadi, kolikor vem...?

Bruno. Če začneva premišljevati iz *sebe*, kakor sva poskusila v najin角度 dosedanjih pogovorih, naletiva najprej na čas,

potem na prostor... kar spomni se Husserlovega »časenja zavesti«.

Janez. Da, saj tudi če zaprem oči, čas še vedno teče. Toda z zaprtimi očmi vidimo tudi notranji *prostor* zavesti, mar ne? Ali je po Husserlu časenje zavesti sploh možno brez njenega prostorjenja, brez njene intencionalne razsežnosti v svetu?

Bruno. Svet fenomenov kot celota intencionalne predmetnosti, ki je dana zavesti, je nedvomno v času *in* prostoru, čeprav nekateri pomembni filozofi našega stoletja – poleg Husserla na primer tudi Bergson, Heidegger, Lévinas in drugi – poudarjajo prvenstvo časa pri razumevanju zavesti.

Janez. Priznati moram, da o filozofiji časa in prostora ne vem skoraj nič, pravzaprav le to, da prostor & čas pri Kantu nastopata kot nekakšna simetrična dvojčka, kot apriorni formi čutnega izkustva.

Bruno. Res je, čas in prostor pogosto nastopata kot simetrična dvojčka. Še bolj kot pri Kantu sta simetrična, namreč z nasprotnima predznakoma, v Einsteinovi relativnostni teoriji, kjer sta povezana v štirirazsežni prostor-čas. Po drugi strani pa je iz izkustva očitno, da sta čas in prostor vendarle v osnovi različna, in kot takšna so ju dojemali tudi filozofski klasiki – tu mislim predvsem na Platona in Aristotela ter njune naslednike: pri njih čas in prostor nista pojmovana kot povsem simetrična, ker se razlikujeta po nekaterih bistvenih lastnostih; čas je na primer pri Platonu ustvarjen, prostor pa neustvarjen, saj naj bi obstajal že pred stvarjenjem časa in sveta – namreč kot praprostor, kot »posoda stvarjenja«, ki jo Platon imenuje *hora*; ali če navedem drug primer pojmovne nesimetričnosti časa in prostora v klasični filozofiji: pri Aristotelu je prostor končen, omejen z vesoljem, čas pa je neskončen, ni se začel in tudi končal se ne bo.

Janez. Kolikor sem doslej spoznal filozofijo, se mi zdi, da so največji filozofi premišljevali predvsem o tem, kako naj človek *preseže* svojo določenost v prostoru in času, da bi se napotil k večnosti... Se morda motim?

Mojster se za nekaj trenutkov ustavi, se nasloni na svojo sprehajalno palico, okrašeno z izrezljanim ptičem kot ročajem, in opazuje oblake, ki se zbirajo na zahodu.

Bruno. Ne motiš se, toda v filozofiji lahko gledaš na čas in prostor iz dveh različnih in obenem dopolnjujočih se zornih kotov – ti si opazil drugega, pozabil pa prvega: kdor želi svojo določenost v času in prostoru preseči v nadčasnosti in nadprostorski, se mora najprej začuditi nad tem, da čas in prostor sploh *sta*! Mar ni čudovito, da se svet razteza v prostoru in času? Za čas bi lahko rekli, da je tisti božji dar, ki razpira svet našemu mišljenju in preprečuje, da bi bile vse misli zbrane v enem samem trenutku; za prostor bi lahko rekli, da je tisti božji dar, ki razpira svet našemu zaznavanju in preprečuje, da bi bile vse stvari zbrane v eni sami točki. Saj kako bi sploh kaj spoznali, če ne bi bilo razprtosti sveta v času in prostoru? Ničesar ne bi bilo – in zato se moramo najprej začuditi nad tem, da svet je: v času in prostoru! Šele potem, ko se spoznanje povzpne po lestvi sveta, se lahko napoti onstran prostora in časa k večnosti...

Sredi kolovoza, po katerem se sprehajata Janez in Bruno, na travišču med kolesnicama, skoraj skrita pod mehkodlakavo jurjevino – leži bela lobanja manjše živali. Bruno se ustavi, s palico drezne najdbo, se skloni in jo pobere. Lobanja je povsem bela, zglajena, kakor da ne bi bila nikoli živa. Mojster si jo ogleduje z vseh strani: spodnja čeljust manjka, na zgornji je še nekaj zob, kos lobanjskega dna je odlomljen, skoraj prosojni kostni loki obdajajo luknje, kjer so bile nekdanj oči, smrček, hrbtenjača...

Bruno. Lobanja lisice... in kako dobro ohranjena! Na, le oglej si jo od blizu.

Janez prime lobanjo malce z odporom. Kako je krhka! ... Mislite, da že dolgo leži tu?

Bruno. Dolgo, verjetno že več let, saj vidiš, kako je bela. Čudno, da je tu, sredi poti, ni že kdo pobral ali pohodil. V bli-

žini ni videti drugih kosti... morda jo je prinesla sèm kakšna žival... kak ptič? Ali pa jo je našel kak lovec in jo potem odvrigel? Zanimivo bi bilo videti potek njene svetovnice.

Janez. Kaj je svetovnica?

Bruno. Črta, po kateri se giblje neko telo – v fiziki »točkasto telo« – po prostoru-času skozi štirirazsežni svet, namreč v eni časovni razsežnosti in treh prostorskih.

Janez. Hm... Lepo bi bilo videti, kakšne so bile njene oči.

Bruno. Ja... toda kost se ohrani dlje kot oči... Spravil jo bom v žep, doma si jo lahko ogledava z lupo. Takšne reči zelo zanimajo tudi Cecilijo, zadnjič je prinesla pokazat posušeno podgano v pompejski pozi, ki jo je našla v kleti.

Janez. Mene pa ob takšnih preostankih življenja zmeraj malce zmrazi... zdi se mi, kakor da bi jih izvrgla zemlja... te sledi mrtve preteklosti...

Mojster skomigne z rameni, strese prgišče zemlje iz loba-njice, pihne v njene dupline in jo spravi v žep.

Bruno. Greva dalje! Do večera menda še ne bo dežja... sicer pa lahko vedriva v Tomaju. No, kje sva že ostala?

Janez. Govorili ste o čudenju nad prostorom in časom, o razprtosti sveta...

Bruno. Da, pri klasikih je najlepše to, kako so se čudili nad svetom... in ga skušali razumeti... in se še vedno čudili... še posebej ob tem, kar je najbolj očitno. Ko Aristotel v drugi knjigi *Metafizike* govori o filozofiji kot »zrenju resnice« (*aletheías theoría*), pravi:

»...vzrok težavnosti [pri zrenju resnice] ni v stvareh, temveč v nas; v kakršnem odnosu so namreč oči netopirjev do dnevne svetlobe, v takšnem odnosu je tudi um (*nous*) naše duše (*psyché*) do stvari, ki so po naravi izmed vseh najbolj očitne.« [Aristotel (I), 45]

Dobro povedano, kaj! ... Janez, si morda prebral odlomek o času iz Aristotelove *Fizike*, ki sem ti ga priporočil?

Janez. Žal ne. V knjižnici sem iskal izvod revije *Phainomena*, v katerem je preveden ta odlomek, a je ves čas izposojen, saj se približuje čas izpitov. Angleški prevod *Fizike* pa je pri enem izmed profesorjev, mi je rekel knjižničar.

Bruno. Ja, pri meni je, že zdavnaj bi ga moral vrniti... in zdaj ti bom moral pač sam povedati kaj več o Aristotelovi filozofiji časa, ki je temeljna za vse poznejše teorije. Njegove misli o času so v marsičem zanimive še dandanes, zato jih je treba podrobneje premisliti... Seveda pa ne smeva pozabiti na Aristotelovega učitelja, božanskega Platona!

Janez. Je Aristotel pisal samo o času, ali tudi o prostoru?

Bruno. V *Fiziki* je pisal o obeh, vendar ločeno; sicer pa sta pri njem čas in prostor povezana z gibanjem. Začela bova s časom, pozneje prideva do prostora... Z Aristotelovimi mislimi o času začenjam tudi svojo novo knjigo, zato sem prevedel tisti odlomek iz *Fizike*; nisem vedel, da je že izšel slovenski prevod v *Phainomena*. Me poslušaj, Janez?

Janez. Poslušam vas, mojster. Samo malo se ustaviva, da si zavežem čevlje.

Svetlolasi mladenič si zateguje vezalke na ponošenih škorenjcih, medtem ko mož, ki mu temni lasje že sivijo, potegne kukalce iz stranskega žepa vetrovke in skozenj opazuje obzorje.

Bruno. Si že? Prav, greva naprej... Aristotel torej začne razpravo o »težavah v zvezi s časom« z vprašanjem, ali čas biva ali ne biva; nekateri namreč menijo, da čas sploh ne biva, da ga v realnosti ni – ali vsaj, da stvari v času ne obstajajo na tak način, kot obstajajo v prostoru. Vprašanje o obstoju časa pa je tesno povezano z drugim: kaj je narava časa?

»Najprej [se vprašamo o času], ali pripada množici bivajočih stvari ali množici nebivajočih stvari? Nadalje, kaj je njegova narava?« [Aristotel (2), 217b32–33]

Misel, ki je na začetku bolj filozofova slutnja, da čas morda sploh ne biva, da ga pravzaprav *ni* – če pa vendarle je, obstaja »na temačen način« – ta misel, kot pravi Aristotel, izvira iz premisleka o dveh »delih časa«, prihodnjem in preteklem:

»En del časa je bil in [zdaj] ni bivajoč, medtem ko drugi del šele bo in še ni bivajoč. Iz teh pa sestoji tako neomejeni čas kakor tudi vsakič od nas privzeti čas. Kar pa je sestavljeno iz nebivajočega, o tem sklepamo, da ne more deležiti v realnosti (v biti).« [prav tam, 217b37–218a3]

Aristotel uporablja v teoriji časa, tako kot v vsej svoji filozofiji, logično analizo – tu predvsem analitični kategoriji dela in celote:

»...za vsako deljivo stvar, če je res deljiva, je nujno, da kadar biva, bivajo ali vsi njeni deli ali [vsaj] nekateri, toda nekateri deli časa so minili in drugi so še pred nami, ne biva pa noben, čeprav je čas deljiv.« [prav tam, 218a4–7]

Janez. Ko govorimo o času, običajno pravimo, da obstajajo trije časi: preteklost, sedanost in prihodnost. Ali sedanost, ki očitno obstaja, ni del časa?

Bruno. Aristotel misli, da sedanost ni del časa – kajti sedanost v ožjem pomenu je zgolj *zdaj*, vse drugo v času pa je preteklo ali prihodnje. Stari Mojster pravi:

»*Zdaj* ni del [časa]: del namreč meri, celota pa mora biti sestavljena iz delov, toda čas, kot se zdi, ni sestavljen iz *zdajev*.« [prav tam, 218a8]

O naravi *zdaja* bova še govorila, *zdaj* le ugotavljava, da za Aristotela *zdaj* – ki obstaja samo »teoretično«, na podoben način kot točka v geometriji – ni pravi argument za realno bivanje *časa*; čas je namreč deljiv, vse bivajoče deljive stvari pa morajo imeti bivajoče sestavne dele, tako kot je neka prostor-

ska razdalja sestavljena iz bivajočih merskih enot, na primer vatlov ali sežnjev – toda *zdaj* v tem pomenu ni del časa, saj ni merska enota, niti ni jasno, ali sploh obstaja. Merske enote časa, recimo ure ali dnevi, pa so vedno že v preteklosti ali šele bodo v prihodnosti, torej ne bivajo *zdaj*, v sedanjosti – v nasprotju z dolžinskimi enotami, vatli ali sežnji, ki so v prostoru drug ob drugem *zdaj*.

Janez. Mojster, ampak ali ni v ozadju takšnega razmišljanja nekritični naturalizem? Z isto logiko bi namreč lahko sklepali, da na primer kamen obstaja, misel o kamnu pa ne... ali na splošno, da predmet zavesti obstaja, zavest sama pa ne? Zdi se mi, da se ne moreva strinjati s takšnim sklepanjem. Ali se torej lahko strinjava z Aristotelom, ki pravi, da čas ne biva, da v realnosti časa ni – prostor pa je?

Bruno. Aristotel ne trdi, da čas ne biva; v analizi se pozneje izkaže, da čas v nekem smislu vendarle *je* in da ga je mogoče tudi definirati. Na začetek razprave pač postavi *vprašanje* o realnosti časa oziroma o bivanju stvari v preteklem in prihodnjem času, ki ju pojmuje kot edina prava »dela časa«. Pri tem vprašanju, ki nikakor nima preprostega odgovora, si Aristotel pomaga z logiko, nadalje pa tudi z geometrijskimi analogijami. Ko govorimo o času, se težko izognemo prostorskim metaforam: *zdaj* primerjamo s točko, potek časa s premico... še več: čas *vidimo* – kolikor ga sploh lahko vidimo – *v prostoru!*

Janez. Kako to mislite, mojster?

Bruno. Ko se vprašamo, *kje* so pretekli časi, si ne moremo odgovoriti drugače kot – v prostoru okrog nas! Na primer, *kje* je *zdaj* Rimsko cesarstvo? Ja, prav *tu*, *zdaj* je še vedno *tu*, prisotno *v sedanjem prostoru* sveta: z ruševinami rimskih mest, vklesanimi napisi na nagrobnikih, kamni v temeljih starih cest... pa seveda z latinskim jezikom, institucijami, kulturo... ampak za *zdaj*, ko govoriva o Aristotelovi *Fiziki*, se rajši omejujeta na naravo, *phýsis*, in v njej na tisto *sedanjost* preteklosti, ki je neposredno vidna.

Janez. Mojster, povejte mi še kak primer!

RAZSLOJEVANJE ČASA

Bruno se ustavi in s palico zakroži po obzorju.

Bruno. Glej to pokrajino, Janez! Kaj je v njej preteklo? Pravzaprav vse! ... In zdaj poskusi pokrajino v mislih razslojiti na časovne plasti: najprej se vprašaj, kaj je v njej najmlajše, potem, kaj je nekoliko starejše, in nazadnje, kaj je najstarejše? Predstavljalj si to razslojevanje pokrajine kakor odzemanje posameznih barvnih nanosov z neke večbarvne grafike... namreč v nasprotnem vrstnem redu, kot je bila ustvarjena. Kaj boš najprej odvezel tej pokrajini kot njeno najmlajšo plast?

Janez. Travo, ki je zrasla letos spomladi, pa cvetlice, mušice, krtine, mlado listje na drevesih...

Bruno. Tako! ... Pozabil pa si na nekaj še mlajšega: na oblake, sence dreves... in na naju, tu na sprehodu – ampak reciva, da midva nisva dela te pokrajine – no, in kaj pride potem, za travo, cveticami, listjem...?

Janez. Lisičja lobanja, odlomljene veje, grmovje...

Bruno. In potem?

Janez. ...brinje, drevesa na robu jase...

Bruno. In še potem... pravzaprav še prej?

Janez. Kamnite ograde ob poti... vaške hiše v daljavi... cerkveni zvoniki na obzorju... vrtače... skale... doline in griči... modrina neba... sonce... dlje nazaj pa ne vidim.

Bruno. Lepo si rekel: dlje nazaj res ne vidimo več – toda vemo, da so nevidne strukture okrog nas in v nas še starejše od sonca: molekule, atomi, kvarki, fotoni... in nazadnje: sam prostor-čas! Če je prostor-čas nastal, potem ne more biti nič starejšega.

Janez. Razen stvarnika?

Bruno se nasmehne. Da, razen stvarnika... če sploh je stvarnik.

Medtem ko sta mojster in učenec stala na poti ob samotnem brinu in lupila časovne plasti kraške pokrajine, je priplaval pred sonce oblček in za nekaj časa pregnal sence z zemlje.

Janez. Mojster, kako vam je prišla na misel takšna časovna razslojitev pokrajine? Jaz še nikoli nisem tako gledal sveta... Ste se je domislili zdaj... maloprej?

Bruno. Pred nekaj dnevi sem v svoji knjižnici premišljeval, katere knjige bom vključil v svojo knjigo, in prišlo mi je na misel, da je najstarejši predmet v hiši – seveda če ne štejem samih kamnov, iz katerih je zgrajena, saj so bili kamni pri gradnji od nekod prineseni, obdelani, postavljeni v zidove – torej, da je najstarejši predmet, še starejši od same hiše, *knjiga* iz konca 17. stoletja, ki mi jo je nekoč podarila teta. Potem sem premišljeval, koliko mojih knjig prihaja iz minulih stoletij – namreč knjig kot tiskarskih izdelkov, saj je na primer Aristotelova *Metafizika* po vsebini stara že več kot dve tisočletji – in ugotovil sem, da imam seveda največ knjig iz 20. stoletja, nekaj deset jih prihaja iz 19. stoletja, med njimi Goethejeva zbrana dela v gotici (brala jih je moja babica, v družinski lasti pa so bila že prej), sledijo tri knjige iz 18. stoletja, med njimi knjižica s skoraj preperelim hrbtom *Opere militari*, natisnjena v Bologni leta 1761, z grafiko Parisove sodbe na notranji naslovnici, in nazadnje tista edina iz 17. stoletja. Mar ni nenavadno, da je najstarejši predmet v hiši ravno knjiga? Ne kakšno železno orodje, ne kak kamnit relief, ne kak drobec keramike – ampak ravno knjiga! To me je presenetilo in razveselilo.

Janez. In katera je tista več kot tristo let stara knjiga?

Bruno. Žal ni kak prvi natis Leibniza ali Newtona, je pa vseeno še kar zanimiva: gre za pregled svetovne zgodovine z naslovom *Mappa mondo istorico*. Knjiga je bila natisnjena v Benetkah leta MDCXCV, v italijanščini jo je napisal jezuitski pater Antonio Foresti in jo posvetil spoštovanemu monsignorju Giovanniju Badoaru, ki je bil takrat – kot piše na prvi strani – beneški patriarh in dalmatinski prior &c.; platnice so pergamentne, v knjigi so tudi podčrtave in oznake na robu, ki jih je nekdo, morda že pred sto ali dvesto leti s črnilom vnašal na fin star papir; sipino črnilo je medtem že obledelo v primerjavi s tiskarsko barvo: prvotno je bilo črno, zdaj je opečnato rdeče, tisk pa je ostal črn in tudi rdeče tiskane črke

RAZSLOJEVANJE ČASA

na prvi strani so ostale rdeče. Knjiga ima dva dela in obsega več kot tisoč strani; prvi del govori o zgodovini starega sveta od Asircev do Aleksandra Makedonskega in njegovih naslednikov, drugi del obsega čas od ustanovitve Rima do leta 1692, ko je bila knjiga verjetno končana, tri leta pred izidom; zanimivo je tudi, da v njej poleg takrat obveznih grafik in inicialk najdemo precej zajeten imenski indeks, kakršnega pogrešamo v marsikateri sodobni knjigi.

Janez. Mi jo boste pokazali, mojster?

Bruno. Seveda. Spomni me, ko prideva domov.

Janez. Ste iz te knjige že kaj prebrali? Znete italijansko?

Bruno. Toliko znam, da sem iz nje prebral nekaj odlomkov. Italijanski pisni jezik se v zadnjih treh stoletjih ni veliko spremenil in tudi latinica je ostala ista, le črko *s* so pisali drugače, in sicer tako kot pri nas vse do Prešerna, namreč z znakom *f* (*Bruno pokaže znak s palico*). Posebej me je zanimalo, kaj v tej knjigi piše o grških filozofih. Aristotelu je posvečeno največ prostora, Antonio Foresti ga predstavi z besedami:

»Ariftotele, Capo della Setta de' Peripatetici, e gran Maeftro di tutto il Mondo. In fuo celebre nome per molto tempo é Itato un gran problema apreffo de' Savij: da molti adorato, e da altri dannato...« [Foresti, 303]*

Pokrajina postaja vse bolj kamnita, med podrastjem in črničevjem štrlijo iz zemlje razpokane, od časa razjedene in z zaplatami mahu pokrite skale. Tu, sredi poti do sosednje vasi, ni več vinogradov in tudi travniki že dolgo niso bili pokošeni. Zaraščen kolovoz se izogne globoki vrtači, iz katere segajo urhovi dreves.

Janez. Mojster, ali mislite, da se ohranijo tudi tisti pretekli časi, ki jih ne zapišemo?

* »Aristotel, vodja šole sprehajalcev, je veliki Mojster vsega sveta. O njegovem slavnem imenu se že dolgo časa veliko razpravlja, kajti kot pravi Savij: mnogi ga obožujejo, drugi pa obsojajo...«

Bruno. Zakaj vprašaš?

Janez. Premišljeval sem, ali se bo ohranilo vsaj nekaj tega, kar sva v preteklih treh letih doživela z Drago. Te dni sem ji pisal dolgo pismo, v katerem sem se spominjal najinih skupnih doživetij. Hotel sem ji povedati, kako zelo jo pogrešam... sicer pa sama ve... in zakaj bi ji sploh pisal o najini preteklosti, saj nimava skupne prihodnosti.

Bruno. Torej pisma nisi odposlal?

Janez. Ne, in ga tudi ne bom, vrgel sem ga v ogenj.

Bruno. Prav si storil – pa ne to, da si pismo sežgal, saj bi ga bilo zanimivo prebrati čez nekaj let – prav je, da ji ga nisi poslal: zdaj pač nima časa za tvoja pisma.

Janez. Res, priznati moram, da sem pisal bolj zase kot zanjo... Mojster, strašno jo pogrešam! Prej, ko je bila še tu, mi je bilo težko, ker ni bila več moja, toda takrat sem si lahko vsak dan rekel, tako kot Werther:

»Videl jo bom! Vzkliknem zjutraj, ko se prebudim in ves veder pogledam v jasno sonce; videl jo bom! In potlej si ves ljubi dan ne želim ničesar več. Vse, vse je ujeto v tem pričakovanju.« [Goethe (1), 95]

Zdaj pa... zdaj se prebudim in vem, da je tam daleč, z drugim... in da je ne bom videl tedne, mesece, morda celo leta... in tudi ko jo bom spet videl, bo med nama vse drugače, nič več ne bo tako, kot je bilo! Odkar je odšla – minilo je šele nekaj dni – se mi pogosto zazdi, da je še vedno tu, ob meni, da se z njo pogovarjam, da jo pobožam... Najhuje je zjutraj, ko se prebudim in prazni svet, v katerem *nje* ni več...

»Zaman stezam roke po njej zjutraj, ko se zdramim iz morastega sna, zaman jo iščem v svoji postelji ponoči, ko me radostne, nedolžne sanje slepijo, da sedim ob njej na trati, jo držim za roko in odevam s tisoč poljubi. Ah, kadar potlej omamljen v polsnu tipam za njo in se ob tem zbudim, tedaj izbruhne iz mojega utesnjenega srca potok solz in bridko jočem temni prihodnosti naproti.« [prav tam, 107]

SLOVO

Mojster, rekli ste, da je preteklost *tu*, okrog nas – kaj pa prihodnost? Kje je prihodnost? Ali je *že* – tu?

Bruno. Kako naj bi človek to vedel! Saj še tega ne vemo, kaj se nam bo zgodilo jutri, kaj šele čez nekaj let... Medtem ko sem te poslušal, kako žaluješ za svojo drago, sem pomislil: morda pa se ti bo življenje zasukalo povsem drugače, kot misliš zdaj, morda boš kmalu spet našel novo veliko ljubezen... Na tvoje vprašanje, ali je prihodnost *že* tu, pa ti lahko odgovorim samo, da je *sedanjost* prihodnosti – drugače kot sedanost preteklosti – odvisna predvsem od tega, za *koga* naj bi bila prihodnost *že* tu: za človeka je, hvalabogu, še *ni*, za Boga pa morda *že je*... če je Bog in če je jasnoviden. Ljudje se sprašujejo, ali imajo svobodno voljo ali so sužnji vseobvladujoče nujnosti; ne pomislijo pa, da bi bilo nujnost, tudi če bi vsem vladala, težko razločiti od naključja. Svojčas sem napisal razpravo o problemu determinizma; če te zanima, se o njej pogovoriva, ko pride pravi čas.

Janez. Mojster, ali je zdaj pravi čas, da vam povem, kako je bilo na letališču – namreč prejšnji teden, ko je Draga odšla?

Bruno. Ne vem, ali je čas pravi, a le povej, če želiš.

Mladenič začne pripovedovati, sprva tiho, ko da bi govoril sebi, potem glasneje in nazadnje hlastno, goreče, medtem pa vse bolj speši korak – kakor da hoče preteči svojo senco – tako da ga mojster komaj dohaja; in če bi ju kdo, recimo Angel, zdaj opazoval od daleč, z višine, kako hitita po zaraščeni stezi med kraškimi vrtačami, bi se mu zazdelo, da popotnika na vse kriplje bežita pred nevihto.

Janez. Že prej sem ji obljubil, da jo bom zapeljal na letališče, vendar je takrat, v torek zjutraj, moj oče kot zanalašč odšel z avtom na službeno pot, zato sem poklical taksi. Čakala je v naselju, pred blokom s pripravljeno prtljago, in ko sem stopil iz taksija, da ji pomagam, je veselo rekla, da sem norec: le zakaj ji nisem telefoniral, da danes nimam avta, saj bi lahko šla z avtobusom, en kovček in torbo bi že nesla... No, in potem smo se po Večni poti za Rožnikom pe-

ljali v Šentvid in naprej proti Brniku. V nasprotni smeri so se na cesti nabirale jutranje kolone, sedela sva zadaj in prijel sem jo za roko, vendar mi jo je odtegnila in začela brskati po torbici, kot da se hoče prepričati, ali ima vse dokumente... in vožnja je večidel minila molče. Ko naju je taksist že malo pred osmo izkrcal na Brniku, sem na voznem redu v avli prebral, da letalo za Pariz odleti šele čez dobri dve uri; Draga se je spet zmotila, tipično za njo, sem si rekel, potem pa sem pomislil, da je morda namenoma izbrala bolj zgodnjo uro za odhod od doma, zato da bi se lahko v miru poslovila od mene; in ta misel mi je bila preveč všeč, da bi si jo upal preveriti. Oddala sva prtljago in šla na sprehod v gozd, tja čez cesto v smeri Kamniških Alp. Gozdna tla, prekrita z mahom in iglicami, so bila mokra, ponoči je deževalo in oblaki so še vedno viseli okrog hribov. Utirala sva si pot med zelenjem, Draga je bila s svojim trebuhom malce nerodna, tako da sem ji večkrat podal roko in pridržal veje. Na tem najinem zadnjem sprehodu sem bolj kot kdajkoli prej čutil, da je Draga edina, s katero mi je tako domače pri duši, kakor da bi bil sam s seboj! ... Kako lep je bil ta sprehod! In kako žalosten! Okrog naju dišeč smrekov gozd, pomladna praprot, svetlikajoče se kapljice rose... tedaj bi kar pozabil, da odhaja, če se ne bi od tam, z letališča, slišalo hrumenje letal. Tako rad jo imam, Drago, da sem se pripravljen odreči celo poljubom, le njeno dušo bi božal v mislih... in varoval njeno telo, življenje otroka, ki ga nosi... O, kako noro je to, da odhaja! je gorelo v meni: kako nesmiselno! Vprašam te, draga: zakaj? zakaj? Saj veš, da v tvojem obrazu prepoznavam svoj obraz, poznam te že od vekomaj, bolj od samega sebe! ... Preden sva se vrnila iz gozda, sem jo uspel bežno poljubiti, pa tudi zatipal sem jo po trebuhu in začutil, da se otrok premika... Nasmehnila se je in rekla: No, greva zdaj tja, pustiva te neumnosti, rajši me nauči kak francoski stavek... greva spit kavo, pojedst kak sendvič... Ves preostali čas sva sedela tam v restavraciji in se božala z očmi. Rekla je: Janez, saj sam veš, da jaz ne bi bila prava žena zate... in da te imam kot prijatelja najrajši na svetu!

SLOVO

Potem sva molčala, le kaj bi še govorila? In prišel je čas odhoda – zmeraj pride čas odhoda! Poslovila sva se na hitro, tako kot vedno, kakor da se bova naslednje jutro spet vide-la... in že je izginila za vrati. Šel sem na razgledno teraso, sonce je prodiralo skozi meglice, domenila sva se, da si bova pomahala. Na terasi je bilo še nekaj drugih spremljevalcev, ki so čakali na vzlet airbusa. Zeblo me je, premalo sem se oblekel za hladno jutro, zato sem poskakoval, da bi se ogrel. Dolgo je trajalo, celo večnost, preden so prvi potniki prišli iz stavbe na ploščad in se napotili k letalu. Napenjal sem oči, da je ne bi zamudil; saj bo pomahala, pa vseeno... Le kako, da je še ni: so jo zadržali zaradi njene pozne nosečnosti? Saj bi jo zavrnilo že pri nakupu karte... A, glej jo, tam mi maha! Srečno pot, Draga! V grlu me je stiskalo, ko se je vzpenjala v letalo. Na stopnicah se je še enkrat ozrla, pomahala in izginila v velikem trupu kovinskega ptiča, ki mi jo bo ugrabil. In zdaj, ko je nisem več videl, sem si živo predstavljal, kako išče sedež, se nasmehne nekemu otroku in kako jo, nosečo, drugi potniki premerjajo s pogledi, z mešanico naklonjenosti in sočutja, da mora potovati sama... Letalo se je začelo premikati, napenjal sem oči, da bi jo zagledal v enem od okroglih okenc, iz žepa sem vzel robec in mahal, potem pa nisem več zdržal, zazdelo se mi je, da maham v prazno, solze so mi tekle iz oči in brisal sem si jih z robcem. Airbus je vse bolj hrumul in napotil sem se dol po stopnicah; navdajala me je silna tesnoba, strah pred vse-mogočno tehniko, ki nosi mojo drago med oblake, daleč proč od mene, odnaša jo kakor usoda, nad katero nimam prav nobene moči. Spomnil sem se na knjigo *Most svetega kralja Ludovika*, v kateri ločitev pomeni smrt; ona mi jo je priporočila. Vlekel sem na ušesa hrup motorjev: letalo je rohnelo po vzletni stezi, dobivalo zagon... držal sem pesti, jo priporočil blaženi Mariji... in tedaj sem po zvoku presodil, da se je letalo dvignilo s tal in da je Draga že med oblaki, hiteč svoji usodi naproti, stran od mene... in nenadoma me je navdal mir, občutil sem, da se je končalo nekaj dragocenega v mojem življenju in da je prišel čas, da grem dalje.

Toda ko sem ob vrnitvi gledal skoz okno avtobusa gozdove, ki so bežali mimo, v preteklost, sem se zbal, da novega začetka ne bom zmožel, zazdelo se mi je, da nimam dovolj moči zaživeti znova. In spraševal sem se –

»...kako sem vede, korak za korakom breedel v vse to! Ves čas sem vse videl tako jasno pred seboj in vendar sem ravnal kakor otrok; še zdaj mi je vse tako jasno, a še nič ne kaže, da bi bilo kaj bolje.« [Goethe (I), 99]

Prav res ni nič bolje, saj jo še vedno ljubim! ... Veste, mojster Bruno, zadnjič, ko smo z gospo Marijo sedeli na travniku, sem znova, po dolgem času, resnično občutil življenjsko radost. Toda zavedam se, da tudi to novo radost še vedno črpam iz ljubezni do Drage, pa če je še tako daleč... saj druge ljubezni ne poznam.

Sopotnika v času in prostoru sta medtem prišla do vasi Utovlje (13° 53' 24" vzhodne dolžine in 45° 45' 19" severne širine). Ustavita se sredi vasi pri prenovljeni cerkvi svetega Justa; na kamnitem portalu, ki razmejuje posvetno zemljo od svete, so vklesani štirje šopki, štirje serafi, po dva na vsaki strani, med njimi pa sonce z Jezusovim srcem na levi in vladarska krona na desni; zgoraj je zapisana letnica 1768. Cerkvica je zaprta, sopotnika najmeta zavetje pred zapuščenim župniščem, od koder se širi pogled tja do sežanskega sedla in repenskega višavja. Mojster se usede na brastov panj, videti je utrujen. Iz žepa – pa ne tistega, v katerem je lisičina lobanja, niti iz drugega, v katerem je kukalce, temveč iz tretjega, saj v vetrovki žepov ne manjka – potegne ploščato stekleničko brinjevca in jo ponudi mladeniču. Janez okleva, nazadnje le malce potegne in vrne stekleničko.

Bruno. Upehal si me, fant, zaslužil sem si požirek žganine!

Temni oblaki na zahodu so po robovih ožarjeni s soncem, kakor na Tintoretovih slikah.

SLOVO

Bruno. Janez, si o Dragi kdaj govoril s svojim očetom?

Janez, presenečeno. Zakaj?

Bruno. No, sprašujem te, ali si kdaj povedal očetu kaj takega, kar si danes povedal meni?

Janez, v zadregi. Ne, mislim, da ne...

Bruno. Kaj pa mami?

Janez. Tudi ne, mami še manj.

Bruno. Pa sta starša Drago sploh poznala?

Janez. O, seveda, kaj ne! Saj je bila v treh letih večkrat pri nas na obisku, na kosilu... nekajkrat je celo prespala v moji sobi.

Bruno. Pa zakaj se o njej nisi nikoli pogovoril z očetom ali mamo?

Janez, čez čas. Ne vem, kako naj rečem... onadva sta tako drugačna.

Bruno. Saj ravno zato bi ju moral vprašati za svèt! Spoznal bi, da je na tvojo zgodbo mogoče gledati tudi drugače.

Janez. Kako to mislite, mojster?

Bruno. Prepričan sem, da bi tvoj oče videl Dragin odhod v Pariz precej drugače od tebe... Verjetno bi bil nanjo jezen, rekel bi, šmentana frklja, kako trpinči mojega Janeza! No, pa tudi če tega ne bi rekel, bi si nekaj takega mislil.

Janez. Po čem sklepate?

Bruno. Ker jaz mislim podobno.

Janez, osuplo. A, tako... Vi, mojster Bruno, torej mislite, da je najina zgodba z Drago čisto banalna... ali še hujše, da je Draga nekakšna sadistka, ki me namenoma muči... Tako mislite?

Bruno. Ne, Janez, nič slabega ne mislim o njej. Zdi pa se mi, da so stvari bolj preproste, kot jih vidiš sam... rekel sem ti že: ta trn si boš moral prej ali slej izdreti iz srca! Čim prej, tem bolje. To bo dobro zate... in zanjo, čeprav njej za zdaj ni nič hudega, rodila bo otroka, morda se bo poročila...

Janez, na robu joka. Oh, saj vem, saj vem! ... Obljubim vam, mojster, da se bom poboljšal! Ne vem, kaj me je spet prijelo, toda moral sem vam povedati, kako sem jo pospre-

mil... Lažje govorim o tem z vami kot z očetom, pred njim me je preveč sram!

Bruno. Že prav. Daj mi roko, da vstanem. Greva naprej do Tomaja... in vrniva se k Aristotelu!

* * *

Sopotnika se spuščata po ozki asfaltirani cesti, ki se sprva vije med novimi hišami na obrobju vasi, ko pa se osvobodi hiš, se požene čez travnike proti gozdu.

Bruno. Čas in prostor sta povezana z gibanjem. Gibanje (*kínesis*) je osrednji pojem Aristotelove *Fizike*; v njej je pojmovano širše kot danes, saj po Aristotelu obstajajo štiri osnovne vrste gibanja, ki ustrezajo njegovim prvim štirim logičnim in ontološkim kategorijam (substanci, kvantiteti, kvaliteti, relaciji) – namreč: nastajanje (oz. minevanje), rast (oz. manjšanje), spreminjanje lastnosti ter prostorsko premikanje ali lokomocija, tj. spreminjanje prostorskih odnosov med stvarmi; moderna znanost pojmuje gibanje zgolj v četrtem pomenu. Ko Aristotel v *Fiziki* govori o gibanju, misli torej na različne vrste spreminjanja in pravi, da pri analizi časa »za nas ne bo nobene razlike, če rečemo gibanje ali spreminjanje« [Aristotel (2), 218b20], vendar je pri njegovi opredelitvi časa bistvenega pomena prav prostorsko gibanje, ker ga lahko merimo tako, da »štejemo« ponavljajoče se gibe.

Janez. Zdaj pa vas jaz komaj dohajam, mojster. Kako sta prostor in čas povezana z gibanjem?

Bruno. Število gibanja je njuna skupna mera. Glej, pokazal ti bom na primeru: zdaj hodiva po cesti proti Tomaju; če hodiva enakomerno, tedaj *število* najinih korakov, ponavljajočih se gibov najinih nog, meri tako *prostor* – natančneje, eno izmed treh prostorskih razsežnosti, namreč dolžino poti – in sicer v korakih, ki jih lahko spremeniva v metre, kilometre... kakor tudi *čas*, trajanje poti, če korake spremeniva v sekunde, minute, ure... Ker pa cesta ni ravna, ampak vijuga levo in desno, je število najinih korakov, ki tej cesti sledijo,

določeno ne le z eno, temveč z dvema razsežnostima prostora, ali drugače rečeno (če za hip odmisliiva razgiban relief kraške pokrajine): s koraki meriva medsebojno cestno oddaljenost dveh krajev na umišljeno ravni, dvorazsežni površini zemlje. Toda še bolj razgibanega reliefa kake gorske pokrajine pri merjenju poti ali oddaljenosti dveh krajev ne bi mogla odmisлити; na planinskem razpotju na primer piše: do vrha gore je dve uri hoda (čeprav zračna črta morda meri le kilometer ali dva) – to pomeni, da povprečni planinec doseže vrh gore po dveh urah enakomerne hoje navkreber, pri čemer je ta izmera *obenem* časovna in prostorska, torej izmera prostora-časa, pri kateri so v časovnih enotah upoštevane vse tri razsežnosti prostora, tudi višina.

Janez. Naj to razumem tako, da je gibanje v prostoru dobro merilo časa le tedaj, kadar je enakomerno?

Bruno. Seveda – le pomisli, kdo bi hotel imeti takšno uro, v kateri bi nihalo neenakomerno poskakovalo?

Janez. Ampak Aristotel še ni poznal ure na nihalo...

Bruno. Res ne, je pa genialno dojel, da so čas, gibanje in število med seboj tesno povezani, kar se nam danes seveda zdi samoumevno, takrat pa sploh ni bilo! Vélíka odkritja se nam *pozneje* vselej zdijo samoumevna.

Janez. Kakšen je torej po Aristotelu odnos med gibanjem oziroma spreminjanjem in časom? V čem sta si gibanje in čas enaka in v čem različna?

Bruno. Stari Mojster uči, da čas ni isto kot gibanje niti ni isto kot sprememba, vendar pravi –

»... čas ne obstaja brez spremembe; kajti ko se naše duševno stanje nič ne spreminja ali ko spreminjanja nismo opazili, [tedaj] se nič bolj ne zavedamo, da je čas potekel, kakor tisti ljudje, ki so se prebudili, kot pravi pripovedka, iz spanja pri junakih na Sardiniji; kajti povezali so zgodnejši *zdaj* s poznejšim in ju spojili v enega, saj so zaradi nedojemanja preskočili tisto, kar je bilo vmes. [...] Če se nam torej dogaja, da se ne zavedamo, da čas biva [teče], kadar ne razločimo nobene spremembe, marveč [tedaj] duša

očitno ostaja v enem in nedeljivem, ko pa to zaznamo in opredelimo, pravimo, da je čas minil – potem časa očitno ni brez gibanja oziroma spremembe. Potemtakem je jasno, da čas ni niti gibanje, niti ga ni brez gibanja;« [Aristotel (2), 218b21–219a1].

Janez. Kaj je bilo s tistimi junaki na Sardiniji?

Bruno. Gre za pripovedko, da so ljudje romali k svetemu kraju na Sardiniji, kjer so na grobovih padlih junakov zaspali v upanju, da se jim bodo z njihovo pomočjo uresničile sanje. Ko so se romarji prebudili, niso vedeli, koliko časa je poteklo, medtem ko so spali: ena sama noč, več dni in noči...? Zanje med spanjem ni bilo časa – kakor ga pravzaprav tudi za nas ni, ko spimo, vse dokler zjutraj ne pogledamo na uro... in takrat bi bili gotovo zelo presenečeni, če bi nam kdo rekel, da smo prespali več dni in noči. Običajno sicer vemo, kdaj in kje smo zaspali, se pa vsakomur včasih zgodi, da zatava v času in prostoru. V mladosti sem večkrat preživel počitnice pri stricu v Parizu; stric je oboževal Prousta in prebiral mi je odlomke iz *Iskanja izgubljenega časa*. Spominjam se, da v prvi knjigi z naslovom *V Swannovem svetu* pisatelj pravi:

»Okrog človeka, ki spi, so razvrščeni v pravilnem zaporedju ure, leta in svetovi. Ko se zbudi, jih nagonsko povpraša za svèt, in v hipu se mu razodene, na kateri točki zemeljske oble prebiva in koliko časa je preteklo do prebujenja; vrste krajev in ur pa se lahko zamešajo in raztrgajo...« [Proust (1), 107]

Janez. Torej dobro poznate Prousta, mojster?

Bruno. Sploh ne – in tudi dvomim, da bom kdaj našel dovolj časa, da bi prebral vseh sedem knjig *Iskanja izgubljenega časa*.

Janez. Ampak tudi za Aristotela je treba imeti veliko časa!

Bruno se nasmehne. Res je, toda doslej se še ni noben moj pretekli jaz – če rečem po Parfitovo – odločil, da bi prebral

Prousta od začetka do konca. Sicer pa tudi Aristotela še nisem prebral v celoti... No, če se zdaj vrnem k njegovi teoriji časa: odlomek o sardinijskih spalcih je zanimiv predvsem zato, ker stari Mojster v njem povezuje čas in dušo, česar v razpravi *O fiziki* ne bi pričakovali, prej v razpravi *O duši*; Aristotelovo pojmovanje časa je vsekakor precej zapleteno, daleč od preprostega naturalizma, ki so mu ga pozneje očitali nekateri platoniki.

Janez. Vidim, da res ni enostavno. Če prav razumem, je gibanje oziroma spreminjanje za Aristotela nujni, ne pa že tudi zadostni pogoj za obstoj časa: nujni zato, ker časa brez sprememb ni, toda spremembe same ne zadostujejo, če se jih duša ne zaveda, saj so šele *spremembe v duši* zadostni pogoj za obstoj časa. Potemtakem časa ne bi bilo, če ne bi bilo duše, ki ji čas teče? Torej lahko sklepamo, da čas obstaja samo v duši?

Bruno. Aristotel bi rekel, da sklepaš prehitro, po drugi strani pa bi platoniki nemudoma pritrdili tvoji misli, da čas resnično obstaja zgolj v duši, če s tem ni mišljena samo človeška, temveč tudi vesoljna duša; božanski Platon je namreč v svojem kozmološkem dialogu *Timaju* učil, da je čas »gibljiva podoba večnosti« in ga je demiurg ustvaril obenem z vesoljem, posnetkom večnih idej oziroma »bogov«. O stvarjenju časa je Platon zapisal:

»Ko je oče in stvarnik (demiurg) ugledal vesolje, ki ga je bil ustvaril kot podobo večnih bogov, gibljivo in živo, se je radostil in se v radosti odločil, da posnetek še bolj približa izvirkniku; in ker je bil ta [izvirknik] večno živ, si je prizadeval, kolikor je mogel, da bi tudi vesolje naredil trajno. Seveda pa je narava idealnega bitja večna, medtem ko vesolju ni bilo mogoče dati popolne večnosti. Zato je stvarnik sklenil, naj bo vesolje gibljiva podoba večnosti, in ko je postavljaj red na nebu, je ustvaril to podobo kot vekovito, vendar gibljivo se v skladu s številom, medtem ko večnost sama počiva v enosti – in to podobo imenujemo čas.« [Platon, *Timaj*, 37cd]

Platonov najznamenitejši filozofski naslednik Plotin je pol tisočletja pozneje dopolnil nauk svojega učitelja z mislijo, da je čas posnetek večnosti *v duši* – tako vesoljni kot posamezni – v njenem stvariteljskem nemiru, drznosti in želji po utelešenju.

Janez. Pa so se aristoteliki s tem strinjali?

Bruno. Seveda ne. Aristoteliki so učili, da je – ravno nasprotno – čas neustvarjen in večen, da vesolje nima začetka v času, medtem ko je prostor končen, omejen z vesoljem. Poleg tega so spraševali platonike: kako naj merimo čas kot »posnetek večnosti«? Naj ga merimo v duši? Toda ali je sploh možno meriti nekaj notranjega, duševnega? Ker pa je po drugi strani očitno, da čas vendarle lahko merimo, so aristoteliki iz tega sklepali, da čas obstaja tudi »zunaj«, da ni povsem odvisen od duše.

Janez. Toda zakaj ne bi merili nečesa duševnega? Sodobna psihologija pozna panogo, ki se ji reče psihometrija...

Bruno. Da, ampak tudi psihometrija meri samo zunanje rezultate nekih duševnih dejavnosti, podobno kot midva štejemo korake pri merjenju časa in prostora... In za Aristotelov pojem časa je odločilno *zunanje*, fizično gibanje, četudi stari Mojster večkrat postavi vprašanje o odnosu med časom in *notranjim*, duševnim »gibanjem« oziroma spreminjanjem. O odnosu med gibanjem in časom nadalje pravi:

»Gibanje in čas torej opažamo skupaj: saj tudi tedaj, kadar je tema in ničesar ne zaznavamo s telesnimi čutili, medtem pa v duši vendar poteka neko gibanje, nedvomno vemo, da je potekel tudi neki čas. In tudi kadar se zdi, da je ravno potekel neki čas, se obenem takoj zazdi, da je potekalo neko gibanje. Torej je čas bodisi gibanje bodisi nekaj, kar gibanju pripada. Ker pa ni gibanje, mora biti to drugo.« [Aristotel (2), 219a4–9]

V naslednjem poglavju Aristotel pojasnjuje odnos med časom in gibanjem:

ARISTOTELOVA DEFINICIJA ČASA

»Toda ne merimo zgolj gibanja s časom, temveč tudi čas z gibanjem, ker se opredeljujeta drug z drugim: čas namreč opredeljuje gibanje, ker je njegovo število, gibanje pa čas. [...] saj s časom merimo gibanje, z gibanjem pa čas.« [prav tam, 220b14–24]

Čas torej ni isti z gibanjem v kvalitativnem pomenu, ampak sta si enaka kvantitativno, saj imata isto *mero*.

»...čas je mera gibanja in gibajočega se, meri pa s tem, da določi neko gibanje, ki bo izmerilo celotno gibanje (prav kakor vatel dolžino s tem, da določi velikost, ki bo izmerila celoto)...« [prav tam, 221a1–3]

Janez. Torej je bistvo Aristotelove definicije časa v tem, da je čas mera gibanja?

Bruno. Da, slavna Aristotelova *definicija časa*, ki pravzaprav velja še dandanes – vsaj v okviru analitične filozofije – se glasi:

»Kadar zaznamo *prej* in *pozneje*, pravimo, da je [potekel] čas. Kajti čas je prav to – število gibanja glede na *prej* in *pozneje*.« [219a34–219b2]

Aristotel na tem mestu spet poudarja:

»Čas torej ni gibanje, temveč gibanje, kolikor ima število.« [prav tam, 219b2–4]

Ta poudarek je pomemben, da ne bi kdo mislil, da je čas zgolj gibanje – za Aristotela namreč čas sam *je*, čas *obstaja* v realnosti, meri pa ga število gibanja; po drugi strani čas ni zgolj število, kajti –

»...čas je tisto šteto, ne pa to, s čimer štejemo.« [prav tam, 219b7]

Poleg tega je treba dodati Aristotelovi definiciji časa kot števila gibanja glede na *prej* in *pozneje* še tisto, kar sem ti rekel že prej – namreč da Aristotel pojmuje gibanje v širšem pomenu kakor mi, ljudje moderne dobe. Zato pravi:

»Lahko bi kdo vprašal, število katerega gibanja je čas. Ali kateregakoli gibanja? Saj [stvari] v času nastajajo in minevajo ter rastejo in se spreminjajo in premikajo. Glede na to, kolikor je [čas] gibanje, je čas število vsakega gibanja.« [prav tam, 223a29–32]

Janez. Nekatere stvari se v krajšem času ne spreminjajo niti ne gibljejo. Kaj pa, če stvari mirujejo – ali tedaj zanje ne teče čas?

Sprehajalca se ustavita na križišču, ob mejniku z vklesanimi napisi smeri. Mojster se opira na palico in premišlja. Učenec pogleda na uro: sekundni kazalec vidno teče, zdaj je 17^h 36' 51".

Bruno. Dobro vprašanje, toda Aristotel nanj ni pozabil, o njem razpravlja v okviru nekega drugega, širšega vprašanja: kaj pomeni »biti v času«? Upošteva dve možnosti: prvič, da »biti v času« pomeni »biti tedaj, kadar je čas« [221a9]; drugič – ker je čas opredeljen kot »število gibanja« – lahko rečemo, da so stvari v času analogno, »kakor za nekatere stvari pravimo, da so »v številu«« [221a10]. Aristotel se odloči za drugo možnost, kajti iz prve bi kdo nemara sklepal, da nečesa, česar ni v času, sploh ni – da ni bivajoče – kar pa ne bi bilo v skladu s celotno zasnovo Aristotelove (meta)fizike, v kateri ravno najvišje bivajoče, »negibni gibalec«, ki biva *par excellence*, ni v času, saj ni v gibanju. To, drugo razumevanje izraza »biti v času« Aristotelu omogoča sklep, da *nekateri* »stvari« so v času, druge pa ne – analogno, kakor so nekatere stvari »v številu«, tiste pač, ki so števne; obenem pa takšen sklep ne izključuje možnosti, da so v času tudi tiste stvari, ki mirujejo.

Janez. Toda ali ni v tem protislovje: če so lahko v času tudi tiste stvari, ki mirujejo, zakaj potem ne bi mogel biti v času tudi »negibni gibalec«?

Bruno. V tem ni protislovja. »Negibni gibalec« bi bil sicer s stališča logike lahko v času, vendar je to le načelna možnost, ki za Aristotela ni udejanjena zaradi (meta)fizičnih razlogov; zanj je tu, v kontekstu fizikalne analize časa, pomembno dvojje: prvič, da upošteva tisto bivajoče, ki *miruje*, kot bivajoče *v času*; in drugič, da z opredelitvijo odnosa med časom in bivanjem *ne izključi* možnosti nekega *nečasovnega* bivajočega. Glede prvega pravi:

»Ker je čas merilo gibanja, bo tudi merilo mirovanja, saj je vsako mirovanje v času. Kajti gotovo ne drži, da se ravno tako, kakor se bivajoče v gibanju nujno nahaja v stanju gibanja, giblje tudi bivajoče v času: saj čas ni gibanje, temveč število gibanja, v številu gibanja pa more biti tudi to, kar miruje. Vendar ne miruje vse negibljivo, marveč le tisto, ki mu je bilo gibanje odvzeto, čeprav se po naravi more gibati...« [prav tam, 221b7–14] In nato še enkrat poudari: »Čas bo meril tako gibajočo se kakor tudi mirujočo stvar... meril bo njuno gibanje ali mirovanje, kolikšno je.« [221b17–18]

Glede možnosti, da nekaj »ni v času«, pa Aristotel zapiše:

»...sam po sebi je čas bolj vzrok propadanja, saj je število gibanja, gibanje pa žene bivajoče naprej, ven iz sebe <*ezi-tesin*> – potemtakem je očitno, da večno bivajoče, kolikor je večno bivajoče, ni v času, saj ni zaobseženo od časa, pa tudi njegovo bivanje ni merjeno s časom: argument za to je, da od časa tudi ničesar ne utrpeva, saj ne biva v času.« [221b2–7]

Ko prečkata križišče, naša popotnika v času & prostoru zapustita asfaltno cesto in nadaljujeta pot proti Tomaju po lepem gozdnem kolovozu.

Janez. Mojster, kaj pa v Aristotelovi definiciji časa kot števila gibanja počneta določili *prej* in *pozneje*? Mar ni jasno, da gibanja ne moremo šteti drugače kot z ozirom na *prej* in *pozneje*? Zdi se mi, da je ta dodatek v definiciji odveč.

Bruno. Morda je res odveč, vendar bi Aristotel na tvojo pripombo verjetno odvrnil, da je v analizi treba razlikovati gibanje v prostoru, na primer *sèm* ter *tja* ali *gor* in *dol*, od gibanja v času med *prej* in *pozneje*.

Janez. Ampak ali nisva rekla, da gre pri gibanju vselej za gibanje v prostoru *in* času, saj na primer s koraki meriva oboje?

Bruno. Drži, če gre za pravo prostorsko gibanje; toda ne smeš pozabiti, da je Aristotel pojmoval gibanje v širšem pomenu; zanj je tudi spreminjanje zavesti vrsta gibanja. Mimogrede, poznaš tisti zenovski koan o zastavi?

Janez. Zdi se mi, da sem naletel nanj v *Očesu duha*, toda zdaj se ne spominjam, kako gre.

Bruno. Dva meniha gledata zastavo, ki plapola v vetru, in se prerekata, ali se giblje zastava ali veter. Toliko časa se ne moreta sporazumeti, da pride mimo zenovski mojster, ki ju pouči: ne giblje se ne zastava ne veter – giblje se *zavest*!

Janez. Seveda, zdaj sem se spomnil! Lepa zgodbica... Torej je Aristotel zaradi neprostorskega gibanja zavesti dodal v definicijo časa odnos med *prej* in *pozneje*?

Bruno. Verjetno se mu je zdelo potrebno to poudariti. V zvezi s tem je zanimivo, da po nekaterih sodobnih teorijah časa, ki se paradokсно imenujejo »brezčasne teorije časa«, odnosi med dogodki z ozirom na *prej* in *pozneje* zadostujejo za opredelitev časa *brez* sklicevanja na zavest, ravno nasprotno kot v zenovski zgodbici – toda o tem rajši kdaj drugič.

Janez. Mojster, samo to mi povejte, kako je sploh mogoča »brezčasna teorija časa« – ali ni to protislovje v samem pojmu?

Bruno. Formalnega protislovja tu sicer ni, ker »brezčasnost« ni atribut časa, ampak teorije časa – vprašanje pa je, ali »brezčasne teorije časa« sploh še govorijo o času – ali samo o nekih abstraktnih relacijah, ki jih interpretirajo kot časovne.

ZDAJ, PREJ IN POZNEJE

Janez. Tega ne razumem.

Bruno. Glej – čas običajno delimo na preteklost in prihodnost, sedanost pa je, strogo vzeto, zgolj tisti točkasti *zdaj*, ki »teče« po časovni premici od preteklosti k prihodnosti ali, bolj nazorno povedano, prihaja iz prihodnosti in se mimo nas oddaljuje v preteklost. Toda to je »zunani« pogled na *zdaj*, vendar – če dobro premisliš – *zdaja* tam »zunaj«, v fizični naravi sploh ni, ampak je, kolikor pač je, samo v zavesti; da bi sploh bil kak *zdaj*, se mora namreč nekdo zavedati, da je njegova ali njena sedanost prav *zdaj*. Torej sta *zdaj* in zavest tesno povezana: *zdaj* v zavesti nenehno razmejuje preteklost in prihodnost; in če rečemo, da *zdaj* »teče« po času od preteklosti k prihodnosti, ob tem mislimo, da je *zdaj* v zavesti vselej isti, namreč sedanji. Že Aristotel ugotavlja in se obenem sprašuje:

»...ni lahko uzreti *zdaja*, ki očitno razmejuje preteklost in prihodnost – ali vedno ostaja eden in isti ali je vselej drug in različen?« [prav tam, 218a9–10]. Na to odgovarja: »*Zdaj* je v enem pomenu isti, v drugem pa ni isti. Kolikor je zaporedje, je različen [...], toda njegova podlaga <*hypo-keimenon*> je identiteta.« [219b13–15]

Ob teh besedah starega Mojstra se lahko vprašamo: kaj pa je »podlaga« vedno istega in vendar vselej različnega *zdaja*? Prej ali slej pridemo do odgovora: to je zavest! To je *cogito* – misel, ki z zavedanjem lastne sedanosti omogoča, da *zdaj* je. Po drugi strani pa časovni odnos med *prej* in *pozneje* ne potrebuje »podlage« zavesti, kajti neki dogodek je v času *prej* ali *pozneje* v odnosu do nekega drugega dogodka ne glede na to, kdaj zavest pomisli – če sploh pomisli – na njuno sledenje, izraženo z odnosom *prej-pozneje*; drugače rečeno, ta odnos je »brezčasen«. Na primer, zmeraj je in bo veljalo, da je Kristusovo rojstvo dogodek, ki v času nastopi – če nastopi – *pred* njegovo smrtjo, in obratno; trditev »Kristusova smrt je (bila) v času *pozneje* od Kristusovega rojstva«, ta trditev je *vedno*, »brezčasno« resnična, čeprav nedvomno vsebuje

časovni odnos med dogodkoma. No, in nekateri sodobni teoretiki časa, na primer Hugh Mellor in Nathan Oaklander, menijo, da je treba »resnični« čas – tisti, ki ni odvisen od naše zavesti – pojmovati kot množico vseh časovnih relacij med dogodki, urejenimi z ozirom na *prej* in *pozneje*, torej »brezčasno« – in to teorijo imenujejo »brezčasna filozofija časa«. Drugi filozofi jim seveda nasprotujejo, vsak pač verjame v svoj prav... No, ti je zdaj bolj razumljivo, zakaj je Aristotel v svojo definicijo časa vključil odnos med *prej* in *pozneje*?

Janez. Nekaj se mi svita, še vedno pa mi ni povsem jasno...

Gozdna pot zdaj prečka poseko, po kateri teče velik daljnovod. Sopotnika obstaneta tik pod stebrom – velikanom, ki v svojih železnih šapah drži šope težkih žic. Poseka je prekrita z ožganim vejevjem, verjetno tu gnije že od lanske jeseni. Na daljnem nebu odmeva grmenje letala. Po žicah se pretakajo nevidne energije moderne dobe.

Bruno. Vzemiva za primer tale daljnovod: ponazarja naj tisto razsežnost, po kateri – kot pravimo – teče čas. Pa recimo, da so ravno zdaj spet priklopili tok, ki so ga bili izklopili zaradi popravila; tok teče zelo hitro, skoraj nepojmljivo hitro za človeško pojmovanje gibanja, vendar ima, kot vemo, končno hitrost, enako kot svetloba. In zdaj si zamisli, da je daljnovod zelo zelo dolg, da sega do Lune, Sonca, ali celo do zvezd... Valovno čelo, ki teče po njem po ponovnem priklopu toka, naj ti ponazarja tek *zdaja* v času. Ob vsakem posameznem trenutku je *zdaj* na nekem natanko določenem mestu v daljnovodu, bodisi še ni prišel do tega stebra, pod katerim stojiva, bodisi je šel že mimo, tja proti zvezdam... *Kje je zdaj*, je seveda odvisno od najine zavesti, od tega, *kdaj* nanj pomisliva – medtem ko ni prav nič odvisno od najine zavesti, da bo šlo valovno čelo toka *prej* mimo stebra, ki je bližje elektrarni, in *pozneje* mimo tistega, ki je od nje bolj oddaljen. Podobno je s časom... in zato je odnos

ZDAJ, PREJ IN POZNEJE

prej-pozneje »brezčasen«, medtem ko je *zdaj* odvisen od časa zavesti.

Janez. Lepo ste mi razložili... toda vprašal bi vas še nekaj: električni tok, kot se spominjam iz gimnazijske fizike, vedno teče v krogu – ali ne bi mogel tudi čas teči v krogu?

Bruno se zasmije. Česa se ne spomniš! Res – s tem velikim vprašanjem, ali je čas »linearen« ali »krožen«, so se ukvarjali mnogi sijajni duhovi. O topologiji časa bi bilo treba razpravljati posebej, zdaj ti povem le, da so nekateri antični filozofi, recimo Heraklit, Alkmaion in stoiki, deloma tudi Platon, res pojmovali čas kot metafizično *krožen*, četudi krogi ali cikli časa segajo tako daleč, da jih človeško oko ne more premeriti, razum pa komaj – medtem ko krščanski in novoveški filozofi večinoma pojmujejo čas kot *linearen*, kot »ravno pot«, kakor se je že davno izrazil Avrelij Avguštin. Treba pa je razlikovati med metafizično *idejo* krožnega časa in *merjenjem* časa s pravilnim, enakomernim krožnim gibanjem, recimo vrtenjem Sonca in Lune okrog Zemlje, kakor so merili čas stari, ali s kazalci ur, ki se vrtijo v krogu, kakor smo navajeni čas meriti mi. Ko Aristotel govori o krožnem gibanju časa, ima v mislih zlasti ta, drugi pomen:

»...kakor se lahko eno in isto gibanje ponavlja znova in znova, tako tudi čas, na primer poletje, pomlad ali jesen.« [prav tam, 22ob13–14]

Kar pa še ne pomeni, da je čas sam krožen, čeprav se nekaterim zdi –

»...da je tudi čas sam nekakšen krog: to se kaže zato, ker je [čas] mera takšnega [krožnega] gibanja in se sam meri s takšnim gibanjem.« [223b29]

Aristotelova pripomba se nanaša predvsem na platonike, ki so imeli pri svojem pojmovanju časa kot »gibljive podobe večnosti« v mislih krožno gibanje nebeščanov: Merkurja, Venere, Marsa, Jupitra, Saturna, daljnih zvezd...

predvsem pa seveda Sonca in Lune – obenem pa so se, sledeč pitagorejcem, zavzemali tudi za metafizično krožnost časa. V splošnem pa je bil krog, zarisan z vrtenjem neba, za Grke, tudi za Aristotela, najbolj jasna podoba popolnosti.

Pot se rahlo vzpenja skozi alejo grmovja in dreves. Sonce se je skrilo za oblake, iz gozda dehti skrivnosten mrak. Filozofa nekaj časa hodita molče, od daleč se sliši brnenje traktorja in pasji lajež, od blizu ptičje petje. Po nekaj sto korakih se ustavita na široki jasi, kjer se razpre pogled na tomajski grič Tabor, na katerem stoji velika zgradba nekdanjega samostana, od daleč podobna graščini, za njo pa štrli v nevihtno nebo cerkveni zvonik z dvema polkrožnima linama, v katerih se zdaj že razločijo zvonovi. Mladi lunin krajec visi sredi vse manjše vzhodne jasnine. Na zahodu se zabliska.

Janez šteje v mislih. Ena, dva, tri... Šele pri dvanajst zagradi.

Bruno. Blisk v filozofiji časa pogosto ponazarja trenutek zdaja.

Janez. Toda bliskov zdaj ni odvisen od zavesti?

Bruno. Čas samega bliska seveda ne, pač pa trenutek naše zaznave bliska, ki ga zavest določi kot *zdaj*, ravnokar, malo prej...

Janez. Mojster, če sem vas prav razumel, sodobni teoretiki »brezčasnega časa« trdijo, da *zdaj* ni nujen za obstoj časa. Toda še vedno ne vem, ali je že Aristotel mislil, da bi čas obstajal tudi brez *zdaja*? V svoji definiciji časa ne omenja *zdaja*. Ali je torej sam Aristotel začetnik »brezčasne teorije časa«?

Bruno. Ne, to pa ne. Aristotel je predhodnik različnih in – kot se je pozneje izkazalo – tudi medsebojno nasprotujočih si teorij časa. Zagovorniki sodobne »brezčasne teorije časa« se sicer sklicujejo na Aristotelovo definicijo časa, v kateri nastopa odnos med *prej* in *pozneje* kot temeljni časovni odnos, toda Aristotel je na nekem drugem mestu zapisal:

ZDAJ, PREJ IN POZNEJE

»...*prej* in *pozneje* pravimo glede na oddaljenost od *zdaja*; in *zdaj* je meja med preteklim in prihodnjim.« [prav tam, 223a5-6]

Janez. Ampak v tem, da pravimo *prej* in *pozneje* glede na oddaljenost od *zdaja*, se je Aristotel očitno motil: saj se vsak človek – kot sva se *prej* strinjala – vedno *prej* rodi kot umre, in sicer ne glede na oddaljenost od določenega *zdaja*, ob katerem človek misli na zaporedje svojega rojstva in smrti.

Bruno. Res je, tu je Aristotel sklepal malce prehitro, četudi je imel v navedenem stavku verjetno v mislih *poseben* pomen časovnih določil *prej* in *pozneje*, namreč tistega, ki si ga tudi ti pravkar uporabil, ko si rekel, da sva se *prej* strinjala o brezčasnem zaporedju rojstva in smrti – mislil si: *prej* z ozirom na *zdaj*. V tem primeru gre za odnos med *prej* in *zdaj* (ali analogno za odnos med *zdaj* in *pozneje*), ne za odnos med *prej* in *pozneje*, ki pa je »brezčasen«, neodvisen od *zdaja*.

Janez. *Zdaj* je gotovo neka posebna točka v času. Ali torej po Aristotelu čas sploh obstaja brez *zdaja*?

Bruno. Zdi se, da ne, saj Aristotel pravi:

»Jasno je tudi: če ne bi bilo časa, ne bi bilo *zdaja*, in obratno.« [prav tam, 220a1]

Janez. ...in ker je *zdaj* meja med preteklostjo in prihodnostjo, brez *zdaja* ne bi bilo niti preteklosti niti prihodnosti, torej tudi časa ne, saj sta po Aristotelu preteklost in prihodnost edina resnična »dela časa« – čeprav je preteklost resničnejša od prihodnosti, saj je bil Aristotel nasprotnik determinizma, ne?

Bruno. Aristotel bi ti zaploskal in te povabil še na kak sprehod... *Prej* si rekel, da je *zdaj* posebna *točka* v času. Pri starem Mojstru se korespondenca *zdaja* v času in točke v prostoru ponuja tako rekoč »po naravi stvari«:

»Čas je z *zdajem* obenem zvezen in razdeljen. [...] tudi tukaj obstaja vzporednost s točko; kajti tudi točka obe-

nem povezuje in razmejuje dolžino – je začetek ene in konec druge.« [prav tam, 220a5 in 220a10–11]

Bodi pozoren na poudarek: četudi je čas z *zdajem* razdeljen, ostaja zvezen, kajti – kot sva že rekla – Aristotel méni, da *zdaj* ni del časa, ki bi čas pretrgal na dvoje, čeprav ga deli na preteklost in prihodnost v odnosu do sedanje zavesti; analogno tudi točka ni del dolžine, niti površine, niti prostora – in zato enako kot čas tudi prostor ni pretrgan, temveč je zvezen, kontinuiran. Dandanes bi dodali: razen izjemoma, v črnih luknjah, ki so vrzeli v prostoru-času.

Janez. Mojster, ali se vam ne zdi, da je prostor vendarle bolj zvezen kot čas?

Bruno. Kako to misliš?

Janez. Če je čas bolj odvisen od zavesti kot prostor, potem je to razumljivo, saj zavest ni zvezna v času, pretrga se vsako noč v spanju. Poleg tega obstajajo takšna zavestna stanja, ki so iztrgana iz kontinuuma vsakdanje zavesti, na primer doživetja *déjà vu*, pa trenutki ekstaze, o katerih pričujejo mistiki... pa tista *pétite mort*, ki jo doživljamo v ljubezni...

Bruno se ustavi in gleda Janeza. Včasih me presenečaš: po spoznanju si starejši kot po svojih letih!

Janez kakor da presliši mojstrovo pohvalo. ...in ta presežna zavestna stanja se zgodijo v času, toda ne dogajajo se v njegovem kontinuumu, ampak nastopijo v vrzelih časa, ko zavest nenadoma pozabi, da živi prav *zdaj*, v sedanjosti...

Bruno. ...ali pa se svojega *zdaja* šele v teh presežnih trenutkih zares zave...

Janez. ...medtem ko v prostoru, kot se zdi, ni takšnih presežnih točk: prostor našega sveta je zvezen, v njem ni nikjer takšnih vrzeli, kot so v času. Govorimo sicer o drugih prostorih, recimo o prostoru umetnosti, o topografiji misli, o nebeškem kraljestvu... vendar so drugi prostori povsem *drugje*, izven našega realnega prostora, ki z njimi ni pretrgan, kakor je s presežnimi trenutki pretrgan čas.

Bruno. Kaj pa v snu – mar sanjski prostor ne pretrga prostora budnosti?

Janez. V nekem smislu že, vendar ne v *istem* smislu kot sanjski čas pretrga čas budnosti; speče telo sicer ostaja v istem prostoru, toda duša, ki sanja, odpotuje drugam... drugače, kot če v mislih potujemo v preteklost ali prihodnost ali če se v duši dotaknemo brezčasnosti.

Bruno. Dobro si povedal, o tem bi bilo treba natančneje razmisliti. Morda je to nov argument za trditev, da čas in prostor nista simetrična dvojčka? Kvalitativna zveznost prostora in možna nezveznost časa nas opozarjata na njuno različnost, četudi običajno nastopata v paru. Seveda pa je glavna razlika med njima v tem, da je čas usmerjen, prostor pa v najširšem okviru ni usmerjen...

Sopotnika v času & prostoru sta medtem spet stopila v gozd, na desni strani poti se pobočje spušča v dolinico, od koder se sliši brnenje traktorja, na levi med grmovjem ležijo zarjaveli odpadki, ostanki avtomobilov in strojev, ki naznanjajo bližino človeškega naselja. Vse bolj mračna je pot skozi gozd, oblaki so odvezeli soncu sijaj – toda ko popotnika prehodita še kakih sto korakov, skozi vrzel med vejevjem nepričakovano zagledata s soncem obsijano pokrajino v daljavi, ki je oblaki še niso dosegli: daljni Štanjel sije v večerni svetlobi kakor obljubljeno nebeško mesto.

Janez, v mislih. Tam sva z Drago že bila! Takrat, ko sva se ob robovih dolgih senc vzpenjala proti štanjelskim vratom, je ravno tako sijalo večerno sonce pod nevihtnimi oblaki. Zvonilo je k večernicam in zdelo se nama je, kakor da prihajava v neko neresnično, sanjsko mesto. Stopala sva po uličici med starimi hišami in prišla v Fabianijev vrt, kjer sva se poljubljala... bogve ali se Draga tega še spominja?

»Oh, kako minljiv je človek, da mora tudi tam, kjer se pravzaprav zaveda svojega bivanja, tam, kjer se njegova bližina edino resnično vtisne v spominu, v dušah njegovih dragih, da mora tudi tam tako kmalu ugasniti, se zničiti!«
[Goethe (I), 137]

In kako smo nesočasni v medsebojnem spominu! Česa se spominja Draga *zdaj*, ko se jaz spominjam tistega najinega večera v Štanjelu? Kakšno neverjetno naključje bi bilo, da bi se prav *zdaj* tudi ona spominjala tiste svetlobe, tistih dolgih senc, tistega poljuba! Kako redko so naše poti sočasne! Kako neizmerna so prostorja in časovja spomina! V njih bežni spomini kmalu ugasnejo...

Svetloba daljnega mesta ugaša.

Janez. Mojster, ali obstaja čas, ki bi bil za vsa bitja *isti*, sočasen?

Bruno. Sprašuješ, ali je tvoj čas *sočasen* mojemu, moj sočasen njenemu in tako dalje?

Janez. Nisem mislil ravno tako, saj je očitno, da vsak od nas večji del svojega časa preživi nesočasno v odnosu do drugih; sprašujem se, mar sploh obstaja kak skupen čas, v katerem smo vsi sočasni? Ali Aristotel piše kaj o tem?

Bruno. Naši osebni časi praviloma niso sočasni, in ko stopamo v medsebojne stike, se moramo potruditi, da jih uskladimo. Običajno pa smo prepričani, da smo vsi sočasni vsaj v skupnem *fizikalnem* času, ki ga merijo ure in za katerega je Aristotel v svoji *Fiziki* dejal, da »obstaja isti čas vsepovsod hkrati« [Aristotel (2), 220b5]. To se je ljudem zdelo samo-umevno vse do Einsteina, ki prišel do presenetljivega odkritja, da je tudi fizikalni čas za različne opazovalce v njihovih različnih »referenčnih okvirih« *nesočasen* (nesimultan); to se opazovalcem kaže bodisi kot nesočasnost *istih* dogodkov, recimo dveh dogodkov *A* in *B*, če ju opazujemo iz *različnih* okvirov, bodisi kot upočasnjen (raztegnjen ali »dilatiran«) tek časa, ki je odvisen od tega, *kje* oziroma *od kod* čas merimo – odvisen od medsebojnih hitrosti gibanj referenčnih okvirov in od razlik v jakosti njihovih gravitacijskih polj. Vendar pa je relativistična nesočasnost fizikalnega časa opazna samo pri zelo velikih hitrostih, primerljivih s hitrostjo svetlobe, ali v silno močnih gravitacijskih poljih: skratka, bistvenega pomena je za mejne svetove, za vesolje na eni in za svet kvantov na

drugi strani, praktično zanemarljiva pa je za merjenje časa v našem »srednjem svetu«, na Zemlji.

Janez. Mojster, kako sta povezana Einsteinovo in Aristotelovo pojmovanje časa?

Bruno. Einsteinovo pojmovanje časa se v osnovi ujema z Aristotelovo definicijo, da je čas »število gibanja« – s pripombo, da je Einstein še zaostрил takšno funkcionalistično oziroma, kot pravimo pogosteje, »relacijsko« pojmovanje časa: v relativnostni teoriji je fizikalni čas *samo* število gibanja in nič »več« – tj., nič »nasebnega«, »substancialnega«. Čas kot četrta razsežnost prostora-časa je opredeljen z metriko in je šele zdaj neodmisljiv od *gibanj* sistemov, v katerih ga merimo. V osnovi sodobnega pojmovanja fizikalnega časa pa je Aristotelov nauk, da je čas opredeljen z gibanjem in številom. Toda pogovor o tem bova nadaljevala drugič... zdaj morava pohiteti, da naju ne ujame dež!

* * *

V Tomaju, sredi majhnega trga, stoji vaška štirna. Na njenem kamnitem, osmerokotnem šapu je vklesan relief: pod križem, srcem in znanimi črkami IHS, preberemo letnico 1881. Zadaž na zidu se vzpenja vrtnica, ki poganja popke. Sopotnika se sklanjata čez zglajen kamen v globino vodnjaka: njuni silhueti se v nebesnem krogu zrcalita na temni gladini. Mojstrove besede odmevajo v podzemni votlini in se zbirajo v učenčevih mislih.

Bruno deklamira Aristotela:

»Vredno je razmisliti, kakšen je odnos časa do duše in zakaj mislimo, da je čas navzoč v vsem, tako na zemlji in morju kakor na nebu. [...] Ali bi čas bival, če ne bi bilo duše? [...] Če v naravi ne šteje nič drugega kakor duša oziroma um duše, potem ni mogoče, da bi čas bival, ko ne bi bilo duše.« [prav tam, 223a16...25]

Prve dežne kaplje vznemirijo temno vodo in množica majhnih krogov zabriše popolnost nebesnega kroga na gladini, tako da se človeški silhueti razpršita do nespoznavnosti.

Bruno. Greva, Janez: bova v gostilni spila malce terana...

V gostilni praznujejo ohcet, svatje popivajo ob šanku, po zakajenih izbah se razlega harmonika. Ženin in nevesta veselo plešeta in s petami udarjata ritem. Danes je jurjevo! Prišel je, prišel, zeleni Jurij! ... Naša sopotnika pa sta že malce utrujena od dolgega sprehoda skozi prostor & čas, zato si poiščeta prosto mizo v zadnji sobi, kjer sedi še nekaj drugih mirnejših gostov. Starinska ura na steni zaostaja, kaže šele pol šestih. Natarakar skače sem in tja, mimogrede pokima Brunu, očitno ga pozna. Mojster nasloni ob steno svojo sprehajalno palico s ptičastim ročajem...

Bruno. Ne smem je pozabiti, dal mi jo je prijazen sosed že pred leti, zdaj ga ni več med živimi.

...in potem na Janezovo začudenje potegne iz enega svojih neizčrpnih žepov prenosni telefon.

Bruno. Poklical bom Marijo, če lahko pride z avtom po naju. Upam, da je doma.

Toda zveza je slaba, zato Bruno stopi s telefončkom do okna. Ko se vrne k mizi, zadovoljno prikima. Natarakar jima prinese pol litra terana in krožnik pršuta. Zunaj močno dežuje in grmi.

Janez. Zanimivo bi bilo narisati na zemljevidu najino današnjo svetovnico, čeprav le v dveh razsežnostih namesto v štirih.

Bruno se smehlja. Dobro si si zapomnil... Ja, današnji del lisičkine svetovnice je isti kot najin, natančneje moj. Potipa po žepu. Še je tu.

OB TERANU IN PRŠUTU

Janez. Na današnjem sprehodu sva govorila več o času kot o prostoru.

Bruno. Res je, sva pa hodila po prostorih, ki so zate novi – verjetno tudi v tej oštariji še nisi bil, ali pač?

Janez. Ne še, čeprav sem prej, ko sva vstopila, pomislil, da nisem prvič tu... verjetno se mi je to samo zazdelo. Z Drago sva hodila po mnogih krajih... tolikokrat se spomnim na hiše, vasi, mesta, kjer sva bila skupaj... Kako naj jih pozabim?

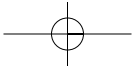
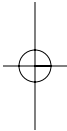
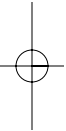
Bruno. Ni jih treba pozabiti... samo odrešiti se moraš žalosti, ki ti jo vzbujajo, s tem da jih v spominu spremeniš, z njimi pa tudi sebe... in njo. Si že bil kdaj v Benetkah?

Janez. O, seveda! Tja sem jo peljal že prvo poletje.

Bruno. Prihodnjic pojdeš z mano in Marijo. Videl boš, da bo drugače – četudi isto v luči večne lepote: k njej usmeri svojega duha!

Janez se nasmehne. Poskusil bom.

Zdaj je ura natanko 18^h 23' 55" po srednjeevropskem času. Prijatelja pijeta teran, jesta pršut in čakata na Marijo. V večnem prostoru in času ni lukenj, vrzeli so samo v minljivi zavesti.



Čudežni prostori idealnega mesta

OB POLNI LUNI

Janez, Marija in Bruno sedijo ob okrogli mizici na beneškem trgu Campo San Stefano. Kakor martinčki se grejejo na jutranjem soncu, natakaj jim je pravkar prinesel kapučine. Danes je prvi maj, praznik dela – in to v Benetkah, mestu brezdelja, otožnosti, utelešenih sanj! Il campo se šele prebujajo v lenobnem prazničnem dopoldnevu, tu pa tam iz kakega renesančnega okna okoliških hiš, ki kakor kulise v commedia dell'arte obdajajo oder trga, pokuka glava ali se stegnejo roke, da bi odprle polkna v novi dan. Sam trg – ta veliki oder, tlakovan s kamnitimi ploščami, zglaženimi od nešteti korakov – je ob tem času precej prazen, le kdaj pa kdaj ga prečka kak domačin in izgine v eni izmed uličic, ki prek mostičev in skoz obokane prehode vodijo na druge podobne, četudi povsem drugačne trge – vsaka beneška veduta je svet zase, neponovljivi teater.

Marija. Kako rada imam takšne Benetke! Kakor da bi se čas ustavil in da smo se znašli v prostoru, ki ni od tega sveta: nobenih avtomobilov, nobenih množic turistov, nobenega hitenja kdove kam... Kakor da Benetke posnemajo naravo, njen mir, večno trajanje.

Janez. Gospa Marija, imate tudi danes s seboj skicirko? Boste kaj narisali?

Marija se razveseli vprašanja. Manjšo skicirko imam vedno pri sebi, ampak zdaj je tako lepo, da rajši kar gledam – pa tudi časa ni za risanje: takoj ko spijem kapučin, grem po Cecilijo.

Janez. Stanuje tu blizu?

Marija. Na sosednjem trgu, na *Campo San Angelo*, tam ima najeto sobo skupaj s sošolko, Japonko.

Bruno. Misliš, da je zdaj doma? V soboto, na prvi maj, ob sončnem jutru? Gotovo je s svojo družbo kje ob morju, morda na Lidu...

Marija. Vsekakor grem pogledat. Malce me skrbi, ker se že nekaj dni ni oglasila. Mislila sem, da bo za praznike prišla domov, včeraj zvečer sem jo klicala na telefon njene gospodinjne, a se ni nihče oglasil; danes zjutraj, ko smo odhajali od doma, pa je bilo še prezgodaj. Morda je zaljubljena in sploh ne pomisli, da mama čaka na njen klic. Upam, da me bo vsaj vesela.

Bruno se muza. Upaš?

Marija. No, če jo zalotim z ljubimcem, mi ne preostane drugega, kot da povabim z nami oba.

Janez. Kam pravzaprav gremo?

Bruno. Pogledat gremo Tintorettove slike v *Scuola Grande di San Rocco*.

Izza vogala renesančne palače pritečejo trije fantiči, ki si podajajo žogo in jo med tekom nabijajo v zidove opečnato rdečih hiš. K eni izmed sosednjih mizic sta se maloprej usedla starčka, drobnejši udriha z roko po naslovnici časopisa Il Gazzettino, očitno razburjen spričo neke novice, debelejši pa si ravnodušno prižge cigareto, s sila pomembnim izrazom puha dim in pomigne natakarkju. Fantiči z žogo kmalu izginejo za fasado velike cerkve svetega Štefana, ki s svojim srednjeveškim zidovjem zapira desno stran trga. Sredi tlakovane ga prizorišča, prav blizu naše trojice, stoji spomenik bradate mu možu: na belem marmornem podstavku, v zimskem plašču, malce neprimernem oblačilu za pomladne Benetke, se mož dobrodušno smehlja mimoidočim in pod njim sedečim, v levici drži nekakšen zvitek, morda časopis, bolj verjetno pa kak svoj rokopis – zdi se namreč, da je mož pisatelj, saj je tudi ob njegovih nogah nekaj knjig, vendar neuki tujec ne more zanesljivo vedeti za njegov poklic, saj je na podstavku zapisano samo »À Nicolo Tommaseo – i Veneziani 1882«. Vsekakor je mož videti moder, gotovo si zasluži spomenik sredi enega najlepših beneških trgov; zdaj je večji kot za živ-

ljenja, ne more pa si več pomagati, da mu na glavo ne bi sedel golob – toda saj ne vemo, morda bi mu bil golobov obisk celo všeč.

Marija. Janez, si že bil kdaj v *Scuoli Grande di San Rocco*?

Janez. Ne. Takrat, ko sva bila z Drago v Benetkah, sva se peljala z *vaporettom* po *Canal Grande*, šla sva na glavni trg in v baziliko svetega Marka, videla Doževo palačo in Most vzdihljajev, potem sva šla v galerijo *Accademia* in se preko Rialta vrnila peš do postaje. Spominjam se, da v galeriji visi nekaj znanih Tintoretovih slik, toda midva z Drago sva bila že precej utrujena in tudi nisva vedela, kaj predstavljajo vsi tisti motivi. ... Zdaj sem se živo spomnil neke slike, ob kateri sem se ustavil – morda ravno zato, ker mi je bila povsem nerazumljiva: na renesančnem trgu, naslikanem v popolni perspektivi, s cerkvijo v ozadju in palačo ob strani, ki kakor da sevata blede, belo svetlobo in sta skoraj prosojni, komaj resnični med rdečerjavimi zemeljskimi barvami, sicer prevladujočimi na sliki – na tem trgu, pod viharnim temnim nebom, trije ljudje nosijo golo truplo mučenca atletske postave; za njimi stoji kamela, ki jo ženska, ležeča na marmornem tlaku, vleče za povodec, in če za živaljo pogledamo v globino trga, opazimo pred pročeljem tiste nezemeljske cerkve pripravljeno grmado – medtem ko povsem spredaj, že skoraj izven okvirja slike, tik pred nami, gledalci te misterijske igre, leži mladenič in drži zastor, kakor da nam skuša zastreti pogled na skrivnostni prizor – in kar je pri vsem najbolj čudno: množica blelih človeških postav, nekakšnih belih senc, beži s trga pod stebrišče palače, nad njimi pa se spreletavajo angeli, ki komaj vidni letajo po prostoru kot po nekakšnem fluidnem etru, v katerem puščajo za seboj valujoče sledi... morda je slika nedokončana, ne vem...

Bruno. Zelo dobro se spominjaš te slike.

Marija. Res, sijajen vizualni spomin imaš!

Janez. Sploh ne – in zdaj sem sam presenečen, da sem se tako živo spomnil tega prizora. Zdi se mi, da ga vidim pred seboj kakor v nekakšnih budnih sanjah... Čudno, skoraj tri

leta je že minilo, odkar sva bila z Drago v Benetkah, pa še mudilo se je takrat in v Akademiji sva bila že precej utrujena... Tudi pozneje nisem več premišljeval o tej sliki, zdaj pa mi je tako živo vstala pred očmi!

Marija. Prav lepo si opisal sliko z naslovom *Izmaknitev trupla svetega Marka*. Izmaknitev naj bi se po legendi zgodila v Aleksandriji, mestu svetnikovega mučeništva – in zato je na sliki kamela. Markovo truplo so njegovi krščanski bratje, na sliki preoblečeni v bogate beneške trgovce, med viharjem izmaknili z grmade, kjer naj bi ga poganski mučitelji sežgali, in ga zdaj odnašajo v grob... Postave, ki si jih imenoval bele sence, bežijo pred viharjem v zavetje palače in tista ženska, ki vleče kamelo za povodec, skuša spraviti žival na varno... Ne vem pa, zakaj mladenič na levem robu slike zagrinja zastor. Zdi se mi, da Gombrich nekje pravi, da prostor na tej sliki gledalca »vleče vase« in obenem »beži prek robov«... Zanimiv je tudi detajl na desnem robu: za osrednjo skupino stoji bradat mož, v katerem naj bi Tintoretto upodobil samega sebe... Sicer pa se s predavanjem umetnostne zgodovine spominjam, da je imela slika zelo zapleteno usodo: prvotno je bila postavljena v *Scuolo Grande di San Marco*, ob njeni razpustitvi v Napoleonovem času pa je bila najprej prenesena v Doževo palačo, potem je sredi 19. stoletja potovala na Dunaj in šele po prvi svetovni vojni je pristala v beneški Akademiji. Mislim, da je bila tudi precej spremenjena, »popravljen« za Doževo palačo, da so bile na primer čez grmado naslikane hiše in podobno, tako da so morali moderni restavratorji odstraniti poznejše dodatke, da so sliko povrnili v prvotno stanje... Morda je Tintoretto res ni povsem dokončal, vendar to prav nič ne zmanjšuje njene skrivnostne lepote, saj je takšna, kakršno nam jo je zapustil, popolna na svoj način, popolna ravno v svoji skrivnostni nedoumljivosti... *Marija umolkne in malce zardi, potem pa kakor v opravičilo, ker se je tako razgovorila, doda:* Sicer pa vse to ni pomembno za doživljanje lepote v umetnosti, pogosto je še bolje, če o slikah ne vemo preveč...

Bruno. Ne, prav nasprotno – to, kar si povedala, je zelo zanimivo. Gotovo je dobro vedeti, kaj kak prizor pomeni, in poznati njegovo zgodovinsko ozadje, saj takšno védenje nika-
kor ne zmanjšuje skrivnosti prave umetnine.

Marija hvaležno pogleda Bruna in vstane. Zdaj pa grem. Saj me počakata tu, ne? S Cecilijo kmalu prideva... ali pride-
mo, če ne bo sama.

Bruno. Nič ne hiti zaradi naju, sredi Benetk nama ne bo
dolgčas.

*Janez z osuplimi očmi spremlja odhajajočo Marijo – danes se je oblekla v olivnozeleni kostim, čez ramo ji maha damska torbica, kostanjeve lase si je zadaj spela v čop... in zdaj takšna, povsem »mestna«, potem ko je presenetljivo natančno razložila Tintorettovo sliko, hiti čez trg v tisto uličico, kamor so maloprej tekli fantiči z žogo. Ko izgine za vogalom, Bruno potegne pipo iz levega žepa svojega platne-
nega suknjiča, nato privleče še tobak iz desnega in ju z vaje-
nimi gibi spravlja skupaj. Golobu na pisateljevi glavi se je medtem pridružil še eden, ptiča frfotata in se borita za drago-
ceni prostor vrh spomenika.*

*Bruno je seveda opazil, kako je Janez s pogledom pospre-
mil Marijo. Ko puhne nekaj dimov, ga nenadoma vpraša: Ti
je vseč – Marija?*

Janez se zmede. Ja, mojster, vaša gospa je... resnično
dobra gospa! ... In koliko ve o umetnosti!

Bruno. Prav res... in Benetke še posebno dobro pozna, saj
vsako leto pripelje sem tudi svoje učence.

*Na tlakovani oder se priklati črn maček, za hip se ustavi ob kandelabru, toliko da si ogleda teren, potem pa steče na-
prej, k vodnjaku na levi. Golobje, ki tacajo po kamnitem tlaku, se pred mačkom umikajo, a se takoj spet enakomerno razporejajo po svojem trgu. Medtem se sence počasi krajšajo. Ko je bil Marcel Proust v Benetkah, je opazil, da »je ves svet samo velika številčnica sončne ure« [Proust (6), 215].*

Bruno. Janez, premakni si malo stol, da boš videl lepi fasadi na levi. Tam zadaj, na drugem koncu trga, je cerkev *San Vitale* s pročeljem v obliki klasičnega templja, križanega s palladijevsko renesančno arhitekturo – mislim, da je sicer ni ustvaril sam Palladio, gotovo pa je to delo enega njegovih učencev – in, poglej, del cerkve, njena desna stranska ladja, je stanovanjska hiša, rože visijo z oken... tu bliže pa je lep primer poznorenesančne, pravzaprav že baročne palače: glej, kako harmonično se dviga k balkonski balustradi šest stebrov, ki se v nadstropju nadaljujejo s šestimi malce nižjimi stebriči, podporniki strešnega arhitrava... Kakšna razmerja, kakšni proporci!

Janez. Portal pa je zgolj navidezen, kakor na kulisi... Že prej sem občudoval balkone na tem trgu in sploh v Benetkah. Glejte, mojster, tam na oni hiši je za balkoni vrsta gotških oken z belimi zavesami, nabranimi kakor plemiška oblačila na starih slikah... jih vidite?

Bruno. Da, kamorkoli se obrneš, zagledaš kaj lepega; in še posebno lepo v Benetkah je to, da vzvišena lepota tega mesta ne zahteva odpovedi vsakdanjemu življenju, ne motijo je ne golobi ne mačke, ne časopisni kioski ne kričeči plakati – nasprotno, Benetke so lepe ravno v presenetljivem ujemanju nadčasnega in vsakdanjega.

Zvon Svetega Štefana bije enajsto uro.

Janez. Mojster, zdaj ko gledam tlak na trgu in z očmi spremljam fuge med kamnitimi ploščami, ki se perspektivno oddaljujejo in se na videz stekajo tam nekje pri palladijevski fasadi, mi je prišlo na misel, da je perspektiva pravzaprav nekaj paradoksnega, saj doseže, da se vzporednice, ki se v resničnosti nikoli ne srečajo, v pogledu kljub temu stekajo!

Bruno, veselo. Ha, česa se ne spomniš! Res je v tem nekakšen paradoks, četudi paradoks z razlago. Zanima me, kako bi si ga razložil ti sam?

Janez premišljuje. ...to se nam ponavadi zdi nekaj tako sa-

moumevnega, da razlage sploh ne iščemo; če pa si vendarle skušam razložiti perspektivično stekanje vzporednic, pridem do misli, da ima to nekakšno zvezo z menoj, z mojim glediščem, mojim očiščem... menda tudi z mojim jazom.

Bruno. Tako je, prav to je bilo eno glavnih odkritij renesančne umetnosti in duha: očišče slike – tj. tista točka na sliki, ki jo slikar določi s pravokotnim projiciranjem daljnega navideznega stičišča perspektivčnih vzporednic na ravnino platna ali papirja – mora v pravilni perspektivi sovpadati z očiščem samega slikarja oziroma gledalca slike, torej s *človeškim* glediščem. Renesančno odkritje perspektive je pomemben vidik novoveškega spoznanja, da človek gleda svet skozi svoje oči in iz svoje glave.

Janez. Kaj ni bil pogled vselej človeški pogled? Saj so bile človeške oči vedno postavljene v neko določeno točko v prostoru – vselej gledam iz svoje glave, ki jo nosim s seboj.

Bruno. To že, ampak če se ozremo še malce nazaj v človeško zgodovino, v predrenesančne čase, se nam iz ohranjenih umetniških del pogosto zazdi, da so ljudje takrat gledali svet pretežno tako, kakor dandanes himalajec Harding, če se spomniva njegovega spisa *Kako je, če nimaš glave*, ali pa, kot bi želel videti svet Derek Parfit. O takšnem »brezglavem«, v novem veku že skoraj pozabljenem pogledu pričajo na primer freske in vitraži v srednjeveških katedralah, pri katerih je očišče praviloma »razpršeno« v prostoru, kakor da bi bil gledalec – in v nekem smislu tudi je – Bog ali vseprisotni angel, ne pa zemeljski človeček, pikica v prostoru. Šele renesansa, ki je človeku vrnila ponos in ga postavila v središče sveta in za merilo vseh stvari, celo nebeških, je očišče zbrala v eni sami točki in jo prepoznala kot točko *človeškega* očišča, kot vsakokrat določeno in obenem privilegirano mesto človeškega pogleda, ki ga na sami sliki predstavlja (pravzaprav nadomešča) navidezno sečišče perspektivčnih vzporednic v daljavi. V renesančnem očišču se zbere celotno človeško zaznavno polje, kakor se v novoveškem *cogitu* zbere celotno človeško miselno polje. Pravzaprav je čudno, da sta minili celi dve stoletji od odkritja perspektive v zgodnji florentinski

renesansi do Kartezijevega odkritja mislečega jaza – čudno je namreč, da se *cogito ergo sum* ni zgodil že prej!

Janez. Mojster, govorite o perspektivčnih vzporednicah – ali so te vzporednice *evklidske*? Kakšno vlogo ima evklidska geometrija v renesančni perspektivi?

Bruno. Seveda so evklidske. Vloga klasične geometrije je tu bistvena, čeprav sami Evklidovi postulati ne zahtevajo nobenega privilegirane očišča; evklidska geometrija ima bistveno vlogo zato, ker renesančna perspektiva predpostavlja, da se vzporednice nikjer v *realnem* prostoru ne sekajo – prav to pa trdi peti Evklidov postulat, splošno bolj znan kot evklidski *aksiom o vzporednicah*: trditev, da lahko na ravnini skozi neko določeno točko, ležečo zunaj izbrane premice, potegnemo tej premici natanko *eno* vzporednico – kajti ravno ta predpostavka je implicitna v zamisli, da se perspektivčne vzporednice sekajo v *imaginarnem* očišču slike, v projekciji človeškega pogleda na sliko, pogleda, ki ga določa, usmerja, osmišlja – *ego cogito*.

Janez. Ali to pomeni, da neevklidska perspektiva ni možna?

Bruno. Ne, pač pa pomeni, da bi bilo očišče po svoji »naravi« in legi v neevklidskih perspektivah drugačno kot v evklidski – koliko in kako bi bilo drugačno, pa je odvisno od tega, koliko in kako se izbrana neevklidska geometrija razlikuje od evklidske; na primer, s stališča evklidske perspektive bi bilo očišče neke podobe, ki bi bila naslikana na sferično površino, »razpršeno« – če pa bi spremenili geometrijo oziroma »obliko« samega prostora, v katerem gledamo in upodablamo predmete, ter bi namesto evklidske izbrali sferično, riemannovsko geometrijo, potem bi bilo očišče iste podobe spet zbrano v eni sami točki, namreč v središču sfere.

Janez. Riemannovsko geometrijo?

Bruno. Da, gre za množico neevklidskih geometrij s »pozitivno ukrivljenostjo«, ki jih je odkril matematik Georg Riemann sredi 19. stoletja; to so sferične oziroma, bolj splošno, eliptične geometrije prostora s poljubnim številom dimenzij, ki pa si jih najlažje predstavljamo v dvodimenzio-

nalnih modelih, na primer kot geometrijo *sferične površine*: njena ukrivljenost je konstantna, na njej se vse vzporednice sekajo ne le enkrat, ampak dvakrat...

Janez. Kako se vzporednice lahko sekajo?

Bruno. Ravno v tem je poanta: neevklidske geometrije so nastale z *zanikanjem* evklidskega aksioma o vzporednicah, ki se nam sicer zdi samoumeven, vendar pa, če bolje premislimo, nima nobene izkustvene podlage, saj se v njem skriva pojem *neskončnosti* (v izvorni obliki, kot peti Evklidov postulat, tudi eksplicitno trdi, da se vzporednici ne bi sekali, niti ko bi ju podaljšali v neskončnost) – toda o neskončnosti ne moremo izkustveno ničesar vedeti. Torej, če ponovim, aksiom o vzporednicah pravi, da lahko na ravnini skozi neko določeno točko, ležečo zunaj izbrane premice, potegnemo tej premici natanko *eno* vzporednico; in zdaj (če vzporednice še nadalje pojmujeemo kot tiste »premice«, ki se med seboj ne sekajo, namreč »premice« v narekovaju, ker ima premica oziroma ravna črta v neevklidskih geometrijah splošnejši pomen, kakor je posplošen tudi pojem ravnine, ki pomeni površino z določenimi značilnostmi) ...zdaj v neevklidskih geometrijah *zanikamo* evklidski aksiom o vzporednicah, to negacijo pa lahko razumemo na *dva* načina: bodisi da ni mogoče skozi neko točko, ležečo zunaj izbrane »premice«, potegniti *nobene* vzporednice, ker se vse »premice« (ki so zdaj, evklidsko gledano, neke izbrane krivulje, npr. krožnice) sekajo vsaj enkrat (v našem modelu sferične površine dvakrat, namreč na obeh polih) – in s tem dobimo riemannovske sferične oziroma eliptične geometrije s pozitivno ukrivljenostjo – bodisi razumemo negacijo evklidskega aksioma o vzporednicah tako, da je mogoče skozi točko zunaj »premice« potegniti *več* različnih vzporednic – in s tem dobimo hiperbolične geometrije z negativno ukrivljenostjo, prvo od teh je formuliral Nikolaj Lobačevski v začetku 19. stoletja, eno izmed naslednjih Eugenio Beltrami itd. Mi slediš?

Janez. Komaj. Zvečer, ko se vrnemo, vas bom prosil, da mi to še enkrat razložite na papirju, morda si bom potem lažje predstavljal.

Bruno. Neevklidske geometrije si je težko predstavljati, tudi če rišemo po papirju – morda je še najbolje, če papir, na katerem so narisani trikotniki, krogi in drugi geometrijski liki, ukrivimo, potem pa predstavo ukrivljenosti dveh dimenzij prenesemo v tri prostorske dimenzije, namreč tako, da dvem dimenzijam v mislih dodamo še tretjo. Če te zanimajo neevklidske geometrije, ti bom posodil knjigo Jeremyja Graya *Ideje prostora*, ki nazorno razloži različne geometrije tudi matematično manj izobraženemu bralcu [gl. Gray].

Janez. Hvala, seveda me zanimajo te reči, vendar bom imel zanje čas šele poleti, po izpitih... Zdaj bi vas vprašal le še to, kako bi lahko vedeli za ukrivljenost našega realnega, tridimenzionalnega prostora, če bi bil zares ukrivljen – in v čem bi bil sploh ukrivljen? Saj ni četrte prostorske dimenzije, vsaj nam ni znana, da bi v njej ugotavljali ukrivljenost tridimenzionalnega prostora, kakor ugotavljamo dvodimenzionalno ukrivljenost sferične površine v tretji dimenziji?

Bruno se smehlja. Verjetno boš presenečen, če ti povem, prvič, da je naš *realni* vesoljni prostor, natančneje prostor-čas, morda res ukrivljen, in sicer ne samo lokalno, na primer v bližini zvezd, ampak tudi »globalno«, tj. vesoljni prostor »kot tak« je morda ukrivljen, čeprav kozmologi še ne vedo natančno, kakšne »oblike« je njegova ukrivljenost, in dopuščajo tudi možnost (ki bi bila še najbolj »idealna«), da je vesoljni prostor vendarle »raven«, evklidski; in drugič, višjih prostorskih dimenzij sploh ne potrebujemo, da bi ugotovili ukrivljenost nižjih!

Janez. Kako da ne?

Bruno. Tako: zamisliva si, da sva »površinski bitji«, ki živiva kakor nekakšni senci v dvodimenzionalnem svetu in na površini svojega sveta riševa trikotnike, najprej majhne, potem vse večje in večje, obenem pa meriva notranje kote teh trikotnikov in računava njihovo vsoto.

Janez. Kaj ni vsota notranjih kotov v trikotniku vselej 180° ?

Bruno. V evklidski geometriji ravnega prostora je res tako, v neevklidskih geometrijah ukrivljenih prostorov pa ni!

Janez. Aja... se mi že malo sanja...

Bruno. Saj je preprosto: če pri vse večjih in večjih trikotnikih vsota notranjih kotov še vedno ostaja 180° , je površina najinega sveta ravna, evklidska; če se vsota povečuje, namreč nad 180° , se plaziva po svetu s *pozitivno* ukrivljenostjo, recimo po sferični površini (in ko je najin eksperimentalni trikotnik že tako velik, da je njegova osnovnica četrtna ekvatorja in njegov vrh sovpada s severnim ali južnim polom, tedaj z merjenjem ugotoviva, da so vsi trije notranji koti tega trikotnika *pravi* koti, torej je njihova vsota že 270°); če pa se, nasprotno, vsota notranjih kotov z večanjem trikotnika zmanjšuje, namreč pod 180° , potem živiva v hiperboličnem svetu z *negativno* ukrivljenostjo – ne v prvem ne v drugem primeru pa ne potrebujeva višje, tretje dimenzije, da bi ugotovila, kako in koliko je ukrivljen najin dvodimenzionalni svet, če le imava dobre merilne instrumente in če znava računati. Povsem analogno lahko merimo tudi ukrivljenost našega realnega, tridimenzionalnega prostora, ne da bi nam bilo treba posegati v neznano četrto prostorsko dimenzijo. Problemi, s katerimi se soočajo sodobni kozmologi pri iskanju »oblike« vesolja, so bolj empirične kakor načelne narave: ukrivljenost našega vesoljnega prostora še ni znana predvsem zaradi težavnosti merjenj v kozmični geometriji, načelno pa pri tem raziskovanju povsem zadostujejo tri prostorske dimenzije. Takšnemu določanju ukrivljenosti pravimo tudi *intrinzično* merjenje prostorske ukrivljenosti, zamisel sega v začetek prejšnjega stoletja, njen avtor je bil veliki nemški matematik Karl Friedrich Gauss.

Janez. Kako genialno in preprosto! Spominja me na način, kako je, če se ne motim, že Tales izračunal velikost Zemlje: iz razmerja med dolžinama senc dveh enakih palic, zapičenih v pesek na isti dan točno opoldne v dveh precej oddaljenih krajih ob Nilu, na severu in na jugu Egipta.

Bruno. Malce si zamešal: to ni bil Tales, ampak aleksandrijski astronom in učenjak Eratosten v 3. st. pr. n. š.; starogrški Tales iz Mileta, legendarni »prvi filozof«, je živel več kot tristo let pred Eratostenom in je, kot pravi izročilo, na

svojem potovanju v deželo faraonov naučil Egipčane, kako se izmeri višina piramide iz dolžine njene sence – čeprav dvomim, da Egipčani tega niso vedeli že sami. Sicer pa je tvoja primerjava odlična! Eratostenov izračun velikosti Zemlje s pomočjo ukrivljenosti njene površine, dobljene iz razmerja med sencama dveh enakih palic na različnih geografskih širinah, je bil resnično genialen v svoji jasnosti in za tiste čase presenetljivi natančnosti, saj se je Eratosten zmotil za manj kot petino, nekateri pravijo, da celo za manj kot desetino (ni namreč povsem natančno znano, koliko metrov je znašal Eratostenov »stadij«). Ob tem pa je še posebej presenetljivo spoznanje, da lahko drobna človeška mravljica izmeri svoj velikanski svet, če uporabi svojo sijajno pamet! In če je človeku uspelo izmeriti ukrivljenost zemeljske površine, zakaj ne bi mogel izmeriti tudi ukrivljenosti vesoljnega prostora? Metode, ki jih dandanes uporabljajo astronomi v ta namen, so analogne Eratostenovemu merjenju Zemlje, seveda so veliko bolj zapletene, vendar v bistvu iste.

Pri Svetem Štefanu odbije pol dvanajstih: globok zven vzuvalovi prostor in se razliva po beneškem labirintu. Bruno je medtem že pokadil pipo in se pravkar presedel na Marijin stol, da bi imel boljši razgled prek celega trga. Približa se natakarkar in vpraša, ali naj še kaj prinese. Mojster odkima in plača tri kapučine. Zdaj je na trgu že nekaj več ljudi, pred renesančno palačo vrešči gručica otrok, ki se igrajo ristanc. Golobi se ne dajo motiti, toda mimoidoči turist, ves ovešen s fotoaparati, z jeznim pogledom ošvrkne male razgrajače.

Bruno. Tudi v tej cerkvi, v *Chiesa San Stefano*, je nekaj Tintoretovih slik, med njimi manj znana mojstrovina, ki predstavlja *Molitev v vrtu*, različica znamenite slike, ki jo boš videl v *Scuoli Grande di San Rocco* – in tudi cerkveni prostor je zanimiv, star, gotski. Lahko bi šla pogledat, toda počakati morava Marijo, da se ne izgubimo. Precej dolgo je ni, verjetno čaka na Cecilijo.

Janez. Saj se ne mudi, tu je zelo lepo.

Bruno. Me veseli, da ti je všeč ta trg. ... Veš, pred nekaj leti, morda pred petimi ali sedmimi, saj vsa prehitro tečejo, je bila nedaleč od tod, v *Palazzo Grassi*, velika razstava italijanske renesančne arhitekture...

Janez. Razstava arhitekture v palači?

Bruno. Da, razstavljene so bile ohranjene lesene makete renesančnih arhitekturnih mojstrov, nekatere že precej razjedene s črvinami, restavrirane in zaščitene, na primer maketa Brunelleschijeve florentinske kupole, pa tudi modeli stavb, ki niso bile nikoli zgrajene, na primer opuščene različice vatikanske bazilike svetega Petra. Doma imam katalog s te razstave [gl. *Rinascimento...*], pokazal ti ga bom... no, in poleg maket je bilo tam precej risb, načrtov, knjig, gradbenih orodij, pa tudi nekaj oljnih slik z arhitekturno motiviko, med katerimi mi je posebej ostala v spominu neka podolgovata, panoramska slika – videl jo boš v katalogu – ki je bila magično osvetljena v temnem prostoru, kakor nekakšno okno v kvazirealnost, delo neznanega umetnika iz srednje Italije, nastalo ob koncu 15. stoletja z naslovom *Arhitekturna perspektiva*, verjetno dodanim pozneje. Ta skoraj neznana renesančna slika, ki jo sicer hrani neka ameriška galerija, me je zelo pritegnila, pravzaprav navdala z nostalgijo. Na njej je v popolni evklidski perspektivi naslikano »idealno mesto«, resničnejše od same resničnosti, osvetljeno z vseprisotno, nezemsko lučjo, nekakšen arhitekturni »svet idej«, presijan z blago, zelenkasto-sivo-rumeno pastelno svetlobo, strukturirano z mrežo ostrih evklidskih premic, stekajočih se v očišču, v ničelni točki perspektive, tam daleč za komaj še prepoznavnim pokrajinskim obzorjem, veliko dlje od stolpa na mestnem obzidju, ki je že sam z daljavo zelo pomanjšan, viden le pod obokom bližnjega slavoloka, stoječega v prvem planu tega nadrealističnega, klasično-renesančnega odra. Očišče, metafora gledalca, prispodoba mojega očesa na slikovni ravnini, je v perspektivi slike določeno z zlatim rezom vertikalne simetrične osi, ki pred menoj, gledalcem, skladno zrcali obe sicer ne povsem enaki hemisferi idealnega mesta – te pozabljene in sedaj, ko se je razprla pogledu, v spominu znova

prebujene harmonije proporcev in platonskih oblik, grških stebrišč, marmornih stopnišč, pilastrov iz modrikastega kalcedona, obeliskov iz rdečega granata z akantskimi kapiteli, vrh katerih stojijo alegorične figure, ki v svojih plapolajočih draperijah utelešajo kreposti in čednosti nad geometrično popolnostjo renesančne *piazze*. Občudujoči pogled za hip obstane pri okrogli fontani sredi mnogokotne krone kontrastnega tlaka, takoj zatem se vzpne po vodometu, osvežen se dviga v višino in se obenem oddaljuje v globino prostora prek položnega stopnišča k že prej omenjenemu slavoloku, okrašenemu z reliefi, ki pričajo o slavni preteklosti tega *polisa*. Na levi in desni strani *piazze* se dvigata skoraj simetrični, patricijsko vzvišeni palači, hrama posvetnega bogastva in oblasti, nazadnje pa se pogled – razcepljen in obenem enovit – ustavi na dveh glavnih stavbarskih mojstrovinah tega mesta (pravzaprav se k njima vrne, saj ju je opazil že prvi hip, ko se je pred njim razprla ta božansko skladna veduta), na stavbah, ki levo in desno od očišča, bežečega pod obok osrednjega slavoloka, vzpostavljata in ohranjata občutljivo ravnotežje med mestnima hemisferama: to sta okrogla arena na levi, ki spominja na zloglasni rimski kolizej, in osmerokoten, izmenoma s svetlim in temnim marmorjem obdan tempelj na desni, ki spominja na blagoglasno florentinsko krstilnico. Zgoraj, nad slavolokom, areno in templjem, v blagi pastelni praznini neba plavajo kosmiči oblakov kakor raztrgani spomini na minulo deževje, morda celo na viharje, na premagane kaotične čase, ki zdaj, ko vlada razum, ne morejo več ogroziti platonske lepote te renesančne utopije, tega sanjsko resničnega »kraja, ki ga ni«.

Janez. Kaj pa ljudje? Kje so na sliki ljudje?

Bruno se melanholično nasmehne. Nekaj jih je, vendar so drobni in nepomembni, malone izgubljeni med stavbarskim veličastjem, skoraj pozabljeni sredi popolnosti geometrijskih proporcev, kamnitih gigantov, sredi utelešenih platonskih idej, med katerimi človeške postavice drobencljivo kakor nerodne, iz smeti nebeščanov zgnetene mravljice, kot nadležne mušice, ki očitno ne spadajo v idealni prostor večne lepote...

Janez, razočarano. O, to mi pa ni všeč! Benetke so veliko lepše od tega »idealnega mesta«, saj si jih ni mogoče zamisliti brez ljudi... sicer pa Benetke tako ne pridejo v poštev za geometrijsko idealno mesto, ker stojijo na morskih lagunah, ki niso bile zarisane z ravnilom, niti s šestilom. Domnevam, da pa tudi Firenze, ki jih še nisem videl, niso popolne zato, ker bi bili ljudje spričo popolnosti geometrijskih proporcev v njih pomanjšani, temveč ravno nasprotno, ker so ljudje v njih povečani, vzvišeni! Le kako naj bo tisto naslikano mesto, ki ste mi ga opisali, sploh renesančno, ko pa zanemarja človeka? Saj je pri vseh renesančnih genijih, pri Leonardu, Rafaelu, Michelangelu, Tizianu, Tintoretu – v ospredju *človek!*

Bruno. Se strinjam in povedati ti moram, da slika idealnega mesta tudi mene ni navdušila enako kot mojstrovine velikih renesančnih slikarjev – ob njej sem tudi jaz pomislil, da upodobljeni *Platonopolis* ni človeško domovanje, ampak neživi svet idej, zamrznjenih v večnosti; pa tudi s tem se strinjam, da še tako dovršena lepota, v kateri manjka človek, ni tipično renesančna – toda slika me je presunila ravno s svojo nenavadno nazornostjo, s katero prikazuje vzvišenost in popolnost geometrijskih struktur v primerjavi z nepopolnim, neznatnim in minljivim človeškim telesom. Zazdela se mi je bližja našemu današnjemu občutju sveta in celotnega vesoljnega prostora kot na primer Leonardova risba *Človeka, Anthroposa*, ki s svojimi proporci zarisuje in ki naj bi nemara celo določal geometrijo kroga in kvadrata – bližja tudi od čudovitih podob Rafaelovih človekolikih angelov, ki so jim nebeške perutnice natakknjene naravnost na zemeljska pleča. Spoznanje človeške nepopolnosti je gotovo melanholično in boleče, toda: mar ni poslanstvo filozofije ravno v tem, da se filozof jasno zave svoje človeške minljivosti in jo preseže v duhovni neminljivosti? Me razumeš?

Janez. Da... Toda premišljeval sem: kaj pa očišče – sva nanj pozabila? Saj očišče renesančne perspektive menda je človeško, tako ste sami rekli... in najsi so ljudje na odru idealnega mesta še tako majhni, je vendar prav *človek* tisti gle-

dalec, ki vidi pred seboj *Arhitekturno perspektivo* z drobnimi, sebi enakimi postavnicami v njej! Mar ni že to dokaz človeške veličine?

Bruno na glas preiščuje. To je res, saj je tudi na tej sliki v perspektivičnem očišču skrit nevidni gledalec, brez katerega slike sploh ne bi bilo – in ta gledalec naj bi bil renesančni Človek, *Anthropos*. Še veliko bolj pomembna pa je človekova vloga pri nekaterih drugih takratnih arhitekturnih utopijah: na primer na neki Leonardovi skici za projekt idealnega mesta Milana in v njegovem komentarju k tej skici, kjer pravi, da mora lepota mesta sovpadati s funkcionalnostjo urbane forme. O Leonardovi zamisli piše v eseju z naslovom *Idealno mesto* eden največjih strokovnjakov za renesanso Eugenio Garin, ki v Leonardu vidi začetnika modernega urbanizma in ugotavlja – če povzamem po spominu – da si je Leonardo zamislil idealno mesto kot racionalno in obenem »naravno« mesto, tj. zgrajeno z razumom, po človeški meri in ustrezno pristni človekovi naravi [gl. Garin, 61]. Garin meni, da pri renesančnih videnjih idealnega mesta *ne* gre za onstranske utopije, za vizije nebeškega mesta, ampak za iskanje povsem tostranskega urbanističnega ideala, ki naj bi se mu približale predvsem Firenze, pa Benetke in Milano ter v manjši meri tudi druga renesančna mesta [prav tam, 76]. V tem pomenu je treba razumeti njegovo trditev, da je arhitekturna utopija v zgodnji renesansi pravzaprav politični projekt mesta, ki ga še ni, namreč zamisel idealnega tosvetnega *polis*: florentinski kancler Leonardo Bruni je umetnost stavbarstva navezoval na Aristotelovo *Politiko*, slavni arhitekt in polihistor Leon Battista Alberti pa je pojmoval arhitekturo kot »umetnost vseh umetnosti, združiteljico in kraljico vseh drugih« [prav tam, 73]. Renesančna arhitektura je, sledeč antičnemu idealu vesoljne harmonije, skušala že na tem svetu ustvariti karseda popoln tostranski odsev večne lepote onstranskega sveta platonskih idej – in gotovo ji je to v precejšnji meri tudi uspelo. Toda, kot realistično dodaja Garin: »Če se od posameznih [renesančnih] zgradb ozremo k pojmovanju celote, prestopimo iz polja možnega v polje utopije«

[prav tam, 75]. Utopičnost utopije se je spet začela kazati v pozni renesansi, ko so se platoniska mesta – na primer *Sončno mesto* Tommаса Campanelle ali *Nova Atlantida* Francisa Bacona – začela neustavljivo vračati v območje idealnega, čeprav so sama, paradokсно, zdaj še glasneje kot v zgodnji renesansi klicala k svojemu tosvetnemu udejanjenju. Novoveške utopije so se z zatonom renesanse vse bolj izgubljale v neprebolni človeški nostalgiji po neuresničenem, toda v metafizičnem spominu še vedno živo prisotnem idealnem mestu – in tudi zato se mi zdi slika, ki sem ti jo prej opisal, bližja našemu današnjemu občutju sveta od Leonardovega konkretnega projekta idealnega Milana in njegove antropične geometrije. Mislim, da je bil neznani avtor *Arhitekturne pespektive* daleč pred svojim časom in celo pred samim Leonardom, namreč v tem pogledu, da je na svoji sliki idealnega mesta – čeprav verjetno nehote – s tistimi drobnimi človeškimi postavicami, izgubljenimi na popolni *piazzi* med veličastnimi geometrijskimi formami, nazorno pokazal, da je renesančna utopija s političnega stališča že vnaprej izgubljen projekt, saj platoniska idealnost, ki naj bi jo novi vek potegnil z neba na zemljo, s svojim nesmrtnim sijajem smrtnega človeka tako rekoč izniči.

Janez. Toda čigavo je potem očišče, če ni človekovo?

Bruno. Nisem rekel, da očišče v renesančni perspektivi ni človekovo – vsekakor je bilo izvorno *mišljeno* kot človekovo očišče, kot pogled Človeka, *Anthroposa*. Glej, in tu spet prideva do primerjave s Kartezijevim *cogitom*: tudi *ego cogito* je bil izvorno *mišljen* kot človekovo »mislišče« – in najsi je človek še tako majhen nasproti Bogu ali naravi, je za Kartezija prav človek kot misleči jaz tisti, ki s svojo mislijo lahko dokaže Boga in v spoznanju zaobseže celotno naravo. Kartezij je bil pravzaprav največji renesančni filozof, čeprav je živel v času, ko je bila renesansa že mimo; s *cogitom* je povzel in filozofsko osmisлил renesančno *človeškost*, s katero se je začela odiseja novoveškega duha... in šele v našem stoletju se potrjuje slutnja, da človeškost kartezijanske misli oziroma renesančnega pogleda, ki se skriva v očišču perspektive, sploh

ni tako samoumevna, kot se je sprva zdelo, saj samo abstraktno očišče še ne dokazuje, da iz njega zre živ človek, *animal rationale*, razumno bitje iz mesa in krvi; dandanes bi lahko pripisali perspektivični pogled tudi kakemu nečloveškemu očesu, na primer računalniku, ali kakemu bitju iz vesolja, nemara celo kakemu angelu, ki se je, naveličan vseprisotnosti v vesoljni praznini, odločil, da svojih stotero oči (ki so na nekaterih starih podobah posejane kot norice po angelskih kriilih) zamenja za eno samo oko in v njem usredišči svoj pogled... Skratka, hočem reči, da očišče perspektive ne vsebuje nujno *človeškega* pogleda, kakor tudi središče koordinatnega sistema ne vsebuje človeške zavesti.

Janez. Koordinatnega sistema v evklidski geometriji?

Bruno. V katerikoli geometriji, evklidski ali neevklidski. Središče sistema je konvencionalno in zanj niti ni nujno, da sovпада z očiščem, še manj pa s človeškim »misliščem«.

Janez. Mojster, kako pa bi renesančni človek videl idealno mesto na sliki, ki ste mi jo opisali, če bi ga gledal v ukrivljenem, neevklidskem prostoru? Ali bi se mu tiste palače zdele še vedno tako platonsko popolne?

Bruno. Res, vprašati pa znaš! Perspektiva v izbranem neevklidskem prostoru bi še vedno ostala zelo pravilna, četudi povsem drugačna od renesančne, če bi, na primer, evklidsko ravnino zamenjali z gladko sferično površino, v treh dimenzijah pa kocko s sfero, pravokotno prizmo z elipsoidom, in podobno. V takšnem, še vedno »idealnem«, čeprav ukrivljenem prostoru, bi platonski esteti še vedno lahko občudoval popolnost geometrijskih likov, toda njegov estetski čut verjetno ne bi bil več potešen, če bi prostor *poljubno*, nepravilno ukrivili, skrivenčili, kar je matematično možno, le da bi bile enačbe, ki bi ga opisovale, precej bolj zapletene. Gledalec, pred katerim bi se prikazal zveržen »oder« tega prostora, bi se znašel pred »dalijejsko« pokrajino, pred nadrealističnimi podobami, zvitimi ali raztegnjenimi do nerazpoznavnosti. Presenetljivo pa je, da so v Einsteinovi splošni teoriji relativnosti resnična prostorja našega vesolja, lokalno gledano, dejansko takšna – dalijejska!

NA GONDOLI

Janez, vznemirjeno. Kako to mislite, mojster?

Bruno. Tako, kot sem rekel: naše vesolje ni nikjer povsem ravno, evklidsko, razen morda sredi velikanskih mehurjev medgalaktične praznine; kajti povsod, kjer so nebesna telesa, je vesoljni prostor bolj ali manj »naguban«, »hrapav«, »luknjast« kot stara makadamska cesta. Oblika prostora, natančneje prostora-časa, je namreč odvisna od razporeditve snovi in energije v njem.

Janez. Mojster, gospa se vrača.

Marija hiti vzdolž fug kamnitega tlaka na Štefanovem trgu – sama.

Marija. Cecilija je šla s svojo družbo nekam na izlet, menda res na Lido, kot si rekel, Bruno.

Bruno. Škoda. Lepo bi bilo, če bi šla z nami.

Marija. Ja, škoda. Ko sem prišla tja, ni bilo nikogar doma, gospodinja pa je pustila na vratih listek, da se takoj vrne. Minilo je pol ure, ampak ker sem že čakala, sem se odločila, da jo še malce počakam, in res je potem kmalu prišla. S Cecilijo je vse v redu, zjutraj sta šli z Japončico ven. Pa vidva, sta že zelo nestrpna?

Janez. O, ne – midva sva se lepo pogovarjala.

Bruno vstane. Prav, zdaj pa gremo: povabim vaju, da se do Tintoretta zapeljemo z gondolo. Gondoljerji čakajo pri Akademiji, do tja je čisto blizu.

Janez. Z gondolo! Še nikoli se nisem peljal z gondolo.

Marija. Kaj takega! To pa je presenečenje! Si zadel na loteriji, Bruno?

Bruno se smehlja. Ne še, ampak malce praznovanja si bomo privoščili, saj je danes prvi maj.

* * *

Gondola se ziblje na Velikem kanalu, vzvalovljenem od prometa vseh vrst čolnov in vaporetov. Temnopolt, že malce starejši gondoljer v mornarski majici, pod slamnikom, spetim

z rdečim trakom, spretno lovi ravnotežje, stoječ na krmi, pokriti z obledelo preprogo, in si med obračanjem dolgega vesla, s katerim potiska svoj plavajoči črni polmesec po vodnih brazdah, potihlo poje otožen beneški napev. Pred gondoljerjem, na kanapeju – dvosedu s plastično prevleko obledele škrlatne barve, obrobljenim z umetnim krznom, nad katerim se blešči nova pozlata zaglavnega naslonjala – sedita Marija in Janez, Bruno pa se nasproti njiju namešča na nizkem, premičnem foteljčku, iščoč udobnejšo lego za svoje dolge noge. (Tako se je trojica namreč razporedila po gondoljerjevem nasvetu, menda za boljše ravnotežje.) Na obeh straneh čolna sta v spoliranem črnem lesu pritrjena konjiča, nekakšna morska pegaza, prav tako kot naslonjalo na novo pozlačena, obuzdana z debelima pletenicama, ki se ju gospôda lahko oprime ob močnejšem zibanju gondole. Tudi na premcu polmeseca, ki kar malce preveč spominja na krsto, ne manjka pozlate – tu je vazica, v katero je zataknen šopek plastičnih rož. Vsekakor zanimiva mešanica cenenosti in aristokratske bahavosti!

Bruno, ko se končno namesti. Potovanje se začinja...

Marija. Bi rad, da grem jaz na stolček?

Bruno. Ne, je že v redu.

Janez vstane. Mojster, jaz grem tja.

Bruno. Ne, ne, kar tam ostani. Hvala.

Gondoljer, ki tiho prepeva, verjetno zasluti gospodovo zadrego, in da bi pritegnil njegovo pozornost, zavzdihne, skoraj vzkligne: »Ma che bella, nostra Venezia... che bella!« Mojster Bruno razumevajoče prikima, ker pa nič ne reče, čolnar še enkrat vrže svoj družabni trnek, sedaj malce drugače: »Che bella, Venezia, regina del mar'!« Toda angleško oblečeni gospod spet samo prikima in gondoljer se vrne k svojemu otožnemu napevu; po kakem ducatu udarcev z veslom pa si ne more kaj, da ne bi še enkrat poskusil: »Ma che bella...«, in tedaj se Bruno vendarle odloči, da mu pritrudi tudi z besedami: »Si, è veramente bellissima!« Ob tem

NA GONDOLI

ulovu gospodove pohvale se Benečanu zjasni obraz, led je prebit in drzne si vprašati: »Polacchi?«

Bruno. No, Sloveni.

Janez, polglasno. Čudno, da ne pozna slovenščine, saj smo le dobrih sto kilometrov stran od tod.

Marija Janezu. Verjetno še nikoli ni imel v gondoli kakega Slovenca.

Po ne preveč navdušeni ugotovitvi »Sloveni, certo...« čolnar povzame svojo beneško vižo. V slanem morskem zraku se mešajo vabljive vonjave italijanske kuhinje s tistimi manj prijetnimi vonji, ki prihajajo iz stranskih kanalov, iz trohnečega podmorja tega počasi pogrezajočega se mesta, v katerem se večna lepota družī z razpadom in smrtjo in kjer za kulisami sijajnih palač nenehno poteka vsakdanje življenje, večidel preprosto in marsikdaj revno, kljub temu ali morda ravno zato pa občutljivo za slutnje nesmrtnosti, ki jih tu občutiš na vsakem koraku.

Janez Mariji. Kako krasne palače! ... Čeprav je vsaka drugačna, vse skupaj tvorijo čudovito celoto.

Marija. Vedno znova se čudim Benetkam: kakor da so ljudje v teh stavbah skušali utelesiti svoje sanjske privide... poglejta jih na levi: *Palazzo Rezzonico, Palazzo Bernardo, Palazzo Foscari...* na desni *Palazzo Grassi...*

Janez. Kako dobro poznate Benetke, gospa Marija!

Marija. Poznam jih, a še vedno premalo.

Bruno. Spomnil sem se na Proustovo misel, da so palače ob Vélikem kanalu kakor marmorno skalovje prekrasne obale, obsijane s soncem... obale, ob kateri se voziš s čolnom... Ko se vrnemo domov, lahko poiščem knjigo, da preberemo tisti odlomek.

»...medtem, ko naju je gondola vozila nazaj po Vélikem kanalu, sva gledala, kako z rožnatih bokov niza palač, mimo katerih smo pluli, odsevata svetloba in dnevna ura

in kako se palače z njima spreminjajo, pa ne na način zasebnih bivališč ali znamenitih spomenikov, temveč prej kot veriga marmornatega skalovja, ob vznožju katerega se v čolnu voziš po kanalu na večerni sprehod, da bi videl, kako zahaja sonce. Saj so stavbe na obeh straneh kanala res spominjale na prizorišče iz narave, vendar iz take narave, ki bi svoja dela ustvarjala s človeško domišljijo.« [Proust (6), 221]*

Bruno. ...in čeprav še ni večer, so palače tudi zdaj, v opoldanski svetlobi, videti kot marmorna obala, stkana iz prividov... in vsa ta lepota človeka še posebno osrečuje, če jo lahko z nekom deli.

Janez. S kom pa jo je delil Proust?

Bruno. S svojo mamo.

Janez. Z mamo? Mislil sem, da s svojo drago ali s prijateljem...

Marija z očmi ošvrkne mladeniča, ki sedi ob njej, potem pa se njen mirni, veseli pogled ustavi na nasproti sedečem možu. Zdi se, da je Bruno povsem pozabil na svoj neudobni stolček, prevzela ga je lepota marmorne obale. Tedaj se gondola močnejše zaziblje zaradi valov mimo plujočega vaporetta, mojster se prime pletenice, uzde pozlačenega konjiča, Janez pa začuti ob sebi Marijo: dotik traja le hip ali dva, vendar dovolj, da mladenič zasluti toplo nežnost ženskega telesa, ki se skriva pod njenim poletnim kostimom – a že v naslednjem hipu se s trzajem odmakne, zbegan ob misli, da se je dotaknil mojstrove gospe, četudi seveda nehote in nič bolj kakor se med seboj dotaknejo neznanci v polnem avtobusu.

Janez, v mislih. Je tudi ona začutila mene? Ne upa si dvigniti oči, da se ne bi srečal z mojstrovimi.

* Odlomek iz *Ubežnice*, šeste knjige *Iskanja izgubljenega časa*, je mojster Bruno pozneje res poiskal, Janez pa ga je vnesel v svoje zapiske.

Marija. Vselej, kadar gledam te krasne palače, pomislim, koliko različnih življenj se je rodilo in umrlo v njih... kolikokrat so se ljudje za temi okni objeli, si izpovedali ljubezen, si obljubili večno zvestobo... in kolikokrat so se zapustili in vzdihovali v nesreči in samoti, ki ji ne pomaga ne bogastvo, ne pamet, ne učenost, ne lepota...

Bruno se skrivnostno smehlja. Da, da... žalost Benetk... je neskončno lepa... kakor Vivaldijev *largo*, kakor Albinonijev *adagio*...

V nasprotni smeri (od Rialta, ki se ga od tod že vidi, stre-ljaj daleč se pne čez Veliki kanal) se zdaj približuje skupina gondol, na katerih prešerne družbice, ki so očitno med seboj povezane, burno veseljačijo in nazdravljajo s šampanjcem.

Janez veselo vzklikne. Glejte, poroka!

Marija. Pa res! Kako imenitni so! ...Tudi jaz sem kot dek-le sanjarila, da se bom poročila v Benetkah.

Bruno. Še je čas...

Marija. Če me boš kdaj zasnubil, Bruno...

Flotilja gondol s svati se medtem priziblje mimo. Ženin v črnem, nevesta v belem. Klasika. On ni več rosno mlad, ona pa jih ima komaj dvajset. In medtem ko svatje rajajo, dvigajo kozarce in ob zateglem ritmu harmonike nekateri v ozkih črnih čolnicah celo plešejo, sta mladoporočenca videti skoraj preveč resna, malone zaskrbljena. Njuna gondola ima edina kabino iz baročno izrezljanega lesa, s svilenimi zavesicami na oknih, ki že kar preveč očitno vabijo h consumatio matrimo-nii. Na premcu poročne gondole, tik za ženinom in nevesto, sedi dolgodlaki perzijski maček, ki zapira in spet razpira svoje sinje oči, kakor da diskretno pozdravlja našo mimoplu-joloč trojico.

Marija, v mislih. ...saj res, zakaj me Bruno še ni zasnubil? Deset let sva že skupaj. Seveda, takrat ko sva se spoznala, je bila Cecilija še otrok... in Bruno se je bal odgovornosti, ni se

hotel vezati, svoje delo ima, svoje knjige, svoje misli... Cecilija pa je bila tako živ otrok, vzela bi mu mir... *zdaj* pa, ko je Cecilija že odrasla, je tu mama, ki je stara: ne morem je pustiti same, vzeti k Brunu tudi ne... Sicer pa je verjetno kar prav tako, kot je: v isti vasi živiva in kadar želim, pridem k njemu, pomagam mu, rada ga imam... Ampak vseeno, zakaj me ni nikoli vsaj vprašal, ali bi se z njim poročila? Včasih se mi zdi, da ga ne poznam dovolj...

Janez, v mislih. ...ko sem Dragi prvič predlagal, naj se poroči z mano, me ni takoj zavrnila. Spominjam se, kot bi bilo včeraj: šla sva v Tamar, macesni na pobočjih so rumeneli, v višjih legah že tudi rdeli, bil je eden tistih jasnih, najlepših jesenskih dni – in tam, pod skalami, ob potoku, kjer sva iz rok pila hladno studenčnico, sem ji rekel: Draga, poroči se z mano! Pogledala me je, presenečena, precej zbegana, potem me je poljubila na lice, hotel sem jo stisniti k sebi, pa se mi je izvila iz rok... in ponovil sem: poroči se z mano, Draga, ne glede na to, čigav je otrok! Vso pot navzdol h koči je molčala in tuhtala. Ko sva se v očetovem avtu vračala v Ljubljano, pa je rekla: ne, Janez, rajši ne – in čez čas je dodala: saj sam veš, *zdaj* to ne bi bilo pametno... pa ne bodi žalosten, jaz sem tvoja prijateljica in... morda... – Stavka ni dokončala, sicer pa sem vedel, da bo mojo roko zavrnila, pravi čudež bi bil, če bi privolila. Toda takrat bi moral vztrajati jaz, moral bi jo peljati naravnost na magistrat... Ali pa tudi ne: kaj pa bi bilo drugače, ko bi se poročila? Še prej bi mi odletela v Pariz...

Bruno, v mislih. ...danes sta si prisegla, da bosta vedno skupaj, in *zdaj*, ko se zibljeta v isti gondoli, verjetno premišljujeta, tako kot mnogi mladoporočenci, le kako je mogoče, da jima je od *zdaj*, namreč ravno od danes naprej, usojeno živeti skupaj do smrti. Vedno skupaj! Vse ženske so odslej zbrane v eni sami, v Njej, ki sedi tu ob meni – si misli ženin. Vsi moški so odslej zbrani v enem samem, v Njem, ki sedi tu ob meni – si misli nevesta. Ni čudno, da sta videti zaskrbljena, saj je njuna misel že prvi korak k ločitvi... in še dobro, da pozneje ponavadi zmanjkuje časa za takšne misli... ko pridejo otroci, skrbi v službi, majhna veselja srednjih let, vzponi in padci, sta-

rost, vnuki in pravnuki, nazadnje pa bolezen in smrt, poslednja ločitev, upanje v nebeško snidenje... Sicer pa, če se skušam spomniti svoje poroke: ko sem se takrat davno, v svojem prejšnjem življenju, poročil z Barbaro, sem bil še premlad, da bi si grenil svatbo z mislijo, da je *za vedno*... in takrat me še ni skrbelo minevanje, odtujevanje, poslavljanje... pozneje spoznaš, da to samo pride, če tuhtaš ali ne... In *zdaj* sem tu, kjer sem, in prav je, da sva z Marijo takšna... kakršna pač sva.

Sredi misli mož opazi, da ga žena, ki mu sedi nasproti, na gondolskem kanapeju skupaj z mladeničem, ljubeče gleda – in se ji nasmehne. Gondoljer medtem zavije v enega izmed manjših kanalov. Fasade postanejo revnejše, bolj zapuščene, marsikje s sten visijo zaplate ometa, okna in balkoni nimajo več razkošnega kamnitega okrasja kot na Canal Grande. Toda majhen kanal ima ravno tako svoj čar – kakor je zapisal že Proust: »Tako so cerkveni zvoniki ali vrtni latniki kot v kakšnem poplavljenem mestu rasli navpik iz kanala in se sklanjali nadenj« [prav tam, 219]. Gondoljer se sklanja pod mostiči, Marija še vedno išče Brunov pogled, mojster pa nagovori mladeniča.

Bruno. Janez, prej, ko smo gledali tiste palače ob Vélikem kanalu, sem pomislil, da bi jih bilo zanimivo razslojiti v duhu na časovne plasti, podobno kot sva zadnjič na sprehodu razslojevala kraško pokrajino.

Janez. Bi jih razslojili po stoletjih?

Bruno. Verjetno bi bilo to najprimerneje: *novecento, ottocento, settecento, seicento, cinquecento, quattrocento, trecento.*

Janez. *Trecento* pomeni trinajsto stoletje?

Bruno. Ne, ampak štirinajsto: tisoč *tristo* in toliko...

Janez. A, seveda, lahko bi si mislil! In zakaj ste se ustavili pri štirinajstem stoletju, mojster?

Bruno. Ker sem pomislil, da so v Benetkah najstarejše ohranjene hiše iz obdobja gotike... morda so kakšne tudi iz *duecenta*, čeprav ne ravno ob *Canal Grande*.

Janez. Jaz pa bi pričakoval, da so najstarejše palače ravno ob Vélikem kanalu, saj so bile najodličnejše hiše tudi najboljše grajene.

Marija. Kolikor se spominjam iz umetnostne zgodovine, so najstarejše ohranjene beneške hiše iz *trecenta*, nekatere cerkvice pa so še starejše, čeprav so bile večinoma prenovljene. In če smem pripomniti, bi bilo v vajini igrici časovnega razslojevanja Benetk bolje od odštevanja stoletij odvzemati hiše, palače, stopnišča, mostove, zvonike, cerkve in vse drugo, kar dandanes vidimo tu naokrog, po umetnostnih obdobjih; in ker se v beneški arhitekturi zadnjih dvesto let ni zgodilo nič novega, lahko najprej odmisliš klasicizem, potem barok, potem renesanso, potem gotiko, potem romaniko... in nazadnje ti od velikih stavb ostane samo še bazilika svetega Marka z zlatimi bizantinskimi mozaiki iz enajstega stoletja...

Bruno. ...ki pa je bila takrat obkrožena z drugimi, že davno prezidanimi hišami. Imaš prav, Marija, takšno časovno vračanje po obdobjih je res bolj smiselno od odštevanja stoletij. Saj si na podoben način, praviloma v obratni smeri, že v šoli ustvarimo bolj ali manj celovito podobo zgodovine, ko spoznavamo véliko zgodbo človeštva, ki si jo postopoma gradimo v notranjem prostoru in času, v naših predstavah in mislih, skratka, v zavesti.... In če v Benetkah odluščimo vse zgodovinske plasti, če odmislimo vse stavbarske sloge, drugega za drugim, in pridemo do konca našega potovanja v preteklost – kaj na samem začetku še ostane tu, kjer danes, že toliko stoletij, stoji čudežno mesto? ... No, kaj se tebi zdi, Janez?

Janez. Le kaj drugega kot nizke, ob plimi komaj opazne lagune, ki v smeri proti celini prehajajo v močvirja, skoraj neprehodno poraščena s trsjem in polna komarjev... Razen če so že v prazgodovini tu živeli mostiščarji?

Marija. Zdi se mi, da so se na beneških lagunah prvi naselili begunci, ki so v petem stoletju bežali pred Huni... in tudi če so bili pred njimi mostiščarji, njihovih sledov ne srečaš nikjer več, razen morda v arheološkem muzeju.

Bruno. Vidita, kako čudovito je, da so Benetke zrasle iz nekdanj pustih močvirnih lagun – še več: nismo daleč od res-

NA GONDOLI

nice, če rečemo, da pred nekaj več kot tisoč leti tu ni bilo sploh ničesar! Mar ni čudovito to porajanje lepote, ta razvoj duha: še maloprej *nič* – saj tisoč let *sub specie aeternitatis* ni dosti več kot maloprej – zdaj pa *vse*! In tudi če tu ni ravno vse, pa je nedvomno veliko, veliko vsega! Vsak dan bi morali pomisliti, kakšen neznanski čudež je v tem, da vse, kar vidimo okrog sebe in nosimo v sebi, sploh *je*! Kajti lahko ne bi bilo prav ničesar, zgolj brezmejna vesoljna praznina, ali pa še praznine ne bi bilo...

Ozek beneški rio, po katerem se gondola pod vrsto mostičev plazi med hišami, sega prav do arkad na začetju renesančne palače, Scuole Grande di San Rocco, polne čudovitih Tintorettovih slik. Pročelje palače je na drugi strani, v stavbo se pride s trga, na katerem stoji tudi cerkev svetega Roka, zaščitnika pred kugo. Nasproti Scuole se dviga zidovje stare frančiškanske opatije, Chiesa dei Frari.

Bruno. Prišli smo. Izkrcajta se najprej vidva, takoj pridem za vama.

Janez in Marija se povzpnete na nabrežje po stopničkah, ki so spodaj, kjer jih obliva voda, pokrite z gladkim valujočim mahom. Bruno medtem plačuje voznino in ko je tudi to opravljeno, gondoljer pomaha vsem trem in se z veslom odrine od brega. Mojster se počasi vzpenja po stopničkah in obstane na predzadnji: zdi se, da ga je ustavila neka misel.

Marija. Kaj je, Bruno? Si kaj pozabil na gondoli?

Bruno. Ne... pač pa se mi je za hip zazdelo, da sem to, vse to in prav to, nas tri v gondoli in čolnarjevo slovo... nekoč že doživel! Kar seveda ni možno, namreč da bi se vse ponovilo prav v vseh potankostih, pa vendar... tisti hip, ko sem na stopnicah prestopil z ene kamnite plošče na drugo, sem bil prepričan, da se je resnično prav vse ponovilo.

*Marija poda roko Brunu. Spet *déjà vu*? Zadnjič si rekel, da ga je znanost že razložila.*

Bruno. Hm...

Marija drugo roko poda Janezu. Pridita, gremo zdaj gledat slike!

* * *

Scuola Grande di San Rocco je bila ustanovljena leta 1478 kot laična bratovščina beneških meščanov, ki so pod patronatom svetega Roka podpirali izobraževanje nadarjenih mladeničev. V prvih desetletjih cinquecenta je bratovščina zgradila po načrtih arhitekta Bartolomea Bona za svoj sedež renesančno palačo. V stavbi so tri prostorne dvorane, ki jih je z velikimi oljnimi slikami zapolnil beneški umetnik Jacopo Robusti (1518–1594), slavni Tintoretto, tudi sam član bratovščine svetega Roka. Leta 1564 je zmagal na natečaju za poslikavo manjše od obeh velikih dvoran v prvem nadstropju, imenovane Sala dell'Albergo, za katero je ustvaril štiri velika platna z motivi križevega pota in nekaj manjših za stranski steni in strop, med slednjimi tudi svetega Roka z angeli, ki mu je prek omenjenega natečaja omogočil postopoma poslikati celotno Scuolo Grande, kar je Tintoretto smatral za svoje glavno življenjsko delo. Druga sijajna dvorana, imenovana Sala Grande Superiore, ki jo je poslikal v letih 1576–1581, hrani njegove največje mojstrovine: deset velikih platen s prizori iz nove zaveze na stenah in še več slik s prizori iz stare zaveze na stropu. V tretji, spodnji dvorani, imenovani Sala Terrena, poslikani v letih 1583–1587, pa vidimo nekaj poznih Tintorettovih slik z motivi iz Marijinega življenja, med katerimi so nepozabne še posebej tiste, na katerih so svete figure postavljene v skrivnostno, poduhovljeno krajino. Za celotno Scuolo Grande di San Rocco bi lahko rekli, da je v njej Tintoretto upodobil tiste »prostrane dvorane spomina«, v katerih je nekoč davno, pred več ko tisoč leti, Avrelij Avguštin iskal Boga.

Bruno stoji pred veliko sliko Križanja, ki sega čez vso prednjo steno Sale dell'Albergo. Marija sedi nekaj korakov za

OGNJENI TINTORETTO

njim, na enem od stolov, postavljenih za obiskovalce ob zadnji steni, in se s pogledom sprehaja po mračni panorami Golgote. Janez pa je, očaran, ostal v Veliki dvorani, kjer z očmi, pa tudi s koraki, sledi evangeljskim prostorom, ki jih njegova mlada duša na novo odkriva v Tintorettovih vide-njih. V prostorih je polmrak, okna med slikami so zagrnjena z zavesami, le razpršena umetna svetloba osvetljuje dragoce-ne umetnine. Obiskovalcev ni mnogo, tišina v prostranih dvorinah spodbuja človeka k premišljevanju.

*Bruno, v mislih. ...in ta ubogi človek na križu naj bi bil naš Bog, stvarnik nebes in zemlje, sodnik in odrešenik! Le kako je mogoče to verjeti? In tudi če bi bilo vse, kar uči krščanska vera, resnično – ali ni križanje na Golgoti, osred-nji prizor evangelijev, najbolj črn od vseh črnih obredov, v katerih je človek iskal in še vedno išče Boga? Kajti niso bili samo rimski oblastniki in judovski farizeji tisti, ki so se odločili, da križajo Jezusa, Božjega Sina, ampak se je tudi sam Bog Oče, ki naj bi bil isti s Sinom in Svetim Duhom, odločil, da se popolnoma učloveči ravno v svoji smrti na križu! Toda zakaj ravno križanje, zakaj ravno smrt? Zakaj Bogočlovek za svoje razodetje človeštvu ni rajši izbral kakega svetlega pomladnega dne, polnega življenja in radosti, igrivega plesa v prelepem zelenem gaju, kjer bi se v družbi veselih angelov pred strmečo človeško množico dvignil v od-prta nebesa? Mar zato, ker je bilo vse to že videno v pogan-stvu? Ker mu ne bi ljudje verjeli nič bolj kot poganskim vračem? Ker takšen vesel vnebohod ne bi zadostoval za resnično novo zavezo? Ker človeka z Bogom ne povezuje živ-ljenje, temveč smrt? ... Vse to je morda res, toda če gledam *Križanje*, ga občutim kot črni ritual smrtne kazni, kot vesolj-no tragedijo, v kateri igra glavno vlogo Bog, četudi kot žrtev! In potem se sprašujem: zakaj naj bi se Bog razodel člo-veku šele v smrti? Čemú tedaj življenje? Kristjani verjamejo, da verujočemu smrt odpre vrata v nebeško kraljestvo. Pa sem jaz kristjan? Ne vem, verjetno ne, četudi sem bil krščen... saj sem izgubil upanje, da bom v življenju našel*

trdno vero v Boga, da bom še pred lastno smrtjo izvedel, ali je v smrti resnično skrit ključ nebeškega kraljestva. Bolj verjetno ni onstran nič in je vse, kar je, tostran: vse, kar vem, vem iz življenja, tudi za Jezusovo smrt na križu vem iz življenja... In ta Božja smrt na križu: kakšen vesoljni škandal! Če gledam vse te ljudi na sliki, svoje davne človeške brate in sestre, vpletene v dramo na Golgoti, vidim, da je zanje križanje neko numinozno doživetje – četudi še ne vedo, kaj delajo, ne vedo, da križajo samega Boga. Njihovi očetje in dedje so žrtvovali grešnega kozla, oni pa zdaj žrtvujejo *človeka*... tega zmešanega reveža, ki si domišlja, da je mesija! V procesijah se vijejo k žrtveniku, jezdijo na konjih, prihajajo v viteški opremi, z oprodami... in to samo zato, da bi videli, kako bo na križu umrl neki fantast! Bolj kot radovednost jih na Golgoti vleče črna maša križanja, obredna smrt sina človekovega – ki odjemlje grehe sveta! Toda ponavadi pozabljam, da so tu pravzaprav *trije* križi, kajti druga dva v evangeliju komaj zaslužita omembo, saj nanju ni razpet noben bog, ampak zgolj nepomembna grešnika, »dobri« in »zli« razbojnik; rimski vojaki pravkar dvigujejo desno razpelo, na levega pa šele pribijajo obsojenca in hitijo s kopanjem jame, v katero bo zapičen njegov križ. Toda – če je bil Kristus res *človek*, če se je popolnoma in resnično učlovečil, ali kljub temu zeva tako nepremostljiva razlika med njegovim križem in križema obeh razbojnikov? Jezus je bil seveda pravičnik, blag in dober človek, ki je soljudem pomagal in jih zdravil, toda mar nista navsezadnje tudi razbojnika človeka? Človeka, ki trpita in bosta ravno tako umrla na Golgoti kakor človek z imenom Jezus iz Nazareta? Zakaj se edino okrog Njegove glave svetlika blede nebeška avra na temnem nebu? Zakaj so žalujoče ženske zgolj pod Njegovim križem? Mati Marija, odeta v črno oblačilo, v brezmejni žalosti zre svojega sina na razpelu, pa tisto lepo mlado dekle, Marija Magdalena po imenu, ki je omedlela pod krvavečimi nogami svojega ljubega, in še tretja Marija, Jakobova mati... te ženske so Jezusa ljubile, toda kako da tudi vsi drugi ljudje na sliki vidijo zgolj Njegovo smrt? Ali nesrečna razbojni-

ka nista imela prav nikogar na svetu, ki bi prišel gledat njuni križanji, četudi s privoščljivostjo ali celo s sovraštvom? Ko da ju sploh ne bi bilo, ko da onadva sploh ne trpita! In kaj pomenijo tiste skrivnostne Jezusove besede »dobremu« razbojniku: *Resnično ti povem, še danes boš z menoj v raj* [Lk 23, 43]? Mar ni to krivično: vse življenje je bil razbojnik, grešnik, ki je pobil bogve koliko ljudi, po smrti pa bo prišel v večni raj samo zato, ker je verjel, da je človek na sosednjem križu – Bog, medtem ko njegov pajdaš ni bil tako lahkoveren in bo zato za vekomaj pahnjen v pekel? Kje je tu kakšna božja pravičnost? Ne razumem, ne razumem...

Bruno začuti dotik Marijine roke.

Marija. Bruno, vidiš mostič, tam zgoraj na desni, pod drevesi?

Bruno. Vidim.

Marija. Kaj počne tisti človek na njem? Kakor da se opoteka, kakor da nosi težko breme, ki grozi, da ga bo povleklo v vodo... Ne razločim – je en sam ali sta dva?

Bruno. Tudi jaz ne, tako majhen je. Mislim, da je sam... in res se zdi, da lovi ravnotežje, ko skuša priti po brvi čez reko... toda pomisli, kaj ga čaka na drugem bregu: Kristusova smrt! Vesoljna temà!

Marija. ...toda daleč zadaj, na obzorju, se svita, tam je pramen svetlobe...

Bruno vzdihne. Da... toda daleč, predaleč! Ko sem bil mlajši, se mi je zdela Kristusova luč bliže.

Janez pa medtem kakor v snu tava od slike do slike v svetopisemski Veliki zgornji dvorani. Vselej je najmočnejši prvi vtis ob vstopu v prostor, v katerem sije tolikšna lepota, bodisi tu, ali v Chartresu, ali v Cordobi... Morda je celo bolje, da o svetih prostorih prej ne vemo nič, dokler sami ne vstopimo vanje, s telesom in dušo.

Janez, zase, šepetaje. Koliko ognja, koliko ognja!

Potem ko nekajkrat obkroži dvorano, s pogledom, uprtim v vzvišene ognjene svetove davnih legend, sicer pa z nogami nevede sledeč geometrijskim vzorcem marmornega tlaka, mladenič obstane in se usede tam, od koder se najboljše vidi pet velikih evangeljskih prizorov na prednji steni – to so, od leve proti desni: Čaščenje pastirjev, Krst na Jordanu, Vstajenje iz groba, Molitev v vrtu in Zadnja večerja.

Janez, v mislih. Povsod je ogenj: luč, ki prihaja od zgoraj in obenem gori iz notranjosti sveta – v njej plamenijo angeli, sijejo ljudje, z njo je prežeta celotna narava... predvsem pa ljudje in med njimi je najsijajnejši Kristus! Glej, *Krst na Jordanu*: pod temnimi oblaki, po robovih ožarjenimi s slapom luči, ki se v podobi Svetega Duha izliva iz nebes na zemljo, se je zbrala množica skoraj prosojnih, malone sanjskih postav – podobnih tistim na sliki v Akademiji – in zdaj stojijo ob bregu reke, kjer Janez Krstnik krščuje Jezusa, sklonjenega nad gladino, na kateri odseva nebeška luč; čisto spredaj je mlada mati, ki doji otroka – kako lepa je! – pa še nekaj drugih ljudi v razkošnih oblačilih in med njimi, prav na robu slike, tudi zamišljen mož, ki spominja na... mojstra Bruna! Nebeški slap pa ni edini izvir svetlobe na tej sliki, kajti druga luč, zemeljska, skoraj enako svetla kot nebeška, sije z desne, izza mogočnega drevesa, ki raste ob reki... in ravno v odsenčenjih te druge luči so vidna zemeljska telesa ljudi, celo tistih sanjskih postav v ozadju... Toda od kod prihaja ta luč? Saj tam za drevesom ni sonca? Vprašati moram mojstra, ko pride sèm... Glej, in tam na desni je *Molitev v vrtu*, ki jo je že prej omenil – in tudi ta je ognjena: Jezus na svojo zadnjo noč bedi kot žalosten ptič v gnezdu iz bujnega sredozemskega rastlinja, z roko si podpira glavo, smrtna tesnoba mu hromi misli, medtem ko pod njim mirno spijo njegovi apostoli, razen enega, verjetno Petra, ki je pravkar uzrl sprevod bližajočih se vojakov z Judežem na čelu... tam zgoraj pa, desno od Jezusa, je priletel angel iz ognjenega kroga in svojemu Gospodu ponuja svetleč kelih pasijona! Vse barve so zemeljske, v ognju kaljene, od temnordečega Jezusovega

OGNJENI TINTORETTO

plašča, ki žari v angelovem siju, prek bledozelene barve oblačila, v katerega je ovit speči apostol, pa vse do temne, zelenorjave barve listja, ki ob robovih, tako kot oblaki pri *Krstu*, odseva svetlobo nevidnih nebes, od koder je – kakor iz luknje v prostoru sveta – priletel angel s kelihom; in tudi na tej sliki je svet osvetljen z dvojno lučjo, zemeljsko in nebeško... Glej, in tu sredi dvorane, med *Krstom* in *Molitvijo*, je *Vstajenje*, najbolj ognjen prizor med vsemi: Kristus s sijočo avro je vzletel iz groba kakor ptič feniks, mrtvaški prt se je spremenil v plameneče peruti, s katerimi se osvobaja ognjenega brezna, medtem ko so štirje angeli privzdignili nagrobno ploščo kakor pokrov zemeljske peči, ki je stalila smrt v večno življenje; in spodaj, pod odprtim grobom, spijo nevedni vojaki, z leve pa prihajajo ženske, pričevalke Kristusovega vstajenja. Tudi na tej sliki prihaja svetloba tako iz neba kakor iz zemlje, pri tem pa, presenetljivo, nebeška luč prihaja iz zemlje, namreč kot Kristusova avra iz odprtega groba, zemeljska luč pa prihaja iz neba, kot jutranja zora na obzorju... vsepovsod pa plamti božanski ogenj, v katerem žari vesoljni svet, zemlja in nebo!

Janez opazi, da sta se mu približala Bruno in Marija, šele tedaj, ko stojita že tik pred njim. Sunkovito vstane, kakor da bi skušal mahoma pregnati sanje, ki so ga prevzele, in se brž vrniti v prostor in čas budnosti.

Bruno se smehlja. No, ti je všeč?

Janez. Blazno mi je všeč! Vse je tako ognjeno, nebesni in zemeljski prostori, angeli, ljudje, narava...

Marija. Tudi ti si malce vizionarja, kajne, Janez?

Janez. Ne vem, morda. Ko gledam te slike, se mi res zdi, da zrem *drugam*...

Marija. Usedimo se tu, dokler ne pride kakšna večja skupina turistov... rada bi vaju opozorila še na nekatere stvari; včeraj sem prav zato spet polistala po Bernarijevem katalogu Tintoretovih slik [gl. *Tintoretto*...], ki sem ga morala v času študija znati skoraj na pamet.

Marija se usede med mladeniča in moža ter jima začne polglasno pripovedovati. Spodnje stene velike dvorane, do koder lahko seže človeška roka, so prekrite z lesenim opažem, ki ga stoječi pergamentni lampijoni osvetljujejo z mehko lučjo; iz opaža segajo v prostor alegorije umetnosti in obrti, utelešene v lesenih figurah, ki jih je ustvaril več rezbar; v eni izmed opažnih niš je izrezljal tudi pravo manjšo knjižnico, nedaleč stran pa portret mojstra Tintoretta. – Trenutno je dvorana skoraj prazna, poleg naše trojice si le starejši par z zrcaloma v rokah ogleduje starozavezne prizore na stropu.

*Marija. ...poznavalci poudarjajo subtilne Tintorettove povezave med bibličnimi motivi iz stare in nove zaveze. Najprej poglejta, kako so postavljene slike v tej dvorani: na prednji in zadnji steni je po pet velikih platen s prizori iz nove zaveze oziroma iz evangelijev; na stropu, ki si ga lahko bolje ogledamo z zrcali, namenjenimi obiskovalcem, so tri vrste po sedem slik različnih formatov s prizori iz stare zaveze; na levi steni vidimo dva svetnika, sv. Roka in sv. Sebastijana, na desni pa stoji oltar – čeprav ta dvorana ni cerkev – nad katerim je naslikano videnje sv. Roka, ob oltarju pa je bilo naknadno postavljenih še nekaj slik, ki niso Tintorettove. Motivi na množici slik tkejo zanimivo simbolno in obenem geometrijsko mrežo. Če se ne motim, si ti, Janez, najprej opazil povezavo med tistimi evangeljskimi prizori, v katerih ima odločilno simbolno vlogo ogenj oziroma svetloba: od slapa luči pri *Krstu na Jordanu*, prek žareče angelove avre pri *Molitvi v vrtu*, do plamenečega brezna zemlje, iz katerega vzleti Kristus pri *Vstajenju iz groba*. Toda tu so še druge povezave, ki prek starozaveznih motivov na stropu povezujejo novozavezne na prednji in zadnji steni, na primer simbolni pomen vode: voda, ki teče kot reka Jordan pri Jezusovem krstu, se povezuje – prek starozaveznega prizora, ko Mojzes z Gospodovo pomočjo izvabi vodo iz skale in odžaja svoje ljudstvo v puščavi (sliko vidita tam na stropu) – z zdravilno vodo, s katero v jeruzalemski kopeli, imenovani Betésda, Jezus ozdravi hromelega človeka (slika je tu zgoraj nad nami, videla jo bosta*

pozneje); drug tak primer prečne povezave, tokrat v nasprotni smeri, je simbolni pomen kruha: v desnem kotu, zgoraj za nami, je slika, ki predstavlja Jezusovo delitev kruha in rib med lačno ljudstvo, in ta prizor se povezuje – prek padanja nebeške mane (tam na stropu, nad oltarjem) – z *Zadnjo večerjo* v nasprotnem kotu, levo od oltarja, na naši desni. Simbolni pomeni tvorijo zanimivo strukturo, ki bi jo lahko raziskovali ure in ure... tako je na primer Ezekijelovo videnje mrtvih kosti, ki jih Gospod znova oživi, povezano s Kristusovim vstajenjem; Jakobova lestev, ki povezuje zemljo in nebo, je povezana s Kristusovim vnebohodom; angel, ki prinese Jezusu kelih trpljenja v vrtu Getsemani, je diagonalno nasproten Satanu, ki skuša Jezusa s kamenjem, katero naj bi spremenil v kruh, in podobno.

Janez. Ali mreža teh simbolnih povezav ustreza tudi geometrijski strukturi vzorcev na marmornih tleh?

Marija se nasmehne. Tega nisem še nikjer zasledila, niti pomislila... morda pa je res neka povezava tudi med slikami in tlemi... saj to ne bi bilo čudno, kajti stari mojstri so v svoja dela skrili marsikaj, o čemer se nam niti ne sanja. – Sicer pa je tu še ena zelo nenavadna povezava med prizoroma iz stare in nove zaveze, ki je v svetem pismu le nakazana, Tintoretto pa jo je močno poudaril: gre za motiv »bronaste kače«, ki jo je Mojzes po Gospodovem nasvetu obesil »na drog«, da bi ozdravil svoje ljudstvo pikov strupenjač – namreč bronaste kače, ki naj bi križana, kot so pozneje razumeli, naznanjala razpelo nove zaveze, Kristusovo smrt na križu, ki dokončno ozdravlja padlega človeka...*

* V *Numerih*, četrti Mojzesovi knjigi, namreč piše: »Tedaj je Gospod poslal med ljudstvo strupene kače; pikale so ljudi in mnogi iz Izraela so umrli. In ljudstvo je prišlo k Mojzesu in so rekli: »Grešili smo, ko smo govorili proti Gospodu in proti tebi. Môli h Gospodu, naj odstrani kače od nas!« Mojzes je torej molil za ljudstvo. Nato je Gospod rekel Mojzesu: »Narêdi si strupeno kačo in jo obesi na drog! Kdor koli je pičen in jo pogleda, bo živel.« Mojzes je napravil bronasto kačo in jo obesil na drog. Če je kača koga pičila in se je ozrl na bronasto kačo, je ostal živ.« [4 Mz 21, 6-9] – Razlagalci pravijo, da Mojzesova bronasta kača izvira iz poganskega verovanja, da je kača, ovita okrog palice, znamenje božanstva, ki človeka ozdravi, in da je v stari

Janez. Torej gre pri Mojzesovi bronasti kači za način zdravljenja, ki mu ponavadi rečemo »klin se s klinom izbija«?

Marija. Nekaj takega, ja...

Bruno. ...in ravno to je tisto, kar je pri povezavi bronaste kače s Kristusom najbolj čudno: kako je lahko Kristus na križu povezan s kačo, četudi zdravilno? Saj je v svetem pismu s kačo povezan hudič, ne pa dobri Bog! Kakor da bi imela Krist in Antikrist kaj skupnega – in to prav kačo? Kača v mitologiji starih ljudstev namreč ne simbolizira zgolj zla, ampak tudi modrost... modrost, ki je onkraj dobrega in zla.

Janez, kakor da je preslišal mojstrovo pripombo, vpraša: Prej nisem dobro razumel, kako je Tintoretto poudaril biblično povezavo med bronasto kačo in Kristusom?

Bruno nadaljuje. Glej, Tintoretto se je odločil, da bronasto kačo obesi na križ in ne na »drog«, kakor je zapisano pri Mojzesu, in križ je postavil na vzpetino, ki spominja na Golgoto...

Marija ju prekine. Seveda, ti ikonografski detajli so pomembni, vendar se v umetnostni zgodovini kot glavni argument za povezavo med Kristusovim križanjem in obešenjem Mojzesove zdravilne kače navaja to, da je Tintoretto prizoru z bronasto kačo namenil najodličnejše mesto v *Véliki zgornji dvorani* (in s tem tudi v vsej *Scuoli*) – namreč osrednje mesto na veličastnem stropu! *Obešenje bronaste kače* je tudi največja slika v dvorani, saj meri več kot osem krat pet metrov, in je poleg *Križanja* v sosednji dvorani, ki je še večje, druga največja slika celotne poslikave. Na njej je vsaj toliko oseb kot na *Križanju*, obe imata diagonalno kompozicijo, čeprav so med njima tudi pomembne razlike, ki pričajo o Tintorettovi subtilnosti: Kristusov križ je na *Križanju* večji od križa bronaste kače na *Obešenju*, kjer kača sploh ni v središču slike, saj na njej prevladuje Gospod Jahve z angeli v oblačnih nebeških višavah...

zavezi Bog Jahve tisti, ki svojemu ljudstvu podari to zdravilno znamenje – kar pa seveda še ne pomeni, da kača simbolizira samega Boga – toda v novi zavezi, v *Evangeliju po Janezu*, najdemo natanko ta presenetljivi namig: »In kakor je Mojzes povzdignil kačo v puščavi, tako mora biti povzdignjen Sin človekov, da ima vsak, ki veruje, po njem večno življenje.« [Jn 3, 14-15]

Bruno. ...predvsem pa pri bronasti kači ni še nobenega sočutja, nobene evangelijske žalosti, ampak ena sama epopeja trpečega ljudstva, Mojzesove modrosti in Gospodove moči.

Marija. Bajе je to prva in najpomembnejša upodobitev odlomka iz *Evangelija po Janezu*, ki povezuje oba prizora. Tako na primer Charles de Tolnay v svoji razpravi o Tintoretu navaja podatek, da je bila slika *Obešenje bronaste kače* končana in slovesno predstavljena na praznik sv. Roka leta 1576, ob tem pa poudarja, da je bilo zanjo izbrano najjemenitnejše mesto v vsej dvorani, namreč sredi veličastne-ga stropa; še več – Tolnay je prepričan, da je bil motiv bronaste kače prvotno jedro celotnega Tintoretovega načrta poslikave te dvorane, da je bila to prvotna zamisel, ki se je sčasoma razvila v celoten slikarski cikel s svetopisemsko tematiko ozdravljenja trpečega človeštva, od Mojzesove zdravilne kače do njene preobrazbe in dopolnitve v odrešenijski vlogi Kristusove smrti na križu [gl. *Tintoretto...*, komentar k sliki 223a].

Po tej razlagi Marija vstane in se sprehodi po dvorani, ogledujoč si veličastne slike. Zdaj je tu že nekaj več obiskovalcev, ki se vrtijo po marmornem tlaku z ogledali v rokah, kakor da bi med sprehajanjem brali velike knjige.

Janez. Mojster Bruno, ali mislite, da je treba sveto pismo razumeti na *simbolen* način?

Bruno. Da, natanko to mislim: sveto pismo, kakor tudi sveta besedila drugih verstev, je treba brati na simbolen način, in sicer *dobesedno simbolno*.

Janez. Kaj ni v tem paradoks – dobesedno simbolno?

Bruno. Niti ne, kajti simbolno je samo svetopisemsko besedilo, dobesedno simbolen pa je *način branja* tega besedila, se pravi, njegov smisel.

Janez. Ampak, če vprašam bolj naravnost: so svetopisemski čudeži resnični ali zgolj simbolni?

Bruno. Simboli *sami* so resnični.

Janez se malce oddalji, da bi bolje videl bronasto kačo.

Bruno stopi za njim. Pa še na nekaj bi te rad opozoril, Janez, če smem...

Janez. Seveda, mojster, prosim!

Bruno. Dopoldne, ko sva sedela na trgu, sva govorila o renesančnem pojmovanju idealnega mesta. Pripovedoval sem ti o tisti sliki, *Arhitekturni perspektivi*...

Janez. Tudi nanjo sem že pomislil, medtem ko sem gledal Tintorettove slike: kako drugačne so od nje! Na sliki idealnega mesta so ljudje v primerjavi z geometrijskimi oblikami stavb tako majhni, tako neznatni – pri Tintoretu pa so veliki skoraj kakor angeli!

Bruno. Res je... pa ne samo, da so na teh prizorih ljudje veliki in da tudi telesno zapolnjujejo večji del slik, temveč ustvarjajo tudi sam *prostor*. Medtem ko na tisti *Arhitekturni perspektivi* ustvarjajo prostor evklidske vzporednice, robovi palač in trgov, ki se stekajo v očišču, je pri Tintoretu evklidska perspektiva zvedena na samoumevno ozadje, pravi prostor slike pa določajo človeška *telesa*, če mednje prištevamo tudi naslikane angele, krilate ljudi, in navsezadnje tudi samega Bogočloveka.

Janez. ...in ta prostor, ustvarjen iz človeških teles, je še evklidski?

Bruno. Ne moremo reči, da ni evklidski, kajti Tintoretto je zelo dobro obvladal evklidsko perspektivo, vendar je pri prostoru na teh slikah bolj pomembno nekaj drugega: ne gre za en sam prostor, temveč za množico različnih prostorov, ki se srečujejo znotraj vsake posamezne slike. Verjetno si že sam opazil »luknje« v tosvetnem prostoru, nekakšna okna v onstranstvo – najlepši primer je tisti žareči krog, iz katerega angel s kelihom prileti h Kristusu v temni vrt – poleg »lukenj« pa vidimo tudi prostorske »prelome«, ki ločujejo in obenem povezujejo različne svetove, človeški svet razmejujejo od sveta narave in nebeškega sveta angelov...

Janez. Prav to se mi zdi pri Tintoretu čudovito, ta bližina in obenem različnost zemeljskega in nebeškega sveta!

OGNJENI TINTORETTO

Bruno. Si opazil, kako so tudi nebesa polna človeških podob – lahko rečemo kar človeških teles – ki se družijo z angelskimi in prepletajo z oblaki? Poglej nebo nad bronasto kačo: na njem je velikanska letéča gmota, v kateri skoraj ni mej med nevihtnimi oblaki, angelskimi krili, človeškimi telesi... in samim Gospodom! Ali pa na sliki tu zadaj nad nama, na Kristusovem *Vnebohodu*... Pridi, da jo pogledava.

Mojster in učenec vstaneta in se tolikanj oddaljita od zadnje stene dvorane, da se nad njima razpre pogled na Vnebohod.

Bruno. Veličastna in hkrati grozljiva slika! Vse nebo, v katerega se dviga zmagovalec Kristus, je prekrito z angeli, ostra peresa njihovih kril se zabadajo v temne viharne oblake, le zgoraj na vrhu je svetlobno okno, kamor odhaja Bogočlovek k svojemu nebeškemu Očetu, medtem ko so spodaj na zemlji ostali osupli apostoli in, povsem spredaj, najbližji nam, evangelist s knjigo. Zanimivo pa je, da prav na sredi slike, na križišču kompozicijskih diagonal, stojita človeka, ločena od skupine apostolov, ki se pogovarjata in, kot kaže, se sploh ne menita za veličastni vnebohod na nebu nad njima, ampak mirno, nemoteno razpravljata kakor grška filozofa, ki jima trezni razum ne dopušča, da bi sploh opazila, da se je pravkar odprlo nebo...

Janez vzklikne. Kako sta podobna Platonu in Aristotelu na Rafaelovi *Atenski šoli*!

Bruno presenečeno pogleda fanta. Saj res! Tega se nisem domislil, že ves čas pa se mi je zdelo, da me na nekaj spominjata... bravo, Janez!

Janez, skromno. Podobnost je očitna... Mojster, ali mislite, da ju je Tintoretto namenoma naslikal tako, kakor stojita pri Rafaelu, v *Atenski šoli*?

Bruno. Morda... Marija je prej lepo rekla, da so stari mojstri skrili v svoja dela več, kot se nam sanja... Vidiš, v nekem smislu sva tudi midva skrita v tisti dvojici... pravzaprav bolj jaz kot ti, saj ti še vidiš odprto nebo...

Janez. Kako to mislite, mojster?

Bruno. Ah, tako... prej sem pač pomislil, kako si ti drugačen od mene.

Janez, zaskrbljeno. Vas to moti?

Bruno. Ne, ne, ravno nasprotno! Bojim se le, da bo prej ali slej zmotilo tebe.

Janez. Mojster, kaj govorite...

Bruno. Pozabi, bila je le nekakšna slutnja... in zdaj ti predlagam, da tudi ti vzameš zrcalo in si поблиže ogledaš strop. Zdi se mi, da po stopnicah že prihaja večja skupina ljudi... in tudi v spodnji dvorani nas še čakajo lepe slike.

Učenec in mojster vzameta vsak svoje zrcalo, Janez si začne ogledovati strop pri Adamu in Evi, Bruno pa sprva drži zrcalo pod roko in nato spet pogleda gor k Vnebohodu.

Bruno, zase. Le kam se dviga? Nad oblake, k Soncu, Luni, planetom, zvezdam...? Kakor da bi bilo tam zgoraj kaj drugega razen brezmejnosti zvezd in galaksij!

Ob tej tesnobni in obenem opojni misli počasi usmeri zrcalo navzgor, da bi si kakor astronom s teleskopom ogledal nebeške višave... in kaj uzre: glavo nekega gospoda z očali... štrlečo golo brado, široke nosnice, povečane iz žabje perspektive, pomanjšano čelo, začudene oči... in ustnice, ki zamrmrajo: O, kako sem že star! – In nad njegovo lastno glavo, ki ga gleda z dna slike, se v zrcalo ujamejo človeške kosti! Mrtve kosti iz Ezekijelovega videnja, iz tiste preroške vizije doline, polne usahljelih kosti, ki znova oživijo po besedi Gospodovi!

Bruno, pretreseno. »Sin človekov, ali lahko te kosti oživijo?« ... »Gospod Bog, ti veš!« [Ez 37, 3].

Marija. Bruno, pridi bliže, nekaj ti pokažem...

Bruno odloži zrcalo in gre k njej. Tu sem.

Marija. Glej, kako lep je Satan, ki je prišel skušat Jezusa v puščavo, da bi kamne spremenil v kruh! Kot kak grški bog je

MARIJA MAGDALENA

privršal z razprtimi krili in dvignjenimi rokami... Kako je lahko Satan tako lep?

Bruno, z grenkim nasmeškom. Saj več: »Lepota je strašnega ravno še znosni začetek...«

Marija. Da... toda ali je strašna lepota zla? Mar niso klasični lepote povezovali z dobrim?

Bruno. Morda pa je tudi najvišje dobro strašno.

* * *

V spodnji dvorani Scuole Grande di San Rocco je Tintoretto naslikal prizore iz Marijinega življenja. Zdaj Marija stoji pred čudežno lepo sliko v kotu dvorane, na kateri je upodobljena Marija Magdalena, ki v skrivnostni krajini bere knjigo.

Marija, v mislih. Kakšen mir je v naravi, kakšna spokojnost! Kako se prileže očesu in duši, da po vseh tistih človeških in angelskih trumah, ki v zgornjih dvorinah napolnjujejo zemljo in nebo, obstane pred podobo samotne Marije Magdalene, ki bere knjigo, obdana s čudovito naravo, obsijana z večerno svetlobo! Drevo, pod katerim sedi Magdalena, je dosti večje od nje – kakor je tudi v resnici – in v njem je nekaj človeškega, pravzaprav poduhovljenega: drevo je zares živo, ni zgolj nepomembna rastlina, ki človeku daje le senco in ozadje na njegovi sliki, temveč je živo bitje z dušo, bitje, čigar umrljivo telo je ožarjeno z zahajajočim soncem, bitje, ki se s svojimi koreninami – kakor z grčastimi, utrujenimi, vode željnimi nogami – oprijemlje zemlje, stoječ ob bregu istega potoka, ki ga je tudi Magdalena izbrala za sopotnika svojih misli, bitje, ki s svojimi vejami kakor z listnatimi rokami sega navzgor v viharno nebo, po katerem se valijo velikanski valovi nevihtnih oblakov in se umikajo spokojni večerni luči, ki je pravkar posijala skozi špranjo neba. Zdi se, da je zahajajoče sonce prav ta hip osvetlilo čudežno krajino, razodelo njeno lepoto, obudilo v bivanje drevesa in grmovje, griče in oblake, staro domačijo, gladino vode, na kateri odseva

Magdalenin svetniški sij... in Magdaleno sólo, grešnico in svetnico, ki je v hrepenenju zemeljske ljubezni našla svojo nebeško dušo, Magdaleno, ki je iz Njegovih besed *Ne dotikaj se me!* stkala tisto najbolj skrivnostno vez z ljubljenim: strast odpovedi. Kje je zdaj njen ljubi, v tem večeru, ko ona sedi ob potoku in v družbi samotnega drevesa bere knjigo, obdana z brezmejno naravo? Mar ga išče v besedah in podobah, katerim sledijo njene oči v somraku? Kam je odšel njen ljubi, njen vitez, ki je odrešil svet? Se je spremenil v vse, kar duša vidi okrog sebe, v oblake, drevesa, zemljo, večerno svetlobo? Morda pa je narava ožarjena s tolikšno lepoto ravno zato, ker se je On utelesil v njej, v vsakem trepetajočem lističu, v vsakem odblesku luči? Da, hotel je, naj bo tako, in tako je! Magdalena zdaj to vé in v tem spoznanju je našla svoj mir. V knjigi, ki jo drži v naročju, so že od pradavnine zapisane besede modrosti: *Bog se razodeva v naravi*. In zdaj, v skrivnostni luči večera, je svetnica spoznala, da s smrtjo ni ničesar izgubila, kajti njen ljubi je vsepovsod, zlil se je z naravo, v katero je umrl. In po Njem je narava postala sveta, zlila se je s svojim božanstvom, ki jo nenehno tke iz svetlobe in teme... Mar je *to* poslednja Kristusova resnica? Je to najgloblja skrivnost utelešenja? Marija Magdalena to vé...

Marija začuti dotik Brunove roke.

Bruno. Marija, vidiš obraz, ki se skriva v tem drevesu?

Marija. Vidim.

Bruno. V njem je tista svetloba, ki je ugasnila na Golgoti.

Marija mu stisne roko. In ta svetloba ni predaleč... še vedno je tu.

Janez pristopi k njima. Kako lepe so te slike! Toda čisto drugačne so od tistih zgornjih, ognjenih... So to zadnja Tintorettova dela?

Marija. Skoraj. Tintorettovo zadnje delo je mistična *Zadnja večerja*, na kateri se slap luči, ki se razliva iz svetilke, spreminja v angele. Vidiš jo lahko v cerkvi *San Giorgio Maggiore*, v Svetem Juriju na otočku nasproti Doževe palače.

SPET NAJDENI ČAS

Janez. Jo bomo videli?

Bruno. Prepozno je, kdaj drugič. Zdaj gremo domov.

Janez. Seveda, saj smo danes že toliko videli... in tisočkrat vama hvala, da sta me pripeljala sèm!

* * *

Noči se že, ko se Bruno, Marija in Janez vozijo po avtocesti od Benetk proti Trstu. Bruno sedi za volanom, Marija brska po kasetah, da bi našla primerno glasbo, Janez pa na zadnjih sedežih gleda veliko polno luno, ki se dviga na vzhodnem obzorju.

Bruno. Premišljujem o svojem današnjem *déjà vu*, ko smo stopali iz gondole... Zdaj mi je prišel na misel odlomek iz *Iskanja izgubljenega časa*, ko Proust najde del svojega časa, ki ga je pred mnogimi leti preživel v Benetkah – in za katerega se mu je zdelo, da je za zmeraj izgubljen – najde ga, ko se pri vhodu v pariško palačo kneginje Guermantske, kamor hiti na sprejem, spotakne ob stopnico: neroden gib sproži v njem plaz spominov, kakor da bi odčepil steklenico, in pred njegovimi duhovnimi očmi postopoma in nezadržno vstajajo Benetke, natanko takšne, kot jih je videl in doživljal takrat pred leti... Moj stric Filip me je še posebej opozoril na ta odlomek, o katerem je menil, da za Prousta ni nič manj značilen od njegovih slavnih »magdalenic«. Žal ga ne znam obnoviti, vem pa, da ga lahko najdeš v zadnji knjigi *Iskanja* z naslovom *Spet najdeni čas*...

...in čez nekaj dni je Janez res poiskal ta odlomek, takole gre:

»V trenutku, ko sem spet ujel ravnotežje in položil nogo na kamen, ki je bil malo nižji od prejšnjega [...] se me je spet rahlo dotaknil tisti nerazločni, slepeče svetli privid, kakor da bi mi hotel reči: 'Ujemi me v letu, če imaš še toliko moči, in poskusi rešiti uganko sreče, ki ti jo zastavljam!' In takoj sem ga prepoznal: bile so Benetke, o kate-

O ČASU IN PROSTORU

rih mi vsi moji napor, da bi jih opisal, in vse trenutne slike, ki naj bi jih nekdam posnel moj spomin, niso nikoli povedali nič, zdaj pa mi jih je vrnil občutek, ki sem ga zaznal nekoč na dveh neenakih ploščah tlaka v krstilnici Svetega Marka, in ta mi je vrnil tudi vse druge, tistega dne z njim povezane občutke, ki so dotlej čakali na svojem mestu v vrsti pozabljenih dni, odkoder jih je z neustavljivo silo potegnilo neko nepričakovano naključje.«
[Proust (7), 180–2]

» Če se ne vprašam, vem... «

POGOVOR OB ZADNJEM KRAJCU

Novi plameni prastarega ognja gorijo v mojstrovem kamini; čeprav je minil že prvi majski teden, je Bruno zakuril, da bi bilo med večernim pogovorom v knjižnici prijetno toplo. Zdaj naliva čaj v porcelanasti skodelici z modrim vzorcem Royal Wessex, na katerem poštna četverouprega pravkar pelje po podeželski cesti mimo cerkve in postiljon vrh kočije z rogom naznanja prihod. Janez medtem radovedno lista po Newtonovih Principih: sodobno angleško izdajo v dveh knjigah je mojster pripravil za nocojšnji pogovor; na mizi so tudi Leibnizevi Izbrani filozofski spisi, ki so pred dvema desetletjema izšli pri Slovenski matici v prevodu profesorja Mirka Hribarja, ob njih pa še starejši prevod Kantove knjižice Prolegomena in debela, slavna Kantova bukva Kritik der reinen Vernunft v izvirniku.

Bruno. Kot vidiš, sem tudi za nocoj pripravil nekaj knjig... Pa ti, si prebral dopisovanje med Leibnizem in Newtonovim somišljenikom Clarkom?

Janez. Sem, mojster.

Bruno. Odlično – torej lahko tokrat začneva *in medias res*... Boš malo sladkorja in mleka v čaj, kot ponavadi? ... Tako. Ob angleškem čaju bova začela pogovor z Isaacom Newtonom, ki ni bil samo véliki utemeljitelj klasične mehanike, ampak tudi pomemben filozof, saj je bilo takrat – ob koncu 17. stoletja in tudi še pozneje, vse do Kanta in Hegla – znanstveno mišljenje neločljivo od filozofskega, drugače kot si dandanes domišljajo nekateri »čisti znanstveniki« na eni strani in »čisti filozofi« na drugi. Prvo filozofsko vprašanje, na katerega naletimo ob branju Newtonovih filozofskih »sholij« v njegovem glavnem delu *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Matematični principi naravne filozo-

fije, 1687, ali kratko: *Principia*), je vprašanje absolutnega prostora in časa: Newton je bil namreč prepričan, da poleg *relativnih* prostorov in časov, v katerih se medsebojno gibljejo (ali mirujejo) posamezna telesa v relativnem smislu, obstajata *absolutna* prostor in čas, glede na katera se telesa gibljejo (ali mirujejo) v absolutnem smislu.

Janez. Iz gimnazijske fizike se spominjam, kaj je relativno gibanje dveh teles: če se telesi *A* in *B* gibljeta enakomerno in premo, potem lahko enako upravičeno rečemo, da se giblje samó telo *A* in miruje telo *B* kakor tudi obratno. Ne vem pa, kaj je Newton mislil z absolutnim gibanjem; ta pojem zveni precej metafizično...

Bruno. Več kot dvesto let pozneje se je izkazalo, da je absolutno gibanje res spekulativen pojem... ampak pojdiva po vrsti. Najprej bova premislila nekatere trditve iz prve Newtonove filozofske sholije:

»Absolutni, resnični ali matematični čas teče enakomerno, sam po sebi in iz svoje lastne narave, brez odnosa do česar koli izven sebe, in z drugim izrazom ga imenujemo trajanje *<duration>*; relativni, navidezni ali navadni čas [pa] je neko čutno in zunanje (bodisi natančno bodisi natančno) merilo trajanja z gibanjem, ki ga ponavadi uporabljamo namesto resničnega časa: na primer dan, ura, mesec, leto.« [Newton, 6]

Janez. Zakaj Newton pravi absolutnemu času tudi »matematični čas« – ali v čisti matematiki sploh lahko govorimo o času?

Bruno. Pojem absolutnega časa ni povsem jasen. Newton precej zagonetno misli, da gre za čas, v katerem »trajanje bivanja stvari ostaja isto, najsi so gibanja hitra ali počasna ali jih sploh ni« [prav tam, 8] – torej naj bi šlo za nekakšno časovno »ozadje« vseh dogajanj in procesov v svetu. Absolutni čas imenuje tudi »matematični čas«, ker v njem vidi idealno – namreč ne zgolj fizikalno, ampak matematično – merilo samega trajanja.

Janez. Meni se zdi sprejemljiva Newtonova misel, da čas teče neodvisno od ur, ki ga merijo. Zadnjič sem bral neko znanstvenofantastično zgodbico, v kateri je čas na neki galaksiji tekel vselej tako hitro kakor kraljeva ura v prestolnici te galaksije, ki pa jo je kralj lahko po svoji volji pospešil ali upočasnil. Si mislite, mojster, kako čuden bi bil naš svet, če bi na primer Združeni narodi imeli takšno uro, s katero bi generalni sekretar uravnaval hitrost teka časa na Zemlji?

Bruno se smehlja. Kaj še nikoli nisi pomislil, da je morda resnično tako – namreč ne samo na Zemlji, temveč v vesolju kot celoti? Morda pa uravnava tek vesoljnega časa nebeški urar, ki mu običajno pravimo – Bog? Seveda, če Bog obstaja... in če sploh hoče in zmore uravnavati čas... Toda pustiva teologijo za zdaj ob strani in se vrniva k Newtonovemu pojmovanju absolutnega časa, saj je iz njegove filozofske sholije razvidno, da ga je poskušal utemeljiti neodvisno od teoloških postavk.

Janez. Pa je Newton navedel kak prepričljiv argument za obstoj absolutnega časa?

Bruno. Neposrednega argumenta pravzaprav ni navedel, je pa dokazoval obstoj absolutnega časa vzporedno z obstojem absolutnega prostora – prostor in čas namreč v celotni Newtonovi naravni filozofiji nastopata kakor simetrična dvojčka: lastnosti prostora so analogne lastnostim časa.

Janez. Če vas prav razumem, je imel Newton tehtne argumente za obstoj absolutnega prostora, ki jih je po analogiji prenesel na dokazovanje absolutnega časa.

Bruno. Da, lahko tako rečeva. K vprašanju absolutnega časa se bova še vrnila, zdaj poglejva, kaj Newton pravi o absolutnem prostoru:

»Absolutni prostor ostaja vselej isti in negiben po svoji lastni naravi, brez odnosa do česar koli izven sebe. Relativni prostor [pa] je neka gibljiva razsežnost ali merilo absolutnih prostorov, ki ga naši čuti določijo s svojim položajem do teles in katerega navadno smatramo za negibnega; takšna je razsežnost podzemnega ali zračnega ali

nebesnega prostora, ki je po svojem položaju določena v odnosu do Zemlje. Absolutni in relativni prostor sta enaka po podobi <figure> in velikosti, vendar ne ostajata vselej numerično enaka. Kajti če se na primer Zemlja giblje, bo prostor našega zraka, ki relativno in v odnosu na Zemljo ostaja vselej isti, v enem času isti z enim delom absolutnega prostora, skozi katerega prehaja zrak, v drugem času pa bo isti z drugim delom le-tega [absolutnega prostora] in se bo tako, absolutno gledano, nenehno spreminjal.« [prav tam]

Janez. Ali lahko rečemo bolj preprosto: absolutni prostor je za Newtona največji možni okvir relativnih prostorov, kakor nekakšen vesoljni oder, na katerem se kot igralci sem in tja gibljejo posamezni svetovi; absolutni čas pa je kakor trajanje vesoljne drame, v kateri se vrstijo posamezni prizori. Toda merilo absolutnega prostora ali časa je enako merilu relativnih prostorov ali časov: meter je meter in sekunda je sekunda, tako v absolutnem kot v relativnem pomenu. Je prav, če tako rečemo?

Bruno. Prav. K temu pa je treba dodati, da hitrost gibanja nekega telesa v relativnem prostoru praviloma ni enaka hitrosti istega telesa v absolutnem prostoru – razen če relativni prostor miruje glede na absolutni prostor.

Janez. In kakšna je hitrost gibanja nekega telesa, recimo mene, v absolutnem prostoru? Ali jo je sploh možno določiti?

Bruno se zasmije. Počakaj, fant, ne prehitevaj... Greva po vrsti: potem ko Newton začrta ločnico med absolutnim prostorom in relativnimi prostori posameznih teles v gibanju ali mirovanju, opredeli mesto <place> kot »del prostora, ki ga telo zavzame in je, glede na prostor, bodisi absolutno bodisi relativno« [prav tam]. Na osnovi te opredelitve Newton definira absolutno in relativno gibanje:

»Absolutno gibanje je premik <translation> telesa z enega absolutnega mesta na drugo; relativno gibanje [pa] je premik z enega relativnega mesta na drugo. Tako je na ladji,

ki jo žene veter, relativno mesto telesa [mornarja] tisti del ladje, ki ga telo poseduje, ali tisti del votlosti [ladje], ki ga telo napolnjuje in se zatorej giblje skupaj z ladjo; relativno mirovanje je ostajanje <continuance> telesa v istem delu ladje ali njene votlosti. Toda resnično <real>, absolutno mirovanje je ostajanje telesa v istem delu tistega negibnega prostora, v katerem se giblje sama ladja, njena votlost in vse, kar vsebuje. [...] toda če se giblje tudi Zemlja, se bo resnično, absolutno gibanje telesa povečalo...« itd. [Newton, 7]

Preprosto rečeno, če mornar hodi po ladji, je njegova hoja *relativno gibanje* glede na ladjo (če pa prištejemo k hoji še gibanje ladje, je relativno glede na morsko gladino, itd.), medtem ko je mornarjevo *absolutno gibanje* vsota vseh relativnih gibanj, v katerih je udeležen – vsota glede na absolutni prostor oziroma absolutno mesto. Posledica uvedbe absolutnih mest v svetovno mehaniko je trditev, da morajo biti absolutna mesta – Newton jim pravi tudi »prvotna mesta« <primary places>, morda nehote pod vplivom aristotelikov – *negibna*:

»...nesmiselno je, da bi bila prvotna mesta stvari gibljiva. Zato pa so ta mesta absolutna; in premiki s teh mest so edina absolutna gibanja.« [Newton, 8]

»...vsa gibanja z mest [ki so že] v gibanju, [pa] niso nič drugega kot deli celotnih in absolutnih gibanj; in vsako celotno gibanje je sestavljeno iz gibanja telesa z njegovega prvega mesta ter gibanja tega mesta z njegovega [prvega] mesta; in tako naprej, dokler ne pridemo do nekega negibnega mesta, kakor v že omenjenem primeru mornarja.« [prav tam, 9]

Janez. To nekoliko spominja na Aristotelovega »negibnega gibalca«, kajne?

Bruno. Morda, ampak le spominja, kajti Aristotelov negibni gibalec je en sam, njegovo (meta)fizično mesto je na

vrhu vseh bivajočih stvari, medtem ko je Newtonovih negibnih mest načeloma toliko, kolikor je delov absolutnega prostora oziroma mest znotraj njega – podobno kot če rečemo, da velika kocka obsega množico manjših kock. Poleg tega Newtonovo negibno mesto, tudi če bi bilo le eno samo, ni mišljeno kot aristotelski prvi gibalec, najvišji bivajoči vrh vsega bivanja, ampak zgolj kot hipotetično, četudi seveda izjemno mesto, ki ima funkcijo abstraktne referenčne točke za vsa absolutna gibanja v absolutnem prostoru, je nekakšen »negiben pol« vsega, kar se v vesolju giblje in vrti.

Janez. Ali v vesolju sploh obstaja takšno mesto? Domnevam, da je bila v Aristotelovem in Ptolemejevem geocentričnem kozmosu to mesto Zemlja, v Kopernikovem heliocentričnem univerzumu Sonce... kaj pa pri Newtonu?

Bruno. Potem ko je Johannes Kepler v začetku 17. stoletja odkril, da se planeti vrtijo okrog Sonca v elipsah, ne v krogih, kot je mislil Kopernik, niti Sonce ni prišlo več v poštev za središče sveta, za »negibni pol« vrtenja, zato je Newton v tretji knjigi *Principov*, v »Sistemu sveta«, predlagal, naj bo središče vesolja skupno težišče našega Osončja, tj. Sonca in vseh planetov, ki naj bi mirovalo v odnosu do absolutnega prostora in tako na fizični ravni uprimerjalo absolutno mesto, postulirano v teoriji.

Janez. Kako pa je Newton vedel, da težišče našega Osončja zares miruje glede na absolutni prostor oziroma – tudi če ne gremo vse do absolutnega prostora – zakaj je sklepal, da Osončje miruje glede na druge zvezde, tako imenovane »zvezde stalnice«? Saj danes vemo, da to ne drži, ker se tudi Osončje vrti okrog središča naše galaksije, Mlečne ceste, ta pa se spet premika glede na druge galaksije... Kaj je torej opravičevalo trditev, da težišče Osončja miruje – saj se je Newton baje rad pohvalil, da »si ne izmišlja hipotez«?

Bruno. Prav imaš: trditev, da težišče Osončja miruje, je bila res samo hipoteza, pri kateri je Newton očitno prekršil svoje lastno načelo *hypotheses non fingo*. In ravno v tej, na videz nedolžni hipotezi tiči eden izmed največjih problemov

Newtonove mehanike, ki je v vseh svojih razsežnostih postal očiten šele mnogo pozneje.

Janez. Ampak če je obstoj negibnega absolutnega mesta zgolj hipotetičen, ali iz tega ne sledi, da je zgolj hipotetičen tudi absolutni prostor... in bržkone tudi absolutni čas?

Bruno. To pa ni tako enostavno. Razlikovati je namreč treba med obstojem nekega *določenega* negibnega mesta v vesolju, npr. mirujočega težišča Osončja, in domnevo o obstoju absolutnega prostora kot »okvirja« vseh vesoljnih gibanj, kot »vesoljnega odra«, kot si se prej lepo izrazil, na katerem se *vsí* »igralci« gibljejo, le »oder« sam miruje.

Janez. Iz česa pa je oder sam, da lahko miruje?

Bruno. No, predstavlja si – čeprav Newton te predstave ne bi sprejel za svojo – da je absolutni prostor enakomerno napolnjen z mirujočim »etrom«, tj. z neko eterično »kvintessenco« (lat. *quinta essentia*), s »petim elementom«, ki naj bi bil tako fin, da sploh ne bi bil več materialen kakor znani štirje klasični elementi; v 19. stoletju so za takšno »podstat« absolutnega prostora uvedli izraz »svetlobni eter« in šele Einstein je v začetku 20. stoletja zavrnil hipotezo, da obstaja.

Janez. Mirujoči »eter« si lahko predstavljam... toda rekli ste, da te predstave tudi Newton ni sprejemal... kako pa je potem sploh zagovarjal absolutni prostor kot mirujoči »oder« vseh gibanj?

Bruno. Newton je bil po eni strani prepričan, da je vesoljni prostor *prazen* – seveda če odmislimo nebesna telesa, ki se gibljejo v tej praznini –, po drugi strani pa je trdil, da nam sile in pospeški, ki jih občutimo in merimo, brez vsake »eterične« hipoteze jasno dokazujejo, da absolutni prostor kot vesoljni »okvir« vseh gibanj resnično obstaja.

Janez. Kako to?

Bruno. Newtonov glavni argument za obstoj absolutnega prostora so sile, ki delujejo na telesa. Iz enakomernih gibanj teles, na katera ne delujejo nobene zunanje sile, ampak le »sila« vztrajnosti oziroma *inercija*, ne moremo sklepati, ali obstaja negiben absolutni prostor ali ne. Kot si prej rekel že sam: če se dve telesi *A* in *B* enakomerno gibljeta v prostoru,

lahko rečemo, da miruje telo *A* ali telo *B* – ali pa miruje prostor, v katerem se *A* in *B* gibljeta, pač odvisno od gledišča opazovalca, »referenčnega okvira«. Relativnost inercialnih sistemov, tj. sistemov, ki so v enakomernem gibanju ali mirovanju, je skoraj stoletje pred Newtonom poznal že Galileo Galilej in zapisal tudi enačbe za to vrsto klasične relativnosti, ki se danes imenujejo »Galilejeve transformacije«.

Janez. Če prav razujem, to pomeni, da iz enakomernih gibanj na primer dveh biljardnih krogel *A* in *B* ne moremo sklepati, ali biljardna miza miruje ali se enakomerno giblje po širšem prostoru – recimo, ali je postavljena na zemljo ali pa stoji na ladji, ki pluje po mirnem morju?

Bruno. Natanko tako! Drugače pa je, če na telesa delujejo sile: po Newtonu sile namreč niso relativne, tako kot hitrosti, ampak vsako telo ali občuti ali ne občuti delovanja sile; kajti pospešek, ki ga povzroči sila, občutimo, same hitrosti pa ne – kar spomni se, kaj občutiš, če se voziš z vlakom ali letalom: naj bo hitrost še tako velika, je ne občutiš, kadar se ne spreminja, občutiš pa pospešek, tj. spremembo hitrosti ali smeri. Newton je zapisal:

»Vzroki, po katerih se medsebojno razlikujejo resnična [absolutna] in relativna gibanja, so sile, ki delujejo na telesa in povzročijo gibanje.« [Newton, I0]

Sodobni analitični filozof Bas van Fraassen v svoji knjigi o filozofiji časa in prostora razlaga Newtona takole:

»Newtonovi zakoni pravijo, da telo, ki ni podvrženo silam, vztraja v tistem stanju enakomernega in premočrtnega gibanja, v katerem se nahaja, medtem ko so pospeški absolutni in povzročeni s silami. Če torej dve telesi v medsebojnem odnosu pospešujeta [svoje gibanje], je pospeševanje povzročeno zaradi učinka sile, ki deluje vsaj na eno od obeh teles [lahko tudi na obe], in pri tem telo, na katerega sila deluje, pospešuje [svoje gibanje] tudi v odnosu do absolutnega prostora.« [Bas van Fraassen, III]

Janez. To je pretežko zame.

Bruno. Poskusil ti bom razložiti. Si kdaj slišal za »Newtonovo vedro«?

Janez. Ne, slišal pa sem za »Newtonovo jabolko«.

Bruno. Jabolko je nekaj drugega, tudi do njega še prideva. Najprej vedro. – Newton je predlagal naslednji miselni eksperiment: predstavljaš si vedro, skoraj do vrha napolnjeno z vodo, ki visi na dolgi zasukani vrvi; dokler vedro miruje, je vodna gladina ravna; potem se vrv začne odsukavati in vedro se vrti vse hitreje; površina vode je sprva še precej ravna, toda vrtenje se zaradi trenja oziroma viskoznosti vode postopoma prenaša z vedra na vodo in vodna površina se ukrivi tako, da je sredi vedra nižja kot na robovih; in če je vrv dovolj dolga in je bila pred začetkom eksperimenta dostikrat zasukana, se hitrost vrtenja vode čez nekaj časa izenači s hitrostjo vrtenja vedra, pri čemer pa površina vode ostaja ukrivljena; in tudi če vedro ustavimo, se voda še vedno vrti in nekaj časa ohranja ukrivljeno površino, dokler se zaradi trenja oziroma viskoznosti ustavi in spet zravna. Zdaj pa pride Newtonova poanta: ta miselni eksperiment nam kaže, da ukrivljenost vodne površine ni posledica relativnega gibanja vode v odnosu do vedra, temveč jo moramo pripisati vrtenju vode v odnosu do *absolutnega prostora*! Ali to razumeš, Janez?

Janez. Ne povsem.

Bruno. Glej – predstavljaš si, da bi bilo vrteče se vedro z vodo, če odmislimo vrv, *edini* predmet v sicer praznem univerzumu; če bi bil prostor tega univerzuma določen zgolj *relativno*, namreč samo z medsebojnim odnosom med vedrom in vodo v njem – in bi se tako rekoč *vrte* skupaj z njima – tedaj po Newtonu ne bi bilo nobenega razumljivega razloga za to, da vodna površina ostane ukrivljena tudi potem, ko se hitrost vrtenja vode izenači s hitrostjo vrtenja vedra (tj., ko stene vedra ne »vlečejo« več za sabo vode v vrtenje) – kajti v relativnem, »vrtečem se« prostoru bi voda skupaj z vedrom pravzaprav *mirovala*. Toda ker površina vode pri vrtenju očitno *ostaja ukrivljena* tudi takrat, ko se hitrosti vrtenja vedra in vode izenačita, zato (je sklepal Newton) deluje sre-

dobežna oz. centrifugalna sila, ki vodno površino ukrivlja, v odnosu do »zunanjega«, negibnega, *absolutnega* prostora. Od tod njegova trditev, da je vrtenje absolutno in »resnično« gibanje:

»Obstaja eno samo resnično <real> krožno gibanje kate-regakoli vrtečega se telesa, in sicer ustrezajoče edini sili, ki si prizadeva k oddaljevanju od svoje osi gibanja, in to gibanje je njen lastni in ustrežni učinek...« [Newton, II]

Vrtenje pa je vrsta *pospešenega* gibanja – in tako je Newton prišel do sklepa, da so *hitrosti* enakomernih gibanj (tj. »inercialnih sistemov«) zgolj *relativne*, saj za njihovo pojasnitev ni potreboval absolutnega prostora, medtem ko so *pospeški* gibanj *absolutni*, saj jih je lahko pojasnil – kot je sam menil – samo z uvedbo absolutnega prostora. Seveda pa se je Newton zavedal, da je absolutni prostor le teoretska postavka, ki ni neposredno izkustveno preverljiva: absolutnega prostora ne moremo videti, nanj lahko samo sklepamo iz vidnih učinkov.

Janez. Žal mi argument še vedno ni povsem jasen. Kako da sva se tako zlahka znebila vrvi, na kateri je bilo obešeno vedro? Kam pa je bila vrv pripeta, ko se je začela odsukavati? Na strop... česa? Ali to v Newtonovem miselnem eksperimentu ne igra nobene vloge?

Bruno. Vrv tu ni važna, važno je le vrtenje vedra in vode v odnosu do prostora... vrv lahko odmisliiva.

Janez. Odmisliva? Mojster, mi lahko poveste tak primer, ki bi brez vrvi, vpete na strop, dokazoval obstoj Newtonovega absolutnega prostora?

Bruno nekaj časa premišljuje, potem vstane in stopi k oknu, na široko odpre okenski krili, da v notranjost že malce zatohle knjižnice vdre svež večerni zrak, ki prinaša glasove in vonjave iz vrta. Skloni se čez balkonsko ograjico, se ozre na zahodno stran neba, nato pokima in pomigne Janezu, naj pride bliže.

Bruno. Glej, Janez – vidiš tisti svetli zvezdi na zahodu, nad še svetlejšo Venero? To sta božanska Dvojčka: Kastor in Poluks. Ju vidiš?

Janez. Da, res sta sijajna!

Bruno. Zdaj pa si zamisli, da sta Kastor & Poluks *edini* zvezdi v vsem brezmejnem vesolju in da se vrtita druga okoli druge, ostajajoč vedno v isti razdalji, natančneje, da milijone let »plešeta« okrog skupnega težišča, ki je nekje vmes med njima, odvisno od razmerja njunih mas. (Kastor & Poluks se sicer v naravi ne vrtita na tak način, ker sta predaleč narazen, toda astronomi poznajo mnogo drugih pravih dvojnih zvezd, ki pa jih s prostim očesom vidimo le kot eno samo zvezdo, ker so zvezde zelo daleč od nas in ker so prave dvojne zvezde sorazmerno blizu skupaj, vsekakor dosti bliže kot Kastor & Poluks, saj jih le tako zmore povezovati gravitacija.) Naj te torej ne moti to, da znamenita Dvojčka v naravi nista prava zvezdna dvojčka, saj gre v najinem primeru za umišljeno vesolje, v katerem sta Kastor & Poluks *edini* zvezdi. Si predstavljaš?

Janez. No, ja... naj bo tako.

Bruno. Prav – in zdaj bodi pozoren na newtonsko poanto: če bi bil prostor tega umišljenega vesolja določen zgolj *relativno*, namreč z medsebojnim položajem in razmerjem med masama obeh zvezd, ki se druga okoli druge vrtita v praznini, bi lahko upravičeno rekli, da se zvezdi v prostoru sploh *ne* vrtita, saj v tem svojem relativnem in »lokalnem« prostoru – ki pa je po privzetku *edini* prostor tega preprostega vesolja – pravzaprav mirujeta: njuna medsebojna lega oziroma razdalja se v času ne spreminja; toda ali je ob veljavnosti splošnega gravitacijskega zakona, ki je glavni zakon Newtonove mehanike, sploh možno, da bi dve mirujoči zvezdi ostali enako oddaljeni? Ne, to ni možno, saj bi ju gravitacija prej ali slej privlekla skupaj. Ker pa (po predpostavki) ostajata enako oddaljeni, iz tega po zakonih mehanike sledi, da je njuna privlačna oziroma sredotežna (centripetalna) sila enaka njuni sredobežni (centrifugalni) sili, ki ju v vrtenju drži narazen – slednje pa je po Newtonu možno in smiselno v sicer praznem vesolju le

tedaj, če obstaja *absolutni* prostorski »okvir«, v katerem se zvezdi vrtita druga okrog druge. *Quod erat demonstrandum.*

Janez. Zdaj mi je Newtonov argument za obstoj absolutnega prostora že malo bolj jasen, vendar nečesa še ne razumem: kako naj pri Kastorju in Poluksu v umišljeno praznem vesolju sploh vemo, ali med njima deluje kakšna sila, bodisi sredotežna bodisi sredobežna? Saj teh sil ne vidimo, pred očmi domišljije imamo le dve zvezdi, ki sta si blizu in obenem narazen v praznini, medtem ko o obstoju sil, ki naj bi delovale med njima, lahko samo sklepamo na osnovi predpostavljene veljavnosti Newtonovih zakonov... Kaj pa, če ti zakoni v tako umišljenem vesolju ne veljajo, ali vsaj ne veljajo enako kot v našem realnem vesolju?

Bruno. V tem pogledu je primer zvezdnih Dvojčkov res slabši od Newtonovega primera vedra z vodo, saj si pri vedru nazorno predstavljamo, kako se pri vrtenju vodna gladina ukrivi in tega pojava si ne moremo razložiti drugače kot z vplivom sile, namreč sredobežne sile na tekočino... vendar lahko tudi najin primer z zvezdama poveva malce drugače: pa reciva, da se v umišljenem praznem vesolju namesto dveh zvezd vrti okrog svoje lastne osi *ena* sama zvezda, ki je zaradi rotacije sploščena na svojih polih – kakor so *de facto* zaradi rotacije bolj ali manj sploščena vsa nebesna telesa; in zdaj se vprašajmo: ali bi bila vrteča se zvezda sploščena tudi, če ne bi bilo absolutnega prostora, v katerem se vrti? Newton bi rekel, da ni razumljivega razloga, zakaj bi bila zvezda brez absolutnega prostora okrog sebe sploščena, saj se v svojem relativnem prostoru, ki bi se vrtel skupaj z njo, pravzaprav sploh ne bi vrtela. Zvezde v vesolju pa *so očitno* sploščene na polih, in sicer ravno zaradi svoje rotacije (saj so praviloma – razen pravih dvojnih zvezd – tako daleč narazen, da njihova sploščenost ne more biti posledica njihove medsebojne privlačnosti) in kot je učil Newton, je ta sploščenost vidna posledica sredobežnih (oziroma »plimskih«) sil, ki delujejo znotraj vrteče se snovi v odnosu do *absolutnega prostora*.

Janez. Ampak to je kljub vsemu malce čudno! Ali ne bi mogli reči, da je sploščenost neke zvezde, recimo našega

Sonca, sicer res posledica notranjih sredobežnih sil pri njegovi rotaciji – vendar v odnosu do prostora, ki ga določajo *druge zvezde*, ki jih v našem dejanskem vesolju *vidimo* po vsem nebu, ne pa v odnosu do nekega nevidnega, zgolj hipotetičnega absolutnega prostorskega »okvira«?

Bruno. Bravo, Janez! Pravkar si odkril – ne da bi sam vedel – Machov princip! Ernst Mach, avstrijski fizik in zagovornik doslednega empirizma v filozofiji poznega 19. stoletja, je v nasprotju z Newtonom in drugimi zagovorniki absolutnega prostora zagovarjal empiristično varianto *relacijske* teorije prostora: trdil je, da je treba najširši referenčni okvir nekega gibanja določiti glede na splošno porazdelitev snovi v vesolju, ne pa glede na metafizični, izkustvu nedostopni absolutni prostor. Medtem ko je bil Newton prepričan, da bi se pri vrtenju vedra vodna površina ukrivila in da bi tudi pri izenačenju hitrosti vode s hitrostjo vedra ostala ukrivljena, tudi če bi bilo vedro z vodo *edini* predmet v sicer praznem vesolju, saj bi bila površina ukrivljena zaradi delovanja sredobežne sile na vodo v odnosu do *absolutnega prostora* – pa je Mach menil, da je ukrivljenost vode v tem miselnem eksperimentu zgolj domnevna in da ne daje zadostnega argumenta za postuliranje absolutnega prostora, saj nikakor ne moremo vedeti, kako bi se snov obnašala v umišljeni praznini, ko pa naše dejansko vesolje ni prazno; dodal je, da ravno tako ne moremo vedeti, kakšni bi bili učinki vrtenja na vodno površino, če bi izbrali drugačen miselni eksperiment, na primer če bi bile stene vedra debele več milj. Skratka, po Machovem principu naj bi bile sredobežne oziroma »plimske« sile in njihovi opazni učinki pri deformaciji vrteče se snovi, recimo zvezde ali vodne površine, posledice vrtenja teles v odnosu do *razporeditve snovi* v našem dejanskem vesolju – ali, kot se je sam izrazil, v odnosu do »zvezd stalnic«. Machov princip je precej vplival tudi na Einsteina, toda vprašanje, ali je ta princip res veljaven, je še danes odprto: predvsem ni jasno, *kako* naj bi neke daljne zvezde vplivale na bližnjo, lokalno deformacijo snovi, oziroma – če rečemo v smislu Einsteinove relativnostne teorije – *kako* naj bi neke

daljne zvezde vplivale na bližnjo, lokalno ukrivljenost prostora-časa, namreč na ukrivljenost tu-in-zdaj, v vrtečem se vedru vode.

Janez. Torej, če prav razumem, še vedno nimamo dokončnega odgovora na vprašanje, ali obstaja absolutni prostor?

Bruno. Ob koncu 19. stoletja so fiziki odkrili, da je svetlobna hitrost neodvisna od hitrosti vira svetlobe oziroma opazovalca – in na osnovi tega odkritja je na začetku 20. stoletja Einstein radikalno sklepal, da ni nobenega mirujočega »svetlobnega etra«, ki bi bil fizična podstat absolutnega referenčnega »okvira«, zato se je uveljavilo prepričanje, da v fiziki ni smiselno govoriti o absolutnem prostoru; vendar so se pozneje znova pojavili dvomi, predvsem med tistimi fiziki filozofi, ki so skušali najti smiselno *interpretacijo* relativističnega prostora-časa oziroma odgovoriti na vprašanje, ali je sámo (tudi »ničelno«) gravitacijsko polje nekaj realnega. Tudi Einstein je nekaj let pred smrtjo zapisal, da je njegov pojem »polja« v določenem smislu nadomestil opuščeni pojem »etra«. O tem morda kaj več prihodnjič.

Janez. Mojster, zdaj že nekaj časa govoriva o absolutnem in relativnem prostoru, na čas pa sva skoraj pozabila...

Bruno. Čas res hitro teče, pol desetih je že.

Janez. Mislil sem na Newtonovo teorijo o absolutnem in relativnem času – nanjo sva skoraj pozabila.

Bruno se smeje. Vem, vem... Omenil sem že, da je pri Newtonu argumentacija za absolutni čas vzporedna argumentaciji za absolutni prostor, in nasploh bi lahko ugotovili, da sta se prostor in čas v novoveški mehaniki precej bolj zblížala kot v klasični grški filozofiji. Resda v Newtonovi mehaniki še nista tolikanj simetrična kot pozneje v Einsteinovi relativnostni teoriji, nedvomno pa se že začenjata obnašati kot »dvojčka« – seveda, če odmislimo, da ima prostor tri razsežnosti, čas pa eno samo; in da je čas usmerjen, prostor pa ne.

Janez. Mojster, če sprejmemo simetrijo absolutnega prostora in časa, ali iz nje sledi tudi simetrija *relativnega* prostora in časa? Upam, da sem prav razumel Newtonovo pojmo-

vanje relativnega prostora in gibanja – ob primeru mornarja, ki hodi po ladji, ki pluje po mirnem morju, ki se vrti z Zemljo okrog Sonca itd. – nisem pa prepričan, da sem zares razumel Newtonovo pojmovanje relativnega časa. Sprašujem se, ali je sploh možna analogija med relativnostjo prostora in časa? Kateri primer za relativnost časa bi ustrezal primeru mornarja na ladji, ki ga Newton navaja za relativnost prostora? Ali sploh obstaja tak primer? Saj ne moremo reči, da mornar *miruje v času* glede na ladjo, ki pluje v času (niti obratno) – čas namreč poteka za vse referenčne sisteme *enako hitro*, ne glede na to, ali mirujejo ali pa se gibljejo v prostoru, in tudi ne glede na to, ali se gibljejo enakomerno ali pospešeno. Saj se po vesoljnem času ne moremo sprehajati naprej in nazaj niti hitreje in počasneje, kakor se sprehajamo gor in dol po vesoljnem prostoru! Sklepam torej, da je čas pri Newtonu pravzaprav *samo* absoluten – tisto pa, kar Newton imenuje »relativni čas«, zadeva le dogovor o dolžini in merjenju časovnih enot, na primer ur, dnevov ali let?

Bruno, zamišljeno. Zanimivo sklepaš... in prav imaš, da inercialna gibanja v Newtonovi mehaniki omogočajo jasnejšo definicijo relativnega prostora kot relativnega časa, čeprav rečemo, da se neko gibanje začne v času t_1 , drugo pa v času t_2 , in v tem smislu je začetni čas različnih gibanj relativen – toda takšna relativnost časa vselej ostaja »uskklajena« z absolutnim časom, ki teče za vse opazovalce enako hitro in za katerega sploh ne vemo, ali se je kdaj začel; kajti »ritem« časa je pri Newtonu res *samo* absoluten, tj. enak za vse opazovalce po vsem vesolju – relativnost časa v pravem pomenu pa je odkril šele Einstein.

Janez. Prebral sem nekaj poglavij Einsteinove knjižice o relativnosti, ki ste mi jo zadnjič posodili. Zelo me zanima, vendar marsičesa ne razumem.

Bruno. Osnove relativnostne teorije ti bom skušal pojasniti prihodnjič, zdaj sva še pri Newtonu in klasikih; v zvezi z absolutnim prostorom in časom velja omeniti tudi provansalskega filozofa Petra Gassendija, ki je znan predvsem kot Kartezijev sodobnik in kritik, sicer pa je bil atomist in privr-

ženec novega naravoslovja. V nasprotju s Kartezijem, podobno kot pozneje Newton v nasprotju z Leibnizem, se je Gassendi zavzemal za obstoj praznine, namreč absolutnega prostora – in analogno časa. Zanimive so njegove misli o nujnosti absolutnega časa ter o simetriji med časom in prostorom... če malce počakaš, bom poiskal tisto knjigo.

Mojster in vajenec že nekaj časa hodita sem in tja po sobi, v katero skozi odprto okno dehti večerni vrt; medtem sta se nekajkrat ustavila in se srečala z očmi sredi pogovora o gibanju zvezd v umišljenem praznem vesolju, ki naj bi ga ex hypothesi naseljevala samo dvojčka Kastor & Poluks... Zdaj pa je prišel čas, ko Bruno želi odpreti še eno knjigo, zato primakne majhno trikotno lestev k policam, naloženim vse do stropa, in se povzpne po njej, da bi iskano knjigo dosegel, Janez pa obstane pod lestvijo, ne vedoč, kako naj mojstru pomaga...

Bruno. Aha, tu jo imam, Čapkovo antologijo, v kateri je Gassendijeva razprava o času in prostoru iz *Syntagmae philosophiae*... Takole pravi:

»Kakor je Prostor kot celota neomejen, tako tudi Čas kot celota nima ne začetka ne konca; in kakor je vsak trenutek Časa v vseh prostorih isti, tako je vsak del Prostora v vseh časih isti [trajen]. Kakor Prostor ostaja negiben, bodisi da v njem kaj obstaja ali ne, tako Čas teče z istim tekom, bodisi da v njem kaj traja ali ne, najsi je [tisto] v mirovanju ali gibanju, najsi se giblje hitreje ali počasneje. In kakor Prostora ne more premakniti nobena moč, saj ostaja nespremenljivo neprekinjen in vselej isti, tako Časa ne more ustaviti nobena moč, saj teče vedno enakomerno, nezadržno napredujoč. In kakor je iz Prostora ali neizmerne praznine vzet en del, v katerega je umeščen svet, tako je bil iz neskončnega Časa izbran en del, v katerem traja svet [...] in kakor, govoreč o prostoru, rečemo *povsod* ali *nekje*, tako, govoreč o času, pravimo *vedno* in *včasih*. [...]

In kakor je za ustvarjena bitja primerno, da so samo *nekje* z ozirom na prostor in samo *včasih* z ozirom na čas, tako je za Stvarnika primerno, da je *povsod* z ozirom na prostor in *vedno* z ozirom na čas...« [Gassendi, 199]

Janez. To se mi zdi lepo in resnično povedano; Gassendi je preprosto in razumljivo izrazil naše občutje prostora in časa.

Bruno. Misliš? Jaz pa nisem prepričan, da sta čas in prostor tako preprosta. V nadaljevanju Gassendi pravi, da je Sonce naša najboljša ura, toda če bi se Sonce vrtelo hitreje, čas ne bi tekel hitreje...

Janez. Saj tudi to drži, mar ne?

Bruno. Hm. Kaj pa, če namesto Sonca izberemo celotno vesolje kot še primernejšo uro? Bi čas še vedno tekel enako hitro, če bi vesoljska ura tekla dvakrat hitreje?

Janez. Kaj je sploh vesoljska ura?

Bruno. Skrita je v vsakem delcu snovi, vsakem žarku, vsakem valu, vsakem atomu ... in tudi Gassendi je izrazil misel, da je celotno »nebo nekakšna splošna ura« [prav tam, 200].

Janez. Pojem absolutnega časa res ni tako jasen, kot se mi je sprva zdelo – pa vendar: ali ne živimo in mislimo tako, kakor da absolutni čas *je*?

Bruno. Ljudje so dolga stoletja živeli in mislili v dobri veri, da je Zemlja središče vesolja – pa vendar *ni*.

Janez. Ali to pomeni, da se vedno znova varamo?

Bruno. Ne, pač pa to pomeni, da še vedno premalo vemo... Poslušaj primer, ki ga navaja Gassendi:

»Kot primer [za absolutni čas] sem navedel zgodbo o Jozuetu iz Svetega pisma. Nihče zares ne verjame, da medtem, ko se je Jozue bojeval z Amorejci in je nebo obstalo, ni poteklo nič časa in da ni minilo število ur, ki skupaj zne-sejo skoraj ves dan. [→ »Sonce se je ustavilo sredi neba in ni hitelo, da bi zašlo, skoraj ves dan« (*Joz* 10, 13).] Saj Sveto pismo pričuje: »Ni bilo takega dne ne prej ne poslej« [prav tam, 14]. Te dolžine pa ne moremo razumeti drugače kot minevanja časa. Predstavlja si zdaj, da nebo

obstane (nedvomno ga Bog lahko zaustavi): ali ne vidiš, da bi Čas tekel enako kot takrat, ko se je nebo gibalo? Morda boš vprašal: kaj pa bi sploh bile ure, če jih ne bi štelo gibanje Sonca? Bile bi [ure], sicer ne zato, ker bi jih štelo gibanje Sonca, marveč zato, ker bi jih [takrat] *lahko štelo* to gibanje, ki bi takrat lahko obstajalo. (Lahko bi bile štete tudi z vodno uro ali s kakim drugim merilnim instrumentom.).« [Gassendi, 200–I]

Janez. Saj to je res, mar ne?

Bruno. Že mogoče, ampak poslušaj zdaj to, kar sledi:

»Tako lahko rečemo, da bi bil svet lahko ustvarjen tisoč let prej, preden je bil dejansko ustvarjen, pa ne zato, ker bi bila [pred stvarjenjem] leta šteta s Sončevimi kroženji, ampak zato, ker je [takrat] tekel Čas, katerega ustrezna merila, namreč Sončeva kroženja, bi *lahko* obstajala takrat na enak način, kot obstajajo zdaj.« [prav tam]

Se ti ne zdi vprašljivo, da šele *zdaj*, ko čas obstaja, lahko rečemo, da je čas obstajal tudi prej, ko še ni obstajal? Da ga lahko zdaj merimo za nazaj, čeprav ga takrat še ni bilo mogoče meriti?

Janez. To je res precej čudno, ne zdi pa se mi nerazumljivo. O problemu »predstvarjenjskega« časa in »zunanjega« oziroma »zunajsvetnega« prostora sta si v začetku 18. stoletja dopisovala tudi Leibniz in Samuel Clarke; slednji je zastopal Newtonovo teorijo absolutnega prostora in časa, s tem pa tudi obstoj predčasa in nadprostora... Mojster, vas smem spomniti, da sem prebral njuno korespondenco zato, da bi se nocoj pogovarjala o njej? Bojim se, da zanjo ne bo ostalo dosti časa... pa še Kanta ste pripravili tu na mizi...

Bruno. Newtonova teorija absolutnega časa in prostora nama je vzela relativno več časa, kot sem mislil... zdaj pa k Leibnizu! V nasprotju z Newtonovo absolutno (in substanciarno) teorijo časa in prostora je Leibniz zagovarjal *relacijsko*

teorijo časa in prostora, ki sva jo v empiristični varianti že omenjala v zvezi z Ernstom Machom. Leibniz je izhajal iz dveh temeljnih načel, ki ju je tudi prvi izrecno formuliral – iz »načela zadostnega razloga«: za vsako trditev je treba navesti zadosten razlog, zakaj je resnična; in iz »načela istosti nerazločljivega« (*identitas indiscernibilis*), ki se glasi: dve stvari sta isti in medsebojno zamenljivi, če sta nerazločljivi, tj. če so vse njune lastnosti enake. (Leibniz je tu mislil predvsem na »notranje« oziroma »intrinzične« lastnosti stvari, kot je na primer barva, ne pa tudi na »zunanje« oziroma »ekstrinzične« lastnosti, kot je na primer hitrost, ki je pri neki stvari vedno določena v odnosu do druge stvari; zato bi bilo bržkone bolje načelo imenovati »enakost nerazločljivega«, vendar se je ustalil izraz »istost« ali »identiteta nerazločljivega« ali »nerazločljivih«, namreč stvari.) Leibnizevi temeljni načeli sta med seboj povezani, saj –

»...v naravi ni dveh absolutno nerazločljivih bitij [tj. nerazločljivih ne le po intrinzičnih, ampak tudi po ekstrinzičnih odnosih]. Kajti če bi obstajali, bi Bog in Narava delovala brez razloga, če bi ravnala z enim drugače kot z drugim; potemtakem Bog nikoli ne proizvede dveh povsem enakih delov snovi.« [Leibniz, 196]

Enako kot za snov velja, *mutatis mutandis*, za prostor in čas; ker pa se en »del« domnevno absolutnega časa ali prostora ne razlikuje od drugega »dela« po ničemer drugem razen po stvareh, ki jih vsebuje, in po njihovih »notranjih« in »zunanjih« *odnosih*, lahko absolutni prostor ali čas zamenjamo kar z relativnim, slednjega pa zvedemo na odnose oziroma *relacije* med prostorskimi in časovnimi stvarmi. Leibniz je pisal Clarku:

»Kar se mene tiče, sem nič kolikokrat dal vedeti, da mi velja prostor za nekaj povsem relativnega, prav tako kot čas; da mi pomeni neki red koeksistenc, tako kot je čas neki red zaporedij.« [prav tam, 165]

In tudi ko Leibniz ugotavlja, »po kakšni poti si ljudje oblikujejo svoj pojem o prostoru«, pravi:

»...to, kar vsebuje vsa mesta [stvari], imenujemo *prostor*. Iz tega je razvidno, da za to, da bi imeli idejo mesta in potemtakem prostora, zadostuje, če si razmišljujoč ogledujemo vse te odnose in pravila njihovih sprememb, ne da bi si bilo treba ob tem predstavljati kakršnokoli absolutno realnost zunaj teh stvari, katerih položaje smo opazovali.« [prav tam, 205]

Iz relacijske teorije prostora in časa pa sledi, da je »ves« prostor *znotraj* sveta oziroma vesolja in »ves« čas *v* poteku vesoljne zgodovine in da »zunaj« ni ničesar – razen samega Stvarnika – kot je menil Leibniz, saj »izven stvari trenutki niso nič in ne obstajajo v ničemer drugem kot v njihovem zaporedju« [167]. Misel, da je vse naše znanje o času in prostoru zgolj relacijsko, je dokaj moderna, ker je blizu Einsteinovi relativnostni teoriji prostora-časa, manj pa je Leibniz moderen v svojem prepričanju, da je »vsakršen prazen prostor imaginaren« [175], tj., da ne obstaja prazen prostor brez stvari oziroma bitij, ki prostor določajo.

Janez. Torej je Leibniz predhodnik Einsteinove relativnostne teorije?

Bruno. V širšem pomenu verjetno res – vendar je treba razlikovati med *relacijsko* in *relativnostno* teorijo časa in prostora: Einsteinova relativnostna teorija, vsaj posebna teorija relativnosti, prejkone implicira relacijsko teorijo, vendar obratno ne velja, saj si je z Leibnizevega stališča mogoče zamisliti, da bi relacije med vsemi stvarmi in dogodki v univerzumu vendarle določale tudi absolutni prostor in čas – sicer ne substancialni, kljub temu pa *univerzalni* prostorsko-časovni referenčni okvir, ki ga relativnostna teorija zanika.

Janez. A, tako. Ob branju korespondence med Leibnizem in Clarkom mi ta razlika ni prišla na misel.

Bruno. No, zdaj pa mi ti povej, kaj se ti je zdelo najbolj zanimivo v njunem dopisovanju.

Janez. Celotna korespondenca je zanimiva in, kolikor lahko presodim, odločilna za novoveško razumevanje prostora in časa ter za pojmovanje odnosa med Bogom in svetom. Ker pa sva že omenila »predstvarjenjski« čas in »zunanj« prostor, bi se še malce vrnil k temu problemu – sprašujem se, ali iz absolutnega časa in prostora lahko sklepamo tudi na obstoj »predčasa« in »nadprostora«.

Bruno. Tej implikaciji se Newton skoraj ne more izogniti, in sicer iz dveh razlogov: *prvič*, če bi bil absolutni prostor omejen s celoto stvarstva, tako kot je v starih časih učil Aristotel, potem bi bil tudi Stvarnik glede svojega »občutja« vesoljnega prostora – ki ga Newton imenuje tudi Božji »senzorij« (tj. »mesto občutka« ali »čutenjsko območje«) – omejen na naše dejansko veselje, na Naravo, in tako bi bil, vsaj v prostorskem smislu, Stvarnik izenačen s Stvarstvom, kar bi Newtona preveč približalo takrat še nesprejemljivemu panteizmu... Glede absolutnega časa pa je razmislek o nujnosti »predčasa« analogen. Clarke je pisal Leibnizu:

»Če ne bi bil Čas nič drugega kot red zaporedja ustvarjenih stvari, bi iz tega sledilo, da če bi Bog ustvaril svet milijone let prej [kot ga je ustvaril], ga zato ne bi ustvaril nič prej.« [prav tam, 171]

– to pa je protislovno in zato nesprejemljivo: zaradi pravkar izpeljane *reductio ad absurdum* je treba, meni Clarke, zavreči hipotezo, da je čas zgolj relativen »red v zaporedju stvari« oziroma dogodkov; ker pa je čas bodisi absoluten bodisi relativen, saj *tertium non datur* (»tretje ni dano«) – zato sledi, da je Čas absoluten. Toda Leibniz spodbija ta Clarkov sklep z ugovorom, da je Clarkova druga premisa – namreč da bi Bog lahko ustvaril svet *prej*, kot ga je ustvaril – nesmiselna:

»...saj ni nobenega znaka ali razločka, po katerem bi se dalo spoznati, da je bil [svet] ustvarjen bolj zgodaj. Torej je podmena, da je Bog ustvaril svet prej, neka prazna

izmišljotina. S tem bi samo delali iz časa nekaj absolutnega, nekaj od Boga neodvisnega, medtem ko mora čas koezistirati s stvarmi in je dojemljiv samo preko reda in količine njihovih sprememb.« [prav tam, 2II]

Leibniz je presenetljivo moderen pri pojmovanju odnosa med časom (ali prostorom) in stvarmi; sodobni kozmologi – tudi če Stvarnika postavijo »v oklepaj« – se glede tega odnosa lahko strinjajo z Leibnizem, ko pravi:

»Tako se torej pokaže, kako je treba razumeti, da je Bog ustvaril vse stvari v času, v katerem mu jih je ugajalo ustvariti. Saj je to odvisno od stvari, ki se jih je odločil ustvariti. A ker so v odločitvi za stvari zajeta tudi njihova razmerja, ni več nobene izbire glede časa in prostora, ki nimata zase nič realnega v sebi in ničesar določujočega, da, celo ničesar razločljivega.« [prav tam, 2II–2]

Filozofska predpostavka takšnega razumevanja odnosa med Bogom in svetom pa je, da Leibniz v svetu oziroma prostoru *ne* vidi božjega »senzorija«, kot ga vidi Newton; za Leibniza je Bog čisti duh in ni »razsežen« v naravi.

Janez. Mojster, kaj pa je *drugi* razlog, zaradi katerega se Newton ne more izogniti absolutnemu prostoru in času ter »nadprostoru« in »predčasu«? Prej ste rekli, da sta dva razloga...

Bruno. Da – *drugič*: Newton zaradi zakonov svoje *mehanike* ne more privoliti v relacijsko teorijo prostora in časa, saj je slednja, vsaj pri Leibnizu, povezana z zanikanjem praznega prostora, pa ne samo tistega »zunanjega«, ampak tudi vmesnega prostora med nebesnimi telesi. Tako kot že Kartezij, je bil Leibniz »plenist«, tj. zagovornik teze, da je ves prostor poln in da praznina ne obstaja; ta teza naj bi bila tudi v skladu z njegovo relacijsko teorijo prostora: praznina ne samo da ni po ničemer določljiva, saj nekaj, česar ni, ne more biti v odnosu z nečim, kar je, namreč s stvarmi, poleg tega pa se mu je zdelo nepredstavljivo, kako naj bi stvari sploh bile v

medsebojnih odnosih, če med njimi ne bi bilo dobesedno ničesar – in ker stvari očitno so v medsebojnih odnosih, zato med njimi ni praznine. Newtonova mehanika pa je, nasprotno, za razlago gibanja nebesnih teles z gravitacijo potrebovala prazen prostor, po katerem se na primer planeti brez trenja in vselej po istih tirih vrtijo okrog Sonca. In ravno vesoljna gravitacija, ki je glavno Newtonovo odkritje – odkril jo je baje v tistem hipu, ko mu je, počivajočemu v senci pod drevesom padlo jabolko na glavo in se je vprašal, zakaj tudi Luna ne pade na Zemljo – je bila za Leibniza največji kamen spotike:

»Če bi hotel Bog narediti tako, da bi se prosto telo vrtelo v praznini okrog fiksnega središča, ne da bi karkoli stvarnega delovalo nanj, potem trdim, da bi bil to čisti čudež; saj tega ni mogoče razložiti iz nobenih naravnih lastnosti telesa. Kajti prosto telo se oddalji od krive črte v tangenti. In zato sem prepričan, da je tako imenovana privlačnost [gravitacija] teles čudežna zadeva, ki je ni moč razložiti iz njihove narave.« [prav tam, 169]

Janez. Mojster, zakaj pravite, da je bila vesoljna gravitacija največje Newtonovo odkritje? Ali ni gravitacije poznal že Galilej in tudi drugi pred njim?

Bruno. Seveda so ljudje že prej poznali težnost *na Zemlji*, namreč dejstvo, da telesa, če izgubijo oporo, padejo na tla, in Galilej je odločilno prispeval k razumevanju težnosti s svojimi znamenitimi poskusi, pri katerih je s poševnega stolpa v Pisi spuščal na tla različno težke predmete in s tem dokazoval, da hitrost padanja predmetov na zemljo dejansko ni odvisna od njihove mase, ampak od zračnega upora, ki je drugačen pri padajočem listu kot pri zrnu peska (seveda, kot se je pozneje izkazalo, je maso padajočega predmeta pri izračunu hitrosti možno zanemariti le zato, ker je neznatna v primerjavi z maso Zemlje) – toda slavni Galilej v zgodovini znanosti ne odvzema prvenstva Newtonovemu genialnemu odkritju *univerzalne* gravitacije, ki jo je Newton spoznal, ko

je, navdahnjen z jabolkom, silo težnosti na Zemlji povezal in izenačil s tisto vesoljno silo, ki privlači nebesna telesa, da krožijo drugo okoli drugega. Bistvena novost Newtonovega univerzalnega gravitacijskega zakona – ki pravi, da je sila, s katero se privlačita dve telesi v praznini sorazmerna s produktom njunih mas in obratno sorazmerna s kvadratom razdalje med njima – je ravno v tem, da velja za *poljubni* telesi in *kjerkoli* v vesolju, ne samo na Zemlji. In šele s tem je bila tudi za nebesne višave dokončno zavržena Aristotelova teorija »naravnih mest«, po kateri se na primer ogenj dviga z zemlje navzgor proti zvezdam zato, ker naj bi bilo tam njegovo »naravno mesto«; v Newtonovi nebesni mehaniki ni nobenih »naravnih«, niti kako drugače fizikalno privilegiranih mest (razen hipotetičnega »središča vesolja«, ki naj bi mirovalo glede na absolutni prostor), kajti vsepovsod vladajo isti mehanični zakoni.

Janez. Zakaj pa je potem Leibniz smatral gravitacijo za čudež?

Bruno. Zato ker po Newtonu gravitacija učinkuje na daljavo skozi *prazen* prostor. Leibniz je Clarku, ki je zagovarjal Newtona, ugovarjal, češ:

»Nadnaravno je, da se telesa privlačijo od daleč brez posredovanja ali da telo kroži, ne da bi se oddaljilo v tangenti, čeprav mu tega nihče ne preprečuje. Teh učinkov ni mogoče razložiti iz narave stvari.« [prav tam, 181]

Leibniz ni sprejemal misli, da neka fizična sila lahko učinkuje skozi vakuum.

Janez. Kako pa si je Leibniz razlagal, da planeti vendarle krožijo okrog Sonca in ne odletijo proč, v tangenti?

Bruno. Leibniz glede tega vprašanja ni imel kake lastne teorije; v splošnem je sprejemal Kartezijevo »teorijo vrtincev«, po kateri nebesni vrtinci v prostoru, polnem nevidne snovi, nosijo planete po njihovih tirih okrog Sonca.

Janez. Saj se to sliši res bolj razumljivo, kot pa, da fizične sile delujejo na snov skozi praznino...

Bruno. Da, in te težave se je dobro zavedal tudi Newton. Zagovarjal se je, da je dovolj, če gravitacija *deluje po zakonih*, ki jih je odkril – in v tej zvezi je v »Splošni sholiji«, ki jo je kot filozofsko pojasnilo k novi fiziki dodal v drugi izdaji *Principov* leta 1713, zapisal tudi tisti znameniti stavek, češ da si ne izmišlja hipotez:

»Doslej smo pojave nebes in našega morja razlagali z močjo gravitacije, toda vzroka te moči še nismo določili. Gotovo je, da mora [gravitacija] izvirati iz vzroka, ki prodira v sama središča Sonca in planetov, ne da bi izgubil kanček svoje sile [...] Toda doslej nisem mogel iz pojavov odkriti vzroka teh lastnosti gravitacije, hipotez pa si ne izmišljam (*hypotheses non fingo*); vse, kar ni izpeljano iz pojavov, je namreč treba imenovati hipoteza; in hipoteze, bodisi metafizične ali fizikalne, bodisi okultne ali mehanične, nimajo mesta v eksperimentalni filozofiji. [...] Kajti nam zadostuje, da gravitacija dejansko obstaja in deluje v skladu z zakoni, ki smo jih pojasnili, ter da izdatno razloži vsa gibanja nebesnih teles in našega morja.« [Newton, 547]

V podobnem položaju, kot je bila glede nezmožnosti naravne pojasnitve gravitacije pred dobrimi tristo leti Newtonova mehanika, je danes kvantna mehanika, ki se ravno tako sklicuje na to, da se svet kvantov očitno ravna po zakonih, ki jih je odkrila – vendar zaenkrat ne more racionalno pojasniti, kako je na primer mogoče, da neki delec, recimo elektron, potuje obenem po dveh različnih poteh, skozi dve špranji, ki sta v prostoru neprimerno bolj oddaljeni od premera samega delca. In kakor dandanes skušajo nekateri bolj filozofsko navdahnjeni fiziki razložiti takšne »čudeže« s precej fantastičnimi hipotezami, tako se tudi Newton ni mogel ubraniti skušnjavi, da bi svojo fiziko podprl z metafizičnimi »hipotezami«. Zakonito delovanje gravitacije skozi prazen prostor na daljavo je bil eden glavnih razlogov, da je Newton v svojo filozofijo narave uvedel metafizično pojmo-

vanje vesoljnega prostora kot božjega »senzorijski«: Bog naj bi s svojo nenehno prisotnostjo v vesolju omogočal in zagotavljal, da gravitacija zakonito učinkuje na daljavo; Newton je v Bogu kot »Vsevladarju« vesolja videl nenehno navzočega poroka in varuha veljavnosti naravnih zakonov, vzdrževalca nemotnega delovanja vesoljnega »stroja«. V filozofski »Splošni sholiji« v drugi izdaji *Principov* je zapisal:

»Ta najlepši sistem Sonca, planetov in kometov lahko sledi *<proceed>* iz namere in gospostva inteligentnega in mogočnega Bitja. In če so zvezde stalnice središča drugih podobnih sistemov, morajo biti tudi le-ti, ki jih je oblikovala podobna modra namera, vsi podvrženi gospostvu Enega, še posebej zato, ker je svetloba zvezd stalnic iste narave kot svetloba Sonca, in svetloba iz vsakega sistema prehaja v vse druge sisteme; in zato, da sistemi zvezd stalnic zaradi svoje gravitacije ne bi padli drug v drugega, jih je postavil tako, da so med seboj neizmerno oddaljeni.« [prav tam, 544]

Janez. Torej je imel Leibniz vendarle prav, ko je imel gravitacijo za čudežno?

Bruno. V pomenu, da njeno delovanje zagotavlja Bog – kakor je menil Newton – se je gravitacija v klasični mehaniki res kazala kot čudežna. Newtonov genialni prispevek k razumevanju vesolja je bila razlaga gibanja nebesnih teles z univerzalnim gravitacijskim zakonom, vendar *same* gravitacije ni znal razložiti in zato se je moral sklicevati na božjo vsemočnost in vseprisotnost – in šele Einstein je v svoji splošni teoriji relativnosti pojasnil gravitacijo na fizikalen, pravzaprav geometrijski način.

Nenadoma se mojster in učenec znajdetata drug pred drugim, iz oči v oči, stoječ sredi sobe. Janez se ustraši bližine Brunovega temnega pogleda, nagonsko se odmakne, še preden dojamе, da se mojstrove oči prijazno smehljajo.

Janez, zase, v trenutku zbežanosti. Kdo je ta človek? Kako sem se znašel tu, tik pred njegovimi očmi, sredi noči, tako daleč od doma?

Bruno, hudomušno. Pa se me ja ne bojiš?

Janez. Ne, ampak... kako naj vam povem... za hip se mi je zazdelo, da sem nekje drugje in da ste vi nekdo drug.

Bruno. Drugje? ... Kje?

Janez. Ne vem, saj je vseeno, je že minilo.

Bruno. Nikar se me ne boj... vse je v redu. Glej, jaz pa sem šele zdaj opazil, da se že nekaj časa pogovarjava stoje, kakor da bi se srečala kje na ulici in da sem ti mimogrede prebral odlomek iz Newtonovih *Principov*, ki jih slučajno nosim s seboj... Človeka včasih zbegajo večerne ure, čeprav danes še ni tako pozno... saj še enajst ni... Si utrujen, Janez?

Janez. Ne, prav nič, kar nadaljujva pogovor, zanima me.

Bruno. Prav. Grem pogret čaj, ti pa podrežaj žerjavico v kaminu... tam je še en čok. Takoj se vrnem.

Medtem ko lesene stopnice škripajo pod Brunovimi koraki, Janez stopi h kaminu in podreza žerjavico. Z grebljico razkolje pepel zdaj že bivšega polena, da se razpre njegova žareča sredica, in nanjo položi že pripravljeni čok. Ni treba dolgo čakati, kmalu zagori preperelo lubje. Janez zre v plamene, toda če bi ga od tam, iz ognja, zdaj opazoval kak demon, bi gotovo opazil, da je fant z mislimi povsem drugje.

Janez, v mislih. O, kako sva takrat plesala! Draga je skakala čez ogenj kot čarovnica... in kako se je režala!

Mojster se vrne in naliže vročega čaja v skodelici s poštno četverovprego.

Bruno. Prav res si drugje.

Janez se zdrami. Ne, ne, tu sem, kar nadaljujte, mojster, prosim vas. Kako je torej Newton pojmoval Boga?

Bruno se zasmije. Nisi še pozabil, kako se je treba znajti, ko te profesor preseneti pri sanjarjenju in te pokliče k tabli.

Janez. Tega se ne pozabi... Pri Newtonu me najbolj prese-
neča, kako tesno je bila njegova fizika prepletena z metafizi-
ko in teologijo. Ljudje o njem običajno mislijo, da je bil ute-
meljitelj mehanicističnega pogleda na svet, pa je bil, kot
vidim, veliko več.

Bruno. Zgodovina ustvarja klišeje, še posebno pri ljudeh,
ki jo bolj površno poznajo. Pogled na Newtona filozofa je
tudi pri marsikaterem izobražencu zastrt s stereotipom, češ
da je bil utemeljitelj klasične mehanike prepričan mehanicist
in nekakšen pozitivist; le redki so prebrali njegove filozofske
sholije, še manj pa je znano, da se je intenzivno ukvarjal tudi
z razlago Biblije.

Janez. Iz korespondence sem razbral, da sta bila Newton
in Leibniz nasprotnih nazorov ne samo na področju fizike in
metafizike, ampak tudi na področju teologije – in vendar sta
verjela v istega, krščanskega Boga?

Bruno. Pri velikih mislecih 17. in 18. stoletja – Karteziju,
Spinozi, Leibnizu, Locku, Newtonu, Humu in drugih novo-
veških klasikih – je bila krščanska vera bolj kot kdajkoli prej
povezana z razumom: skupno jim je bilo, da so skušali Boga
razumeti vsaj toliko, kolikor je to človeku dano. Razume-
vanje Boga pri teh mislecih ni bilo le potrjevanje že vnaprej
sprejete dogme in neomajne vere, namreč v smislu srednje-
veške maksime »Verjamem, da bi razumel« (*Credo ut intelli-
gam*), ampak se je na »razsodišču razuma« vsaj do neke mere
odločalo tudi o resnici vere – in ravno zato se mi zdi to ob-
dobje za teologijo še posebej zanimivo. Noben od naštetih
mislecev ni bil ateist, niti materialist, toda njihove misli in
predstave o Bogu so bile zelo abstraktne, šlo je za polemiko
med teizmom, deizmom, panteizmom in drugimi filozofskimi
variantami pojmovanja Boga... Znani francoski zgodovinar
znanosti in filozofije Alexandre Koyré figurativno pravi, da je
bil Newtonov Bog »Bog delovnega dneva«, nenehno prisoten
kot Vsevladar (Pantokrator) v Prostoru vesolja – tj. v svojem
»senzoriju« – medtem ko je bil Leibnizev Bog »Bog Sabata«,
namreč:

»...biblijski Bog na sabatni dan [mi bi rajši rekli »nedeljski Bog«], ki je končal svoje delo in odkril, da je ta svet dober, da, najboljši od vseh možnih svetov, in mu [Bogu] zato nanj ali v njem ni treba več delovati [...] Leibnizev Bog je najvišje racionalno bitje, poosebljeno načelo zadostnega razloga...« [Koyré, 195].

Janez. Kot sem razbral iz dopisovanja med Leibnizem in Clarkom, se je Newtonov »Bog delovnega dneva« s Prostorom kot svojim »senzorijem« približal panteističnemu Božanstvu, tj. Naravi ali Vesolju, saj Clarke nekje pravi... samo da poiščem, podčrtal sem...

»Bog ni niti svetna niti nadsvetna, temveč vsevpričujoča inteligenca, oboje, v svetu in zunaj njega. Je v vsem, po vsem kakor tudi nad vsem.« [Clarke, v: Leibniz, 164]

In ko Leibniz očita Newtonu, da je gravitacija nadnaravni »čudež«, Clarke namesto svojega učitelja odgovarja:

»Naravno in nadnaravno ni nič različnega glede na Boga, temveč različno samo za naše pojmovanje stvari. Povzročiti, da se Sonce (ali Zemlja) pravilno giblje, je stvar, ki velja za naravno. Sončevo gibanje zaustaviti za en dan pa velja za nadnaravno. Toda eno kot drugo je učinek enake mogočnosti...« [prav tam]

Mojster, ali mislite, da se je Newton popolnoma strinjal s temi Clarkovimi izjavami?

Bruno. Zgodovinarji menijo, da je Newton skoraj gotovo sproti prebiral Clarkovo korespondenco z Leibnizem in Clarku tudi svetoval, kako naj odgovarja – saj je šlo navsezadnje za njegovo filozofijo. Verjetno pa si je lahko Clarke privoščil nekaj več »spekuliranja« od svojega slavnega učitelja Newtona, čigar filozofska »Splošna sholija« je pravzaprav zelo kratka in jedrnata z ozirom na kompleksnost in obširnost zastavljene problematike. Glavni Newtonov motiv

za pisanje »Splošne sholije« – ki jo je dodal, kot sem že omenil, drugi izdaji *Principov* leta 1713, torej dve leti pred Leibnizovo korespondenco s Clarkom (in Leibniz je »Splošno sholijo« seveda poznal) – je bilo zavračanje očitkov, češ da se v svojih fizikalnih in filozofskih delih zavzema za panteizem. Zato Newton v »Splošni sholiji« pojasnjuje:

»To bitje vlada vsem stvarjem, in sicer ne kot duša sveta, temveč kot Gospod nad vsem; in zaradi njegovega gospostva ga imenujemo *Gospod Bog Pantokrator* oziroma *Vsevladar*; kajti *Bog* je relativna beseda, ki se nanaša na odnos do tistih, ki mu služijo; *Božanstvo* pa ni gospostvo Boga nad lastnim telesom, kot si predstavljajo tisti, ki si domišljajo, da je Bog duša sveta, temveč nad služabniki. [...] In iz njegovega resničnega gospostva izhaja, da je resnični Bog živo, inteligentno in mogočno Bitje, iz njegovih drugih popolnosti pa izhaja, da je najvišji in najpopolnejši. On je večni in neskončen, vsemogočen in vseveden, kar pomeni, da njegovo trajanje sega od večnosti do večnosti, njegova prisotnost od neskončnosti v neskončnost; on vodi vse stvari in ve za vse stvari, ki so ali bi lahko bile ustvarjene. On ni večnost in neskončnost, temveč je večni in neskončen; on ni trajanje ali prostor, temveč traja in je navzoč. On večno traja in je vsepovsod navzoč; in s tem, da obstaja vedno in povsod, vzpostavlja <constitutes> trajanje in prostor. Kajti vsak del prostora je *vedno* [trajajoč] in vsak nedeljivi trenutek časa je *povsod* [navzoč], zatorej Stvarnik in Gospod vsega stvarstva ne more biti *nikoli* in *nikjer*. [...] V njem so vse stvari vsebovane in gibane; ob tem pa niti Bog ne trpi zaradi gibanja teles, niti telesa ne naletijo na kak odpor zaradi vseprisotnosti Boga. Vsi se strinjajo, da Najvišji Bog nujno obstaja; z isto nujnostjo pa obstaja *vedno* in *povsod*, [...] toda na način, ki sploh ni človeški niti telesen, na način, ki nam je popolnoma neznan.« [Newton, 544–5]

Newton se je zavedal, da bi bila formulacija »v njem [Bogu] so vse stvari vsebovane« lahko razumljena tudi panteistično, česar ni želel, zato je na tem mestu dodal opombo pod črto, da to misel najdemo že pri starogrških filozofih in na več mestih v Svetem pismu (ki jih je Newton skrbno navedel), med drugim v znanem stavku apostola Pavla: »Zakaj v njem [Bogu] živimo, se gibljemo in smo« [Apd 17, 28]. Toda vsa Newtonova zagotovila, da je njegov Bog kljub Prostoru kot svojemu »senzoriju« vendarle nadsvetni Vsevladar, Leibniza niso prepričala, saj v petem in zadnjem pismu Clarku še vedno kritično piše:

»Če je realnost Prostora in Časa za neizmernost in večnost Boga nujna, če je treba, da je Bog v prostorih, če je bivanje v prostoru neka božja lastnost, potem je Bog v nekem smislu odvisen od Časa in Prostora in ju potrebuje.« [Leibniz, 208]

Nekaj strani pred koncem tega pisma pa Leibniz nasproti Newtonu še enkrat izrazi svoje prepričanje, da Bog ni v nobenem pogledu odvisen od prostora in časa:

»Neizmernost Boga je neodvisna od prostora, tako kot je večnost Boga neodvisna od časa. [...] torej ne pristajam na to, da bi obstajala prostor in čas tako kot zdaj, četudi bi obstajal samo Bog. [...] Neizmernost in večnost Boga sta nekaj vse bolj eminentnega kot trajanje in razstrtost stvarstva...« [prav tam, 224].

Kot vidiš, Janez, sta stališči nepomirljivi: Newton zagovarja *substancialno* teorijo prostora in časa, v kateri sta prostor in čas skorajda božja atributa – četudi Newton ne gre tako daleč kot panteist Spinoza, ki je nekaj desetletij poprej učil, da je sam Bog razsežen, saj je Boga izenačil z Naravo – medtem ko Leibniz vztraja pri *relacijski* teoriji prostora in časa, v kateri sta prostor in čas atributa stvarstva, bivata le v spletu odnosov med stvarmi, Bog pa je od njiju povsem neod-

visen. Dilema, v kateri sta se srečala in razhajala dva velika duhova novega veka, Newton in Leibniz, še danes ni razrešena in še vedno posega globoko v naš celoten odnos do sveta... in do Boga.

Janez. Kaj pa vi menite, mojster, kdo od njiju je imel bolj prav? Kako bi vi razsodili njun spor?

Bruno. Glede pojmovanja odnosa med Bogom in svetom mi je bližje Newtonovo stališče, saj si ne morem predstavljati, kako naj bi Bog sploh imel s svetom kak odnos, če ne v prostoru in času; sicer pa se strinjam z Alexandrom Koyréjem, ki ugotavlja, da se je na koncu 18. stoletja Newtonova zmaga zdela popolna, saj je njegov Bog »suvereno vladal v neskončni praznini absolutnega prostora, v katerem je sila univerzalne gravitacije povezala atomsko strukturirana telesa neizmerne univerzuma« [Koyré, 222] – vendar je, paradokсно, napredek newtonske znanosti prinesel tudi nove dokaze za Leibniza, predvsem glede popolnosti »svetovne ure«, ki ne potrebuje »niti navijanja niti popravila«, kot pravi Koyré.

Janez. Kaj misli s tem?

Bruno. S tem misli, da Leibnizevemu vesoljnemu urarju s staranjem vesolja ni treba popravljati njegovega mehanizma, niti mu ni treba skrbeti, da se bo »svetovna ura« ustavila, ko jo je že pognal v tek...

Stenska ura odbije pol dvanajstih. Enkratni zven se bolj zareže v prostor, kakor če bi se ponovil dvanajstkrat.

Bruno. ... Newton je za absolutnost prostora in posredno tudi časa navajal fizikalne argumente, drugačen pa je Kantov argument za trditev, da obstaja prostor neodvisno od predmetov v njem, torej da ne velja Leibnizeva relacijska teorija. Si kdaj slišal za Kantov argument »leve roke«?

Janez. Ne. Za kaj gre?

Bruno. Kant je v enem izmed del iz svojega »predkričnega obdobja«, v razpravi z naslovom »O dokončnih temeljih razlikovanja področij v prostoru« (1768) [Kant (1)]

predlagal miselni eksperiment, ki naj bi dokazoval absolutnost oziroma substancialnost prostora. V svetu obstajajo pari predmetov, ki jih s sodobnim izrazom imenujemo »neskladni dvojniki« (v angl. *incongruent counterparts*), na primer leva in desna roka: levica in desnica istega človeka sta sicer dvojnici, saj so običajno vse njune intrinzične lastnosti enake (na primer, mezinec na levici je enako dolg kot mezinec na desnici ipd.), vendar sta neskladni, tj. »inkongruentni« v geometričnem pomenu, kajti v tridimenzionalnem evklidskem prostoru ne obstaja takšen zvezen premik (ali niz premikov) levice, da bi zavzela prostor desnice (se povsem »pokrila« oziroma poistila z desnico), ali obratno. To si lahko predstavljáš tudi kot nemožnost, da bi se leva rokavica skladala z desno roko, ali desna rokavica z levo roko. No, in Kant trdi, da levost (analogno desnost) *ni intrinzična* lastnost same levice, niti ekstrinzična lastnost v zgolj relativnem pomenu, namreč takšna, ki ne bi mogla biti določena drugače kot glede na desnost, torej v odnosu do komplementarne lastnosti svoje dvojnice v inkongruentnem paru, temveč je levost (kakor tudi desnost) *ekstrinzična* lastnost v absolutnem pomenu, ki je določena (že) *v odnosu do absolutnega prostora*, neodvisno od drugih predmetov v njem. Levica in desnica, ki sta neskladni dvojnici, sta v evklidskem prostoru nezamenljivi, in če ju gledamo ločeno, vsako zase, sta – kot meni Kant – kot levica oziroma kot desnica (raz)ločeni v odnosu do *samega prostora*. Na ta način (raz)ločene neskladne dvojnike s sodobnim izrazom imenujemo »enantiomorfi«.

Janez. Mojster, mi lahko poveste še enkrat – kaj so enantiomorfi?

Bruno. V sodobni analitični filozofiji prostora je *enantiomorf* predmet, ki je zmožen imeti neskladnega dvojnika. Angleška beseda *enantiomorph* je skovanka iz grščine: *enantios* pomeni nasproti, *morphé* pomeni oblika.

Janez. Kateri predmeti pa niso zmožni imeti neskladnega dvojnika?

Bruno. O, veliko je takšnih. Pri definiciji enantiomorfa bodi pozoren na dvoje: prvič, zmožen je imeti dvojnika (ali

trojnika itd.) in drugič, zmožen je imeti *neskladnega* («inkongruentnega») dvojnika. Na primer, žogica za golf ima, »idealno« gledano, mnogo dvojnic, ravno tako klasični zidak – vendar ne žogica ne zidarska opeka ne moreta imeti neskladnih dvojnic, saj so vse žogice in opeke skladne, le če so enako velike in če je pri opekah razmerje med dolžino njihovih stranic enako. Po drugi strani pa sta na primer levo in desno zrcalce pri avtomobilu neskladna dvojnika – vsako zase pa je enantiomorf.

Janez. Enantiomorfi so torej povezani z nesimetrijo?

Bruno. Da, in v nasprotju z enantiomorfi so simetrični *homomorfi* – najenostavnejši homomorfi med geometrijskimi telesi so krogle in kocke. Vendar se pojma enantiomorfizma in nesimetrije ne pokrivata, saj obstajajo tudi takšni nesimetrični predmeti, ki nimajo dvojnikov in torej niso enantiomorfni... Toda vrniva se zdaj h Kantovemu argumentu: dejstvo, da med predmeti najdemo enantiomorfe, naj bi dokazovalo obstoj samega prostora, namreč njegovo »absolutnost«, *substancialnost*, neodvisnost od česar koli v njem – kajti predmetna lastnost enantiomorfizma naj bi bila določena s prostorom, ne pa obratno. Kant je pozneje, v svojem kritičnem obdobju, sicer zamenjal substancialnost prostora s transcendentálnostjo, vendar je ohranil prostorsko »absolutnost« nasproti leibnizevskemu relacionizmu (einsteinovskega relativizma prostora-časa pa seveda še ni poznal).

Janez. Še nekaj bi vas rad vprašal v zvezi s primerom leve roke. Mislím, da razumem, zakaj levost ni intrinzična lastnost levíce, toda ni mi povsem jasno: zakaj ne bi za določitev oziroma razločitev levosti zadostovala že »relativna« ekstrinzičnost, namreč odnos levíce do desníce, ne pa šele »absolutna« ekstrinzičnost, odnos levíce do prostora, tj. »absolutni« odnos, ki naj bi po Kantu zagotavljal obstoj samega prostora – saj nobena stvar ne more biti v odnosu do nečesa, česar ni...?

Bruno. Aha, pozabil sem na bistveno poanto Kantovega primera! Ko praviš, da za določitev levosti zadostuje desnost, imaš sicer prav – ni pa, je menil Kant, desnost *nujni* pogoj za

levost. V svojem miselnem eksperimentu je predlagal, naj si predstavljamo takšen svet, bolje rečeno »svetec«, v katerem ne bi bilo ničesar drugega razen *leve* roke – svetec brez njene dvojnice desnice! Si predstavljaš zgolj levico sredi brezmejne praznine?

Janez. Spet ta praznina! Filozofi so bili čisto obsedeni od nje...

Bruno. V osemnajstem stoletju nič bolj kot dandanes, četudi morda drugače... No, si predstavljaš levico v praznini? Kant je v svojem predkritičnem obdobju menil, da bi Bog vsekakor lahko ustvaril takšen svet, v katerem bi bile same levice... pa tudi svetec z eno samo samcato levico! Si predstavljaš?

Janez. Naj bo, čeprav je ta predstava zelo čudna.

Bruno. Prav – in zdaj se vprašaj, ali bi se razlikovala in po čem bi se razlikovala dva možna svetca, če bi prvi vseboval samó levico, drugi pa samó desnico?

Janez. Razlikovala bi se po levosti oziroma desnosti edinega predmeta, ki bi bil v vsakem od njiju.

Bruno. Da, Kant bi prikimal. V »levem« svetcu bi bila levica še vedno levica in v »desnem« svetcu bi bila desnica še vedno desnica – drugače rečeno, obe, vsaka zase, sta enantimorfa, in sicer *ne* zaradi njune *intrinzične* levosti ali desnosti, ampak...

Janez. ...zato, ker je njuna levost ali desnost »absolutna« *ekstrinzična* lastnost, določena glede na samo praznino oziroma prostor enega ali drugega svetca. Torej, če prostor *določa* ekstrinzične lastnosti predmetov v njem, potem tudi *obstaja* neodvisno od njih.

Bruno. Tako je! Vidiš, prav to je bistvo Kantovega argumenta.

Janez. Še vedno pa mi ni jasno, kako lahko v svetcu, v katerem obstaja ena sama roka, sploh rečemo, da je ta roka *leva* – če pa ni nikjer desne?

Bruno. Da – to je, preprosto rečeno, bistvo običajnega relacionističnega ugovora proti Kantovemu argumentu in nasploh proti substantivizmu prostora. Skrajni relacionisti

zavračajo že sam *problem* levosti (ali desnosti) *enega* samega iz »neskladnega para« izločenega predmeta, smatrajo ga za »kvaziproblem« in zato zanj ne iščejo rešitve, še manj pa iz njega karkoli sklepajo. V sodobni analitični filozofiji prostora in časa, ki je pod močnim vplivom relacionistov in »konvencionalistov«, predvsem Hansa Reichenbacha in Adolfa Grünbauma, dejansko prevladujejo bolj ali manj izrazite relacionistične teorije (John Earman, Lawrence Sklar idr.), za katere se zdi, da so podprte tudi z Einsteinovo relativnostjo prostora-časa, čeprav to ni nujno...

Janez. Seveda, kako naj bo prostor kantovsko absoluten oziroma substancialen, če pa je – toliko že vem o relativnostni teoriji – lahko na *različne* načine ukrivljen?

Bruno. S sodobnega stališča absolutnost in substancialnost prostora nista istovetni, kakor se je zdelo v Newtonovem in Leibnizovem času in kakor je mislil tudi Kant v svojem »predkritičnem obdobju«. Dandanes je prostor načelno lahko substancialen, ne da bi bil *eo ipso* tudi absoluten. Res pa je, da neevklidske relativizacije prostora posegajo v veljavnost Kantovega argumenta leve roke, zato ga je treba ustrezno spremeniti oziroma prilagoditi novim matematičnim in fizikalnim teorijam. S sodobnega stališča je glavni problem Kantovega argumenta v tem, da je neki predmet lahko enantiomorf v nekem prostoru z določenimi topološkimi značilnostmi, ni pa enantiomorf v nekem drugem prostoru z *drugačnimi* topološkimi značilnostmi.

Janez. Kaj so topološke značilnosti prostora?

Bruno. Preprosto si jih lahko predstavljaš kot lastnosti, ki tvorijo »obliko prostora« in se ohranjajo pri vseh metričnih transformacijah, na primer pri raztezanju geometrijskih likov, sukanju teles in podobno. Matematična topologija proučuje oblike prostora, ki so prvotnejše od njegove metrike. Si razumel?

Janez. Malce že.

Bruno. No, če se vrnem h Kantovemu argumentu – enantiomorfizem je predmetna lastnost, ki je odvisna od topoloških značilnosti prostora, v katerem se predmet nahaja. Če

je predmet enantiomorf, ga noben zvezni premik v prostoru ne more »pokriti« z njegovim nekongruentnim dvojnikom, na primer levico z desnico; toda ta lastnost je, ponavljam, odvisna od topološke »oblike« samega prostora. Kant je poznal samo tridimenzionalni evklidski prostor, šele v 19. stoletju so odkrili neevklidske in večdimenzionalne prostore, v katerih pa je »pokritje« levice z desnico načelno možno, kar pomeni, da roki nista več enantiomorfa, ampak sta »homomorfa«, kakor na primer dva povsem enaka kloniranca.

Janez. Tega nisem dobro razumel. Mi lahko poveste enostavneje?

Bruno. Edini način enostavnejše razlage je ponazoritev enantiomorfizma (v nasprotju s homomorfizmom) v *dveh* prostorskih dimenzijah namesto v treh oziroma, kot se v teh primerih običajno reče, v »dvodimenzionalnem prostoru« – čemur sledi miselni preskok, natančneje, prenos ali »transfer« v tridimenzionalni, »pravi« prostor. Najbolj znani primer dvodimenzionalnega prostora je evklidska ravnina, za katero veljajo Evklidovi postulati, še posebej peti postulat o vzporednicah; kot primer drugačnega, neevklidskega dvodimenzionalnega prostora, ki ima drugačne topološke značilnosti, pa si predstavljajva površino, ki je znana kot *Möbiusov trak*. Si že kdaj slišal zanj?

Janez. Seveda sem. Möbiusov trak dobiš, če na primer papirni trak na enem koncu zavrtiš za 180° in nato oba konca traku zlepiš.

Bruno. Odlično. Zdaj pa si predstavljaj, da je papir zelo tanek, skoraj prosojen: s svinčnikom nanj napišeš črko B, katere »trebuh« gleda proti desni, vsaj v latinici. Dokler papir v svoji »evklidski obliki« leži na mizi, je črka B enantiomorfná, saj je ni mogoče po papirju premakniti ali zavrteti (kot nekakšno senco) tako, da bi njen trebuh gledal proti levi; na levi se znajde le, če jaz, Bruno Vran, ki sem v primerjavi z dvodimenzionalno črko B tridimenzionalno bitje, dvignem z mize ta skoraj prosojni list in pogledam črko B, zapisano na njem – od spodaj. Drugače pa je, če list zrežem v trak, na katerem ostane črka B, in ga zvijem v »möbiusovsko obliko«:

ko črka B potuje vzdolž skoraj prosojnega traku, ki mi omogoča, da jo vidim z obeh strani, se mi po enem obhodu pokaže obrnjena, s trebuhom proti levi – ne da bi mi bilo treba spremeniti moje gledišče, kakor sem ga moral prej pri evklidskem listu. V möbiusovskem dvodimenzionalnem prostoru torej črka B ni več enantiomorf, kot je bila v evklidskem dvodimenzionalnem prostoru. Mi slediš?

Janez. Da, vendar komaj.

Bruno. Še malo napni možgane. Zdaj, ko pozna vpliv razlike med evklidsko in möbiusovsko obliko dvodimenzionalnega »prostora« na enantiomorfizem predmetov, lahko ta vpliv topoloških značilnosti v mislih *preneseva* na *tridimenzionalne* prostore, torej na »prave« prostore, teoretično pa tudi na poljubne večdimenzionalne prostore. Pri tem je bistveno spoznanje, da je lastnost enantiomorfizma, npr. desnost nekega predmeta, odvisna tako od topoloških značilnosti prostora kakor tudi od števila »razpoložljivih« dimenzij: na primer, črka B je enantiomorf v dvodimenzionalnem evklidskem prostoru, ni pa enantiomorf – ampak je homomorf – bodisi v dvodimenzionalnem möbiusovskem prostoru, bodisi v tridimenzionalnem (»normalnem«) evklidskem prostoru; leva roka je enantiomorf v tridimenzionalnem evklidskem prostoru, homomorf v štiridimenzionalnem prostoru itd.

Janez. Torej filozofi še vedno, tudi po odkritjih neevklidskih in večdimenzionalnih geometrij, govorijo o »obliki prostora«?

Bruno. Vsekakor – in pravzaprav je šele po teh odkritjih postalo smiselno govoriti o obliki oziroma o *oblikah* prostora. Sodobni analitični filozof Graham Nerlich v zanimivi knjigi z naslovom *Oblika prostora* [*The Shape of Space*, 1994] zagovarja Kantov argument »leve roke«, vendar ga posploši tudi na neevklidske in večdimenzionalne prostore. Nerlich ne vztraja več pri tem, da je vsaka roka nujno določena kot leva ali desna glede na absolutni prostor evklidske geometrije, temveč trdi, da je pri izbranih topoloških značilnostih prostora vselej možno določiti, ali je predmet

enantiomorf ali homomorf. Seveda pa je to odvisno *tudi* od intrinzičnih lastnosti predmeta samega: v evklidskem tridimenzionalnem prostoru je na primer žoga homomorf, roka pa enantiomorf – v nekem topološko drugačnem prostoru pa sta lahko obe homomorfa ipd. Nerlich je prenovil Kantov argument s posodobljeno trditvijo, da ima vsak prostor (tudi prazen) svojo »obliko«, namreč svojo značilno topologijo, od katere so odvisne nekatere lastnosti predmetov v njem – ne pa obratno, kot menijo relacionisti. Po Nerlichu se Kant v svoji »predkritični« teoriji prostora ni motil v prepričanju, da prostor »kot tak« obstaja, tj. da je pravilna substancialna (ali »realistična«) teorija prostora, ampak se je motil v svojem preuranjenem mnenju, da evklidska geometrija opisuje edino možno obliko prostora...

Ura bije polnoč. Zdi se, kakor da se čas do vsakega naslednjega udarca skrajšuje, kot da vse bolj hiti. Ko odbije dvanajst, za trenutek zavлада tišina – nato pa se zasliši zvo- nec na vratih! Mojster namršči svoje košate obrvi, mladenič otrpne v pričakovanju.

Janez, v mislih. Tako pozno?... Je prišla Marija?
Bruno, v mislih. Marija ponavadi prej pokliče...

Pozni gost pozvoni še enkrat, Bruno vstane in stopi pogledat k oknu: v poltemi pred hišo stoji silhueta bolj sključenega človeka, in ko Bruno odpre okno, se prišlec približa soju luči in pomaha s klobukom.

Bruno. A, ti si, Anželo! ... Prideš gor?

Angel. Prav rad, mojster Bruno. Videl sem luč, pa sem si rekel, saj ne bo narobe, če se za hip oglasim pri vas, čeprav je že pozno. Nekaj sem vam prinesel... Vas motim?

Bruno. Kar pridi, Anželo. Janez je pri meni. Zdi se mi, da spodaj ni zaklenjeno, pozabil sem na vrata, ves večer sva se pogovarjala.

Angel. Res ni zaklenjeno, a sem vseeno rajši pozvonil.

Angel stopi v hišo in po škripajočih stopnicah sopiha gor v knjižnico. Janez vstane iz naslanjača pred kaminom in si malce živčno češe brado.

Janez. Vedela bi, da nekdo prihaja, saj škripljejo stopnice.
Bruno, z nasmeškom. Angeli znajo priti zelo tiho.

*In že stoji tu pred njima, stari Angel: spet je prav gospo-
sko oblečen, s kravato in klobukom, kakor da bi se sredi noči
napotil naravnost k jutranji maši, ves urejen je videti v tisti
nedeljski opravi, v kateri je šel na lov, ko ga je Janez zadnjič
srečal, le da je nocoj, v polnočnem somraku mojstrove knjiž-
nice, videti veliko starejši, z zgubanim obrazom, na katerem
samo oči, njegove globoke sinje oči, izžarevajo živega duha,
ki se nikoli ne postara. Očitno mu je malce nerodno pred
Janezom zaradi tistega zajca, zato najprej stopi do njega in
mu poda hrapavo desnico, medtem ko v levici drži klobuk, ki
ga potem odloži na mizo in se popraska po pleši. Bruno mu
pomigne, naj se usede h kaminu.*

Janez, v mislih. Navsezadnje je le prijazen starček.

Angel si mane roke. Lepo imata tukaj, toplo. Slišal sem, da
se pogovarjata o Kantu...

Bruno, dobrovoljno. Slišal si? Torej si prisluškoval?

Angel. Ne, ne, nisem prisluškoval, slišal sem vaju, saj je v
vrtu tako tiho, le slavček pôje... Nisem se mogel takoj
odločiti, ali naj res pozvonim, pozno je že...

Bruno. Že prav, saj ne bi zvedel nič pohujšljivega, tudi če
bi bil ves večer z nama.

Angel, začudeno. Nič pohujšljivega? Ali Kant ni dovolj
pohujšljiv?

Janez. Kant, pa pohujšljiv?

Angel. Moje duše so mi pravile, da se Swedenborgovi an-
geli zelo jezijo na Kanta, ker je v tisti svoji pohujšljivi knjiži-
ci razglasil vsemu razsvetljenemu svetu, da je njihov pričeva-
lec na zemlji, odlični gospod von Swedenborg, malce zmešan
»duhovidec«, ki naj bi jih sanjal ali si jih celo izmislil – in to

njih, ki so v vseh nebesih znani in spoštovani kot Swedenborgovi angeli!

Bruno se muza. S pohujšljivo knjižico najbrž misliš na Kantovo zgodnje delce *Sanje duhovidca, pojasnjene s sanjami metafizike* (1766)?

Angel. Verjetno so se Swedenborgove duše zgražale prav nad to ničvredno knjižico, jaz Kanta osebno ne poznam. Vi že veste, mojster Bruno.

Bruno vstane in med svojimi tisočeri knjigami nemudoma najde Swedenborgova znamenita Nebesa in pekel v slovenskem prevodu.

Angel. O, to pa je knjiga, to! Klobuk dol pred njegovo ekscelenco, gospodom Emanuelom von Swedenborgom!

Ker je Angel že prej odložil svoj klobuk na mizo, si ga je zdaj spet postavil na glavo, da bi ga lahko s poudarkom unovič snel in položil na prejšnje mesto.

Bruno. V uvodnem esaju k *Nebesom in peklu* lahko preberemo odstavek iz Kantovih *Sanj duhovidca*, v katerem Kant duhovidca Swedenborga predstavi takole:

»V Stockholmu živi neki gospod Schwedenberg <ein gewisser Herr Schwedenberg> brez službe in poklica, vendar s precejšnjim premoženjem. Vse njegovo početje je v tem, da, kakor sam pravi, že več kot dvajset let tesno občuje z duhovi rajnih duš, od njih prinaša vesti iz drugega sveta ter jim v zameno ponese tudi kakšno iz tega, potem pa piše debele bukve o svojih odkritjih in občasno potuje v London, da bi poskrbel za njihovo izdajo...« [Kant (2), 966]

Angel. Kakšen cinizem, kakšna sprijenost! Kako si je Kant smel vzeti pravico, da tako žali rajne duše in angele?

Janez. Saj ni žalil ne duš ne angelov, ampak le Swedenborgu ni verjel.

Angel. Seveda, ko pa se sam nikoli ni srečal z angeli. Čeprav, kot sem rekel, Kanta osebno ne poznam, domnevam, da je preprosto slep za angelski svet. Jasnovidni gospod von Swedenborg pa je čisto nekaj drugega! Žal tudi njega osebno ne poznam, njegovo slavno knjigo pa sem prebral že najmanj sedemkrat, vsaj enkrat na leto jo preberem, odkar je izšla v našem jeziku – in povem vama, spoštovana filozofa: čista resnica je v njej, suho zlato! Težko bi bilo opisati angelski svet bolj resnično! Dovolite, mojster Bruno, da poiščem eno najbolj pretresljivih mest... kjer njegova odličnost grof von Swedenborg zapiše:

»Vrnimo se zdaj k izkušnjam. O tem, da imajo angeli človeško obliko oziroma da so kakor ljudje, sem se prepričal ničkolikokrat. Govoril sem z njimi, kakor govorim z ljudmi, včasih z enim, drugič z več skupaj, in v njihovi podobi nisem videl ničesar, kar bi se razlikovalo od človeške. Včasih se kar nisem mogel načuditi, da so takšni. Da bi ne mislil, da gre za privid ali domišljjsko videnje, mi je bilo dovoljeno videti tudi, kadar sem bil povsem buden in so mi delovala vsa telesna čutila, to je, pri polni in jasni zavesti.« [Swedenborg, 74]

Janez. ...in v katerem jeziku je govoril z njimi?

Angel. Tudi o tem piše, vse je jasno:

»Angeli govorijo med seboj natanko tako kot ljudje na zemlji, in sicer o vsem mogočem, denimo o domačih zadevah in državnih rečeh, pa o npravstvenih vprašanjih in o duhovnem življenju. In tudi sicer ni nobene razlike, le da so njihovi pogovori razumnejši od človeških, saj izvirajo globlje in neposredno iz mišljenja. Često mi je bilo dovoljeno, da sem se jim pridružil in se razgovarjal z njimi kakor s prijatelji, včasih pa tudi kakor s tujci; in kadar sem bil v stanju, v kakršnem so bili oni, se mi je zdelo natanko tako, kakor da bi govoril z ljudmi na zemlji.« [prav tam, 234]

Sicer pa, mojster Bruno, saj ste tudi vi nekoč zapisali, da moramo pričevanja gospoda Swedenborga vzeti zares, če se hočemo približati njegovemu svetu.

Bruno, zamišljeno in oklevajoče. Da, takrat sem zapisal »kolikor pač moremo zares«; s tem sem hotel reči, da bi zelo osiromašili Swedenborgova videnja, če bi jih zvedli zgolj na sanje ali pesniške prisposode. Nisem pa bil in še vedno nisem prepričan, da so kaj več od nekakšnih zelo živih sanj. ... Anželo, rekel si, da si mi nekaj prinesel?

Angel. Ah, skoraj bi pozabil! Saj zato sem tudi prišel...

Angel seže v notranji žep svojega praznjega suknjiča in privleče ven sveto podobico v starem lesenem okvirju. Oči mu zasijejo.

Angel. Glejte, Bruno, to je za vas! Našel sem jo na dnu omare, morda jo je Celestina nekoč davno spravila tja. Kaj ni čudovita?

Bruno vzame očala in tudi Janez se približa Angelu, da bi bolje videl podobico: na finem papirju, obrobljenem s čipkastim vzorcem, je ovalna večbarvna sličica, ki ponazarja nebeško mesto, obdano z zidom v obliki srca, v njem pa stojita dve postavi, obsijani z onstransko lučjo: Jezus in angel. Spodaj, ob njunem vznožju, trdnjavica s pridvižnim mostičem varuje vhod v nebeško mesto. V srčnem paradižu rastejo velike rdeče rože, pa drevo spoznanja in večnega življenja... in zadaj je sinje nebo, spredaj pred zidom pa zelena zemlja. Jezus polaga roko na angelovo ramo, in čisto zgoraj, že izven ovala, piše v nemščini: Jesus vertraut seinen Engel die Ueberwachung des getreuen Herzens (Jezus zaupa svojemu angelu bdenje nad zvestim srcem), spodaj pod ovalom, v okvirju s plapolajočima banderama pa v dveh vrsticah še: »Ich will, daß dieses Herz von nun an geschlossen sei für / Alles was seinen Frieden stören könnte.« (»Hočem, da je to srce odslej zaprto za vse, kar bi lahko motilo njegov mir.«)

Bruno, z občudovanjem. Kako lepa podobica! Anželo, mi jo res daš? Meni?

Angel, s sijočimi modrimi očmi. Da, prav vam, mojster Bruno. Kdo bi jo znal bolje ceniti kot vi? In tudi Celestina tako misli... sama bi vam rekla, ko bi bila tu.

Bruno vzame podobico k sebi. Hvala, Angelo, resnično hvala! Čuval jo bom.

Angel. Ona bo čuvala vas, mojster Bruno.

Janez stegne roko k Brunu, hoteč si boljše ogledati podobico, in mojster mu jo podá. Angel seže h klobuku in vstane.

Angel. Zdaj grem, ne bom vaju več motil.

Bruno. Saj naju ne motiš, nasprotno! Kar ostani še, Anželo, če želiš.

Angel. Ne, hvala, moram iti.

Bruno. Saj greš domov, ne?

Angel. Ja... toda zadnje čase pogosto ne morem spati. Zbudim se sredi noči in čutim srce, kako bije: tup, tup, tup... čutim ga v prsih in slišim v ušesih... staro je že, staro...

Bruno. Anželo, tvoje srce nikoli ne bo staro.

Janez. ...in tudi vaše oči... *Zmede se in ne ve, kako bi nadaljeval.*

Angel se smehlja. No, pa lepo se imejta, saj se kmalu spet vidimo...

Stopnice zaškripljejo pod Angelovimi koraki, ko odhaja v noč. Bruno stopi k oknu in mu pomaha v pozdrav. Janez si od blizu ogleduje podobico in se čudi, kako umetelno sta narisani svetleči postavi v nebeškem mestu zvestega srca... A kmalu je spet vse tako kot prej, le nočna tišina se pogloblja: mojster in učenec molče sedita pred kaminom, pogreznjena v naslanjača in v svoje misli. Čez nekaj časa prvi spregovori mladenič.

Janez. Mojster, komu vi bolj verjamete, Swedenborgu ali Kantu?

Bruno okleva. Če me tako naravnost vprašaš – Kantu. Vendar se je tudi Kant glede Swedenborga motil, ker njegovih spisov ni znal brati na *simbolen* način.

Janez. Kako mislite – na simbolni način?

Bruno. O tem ti bom več povedal kdaj drugič, zdaj je že pozno... in utrujen sem. Zaenkrat ti povem le, da bi bilo treba Swedenborga brati na enak način kot Biblijo.

Janez, začudeno. Ampak svetopisemske knjige vendar niso »sanje nekega duhovidca«!

Bruno. Niso? ... Morda res niso. Morda pa tudi duhovidec Swedenborg angelov ni zgolj sanjal... Prej, ko nama je Anželo bral iz *Nebes in pekla*, sem se spomnil na neko mesto v knjigi, kjer Swedenborg piše o »času v nebesih«. Še to poiščem...

»Angeli ne vedo, kaj je čas, čeravno se vse pri njih dogaja v zaporedju, natanko tako kot na svetu, nič drugače. Razlog za to pa je, da se v nebesih namesto let in dni menjavajo stanja, in kjer so dnevi in leta, je tudi čas, kjer pa so samo spremembe stanj, so samo stanja.« [prav tam, 163]

Odlomek se mi zdi zanimiv tudi zato, ker nekoliko spominja na Husserlovo fenomenološko pojmovanje časa kot »časenja zavesti« oziroma časa kot notranjega nizanja »časovnih predmetov« ali duševnih stanj. In ko Swedenborg pravi, da angeli z »večnostjo« razumejo »neskončno stanje, ne pa neskončni čas« [prav tam, 167], je presenetljivo blizu nekaterim starodavnim filozofskim slutnjam o večnosti, na primer Plotinovim in Avguštinovim. O času kot notranji razsežnosti duše, ki omogoča duši stik z večnostjo, bova govorila jutri, če me boš hotel poslušati...

Janez položi podobico na mizo. Seveda vas bom poslušal, z veseljem, mojster! Tudi jaz bi šel zdaj počivat, saj vidim, da ste utrujeni. Rad pa bi še malce bral pred spanjem – mi posodite *Nebesa in pekel*? Swedenborg me zelo zanima, nisem ga še bral.

Bruno. Seveda, kar vzemi si knjigo. Če se ti bo ljubilo, poišči poglavje o prostoru v nebesih: za Swedenborgove angele je tudi prostor, podobno kot čas, stanje duha.

Janez. Ali je tudi Swedenborg tako obseden s praznino kot Newton in Kant?

Bruno. Mislim, da ne, kajti za Swedenborga nebeški prostor ni zunaj angelske zavesti, temveč *znotraj* nje, saj na nekem mestu izrecno pravi:

»Kajti nebesa niso zunaj angela, temveč v njem.« [prav tam, 53]

Janez. V notranjosti pa ni praznine...

Bruno se nasmehne, Janez vzame knjigo in se poslovil od mojstra. Sobica »za goste« mu je zdaj že bolj domača, saj je v njej prespal že nekajkrat. Toda vsakič, ko spet stopi vanjo, se mu pogled ustavi na manjši oljni sliki nad posteljo, na kateri se nad strehami neznanega mesta vlečejo podolgovati koprasti oblaki kakor prsti zračnega velikana; sprva se je Janezu zdelo, da je velikanova roka grozeča, sčasoma pa si je dopovedal, da demon pravzaprav varuje gostov sen.

Janez bere v postelji:

»Čeprav se za vse stvari v nebesih zdi, da so tako kot stvari na svetu na nekem kraju in prostoru, angeli vendarle ne poznajo pojma oziroma ideje kraja ali prostora. [...] Vse spremembe prostora v duhovnem svetu se dogajajo zaradi sprememb stanja v notranjosti, tako da spremembe prostora niso nič drugega kot spremembe stanja. To pa je tudi način, kako me je Gospod vodil v nebo in na druge sveteve v vesolju; dogajalo se je to namreč le mojemu duhu, medtem ko mi je telo ostalo na istem mestu. Tako se gibljejo tudi vsi angeli. Zato zanje ni razdalj. In ker ni razdalj, tudi prostora ni, ampak so namesto njega zgolj stanja in njihove spremembe.« [prav tam, 191–2]

SANJE

Janez, v mislih. Kako zanimivo! Ali to pomeni, da med angeli, ki so si v duhu blizu, ni nobene razdalje, ne v prostoru ne v času? ... Tako bo, da! Saj tu dalje Swedenborg piše:

»...približevanja so v bistvu podobnosti med stanji notranjosti, oddaljevanja pa različnosti med le-temi. Zatorej so tisti, ki so v podobnih stanjih, blizu drug drugemu, tisti, ki so v različnih stanjih, pa bolj vsaksebi, in razdalje v nebesih so kratkomalo samo zunanji izrazi notranjosti.« [prav tam, 193]

Janez sanjari v mislih. Če je tako, je moja Draga še vedno blizu mene, pa naj bo še tako daleč v prostoru tega sveta...

* * *

Bruno pa, ki je obsedel v svoji knjižnici, znova vzame v roke Angelovo podobico in jo občuduje na robu sna. Zdi se, kakor da bosta vsak hip oživela, Jezus in angel... kakor da bosta mali svetleči postavici stopili ven iz okvirja... Saj nekateri pravijo, da človek zagleda angele najprej kot majhna nočna bitja... kot kresničke, sijoče metulje... ki potem rastejo, se bližajo... Potem Bruno sname očala, si pomane oči in položi podobico nazaj na mizo. Bi postavici na mizi lažje sestopili iz slike? ... Marija bo vesela, ko jo bo videla.

Ura odbije eno. Enkratni zven se bolj zareže v prostor kot prej tistih dvanajst udarcev. Mojster stopi k balkonskim vratom in jih odpre na stežaj, da ga zaobjame nočni hlad iz vrta.

Bruno, v mislih. Nikjer nobenih angelov! ... Zmeraj samo čas, ki podnevi beži in se ponoči ustavlja! ... In kdaj pride čas spoznanja? ... Je tu že ves čas? ... Pride v smrti? ... Ali nikoli?

Iz noči priplava tiho, komaj slišno petje. – Poje Cecilija? – Bruno napne ušesa, vendar se napev kmalu izgubi v tišini. Nekaj časa še stoji ob odprtem oknu, globoko vdihuje svež

nočni zrak, nato zapre polkne, pogasi luči in se odpravi spat. – Morda bi bilo res bolje, ko bi z Marijo živel skupaj, kot mož in žena, pomisli, ko ugasne lučko na nočni omarici.

In ko Bruno utone v sen, slavček znova zapoje v daljavi.

* * *

Janez pa sanja sredi noči, že proti jutru: z Angelom plešeta v temni praznini, z obličjem v obličje. Svetleči obraz se razprostira tik pred njim, zastira mu noč, ki sega od obzorja do obzorja – kakor da bi se mesec približal na doseg roke in svojo srebrnobeło svetlobo razlival čez vesoljno temo. Vse hitreje se vrtita, sanjavec in sanjani, zvezdna dvojčka sredi brezmejne noči, in njun ples meri bežeči čas, med tem ko se sanjani obraz pred sanjavčevim pogledom nenehno spreminja: zdaj breztelesno visi v vesoljnem niču kakor režeča se gledališka maska, tuj in strašen, zdaj se globina njegovih sinjih oči vse bolj razpira sredi bele srebrnine, zdaj se gube na njegovem starem čelu spreminjajo v mesečeva gorovja, zdaj njegovo svetleče obličje prepredajo daljno-bližnje pajčevine senc, ki kakor pismenke starodavne pisave hranijo skrivno ime te srebrnobele svetlobe, teh globoko sinjih oči, te komaj znosne angelske lepote. In medtem ko kopni minevajoči čas, vse močnejše sije pred sanjavcem sanjani obraz, vse hitreje se vrtita zvezdna dvojčka v nočnem plesu, vse bolj se stapljata v eno samo brezmejno svetlobo... in ko sanjavec postane sanjani, tedaj se prebudi!

Janez zašepeta. O, ko bi poznal tvoje skrivno ime, sanjani angel!

* * * * *

V nedeljo dopoldne sedita mojster in učenec ob kamniti mizi pred hišo in pijeta kavo. Sončni žarki mežikajo skozi mlade trtne liste. Brunove temnorjave oči se sprehajajo po vrtu, Janezove modre pogledujejo v nebo. Mladeničeve misli so še vedno zazrte v sanje, čeprav sončna ura na zidu meče senco med x in xi.

Janez. Kako sama bi bila zvezdna dvojčka v tisti umišljeni praznini Newtonovega absolutnega prostora!

Bruno. Dvojčka ti ne gresta iz glave, kaj?

Janez. Še sanjal sem o njiju... pravzaprav o sebi in angelu. Mojster, ali bova danes nadaljevala pogovor o času in prostoru? Zdi se mi, da prostora ne moremo omejiti na fizični prostor, še manj pa čas zvesti na fizični čas. Pomislil sem, da čas – če je »število gibanja« – za vrteča se dvojčka v praznini sploh ne teče, niti relativen čas, kaj šele absoluten...

Bruno. Zakaj ne teče? Saj se vrtita.

Janez. Da, ampak če je čas po Aristotelu »število gibanja glede na *prej* in *pozneje*« in če velja Leibnizovo načelo istosti nerazločljivega, potem v praznem vesolju, v katerem se vrtita dvojčka, ni mogoče razlikovati med nekim njunim obratom, ki je bil *prej*, in nekim drugim njunim obratom, ki bo *pozneje*, saj so vsi njuni obrati popolnoma nerazločljivi – in po Leibnizevem načelu, če ga prav razumem, to pomeni, da se ponavlja eden in *isti* obrat: torej čas za dvojčka v praznini ne teče, ampak kvečjemu kroži, vrti se na mestu, in če privzame-mo še Leibnizevo relacijsko teorijo, se čas dvojčkov niti ne vrti, ampak stoji... bolje rečeno, *traja*, medtem ko se dvojčka brezčasno zreta iz obraza v obraz... a tudi obraza sta nerazločljiva, tako da *isti* obraz zre sam vase... pa niti ne zre, saj nima kam zreti, ampak le *misli* samega sebe v večnem *trajanju*...

Bruno, presenečeno. Glej ga, glej, metafizika! Kaj torej hočeš reči, da čas dvojčkov stoji – ali da *traja*?

Janez. Čas kot »število gibanja« stoji, saj ni kaj šteti, če posameznih faz gibanja ni mogoče razlikovati – toda čas kot stanje duše vendarle *traja*! Kajti *sámozrenje* duše *traja*... ali

kako bi rekel... *zavest* traja v duši! Maloprej sem se spomnil, da je tudi Newton v tistem prvem odlomku, ki sva ga včeraj prebrala, zapisal, da »absolutni čas... imenujemo z drugim izrazom trajanje <*duration*>« [Newton, 6], in vprašal sem se: ali se v tem »drugem izrazu« morda skriva tudi kak drug metafizični pomen absolutnega časa, poleg njegove fizične neodvisnosti od relativnih gibanj? In tudi Aristotel je verjetno mislil na trajanje zavesti v duši, ko je zapisal, da je »vredno razmisliti, kakšen je odnos časa do duše« [Aristotel (2), 223a16]. Zato bi želel izvedeti kaj več o tem odnosu.

Bruno. Pogovor o odnosu med časom in zavestjo – ali dušo, če rečemo po starem – sem sicer nameraval začeti prihodnjič, toda zdaj, ko si ga začel že ti, je res najbolje, da kar nadaljujewa. Samo malo počakaj, grem gor iskat nekaj knjig...

Janez, v mislih. Kako se je Anželo spremenil v mojih sanjah! Kaj je v tem čudnem starcu, da ima takšno moč sámospreminjanja? Kako lahko postane moj dvojnik, četudi v snu? Veliko lepše bi bilo, ko bi sanjal, da pleševa z Drago in da njen obraz sije pred menoj kot polna luna... toda sanj si ne moremo izbirati... ali pa si jih izbiramo že prej, v budnosti?

Mojster se vrne in na mizo položi kupček knjig: Plotinovo tretjo Enneado v dvojezični grško-angleški izdaji, slovenski prevod Avguštinovih Izpovedi, dve Kantovi deli, ki ju je pripravil že včeraj, pa Bergsonovo Ustvarjalno evolucijo iz zbirke nobelovcev in nazadnje vezano fotokopijo Husserlovih predavanj k fenomenologiji notranjega zavedanja časa – v nemškem izvirniku.

Janez. Skoraj bi pozabil... tokrat sem tudi jaz nekaj prinesel, dve knjigi iz zbirke *Analecta*: v eni je slovenski prevod Kantove transcendentalne estetike iz *Kritike čistega uma*, v drugi pa je preveden odlomek o prostoru in času iz Heglove *Enciklopedije filozofskih znanosti*. Sposodil sem si ju v knjižnici, pomislil sem, da nama lahko prideta prav... V torbi ju imam, grem ponjo v sobo.

Bruno. Krasno, tako nama ne bo treba prevajati citatov. Za Kantov odlomek vem, da je izšel, za Heglovega pa nisem vedel; premalokrat grem v Ljubljano, zato nisem več na tekočem z vsem, kar pri nas izide na področju filozofije... Boš še malo kave?

Janez. Prosim...

Medtem ko gre Janez po torbo, Bruno iz turške džezve naliva preostalo kavo v skodelici, na katerih so naslikane rdeče vrtnice, prepletene s trnjem. Ptiči se spreletavajo po vrtu, med vejve na jugozahodu se spušča bled zadnji krajec lune. Janez se vrne s svojo malho in položi knjigi na mizo poleg mojstrovih.

Janez. Ko se spominjam Aristotelovega, predvsem pa Newtonovega in Leibnizevega pojmovanja časa, se sprašujem, ali niso vsi trije – četudi so njihove teorije še tako različne – morda zgrešili bistvo časa: ali ni za čas bolj kot gibanje bistveno *trajanje* – namreč trajanje *zavesti*?

Bruno. Oboje je bistveno, gibanje in trajanje. Ko začnjava pogovor o času kot tisti duševni razsežnosti, v kateri *zavest traja*, se morava najprej ustaviti pri Plotinu, utemeljitelju novoplatonizma v tretjem krščanskem stoletju. Plotin, kolikor je znano, ni poznal Kristusovega nauka, vsaj ni se zavzemal zanj; bil je zadnji véliki antični filozof in obenem prvi, ki se je na prelomu vekov resno spoprijel s starim Aristotelovim vprašanjem o odnosu med časom in dušo.

Janez. Je Plotin verjel v nesmrtnost duše, tako kot pred petsto leti njegov predhodnik in filozofski učitelj Platon?

Bruno. Da, vendar je Plotin pojmoval dušo v dvojnem – in obenem nerazdvojnem – pomenu: kot vesoljno Dušo in kot posamezno človeško dušo. Besedo *duša* (*psyché*) je v obeh današnjih pomenih pisal z malo začetnico, saj je z njo mislil *isto* dušo! Duša je pri Plotinu »tretja hipostaza« za Enim in umom. Od uma, ki zaobsega in enoti ves platonski svet večnih idej, se duša razlikuje predvsem v svojem predajanju času, medtem ko je um brezčasen in večen. Znané Platonove besede iz *Timaja*, da je čas »gibljiva podoba večnosti«, je

Plotin razumel tako, da je čas podoba večnega uma *v duši*, ki se v nasprotju z umom *giblje*.

Janez. V posamezni duši ali v vesoljni duši?

Bruno. Saj pravim: v obeh, saj sta zanj isti! Plotin govori v razpravi z naslovom *O večnosti in času* najprej o večnosti in pravi, da je večnost uma brezčasna prisotnost »pred vsako razsežnostjo« [Plotin, *Enneade*, III.7.6], »nedeljiva dovršenost, kakor da bi bilo vse bivajoče skupaj v točki in se še ne bi začelo iz nje razvijati in iztekati v premice...« [III.7.3], in potem preide k času, ki ga kot »podobo večnosti« poveže z dušo, kakor pravi v naslednjem odlomku:

»Kajti duša je občutila nemirno moč, željo, da bi prenesla v svet, kar je videla v umu, saj ni hotela, da bi bilo prisotno vse hkrati. [...] in postavila se je v čas, ki ga je ustvarila namesto večnosti, ter predala času v služenje vse, kar je prišlo v bivanje, tako da je celoto vsega ustvarila kot bivajočo v času in s časom zaobsegla vse njene poti. In ker se čutni svet *giblje* v duši – saj razen duše v vsem svetu ni drugega – se torej vse *giblje* v času duše.« [Plotin III.7.II]

Bruno. V tem odlomku se prepletajo različne teme Plotinove filozofije in težko ga je razumeti brez širšega konteksta. Za *najin* kontekst pa je bistven Plotinov poudarek, da se vse, namreč ves čutni svet, »*giblje* v času duše« – kajti duša *zaobsega* čutni svet, duša je kakor morje, v katerem je potopljena mreža čutnosti, in ne obratno, kajti duša ni potopljena v čutnost, temveč jo *zaobsega* in *presega*. Seveda pa »gibanje v času duše« ni neko zunanje fizično gibanje, ki bi ga bilo mogoče meriti in šteti, marveč je notranje prehajanje od enega duševnega stanja k drugemu oziroma, kot pojasnjuje Plotin: »Čas je življenje duše v gibanju prehajanja od enega načina življenja k drugemu« [prav tam]. Čas je življenje duše v analognem smislu, kot je večnost »življenje« uma (Plotin je namreč učil, da je um živ, in sicer v najvišjem pomenu, četudi je »življenje« uma brezčasno, večno), o čemer govori naslednji odlomek:

»Časa ne smemo pojmovati kot zunanjega duši, kakor tudi tam [v umu] večnost ni zunanja resnično bivajočemu [svetu idej]. Čas ni spremljevalec duše ali nekaj, kar pride k njej naknadno (nič bolj kakor tam [v umu] večnost), marveč je to, kar je spoznano obenem z dušo in obstaja v njej in po njej, kakor večnost tam [v umu].« [Plotin, prav tam]

Janez. Za Plotina je torej čas notranja razsežnost duše?

Bruno. Da: duša biva v času analogno, kakor um biva v večnosti, vendar je treba dodati, da tudi duša prvotno domuje v večnosti in se sama *odloči* za spust v čas; ta odločitev duše, izražena z grško besedo *tolma*, izvira iz njene želje in zahteva pogum, še več, predrznost in »zlo voljo« duše, njeno hotenje po stvarjenju sveta in pripravljenost, da se iz večnosti spusti v čas – kajti duša noče, da »bi bilo prisotno vse hkrati«, temveč si želi razvoja in udejanjenja v stvarstvu, obenem pa se spominja, da je njeno pravo domovanje »zgoraj«, v svetu idej, v umu, v Enem.

Janez. Ali je s stališča najvišjega Enega *tolma* duše, njena želja po časenju v svetu – greh? Je spust v čas – njen padec?

Bruno. Tako so pozneje Plotina razumeli kristjani, predvsem sveti Avguštin, utemeljitelj krščanskega platonizma med četrtnim in petim stoletjem, ki je zelo cenil Plotina in je pravzaprav iz njegovih del prevzemal žlahtne nauke grške filozofije. Če gledamo s stališča krščanstva, res lahko vidimo zvezo med Plotinovo *tolmo* in krščanskim »izvirnim grehom«, ki mu je, kot piše v Svetem pismu, sledil izgon Adama in Eve iz raja – toda po drugi strani se Plotin verjetno ne bi strinjal s takšno razlago svojega pojmovanja duše in časa. Grški modrec namreč ne poudarja greha, marveč prej željo in pogum, ki navdajata dušo, ko se loči od večne svetlobe uma, od Enega, ter se napoti v čas – navzdol v čutni svet, v sfero nastajanja in minevanja, vse tja do brezoblične temè, od koder jo vódi spet navzgor hrepeneči spomin na njeno pravo domovanje v Enem, ki ga je bila zapustila zaradi želje po množtvu, po stvarstvu, po bivanju...

Janez. Mojster – toda *zakaj* sploh je ta *krog*, zakaj se je duši sploh treba spustiti na krožno potovanje od Enege v čas in prostor sveta ter se potem v spoznanju spet vračati nazaj k Enemu? Filozofi, pa tudi teologi in mistiki, so tolikokrat govorili o krožnem potovanju duše, toda zakaj se najprej niso vprašali, čemú duša sploh krene na pot? Ali, še bolj radikalno: čemú sploh kaj je?

Bruno. O, saj so se filozofi vprašali tudi to – na primer Leibniz, ki je postavil in po svoji presoji tudi odgovoril na vprašanje, zakaj je rajši bit kot nič, in Heidegger, ki se je spraševal po smislu biti – toda to »prvo in poslednje« vprašanje je tako neznansko težko in za človeka nerešljivo, da je vprašljiv sam smisel takšnega spraševanja... zato bi se zdaj rajši vrnil k najini filozofiji časa. Janez, poznaš Avguštinove *Izpovedi*?

Janez. Ja, prebiral sem jih že v gimnaziji, kupila mi jih je mama, ko je ugotovila, da se zanimam za filozofijo... vendar se takrat nisem ravno navdušil zanje, tista Avguštinova strast do matere in Boga se mi je zdela pretirana, kar malce nesporodobna... sicer pa se megleno spominjam, da je v *Izpovedih* govor tudi o času, o povezavi med časom in dušo. Ste me zato vprašali, ali sem jih bral?

Bruno. Seveda, zato sem *Izpovedi* tudi prinesel na mizo. Poleg četrte knjige Aristotelove *Fizike* velja enajsta knjiga Avguštinovih *Confessiones* za temeljno klasično delo na področju filozofije časa. Avguštin nasprotuje Aristotelovemu »zunanjemu« času kot »številu gibanja« in nasproti njemu postavi lastno pojmovanje časa kot »notranje razsežnosti« duše oziroma duha. Podobno kot Plotin tudi Avguštin najprej govori o večnosti – ki mu kot kristjanu pomeni večnost troedinega Boga – potem pa zastavi tisto znamenito vprašanje, *kaj je čas*:

»Kajti, kaj je čas? Kdo utegne njegov pojem lahko in na kratko razložiti? Kdo to, kar bi moral o njem z besedo izraziti, vsaj z mislijo do kraja zaobjeti? In vendar ne pozna govor nobene besede, ki bi mu bila bolj domača in znana

in bi jo češče rabil kakor besedo čas! In res jo vseskozi razumemo, ko jo govorimo, razumemo tudi, če jo slišimo koga drugega govoriti.

Kaj je torej čas? Če me nihče ne vpraša, vem; če pa ga hočem na vprašanje razložiti, ne vem. Vendar si upam z gotovostjo trditi, da bi ne bilo preteklega časa, če bi nič ne prehajalo, da ne bi bilo prihodnjega časa, če ne bi nič prihajalo, in ne sedanjega časa, če ne bi bilo nič pričujoče.« [Avguštin, XI/14 (slov. prev. str. 253–4)]

Janez. Glede na to, da si Avguštin vendar upa nekaj »trditi z gotovostjo« o preteklem, prihodnjem in sedanjem času, morda poskus opredelitve časa le ni tako brezupen, kot se mu sprva zdi?

Bruno. Res je, tudi Avguštin navsezadnje opredeli pojem časa. V nadaljevanju se izkaže, da je pri tem glavni problem – podobno kot že pri Aristotelu – da »preteklega ni več, prihodnjega pa še ni«, medtem ko je sedanji čas zmuzljiv, kajti:

»...če sedanji čas nastaja le zato, ker prehaja v preteklost, kako moremo tedaj o njem govoriti, da je, ko pa je edini razlog za njegovo bivanje ta, da ga ne bo?« [prav tam]

Janez. Kaj ne spominja to na tiste Mefistove besede iz *Fausta*, o katerih ste govorili na vašem lanskem predavanju v Cankarjevem domu: »Kar nastane kdaj / zasluži, da gre v nič nazaj...« [Goethe (2), 98] ...in tudi Hegel je rekel nekaj takega, kajne?

Bruno. Besede so morda res podobne, vsebina pa je bistveno drugačna: pri Avguštinu namreč sedanjost ne prehaja zgolj v preteklost in s tem v nebivajoče, ampak tudi v božjo večnost, v najvišje bivajoče! Avguštin najde rešitev uganke časa v duši, iskri večnosti, ki nosi v sebi, namreč v svoji sedanjosti, vse *tri* čase. Zato zapiše:

»Kolikor je doslej jasno in očitno, je to, da niti prihodnost ne biva niti preteklost. Potemtakem pravzaprav ne more-

mo reči: trije časi so – pretekli, sedanji in prihodnji. Natančneje bi se reklo takole: trije časi so – sedanjost glede na preteklost, sedanjost glede na sedanjost in sedanjost glede na prihodnost. Zakaj le v duši bivajo časi kot te vrste trojstvo, druge jih ne vidim: sedanjost glede preteklosti je spomin, sedanjost glede sedanjosti je vpogled, sedanjost glede prihodnosti je pričakovanje.« [Avguštin, prav tam, XI/20 (259)]

Bruno. V tem znanem odlomku Avguštin pravi, da vsi trije časi – preteklost, sedanjost in prihodnost – bivajo le *v duši*, ker pa duša na tem svetu biva le v sedanjosti – četudi je njeno pravo domovanje četrti »čas«, namreč večnost –, lahko sklepamo iz *sedanjosti* duše, iz njene zavestne prisotnosti tu-in-zdaj, da so trije časi le trije načini sedanjosti, ki kakor troedini vodomet vrejo iz treh osnovnih duševnih funkcij: spomina, vpogleda in pričakovanja.

Janez. Torej gre za tri različne duševne funkcije...

Bruno. Da – in ravno zato, ker se spomin razlikuje od pričakovanja, med preteklostjo in prihodnostjo *ni* simetrije: preteklost je znana, spominjana, seveda tudi pozabljena, vendar nenehno navzoča nekje v »prostranih dvorinah spomina«, kot pravi Avguštin, ostajajoča v »notranjosti, v neizmerno prostranem dvoru spomina« – medtem ko prihodnosti še ni, nikjer je še ni, razen morda v božjem umu, in zato jo pričakujemo z upanjem in strahom. Avguštin nam, tako kot Platon, svetuje, naj popolnost iščemo v spominu:

»Velika je moč spomina, o Bog, silno velika, svetišče, veličastno in brezmejno. Kdo mu pride do dna? In vendar je to sila mojega duha in del mojega bistva, le da sam ne zaobjamem vsega, kar sem. Zato je duh pretesen, da bi sama sebe zaobjegal. Toda kje je tedaj tisti del njega, ki ga zaobjeti ne more? Mar je izven njega in ne v njem? Kako tedaj, da ga ne zaobjame? Silno začudenje se mi poraja nad to uganko, strmeča osuplost me prevzema...« [Avguštin, X/8 (204)]

Janez. Kako lepo! Kako da te lepote Avguštinovih besed nisem opazil, ko sem bral *Izpovedi*? Verjetno se takrat sploh nisem prebil do desete knjige.

Bruno. Deseta in enajsta knjiga sta resnično navdahnjeni in ožarjeni z nadzemesko lepoto... in ko se Avguštin sprašuje: »Kje naj te torej iščem, Gospod?« – si odgovarja s platonsko slutnjo, ki se z modrostjo dvigne v spoznanje, da »blaženo življenje biva v spominu: zakaj ne ljubili bi ga, če ga ne bi poznali« [prav tam, x/20 (215)], in zato verujoči modrec pravi:

»In tako sem prehodil, glej, vse prostore svojega spomina, ko sem iskal tebe, Gospod, in našel sem, da ne moreš bivati drugje kot v njem. [...] Gotovo je le, da v njem prebivaš, ker se te spominjam, odkar sem te spoznal, in te najdem v spominu, kadar koli se te spomnim.« [prav tam, x/24–5 (219–20)]

Janez. Mar ni to neprimerno resničnejša filozofija časa od Aristotelovega nauka o »številu gibanja« in Newtonovih mehaničnih pojmovanj?

Bruno. V duhovnem smislu morda že – toda glavna teža v Avguštinove teorije v primerjavi z Aristotelovo tiči v vprašanju, kako naj ta notranji, duševni čas *merimo*. Avguštin se namreč strinja z Aristotelom, da je čas merljiv podobno kot prostor – čeprav drugače, saj je čas bistveno bolj od prostora vezan na dušo, o čemer so bili prepričani vsi platoniki ter njihovi krščanski in novoveški nasledniki. Avguštin pravi: »Od nekega učenjaka sem slišal, da čas ni drugega kot gibanje sonca, meseca in zvezd, pa mu nisem pritrdil« [prav tam xi/23 (261)]. Morda je bil ta učenjak kak aristotelik, čeprav Aristotel sam verjetno ne bi pritrdil tej izjavi, saj se je zavedal, da je čas odvisen tudi od duše. In četudi Avguštin ugotavlja, da »potemtakem gibanje teles ni čas« [xi/24 (263)], se obenem izpoveduje Bogu, da še zmeraj ne ve, kaj je čas – kljub temu da ga je že prej opredelil kot trojno razsežnost duše. Pri tej opredelitvi ostaja namreč nerešeno vprašanje merjenja časa: »Ne merimo torej ne prihodnjih časov, ne pre-

teklih, ne sedanjih, ne prihajajočih, in vendar merimo čase« [XI/27 (266)]. Kaj je torej tisto, kar merimo? se sprašuje Avguštin in odgovarja, da človek v duši ne meri časov samih, ki jih ni več ali jih še ni, marveč meri »le nekaj v svojem spominu, kar je ostalo vtisnjeno v njem« [prav tam]; temu sledi bržkone najbolj znani Avguštinov stavek o času:

»V tebi, torej, moj duh, merim svoje čase.« [Avguštin, XI/27 (266)]

V latinskem izvirniku nastopa »moj duh« v slovnični obliki *anime meus*, ki sugerira tudi pomen »moja duša«, čeprav v tem kontekstu verjetno ni odločilna razlika med duhom in dušo, kajti bistven je poudarek, da časa ne merim »zunaj«, namreč s štetjem zunanjih gibanj, temveč »znotraj«, v duši ali duhu, saj je čas za Avguština »intenzija« oziroma notranja razsežnost duše, v kateri se zavest iz sedanjosti s spominom vrača v preteklost in se s pričakovanjem ozira k prihodnosti, obenem pa ostaja prisotna v svojem nenehno spreminjajočem se *zdaju*, ki je – kot lahko sklepamo iz Avguštinovih besed – najpomembnejša »točka« časa, skozi katero ima duša dostop do večnosti.

Janez. Podobno kot za Plotina je čas torej tudi za Avguština notranja razsežnost duše?

Bruno. Da, podobno in obenem drugače – ločnico med njima načrtuje razlika med klasičnim grškim in krščanskim pojmovanjem časa: klasični antični filozofi, Platon in Aristotel ter njuni nasledniki, so pojmovali čas kot krožen ali ciklični, primarno določen z gibanjem nebesnih teles; in tudi Plotin, ki je razlagal čas z nemirom in pogumom duše ter z njeno željo, da zapusti večnost in se poda v svet, je dušo v prvotnem pomenu pojmoval kot kozmično dušo, za katero je značilno ciklično vrtenje nebesnih sfer – medtem ko krščanski filozofi začnejo gledati na čas kot na »ravno pot« (*via recta*) v nasprotju z »blodnim krogom« poganstva, kakor se izrazi Avguštin; krščanska »ravna pot« je enkratna in vodi od stvarjenja sveta in izгона iz raja, prek Kristusovega utelešenja k

vstajenju in poslednji sodbi kot eshatološkemu koncu sveta in zgodovine... Torej je razlika med Plotinovim in Avguštinovim pojmovanjem časa vendarle velika... res pa je, da za oba čas pomeni predvsem notranjo razsežnost ali »intenzijo« duše. Pri Avguštinu gre za čas kot *trojno* razsežnost duše, v kateri se zavest iz sedanjosti s spominom vrača v preteklost in se s pričakovanjem ozira k prihodnosti, obenem pa ostaja nenehno prisotna v svojem vselej spreminjajočem se *zdaju*, ki je edina »točka« v času, skozi katero ima duša dostop do večnosti.

Janez. Marcel Proust je na podoben način iskal »izgubljeni čas«, mar ne? Zadnjič, ko ste v Benetkah omenjali *Iskanje izgubljenega časa*, me je zamikalo, da bi tudi jaz bolje spoznal to delo. Doma sem našel tri od sedmih knjig *Iskanja*, malce sem listal po njih in si izpisal nekaj odlomkov. Tu jih imam, na listih. Vam lahko kakega preberem?

Bruno. Seveda, vesel bom, če mi prebereš kak odlomek – ob tem se bom spominjal, kako mi je v mladih letih stric Filip v Parizu bral Prousta.

Janez. Ob Avguštinovem pojmovanju časa kot trojne razsežnosti duše mi je prišel na misel odlomek iz sedme knjige z naslovom *Spet najdeni čas*, kjer Proust piše:

»Življenje se nam tedaj prikaže kot pravljica, v kateri od dejanja do dejanja vidimo, kako se otročiček spremeni v mladeniča, potem v zrelega moža in se končno nagne proti grobu. In ker po teh večnih spremembah čutimo, da so ta bitja, vzeta iz med seboj precej oddaljenih življenjskih razdobj, tako različna, prav tako čutimo, da tudi sami sledimo istemu zakonu kot ta bitja, ki so se tako spremenila, da niso več podobna tistemu, kar smo videli v njih nekoč, čeprav so to še zmeraj in prav zato, ker to niso nikoli nehala biti.« [Proust (7), 242]

Bruno, čez čas, zamišljeno. Vidiš, ti si mladenič, jaz sem že skoraj mimo svojih zrelih let... in nisem več isti kot nekoč, čeprav upam, da sem v duši še vedno to, kar nikoli nisem

nehal biti in bom ostal do smrti. Kajti duši, tudi najini, se zares srečata v tistem življenju, ki presega čas – v »pravljlični igri«, kot pravi Proust, v pravljlični igri *večnosti*.

* * *

Janez. Včeraj sem na vlaku prebiral prvi del Kantove *Kritike čistega uma*, preveden je v *Analecti*. Čeprav hodim na predavanja iz nemške klasične filozofije in imam junija kolokvij, mi je pri Kantu še marsikaj nejasno. Želel bi, na primer, da mi pojasnite odnos med apriornostjo in strukturo prostora in časa.

Bruno. Zanimiva tema za pogovor, toda preden razmisli-va o tem vprašanju, si malce osveživa spomin – pa ne le sebi, ampak tudi najinim bralcem, ki se zaenkrat še skrivajo tam nekje v negotovi prihodnosti – in se spomniva, kaj pri Kantu sploh pomeni, da sta prostor in čas apriorna. Bi začel tokrat z razlago ti... kot na kolokviju, za vajo?

Janez. Ah, ne... Saj imam kolokvij šele junija, nisem se še pripravil...

Bruno. No, daj, vseeno poskusi: povej v nekaj stavkih, kaj je bistvo Kantovega nauka o prostoru in času. Rad bi videl, koliko že razumeš Kanta... in tudi s citati si lahko pomagaš... Začneš ti, nadaljujem jaz, prav?

Janez. Prav, bom poskusil... Torej, bistvo Kantovega nauka o prostoru in času oziroma njegove »transcendentalne estetike« je trditev, da prostor in čas ne pritičeta samim stvarim, namreč »stvarim na sebi«, ampak naši *zavesti*, natančneje, pogojem našega izkustva, ki je zavesti dano na način pojavov ali fenomenov; prostor in čas nista nekje »tam zunaj«, nista v stvareh samih, o katerih pravzaprav ne vemo nič, ampak sta, kot pravi Kant, »apriorni formi čutnega zora«, formi same čutnosti, ki ju lahko spoznamo *pred* vsakim konkretnim čutnim izkustvom; drugače rečeno, prostor in čas sta transcendentalna...

Bruno. Odlično! Imaš same desetke v indeksu?

Janez. Skoraj.

Bruno. Prav si povedal: Kant pojmuje prostor in enako tudi čas kot »transcendentalno idealen« in obenem »izkustveno realen« – s tem pa hoče med drugim reči, da se ne strinja niti z Newtonovo substancialno teorijo, v kateri sta prostor in čas fizično realna, niti z Leibnizevo relacijsko teorijo, ki reducira prostor in čas na odnose med stvarmi; izkustvena *realnost* prostora in časa pomeni, da resnično obstajata v izkustvu, vendar obenem zgolj kot transcendentalna *idealnost*, torej ju ni izven zavesti, ne obstajata »na sebi«... Pa povejva še, kakšna je pri Kantu razlika med transcendentalnim in transcendentnim spoznanjem... Morda veš tudi to?

Janez. Transcendentalno spoznanje je po Kantu tisto, s katerim spoznavamo apriorne zakonitosti samega spoznanja, ki so obenem pogoji možnega izkustva: prostor in čas, pa tudi vzročnost in druge razumske kategorije – medtem ko transcendentnega spoznanja v strogem teoretskem smislu sploh ni in ne more biti, kajti »stvari na sebi«, ki so po definiciji transcendentne, nam niso spoznavno dostopne. Metafizično transcendentno spoznanje, recimo spoznanje nesmrtni duše ali Boga, po Kantu presega vse naše možno izkustvo... in zato takšne ideje sodijo na področje praktičnega uma, vere in prepričanj, ne pa v znanstveno teorijo...

Bruno. Zelo dobro. No, in kaj pomeni, da sta prostor in čas *apriorni* formi čutnega izkustva?

Janez lista po knjigi. Kant pravi takole:

»V transcendentalni estetiki bomo torej najprej *izolirali* čutnost, tako da bomo odmislili vse, kar pri tem [tj. pri čutnem izkustvu] misli razum s svojimi pojmi, in nam ne bo ostalo nič drugega kot čutni zor. Potem pa bomo iz čutnega zora izločili še vse tisto, kar spada k občutku, tako da ne bo ostalo nič drugega kot čisti zor in gola forma pojavov, kar je edino, kar lahko čutnost poda *a priori*. V tej raziskavi se bo pokazalo, da obstajata dve formi čutnega zora, ki sta apriorna principa spoznanja, namreč prostor in čas...« [Kant (3), B 36 (v slov. str. 85)]

Bruno. Torej: prostor in čas sta apriorni *formi* čutnega izkustva, ki sta naši zavesti dani v čistem zrenju – tj., samo prostor in čas ostaneta, potem ko odmislimo vso vsebino občutkov. Bistven je poudarek, da sta prostor in čas formi čistega zrenja, ki pritiče *zavesti*, ne pa »stvarem samim«. Pri razumevanju te misli si lahko pomagamo z naslednjim primerom: ko gledamo skozi daljnogled neko pokrajino, tedaj optika daljnogleda – recimo desetkratna povečava ali merilo, narisano na leče – ne pritiče sami pokrajini, temveč je to »apriorna forma« daljnogleda, saj bomo vselej gledali skozi njjo, kamorkoli pogledamo.

Janez. ...pri čemer Kantu ne gre za psihološko, temveč za transcendentalno optiko...

Bruno. Tako je. In zdaj se zastavlja za presojo veljavnosti Kantove transcendentalne estetike tisto odločilno vprašanje, ki si se mu že približal, ko si spraševal o odnosu med apriornostjo in strukturo prostora in časa: gre za vprašanje, katere *formalne* lastnosti ohrani transcendentalna *struktura*, potem ko odmislimo vso čutno vsebino, ki jo zaznavamo skozi njjo? Ali imata prostor in čas kot formi čutnosti sploh kakšne lastne značilnosti, ali jima lahko pripišemo kakšnekoli pozitivno določljive »predikate«? Na primer, ali ima Kantov prostor kakšno specifično »obliko«? Ali pa sta, nasprotno, apriorni formi čutnosti povsem »prazni«, namreč ne le brez vsake čutne vsebine, temveč tudi brez vsake *določene* čiste forme, lastne strukture? ... No, kaj misliš o tem, Janez?

Janez. Kako naj vem! Ravno to sem vas nameraval vprašati... kakor da bi brali moje misli...

Bruno. Ne berem tvojih misli, pač pa sva oba brala Kanta... torej, ali se ti zdi, da Kant prostoru in času pripisuje kakšne čiste apriorne lastnosti?

Janez na glas premišljuje. Mislim da pripisuje – saj v svoji »metafizični ekspoziciji pojma prostora« na primer pravi, da je prostor enovit, kar pomeni, da ne obstaja več prostorov, ampak samo deli enega prostora, nadalje, da je neskončen, da je lahko tudi prazen... in v svoji »metafizični ekspoziciji pojma časa« analogno trdi za čas: da so različni deli časa deli

prav istega časa, ki je neskončen, zamisljiv tudi brez dogodkov v njem in podobno. Še posebej sem se zamislil ob trditvi, da »ima čas samo eno dimenzijo« [prav tam, v 47 (91)], saj, kot pravi po analogiji z geometrijo prostora,

»...si časovno zaporedje predstavljamo kot črto brez konca, v kateri tvori raznoličje <das Mannigfaltige, mnogoterost> zaporedje, ki ima le eno dimenzijo, ter iz lastnosti te črte sklepamo na vse lastnosti časa, s to izjemo, da so deli črte hkratni, deli časa pa vselej v sosledju.« [prav tam, v 50 (93)]

Ob tej Kantovi trditvi, namreč da je čas linearen in enodimenzionalen, sem se vprašal, ali je čas zares nujno in *a priori* takšen. Saj so že grški filozofi pojmovali kozmični čas kot krožen, sodobna kozmologija pa menda sploh pozna različne oblike nelinearnega časa. Ko sem bil še v gimnaziji, sem bral Hawkingovo *Kratko zgodovino časa*: spominjam se zgodbe o pogumnem vesoljcu, ki se po »ukrivljenem« času spušča v črno luknjo; in na koncu knjige Hawking omenja celo možnost dvodimenzionalnega časa, časa z realno in imaginarno razsežnostjo... in čeprav tega nisem dobro razumel, verjamem, da tako slaven fizik ve, o čem govori; sklepal sem, da gre pri drugi časovni dimenziji za nekaj podobnega kot pri četrti prostorski... Kako naj torej verjamem Kantu, da je linearnost ali enodimenzionalnost časa apriorna in nujna, namreč ne glede na to, kaj bo še odkrila znanost?

Bruno. Zelo dobro si opazil, da je vprašljiva Kantova samoumevnost pri apriornem pripisovanju nekih povsem določenih predikatov času in prostoru... ampak vprašanje seže še globlje: kaj sploh pomeni, da je *forma* neodvisna od vsake vsebine? Je neodvisna tudi od svoje lastne, »formalne« vsebine? To se zdi nesmiselno... Kajti, če na primer rečemo, da je forma trikotnika neodvisna od vseh konkretnih trikotnikov v svetu, to gotovo drži, vendar ima forma sama neko svojo »formalno« oziroma »čisto« vsebino, bolje rečeno *strukturo* – in ravno o formalnih strukturah naj bi govorila

Kantova transcendentalna filozofija, tako o spoznavnih strukturah čutnosti kakor tudi razuma in uma. Vprašanje, ali imata prostor in čas neke določene apriorne, od vsakega izkustva neodvisne strukturne lastnosti, se nadaljuje v še težje vprašanje, ali sploh obstajajo *apriorni* zakoni narave, pa samega mišljenja, matematike in logike? In ob tem vprašanju se ne ustavimo šele v Kantovi transcendentalni analitiki, ampak že v njegovi transcendentalni estetiki kot teoriji apriornih form čutnega zrenja, tj. prostora in časa, saj Kant zapiše – če pogledava še malce v njegovo razlagalno knjižico *Prolegomena*:

»Prostor in čas sta torej tisti obliki zrenja, ki ju postavlja matematika za temelj vsem svojim spoznavam in sodbam, ki nastopajo hkrati kot apodiktične in nujne. Kajti matematika mora prikazati, tj. zgraditi vse svoje pojme v zrenju in čista matematika v čistem zrenju. [...] Geometrija postavlja za osnovo čisto zrenje prostora, aritmetika ustvarja svoje pojme o številu s postopnim dodajanjem enic v času...« [Kant (4), §10 (91)]

Kajti tudi če drži, da mora matematika, predvsem geometrija, vse svoje pojme zgraditi najprej v zrenju, ostaja odprto vprašanje, ali je to zrenje matematičnih struktur *apriorno*, tj. *pred* vsakim izkustvom in neodvisno od njega. Drži sicer, da tudi sodobni epistemologi praviloma potegnejo ločnico med aposteriornim in apriornim nekje med fiziko in matematiko oziroma logiko (tj., menijo, da fizika ni apriorna, matematika in logika pa naj bi bili), čeprav o tem ni splošnega konsenza... kajti tudi v matematiki in logiki se je že zgodilo, da je neka nova teorija relativizirala velik del starega znanja, ki se je zdelo »apriorno« in nepresegljivo... dober primer za to je bilo odkritje neevklidskih geometrij.

Janez. Mojster, prej sem vas mislil vprašati ravno to: ker je Kant o apriornosti prostora pisal še pred odkritjem neevklidskih geometrij – ali torej lahko rečemo, da se je za njegovim prepričanjem v apriorno strukturo prostora, ki naj bi bil

nujno enovit, neskončen in trirazsežen, preprosto skrivala klasična, evklidska geometrija? In da se je, analogno, za Kantovim prepričanjem v apriorno strukturo časa, ki naj bi bil nujno linearen, neskončen in enorazsežen, preprosto skrivalo klasično razumevanje časa kot števila enakomernega in premočrtnega gibanja?

Bruno. Morda je res tako... čeprav problem ni preprost, kajti kljub odkritju neevklidskih geometrij in njihovi uporabi v sodobni fiziki in kozmologiji, evklidska geometrija ostaja vsaj v nekem smislu izjemna, namreč v vlogi posebnega *kriterija* ravnosti v odnosu do splošne prostorske ukrivljenosti... in po analogiji ostaja izjemen tudi linearni čas... nedvomno pa je priznavanje takšne »relativne izjemnosti« evklidskega prostora in linearnega časa precej šibkejše od Kantovega prepričanja v njuno apriornost in nujnost.

Janez. Mojster, kako pa je pri Kantu s *simetrijo* prostora in časa? Zdi se, da ju obravnava kot dvojčka, ki pa sta si vendarle v marsičem različna... bolj bratca kot dvojčka?

Bruno. Res je: čeprav sta prostor in čas v *Kritiki čistega uma* predstavljena, formalno vzeto, kot simetrična, že v drugem paragrafu tega dela naletimo na njuno strukturno različnost:

»Preko zunanjega čuta (ki je lastnost našega duha) si predmete predstavljamo zunaj sebe in povsem v prostoru. V njem je določena oziroma določljiva njihova oblika, velikost in medsebojno razmerje. Notranji čut, preko katerega duh zre samega sebe oziroma svoje notranje stanje [...] in vse, kar sodi k notranjim določilom, pa je predstavljeno v časovnih razmerjih. Časa ni mogoče zreti zunanje, prostora pa ni mogoče zreti notranje.« [Kant (I), B 37 (85–6)]

Kot vidiš, Kant razlikuje med *zunanostjo prostora* in *notranostjo časa*, sledeč pri tem platonski tradiciji, čeprav seveda v okviru svoje transcendentalne filozofije. To distinkcijo v nadaljevanju še poudari, ko zapiše:

»Čas ni nič drugega kot forma notranjega čuta, tj. zrenja samega sebe in svojega notranjega stanja. Kajti čas ne more biti določilo zunanjih pojavov; čas ne spada ne k obliki ne k legi ipd., pač pa določa razmerje predstav v našem notranjem stanju.« [prav tam, v 49–50 (93)]

V naslednjem odstavku Kant pojasnjuje, da je čas, čeprav ni določilo zunanjih pojavov, »apriorni formalni pogoj vseh pojavov nasploh« [prav tam], kajti vse pojave izkusimo v času – in tudi tu naletimo na razliko med časom in prostorom, kajti, kot sva maloprej prebrala, »prostora ni mogoče zreti kot nekaj v nas« in je kot apriorni formalni pogoj zrenja omejen le na zunanje pojave. S tem razlikovanjem med zunanostjo prostora in notranostjo časa se v filozofiji po Kantu uveljavi neko dokaj splošno stališče, ki bi ga lahko imenovali *filozofska prioriteta časa pred prostorom*; ta prioriteta postane še posebno močna v tistih novejših filozofskih smereh, ki so se oddaljile od sodobnih naravoslovnih znanosti, na primer v filozofiji življenja, fenomenologiji in eksistencializmu – zanimivo pa je, da se v naravoslovju, zlasti v fiziki, vzporedno dogaja obraten proces: čas postane četrta razsežnost prostora-časa, in je vse bolj podoben prostoru, lahko bi celo rekli, da se čas v mejnih primerih »uprostóri« ali »spacializira«, na primer v kozmologiji in v kvantni fiziki. O tem razhajanju med časoma v znanosti in filozofiji je že na začetku našega stoletja obširno pisal francoski filozof Henri Bergson...

Janez. Oprostite, mojster, kaj pa Hegel? Bova Hegla kar spustila? V prevedenem odlomku o prostoru in času iz *Enciklopedije filozofskih znanosti* sem si podčrtal nekaj zanimivih stavkov...

Bruno. Ah, Hegel! Ne gre brez njega, kaj? No, pa poišči tiste stavke, če hočeš... moje mnenje je sicer, da véliki Hegel na področju filozofije narave ni ravno blestel, pomemben pa je tudi tu, prav gotovo.

Janez. Tudi jaz Hegla zelo težko berem, vem pa, da njegov težavni slog ni merilo za globino njegove filozofije. Moti me,

ker Hegel vse, tudi prostor in čas, podreja svoji sistematiki in se preveč zapleta v shematiko, vendar sem sredi te njegove neusmiljeno sistematične dialektike našel nekaj zelo lepih misli, še posebej o času. Hegel na primer pravi – očitno sledeč starim modrecem, Aristotelu, Plotinu, Avguštinu in drugim: »Čas je bit, ki, vtem ko *je*, *ni*, in vtem ko *ni*, *je*« [Hegel (2), § 258 (129)].

Bruno. Res lep primer dialektike!

Janez. Mislite ironično?

Bruno se muza. Ne, sploh ne... saj je res tako s časom, da *je* in obenem *ni*... no, kar nadaljuj!

Janez. Všeč mi je bila tudi Heglova metafora, da čas *ni* kot struga... zdi se mi, da je s tem skušal povedati o času nekaj podobnega kot Leibniz, namreč da samega časa ni, ampak da so le stvari v času... takole je zapisal:

»Čas ni kot struga, v kateri je vse v toku, ki vse odplavi s seboj in potopi. Čas je le ta abstrakcija použivanja <Verzehrens>. Ker so reči končne. Zato so v času; ne propadejo zato, ker so v času, marveč reči same so časnost; da so takšne, je njihovo objektivno določilo. Torej sam proces dejanskih reči proizvaja čas; in če čas imenujemo tisto najmočnejše, je čas tudi tisto najšibkejše.« [Hegel (2), § 258 (130)]

Bruno. Še kar razumljivo, ne?

Janez. Da... najbolj pa mi je pri Heglu všeč pojmovanje odnosa med časom in večnostjo; zdi se mi, da se je Hegel tu najbolj približal starim modrecem, predvsem Plotinu... Naj preberem še to?

Bruno si polni pipo. Seveda, prosim.

Janez. Hegel o večnosti pravi:

»Pojma večnosti pa ne smemo dojeti negativno kot abstrakcije od časa, ki da hkrati eksistira izven časa; vsekakor ne v tem smislu, kot da večnost pride po času; tako bi večnost napravili za prihodnost, za trenutek časa.« [prav tam]

»Absolutna brezčasnost se razlikuje od trajnosti; je večnost, ki je brez naravnega časa. Toda čas sam je v njenem pojmu večen; kajti večnost, ne poljubni čas, niti zdaj, temveč čas kot čas, je njen pojem, ta sam pa je, kot nasploh vsak pojem, večen in zato je tudi absolutna sedanjost. Večnost ne bo prišla, niti ni bila; marveč večnost je. Trajnost se torej razlikuje od večnosti v tem, da je le relativna odprava časa; večnost pa je neskončno, se pravi, ne relativno, marveč v sebi reflektirano trajanje.« [prav tam (131)]

»V pozitivnem smislu časa lahko zatorej rečemo: le sedanjost je; kar je pred in po, tega ni; toda konkretna sedanjost je rezultat preteklosti in v sebi nosi preteklost. Resnična sedanjost je potemtakem večnost.« [prav tam, § 259 (133)]

Bruno vleče pipo in puha oblačke dima. Heglovi stavki, ki si jih prebral, res precej spominjajo na staro mistično duhovnost. Bistvena razlika med Heglom in, recimo, Plotinom pa je v tem, da Hegel najde večnost v dialektičnem pojmu, v umu, medtem ko se Plotin prek uma dviga k presežnemu zrenju Enega. Pri Heglu je konec poti znan, to je namreč sama njegova absolutna filozofija, pri Plotinu in mistikih pa konec poti ni znan, vsaj ne na pojmoven, dialektičen način... kajti lestev spoznanja vodi mistika k Neznanimu, ki v redkih trenutkih ekstaze prešine dušo kot žarek, kot blisk... in zato imam rajši Plotina kot Hegla.

Mojstrove in učenčeve oči, temnorjave in modre duri duše, se med njunim pogovorom sprehajajo po vrtu in nebu, potem pa se znova spuščajo h knjigam in tečejo po črkah, besedah, vrsticah, v katerih razbirajo žlahtne stare misli o večnosti in času – in zdaj, ko je pogovor obstal pred Neznanim, se iščoče oči obeh duš srečajo, Janezov pogled se sreča z Brunovimi zenicami, najprej z levo, potem še z desno, saj se obeh hkrati ne dá videti, poleg tega sta na trenutke zastrti z oblački dima iz mojstrove pipe, lesketajoči se črni luknjici sredi komaj opaz-

BERGSONOVO TRAJANJE

no svetlejših roženic... in v tem bližnjem srečanju dveh človeških pogledov čas za hip obstane, že naslednji hip pa ga mojstrove besede, ki se vrnejo od Neznanege k Znanemu, spet poženejo v tek.

Bruno. Vrniva se zdaj k vprašanju razumevanja prostora in časa v novejši filozofiji in znanosti, k prioriteti časa v prvi in prostora v slednji. Henri Bergson, filozof »življenjskega elana«, je na začetku našega stoletja v svojem glavnem delu *Ustvarjalna evolucija* potegnil ostro ločnico med »realnim časom« kot »tokom« ali »trajanjem« (*la dureé*), ki ga obravnava filozofija, saj »realni čas, razumljen kot tok ali, z drugimi besedami, kot sama gibljivost biti, uhaja razumevanju znanstvenega spoznanja« [Bergson, 272] – in »zunanjim«, znanstveno »objektivnim« časom kot številom gibanja, ki ga fizika obravnava na enak ali vsaj analogen način kot prostor. Bergson je zelo oster kritik »prostorjenja« časa:

»Predpostavimo, da hitrost [časovnega] toka postane neskončna. Zamislimo si, da je pot gibljivega predmeta T dana naenkrat in da se je vsa nekdanja, sedanja in prihodnja zgodovina materialnega vesolja v enem trenutku razlila v vesolje. Enake matematične skladnosti obstajajo med trenutki svetovne zgodovine, razprostrte kot pahljača, če lahko tako rečemo, in delitvami T_1, T_2, T_3, \dots na črti, ki se po definiciji imenuje 'tek časa'. V očeh znanosti se nič ne spremeni. A če bi se čas tako razlil v prostor in bi se zaporednost spremenila v vzporednost, bi znanosti vseeno v ničemer ne bilo treba spremeniti tega, kar nam pripoveduje, ker v tem, kar nam je pripovedovala, ni upoštevala ne *zaporednosti* v njeni specifičnosti, ne *časa* v njegovem teku.« [Bergson, 273]

Bergsonova kritika znanosti ob prelomu stoletja je zadevala predvsem takratno prevladujočo pozitivistično znanstveno paradigmo, ki pa je dandanes, stoletje pozneje, v precejšnji meri opuščena, tako da Bergsonova ocena, češ da zna-

nost nikakor ne upošteva časa v njegovi specifični zaporednosti in teku, ampak ga vselej »uprostorja« – četudi je *deloma* ustrezna – danes v splošnem zveni kot preuranjena in preostra: spomnimo se, recimo, na veliko vlogo, ki jo ima čas v sodobni kozmologiji, v kateri je prevladal razvojni model vesolja z začetnim »velikim pokom«, pa tudi na vlogo časa pri raziskovanju spoznavnih procesov v kognitivni znanosti, in podobno.

Janez. Mene pa tudi pri sodobni znanosti, kolikor jo pač poznam, navdajajo podobni občutki kot Bergsona pred sto leti: zdi se mi, da znanost res ne obravnava tistega časa, ki ga duša dojema kot resničnega – znanstveniki razmišljajo, kakor da bi bil svet brezčasen, nezgodovinski, statičen...

Bruno. Saj pravim, da Bergsonova kritika znanstvenega pojmovanja časa *deloma* drži, vendar preostro ločuje znanost na eni strani ter filozofijo in umetnost na drugi. Bergson pojmuje znanost kot deterministično – tako se mu je pač kazala v tistih pozitivističnih časih – in se kot filozof pokuša od nje čimbolj distancirati v imenu »življenja«, ki je svobodno, usmerjeno v odprto prihodnost, ustvarjalno – ne pa vnaprej določeno, kot naj bi ga videla znanost, po kateri je, kot meni Bergson, »vse naenkrat dano kot na kinematografskem traku« [prav tam, 274] in je predvajanje filma samo še »dodano«; nasprotno pa »za umetnika, ki ustvarja podobo tako, da si jo trga iz dna duše, čas ni več dodatek« [275], kajti »čas je invencija ali pa sploh nič. Toda fizika, podrejena kinematografski metodi, ne more upoštevati časa-invencije...« [276]. – Z današnjega stališča, potem ko se je znanost že precej spremenila, je takšno ločevanje znanosti in umetnosti ter povezovanje filozofije zgolj s slednjo, neumestno in zavajajoče, saj je med njima toliko stičnih točk in tudi dopolnjujeta se v svoji različnosti, kakor sta se v grški filozofiji dopolnjevali pojmovanji časa kot »števila gibanja« in »podobe večnosti«. Navsezadnje nihče od nas ne živi v dveh povsem različnih in nezdružljivih časih, v »zunanjem« in »notranjem«, ampak oba časa – kakor tudi vsi drugi časi, ki tečejo vzporedno, se križajo, prepletajo – tečeta v nas in zunaj nas, v duhu in na-

ravi, zato se mi zdi ostrá ločnica med fizikalnim in filozofskim časom, ki jo je začrtal Bergson in se je uveljavila v znatnem delu filozofije 20. stoletja, pravzaprav nekaj shizofrenega... in čas je že, da znova presežemo ta spoznavni razkol!

Janez. To razumem, saj si tudi jaz na osebni ravni prizadevam, da bi moje življenje ostalo celovito in da ne bi razpadlo v ločene, med seboj nepovezane prostore in čase, v posamezne misli, razdvojena čustva... da, še najtežje se mi zdi ohranjati celovitost pri čustvih: kako naj ostanem celovit, ko pa je duša, ki jo ljubim, tako daleč od mene?

Bruno. Vidiš, lepo si to rekel – res si je treba prizadevati za ohranjanje celovitosti, obenem pa razvijati občutljivost za različnost, za tisto, kar ni isto z menoj, kar je drugačno od mene, kakršen sem tu in zdaj. Duša zboli takrat, ko ne more več vzdržati divje različnosti, ki jo trga narazen in jo v skrajnih primerih žene v sámouničenje, tako kot Wertherja...

Mojstrova desnica seže po džezvi in naliže preostalo kavo v skodelici, levica pa že nekaj časa drži pipo. Oči sledijo desnici, zavest sledi očem in vé, kaj dela desnica, medtem ko nezavedno skrbi za levico. Duša ohranja enost obeh.

Janez. Prej ste rekli, mojster, da se »filozofska prioriteta časa pred prostorom« še posebej kaže v fenomenologiji in eksistencializmu...

Bruno. Res je: skepsa do fizikalnega razumevanja časa in nasploh do uporabe pozitivnih znanstvenih metod v filozofiji je izrazita tudi pri Edmundu Husserlu, utemeljitelju fenomenologije. Čeprav je za Husserla filozofija kot fenomenologija tista prava »stroga znanost«, s tem ne misli na strogost fizike, niti matematike, ampak sledi grškemu idealu racionalne vednosti, imenovane *epistéme*, tj. znanstveno-filozofskega spoznanju, ki sta ga utemeljila Platon in Aristotel. Po drugi strani pa je Husserlova *fenomenologija časa* kot nov filozofski pristop k nerazrešeni problematiki časa dandanes gotovo zanimiva za tiste naravoslovne znanosti, v katerih igra pomembno vlogo čas – za fiziko in kozmologijo, evolu-

cijsko biologijo in psihologijo ter za kognitivno znanost ipd. – še posebej v zadnjih nekaj desetletjih, ko se znanost spet bolj zaveda svojih omejitev pri filozofskih vprašanjih.

Janez. V čem je izvirnost Husserlovega fenomenološkega pojmovanja časa v primerjavi s Kantovo transcendentalno estetiko?

Bruno. V marsičem... najprej v samem izhodišču: Husserl – izhajajoč iz »fenomenološke redukcije« (*epoché*) – se ne sprašuje več o tem, kakšen je ontološki status časa in prostora, ali sta empirično realna ali transcendentalno idealna, kajti skupaj z vsemi drugimi ontološkimi »pedsodki« postavi »v oklepaj« tudi Kantove »stvari na sebi« – o katerih tako ne moremo ničesar vedeti, niti tega, ali so v prostoru in času (Kant je menil, da niso) – in se posveča izključno fenomenom, namreč »stvarim samim«, kakor se kažejo, kakor so nam dane, prisotne v *zavesti*. Pri Husserlovem pojmovanju stvari oziroma predmetnosti imajo pomembno vlogo »odsencenja« (*Abschattungen*): »stvar sama« načelno ne more biti dana v nobeni zaznavi, kajti stvari so v zaznavah vselej »odsencene«. V *Idejah* beremo:

»Stvar zaznavamo tako, da je 'odsencena' v vseh primerih 'dejanskih' in prav zaznavanju 'pripadajočih' dejanskosti. *Doživljaj v tem načinu ni odsencen.*« [Husserl (I), § 42 (I36)]

...in to nadalje pomeni, da »stvar sama« pravzaprav ni imanentno dana zavesti (ni fenomen), ampak je zavesti *transcendentna* – kar pa spet ne pomeni, da je onstranska v klasičnem pomenu transcendence, niti da je spoznanju nedostopna kantovska »stvar na sebi« (*noumenon*), saj s stališča fenomenologije ne moremo o slednji ničesar vedeti. Vemo in opažamo le, da se ohranja predmetna istovetnost neke stvari, na primer te knjige, v ali po njenih odsencenjih v prostoru in času. Predmet se v zaznavanju (*Wahrnehmung*) »konstituira« kot tisto identično v seriji odsencenj – recimo v seriji tvojih pogledov na to knjigo – njegovo identiteto pa vzpostavlja *in ultima analysis* sinteza transcendentalnega jaza.

Janez. Kako zanimivo! Še nikoli nisem na tak način preišljeval o predmetih... mojster, mi lahko poveste še kaj več o teh »odsenejenjih«?

Bruno. O odsenejenjih bova govorila pozneje, v zvezi s Husserlovim pojmovanjem »časovnih predmetov«. Zdaj sva še pri odnosu med Husserlom in Kantom...

Janez. Ali lahko tudi s Husserlovega stališča rečemo, da sta prostor in čas *v zavesti*, ne pa v stvarih?

Bruno. Lahko, vendar s pojasnilom, da *imanenca* časa in prostora v zavesti za Husserla ne pomeni, da ju ni v svetu – nasprotno: ravno zato, ker čas in prostor sooblikujeta zavest, sta obenem konstitutivna za svet kot »intencionalni korelat zavestne sinteze«, saj je zavest vselej »zavest o nečem«, kar pomeni, da vsakokratnemu *cogitu* ustreza njegov *cogitatum* oziroma vsaki misli tisto, kar je v njej mišljeno. Svet kot odprt horizont vsega možnega izkustva je torej bistveno sodeločen s prostorom in časom, ki pa nista apriorni formi izkustva, kot pri Kantu, saj nista *pred* stvarmi, ampak *v* samih »stvarih« kot fenomenih, v predmetih zavesti.

Janez. Ali so za Husserla lastnosti časa in prostora v dosegu tiste *evidence* oziroma sámorazvidnosti, s katero se mišljenju daje sam *ego cogito*, transcendentelni jaz?

Bruno. Seveda – saj sva pred časom že govorila o tem, da evidenca pri Husserlu ni omejena na »točko« abstraktnega jaza, ampak se s fenomenološko metodo razprostire v »polje« transcendentalnega izkustva, v katerem mišljenje odkriva *strukture*, ki jih lušči iz fenomenov z »eidetsko redukcijo«, tj. zvajanjem fenomenov na tiste *eidose* ali »forme«, ki jih bistveno konstituirajo.

Janez. Ali je tudi Husserl pojmoval strukturo prostora in časa v klasičnem pomenu, tako kot Kant? Je bil tudi zanj prostor strukturiran evklidsko, čas pa enodimenzionalen in linearen?

Bruno. Husserl se je s fenomenološko metodo pravzaprav skušal izogniti temu vprašanju; prepričan je bil, da njegovo osnovno načelo »K stvarjem samim!« zagotavlja neodvisnost filozofije kot »stroge znanosti« od fizikalnih in celo od mate-

matičnih teorij prostora in časa. Metodološki ideal fenomenologije je neposredno samozrenje transcendentalnega jaza, ki strukture prostora in časa povsem jasno in razločno »vidi« v samem sebi – to evidentno sámospoznanje pa naj bi se *omejilo* na tisto, kar je resnično razvidno in o čemer ne more biti nobenega dvoma. Tu pa kmalu nastanejo težave, kajti ni povsem jasno, kako daleč se evidenca razprostira po »polju« izkustva. Kje je ločnica med transcendentalno fenomenologijo in empirično psihologijo... ali fiziko? Kaj je pri strukturi časa in prostora primarno evidentno in kje se začne teoretska konstrukcija, ki je odvisna od fizikalnega in matematičnega predznanja? Husserl tega problema kljub nedvomnemu uspehu fenomenološke metode ni mogel zadovoljivo rešiti...

Janez. Ampak saj ste rekli, da je Husserl svojo fenomenologijo časa pojmoval kot neodvisno od fizikalnih in matematičnih teorij.

Bruno. Načelno že, saj pravi v *Idejah*:

»Treba je opozoriti na razliko med *fenomenološkim časom*, to enotno formo vseh doživljajev v *enem* doživljajskem toku (v *enem* čistem jazu) in 'objektivnim', tj. *kozmičnim časom*.« [Husserl (1), 264]

...Vendar se ob tem lahko vprašamo dvojje: *prvič*, od kod – namreč iz katere »zunanosti« – se zdaj v fenomenologiji spet pojavi »objektivni« čas? Ali gre tu za čas »intersubjektivnosti«, kakor je Husserl v svojih poznejših delih imenoval fenomenološko »objektivnost«? Toda zakaj je potem »objektivni« čas dodatno opredeljen kot kozmični čas? Mar je tudi kozmos vpotegnen v intersubjektivno fenomenološko polje? Stvari tu niso jasne... In *drugič*, Husserl na nekem mestu v svojih predavanjih o času našteva takšne »apriorne časovne zakone«, za katere se je že v njegovem času izkazalo, da *niso* neodvisni od razvoja fizikalnih in matematičnih teorij – še več: da s stališča sodobnih teorij, zlasti Einsteinove relativnostne teorije, nekateri od teh domnevno »apriornih časovnih zakonov« sploh niso več veljavni! Kako naj bi bili potem apriorni?

Janez. V katerih predavanjih je Husserl govoril o apriornih časovnih zakonih?

Bruno. Gre za njegova znamenita *Predavanja k fenomenologiji notranjega zavedanja časa*, ki jih je imel na univerzi v Göttingenu v letih 1905–10 in so bila, avtorsko pregledana in objavljena precej pozneje, namreč leta 1928 v devetem zvezku Husserlovih *Letopisov za filozofijo in fenomenološko raziskovanje*, v katerem je učiteljeva predavanja uredil tedaj še mladi Husserlov učenec Martin Heidegger. V 33. paragrafu teh predavanj, pod naslovom »Nekateri apriorni časovni zakoni«, Husserl namreč med apriorne časovne zakonitosti uvršča homogenost, kontinuiteto, tranzitivnost in nesimetričnost časa, pa tudi absolutno simultanost oziroma sočasnost dogodkov – torej strukturne *lastnosti* časa, ki so bile sicer nesporne s stališča klasične znanosti, vendar jih je sodobna znanost, predvsem relativistična in kvantna fizika, razveljavila ali vsaj postavila pod vprašaj. Husserlovo pojmovanje časa, posebno glede *strukture* časovnih odnosov, je bilo, kot se zdi, tudi leta 1928 še vedno predrelativistično, saj je medtem Einsteinova relativnostna teorija že zanikala obstoj absolutne sočasnosti dogodkov, ki jo Husserl še vedno uvršča med »apriorne časovne zakone«.

Janez. Torej menite, da Husserl pri rešitvi uganke časa ni prišel dosti dlje od Kanta? Kant vsaj ni tako ostro ločeval naravoslovja od filozofije...

Bruno. O, ne... tega nisem rekel. Husserl je brez dvoma naredil velik korak v razumevanju fenomenološkega časa... da, predvsem *časa*, manj prostora – namreč glede na privzeto filozofsko prioriteto časa pred prostorom, čeprav sta tudi v fenomenologiji čas in prostor soodvisna, na primer ravno pri odsenčenjih stvari v zavesti...

Janez. Kaj je torej najpomembnejši Husserlov doprinos k filozofiji časa?

Bruno. Poglejva podrobneje Husserlova *Predavanja k fenomenologiji notranjega zavedanja časa*, ki so njegovo glavno delo na tem področju. Ni naključje, da se Husserl na začetku sklicuje na enajsto poglavje Avguštinovih *Izpovedi* in

pravi, da pri analizi zavedanja časa (*Zeitbewußtsein*) »še danes lahko z Avguštinom rečemo: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerendi explicare velim, nescio* <če me nihče ne vpraša, vem, če pa hočem sprašujočemu razložiti, ne vem>« [Husserl (4), § 1 (3)]. Vendar je neposredna Husserlova iztočnica pri analizi zavedanja časa filozofija Franza Brentana, predhodnika fenomenologije, ki je prvi eksplicitno postavil v središče filozofske obravnave časa *immanentni čas* toka zavesti, iz katerega naj bi potem sledile oziroma se šele skozenj razumele vse druge modalitete časa, tudi fizikalni »objektivni« čas – in to je bilo vsekakor nekaj bistveno novega v odnosu do Kantovega pojmovanja časa. Nazoren primer za immanentno (fenomenološko) doživljanje časa – primer, ki ga navaja že Brentano, razvije pa Husserl – je *časenje* (*Zeitigung*) nekega glasbenega tona (ali melodije kot zaporedja in kombinacije tonov) *v zavesti*. Pri Husserlovi analizi časa nastopa ton kot tipičen primer »časovnega predmeta« (*Zeitobjekt*) – vendar ne kot fizikalno nihanje strune v klavirju ali zraka v piščali, ampak kot *fenomenološko* razumljeni predmet (*v*) zavesti; obenem pa v skladu z osnovno zamislijo fenomenologije to ne pomeni, da je predmet (oziroma »objekt«) zgolj »subjektiven« – je namreč *fenomen* kot danost (*v*) zavesti. Sicer pa lahko prisluhneva neki melodiji...

Mojster vstane, otrese pipo, jo spravi v žep platnenega suknjiča, potem pospravi na pladenj kavni skodelici, sladkornico in vrček za mleko, nazadnje pa postavi mednje še džezvo. Vse te gibe opravlja počasi, zdi se, da premišljuje o vsakem posebej... čeprav je verjetno počasen pri pospravljanju ravno zato, ker premišljuje o nečem drugem.

Bruno. Janez, prosim te, poberi knjige in jih prinesi gor. Greva poslušat en Bachov kontrapunkt...

V knjižnici je zdaj hladneje kot zunaj pred hišo; iz kamina diši po zgoreli bukvi, na policah preperevajo stare knjige. Bruno med zgoščenkami poišče Umetnost fuge in na daljincu

izbere pravo številko: Fuga per canonem, augumentatio in contrario motu. Klavirski toni tkejo nesmrtno melodijo v prostoru in času.

Bruno z roko sledi ritmu. Slišiš, kako v spominu še vedno zveni d, ko druga struna že niha v e-ju in se oglasi nov ton, menda g...?

Janez. Ja... čeprav gre zame prehitro...

Bruno. Bova ponovila, poslušaj še enkrat... Ali zdaj slišiš, kako prvi ton ostaja prisoten, »odsenečen« v melodiji, ko je fizično že prenehal zveneti?

Janez. Zdaj slišim... kako čudovita harmonija!

Bruno. Bach je bil mojster vseh mojstrov! Le poslušajva kontrapunkt do konca...

Ko izzveni zadnji akord in Bruno izklopi gramofon, v prostoru še vedno odzvanja harmonično tkivo kontrapunkta, ki ostaja v zavesti, čeprav se z minevanjem časa, z vsakim trenutkom počasi odmika v preteklost, kakor da se oddaljuje v prostorni dvorani spomina, kakor da skladba postaja vse manjša in manjša... čeprav jo spomin še vedno lahko prikliče nazaj, vsaj njeno glavno melodijo, prvi glas fuge...

Bruno. Torej... za Husserlovo, deloma že za Brentanovo pojmovanje časa je bistvenega pomena naša sposobnost *retence*, zadrževanja nekega občutka ali zaznave ali misli v zavestni pozornosti. Preberiva odlomek iz Husserlovih predavanj:

»Ko na primer zveni neka melodija, posamezni ton ne izgine popolnoma, ko preneha dražljaj [npr. zvok ob nihanju strune] oziroma z njim povzročeno živčno vzbujenje. Ko zazveni nov ton [v melodiji], tedaj prejšnji ne izgine brez sledi, sicer ne bi bili zmožni opaziti medsebojnih razmerij med toni, ampak bi imeli vsak hip le en sam ton in eventualno v času med dvema tonoma pavzo, nikoli pa ne bi imeli predstave <Vorstellung> neke melodije.« [Husserl (4), § 3 (9)]

Bistven je poudarek, da golo zaporedje tonov še ni melodija. Če bi se zaporedje tonov kot nihanj strun oziroma nasploh kakih »zunanjih« dogodkov dogajalo zgolj v fizikalnem času, še ne bi bilo v pravem pomenu *časovno*, saj se ne bi »časilo« v melodiji, kajti zanjo je nujna časovna *povezanost* tonov, enotna »predstava« melodije, ki pa jo omogoča *zavest* – v našem primeru sposobnost retence, na splošno pa *identiteta* transcendentalnega *jaza* v njegovem celotnem mnogoterem »doživljajskem toku«. Husserl torej pravi, da v »številu gibanja« še ni časa v pristnem pomenu, temveč da čas nastopi s *časenjem zavesti* in ravno to časenje v našem primeru omogoča povezavo tonov v enotno melodijo.

Janez. Kaj pa, če nekaj časa traja en sam ton? Je tudi tedaj nujno časenje zavesti, da bi lahko rekli, da ton traja v času? Ali pa v tem primeru zadostuje, da ton fizično traja?

Bruno. Ne glede na to, ali je ton en sam, ali jih je več, ali so povezani v melodijo, je »trajanje občutka nekaj drugega kot občutek trajanja« [Husserl, prav tam (10)]. Občutek trajanja je možen samo v zavesti in zato lahko tudi *posamezni* ton vzameva kot primer Husserlovega časovnega predmeta: ko struna izzveni in preneha slušni dražljaj, ton ostaja v retenci, čeprav spremenjen oziroma »modificiran«, kajti sedanjji ton se v zavesti modificira v pretekli ton, ko novi *zdaj* izpodrine prejšnjega, prejšnji *zdaj* pa se modificira v *pravkar*. Retenca deluje kot kontinuum, pravi Husserl, saj ne gre le za retenco »pravtisa« (*Urimpression*), marveč tudi za retenco retence – drugače povedano, ne le za retenco *zdaja*, ampak tudi za retenco tistega *pravkar*, v katerega se je *zdaj* modificiral, pa nadalje za retenco retence retence in tako dalje. Glasbeni ton kot časovni predmet izzveneva v retenci: tu se dogaja »odsenečenje« (*Abschattung*) v času, analogno tisti vrsti »odsenečenja« predmeta v prostoru, ko se predmet od nas oddaljuje.

Janez. Bi retenco lahko primerjal s kometovim repom?

Bruno. Natanko to! Če verjameš ali ne, Husserl sam primerja retenco s kometovim repom, »pravtis« pa s kometovo glavo.

Janez. ...in pri retenci časovnih predmetov ima bistveno vlogo zavest...

Bruno. Zavest je nasploh nujna za njihovo »konstitucijo«. Vzemiva drug primer časovnega predmeta: ptič, ki preleti vrt. Če ptičev let samo vidiš oziroma opaziš, da se v tvojem vidnem polju premika nekaj, kar je verjetno ptič – saj veš, da med drevesi v vrtu običajno letajo ptiči – s tem opažanjem tvoja zavest še ni konstituirala ptičjega leta kot časovnega predmeta: zanj je potrebno še tvoje *védenje* (*Wissen*) tega videnja, zavestno povezovanje zaporedja vtisov v enoten časovni predmet.

Janez. Ali tudi ptiči povezujejo zaporedja svojih vtisov v časovne predmete?

Bruno se zasmije. Tega sicer ne vemo, lahko pa sklepamo, da ptiči za svoje nemoteno letenje ne potrebujejo *zavedanja* časovnih predmetov, recimo mimoletov drugih ptičev – saj se tudi mi lahko sprehajamo in se ne zaletavamo v mimoidoče, ne da bi se vseskozi zavedali svoje hoje oziroma jo v zavesti povezovali v enoten časovni predmet. Če pa želimo, naša zavest lahko *zbere* posamezne člene serije vtisov *v celoto*, obenem pa serijo kot celoto »posedanji« – zbere jo v en sam *zdaj*, zato da bi jo lahko dojela kot celoto.

Janez. Mojster, doslej ste govorili o retenci – toda retenca verjetno ni edina psihična funkcija, ki vzpostavlja časovne predmete?

Bruno. Husserl v predavanjih o času razlikuje tri osnovne funkcije transcendentne zavesti, ki imajo zbirno vlogo pri povezovanju vtisov v časovne predmete: 1. retenco in protenco, 2. reprodukcijo in 3. fantazijo. Funkcije seveda nastopajo tudi kombinirano in tkejo zelo kompleksno mrežo časovne predmetnosti... spomni se na primer na strukturo Bachove fuge! Življenje pa je še neznansko bolj zapleteno od strukture fuge...

Janez. Kaj je protenca?

Bruno. *Protenca* je neposredno pričakovanje, kakor je retenca neposredno spominjanje. Če na primer skodelica kave zdrsne z mize, v tistem kratkem času, ko retenca njeno pada-

nje poveže v časovni predmet, obenem deluje tudi protenca, s pomočjo katere zavest vnaprej ve, da se bo skodelica na tleh razbila... kot se je že kdaj zgodilo v preteklem izkustvu. Tako retenca kot protenca sta nujni za našo neposredno orientacijo v času, saj osvobajata zavest njene vsakokratne ujetosti v *zdaju* in jo povezujeata z neposredno preteklostjo in prihodnostjo. *Reprodukcija* pa je posredno oziroma obnovitveno spominjanje, medtem ko je *fantazija* – lahko bi rekli tudi po naše: domišljija – »modificirana reprodukcija«, ki po svoje, seveda do neke mere svobodno, oblikuje spominske vsebine v nove celote. V nadaljevanju predavanj nam Husserl obširno razlaga, kako z navedenimi tremi funkcijami poteka konstitucija časovnih predmetov v zavesti; v tem procesu je odločilna poenotujoča vloga zavesti, identiteta transcendentnega jaza, ki pa se vzvratno tudi sama enoti v času ravno ob konstituciji časovnih predmetov – ni zavesti pred predmeti, kakor tudi ni predmetov pred zavestjo.

Janez. Prej, ko ste govorili o retenci in reprodukciji, sem se spomnil na delovanje računalniškega spomina: aktivni spomin (RAM) bi verjetno ustrezal retenci, pasivni spomin na »trdem disku« pa možnosti reprodukcije?

Bruno. Gotovo je analogija primerna, saj smo navsezadnje ljudje zgradili računalnike. Jaz se nanje bolj malo spoznam, svojega znam uporabljati, kolikor ga potrebujem, kaj več pa niti o njem ne vem, kaj šele o večjih primerkih...

Janez. Pri računalnikih sta »retenca« in »reprodukcija« tehnološko različni: prva je procesni spomin, ki se ohranja, dokler teče tok po čipih, druga pa je statični spomin, ki ga ohranjajo namagneteni »diski« neodvisno od toka. Mislite, da sta funkciji retence in reprodukcije tudi v možganih nevrološko tako različni?

Bruno. Preveč me vprašaš, Janez... to bi moral vprašati tvojega profesorja za kognitivno filozofijo.

Janez. Profesorico imamo in z njo se večkrat pogovarjamo o takšnih vprašanjih, a tudi ona pravi, da zaenkrat o delovanju možganov še premalo vemo... vendar upa, da bo v prihodnosti mogoče izvedeti več. Tudi meni se tako zdi, čeprav

sem prepričan, da znanost ne bo nikoli prišla do duše.

Bruno. Misliš, da ne? Kaj pa, če sploh ni duše?

Janez, osuplo. Mojster, kako morete reči kaj takega! Vi, ki ste napisali čudovito knjigo o duši! Gotovo se šalite... ali pa me spet malce izzivate?

Bruno se smeje. No, prav, šalim se... Kako naj ne bi bilo duše, ko pa je duša vsakomur najbližja, bližja od lastnega nosu, kaj šele od daljnih zvezd, za katere verjamemo, da so resnično tam, na nebu! Mislim, da Husserl kljub svoji »fenomenološki redukciji« ni dvomil v dušo, le imenoval jo je drugače: »transcendentalni jaz«. Sicer pa, če se vrneva k fenomenologiji časa, je treba poudariti, da je Husserl načelno ločeval transcendentalno fenomenologijo od psihologije – slednjo je imel za empirično znanost, za kakršno velja tudi dandanes – toda pri branju Husserlovih del se pogosto težko znebimo vtisa, da med fenomenologijo in psihologijo vendarle ni jasne ločnice. Pri fenomenologiji gre za filozofsko »introspekcijo«, ki po načelu »eidetske redukcije« odmišlja od fenomenov vse, kar za samo konstitucijo predmetnosti in obnem subjektivnosti jaza ni bistveno...

Janez. Ampak kje je meja med bistvenim in nebistvenim?

Bruno. Ni jasne meje... kljub temu pa je jasno, da fenomenologije ne moremo zvesti na psihologijo, kakor nasploh ne moremo filozofije zvesti na znanost.

Janez. Toda katera je resničnejša – znanost ali filozofija?

Bruno. Obe sta resnični, vsaka na svoj način. Najresničnejša pa je glasba – vsaj kar se tiče zavedanja časa, trajanja: ko poslušamo glasbo, ali ko prisluhnemo tišini, ki je najvišja zvrst glasbe, se jasno zavedamo, da čas *traja* in da je resnično »posnetek večnosti«.

Mojster umolkne, stopi k oknu in ga odpre na stežaj. Iz vrta se zasliši vsaj deset različnih vrst ptičjega petja.

Bruno. Slišiš trajanje?

Janez. Da, slišim – čudovito je!

Čas traja: tečejo sekunde, minevajo minute, ure... trajanje samo pa nikoli ne mine.

Janez, čez čas. Mojster, prebral bi vam rad še en odlomek iz Prousta, ki sem si ga izpisal iz druge knjige *Iskanja izgubljenega časa...*

Bruno. ...iz romana z naslovom *V sencih cvetočih deklet*; tega je imel moj stric Filip od vseh sedmih Proustovih romanov najrajši. Govori tvoj odlomek o glasbi, o neki sonati, ki jo gospa Swannova igra na klavir?

Janez. Kako ste uganili?

Bruno. To je znan in zelo lep odlomek. Proust je vedel, kaj je bistvo glasbe. Prosim, preberi mi ga.

Janez bere:

»...sonata mi je celo potem, ko sem jo slišal od začetka do konca, ostala skoraj popolnoma nevidna, nevidna kot stavba, ki jo zaradi daljave ali megle slutimo le v delnih obrisih. Odtod izvira otožnost, ki je povezana s spoznavanjem takih del in sploh vsega, kar se uresničuje v času. Ko se mi je odkrilo to, kar je v Vinteuilovi sonati najbolj skritega, se mi je tisto, kar sem razložil in vzljubil takoj spočetka, začelo zaradi privajenosti, nad katero čustvo nima moči, že izmikati in mi uhajati. Ker vsega tistega, kar mi je sonata nudila, nisem mogel vzljubiti hkrati, ampak le po kosih, drugo za drugim, ni bila nikoli v celoti moja – bila je pač taka kot življenje.« [Proust (2), 113–4]

Bruno. Kako lepo in resnično! Proust je v svojem pisanju iskal izgubljeni čas v tistem času, ko je Husserl na univerzi v Göttingenu predaval fenomenologijo notranjega zavedanja časa. Verjetno bi se pisatelj strinjal s filozofovo ugotovitvijo, da je značilnost časovnih predmetov *trajanje*. Namreč, ko Husserl govori o lastnostih časovnih predmetov, ugotavlja, da je njihova glavna konstitutivna razsežnost *trajanje* (*Dauer*): ton traja, melodija traja, ptičji prelet vrta traja,

padec skodelice z mize traja, čeprav le kratek čas, in celotno vesolje traja, za nas neznansko dolgo časa... In čeprav so časovni predmeti pravzaprav *vs*i možni predmeti zavesti, saj vsi predmeti trajajo v času, pa izraz »časovni predmet« v ožjem pomenu označuje le tiste predmete, pri katerih je časovna razsežnost konstitutivna, pri katerih trajanje vzpostavlja njihovo predmetnost: melodija je primer časovnega predmeta v ožjem pomenu, ni pa to slika, čeprav igra čas tudi pri slikanju in gledanju slike pomembno vlogo. Časovni predmeti so, tako kot vsi predmeti v fenomenologiji, zavesti imanentni – so fenomeni – in zato so podvrženi odsenčenju, analogno kot prostorski predmeti v procesu zaznavanja.

Janez. V čem je pravzaprav ta analogija?

Bruno. Vrsta časovnega odsenčenja je odvisna od vrste duševne funkcije: pri reprodukciji kot posrednem, tj., obnovitvenem ali priklicnem spominjanju je odsenčenje drugačno kot pri retenci kot neposrednem ohranjanju neke zaznave ali misli v zavesti, pri fantaziji je spet drugačno kot pri reprodukciji, čeprav se vrste odsenčenj lahko tudi prikrivajo. Prej sem omenil, da je takrat, ko neki časovni predmet, na primer glasbena fraza, ostaja v retenci, njegovo časovno odsenčenje analogno tistemu prostorskemu, ko se predmet od nas oddaljuje v prostoru, vendar ostaja v našem vidnem polju. Reprodukcijska pa senči časovne predmete drugače, analogno kot prostorski predmeti nastopajo v predstavi odsenčeni z različnih strani, v različnih položajih glede na naše izbrano očišče, v različnih razdaljah, sami ali skupaj z drugimi predmeti, in podobno. Retencijsko odsenčenje v času je sorodno zaznavnemu odsenčenju v prostoru, reprodukcijsko odsenčenje v času je sorodno predstavnemu odsenčenju v prostoru.

Janez. Mojster, mi lahko poveste kak primer?

Bruno. Seveda – najprej si zamisliva predstavno odsenčenje nekega predmeta v prostoru, na primer knjige: najina predstavna zmožnost lahko knjigo senči na različne načine, lahko si jo predstavljava od zgoraj, od spodaj, od strani, v predstavi lahko tudi izvzameva del predmeta in si ga

povečava, na primer naslov knjige, posamezno stran in podobno; analogno – če imava smisel za glasbo – lahko v časovni reprodukciji senčiva neko melodijo ali neko glasbeno frazo, kajti reprodukcija ima, kot pravi Husserl, različne »načine izvršitve« [prav tam, § 15]: lahko je celovita ali delna, hitrejša ali počasnejša, natančna ali bežna, kar je odvisno tudi od poznavanja predmetnega področja, sposobnosti reproduciranja in kompleksnosti časovnega predmeta; tako bo na primer človek, ki ima vsaj malce posluha in vsaj bežno pozna klasično glasbo, gotovo znal prepoznavno reproducirati, zapéti ali zaigrati tistih nekaj prvih taktov Beethovneve pete simfonije, medtem ko mu pri Bachovih kontrapunktih ne bo prav lahek priklic melodije, tudi če se mu zdi, da jih zna na pamet, kadar jih posluša.

Janez. Je to še en dokaz, da sta retenca in reprodukcija bistveno različni mentalni funkciji, tako kot dve vrsti spomina pri računalnikih...?

Bruno. Verjetno. Med »pravtisolom« in retenco ni ostre meje, kakor je ni med glavo in repom kometa, medtem ko je ločnica med retenco in reprodukcijo očitno dokaj pomembna; spet pa ni ostre meje med reprodukcijo in fantazijo (oziroma med predstavo in domišljijo), in sicer ravno zaradi svobode, ki je zavesti dana pri spominskih odsenčenjih. Ko že govoriva o odsenčenjih, je še posebej zanimiva Husserlova uvedba *časovne perspektive*.

Janez. Časovne perspektive? Običajno govorimo o prostorski perspektivi, včasih tudi o zgodovinski perspektivi, vendar bolj v metaforičnem pomenu, za časovno perspektivo pa še nisem slišal.

Bruno. Husserl pojmuje časovno perspektivo spet analogno s prostorsko: recimo, da ton kot »pravtis«, tj. kot zaznava nihanja strune, traja deset sekund fizikalnega časa; ta časovna razsežnost, ki je analogna prostorski razsežnosti, se – fizikalno gledano – z nadaljnjim potekom časa sicer ne spreminja (ton traja, dokler traja, deset sekund, pa tudi potem, ko se nihanje strune ustavi, še vedno rečemo, da je trajal deset sekund), toda Husserl pravi, da je takšno fizikal-

no pojmovanje trajanja abstraktno, in sicer na analogen način, kot je abstraktno pojmovanje geometrijskega prostora s pomočjo Kartezijevega koordinatnega sistema ali fizikalnega prostora z Newtonovimi zakoni gibanja. Za Husserla sta fenomenološka prostor in čas *konkretno doživljajska*, zato na primer o trajanju tona pravi:

»Isto trajanje <*Dauer*> je sedanje, aktualno potekajoče <*sich auf-bauende*, dob. 'izgrajujoče se'> trajanje, potem pa preteklo, 'poteklo' <'abgelaufene'> trajanje, bodisi zavestno <*bewußte*> ali v ponovnem spominjanju 'enako' poustvarjeno <'gleichsam' neu erzeugt> trajanje. Isti ton, ki sedaj zveni, je tisti, za katerega v poznejšem toku zavesti rečemo, da je zvenel, saj je njegovo trajanje preteklo. Točke časovnega trajanja se za mojo zavest <*Bewußtsein*> oddaljujejo analogno, kakor se za mojo zavest oddaljujejo točke mirujočega predmeta v prostoru, ko 'se oddaljujem od predmeta'. Predmet zavzema svoje mesto/prostor <*Ort*> in ravno tako ton zavzema svoj čas, tako da nobena časovna točka ni premaknjena <*unverrückt*>, vendar beži v oddaljevanju zavesti <*Bewußtseinsfernen*>, kajti razdalja od ustvarjajočega zdaja <*vom erzeugenden Jetzt*> je vedno večja. Ton ostaja isti, toda ton 'v načinu kako' se kaže kot vselej drug.« [Husserl (4), § 8 (20)]

V naslednjem paragrafu predavanj o notranjem zavedanju časa Husserl še jasneje izrazi misel o časovni perspektivi, v kateri zavest ohranja – bodisi v retenci ali reprodukciji – časovne predmete:

»...artikulirani del dogajanja [npr. neka glasbena fraza] se ob tem, ko tone nazaj v preteklost, 'skrči' <'zusammenzieht'> – gre za neke vrste časovno perspektivo (znotraj izvirnega časovnega prikazovanja) analogno prostorski perspektivi. Pri tem, ko se časovni predmet pomika v preteklost, se krči in obenem temni.« [prav tam, § 9 (21–2)]

Klasična fizika ne potrebuje niti prostorske perspektive, kakršno poznajo slikarji, še manj pa časovno, saj sta zanjo prostorska in časovna enota (meter, sekunda) vedno in povsod enako dolgi, namreč kjerkoli v koordinatnem sistemu, ne glede na položaj in gibanje abstraktnega »opazovalca«.

Janez. Ali se je torej Husserl z uvedbo časovne perspektive kot analogne prostorski vendarle približal Einsteinovi relativnostni teoriji, v kateri je, kot sem prebral, dolžina prostorskih in časovnih razdalj odvisna od položaja in gibanja opazovalca?

Bruno. V relativnostni teoriji sta prostor in čas res odvisna od odnosov med opazovalcem in opazovalnim sistemom – vendar ta odvisnost ni v neposredni zvezi s Husserlovo časovno perspektivo, vseč pa mi je, da si opazil možno posredno zvezo. Fenomenologija govori o »konkretnem«, »doživljaj-skem« prostoru, ki se razprostira okrog nas: na primer, če smo sredi neke pokrajine, pravimo, da vidimo vse tja do horizonta; in nekaj podobnega lahko rečemo tudi za doživljajski čas: izvorno »časovno polje« ali »časovni dvor« (*Zeitfeld, Zeithof*) je s fenomenološkega stališča zamejeno, analogno kakor prostorsko zaznavno polje. Ta Husserlova misel je bila ena izmed pomembnih iztočnic za njegovega svojeglavega učenca Heideggra – nadarjeni učenci so praviloma svojeglavi – ki je svoje prvo in največje delo *Bit in čas* (*Sein und Zeit*, 1927) zasnoval na *končni* eksistencialni časovnosti, ki se človeku oziroma »tu-bitu« kaže kot »biti-h-koncu« (*Sein-zum-Ende*) ali »biti-k-smrti« (*Sein-zum-Tode*). Vendar pa Husserl pri svojem ugotavljanju zamejenosti oziroma končnosti fenomenološkega časovnega polja ni imel v mislih samo končnosti človeškega življenjskega časa, ampak je mislil bolj splošno: *horizont* nekega poljubnega časovnega predmeta, na primer nekega Bachovega kontrapunkta, je *končen* – četudi njegova meja ni vselej jasna, saj horizonti časovnih predmetov praviloma sežejo čez njihovo vsakokratno trajanje – analogno, kot je končen (in obenem odprt) horizont nekega prostorskega predmeta, recimo neke pokrajine, če jo zavest zaobjame v predmetno celoto.

Janez. Horizont je za Husserlovo fenomenologijo zelo značilen pojem, kajne?

Bruno. V fenomenologiji je pojem horizonta ključen, tako v prostorskem kakor tudi v časovnem pomenu; časovni horizont zarisuje območje součinkovanja nekega časovnega predmeta, namreč njegovo odprto in obenem končno časovno »okolico«. Horizonti so v fenomenologiji opredeljeni kot potencialni, kažejo namreč na *možnosti*, ki jih odpira vsakokratna časovna in prostorska dejanskost.

Janez. Mojster, kakšno vlogo pa ima trenutek *zdaja* v vsakokratnem časovnem horizontu? Je *zdaj* središče območja, ki ga zarisuje horizont? Ali lahko s fenomenološkega stališča rečemo, da je *zdaj* analogen *tu*-ju, točki ali mestu v prostoru, kjer se trenutno nahajamo?

Bruno. *Zdaj* in *tu* sta vsekakor analogna tudi v fenomenologiji, zanimivo pa je fenomenološko spoznanje, da ne *tu* ne *zdaj* nista abstraktno »točkasta«, ampak doživljajsko »raztegnjena« v majhni časovni oziroma prostorski »polji«. Omenil sem že Husserlovo ugotovitev, da je retenca kontinuiran proces, v katerem se vsakokratni *zdaj* nenehno modificira v polpretekli *pravkar*; novi *zdaji* ves čas izpodrivajo stare *zdaje*, ki postajajo pretekli, vendar spominska reprodukcija lahko obnovi neki pretekli *zdaj* in ga ponovno vzpostavi kot imanentno sedanjega, ga »reaktualizira« – medtem ko retenca vsakokratni *zdaj* zgolj neposredno ohranja v »aktualnosti«. Husserl ugotavlja, da ni ostre meje med *zdaj* in *pravkar*, kakor tudi v retencijskem »repu« ni ostre meje med »pravtisolom« (neposredno zaznavo) in njegovo retenco – ali, če spet uporabimo prisposodbo kometa: ni ostre meje med njegovo glavo in repom. Kajti samemu bistvu časovnega doživljanja pritiče, da je to doživljanje *vselej že zavest o preteklem*. Husserl pravi:

»Pač pa bistvu časovnega zrenja <*Zeitanschauung*> pripada, da je [to zrenje] v vsaki točki svojega trajanja (ki jo lahko reflektivno postavimo za predmet [obravnavel] zavest o *ravnokar preteklem* in ne zgolj zavest o točki *zdaja*

<Jetztpunkt> neke predmetnosti, ki se kaže kot trajajoča.« [prav tam, § 12, (26)]

Janez. Saj res – vselej kadar pomislim: *zdaj* doživljam to-in-to, na primer slišim kak glasbeni ton, to pomeni: *pravkar* sem ga slišal!

Bruno. Da, s fenomenološkega stališča je »točka« *zdaja* zgolj neka abstrakcija, ki nikakor ni neposredno evidentna zavesti; lahko jo primerjamo s točko v prostoru, saj je tudi geometrijska točka abstraktna in šele sekundarna v odnosu do doživljanja *tu*-ja oziroma referenčnega mesta, na katerega se postavi opazujoča in misleča zavest. Husserl nadalje razlikuje med »grobim« in »finim« *zdajem*: v kontinuumu reten-ce, ki se vleče za nekim »pravgisom«, na primer za glasbenim tonom, ni mogoče smiselno deliti posameznih intervalov, kar pomeni, da ni mogoče postavljati ostrih ločnic med njimi, časovnih »točk«, finih *zdajev*, lahko pa – podobno kot v matematični analizi, pri diferencialnem računu, kjer govorimo o »poljubno majhnem intervalu ϵ « – tudi pri časovnem trajanju govorimo o »grobem« *zdaju* kot poljubno majhnem *intervalu*: čeprav je trajanje grobega *zdaja* poljubno majhno, gre vendarle za časovni interval, za majhno »polje« časa, ne pa zgolj za »točko«. Toda interval grobega *zdaja*, nadaljuje Husserl, »nemudoma spet razpade v fini zdaj in neko preteklost <ein Vergangenheit>« [prav tam, § 16 (33)]. Grobi *zdaj* je doživljajsko oziroma fenomenološko primarnejši in konkretnejši od finega *zdaja*, saj nam je *zdaj-pravkar* v zavesti dostopnejši od neulovljive in zmuzljive »točke« *zdaja* kot trenutka.

Janez. Mojster, na začetku današnjega pogovora ste rekli, da se pri Husserlu predmet v svetu fenomenov »konstituira« kot tisto, kar ostaja identično v seriji časovnih in prostorskih »odsencenj« – in pri tej konstituciji predmeta ste poudarili odločilno vlogo *zavesti* oziroma transcendentalnega jaza. Kakšen je pravzaprav odnos med jazom in njegovimi časovnimi predmeti? Tega še vedno ne razumem najboljše.

Bruno. Husserl se v svojih predavanjih podrobno ukvarja z vprašanji »imanentnega predmetenja« (ali »imanentne objektivacije«) nekega časovnega predmeta oziroma nasploh s konstitucijo predmeta v zavesti. Bistvena značilnost predmetenja je *identiteta* nekega prostorsko-časovnega niza fenomenov (zaznav, predstav, misli ipd.) v doživljajskem toku zavesti; v časovnem oziru imata pri predmetenju pomembno vlogo retenca in reprodukcija v spominu.

Janez. Mi lahko poveste kak primer?

Bruno. Nič lažjega: pri nekem prostorskem predmetu, na primer mizi, ti omogoča njena spominska slika, njeno »imanentno predmetenje« v tvoji zavesti, da vsakič prepoznaš njeno istost, na primer, če se s pogledom, ki si ga odvrnil, spet vrneš k njej in jo prepoznaš kot *isto* mizo – in analogno ti omogoča imanentni časovni predmet, ki ga konstituirata retenca in reprodukcija, da vsakič znova prepoznaš Bachovo glasbeno frazo, kadar jo spet slišiš. Melodija kot časovni predmet je v retenci in reprodukciji tako ali drugače odsenčena, vendar ostaja zavesti dostopna kot *ista* melodija zaradi identitete svojega »kajstva« ali *eidosa* ali bistva... In če se zdaj vprašaš, *od kod* prihaja ta zmožnost »identifikacije« oziroma prepoznavanja predmeta v njegovi istosti, ali če se vprašaš, kaj sploh *omogoča* konstitucijo imanentne predmetnosti – ti Husserl odgovarja, da je njen izvor identitetna sinteza transcendentnega jaza. Identiteta namreč ne more izvirati iz doživljajškega toka fenomenov, ki je vselej mnogo ter in spreminjajoč se, ampak iz *enosti* transcendentnega jaza. O odnosu med jazom in časom Husserl piše tudi v *Kartezijanskih meditacijah*:

»Če opazujemo temeljno obliko sinteze, namreč *identifikacijo*, nam le-ta najprej stopi nasproti kot vseobvladujoča, pasivno potekajoča sinteza v obliki kontinuirane notranje zavesti časa <*Zeitbewußtseins*> [... Gre za] povezanost v Eno zavest, v kateri se enotnost kake intencionalne predmetnosti *kot iste* mnogoterih pojavnih načinov [še]le *konstituirata*. [...] Predmet zavesti v svoji identiteti sam s

seboj med tekočim doživljanjem ne pride vanjo od zunaj, temveč je obsežen v nji sami kot pomen, tj. kot *intencionalna storitev* zavestne sinteze. [...]

Sinteza pa ne leži le v posameznih zavestnih doživljajih in ne povezuje le priložnostno posamezne s posameznimi, marveč je *celotno zavestno življenje*, kot smo že prej rekli, *sintetično poenoteno*. [...] Temeljna oblika te univerzalne sinteze, ki omogoča vse siceršnje zavestne sinteze, je vsezajemajoče notranje zavedanje časa. Njegov korelat je imanentna časnost <die immanente Zeitlichkeit> sama, po kateri se morajo vsi kdajkoli reflektivno najdljivi doživljaji jaza kazati kot časovno urejeni, kot časno začenjajoči se in prenehajoči, kot istočasni in zapovrstni – znotraj stalnega neskončnega horizonta *tega* imanentnega časa.« [Husserl (2), § 18, str. 87]

Torej, v najvišji enosti zavestne sinteze se – kot pravi Husserl v predavanjih o času – tudi »imanentni čas konstituira kot eden za vse imanentne predmete in dogajanja« [Husserl (4), § 38 (65)] – in v tem smislu je za Husserla čas »objektiven«, namreč fenomenološko *enoten* za vse časovne predmete:

»Ton in vsaka časovna točka v enosti trajajočega toka ima torej svoje absolutno trdno mesto <absolut feste Stelle> v 'objektivnem' (najsibo tudi imanentnem) času. Čas miruje, pa vendar teče čas. <Die Zeit ist starr, und doch fließt die Zeit.>« [Husserl (4), § 31 (54)]

Toda konstitucija v emfatičnem pomenu *objektivnega* časa kot vsem subjektom skupnega »intersubjektivnega« časa ostaja odprt problem, kar priznava tudi sam Husserl.

Janez. Če prav razujem, je torej transcendentelni jaz, ki je pri Husserlu nosilec najvišje identitete in izvor najsplošnejše sinteze predmetnosti, vendarle realno bivajoč – mislim namreč: ni postavljen v »oklepaj« fenomenološke redukcije tako kot vsa njegova predmetnost?

»ČAS MIRUJE, PA VENDAR TEČE ČAS«

Bruno. Spomni se na kalejdoskop: kakor v njem ne bi bilo »ničelne točke« središča brez mnogoterih struktur, ki se okrog njega širijo v prostoru in času – tako ne bi bilo mene, transcendentnega jaza, brez sveta predmetov, ki se »okrog« mene raztezajo v prostoru in času kot intencionalne vsebine moje zavesti.

Janez. Hm...

Tedaj zazvoni telefon, Bruno vzame z mize prenosno slušalko in z njo ob ušesu stopi k oknu. Janez si medtem znova ogleduje sveto podobico, ki jo je mojstru sinoči prinesel Angel: res je lepa in skrivnostna!

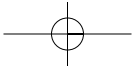
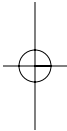
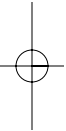
Bruno govori v slušalko. Torej naju mama vabi na kosilo? ... Ja, krasno! Reci ji, da takoj prideva, čez pet minut... Liter terana naj prineseva? ... Prav, se vidimo!

Janez. Je klicala Cecilija?

Bruno. Uganil si. Marija naju vabi na kosilo.

Janez se razveseli. Tudi mene? O, to je pa lepo! ...*in kakor v pojasnilo doda:* Res sem že lačen.

Bruno se smehlja. *Tempori parendum est.*



Na sprehodu z Einsteinom

O B M L A J U

Mojster Bruno in vajenec Janez hodita po cesti skozi vas. Namenila sta se na popoldanski sprehod k razvalini cekvice svetega Mihaela, skriti med borovci vrh hriba, dobre pol ure hoda od vasi. Čeprav je danes na koledarju Zofka, je vreme še kar lepo, morda pa bo deževalo jutri, saj je zrak precej težak. Bruno ni pozabil vzeti svoje sprehajalne palice, okrašene z izrezljanim ptičem, pa tudi kukalce in ploščato stekleničko brinovca je vtaknil v žep. Janez je pustil torbo v hiši, da bi bil prostih rok. Sopotnika v prostoru & času tokrat nimata pri sebi nobene knjige, s seboj sta vzela le svoje misli in spomine.

Janez. Spominjam se najinega pogovora na cesti pri Utovljah, pred tremi tedni. Govorila sva o Aristotelovi fiziki in rekli ste, da sta čas in prostor povezana z gibanjem in da je »število gibanja« njuna skupna mera; pa še to, da število najinih korakov – ali na splošno periodičnih gibanj – meri štirirazsežni prostor-čas. Takrat tega pojma nisem dobro razumel, zdaj pa, ko sem prebral Einsteinovo knjižico [Einstein (1)], ki ste mi jo posodili, pa še poglavje o relativnosti iz ameriškega kozmološkega učbenika [Abell & al.], ki sem ga našel v filozofski knjižnici, zdaj že malo bolje razumem pojem prostora-časa, čeprav mi je še precej stvari nejasnih...

Bruno, medtem ko pozdravlja mimoidočo ženico. Potem pa kar vprašaj, zato tudi prihajaš k meni, da ti kaj razložim.

Janez. Ne vem, kje bi začel...

Bruno se muza. Saj sva že začela, tu, sredi vasi, v soboto popoldne ob... (*pogleda na uro*) ...štirih, in prav tu bova današnjo pot po prostoru-času tudi končala, še pred večerom, če Bog dá.

Janez. Mojster, prosil bi vas, da mi čim bolj enostavno razložite Einsteinovo relativizacijo časa. Samo iz knjige jo je težko razumeti.

Bruno. Prav. Torej, izhodišče Einsteinove relativnostne teorije je ugotovitev, da svetloba v praznem prostoru potuje vedno z enako hitrostjo – približno 300.000 km na sekundo, na kratko zapisano s konstanto c – in sicer ne glede na relativne hitrosti opazovalcev oziroma svetlobnih virov. Ta ugotovitev, ki je bila že pred Einsteinom eksperimentalno potrjena, je zelo nenavadna: če bi se nam na primer neka vesoljska ladja približevala s polovico svetlobne hitrosti in nam pošiljala svetlobne signale, ti signali ne bi potovali proti nam s pol drugo hitrostjo svetlobe, kot bi bilo pričakovati – ampak spet natanko s hitrostjo c !

Janez. Kaj ni to v nasprotju z zdravo pametjo?

Bruno. Ne, ni v nasprotju s pametjo, ampak je le nenavadno za naše ustaljeno dožemanje sveta; seveda pa je konstantna svetlobna hitrost v nasprotju s klasično Newtonovo fiziko, čeprav slednjo lahko ohranimo kot dober približek pri vseh za nas »normalnih« hitrostih, ki so mnogo manjše od svetlobne. Konstantna hitrost svetlobe je dejstvo, ki je bilo v zadnjih sto letih mnogokrat in na različne načine preverjeno.

Janez. ...in posledica konstantne svetlobne hitrosti je relativizacija časa.

Bruno. Res je – Einstein je leta 1905 zasnoval *posebno teorijo relativnosti*, ki se v odnosu do njegove poznejše *splošne* teorije relativnosti omejuje na gibanja inercialnih sistemov, tj. na tista enakomerna gibanja ali mirovanja, pri katerih ne delujejo nobene sile, zgolj inercija oziroma vztrajnost. Posledica konstantne svetlobne hitrosti je relativizacija časa, namreč »dilatacija« oziroma raztezanje časa, obenem pa tudi relativizacija prostora, namreč »kontrakcija« oziroma krčenje prostora, natančneje, zmanjševanje prostorskih razdalj v smeri gibanja. Prostor in čas sta namreč v relativistični metriki povezana v enoten štirirazsežen prostor-čas, tj. v »četverje« s tremi prostorskimi koordinatami in eno časovno, in to pomeni, da sta medsebojno dosti bolj odvisna kot v klasični

fiziki, saj v relativnostni teoriji nastopata skoraj kakor nekakšna siamska dvojčka. V določenem pomenu lahko rečemo, da se čas »uprostóri« ali »spacializira«...

Janez. Toda *zakaj* je raztezanje časa posledica konstantne svetlobne hitrosti?

Bruno. Pojav raztezanja časa v posebni teoriji relativnosti najbolje ponazorimo s tako imenovano »svetlobno uro«. Najprej si predstavljaj, da sva midva vsak v svoji vesoljski ladji, jaz v ladji S , ti v ladji S' . Ladji potujeta po vesolju z enakomerno in zelo veliko medsebojno hitrostjo; na osnovi načela relativnosti gibanja za inercialne sisteme, ki ga je poznal že Newton, lahko rečeva, da moja ladja S miruje, tvoja ladja S' pa se giblje glede na mojo, reciva vsaj s polovico svetlobne hitrosti. Si predstavljaš?

Janez. Da. Prebral sem kar nekaj znanstvenofantastičnih zgodb...

Bruno. Vendar to ni fantastika, ampak miselni eksperiment, ki pojasnjuje neko znanstveno, fizikalno zakonitost! ... Torej, nadalje si predstavljaj, da izvajaš v svoji ladji S' – in sicer natanko takrat, ko švigneš mimo moje ladje S – naslednji poskus: na tla svoje ladje pritrdiš laser in ga usmeriš na zrcalo, ki si ga že prej pritrdil na strop, nato pa z laserjem za trenutek posvetiš ter z zelo natančno uro, ki jo imaš na ladji, izmeriš čas, ki ga laserski oziroma svetlobni žarek potrebuje za en odboj od zrcala, tj., da prepotuje pot od tal do stropa tvoje ladje in nazaj – reciva, da izmeriš čas ene nanosekunde, eno milijardinko sekunde... Si še vedno predstavljaš?

Janez. Zaenkrat še.

Bruno. Kot sem že rekel, pa ravno takrat, ko izvajaš opisano meritev časa, švigneš s svojo ladjo S' mimo moje ladje S , od koder jaz skozi okno opazujem tvoj poskus...

Janez. Če dovolite, mojster: ali nisva rekla, da se najini ladji medsebojno gibljeta s hitrostjo, večjo od polovice svetlobne hitrosti? Kako lahko potemtakem vi iz vaše ladje opazujete poskus v moji ladji? Saj neznansko hitro švigнем mimo vas!

Bruno se zasmije. Saj pravim, da to ni znanstvenofantastična zgodba, ampak *miselni* eksperiment, ki ilustrira fizikalno zakonitost raztezanja časa – in žal je to najenostavnejša ponazoritev te zakonitosti.

Janez. Prav, naj bo. Kaj torej vidite skozi okno svoje ladje S , gledajoč v mojo ladjo S' , tisti hip, ko švigнем mimo?

Bruno. Vidim tvoj poskus in tudi jaz imam v svoji ladji S zelo natančno uro, s katero lahko skozi okno, neodvisno od tebe, sam izmerim čas odboja žarka v tvoji ladji S' .

Janez. Obe merjenji časa, vaše in moje, bi se morali ujemati, če imava res natančni uri.

Bruno. Bi se morali, pa se ne – četudi sta obe najini uri še tako natančni!

Janez. Kako to? Saj meriva časovni interval med *istima* dogodkoma v moji ladji, med laserskim pulzom in njegovim odbojem na zrcalu!

Bruno. Drži, toda ker se ti, skupaj s celotno tvojo ladjo S' zelo hitro giblješ v odnosu do mene in moje ladje S , jaz vidim tvoj laserski žarek rahlo *poševno*, ko potuje od tal do stropa in nazaj; kar pomeni, da – gledano iz moje ladje S – žarek med laserjem in zrcalom potuje po *daljši* poti, kot jo vidiš ti v tvoji ladji S' .

Janez. Je v tem kaj nenavadnega?

Bruno. Za klasično fiziko to ne bi bilo nič posebej nenavadnega, kajti ti v ladji S' in jaz v ladji S bi uskladila razlagi tvojega poskusa z laserjem tako, da bi jaz opaženo daljšo pot žarka pripisal pač temu, da se zame žarek giblje *hitreje* kot zate – namreč toliko hitreje, kolikšna je relativna hitrost tvoje ladje glede na mojo. Vendar pazi! Svetlobni žarek ima, kot veva, vedno enako hitrost 300.000 km na sekundo – tudi če je njegova pot poševna. ... No, kako bova torej uskladila najini razlagi tega *istega* poskusa?

Janez. Težko.

Bruno. Niti ne, treba je le skupaj z Einsteinom povleči radikalno potezo: ker je za oba, zate in zame, svetlobna hitrost *enaka* – vendar pa jaz vidim, da žarek potuje po daljši, rahlo poševni poti – zato sklepam iz definicije hitrosti kot razmer-

ja med potjo in časom, da potrebuje žarek, gledano iz moje mirujoče ladje S , za svoj odboj v tvoji hitro leteči ladji S' preprosto *več časa*, kot ga zanj izmeriš ti s svojo lastno uro: če ti izmeriš, da odboj traja na primer eno nanosekundo, pa jaz za isti odboj izmerim nekaj več časa od ene nanosekunde.

Janez. Več časa – za isti odboj?

Bruno. Tako je – in temu pravimo raztezanje časa. Moja ura bo izmerila za odboj žarka v tvojem poskusu *daljši čas*, kot si ga izmeril ti s svojo lastno uro. Drugače povedano, z mojega gledišča teče tvoja ura v hitro leteči ladji *počasneje* od moje ure v mirujoči ladji. Pri tem ni pomembno, za katero vrsto ure gre, kajti vsaka ura, ne samo svetlobna, bo pri tebi tekla počasneje: mehanična, elektronska, atomska... tudi tvoje srce bo bilo počasneje. Tvoj čas je z mojega gledišča *raztegnjen*, »dilatiran«, pri čemer velja: čim hitreje se giblješ, tem počasneje ti z gledišča mirujočega opazovalca teče čas.

Janez. Mojster, če tudi srce bije počasneje pri hitrem gibanju vesoljske ladje, bi se torej vesoljci v njej postarali počasneje kot mi na Zemlji?

Bruno. Da – to sledi iz Einsteinovih enačb. V tem smislu že posebna teorija relativnosti načelno dopušča možnost takšne ladje časoplova, ki bi potovala v prihodnost, deset let pozneje pa splošna teorija relativnosti k temu dodaja še možnost potovanja v preteklost, o čemer bova nekaj malega povedala pozneje.

Janez. Neverjetno! ... In pri svetlobni hitrosti, ki je največja možna hitrost, bi se čas ustavil? ... Torej bi časoplov pri svetlobni hitrosti tako rekoč odletel v večnost?

Bruno. Tako rekoč. Vendar je treba nemudoma dodati, da nobena ladja ne more potovati s svetlobno hitrostjo, vsaj fizična ladja ne.

Janez. Pa je bilo raztezanje časa pri velikih hitrostih kdaj tudi izkustveno preverjeno?

Bruno. Seveda je bilo – in ne samo enkrat! Najbolj znan primer je merjenje hitrosti in razpadnega časa nestabilnih delcev »mionov«, ki pri velikih hitrostih trajajo dlje kot pri manjših...

Janez. Čudovito! Fizika torej znova, po več stoletjih, podaja roko metafiziki...

Bruno. Tudi tako lahko razumeva Einsteinovo relativnostno teorijo – in prav je, da jo kot filozofa skušava razumeti!

Janez. Res, zdaj mnogo bolje razumem relativizacijo časa, toda v Einsteinovi knjižici mi je še precej stvari nejasnih: na primer relativizacija simultanosti, pa tisti na videz tako preprosti »osnovni princip relativnosti«, pa Minkowskijeva metrika... in nasploh bolj slabo razumem glavne zakonitosti splošne teorije relativnosti, saj jih knjižica navaja, toda premalo razloži, vsaj zame, na primer »načelo ekvivalentnosti«, pa ukrivljenost prostora-časa, pa tisti zapleteni »princip splošne kovariance« ali kako že...?

Bruno. O, seveda, seveda! Vse ti bom poskusil razložiti, kolikor pač znam in če bo dovolj časa, sicer pa prihodnjič... Glej, sva že pri našem vaškem patronu, svetem Lovrencu.

Za majhno kamnito cerkvico in njenim slokim zvonikom, ki sta popolna v svoji preprostosti, leži ograjen »žehn«: vrhovi križev segajo čez ogrado, grobov je manj kot vaških hiš. Nenadoma izza zidovja vznikne – Angel. Janez se zdrzne, kot takrat, ko je prvič prišel v vas in srečal Angela na tem samotnem kraju. Bruno pa niti ni posebno presenečen. Angel se smehlja in jima podaja roko v pozdrav, tokrat je oblečen spet v svojo vsakdanjo kmečko opravo, ponošeni suknjič in star klobuk...

Angel. Kam pa vidva? Se sprehajata?

Bruno. Ja, gor k Svetemu Mihaelu sva se namenila. Janezu bi rad pokazal tisto ruševino, spotoma pa se pogovarjava.

Angel. O čem se pogovarjata, če smem vprašati? Bi zanimalo tudi mene?

Bruno. Govorila sva o Einsteinovi relativnostni teoriji, o raztezanju časa...

Angel. Kako zanimivo! Tudi jaz bi rad kaj zvedel o raztezanju časa. Ali se vama lahko pridružim? Nič se ne bom vmešaval, samo pred vama bom hodil in vaju poslušal.

Bruno. Seveda greš lahko zraven, Anželo, če hočeš... Kaj pa srce, ti še nagaja?

Angel zamahne z roko. Ah, srce bíje v meni, že odkar pomnim! Bom že prilezel tja gor, saj ni tako visoko... Če dovolita, bom hodil pred vama in preganjal kače... tako kakor angeli v Bibliji preganjajo kače.

Bruno. Kače boš preganjal? Kakšne kače? Na tej poti nisem videl še nobene!

Angel. Vi ne, mojster Bruno, vi ne... toda vsi nimamo takšne aure kakor vi! Kače pa dobro vedo, kdo je ranljiv.

Bruno se čudi. Kaj poveš, Anželo! No, zaradi mene kar preganjaj kače, toda ne zameri, če bom kdaj preslišal tvoje čudaške pripombe.

Angel. Saj ne pričakujem, da bi se ukvarjali z mojimi mislimi, mojster... Toda bogve, morda se boste spomnili nanje v kakih drugih časih?

Bruno se zasmije. Na onem kraju, kaj?

Angel. Na tem ali onem kraju, oba sta ista...

Bruno pogleda Janeza, ki molče stoji ob strani. Janez, saj ti je prav, da gre Anželo z nama, ne?

Janez, ne ravno navdušeno. Meni je prav, kakor porečete vi, mojster.

Bruno. No, pa pojdimo!

Trojica gre najprej kakih sto korakov po cesti, potem zavije v gmajno in sledi kolovozu, ki se rahlo vzpenja med grmovjem in nizkim hrastičjem. Angel stopa spredaj, kdaj pa kdaj obstane in komaj slišno sikne, Bruno in Janez mu sledita, hodita vštíc in nadaljujeta pogovor.

Bruno. ...ko govorimo o Einsteinovi relativizaciji časa, nam mora biti najprej jasno, kaj je klasična novoveška znanost pravzaprav razumela z absolutnim časom. Slednjega namreč ni nujno pojmovati v Newtonovem *substancialnem* pomenu, namreč kot absolutno svetovnozgodovinsko »ozadje«, analogno absolutnemu prostorskemu »okviru« kot nekemu realnemu vesoljnemu »odru«, božjemu »senzoriju«, na

katerem naj bi se dogajala drama univerzuma – ampak je klasični znanosti, predvsem fiziki v času po Newtonu, zado-
stovalo pojmovanje časa kot absolutnega referenčnega »oza-
dja« ali »okvira« v *funkcionalnem* pomenu. Pri novoveškem
absolutnem času je namreč poudarek na funkciji, ki naj bi jo
ta vsem skupni »svetovni« čas opravljal tako v znanstvenih
teorijah kakor tudi v vsakdanji zavesti. In funkciji absolutne-
ga časa sta predvsem dve: *prvič*, da teče za vse opazovalce
enako hitro, da je njegov ritem absoluten – »matematičen«,
kot je rekel Newton – kajti le absolutni tek časa omogoča
uporabo enotnega merila trajanja; in *drugič*, da obstaja abso-
lutna časovna *simultanost* oziroma sočasnost vseh dogodkov
v vsakem izmed »presekov« absolutnega trajanja. Funkciji pa
sta seveda medsebojno povezani, sta kakor dve plati iste me-
dalje.

Janez. Tega nisem razumel: kaj pravzaprav pomeni abso-
lutna sočasnost in kako jo relativnostna teorija zanika?

Bruno. Glej – naša klasična predstava o času vsebuje pre-
pričanje, da obstaja za vsa bitja in za vse stvari v univerzumu
vsakokrat isti, sočasen *zdaj*, ne glede na to, kje v prostoru se
ta bitja (reciva jim »opazovalci«) nahajajo, kako hitro se gib-
ljejo, kolikšna je njihova masa ipd. Obstoj univerzalno sočas-
nega *zdaja* se nam vendar zdi samoumeven, mar ne? Pa ni!
Kajti v relativnostni teoriji se izkaže, da *zdaj* nekega sistema,
na primer vesoljske ladje S , o kateri sva prej govorila, ni isti
z *zdajem* nekega drugega sistema, na primer vesoljske ladje
 S' , če se v odnosu do prvega zelo hitro giblje – ali pa če je (kot
posebni teorija relativnosti dodaja splošna) med sistemoma
velika razlika v moči gravitacijskega polja. Si predstavljaš,
kaj to pomeni, da ni absolutnega *zdaja*?

Janez. Skušam si predstavljati, ne vem pa, če mislim
prav...

Bruno. To pomeni, če malce filozofsko razmislimo, da je
vsak trenutek v času – oziroma v *časih* neznansko širnega ve-
solja – potencialno *sedanji*, čeprav je aktualna sedanost vseh
časov dostopna samo neskončni božji misli – seveda, če Bog
sploh obstaja...

Angel se ozre z nasmeškom. Saj o tem ni dvoma!

Bruno. ...to pa, za katerega končnega opazovalca je neki določen trenutek sedanji in s katerimi drugimi končnimi opazovalci si deli skupni *zdaj*, je odvisno od njegovega (ali njene-ga) položaja v prostoru-času, namreč od položaja, pri katerem je somišljeno gibanje sistema, njegova masa, energija, vse v *odnosih* do drugih sistemov.

Janez. V Einsteinovi knjižici sem pri razlagi nesočasnosti naletel na njegov primer z vlakom: če sem prav razumel, dogodka *A* in *B*, recimo bliska, ki sta simultana za opazovalca na vlaku, *nista* simultana za opazovalca ob progi, če se vlak dovolj hitro giblje...

Bruno. Da, to je slavni Einsteinov primer; v njegovem času še ni bilo vesoljskih ladij, najhitrejše prevozno sredstvo so bili takrat vlaki in zato tudi najprimernejši za ilustracijo relativnosti... Razlog, da sta *ista* dogodka *A* in *B* *sočasna* za opazovalca *S*, ki se giblje skupaj z vlakom (torej dejansko miruje glede na referenčni okvir vlaka), *nesočasna* pa za opazovalca *S'*, ki miruje ob progi (namreč glede na širši referenčni okvir, Zemljo, medtem ko se giblje glede na referenčni okvir vlaka) – razlog te zgolj *relativne* sočasnosti, ki za nobenega opazovalca, razen morda za Boga, ni absolutna, je isti kot razlog »raztezanja« časa oziroma relativnega ritma ur: konstantna svetlobna hitrost!

Janez. Mojster, ali drži, kot sem nekje prebral, da sta dva *ista* dogodka *A* in *B* lahko v enem referenčnem okviru, recimo v *S*, v takšnem časovnem zaporedju, da je *A pred B*, v drugem referenčnem okviru, recimo v *S'*, pa v nasprotnem, da je *B pred A*? Ali je to možno? Saj bi to pomenilo, da je neki dogodek, ki je za nas v prihodnosti, za nekoga drugega že v preteklosti... torej bi obveljal determinizem?

Bruno. Prvo, kar si rekel, drži, drugo pa ne povsem: res je, da relativizacija sočasnosti omogoča različne časovne razvrstitve dogodkov v različnih referenčnih okvirih oziroma sistemih in da se, vsaj teoretično, opazovalec v sistemu *S* lahko spominja dogodkov iz svoje preteklosti, ki bodo za nekega drugega opazovalca v sistemu *S'* nastopili šele v prihodno-

sti... vendar je ta možnost zgolj načelna, saj prvi opazovalec nikakor ne more posredovati drugemu svojih spominov, tj. ne more drugega posvariti, kaj se mu bo zgodilo v prihodnosti – to pa spet zaradi omejene svetlobne hitrosti, ki je največja možna hitrost, s katero se lahko širijo vzročne »verige« in potujejo informacije; preden bi informacija o prihodnosti prišla iz sistema S v sistem S' , bi se v slednjem prihodnost že zgodila. Zato Einsteinova relativnostna teorija ne implicira determinizma za nobenega končnega opazovalca – determinizem (morda) velja edino za Boga, ki je prisoten *vedno* in *povsod*, kot je učil že Newton.

Angel sikne. Nesmisel! Bog je svoboden, ustvarjena bitja niso.

Bruno mu vendarle prisluhne. O tem so mnenja filozofov deljena... kar se tiče Einsteina, je menil, da »Bog ne kocka«, toda to še ne pomeni, da je svoboden – ali pač?

Angel se ustavi in obrne k sopotnikoma. Bog res ne kocka, ker mu ni treba kockati – saj je tudi brez kockanja svoboden!

Bruno. Verjetno imaš prav, Anželo... čeprav pri vprašanju sočasnosti dogodkov v univerzumu obstaja v relativistični metriki prostora-časa, ki jo je za relativnostno teorijo matematično izdelal Einsteinov prijatelj Hermann Minkowski, pojem »vesoljnega bloka«, tj. univerzalne množice vseh dogodkov, »prostorsko« ponazorjene v štirirazsežnih diagramih prostora-časa. Osnovna oziroma »atomarna« entiteta v Einstein-Minkowskijevi metriki je namreč *dogodek*, »točka v času«, določen s tremi prostorskimi razsežnostmi in eno časovno, na primer trk dveh delcev...

Janez. Kako so diagrami lahko štirirazsežni?

Bruno. Minkowskijevi diagrami seveda niso fizično štirirazsežni, tako kot je sam prostor-čas, ampak za »prostorsko« ponazoritev četrte razsežnosti uporabljajo preprosto »zvižaco«: v njih je odmišljena ena (lahko tudi dve) od treh prostorskih dimenzij – kar bi ustrezalo gibanju po ravnini (ali po premici) – namesto nje pa je vrisana četrta, *časovna* dimenzija, običajno na ordinatni osi. V Minkowskijeve diagrame se potem vnašajo svetovnice, ki dogodke povezujejo, in

»svetlobni stožci«, ki označujejo množice vseh možnih preteklih in prihodnjih svetovnic nekega dogodka...

Janez. Aha, zdaj sem se spomnil: »svetlobne stožce« dobro razloži tudi Stephen Hawking v *Kratki zgodovini časa*...

Bruno. ...no, torej Minkowskijeve diagrame že poznaš. Verjetno tudi veš, da v realnosti sploh ne gre za stožce, ampak za serije koncentričnih krogelnih površin (analogne vzporednim krožnim presekom stožcev), po katerih se v času širi svetloba iz nekega vira; stožci nastopajo v diagramih le zato, da vanje lahko nazorno vključimo čas kot četrto razsežnost... No, če se vrnem k pojmu »vesoljnega bloka«: kritiki so Minkowskemu in Einsteinu očitali, da se v njuni relativistični metriki čas reducira na prostor, na zgolj četrto prostorsko dimenzijo – torej da se čas »uprostori« ali »spacializira« ter s tem domnevno izgubi svojo bistveno in specifično lastnost: usmerjenost. Iz relativističnega »uprostorjenja« časa pa naj bi sledil, kot so menili nekateri, tudi determinizem, češ da je v »vesoljnem bloku« štirirazsežnega prostora-časa prihodnost načelno enako dostopna kot preteklost, podobno kot so v prostoru dostopne vse smeri. Na formalni ravni to sicer drži, dejansko pa je treba upoštevati dvoje: *prvič*, tudi če bi šlo za determinizem, gre tu – kot sem že prej rekel – za vnaprejšnje védenje (in s tem določenost) dogodkov zgolj v vseobsežnem *božjem*, ne pa v omejenem človeškem umu; in *drugič*, nadaljnji razvoj fizike po Einsteinu je pokazal, da relativnostna teorija ni absolutna oziroma univerzalna razlaga celotne narave (Einstein je sicer upal, da bo), ampak se ji morajo pridružiti še druge teorije, ki pa niso deterministične, prej nasprotno – predvsem kvantna fizika, ki je v svojih metodoloških temeljih indeterministična, poleg nje pa tudi nekoliko starejša statistična termodinamika, ki obravnava entropijo kot fizikalno osnovo usmerjenosti ali anizotropije časa. Zato je po mojem mnenju odveč bojazen, da relativnostna teorija vodi znanost v determinizem, kajti že v primerjavi s klasično Newtonovo in Laplaceovo mehaniko je Einsteinova relativnostna teorija, še zlasti splošna, manj deterministična...

Janez. Mojster, kakšno vlogo pa ima pri tem znamenita Einsteinova energijska enačba $E = mc^2$?

Angel se ustavi in jezno zacepeta z nogami. Fuj, ta materialistična enačba!

Bruno, začudeno. Materialistična? Zakaj?

Angel. To bi pa že lahko vedeli, gospod doktor! Še jaz vem, da po tej enačbi iz ščepca materije dobiš goro energije! Energija je torej komaj kaj več kot nič v primerjavi z materijo – kaj ni to materializem?

Bruno se zakrohota. Ha, ha! Materialistična interpretacija Einsteina!

Angel. Einstein je sicer v angelskem svetu visoko cenjen, saj je premagal prostor in čas, vsepovsod je zavladata večnost – toda energijska enačba, ta mu dela sramoto!

Bruno si med smehom briše oči. Kaj takega pa še ne! Prav škoda, Anželo, da se Einsteinovega materializma nisi domislil že v času komunizma, morda bi s to tezo lahko celo doktoriral!

Angel, užaljeno. Saj sem že takrat protestiral! Pisal sem nadškofu, naj Cerkev od Partije zahteva, da se iz učbenikov fizike nemudoma črtajo vse materialistične enačbe, vključno z Einsteinovo! Odgovorili pa niso, gospod nadškof, in ko sem našega župnika vprašal, ali vé, zakaj mi njegova ekscelenca ne odgovoré, se mi je smejal, kot se mi zdaj smejete vi, mojster Bruno. Na koga naj se torej še obrnem, tu spodaj? Tam zgoraj pa tako že vsi vedo, da je res ravno nasprotno od tistega, kar je zapisano v materialistični enačbi!

Bruno se še vedno smeje. Za angele torej velja ravno obratno: $m = Ec^2$, ha ha!

Angel se kuja. No, ne vem, kako bi bilo treba to zapisati, jaz nisem fizik...

Bruno. Žal o tem res ne veš dosti, Anželo – ampak ti veš toliko drugih stvari, da enačb sploh ne potrebuješ...

Janez negoduje v mislih. Le zakaj se mojster toliko ukvarja z Anželovo trapasto pripombo? Saj je stari čudak obljubil, da se ne bo vmešaval, zdaj pa hoče imeti glavno besedo...

PRINCIP RELATIVNOSTI

Bruno. Janez, ti gotovo veš, zakaj je Einsteinova energijska enačba tako pomembna, pa ne samo za fiziko in tehniko, ampak tudi za filozofijo, vsaj posredno.

Janez, nejevoljno. Vem ne, sklepam pa, da se je s to enačbo v znanosti prvič jasno pokazalo, da sta snov in energija dve obliki iste realnosti; in ker so filozofi energijo praviloma povezovali z duhom, snov pa s telesom oziroma materijo, se je z Einsteinovim odkritjem posredno zmanjšala sprejemljivost dualizma.

Angel. ...to je seveda čisto prav, toda ne v smeri materializma, ne na račun duha!

Bruno. Anželo, rekel si, da naju ne boš motil pri pogovoru. Pojdimo zdaj dalje, že četrta ure stojimo tu na mestu.

Angel. Oprostite, mojster. Malce sem se zavzel za svoje... Obljubim, da me bodo odslej sama ušesa!

Kolovoz zdaj teče ob robu velike, pravkar pokošene jase. Na zemlji se suši seno in opojno diši, sicer pa na jasi ni videti žive duše. Trojico sopotnikov na poti k Svetemu Mihaelu spremlja le roj mušic, ki pa se ne vmešavajo v človeški svet. Angel s komaj slišnim sikanjem še vedno preganja kače, Bruno in Janez hodita spet vštric, nekaj korakov za njim.

Janez. Mojster, ali mi lahko na preprost način razložite »osnovni princip relativnosti«? Einsteinova razlaga v knjižici je dokaj obširna, vendar se mi ne zdi dovolj jasna.

Bruno. Osnovni princip *posebne* teorije relativnosti je enostaven: v vseh *inercialnih* sistemih veljajo *isti* fizikalni zakoni – in sicer tako zakoni mehanike (zanje je veljal »posebni« princip relativnosti že v klasični mehaniki) kakor tudi zakoni elektromagnetizma – še posebej »zakon o konstantni svetlobni hitrosti« (kar je bistvena Einsteinova novost): ne glede na hitrost gibanja inercialnih sistemov, je vrednost *c* vselej enaka.

Janez. Kaj to pomeni za prostor in čas?

Bruno. Vsi inercialni referenčni okvirji (ali »gledišča« vseh možnih opazovalcev) so fizikalno *enakovredni*, ne glede na

to, kje se nahajajo v prostoru in času. Drugače rečeno, ne obstaja absoluten prostorsko-časovni okvir, kot je menil Newton, niti ni nobenega »privilegiranega« referenčnega okvira – torej ni absolutnega časa, ne absolutnega prostora, niti v substancialnem niti v funkcionalnem pomenu.

Janez. Kaj to pomeni, če se recimo postavim v določeni referenčni okvir, če si izberem svoje »gledišče«, svoj inercialni sistem, v katerem potujem po vesolju?

Bruno. Če je sistem inercialen, sploh ne moreš reči, da potuješ v njem, tudi če se v odnosu do nekega drugega sistema še tako hitro giblješ – kajti, če se giblješ enakomerno, zgolj zaradi inercije, v svojem sistemu nimaš na razpolago nobenega fizikalnega poskusa, ki bi ti povedal, ali se resnično giblješ ali miruješ... saj »resničnega«, absolutnega gibanja v relativnostni teoriji sploh ni, kakor tudi ni absolutnega prostora in časa, v katerem in *med* katerim bi se lahko »resnično« gibal.

Janez. Torej tako rekoč visimo v praznini?

Bruno. Tako rekoč. Vendar smo v praznini mi, se pravi naša telesa, svetovi, zvezde, galaksije... torej praznina ni prazna. Posebna teorija relativnosti je res zelo posebna in v svoji posebnosti nerealna, namreč zato, ker čista inercialna gibanja predpostavljajo neznansko velik prazen prostor, v katerem bi bili učinki gravitacije zanemarljivi – naše vesolje pa seveda ni takšno, v njem je gravitacija še kako pomembna! In ravno zato je bila posebna teorija relativnosti ob njenem nastanku leta 1905 samo nekakšen torzo, ki ga je Einstein dopolnil deset let pozneje v *splošni teoriji relativnosti*.

Trojica pride ob pokošenem travniku do drugega kolo-voza in se po njem začne bolj strmo vzpenjati skozi gozd. V košatem drevesu nedaleč stran tiči louska preža, Janez jo opazi in brž odvrne pogled. Angel stopa nekaj korakov pred filozofoma, opira se na rogovilasto vejo, ki jo je pobral s tal.

Janez. Zakaj je tako imenovani »paradoks dvojčkov« rešljiv šele v splošni relativnostni teoriji, v posebni pa ne?

PARADOKS DVOJČKOV

Bruno. Če poznaš sam paradoks, ti bo to takoj jasno... Ga poznaš?

Janez. O njem sem bral v *Kvarkadabri*.

Bruno. Kje?

Janez. V *Kvarkadabri*, na spletni strani študentov fizike.

Bruno. A, tako. Jaz bolj malo poznam internet... No, in kako bi »paradoks dvojčkov« povezal z najinim prejšnjim primerom dveh vesoljskih ladij S in S' ?

Janez na glas premišljuje. Morda takole: dvojčka S in S' , ki se seveda rodita skupaj, potujeta vsak na svoji vesoljski ladji; ladji se medsebojno gibljeta z veliko hitrostjo, recimo s polovico svetlobne; zaradi učinka velike hitrosti na raztezanje časa se s stališča dvojčka S njegov brat S' stara počasneje kot on sam, velja pa tudi obratno, s stališča dvojčka S' se njegov brat S stara počasneje kot on sam; in zdaj recimo, da se dvojčka spet srečata (S' se na primer vrne k bratu S) – in potem se vprašamo: kako je možno, da bi bil S *obenem* starejši in mlajši od S' (ali obratno)? To je očitno paradoks, logično protislovje, in če je nekaj logično protislovno, do tega tudi v fizikalni realnosti ne more priti...

Bruno. ...saj res ne more priti do tega, toda ne zato, ker bi bila Einsteinova relativnostna teorija skregana z logiko, ampak ker primera ni mogoče ustrezno opisati v posebni teoriji relativnosti, medtem ko v splošni teoriji sploh ni več paradoksen. Ne smemo namreč prezreti, da svetovnici dvojčkov S in S' nista simetrični, kajti če sta dvojčka prvotno (ob rojstvu) skupaj, se mora vsaj eden od njiju oddaljiti od drugega, da bi bila narazen, da bi potovala vsak v svoji vesoljski ladji: če se odloči za potovanje na sosednjo galaksijo v ozvezdju Andromede na primer dvojček S' , je njegovo gibanje vstran od brata S *pospešeno* – spreminjati mora namreč svojo hitrost, da bi se sploh oddaljil, pa tudi smer gibanja, če se po obisku Andromede želi vrniti nazaj k bratu S v Mlečno cesto. Torej S' nujno *čuti pospešek*, kar pomeni, da njegovo gibanje ni več inercialno, medtem ko je gibanje (oziroma mirovanje) brata S vseskozi inercialno. Zato njuni svetovnici nista simetrični, kar tu pomeni, da nista medsebojno zamenljivi znotraj

posebne teorije relativnosti – in tako primer spada v splošno teorijo, ki se ne omejuje na inercialna gibanja, temveč obravnava vsa gibanja, tudi in predvsem pospešena.

Janez. Torej v splošni teoriji ne velja »osnovni princip relativnosti«?

Bruno. Pač, velja – vendar ne več v ravnem, evklidskem prostoru-času, v katerem so invariantni fizikalni zakoni v posebni teoriji relativnosti, ampak v poljubnem *ukrivljenem* prostoru-času; fizikalni zakoni v splošni teoriji relativnosti so namreč kovariantni v ukrivljenih referenčnih okvirih, tj. v koordinatnih sistemih, ki jih je matematično prvi formuliral Carl Friedrich Gauss v začetku 19. stoletja in se po njem imenujejo »Gaussovi koordinatni sistemi«. Gaussovi sistemi poljubno ukrivljajo Kartezijev koordinatni sistem in omogočajo analitične formulacije neevklidskih geometrij.

Janez. In kako se glasi posplošitev »osnovnega principa relativnosti«?

Bruno. Splošnemu principu relativnosti ustreza naslednja trditev: »Vsi gaussovski (tj. ukrivljeni) koordinatni sistemi so enakovredni za formulacijo splošnih fizikalnih zakonov.« Ta princip se imenuje *princip splošne kovariance*, saj ga lahko izrazimo tudi s trditvijo, da morajo biti fizikalni zakoni – vključno s temeljnim »zakonom o konstantni svetlobni hitrosti« – »kovariantni« v odnosu do poljubnih kontinuiranih Gaussovih transformacij, analogno kakor so v *posebnem* primeru, namreč pri inercialnih gibanjih, fizikalni zakoni »invariantni« v odnosu do Lorentzovih transformacij, v katerih nastopajo Kartezijeve koordinate oziroma evklidska geometrija.

Janez. Zakaj pa se reče, da so v posebni teoriji zakoni »invariantni«, v splošni pa »kovariantni«?

Bruno. Ha, nič ti ne uide... razlika med izrazoma kaže na določeno zadrego pri posplošitvi posebne teorije: izkazalo se je namreč, da splošna teorija relativnosti vendarle ni povsem »linearna« posplošitev posebne... toda pustiva za zdaj to ob strani... Zanima me, ali zdaj razumeš bistvo splošne teorije relativnosti?

Janez. Sam ne vem... vse to se mi zdi zelo težko...

Bruno. Glej – poanta posplošitve »osnovnega principa relativnosti« na pospešena gibanja je v tem, da Einstein namesto spreminjanja fizikalnih zakonov za pospešene sisteme (kot je problem reševal Newton), predlaga spreminjanje njihovih referenčnih okvirov, namreč tako, da *ukrivi* njihov lokalni prostor-čas, medtem ko zakoni ostanejo takšni kot v inercialnih sistemih – seveda vključno z »zakonom o konstantni svetlobni hitrosti«. Če pa prostor-čas ne bi bil ukrivljen, svetloba ne bi imela konstantne hitrosti c – toda merjenja so pokazala, da jo ima! In ravno ta Einsteinova poteza, namreč ukrivitev prostora-časa pri posplošitvi relativnostne teorije, je genialna... čeprav je v osnovi preprosta, kakor »Kolumbovo jajce«.

Janez. Mojster, ampak kako lahko prostor in čas *ukrivimo*? Za čas bi si mogoče še predstavljal, da se »ukrivi«, recimo tako, da postane »gostejši«... ampak prostor? Razumem sicer, da lahko v neevklidskih geometrijah konstruiramo *imaginarne* ukrivljene prostore – toda kako naj bi bil ukrivljen *realni* prostor fizične narave? Saj Einsteinova teorija tega od narave ne more zahtevati!

Bruno. Einstein nič ne zahteva od narave, samo opisuje jo bolje, kot so jo opisovali njegovi predhodniki. Vprašati se namreč moraš, po čem sklepamo, da je *realni* prostor raven, da ni ukrivljen. Če si odgovoriš »po zakonih evklidske geometrije«, se ujameš v krožni argument. Po čem naj bi bil torej realni prostor raven? Kaj misliš?

Janez. Ne vem, še nikoli se nisem vprašal, kaj je naravni kriterij ravnosti prostora oziroma njegovih koordinat, dolžine, širine, globine... morda je ravni črti v naravi še najbližja morska gladina na horizontu?

Bruno. Morska gladina? Saj zanjo vemo, da je ukrivljena z Zemljino površino – to vemo neposredno, iz izkustva, na primer če z očmi spremljamo ladjo, ki izginja za horizontom... Torej, kaj je v naravi bolj ravno od morske gladine?

Janez premišljuje. ...svetlobni žarek?

Bruno. Seveda! Svetlobni žarek je najbolj raven pojav v naravi – še več: svetlobni žarek je naravni *kriterij* ravnosti! V naravi ni nič bolj ravnega od svetlobnega žarka! To pomeni: vesoljni prostor je evklidsko raven, če in samo če so ravni svetlobni žarki, ki potujejo po njem. Toda – malce pomisli zdaj! – svetlobni žarki po našem vesolju, ki ni prazno, *ne* potujejo po ravnih poteh, ampak so njihove poti bolj ali manj ukrivljene (v naših razmerah so ukrivljene zelo malo, skoraj zane-marljivo), in sicer zaradi *gravitacijskih polj* teles, mimo katerih potujejo – *ergo*: prostor, katerega »ravnost« je določena ravno s potjo svetlobnih žarkov, je zaradi gravitacije ukrivljen! Še več: Einstein samo gravitacijo izenači z ukrivljenostjo prostora. *Gravitacija* ni več neka »misteriozna« sila, ki naj bi delovala na daljavo, tako kot pri Newtonu, ampak *je ukrivljenost prostora* samega; telesa, ki se prosto gibljejo po prostoru, potujejo po svojih geodetkah, tj. po najkrajših ali »ravnih« črtah v ukrivljenem prostoru... natančneje, v ukrivljenem četverju prostora-časa.

Janez. Mojster, malce počasneje, prosim! Razumem sicer, da obstaja tesna zveza med pospešenimi gibanji in gravitacijo, saj že klasična fizika prišteva gravitacijska gibanja, recimo vrtenja planetov okrog Sonca ali okrog lastnih osi, med pospešena gibanja, pri katerih gravitacijska sila sicer ne spreminja hitrosti telesa, ves čas pa spreminja smer gibanja... in zato se Einsteinova splošna teorija relativnosti, ki obravnava pospešena gibanja, imenuje tudi *teorija gravitacije* – to razumem; ne razumem pa, kako naj bi bil prostor zaradi gravitacije ukrivljen oziroma kako naj bi gravitacija delovala na svetlobne žarke (če jih smatramo za kriterij ravnosti prostora), ko pa svetloba, kot uči fizika, ni nekaj materialnega: saj fotoni, svetlobni kvanti, nimajo lastne mase?

Angel, bolj zase. Seveda ne, zato angeli ne občutijo težnosti...

Bruno. Fotoni res nimajo lastne mase in nanje ne bi mogla delovati gravitacija kot materialna sila v Newtonovem pomenu, so pa v svojem gibanju ravno tako kot vsi drugi delci določeni z ukrivljenostjo prostora v okolici mas (in/ali energij),

ki se nahajajo »v« prostoru, ga pravzaprav določajo... Do teh spoznanj je Einstein prišel postopoma, izhajajoč iz *načela ekvivalence* med inercialno in gravitacijsko maso (oz. med pospeškom in težnostjo), ki ga je odkril kmalu po formulaciji posebne teorije relativnosti in je postalo temelj splošne teorije. Zgodbe, ki so se spletle okrog Einsteina in jih je tudi sam pomagal širiti, med drugim pravijo, da je Einstein odkril »načelo ekvivalence«, ko je nekoč pomislil, da nesrečni krovec, ko težnostno pospešeno pada s strehe, tistih nekaj trenutkov pravzaprav ne občuti teže – danes bi si Einstein za primer verjetno rajši izbral vesoljca v breztežnostnem prostoru – kajti gravitacija je takrat izenačena s pospeškom prostega pada. Ta uvid je Einstein posplošil v načelo, po katerem lahko gravitacijske referenčne okvire v teoriji vselej zamenjamo s pospešenimi referenčnimi okviri, v katerih se svetlobni žarek ukrivi (tj. odkloni od evklidske premice) zaradi povsem *geometričnih*, ne pa zaradi »materialno« gravitacijskih razlogov. Odtod tudi Einsteinovo spoznanje, da je *gravitacija* pravzaprav *geometrija prostora*, natančneje štirirazsežnega prostora-časa.

Janez. V teoriji je splošna relativnost nedvomno genialna domislica, kaj pa v praksi? Ali je bilo vse, kar je Einstein trdil, tudi izkustveno preverjeno? V svoji knjižici sicer navaja pozitivne rezultate opazovanja neke zvezde, katere žarek se ukrivi ob bližjem prehodu mimo Sonca (zvezda »stalnica« se navidezno premakne na nebu glede na svoje običajno ozadje), kar so izmerili že leta 1919 pri popolnem Sončevem mrku, toda premik žarka je bil zelo majhen in bi morda lahko bil posledica kakega drugega optičnega učinka?

Bruno. Tisti prvi »kronski dokaz« splošne teorije relativnosti, ki je Einsteinu zagotovil svetovno slavo, res ni bil popolnoma prepričljiv, vendar je pozneje sledila množica različnih meritev, ki so nedvomno pokazale, da se svetloba zares ukrivi v gravitacijskem polju; dandanes je pojav »gravitacijskega lečenja« v astronomiji nekaj že povsem običajnega in zelo koristnega za razvoj našega znanja o vesolju.

Janez. Prej ste rekli, da je svetlobni žarek naravni *kriterij* ravnosti oziroma ukrivljenosti prostora in da je prostor v naši

okolici – verjetno ste mislili v našem Osončju – le zelo blago ukrivljen. Toda kako da se potem vrtijo planeti okrog Sonca in sateliti okrog planetov v sorazmerno majhnih krogih v primerjavi z vesoljnimi prostranstvi? Skleпам, da ukrivljenost svetlobnega žarka v Osončju ni tolikšna kot ukrivljenost Zemljine orbite.

Bruno. Prav sklepaš, saj ima vsako gibajoče se telo in tudi vsak žarek svojo lastno geodetko – tj. najkrajšo svetovnico v prostoru (in obenem, zanimivo, najdaljšo v času!) – tako da Zemljina geodetka pri njenem prostem kroženju v ukrivljenem prostoru, katerega ukrivljenost je pretežno določena s Sončevo maso, seveda ni ukrivljena samo toliko, kolikor je ukrivljena geodetka svetlobnega žarka, ki pride z neke daljne zvezde in le »oplazi« naše Osončje, pri čemer se njegova smer komaj kaj spremeni; kajti če bi se pot svetlobnega žarka pri vstopu v Osončje ukrivila v krog, bi bilo naše Sonce – črna luknja! K sreči pa Sonce ni črna luknja, in zato ukrivljenosti prostora okrog Sonca ne ponazorimo z lijakom brez dna, ampak le z rahlo vdolbino na sicer ravni (prazni) površini, z vdolbinico, v katero se »ujame« težko telo, kakršno je Zemlja, medtem ko hitremu svetlobnemu žarku vdolbinica samo malce spremeni smer potovanja po ravnini (praznini). Oba, tako Zemlja kot svetlobni žarek, pa »prosto padata« v ukrivljenem prostoru, čeprav se v ravnem evklidskem prostoru njuno gibanje kaže kot vrtenje Zemlje okoli Sonca oziroma kot rahla sprememba smeri žarka na poti skozi Osončje. (Mimogrede naj povem, da bi Sonce postalo črna luknja, če bi se njegov premer skrčil s sedanjega skoraj poldruega milijona kilometrov na pičlih nekaj kilometrov – vendar to po astrofizičnih teorijah ni mogoče, kajti črne luknje nastajajo samo iz zvezd, ki so mnogo večje od našega Sonca.) Ukrivljenost prostora-časa je torej za vsako nebesno telo lokalna in specifična; vesoljni prostor lahko primerjamo s precej ravno površino (praznino), posejano z večjimi in manjšimi vdolbinicami, ki ponazarjajo lokalno ukrivljenost zaradi različnih »atraktorjev«: planetov, zvezd, galaksij...

GRAVITACIJA JE UKRIVLJENOST PROSTORA

Kolovoz se je medtem izgubil med podrastjem in padlim vejevjem, tako da si trojica utira pot po kamnitih, s travo zakritih grbinah in vzboklinah, med škrapljami in vdolbinami, naravnost gor k Svetemu Mihaelu.

Angel. Le glejta, filozofa, da ne padeta v črno luknjo kakega kraškega brezna, ko toliko govorita...

Bruno. Ne boj se za naju, nase pazi, Anželo!

Janez. ...če vdolbine ponazarjajo lokalno ukrivljenost prostora, ali potem celotna površina ponazarja ravnost oziroma ukrivljenost celotnega vesoljskega prostora? Je morda tudi sam vesoljni prostor ukrivljen? Ko sva se na tistem trgu v Benetkah pogovarjala o neevklidskih prostorih, ste omenili to možnost...

Bruno. Da – vendar na vprašanje, ali je vesoljni prostor »kot tak« ukrivljen, tj. ali tudi sama medgalaktična »praznina« metrično odstopa od evklidskih zakonitosti, ne zna še nihče zanesljivo odgovoriti. Pri iskanju odgovora na to vprašanje si astronomi in kozmologi pomagajo z različnimi meritvami: merijo sij in spektralno strukturo zvezd »supernov«, pa značilnih galaksij, kvazarjev in drugih tako imenovanih »standardnih svetilnikov«, ki jim pomagajo pri orientaciji v vesolju. Nekateri so prepričani, da nam meritve kažejo, da je geometrija vesoljskega prostora evklidsko ravna, drugi menijo, da so stvari bolj zapletene in da pridejo v poštev zelo različni, tudi manj »idealni« modeli... Možno pa je, da bo to vprašanje v bližnji prihodnosti rešeno – podobno kot so ljudje izmerili velikost Zemlje oziroma ukrivljenost zemeljske površine, že davno preden so prepluli vse oceane.

Janez. Razumem. Vendar bi se še malce vrnil k splošni teoriji relativnosti: Einstein torej pravi, da v vseh ukrivljenih prostorih veljajo enaki fizikalni zakoni?

Bruno. Da.

Janez. Tedaj bi bilo bolje, da bi se relativnostna teorija imenovala »absolutna teorija« narave!

Bruno se muza. Saj se ne imenuje »relativna teorija«, ampak *relativnostna* teorija, ki je kot teorija lahko absolutna.

Einstein si je namreč prizadeval, da bi različne relativne oziroma delne teorije (klasično mehaniko, elektromagnetizem) poenotil v eno samo absolutno teorijo narave, ki je bila njegov ideal in za katero je »žrtvoval« absolutni prostor in čas ter relativiziral tudi druge fizikalne količine, razen svetlobne hitrosti. Torej sploh ne drži tisto površno mnenje, češ da je v relativnostni teoriji »vse relativno«. Kje pa! Prej drži nasprotno, saj je Einsteinu šlo predvsem za vzpostavitev absolutne znanosti, za absolutno spoznanje naravnih zakonov. Zelo je cenil Spinozo...

Janez. Mojster, doslej ste govorili o ukrivljenosti prostora oziroma prostora-časa – kaj pa ukrivljenost samega časa? Je v Einsteinovi splošni teoriji relativnosti ukrivljen tudi čas, ali je ukrivljen samo prostor?

Bruno. Lahko rečemo, da je čas »ukrivljen«, vendar zgolj *per analogiam* s prostorom.

Janez. Da? In kako je čas ukrivljen?

Bruno. Analogno kot prostor, kajti tudi časovna »ukrivljenost« je odvisna od lokalne moči gravitacijskega polja – v splošni teoriji relativnosti je z močjo gravitacijskega polja določena tako prostorska kakor tudi časovna metrika. Poleg hitrostne »dilatacije« časa, ki jo poznamo iz posebne teorije relativnosti, nastopi v splošni teoriji še druga vrsta raztezanja časa, ki je posledica pospešenega gibanja, namreč spreminjanja hitrosti opazovanega sistema v času (recimo pri pospešeno oddaljujočem se modulu S' od matične ladje S), ali drugače rečeno, raztezanje časa je posledica (nenehnega) menjavanja referenčnih okvirov opazovanca v odnosu do opazovalca. To vrsto časovnega raztezanja imenujemo – izhajajoč iz »načela ekvivalence« med pospeškom in gravitacijo – *gravitacijska dilatacija časa*, katere intenzivnost je odvisna od razlike med močjo gravitacijskih polj, v katerih sta opazovalec S in opazovanec S' Saj si bral Hawkingovo *Kratko zgodovino časa*, ne?

Janez. Sem, vendar že pred časom...

Bruno. Zadnjič si sam rekel, da se spominjaš, kako Stephen Hawking ponazori gravitacijsko dilatacijo časa s

primerom »pogumnega vesoljca« (S'), ki se spušča z matične ladje (S) proti črni luknji: ko vesoljec pride po svojem *lastnem* času na »dogodkovni horizont« črne luknje, od koder ni več vrnitve, se njegov *koordinatni* čas s stališča matične ladje podaljša v neskončnost! Pogumni vesoljec v očeh svojih manj pogumnih, gotovo pa pametnejših sopotnikov na matični ladji tako rekoč »zamrzne« v otrplem času na horizontu – drugače povedano, njegovi svetlobni signali postajajo vse redkejši, časovni intervali med njimi so vse večji in nazadnje naslednjega signala ni več, ker bi bilo treba nanj čakati celo večnost! Če pa je signal kontinuiran, je njegova svetloba vse bolj premaknjena proti rdečemu delu spektra, ker se njena frekvenca zmanjšuje, elektromagnetno nihanje se upočasnjuje – zato govorimo tudi o *gravitacijskem rdečem premiku*, ki je, mimogrede rečeno, drugačne narave od že prej znanega Dopplerjevega rdečega premika, do katerega pride zaradi hitrosti oddaljujočega se svetila. Torej, vesoljec pred očmi svojih tovarišev, ki so ostali na matični ladji, »mrkne« na horizontu, še preden ga neznanosko močne »plimske sile« umirajoče zvezde – črne luknje, ki se krči v nič – »raztegnejo v špaget«, kakor se nazorno izrazi Hawking...

Janez. Kaj pa, če je »matična ladja« – Zemlja? Ali čas tudi na zemeljski površini teče malce počasneje kot na primer v letalu, ki leti deset kilometrov visoko, ali v vesoljski ladji, ki potuje na Mars?

Bruno. Uganil si! In čeprav je ta razlika zelo majhna, jo je fizikom že uspelo izmeriti z instrumenti, ki delujejo na osnovi interference elektromagnetnih valovanj.

Angel se ustavi in lovi sapo, opirajoč se na rogovilo. Tam zgoraj, v angelskih svetovih, pa čas beži, tako da medtem, ko tu traja tisočletje, tam mine ena sama ura!

Janez. Čudno, pričakoval bi ravno nasprotno... namreč da nam tu spodaj čas teče hitreje kot angelom v nesnovnih višavah...

Angel. Človeške predstave so marsikdaj napačne... Vzvišenost angelske zavesti je namreč ravno v tem, da angel

v enem samem pogledu zaobjame célo naše tisočletje... Prav zato ljudje pravijo, da angeli živijo célo večnost.

Janez. Tako? Jaz pa sem nasprotno mislil, da angelska zavest v enem samem človeškem trenutku vidi večnost, kot je zapisal pesnik William Blake: »Videti ves svet v zrnu peska... večnost v eni sami uri...«

Angel. Mar nisem tudi jaz tako rekel?

Bruno se zabava. Zdi se mi, da sta vajina pogleda le različni gledišči na isti »večni čas«. Človeški pogled je drugačen od angelskega – toda če se že vzpostavi enačaj med časom in večnostjo, ali ni tedaj vseeno, s katere strani preberemo enačbo, z leve ali desne?

Trojica je zdaj že tik pod vrhom hriba, poraščenega z visokimi temnimi bori. Padlo vejevje in razkrajajoča se debela ležijo med praprotjo. Zrak je poln omamnega vonja po borovi smoli.

Janez recitira: »Bori, bori, temni bori, kakor stražniki pod goro...« *Potem vpraša Bruna:* Mojster, kaj mislite, je bil Kosovel kdaj tu, prav med temi borovci?

Bruno. Ne vem, morda. Tomaj je blizu.

Janez. In kje je Sveti Mihael? Nikjer ga ne vidim.

Bruno. Ni čisto na vrhu, skrit je malce pod njim, na drugem grebenu...

Zidovje Svetega Mihaela mahoma vstane tik pred našimi sopotniki v času in prostoru, kakor da bi pravkar zraslo iz borovega gozda in kamenite gmajne. Ruševina apside spominja na angela z razprostrtimi krili, šilasti loki obokov za zapuščenim oltarjem na njegova peresa. Sredi ruševine leži kamenje, križem kražem, prekrito z mahom, bogve koliko ga je še spodaj, zasutega. Med zidovjem in krog njega rastejo borovci, črničevje, praprot. Sveti Mihael v brezčasju traja: kakor da v svoji globoki tišini čaka na konec našega časa. Trojica obstane.

ANGELOVA KRILA

Janez zašepeta. Kako lepo! Oboki so kakor krila...

Angel se pokriža. Mihaela ni doma. Grem pogledat, morda je kje blizu.

Bruno se nasmehne. Prav, Anželo, tu te počakava, če se ne boš predolgo mudil.

Starec izgine za zidovjem. Mladenič stoji pred poraščenim oltarjem in kakor začaran strmi v angelova peresa. Preudarni mož s popotno palico razmika praprot, da bi si med padlim kamenjem našel trdno stojišče blizu svojega varovanca.

Janez, zase, vzneseno. Glej, saj razpira krila! Vzletel bo, vzletel!

Bruno prime fanta za roko. Janez...

Janez, šepetaje, le v sebi:

O, angel –
iz drevja se trgaš,
iz kamnov vstajaš,
iz zemlje se dvigaš,
v ognju zasiješ!

Bruno strese fanta za ramo. Janez, kaj je? Ti je slabo?

Janez komaj razločno mrmra. Spreminja se... ognjeni ptič... hrumeči zmaj... zdaj kremplje vleče vase... ugrabil te je... letí, letí... za vedno odhaja... daleč proč...

Bruno v strahu za fanta. Janez, tu sem, pri tebi!

Fant se onesvesti v mojstrovem naročju, a le za nekaj trenutkov, hvala bogu, in še preden Brunu uspe odpreti stekleničko z brinjevcem, ki jo povleče iz žepa, pride mladenič spet k sebi.

Janez, zdaj že razločneje. Odšla je, odšla! Za vedno je odšla!

Bruno, vesel, da ni kaj hujšega. Kdo je odšel? Draga?

Janez se počasi vrača. Videl sem, kakor v snu, da jo je ugrabil ptič, angel, zmaj... in potem, da rojeva otroka! Ves je bil krvav, otrok...

Bruno drži fanta za roko in mu meri utrip. Za hip si se onesvestil. Verjetno danes še nisi nič pojedel, ali pa zaradi te sopare... Daj, spij požirek brinjevca!

Janez srkne brinjevec in se dvigne iz mojstrovih rok. Če vidim kri...

Bruno ga prekine. No, le potegni še malo... Si že bolje, kaj?

Janez se ozira okrog sebe. Da... in tu je vse tako kot prej: zidovje, listje, drevje... Kje pa je Anželo? Ga še ni?

Bruno. Ni se še vrnil.

Janez. O, kako se mi je zavrnelo! Mojster, žal mi je, da imate takšne težave z menoj. Gotovo mislite, da sem slabič.

Bruno. Daj, no, daj! Srečen sem, da ni kaj hujšega. Zbal sem se zate.

Janez. Gledal sem tiste oboke, zazdeli so se mi kakor angelova krila in...

Bruno ga spet prekine. Ne premišluj več o tem; na to boš mislil pozneje, ko prideva domov.

Janez. Mojster, pomislil sem, da Draga prav zdaj zares rojeva.

Bruno. Mogoče, če je prišel njen čas... Sicer pa jo zvečer lahko pokličeš. Zdaj pa, dokler čakava na Anžela, ti povem nekaj o zgodovini te cerkvice. Te zanima?

Janez. Da, mojster.

Bruno. Zgrajena je bila v času turških vpadov in nedaleč stran, tam na vrhu hriba, so ob bližajoči se nevarnosti prižgali kres, da bi opozorili okoliške vasi... in ljudje so verjeli, da jim bo proti Turkom pomagal sveti Mihael, ki je od nekdaj veljal za najmogočnejšega zavetnika krščenih duš... me poslušaj, Janez?

Janez z roko drsi po zidovju. Da...

In tako mojster in vajenec spet ujameta varni ritem svojega pogovora. In tudi veter znova zašumi v krošnjah temnih

ANGELOVA KRILA

borov, ki obkrožajo vrh hriba. Sončni žarki se lesketajo med vejevjem in po starem zidovju plešejo s tisočero drobnimi, pretresljivo bežnimi sencami.

Bruno, medtem ko pripoveduje Janezu, pomisli. Besede! Kako odrešujoče so besede!

* * *

Ko mine pol ure, o Angelu še vedno ni ne duha ne sluha, zato se Bruno in Janez začneta sama spuščati po grebenski poti s Svetega Mihaela.

Janez. ... Da se ni Anželu kaj zgodilo? Morda je padel, si zvil nogo?

Bruno viha čelo. Saj sva ga klicala, pa ga nikjer ni. Verjetno se je naveličal najine družbe in se napotil nazaj v vas. Že večkrat je tako izginil, ne da bi rekel besedo... Anželo je pač čudaški. Če ga ne bi poznal, bi me skrbelo, tako pa me ne preveč... zdaj še ne. Boš videl, gotovo ga najdeva spodaj pri Svetem Lovrencu ali sredi vasi.

Janez. Žepnega telefona pa nima?

Bruno se zasmije. Angeli ne potrebujejo telefonov.

Janez. Zakaj se ne vračava po isti poti?

Bruno, veselo. Zakaj, zakaj... zato ker v prostoru-času pot navzdol nikoli ni ista kot pot navzgor, saj čas teče le v eno smer.

Janez. Ampak v prostoru bi lahko šla nazaj po isti poti, morda bi dohitela Anžela.

Bruno. Bogve kje zdaj hodi Anželo! Morda lovi kače ali lisice, ali pa je srečal svoje duše... Kar se mene tiče, se vedno rajši vračam po drugi poti, zato sem mislil, da bo tudi tebi prav... Glej, tu spodaj na desni leži dolina Raše: rečno korito je večinoma suho in oživi samo po daljšem deževju, ob njem so ruševine starih mlinov... enkrat jih bova šla pogledat, po dežju.

Janez. Mojster, mislil sem, da se bova na današnjem spre-
hodu bolj posvetila *filozofskim* razlagam relativnostne teori-
je. Doslej sva govorila predvsem o fiziki – kdaj pa pride na
vrsto filozofija?

Bruno. Se ti ne zdi, da sva že ves čas globoko v filozofiji?

Janez. Ne vem, v širšem smislu verjetno res, vendar sem
pričakoval, da bova relativnost prostora-časa povezala s filo-
zofskimi nauki, o katerih sva govorila prej.

Bruno. Prav: naj bo pot navzdol filozofska vsaj toliko, ko-
likor je bila pot navzgor fizikalna... Einstein je s svojim poj-
movanjem relativnosti prostora-časa vplival predvsem na
reševanje treh filozofskih problemov, ki jih klasiki niso mogli
razrešiti: *prvič*, v sporu med substancialno in relacijsko teori-
jo govori relativnost bolj v prid relacijske; *drugič*, v dilemi, ali
je struktura prostora-časa apriorna (transcendentalna) ali
aposteriorna (izkustvena), se relativnost odloča za izkustvo;
in *tretjič*, ob izkustveno nedvomni usmerjenosti časa relativ-
nost dopušča možnost, da je čas vsaj teoretično obrnljiv (se-
veda le v izjemnih primerih), in sicer po analogiji z reverzibil-
nostjo prostora oziroma potovanja po prostorskih razsežno-
stih. Poglejva te tri probleme nekoliko podrobneje.

*Steza se zdaj spušča med leskovjem, vejevje je polno še ne-
zrelih sadežev. Iz doline se sliši brnenje tovornjaka, ki težko
premaguje klanec. Spet se je od nekje vzel mušji oblaček in se
pridružil našima sopotnikoma; čeprav je rojenje stoterih
mušic videti povsem kaotično, roj kot celota brezhibno sledi
njuni svetovnici v prostoru-času.*

Bruno se ustavi in opazuje mladeniča. Si v redu?

Janez. Sem, toda ne smem pomisliti na prizor, ki sem ga
videl tam zgoraj... res ne vem, kaj mi je bilo! Vem, da bom
moral pozneje dobro razmisliti o tem, zdaj pa vas prosim,
mojster, da me čim bolj zaposlite s filozofijo!

Bruno. Prav to nameravam... Torej, najprej si poskušajva
odgovoriti, zakaj je relativnostni teoriji bližje relacijska kot
substancialna teorija prostora-časa.

Janez. To se mi zdi razumljivo, saj je Einstein opustil hipotezo o obstoju »svetlobnega etra«, s tem pa je odpadla tudi možnost, da se absolutni prostor, ki je pri Newtonu kljub znamenitemu vedru ostal zgolj metafizična hipoteza, fizikalno utemelji.

Bruno. Pa si prepričan, da je bil »svetlobni eter« zadnja in nenadomestljiva možnost fizikalne oziroma substancialne utemeljitve absolutnega prostora?

Janez. Prepričan seveda nisem...

Bruno. Einstein je sprva, ko je odkril posebno teorijo relativnosti, res mislil, da z relativizacijo prostora in časa ukinja ne samo njuno *absolutnost*, ampak tudi njuno *substancialnost* (saj sta bili pri Newtonu tako rekoč neločljivi); menil je, da relativnost odvzema prostoru-času vso fizično realnost, kajti čas je bil zvedén na »tisto, kar merijo ure«, prostor pa na »tisto, kar merijo palice« – toda pozneje, pri filozofskih razpravah o splošni teoriji relativnosti in statusu četverja v njej, je Einstein spoznal, da so zadeve glede substancialnosti prostora-časa vseeno bolj zapletene.

Janez. Torej substancialnost prostora in časa ni odvisna od njune absolutnosti?

Bruno. Ne povsem, kajti razlikovati je treba med trditvijo, da ne obstaja absolutni prostor, niti absolutni čas, namreč da v funkcionalnem pomenu ni privilegiran noben referenčni okvir, in *drugo* trditvijo – ki je s prvo sicer povezana, vendar ni ista – da ni resnična substancialna, ampak relacijska teorija prostora-časa. Prvo trditev lahko zagovarja sama fizika, pri drugi pa ne gre brez filozofije... kajti, čeprav je fizika ovrгла klasično hipotezo o absolutnem prostoru in času ter uvedla relativno četverje prostora-časa, pa verjetno nobena, niti najsplošnejša fizikalna teorija ne more dokončno zavreči hipoteze o ontološki *substancialnosti* prostora-časa in s tem reducirati četverje zgolj na relacije med prostorsko-časovnimi stvarmi oziroma dogodki.

Janez. Kateri argument pa sploh še preostane substancialni teoriji, če ni več »svetlobnega etra«, ki bi jo fizikalno utemeljil?

Bruno. S stališča Einsteinove splošne teorije relativnosti tudi potem, ko odmislimo »svetlobni eter«, preostane *polje*, namreč gravitacijsko polje s svojo vsakokratno razporeditvijo mase in/ali energije oziroma z *geometrijsko* konfiguracijo četrtega prostora-časa, ki jo je Einstein izrazil z »enačbami polja«.

Janez. Kako fizika pravzaprav definira pojem polja?

Bruno. V klasični fiziki je polje prostor delovanja sile. Pojem polja je postal odločilen v 19. stoletju, ko se je z Maxwellovimi enačbami izkazalo, da je svetloba elektromagnetno valovanje, ki se širi skozi *prazen* prostor, tj. skozi prostor, v katerem ni – razen takrat še sprejemljivega, seveda pa povsem hipotetičnega »svetlobnega etra« – nobene znane snovi, ki bi lahko bila materialna prenašalka sile. Potem je Einsteinova posebna teorija relativnosti zavrnila »eterično« hipotezo in tudi s splošno teorijo se »svetlobni eter« ni vrnil v fiziko, vendar je splošna relativnost namesto njega za svoj osrednji pojem postavila gravitacijsko polje.

Janez. Torej je gravitacijsko polje nekakšen novi eter?

Bruno. Če tako rečemo, nas besede lahko zavedejo k preveč materialni predstavi polja. Einstein ne pojmuje polja kot »nošenega« na nekem materialnem nosilcu energije, kajti polje *sámo*, namreč spreminjajoče se četrterje prostora-časa, je »nosilec« energije in/ali mase – ali še bolje rečeno: polje *sámo je* energija/masa.

Janez. Kaj pa, če je prostor prazen – če je polje prazno, če v njem ni nobene mase, niti energije, če v njem ne deluje nobena sila?

Bruno. To je poseben, »mejni« primer, za katerega veljajo zakoni *posebne* teorije relativnosti – polje še vedno *je*, vendar »ničelno«.

Janez. Torej po Einsteinu lahko rečemo, da tudi praznina *obstaja*?

Bruno. Praznina obstaja kot »ničelno« polje oziroma kot popolnoma raven, evklidski prostor. Zanimive vrstice o filozofskem »problemu praznega prostora« je napisal sam Einstein tri leta pred smrtjo, in sicer v petem dodatku k svoji

poljudni knjižici o relativnosti, v besedilu z naslovom *Relativnost in problem prostora* (1952). Če sodim po tvojih vprašanjih, do tega dodatka še nisi prišel?

Janez. Nisem utegnil... in zdaj ga bom bolje razumel.

Bruno. Da, preberi si tistih nekaj strani: Einstein se navezuje na polemiko med Leibnizem in Clarkom oziroma Newtonom, pravzaprav seže še dlje nazaj, vse do Kartezija in njegove »groze pred praznino« (*horror vacui*). Einstein meni, da je resnično vznemirljiva Newtonova zahteva, naj prostoru samemu pripišemo realnost, še posebno praznemu prostoru [gl. Einstein (1), 136], in zato povsem razume Kartezija, ki je razmišljal nekako takole: prostor je istoveten z razsežnostjo (*res extensa*), toda razsežnost je povezana s telesi – torej ni prostora brez teles in zatorej ni praznega prostora. Toda, dodaja Einstein: trditev, da je razsežnost vezana na telesa, ni sprejemljiva; pri tem mimogrede ošvrkne tudi Kanta, ki naj bi skušal zagato rešiti z zanikanjem objektivnosti prostora, vendar to zanikanje »komaj lahko jemljemo resno«, pravi Einstein, »saj so možnosti za spravljanje predmetov v škatlo, ki so inherentne notranjemu prostoru škatle, ravno tako objektivne kot škatla sama in kakor predmeti, ki jih lahko spravimo vanjo« [Einstein, prav tam, 137], in dodaja, da možnost škatle, da vanjo spravimo predmete, ni odvisna od debeline njenih sten, ki jih navsezadnje lahko tudi odmislimo!

Janez. Se vi strinjate s to Einsteinovo kritiko Kanta?

Bruno. Samo deloma, ker je prenegla in premalo upošteva Kantov transcendentalizem prostora in časa, h kateremu se vrneva pozneje... Einsteinova poanta v zvezi s Kartezijevim zanikanjem praznine pa je v tem, da je zanikanje praznine nesmiselno, če fizično polnost oziroma realnost vidimo samo v razsežnih telesih, tako kot Kartezij – saj med telesi očitno je prazna razsežnost. Zato Einstein pravi, da »je potrebna ideja polja kot predstavnika realnosti, ki v povezavi s splošnim principom relativnosti pokaže pravo naravo Kartezijeve ideje: ne obstaja prostor, ki bi bil brez polja« [prav tam, 156]. Četverje prostora-časa v splošni teoriji relativnosti namreč ne obstaja kot nekakšno ozadje teles, ki naj bi ga telesa, kot so

si predstavljali klasiki, napolnjevala in *v* njem tvorila polje, ampak polje *je* samo četverje prostora-časa. »Če odmislimo gravitacijsko polje, ne ostane noben prostor, ampak absolutno *nič*, niti noben 'topološki prostor'« [155], kajti enačbe polja ne opisujejo zgolj polja v klasičnem pomenu, temveč obenem topološke in metrične lastnosti prostora-časa. Kot filozofa lahko torej rečeva, da prostor-čas ne obstaja »po sebi«, saj je zgolj *struktura* polja – in v tem smislu splošna teorija relativnosti podpira relacijsko teorijo prostora-časa nasproti substancialni; po drugi strani pa morava dodati, da ta podpora ni enoznačna ravno zaradi tega, ker je četverje prostora-časa pojmovano kot samo *polje*, ki ni brez vsake substancialnosti, saj je fizično realno. V zvezi s to dilemo je zanimiva Einsteinova misel v nekem starejšem besedilu pod naslovom *Neadekvatnost klasičnih modelov etra* (1934), kjer pravi, da je s pojmom prostora-časa v splošni teoriji relativnosti »pojem etra spet dobil neki pomen – toda zelo različen od tistega etra v mehnični valovni teoriji svetlobe«, kajti »eter splošne teorije relativnosti je medij, ki je sam brez vsake mehnične ali kinematične lastnosti, vendar pomaga pri določitvi mehničnih in elektromagnetnih dogajanj« [Einstein (2), 355].

Janez. Če prav razujem, torej splošna teorija relativnosti v nekem smislu vendarle podpira substancialno teorijo prostora-časa?

Bruno. Prav razumeš – in nekateri razlagalci relativnostne teorije grejo še dlje: zagovarjajo »supersubstantivizem«, tj. filozofsko tezo, ki se ne ustavi pri trditvi, da je prostor-čas substancialen, temveč ga smatra za *primarno* substanco, za *edino* pravo realnost – pri čemer naj bi bila snov in/ali energija ontološko zvedljiva na geometrične značilnosti četverja: to, kar izkusimo kot materijo ali energijo, naj bi bilo le neko določeno območje prostora-časa s takšno-in-takšno geometrijsko strukturo. Glavni zagovornik supersubstantivizma je bil znani ameriški fizik John Wheeler, ki je svojo teorijo imenoval »geometrodinamika« (1962). Blizu tem idejam je tudi nemški kozmolog, filozof Bernulf Kanitscheider [1991:

Kozmologija]. Predhodnik substancialnega razumevanja prostora-časa pa je dubrovniški filozof Ruđer Bošković, ki je že v 18. stoletju imel atome za »centre aktivne moči«, ne pa za materialne delce snovi...

Janez. Saj to je čisti idealizem! Škoda, da Anžela ni z nama, gotovo bi se veselil!

Mojster in vajenec se ustavita na jasici sredi grmovja. Bruno je zagledal ujedi, ki se spreletavata visoko na nebu; iz žepa izvleče kukalo in ju opazuje. Zrak se je zgostil, mrč vse bolj prekriva nebesno modrino.

Bruno. Kako sama sta ptiča zgoraj v višavah! Poglej...

Janez vzame kukalo. Da... če pa ju ne bi bilo tam zgoraj, se ne bi videlo nič – samo svetloba, razpršena po vsem nebu. Brez njiju bi se tudi sonce zdelo čisto blizu, kakor soj ulične svetilke, zavite v meglo... Sta to krokarja?

Bruno. Ne vem, zdi se mi, da sta vrani... Greva dalje?

Janez vrne kukalo mojstru. Da. Pozabil sem – kateri je že drugi od tistih treh filozofskih problemov prostora-časa, ki se zastavljajo z relativnostno teorijo?

Bruno. Trije problemi, ki sem jih omenil, so se zastavljali že prej, vendar jih je relativnostna teorija izostrila, morda vsaj delno tudi rešila... Drugi problem je vprašanje, ali je struktura prostora-časa apriorna (transcendentalna) ali aposteriorna (izkustvena)? Einstein je v tej dilemi, na splošno rečeno, zavračal kantovski transcendentalni apriorizem in se zavzemal za aposteriorno pojmovanje prostora-časa, s katerim se je približal konvencionalizmu, ki ga je ob koncu 19. stoletja zagovarjal Henri Poincaré.

Janez. Kaj je konvencionalizem?

Bruno. Pri Poincaréju konvencionalizem pomeni prepričanje, da je izbor geometrije za opis realnega prostora zgolj »dogovoren«, konvencionalen. Poincaré je namreč menil, da prostor prav tako dobro opišemo z evklidsko geometrijo kot z neevklidskimi. Einstein se s to tezo sicer ni povsem strinjal, saj pri njem dobijo neevklidske geometrije jasno

definiran fizikalen pomen, strinjal pa se je s splošnim konvencionalističnim stališčem, da je meja med apriornimi in aposteriornimi trditvami v znanosti precej arbitrarna.

Janez. Kako pa se to stališče sklada z Einsteinovimi besedami, češ da »ljubi Bog ne kocka«?

Bruno. Od Boga, ki ne kocka, najbrž upravičeno pričakujemo, da je vzpostavil nujne, morda tudi apriorne naravne zakone – vendar Einsteinov konvencionalizem ne zadeva samih fizikalnih zakonov, za katere je bil prepričan, da so *nujni* (in morda tudi apriorni), ampak zadeva *dejansko* strukturo prostora-časa v našem svetu, ki pa ni nujna in še manj »sintetično apriorna«, kot je menil Kant, saj je zgolj ena od teoretično *možnih* struktur, ena od možnih rešitev gravitacijskih »enačb polja«. To pa seveda pomeni, da relativistične *strukture* prostora-časa ne morejo biti transcendentalne v kantovskem pomenu – o čemer sva govorila že prejšnji teden – kajti pri Kantu sta prostor in čas kot transcendentalni apriorni formi čutnosti nujna in »absolutna« *tudi* v svojih dejanskih *strukturnih* lastnostih, za katere je Kant mislil, da so *nujno* in »absolutno« določene z evklidsko geometrijo in newtonsko mehaniko, medtem ko pri Einsteinu te strukturne nujnosti ni več, saj se je evklidska geometrija relativizirala z neevklidskimi, newtonska mehanika pa z relativistično teorijo polja – in zato po Einsteinu lahko govorimo le še o nujnosti splošnih fizikalnih *zakonov*, kajti aktualna prostorsko-časovna konfiguracija sveta je zgolj ena izmed strukturnih možnosti, ki jih nujni zakoni dopuščajo.

Janez. Kaj pa so Einsteinovi filozofski sodobniki menili o relativizaciji prostora-časa?

Bruno. Logični pozitivisti – člani Dunajskega kroga, predvsem Moritz Schlick in Rudolf Carnap, pa tudi drugi analitično usmerjeni filozofi, še posebej Hans Reichenbach – so izrazito podprli Einsteinovo relativizacijo prostora-časa, saj je logični pozitivizem tudi sicer ostro kritiziral Kantov transcendentalni apriorizem; logični pozitivisti so trdili, da *sintetični* apriori ne obstaja in da so apriorni samo *analitični* stavki logike in matematike, medtem ko so vsi sintetični stavki apo-

steriorni, namreč izkustveni. (Mimogrede rečeno, s to kategorično trditvijo se je logični pozitivizem, kot se je pozneje izkazalo, ujel v lastno zanko.) Zanimivo pa je, da so na drugi strani takratne akademske filozofske javnosti tudi novokantovci, predvsem pripadniki marburške šole, poskušali vključiti glavne Einsteinove novosti v prenovljeni transcendentalizem. Ernst Cassirer je leta 1921, torej šest let po Einsteinovi objavi enačb splošne relativnostne teorije, izdal knjižico z naslovom *K Einsteinovi relativnostni teoriji*, v kateri si je prizadeval, da bi Einsteinovo »invariantnost« (oziroma »kovariantnost«) fizikalnih zakonov prikazal kot transcendentalno *formo* narave, neodvisno od izkustvene »vsebine«: teoretska fizika naj bi bila transcendentalna »v formi enačb in sistemov enačb, ki so kovariantne ne glede na poljubne substitucije... in s tem je predmet fizike določen kot 'predmet v pojavu'...« [Cassirer (1), 53]. Cassirer pri svojem poskusu uskladitve Kanta z Einsteinom modificira Kantov prvotni pomen pojma »transcendentalno«, kar je še posebej očitno, ko skuša Einsteinovo četverje prostora-časa razumeti skozi Kantovo transcendentalno estetiko, sklicujoč se na to, da sta prostor in čas pri Einsteinu dokončno izgubila vsako realnost »na sebi« in postala »transcendentalno idealna«.

Janez. Anželo bi se s Cassirerejem verjetno strinjal...

Bruno se nasmehne. Verjetno – ampak težava pri kantovskem branju Einsteina je v tem, da se novokantovci ne morejo izogniti dejstvu, da je Kant pripisoval evklidski geometriji apriorni status, o čemer sva že govorila... Prav s tega stališča je Cassirerja kritiziral tudi Schlick, ki je v svoji recenziji Cassirerjeve knjižice zapisal, da bi »moral vsakdo, kdor skuša spraviti Einsteina s Kantom, odkriti v [sami] relativnostni teoriji sintetično-apriorne principe« [Schlick, 100] – teh pa ni uspelo odkriti še nobenemu novokantovcu! Kajti, da bi novokantovci lahko upravičeno govorili o transcendentalizmu relativnostne teorije, bi morali konkretno pokazati, kateri so *apriorni* elementi v relativističnem pojmovanju strukture prostora-časa, tako kot je Kant pokazal za klasično pojmovanje prostora in časa – ne pa, da se zgolj sklicujejo na

splošno »formo« fizikalnih zakonov. Toda kljub upravičeni Schlickovi kritiki Cassirerja ostaja vprašanje odnosa med filozofskim transcendentalizmom in fizikalnim prostorom-časom še danes zanimivo za filozofsko razlago Einsteinove relativnostne teorije.

Na zahodu, onstran roba Krasa, sonce izgublja boj z meglenim mrččem in nezadržno tóne v rdečo gmoto oblakov. Med vejevjem se tu pa tam prikaže zvonik Svetega Lovrenca.

Janez začuti v sebi tesnobo, zato pohiti z novim vprašanjem. Kaj pa o tem mislijo sodobni analitični filozofi? Se danes še strinjajo z Einsteinovim pojmovanjem časa kot četrte razsežnosti prostora-časa?

Bruno. Relativistično pojmovanje prostora-časa je v 20. stoletju postalo sčasoma splošno sprejeto, danes je tako rekoč že »klasično«, saj je nadomestilo staro klasično predstavo o absolutnem prostoru in času. Zdaj se v analitični filozofiji pravzaprav bolj kot o Einsteinovem četverju razpravlja o pojmovanju časa v kvantni fiziki, o razvejanosti časov v valovni funkciji in podobno – vendar bi naju ta razvejanost zapeljala v težko prehodno džunglo, od četvernega k *mnogoteremu* prostoru-času, ki je že skoraj popolnoma odvezan od prvotne intuitivne osnove in se svobodno razrašča v abstraktnih teorijah...

Janez. Kaj pa tista filozofska »brezčasna teorija časa«, o kateri ste govorili takrat na najinem sprehodu v Tomaj – je tudi ta povezana z relativnostno fiziko?

Bruno. Seveda. Se še spominjaš, kaj sem ti povedal, ko sva prišla do velikega daljnovoda?

Janez. Rekli ste, da je časovno zaporedje dogodkov, razvrščenih glede na odnos med *prej* in *pozneje*, pravzaprav »brezčasno«, namreč neodvisno od *zdaja*, ki ga zavest doživlja kot svojo sedanost; tako je na primer Kristusovo rojstvo vselej *pred* njegovo smrtjo, kajti časovni odnos med rojstvom in smrtjo vsakega človeka je neodvisen od tega, kdaj je človek živel, neodvisen je od »točke« *zdaja* in je v tem smislu brezčasen...

Bruno. Zelo dobro se spominjaš! Povezava »brezčasne teorije časa« z relativnostno teorijo je sicer posredna, čeprav nedvomno pomembna. Neposredno pa se teoretiki »brezčasnega časa«, predvsem Hugh Mellor in Nathan Oaklander, navezujejo na neko čudno sklepanje o neresničnosti časa, znano med logiki in analitiki kot *McTaggartov paradoks*. Si že kdaj slišal zanj?

Janez. Ne.

Bruno. McTaggart je bil angleški heglovec, ki je na začetku 20. stoletja – neodvisno od relativnostne teorije – v znani filozofski reviji *Mind* [1908, gl. McTaggart] objavil članek, v katerem je skušal dokazati, da je čas *neresničen*; posebnost in obenem vprašljivost njegovega pristopa je dokazovanje neresničnosti časa s *formalno logiko*, z njenim temeljnim načelom neprotislovnosti, ne pa s heglovsko dialektiko, kot bi sicer pričakovali od heglovca.

Janez. Torej skuša McTaggart dokazati protislovnost časa in iz nje sklepa na njegovo neresničnost?

Bruno. Uganil si!

Janez. Ampak zakaj naj bi bil čas protisloven? Saj v njem živimo, mislimo...

Bruno. McTaggart najprej ugotavlja, da je možno razvrstiti dogodke v času na dva različna načina, ki jih imenuje A-serije in B-serije: dogodki so razvrščeni v A-serije glede na to, ali so pretekli ali sedanji ali prihodnji, torej v odnosu do vsakokratnega *zdaja*, v B-serije pa po njihovih medsebojnih odnosih glede na *prej* in *pozneje*. McTaggart je sledil Aristotelu v prepričanju, da je obstoj časa bistveno vezan na spreminjanje, v B-serijah pa pravzaprav ni nobenega spreminjanja, saj so odnosi med dogodki glede na *prej* in *pozneje* »brezčasni«: B-serije so časovne le toliko, kolikor so zvedljive na A-serije.

Janez. Če prav razumem, pa je v A-serijah prisotno spreminjanje, saj se množica preteklih dogodkov nenehno spreminja v odnosu do množice prihodnjih dogodkov, namreč glede na tekoči *zdaj*...

Bruno. Drži, in s tem se je strinjal tudi McTaggart – ampak kaj, ko so A-serije protislovne!

Janez. Zakaj?

Bruno. Ker logika ne dopušča, da bi bil neki dogodek oboje, pretekli *in* prihodnji, ali celo vse troje, pretekli *in* sedanji *in* prihodnji, kajti po zakonu neprotislovnosti logični subjekt (v tem primeru dogodek) ne more imeti medsebojno protislovnih predikatov (v tem primeru izključujočih se časovnih določil).

Janez. Pa saj noben dogodek ni *istočasno* pretekli in prihodnji, ampak je najprej prihodnji, šele potem pretekli! Jaz v tem ne vidim nobenega protislovja.

Bruno. Priznati moram, da tudi jaz ne, vendar tisti analitični filozofi, ki jih je McTaggart prepričal, vztrajajo pri trditvi, da protislovje med izključujočimi se časovnimi predikati nekega dogodka nedvomno obstaja in da ostaja tudi tedaj, če časovna določila pripisujemo dogodku sukcesivno – iz protislovja naj se ne bi mogli tako zlahka izmuzniti, ker naj bi se pri sukcesivnem pripisovanju časovnih določil ujeli v krožnost oziroma v neskončni regres: sukcesija naj bi namreč že predpostavljala časovno urejenost v protislovnih A-serijah.

Janez. Kakšna sofistika!

Bruno. Tudi meni se zdi čudno, da pametni ljudje jemljejo zares McTaggartov dokaz, saj bi lahko preprosto rekli, da zakon neprotislovnosti pač ni primeren za obravnavo »časovne predmetnosti« (če si sposodim Husserlov izraz), kajti že od Aristotela dalje je jasno, da formalna logika *ni* časovni (dihroni), marveč »brezčasni« ali »sočasni« (sinhroni) sistem, ki ne more služiti kot kriterij za neobstoje *časovnih* predmetov oziroma dogodkov. Verjetno je osnovna težava v tem, da McTaggart in njegovi nasledniki pojmujejo dogodke kot časovne točke, ne pa kot časovne intervale, kar se zdi sicer skladno s pojmom dogodka v Einstein-Minkowskijevi metriki prostora-časa, vendar ima v slednji ta pojem povsem eksakten, jasno matematično oziroma fizikalno definiran pomen, medtem ko pri McTaggartu ni dovolj jasno, kaj izraz »dogodek« sploh pomeni... In, navsezadnje, naj nam logika še tako zanikuje realnost časa, je le-ta naši zavesti vsekakor očitna!

Janez. Torej je McTaggartov paradoks malce podoben Zenonovim aporijam?

Bruno. Dilema med logiko in evidenco je res skupna Zenonu in McTaggartu... in v tem smislu je bržkone treba razumeti tudi zanimanje sodobnih analitikov za McTaggarta: verjetno nihče med njimi prav zares ne verjame, da čas *resnično* ni resničen zaradi McTaggartovega »dokaza«, vendar McTaggartov domnevni paradoks odpira zanimive filozofske, predvsem epistemološke dileme v zvezi z odnosi med časom, spreminjanjem, logičnimi zakoni in ontološko resničnostjo – analogno, kot so v grški filozofiji Zenonove aporije postavile zanimiva vprašanja, tudi takšna, ki so bila učinkovito rešena šele mnogo pozneje, potem ko je matematika uspelo z diferencialnim računom obvladati kontinuum.

Janez. Zakaj pa naj bi bil »brezčasni čas« *resničen*?

Bruno. Mellor in Oaklander sta iz McTaggartovega »dokaza neresničnosti časa«, ki ga sprejemata, spet vsak na svoj način razvila »brezčasno teorijo časa«, in sicer na osnovi Berserij, odnosov med dogodki glede na *prej* in *pozneje*, ki so »brezčasni« in ravno v tej brezčasnosti naj bi tvorili realno »mrežo« ontološko *resničnega* časa *<real time>*: mrežo – ne le preprosto premico – pa zato, ker po Einsteinu ne obstaja absolutni čas, temveč množica relativnih časov tvori neke vrste »mrežo« v četvernih Minkowskijevih diagramih. V ozadju sodobnih zamisli »brezčasnega časa« (B-časa), ki naj bi bil ontološko resničnejši od protislovnega »časnega časa« (A-časa), je torej relativistično »uprostorjenje« časa, redukcija časa na *četrt* razsežnost četverja: kakor je prostor »brezčasen«, in v svoji brezčasnosti skoraj platonsko resničen, tako naj bi bil tudi čas...

Janez. Če »brezčasno teorijo časa« apliciramo na vesolje kot celoto, torej dobimo tisti deterministični »vesoljni blok« prostora-časa, o katerem ste že govorili?

Bruno. Res je – kajti »uprostorjenje« časa nas hočeš nočeš približa determinizmu, ki pa, kot sem že rekel, ni nezdržljiv s *človeško* svobodno voljo...

Janez. Toda prostor in čas sta vendarle bistveno različna! Saj je vsakomur jasno, da je čas usmerjen, da ure, dnevi in leta prihajajo iz prihodnosti, zaživijo v sedanjosti in se oddaljujejo v preteklost – oziroma, kot si ponavadi predstavljamo, da točka *zdaja* teče po »časovni premici« od preteklih časov k prihodnjim, ne more pa teči v nasprotni smeri – medtem ko za prostor ne velja nič podobnega.

Bruno. Razlika med prostorom in časom je na izkustveni ravni očitna. Filozof Hans Reichenbach [1928: *Filozofija prostora-časa*] je vpeljal izraz anizotropija časa za strukturno specifičnost časa v odnosu do prostora: čas je anizotropen, kar pomeni, da ni izotropen, v vse smeri enak, ampak je usmerjen, ker so njegove strukturne lastnosti odvisne od smeri »gledanja«, saj preteklost vidimo drugače kot prihodnost – spomni se Avguštinovih besed, da je preteklost sedanjost v spominu, prihodnost pa sedanjost v pričakovanju – medtem ko je prostor, globalno gledano, izotropen: vse tri smeri v prostoru so načelno obrnljive in zamenljive, čeprav so dejansko, v našem neposrednem izkustvu, tudi bolj ali manj usmerjene; izkustveno je za nas najbolj izrazito usmerjena prostorska razsežnost *spodaj-zgoraj* (os »y«) seveda zaradi težnosti, ki je usmerjena proti središču Zemlje, manj je usmerjena razsežnost *zadaj-spredaj* (os »z«), vendar še vedno izrazito, saj jo usmerja naše gledanje, hoja ipd., najmanj pa je usmerjena razsežnost *levo-desno* (os »x«), saj na primer v Angliji enako dobro ali še bolje vozijo po levi kot mi po desni. Toda med prostorsko in časovno usmerjenostjo obstaja bistvena razlika: prostor je v našem izkustvu usmerjen zgolj *ekstrinzično*, kar pomeni, da je njegova usmerjenost določena »zunanje«, z razporeditvijo stvari v njem...

Janez. Kaj pa Kantova leva rokavica v praznem prostoru?

Bruno. Da, lepo, da si se spomnil... toda zdaj govoriva o našem izkustvenem prostoru, ki ni prazen, in ta je ekstrinzično usmerjen, naš izkustveni čas pa je *intrinzično* usmerjen – torej anizotropen. Toda vsi analitični filozofi se ne strinjajo z Reichenbachom, da je čas anizotropen, namreč intrinzično usmerjen; tako na primer Paul Horwich [1987: *Asimetrije v*

času] misli, da je čas načelno ravno tako ekstrinzično usmerjen kot prostor, češ da so usmerjeni zgolj *procesi* v času, ne pa »čas sam«.

Janez. Ali je po Einsteinu sploh še možno govoriti o samem času, času »na sebi«?

Bruno. Strogo vzeto ne, pravzaprav že po Kantu ne več – vendar govorjenje o »času samem« ostaja v rabi kot *façon de parler*... No, in če zdaj pustiva ob strani staro filozofsko vprašanje, kaj sploh pomeni pojem časa »na sebi«, ostaja Horwicheva teza o zgolj ekstrinzični usmerjenosti časa kljub temu vprašljiva, kajti med usmerjenimi procesi v času obstaja vsaj eden, ki je *univerzalen*, vesoljno prisoten vedno in povsod, v vsem nam znanem prostoru-času – namreč rast *entropije*, ki jo v fiziki izraža drugi zakon termodinamike.

Janez. Nekaj malega o entropiji vem iz Hawkingove *Kratke zgodovine časa*... še posebej mi je ostal v spominu primer s skodelico kave, ki pade z mize in se razbije in ne bo nikoli več takšna, kot je bila prej...

Bruno. Entropija je, intuitivno razumljeno, stopnja nereda v nekem sistemu in po slavnem drugem zakonu termodinamike vselej *s časom raste* ali v najboljšem primeru ostaja enaka v fizično zaprtem (in energetsko izoliranem) sistemu. In če celotno vesolje obravnavamo kot »zaprt sistem« – saj »zunaj« univerzuma po definiciji samega pojma ni ničesar – potem lahko rečemo, da entropija usmerja vesoljni čas. Mnogi sodobni analitični filozofi vidijo v rasti entropije tisti univerzalni naravni proces, ki *fizično* določa usmerjenost »samega časa« – tudi če odmislimo zavest, ki s trenutkom *zdaja* nenehno razmejuje preteklost od prihodnosti. Kajti ravno zato, ker je proces univerzalen, je težko reči, ali določa smer časa ekstrinzično (kot meni Horwich) ali intrinzično (kot je menil Reichenbach) – in tako v filozofski analizi časa običajno pravimo, da je rast entropije naravni *vzrok* anizotropije časa. Po drugi strani pa na primer analitični filozof Lawrence Sklar [1995], eden izmed najbolj znanih sodobnih razlagalcev relativističnega pojmovanja prostora-časa, opozarja, da časovne usmerjenosti ne moremo razložiti iz rasti entropije na enako

zadovoljiv način, kot lahko s smerjo težnosti razložimo vertikalno prostorsko usmerjenost na površju Zemlje – v slednjem primeru nam je namreč jasno, *kako* smer težnosti določa vertikalno smer na Zemlji, medtem ko v prvem primeru sploh ne vemo, še predstavljamo si ne, *kako* rast entropije določa smer časa, niti ne vemo, ali je entropija sploh pravi vzrok časovne usmerjenosti; smer časa je *zavesti* primarno in intuitivno jasna, vendar na povsem nefizikalen način, namreč kot *psihološko* dejstvo.

Janez. Iz *Kratke zgodovine časa* se spominjam, da Hawking govori o treh »časovnih puščicah«: termodinamični oziroma entropijski, kozmološki in psihološki...

Bruno. Da – kozmološko smer časa določa raztezanje vesolja, psihološko pa nesimetričnost med spominom in pričakovanjem; verjetno se spominjaš tudi Hawkingove pripombe, da je za nas ljudi dobro, ker vse tri »časovne puščice« kažejo v isto smer: čuden bi bil namreč svet, v katerem bi se na primer spominjali, kako se je razbita skodelica z razlito kavo sama spet sestavila in skočila nazaj na mizo... in vendar s povsem teoretičnega stališča tudi to ni izključeno!

Janez. Saj to bi bil čudež!

Bruno. Znanost pravi, da takšni čudeži niso povsem izključeni, čeprav so zelo zelo zelo malo verjetni. Verjetnost entropijskega »obrata časa« je praktično zanemarljiva zaradi velikanskega števila molekul in atomov, ki nastopajo v termodinamičnih procesih (med katere spada tudi primer s kavno skodelico) – vse molekule bi se namreč morale tako rekoč »spontano« urediti nazaj v prvotni red, česar pa ne moremo pričakovati. Drugače pa je v sistemih, ki obravnavajo manjše število enot, na primer v klasični mehaniki, kjer običajno nastopa samo nekaj teles, na primer tri kroglice na biljardni mizi; v mehničnem sistemu si ni težko zamisliti obrata časa, o čemer se prepričamo, če gibanje krogel posnamemo na film in ga pri projekciji zavrtimo v nasprotni smeri: v tej obrnjeni časovni »optiki« ne bomo opazili nič nenavadnega, še manj čudežnega, saj bodo vsi mehanični in logični zakoni veljali ravno tako, kot če bi film vrteli v »pravi« smeri.

Janez. Ampak pri takšnem obratu časa se obrne tudi vzročni odnos: vzroki postanejo učinki in učinki postanejo vzroki – kako je to mogoče?

Bruno. Če bi se čas dejansko obrnil, bi seveda tudi vzročni nizi tekli v obratni smeri, vendar pri enostavnih sistemih, kot je biljard, mi tega sploh ne bi opazili, saj je vzročnost *razumska* kategorija, ki ni neposredno razvidna iz izkustva. V filozofiji časa obstaja tesna zveza med časom in vzročnostjo – nekateri filozofi celo menijo, da je smer časa določena z dejstvom, da je vzrok vselej *pred* učinkom ali sta kvečjemu hkratna, nikoli pa ni učinek pred vzrokom. Razlaga smeri časa na osnovi vzročnosti se imenuje »vzročna teorija časa« in iz nje sledi, da bi domnevni obrat časa pomenil tudi delovanje *retroaktivne vzročnosti*, ki jo nekateri, na primer angleški filozof Michael Dummett, imenujejo »povzročanje preteklosti«.

Janez. Mojster, rekli ste, da je obrat časa in vzročnosti razumsko sprejemljiv v *enostavnih* sistemih – toda kje je meja med enostavnimi in kompleksnimi sistemi? Koliko teles ali delcev mora v sistemu nastopati, da ni več enostaven... tisoč, milijon, milijarda...?

Bruno. Hja! Zmeraj najdeš pravo vprašanje, namreč takšno, na katerega ni mogoče enostavno odgovoriti. Lahko ti povem le to, da sprašuješ po fizikalni meji med mehaničnimi in termodinamičnimi procesi: prvi so načelno enostavni (čeprav pogosto zelo zapleteni, kot je na primer gibanje treh teles v praznem prostoru), drugi pa kompleksni... podobno kot v znanem antičnem paradoksu »sorites« (beseda po grško pomeni »kup«), ki sprašuje, kdaj se ščepec posameznih zrn spremeni v kup ali vsaj kupček. Takrat ko dodamo ščepecu stosedeminpetdeseto zrno? Ali prej? Pozneje? Ni jasno, kdaj *natančno* – in vendar jasno razlikujemo med ščepcem posameznih zrn in kupom zrnja! Usmerjenost časa ima, kot kaže, neko zvezo s slednjim, ne vemo pa, zakaj je tako.

Janez. Termodinamika torej obravnava kompleksne sisteme. Kaj pa Einsteinova relativnostna teorija – obravnava enostavne ali kompleksne sisteme?

Bruno. V pomenu, o katerem zdaj govoriva – enostavne: tipične relativistične situacije so ponazorjene na primer z *dvema* vesoljskima ladjama ali z *devetimi* planeti Osončja in podobno; relativnostna teorija glede števila obravnavanih entitet ni nič bolj kompleksna od klasične mehanike, in podobno velja za kvantno mehaniko...

Janez. Torej so pojavi, ki jih opisuje relativnostna teorija, v času načelno ravno tako obrnljivi kot gibanje biljardnih krogel?

Bruno. Lahko tako rečeva – še več: v splošni teoriji relativnosti obstajajo takšne rešitve gravitacijskih »enačb polja«, ki načelno omogočajo »potovanje v preteklost«!

Janez. Kaj res?

Bruno. Res – odkril jih je znani matematik Kurt Gödel [1949: *Pripomba o odnosu med relativnostno teorijo in idealistično filozofijo*], s katerim je Einstein prijateljeval na univerzi v Princetonu. Gödel se je v čast Einsteinovi sedemdesetletnici igral z njegovimi »enačbami polja« in ugotovil, da splošna teorija relativnosti omogoča konstrukcijo takšnih svetovnic, ki se začnejo v prihodnosti in končajo v svoji lastni preteklosti, torej so v štirih razsežnostih prostora-časa »sklenjene časovne zanke« *<closed time loops>*.

Janez. Kaj pomeni, da teorija omogoča takšne svetovnice?

Bruno. To pomeni, da svetovnice, ki so sklenjene v časovne zanke, ustrezajo vsem nujnim pogojem, ki jih relativnostna teorija postavlja: ne presegajo svetlobne hitrosti, v vsakem posameznem intervalu lokalno potekajo iz preteklosti v prihodnost, in podobno.

Janez. Torej, če prav razumem, poteka lastni čas popotnika, ki potuje po takšni svetovnici, ves čas potovanja normalno, ni »obrtnjen«?

Bruno. Tako je – časovni popotnik, vesoljec, ki se napoti z matične ladje na potovanje v preteklost, potuje v svojem lastnem času oziroma v svojem pospešenem referenčnem okviru ves čas v normalni smeri, od preteklosti k prihodnosti, medtem ko s stališča svojega brata dvojčka, ki je ostal v inercialnem referenčnem okviru matične ladje, časoplovec potuje nazaj v času

– namreč nazaj glede na koordinatni sistem matične ladje – in se vrne nanjo, *preden* se je z nje odpravil na pot.

Janez. Pa kako je mogoče potovati v *preteklost*?

Bruno. Če zaupaš enačbam, *je* mogoče – in fizika je v našem času postala že tako abstraktna, tako oddaljena od vsakdanjega izkustva, da glede zaupanja enačbam nimaš dosti izbire, pa ne samo pri časovnih potovanjih...

Janez. V primeru »paradoksa dvojčkov« še nekako razumem, da tisti bratec, ki z matične ladje odpotuje v vesolje z zelo hitro raketo, potuje tudi v času, namreč v *prihodnost* glede na koordinatni sistem matične ladje, na katero pa se po zakonih *posebne* teorije relativnosti ne more vrniti – ampak to, da po zakonih *splošne* teorije lahko potuje v obe smeri, v prihodnost in potem nazaj v *preteklost*, to je res neverjetno... saj to je čudež!

Bruno. Fizikalna osnova tega »čudeža« je zakonitost splošne teorije relativnosti, da razlika v pospešku ladij oziroma v moči gravitacijskega polja, po katerem ladji potujeta (kajti gravitacija je po Einsteinovem »načelu ekvivalentnosti« samo drugo ime za pospešek), povzroča *raztezanje časa*, podobno kot se v posebni teoriji relativnosti čas razteza zaradi hitrosti...

Janez. Neverjetno!

Bruno. ...in še nekaj je treba dodati v zvezi z domnevnimi časoplovi: v času nikakor ni možno potovati, če ostajaš na istem mestu v prostoru, tako kot Wellsova kočija v klasičnem znanstvenofantastičnem romanu *Časovni stroj*. Časoplovi bodo, če jih bodo kdaj zares zgradili, ladje za potovanje v štirirazsežnem prostoru-času.

Janez. Toda *kam* bi pravzaprav poletel časoplov, da bi pristal v preteklosti? Saj preteklosti ni nikjer več!

Bruno. Če obstaja tisti »vesoljski blok« celotnega prostora-časa, o katerem sva že govorila, potem vedno bivajo vsi trije časi...

Janez. Ampak saj ste sami rekli, mojster, da lahko le božje oko v enem samem pogledu zajame celoten »vesoljski blok« prostora-časa!

Bruno. Res je... in morda tudi samo Bog lahko človeku omogoči časovno potovanje... vendar, če se vrnem h Gödlovim nenavadnim rešitvam Einsteinovih gravitacijskih enačb, te zagotovo držijo.

Janez. Torej relativistični časoplov deluje na gravitacijski pogon?

Bruno. Da, lahko tako rečeva.

Janez. Kako?

Bruno. Hm... Predstavljaš si, da si časoplovec in da s svojo vesoljsko ladjo časoplovom, imenujva jo ladja S' , odpotuješ iz mirujoče, tako rekoč v praznini lebdeče matične ladje S , namreč stran od nje, reciva v »zunanjo« praznino, ki pa ima precej nenavadno lastnost (in prav to lastnost opisujejo Gödlove rešitve Einsteinovih enačb polja): praznina se kot velikanski vrtinec vrtili okrog središčne osi, na kateri ostaja matična ladja S ...

Janez. Kako se lahko praznina vrtili?

Bruno. No, vrtili se prostor-čas oziroma polje... v tem primeru je pomembno, kaj se s teboj, časoplovcem, dogaja: najprej si v svojem časoplovu, ladjici S' , še na palubi matične ladje S , sredi velikanskega vrtinca, tako rekoč v »očesu ciklona«, ki miruje... potem vključiš pogonske motorje svoje ladjice in se napotiš z matične ladje navzven, v vrtinec... vseeno v katero smer, le proč od njegove mirujoče osi, proč od matične ladje S ... in silni vrtinec te vrtili hitreje in hitreje... vsekakor je to zelo nenavaden vrtinec, drugačen od znanih ciklonov, saj se v njem vrtili tem hitreje, čim dlje si od njegovega očesa... in če potuješ dovolj daleč, se tvoja hitrost približa svetlobni... obenem pa je *prostor-čas*, po katerem vrtinec nosi tvojo ladjico, vse bolj *ukrivljen* zaradi vse hitrejša rotacije, ki po Einsteinovem »načelu ekvivalentnosti« nadomešča gravitacijo: in nazadnje se tvoja svetovnica sklene v krožnico, pravzaprav v spiralo, po kateri se v prostoru-času spuščaš navzdol po *četrti* razsežnosti – ki jo v relativističnih diagramih prostora-časa običajno rišemo na vertikali – namreč navzdol po *času*! Ko se dovolj spustiš, vključiš zaviralne ladijske motorje in se začneš vračati iz divjega plesa zunanjih območij

vrтинca k njegovi mirujoči osi, kjer te medtem čaka matična ladja... in ko se vrneš nanjo, ugotoviš ob pogledu na ure, ki visijo na njenih stenah, da si se vrnil *prej*, preden si odšel na pot! In vendar na poti nisi opazil, da potuješ *nazaj* po času, ampak si potoval le *naprej* po ukrivljenem prostoru-času...

Janez. Saj to je fantastično! Toda takšnega vrтинca v vesolju ni – ali pač?

Bruno. Takšnega – gödlovskega – vrтинca v nam znanem vesolju res ni, so pa nemara drugačni... črne luknje, »črvine« in razna druga čudesa, ki jih bo morda kdaj kak časoplovec uporabil na svojem potovanju. Gödlov model sklenjene časovne zanke ni edini, zadnje čase jih je nastalo nekaj tudi na področju kvantne fizike...

Janez. Torej je čas lahko prav zares – in ne samo metaforično – krožen?

Bruno. Zares? Hm... Glede možnosti obrata časa je res le to, da obstajajo fizikalni *modeli* sklenjenih časovnih zank, ki jih bolj dramatično lahko imenujemo tudi potovanja v preteklost – vendar bi pri morebitnem poskusu dejanske izgradnje časoplova po teh modelih naleteli na tako rekoč nerešljive težave, ki daleč presegajo naše človeško znanje.

Janez. Se pravi, da bi nam morali pomagati angeli...

Bruno. Za zdaj tako kaže, pa še angelom ne bi bilo ravno lahko zgraditi časoplov za nas ljudi – kajti poleg velikanskih tehnoloških težav pri vzpostavljanju tako izjemnih pogojev, na primer neznansko močnih rotacijskih oziroma gravitacijskih polj, v katerih teoretično šele nastanejo časovne zanke, pa tudi težav ali celo nezmožnosti človeškega organizma, da bi vzdržal takšne pogoje, če bi nam jih s pomočjo angelov vendarle uspelo vzpostaviti – nastopi pri časovnih potovanjih v preteklost še neka domnevno nepremostljiva *logična* težava: sklenjene časovne zanke so namreč obenem tudi sklenjene *vzročne* zanke, primeri dejanske »retroaktivne vzročnosti«, ki pa je s stališča logike *paradoksna*.

Janez. Zakaj?

Bruno. Zato, ker bi kak časoplovec lahko pri svojem obisku v preteklosti storil kaj takega, kar je v protislovju s seda-

njustjo. Najbolj znan paradoksn primer retroaktivne vzročnosti je tako imenovani *paradoks deda*: mlad časoplovec se vrne več kot pol stoletja nazaj v času in ubije – hote ali nehotе, morda v drugi svetovni vojni – lastnega deda, in sicer še preden je dedek spočel svojega sina, časoplovčevega očeta... Paradoks seveda vznikne ob vprašanju, kako se je potemtakem časoplovec sploh rodil, če ni bil spočet?

Janez. Ojej! Torej s potovanji v preteklost ne bo nič? Če jih sama logika ne dopušča, nam pri izgradnji časoplovov ne morejo pomagati niti angeli...

Bruno. O, nič ni povsem dokončno... Bogve kaj smo v našem razmišljanju spregledali! Za naše dosedanje razumevanje možnosti in nemožnosti je vsekakor nenavadno, da je logika pri časovnih potovanjih strožja od fizike, saj logika običajno dopušča precej več kot fizika – na primer, nikakor ni *logično* nemogoče, da bi vesoljska ladja potovala s hitrostjo, ki bi bila večja od svetlobne, je pa to *fizično* nemogoče, ker po fizikalnih zakonih svetloba potuje najhitreje – pri paradoksu deda pa sta vlogi fizike in logike obrnjeni.

Janez. Nekje sem prebral, da bi delec, ki bi letel hitreje od svetlobe, potoval nazaj v času...

Bruno. Vidiš, morda smo v dosedanjem razmišljanju spregledali ravno to... metaforično rečeno, stopiti bi morali za zrcalo!

Janez. Ali dedov paradoks nima nobene rešitve na tej strani zrcala?

Bruno. Predlagane so bile različne, bolj ali manj fantastične rešitve, vendar nobena ni dovolj prepričljiva. Na primer, nekateri fantasti domnevajo – sklicujoč se na mnogoterost valovne funkcije v kvantni fiziki –, da se čas v vsakem trenutku razveja in se razvejan nadaljuje v vzporednih *mnoгих svetovih*, tako kot v Borgesovi izmišljiji *Vrt s potmi, ki se cepijo*; paradoks bi bil s tem sicer razrešen, namreč tako, da bi časoplovec na *eni* časovni veji ubil nič hudega slutečega dedka, na *drugi* pa ne, toda poskušaj si predstavljati, koliko časovnih vej oziroma vzporednih svetov bi potrebovala takšna rešitev – nebroj! Mi pa poznamo en sam, naš svet...

Janez. Ta rešitev paradoksa torej ne pride v poštev, ali obstaja kaka boljša?

Bruno. Za drugo, nekoliko manj fantastično rešitev, ki spominja na neko drugo Borgesovo izmišljijo z naslovom *Krožne razvaline*, se je zavzemal znani ameriški logik in filozof David Lewis [1976: *Paradoksi časovnega potovanja*]; Lewis pravi, da se časoplovec lahko vrne samo tja, kjer je že bil, namreč takrat *prvič*: vsako leto, na primer leto 1944 po Kristusu, nastopi *samo enkrat*, in če časoplovca v tem letu ni bilo, namreč *takrat*, leta 1944, se tudi ne more nikoli »vrniti« tja – takrat pa očitno *ni* ubil svojega deda, saj on sam kot dedov potomec živi.

Janez. Čudno! Če je tako, zakaj se časoplovec preprosto ne spominja tistega leta, v katerem je že bil in v katerega naj bi se s časoplovom vrnil?

Bruno. Zanj *osebno* naj bi bilo tisto leto v prihodnosti, zato se ga ne more spominjati... tako vsaj pravi Lewis.

Janez. Tudi ta je fantast! Le kako naj bi bilo zdaj, ko smo že v 21. stoletju, lahko komurkoli, magari časoplovcu, leto 1944 v prihodnosti? Saj to je nesmisel!

Bruno. Zdi se že tako, toda v Lewisovo obrambo je treba reči, da se njegova rešitev dedka navezuje na »brezčasno teorijo časa«, po kateri je pravzaprav ves čas »sedanji«.

Janez. Že mogoče, ampak potem to sploh ni več čas!

Bruno. Verjetno imaš prav... jaz bi dodal, da to tudi večnost ni, saj do večnosti ni mogoče priti s časoplovom, niti z relativnostno teorijo, niti z analitično filozofijo...

Janez. Čemu pa potem sploh služijo takšne miselne akrobacije?

Bruno se ustavi in premišljuje. Ne vem... morda služijo predvsem temu, da se zavemo, kako dragocen in neponovljiv je čas, ki nam je dan: vsak dan, vsaka ura, vsak trenutek življenja...

V zvoniku Svetega Lovrenca, ki se zdaj dviga že skoraj tik pred našima sopotnikoma, bije šesta ura. Mrč se je medtem gostil v prezgodnji somrak.

Janez tesnobno sluti, da je pod zvonikom Angel, in se obenem boji, da ga tam ne bi bilo, zato spet pohiti z novim vprašanjem. Če logika ne dopušča, da bi bil čas prav zares krožen, pa je morda lahko vsaj cikličen – kakor tisto »večno vračanje enakega«?

*Bruno s pogledom ošvrkne fanta. Pri Nietzscheju je »večno vračanje enakega« mišljeno predvsem kot metafora za konec metafizike kot »ravne poti«, ki vodi v nihilizem. Sodobni analitično usmerjeni filozofi pa pojmujejo ciklični čas kot sestavljeni čas, ki kroži, torej se ponavlja, in obenem teče dalje v odnosu do globljega časovnega »ozadja«: v tem smislu lahko rečemo, da se zgodovina ponavlja – s tem namreč ne mislimo, da se ponavlja zgodovina v celoti, ampak da se ponavljajo njena obdobja, ki tvorijo bolj ali manj zaključene cikle. Med filozofskimi analitiki se je s topologijo časa največ ukvarjal Adolf Grünbaum [1963: *Filozofski problemi prostora in časa*]. Topologija časa raziskuje možne »oblike časa« in je analogna topologiji prostora; Grünbaum je, sledeč Reichenbachu, najprej razlikoval med časovno usmerjenostjo (anizotropijo) in časovnim redom, pri čemer topologija raziskuje slednjega. Nadalje sta osnovni obliki časa oziroma časovnega reda odprti čas in zaprti (sklenjeni) čas – razlikujeta se po lastnostih časovnih relacij, ki ju urejajo ali strukturirajo...*

Janez. Po relacijah?

Bruno. Da, urejajoče relacije so recimo naslednje: dogodek A je (v času) pred dogodkom B, dogodka B in C sta istočasna, dogodek C je (v času) med dogodkoma A in B, in tako dalje. Za primer topološkega urejanja vzemiva zadnjo od treh naštetih relacij, časovno vmesnost: ko z njo pripiševa časovnemu redu neko lastnost, izbereva določeno »obliko časa« – na primer, če rečeva: »Če je B med A in C, potem je C med B in A«, s tem določiva topološko zaprti čas, ki ga lahko ponazorimo s krožnico, na kateri ležijo točke A, B, C.

Janez. Mojster, mi poveste kak konkreten primer?

Bruno. Seveda. Na primer: Če bi bila resnična implikacija: »Če je prihod na vrh gore časovno med vzponom in spustom, potem je spust med prihodom na vrh in vzponom«,

potem bi bil čas, v katerem bi relacija časovne vmesnosti imela to lastnost, namreč simetričnost (ki smo je navajeni pri prostorski vmesnosti) – topološko *zaprt* oziroma krožen. Toda mi doživljamo naš osebni kakor tudi zgodovinski čas kot *odprt*, zato zgornja implikacija v naši »obliki časa« ni resnična. Grünbaum dodaja, da je čisti zaprti čas za nas zelo neintuitiven, čeprav na teoretski ravni rešuje stari teološki problem začetka časa in stvarjenja: v topološko povsem zaprtem kozmičnem času namreč ne bi bilo ne začetka časa ne stvarjenja sveta, tako da ne bi bilo treba tuhtati, kaj je mislil Avguštin, ko je zapisal, da je bil čas ustvarjen obenem s svetom – saj kako bi bil svet sploh ustvarjen, če pred stvarjenjem ni bilo »predčasa«, ki bi šele osmisлил pojem stvarjenja kot prvega dogodka ali procesa *v času*?

Janez. Mojster, ne sledim vam več... utrujen sem! Bova kmalu v vasi?

Bruno. Glej, saj sva že tu, pri Svetem Lovrencu!

Za majhno kamnito cerkvico in njenim slokim zvonikom, ki sta popolna v svoji preprostosti, vrhovi križev segajo čez ogrado britofa. Nenadoma izza nagrobnikov vznikne – Angel. Janez se zdrzne, nič manj kot pred nekaj urami, ko se jima je na začetku poti k Svetemu Mihaelu prikazal med križi in zidovjem. Bruno pa niti ni posebno presenečen. Angel se smehlja in jima ponuja roko v pozdrav...

Angel. Kam pa vidva? Se sprehajata?

Bruno. Kot vidiš...

Janez, osuplo in očitajoče. Le kam ste izginili, Anželo? Zakaj ste naju pustili tako dolgo čakati, tam zgoraj, pri Svetem Mihaelu? Skrbelo naju je.

Angel, prostodušno. Jaz – izginil? Gor pri svetem Mihaelu? Kdaj?

Janez. Le kdaj? Danes!

Angel. Danes? Prav zdaj prihajata od Mihaela? Lepo, lepo... O čem pa sta se pogovarjala po poti, če smem vprašati? Bi zanimalo tudi mene?

Janez. Vi pa se res radi šalite, Anželo! Saj sami veste, o čem smo govorili, gor grede: o Einsteinovi relativnostni teoriji, o njegovi slavni enačbi, za katero ste rekli, da je »materialistična«...

Angel. Hm. Seveda, gotovo... in o čem sta se pogovarjala dol grede?

Janez. O krožnem času...

Angel. O, to je pa še bolj zanimivo! Se vama lahko pridružim? Tudi jaz bi rad kaj zvedel o krožnem času. Nič se ne bom vmešaval, samo pred vama bom hodil in vaju poslušal...

Bruno, malce nejevoljno. Anželo, danes je krožni čas že minil, midva greva zdaj domov.

Angel. Tako? Mislil sem, da krožni čas nikoli ne mine.

Bruno se nasmehne. Zate, Anželo, morda res ne, za naju pa zaenkrat še.

Angel ju pozdravlja s klobukom. No, potem pa zbogom, cenjena filozofa!

Večeri se že, ko se Bruno in Janez s popoldanskega sprehoda vrneta v vas.

Janez. Se je Anželo šalil?

Bruno. Ne vem... verjetno, kot ponavadi.

Janez. Tudi *vi* ne veste, mojster?

Bruno, ko vidi, da je fant zbegan. Ne skrbi, Janez. Že dolgo ga poznam, od nekdanj je tak... Povej, boš tudi nocoj moj gost?

Janez. Rad bi bil, mojster.

Bruno prikima in odpre vrata pod svojim kamnitim obočkom. Rože dehtijo v somraku.

Mojster Bruno in filozofski vajenec Janez molče sedita pred hišo in pijeta teran. Okrog luči se vrtinči roj enodnevnih. Zrak je gost, kmalu bo začelo deževati.

Janez. Mojster, kaj je torej čas... in kaj je *prostor*?

Bruno. Se ti ne zdi, da sva to že večkrat odgovorila?

Janez. Prevečkrat! Med toliko različnimi mislimi se ne najdem – ne vem več, katera je resnična in katera ni.

Bruno. O resničnosti vsake misli moraš presojudati sprti, za vsako posebej.

Janez. Da, vendar bi jih na koncu želel povezati... sicer postanejo tako relativne!

Bruno. Spet pogrešaš povzetek? Rekel sem ti že: resnica je *mnogotera* – in takšno je treba sprejeti, brez povzetkov.

Janez. Da, saj se trudim, da bi se moje misli približale vašim, toda zdi se mi, da tega ne zmorem. Bojim se celo, da sem ob vaših mislih vse bolj nemočen.

Bruno globoko vzdihne. Ah, tako... jaz pa sem upal, da te bodo okrepile.

Janez. Mojster, ne zamerite, saj vem, da mi hočete dobro.

Bruno. Le kaj bi ti zameril! Odkrito si povedal in to je najbolj pomembno.

Janez. Saj nisem mislil tako... nisem mislil, da ne bi več prihajal k vam.

Bruno. Janez, sam se boš moral odločiti, ali boš še prihajal ali ne. Jaz sem tu in vesel bom, če spet prideš... Postal si moj sopotnik, in tudi če ne bi več prihajal k meni, me boš še dolgo spremljal v mislih.

Janez, čustveno. Hvala, mojster, res ste dobri z mano!

Bruno zamahne z roko. Nikar se ne zahvaljuj. Pot spoznanja, ki sem jo izbral zase in po kateri zdaj skušam voditi tudi tebe, ni lahka. Zato te prosim – če bova še nekaj časa ostala sopotnika – da v prihodnje vselej že spotoma poveš, če se ne strinjaš z mano. Ne smeš dopustiti, da bi moje misli zatrlle tvoje lastne... četudi gre v filozofskih pogovorih pogosto za miselni spopad, neke vrste dvoboj.

Janez. Za dvoboj? Med nama? Kako naj se jaz, vajenec, borim z *vami*, mojstrom?

Bruno se muza. Vajenec v spopadu s svojim mojstrom sam postane mojster. ... Sicer pa ti povem skrivnost: ti, Janez, prav toliko pomagaš meni kot jaz tebi.

O ČASU IN PROSTORU

Janez, začudeno. Da? Nisem vedel...

Bruno. Spomni se na najino knjigo.

Janez. Nisem pozabil nanjo, vse pogovore si doma na hitro zabeležim. Ko bom utegnil, jih bom uredil in prepisal v računalnik, vendar verjetno šele po junijskih izpitih. Takrat vam jih prinesem.

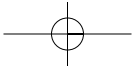
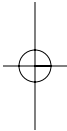
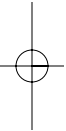
Bruno. Saj vem, da imaš zdaj malo časa, pa še svoje skrbi... Aha, skoraj bi pozabil: želiš telefonirati Dragi v Pariz? ... Da jo povprašaš, ali je morda že rodila. Verjetno znaš njeno številko na pamet... No, kar pokliči jo!

Janez zardi. Prosila me je, naj jo rajši kličem dopoldne, ko je sama doma.

Bruno se nasmehne. A, tako... prav, pa pojdiva v hišo, bova kaj pojedla. – Zakaj o času človekovem je bilo zapisa-
no: *Vse ima svojo uro, vsako veselje ima svoj čas pod nebom...*

III

O naravi



Ko sulica prebode nebesni obok...

OB PRVEM KRAJCU

Vrt je najlepši v maju. Vrtnice so se razcvetele: krvavo rdeče, deviško bele, ognjeno rumene, nežno rožnate. Na brajdi se je mladim trtnim listom pridružil kovačnik s svojimi izmenoma sončno rumenimi in snežno belimi cvetki, ki hitijo ven iz vitic, sprva še zaprti, da bi se čim prej razleteli nad listjem kakor majhne čudežne eksplozije življenja, v katerih se napajajo čebele in brenčijo črmlji. Kovačnik na brajdi ne ogroža trte, tega pa ne moremo reči za glicinijo, ki naj bi trti pomagala zgostiti senco nad kamnito mizo; poleti sta tekmiči enakovredni, njun boj pa je narava omilila tako, da pritegneta človekovo pozornost ob različnih letnih časih: glicinija spomladi s svojimi grozdi dišečih lila cvetov, ki so zdaj, v poznem majniku, že odcveli, trta pa človeka prav zares razveseli šele jeseni, ko dozori njeno grozdje, polno sladkega temnega soka. Zdaj pa je, kar se tiče dišav, bezgov čas – četudi bezeg raste zgolj ob robu vrta, se vonj njegovega belega cvetja širi vse do terase pred hišo. Na terasi kakor gejzir iz glinenega lonca vre drevesce, imenovano »sobni javor«, ki na končičih svojih nazaj k zemlji usločenih vej ziblje stotero svetlo rdečih zvončkov. Za njim se po zidu vzpenja klematis, po domače srobot, ki v tej sončni pokrajini bajno cveti s temno vijoličastimi zvezdami, pravimi velikankami na rastlinskem nebu. Po starem zidovju mojstrove domačije se razrašča bršljan, z nekaterimi poganjki sega gor do strešnih korcev. Ob hišnih vratih pa drobno, komaj opazno cveti oljčica, utesnjena v loncu se greje na soncu, kajti na Krasu, kjer je poleti pogosto prevročje, se pozimi včasih zelo ohladi, zato oljka tu ne more preživeti na prostem. Enako velja, kot pravijo, tudi za oleandre, skoraj ducat jih je pred mojstrovo hišo; šele ob koncu meseca rožnika, ko v teh krajih vrtnice večinoma že

odcvetijo, nastopi njihov čas, saj takrat oleandri malone zavladajo na vrtu, pregretem od poletne vročine in suše – samo še hortenzije se lahko merijo z njimi, če jih pridna roka vsak večer zaliva. Dvovladje oleandrov in hortenzij v malem srpanu seveda ne pomeni, da sredi poletja na vrtu ne bo več drugega cvetja, ampak zgolj to, da ima vsaka vrsta svoj čas in svojo uro pod nebom. Pred dvema tednoma, v zgodnjem majniku, ko je na jutranjem nebu visel še zadnji krajec prejšnjega luninega cikla, so na vrtu prevladovali cvetoči grmiči, forzicije, brnistre... zdaj pa se iz zelene globine dvigajo perunike, imenovane tudi irisi, kot petelinji grebeni štrlijo iz goste, pred nedavnim pokošene trave; in tu so tudi potonike, med njimi nekatere povešajo svoje težke, bele cvetove, razvajene od vrtnarjenja, medtem ko druge, bolj divje, lahke in svetlo rožnate, zlahka kljubujejo zemeljski privlačnosti, saj so zrasle iz semen, ki jih je prineslo z vetrovnih nanoških pobočij. Na zidu okrog notranje strani vhodnega portona začenja dehteti jasmín, ki pa se po vonju še ne more kosati z bezgom, saj se bezgov vonj izgubi samo v bližini sivke ali žajblja, kraljice in kralja dišavnic na Marijinem vrtiču začimb, posejanih na sončnem robu nad dolinico ali spodnjim vrtom, kjer raste sadno drevje vse tja do sosedovega vinograda. Iz zgornjega v spodnji vrt vodijo kamnite stopničke, ob strani porasle z bršljanom. Travnato, rahlo nagnjeno sredico zgornjega vrta obkrožajo orehi – sedem jih je zasadil Brunov stric Filip pred pol stoletja: zdaj so to že velika, močna drevesa, med katerimi si išče prostor pod soncem mlada, srebrno zelena cedra, ki jo je pred nekaj leti prinesla Marija z morja. Več sonca pa preostaja češnji ob vodnjaku, na kateri visijo zrele rdeče češnjice, čakajoč na svojega odrešenika, ki jih bo pozibal in izpljunil pečke – da iz njih zrastejo nove. O, preobilje narave!

Sobota popoldne: Janez, Marija, Bruno in Angel sedijo v pletenih naslonjačih ob pogrjnjeni mizi pod orehi. Na mizi se ponuja kraška »klasika«: pršut, sir, kruh in teran. Poleg domačih dobrot pa je tu še izvod Poligrafov, zbornik z naslo-

ŠTIRJE ELEMENTI

vom Mislec neskončnosti – Giordano Bruno. Pa mojstrova očala, pripravljena, da si jih natakne na nos...

Bruno. Janez, je tvoja prijateljica že rodila?

Janez gleda v majsko zelenje. Da... rodila je sina... in vesel sem, da je vse dobro.

Bruno se igra z očali. Prav tistega dne, ko sva bila zgoraj pri Svetem Mihaelu?

Janez, komaj slišno. Ne, ne... tri dni pozneje, v torek, 18. maja. Že iz porodnišnice mi je poslala telegram, da se je rodil Michel... Mihec...

Marija, veselo. Mihec, lepo ime...

Angel dviga čašo. Naj ga čuva sveti Mihael!

Janez, med smehom in solzami. Da, naj bo srečen...

Bruno prikima s svojim odmaknjenim nasmeškom. Lepó, lepó... pa se ti ne zdi, da je malce serendipično naključje, da greva midva gor k Svetemu Mihaelu, čez tri dni pa se rodi Mihec... oziroma Michel?

Janez. Morda... vendar otrokovo ime ni naključno: moj dedek je bil Mihael, zato sem rekel Dragi, naj bo tudi najin... no, njen sinček...

Marija, materinsko. Ne bodi žalosten, Janez. Važno je, da je otrok zdrav... in seveda mati tudi... lepó od nje, da ti je sporočila.

Janez hvaležno pogleda Marijo. Da, takoj po porodu se je spomnila name.

Angel – s kmečkim slamnikom na glavi, sicer pa danes oblečen v svetlo, nekdam verjetno belo, zdaj pa že močno porumenelo poletno obleko – opazi na sončnem svetlinu redkega živopisnega metulja, očalastega pavlinčka, in vstane od mize, da bi si ga pobliže ogledal. Ko se približa, sname klubuk in ga drži v roki, metulj pa, kakor da bi mu hotel priti nasproti, vzleti s svetlina, nekajkrat obleti starca in nadaljuje svoj frfotajoči ples med cvetovi. Angel si spet natakne slamnik na svojo že precej plešasto glavo in se zadovoljen vrne k mizi.

Angel. Nekje sem ga že srečal... Bogve kje, verjetno tam, na onem kraju...

Janez. Kako krasen metulj! Naj Mihcu prinese srečo...

Marija, čez čas. Torej je Mihec – bik.

Janez. Bik?

Marija. Mislim, po horoskopu. Bik je za moškega sijajno znamenje.

Janez se nasmehne. Res? Se vi spoznate na horoskop, gospa Marija?

Marija. Malce že.

Janez. Jaz pa ne verjamem v horoskop, čeprav me včasih horoskopi v časopisih zabavajo... če niso preveč trapasti.

Bruno. Pri tem gre na pol za šalo, na pol zares. Zodiakalna znamenja so pač simboli, ki imajo, tako kot vsi drugi simboli, svojo moč, ne smemo pa jih jemati dobesedno, saj navsezadnje tudi ozvezdja niso resnična, namreč tam zgoraj, v vesolju, ampak so samo naše projekcije, načini našega videnja zvezd...

Janez vpraša Marijo. Kaj pa je značilno za bike?

Marija. O, marsikaj, v glavnem same dobre stvari... bik je na primer simbol velike nagonske in duševne moči... čeprav je po drugi strani baje pretirano nagnjen k čutnosti.

Janez. Samo to?

Marija. Predvsem to, saj je v astrologiji bik znamenje pod vladavino Venere, boginje ljubezni... njegov element je zemlja... zanj je značilna plodnost, tako telesna kot duhovna... Saj res – kaj pa si ti, Janez? Menda nisi tudi ti bik?

Janez. Ne... ali uganete moje znamenje, gospa Marija?

Bruno. Oho, zdaj pa se bomo šli ugibanje po horoskopu! Za danes sem pripravil neko drugo igrico. *Mojster s prstom potrka po knjigi, ki leži na mizi.*

Marija. Bruno, počakaj malo, saj vidiš, da Janeza zanima...

Angel prikima. Tudi mene zanimajo ozvezdja... nisem jih še pozabil.

Bruno se zasmee. No, prav: povej nam, Marija, katero je Janezovo znamenje?

ŠTIRJE ELEMENTI

Marija s pogledom premeri Janeza. Najprej moram uginiti tvoj element...

Janez. Element?

Marija. Seveda. Pa se res ne spoznaš na horoskop! Za vsako od dvanajstih znamenj je značilen eden od štirih elementov: *zemlja* je značilna za bika, devico in kozoroga, *voda* je značilna za raka, škorpiona in ribi, *zrak* je značilen za dvojčka, tehtnico in vodnarja, *ogenj* pa je značilen za ovna, leva in strelca.

Janez. Čudno – pričakoval bi, da je vodnar vodno znamenje.

Marija. Pa ni. Vodnar... si morda vodnar? Ne, nisi vodnar, čeprav bi lahko bil...

Janez. Zakaj mislite, da nisem vodnar?

Marija. Ne vem, ampak zdi se mi, da zrak ni tvoj element.

Janez se začinja zabavati. Kateri pa je moj element?

Marija. Zemlja in voda sta ti še bolj tuja od zraka, preveč imaš v sebi... ognja. Da, *ogenj* je tvoj element! Je res?

Janez. Res! Kako ste ugani?

Marija. Spomnila sem se izleta v Benetke, Tintoretta...

Janez, s sijočimi očmi. Tiste slike so resnično ognjene!

Bruno srkne temni teran. No, in dalje? Zdaj pride težji del uganke: kaj je Janez – oven, lev ali strelec?

Marija. Meni se to zdi lažji del uganke, nisem pa povsem gotova, ker je Janez še tako mlad... Saj ne zameriš, Janez, če rečem, da si mlad?

Janez. Seveda ne. Ampak kaj ima mladost opraviti z znamenjem?

Marija. Pri mladem človeku je znamenje težje razvidno, podobno kakor je pri mladi praproti težko vnaprej vedeti, kakšna bo, ko se bo odprla... Vendar, če sklepam iz tega, kar se mi zdi, da vem o tebi, bi rekla, da nisi lev, levi so bolj odločni, bolj... ne zameri... pogumni, pa tudi strelec verjetno nisi, strelci so bolj nepredvidljivi, skrivnostni... torej si – oven!

Janez, osuplo. Res je! Kako ste me spregledali!

Marija se zasmeje. Ženske imamo intuicijo...

Bruno, zadovoljno. Ne bi bilo lepo, če bi zgrešila, po vsem uvodnem pompu... In kdaj imaš rojstni dan, Janez? Konec marca ali v aprilu?

Janez. 22. marca.

Bruno. Čakaj, čakaj... takrat si že bil pri meni... pa si se kar potuhnil?

Janez. Takrat sem vas šele komaj spoznal. Rojstni dan sem imel v ponedeljek, z Drago sva zvečer malce praznovala, igral sem na kitaro, potem sva šla dol, v študenta, tja je prišlo še nekaj prijateljev... pri vas, mojster, pa sem bil prvič v soboto pred tem.

Marija. Rekel si, da boš tudi nam kaj zaigral na kitaro. Zakaj je nikoli ne prineseš?

Janez. Ah, kitaro sem pospravil, ko je Draga odšla.

Bruno. Zakaj? ... To ji gotovo ne bi bilo všeč.

Angel. Saj tudi angeli v nebesih pojejo in igrajo na kitare.

Janez presliši Angelovo pripombo. Prav, bom poskusil spet kaj zaigrati... ampak zdaj me bolj zanima, katera so vaša znamenja, ko že veste za moje.

Marija. Boš ugibal?

Janez. Saj ne znam, jaz nimam nobene intuicije.

Marija. Vseeno poskusi! ... Katero je Brunovo znamenje?

Janez, v mislih. Mojstru se ne bi rad zameril. Gotovo je rojen v kakšnem močnem znamenju...

Janez, na glas. Lev?

Bruno se zasmije. Ne.

Marija. Bomo elemente kar spustili?

Janez. Zemlja?

Marija. Da, *zemlja*. No, vidiš, si že bliže rešitvi... in zakaj zemlja?

Janez. Ne vem... morda ker ima mojster Bruno rad zemljo, ker živi na vasi...

Bruno. Nekaj bo že res pri tem.

Marija. Torej – bik, devica ali kozorog?

Janez, v mislih. Kozorog se sliši nekam hribovsko... devica preveč žensko... torej bik. Saj je Marija rekla, da je bik simbol moči... in mojster je ima veliko. Koliko je nagnjen k

ŠTIRJE ELEMENTI

čutnosti, ne vem, gotovo pa je bil v mladosti vnet za ženske, saj mi je že nekaj pravil o tem.

Janez se odloči. Mojster je bik.

Bruno se smeje. Morda bi bil boljši, ko bi bil bik, pa nisem – devica sem!

Janez. Devica? Kaj pa je značilno za device... mislim, za znamenje device?

Marija. Devica je simbol dela, natančnosti, žetve, saj je je-sensko znamenje... in tudi nagnjenja k vzdržnosti, zmernosti, metodi... zanjo je pomemben občutek varnosti, urejenosti... Vse to velja zate, kajne, Bruno? Same lepe lastnosti, ki jih ovni in biki pogrešajo.

Bruno, že malce nejevoljno. Marija, čakaj malo... menda je za device značilno še kaj manj dolgočasnega?

Marija. Seveda: duševna občutljivost, premišljevanje o smrti, večnosti... v Egiptu je bila devica Izidino znamenje.

Bruno. Zdaj pa naj še Anželo ugame, katero je Marijino znamenje!

Angel. Smem, gospa?

Marija. Seveda, zakaj ne.

Angel. Ker meni ni treba ugibati, jaz to *vem*.

Marija, začudeno. Veste? Kako? Sem vam kdaj povedala? Saj že vrsto let ne praznujem rojstnih dnevod.

Angel. Ne, niste mi povedali, ampak jaz vem tudi tisto, česar ne vem, da vem.

Marija, osuplo. Kako, prosim?

Angel. Tako pač je, ne vem vam povedati zakaj, gospa.

Marija. No, pa povej moje znamenje!

Angel. Rak.

Marija pade nazaj v naslonjač. Res je! ... Pa veste, Anželo, *zakaj* sem rak?

Angel. Ne, gospa, ne zamerite, ampak tega sploh ne vem, niti mi ni znano, kakšne so značilnosti raka, nikoli se nisem ukvarjal s horoskopi.

Bruno skuša postreči z razlago. Anžela že dolgo poznam in vem, da vselej pove tisto, kar misli, vendar pa še sam pogosto ne ve, od kod in zakaj tako misli. Zato nam rajši ti

sama, Marija, povej, katere so značilnosti tvojega znamenja.

Marija, negotovo. Rakov element je *voda*. Rak je lunarno znamenje in zanj je značilen umik vase, pretirana občutljivost, razdražljivost, tudi bojazljivost in trma... po drugi strani pa zveza z globino, brezni, jamami in votlinami, pri ženski rakovici bližina z Veliko Materjo in nasploh izrazit materinski arhetip, kakor tudi želja, da bi bila posrednica, pomočnica...

Bruno. Vidiš, kako vse drži!

Marija. Se šališ?

Bruno. Niti ne... no, Janez, zdaj pa še ti poskusi uganiti Anželovo znamenje, jaz namreč vem zanj. Morda boš imel pri Anželu več sreče kot pri meni.

Janez. Ne verjamem, saj šjora Anžela komaj poznam. Nekajkrat sem ga srečal v nenavadnih okoliščinah...

Bruno. Toliko bolje.

Angel se prijazno smehlja. No, Janez, le povej! Jaz vem, da veš.

Janez, nejeverno. Veste?

Angel. Tudi ti veš, da jaz vem, da ti veš.

Marija. Ojoj, nič več ne razumem! Najbolje bo, Janez, da rečeš kar prvo znamenje, ki ti ob pogledu na Anžela pride na misel.

Janez. Vodnar!

Angel. Seveda, kaj pa drugega – od rojstva do smrti! Vidiš... ni težko uganiti, če le hočeš.

Bruno viha čelo. Marija, povej nam še, kaj je značilno za vodnarja, da potem končamo to igrico.

Marija. Vodnarjev element je *zrak*. Vodnar je Saturnovo znamenje, zanj so značilne modre poteze starca, ki drži vrč, »poln eteričnega fluida, kvintesenca zračnega oceana«, kot sem nekje prebrala... sicer pa je znano, da je vodnar nesrečen, melanholičen, blodeč... obenem je zanj značilna duhovnost in med vsemi končnimi bitji je v vodnarju največ angelske snovi, največ svetlobe...

Bruno se muza. Anželo, podaj mi malce vrč s tvojo kvintesenca...

Angel poda Brunu vrč z vinom in mojster znova napolni kozarce. Toda v teranu ni eteričnih višav, v njem so temne zemeljske globine.

Bruno povzame besedo. Prinesel sem zbornik o Giordanu Brunu, da bi danes razpravljali o njem.

Angel. Mojster bo razpravljal o Brunu, *ergo* – o sebi?

Bruno se rahlo prikloni Angelu. Da, o enem mojih prejšnjih jazov. *Potem se obrne k Janezu.* Si prebral prevedene odlomke Brunovega dialoga *O neskončnem, vesolju in svetovih?*

Janez. Sem. Bruno je bil zelo navdahnjen mislec, po značaju ognjen... in tudi precej nestrpen do sogovornikov. Tako prepričan je bil v svoj prav... Morda veste, mojster, v katerem znamenju je bil rojen?

Bruno. Ne vem. Zdi se mi, da točen datum njegovega rojstva sploh ni znan. Običajno – tudi v slovenskem zborniku – se navaja, da se je rodil spomladi leta 1548 v mestu Nola blizu Neaplja, pod Vezuvom... in morda je bil tudi Bruno oven, rojen v ognjenem elementu.

Marija. Kaj pa je mislil o horoskopih? Je sploh poznal astrologijo?

Bruno. Seveda jo je poznal, saj je bila v renesansi astrologija zelo popularna, vendar je ni maral, češ da temelji na verovanju v vsemogočno usodo – Giordano pa je bil svobodomislec, nekakšen renesančni Prometej. Poleg tega je menil, da astrologija s svojim zodiakom ostaja pri predstavi o končnem, sklenjenem kozmosu, proti kateremu se je vse življenje boril s svojim naukom o neskončnem, odprtem univerzumu – in zanj tudi zgorel na inkvizicijski grmadi 17. februarja 1600, na Cvetličnem trgu v Rimu.

Marija. To so bili strašni časi, takrat so sežgali mnogo nedolžnih ljudi, predvsem žensk, v katerih so videli čarovnice. So tudi Bruna obtožili čarovništva?

Bruno. Da, med drugim tudi, vendar je bila glavna točka obtožbe, da Bruno uči neskončnost univerzuma in mnoštvo svetov v njem.

Angel. Prav nič se ni motil, saj res obstaja množstvo svetov, tudi angelskih!

Bruno se muza, kot ponavadi ob Angelovih pripombah. Prav, Anželo, ampak poglejmo lepo po vrsti, kaj je pravzaprav učil Bruno. Zato sem prinesel tale zbornik...

Marija. Toda midva z Anželom ga nisva brala. Če sta z Janezom nameravala imeti filozofski disput o Giordanu Brunu, vaju ne bom motila... čeprav bi tudi jaz rada vedela kaj več o tem človeku. *Marija vzame z mize zbornik, začne listati po njem in se ustavi na prvi strani omenjenega dialoga.*

Bruno, Mariji in Angelu. Seveda – in prosim vaju, da se nama pri pogovoru pridružita. Prej, ko smo se ukvarjali z znamenji, mi je prišlo na misel, da bi mi štirje – zdaj ko smo se že tako lepo zbrali skupaj – prebrali ali uprizorili Brunov dialog, ki je pravzaprav *tetralog*, pogovor štirih oseb o neskončnosti vesolja in svetovih.

Angel, navdušeno. Jaz sem za! Katero vlogo ste mi namenili, mojster?

Bruno. Počakaj, takoj se bomo dogovorili.

Marija. Škoda, da imamo en sam izvod tega zbornika... malce težko bo brati v štirih.

Janez. Jaz imam še enega, prinesel sem ga s seboj.

Bruno. Odlično! Janez in jaz bova imela en izvod, vidva z Anželom pa drugega. Tako pa bo šlo, ne?

Marija. Prav... ampak zdaj, ko tu v opombi berem, kdo so štiri osebe v tetralogu, se sama ne morem najti v nobeni. Prvič, vsi štirje so moški, drugič pa – potem ko odštejem glavnega govorca Filoteja, za katerega je menda jasno, da ga boš bral ti, Bruno, in mladeniča Elpina, ki ga bo verjetno bral Janez – ostaneta še dva čudna škrica, Frakastorij in Burkij...

Bruno. Te zelo moti, da bi brala moško vlogo? V Shakespearovem času, ki je bil isti kot Brunov, so moški igrali tudi vse ženske vloge, tako kot že davno prej v stari Grčiji... zakaj torej ne bi enkrat za spremembo ženska igrala moškega?

Marija. Saj to ni glavna težava... problem je v tem, da nič ne vem o teh ljudeh. Poglej, Anželo, preberi še ti tole opombo, tu spodaj...

Angel. Kar vi preberite na glas, gospa Marija, da bomo slišali vsi štirje.

Marija bere:

»Tudi v dialogu *O neskončnem, vesolju in svetovih* je Filotej (drugje Teofil) Bruno sam. Frakastorij je latinsko ime pesnika Girolama Fracastora iz Verone (?1483–1553). Bruno je med drugim preučeval njegovo knjigo o astronomiji *Homocentrica* in jo v *De immenso* tudi citiral. Tu ga vpeljuje kot sogovornika, da bi mu izkazal svojo hvaležnost in spoštovanje. Elpin in Burkij sta izmišljeni imeni. Prvi nastopa v vlogi učenca, medtem ko Burkij, tako kot Gervazij v *Pepelnični večerji*, zastopa splošno mnenje, zastrupljeno s peripatetičnimi [aristotelskimi] predsodki.« [gl. v: Bruno, 177]

Angel. Jaz bi bil rad Frakastorij! Ime mi zveni znano, morda sem ga že kdaj srečal...

Marija se zasmije. No, potem pa nimam kaj izbirati: moram biti Burkij, ki zastopa »zastrupljeno« aristotelsko mnenje.

Bruno. Marija, saj veš, da je to samo igra. Sicer pa boš videla, da tudi aristotelsko mnenje ni tako napačno. Hudo je bilo le, da se je na Aristotela sklicevala inkvizicija pri svojih grozodejstvih.

Janez. Gospa Marija, pridružite se nam! Veselim se že tega pogovora. In mogoče tudi Burkij ni tako slab človek...

Marija se vda s smehom. No, prav, naj bo, jaz sem Burkij. Upam, da bom kaj razumela.

Bruno. *Ad rem, ad rem, si iuvat.*

Marija. Kaj to pomeni?

Bruno. To piše na prvi strani: »K stvari, k stvari, če vam je prav.«

Marija. Aja... Torej, naj pade prva klapa: naj začne Janez kot Elpin!

Elpin (Janez). »Kako je mogoče, da bi bilo veselje neskončno?«

Filotej (Bruno). »Kako je mogoče, da bi bilo veselje končno?«

Elpin (Janez). »Ali trdite, da se da ta neskončnost dokazati?«

Filotej (Bruno). »Ali trdite, da se da dokazati ta končnost?«

Elpin (Janez). »Kakšno raztezanje je to?«

Filotej (Bruno). »Kakšno omejevanje je to?«

Frakastorij (Angel). »*Ad rem, ad rem, si iuvat*; predolgo skušata mojo nestrpnost.«

Burkij (Marija). »Hitro preidite h kakemu sklepu, Filotej, ker se bom drugače norčeval iz poslušanja te pravljice ali izmišljije.«

Frakastorij (Angel). »*Modestius* [ponižneje], Burkij: kaj boš rekel, če te bo resnica nazadnje prepričala?«

Burkij (Marija). »Tega nočem verjeti, če bi tudi bilo res; kajti neskončnega moja glava ni zmožna razumeti in tudi moj želodec ne prebaviti...« [gl. Bruno, 177].

Marija. Glede tega se z Burkijem strinjam.

Bruno. Si mislim... no, beri prosim dalje, bomo potem komentirali.

Marija ga ošvrkne s pogledom. Takoj, gospod profesor!

Burkij (Marija) nadaljuje. »...čeprav bi, da tako rečem, rad videl, da bi bilo res tako, kot pravi Filotej, ker bi, če bi po nesreči padel s tega sveta, zmeraj našel kak domač kraj« [prav tam].

Angel. To pa drži – tudi če padeš s tega sveta, se zmeraj znajdeš v domačem kraju.

Elpin (Janez). »Gotovo, Filotej; če hočemo uporabljati čute za sodnika ali jim vsaj priznati prvenstvo, ki jim gre, saj vsako znanje izhaja iz njih, bomo nemara ugotovili, da poti do sklepa, ki ga zagovarjaš, ni nič lažje najti kakor do nasprotnega. Zdaj pa, če ste za to, mi začnite pojasnjevati.«

Filotej (Bruno). »Ni čuta, ki bi zaznaval neskončno, ni čuta, od katerega bi se zahtevalo, da to stori; kajti neskončno ne more biti predmet čutov... Presojanje in razlaganje stvari, ki so odsotne in od nas ločene zaradi časovne odmaknjenosti in prostorske razdalje, pa pripada umu« [prav tam, 178].

Janez. Mojster Bruno, lahko nekaj predlagam?

Bruno. Seveda, izvoli!

Janez. Predlagam, da tisti, ki želi zaustaviti branje, kaj vprašati ali pripomniti, dvigne roko.

Marija. Dobra ideja!

Angel. Res... samo da ne bomo dvigali rok pri vsakem stavku.

Bruno. Pa se dogovorimo, da je na isti strani vsakomur dovoljen en sam dvig roke. Lahko zdaj nadaljujem?

Janez, Marija in Angel prikimajo.

Filotej (Bruno). »Ker iz izkušnje vemo, da nas čuti na površini te oble, na kateri živimo, goljufajo, moramo o njih največkrat dvomiti, ko nas prepričujejo o meji zvezdnate votline« [prav tam].

Marija dvigne roko. Kako nas čuti na zemlji goljufajo? Kadar vidimo fatamorgano? Ali ko imamo privide?

Bruno. Da, pa ne samo tedaj. Goljufajo nas tako rekoč nenehno, ko nas prepričujejo, da Zemlja miruje in da se Sonce vrti okrog nas, nadalje, ko nam pravijo, da je Zemlja, če odmislimo hribe in doline, ravna, in podobno. Zanimivo je, da so se mnogi pomembni preboji v znanstvenem spozna-

vanju sveta začeli z razumom *v nasprotju* s čuti. Dandanes sicer nihče, kdor je hodil v šolo, ne dvomi več, da se Zemlja vrti okrog Sonca, vendar je to čutom vse prej kot očitno; ravno tako nihče, razen povsem neukih ljudi, ne verjame več, da se nad nami pne »nebesni obok« v dobesednem pomenu, kajti astronomija nas je naučila, da se zvezde in galaksije širijo v neznansko, brezmejno globino – čeprav je tudi to čutom vse prej kot očitno. In če navedem še dva novejša primera: Einsteinova relativnostna teorija temelji na izkustveno preverjeni predpostavki, da je hitrost svetlobe neodvisna od hitrosti oddajnika in sprejemnika svetlobnega žarka, kar je čutom, navajenim na klasično mehaniko, vse prej kot očitno; in slednjič, kvantna fizika uči, da so kvanti obenem energijski valovi in delci snovi, kar je čutom, navajenim na klasično logiko, vse prej kot očitno... Naša težava pri zanašanju na razum, kadar pride v nasprotje s čuti, pa je predvsem v tem, da so čuti še kako pomembni ne samo pri iskanju resnice, ampak tudi za naše preživetje, saj so se živa bitja v dolgem evolucijskem razvoju *morala* zanašati na svoje čute – kar pomislite, kako hitro bi izumrli naši predniki, če ne bi verjeli svojim očem, ko so videli, da se jim približuje divja zver! Kot kaže, pa se je zadnje čase na naši spoznavni poti v vesolje in v svet atomov nekaj bistveno spremenilo, saj se dandanes znanost – čeprav je še vedno izkustvena, še vedno odvisna od opazovanj in poskusov – mora zanašati predvsem na razum, mora verjeti enačbam, teorijam, sicer ne bi mogli prav nič več spoznati, kajti tisto, česar še ne poznamo in kar si želimo spoznati, je bodisi predaleč bodisi preblizu in ni razvidno čutom.

Janez dvigne roko. Tudi jaz bi rad nekaj vprašal v zvezi s tem, kar smo doslej prebrali.

Bruno. Da?

Janez. Mojster, se vam ne zdi, da je razumneje trditi, da je vesolje končno, kot pa, da je neskončno? Saj kako bi bilo sploh neskončno? To, da je vrsta števil neskončna, je razumljivo, čeprav nepredstavljivo – toda misel, da je vesolje *fizično* neskončno, je ne samo nepredstavljiva, ampak tudi nerazum-

ljiva, vsaj meni... In če sem prav razumel Filoteja, se strinja z Elpinom, da neskončno ne more biti predmet čutov; toda vesolje *je* predmet čutov, saj nebo vidimo, čeprav je zelo daleč – torej, kako naj bo vesolje neskončno? To se mi ne zdi logično.

Bruno. Filotejev odgovor Elpinu je treba razumeti dobesedno: neskončnost univerzuma *ni* predmet čutov, ampak razuma. To seveda ne pomeni, da vesolja ne vidimo z očmi, seveda ga vidimo, vendar le delno, nepopolno, kajti vesolje je veliko *večje*, kot ga lahko vidimo. Sodobna kozmologija je prišla do spoznanja, da je znotraj našega vesoljskega horizonta, ki ga zamejuje t. i. *Hubbleova sfera*, horizonta, ki je oddaljen od nas neznanskih 15 milijard svetlobnih let (to je namreč ocena razdalje, ki jo je svetloba preletela v času od »prapoka« do danes), vsebovan le *delček* celotnega vesolja, ki naj bi se v tisočinki prve sekunde nepredstavljivo hitro »napihnilo« v procesu, imenovanem »kozmično napihljenje« (»inflacija«)... Res pa je, da celo tako neizmerno veliko vesolje še ni *dejansko* neskončno, zato vprašanje dejanske oziroma *aktualne* neskončnosti (ki jo je stari Aristotel zavračal) ostaja odprt problem Brunove kozmologije, a ne samo njegove, temveč sega daleč naprej, prek Newtona in Kanta vse do našega časa. Po Einsteinu imamo pri oblikovanju kozmoloških modelov na razpolago neevklidske geometrije, ki pa vprašanja aktualne neskončnosti vesolja tudi ne morejo rešiti, če se izkaže, da je vesolje dovolj »prazno«, namreč če je gostota snovi dovolj nizka, da se ne bo nehalo raztezati, ker prešibka gravitacija ne bo mogla zaustaviti raztezanja; na vekomaj raztezajoče se vesolje pa je opisano z negativno ukrivljenim prostorom (ali v mejnem primeru z evklidsko ravnim), ki je – po standardnem modelu – *neskončen*.

Janez. Potencialno ali tudi aktualno neskončen?

Bruno. Aktualno neskončen, kajti prostor ne more *postati* neskončen, če ni že zdaj takšen... in če ni že od vekomaj neskončen. – Toda kakorkoli že, bodisi da je vesolje dejansko neskončno ali pa je vendarle končno, se je treba zavedati, da je v Brunovem času še vedno v splošnem vladala (tako na

nebu kot na zemlji) Aristotelova in Ptolemejeva predstava sklenjenega, končnega vesolja, ki naj bi bilo omejeno z »nebesnim obokom«, »firmamentom«, na katerega naj bi bile kakor na strop visoke kupole pripete »zvezde stalnice«. Ob takšni predstavi se neizbežno zastavlja vprašanje, kaj je *on-stran* nebesnega oboka – je tam še vesolje? V starih časih so bili ljudje, vključno z najbolj učenimi filozofi in teologi, prepričani, da je tam zgoraj, v tistem platonskem »nadnebesnem prostoru« – »Empirej«, Božje kraljestvo, to prepričanje pa se je v obdobju renesanse začelo krhati z novimi astronomskimi odkritji ... No, pogledjmo, kaj piše dalje.

Marija. Malce počakaj, Bruno, vina je zmanjkalo... takoj pridem.

Bruno. Medtem pa jaz prinesem iz knjižnice Lukrecija.

Janez ostane sam z Angelom, prvič po tistem, ko se mu je pred dobrima dvema mesecema ob prihodu v vas nenadoma prikazal izza grobov pri Svetem Lovrencu.

Janez, v mislih. Zdaj sedi tu nasproti mene, skrivnostni stavec, danes spet v drugačni opravi in vlogi kot ob prejšnjih srečanjih, vendar nedvomno isti človek, ne samo z istim imenom, ampak tudi z istimi potezami na svojem nagubanem obrazu pa z istimi nebesno modrimi očmi... *in ko Janez za hip sreča te oči, brž odvrne pogled.*

Angel. Se me bojiš? Ne boj se me, nič hudega ti nočem.

Janez. Ne vem... tako čudni ste, v mestu ne poznam takšnih ljudi.

Angel. Tudi jaz sem včasih živel v mestu.

Janez. Da?

Angel. Že davno... in tudi jaz sem bil nekoč študent.

Janez. Kaj res? Kje pa – v Ljubljani, v Trstu, Padovi?

Angel se skrivnostno smehlja. Daleč, daleč...

Janez. In kaj ste študirali, če smem vprašati?

Angel. Seveda smeš, saj ni nobena skrivnost: modroslovje, dušeslovje, bogoslovje... in potem sem vse skupaj opustil, saj sem resnico поблиže spoznal.

Janez. Poblize? Kako?

Marija se vrača z vinom, Bruno s knjigo.

Angel. Ti bom povedal kdaj drugič... nikar se me ne boj, jaz vsakomur pomagam, tudi tebi, na svoj način pač...

Bruno, ko se usede. No, pa nadaljujmo.

Janez, v mislih, medtem ko Bruno naliva vino v kozarce. Sem prav slišal? Je tale kmetič, Anželo po imenu, ki sedi tu nasproti mene, res rekel, da je študiral filozofijo, psihologijo in teologijo in da je potem »poblize spoznal« resnico? Ali pa sem namesto njega odgovoril sam, v svojih mislih?

Janez se znova sreča z Angelovimi modrimi očmi in tedaj starec privzdigne svoj slamniki, kakor v pozdrav, in se mu nasmehe. Bruno s komolcem podreza Janeza, naj nadaljuje z branjem.

Elpin (Janez). »Čemu tedaj služijo čuti? Povejte.«

Filotej (Bruno). »Samo temu, da spodbujajo razum, da obtožujejo, osumljajo in do neke mere pričajo, ne pa, da pričajo o vsem, da sodijo in obsojajo. Kajti naj so še tako popolni, so zmeraj pod vplivom kake motnje. Zato resnica deloma, kot iz šibkega začetka, sicer res izvira iz čutov, vendar ni v njih.«

Elpin (Janez). »Kje pa je?«

Filotej (Bruno). »V zaznavajočem predmetu kot nekakšnem zrcalu, v razumu po načinu utemeljevanja in razpravljanja, v umu po načinu izvajanja sklepov iz premis, v pravi in živi obliki pa v duhu...«

Elpin (Janez). »Dajte, navedite vaše razloge.«

Filotej (Bruno). »To bom tudi storil. Če je svet končen in zunaj sveta ni nič, vas vprašam: kje je svet? kje je vesolje? Aristotel odgovarja: jè v samem sebi. Konveksni obok prvega neba je univerzalno mesto in kot prvo obdajajoče ni umeščeno v nobeno drugo obdajajoče, kajti mesto je samó površina in skrajni rob obdajajočega telesa; zato tisto, kar

nima obdajajočega telesa, nima mesta. – Le kaj hočeš, Aristotel, povedati s tem, da je 'mesto v samem sebi'? Kaj mi boš odgovoril na 'kaj je zunaj sveta'? Če praviš, da tam ni nič, potem, seveda, neba in sveta ne bi bilo nikjer...« *Frakastorij (Angel)*. »*Nullibi ergo erit mundus. Omne erit in nihilo.* (Torej sveta ni bilo nikjer. Vse je bilo v niču.)« [prav tam, 178–9]

Marija dvigne roko. Saj tako piše tudi v *Svetem pismu*, ne? Pred stvarjenjem ni bilo nikjer sveta, Bog ga je ustvaril iz nič.

Bruno. Da, to je nauk o *creatio ex nihilo*, vendar Filotej oziroma Bruno v polemiki z Aristotelom ne govori o absolutnem niču, marveč o tako imenovani »zunanjji praznini«, tj. o *prostoru* onstran »nebesnega oboka«; kajti če sprejmemo Aristotelovo teorijo o končnosti vesolja, onstran katerega ne bi bilo nič, niti praznega prostora, potem – sklepa Bruno – tudi vesolja ne bi bilo »nikjer«, namreč nikjer *v prostoru*, to pa je nesmisel. Bruno najprej dokazuje neskončnost vesolja na način *reductio ad absurdum*: z zvajanjem na nesmisel skuša dokazati nevzdržnost teze, da je vesolje končno. Pozneje preide še k »pozitivnim« dokazom...

Marija. To je zame pretežko...

Janez. Saj ni težko razumeti – Filotej, ki zastopa Bruna, najprej ugotovi, da čuti niso zanesljivi in da moramo pri kozmoloških vprašanjih uporabljati razum, potem pa z razumom, z logiko dokazuje, da je teza o končnosti vesolja nevzdržna. Njegov namen mi je jasen, čeprav mislim, da bi se z logiko ravno tako dalo dokazati nevzdržnost teze o neskončnosti vesolja. Pozneje je Kant s »prvo antinomijo čiste ga uma« pokazal, da sta *obe* tezi enako logično upravičeni... in potem je zavrnil obe. Toda to se mi zdi samo odložitev, ne pa prava rešitev problema, kajti vesolje je *ali* končno *ali* neskončno, saj resnica o njem *gotovo* obstaja!

Bruno. Misliš?

Janez. Seveda, resnica mora obstajati, tudi če ne vemo zanjo.

Bruno. Najbrž res... ampak ali misliš, da je resnica nujno izključujoča? Da je vesolje nujno *ali* končno *ali* neskončno?

Janez. Kako pa?

Bruno. Morda smo se zmotili že pri zastavitvi alternative. Kaj pa, če je vesolje lahko končno in *obenem* neskončno? Kakor površina krogle, ki je končna, vendar brez *določenega* konca, brez roba...

Janez. Mislite v neevklidski geometriji?

Bruno. Seveda... toda poglejmo dalje, kaj pravi Bruno...

Marija ga prekine. Spomnila sem se odlomka iz knjige, iz katere si mi bral pred nekaj dnevi, pozno zvečer... saj veš, tiste, v kateri piše, da je svet nekakšen vrtič, ki je *v* Bogu, vendar se je Bog iz njega začasno umaknil, da bi napravil prostor za nas ljudi, čeprav ga še vedno od zunaj zamejuje s svojo neskončnostjo... Lepa se mi je zdela ta misel o vrtiču, baje izvira iz kabale in ima neko smešno ime... kako že?

Bruno. Temu vrtiču se reče *cincum*, »sámozožitev božje luči«... in o tem piše Emile Cioran v knjigi *O nevšečnosti biti rojen*, kjer pravi, da ta smešna beseda izraža pomemben kabalistični nauk: da bi svet lahko nastal, je Bog, ki je povsod in vse, privolil, da znotraj sebe pusti nekaj praznega prostora, ki ga ne bo zasedal s svojo vseprisotnostjo – in v to »luknjo« se je naselil naš svet... [gl. Cioran, 221]. Toda *cincum* pri Brunu ne pride v poštev: Bruno sicer ne omenja možnosti, da bi bil svet nekakšen vrtič, v katerem je Bog dal prostor človeku, mislim pa, da bi ta nauk gotovo zavrnil skupaj s krščanskim aristotelizmom, saj preveč spominja na sklenjeno vesolje, »obrobljeno« z Empirejem, božjim ali nebeškim kraljestvom. Filotej namreč pravi, da bi v primeru, če bi bil svet obdan z nesnovnimi oziroma neprostorskimi, zgolj duhovnimi nebesi –

Filotej (Bruno). »...svet bil nekaj, česar ni najti [v prostoru]. Če praviš (in res se mi zdi, da mi hočeš nekaj reči, da bi ubežal praznini in nič), da je zunaj sveta umno in božansko bitje, tako da Bog postane mesto vseh stvari, boš hudo v zadregi, kako bi nam razložil, da je lahko nekaj ne-

telesnega, miselnega in brezrazsežnostnega mesto nečesa, kar ima razsežnost...« [Bruno, 179].

Janez vzklikne (in seveda pozabi dvigniti roko). Gotovo, saj Bog ni od tega sveta, Bog je duh – le kako naj bo duh razsežen?

Angel. O duhu imajo ljudje pogosto napačne predstave...

Bruno. Če dovolita, bi nadaljeval, sicer bomo ta pogovor brali do polnoči... Zdaj namreč pride na vrsto tisto slavno mesto o roki, ki bi jo »kdo stegnil čez nebesni obok« – motiv je upodobljen tudi na znani renesančni grafiki, kjer človek, ki se sicer plazi po zemlji, pokuka z glavo, roko in celo z ročajem svoje popotne palice skozi zadnjo »nebesno sfero«, sfero zvezd stalnic, in uzre nebeško kolesje v Empireju, ki naj bi ga po krščanskem izročilu poganjali angeli...

Angel. Saj ga tudi res.

Bruno presliži pripombo. Glejte, tu je ta grafika, na začetku zbornika o Brunu: *Človek prebije končni srednjeveški kozmos*, lesorez, Nemčija, 1530.

Angel zamrmra. Kako domišljavo! Kakor da bi se to takrat prvič zgodilo, tistim luterancem...

Janez. ...in kaj je z roko pri Brunu?

Bruno. Takoj bomo videli... gre namreč za to, da Bruno v tej roki, ki seže skozi poslednjo nebesno sfero, skozi najvišji »nebesni obok«, najde *reductio ad absurdum* za trditev, da obstaja poslednja sfera oziroma da je vesolje končno – in od tod sklepa, da mora biti neskončno. Takole pravi:

Filotej (Bruno). »Res, mislim, da bi mu [Aristotelu] bilo treba reči, da roka, če bi jo kdo stegnil čez ta obok, ne bi bila na nobenem mestu in ne bi bila nikjer, torej sploh ne bi obstajala...« [prav tam].

Janez spet pozabi dvigniti roko. Ampak saj ni res, da stvari, ki niso »na nobenem mestu«, sploh ne obstajajo, na primer števila, ideje, zakoni...

Bruno. Da, toda roka ne more obstajati niti kot število, niti kot ideja, niti kot zakon – roka lahko obstaja, če obstaja, samo »na nekem mestu«, ker je razsežna stvar.

Janez. Res, na to nisem pomislil.

Filotej (Bruno) nadaljuje. »K temu dodajam, da ni pametnega človeka, ki tega peripatetičnega [aristotelskega] izreka ne bi razumel kot protislovje... (*Bruno pogleda na uro*) ...skratka, če naj gremo naravnost k stvari, se mi zdi smešno govoriti, da onkraj neba ni ničesar, da nebo obstaja v samem sebi [kot trdi Aristotel], da je umeščeno akcidenčno in da ima vlogo mesta po naključju, to je, po svojih delih [...]. Naj bo s površino, kar si že bodi, vselej bom spraševal, kaj je onkraj nje. Če je odgovor, da nič, bom temu rekel, da je prazno, da je nezasedeno; in to tako prazno in nezasedeno, ki nima onkraj nobenega obsega in meje, ampak se končuje tostran. In to si je težje predstavljati, kakor pa misliti, da je vesolje neskončno in neizmerljivo. Kajti, če postavimo, da je vesolje končno, se ne moremo izogniti [zunanji] praznini« [prav tam 180–2].

Janez. Mojster, zakaj pa ste prinesli Lukrecijevo knjigo *O naravi sveta*?

Bruno. Aha, skoraj bi pozabil: Tit Lukrecij Kar, rimski filozof iz prvega stoletja pred našim štetjem, atomist in eden najpomembnejših antičnih filozofov narave, je v svoji veliki filozofski pesnitvi *De rerum natura*, napisani v heksametrih, ki jih je v slovenščino prepesnil Anton Sovrè, že poldrugo tisočletje pred Brunom učil, da je vesolje brezmejno. Bruno je Lukrecijevo poemo seveda poznal in verjetno je iz nje pobral tudi dokaz zavrnitve meje ali roba vesolja. Lukrecij sicer pôje o sulici, ne o roki, toda v Brunovem 16. stoletju so poznali že topove in puške, zato bi primer s sulico zvenel preveč arhaično. Navsezadnje pa je tudi lepše odstrniti nebeško skrivnost z roko kot s sulico...

Janez. Odvisno, kaj želimo poudariti: roka odstira, sulica pa rani, prebode...

Bruno. Res je – toda odkrivanje neznanega, še posebej odstiranje božanskega, je vselej povezano z veliko bolečino... Poslušajte zdaj, kaj pravi Lukrecij v spevu o neskončnosti vesolja in prostora:

»Vsemu, kar jè (da boš vedel), mejá ni v smeri nobeni: ker, da so méje mu kje, rob skrajni bi moralo imeti, skrajnega roba pa ni na ničemer ti videti móči, ako ni onkraj kàj, kar dela mu mejo; tako da vidimo točko le-tu, ki čut prek nje nam ne seže. Ker pa priznati je treba, da nič ni zunaj vesolja, nima ne skrajnega roba: zato je brez meje in mere. Čisto vseeno je tudi, kje kdo stoji v prostoru: naj zavzame v vesoljstvu že točko katero si bodi, pušča celotno neskončnost enako ti v sleherni smeri. Misli si k temu za hip, da je končen ves prostor svetovni, misli, da v teku dospeš mu do kraja, na skrajno obalo tu pa (v zaletu obstaneš in) sulico vržeš krilato, kaj porečeš le-tu: da z močnim zamahom zagnana dalje letela bo v smeri, ki vanjo poslal si jo z metom, ali pa meniš, da utegne jo ustaviti kaka ovira? Kajti na izbiro imaš le eno samó ali drugo. Vendar oboje zastavlja ti umik: k priznanju te sili to kakor ono, da svet se vesoljni razteza v brezmejno. Kajti naj biva že kàj, kar kopje zavrè in ne dá mu priti na ukazani cilj ter v miru obstati na kraju, naj brez ovire leti: poléta začelo ni s *konca*! S tem bom vdilj za teboj, in kjer boš koli postavil svetu poslednje mejé, vprašal bom: kaj pa je s kopjem? Torej: v vesoljstvu ne more nikjer obstajati meja, venomer prostor beži brez konca naprej pred bežečim.«
[Lukrecij, I, 958–83]

Janez živahno dvigne roko. Mojster, ali lahko jaz povzame bistvo Lukrecijevega in obenem tudi Brunovega dokaza? Rad bi se prepričal, ali sem ga prav razumel.

Bruno. Seveda, kar ponovi, vaja dela mojstra.

Janez. Torej, dokazati hočemo, da je vesoljni prostor neskončen oziroma brezmejen, in to dosežemo s posrednim dokazom: zavrnamo nasprotno *hipotezo*, da je vesoljni prostor končen. Gre za klasično tehniko dokazovanja, znano kot *reductio ad absurdum*, zvajanje na nesmisel: če iz neke hipoteze izpeljemo nesmiseln oziroma protisloven sklep, moramo to hipotezo zavrniti in po načelu *tertium non datur* (»tretje ni dano«) sprejeti njeno negacijo – v našem primeru prvotno tezo, da je vesoljni prostor neskončen. Bruno se torej »hipotetično« sprašuje: če bi neki popotnik prišel do roba končnega vesolja, recimo do zadnje, najbolj »zunanje« nebesne sfere, onstran katere vesolja ne bi bilo več, namreč če bi bilo vesolje končno oziroma zamejeno, in bi tam na meji vesolja stegnil roko *skozi* mejo, skozi zadnjo sfero – *kje* bi bila ta roka? Možna sta dva odgovora: prvič, bila bi v praznini ali v »zunanjem prostoru« – vendar je to v protislovju s hipotezo, da je vesoljski prostor končen in da je popotnik prišel do njegove meje, saj je »zunanji« prostor onstran te meje spet prostor, četudi bi bil prazen; drugič, roka ne bi bila »nikjer«, v nobenem prostoru – vendar bi to pomenilo, da roke kot razsežnega predmeta sploh ni, to pa je spet nesmisel, saj so vsi razsežni predmeti v prostoru. *Ergo*, ker nas je hipoteza, da je vesoljni prostor končen, v obeh primerih pripeljala k nesmislu, logika zahteva, da moramo sprejeti prvotno, tej hipotezi nasprotno trditev: vesoljni prostor je neskončen. *Quod erat demonstrandum*.

Bruno. Odlično, Janez, tudi jaz ne bi znal povedati bolje!

Janez, zase. Ah, ko bi mojster vedel, da sem se danes v vlaku od Postojne do Sežane v mislih pripravljaj, kako mu bom povedal ta dokaz!

Bruno. Vendar je veljavnost Lukrecijevega in Brunovega dokaza odvisna še od nečesa – namreč od predpostavljene *evklidske* geometrije, ki je bila v renesansi in tudi pozneje, vse do začetka 19. stoletja, edina znana geometrija, za katero so bili matematiki in filozofi prepričani, da je kategorično veljavna in zato o njej sploh ni treba razmišljati kot o predpostavki. Pa ni tako.

Marija. Zakaj je dokaz odvisen od geometrije?

Bruno zaobjame vse tri s pogledom. Predstavljajte si, da smo »površinska bitja«, namreč takšna, da živimo na dvodimenzionalni površini...

Marija. Kot nekakšne sence?

Bruno. Da, nekako tako... z Janezom sva o tem že govorila takrat, ko smo bili v Benetkah. Dvodimenzionalne površine so lahko zelo različne, vzemimo samo dve najenostavnejši: evklidsko ravnino in površino krogle. Brunov dokaz velja na evklidski ravnini analogno kot v trodimenzionalnem evklidskem prostoru: roka, pravzaprav njena senca, nikjer ne more seči čez mejo svojega sveta, namreč dvodimenzionalne ravnine, saj je ravnina neomejena. Vsaka črta, ki jo potegnemo po ravnini, razmejuje le njene dele, in če senca seže čez črto, seže samo v drug del ravnine, nikoli ven iz nje, v »nič«. Toda enako velja za senco na površini krogle, kajti tudi zanjo bi lahko rekli z Lukrecijevimi besedami, da pred njo površina »beži brez konca naprej«, vendar je površina krogle – v nasprotju z evklidsko ravnino – *končna*: za njen izračun obstaja enostavna formula, če poznamo radij krogle. In zdaj ta primer iz dveh dimenzij *prenesemo* na tri dimenzije, v »realni« prostor: če je tridimenzionalni prostor neevklidski, npr. »sferično« ukrivljen, potem popotnikova roka nikoli ne bo mogla seči čez mejo ali rob tega prostora, preprosto zato, ker meje ni (enako kot Bruno pravi za evklidski prostor), kljub temu pa je tak neomejeni »sferični« prostor *končen*!

Janez. Da, na to sem pomislil tudi jaz, ko sem bral Giordana Bruna...

Marija. A, tako. Zdaj se mi je posvetilo, kaj v matematiki pomeni ukrivljeni prostor.

Angel spači obraz v groteskno grimaso. Nebesni prostori so sferično ukrivljeni, da se angeli ne bi razblinili v evklidski neskončnosti.

Bruno dvigne obrvi, vendar se ne odzove na Angelovo čudno pripombo. Zanimivo je, da je Lukrecijev odlomek o sulici v nekaterih verzih *dvoznačen* (četudi nehote), tako da

bi ga bilo mogoče pravilno razumeti tudi ob predpostavljene neevklidski geometriji, na primer, ko pravi, da »vsemu, kar je, mejá ni v smeri nobeni« in da »venomer prostor beži brez konca naprej pred bežečim« pa tudi da »nič ni zunaj vesolja, / nima ne skrajnega roba: zato je brez meje in mere« – čeprav je v tem zadnjem verzu že skrita samoumevno predpostavljena evklidska geometrija, kajti, kot sem že rekel, v tridimenzionalni sferični ali kakih drugih pozitivno ukrivljenih geometriji bi bilo vesolje sicer brez *meje*, kakor v evklidski, vendar bi imelo *mero*, tj., ne bi bilo po svojem volumnu neskončno. Zanimivo je tudi, da Lukrecij intuitivno že pozna ali vsaj slutiti osnovni princip relativnosti, ko pravi: »Čisto vseeno je tudi, *kje* kdo stoji v prostoru... [saj] pušča celotno neskončnost enako v sleherni smeri.« Pravzaprav se s tem še bolj kot relativnostni teoriji približa tako imenovanemu »kozmoškemu načelu«, apriorni (pred)postavki sodobne kozmologije, ki pravi, da je, gledano v velikih razsežnostih, celotno vesolje *homogeno* in *izotropno*, tj. da njegove lastnosti niso odvisne ne od mesta opazovalca, ne od smeri opazovanja, kajti kjerkoli se opazovalec znajde, vidi (v istem razvojnem obdobju vesolja) okrog sebe enako strukturo neba, seveda če odmislimo »lokalne« posebnosti, ki pa sežejo silno daleč, vse do heterogenih galaktičnih jat in velikanskih »mehurjev praznine« med njimi.

Marija. Pa je naše vesolje dejansko ukrivljeno?

Bruno. To še ni zanesljivo znano in tudi če je zares ukrivljeno, je ukrivljenost svetlobnih žarkov, kadar potujejo skozi medgalaktično praznino, tako neznatna oziroma so krivulje tako velikanske, da se nam vesolje *kaže* kot ravno, evklidsko. Nekateri sodobni kozmologi pravijo, da je naše vesolje »kvazievklidsko«: takšno naj bi postalo z »napihnjem« v tisočinki prve sekunde po »prapoku«... Toda vrnimo se k Brunu: čeprav ni slutil, da bodo nekaj stoletij pozneje odkrili neevklidske geometrije, je od Nikolaja Kuzanskega, enega svojih glavnih filozofskih predhodnikov, povzel in deloma preoblikoval misel, da je vesolje *kakor* neskončna »sfera«. V nekem drugem dialogu z naslovom *O vzroku, principu in*

enem, ki je tudi vključen v ta zbornik, Bruno oziroma njegov govorec Teofil pravi... samo da najdem...

»V vesolju gotovo širina ni večja od dolžine in globine; zato se, zaradi določene podobnosti imenuje krogla, čeprav ni krogla. V krogli so dolžina, širina in globina istovetne, ker imajo isto mejo; toda v vesolju so dolžina, širina in globina istovetne, ker so enako neomejene in neskončne.« [Bruno, 162]

Žal pa je Bruno pri uporabi te analogije med vesoljem in kroglo spregledal tisto *dvoznačnost*, ki je bila vsaj implicitno prisotna že pri Kuzanskem – namreč da je sferična površina vendarle *končna*, čeprav je brez meje oziroma roba. Sicer pa je to eden najbolj očitnih primerov »sovpadanja nasprotij« (*coincidentia oppositorum*), ki je jedro filozofije »učenega nevedneža«, Nikolaja iz Kuze.

Angel. To ve tudi tisti, ki ne ve, da ve: če senca potuje po površini krogle, nikjer ne pade čez rob...

Janez. Ne bi rekel, da to vsak ve – spomnil sem se na film *Bogovi so padli na glavo*, v katerem je mali Bušman odšel iz svojega domačega grmovja na pot po svetu, da bi zalučal čez rob sveta steklenico kokakole, ki je priletela v grmovje z neba (iz letala) in Bušmanom prinesla same težave...

Marija. ...nazadnje pa je vendarle prišel do velikih slapov, čez katere je zalučal steklenico v globino in se je tako končno znebil.

Bruno se hahlja. Pa tudi nekateri Kolumbovi mornarji so se na prvem potovanju v Novi svet bali, da bodo padli čez rob Starega sveta, čeprav so takrat ljudje načelno že vedeli, da je Zemlja okrogla... No, skratka: Bruno je bil tako prepričan v neskončnost univerzuma, da je spregledal zanimive slutnje Nikolaja Kuzanskega o možnem sovpadanju končnosti in brezmejnosti v vesolju ter je celo zapisal, kot smo prej prebrali, češ da se mu »zdi smešno govoriti, da onkraj neba ni ničesar in da nebo obstaja v samem sebi« [180] – to pa gotovo ni »smešno«, četudi so tako učili takrat nazad-

njaški aristoteliki, kajti tudi moderna kozmologija domneva, da »nebo obstaja v samem sebi«. Paul Henri Michel, eden največjih sodobnih »brunologov«, v knjigi *Kozmologija Giordana Bruna* pripominja... samo trenutek, tu v zborniku imam zataknjen listek z njegovo pripombo:

»Bruno je uporabil izjemno pomembno primerjavo med površino krogle in neskončno sfero, med zemeljsko površino in vesoljem, z namenom, da bi pokazal razumljivost neskončnosti vesolja, namreč da je horizont nebesnega oboka ravno tako iluzoren kot zemeljsko obzorje. V nasprotju s tem pa bi mu prav ta primerjava lahko navdihnila misel, da je vesolje obenem končno in brezmejno, natančno tako kakor zemeljska površina; toda v Brunovem duhu je bila neskončnost prej gotovost kot problem: odgovor je bil dan, še preden je bilo zastavljeno vprašanje.« [Michel, 165]

Janez, v mislih. Michel...

Bruno. ...ta sodba se mi zdi sicer preostra, saj si je Bruno zelo prizadeval, da bi neskončnost univerzuma tudi racionalno dokazal – še posebej zato, ker je bil stari Aristotelov dokaz končnosti kozmosa na videz tako jasen in trden, čeprav seveda odvisen od geocentrizma, ki ga je Kopernik medtem že zavrgel – drži pa Michelova ugotovitev v tem pogledu, da je bila pri Brunu »ljubezen do neskončnega« izhodišče in obenem cilj vseh njegovih razmišljanj o vesolju.

Janez. Kako gre Aristotelov dokaz končnosti kozmosa?

Bruno. A, to... sem mislil, da ga poznaš, ko veš že toliko stvari. Aristotel navaja svoj dokaz v več variantah, najenostavnejša je tista iz knjige *O nebu*, kjer Aristotel zavrača fizično (aktualno) neskončnost spet na način *reductio ad absurdum* z naslednjim argumentom: predpostavimo, da je nebo neskončno daleč oziroma neskončno globoko (mišljen je »nebesni obok«, zadnja nebesna sfera »zvezd stalnic«) – in zdaj: nemogoče je, da bi se neskončno oddaljeno nebo sploh gibalo, kajti že najmanjši zamisljivi premik bi moral trajati

neskončno dolgo časa; toda nebo se *očitno* vrti, saj obkroži Zemljo v enem dnevu – *ergo*: ni mogoče, da bi bilo nebo neskončno daleč. [gl. Aristotel (3), 272b12–15]

Janez. Res eleganten dokaz... žal se nebo sicer »očitno«, ne pa tudi dejansko vrti okrog Zemlje.

Bruno. Da, logika je trajnejša od fizike... Zdaj pa je že čas, da se vrnemo k našemu tetralogu... *Mojster polista po knjigi*. Nadaljujmo tu, kjer Bruno dokazuje, da je vesoljni prostor – za katerega naj bi že prej dokazal, da je neskončen – v svoji neskončnosti povsod tudi *poln*, se pravi, da je vesolje ne samo v prostorskem, ampak tudi v »materialnem« pomenu neskončno, da vsebuje neskončno število zvezd ali »obel«, kot Bruno s skupnim imenom označuje nebesna telesa.

Nad svetlinom zdaj frfotata dva metulja, ki sicer nista očalasta pavlinčka, vendar se njuna rumena krilca še močneje svetijo v soncu. Iz spodnjega vrta se oglašajo črički, v krošnjah orehov pa nenehno poje ptičji orkester, zdaj solira en glas, zdaj drug. Od nekje daleč, z neba, se sliši grmenje letala. Mojster si natakne očala, vzame knjigo v roke in začne brati.

Filotej (Bruno). »Zdaj nam preostaja, da ugotovimo, ali je ustrezno, da je ves prostor poln, ali ne. Če preudarimo, kaj prostor lahko jè in kaj lahko ustvari, bomo s tem v zvezi dvakrat uvideli, da je to, da je poln, ne samo utemeljeno, marveč tudi nujno. Da bo to jasno, vas vprašam, ali je to, da naš svet jè, dobro.«

Elpin (Janez). »Zelo dobro.«

Filotej (Bruno). »Torej je dobro, da je ta prostor, ki ima enako razsežnost kot svet (in ki ga bom imenoval prazno, enako in nič drugačno od prostora onkraj oboka prvega neba, o katerem praviš, da ni nič) – tudi poln.«

Elpin (Janez). »Tako je.«

Filotej (Bruno). »Poleg tega te vprašam: ali misliš, da se v kakem drugem prostoru tega nezasedenega ne bi bil mogel

ali se ne more nahajati kak enak ustroj ravno tako, kot se v tem prostoru nahaja tale, ki mu pravimo svet?«

Elpin (Janez). »Rekel bom dá, čeprav ne vidim, kako lahko pri nič in praznem govorimo, da je kaj drugačno od česa drugega.«

Frakastorij (Angel). »Prepričan sem, da vidiš, le da si ne upaš priznati, ker si opazil, kam te bo pripeljalo.« [Bruno, 183]

Marija dvigne roko. Če kot Burkij v tetralogu molčim, naj vsaj kot ženska nekaj vprašam: ali sem prav razumela, da Filotej v vlogi Giordana Bruna hoče reči, da je *dobro*, da je ves prostor poln – in ker je vesoljni prostor, kot naj bi že prej dokazal, neskončen, iz tega sledi, da je v vesolju neskončno mnogo zvezd, galaksij... in sploh vsega, kar pač je v vesolju?

Bruno. Natanko to! V ozadju Brunove misli o dóbrosti polnega prostora (in slálosti praznega) je pravzaprav dobri stari platonizem, ki bivanje enači z dobrim in najvišjo bit imenuje »to Dobro«. Podobno misel najdemo tudi na samem začetku *Svetega pisma*, kjer Bog po vsakem dnevu stvarjenja (razen po drugem, ko je ločil svetlobo od teme) ugotavlja, da je *dobro*, kar je ustvaril. V novoveški filozofiji, na primer pri Leibnizu, ta »ontološki optimizem« nastopa kot misel, da je bit boljša kot nič. Nasploh bi lahko rekli, da je to prepričanje temeljni kamen zahodne civilizacije – seveda pa ni povsem samoumevno, saj na primer ne velja za budistično mišljenje in kulturo. Bruno torej v svojem dokazu polnosti neskončnega prostora uporabi naš splošno sprejet »aksiom«.

Janez. Tudi v novoveškem evropskem slikarstvu, vse do začetka 20. stoletja, je značilen »strah pred praznino«... samo če se spomnim Tintorettovih slik, kako je na njih nebo napolnjeno z angeli!

Bruno. Res, *horror vacui* na splošno velja za zahodno slikarstvo vse do modernizma, po drugi strani pa tega strahu niso poznali na primer japonski umetniki, vrtnarji...

Marija. Vidiš, Bruno, najin vrt je kar preveč »evropski«, saj ti pravim, da bi bilo lepše, ko bi bilo več praznega prostora.

ra, še posebej tu, na sredini. Ne mislim, da bi moral biti pokrit ravno z belim peskom kot zenovski vrtovi na Japonskem, trava bi bila dovolj... toda dreves je tu že preveč!

Bruno se muza. Drevesa nam dajejo senco... No, če se vrnem k Filoteju...

Filotej (Bruno). »Kajti, kakor bi bilo slabo, če ta prostor ne bi bil poln, to je, če našega sveta ne bi bilo, tako bi bilo zaradi nerazličnosti [»zunanjega« prostora] enako slabo, če ne bi bil poln ves prostor; sledi torej, da ima veselje neskončno razsežnost in da je svetov nešteto.« [...]

Elpin (Janez). »Neskončno dobro gotovo obstaja, le da je netelesno.«

Filotej (Bruno). »Kar zadeva netelesnost neskončnosti, se strinjava. Toda kaj je krivo, da neskončno, bivajoče in telesno dobro ni najustreznejše? Oziroma kaj nam brani, da si neskončnega, vsebovanega v najpreprostejšem in edinem prapočelu [Bogu], ne bi rajši pojasnjevali z njegovo neskončno in neomejeno podobo, zmožno vsebovati neštete svetove, kakor da ga postavljamo v tako tesne okvire, da se zdi sramota ne pomisliti, da je to telo [vesolje], ki se nam zdi tako širo in velikansko, v primerjavi z božjo navzočnostjo samo točka, še več, zgolj nič.« [prav tam, 184–5].

Janez pogleda Bruna. Že, ampak v čem se sploh strinjata Filotej in Elpin? Je neskončnost netelesna ali ni?

Bruno. Bomo videli, kar beri dalje.

Elpin (Janez). »Kakor veličina Boga v nobenem pogledu ne sestoji iz telesne razsežnosti (puščam, da mu svet ničesar ne dodaja), tako tudi ne smemo misliti, da je veličina njegove podobe odvisna od bolj ali manj velikanskih razsežnosti.« [prav tam]

Angel. Čista resnica, Bog je tisto največje in obenem najmanjše.

Filotej (Bruno). »To ste zelo dobro povedali, vendar pa niste odgovorili na srž razlage; neskončnega prostora namreč ne zagovarjam in tudi narava ga nima zaradi dostojanstva telesne razsežnosti ali velikosti, marveč zaradi dostojanstva telesnih narav in vrst; kajti neskončna odličnost se kaže neprimerno bolje z nepreštevno posameznih bitij kot pa z njihovo števnostjo in končnostjo. Zato je nujno, da ima nedostopno božansko obličje neskončno podobo in da so nešteti svetovi, kakršni so drugi, kot njeni nešteti udi. Nešteto posameznih bitij, teh velikih živih bitij (med katerimi je eno naša zemlja, božanska mati, ki nas je rodila, nas hrani in nas bo onstran spet sprejela), mora obstajati prav zaradi nešteti stopenj popolnosti, ki morajo netelesno božansko odličnost prikazovati s telesnostjo, za obdajanje te nepreštevne množice pa je potreben neskončen prostor. Zatorej ni to, da obstajajo, kot morejo obstajati, nešteti svetovi, podobni našemu, nič manj dobro, kakor je moglo in more biti in je dobro, da obstaja naš svet.« [prav tam]

Bruno odloži knjigo. Vidite, Giordano Bruno tukaj iz prejšnjega »negativnega«, logičnega argumenta za obstoj neskončnega prostora preide k »pozitivnemu«, pravzaprav teološkemu argumentu za obstoj nešteti svetov v neskončnem prostoru. Filozofija narave je teološke argumente opustila šele z Galilejem in Newtonom (v Newtonovih *Principih* sicer spet nastopi Bog kot Vsevladar, vendar tam Bog ni več izhodiščna »hipoteza«, ampak *post festum* razlaga fizikalne argumentacije, ki je od teologije metodološko neodvisna), medtem ko sta Brunova najpomembnejša kozmološka predhodnika, Kuzanski in Kopernik, teološke argumente še uporabljala kot enakovredne ali celo večvredne od matematično-znanstvenih.

Janez. Kuzanski že, saj je bil poznosrednjeveški mislec, ki je šele naznanjal renesanso – toda zakaj Kopernik? Mar se ni Kopernik skliceval samo na svoje izračune?

Bruno. Tudi Kopernik je pri svoji matematični vpeljavi heliocentrizma klical na pomoč teologijo, trdil je namreč, da se

za Sonce, ki predstavlja Boga v vidnem svetu, »spodobi«, da vlada v središču veselja. Pri Brunu pa niti Sonce ni več v središču, kajti samo neskončno »božansko obličje« – vsaj kolikor se kaže v veselju – je »razsrediščeno«, enako prisotno v vseh neštetih svetovih.

Janez. Torej med Filotejem in Elpinom ostaja nerešljivo nasprotje?

Bruno. Da, dokler Elpin vztraja pri aristotelskem pojmovanju popolnosti, po katerem je popolnost *končna*; končnost popolnosti je bila značilna za klasično grško mišljenje, v kozmološkem pomenu pa tudi za krščanstvo, ki je v obdobju sholastike prevzelo mnoge Aristotelove ideje (nekatero si je tudi prikrojilo) – v nasprotju z Elpinom pa Filotej zagovarja novi, »revolucionarni« Brunov nauk o neskončnem veselju, ki naj bi razodevalo neskončno božjo popolnost in obenem omogočilo neskončno človekovo svobodo, pri čemer je Brunovo pojmovanje popolnosti povsem nasprotno antičnemu in sholastičnemu: zanj je popolnost *neskončna*, tako s teološkega kakor tudi s kozmološkega vidika.

Marija. Midva s Anželom pa sva v tej drami bolj statista...

Bruno. Zdaj se ti morda tako zdi, toda če bi poznala celoto, bi menila drugače. Saj se vloge ne merijo zgolj po številu izrečenih besed...

Marija. Deloma že. Sicer pa se prav nič ne pritožujem, samo spomnila sem se, da bom morala domov, najkasneje do petih, ker Cecilija danes pripelje na obisk tisto svojo kolegico, Japončico...

Bruno pogleda na uro. Zdaj se ti še ne mudi, v eni uri pa bomo z branjem gotovo že končali. Grem po radensko, da ne bo preveč vina...

Mojster premeri vrt z dolgimi, ležernimi koraki. Pri cvetočem rožnem grmu se mu pridružita muc, oranžno tigra in lisasto tribarvna, smukata se ob njegovih nogah in v pričakovanju obstaneta na pragu, ko stopi v hišo.

Marija. Anželo, vi se gotovo spominjate Giordana Bruna iz vaših mladih let? Saj ste študirali filozofijo... ali teologijo, kajne?

Angel. O, mnogo časa je minilo od takrat, gospa Marija! ... Ko sem jaz študiral, je bil Bruno še na indeksu.

Marija. A, tako. Na umetnostni zgodovini smo slišali nekaj malega o filozofiji, predvsem v povezavi z ikonologijo in estetiko... Odkar poznam Bruna, pa sem prebrala že kar nekaj filozofskih knjižic, ki mi jih je priporočil. Pred kratkim mi je posodil razpravo *O človeškem dostojanstvu* Pica della Mirandola – renesansa mi je blizu, tako vesela in svobodna se mi zdi v primerjavi s stoletji pred njo, pa tudi tistimi, ki so ji sledila.

Janez. Tudi jaz tako mislim. Žal pa renesanso premalo poznamo, vsaj v filozofiji...

Medtem se mojster že vrača s steklenico radenske. Spotoma natrosi mucama brikete v njuno skodelico pred hišnim pragom.

Bruno, medtem ko naliva šumečo vodo. Posledica Bruno-vih nešteti svetov je razsrediščenje tega našega sveta. Bruno je radikalno domislil posledice Kopernikovega obrata od geocentrizma k heliocentrizmu – in prišel do spoznanja, da ne samo Zemlja, ampak tudi Sonce ni središče vesolja. Videz nebesnega oboka se je razblinil, odprla se je neskončna globina neba, v kateri so tisočere zvezde *druga sonca*, ravno tako sijoča kot naše, le da so zelo zelo oddaljena. Kozmos, ki je bil v obdobjih pred renesanso človekov od Boga dani dom, sklenjen vase in končen, se je razprl v neizmerno neskončnost, ki je Bruna navduševala, medtem ko je mnoge njegove sodobnike in naslednike – med njimi tudi znamenitega astronoma Johannesesa Keplerja – zgrozila. Kajti ravno s spoznanjem, da je naše svetlo Sonce, vladar vidnega sveta, *samo ena izmed nešteti zvezd*, ki jih kot drobne lučke vidimo na nočnem nebu, se vesolje v človekovih predstavah in mislih silno poglobi in razsredišči v nepojmljivo in nepredstavljivo neizmer-

nost... Poglejmo zdaj, kaj o tem pravi sam Bruno na začetku tretjega dialoga *O neskončnem, vesolju in svetovih*:

Filotej (Bruno). »Eno je torej nebo, neizmerni prostor, ne drje, neskončno obdajajoče, eterična pokrajina, po kateri vse beži in se giblje. Tu se čutno zaznavajo nepreštevne zvezde, nebesna telesa, oble, sonca in zemlje in si, nešteti, razumno pomagajo. Neizmerno in neskončno vesolje je sestav, ki je nasledek takega prostora in tolikerih vsebovanih teles.«

Elpin (Janez). »Tako da ni sfer s konkavnimi in konveksnimi površinami, ni nižjih obokov, marveč je vse eno prostranstvo, vse eno vseobče zatočišče.«

Filotej (Bruno). »Tako je.«

Elpin (Janez). »Predstave o različnih nébesih so torej povzročila različna nebesna gibanja [planetov, Lune in Sonca] s tem, ker je videti eno nebo, prepolno zvezd, kako se vrti okrog Zemlje, hkrati pa ni opaziti, da bi se te luči [»zvezde stalnice«] kakorkoli oddaljevale druga od druge, ampak v nekem določenem redu, vzdrževaje med seboj ves čas enako razdaljo in razmerje, vse skupaj krožijo okrog Zemlje ravno tako, kot se kolo, na katero so pribita nepreštevna zrcalca, vrti okrog lastne osi. Zaradi tega velja za popolnoma nedvoumno, da – kakor se kaže očem – tem svetlim telesom ne pripada lastno gibanje, da bi letela po zraku kot ptice, temveč gibanje zaradi kroženja obokov, na katere so pritrjena in jih je pognal v tek neki božanski um.«

Filotej (Bruno). »Navadno se misli tako; toda ta predstava bo izginila, ko bomo razumeli gibanje svetnega nebesnega telesa, na katerem smo in ki kroži okrog Sonca in se vrti okrog svojega središča, ne da bi bilo pritrjeno na kak obok, ampak gnano po vseobčem in širnem prostranstvu z notranjim počelom, lastno dušo in naravo: takrat se bodo odprla vrata k umevanju resničnih počel naravnih stvari in pogumno bomo lahko zakoračili na pot resnice. Vse doslej sta jo, pritrjeno pod ogrinjalom tolikerih pro-

staških in zagovednih predstav, zakrivali nasilje časa in menjavanje stvari, potem ko je dan starih učenjakov nasledila temna noč predrznih sofistov.« [Bruno, 199–200]

Janez dvigne roko. Ampak stara predstava sklenjenega kozmosa z njegovo harmonijo nebeških sfer vendar ni bila »prostaška in zagovedna«! Zakaj je bil Bruno tako nestrpen do tistih, ki so mislili drugače od njega?

Bruno. Pomisliti je treba, kako so bili šele drugi, vsi tisti večinsko misleči, nestrpni do njega... vse do tistega strašnega dne, ko so mu prižgali grmado! Zdi se, da ljudje preprosto niso mogli sprejeti misli – in mnogi je še dandanes ne morejo – da »obstajajo brezštevila sonca in neštete zemlje, ki krožijo okrog teh sonc ravno tako, kot vidimo, da okrog nam bližnjega Sonca kroži ta sedmerica« [namreč sedmerica petih takrat znanih planetov pa Lune in naše Zemlje; prav tam, 201].

Janez. Saj to je res čudna misel, da je takšnih svetov, kot je naš, nešteto. Če je res tako, potem je naš svet popolnoma razvrednoten...

Bruno. Morda... vendar, če dobro premisliš, je naš svet tak, kot pač je, in ne bi bil ne slabši ne boljši, če bi bilo v vesolju še mirijade drugih svetov.

Janez. Ampak naš Bog bi bil tedaj zgolj bog *našega* sveta in ne več resnično vesoljni Bog, v katerega verujemo!

Bruno. Da, drži... če verujemo v »našega« Boga. Prav to je skrbelo Brunove sodobnike, predvsem teologe, ki jih je v njegovem nauku še posebej motilo, da razsrediščenje univerzuma *eo ipso* pomeni tudi zavrnitev hierarhije – tako nebeške kot zemeljske! In ravno to je najbolj žulilo učene inkvizitorje in vatikanske gospodarje, kajti svetna hierarhija se je od nekdanj opravičevala in uzakonjala z nebeško.

Janez. Teologi bi verjetno rekli, da je resnica ravno obratna...

Bruno viha čelo. Vsekakor sta nebeška in zemeljska hierarhija tesno povezani – in ravno ta povezava, ki si jo je najbrž izmislil prej hudič kot ljubi bog, je pripeljala Bruna na grmado: Cerkev se je namreč zbala za svojo oblast!

Marija. Če dovolita, gospoda, bi prosila, da ta disput nadaljujeta pozneje! Anželo je zaspal, pa tudi mene odnosi med Cerkvijo in oblastjo ne zanimajo preveč. Preberimo rajši še preostali del tetraloga, potem bom jaz morala iti... *Marija strese Angela za ramo.* Anželo, poslušajte, da se boste še česa spomnili...

Angel začudeno odpre oči. Ne zamerite, malce sem zadremal... Zdaj pa so me spet sama ušesa!

Bruno. Janez, ti nadaljuj... glej, tu.

Elpin (Janez). »Torej trdite, da če so nebesna telesa onkraj Saturna [tj. »zvezde stalnice«] res negibna, kot se kažejo, potem nevidne in nam sorodne zemlje krožijo okrog nešteti, nam bolj ali manj vidnih sonc in ognjev?«

Filotej (Bruno). »Tako bi bilo treba reči, glede na to da so vse zemlje vredne iste upravičenosti in vsa sonca ravno tako.«

Elpin (Janez). »Ali s tem pravite, da so vsa tista nebesna telesa sonca?«

Filotej (Bruno). »Ne, ker ne vem, ali so vsa ali vsaj večina med njimi negibna ali pa nekatera med njimi krožijo okrog drugih, kajti nihče jih ni opazoval in povrh jih ni lahko opazovati; tako kot ni lahko zaznati premikanja in napredovanja oddaljene stvari, pri kateri od daleč zlepa ne opazimo, da je spremenila položaj, kot se zgodi, ko gledamo ladje na odprtem morju...« [prav tam, 203].

Mojster prekine branje in se zazre v zeleno globino vrta. Zdi se, da je že malce utrujen, kar se sicer pri njem bolj redko zgodi.

Janez. Bomo še brali?

Bruno. Ne vem, kakor želite.

Marija. Rajši nam še ti sam kaj povej o Giordanu Brunu. Saj ne bo časa, da bi prebrali celoten tetralog.

Bruno. Prav. Rad bi vas spomnil, da je Bruno napisal pogovore *O neskončnem, vesolju in svetovih* leta 1584, torej

pred več kot štiristo leti – in da šele dandanes astronomi odkrivajo planete drugih zvezd! ... Bruno se ni imel za preroka, skliceval se je na resnico kot človek, mislec, filozof. Zanimala ga je predvsem *philosophia naturalis*, kozmološka resnica. Prišel je do spoznanj, da je vesolje neskončno, razsrediščeno, enovito in v vseh smereh enako ter da vsebuje nešteto svetov – »obel«, drugih planetov in zvezd. S temi filozofskimi odkritji se je Bruno med vsemi svojimi znamenitimi sodobniki, znanstveniki in astronomi, kot so bili Tycho Brahe, Johannes Kepler, Galileo Galilej in drugi, na filozofski ravni *najbolj* približal resnici oziroma spoznanjem današnje kozmologije. Sodobna znanost potrjuje glavne Brunove filozofske intuicije: vesolje resnično vsebuje »neštete« svetove, namreč zvezdne sisteme, galaksije, jate galaksij – saj je po današnjih izračunih samo v naši Galaksiji kakih sto milijard zvezd, takšnih galaksij pa je samo znotraj našega vesoljskega horizonta, Hubblove sfere, spet kakih sto milijard – nadalje, na ravni velikih razsežnosti, npr. galaktičnih jat, resnično vidimo celotno vesolje kot izotropno, enako v vseh smereh, in res se nam kaže tudi kot homogeno, saj spektri svetlobe, ki jih lovijo sodobni teleskopi, pričajo med drugim o tem, da so daljne galaksije sestavljene iz istih elementov kot naše Osončje. Ob vsem tem pa Brunovo spoznanje razsrediščenosti vesolja ne naznanja le Newtonove mehanike, temveč tudi Einsteinovo relativnostno teorijo, čeprav sam Bruno ni bil ne matematik ne fizik.

Janez. Mojster, ko pravite, da je vesolje *resnično* takšno, kot ga je v svojem duhu videl Bruno, se sprašujem, ali obstaja ena sama resnica o njem. Saj ste me večkrat učili, da je resnica večznačna, da ni nikoli ena sama – kaj ni tako tudi v Brunovem primeru?

Bruno, z opazno grenkobo. Da, tudi v njegovem primeru je tako, toda Bruno je za svojo resnico umrl v ognju... ker je hotel, kot je sam zapisal, da »Zemlja sama postane del neba«!

Zazvoni telefon, Bruno gre po slušalko, ki je položena na kamnito mizo pred hišo.

Bruno. Marija, pridi, zate je... Cecilija.

Marija govori v slušalko. Ja? Sta že prišli? ... A tako, na štop. ... Da, skuhala vama bom večerjo, tačas pa ponudi Mičiki kakšen sok... in noni kaj povejta, saj Mičika zna italijansko, ne? ... Prav, takoj pridem.

Marija se vrne k omizju sredi vrta. Dragi moji gospodje, zdaj moram domov. Hvala vsem trem za zanimivo popoldne... Bruno, boš ti zalil vrt?

Janez. Smem jaz?

Bruno. Seveda, če želiš... tam je cev, lahko kar začneš.

Angel vstane in razpne roke. Hja, pa grem tudi jaz še malo k svojim... Danes sem se spomnil veliko stvari, za katere sem že pozabil, da jih vem.

Marija Brunu in Janezu. Kaj pa vidva? Prideta zvečer kaj naokrog, za spremembo k meni? Morda bi se Janez rad pogovoril z dekletoma?

Bruno. Bova videla, morda pozneje. Potem ko Janez zalije vrt, bova šla najprej na sprehod, morda gor na Vahto, da se malo predihava, zatem v gostilno na večerjo... Ti boš doma, z dekletoma, ne?

Marija. Bom. Torej, nasvidenje!

Angel. Zbogom!

Ko mojster in učenec ostaneta sama, Bruno obsedi pri mizi, znova odpre zbornik, posvečen mislecu neskončnosti, polista po njem ter izmenoma bere in premišljuje. Janez stopi k vodnjaku, čez katerega visi cev za zalivanje. Mimogrede utrga nekaj češenj, s slastjo jih zoblje in pljuva pečke v travo, da bi iz njih zrasle nove češnjice. Sprašuje se, zakaj voda ne priteče iz cevi, ko pritisne na škropilnik, a kmalu ugotovi, da je treba odpreti pipo na zidu, saj voda teče iz vodnjaka najprej v hidrofor in šele od tam v cev. Ko priteče na plan, zaprši v mirijadah drobnih kapljic, ki pričarajo majhno mavrico pred zelenim ozadjem vrta. Janez povleče cev za seboj, naj-

prej gre zalivat Marijin vrtiček z začimbami, ker se mu zdi najbolj presušen, tam zraven na sončnem robu so tudi svetlini, ki zaplešejo pod kapljicami kakor klasje v vetru, potem zalije petelinje grebene perunik, pa divje in domače potonike, kar nekaj časa se pomudi pri hortenzijah, ki zdaj potrebujejo veliko vode, ker bodo kmalu cvetele, nato se ustavi pri bujnem jasmínu in ga povoha, preden zasuje z dežjem njegove bele cvetke, nakar pridejo na vrsto lončnice pred hišo, olandri, oljčica in klematis z velikimi vijoličastimi zvezdami, pa svetlo rdeči zvončki »sobnega javorja«, ki komaj čakajo na osvežitev, nekaj vode dobi tudi glicinija, čeprav je že odcvela, več pa kovačnik s svojimi izmenoma snežno belimi in sončno rumenimi cvetki, majhnimi čudežnimi eksplozijami življenja, in nazadnje pridejo na vrsto še vrtnice: nežno rožnate, ognjeno rumene, deviško bele, krvavo rdeče. Vrt je najlepši v maju... prav zdaj, ko na sinjem nebu visi prvi krajec.

* * *

Bruno in Janez sedita v vaški gostilni »N' Placi«. Pravkar sta povečerjala, zdaj sta naročila še kavo. Na drugi strani šanka skupina domačinov igra briškolo, med njimi je tudi Angel, zdaj spet v svoji usakdanji kmečki opravi. Kvartopirci so precej hrupni.

Janez. So to tisti »njegovi«?

Bruno. Čigavi?

Janez. Anželovi... tisti, h katerim da bo šel, kot je rekel prej na vrtu?

Bruno. Verjetno – sicer pa Anžela, kot sam vidiš, srečaš povsod.

Janez. Mojster, premišlujem, kako osebno ste se danes popoldne zavzeli za Giordana Bruna. Še nikoli vas nisem slišal, da bi tako zavzeto govorili o kakem filozofu. Ima to kakšno zvezo z naključjem, da je vaše ime enako njegovemu?

Bruno se smehlja. Se ti zdi, da je to naključje? ... Sicer pa je Bruno moje krstno ime, moj renesančni soimenjak pa se je

tako pisal po svojem očetu; krščen je bil pravzaprav kot Filippo, Giordano je njegovo redovniško ime.

Janez. Ampak neko duhovno zvezo vendarle čutite z njim, mar ne?

Bruno. Da, lahko rečem, da mi je Giordano Bruno v marsičem zelo blizu... čeprav dvomim, da je eden mojih »prejšnjih jazov«, kot bi rekel Parfit.

Janez. In v čem vam je najbližji?

Bruno. Občudujem ga v njegovem zavzemanju za resnico, v njegovi odločenosti, da sledi resnici za vsako ceno, prav do konca... Kajti za Bruna je bila resnica najvišja vrednota, ki ji človek *mora* slediti, tudi če zaradi nje izgubi vso gotovost in domačnost sveta, v katerem živi.

Janez. Toda kako se to sklada z vašim naukom, da resnica nikoli ni enostavna, enoznačna, ampak je vselej mnogotera?

Bruno. Nekatere resnice so kljub vsemu jasne in enostavne.

Janez. Na primer?

Bruno počasi sreba kavo. No, na primer, da se Zemlja vrti okrog Sonca, ne pa obratno.

Janez. Toda Bruno je trdil veliko več od tega! Trdil je, da je vesolje neskončno in razsrediščeno. Ali je tudi ta resnica nesporno jasna? Saj pravite, da še dandanes ni znano, ali je vesolje neskončno, ali pa je vendarle končno.

Bruno. Da, toda nesporno je znano, da je vesolje tako ogromno, da je za nas *praktično* neskončno. Ne obstaja nebesni obok kot nekakšen strop vesoljne votline, na katerem naj bi bile pripete zvezdice... in v *tem* smislu je imel Bruno nedvomno prav, tudi če bi se kdaj izkazalo, da je naše velikansko, tako rekoč brezdanje vesolje vendarle končno. Renesančni aristoteliki in inkvizitorji in žal tudi večina takratnih uglednih astronomov, med njimi slavni Johannes Kepler, so se glede nebesnega oboka pač motili – to je dejstvo, četudi je končen, sklenjen, iz nebeških sfer sestavljen in z Empirejem okronan kozmos za človeka bržkone prijaznejši kot v neskončnost odprt, pretežno prazen univerzum. Kepler

je leta 1606, šest let po Brunovi smrti, zapisal, da »to mišljenje prinaša s seboj kdovekatero skrivno, skrito grozo; človek dejansko odkrije, da biva v tej neizmernosti, ki ji zanikujejo meje, središče in zato tudi kakršnokoli določeno mesto« [gl. Koyré, 57] in dodal, da »za popotnika ni dobro, če zablodi v tej neskončnosti« [prav tam]. Bruno pa je menil ravno nasprotno: prepričan je bil, da neskončnost človeka osvobajata, kajti »ni koncev, omejitev, meja ali zidov, ki bi nas lahko ogoljufali ali oropali neskončnega obilja stvari...« [gl. Koyré, 44].

Janez. Toda takratna znanost ni potrjevala hipoteze o neskončnosti vesolja, prej nasprotno, saj niso opazili zvezdnih paralaks, ki so jih upravičeno pričakovali, če naj bi veljalo, da se zvezde širijo v brezmejno globino vesolja.

Bruno. Res je – toda, kot verjetno že veš, niso izmerili paralakse (tj. polletnega premika bližnjih, svetlih zvezd glede na ozadje) preprosto zato, ker niso imeli dovolj natančnih merilnih naprav, saj so v Keplerjevem in Galilejevem času daljnogled šele odkrili. Obenem pa je večina takratnih astronomov že načelno zavračala »grozljivo« misel, da so zvezde tako zelo daleč, da ni mogoče izmeriti njihovih paralaks... toda pozneje se je vendar izkazalo, da zvezde dejansko so tako silno daleč! Paralakse najbližjih zvezd so izmerili šele v 19. stoletju in izračunali, da je do drugih sonc najmanj nekaj svetlobnih let. Brunova intuicija se je izkazala za resnično.

Janez. Mojster, učili ste me, naj pri težavnih filozofskih vprašanjih, kadar se ne morem odločiti med dvema nasprotnima odgovoroma, vselej vprašam tudi *sebe*, čimbolj neposredno: kaj jaz *sam* mislim o tem in tem, potem ko odmislim vse teorije, če jih sploh lahko odmislim...

Bruno. Da... in?

Janez. ...in ob misli na dejansko, aktualno neskončnost vesolja se mi pamet ustavi! Kako naj bi se zvezde in galaksije raztezale *ad infinitum*? Tega preprosto ni mogoče razumeti, tega ni mogoče razumsko sprejeti! Se vam ne zdi, mojster, da je *smisel* mogoče najti samo v končnem? Kako naj bo neskončen svet sploh smiseln... namreč zame, za človeka? Saj se

v neskončnosti izgubi vsak, prav vsak smisel, ki si ga lahko zamislim!

Bruno, čez čas. Glede tega imaš verjetno prav. Toda iz spoznanja, da je neskončnost za človeka nemisljiva, še ne sledi sklep, da je svet resnično končen. Saj vemo, da nam še tako vroča želja ne zagotavlja uresničitve tistega, kar si želimo... Dandanes pa smo pri spoznavanju skrivnosti vesolja in pri iskanju smisla neskončnega ali vsaj brezmejnega prostora vendarle nekoliko na boljšem od renesančnih učenjakov, in sicer predvsem zato, ker poznamo neevklidske geometrije, ki jih je v fizikalni prostor vpeljala Einsteinova splošna teorija relativnosti. Kljub temu pa ostaja nerešeno filozofsko vprašanje, kaj bi pomenila dejanska neskončnost vesolja, in to vprašanje je še vedno aktualno zato, ker vesolje – kot kažejo najnovejše meritve njegove ukrivljenosti znotraj našega horizonta (onstran horizonta pač ne moremo ničesar meriti) – verjetno ni »pozitivno ukrivljeno«, tj. sklenjeno in končno (četudi brezmejno), ampak je »negativno ukrivljeno«, tj. odprto in neskončno, morda celo »ničelno ukrivljeno«, torej evklidsko ravno in s tem tudi odprto in neskončno. Ob tem pa ne smemo pozabiti, da gre vendar zgolj za matematične modele resničnega vesolja in da poleg dandanes prevladujočega »standardnega modela« na abstraktni teoretski ravni obstaja še vrsta drugih možnosti, alternativnih modelov, med katerimi se najdejo tudi zelo nenavadni – na primer takšen model vesoljnega prostora-časa, po katerem naj bi bile daljne galaksije (namreč tiste, ki jih sodobni teleskopi odkrivajo tam daleč proti horizontu) zgolj »zrcalni odsevi« bližnjih galaksij, tudi naše lastne, torej tako, da so daljne galaksije pravzaprav le starejše časovne »replike« bližnjih v raztezajočem se vesolju [cf. Ellis & Williams, 285–8, gl. tudi: Cornish & Weeks].

Janez, navdušeno. Torej so daljne galaksije v podobnem odnosu do naše lastne galaksije, Rimske ceste, v kakršnem so moji pretekli jazi do mojega sedanjega jaza? ... In potemtakem vesolje kljub silnim galaktičnim daljavam vendarle ne bi bilo tako neznansko ogromno, kot se nam zdi?

Bruno se nasmehne. Morda, vendar je to samo domneva, eden izmed mnogih nepreverjenih kozmoloških modelov. Gre za povsem hipotetični model, za spekulativno misel o globalnem vesoljnem zrcaljenju, ki se je porodila spričo pojava, znanega v astronomiji kot »gravitacijsko lečenje«: da gravitacijska polja kakor leče ukrivijo svetlobne žarke, ki bežijo mimo velikih mas... in s svetlobnimi žarki je po Einsteinu ukrivljen tudi sam prostor. – No, in če zdaj to misel povežem s problemom neskončnosti vesolja, ki ga je prvi radikalno zastavil Giordano Bruno: tudi če bi se kdaj izkazalo, da gre pri našem videnju neba res za nekakšno vesoljno zrcaljenje, za »optično prevaro«, ki nam našo lastno galaksijo Mlečno cesto prikazuje v brezštevlnosti drugih galaksij, njenih časovnih »replik«, tudi tedaj bi bilo vesolje *za nas* še vedno velikansko, namreč ne samo brezmejno, ampak tudi praktično *neskončno*, saj smo v njem izmerili razdalje, ki presegajo milijarde svetlobnih let! Si predstavljaš, kaj je milijarda svetlobnih let? Razdalja, ki jo prepotuje svetlobni žarek v času tisočkrat tisočkrat tisočkrat let! Za nas je že tisoč let zelo dolga doba in že tisoč kilometrov na uro velika hitrost. Pred milijardo let pa se življenje na našem planetu niti še ni skobacalo iz morja!

Janez. Vem, kaj je milijarda svetlobnih let, si pa tega ne predstavljam. ... Mojster, kaj mislite, *zakaj* je vesolje tako velikansko? *Zakaj* je tako *strahotno* veliko? Je res treba stvarniku tako razsipati s prostorom, da bi na koncu ustvaril mislečega človeka?

Bruno se še vedno muza. Saj, saj... ravno to se je spraševal tudi Bruno in tako prišel do misli, da v vesolju verjetno nismo sami...

Janez. Ste morda gledali film z naslovom *Stik*... tisti film, v katerem neka astronomka išče inteligentne signale iz vesolja?

Bruno. Nisem.

Janez. Midva z Drago sva ga gledala... in ko otroci astronomko vprašajo, ali smo v vesolju sami, ona pravi, da tega sicer še ne vemo, da pa smo spoznali, kako strašansko veliko je vesolje, in če bi bili sami, bi stvarnik neverjetno razsipal s prostorom!

Bruno. Seveda, vendar ob še enem »če«: če pri našem sklepanju o skrivnih stvarnikovih namenih smemo uporabiti Ockhamovo britev.

Janez. Mislite »načelo varčnosti« pri znanstvenih hipotezah?

Bruno. Da... in pri filozofskih. Velik del naših spoznanj metodološko temelji na načelu, da »entitet ni treba pomnoževati bolj, kot je nujno«.

Janez. Ampak – potem to velja tudi za neskončnost vesolja? Zakaj bi vesolje v svojih mislih širili »bolj, kot je nujno«?

Bruno spije kavo do konca. Neskončnost ti ne gre v glavo, kaj?

Janez. Zdi se mi, da res ne. Vsekakor ne razumem tega, da se je Giordano Bruno dal sežgati, ker je bil prepričan v neskončnost vesolja... gotovo je šlo bolj za druge stvari, za rušenje tedanjega družbenega reda, vrednot, vere...

Bruno. Seveda je šlo za vse to, saj je bila Brunova kozmologija tesno povezana z njegovo idejo o verski in družbeni prenovi – verjetno si tudi o tem bral v zborniku?

Janez. Sem, čeprav bolj na hitro. Nisem vsega razumel... še manj pa dojel, z dušo, srcem... še posebej nedoumljiv mi je odnos med resnico in vero.

Bruno. Misliš – kadar si nasprotujeta?

Janez. Da. Kako naj sami sebe prepričamo, da je nekaj resnično, če pa nasprotuje tisti veri, s katero je prežeto vse naše bitje? Po katerem kriteriju je potem sploh resnično?

Bruno. O resnici bolje razsoja razum kot vera in v zgodovini se je že večkrat izkazalo, da se je morala vera sčasoma prilagoditi razumu, čeprav nerada.

Janez. Ampak kako naj se vera prilagodi razumu, če ta zahteva nesmisel?

Bruno. Nesmisel?

Janez. Na primer to, da je vesolje neskončno. V neskončnosti se izgubi vsak smisel, torej je nesmiselna...

Bruno. Mislim, da prehitro sklepaš, saj iz neskončnosti ne sledi nujno nesmisel, *non sequitur*. Neskončnost je lahko tudi onkraj našega *človeškega* smisla in nesmisla, tako kot je on-

kraj življenja in smrti, morda celo onkraj dobrega in zla. Duh v *Faustu* pravi:

»V viharju življenja, v bučanju sveta,
povsod navzoč,
sem in tja valovim,
še v smrt padajoč
že v rojstvu kipim,
v trenutkih žarečih
na statvah brnečih
neutrudno prepletam spreminjasto nit,
ustvarjam božanstvu plašč čudovit.«
[Goethe (2), 69]

Janez. Mojster, ali je prav, če človek ve resnico in je zaradi nje nesrečen?

Bruno. Ne vem, ali je prav, morda tudi ni... toda moder človek, še posebej filozof, ki išče resnico, ji *mora* slediti, tudi če je zaradi nje nesrečen.

Janez. Kaj pa na primer bolnik? Ali naj ve, da je neozdravljivo bolan?

Bruno okleva. Mislim, da je to odvisno od vsakega posameznika... od tega, ali človek *želi* vedeti.

Janez. Pa vi, bi želeli vedeti?

Bruno dvigne obrvi. Ne vem, Janez... Človek živi v upanju, da mu česa takega nikoli ne bo treba vedeti.

Janez. Kaj ni to precej podobno našemu védenju o tem, ali ima svet smisel ali ne? Ali obstaja Bog ali ne?

Bruno, odločno, skoraj že jezno. To pa že ni isto! Svet ima lahko različne smisle in tudi bogovi so različni, medtem ko ima vsak človek eno samo življenje. Drži pa, da je človekova resnica »opoldne« pogosto drugačna kot njegova resnica »zvečer« – večini ljudi je zvečer težko vzdržati opoldansko resnico, to zmorejo samo najmočnejši... Bruno je to zmožel... pa Goethe... Morda veš, da je Goetheja zelo zanimala Brunova filozofija?

Janez. Ne, toda zdi se mi, da imata marsikaj skupnega.

Bruno pomigne natararju, da bi plačal. No, kaj bova zdaj? Greda do Marije, da spoznaš tisto Cecilijino prijateljico iz Japonske?

Janez. Mojster, če je vam prav, bi rajši videl, da mi še kaj poveste o Giordanu Brunu. Pri branju njegovih besedil si nisem znal odgovoriti na glavno vprašanje – je Bruno verjel v Boga?

Bruno plačuje natararju. To je za vas... *Potem se obrne k Janezu.* Torej nadaljujema pri meni, v knjižnici?

Janez. Če vas preveč ne motim... potem pa bi šel na nočni vlak, kolo imam in vreme je lepo.

Bruno. Saj lahko ostaneš do jutri, če želiš.

Medtem ko filozofa odhajata, vstopijo še trije domačini, ki pozdravijo mojstra in njegovega mladega gosta ter se pridružijo kvartopirski družini. Tudi Angel je še tam in jima pomaha v pozdrav. Zunaj šumi veter v krošnjah dreves. Mački se plazijo med hišami. Na nebu se prižigajo daljne zvezde.

* * *

Spet v mojstrove knjižnici: tu, med knjigami, Brunovimi spisi, starimi slikami na stenah, ob množici plošč s čudovito glasbo, ki lahko vsak hip s svojo večnostjo napolni prostor – tu je nekakšna »oaza smisla« sredi negotovega, pogosto na videz nesmiselnega sveta. In tu so spet učiteljeve besede, ki govorijo učencu.

Bruno. Vprašal si, ali je Bruno verjel v Boga. Da, verjel je v Boga, vendar na svoj način, dvomil pa je v krščanskega Boga... in tudi v tej veri in dvomu mi je blizu.

Janez. Je bil Bruno panteist?

Bruno. Hm... z vprašanjem odnosa med Brunovo kozmološko filozofijo in poznejšim, na primer Spinozovim panteizmom so se razlagalci precej ukvarjali... in mnenja so deljena.

Mojster seže h knjigam in prinese tri na mizo: prva ima naslov The Cosmology of Giordano Bruno, gre za angleški prevod monografije francoskega avtorja Paula Henrija Michela, druga je delo ameriškega profesorja Ramona Mendoze The Acentric Labyrinth: Giordano Bruno's Prelude to Contemporary Cosmology, tretja pa knjiga znane angleške brunologinje Frances Yates Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Na mizi že od prej leži izvod Poligrafov, zbornik razprav in prevodov Brunovih del z naslovom Mislec neskončnosti – Giordano Bruno, iz katerega je četverica popoldne na vrtu brala tetralog O neskončnem, vesolju in svetovih.

Bruno. ...mnenja o Brunovem panteizmu so deljena tudi med avtorji teh treh knjig.

Janez. Toda kakšno je vaše mnenje o tem, mojster? Je bil Bruno panteist ali ne?

Bruno lista po knjigah. Jaz bi rekel, da je bil panteist... ali vsaj panenteist. Zdi se mi, da Brunov panteizem zanikujejo predvsem tisti krščanski misleci, ki zanikajo, da je panteizem tudi neke vrste religiozno verovanje in ga preprosto enačijo z ateizmom. Po eni strani bi radi Bruna branili pred krivičnimi obtožbami krivoverstva in po drugi zmanjšali krivdo Cerkve pri njegovi obsodbi... Po mojem mnenju pa Bruno res ni bil kristjan, kar pa ne pomeni, da je bil brezverec, saj je njegov vesoljni panteizem gotovo neko religiozno prepričanje, *filozofska vera*, ki je zrastle iz spoznanja, da krščanstvo, vsaj kar zadeva kozmologijo, ni resnično.

Janez. Panteizem razumem kot enačenje Boga in narave... Kaj pa je panenteizem?

Bruno. Preprosto povedano je panenteizem prepričanje, da je svet oziroma vesolje »božje telo« – in analogno, kakor je duša obenem »v« telesu in »onstran« telesa, naj bi bil Bog kot vesoljna duša svetu imanenten in obenem transcendenten. Panenteizem je neka vmesna stopnja med teizmom in panteizmom.

Janez. Saj res, zdaj sem se spomnil: ravno o tem piše Mendoza v poglavju z naslovom *Brunov Bog*, prevedenem v zborniku.

Bruno. Da – ampak meja med panteizmom in panenteizmom je precej nejasna, saj tudi panteizem praviloma ni zgolj preprosto enačenje Boga in narave. Bog je z naravo še najbolj izenačen pri Spinozi, utemeljitelju novoveškega panteizma v ožjem pomenu, ki je svoj nauk strnil v filozofsko formulo *Deus sive natura* – vendar pri Spinozi ne smemo spregledati, da se tudi narava »povzdigne« k Bogu in da se Bog ne »poniža« s tem, ko se izenači z naravo. Navsezadnje pa tudi pri Spinozi izenačenje Boga in narave ni popolno, saj razlikuje med »aktivno« naravo (*natura naturans*), ki so jo tradicionalno imenovali »stvarnik«, in »pasivno« naravo (*natura naturata*), ki so jo tradicionalno imenovali »stvarstvo«. Lahko rečemo, da je Spinozov panteizem »klasični« panteizem, medtem ko je današnje in tudi moje pojmovanje panteizma širše: panteizem je nauk o *vseobsegajoči božanski Enosti* [prim. *Panteizem*, 7 isl.], pri čemer je bistveno predvsem to, da »božanska Enost« obsega vso naravo na način *imanence*, torej da je Bog »v« svetu oziroma veselju, četudi ni povsem izenačen z njim – in v tem širšem smislu je bil Bruno nedvomno panteist.

Janez. Kaj pomeni, da je Bog kot »Eno« *obenem* imanenten in transcendenten? Je to sploh mogoče? Mar ni to v nasprotju z logiko?

Bruno. Bog je in obenem ni v nasprotju z logiko...

Janez. Hočete reči, da je Bog logično protislovno »sovpadanje nasprotij«, *coincidentia oppositorum*, kot je učil Nikolaj Kuzanski?

Bruno. Nasprotja sovpadajo v Bogu – ali v Enem, neizrekljivo »največjem«, ki ga Kuzanski imenuje *maximum absolutum* – toda panteizem loči od teizma predvsem to, da panteistični Bog ni ločen od sveta, ampak je stvarstvu imanenten, tako da nikakor ni vseeno, ali svet obstaja ali ne...

Janez. Panteisti torej menijo, da Boga ne bi bilo, če ne bi bilo sveta?

Bruno. Tega izrecno ne trdijo, toda ključna beseda za razumevanje panteizma je »Eno« – kajti panteizem je predvsem *monizem*.

Janez. Ali to pomeni, da za panteista ni *drugega* sveta »onstran« našega?

Bruno. Da, prav to: *vse* je tostran, tudi »onstran« je tostran... Toda pogledjva rajši, kaj je sam Bruno zapisal o *istosti* in obenem *različnosti* vesolja in Boga. V našem popoldanskem tetralogu *O neskončnem, vesolju in svetovih* Bruno po eni strani pojmuje samo neskončno vesolje kot božansko – in ne le kot »zunanj« izraz neskončne božje stvariteljske moči – po drugi strani pa razlikuje med neskončnostjo vesolja in neskončnostjo Boga. Filotej, ki, kot že veva, zastopa Brunova stališča, pravi:

»Pravim, da je vse vesolje neskončno <*tutto infinito*>, ker nima ne roba, ne meje, ne površine, pravim pa, da vesolje ni *totalno neskončno* <*totalmente infinito*>, ker je končen vsak njegov del, ki ga lahko vzamemo v poštev, in vsak od nešteti svetov, ki jih zaobsega. Pravim, da je Bog *ves neskončen*, ker sam po sebi izključuje vsako mejo in ker je vsak njegov atribut en in neskončen; in pravim, da je Bog *totalno neskončen*, ker je ves v vsem svetu in v vsakem njegovem delu neskončno in totalno: v nasprotju z vesoljsko neskončnostjo, ki je totalno v vsem, ne pa v delih (če jih, govoreč o neskončnosti, sploh lahko imenujemo *deli*), ki jih v vesolju lahko predpostavljamo.« [Bruno, 189]

Bruno tu povzema Nikolaja Kuzanskega, namreč njegovo distinkcijo med kvantitativno neskončnostjo (neomejenostjo) vesolja in kvalitativno neskončnostjo Boga: vesolje je neskončno, vendar »nedovršeno«, kajti v vsakem svojem delu je nepopolno, končno, medtem ko je Bog v svoji neskončnosti »dovršen«, tj. »popolnoma popoln«. Bog je »strnjeno« ali »zavito« (*complicatamente*) neskončen, svet pa je »odstrto« ali »razvito« (*esplicatamente*) neskončen [gl. prav tam, 188]. – Podobno uči Bruno v drugem zname-

nitem pogovoru z naslovom *O vzroku, principu in Enem* (1584). Na začetku petega dela tega tetraloga, ki je tudi preveden v zborniku, tokratni Brunov govorec Teofil vzneseno pravi: »Vesolje je torej eno, neskončno, negibno« [Bruno, 161]. ... Vendar k temu dodaja: »Toda razumeti morate, da je vse v vsem, vendar ne popolnoma in na vse načine <omnimodamente> v vsakem. Toda razumeti morate, kako je vsaka stvar ena, vendar ne na en način <unimodamente>.« [prav tam, 164]. Stvari so različne, četudi je v prvotnem pomenu vse Eno, kajti »vse v vsem« se kaže na različne načine, odvisno od stopnje popolnosti vsake stvari. Bruno v latinski metafizični pesnitvi *De monade* (1591), kjer se navezuje na pitagorejsko in novoplatonsko izročilo, oživi pojem »monade«, ki ga je pozneje razvil Leibniz v *Monadologiji* – žal pa Leibniz niti ne omenja Bruna, takrat še vedno zavitega v »črno legendo«. V kozmološkem smislu lahko namesto o monadah govorimo o svetovih, namreč o nešteti svetovih enega neskončnega univerzuma, »intimno« povezanega z Bogom. V Bogu je vse popolno, v posameznih svetovih pa ni vse »dovršeno«, zato Bruno pravi, da je Bog »popolnoma« (*totalmente*) neskončen, medtem ko vesolje kot skupek vseh svetov ni popolnoma, ampak zgolj »v celoti« (*tutto*) neskončno. Vselej pa neskončnost Brunu pomeni tudi popolnost, drugače kot Platonu in Aristotelu ter nasploh Grkom, pri katerih je bila popolna končnost, izpolnjenost, oblikovanost. Sicer pa je Brunovo Eno, o katerem njegov Teofil govori v pogovoru *O vzroku, počelu in Enem*, v globini svoje nemisljivosti blizu Parmenidovemu ali Plotinovemu Enemu:

»Vidite skratka, kako so vse stvari v vesolju in kako je vesolje v vseh stvareh; mi v njem, ono v nas; in tako se vse steka v dovršeno enost. Zaradi tega si ne smemo mučiti duha, zaradi tega ni stvari, ki bi se je morali prestrašiti. Ker ta enost je edina in stalna in vedno ostaja, to eno je večno; vsako obličje, vsak obraz, vsaka druga stvar je ničevost, je kot nič, pravzaprav je nič vse, kar je izven tega

enega. Tisti filozofi, ki so našli to enost, so našli svojo prijateljico Sofijo.« [Bruno, 164]

Janez. Mojster, ali »nedovršenost« vesolja v primerjavi s popolno »dovršenostjo« Boga lahko razumemo v tem pomenu, da veselje še ni dovršeno in ravno zato *zdaj* še ni izenačeno z Bogom, ob koncu časa pa bo?

Bruno. Da, morda lahko tudi tako razložimo razlikovanje med obema vrstama neskončnosti pri Brunu in Kuzanskem – ta miselna pot vodi v t. i. »procesno teologijo«, ki je skupna sicer tako različnim mislecem, kot so Schelling, Whitehead in Jung.

Stenska ura zazveni pol desetih. Majski večeri so dolgi: skoz okno se vidijo obrisi dreves, vrt še ni potonil v nočno temo.

Janez. Mojster, sprašujem se, kaj je pravzaprav glavna tema Brunove filozofije – narava ali Bog?

Bruno. Božanska narava... »Bog ali narava«.

Janez. Toda običajno z naravo mislimo na predmete naravoslovnih znanosti: rastline, živali, nebesna telesa, elemente...

Bruno. Da – vendar ko filozofi govorimo o naravi, mislimo naravo v prvotnejšem in globljem pomenu.

Janez. Naravo kot grško *physis*?

Bruno. Tudi tako lahko rečeva... saj verjetno veš, da *physis* pomeni tudi »bistvo stvari«, bistvo pa je vselej povezano z razmislekom o Bogu, naj božanstvo imenujemo »Eno« ali kako drugače.

Janez. Bova prihodnjič govorila o Spinozi?

Bruno. Kako si uganil? Res – govorila bova o Spinozovem pojmovanju Boga ali narave. Prinesi s seboj Spinozovo *Etiko* in prej malce polistaj po njej... saj si jo že bral, ne?

Janez. Bral sem jo že v prvem letniku za izpit iz ontologije, toda takrat sem gotovo marsikaj spregledal... Če ne prej, jo bom moral znova prebrati za izpit iz novoveške filozofije, verjetno jeseni...

Bruno. No, potem je pa ravno prav, da tudi od mene izveš kaj o Spinozi... in če sva že pri načrtih za prihodnji teden: bi šel v soboto z mano na Nanos?

Janez, veselo. Seveda bi!

Bruno. Si že bil kdaj na Nanosu?

Janez. Ne še. Baje je zgoraj čudovit razgled.

Bruno. Da, kadar je zelo jasno, po dežju, se vidi vse tja do Benetk.

Janez. Kaj pa gospa Marija, bo šla tudi ona z nama?

Bruno. Marija gre prihodnji teden na morje s svojimi osmošolci na zaključni izlet, zato bova šla na Nanos kar sama.

Janez. ...in se spotoma pogovarjala o Spinozi? Mislite, mojster, da gresta skupaj – Nanos in Spinoza?

Bruno se zasmije. Zakaj ne? No, če pa ne, bova pogovor s Spinozo nadaljevala zvečer tu, v knjižnici... Zdaj sva tako še pri Brunu... Pripravit grem čaj, ti pa, če hočeš, polistaj po knjigah na mizi... in premisli, katero bo tvoje naslednje vprašanje.

Janez vzame v roke Razsrediščeni labirint Ramona Mendoze, vendar mu knjiga tako na hitro ne more kaj dosti povedati, zato jo odloži spet na mizo, vstane in stopi k oknu. Prvi krajec se skriva med vejevjem, pri sosedu laja pes. Ko se mladenič vrne v notranjost knjižnice, obstane pred staro sliko Matere božje z detetom: milina njenega obraza sije k Jezuščku – čista brezmadežna ljubezen.

Janez v mislih. Tako Draga pestuje Mihca... in morda ga prav zdaj doji? – Kaj pa mene? Me ne bo nikoli več objela? Kaj res nikoli več ne bom čutil njenega srca ob sebi? Nikoli več! – Da, to praznino je občutil Werther! Zdaj razumem njegove besede:

»Ah, ta praznina! Ta strašna praznina v mojih prsih! – Često si mislim, da bi se vsa ta praznina zapolnila, ko bi si jo lahko enkrat samkrat, enkrat samkrat pritisnil na srce.« [Goethe (T), 136]

Medtem se mojster vrne s polnim čajnikom, skodelicama in priborom.

Bruno. No, si našel pravo vprašanje?

Janez, precej odsotno. Popoldne ste omenili, da je Bruno pri dokazovanju neskončnosti vesolja navajal tudi teološke argumente – kateri je pravzaprav glavni teološki argument za neskončno vesolje?

Bruno. Saj sem to že povedal, mar ne?

Janez. Morda ste, pa sem pozabil...

Bruno. Neskončnost vesolja naj bi sledila iz božje vsemo-
gčnosti. Bruno v pogovoru *O neskončnem, vesolju in svetovih*
pravi, da si ne moremo misliti, da je »božanska dejavnost le-
nobna«... Malce počakaj, da poiščem tisto mesto... aha, tu je:

»Zakaj bi morala biti neskončna zmožnost neizpolnjena, možnost nešteti svetov, ki lahko obstajajo, neizrabljeni, odličnost božje podobe, ki bi morala v neutesenjenem zrcalu in s svojim neskončnim, neizmernim načinom bivanja še bolj sijati, vnaprej okrnjena?...« [Bruno, 188]

Skratka, Brunu se zdi nemogoče, da bi Bog ustvarjal »z re-
zervo« – tj., da bi ustvaril »manjše« vesolje, kot bi ga bil
lahko ustvaril, in če je vsemo-gčen, gotovo zmore ustvariti
»največje«, torej neskončno vesolje.

Janez. Mar tudi v nasprotju z logičnimi zakoni, ki jih je
sam postavil še pred stvarjenjem sveta?

Bruno naliva čaj. Prav to je bil eden izmed slavnih shola-
stičnih problemov: ali Bog lahko ustvari nekaj, kar je logično
nemogoče, na primer okrogel kvadrat? Vendar pa neskončno
vesolje ni logično nemogoče, saj ni protislovno; poleg tega ni
nujno, da je Bog postavil logične zakone že *pred* stvarjenjem
sveta, morda jih postavlja šele ob stvarjenju.

Janez. Toda če ni ničesar »zunaj« sveta, ne večnih zakonov
ne Boga – ali ni potem ta naš svet nujen? Ostane sploh še kaj
prostora za svobodno voljo? Saj narava ne more biti
drugačna, kot pač je, če je izenačena z Bogom...

Bruno. Najpogostejši filozofski argument proti panteizmu je bil ravno ugovor, da panteizem vodi v *determinizem*. Kmalu za Brunom je namreč »pravi« panteist Spinoza zavestno branil determinizem ne samo na ontološki, temveč tudi na etični ravni – drugače kot Bruno, ki je v svojem kozmičnem panteizmu iskal možnost za človeško svobodno voljo kljub morebitni nujnosti vesolja kot celote. Glede vprašanja *božje* svobodne volje pa se je Bruno dobro zavedal klasičnega teološkega ugovora panteizmu, češ da iz enačenja Boga in stvarstva sledi nujnost samega akta stvarjenja, vendar je to tezo sprejemal kot neproblematično, obenem pa je vztrajal pri *človeški* svobodni volji. Filotej govori:

»...saj sta v njem [Bogu] moči in delati eno in isto? Ker je nespremenljiv, njegovo ustvarjanje in učinkovanje nista kontingentni, marveč neki določeni in gotovi dejavnosti nespremenljivo sledi določena in gotova posledica; to pomeni, da [stvarnik] ne more biti drugačen, kot je; ne more biti tak, kakršen ni; ne more moči drugega kot to, kar more; ne more hoteti drugega kot to, kar hoče; in nujno je, da ne more delati drugega kot to, kar dela; kajti posedovanje potence, ki je ločena od udejanjenja [akta], pripada samo spremenljivim stvarjem.« [Bruno, 190]

Janez. Ko ne bi vedel, da je to zapisal Bruno, bi mislil, da ste mi prebrali odlomek iz Spinoze.

Bruno. Da, Spinoza presenetljivo mnogo dolguje Brunu, čeprav ga niti on, ki je bil sam izobčenec, v svojih delih ne omenja... V nadaljevanju pa Bruno izrazi pomislek, da bi ga lahko »neuki« ljudje narobe razumeli, namreč če bi iz božje nujnosti sklepali na »določenost usode«, tako kot luteranci in kalvinisti. Tak sklep Bruno odločno zavrača in tokrat njegovemu Filoteju priskoči na pomoč še Frakastorij s sklicevanjem na klasične avtoritete:

»In če Platon in Aristotel postavljata nujnost in nespremenljivost v Boga, zato nič manj kot mnogi drugi ne zago-

varjata moralne svobode in naše zmožnosti izbiranja; dobro namreč vesta in zlahka razumeta, kako moreta soobstajati nujnost in svoboda.« [Bruno, 192]

Bruno seže v žep svojega starinsko ukrojenega sukniča, iz njega izvleče pipo in vrečko s tobakom. Medtem ko z desnico tlači tobak v gorišče in potem v drugem žepu išče vžigalice, z levico lista po Rzsrediščnem labirintu. Na čajnih skodelicah postiljon vrh kočije trobi v rog. Janez se presede na naslonjaču, saj mu je leva noga skoraj zaspala pod prekrižano desno.

Bruno. Mendoza je gotovo zanimiv mislec, četudi mestoma malce površen, vsaj kar zadeva poznavanje sodobne znanosti. Njegovo knjigo o Brunovem vplivu na sodobno kozmologijo ti vsekakor priporočam, ko boš imel več časa za branje. Na ovitku piše, da je Mendoza po rodu Kubanec, v mladosti je bil jezuit, pozneje pa se je odvrnil od katoliške teologije in se posvetil filozofiji ter postal univerzitetni profesor na Floridi. Mendoza zelo ognjevito zagovarja Bruna in skuša z njega sneti zagrinjalo »črne legende«, v katero ga že štiri stoletja zavijajo cerkveni teologi, žal pa tudi nekateri laični zgodovinarji filozofije, kot na primer (po Mendozovem mnenju) Frances Yates, ki naj bi Bruna prek hermetizma nehote spet povezovala s »čarovništvom«, namesto da bi ga osvetlila kot enega izmed pionirjev modernega pogleda na svet. Ko Mendoza razpravlja o vprašanju Brunovega panteizma, zapiše:

»Brunovo veselje je božansko in vesoljni um je v njem imanenten. Toda čeprav ti pogledi Bruna nedvomno zelo približajo teološkemu panteizmu, pa nam njihova dvoumnost ne dovoljuje sklepa, da je bil pravi panteist.« [Mendoza, 139 (gl. tudi v: Bruno, 48)]

Janez. Torej se vi z Mendozo ne strinjate, saj pravite, da Bruno je panteist?

Bruno. Da, vendar se razhajava bolj v opredelitvi panteizma kot v razlagi Brunovih nazorov, saj tudi Mendoza poudarja Brunov monizem in imanentizem, namreč božjo imanenco v univerzumu, in ob tem navaja stavek iz latinske pesnitve *De immenso*, ki jo je Bruno objavil v »Frankfurtski trilogiji« leta 1591, skupaj z metafizičnima »poemama« *De minimo* in *De monade*. Ta stavek se glasi:

»Bog je neskončen v neskončnem, vsepovsod in v vseh stvareh, ne nad njimi, ne zunaj njih, marveč vsem absolutno bližnji.« [Bruno, 51]

Mendoza ugotavlja, da so pri Brunu »Bog, vesoljni um in vesolje sámo prepleteno poenoteni« [Mendoza, 144 (54)], še več, »po Brunovem nauku je božanski um bistveno 'kozmičen', ker je intimno in nerazločljivo povezan z materijo, in zato vzpostavlja sámo bistvo fizične realnosti« [prav tam, 143 (54)].

Janez. Ali to pomeni, da takrat, ko gledamo v vesolje – in to počnemo pravzaprav ves čas, celo v sanjah – vidimo Boga?

Bruno se nasmehne. Lepo si vprašal! Mendoza ti odgovarja: »Bruno bi rekel: ko gledamo vidni univerzum, ne zremo naravnost v Boga, marveč prej v božje razvitje in razodevanje« [prav tam].

Janez. Še vedno ne vem, zakaj Bruno za Mendozo ni »pravi« panteist?

Bruno. Kot sem že rekel – zaradi preozkega pojmovanja panteizma, ki ga Mendoza, tako kot večina drugih filozofov in teologov, razume predvsem kot neposredno enačenje Boga in narave. Vendar k temu dodaja:

»Ali lahko menimo, da je ta, zdaj ostreje zarisani Brunov pojem boga vendarle v nekem smislu panteističen? Na to vprašanje bi bilo treba odgovoriti pritrdilno, če s panteizmom razumemo zgolj splošno prepričanje o božanskosti Vsega, kajti Bruno je dejansko dojemal vesolje kot božansko – zanj je *mater materia* božanska, ravno tako pa je bo-

žanski vesoljni um, forma univerzuma. Na zastavljeno vprašanje pa moramo odgovoriti nikalno, če s panteizmom mislimo to, da je vidni univerzum edini obstoječi materialni bog, neustvarjen in večni, bivajoč po absolutni nujnosti in vzrok samemu sebi.« [Mendoza, 144 (55)]

Janez. Ampak če je materija božanska, je ta nauk vendarle blizu neke vrste materializmu?

Bruno. Da, toda poduhovljenemu materializmu!

Janez. Kako to mislite, mojster?

Bruno vleče pipo, premišljuje, potem vpraša. Se spominjaš tiste Tintorettove slike v spodnji dvorani *Scuole Grande di San Rocco*, na kateri je upodobljena Marija Magdalena?

Janez. Ko v skrivnostni večerni krajini bere knjigo?

Bruno. Prav to sliko imam pred očmi! Spomnil sem se namreč, da mi je Marija nekega dne, ko sva se pogovarjala o Tintoretu, rekla, da je na tej sliki narava ožarjena s tolikšno lepoto ravno zato, ker se je Bog utelesil v njej – mislila je namreč dobesedno: Jezus Kristus, ki ga je Magdalena ljubila, se je s svojo smrtjo in vstajenjem »utelesil v vsakem trepetajočem lističu, v vsakem odblesku luči«... Takrat sem pomislil, da je bistvo panteizma popolno utelešenje Boga v naravi, vesolju...

Janez, s sijočimi očmi. Da, da! Kako lepo je to povedala gospa Marija! ... Ampak pri Tintoretu gre nedvomno za krščanskega Boga, za Bruna pa pravite, da po svojem prepričanju ni bil kristjan?

Bruno. Pravoveren kristjan res ni bil, toda pozornosti vredna je Mendozova misel, da je paradoks Brunovega »panteizma« v tem, da drugo osebo krščanske Trojice, tj. Bogočloveka Jezusa Kristusa, pojmuje »tako resno, da jo dobesedno povzdiguje na kozmično raven« [prav tam, 145 (56)], in dalje, da je »Bruno z oznanjanjem božje imanence v vesolju privedel pravoverno dogmo utelešenja do njenih skrajnih konsekvenc« [prav tam].

Janez. Ampak v tej skrajnosti se Kristusovo obličje izgubi v naravi, vesolju... kaj potlej od krščanstva še ostane?

*Bruno vstane in se s pipo v roki sprehodi po sobi. Nič... ali vse. Heretična krščanska misel, da se Kristus utelesi v vsem vesolju, ustreza Brunovemu kozmološkemu razsrediščenju univerzuma... Na zemeljski ravni pa je to poziv naslednikom svetega Petra, naj vržejo svoje ključe v brezno, da bi osvobodili sebe in svoje ovčice – kot pravi William Blake v pesnitvi *Poroka pekla in nebes*.*

Janez. ...in da nam ostane zgolj groza pred brezdanjo temo, v katero bi padali Petrovi ključiči?

Bruno se spet usede k mizi. Vse bolj sem prepričan, da je pomembna edino *resnica*. In če je resnica temà, jo je treba sprejeti... vendar domnevam, da gre bolj za naš *strah* pred temo kot za temo sàmo – in nazadnje se morda izkaže, da je tisto, česar smo se bali, pravzaprav brezmejna luč.

Janez. Toda v brezmejni luči se ravno tako izgubi vsaka oseba, božja ali človeška: v brezmejni luči ni več nobenega obličja!

Bruno. Nobenega... razen nas, ki smo *tu*, tostran temè: ti, jaz, Marija, Anželo...

Janez. Kaj pa angeli? Mar angelov ni *tam*, onstran temè?

Bruno. Ko premišlujem o različnih verah in prepričanjih, se mi zdi najpomembnejša ločnica med njimi skrita v odgovoru na vprašanje, *kje* so angeli in bogovi – »tu« ali »tam«? V mladosti me je pritegnil Platon ravno zato, ker je odkril tisti »tam«, »onstran«... toda dlje sem na svetu, tem bolj je, paradokсно, moja pozornost obrnjena v »tostran«, bolje rečeno, k »onstran v tostran«... in tako sem v filozofiji prek Plotina in Kuzanskega prišel do Bruna. Bistvo Brunovega »revolucionarnega programa«, o katerem piše tudi Mendoza, je obrat od nebes k zemlji oziroma od *drugega*, onstranskega vesolja k *temu*, našemu edinemu vesolju, v katerem je »utelešen« božanski duh...

Janez. Ali Plotin ne govori o preseganju tistega »tu« v onem »tam« kot o najvišji nalogi človeške duše in duha?

Bruno. Da, toda »tu« in »tam« sta metafori in sploh ni nujno, da razumemo »tam« v pomenu nekega *drugega* sveta, ki naj bi bil onstran vseh nebesnih sfer. Kakor tam zgoraj na

nebu ni nebesnih sfer, tako tudi ni nobenega *realnega* (v fizičnem pomenu) onstranstva: realen je le ta svet, to veselje, »onstranstvo« pa je v njem navzoče *simbolno* – vendar to ne zmanjšuje pomena »onstranstva« za naše življenje, za naše duhovne poti, saj ravno simbolni »tam« nenehno vzpostavlja tisto realno tostransko presežnost, ki dušo priteguje k njemu božanskemu domovanju, ali, gledano drugače, tisto presežnost, ki razodeva Boga v tem svetu, v edinem svetu, ki ga poznamo in v njem živimo. Kajti življenje je v svojih najglobljih virih odvisno od presežnosti... od prisotnosti tiste duhovne moči, ki posreduje med »tu« in »tam« in ki jo od vekomaj imenujemo – *duša*.

Janez napeto posluša. Mojster, v vaši knjigi o duši ste o njej pisali drugače – imenovali ste jo »čolnič« in »rešiteljica«, ki človeka popelje navzgor po Jakobovi lestvici... k Bogu.

Bruno. Se ti zdi, da zdaj pravim kaj drugega?

Janez okleva. Ne vem, ampak zdi se mi, kakor da mislite, da tam zgoraj, na vrhu lestvice... ni ničesar?

Bruno. Tisto »tam zgoraj« je *že tu*, tako kot je rekel Jakob, ko se je prebudil iz sna: »Zares, Gospod je na tem kraju, pa nisem vedel!« [I Mz 28, 16].

Janez. Razumem... vendar ne doumem, vsaj ne povsem...

Bruno, z očetovsko blagostjo. Janez, poslušajva zdaj kako lepo glasbo, morda bova ob njej bolje razumela...

V prostoru zaigrajo orgelske piščali: koral Dietricha Buxtehudeja Zdaj prosimo Svetega Duha zazveni, kakor da bi v njem zvenela duša sama! In dokler zveni, filozofa nista sama sredi gluhe noči, saj okrog njihju letajo angeli, ki so se utelesili v bežne in minljive zvoke, da bi jih slišalo človeško uho.

Bruno povzame besedo, ko izzveni angelski koral. Moje razumevanje duše se je precej spremenilo ob branju Plotinovih *Ennead*. Pri Plotinu je duša vselej *oboje*: posamezna, »osebna« duša in obenem vesoljna Duša. Ključna je misel, da gre dobesedno za *isto* dušo... četudi se ob tem po-

rajajo mnoga vprašanja in problemi. Morda bova samemu Plotinu prisluhnila kdaj pozneje – če ne prej, jeseni ali pozimi, takrat je zanj najboljši čas – zdaj pa bi te bolj mimogrede opozoril na velik vpliv Plotina in nasploh novoplatonizma na Brunovo filozofijo, še posebej pri pojmovanju vesoljne duše. O tem lepo piše tudi Paul Henri Michel v knjigi, ki jo imava tu, pred seboj:

»Kakor je Bog pojmovan v svoji nespremenljivi Enosti, tako je vesoljna Duša pojmovana predvsem kot vsenavzoča in notranja: vsepovsod je, znotraj vsake stvari v tem 'gibajočem se' vesolju, polju našega izkustva.« [Michel, 109]

»Med vesoljno dušo in božansko Enostjo ni druge hipostaze. Še več, duša je sovečna z Bogom in od njega neločljiva [...] Vesoljna duša, vidik in zmožnost samega Boga, je od božanstva obenem različna in z njim skrivnostno spojena.« [prav tam, 112]

»Vesoljna duša je edini izvir vsega življenja in gibanja, skupen vsem bitjem v tem vesolju, vsem stvarjem, celo tistim, ki jih imamo zmotno za brezdušne, in je *znotraj* njih.« [prav tam, 114]

Janez. Zdaj sem se spomnil, da Bruno v drugem delu pogovora *O vzroku, počelu in Enem* primerja vesoljno dušo s krmarjem na ladji...

Bruno. Da, tam se Bruno neposredno navezuje na Plotina, še posebej na njegovo prispodobo o morju in mreži: telo, čutni svet je *v* duši, kakor je mreža v morju – kajti morje mrežo zaobsega in nikoli ne more biti zajeto vanjo [gl. Plotin, *Enn.* IV.3.9]. Bruno povzema misel svojega davnega učitelja:

»...Ob kakšnih drugih priložnostih bom [Teofil] bolj na dolgo spregovoril o razumu, duhu, duši, življenju, ki prodira v vse, je v vsem in vzgibava vso materijo; napolnjuje njena nedrja in jo presega prej kot ona njega, saj material-

na substanca ne more prevladati nad duhovno, kvečjemu je z njo zaobsežena.« [Bruno, 152]

Janez. Ne vem, ali to pomeni, da je duh v materiji, ali da je materija v duhu?

Bruno. Oboje, vendar v dveh različnih pomenih: duh je vsepovsod v materiji, vendar ni vanjo ujet, ampak jo zaobsega, presega... podobno kot na primer v logiki rečemo, da je »predikat v subjektu«, vendar ni ujet v njem.

Janez. Mojster, povejte mi prosim primer.

Bruno. O, nič lažjega: življenje je v tebi, Janezu, v vsaki tvoji celici, zato lahko rečemo, da je življenje bistveni »predikat« tebe kot »subjekta«, vendar ni ujeto v tvojem bitju, niti v nobenem drugem, ampak vsa živa bitja zaobsega in presega kakor morje mrežo.

Janez. Torej, če prav razumem, Bruno vendarle meni, da je duh transcendenten materiji oziroma naravi?

Bruno, po premisleku. Vsekakor je duh transcendenten materiji, vendar to še ne pomeni, da je nad *naravo*, kajti pri Brunu narava pomeni celotno *vesolje*, ne zgolj materije. Res pa je, da je težko začrtati ostre ločnice med materijo, naravo in vesoljem, tudi pri Brunu se ti pojmi pogosto prekrivajo, podobno kot se prikrivata duša in duh, pa tudi um z obema. Michel je sicer zapisal, kot sva prej prebrala, da pri Brunu »med vesoljno dušo in božansko Enostjo ni druge hipostaze«, kar pa ne drži povsem, kajti tudi pri Brunu najdemo Plotinovo »drugo hipostazo«, namreč um, ki je v redu stvarstva med Enim in dušo – res pa je, da je pri Brunu težje razbrati odnos med vesoljno dušo in vesoljnim umom kot pri Plotinu. Brunov Teofil v *Vzroku, počelu in Enem* pravi o počelu oziroma »dejavnem vzroku« vesolja naslednje:

»O dejavnem vzroku pravim tole: fizični dejavnik vesolja je vesoljni [univerzalni] um, in sicer je ta prva in glavna lastnost duše sveta <*anima del mondo*>, ki je njegova vesoljna forma. [...] Vesoljni um je najbolj notranja, stvarna in pristna zmožnost in potencialni del duše sveta.

Napolnjuje vse, razsvetljuje vse in vodi naravo...« [prav tam, 143]

Pri Plotinu je »dejavni vzrok« čutnega sveta (vesoljna) duša, ki se iz kraljestva uma, iz večnega sveta idej, spusti v čas in prostor, kamor jo vodi želja po bivanju (*tolma*), medtem ko pri Brunu vlogi uma in duše nista jasno razmejeni. V nadaljevanju Teofil razlaga:

»Ta um ustvarja vse, tako da v materijo vliwa in vlaga nekaj svojega, pri tem pa ostaja sam spokojen in negiben. Magi pravijo o njem, da je *zelo ploden s semeni* ali kar *sejalec*, kajti materijo prežema z vsemi formami...« [prav tam, 144]

Janez. Tako kot stoiški *logos spermatikos*?

Bruno. Da, na Bruna so vplivali tudi stoiki, ki so bili med antičnimi filozofi najbližji panteizmu. Tako kot pri stoikih je tudi pri Brunu poudarek predvsem na *imanenci* stvariteljskega *logosa*:

»Mi ga imenujemo *notranji stvarnik*, ker od znotraj oblikuje snov in ji daje podobo, tako kot iz notranjosti semena ali korenine poganja in se razvija deblo [...in] če verjame, da niti mrtvo telo, ki ga znamo po nekem zaporedju in s posnemanjem poustvariti na površini materije, ko z rezanjem in dolbenjem izluščimo iz lesa podobo konja, ni narejeno brez razmisleka in uma, koliko veličastnejši mora biti tedaj šele stvarniški um, ki iz notranjosti semenke materije spaja kosti, polaga hrustanec, izvotljuje arterije, plete tkiva, razvejuje živce in vse razvršča s tako čudovitim mojstrstvom. Koliko večji ustvarjalec je ta, ki ni navezan samo na en del materije, marveč nenehoma dela vse v vsem.« [Bruno, 144]

Janez. Torej Bruno uči, da je um ali duh v vsem, v vseh stvareh... in enako duša, življenje?

Bruno. Seveda, saj je ravno imanenca duha, prisotnost oziroma »vsebnost« duha v naravi, bistvo panteizma. Verjetno pa ni naključje, da je ravno to, kar ti zdaj sprašuješ mene, vprašal Brunovega govorca Teofila njegov sogovornik Dicson:

»*Dicson.* Torej so oživiljene vse stvari?

Teofil. Da.

Dicson. Le kdo bo o tem soglašal z vami?

Teofil. Le kdo bo lahko to razumno ovrgel?

Dicson. Po splošnem mnenju ne živijo vse stvari.

Teofil. Najsplošnejše mnenje ni tudi najpravilnejše.

Dicson. Rad verjamem, da se to da braniti. Vendar pa za to, da neka stvar postane resnična, ni dovolj, da se da braniti, treba jo je tudi dokazati.« [prav tam, 149]

Janez. Čisto res – tisti, ki nekaj trdi, mora to tudi dokazati.

Bruno. Seveda, ampak tudi to, da obstajajo stvari, v katerih ni duha, je neka trditev, ki je še nikomur ni uspelo dokazati. In zato tudi Teofil na Polihimnijev klic *Prosequatur ergo sua dogmata Teophilus* (»Nadaljuj torej svojo razlago, Teofil«) ne more povedati več kot tisto, kar je o imanenci duha v stvareh mogoče reči:

»...Naj bo stvar še tako majhna in nezatna, vsebuje del duhovne substance, in ta se, če najde pripravljen osebek, razvije v rastlino, bitje in dobi ude katerega koli telesa, o katerem običajno pravimo, da je oživljeno: kajti duh je v vseh stvareh in niti najmanjšega delčka ni, ki ne bi vseboval njegovega deleža, ki oživlja.« [prav tam, 151]

In ko aristotelski »pedant« Polihimnij še naprej izziva Teofila z besedami *Ergo, quidquid est, animal est* (»Torej je vse, kar je, živo bitje«), se slednji brani: »Ne pravimo o vseh stvareh, ki imajo dušo, da so oživiljene« [prav tam].

Janez. Ampak maloprej je rekel, da so oživiljene vse stvari?

Bruno. Da... toda pri tem z logiko ne prideš do konca. Z logičnega stališča se postavlja tudi vprašanje, kako je mogoče, da je v vseh bitjih *ista* duša, namreč da je vesoljna duša istovetna z *vsako* posamezno dušo – kajti po čem se bitja med seboj razlikujemo, če ne po dušah, ki so v nas? O tem problemu je premišljeval tudi Plotin in ni ga znal zadovoljivo rešiti. Bruno je že v svojem zgodnjem, nedokončanem latinskem delu z ezoteričnim naslovom *Lampas triginta statuarum* (»Luči tridesetih kipov«) pripisal različnost bitij materiji in uganko odnosa med duhom in materijo skušal ponazoriti s prisodobno sončnega lesketa v razbitem zrcalu:

»Materija povzroča različnost, medtem ko je forma vzrok enosti. Dejavnost Duha se kaže na snovi in iz nje izvira različno in mnogotero veselje; in Duh se deli (ali se zdi, da se deli) z namenom, da bi navdihnil to veselje. Rezultat tega je mnoštvo duš. Če bi bilo eno samo sonce in eno samo celo(vito) zrcalo, bi lahko motrili to edino sonce v tem zrcalu. Če pa je zrcalo razbito in pomnoženo v neštete drobce (snovnega sveta), tedaj se sonce leskeče v vsakem od njih in se nam kaže kot pomnoženo, toda tako se zgodi, da v nekaterih drobcih zaradi njihove skrajne majhnosti ali zaradi kake druge pomanjkljivosti vidimo le zmedeno podobo, iz katere skoraj ne moremo prepoznati bleška vesoljne forme.« [Bruno, v: Michel, 116]

Kot vidiš, Bruno v tej prisodobni primerja vesoljno dušo z enim soncem in posamezne duše z zrcali oziroma delčki razbitega zrcala, ki bolj ali manj jasno odsevajo svetlobo tega sonca, vendar težave pri takšni razlagi ostajajo, saj na primer ni jasno, zakaj je zrcalo sploh razbito, pa tudi kaj je pri drobcih kriterij njihove različne popolnosti, in podobno.

Janez. Kolikor ste mi doslej povedali o Brunu, se mi zdi, da nikjer izrecno ne govori o Enem, ampak vselej o emanacijah Enega v vesolju: o umu, duši, življenju...

Bruno. Da, in tudi v tem molku o »najvišjem« je Bruno soroden Plotinu in drugim mistikom. Duša, ki se v motrenju

vesolja duhovno »vzpenja«, naleti na mejo, čez katero ne more – kot se izrazi Michel: duša obstane »pred zidom molka, onstran katerega vlada zgolj slepeča jasnost, ki je tema duše« [Michel, 120]. Bruno se na mnogih mestih v svojih spisih, tudi v drugem delu pogovora *O vzroku, počelu in Enem*, zelo približa mističnemu apofatizmu, tj. spoznanju nespoznavnosti Najvišjega. V tem se Teofil in Dicson strinjata:

»*Dicson*. Glejte torej, zakaj o božji substanci – tako zaradi njene neskončnosti kakor neznanske oddaljenosti od posledic, ki so skrajna meja naše diskurzivne zmožnosti – ne moremo spoznati ničesar, razen iz sledi, kot pravijo platoniki, iz daljne posledice, kot pravijo peripatetiki, iz oblačil, kot pravijo kabalisti, s hrbtno ali od zadaj, kot pravijo talmudisti, oziroma iz sence in uganke, kot pravijo apokaliptiki.

Teofil. Še več: to, da našega vesolja, katerega substanco in bistvo je tako težko zapopasti, ne vidimo popolnoma, je tudi krivo, da prapočela in pravzroka iz posledice še zdaleč ne moremo tako temeljito spoznati, kakor lahko spoznamo Apela iz kipov, ki jih je oblikoval; kajti te lahko vidimo vse in jih preiskujemo delček za delčkom, velike in neskončne posledice božje potence pa ne moremo. Zato moramo jemati to podobnost brez proporcionalne primerjave.« [Bruno, 140–1]

Janez. Končno torej ne moremo spoznati celote neskončnega univerzuma, niti kaj izvedeti o njegovem nastanku?

Bruno. S tem pa se Bruno ne bi povsem strinjal, saj njegov Teofil na podobno skepso, ki jo izrazi Dicson, odgovarja:

»Vseeno pa so... vredni vse pohvale tisti, ki si prizadevajo za spoznanje tega počela in vzroka, zato da bi, kolikor je mogoče, doumeli njegovo veličino, in s pogledom pravih misli preiskujejo čudovite zvezde in sijoča telesa, ki so tolikeri naseljeni svetovi in velika bitja in najodličnejša

božanstva ter... v neskončnem prostoru z nešteti glasovi dokazujejo in oznanjajo neskončno odličnost in veličastnost prapočela in pravzroka.« [prav tam]

Iz tega je razvidno, da Bruno ni popolnoma izenačil vesoljne duše z Bogom, kakor so mu očitali panteizmu sovražni teologi in filozofi. V svojem poznem delu *De minimo*, ki je izšlo malo preden mu je bilo v inkvizicijskih zaporih odvzeto sonce, na primer piše:

»Bog je ljubezen, dejavnost, jasnost, luč; narava je ljubezni vredna, narava je danost <*objectum*>, ogenj in strast; razum je ljubeč, razum je subjekt <*subjectum*>, ki ga prižge narava in razsvetli Bog.« [Bruno, cit. po: Michel, 122–3]

Janez, čustveno. Le kako so mogli sedem let mučiti in živga sežgati človeka, ki je tako govoril! To je bil resnično velik zločin!

Bruno prikima. Da, Janez... zdaj razumeš in veš, enako kot jaz.

Pozno je že, kmalu bo polnoč. Mojster in vajenec, zatopljena vsak v svoje misli, obsedita pri knjigah, ki hranijo pričevanja o davnih, vélikih, junaških zanosih.

Janez mahoma vpraša. Mojster Bruno, ste vi panteist?

Bruno dvigne obrvi. Če me naravnost vprašaš – da.

Janez. Pa se vam ne zdi, da mora imeti človek *oseben* odnos do Boga? Saj če ni Njega, ki me posluša, pozna in ljubi – h komu naj se obrnem v stiski? Komu naj povem svojo molitev? Od koga naj pričakujem odrešenje?

Bruno vzdihne. Ne vem, Janez, ne vem... Vem pa, kaj je *moje* filozofsko poslanstvo: vzljubiti in sprejeti *ta* svet, naš edini svet – okrepiti zaupanje vanj, najprej sebi, in potem morda, vsaj malce, tudi drugim.

Janez. Vaše poslanstvo?

Bruno. Da, nekega dne sem jasno spoznal, skoraj tako kot Kartezij svoj *cogito*, da vera v onstranstvo uničuje tostranstvo, spoznal sem, da pričakovanje vstajenja razvrednoti življenje, namreč *to*, naše edino življenje... in od takrat mi krščanstvo postaja vse bolj tuje, evangelijske podobe se mi v duhu oddaljujejo kakor slike iz otroštva, ki niso več resnične, vendar jih želim ohraniti v lepem spominu. Hkrati pa mi je vse bliže panteizem, filozofski monizem: spoznanje, da je vse – tako to »tu« kakor tisto »tam« – zaobjeto v božansko Enost.

Janez. Se pravi, da ne verjamete v Boga, ki je v nebesih?

Bruno. Zakaj ne? Seveda verjamem. Toda nebesa so tu, okrog nas, v nas, povsod... in pekel ravno tako.

Janez, presenečeno. Anželo je slišal te besede od vas!

Bruno se nasmehne. Morda... ne vem več... morda pa sem jih jaz slišal od Anžela ali od koga drugega, to ni pomembno.

Janez. Torej sta dobro in zlo zaobjeta v isto božansko Enost?

Bruno. Eno je onkraj dobrega in zla.

Janez. S tem se Plotin verjetno ne bi strinjal... in morda tudi Bruno ne.

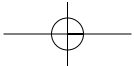
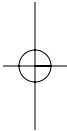
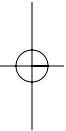
Bruno. Se ti zdi, da ne? Jaz o tem nisem povsem prepričan.

Janez. Gotovo pa se s tem ne more strinjati kristjan.

Bruno. Da, to je res. Kajti gre za spoznanje, da Bog, ki je povsod, ne domuje zgolj v nebeškem Jeruzalemu, v tistem z visokim zidom obdanem mestu, ki ga izvoljenim dušam obljublja *Razodetje*... gre za spoznanje, da je svetloba vesoljnega sveta močnejša, predvsem pa nam bližja od onstranske luči... za spoznanje, da je še vedno pred nami tista renesančna pomlad, katere lepoto in toplino je občutil Botticelli, ko je slikal *Primavera*... in tudi za spoznanje, da še vedno niso ugasnili tisti strašni plameni, v katerih je Bruno našel svoja tisočera sonca!

Janez. Mislite, mojster, da ni nič *drugega* tam... onstran smrti?

Bruno. Nič ni skrito, kar ne bo razkrito, in vse, kar je bilo razkrito, je še vedno skrito.



Prispodoba o popolnem diamantu

MOJSTROV SAMOGOVOR
OB DEŽEVNI POLNI LUNI

Zunaj močno dežuje. Mojster Bruno, ogrnjen v domačo haljo, sedi ob pisalni mizi in prebira z računalniškega zaslonu Spinozovo Teološko-politično razpravo v angleškem prevodu. V beležnico si zapisuje posamezne stavke in krajše odlomke, ki jih sprti prevaja, da bi jih lahko prebral in razložil Janezu, ko pride. Na mizi – poleg notesnika s tipkovnico, bučaste svetilke, peščene ure, poslikane skodelice s svinčniki, šopa popisanih listov in Angelove podobice – leži nekaj knjig, ki jih je Bruno pravkar vzel iz svoje knjižnice: predusem je tu Spinozova Etika v slovenskem prevodu, pa njegovi Dve razpravi, izšli v zbirki Analecta, pa zbornik The Cambridge Companion to Spinoza ter po ena knjiga od Karla Jaspersa in Ernsta Cassirerja. Mojster kdaj pa kdaj dvigne pogled z ekrana in se zazre skož priprto okno v orehovo vejevje, ki šumi v dežju. Poldan je že mimo in nič ne kaže, da se bo kmalu zjasnilo. Danes je vsekakor zelo neprimeren dan za vzpon na Nanos, morda bo vreme jutri lepše. V gramofonu se vrti Bachova Umetnost fuge v orgelski izvedbi, ki jo je Bruno našel v »Muzikalijah« nasproti Križank, ko je bil pred nekaj dnevi v Ljubljani. Nevidne piščali igrajo v neresničnem prostoru in presežnem času, ki sta nenehno prisotna »zadaj«, za vsakdanjo resničnostjo. Na koledarju se piše zadnja majska sobota.

Bruno, v svojih mislih. Fant bi lahko vsaj poklical, če ne misli priti. No, morda ga je dež ujel na poti in zdaj kje vedri... Sicer pa bo ravno prav, če pride pozneje, medtem bom našel zanj kaj zanimivega iz Spinoze. Gotovo še ne pozna Teološko-politične razprave, saj ni prevedena v slo-

venščino... in tudi jaz jo zdaj prvič podrobneje berem. Sijajna knjiga! Poleg Spinozove razprave o Kartezijevih principih filozofije je to edino njegovo za življenja objavljeno delo, izšlo daljnega leta 1670, ki pa se bere, kakor da bi bilo napisano včeraj: kritika konfesionalne religije, ob kateri so se zgražali tako judje kot kristjani in Spinozo obdolžili za »najbolj grešnega in najnevarnejšega človeka stoletja«. Saj ni čudno, pač niso prenesli njegovih odkritih besed: »Vse cerkve so postale teater...« [Spinoza (1), P:27] in »od stare religije je preživela zgolj njena zunanja forma... in vera je postala zmes lahkovernosti in predsodkov...« [prav tam, P:28]. Te modrijanove besede so stare tristo trideset let, in vendar so aktualne še dandanes, ko se Cerkev znova poskuša vmešavati v politiko in se toliko ukvarja s svojo »zunanjo formo«, namesto da bi jo skrbelo nebeško kraljestvo. Resnično, nič ni novega pod soncem! In tu Spinoza govori o ljudeh, ki prezirajo razum:

»O véliki Bog! – pobožnost in religija sta postali splet smešnih misterijev; ljudje, ki prezirajo razum, zavračajo razumevanje in se od njega odvrtaajo, češ da je po naravi sprijeno, ti ljudje, glej, so od vseh cenjeni kot tisti, ki posedujejo luč iz Višav – o najstrašnejša laž!« [Spinoza (1), P:29]

Toda pri »teh ljudeh« ne gre samo za zavračanje razuma, za odvrtaanje od *lumen naturale* – naravne luči, »zdrave pameti«, ki še vedno, tudi na začetku tretjega tisočletja, navkljub nedvomno tragičnim obratom »dialektike razsvetljenstva« v minulih treh stoletjih, zahodnemu človeku pomeni najzanesljivejši kažipot v negotovo prihodnost – ampak gre tudi za nesprejemljivo fundamentalistično alternativo, ki se v primeru krščanstva glasi *aut Christus aut nihil* in ki jo v bolj ali manj zaviti obliki lahko slišimo pri marsikateri pridigi ali celo na pogrebni slovesnosti. Gre za tisto »krščansko« prevzetnost, običajno zavito v spokorniško ponižnost, ki je prepričana, da v našem svetu, v zahodni kulturi, ni mogoče ver-

jeti v Boga brez krščanskega Kreda. Toda, če se vrnem k Spinozi: Spinoza *je* verjel v Boga, še kako močno je verjel Vanj, gotovo bolj kot tisti vzvišeni teologi, ki so ga imeli za brezbožneža; in tudi v Kristusa je verjel na *svoj* način – vendar brez praznoverja, brez razumu nesprijemljivih zgodbic o čudežih, brez zahteve po izključnosti, predvsem pa brez fanatizma! Spinoza je verjel v Boga-ali-naravo *sub specie aeternitatis*, na najčistejši človeku možni način, z brezpogojno umsko ljubeznijo, ki se ne »pogaja« z Bogom, ki od Njega ne pričakuje nobenega povračila, ne na zemlji ne v nebesih, saj *use*, prav vse, *že* je, namreč tu, v naravi, četudi zastrto s strastmi in nevednostjo... In tudi Biblijo je Spinoza spoštoval, še več, v njej je videl Božjo besedo, toda ni se zadovoljil z dogmo, »z mrtvo črko«, ampak je v njej iskal »živega duha«. Zato pravi, da –

»...sem sklenil, da na novo proučim Biblijo, podrobno, nepristransko, z neokovanim duhom, brez vnaprejšnjih predpostavk o njej in ne da bi ji pripisoval naukov, katehrih ne najdem jasno zapisanih v njej.« [prav tam, P:35]

Toda vprašati se moramo, ali je takšen »nepristranski« pristop k Bibliji sploh mogoč? Je mogoče o njej premišljevati »brez vnaprejšnjih predpostavk« – po tolikih stoletjih, ki so minila, odkar so bile napisane svetopisemske knjige, po tolikih razlagah in komentarjih? Gotovo je mogoče, če Biblijo premerimo zgolj z vatlom razuma, vendar s tem izgubimo tisto, kar je najbrž v njej najdragocenejše, namreč skrivnost. Kajti skrivnost, tisto mistično, ki pa *ni* misteriozno (saj je mistika nekaj povsem drugega od lažnega misticizma in misterioznosti), je v Bibliji treba ohraniti, če naj človeka vodi k poslednjemu spoznanju in odrešenju. Je Spinoza skrivnost Biblije upošteval pri svojem novem in pogumnem tolmačenju te »Knjige vseh knjig«? Mislim, da je, saj v njegovem osnovnem filozofskem кредu, najkrajše izraženem v formuli *Deus sive natura*, še zdaleč ne gre za poskus razumske odprave vere, kot na primer pri deklariranem ateizmu poznejših francoskih raz-

svetljencev. Lahko bi celo rekli, da je bil Spinoza bolj prepričan v obstoj Boga kot njegov predhodnik Kartezij, saj je Spinoza postavil Boga za absolutni in nedvomni temelj svojega filozofskega sistema, medtem ko je Kartezij dokazoval Boga iz *cogita*. Gotovo pa se noben filozof, ki sledi svojemu notranjemu poklicu, ljubezni do modrosti in iskanju resnice, ne more povsem izogniti vprašanju o *resnici* Svetega pisma, kajti resnica, ki jo išče filozofija, je precej povezana z odgovorom na vprašanje, ali je tisto, o čemer pričujejo preroki in o čemer je govoril sam Kristus – *resnično*? In če je resnično, *kako* je resnično? Mar biblična razodetja res nasprotujejo razumu? Spinoza je menil, presenetljivo, da ne, kajti –

»Biblija pušča razum absolutno svoboden in nima nič skupnega s filozofijo, saj Razodetje in Filozofija stojita na različnih bregovih.« [prav tam, P:42]

Toda odnos med religioznim razodetjem in filozofijo vendarle ni tako preprost – kajti, če stojita na različnih bregovih, če nimata nič skupnega, kot pravi Spinoza, zakaj naj bi se filozof sploh ukvarjal z Biblijo, zakaj je ne bi rajši prepustil teologu? Če pa razodetje in filozofija imata nekaj skupnega, kaj to je? Iskanje »najvišje«, »poslednje« resnice? Toda ali gre pri obeh za *isto* resnico? Za *istega* Boga? Enega, večnega, popolnega? Saj filozofija ne more iskati *drugega* boga, kot ga razodevajo sveti spisi: Bog je eden – ali pa sploh ni Bog!

Bruno vstane od pisalne mize in zapre okno, dežne kapljice je namreč začelo nositi noter v sobo. Potem stopi k telefonu in dvigne slušalko: telefon je nem – Janez torej ni mogel poklicati. Mojster se zamišljeno sprehodi gor in dol po sobi, svoji »viteški« dvoranici, kakor jo je nekoč poimenovala Marija, nakar se vrne k računalniku, ki je medtem od besedila Spinozovega traktata sam preskočil k prikazovanju Monetovih krajin, tj. prešel v izbrano stanje »čakanja«. Ko Bruno pritisne na eno izmed tipk, se Spinozove besede spet pojavijo na zaslonu.

Bruno, v mislih. Pa pogledjmo, kaj Spinoza piše v prvem in drugem poglavju *Teološko-politične razprave* o preroštvu in prerokih v Bibliji... aha, tu govori o Mojzesu in Kristusu:

»Samo Kristusu so bili neposredno, brez besed ali videnj, razodeti božji napotki ljudem za odrešenje, tako da se je Bog razodel apostolom po Kristusovem duhu, kakor se je bil razodel Mojzesu po nadnaravnem glasu. V tem pomenu lahko rečemo, da je Kristusov glas, tako kot glas, ki ga je slišal Mojzes, božji glas in da je božja modrost (tj. nadčloveška modrost) v Kristusu prevzela nase človeško naravo in da je Kristus pot k odrešenju. Na tem mestu pa moram poudariti, da tistih naukov, ki jih nekatere cerkve razlagajo v zvezi s Kristusom, jaz ne zatrjujem niti ne zanikujem, kajti svobodno priznam, da jih ne razumem. Tisto pa, kar sem pravkar rekel, povzemam iz Svetega pisma, v katerem nisem nikoli prebral, da se je Bog prikazal Kristusu ali govoril Kristusu, ampak da se je Bog razodel apostolom po Kristusu; da je Kristus Pot življenja in da je bil stari zakon dan po angelu, ne pa neposredno od Boga; od tod sledi, da če je Mojzes govoril z Bogom iz obličja v obličje, tako kot človek govori s svojim prijateljem (tj., ko govorita s svojima telesoma), potem je Kristus občeval z Bogom iz duha v duh.« [prav tam, 1:48–51]

Če prav razumem, Spinoza ni verjel, da je Kristus »istobitven« z Bogom, nebeškim Očetom, ampak da je v njem »božja modrost prevzela človeško naravo« in da se je po njem »Bog razodel apostolom« – torej je bil Kristus velik prerok, a vendar zgolj *prerok*, z božjo modrostjo navdahnjen *človek*, ne pa sam Bog. Kristus je odrešenik človeštva po svojem nauku, ki ga je prejel tako, da je »občeval z Bogom iz duha v duh«; Kristus je »pot življenja«, podobno (čeprav bolj neposredno, notranje in obenem univerzalno) kot je bil Mojzes vodnik svojega ljudstva iz egiptovske sužnosti. Toda Kristus *ni* isti z Bogom-ali-naravo, nič bolj kot Mojzes, saj

moč in popolnost Boga-ali-narave neskončno presega *vsakega* človeka in sploh vsako omejeno bitje.

Bruno seže h knjigi Karla Jaspersa Filozofska vera in polista po njej.

Da, tu je ta odlomek, kjer Jaspers pravi zelo podobno kot Spinoza, da Kristus ni bil Bog, ampak človek, prerok... pri čemer gre Jaspers še dlje v »počlovečenju« in s tem tudi v »relativizaciji« Kristusa, s katero se Spinoza verjetno ne bi povsem strinjal:

»Kristusova religija vsebuje resnico, da govori Bog človeku prek človeka; toda Bog govori prek mnogo ljudi, v Bibliji prek številnih prerokov, med katerimi je zadnji v nizu Jezus. Noben človek ne more biti Bog. Prek nobenega človeka Bog ne govori izključujoče, prek vsakogar večpomensko.« [Jaspers, 78]

Spinoza se ne bi strinjal z mislijo, da je Jezus zgolj »zadnji v nizu prerokov«, saj je iz njegovega pisanja o Kristusu razvidno, da ga povzdiguje nad vse druge preroke, celo nad Mojzesa, kajti edino Kristus naj bi »občeval z Bogom iz duha v duh«, karkoli že to pomeni. Še manj pa se je Jaspers strinjal z Spinozovim enačenjem Boga in narave, saj je Jaspers postavljal ne samo Boga, ampak tudi človekovo eksistenco nad naravo. Kljub temu med obema mislecema obstaja precejšnja sorodnost glede njunega odnosa do konfesionalnega krščanstva; še posebej bi se strinjala v zavrnitvi »zahteve izključnosti« (izraz je Jaspersov) – zahteve, ki je značilna za krščanstvo, do neke mere pa tudi za vse druge konfesije, zlasti monoteistične – zahteve, ki ob preveliki »verski gorečnosti« vodi k nestrpnosti in nasilju. Jaspers piše:

»Ne razumem, kako se je mogoče nevtržno vesti do zahteve izključnosti. To bi bilo možno tam, kjer bi lahko nestrpnost obravnavali kot dejansko nenevarno, kot nena-

vadno anomalijo. Toda pri zahtevi izključnosti, ki temelji v Bibliji, to nikakor ni tako. Po naravi svojega bistva uveljavlja zahtevo s pomočjo vedno znova mogočnih institucij in je v nenehni pripravljenosti, da bo prižgala grmado pod novim krivovercem. To je v sami naravi zahteve izključnosti v vseh oblikah biblijskih religij, čeprav še tako številni verniki osebno ne čutijo nobene naklonjenosti do nasilja ali celo uničenja teh, ki so v njihovem smislu neverni.« [prav tam, 71]

Vendar se Jaspers nazadnje le opredeli *za* »biblijsko religijo«, kajti »povsem drugače je z vero v Kristusa, ki se osvobodijo zahteve in posledic izključnosti...« [prav tam]. Seveda pa ostaja vprašanje, ali je takšna osvoboditev znotraj biblijske religije sploh možna, saj je sam Kristus dejal, da na zemljo ni prinesel miru, ampak meč... Zato je tudi Jaspers omahoval:

»Danes se zdi, da vedno manj ljudi verjame v Kristusa kot edinega božjega sina, kot edinega, od Boga poslanega posrednika. To je težko preveriti. Vtis je, da osebno visoke ljudi vera še izpolnjuje. Na vprašanje, ali lahko sprejmemo vero v Kristusa kot od stigme izključnosti osvobojen element biblijske religije, ne moremo vnaprej odgovoriti.« [prav tam, 72]

Bruno se po tem obisku Jaspersa vrne z očmi in mislimi k zaslону, na katerem se nizajo Spinozove besede:

»Vse se dogaja po moči Boga. Narava sama je božja moč pod drugim imenom in naša nevednost o moči božji je sorazmerna z našo nevednostjo o Naravi. Zato je povsem nerazumno pripisovati neki dogodek božji moči, kadar ne poznamo njegovega naravnega vzroka, ki je božja moč.« [Spinoza (I), I:II6–7]

Bruno, še vedno sam pri sebi. ...verjetno je tu Spinoza mislil na dogodke, o katerih so pričevali svetopisemski pre-

roki, na primer na vesoljni potop ali na čudežni izvir vode iz puščavske skale. Saj pravi, da »je popolnoma zmotno pričakovati, da si lahko iz preroških knjig pridobimo znanje o naravnih in duhovnih fenomenih« [prav tam, 2:6], kajti »gotovost prerokbe je zgolj moralna« [2:23]. Zato posameznim detajlom v preroških spisih »lahko vsakdo verjame ali pa ne, kakor želi« [2:127]; »vsakdo lahko verjame toliko o njih, kolikor mu dopušča razum« [2:132]. – In ravno to je bistveno: *vsakdo lahko verjame toliko, kolikor mu dopušča razum!* Nasprotno pa pravoverno krščanstvo *izključno* zahteva, da mora človek, če naj bo kristjan, verjeti »vse ali nič«, tj. sprejeti celoten krščanski »Verujem...«, *vključno* s tistimi postavkami v njem, katerih razum ne samo da ne razume, ampak se jim tudi upira, saj so dejansko nerazumne, še zlasti kolikor jih je treba razumeti *dobesedno*, namreč »Verujem v enega Boga... ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja prišel iz nebes... in se je utelesil po Svetem Duhu iz Device Marije in postal človek... in tretji dan je od mrtvih vstal... in sedi na desnici Očetovi...«, in nazadnje še: verujem »v eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev« (ko pa vem, koliko je na svetu različnih cerkva in kolikokrat je sveta katoliška Cerkev pozabljala na svojo svetost) – in ravno ta izključna zahteva, da je treba verovati po načelu *vse ali nič*, tj. sprejeti celoten krščanski Kredo, ne glede na to, koliko posameznemu človeku »dopušča razum« (saj menda izobraženi modrijan drugače razume svet kot kak neuk pastirček?), je *specifično krščanska*, pri čemer »umik« v metaforično razumevanje Kristusovega utelešenja in vstajenja, kakor tudi vseh »manjših« oziroma za celoto nauka manj pomembnih »čudežev«, v pravovernem krščanstvu ni dopusten in se smatra za pomanjkanje vere; v drugih verstvih (na primer v budizmu ali, vsaj deloma, tudi v judovstvu in islamu) pa to *ni* tako, ampak je za vero resnično pomemben samo tisti prvi stavek veroizpovedi, ki se v krščanskem KREDU glasi: »Verujem v enega Boga, Očeta vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje, vseh vidnih in nevidnih stvari.« – *Vanj*, v

Očeta vseмогоčnega, stvarnika nebes in zemlje, verujem tudi jaz, čeprav me moji prijatelji kristjani imajo za ateista ali kvečjemu za nekakšnega bogoiskalca, ki je zaenkrat prišel »zgolj« do neke vrste panteizma ali kozmične religioznosti, do tiste filozofske vere, za kakršno sta se zavzemala tudi Giordano Bruno in Albert Einstein. Pa tudi Spinoza je (gotovo močnejše kot jaz) veroval v enega Boga, Očeta vseмогоčnega, stvarnika nebes in zemlje, vseh vidnih in nevidnih stvari. Seveda, stvarnika je pojmoval kot *imanentnega* naravi, kot *istega* z naravo, saj je bil Spinoza pravi in dosledni panteist. Imanenca Boga v naravi je razumu – pa tudi umu (Spinoza ni ločeval uma in razuma <*intellectus* in *ratio*> tako ostro kot pozneje nemški klasiki) – bližja kakor Njegova transcendenca. Modrec, ki se je poglobil v skrivnost stvarstva in v duhu uzrl resnico, kolikor jo je človeku sploh mogoče uzreti, je spoznal, da je neskončna in najvišja popolnost Boga prisotna *v naravi*, kar pa za Spinozo nika kor ne pomeni, da »samega« Boga ni in da je »zgolj« narava, saj narava ni »zgolj«, ampak je *vse* in *eno*: Bog. Odtod je treba razumeti tudi njegovo enačenje Božjega zakona (ali zakonov) z zakonom (ali zakoni) narave ter posledično tudi njegov slavni in večinoma slabo razumljeni determinizem, ki zadeva, če dobro premislimo, samo neskončni in popolni Božji um, človeškega pa ne: človek je svoboden v svoji *nepopolnosti*, Bog pa je – paradokсно – svoboden v svoji *popolnosti*, saj izven Njega (ali Nje, narave) ni nobene »zunanosti«, ničesar drugega ni, kar bi lahko hotela Njegova volja, razen Njenega lastnega in v Njegovi sámo-volji popolnega božje-naravnega zakona. Zato Spinoza v četrtem poglavju *Teološko-politične razprave* pod naslovom »O Božjem zakonu« piše:

»Čim globlje je naše spoznanje naravnih pojavov, tem popolnejše je naše spoznanje božjega bistva (kajti Bog je vzrok vseh stvari).« [4:28] »...najvišje blaženosti pa je deležen tisti, ki se bolj kot vsega drugega radosti umskega spoznanja Boga, najpopolnejšega bitja.« [4:29]

Janez sprašuje, v Brunovih mislih. Torej je za Spinozo spoznanje višje od ljubezni?

Bruno mu odgovarja, v svojih mislih. Za Spinozo je najvišja blaženost v umskem spoznanju Boga – vendar je treba nemudoma dodati, da je zanj spoznanje obenem tudi ljubezen, namreč najvišja in najčistejša ljubezen, *amor Dei intellectualis*, ki jo je ovekovečil v petem delu svoje slavne, posthumno objavljene *Etike* (1677). Toda že v *Teološko-politični razpravi* se Spinoza izreka za čisto, umsko ljubezen do Boga:

»Ker je ljubezen do Boga človekova najvišja sreča in blaženost, poslednji konec in cilj vseh človeških dejanj, iz tega sledi, da živi po Božjem zakonu le tisti človek, ki ljubi Boga ne zaradi strahu pred kaznijo, niti zaradi ljubezni do česa drugega, na primer čutnega užitka ali dobrega slovesa ipd., marveč zgolj zato, ker ima spoznanje Boga oziroma ker je prepričan, da je spoznanje in ljubezen do Boga najvišje dobro.« [4:33]

Janez sprašuje, v Brunovih mislih. Toda ta umska ljubezen je zelo samotna... saj ne pozna nobenih obredov, nobene skupne molitve, nobenega pristnega človeškega sočutja?

Bruno odgovarja Janezu, v svojih mislih. Čakaj, čakaj... zakaj se ti zdi, da Spinoza v svoji ljubezni do Boga ne pozna sočutja do soljudi? Morda še bolj iskreno sočustvuje z njimi, saj zanj dobrota in sočutje nista odvisna od »pogodbe« z Bogom, od božje obljube, da bodo dobra dela nagrajena v nebesih, slaba pa kaznovana v peklu. Pravkar sva prebrala, kaj pravi Spinoza: človek naj »ljubi Boga ne zaradi strahu pred kaznijo, niti zaradi ljubezni do česa drugega...«

Janez se ne da odpraviti. Že res, ampak skupnosti Spinozov panteizem vendar ne pozna... človek pa se lahko odreši edino v skupnosti!

Bruno, še vedno v svojih mislih. Spinoza seveda pozna in sprejema človeško skupnost, želi si, da bi bila univerzalna, neizključujoča... res pa je, da odklanja »ceremonije«, češ da so si jih izmislili farji, da bi vlekli za nos lahkoverne množice

in na njihov račun dobro živeli... Le poglejva, kaj piše o ceremonijah:

»Vidimo, da naravni Božji zakon ne zahteva izvajanja kakih ceremonij – tj. dejanj, ki so po sebi indiferentna, čeprav cenjena kot dobra zaradi njihove institucije, ali dejanj, ki simbolizirajo nekaj koristnega za odrešenje, ali dejanj (če ima kdo rajši takšno definicijo), katerih pomen presega človeško razumevanje.« [4:44]

Janez, Brunov drugi jaz. Ampak Spinoza vendarle priznava institucionalni pomen obredov za ohranjanje človeške skupnosti. In kje pravi, da so si jih izmislili farji? Saj tu dalje, v petem poglavju... no, le poglejva tja... še malce naprej, kake tri zaslone navzdol, takole, da, tu sva... tu Spinoza jasno zagovarja družbeni pomen obredov:

»Kar se tiče krščanskih obredov, kot so krst, zadnja večerja, prazniki, javne molitve in vsi drugi običaji, ki so in so zmeraj bili skupni vsemu krščanskemu svetu – če jih je zares vpeljal Kristus ali Njegovi apostoli (kar je dvomljivo), so bili vpeljani kot zunanji znaki vesoljne Cerkve, ne pa zato, ker bi imeli karkoli opraviti z blaženostjo ali ker bi v sebi vsebovali kakšno svetost. Zatorej, tudi če takšni obredi niso bili vpeljani z namenom podpiranja oblasti, so bili uvedeni za ohranitev družbe, in zato tisti, ki živi sam zase, nanje ni vezan: tako so se tudi tisti, ki živijo v kaki drugi deželi, kjer je krščanska vera prepovedana, dolžni odreči tem obredom, saj tudi brez njih lahko doživijo stanje blaženosti. Na primer, na Japonskem, kjer je krščanstvo prepovedano...« [5:60–2]

Bruno, njegov prvi jaz. Pa se ti res zdi, Janez, da Spinoza v tem odlomku zagovarja družbeni pomen obredov? Meni se zdi ravno nasprotno, saj pravi, da posameznik – na primer, če kak kristjan živi na Japonskem – ni slepo vezan na opravljanje svojih obredov, še več: če človek vztraja pri javnem de-

monstriranju ceremonij, ki so izključujoče bodisi za manjšino ali celo za večino, tako kot v tem primeru, vnaša v javno življenje nemir in prepir in nazadnje zaneti še versko vojno... Pa da ne boš mislil, Janez, da sem načelno proti vsakemu obredu, saj prav dobro vem, da jih ljudje potrebujemo za svoj duševni mir, sem le proti temu, da se ceremonije vseh vrst, še posebej tiste skrivnostne in v svoji misterioznosti ločevalne, vsiljujejo celotni človeški skupnosti, vsakemu posamezniku, bodisi modrijanu bodisi neukemu pastirčku, kajti, kot pravi Spinoza, »jasneje od dneva je, da ceremonije nimajo nič skupnega s stanjem blaženosti« [5:59], torej s tistim poslednjim ciljem, h kateremu stremlje vsaka duša, bodisi modrijanova, bodisi pastirčkova. Filozof se bolj kot drugi ljudje *zaveda*, da v resnično duhovni veri udeležba pri ceremonijah ni odločilna. In če so ceremonije še tako prijetna paša za vseh petero čutov, človek vendar sužnjuje njihovemu čaru, ki je zakoreninjen ravno v tem, da njihov »pomen presega človeško razumevanje«...

Janez, zgrožen v Brunovih mislih. Ampak, mojster Bruno! Mar se vašega srca nikoli ni dotaknila skrivnost svete maše? Vprašal bi vas...

Bruno, precej nejevoljno. Pustiva to, vprašaj me rajši kaj drugega.

Janez z Brunovimi očmi prebere vprašanje z zaslona:

»Ali lahko s pomočjo naravne luči razuma doumemo Boga kot zakonodajalca ali vladarja, ki predpisuje ljudem zakone?« [4:50]

Bruno polglasno bere Spinozov odgovor:

»Naš sklep glede tega vprašanja se zlahka izpelje iz narave božje volje, ki se od Njegovega razumevanja razlikuje zgolj v odnosu do našega uma – tj. v Bogu sta volja in razumevanje resnično eno in isto in se razlikujeta samo v odnosu do naših misli, ki jih oblikujemo glede božjega razumevanja.« [4:55]

Janez sprašuje – se že ve, od kje. Ali torej Spinoza misli, da se Božja volja izraža neposredno v nujnih in večnih zakonih – tudi v fizikalnih zakonih narave?

Bruno, še vedno v sebi. Tako je!

Janez, v njem. Toda *kdo* je vladar, ki skrbi za izvajanje nujnih in večnih zakonov narave? Je Bog ne le zakonodajalec, ampak tudi vsevladar narave, vesolja?

Bruno. Seveda, Bog sam je najvišji naravni zakon in obenem moč njegovega (svojega) udejanjenja. Božji »odlok« (ali »dekret«), odločitev Njegove volje, je *obenem* zakon narave: zakon, ki »daje sam sebe« in je utemeljen v svoji lastni (božji) nujnosti.

»Bog je torej opisan kot zakonodajalec ali vladar in prikazan kot pravičen, usmiljen, &c., zgolj v dopuščanju ljudskega razumevanja in v tem je ravno nepopolnost takšnega razumevanja, kajti v resnici Bog deluje in usmerja vse stvari preprosto po nujnosti svoje narave in po svoji popolnosti, saj so Njegovi odloki in hotenja večne resnice, ki vedno vsebujejo nujnost.« [4:76]

Janez, v mislih. Tega, da je Božja volja zgolj naravni zakon, ne morem sprejeti – kajti če bi bilo tako, bi bil Bog povsem odveč, zadostovala bi narava.

Bruno, v istih mislih. Saj res zadostuje, če naravo razumeš kot *božansko*.

Janez (prav tam). Mojster, vrniva se rajši k Spinozovi razlagi Biblije: sprašujem se, v čem je videl resnico in nujnost Svetega pisma, če pa, sledeč njegovi filozofiji, lahko vse, kar je, utemeljimo in razložimo z racionalistično metafiziko... ali morda celo zgolj s fiziko?

Bruno »lista« *po dolgi datoteki in ko najde kak zanimiv odlomek, ga prevede v beležnico:*

»Sveto pismo je bilo prvotno napisano za celotno [judovsko] ljudstvo, drugotno pa za ves človeški rod; zato je bilo njegovo vsebino nujno karseda prilagoditi razumevanju

množic in jo dokazovati s primeri, vzetimi iz izkustva.« [5:71] ... »Resnica teh zgodb, kakršnakoli je že, nima nič opraviti z Božjim zakonom in ne služi drugemu kot spoštovanju nauka...« [5:85]; »po drugi strani pa, tudi če je kakemu človeku Sveto pismo popolnoma neznano, a ima kljub temu pravilne nazore in resničen življenjski cilj, je ta človek popolnoma blažen in resnično nosi v sebi Kristusovega duha.« [5:87] ... Saj »lahko vsakdo z lučjo narave jasno razume dobrost in večno božanskost Boga, iz nje pa lahko sklepa in spozna, kaj naj išče in česa naj se izogiblje.« [4:96]

Janez se posmehuje v Brunovih mislih. Ha, samo to? Mar véliki Spinoza ni znal najti kakega boljšega razloga za obstoj Svetega pisma od tega, da je namenjeno »razumevanju množic«? Ali ni vedel, da množice vse do reformacije sploh niso mogle brati Biblije?

Bruno premišluje, medtem ko si zapisuje. Da, v tem se s tabo, Janez, bolj strinjam kot s Spinozo – Sveto pismo gotovo ni bilo napisano samo za ljudske množice, saj je v njem ubesedena silna modrost in globina. Tega pa se je gotovo zavedal tudi Spinoza, kot je razvidno iz drugih poglavij *Teološko-politične razprave*, v kateri, v celoti vzeto, obravnava Biblijo z vso filozofsko resnostjo in spoštovanjem.

Bruno vstane in se napoti dol po škripajočih stopnicah, da bi si v kuhinji pripravil čaj... in medtem ko jemlje iz kredence skodelico s postiljonom, ki trobi vrh kočije, ostaja v mislih pri Spinozi. Brž ko voda zavre, jo nalije v čajnik, zbere pribor na pladenj in pohiti nazaj k računalniku. V gramofonu se je odrtela Bachova orgelska Umetnost fuge, Bruno še opazil ni kdaj, tako je danes zatopljen v Spinozove in svoje misli – vendar ni izključeno, da jih je, te misli, čeprav nezavedno, usmerjala tudi Bachova glasba. Kljub temu pa zdaj plošče ne nadomesti z drugo, ampak ob komaj slišni zvočni zavesi dežja, ki šušti po strehi, pije čaj in nadaljuje z delom.

Bruno piše. Najžlahtnejša misel v Spinozovem teološkem razpravljanju je njegovo prepričanje, da je prava resnica Biblije v njenem *moralnem* nauku – in da je ta nauk preprost in jasen, razumljiv vsem ljudem in obvezujoč za vse, za kristjana, juda, pogana... in celo za ateista, če se kje najde kakšen. V dvanajstem poglavju *Teološko-politične razprave*, kjer Spinoza govori o pravem in izvirnem Božjem zakonu in o tem, da se Pismo imenuje sveto zato, ker vsebuje Besedo božjo, pravi:

»Iz same Biblije se lahko brez vsake težave ali dvoumnosti naučimo, da je njen glavni nauk v naslednjem: Ljubi Boga bolj kot vse drugo in svojega bližnjega kakor samega sebe! To sporočilo ne more biti ponarejeno, ni ga mogoče pripisati preneglemu prepisu ali pisarjevi napaki, kajti če bi bila Biblija kdajkoli učila drugačen nauk, bi se moralo [pозnej] spremeniti njeno celotno učenje, saj je to temeljni kamen religije, brez katerega bi se od vrha navzdol sesula celotna zgradba. Biblija ne bi bila več to delo, ki ga zdaj proučujemo, ampak nekaj povsem drugega.« [12:61–3]

Biblija je namreč *sveto* pismo zgolj zato, ker je njeno jedro Božji zakon in ta je v vrsti stoletij od njenega nastanka ostal nedotaknjen in nepopačen, četudi se je besedilo morda v podrobnostih spremenilo. Spinoza k temu dodaja – kar je že bolj vprašljivo – da iz osnovnega Božjega zakona kakor iz nekakšnega religioznega aksioma nujno sledijo še drugi neizpodbitni religiozni teoremi, namreč »da Bog obstaja, da predvideva vse stvari, da je vsemogočen, da po Njegovem odloku dobri uspevajo in so hudobni uničeni, in končno, da je naša odrešitev odvisna samo od Njegove milosti« [12:65]. Takšni sklepi niso nujni, kajti lahko si zamislimo duha, ki bi sprejemal najvišji religiozni Aksiom in zakone logike, zavračal pa navedene sklepe; dejansko je sam Spinoza pozneje, kar je razvidno iz *Etike*, opustil nekatere izmed njih, na primer, da je »naša odrešitev odvisna samo od Njegove milosti« – to namreč brez dodatnih predpostavk ne sledi zgolj po logiki iz

temeljnega biblijskega nauka, če ga razumemo povzetega v jasnem in preprostem stavku: »Ljubi Boga bolj kot vse drugo in svojega bližnjega kakor samega sebe!«

Spinoza je bil prepričan, da je s svojo kritično analizo Biblije, ki zavzema večji del *Teološko-politične razprave*, religijo okrepil, ne pa ošibil. Večkrat poudarja, naj ne sledimo Besedi Gospodovi kot farizeji, z »malikovanjem papirja in črnila«, temveč s tem, da prisluhnemo tistemu v njej, kar je za naše odrešenje resnično pomembno. V trinajstem poglavju dokazuje, da Sveto pismo v svojem bistvu uči »samo zelo preproste nauke«, namreč poslušnost in ljubezen do Boga; zavzema se tudi proti mistificiranju Biblije in proti teološkemu akademiziranju religije, ki je doseglo vrh v sholastiki. V sedmem poglavju z naslovom »O tolmačenju Svetega pisma« [prevedeno je tudi v slovenščino, gl. *Phainomena* 27–28, 1999], v poglavju, ki je z metodološkega vidika najpomembnejše v celotni *Teološko-politični razpravi*, Spinoza ugotavlja, da so mnogi učenjaki komentatorji izkrivljali pomen Besede božje in za vsako ceno skušali doseči, da bi jim vsi drugi sledili [gl. 7:1 isl.], pri čemer so »svojo bolno domišljijo pripisovali Svetemu Duhu« [7:7]. Res pa je Sveto pismo zelo kompleksno in razumu marsikje neprosojno besedilo, ki žal ni tako preprosto in jasno kot Evklidovi *Elementi* [7:137], zato je najbolje, svetuje Spinoza, da pri razlagi Pisma ostajamo čim bolj znotraj samega besedila ter »ne sprejmemo ničesar kot avtoritativno biblično resnico, česar ne uvidimo zelo jasno, kadar Biblijo preučujemo v luči njene zgodovine« [7:21]. Prava metoda razlage Pisma »se ne razlikuje močno od metode razlage narave, dejansko je skoraj ista« [7:9]. Z »zgodovino« Biblije Spinoza tu misli ne samo na zgodovinsko ozadje bibličnih dogodkov, temveč tudi na osebnostne značilnosti prerokov in piscev preroških knjig, na takratne jezikovne značilnosti hebrejščine ipd. – skratka, Spinozo lahko prištevamo med pionirje sodobne kritične analize starih religioznih besedil. Še posebej pomembno je njegovo opozorilo, da imajo biblični opisi dogajanj in videnj pogosto *metaforični* pomen: tako se na primer moramo vprašati, kaj pravzaprav

pomeni beseda 'ogelj' v Mojzesovem stavku »Bog je ogelj« – ne smemo namreč mešati realnega in simbolnega, niti večnega in časnega. Toda pri »metaforiziranju« in/ali »naravnem« razlaganju Biblije obstaja neka meja (Spinoza je zanj vedel, vendar je v *Teološko-politični razpravi* verjetno namenoma ni hotel prestopiti), na katero opozarja tudi Alan Donagan v svojem eseju o Spinozovi teologiji, objavljenem v zborniku *The Cambridge Companion to Spinoza*; Donagan se navezuje na Spinozovo razlago čudežev in preroških videnj z naravnimi vzroki, na primer na pojasnitev čudeža, da je sonce obstalo na nebu, medtem ko se je Jozue bojeval z Amorejci [Joz 10, 13 in Spinoza (1), 2:68 isl.], in se ob tem sprašuje:

»Ali ne bi Spinoza ponudil podobne razlage z naravnimi vzroki za glas, po katerem je Mojzes prejel razodetja [od Boga], če bi verjel, da je bil ta glas resničen <real>? O tej vzporednici je treba premisliti. Prav tako kakor je resničnost <reality> glasu, ki ga je slišal Mojzes, odločilna za pravoverno judovstvo, je resničnost Jezusovega telesnega vstajenja odločilna za pravoverno krščanstvo. Kako Spinoza obravnava dve poročili o vstajenjih mrtvih v drugi *Knjigi kraljev* (2 Kr 4, 31–37: o Šunemkinem sinu) in v vseh štirih evangelijih (o Jezusu)?

V prvem primeru, za katerega ponuja naravno razlago, nima težav s sprejetjem misli, da se je oživljenje Šunemkinega sina resnično zgodilo (*Teološko-politična razprava*, 6:79). V drugem primeru pa, ko tolmači pravo naravo Jezusovega učenja, s svojim pozornost zbujujočim molkom glede pričevanja o njegovem vstajenju jasno namiguje, da se Jezusovo telo ni vrnilo v življenje – ta namig pa izrecno potrди v pismu Oldenburgu (*Epistolae*, 75). Domnevno je delni razlog, zakaj sprejme prvo [vstajenje], ne pa tudi drugega, v tem, da oživljenje Šunemkinega sina nima za pristno vstajenje: deček je bil zgolj oživljen s toploto prerokovega telesa in je bil torej le navidezno mrtev. Nasprotno pa Spinoza na osnovi

evangeljskih pričevanj sprejema misel, da je Jezus resnično umrl na križu, pri tem pa piše Oldenburgu, da so navzlic iskrenemu prepričanju apostolov evangeljska poročila o prikazovanjih njegovega iz smrti vstalega telesa imaginarna – 'ne povsem drugačna od prikazni, v kateri se je Bog prikazal Abrahamu, ko je videl tri može, ki jih je povabil k sebi na večerjo' (*Epistolae*, 75).« [Donagan, 363]

Sicer pa že sam Spinoza vpelje v analizo Biblije eksplicitno razlikovanje med resničnim (realnim) in imaginarnim (oziroma simbolnim); na nekem mestu v šestem poglavju *Teološko-politične razprave*, kjer govori o čudežih, pravi, da moramo pri svetopisemskih pričevanjih o čudežih poznati resnične okoliščine, pa mnenja pripovedovalca ali zapisovalca itd., sicer –

»...bomo zamešali dejanske dogodke s simbolnimi in imaginarnimi. Kajti mnoge stvari, ki so v Svetem pismu zapisane kot resnične in za katere so ljudje verjeli, da so resnične, so dejansko zgolj simbolne in imaginarne. Na primer, da se je Bog spustil iz nebes (2 Mz 19, 18; 5 Mz 5, 18) in da se je vsa Sinajska gora kadila, ker je Gospod v ognju stopil nanjo...« [6:98–100]

Poleg tega Spinoza ugotavlja, da Biblija nikjer ne govori o »resnični« Božji naravi, kar pomeni, da Boga nikjer realno ne »definira«, saj je njeno osnovno poslanstvo v preprostem in jasnem *moralnem* nauku, ne pa v teoretičnih razglabljanjih o bistvu stvari; slednje je domena filozofije – in ravno to ločevanje med vero in vednostjo omogoča filozofu, da svobodno in brez bojzani, da bi prišel navzkriž s pravo vero, premišljuje o Bogu-ali-naravi. Spinozova trditev, da si razum in avtoriteta Biblije, če jo pravilno razumemo, ne nasprotujeta, je eden glavnih sklepov *Teološko-metafizične razprave*, s katerim se ta razprava uvršča med najbolj žlahtne dosežke novoveškega razsvetljenstva...

Janez se spet vmeša v Brunove misli. Kaj pa čudeži – kaj je Spinoza mislil o bibličnih čudežih? Gotovo jih je zavračal, če ne celo zasmehoval... Toda če so izmišljeni vsi čudeži, o katerih beremo v Svetem pismu, tudi Jezusovi – ali potlej veri sploh še kaj preostane?

Bruno se namuzne in piše dalje. Spinoza ni priznaval čudežem *spoznavne* vrednosti, menil je celo, da je za razumnega človeka verovanje v čudeže blasfemično, češ da čudeži kršijo univerzalni Božji zakon, ki vlada v vsej naravi. In tako kot vse druge pomembne pojme, ki jih je uporabljal v svoji filozofiji, je Spinoza eksaktno definiral tudi pojem čudeža:

»S čudežem tu pojmujem dogodek, ki presega, ali se vsaj zdi da presega, človeško dojemanje: in če se o njem domneva, da uničuje ali prekinja red narave in njene zakone, ne samo da nam ne more dati nobenega spoznanja Boga, marveč nasprotno, jemlje nam tisto [spoznanje], ki ga imamo po naravi in v nas povzroča dvom v Boga in v vse drugo.« [6:41]

Po drugi strani pa je Spinoza menil, da čudeži in preroška videnja vzbujajo pri preprostem ljudstvu pobožnost in poslušnost do Boga in tako vendarle imajo neko vzgojno in socialno vlogo. Sicer pa »lahko o čudežih vsakdo misli, kakor hoče, v skladu s tem, kar se mu zdi zanj najboljše in kar ga najbolj zanesljivo vodi k čaščenju Boga in k iskreni veri« [6:129].

Janez – zanj se vpraša Bruno. Toda ali je res nujno, da čudeži kršijo Božji zakon v naravi? Kaj pa, če so tudi čudeži nekako že vključeni v Božji zakon?

Bruno piše odgovor za Janeza. S to domnevo se Spinoza gotovo ne bi strinjal, kajti to bi dejansko pomenilo, da narava ni zakonita, ampak v svojem bistvu kaotična ali vsaj nepopolna, in da jo mora Božja volja od časa do časa »popravljanje« s čudeži – kar pa je v temeljnem nasprotju s celoto Spinozove filozofije, in ne samo njegove, tudi Aristotelove, Leibnizeve, Kantove... Sicer pa na tvoje vprašanje najbolje odgovarja Spinoza sam:

»Torej, ker ni nič nujno resnično razen po Božjem odloku, je očitno, da so univerzalni zakoni narave Božji odloki, ki izhajajo iz nujnosti in popolnosti Božje narave. Zato bi vsak dogodek v naravi, ki bi kršil njene univerzalne zakone, nujno kršil tudi Božji odlok, njegovo naravo in umevanje; drugače rečeno, če bi kdo trdil, da Bog deluje v nasprotju z zakoni narave, bi bil s to trditvijo *ipso facto* primoran trditi, da Bog deluje proti svoji lastni naravi – kar je očiten nesmisel.« [6:16–18]

K temu lahko dodamo še tisti aksiom, na katerem temelji ves Spinozov racionalizem in ki sam znotraj sistema ni podvržen kritični refleksiji: »...kajti karkoli je nasprotno naravi, je nasprotno tudi razumu, in karkoli je nasprotno razumu, je nesmiselno in mora biti, *ipso facto*, zavrnjeno« [6:88]. Z današnjega stališča sta v tem aksiomu prisotni tako moč kakor tudi ranljivost Spinozove filozofije.

Bruno vzame z mize še eno knjigo in jo odpre nekje na sredi.

Ernst Cassirer v *Filozofiji razsvetljenstva* lepo pokaže, kako je Spinozovo pojmovanje svetopisemske religije in še posebej zavračanje čudežev povezano z njegovim celotnim filozofskim sistemom, predvsem pa z razmerjem med substanco in modusi:

»Če želimo temeljno misel Spinozove svetopisemske kritike izraziti v jeziku njegovega sistema, ki ga *Teološko-politični traktat* kajpak ne more in ne sme izgovoriti, bi lahko rekli, da v nobeni preroški viziji ne more biti predstavljena 'substanca', narava in bitnost Boga, temveč da se v njej vedno izraža in oglašča samo neki določeni 'modus'. In bolj kot kjerkoli drugje velja tu načelo, da je vsaka determinacija negacija. Jedra in smisla božanskega s takšno izrazno obliko ni mogoče osvetliti, ampak se oboje z njo kvečjemu uničuje. Značaj božanskega je njegova univer-

zalnost, ki izključuje sleherno omejevanje na individualno in vezavo na individualno. Biblijski čudeži in njene preroške vizije so kršitev te prve, temeljne filozofske gotovosti. Boga iščejo v posameznem in naključnem namesto v splošnem in nujnem. Čudež kot poseg v naravni red, mišljen kot razbitje njenih splošnih zakonov, je kratko malo brezboštvo, kajti prav v teh zakonih je božja resnica in bitnost, prav v njih se izpričuje. [...] Vera v čudeže v svojem dobesednem pomenu je torej za Spinozo dejansko perverzija religioznega: oznanjevati čudeže pomeni tajiti Boga.« [Cassirer (2), 175–6]

Janez vztraja, v Brunovih mislih. Toda kaj so potemtakem čudeži v Svetem pismu in tudi v drugih svetih knjigah – prazen ništrc?

Bruno išče naslednji odlomek. Ne, pač pa so čudeži odraz človeške nevednosti, pri čemer, paradokсно, vera v čudeže in nasploh *čudenje* dogodkom, ki presegajo vsako razumsko razlago, ljudem daje občutek svobode v odnosu do naravne nujnosti. Slednja misel sicer ni več Spinozova, vendar pa o pomenu čudežev za ljudi pravi naslednje:

»Ker se v naravi ne zgodi nič takega, kar ne sledi iz njenih zakonov, in ker njeni zakoni zaobsegajo vse, kar si Božji um zamisli, in končno, ker narava ohranja trden in nespremenljiv red – iz tega očitno sledi, da so čudeži razumljivi zgolj v odnosu do človeških mnenj in da pomenijo samo dogodke, katerih naravni vzrok ne more biti pojasnjen s sklicevanjem na kako običajno dogajanje, bodisi da ga ne znamo mi pojasniti ali ga vsaj ni znal pripovedovalec čudeža.« [Spinoza (1), 6:21]

Janez, Brunov drugi jaz. Torej, če rečemo preprosto in naravnost: Spinozov Bog je, vsaj kar zadeva človeško spoznanje, Bog le tolikanj, kolikor ga človek razume, kolikor je dostopen našemu racionalnemu mišljenju? Tako rekoč: Bog-razum?

Bruno, njegov prvi jaz. Seveda, Deus sive natura je razumski, kakor tudi »razsežni« Bog, vendar le tolikanj, kolikor zadeva človeško spoznanje, saj Spinoza v *Etiki* uči, da ima Bog neskončno mnogo atributov in da ga človek lahko dojema samo po dveh, mišljenju in razsežnosti. In ko govorimo o človeškem razumevanju neskončne Božje biti, ne smemo pozabiti, da gre vselej za vzporednost *obeh* atributov, da gre ne samo za miselno, ampak tudi za razsežno *naravo*. Zato Spinoza tudi v *Teološko-politični razpravi* poudarja, da s spoznavanjem narave *eo ipso* spoznavamo Boga:

»...ker so zakoni narave večni Božji odloki in hotenja, moramo nujno sklepati, da bo naše spoznanje Boga in Božje volje naraščalo v sorazmerju z našim spoznavanjem in jasnim razumevanjem narave, s tem da bomo uvideli, kako je odvisna od svojega prvotnega vzroka in kako deluje v skladu z večnim zakonom. Zatorej, kolikor napreduje naše razumevanje, so tisti pojavi, ki jih jasno in razločno razumemo, veliko bolj upravičeni, da jih imenujemo Božja dela in da jih pripisujemo Božji volji kakor pa oni, o katerih smo povsem nevedni, čeprav močno učinkujejo na domišljijo in izsiljujejo človeško občudovanje.« [6:34–5]

Janez – Bruno se spet vpraša zanj. Ali Spinoza pri svojem kritičnem branju Biblije navaja kakšne konkretne primere za to, da Božja volja ni nič drugega kot zakon narave?

Bruno išče po besedilu. Seveda, veliko takšnih primerov navaja. V poglavju »O čudežih« pravi:

»...pokazal bom iz Svetega pisma, da so Božji odloki in ukazi ter posledično tudi Njegova previdnost, zgolj red narave – tj., kadar Sveto pismo opisuje nek dogodek kot izvršen od Boga ali Božje volje, moramo to razumeti samo tako, da se je zgodil v skladu z zakonom in redom narave, ne pa, kot verjame večina ljudi, da je narava za nekaj časa prenehala delovati ali da je bil njen red začasno prekinjen.« [6:60]

MAVRICA

...in potem navede vrsto primerov delovanja »božjih odlokov« v naravi, med njimi tudi naslednja:

Prvi primer: »V prvi Samuelovi knjigi (1 Sam 9, 15–16) se pripoveduje, da je Bog razodel Samuelu, da mu bo poslal Savla, vendar Bog ni poslal Savla k Samuelu tako, kakor smo ljudje navajeni poslati enega človeka k drugemu. Njegovo 'poslanje' je bilo samo navaden naravni potek. Savel je iskal oslice, ki jih je bil izgubil, in se je ravno nameraval vrniti domov brez njih, ko je, na pobudo svojega hlapca, stopil k preroku Samuelu, da bi od njega izvedel, kje bi jih lahko našel. Iz nobenega dela te pripovedi ni razvidno, da bi Savel dobil kakršenkoli ukaz od Boga, naj obišče Samuela, razen tega naravnega nagiba.« [6:64–7]

Drugi primer: »V Genezi (1 Mz 9, 13) Bog pravi Noetu, da bo svojo mavrico postavil na oblake; toda to Božje dejanje je zgolj drug način za izražanje loma in odboja svetlobe, ki so jima podvrženi sončni žarki v vodnih kapljicah.« [6:70]

Potem ko mojster zapiše v beležnico »...sončni žarki v vodnih kapljicah«, dvigne pogled in se zazre skoz okno. Zunaj je medtem nehalo deževati. Sončni žarki se lesketajo v vodnih kapljicah, ki se utrinjajo z drevja. Bruno vstane in odpre okno – in glej: na vzhodni strani neba se čez oblake pne mavrica! Prvi hip je tako presenečen, da si pomane oči, ko da se hoče prepričati, ali prav vidi...

Bruno. Da, prav res je tam, mavrica! Jaz pišem o njej, in glej, ona se prikaže na nebu... Kakšno čudežno naključje! ... O, le kako bi človek vedel, kje je meja med znanim in neznanim, razumljivim in nerazumljivim?

S temi mislimi se napoti iz hiše na vrt. Kako lep je vrt po dežju! Rože, polne kapljičnih biserov, spet sijajo v barvnem razkošju: krvavo rdeče, deviško bele, ognjeno rumene, nežno

rožnate. Tudi oleandri so se prebudili, pa kovačnik, hortenzije, jasmín... in ptički znova žvrgolijo v neznansko zapleteni in vendar na čudežen način ubrani polifoniji. Pod gankom muca z zelenimi očmi motri čudno prikazen, ki je prišla iz hiše v domači halji. Bruno seže v žep po pipo, a je ostala zgoraj v suknjiču. Zdi se, da ga je prešinila neka misel.

Bruno, še vedno zase. Ne, nič mu ne bom pravil o Spinozovi kritiki krščanstva, čudežev... Janez je še premlad, naj si kar sam najde svojo vero... jaz pa moram zanj pripraviti kaj drugega... če bo danes sploh prišel, saj je že skoraj večer... da, rajši bom pripravil kaj iz *Etike*, ne bom omenjal Kristusa, saj sem že zadnjič, ko sem Janezu govoril o Brunu, šel malce predaleč... Fant je očitno naklonjen krščanstvu in jaz mu tega ne smem vzeti, čeprav se je v filozofskem pogovoru težko izogniti vprašanjem, ki so tako ali drugače povezana z religijo... še najbolje bo, če se pri Spinozi omejim na *Etiko*, na razpravo o substanci, atributih, modusih... upam le, da s tem Janeza ne bom dolgočasil... aha, že vem, kako bom pritegnil njegovo pozornost: s prispodobo o popolnem diamantu, s katero sem pred leti razlagal bistvo Spinozovega Boga-ali-narave, še posebej odnose med substanco, atributi in modusi... Šment, kako mi je v nekaj tednih ta fant zlezal pod kožo, zdaj se že sam pri sebi pogovarjam z njim! Če danes ne pride, mu prispodobo povem jutri ali prihodnji teden, magari med potjo na Nanos... sicer pa še ni tako pozno, najprej si pripravim kaj za večerjo, nekaj rižote je ostalo, potem si izpišem par citatov iz *Etike*... in preveriti moram, kaj je s telefonom, menda so že popravili... morda me pokliče Marija z morja, čeprav to ni njena navada, kadar je zdoma... ampak fant bi me že lahko poklical, tako da bi vsaj vedel... Res, kdo bi si mislil, da se bom tako navezal nanj!

* * *

Bruno spet sedi za svojo pisalno mizo, zdaj pred njim ni več odprt računalniški notesnik, ampak se sklanja nad stari, že skoraj razpadli izvod Spinozove Etike v slovenskem prevodu in si obenem zapisuje v beležnico.

Bruno piše. In zdaj ti hočem pojasniti bistvo Spinozove filozofije z naslednjo prispodobo. Zamisli si čudežno lep diamant z nešteto fino brušenimi fasetami, ki se lesketajo v žarkih svetlobe vseh mavričnih barv. Diamant se imenuje NATURADEUS in je resnično zelo nenavaden diamant: svetloba vanj ne prihaja od zunaj, niti ne uhaja iz njega, temveč žarki krožijo znotraj v njem, tako da se odbijajo od njegovih neštetihi faset in se lomijo v njegovih kristalnih prizmah – diamant je popoln v svoji neizmerno zapleteni strukturi. Si predstavljaš?

Janez, pod Brunovim peresom. Poskušam si predstavljati, mojster. Žal se bolj slabo spoznam na diamante... Poleg tega ne razumem, kako je ta vaš popolni diamant sploh viden, če vsi svetlobni žarki ostajajo znotraj njega. Saj je bolj podoben črni luknji kot diamantu!

Bruno se nasmehne in piše dalje. Čakaj, nisem ti še povedal vsega. NATURADEUS je namreč popoln tudi v tem smislu, da ni nič, prav nič izven njega – niti tebe, ki ga gledaš v svojem duhu! Sebe si zamisli kot eno izmed diamantovih faset, mene pa kot drugo faseto, in med nama, skozi sistem (pravzaprav sistemček) prizem, ki ga tvorita najini faseti skupaj z drugimi, ki naju obdajajo v ožji in širši okolici, švigajo žarki svetlobe, ki se lomijo, razpršijo, razletijo v vse smeri, potujejo k drugim, daljnim, nama neznanim fasetam, nekateri pa se spet vračajo k tvojemu ali mojemu zrcalu, med njimi so tudi takšni, ki se odbijajo samo na tvojem ali samo na mojem, pa takšni, ki se združijo (interferirajo), vendar le začasno, kajti igra svetlobe in barv na vsaki posamezni faseti je začasna, minljiva, samo NATURADEUS kot celota je nespremenljiv in večn.

Janez. Kaj pa same fasete... se tudi one spreminjajo s časom, ali ostajajo vedno enake, na istem mestu?

Bruno. Prav vse se spreminja, ne le igra žarkov na posameznih fasetah, ampak tudi fasete same, nekatere hitreje, druge počasneje – vendar je v vsem spreminjanju znotraj diamantnega univerzuma natanko določen, neomajen red, ki ostaja vekomaj isti, saj je po nujnosti določen z zakoni odboja, loma in nasploh gibanja svetlobe, kakor tudi z zakoni gibanja in preoblikovanja ter nastajanja in minevanja faset. Najino prisposodbo bi lahko razširila tudi tako, da bi se brušene površine faset ukrivljale na vse možne načine, toda zaradi lažjega predstavljanja tega popolnega diamanta rajši ostaniva kar pri »evklidskih« fasetah.

Janez. NATURADEUS je torej najin svet, naše vesolje... toda če sva midva le neznatni faseti znotraj njegove neizmernosti, kako tedaj veva, kakšen je v celoti? In kako sploh veva, da je v celoti, prav ves, kar ga je – diamant?

Bruno. Dobro vprašanje! No, tudi nanj najdeva odgovor, celo dva različna odgovora, saj posamezna faseta lahko vé za celoto diamanta na dva načina: prvič, ko zre v svoje neizmerno diamantno nebo, ki se nad njo pne v višave, globine in daljave, vidi, da je NATURADEUS v največjem njenemu pogledu še dostopnem merilu v vseh smereh enak (izotropen), čeprav je v vseh manjših (lokalnih) merilih strukturno raznolik; zato sklepa po »diamantnem načelu«, da je NATURADEUS povsod enovit (homogen), ne samo znotraj njenega horizonta, kjer je očitno enovit – vendar ima tovrstno sklepanje to slabost, da ni logično nujno, ampak samo precej verjetno, ali, drugače rečeno, temelji na induktivnem načelu izkustvene posplošitve, ne pa na deduktivni nujnosti logike. Drugi način védenja, pravzaprav videnja celote pa je zanesljivejši, vendar je odvisen od sposobnosti zrcaljenja vsake posamezne fasete: v vseh fasetah je implicitno prisoten celoten NATURADEUS, tudi v tvoji in moji – toda zrcala največkrat niso dovolj čista, da bi odsevala nepopačeno podobo celotnega diamanta.

Janez. Torej ima NATURADEUS fraktalno strukturo – vsak njegov del, vsaka faseta, je enako strukturirana kot celoten diamant? In vsaka podfaseta kot vsaka nadfaseta...?

Bruno. Da, nemara res, vendar zgolj potencialno, kajti aktualno je popolna zgolj oblika celote, njenih delov pa ne... ali vsaj še ne.

Janez. Torej se NATURADEUS razvija v času?

Bruno. Vsekakor se zdi, da se razvija, vsaj znotraj našega horizonta, vendar se na nekaterih fasetah, ki so posebno dobro brušene, NATURADEUS v celoti zrcali kot nespremenljiv, večn.

Janez. Kakšna pa je njegova oblika? Oblika celote...

Bruno. Sferična – kajti krogla je najpopolnejše geometrijsko telo. Toda NATURADEUS ni navadna krogla, kakršno poznamo iz klasične geometrije, ampak je v svoji neskončnosti popolna sfera, *sphaera cuius centrum est ubique, circumferentia nullibi* (sfera, katere središče je povsod, obod nikjer).

Janez. Torej znotraj diamantne sfere ni nobene hierarhije, nobena faseta ni višja ali nižja od katerekoli druge? Nobena ni bližja središču, nobena obodu?

Bruno. Vse fasete so enako oddaljene od središča in tudi od oboda – namreč neskončno daleč in obenem neskončno blizu. Toda, kot sem že rekel, se svetloba ne zrcali na vseh fasetah enako: NATURADEUS je popoln kot celota, posamezne fasete pa so bližje ali dlje od njegove absolutne popolnosti.

Janez. Mojster, čeprav se mi že malce svita, kam merite s svojo prisposodbo, vas vseeno vprašam: kako NATURADEUS prisposablja Spinozov filozofski sistem? Razložite mi, prosim, kako so značilnosti tega zamišljenega popolnega diamanta povezane s tezami Spinozove *Etike*... Saj je to vaš namen, ne?

Bruno. Seveda, takoj ti postrežem z razlago, zdaj ko nama je NATURADEUS prisoten pred očmi duha... Najbolje, da začneva kar pri Spinozovih definicijah substance, atributov in modusov na začetku prve knjige *Etike*:

»S postatjo <*substantia*> mislim tisto, kar je v sebi in se pojmuje po sebi, se pravi tisto, česar pojem ne potrebuje pojma druge stvari, od katerega bi moral biti oblikovan.«
[Spinoza (2) = *Etika*, 1d3 (slov. prev. str. 93)]

»Z atributom mislim tisto, kar zaznava um na podstati kot to, s čimer se določuje njeno bistvo.« [Spinoza (2), Id4 (93), tj. prav tam]

»Z modusom mislim afekcije <*affectio* = določeno stanje stvari> podstati ali tisto, kar je v drugem, po čemer se tudi pojmuje.« [Id5, prav tam]

Popoln diamant, imenovan NATURADEUS, je prispodoba za substanco, tj. za »tisto, kar je v sebi in se pojmuje po sebi«, saj prispodoba izključuje vsak višji pojem ali predstavo, iz katere(ga) bi bil popoln diamant zamišljen in v domišljiji oblikovan, pa tudi ni vsebovan v ničemer drugem, razen v sebi. Na njem, bolje rečeno v njem, um zaznava dva »atributa«, ki določata njegovo bistvo: »razsežno stvar«, tj. *snov*, ki tvori fasete, in »mislečo stvar«, tj. *svetlobo*, ki tvori žarke. Modusi ali afekcije substance (njeni načini bivanja ali stanja stvari, ki jih je nešteto) pa so ponazorjeni s posameznimi fasetami in posameznimi žarki, kakor tudi s kompleksnimi strukturami faset in žarkov, ki niso bivajoči v sebi, ampak »v drugem«, namreč v popolnem diamantu, po katerem so tudi »vidni« za oko duha. Analitični filozof Jonathan Bennett, eden izmed pomembnih sodobnih razlagalcev Spinoze, v svoji razpravi »Spinozova metafizika«, vključeni v zbornik *The Cambridge Companion to Spinoza*, moduse razsežne substance imenuje »abstraktne partikularije«, kot je na primer rdečica na obrazu ali padec puščice – takole pravi:

»V *Razpravi o Spinozovi Etiki* (Bennett, 1984) sem razvil v osnovi koherentno metafizično zgodbo, v kateri so končna telesa dejansko v takšnem odnosu do razsežnega sveta, v kakršnem so rdečice do obrazov ali padci do puščic.« [Bennett, 69]

Bennett navezuje svojo »metafizično zgodbo« o Spinozi na misel, da »razsežno substanco« lahko razumemo kot *absolutni prostor*, ki naj bi ga Spinoza zagovarjal skupaj s Kartezijem in v nasprotju s poznejšim Leibnizem – pri

čemer se razsežni modusi kot posamezni segmenti ali »re-gije« absolutnega prostora spreminjajo (npr. rdiyo, bledijo, »postajajo prodnati« ipd.), medtem ko razsežna substanca kot absolutni prostor ostaja večno enaka (Bennett se pri tem sklicuje na daljšo opombo oziroma sholijo k 15. propoziciji prvega dela *Etike* [1p15s], kjer Spinoza razpravlja o prostoru in neobstoju praznine). Če to Bennettovo misel preneseva na najino prispodobo popolnega diamanta, bi lahko rekla, da se njegove posamezne fasete, tj. »razsežni modusi«, v teku časa spreminjajo tako, da se zdaj lesketa-jo, zdaj ne, da so enkrat rdeči, drugič modri, in da, kot sva rekla, lahko spreminjajo tudi obliko, tako da so zdaj trikotniki, zdaj kvadrati itd. – medtem ko sama diamantna snov, »razsežna substanca« ostaja enaka (vendar si tu »snovi« ne predstavljaj preveč snovno, saj gre za razsežnost samo, pravzaprav za »praznino«). Analogno bi bilo mogoče Bennettovo »zgodbo« razširiti na »mislečo substanco«, saj sta obe, razsežna in misleča, *ista* substanca, kajti temelj Spinozovega sistema je »substanci monizem«, kot pravi Bennett in kot vé vsakdo, ki je prebral začetne strani *Etike*. V najini prispodobi, Janez, bi lahko rekla, da se posamezni žarki ali snopi žarkov, ki potujejo med fasetami in se v njih zrcalijo, v času spreminjajo tako kot naše misli, ki zdaj mislijo to idejo, zdaj ono, na primer zdaj trikotnik, zdaj kvadrat ipd., medtem ko njihova »miselna substanca«, svetloba popolnega diamanta kot celote, ostaja enaka. Modusi, bodisi razsežni bodisi miselni, pa bivajo samo v podstati, substanci, ki je ena in bistveno določena z atributoma razsežnosti in mišljenja. – No, toliko mimogrede o Bennettovi »zgodbi«, zdaj pa s pomočjo najine prispodobe premisliva nekaj Spinozovih propozicij oziroma tez (v slov. prevodu »pravil«). Začniva z enajsto iz prvega dela *Etike*:

»Bog ali podstat, sestojęča iz neskončno mnogih atributov, katerih sleherni izraęa večno in neskončno bistvo, nujno biva.« [Spinoza (2), 1p11 (101)]

NATURADEUS nujno biva, saj je Njegovo bivanje nujni pogoj tako za logično kot za naravno nujnost dogajanj v njem. Namreč, kako bi bili logični zakoni nujni, ko ne bi nujno bival Logos, ki jih utemeljuje? In kako bi bili naravni zakoni nujni, ko ne bi nujno bivala Narava, ki jih zaobsega? Rečeno v prisposodbi: le kako bi bivali posamezni žarki in posamezne fasete v svojem nujnem »redu in zvezi«, ko ne bi bil NATURADEUS nujno bivajoč? – Ker pa logični in naravni zakoni so nujni, iz tega sledi, da njihova »bit ali podstat« nujno biva. Rečeno v prisposodbi: NATURADEUS nujno biva. Q. E. D.

Navedena II. teza prve knjige *Etike* pa poleg tega pravi, da substanca, Bog-ali-narava (*Deus sive natura*) sestoji iz *neskončno* mnogih atributov. Te trditve Spinoza ne dokazuje, ampak jo uvede definicijsko, v šesti definiciji, s katero opredeli pojem Boga:

»Z Bogom mislim absolutno neskončno bitje, se pravi podstat, sestoječo iz neskončno mnogih atributov, katerih sleherni izraža večno in neskončno bistvo.« [prav tam, Id6 (93)]

NATURADEUS se človeškemu umu kaže kot sestojč iz dveh »atributov«, iz snovi in svetlobe. (Ker je NATURADEUS prisposoda, diamantna snov prisposodablja razsežnost, svetloba pa mišljenje.) Bistvo zamišljenega popolnega diamanta je s tema atributoma *za nas* dovolj določeno, našemu umu ustrezno, pri čemer sta tako snov kot svetloba *nujni* določili tega bistva. Vendar pa iz tega ne sledi, da sta snov in svetloba *edini* diamantovi bistveni določili s stališča Njegove lastne večnosti in popolnosti, ki gotovo daleč presega sposobnost našega zamišljanja (saj je v njem nemara tudi »temna snov« ali »temna svetloba«, ki nista dostopni našim čutom in našemu umu, ker preprosto nismo zgrajeni iz takšne snovi in misli, da bi nam bili »temna snov« in »temna svetloba« dostopni). Po drugi strani pa misel o diamantovi popolnosti v našem umu, ki ljubi popolnost, pora-

ja domnevo, da NATURADEUS sestoji iz *neskončno* mnogih atributov, od katerih sta nam (žal?) dostopna samo dva: diamantna snov in vidna svetloba (tj. elektromagnetno sevanje vidnih valovnih dolžin, medtem ko npr. nevtrinskega sevanja v diamantu ne vidimo, ker pač nismo »nevtrinska bitja«); iz neskončno in ne zgolj iz zelo mnogo atributov pa NATURADEUS sestoji zato (kot je dokazal Spinoza v 9. tezi prve knjige *Etike*) ker –

»Čim več ima stvar stvarnosti ali biti, tem več atributov ji pripada.« [Ip9 (100)]

– in ker je Božja bit po sami definiciji pojma Boga popolna v svoji stvarnosti ali biti, ji pripada neskončno mnogo atributov. Diamant NATURADEUS pa prisposablja Boga-ali-naravo, Božjo bit, torej tudi sam sestoji iz neskončno mnogih »atributov«. Q. E. D. No, pa nadaljujva:

»Vse, kar je, je v Bogu in brez Boga ne more nič ne biti ne pojmovati se.« [Ip15 (105)]

V prisposodbi je to očitno: NATURADEUS zaobsega *vse* fasete in žarke, tj. vse svoje »moduse«, saj sva rekla, da izven popolnega diamanta, ki je »kakor sfera, katere središče je povsod, obod nikjer«, ni ničesar drugega – vse, kar je, je v Enem in brez Enega »ne more nič ne biti ne pojmovati se«. Kajti, ko bi bilo kaj drugega izven Enega, Eno ne bi bilo več popolno, saj bi mu tisto drugo manjkalo, pa tudi ne bi bilo več neskončno, saj bi ga tisto drugo omejevalo. Toda NATURADEUS je po sami zamisli neskončen [prim. 1d6] in v svoji neskončnosti popoln diamant, torej ne more biti ničesar (namreč nobene fasete, nobenega žarka) izven njega, niti brez njega. Q. E. D.

»Bog ni mogel ustvariti stvari na noben drugačen način in v nobenem drugačnem redu, kot jih je.« [Ip33 (121)]

To je znamenita Spinozova teza determinizma, nad katero se nekateri tako zgražajo – toda rajši naj se vprašajo, kaj in koliko mi ljudje, končna in v svojem (raz)umu omejena bitja, lahko sploh vemo o tem, zakaj je Bog ustvaril stvari v tem »redu«, v katerem jih je ustvaril (ali jih ustvarja) in ne »na drugačen način«? Kako pa naj bi jih ustvaril drugače – brez zla? brez greha? brez pozabe? brez smrti...? Morda bi bil kak »drugačen« svet res boljši, vendar o tem mi ne moremo pre-sojati, saj vemo premalo. (Raje dobro premislimo, kaj je Spinoza hotel reči s tem, da sta nam dostopna samo dva atributa substance od neskončno mnogih.) Ravno tako kot iskanje kozmične »alternative« pa je prazno tudi nasprotno pre-pričanje, da živimo v »najboljšem od vseh možnih svetov«, kot je trdil Leibniz; Spinoza se gotovo ne bi strinjal s takšnim, kljub siceršnji globini Leibnizeve filozofije pravzaprav malce »cenenim« optimizmom, iz katerega se je, kot vemo, norčeval iskriki Voltaire. Spinoza je bil v svojih metafizičnih trditvah kritičen in modro skromen, o čemer navsezadnje priča tudi njegov odnos do problema kontingence:

»Slučajna [kontingentna] pa se imenuje kaka stvar samo glede na našo pomanjkljivo spoznavo in ne zavoljo kakega drugega vzroka.« [IP33SI (I22)]

Res, le kako naj vemo, da niso vse stvari nujne? In če mi vrneš vprašanje: le kako naj vemo, da so vse stvari nujne (kakor naj bi trdil Spinoza), ti lahko odvrnem, Janez, da vprašanji oziroma odgovora nanju vendarle nista povsem simetrični; Spinoza je namreč trdil, da so stvari nujne *sub specie aeternitatis* (s stališča večnosti), torej da njihovo nujnost razbira »Božji um«, ne pa, da so nujne *simpliciter*, preprosto tako, kot je nujno zaporedje trkov treh biljardnih krogel na plišasti mizi, potem ko palica s pravilno odmerjenim udarcem že zadene prvo. Misel, da so »s stališča večnosti« stvari nujne, pa je naši umski intuiciji vendarle bližja od nasprotno misli, da so stvari ne samo z našega, temveč tudi z Božjega vidika slučajne oziroma kontingentne – kajti, če

sprejmemo osnovno Spinozovo spoznanje, *enost* Boga in narave, potem bi slučajnost narave na ravni večnosti dosegla tudi Boga, a kako naj bo Bog, če je Bog, »slučajen«? Spinoza pravi:

»Ko bi bil torej Bog ustvaril stvari drugače, kot so sedaj, bi morala biti, kot sem sklepal že spočetka, um in volja Boga, se pravi (kot priznavajo vsi) bistvo Boga, drugačna, a to je nesmisel.« [1p33s2 (124)]

Kdor razume, kaj je v metafiziki mišljeno s pojmom Boga, bo verjetno priznal, da je res nesmiselna trditev, da bi bilo lahko »bistvo Boga« drugačno, kot je – kajti, če bi bilo drugačno, to sploh ne bi bil več Bog, ampak nekaj nižjega, nekakšen demiurg, ki je pri stvarjenju odvisen od zunanjih »vzorcev« in bi, če bi mu bili predloženi drugačni vzorci, pač ustvaril drugačno vesolje; toda v tem primeru bi se takoj zastavilo vprašanje: *od kod* so se vzeli sami vzorci, *kdo* jih misli in določa v večnosti... mar *nekdo*, ki je višji od demiurga? In tako bi spet prišli do »najvišjega« Boga, ki ne more biti drugačen, kot je. In če je v Bogu kot najpopolnejšem bitju prisotna najvišja »stvarnost«, recimo ji Božji *logos*, potem je jasno, da –

»S stvarnostjo in popolnostjo mislim isto.« [2d6 (136)]

– seveda pa to ni niti jasno niti razvidno, če s »stvarnostjo« mislimo stvarnost *simpliciter*, na primer gibanje tistih treh krogel na biljardni mizi... Posamezne »stvari«, tj. končni razsežni in miselni modusi, na primer biljardne krogle ali domišljajske predstave, so vpete v neskončne verige vzrokov in učinkov [gl. 1p28 (117)], ki pa nimajo prvega vzroka v časovnem smislu (tako kot pri Tomažu Akvinskem), saj stvarstvo nima začetka v času, kajti –

»...tisto, kar je končno in ima določeno bivanje, ni moglo biti ustvarjeno od absolutne narave nekega atributa Boga,

zakaj vse, kar sledi iz absolutne narave nekega atributa Boga, je neskončno in večno.« [Ip28d (II7)]

– torej je prvi vzrok stvarstva, Bog-ali-narava, pri Spinozi mišljen kot *substancialni* prvi vzrok, ki v svoji popolnosti ne ustvarja neposredno posameznih modusov, končnih stvari, ki so nepopolne in časne, ampak brezčasno utemeljuje (in zaobsega) splošne zakone, po katerih stvari nastajajo in minevajo, se gibljejo in spreminjajo, še posebej *zakon vzročnosti*. Zanimivo interpretacijo Spinozovega pojmovanja vzročnosti je razvil znani ameriški spinozoslovec Edwin Curley, ki pravi, da Spinoza z »neskončnimi modusi«, katerim je »najbližji vzrok« Bog sam, dejansko misli na vzročne zakonitosti sveta:

»...posamezna dejstva [stvari, končni modusi] tvorijo neskončne serije končnih vzrokov. Splošna dejstva [zakoni] pa tvorijo končne serije neskončnih vzrokov, ki se končujejo v Bogu.« [Curley, 66]

Janez. Mojster, ste pozabili na prispodobo o popolnem diamantu?

Bruno. Nisem pozabil, le malo sem zašel... pred leti sem se namreč precej ukvarjal s problemom determinizma, z odnosom med determinizmom in logiko...

Janez. Kaj nam torej NATURAEDEUS pove o Spinozovem determinizmu?

Bruno. NATURAEDEUS kot celota je nujen, saj v prispodobi izven njega ni ničesar, kar bi lahko relativiziralo njegovo nujnost; tudi »red in zveza« njegovih »modusov«, tj. faset in žarkov, sta nujna, izražena sta v zakonih geometrije in optike, na primer, da je na evklidski ravnini vsota notranjih kotov vsake trikotne fasete enaka dvema pravima kotoma, ali pa, da je odbojni kót žarka enak vpadnemu ipd. – toda nujnost zakonov, ki urejajo »red in zvezo« faset na eni strani in žarkov na drugi, ne pomeni, da je nujno bivanje in oblika vsake posamezne fasete ali barva in moč vsakega posameznega žarka, če

»moduse« gledamo iz njih samih, namreč ne s stališča večnosti in neskončnosti, ampak s stališča njihove minljivosti in končnosti. V tem pomenu sta Božja nujnost in človeška svobodna volja združljivi, *sub specie aeterni* pa je v Bogu nujnost istovetna s svobodo, kajti nujnost naravnih zakonov je Božja svobodna volja sama. Spinoza opozarja:

»Nikdo namreč ne bo mogel prav dojeti tega, kar hočem, če se ne bo na vso moč varoval tega, da bi zamešal božjo moč za človeško moč ali pravico kraljev.« [2p3s (139)]

Zdaj pa s pomočjo najine prispodobe malce premisliva, dragi Janez, najznamenitejšo tezo drugega dela *Etike* pod naslovom »O naravi in izvoru duha«. Gre za vprašanje, kako so usklajene logične in vzročne verige (»red in zveza«, *ordo et connexio*) med obema atributoma substance, med mišljenjem in razsežnostjo; na to vprašanje, ki je burilo mnoge velike duhove v zgodovini filozofije in ga analitična »filozofija duha« (*philosophy of mind*) še danes skuša razrešiti, zaenkrat brez uspeha, Spinoza odgovarja s presenetljivo tezo:

»Red in zveza idej sta ista kakor red in zveza stvari.« [2p7 (140)]

Kaj to pomeni? Spinoza v »korolariju«, tj. dostavku, ki neposredno sledi kratkemu dokazu te teze – namreč dokazu, ki naj bi bil neposredno »razviden iz četrtega aksioma prvega dela«, tj. iz tradicionalne metafizične formule »spoznava učinka je odvisna od spoznave vzroka in jo vsebuje« [1a4 (94)], pri čemer pa ni povsem jasno, vsaj meni ne, kaj je v tej tezi vzrok in kaj učinek – torej Spinoza v korolariju, ki sledi iz teze, pravi:

»Iz tega sledi, da je zmožnost mišljenja Boga enaka njegovi dejanski zmožnosti delovanja; se pravi, vse, kar sledi formalno iz neskončne narave Boga, sledi v Bogu objektivno iz ideje Boga po istem redu in isti zvezi.« [2p7c (140)]

– nadalje pa v nekoliko daljši opombi (sholiji), ki sledi kolariju, pojasnjuje:

»Tu si moramo, preden nadaljujemo, priklicati v spomin, kar smo pokazali zgoraj, namreč da sodi vse, kar more po zaznavi neskončnega uma tvoriti bistvo stvari, le k eni sami podstati in da sta potemtakem misleča podstat in razsežna podstat čisto ista podstat, ki je zapopadena zdaj pod tem zdaj pod onim atributom. Tako sta tudi modus razsežnosti in ideja tega modusa čisto ista, a na dva načina izražena stvar.« [2p7s (140)]

Ključni za razumevanje istovetnosti reda & zveze idej in stvari sta namreč prva in druga teza drugega dela *Etike*, razumljeni *skupaj*:

»Mišljenje je atribut Boga ali Bog je misleča stvar.« [2p1 (137)]

»Razsežnost je atribut Boga ali Bog je razsežna stvar.« [2p2 (138)]

Spinozov Bog je namreč *oboje v enem*: »misleča stvar« in »razsežna stvar« – in od tod sledi, da sta »red in zveza« mislečih in razsežnih stvari *v Njem isti* red in zveza, drugače rečeno, da so miselne (ali logične) verige v Božjem umu *iste* z vzročnimi verigami v naravi in se kažejo kot različne zgolj zaradi našega pogleda iz dveh različnih atributov ene in edine substance.

Janez. Načelno to razumem, ali vsaj mislim, da razumem. Toda konkretno: kako je lahko neki določeni modus mišljenja isti z odgovarjajočim modusom razsežnosti; kako naj bo npr. ideja te mize ista z mizo samo? Saj le če so posamezni členi miselnih in vzročnih verig isti, je možno istovetiti tudi celotne verige, mar ne?

Bruno. Da, a ravno to je presenetljivo pri Spinozi: odgovarjajoči modusi mišljenja in razsežnosti so isti modusi, gledano s stališča substance. Spinoza navaja primer kroga:

»Na primer, v naravi bivajoč krog in ideja bivajočega kroga, ki je tudi v Bogu, sta čisto ista stvar, ki se razlaga pod različnimi atributi...« [prav tam, v sholiji]

Janez. Kaj Spinoza misli s krogom, bivajočim »v naravi«?

Bruno. No, reciva, da misli s tem krog, narisana na list papirja... oziroma nasploh krog kot geometrijski »objekt«.

Janez. Kaj pa je potem »ideja bivajočega kroga«, če je krog že »v naravi« geometrijski »objekt«?

Bruno. Ideja kroga je modus mišljenja.

Janez. In ideja kroga ni razsežna?

Bruno. Sama ideja kroga gotovo ni razsežna, pač pa med svojimi določili vsebuje idejo razsežnosti.

Janez. Se pravi, da je ideja kroga nerazsežna?

Bruno. No, razsežnost ali nerazsežnost sploh ne sodita med formalna določila ideje same... pri ideji kroga pa niti ni nujno, da med svojimi vsebinskimi določili vsebuje idejo razsežnosti, saj v analitični geometriji lahko izrazimo idejo kroga s funkcijo $x^2 + y^2 = r^2$ in ta funkcija, drugače od geometrične ideje kroga, nima v sebi ideje oziroma določila razsežnosti.

Janez. Ampak kdor ne ve, da ta funkcija izraža krog, namreč geometrijski ravninski lik, pri katerem so vse točke enako oddaljene od neke izbrane točke na ravnini, tisti te funkcije sploh ne bo povezoval z idejo kroga!

Bruno. To drži... vendar sem ti hotel z omembo analitične geometrije predvsem nazorno pokazati, kako je lahko neki modus, v najinem primeru krog, *isti* pod različnima »atributoma«, razsežnim (geometrijskim) in mišljenjskim (analitičnim). Mislim, da je nekaj podobnega skušal povedati Spinoza s svojim primerom kroga.

Janez. Prav, naj bo tako. Toda ideja kroga je navsezadnje ena najenostavnejših idej in v tem primeru ni težko razumeti, da je ideja kroga ista s krogom, bivajočim »v naravi«. Kaj pa drugi, neprimerno bolj kompleksni modusi, na primer miza... ali navsezadnje človeško telo? Ali Spinoza meni, da je v naravi bivajoče človeško telo, na primer moje, in ideja njegovega telesa, tudi »čisto ista stvar«?

Bruno. Ravno to je presenetljivo: Spinozov odgovor na tvoje vprašanje, zamišljen seveda *sub specie aeternitatis*, je pritrdilen! V Božjem umu sta Janezovo telo in ideja Janezovega telesa *isti* modus, mišljen pod dvema različnima atributoma. Zato Spinoza v eni od naslednjih tez lahko reče:

»Predmet ideje, ki tvori človeškega duha, je telo ali neki dejansko bivajoč modus razsežnosti in nič drugega.« [2p13 (146)]

...in v opombi k tej tezi dodaja:

»Iz tega doumemo ne le, da je človeški duh združen s telesom, marveč tudi, kaj je treba misliti z združbo duha in telesa. [...] Da bi torej določili, v čem se človeški duh razlikuje od drugih stvari in v čem jih prekaša, moramo – kakor smo dejali – spoznati naravo tega predmeta, se pravi človeškega telesa.« [2p13s (147)]

Pozneje, v tretjem delu *Etike*, pa Spinoza pod naslovom »O izvoru in naravi afektov« še bolj jasno poveže človeškega duha s človeškim telesom:

»...duh in telo sta čisto ista stvar, ki se pojmuje zdaj pod atributom mišljenja, zdaj pod atributom razsežnosti.« [3p2s (193)]

Na vprašanje dvomljivcev, ali je duh res zgolj »ideja telesa«, pa odgovarja, da še zdaleč ne vemo, kaj vse se skriva v ustroju človeškega telesa, in se nam nemara zato zdi, da bi duha osiromašili, če bi ga zvedli na idejo telesa:

»Zakaj doslej ni poznal ustroja telesa nikdo tako natanko, da bi lahko pojasnil vse njegove funkcije...« [prav tam].

O tem piše v razpravi o Spinozovi metafiziki tudi Jonathan Bennett, ki meni, da je ključ za pojasnitev oziroma utemeljitev Spinozovega »psihofizičnega paralelizma« (tj. vzporednega poteka dveh zrcalno enakih kavzalnih verig mo-

dusov, psihične in fizične) ravno *identiteta na ravni modusov*, ki jo imenuje »transatributivna modusna identiteta«. Takole pravi:

»Ključ k temu [paralelizmu] je *modusna identiteta* <*mode identity*>, tj. teza, da če je *M* [*mind*] koreliran z *B* [*body*] po paralelizmu, potem *M* je *B*. Ta vznemirljiva trditev nastopa prvič v 2p7s [gl. zgoraj] in če ne ugotovimo, kaj Spinoza misli z njo, ne moremo nikamor naprej. Da pa bi razumeli Spinozov nauk, da sta modus razsežnosti in ideja tega modusa 'čisto ista stvar', tj., da sta moje telo in moj duh čisto ista stvar, moramo vzeti izraz 'modus' [način] zares.« [Bennett, 79]

Vendar s tem ne pridemo do materializma, kot mislijo Spinozi nenaklonjeni kritiki, še manj seveda do idealizma – ampak do *monizma*. Bennett pravi, da nam spoj substančnega monizma in »teza modusne identitete« skupaj dasta slavni Spinozov »psihofizični paralelizem«, kajti:

»*Kakor* obstaja le ena sama substanca, ki je razumljena pod tem ali onim atributom, *ravno tako* je tudi vsak miselno-razsežni kompleks samo en modus, ki ga lahko razložimo skozi ta ali oni atribut.« [prav tam, 81]

Na kritično vprašanje, zakaj torej Spinoza vztraja pri trditvi, da med miselnimi (psihičnimi, mentalnimi) in razsežnimi (fizičnimi) modusi, če gre za *iste* »miselno-razsežne komplekse«, *ni vzročnih odnosov*, kar Spinoza večkrat poudarja, zelo jasno na primer v tezi:

»Niti ne more telo določati duha za mišljenje niti duh telesa za gibanje ali mirovanje ali kaj drugega (če še kaj je).« [Spinoza (2), 3p2 (192)]

– na to vprašanje Bennett odgovarja (čeprav po mojem mnenju ne povsem prepričljivo), da zato, ker mi (še) ne po-

znamo celotne resnice niti telesa niti duha. Ali to preprosto pomeni, da vzročne povezave med telesom in duhom pač (še) ne dojamemo, torej da sta telo in duh ločena zgolj na epistemološki, ne pa tudi na ontološki ravni? Morda, toda takšno razlago težko uskladimo z zgoraj navedeno Spinozovo tezo in drugimi sorodnimi, v katerih, kot se zdi, Spinoza zagovarja ontološki determinizem. Bennett skuša svojo rešitev problema podkrepiti z dodatno hipotezo (ki je res bolj sprejemljiva, žal pa tudi šibkejša), da so atributi le vrste »zaznavanja« substance, sklicujoč se na Spinozovo definicijo atributa [Id4, gl. zgoraj], tj. da so zgolj različni načini *našega* »zaznavanja« realnosti (modusov), medtem ko naj bi v »sami realnosti« (?) obstajala *samo* substanca v neskončnem mnoštvu modusov kot notranje enotnih miselno-razsežnih kompleksov. Pri »transatributivni modusni identiteti« naj bi bila po Bennetovem mnenju vloga atributov zgolj spoznavna, ne pa tudi ontološko realna, kar pove tudi z naslednjo primero:

»To je tako, kakor da bi bili modusi besede, napisane v besedilu, do katerega je um <intellect> slep, in [še] atributa [ali atributi?] omogočita, da je sporočilo modusov umu dosegljivo, s tem da jih naglas prebereta, da jih *izrazita* <expressing them>.« [Bennett, 88]

Janez. Kako pa bi Spinozovo tezo o istovetnosti »reda in zveze« idej in stvari ter Bennettovo razlago te teze s »transatributivno modusno identiteto« ponazorila v najini prispodobi popolnega diamanta?

Bruno. O, zelo lepo! NATURADEUS je »urejen« in »povezan« na dva načina: s strukturo faset in s strukturo žarkov. Kaže se nam po dveh »atributih«: v diamantni snovi (»razsežnosti«) in v svetlobi (»mišljenju«). Strukturo faset, oblikovanih v diamantni snovi, določajo geometrijski zakoni, strukturo žarkov, oblikovanih v vidni svetlobi, pa določajo optični zakoni. Prvi so »paralelni« z drugimi, saj se geometrijska struktura popolnega diamanta odraža v optiki žarkov; na primer, žarki se drugače lomijo na fasetah, povezanih v okta-

eder, kot na fasetah, povezanih v ikozaeder – in obratno: šele optika žarkov s svojimi zakonitostmi pogledu razkriva geometrijsko strukturo faset. S sodobnim izrazom, ki ga uporabljajo matematiki, bi rekli, da med strukturo faset in žarkov (ter med zakoni, ki obladujejo prve in druge) obstaja *izomorfizem*, obojesmerna preslikava med dvema množicama, pri kateri se do potankosti ohranja njuna strukturiranost.

Janez. Zanimivo... toda zdi se mi, da odnos med fasetami in žarki vendar ni povsem simetričen: fasete *povzročajo* odboj žarkov, medtem ko žarki ne povzročajo strukture faset, ampak jo samo razkrivajo pogledu...

Bruno. Res, tvojemu notranjemu pogledu nič ne uide! Priznam, to je največja hiba najine prispodobе, ki pa pri razlagi Spinozovega sistema ni povsem napačna, saj Spinoza pravi, da je »predmet ideje, ki tvori človeškega duha, telo ali neki dejansko bivajoči modus razsežnosti in nič drugega« [2p13, gl. zgoraj], toda težko bi trdil obratno, namreč da je »ideja predmeta, ki tvori človeško telo, duh ali neki dejansko bivajoči modus mišljenja *in nič drugega*«, kajti izkušnja nam vendarle pravi, da nismo »zgolj duhovi«... Seveda pa je možnost popolne simetrije med duhom in telesom odvisna od tega, *kaj* razumemo z duhom.

Janez. Da, ampak tudi če privzamemo, da je odnos med fasetami in žarki v prispodobu popolnoma simetričen, namreč da vzročnost poteka v obeh smereh, ne le od faset k žarkom (na primer pri odboju, ko faseta spremeni smer žarku), ampak tudi od žarkov k fasetam (na primer, da se fasete pod vplivom žarkov preoblikujejo), ostane še globlja neustreznost prispodobе v tem, da lahko fasete sploh *vzročno* učinkujejo na žarke (in eventualno obratno), saj je Spinoza učil, da med modusi enega in drugega atributa ni nobene vzročne zveze, ampak zgolj paralelizem, ali, kot sva prej rekla, izomorfizem – medtem ko v najinem popolnem diamantu fasete preusmerjajo žarke in s tem nanje vzročno učinkujejo.

Bruno. Se strinjam, toda ne pozabiva, da je najin NATURADEUS samo miselni in/ali predstavnici *model* tiste »prave« Spinozove substance, Boga-ali-narave; ne pozabiva,

da gre za *prisposodbo*, ki jo lahko v mislih dopolniva in jo še bolj uskladiva z »izvirnikom«.

Janez. Kako?

Bruno. Najprej premisliva, kaj fasete pravzaprav »storijo« žarkom v najinem dosedanem modelu, imenovanem NATURADEUS: če upoštevamo dogovorjeno omejitev, da so vse fasete »evklidske« (torej da sicer spreminjajo svojo obliko in lego, ne pa tudi svoje ukrivljenosti), lahko rečemo, da fasete oziroma prizme in druge strukture, sestavljene iz faset, lomijo žarke in jih s tem preusmerjajo (toda tako, da žarki vselej ostajajo znotraj sfere popolnega diamanta), nadalje, da jih razpršijo na različne valovne dolžine, pri čemer nastanejo mavrične barve, ipd.; z eno besedo torej lahko rečeva, da fasete *lomijo* žarke. Zdaj pa najino prisposodbo dopolniva z zamisljivo, da lom žarkov – najbolje, da si predstavljava en sam žarek, ki v cikcakasti črti potuje po diamantu – *ni* povzročen s snovjo faset, ampak da so njegovi *lastni* (»optični«) zakoni takšni, da popolnoma določajo njegovo pot, na primer, da neki zakon pravi: ko žarek pride na to-in-to koordinatno točko znotraj absolutnega prostora, ki ga določa celoten NATURADEUS, se žarek obrne za toliko-in-toliko stopinj proti temu-in-temu kvadrantu, sektorju ali regiji popolnega diamanta. Funkcije, ki bi na ta način določale poti večjega števila žarkov, bi bile seveda zelo zapletene v primerjavi s preprostimi optičnimi zakoni loma žarkov na fasetah, vendar je takšen opis vseh svetlobnih dogajanj, namreč opis *brez* sklicevanja na fasetno strukturo, *načelno* možen – pravzaprav ni nič bolj nenavaden od Spinozove zamisli, da je možno opisati »red in zvezo« vseh mentalnih dogajanj *brez* upoštevanja korelativnih fizičnih vzročnih verig, tj. zgolj na osnovi hipoteze »paralelizma« med »redom in zvezo« idej in stvari.

Janez. Kaj pa obratno, če odmislimo žarke in skušamo brez njih opisati »red in zvezo« faset?

Bruno. Mislim, da je v tem primeru odgovor preprost: brez žarkov sploh ne vidimo faset in zato njihove strukture ne moremo opisati, saj bi bil v tem primeru ves NATURADEUS ena sama temá!

Janez. Da, seveda! ... Mojster, toda kako se lahko duh zave *samega sebe* – kako naj pride do tistega *cogito ergo sum*, ko pa je pri Spinozi vselej vezan na telo, namreč v smislu, da je zanj človeški duh »ideja človeškega telesa«?

Bruno. Na to kartezijansko vprašanje pri Spinozi ne najdeš jasnega odgovora... morda zato ne, ker zanj to sploh ni pravo vprašanje. Zanimivo je sicer, da Spinoza med aksiome drugega dela *Etike* uvrsti stavek:

»Človek misli.« [2a2 (136)]

– ki pa znotraj Spinozovega sistema še zdaleč nima takšnega pomena in teže kot *cogito ergo sum* znotraj Kartezijevega sistema. Za Spinozo je pač temelj vsakega spoznanja misel, da »Bog ali podstat... nujno biva« [1p11 (101), gl. zgoraj], in sicer kot »misleča stvar« [2p1 (137), gl. zgoraj]; iz te nujnosti pa ni težko izpeljati misli, da človek kot eden od Božjih modusov biva in *eo ipso* misli. Kljub temu pa ni treba prezreti tistih Spinozovih tez v drugi knjigi *Etike* (»O naravi in izvoru duha«), v katerih Spinoza govori o ideji duha kot »ideji ideje«, ki je v enakem odnosu do ideje, v kakršnem je ideja do telesa; ideja duha je prisotna v Božjem umu in, kolikor je človek Njegov omejeni modus, tudi v človeškem umu.

»V Bogu je dana tudi ideja ali spoznava človeškega duha, ki sledi v Bogu na isti način in se na Boga nanaša na isti način kakor ideja ali spoznava človeškega telesa.« [2p20 (158)]

»Ta ideja duha je združena z duhom na isti način kakor duh s telesom.« [2p21 (159)]

V sholiji, kot ponavadi, Spinoza svojo zamisel »ideje duha« še dodatno razloži:

»V Bogu sledi, pravim, po isti nujnosti in iz iste zmožnosti mišljenja danost i ideje duha i duha samega. Zakaj v resnici ideja duha, se pravi ideja ideje, ni drugega kot oblika ideje, kolikor se le-ta opazuje kot modus mišljenja, brez odnosa do predmeta. Kajti brž ko kdo kaj vé, *eo ipso* vé, da to vé, in hkrati vé, da vé, da vé, in tako v neskončnost.« [2p21s (159)]

...pa ne samo Bog, ampak tudi človek kot Njegov modus, čeprav je v svojem védenju omejen, brž ko »kaj vé, *eo ipso* vé, da to vé...«, torej se zaveda svojega védenja in *eo ipso* samega sebe kot misleče zavesti, kajti –

»...človeški duh je del neskončnega božjega uma. Kadar govorimo, da človeški duh zaznava to ali ono, potemtako ne rečemo drugega kakor to, da ima Bog to ali ono idejo, ne kolikor je neskončen, temveč kolikor se razlaga z naravo človeškega duha« [2p11c (145)].

Janez. Ali bi tudi Spinozovo »idejo duha« kot idejo ideje lahko vključila v najino prispodobo?

Bruno. O tem sem že premišljeval... Pomislil sem, da bi idejo ideje v popolnem diamantu NATURADEUS lahko ponazorili z *interferenco* (združevanjem, križanjem) svetlobnih žarkov: tam, kjer se žarki križajo (ne nujno na faseti, lahko tudi v »praznem« vmesnem prostoru), nastanejo večje ali manjše ojačitve luči, kakor nekakšna »sonca« sredi pretežno praznega diamantnega univerzuma – in ravno v teh soncih se svetloba, ki v prispodobi ponazarja mišljenje, »zave« sama sebe, tj. spozna svojo neodvisnost od telesne snovnosti faset.

Janez, še vedno pod Brunovim peresom. Mojster, preden nehate zapisovati najin pogovor in zaprete beležnico, bi vas rad še vprašal: ali ima Spinozova misel, da v Bogu obstaja »ideja človeškega telesa«, na primer vašega ali mojega, kakšno zvezo z vero v nesmrtnost in vstajenje?

Bruno. Da, toda ta zveza je skrivnostna. Spinoza v peti in zadnji knjigi *Etike* pod naslovom »O moči uma ali o človeški

svobodi« pravi, da je končno čas za vprašanje, ali traja človeški duh ne glede na telo, se pravi po smrti telesa. In zapiše tezo, ki je v okviru njegovega filozofskega sistema pričakovana:

»Duh si lahko kaj predstavlja in se preteklih stvari spominja samo dotlej, dokler traja telo.« [5p21 (345)]

Toda že v naslednji tezi dodaja:

»Vendar je v Bogu nujno dana ideja, ki izraža bistvo tega ali onega človeškega telesa pod vidikom večnosti.« [5p22 (345)]

Ta trditev se navezuje na že omenjeno Spinozovo prepricanje, da je »v Bogu dana tudi ideja ali spoznava človeškega duha« [2p20 (158)], človeški duh pa je, kot tudi že vemo, »ideja človeškega telesa«. Od tod lahko sklepamo – čeprav Spinoza tega izrecno ne trdi – da ravno tako, kakor ideja trikotnika ne more izginiti v Božjem duhu, pa če bi izginiti vsi trikotniki »v naravi«, tudi ideja človeškega telesa, na primer tvojega, mojega ali Marijinega, ne more biti uničena po tvoji, moji ali Marijini smrti.

»Človeški duh ne more biti popolnoma uničen skupaj s telesom, temveč od njega ostane nekaj, kar je večno.« [5p23 (346)]

Toda kaj je tisto »nekaj«, kar je večno? Naše predstave in spomini na pretekle stvari niso večni, saj trajajo samo dotlej, dokler traja telo [gl. zgoraj, 5p21]. Večen je torej *duh* »pod vidikom večnosti«, v kateri se človeški duh združi z Božjim:

»Kolikor naš duh spoznava sam sebe in telo pod vidikom večnosti, nujno ima spoznavo Boga in ve o sebi, da je v Bogu in da se po Bogu pojmuje.« [5p30 (349)]

...in prav to je tista znamenita Spinozova »umska ljubezen do Boga« [*amor Dei intellectualis*, 5p32c (351)], ki človeka v

duhu odrešuje končnosti, četudi ne upa na plačilo v posmrtni neskončnosti – odrešitev se namreč dogaja v duhu vedno, *tu-in-zdaj*, ne šele po telesni smrti. Zanimivo in za Spinozov »panteizem« značilno pa je, da je prav ideja človeškega *tele-sa* izhodišče za nesmrtnost duha:

»Ta ideja, ki izraža bistvo telesa pod vidikom večnosti, je – kakor smo dejali – določen modus mišljenja, ki spada k bistvu duha in ki je nujno večen.« [5p23s (346)]

Odtod veje tudi tisti čudoviti mir, ki preveva celotno Spinozovo filozofijo. Kajti, čeprav Spinoza vé, da –

»Kdor ljubi Boga, si ne more prizadevati, da bi tudi Bog ljubil njega.« [5p19 (342)]

– ga navdaja tisti zreli in neomajni pogum modreca, ki ga začutimo v besedah:

»Svoboden človek ne misli na nič manj kot na smrt; in njegova modrost ni preišljevanje o smrti, ampak o življenju.« [4p67 (312)]

Ko mojster Bruno zapiše v beležnico zgornje besede, pogleda skoz okno in z mislimi počiva v zelenju vrta. Medtem se je že povsem zjasnilo in večerna svetloba razsvetljuje svet s tisto blagostjo, s katero božja luč obljublja zaobjeti dušo. V takšnih trenutkih je ves svet v svoji neresnični minljivosti večen.

Bruno zamrmra. Najbolj resničen sem takrat, ko pišem.

...in tedaj zazvoni na vratih: Janez si otira blatne čevlje na predpražniku. Bruno se smehlja, ko gre fantu odpret.

» V e k o v i s v e t a «

O B Z A D N J E M K R A J C U

»O, pomlad, čas hrepenenja,
 z življenjsko radostjo napolnjuješ srce! ...
 Toda, mar ni hudo, da nas ne poteši
 zgolj notranje ne zgolj zunanje,
 le redki pa so zmožni
 združiti oboje v sebi!«
 (Friedrich Schelling, *Pomlad*, 1810)

Bruno, Janez in Marija so se na sobotnem sprehodu ustavili ob zelenomodrem tolmunu potoka Kranjška, ki se spodaj v dolini izliva v kraško ponikalnico Rašo. Ker je pred kratkim deževalo, je vode precej: v manjšem slapu priteka v jezerce in iz njega spet odšumi navzdol čez skale. V bližini, sredi gozda, stojijo ruševine starega mlina, porasle z mahom in plezalkami. Soteska je precej mračna, kljub svetlemu junijskemu soncu, ki sije tam zgoraj nad drevesi in s snopi žarkov prodira do vodne gladine, kjer se razprši v lesk bleščečih biserov. Potok strmo pada od tolmuna do tolmuna, kot kak gorski vintgar si utira pot med skalovjem, sredi bujnega rastlinja, ki spominja na tropsko džunglo. Ptiči vreščijo v vejevju, drobni drsalci razijo zrcalo tolmuna, preleti ga tudi kak kačji pa-stir...

Marija se je usedla tik ob vodi na rogovilo, ki je obstala na prodnatih tleh pretresljivo oguljena in mrtva med vsem kipečim življenjem. Mojstrova gospa drži v naročju manjše slikarsko platno in z akrilnimi barvami začčenja slikati divji tulipan, ki raste v bližini na bregu. Spodrecala si je krilo, sezula sandale in zdaj pomaka noge v hladno bistrico. Janez si je našel prostor na skali, iz nahrbtnika je vzel dve knjigi, Schellingove

Izbrane spise *in Hölderlinov pesniški roman Hiperion, obe v slovenskem prevodu, in zdaj lista po prvi. Bruno pa si kakor skaut ogleduje okolico; preiskuje nekdanjo notranjost mlina, s palico odstira podrastje, med katerim leži klesano kamenje in razbito mlinsko kolesje; potem se vrne k jezercu, svojo vetrovko pogrne na obrežno mahovje in se naposled tudi sam usede ter iz telovnika izvleče pipo.*

Bruno. Če se prav spominjam, imaš kmalu kolokvij iz nemške klasične filozofije?

Janez. Da, čez štirinajst dni. Zdaj berem Schellinga in marsikaj bi vas rad povprašal o njem. Precej zapleten se mi zdi, vendar prepričljiv v svojem navdušenju do narave, neskončnosti... Žal mi je, da nisem poslušal vseh predavanj iz nemške klasične, toda Draga je ravno takrat odhajala...

Marija. In katera je tista druga knjiga, ki si jo prinesel, poleg Schellinga?

Janez. O, to pa je Hölderlinov *Hiperion* – v zgodovini filozofije sem namreč prebral, da je bil Schelling ne le Heglov, ampak tudi Hölderlinov mladostni prijatelj in sošolec na teološki fakulteti v Tübingenu, zato sem si sposodil *Hiperion*; res krasna knjiga, prebral sem jo v enem večeru, čeprav dandanes, na prelomu tisočletja, ta roman zveni malce starinsko in še bolj patetično od Goethejevega *Wertherja*.

Marija. Toda takšna patetika ti je všeč, kolikor vem?

Janez. Seveda mi je! V romantični književnosti me najbolj privlači prav to, da so v njej čustva močna, vzvišena... resnična!

Marija se nasmehne. Torej si glede tega tudi ti malce starinski?

Janez, v zadregi. Verjetno res, kaj pa vem...

Marija, da bi mu pomagala. Pa lepe platnice ima *Hiperion*, sinje modre, že skoraj vijolične... in na njih je krilo boginje Nike, če prav vidim?

Janez. Da, zgodba se dogaja v Grčiji. Glavni junak *Hiperion* je poimenovan po titanu iz grške mitologije, sinu Neba in Zemlje, očetu Sonca, Lune in Zore.

HÖLDERLINOV HIPERION

Bruno. Bi nama prebral kak odlomek?

Janez. Seveda, z veseljem! Nekaj sem si jih tudi označil...

Bruno vleče pipo. Morda najdeš kak odlomek o naravi?

Janez. Prav to sem imel v mislih: o naravi, lepoti... in seveda o ljubezni, saj je *Hiperion* en sam velik spev ljubezni!

Marija. Kdor ima ušesa, naj sliši...

Janez bere:

»O blažena narava! Ne vem, kaj je z mano, kadar dvignem oko pred tvojo lepoto, toda vse veselje neba je v teh solzah, ki jih jočem pred tabo, ljubi pred svojo ljubljeno.

Biti eno z vsem, to je življenje božanstva, to so nebesa človeka.

Na tem vrhu pogosto stojim, moj Bellarmin! Toda en sam trenutek ovedenja me vrže navzdol. Pomislim, in se najdem, kakor sem bil prej, sam z vsemi bolečinami umrljivosti, in zatočišča mojega srca, večno-enega sveta, ni več; narava zapre naročje, in jaz stojim pred njo kakor kak tujec in je ne razumem.« [Hölderlin, 12, 13]

Janez, zase. Da – kolikokrat sem stal pred njo kot kak tujec in je nisem razumel!

Bruno. Schelling bi pripomnil, da je narava božanska ravno zato, ker je nikoli ne moremo povsem doumeti... lahko pa občutimo njeno lepoto.

Janez polista po Hiperionu:

»O vi, ki iščete najvišje in najboljše v globinah znanja, v vrvežu delovanja, v teminah preteklosti, v labirintu prihodnosti, v grobovih ali onstran zvezd! Ali veste za njegovo ime? Ime tega, ki je Eno in Vse? – Njegovo ime je lepota.« [prav tam, 61]

Marija z zanimanjem posluša, medtem ko suče čopič po platnu. Tudi jaz tako mislim: lepota je višja od znanja.

Bruno. Schelling bi pripomnil, vsaj v svojih mlajših letih, da je ravno občutje lepote najvišja oblika *spoznanja*. Ko je ob koncu 18. stoletja prijateljeval s Hölderlinom in Heglom, je trojica skupaj zasnovala programski spis z naslovom *Najstarejši sistematski program nemškega idealizma*, v katerem je lepota postavljena na najvišje mesto. Delež posameznih avtorjev pri tem besedilu ni natanko znan, vendar historiografi domnevajo, da sta ga zasnovala Schelling in Hölderlin, čeprav ga je potem zapisal in izdal Hegel.

Janez. Tudi prevajalec *Hiperiona* piše v spremni besedi o tem spisu in navaja odlomek iz njega. Samo trenutek, da ga najdem... aha, tu je, govori o tisti –

»...ideji, ki združuje vse druge, o ideji lepote: prepričan sem [Hegel] torej, da je najvišje dejanje uma tisto, ki zaobsega vse druge ideje, in to je estetsko dejanje, in da sta *resnica in dobrotu sestri le v lepoti*. Filozof mora imeti pač prav toliko estetske moči kot pesnik. Ljudje brez estetskega čuta so naši papirnati filozofi. Filozofija duha je estetska filozofija. Nobena stvar ne more biti polna duha, niti zgodovina ne more biti v svojem sklepanju polna duha – brez estetskega čuta. [...] Poezija s tem dobi neki višji položaj, na koncu postane to, kar je bila na začetku – *učiteljica človeštva*; zakaj ni več ne filozofije ne zgodovine, le pesništvo bo preživelo vse druge znanosti in umetnosti.« [prav tam, 207-8]

Bruno. Usoda je hotela, ironično kot ponavadi, da je ravno tisti član trojice, ki je besedilo zapisal in ga podpisal, namreč Hegel, kaj kmalu opustil skupno mladostno prepričanje, da je poezija višja od filozofije. Slavni Heglov duh se sicer kar precej posveča estetiki kot filozofski refleksiji lepote, vendar je njegova misel daleč od tega, da bi bila sama estetska, kajti za Hegla se smisel poezije – tako kot vsega drugega – dovrši šele v *pojmu*, v dialektičnem sámorazvoju *ideje*. Z estetskega vidika so slavne Heglove filozofske razprave pravzaprav precej »neestetske«, razen morda za tistega, ki

mu prebijanje skozi zapletene, v sebi krožeče dialektične izpeljave pomeni vrhunec estetskega užitka. Res pa je, da je tudi Schelling v svojih poznih delih v glavnem opustil tisti mladostni, romantično navdahnjeni slog pisanja, čeprav se ni nikoli odrekel prepričanju, da lepote ne moremo »ukiniti« oziroma preseči v pojmu ali ideji, saj je v lepoti sami ključ k resničnemu spoznanju in celo vrata k razodetju.

Marija. Kaj pa Hölderlin – je vsaj on ostal dosledni častilec poezije?

Bruno. Oh, Hölderlin! Drugo polovico svojega dolgega življenja je preživel kot blaznež v oskrbi dobrih ljudi, ki so ga nastanili v stolpu z razgledom na reko Neckar, kjer je igral flavto in klavir, pisanja pesmi pa ni več zmoget, niti stikov z ljudmi ni več prenesel... celih štirideset let!

Janez. Zdi se mi, da je slutil svojo temno usodo že takrat, ko je v *Hiperionu* zapisal:

»Ogenj se vzdiguje kvišku v veselih podobah iz temne zibelke, v kateri je spal, in njegov plamen se vzpenja in pada in se lomi in se znova veselo objame, dokler ne použije svoje snovi, potem se kadi in bojuje in ugasne; kar preostane, je pepel.« [prav tam, 49]

Bruno, v mislih. Ogenj in pepel...! Takrat, ko je umrl moj oče in sem gledal njegovo žaro, obloženo s cvetjem in venci, mi ni bila najtežja misel, da je v njej shranjeni pepel edina *snov*, ki je ostala od očetovega telesa – saj tisti pepel navsezadnje ni imel več nobene prave zveze z očetom, nič bolj kot kamen, iz katerega je izklesan nagrobnik, ali zemlja, iz katere poganja pušpan. Težja od pepela mi je bila misel, da tistega *obličja*, ki sem ga bil vse svoje življenje poznal in je bilo še pred nekaj dnevi tu, pred mano, trpeče, vendar nedvomno očetovo, zdaj ni nikjer, nikjer več! Kako je možno, sem se spraševal, da je obličje za vekomaj izginilo v plamenih krematorija! Kajti tudi če človeška duša po božjem čudežu preživi smrt svojega telesa, se zdi, da obličje spada k slednjemu, ki mahoma zgori v ognju ali počasi zgnije v zemlji... in če se

potem še tako trudimo, da bi drage oči in poteze ohranili v spominu, da bi jih priklicali s slikami, to ni več isto! Živega človeka ni več. Tisti mrtvi pepel, sama snov, ki preostane od ugaslega življenja, sam po sebi ni nič groznega; resnično grozno je izničenje obličja, izbris človeške *forme*, ne razkroj telesne snovi. – Sprašujem se: Kako sta materija in forma povezani? Sta medsebojno odvisni? Ali pa morda neodvisno od materije obstaja »večna forma« človeka, tudi vsakega posameznika, mene, tebe, nje...? To slutnjo so, vsak na svoj način, izrekli celo tisti veliki misleci, ki so sicer zavračali individualno nesmrtnost duše ali vsaj dvomili vanjo, na primer Plotin, Spinoza... pa tudi Schelling je v svojem klasičnem »sistemu celotne filozofije« zapisal trditev, da je »v absolutnem, kot nujna posledica ideje, vsebovan tudi pojem človeškega telesa, in sicer ne zgolj na minljiv, temveč na večni način«, pri čemer je »ta večni pojem telesa ali ideja človeške eksistence tisto v duši, kar je samo večno«. Je res tako? – *Le kje* je zdaj, po tolikem času, »večna forma« očetovega obličja?

Marija z nogo plosne po vodi. Bruno, si še tu, z nama? Še poslušaj Janeza, kako lepo bere? Kakor da bi se vživel v samega nesrečnega Hiperiona...

Bruno, odsotno. Da, da... poslušam.

Janez bere dalje:

»Kaj je človek? bi lahko začel; kako to, da je na svetu nekaj, kar vre kakor nekakšen kaos ali prhni kakor trhlo drevo in nikoli ne dozori? Kako trpi narava tega martinščaka pri vseh svojih sladkih grozdih? Rastlinam govori, tudi jaz sem bil nekoč kakor ve! In čistim zvezdam, postati hočem kakor ve, na nekem drugem svetu! Medtem pa se že razdrobi in zdaj tu, zdaj tam uganja svoje umetnije seboj, kako bi mogel to, kar živi, potem ko je enkrat razpadlo, sestaviti kakor kakšen zid; pa tudi to ga ne zmede, če vse njegovo početje ničesar ne izboljša; slej ko prej pa je umetnija, kar počne!

O, ubogi vi, ki to čutite, ki prav tako ne marate govoriti o človeškem poslanstvu, ki se vas je prav tako skoz in

skoz polastil ta nič, ki vlada nad nami, vi, ki ste tako do dna uvideli, da smo rojeni za nič, da ljubimo nič, da verjamemo v nič, se iztrošimo za nič, da bi polagoma prešli v nič – kaj morem jaz za to, da vam klecajo kolena, kadar resno razmišljate o tem? Saj sem tudi sam že prenekaterikrat omahnil ob teh mislih in zaklical: Kaj mi polagaš sekiro na korenino, okrutni duh? In sem še tukaj.« [prav tam, 52–3]

Bruno, zase. Kakor smo tudi mi še *tu*, v bivanju...

Tedaj mojster vstane, otrese pipo in jo vtakne nazaj v žep, stopi do roba tolmunu, si odpne telovnik in ga odloži na prod, nato si sezuje čevlje, nogavice, sleče srajco, pa še hlače in spodnjice. Vse to počne počasi, brez vsake naglice, in potem ko nekaj trenutkov stoji tam ob vodi ves bel in nag kot Adam, zakorači v turkizni tolmun; ko mu voda seže do vratu, se obrne k Mariji in Janezu: njegov obraz zasije v blagem, srečnem nasmehu. Mladenič je osupel, zbegano poveša pogled, očitno ne ve, kaj naj si misli o svojem učitelju. Tudi ženska presenečeno strmi vanj, v svojeglavega človeka, ki ga pozna do obisti, ko pa opazi njegov nasmeh, se tudi sama začne smejati.

Marija. Kaj ti je, Bruno? Si znorel? Saj se boš prehladil...

Mojstrova glava nič ne reče, samo smehlja se sredi tolmunu kot kmerski kip blaženega Bude; za hip potone pod gladino, tolmun se zapre nadnjo, in nato spet vznikne iz vode skupaj z belim telesom in človeško kosmatijo. Iz bistrice znova ustali Bruno si odstre mokre lase s čela, nakar se počasi in obenem odločno, tako kot je maloprej zakoračil v vodo, vrne na breg k svojim oblačilom in si jih, še moker, drugo za drugim spet deva nase, le telovnik položi v mahovje k vetrovki. Gladina vode drhti v čipkasto kaotičnem valovanju, ki se počasi umirja.

Marija se še smehlja. Kakšna ceremonija je bila to? Jehovski krst... ali prerojenje?

Bruno se usede na skalo, na sončno liso, in zamahne z roko. Ah, ne, osvežil sem se pač, za začetek poletja... in zdaj sem pripravljen na učno uro: torej, Janez, kaj bi me rad vprašal o Schellingu?

Janez se poskuša zbrati. Hm, kaj vem... pravzaprav vse, od začetka. Že nekaj dni berem Schellingove *Izbrane spise* in zdaj, ko sem prišel do konca, se mi zdi, da se moram znova vrniti na začetek, da bi sploh kaj razumel. No, posamezne misli že razumem, toda ne znam jih povezati v celoto.

Bruno. Seveda, ko pa nisi bil na predavanjih...

Janez. Ne vem, ali bi bilo tedaj kaj bolje, saj tudi v prvem semestru nisem redno hodil k predavanjem o Kantu, toda potem, ko sem prebiral predpisane odlomke iz *Kritike čiste-ga uma*, mi je njegov sistem postajal vse bolj jasen – tu, pri Schellingu, pa se mi zdi ravno nasprotno.

Bruno. A, že razumem: pogrešaš *sistem*, verjetno tudi zaradi izbora prevedenih del, saj Schellingov dialog z naslovom *Bruno ali o božanskem in naravnem načelu reči* [1802] ni napisan kot »sistemsko« delo, naslednji dve prevedeni razpravi – ki sta sicer dobro izbrani, saj sta pravi mojstrovini in sta tudi odločilni za ves nadaljnji Schellingov filozofski razvoj – namreč razpravi *O bistvu človeške svobode* [1809] in *Vekovi sveta* [*Die Weltalter*, 1813], pa sta nastali v času prehoda med filozofijo »mladega« in »starega« Schellinga, zato sta, vsaj po obliki in razvoju misli, namenoma bolj iščočii kot sistematični – in meni je pri njiju to še posebno všeč. Toda v obdobju pred njima je Schelling zgradil vsaj tri variante svojega »klasičnega« sistema, v katerem ima *filozofija narave* bistveno vlogo: iz nje se Schelling povzpne do »najvišje misli«, izražene v »filozofiji identitete«.

Marija, izza slikarskega platna. Katera je ta misel?

Bruno. Schelling je v filozofiji narave in skoznjo našel najvišjo identiteto med naravo in duhom, realnim in idealnim, končnim in neskončnim... Ta identiteta se dopolni v umetnosti, ko se duh povsem zave narave in njene lepote.

Janez. ...in ta nauk Schelling razvija v *Sistemu transcendentalnega idealizma*?

Bruno. Tako je. Si bral to delo?

Janez. Žal ne, vem pa, da obstaja hrvaški prevod; ko bom imel več časa, ga bom poiskal v knjižnici, kajti v nemščini ne morem brati Schellinga, poskusil sem.

Bruno. Verjamem, da ti je v nemščini pretežak, tudi zame ni lahek. No, in v *Sistemu transcendentalnega idealizma* [1800] – podobno kot v njegovi dopolnjeni različici, v *Sistemu celotne filozofije, še posebej filozofije narave* [Würzburg, 1804] – Schelling sistematično razvija celotno dialektiko narave in duha. Sistem kot celota je tričlena struktura, ki jo sestavljajo: 1. teoretična filozofija, ki se sprašuje, kako subjekt *spoznava* objekt, 2. praktična filozofija, ki se sprašuje, kako subjekt *deluje* na objekt, in 3. teleološka filozofija, ki se sprašuje po *telosu* ali smotru subjekta-objekta v njuni identiteti; slednja doseže vrh v filozofiji umetnosti.

Janez. Ali ni ta shema ista kot Kantova razdelitev filozofije na tri »kritike«: čistega uma, praktičnega uma in razsodne moči?

Bruno. Gotovo je Schelling povzel osnovno shemo po Kantu – in še bolj neposredno po Fichteju – vendar jo je vsebinsko prenovil, upoštevajoč predvsem *naravo* v njeni lepoti in duhovnosti. V obeh navedenih različicah svojega »klasičnega« sistema priznava umetnosti najvišji *spoznavni* domet; tako na primer pravi, da umetniško »zrenje« (*Anschauung*) vzpostavlja identiteto zavestnega in brez zavestnega v jazu ter obenem zavest te identitete; umetnost pomirja naša najvišja stremljenja in razrešuje poslednja protislovja, še več: umetnost je *čudež*, ki bi nas prepričal o obstoju »tistega absolutno najvišjega« tudi tedaj, če bi se zgodil enkrat samkrat! – Zdaj navajam Schellingove misli po spominu, doma pa bova, Janez, v njegovih delih poiskala najpomembnejše citate, da jih boš lahko vnesel v zapiske naših pogovorov. Med najbolj znanimi stavki iz *Sistema transcendentalnega idealizma* je Schellingova »definicija« lepote:

»Neskončno, upodobljeno <*dargestellt*> kot končno, je lepota.« [Schelling (I), 620]

Ta opredelitev lepote se zelo razlikuje od Heglovega pojmovanja lepote kot »čutnega sija ideje«: pri Heglu je lepota podrejena ideji, pojmu, pri Schellingu pa nikakor ne, kvečjemu obratno, vsaj pri »klasičnem« Schellingu, ki je bil prepričan, da umetnosti uspeva »nekaj nemogočega«, namreč to, da »ukinja« neskončno nasprotje med naravo in duhom v končnem umetniškem delu. Menil je, da je narava sama neskončna zgolj kot celota, medtem ko je v umetnosti neskončnost prisotna v vsaki *posamezni* umetnini; kajti za Schellinga je delo umetnina tedaj, ko »neposredno ali vsaj v odsevu« prikazuje »tisto neskončno« [prav tam, 627]. In potem pridemo do tistega znamenitega pasusa...

»Umetnost je filozofu tisto najvišje ravno zato, ker mu tako rekoč odstira najsvetejše, kjer v večni in resnični združitvi, lahko rečemo, v enem samem plamenu, gorí tisto, kar je v naravi in zgodovini ločeno [...] In to, kar imenujemo narava, je pesem, skrita v skrivnostni, čudoviti pisavi. In ko bi bilo mogoče to skrivnost razkriti, bi v njej spoznali odisejo duha.« [prav tam, 628]

Umetnost je torej za Schellinga veliko več kot zgolj »posnemanje narave«, saj odstira »najsvetejšo« enost med naravo in duhom, skrito v »čudoviti pisavi« same narave. Schelling gre v slavospevu umetnosti še dlje, ko pravi, da se filozofija v svoji dopolnitvi vrača v umetnost in mitologijo, iz katerih je prvotno vzšla. Filozofija sama namreč ne more pripeljati k »tistemu najvišjemu« celega človeka, ampak samo človeka kot misleca, medtem ko umetnost to zmore.

»Filozofija sicer res doseže tisto najvišje, toda do te točke pripelje samo en delček človeka. Umetnost pa tja, namreč k spoznanju najvišjega, privede *celega človeka*, vsega, kar

ga je, in ravno v tem je razlika in večni čudež umetnosti.«
[prav tam, 630]

Štiri leta pozneje Schelling zapiše podobne teze v sklepnih akordih würzburškega *Sistema celotne filozofije*, čeprav v njem ne najdemo več eksplicitne trditve, da se bo filozofija v svoji dopolnitvi *vrnila* v umetnost oziroma se »ukinila« v njej. Tu je večji poudarek na filozofski opredelitvi umetniškega dela in nasploh pomena lepote za človeka:

»Večni pojem človeka, ki je sam identiteta nujnosti in svobode, se lahko udejanji le tako, da postane duša neke posamezne eksistirajoče reči <Ding>, ki objektivno izenači neskončno s končnim. [...] Neko posamezno eksistirajočo reč, v kateri postane večni pojem človeka resnično (tj. neodvisno od človeka) objektivno, imenujem umetniško delo. [...] Absolutna identiteta neskončnega s končnim, uzrta objektivno in nasproti [človeku], je lepota. Kajti lepota je bistvo umetniškega dela. [...] Najvišja blaženost vsakega človeka je v umskem zrenju prvotne lepote.«
[Schelling (2), 570 in 574]

Marija. Kako pravi, kaj je umetniško delo – neka posamezna stvar, v kateri se uresniči večni pojem človeka?

Bruno. Da, in v njem sovpadajo nujnost in svoboda, končno in neskončno, narava in duh...

Marija zre v tolmun in preiščuje. To je zelo dobro povedal! Čeprav se nimam za umetnico in še manj za filozofinjo, pa iz svojih izkušenj z umetnostjo vem, da je Schelling izrazil samo bistvo umetniškega dela... Poglejta, gospoda, na primer tole mojo nastajajočo sliko: četudi ni ne vem kako umetniška, se mi vseeno zdi, da je »večno bistvo« divjega tulipana na njej bolj razvidno kot iz same rože, ki raste tam ob bregu.

Mojster in učenec se približata Mariji in si prek njenih ramen vsak s svoje strani ogledujeta sliko: tulipan je upodobljen z mehкими potezami, takšen, kot je v resnici, ob tem pa

so njegovi venčni listi, ki temno rdeče izstopajo iz beline platna, veliko jasneje začrtani kot v naravi; roža je na platnu tudi bolj sama, bolj opazna kot edinstveno bitje, ločeno od svojega sveta, od narave, v kateri je zraslo, kajti na sliki je tulipan postavljen v neko drugo, »višjo« resničnost... Tedaj pa Janezov pogled nehote zdrzne s slike k Marijinim prsim: rob belega modrca, ki se od tu zgoraj prikaže za bluzo, se rahlo zajeda v mehko kožo in razmejuje njeno vidno površino od nevidne, tako da zakriva in obenem poudarja bližino ženskih prsi. Mladeničev pogled obvisi kakor uročen v tej polni zrelosti, ki je ta hip tu, čisto blizu, tik pod njim, da lahko v nosnicah ujame njen vonj – a že naslednji hip se zave, da ga morda mojster opazuje, mahoma se odmakne in stopi korak vstran. Toda Bruno še vedno gleda tulipan na sliki; iz njegovih mokrih las pade kaplja na rob platna; Marija jo obriše s prstom.

Bruno. Lep je... toda vseeno ni tako živ kot tisti pravi, tam med mahom.

Marija, malce nejevoljno. Le kako naj bo narisani cvet – živ? Hotela sem reči samo to, da se na sliki bolje kot v naravi vidi njegovo »večno bistvo«, če lahko uporabim Schellingov izraz.

Janez, z rdečico na obrazu. Kaj pa je za vas tulipanovo večno bistvo?

Marija se ozre in pogleda fanta naravnost v oči. Kaj pa je zate večno bistvo človeka?

Janez v zadregi umakne pogled. No, ne vem... morda ljubezen. Vprašal sem, ker nisem dobro razumel, kaj ste hoteli s tem reči.

Marija odloži platno, v roki pa obdrži čopič; skloni se nad vodo in se s čopičem dotakne gladine. Temno rdeča barva se zavrtinči v zapletenem vzorcu, kot da bi v bistrino kapnila kri.

Marija. Glej, Janez, tako sem mislila: bistrost vode spoznaš šele takrat, ko jo skališ; njenega zrcala se zaveš, ko v njem prepoznaš neko formo; da pa bi formo prepoznal, jo

moraš poprej ustvariti v sebi, iztrgati iz celote, iz narave, v kateri spi – tako kakor v mislih utrgaš rožo in jo preneseš na platno... kajti šele tedaj lahko začutiš njeno »večno bistvo«, njeno neuničljivo naravo, ki je ne moreš skaliti, pa če bi se še tako trudil.

Bruno. Lepo si povedala, Marija... ampak, če dovoliš, bi jaz k temu dodal še nekaj: Schelling je, če ga prav razumem, hotel reči, da umetniško delo, na primer tvoja risba tulipana kot neke »posamezne eksistirajoče reči«, objektivira človeško, torej *tvoje* »večno bistvo«, ki samo sebe spoznava v *lepoti*, v sovpadanju končnega z neskončnim. Kajti dokler je lepota zastrta v nezavedni naravi, ali, kot pravi Schelling, »skrita v skrivnostni, čudoviti pisavi«, dotlej se duh v naravi še ne more prepoznati. Vloga umetnosti pa je ravno v tem, da nam umetniško delo razkriva *istost* narave in duha. Saj sama veš: nihče drug kot ti – telesno bitje, obdarjeno z duhom –, prav *ti* si tisto »večno bistvo« tulipana, ki ga slikaš: kajti predvsem o *tebi* govori ta zgodba... in v resnični umetnosti je vselej tako: vsa lepota, ki jo vidiš v naravi in prezrcališ na sliko, te nagovarja k sámospoznanju.

Marija objame Bruna čez ramo. Da, da... res je tako! *Ko opazi, da Janez sedi tam zraven sam, malce zgubljen, stopi še do njega in mu stisne roko.* Vesela sem, da si tudi ti z nama!

Janez, v mislih. O, kako lepo bi bilo meni, ko bi bila tu moja Draga!

Marija se vrne k sliki. Medtem ko čas mineva in se bliža poldan, vse več sončnih žarkov pleše po gladini modrozelenega tolmuna; kakor da se duh narave najbolj zave svojega trajanja ob tej srednji uri dneva, preden se sonce spet prevesi prek zenita.

Bruno si zapenja telovnik. Praviš torej, Janez, da si prebral vse tri prevedene Schellingove razprave... Zanima me, kaj si razbral iz prve, tiste z *Brunom* v naslovu, ki je v podnaslovu opredeljena kot pogovor *O božanskem in naravnem načelu reči.*

Janez. Od vseh treh razprav mi je bila prva – razen nekaj krasnih pasusov – še najmanj zanimiva. Zdi se mi, da je tetralog, ki ga vodi filozofski učitelj Bruno in v katerem nastopajo še tri osebe, Anselmo, Lucian in Aleksander, precej razvlečen in mestoma nerazumljiv. Vsaj meni.

Marija. Verjetno ne samo tebi.

Janez. Res, upam, da nisem samo jaz krivičen do Schellinga... Povejte mi, mojster, kdo je pravzaprav ta Bruno? Ni se mi zdelo, da bi imel Schelling v mislih ravno Giordana Bruna.

Bruno. Neposredno gotovo ne, vendar je iz nekaterih Schellingovih opomb razvidno, da je hotel s tem tetralogom ustvariti neke vrste *hommage* Giordanu Brunu, čigar spisov sam žal ni poznal, saj je za Brunov nauk vedel le iz posrednih virov, predvsem iz Jacobijevega »izvlečka«, kot je sam zapisal v opombo. Dejstvo pa je, da je ugled renesančnega Bruna v obdobju romantike močno zrastel, predvsem seveda zaradi ponovnega »odkritja« narave v tistem času.

Janez lista po knjigi. Najbolj so mi bile všeč nekatere misli tu proti koncu pogovora...

Bruno. Zdi se mi, da vem, kateri odlomek iščeš: tisti, kjer Schellingov *Bruno* govori o »sveti enosti« Boga in narave?

Janez. Da, prav ta! Aha, tu je. *Janez bere:*

»Najvišja moč ali resnični Bog je torej tisti, zunaj katerega ni narave, kot je resnična narava tista, zunaj katere ni Boga. [...] Spoznavanje te svete enosti, v kateri Bog ni ločen od narave in ki jo sicer v življenju izkušamo kot usodo, [namreč] spoznavanje v nadčutnem zrenju, je posvečenje za najvišjo blaženost, ki jo je moč najti edino v refleksiji najpopolnejšega.« [Schelling (3), III]

Bruno. Pa se ti strinjaš s to mislijo, Janez? Namreč da je Bog neločljiv od narave... Tistega večera, ko sva govorila o Brunovi filozofski veri, si izrazil pomisleke v zvezi s panteizmom.

Janez. Pravzaprav ne vem za pravi odgovor, še ne vem. O panteizmu sem po tistem večeru precej premišljeval. Nekaj mi pravi, da Boga ne moremo enačiti z naravo, tudi če naravo pojmuje zelo široko, ker bi tedaj morali Boga pojmovati preveč *abstraktno*.

Bruno. Ampak odlomek iz Schellingovega *Bruna*, ki si ga pravkar prebral, ti je bil vseeno všeč?

Janez. Da, verjetno tudi zaradi navdušenja, skoraj zanosa, s katerim Schelling piše o naravi... to mi je blizu. Sicer pa se sprašujem – je Schelling sploh bil panteist?

Bruno. »Mladega« in tudi še »zrelega« (oziroma »klasičnega«) Schellinga, se pravi približno tja do njegovih petdesetih let, lahko prištevamo med panteiste, če panteizem pojmuje kot enačenje Boga in narave v smislu »vseobsegajoče božanske Enosti« – čeprav je sam ostro kritiziral Spinozov panteizem, ki je takrat veljal za panteizem *par excellence*; zavračal je spinozizem kot »dogmatizem substance« in mu postavljaj nasproti svobodni subjekt, ki nasploh v nemški klasični filozofiji nastopa kot »nosilec duha«. ...In tudi če se kdo ne bi strinjal s tezo, da je bil »klasični« Schelling panteist, ni nobenega dvoma, da je razvijal transcendentalno dialektično filozofijo, v kateri je najvišji cilj *identiteta* med duhom in naravo, saj je večkrat izrecno poudarjal, da Bog ni samo duh, ampak tudi narava, predvsem pa oboje v njuni »sveti enosti«. Tudi v Schellingovem najbolj dosledno zgrajenem sistemu, v že omenjenem »würzburškem« *Sistemu* [1804], najdemo panteistične, ali vsaj monistične teze, ki so panteizmu zelo blizu. – *Nekatere izmed njih je Janez pozneje z Brunovo pomočjo prevedel in jih vnesel v zapiske:*

»Bog ni vzrok Vsega, temveč je Vse samo.« (§ 27)

»Realno in idealno Vse sta samo eno in isto Vse.« (§ 47)

»Vse v univerzumu je oduševljeno <*beseelt*>, ali: nič ni v univerzumu, kar bi bilo zgolj telo, a tudi nič takega, kar bi bilo neposredno duša. Resnično bistvo reči (tudi v realnem Vsem) ni niti telo niti duša, ampak tisto, kar je identično v obojem.« (§ 65)

»...realni in idealni svet sta le ena in ista neskončna narava, tako da je *celotna filozofija* pravzaprav – *filozofija narave* <*Naturphilosophie*>, nauk o Vsem. [...] Tako imenovano Vse je že *celotno Vse* <*das ganze All*>, in če je v resnici uzrto, je [isto kot] neskončna substanca samega Boga.« (§ 259, v sholiji)

»Po sebi ne obstaja niti realni, niti idealni svet, kajti obstaja en sam univerzum in ena sama neskončna substanca.« (§ 265)

»Nujna forma vsake eksistence je individuum, kar pomeni, da je telo kot telo neposredno tudi duša, duša kot duša pa je neposredno tudi telo.« (§ 273)

[Schelling (2), 177, 204, 217, 494, 498, 502]

Marija pokuka izza svoje slike. Lepo povedano! ... Bruno, sem tudi jaz panteistka?

Bruno se nasmehne. Ti si »praktična panteistka«, Marija – tako kot ti častiš naravo, z dušo, telesom, roko in čopičem, jo časti le malokdo!

Marija. Nikoli še nisem posebej razmišljala o tem.

Bruno. Razmišljanje človeka prejkone odvrča od narave.

Janez. Torej vas, mojster Bruno, vaš poklic odvrča od narave? Zdi se mi, da ne.

Bruno. Kar se mene tiče, moram vztrajati pri svojih mislih, saj ne znam ne vrtnariti ne slikati... in ko je človek že dolgo na neki poti, nima več veliko izbire, po njej mora naprej, čeprav bi kdaj rad zavil na kakšno drugo... Zato bom, če dovolita, nadaljeval s filozofijo: zanimivo se mi zdi, koliko Spinozovih idej je prevzel Schelling, četudi je vseskozi kritiziral njegovo »mrtvo substanco«, češ da se *Deus sive natura* ne spoznava kot subjekt, kot duh. V *Sistemu* [1804] nekje celo pravi, da so vse »realne forme« obenem tudi »idealne forme« in obratno [§ 267], kar dejansko pomeni isto ali vsaj nekaj zelo podobnega kot znamenita Spinozova teza »red in zveza idej sta ista kakor red in zveza stvari« [Spinoza (2), 2p7 (140)].

Janez. Pa je Schelling tudi v svojih poznejših delih ostal panteist?

Bruno. Pozneje se je zavzemal za »princip panteizma«, ki ga je izrazil dokaj zapleteno in ga povezal z »monoteizmom«, s svojo filozofsko vero v *enega* Boga; lahko rečemo, da je Schelling to vero vsaj posredno prevzel od Spinoze, vendar je glavno težavo Spinozovega panteističnega enačenja Boga in narave videl v determinizmu, ki naj bi bil posledica tega enačenja. Po drugi strani pa Schelling že v »klasični« razpravi *O bistvu človeške svobode* [1809] meni, da –

»...zanikanje formalne svobode ni nujno povezano s panteizmom. [...] Napaka Spinozovega sistema ni v tem, da reči postavlja v Boga, ampak v tem, da so [zgolj] reči – napaka je v abstraktnem pojmu svetovnih bitij, celo neskončne substance same, ki mu je pač tudi [zgolj] reč. Zato so njegovi argumenti proti svobodi povsem deterministični, nikakor pa ne panteistični.« [Schelling (4), 158–9]

...in tudi v svojih poznih delih, v filozofiji mitologije in razodetja, kjer Schelling pojmuje monoteizem kot »preseženi panteizem« (*überwundene Pantheismus*), ostaja zvest prepričanju v oduševljenost ali oduhovljenost narave. V znanih in za heglorce še posebej spornih berlinskih predavanjih z naslovom *Filozofija mitologije* [1842] na primer pravi:

»Narave ni mogoče pojasniti samo kot drugobit [ideje]. [...] Resnične narave ne najdemo na poti prvega izhajanja <*Herausgehen*>, marveč vselej že na poti povratka/preobrata <*Wiederumwendung*>, na poti ponovnega oduhovljenja <*Wiedervergeistigung*>. Dejansko je vse telesno že neko [določeno] oduhovljeno, neko ponotranjeno materialno.« [Schelling (5), 267 (hrv. prev., 227)]

Nekaj strani dalje Schelling pojasnjuje, da je razum – pa tudi smisel oziroma smoter, *telos* – prisoten že v samih naravnih stvareh, na primer v kristalih, in sicer kot »notranji demiurg«, kajti »delovodja <*der Werkmeister*> mora biti mišljen kot neločljiv od svojega dela, kot sam v njem prebivajoč, kot

eden z njim« [prav tam, 270 (229)]. Predstava, da v svetu deluje »notranji demiurg«, je značilna za panteizem, v nekem smislu pa Schellinga spet približuje tudi k Heglu, vendar se obenem pokaže tudi bistvena razlika med njima, kajti Schellingov »stvarnik« ni Um, vsemogočni *Logos*, tako kot Heglov, in poleg tega ni nikoli, niti na samem začetku stvarjenja, ločen od narave, ampak vselej deluje *v naravi*. O Schellingovem pojmovanju *imanentnega stvarnika* zanimivo piše tudi angleški »šelingovec« Andrew Bowie, ki v knjigi *Schelling in moderna evropska filozofija* poudarja razliko med Schellingovim in Heglovim prehodom od transcendentnega subjekta k objektu, od logike k naravi, in v zvezi s tem pravi:

»Schelling trdi, da je njegova filozofija kot takšna vedno že znotraj narave in se s tem izogne problemu prehoda iz *Logike* k naravi, ki ga opaža pri Heglu.« [Bowie, 157]

Vendar Schellingova identiteta narave in duha ni enostavna istost, temveč je, kot pravi Bowie, »identiteta identitete in razlike« [prav tam, 78], v kateri sta nasprotji (mišljenje in bit, subjekt in objekt, duh in narava), vselej isti in obenem različni. Pri Schellingu subjekt nikoli ne doseže absolutne identitete z objektom tako, da bi v duhu »ukinil« naravo, svojo »drugobit«, kakor se to zgodi pri Heglu; narava namreč vselej, tudi kot »ponotranjena« v duhu, ostaja »nezavedni subjekt«, kajti –

»Nisem jaz tisti, ki vem, temveč je samo *Vse <das All>*, ki *vé* v meni, če naj bo védenje, ki ga imenujem moje, pravo, resnično védenje.« [Schelling (2), 140 (§ 1)]

Prek sonca priplava oblak – lesket žarkov ugasne na zrcalni gladini in tolmun mahoma postane tuj, divji, teman. Bruno si obleče vetrovko. Marija odloži čopič. Janez pobere prodnik in ga vrže v vodo. Mrk traja le nekaj trenutkov, žarki kmalu spet zaplešejo po gladini.

Marija z očmi meri sliko. Tako. Zdaj manjka samo še nekaj potez in *Divji tulipan* bo končan. Ga hočeta videti?

Janez. Seveda, prosim!

Marija. Kar tam ostanita, prinesem vama pokazat...

Bruno. Temnejši je od tistega pravega tulipana.

Marija. Takšen v resnici je.

Janez. Bo ozadje ostalo belo?

Marija. Ozadje ponavadi poslikam pred figuro, toda tokrat se nisem mogla odločiti, ali naj bo svetlo rumeno, sončno... ali pa bi se tulipanovo »bistvo«¹ bolje videlo na zeleni podlagi, v mahu... O tem bom še premislila.

Janez. Lepa je, slika... jo boste prodali?

Marija se nasmehne. Ah, ne... svojih slik ne prodajam, le kdo bi jih kupil... razen če jo kupiš ti?

Bruno, malce nejevoljno. Marija, kaj govoriš... menda mu je ne boš prodala!

Marija. Šalila sem se... če pa ti je slika res všeč, Janez, ti jo podarim.

Janez se umika. Res mi je všeč, ampak ni treba...

Marija. Kaj ne, tvoja je! Dobiš jo, ko bo končano še ozadje. – *Potem ko Marija pogleda sliko čisto od blizu in preveri, ali so barve že suhe, jo pospravi v torbo.* – Zdaj pa mi oprostita, gospoda... kmalu se vrnem.

Bruno. Marija, ne hodi kam daleč.

Marija si zapenja sandale. Samo do mlina grem.

Gladina jezerca, znova svetlo turkizna, se še ni povsem umirila.

Bruno. Si prebral *Vekove sveta*?

Janez. Da, ravno včeraj sem se prebijał skozi njega.

Bruno. Zame je to najboljše Schellingovo delo.

Janez. Tudi mene je zelo pritegnilo, čeprav marsičesa nisem razumel. Besedilo je tako gosto, skoraj pesniško... toda prav v tem Schellingovem spisu sem začutil vso tisto romantično opojnost hrepenenja po neskončnem, brezdanjem.

Bruno. V *Vekovih sveta* gre res za neke vrste opojnost, za opajanje nad neizmernostjo davnine, za iskanje nemisljivega prazčetka... Ni čudno, da Schelling tega dela ni mogel dokončati; napisal je tri različice, v slovenščino je prevedena druga [1813].

Janez. Zakaj mislite, da Schelling ni mogel dokončati *Vekov sveta*?

Bruno. Ker si je zastavil s filozofskega stališča nerešljivo nalogo: subjekt, ki govori, naj bi izrekel svoj lastni neizrekljivi temelj, svoj nedosegljivi prazčetek...

Janez. Mislite tisto »voljo, ki ničesar noče«?

Bruno. Da – le kako naj volja, ki ničesar noče, ubesedi samo sebe? Volja se lahko ubesedi šele potem, ko postane »potrjujoča volja«, ki pa je, kot piše Schelling v nadaljevanju, postavljena v večno nasprotje z ono drugo, z »zanikajočo voljo«; slednja namreč noče naprej k stvarjenju sveta, ampak se hoče vrniti k njenemu skupnemu, temnemu, neizrekljivemu pratemelju.

Janez. Toda ali se vam ne zdi, mojster, da je Schelling na svoj način vendarle izrekel neizrekljivi pratemelj?

Bruno. Izrekel ga je na tistem robu, na katerem se filozofija prevesi v pesništvo ali v mistiko... in ravno v tem prizadevanju doseči rob izrekljivega je genialnost *Vekov sveta*. Schelling je v svojih zgodnejših spisih, na primer v *Sistemu transcendentalnega idealizma*, samo »od zunaj« opeval lepoto pesništva in nasploh umetnosti, o njej je govoril v diskurzivnem »metajeziku«, torej še vedno kot klasični *filozof*. V *Vekovih sveta* pa Schelling postane *pesnik*, njegov jezik se približa Hölderlinovim ali Novalisovim pesnitvam, a obenem želi ostati filozofski. Paradokсно je, da je Schellingu v *Vekovih sveta* uspelo ravno skozi neuspeh: prišel je do zloma filozofskega diskurza in s tem dopolnil in obenem »ukinil« filozofijo, vendar ne na »filozofski« način kot Hegel, ki je filozofijo »ukinjal« v sami sebi, v absolutnem *pojmu*, temveč je zaslutil njeno mejo v pratemelju biti, v pravolji, ki ni več subjekt, saj je »volja, ki ničesar noče«, obenem pa je prvi in poslednji »pogoj možnosti« samega subjekta oziroma subjekta-

objekta v njuni identiteti. Res pa je, da tudi Schelling ni vzdržal takšne radikalne dopolnitve (in obenem ukinitve) filozofije, do katere je prišel v *Vekovih*, in je v svojem poznejšem razvoju skušal loviti ravnotežje med »negativno« in »pozitivno« filozofijo, med »kaj-em« (*quid*) in »da-jem« (*quod*). Spoznavno metodo »pozitivne« filozofije, ki naj bi segla onstran pojmov »negativne« dialektike k samemu bivajočemu (*das Seyende*), je Schelling razumel kot neke vrste metafizični empirizem, ki ga je iskal v mitološki zavesti, religioznem razodetju in mističnem izkustvu.

Marija se vrne. Iz svoje torbe, v katero je prej pospravila Divji tulipan, barvice in čopiče, zdaj vzame jopico, jo pogrne po mahovju zraven Bruna in Janeza, se usede nanjo ter si popravi lase in krilo: kakor pozorna študentka se pripravi, da prisluhne filozofoma.

Marija. Zdaj vaju bom zbrano poslušala, tudi jaz bi rada vedela, kaj je bistvo Schellingove filozofije.

Bruno se muza. Torej se bova morala še posebej potruditi.

Marija. Kar potrudita se! Tudi jaz sem se potrudila z *Divjim tulipanom*, pa vendar nista bila povsem zadovoljna z njim... ali z mano v njem.

Janez. O, meni se zdi čudovit!

Mariji očitno godi fantova pohvala; zlekne se po mahovju in opazuje krošnje dreves nad seboj, v katerih lističi lovijo sončne žarke, preden jih dokončno ujame zemlja; v njenih zeleno rjavih očeh je skrita davnina.

Marija. Janez, boš prebral kak odlomek?

Janez že lista po knjigi. Začel bi kar na sredi *Vekov sveta*, tam, kjer Schelling piše o pravolji... prav, mojster?

Bruno. Prav, le začni.

Janez bere:

»Če rečemo torej na najkrajši način: najvišje lahko eksistira, lahko pa tudi ne eksistira; ima pravzaprav vse pogoje eksistence v sebi, toda odločilno je, ali te pogoje pritegne, tj., ali jih uporabi kot pogoje.

Tisto, čemur je dano na prosto voljo eksistirati ali ne eksistirati – ne pa to, ali *nekaj* bo ali ne bo – je lahko po svojem bistvu samo *volja*: kajti le goli, čisti volji je dano na voljo, da postane dejavna oziroma eksistira ali da ostane nedejavna oziroma da ne eksistira. Njej edini je dovoljeno, da stoji tako rekoč na sredi med bitjo in nebitjo.« [Schelling (6), 265]

Bruno. Osrednji motiv Schellingove filozofije – poleg identitete narave in duha – je *svoboda*. Kot sem že omenil, je Schelling sprejemal Spinozovo pojmovanje narave kot božanske, toda s stališča svobodne volje je zavračal njegov determinizem; po drugi strani pa je skušal dopolniti nauk svojega drugega vélikega filozofskega učitelja, Fichteja, namreč s tem, da se ni zadovoljil s svobodo Jaza, Subjekta, ki pri Fichteju ostaja slej ko prej človeški jaz, človeški subjekt, ampak je iskal izvor svobode v sami naravi – in obenem v Bogu, v tistem »najvišjem«, če zares velja identiteta *Deus sive natura* –, saj Schelling že na začetku *Vekov sveta* pravi, da se tisto »najbolj praživo«, »čista narava v popolnem smislu besede«, lahko razvija samo »svobodno, iz lastnega nagona in volje« [prav tam, 241]. Resnična človeška svoboda je torej možna šele s svobodo tistega »najbolj praživega«, namreč narave, ki se v svojem sámorazvoju dviga k spoznanju, se postopoma spoznava v duhu. Schelling je bil prepričan, da je človek »soudedežen« v stvarjenju sveta, da na nek način vé za svobodno pradejanje, s katerim je pravolja ustvarila svet. – Janez, mi daš prosim knjigo, da najdem odlomek v *Vekovih*, kjer Schelling govori o človeškem »sovédenu« stvarjenja.

»Človeku je treba priznati bistvo, ki je zunaj sveta in nad njim; kajti kako bi sicer mogel edini med vsemi bitji slediti dolgi poti razvoja od sedanjosti do najtrše noči preteklo-

sti, kako bi se edini mogel povzpeti do začetka vseh reči, če v njem ne bi bilo nekega bistva z začetka vseh časov? Zajeto iz vira reči in njemu enako, ima tisto večno v duši neko sovédenje <Mitwissenschaft> o stvarjenju.

To bistvo je vez, ki človeku omogoča, da vzpostavi neposreden odnos do najstarejše preteklosti, a tudi do najbolj oddaljene prihodnosti, ker ima v sebi uvit čas.« [prav tam, 242]

Od tod tudi naše hrepenenje po večnosti, ki ga je Schelling izrazil s stavkom (če polistamo malce naprej po knjigi): »po večnosti vse hrepeni« [prav tam, 257] – vsa narava, do človeka nezavedno, človek pa z zavestjo, s srcem in dušo. Po večnosti hrepenimo zato, ker imamo v duši »sovédenje« o svojem izvoru v večnosti, zato, ker je v nas »uvit čas«, kot lepo pravi Schelling.

Marija. In kaj je s tistim »najvišjim«, s tisto pravoljo, ki se svobodno odloči, da ustvari svet? Ali bi se ravno tako lahko odločila, da ne bi ustvarila sveta, namreč sploh *nič*?

Janez. Svobodo pravolje tudi jaz razumem kot možnost odločitve bodisi za bit bodisi za nič.

Bruno. Da, vendar Schelling seže še globlje, kajti volja, ki je *postavljena* pred takšno odločitev, že ni več *povsem* svobodna, ampak je v nekem smislu že določena kot »amfibiolična«, razdvojena volja; zato Schelling na sam začetek, še pred razdvojeno voljo (četudi razdvojeno zgolj po predmetu svojega hotenja), postavlja »voljo, ki ničesar noče« kot tisto resnično *prvo*, človeškemu razumu nedoumljivo voljo, v kateri še pred *prvo* odločitvijo večno trajajo »vekovi sveta«... Janez, prosim nadaljij branje tam, kjer sem te prekinil.

Janez bere:

»...tisto pa, kar je ravnodušno do bivajočega in biti (ali, kar je isto, do eksistence), namreč tisto neprotislovno, kar iščemo, je *volja, ki ničesar noče*.

Torej ni *prvo* neko dejanje, neka nepogojena dejavnost ali delovanje, kot so tako pogosto mislili (v skladu z nemir-

nim bistvom časa); saj je zares prvo lahko le tisto, kar je tudi zares zadnje. Samo negibna, božanska, pravilneje nadbožanska ravnodušnost je tisto zares prvo, začetek, ki je obenem tudi konec.« [prav tam, 266]

Bruno. Ne nujnost odločitve, tudi če je odločitev za eno izmed možnosti še tako svobodna, temveč »nadbožanska ravnodušnost« do same odločitve je tisto resnično prvo in obenem zadnje, alfa in omega – in to je, kot pravi Schelling, »volja, ki ničesar noče«.

Marija se igra s slamico. To zveni precej budistično, ne? Volja, ki ničesar noče... je v nekakšni nirvani?

Bruno. Gotovo so tu neke podobnosti med Schellingom in budizmom, vendar so razlike med njima precej večje. Volja, kot je učil Buda, vodi v trpljenje, v krog sužnosti svetu, vedno znova v rojevanje in umiranje, v neskončen krožni proces, imenovan *sansara*, ki se napaja iz želje, voljne temne sestre – in zato, pravi Buda, mora modrec po »osmerni poti« nauka (*dhamma*) premagati željo-voljo, h kateri ga nagovarja hudič, imenovan Mara, ki duha odvrča od nirvane. Pri Schellingu je povsem drugače: »volja, ki ničesar noče« *ni zla*, niti prvotno, dokler je sama v sebi, niti drugotno, ko se notranje razdvoji in se njena pozitivna, »potrjujoča« stran odloči, da »bo eksistirala«, tj. da bo ustvarila svet; nasprotno, pri Schellingu je narava, ki jo potrjujoča volja ustvarja, božanska teofanija, razodevanje Boga v svetu in nazadnje Njegovo dopolnjeno sámospoznanje v človeku – in pozni Schelling dodaja: v Bogočloveku, Kristusu. Sicer pa je budizmu bližja Schopenhauerjeva filozofija slepe, iracionalne volje, vendar o njej morda kdaj drugič...

Janez. Ampak zakaj Schelling sploh imenuje neizrekljivi pratemelj sveta – »volja«? Ali ni to protislovje v samem pojmu: kako sploh lahko obstaja »volja, ki ničesar noče«? Bistvo vsake volje je vendar *hoteti*!

Bruno se smehlja. Da, to se sprašujem tudi jaz in v tem je res nekakšen paradoks. Andrew Bowie, ki sem ga prej ome-

nil, ugotavlja pri Schellingu analogen problem na ravni jezika, ko postavlja vprašanje:

»Toda kako lahko rečemo karkoli o tistem, kar naj bi bilo prej, preden je bilo mogoče karkoli reči?« [Bowie, 99]

Da bi to zmogli, bi morali – tako se zdi – stopiti »za« jezik, onstran simbolnega v »realno«, ki naj bi bilo »tam« že »pred« vsakim jezikom. Presenetljivo pa je, da, čeprav se nam zdi z (raz)umskega stališča »sestop« v domnevno realno »zajezikovje« nemogoč, vendarle vseskozi sestopamo »tja«, in ne samo v najvišjih filozofskih spekulacijah o »vekovih sveta«, marveč tudi v vsakdanjem, zdravorazumskem prepričanju, da »za« jezikom obstaja od njega neodvisna realnost. Ludwig Wittgenstein je v svojem slavnem *Traktatu* zapisal dve, racionalno vzeto, protislovni tezi:

»Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta.«

»O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.«
[Wittgenstein, 5.6 in 7]

Janez. Oprostite, mojster, tega ne razumem – zakaj sta ti dve tezi protislovni? Meni se zdi ravno nasprotno, namreč da govorita o istem, o mejah jezika.

Bruno. Da, obe tezi govorita o meji jezika, vendar se prva postavlja *tostran* meje (torej v jezik), druga pa *onstran* meje (torej v tisto »mistično«, »o čemer ne moremo govoriti«)... kajti, če rečemo, da *o nečem* ne moremo govoriti, potem tisto, *o čemer* moramo molčati, vendarle *je* – torej meje mojega jezika vendarle niso meje mojega celotnega sveta, saj moj svet presega moj jezik v tistem, o čemer ne morem govoriti.

Marija se zasmeje. Enkrat mi boš to misel zapisal, morda jo kdaj povem svojim učencem v šoli...

Bruno guba čelo. Takole, na kratko povedana se ta zgod-bica morda res sliši kot nekakšna miselna igrlica, toda v njej je veliko več, v nekem smislu prav vsa filozofija!

Janez. Seveda! Zdaj razumem bistvo znane Wittgenstein-ove sedme teze: doslej sem mislil, da je omejujoča, namreč da zapira filozofijo v meje jezika, dejansko pa ji odpira vrata v »tisto mistično«, v transcendenco...

Bruno. Tako je.

Janez. ...in kakšno zvezo ima Wittgensteinovo »mistično« s Schellingovo »voljo, ki ničesar noče«?

Bruno. Na prvi pogled sta Schellingova in Wittgenstein-ova filozofija zelo daleč narazen, toda – kako že pravi tisti pregovor – »vodnjaki se v globini stekajo«, in to velja tudi zanju. V obeh se to, kar se sprva kaže kot nemogoče, potem vendarle pokaže kot mogoče, vsaj v nekem smislu, namreč v tistem, ki ga je odkril tudi Bowie pri iskanju odgovora na paradoks neizrekljivosti Enega oziroma »prvega« pri Schellingu:

»Brez neke vrste govora <articulation> je zgolj Eno, to pa ne more biti izrečeno. Toda dejansko gre za to, da iz tega [Enega] pridemo do nečesa drugega, kar obstaja *kot* nekaj, kar je drugačno od Enega, vendar brez Enega ne more biti.« [Bowie, prav tam]

Torej, tisto »drugo«, izrekljivo, obstaja le kot drugo oziroma drugačno od »prvega«, Enega, vendar obenem *brez Enega ne more biti*... No, beri prosim dalje!

»Če bi bila dejavnost nasploh ali če bi bilo neko določeno dejanje ali delovanje tisto prvo, potem bi bilo protislovje večno. Toda gibanje nikoli ni zaradi samega sebe; vsako gibanje je samo zavoljo miru. Če ne bi bila v globini vsakega dejanja in nehanja samo mirna in spokojna volja, bi se uničilo samo; kajti vsako gibanje išče mir, mir mu je kakor hrana, se pravi tisto, iz česar jemlje moč in se ohranja.« [Schelling (6), 266]

Marija, še vedno s slamico v ustih. Kakor kolo, ki se vrti okrog svoje mirujoče osi...

PRELET SOVE

Bruno. Da... in tako spet pridemo do tiste »božanske ravnodušnosti«, okrog katere se vse vrtili, ona sama pa miruje...

»Če pa je volja, ki ničesar noče, tista, ki izreka večnost, ni takšna zato, ker ne bi *imela* ničesar, kar bi lahko hotela; nasprotno, ima samo sebe kot večno zaželeno (samo sebe, kot subjekt in objekt, kot pravo bistvo); toda ker ima, *kakor da ne bi imela*, zato je *mirujoča, ravnodušna* volja. – Biti, kakor da nisi; imeti, kakor da nimaš; to je v človeku, to je v Bogu najvišje.« [prav tam, 266–7]

Marija. Saj, ko bi človek to zmogel: »biti, kakor da nisi«, »imeti, kakor da nimaš«! Toda pri tem, kar si in kar imaš, vedno vztrajaš, tega se vedno oklepaš...

Janez. Ali ni Schellingova čista volja pravzaprav – nič?

Bruno. Nemara je res tako, saj Schelling sam pravi, »taka volja je nič in je vse« [prav tam], potem pa dodaja – daj mi malce knjigo, Janez – »v tem smislu bomo torej tisto čisto svobodo samo imenovali nič« [268]; čista svoboda sama se namreč »sama ne dojema, je spokojnost, ki na nič ne misli in se svoje nebiti veseli« [prav tam].

Marija. Kako se lahko *veseli* svoje *nebiti*? Tega ne razumem!

Bruno. Žal tudi jaz ne, Marija, domnevam pa, da je imel Schelling tu v mislih neko povsem drugačno veselje od našega vsakdanjega.

Janez, vprašujoče. Torej tudi vi, mojster, ne razumete povsem Schellinga?

Tedaj nekaj završi v vejevju in trojico, zbrano ob tolmunu, preleti tik nad glavami velika ptica: tako blizu, da jih oplazi piš njenih peruti.

Marija. Sova! ... in to podnevi ... kako nenavadno!

Janez. Videl sem njene oči, ko nas je preletela.

Bruno. Torej sova ne razpne svojih kril šele tedaj, ko pade mrak.

A že naslednji hip sova zatone v zeleni globeli soteske in ob bregu zelenomodrega jezerca spet zavлада mir, globoka tišina narave, prepredena z glasovi nešteti h drobnih bitij.

Bruno, čez čas. Resnično, na svetu je marsikaj, kar vedno znova vzbuja čudenje, toda najbolj čudno in nerazumljivo je, *od kod se je vzel svet?* Teologi pravijo, da ga je ustvaril Bog. Prav, toda Simplicij se potem vpraša: od kod pa se je vzel sam Bog? Teologi odgovarjajo, da je Bog neskončen in večni in da zato vprašanje, od kod se je vzel, nima pomena, kakor nima pomena vprašanje, od kod ima trikotnik tri kote. Toda Simplicij spet ugovarja, da je v vprašanju »od kod« skrito tudi vprašanje »zakaj«: *zakaj Bog je?* In najdejo se filozofi, ki nadležnežu odgovarjajo, da je Bog pač *causa sui*, vzrok samega sebe, in da je s tem vprašanje »zakaj« rešeno. Vendar vprašanj ne zmanjka, saj ostaja vsaj še eno, morda najtežje: *čemu* pa je Bog ustvaril svet? Čemu svet sploh je? Kaj je božji namen? – Le kako naj to vemo! In zakaj naj bi to sploh vedeli, čemu naj bi to vedeli? Schelling se je ob pisanju *Vekov sveta* ustavil ob misli, da sta vprašanji »zakaj« in »čemu« dve strani istega vprašanja in da se začetek in konec poti stekata v nadčasni sedanjosti:

»Je vprašanje, ki ga postavlja otroštvo in ki utruja tudi starost: Iz česa neki je vse izšlo? Toda iz česar je vse izšlo, ne more biti nič drugega kot to, iz česar še sedaj vse izhaja in v kar se vse vrača, česar torej ni bilo pred časom, ampak je še kar naprej in v vsakem trenutku nad časom. Zato je torej negibna volja, ki ničesar noče, tisto najvišje in prvo. Kajti v največjem nemiru življenja, v najsilovitejšem gibanju vseh sil in skozi vse še vedno učinkuje volja, ki ničesar noče. Tja je vse usmerjeno, tja vse hrepeni.« [Schelling (6), 268]

Schelling nadalje pravi, da je »volja, ki ničesar noče« celo »nad Bogom«, kajti –

»...Boga si lahko mislimo samó kot najvišje dobro; torej kot že določeno voljo; v volji pa, ki ničesar noče, ni niti to, niti ono, niti dobro, niti zlo, niti bivajoče, niti bit, niti naklonjenost, niti odpor, niti ljubezen, niti jeza, pa vendar moč za vse to.

V volji, ki ničesar noče, torej spoznavamo tisto izrekajoče, tisti jaz večnega nezačetega božanstva samega, ki lahko o sebi reče: jaz sem alfa in omega, začetek in konec.« [prav tam, 269]

Janez. Te besede spominjajo na »negativno teologijo«, kajne?

Bruno. Res je, podobne misli najdemo pri starih mistikih, »apofatikih«.

Janez. Zato se mi zdi še bolj čudno, da Schelling ravno v *volji* najde začetek in konec vseh stvari; saj to bi še razumel, da je pravolja »nad« ali »pred« najvišjim dobrim in da bi navsezadnje lahko izbrala tudi zlo, ne morem pa razumeti, kako je lahko volja »moč za vse«, če sama ni »niti bivajoče, niti bit...«

Bruno. Morda si lahko pri razumevanju Schellingovega pojmovanja pravolje pomagamo s klasičnim (aristotelskim) razlikovanjem med možnostjo (*dynamis*, lat. *potentia*) in dejanskostjo (*energeia*, lat. *actualitas*). Za Schellinga je volja čista možnost, prva *potentia*, v kateri so zgolj potencialno prisotne vse stvari... in ravno to prvo potenco enači z Bogom pred stvarjenjem; Bog je, kot pravi Schelling v nekaterih poznejših delih, *potentia existendi*, možnost/moč bivanja.

Janez. Toda kako pride volja iz možnosti v dejanskost? Ali je čista volja kot »možnost bivanja« obenem tudi *vzrok* bivanja?

Bruno vzdihne. Tudi Schelling v tem vprašanju vidi največjo uganko. Le preberi naprej...

»In tu nastaja ravno največja zagonetka vseh časov: kako lahko nekaj izhaja iz tistega, kar ni niti delujoče navzven niti ni nekaj sámó v sebi. Pa vendar življenje ni ostalo pri oni negibnosti...« [prav tam].

Janez se čudi. Resnično – kako je to mogoče?

Bruno viha čelo. Tega seveda ni mogoče *razložiti*, kar je Schelling vedel in je zato *Vekove sveta* ubesedil v jeziku, ki presega racionalni filozofski diskurz. Zavest ne more seči nazaj do samega začetka, kajti njen nezavedni temelj, iz katerega se je prebudila, se ji neizogibno izmakne vselej, kadar ga skuša misliti. Schelling pravi, da »se večnost sebe ne zaveda« [270], vsaj dotlej ne, dokler ostaja nedotaknjena v svojem miru, v svoji »božanski ravnodušnosti«, toda –

»...čim bolj je ta mirnost polna užitka, tem prej se mora v večnosti, ne da bi sama kaj storila za to, niti da bi sama za to vedela, poroditi tiho hrepenenje po tem, da bi prišla do sebe, našla sebe in uživala: težnja po ozaveščenju, *ki pa se v njej sami vendarle ne uzavesti.*« [prav tam]

Janez. Toda zakaj se *mora* v mirni večnosti poroditi »tiho hrepenenje«, če pa ni nič izven nje, kar bi jo v to primoralo?

Bruno. Treba se je sprijazniti s tem, da ni mogoče racionalno razložiti prvega vzgiba, iz katerega sledi pradejanje. Ko Schelling govori o prehodu od čiste volje k »tihemu hrepenenju«, iz katerega potem sledita želja in dejanje, si pomaga tako, da primerja nezavedne vzgibe večnosti z vzgibi človeške duše – saj je že uvodoma rekel, da je človeško bistvo, ki ima v sebi »uvit čas«, soudeleženo tudi v »najstarejši preteklosti«. Tu, na naslednji strani piše:

»Toda kdo bi lahko popisal prve vzgibe nezavedne narave, ki sama sebe ne pozna, kdo bi lahko razkril skrito mesto rojstva te eksistence? Le pomisli – če si kdaj to užil – na tiste redke trenutke blažene in popolne potešitve, ko si srce nič ne želi, pomisli, da bi si takrat lahko zaželel, da bi ti večno ostali takšni in da bi resnično bili večnost; pomisli na takšne trenutke in poskusi se spomniti, kako se prav v njih, ne da bi se tega zavedal, ne da bi sam za to kaj storil, znova rodi volja, ki te kaj kmalu spet potegne k sebi in te povleče v delujoče življenje; spomni se teh trenut-

kov in imel boš približno predstavo o tem, kaj skušamo tu opisati.« [prav tam, 271]

Janez. Da, da, to poznam! Zavest iz čistega motrenja vedno spet zdrsnje nazaj v tok misli... baje samo jogiji obvladajo tehnike, da se jim to ne zgodi.

Bruno. Morda res, vendar midva rajši nadaljujva s Schellingom:

»Torej, če smo prej rekli, da je mirujoča volja prvo, potem zdaj lahko rečemo, da je nezavedno tiho iskanje samega sebe drugo.« [prav tam]

...in to nezavedno iskanje samega sebe se dogaja tako, da se pravolja razdvoji, pri čemer postavi nasproti sebi »večno voljo do narave«.

Janez. To se sliši precej heglovsko – torej je narava vendarle v nekem smislu »drugobit«, sicer ne ideje, ampak volje?

Bruno. Schelling in Hegel se ujemata, formalno vzeto, v skupni filozofski metodi, namreč v dialektiki. Toda vsebinsko sta si njuni filozofiji zelo vsaksebi: pri Heglu se ideja postavlja v svoji drugobiti kot narava, da bi potem na višji stopnji, tj. v sintezi oziroma »negaciji negacije«, spet »ukinila« oziroma presešla svojo drugost in se spoznala kot duh; pri Schellingu pa je volja do narave *večna*, narava se ne »ukinja« v duhu, temveč se duh porojeva skozi njo in predvsem *v njej*. – Glej, kaj tu dalje piše Schelling...

Janez spet bere:

»In tako vidimo naravo, od najnižje stopnje navzgor, kako v svojem najbolj notranjem in najbolj skrite[m] [bistvu] hlepi in se nenehno dviga, napreduje v sli, da bi potegnila nase in si končno prisvojila tisto najvišje, najbolj bistveno – čisto duhovno samo.« [prav tam, 275]

Bruno. Vidiš: za Schellinga je torej *narava* tista, ki si »prisvaja« duha – in se tako dviguje k božanskemu, »najvišjemu« – medtem ko si pri Heglu *duh* prisvaja naravo in jo »ukinja« v sebi: to je velika razlika! ... No, kaj piše dalje?

»Iz tega spoznavamo, da je bila tista volja, porojena v tihi večnosti sama iz sebe, večna volja do narave...« [prav tam].

Medtem ko Janez bere in Bruno premišljuje, kako bi mu utrl pot skozi pragozd Vekov sveta – je Marija zaspala; filozofa opazita, da spi, šele tedaj ko zaslišita njeno nežno smrčanje.

Marija sanja. Sredi širnega travnika, ki se razprostira vse do daljnih oblakov, raste samotni rdeči tulipan. – Utrgala ga bom, *si reče Marija in se skloni* k njemu. Tedaj pa tulipan začne rasti, spreminja se v drevo, ki je vse večje in večje, čeprav ostaja v svojem »bistvu« še vedno tulipan, tudi ko mu iz stebela poženejo cvetoče veje, kakor magnoliji, le da so njegovi cvetovi prave divje tulpe, temno rdeče kakor kri. – Glej, *se čudi Marija*, saj to je tisto slavno pradrevo, imenovano *Volja do narave!* Toda, ojoj: vsaka tulpa, *ki jo Marija pogleda*, se spremeni v gnusno zmajsko glavo! Iz tulipana se kotí stoglava himera in vse njene tulpe sikajo s cvetnimi zublji druga v drugo kot ognjene kače. – Mora res *Volja do narave* požreti samo sebe, zgoreti v lastnih plamenih, še preden zraste do neba? *se sprašuje Marija*. Mar ni bilo rečeno: Kjer je nevarnost, raste tudi rešitelj. *In brž ko Marija pomisli nanj*, se rešitelj izvije iz najvišjega cveta kakor metulj iz bube: čudovit poganjek v viteški opravi, s cvetno perjanico, listnim ščitom, sijajen junak, ki s sončnim žarkom poseka vse zmajske glave, pogasi vse kačje zublje, da popadajo s tulipana kakor cvetje zla, medtem ko iz odsekanin kaplja rdeči sok življenja. In ko naposled ostane le tista tulpa, iz katere se je izvil rešilni poganjek sam, se cvetni vitez vrne vanjo, kakor da bi se metulj zavel nazaj v bubo. Pa tudi drevo se spet zmanjša

v en sam cvet, samoten rdeč tulipan, ki tam, *na začetku Marijinih sanj*, še vedno raste na širnem travniku, segajočem do daljnih oblakov. – *Marija se skloni, v snu utrga cvet in pomisli*: Spomladi bo iz kapelj *Volje do narave*, padlih na zemljo, zrasel šopek tulipanov, ki bodo segli še višje, tja k nebu...

Bruno nadaljuje, tišje. Pozneje, v *Filozofiji mitologije*, Schelling govori o volji do narave kot o »božanski nakani«...

Janez. Oprostite, mojster, nisem slišal – o čem govori? O božanski ukani?

Bruno se nasmehne. Ne, pač pa o božanski nakani ali nameri (*die göttliche Absicht*), res pa je ta nakana v nekem smislu tudi ukana... kajti večna volja do narave, ki je sprva zgolj čista »možnost bivanja«, se nakani ukaniti človeka, da bi se v njem spoznala kot duh.

Janez. Ne razumem, v čem je njena ukana?

Bruno. Schelling pravi, da je človeška zavest »teogonična«, kar pomeni, da človek nezavedno »ustvarja« bogove, demone in druga mitološka bitja, vendar ne tako, da bi si jih poljubno izmišljal, temveč tako, da je »človeška bit skupaj zrasla z božansko« in se ne more premakniti, ne da bi se obenem »premaknilo tudi božanstvo samo« [Schelling (5), 125]. Božanska ukana pa je v tem, da bogovi s svojo mitično realnostjo skušajo človeku zastreti pravo resnico »teogoničnega procesa«, namreč *istost* božanske in človeške zavesti. Mitološki človek, na primer Odisej, se na svoji poti z razumom borí proti bogovom in demonom, ne da bi vedel, da si pravolja v njem zoperstavlja svojo lastno *naravo*. Toda njena ukana je obenem tudi nakana: človeška zavest se ne more spoznati kot božanska, »boga postavljajoča« (*Gott setzende*), če se poprej ne rodi iz svojega nezavednega temelja, iz narave, ki pa ji ostaja zastrta, dokler je ne reflektira v duhu. Filozofija narave in mitologija sta pri Schellingu tesno povezani: v mitih se na ravni prebujajoče se človeške zavesti ponavlja stvarjenje sveta, pri čemer pa se zavest šele prepoznava kot »večna volja do narave«; izvorni človek je »zunajbožansko-božansko«, je »bog v liku stvarjenja« [prav tam].

»Zavest skusi svoje lastno gibanje kot gibanje boga; samo na ta način lahko pojasnimo realnost, ki jo moramo priznati veri v bogove« [prav tam, 130]. Na osnovi takšnega pojmovanja mitologije Schelling ločuje tri zgodovinske stopnje mitološke zavesti: egipčansko, indijsko in grško – v prvi prevladuje telo, v drugi duša, v tretji duh.

Janez. Mar ni takšna delitev spet precej heglovska?

Bruno. Pri Schellingovem pojmovanju mitologije gotovo obstajajo podobnosti z nekaterimi mislimi iz Heglove filozofije religije, toda razlika med njima je tudi na tem področju podobna razliki v filozofiji narave: za Schellinga mitologija ni zgolj neka prehodna zgodovinska stopnja v razvoju religiozne zavesti (čeprav je *tudi to*), namreč stopnja, ki naj bi se v duhu dokončno »ukinila« z nastopom monoteizma, na zahodu krščanstva, ampak mitologija vselej ostaja »sodelujoča« z monoteizmom in je v *tem* pomenu zgodovinsko nepresegljiva. Če ne bi bilo tako, bi bilo ukvarjanje z njo zgolj naloga zgodovinarja, ne pa filozofa.

Janez. Pa se vam ne zdi, mojster Bruno, da je tudi sama Schellingova »volja, ki ničesar noče« nekakšen stvarjenjski mit?

Bruno. Seveda je! Schelling tega ne bi zanikal. Vendar glavni problem *Vekov sveta* ni v tem, da je pravolja izrečena kot mit (saj ni dostopna razumski opredelitvi in zato sploh ne more biti drugače izrečena kot v mitološkem jeziku), ampak predvsem v nejasnem prehodu iz mita v logos, iz mitologije v filozofijo. Za isti *problem prehoda* gre, ko se Schelling sprašuje, v kakšnem razmerju je življenje do večnosti:

»...sedaj je čas, da se vprašamo, v kakšnem razmerju je vse to vzpenjajoče se življenje do večnosti ali do one negibne ravnodušnosti. Kajti šele navezava nanjo mu lahko dá popolno določitev.

Vse življenje je namreč nastalo iz hrepenenja večnosti po sami sebi in v tem iskanju – čeprav nenajdenju – sebe, iz te težnje se je porodila volja, ki hlepi po večnosti in se skuša povzpeti do nje. Napredujoča, stopnjevita volja si je

zgradila stopnice, po katerih bo prišla tja, v večnost.«
[Schelling (6), 283–4]

Življenju brez stika z večnostjo ne manjka le nekaj, brez česar je pač nepopolno, ampak mu manjka tisto bistveno, kajti življenje je nastalo iz hrepenenja večnosti po sami sebi. Večnost namreč sebe ne more poznati, zato se iz njenega nezavednega hrepenenja rodi volja, ki zgradi »stopničasto« življenje, s katerim omogoči večnosti, da se po vesoljni lestvi povzpne k sámospoznanju – in šele zdaj večnost *sploh je*. Volja »zgradi« lestev življenja, duh pa daje zavesti moč, da se vzpne po njej, kajti...

»...duh ali najvišja enost [...] je vez med večnostjo in življenjem, ki je zgrajeno od spodaj navzgor in se vse bolj jasno prikazuje kot orodje večnosti.« [prav tam]

Za Schellinga je značilno, da je Jakobova lestev »zgrajena od spodaj«, in tudi »Bog se dviguje od spodaj, ker prihaja iz objektivnega« [prav tam], iz narave, saj »če ne bi hoteli priznavati narave, ničesar fizičnega v Bogu, potem ne bi smeli priznavati ničesar, razen one absolutne čistosti in indiference...« [287]. Schelling nadalje govori o »duhovni materiji, ki je še vedno skrita v vseh rečeh tega sveta in samo čaka na svojo osvoboditev« [289], metafora zanjo pa je zlato, predvsem tisto, ki ga išče alkimija: slednja namreč nikoli ni iskala samega zlata, »temveč tako rekoč zlato zlata ali tisto, kar zlato naredi za zlato« [290] – to pa je *modrost*, ki povezuje snov in duha v *isti svet*.

Janez. Torej je bil tudi Schelling nekakšen alkimist?

Bruno se nasmehne. No, alkimist ravno ni bil, je pa v *Vekove sveta* vpletel nekatere stare ezoterične nauke. Poleg alkimističnega zlata tu najdemo tudi biblični lik božje Modrosti, ki jo je »Gospod imel na začetku svojih poti« [prav tam, 304; gl. Sveto pismo: *Prg* 8, 22]; ob branju *Vekov* se mi je zdelo, da je Schelling, čeprav tega ni izrecno zapisal, pojmoval božjo Modrost, verjetno pod vplivom grške Sofije, kot

»zanikajočo voljo«, ki se v praveku zoperstavi »potrjujoči volji« stvarjenja – namreč kot tisto voljo, ki kliče k *vrnitvi* v nevidno. Spominjam se, da Schelling na nekem mestu pravi, da Modrost »kliče k nevidnemu« in »objokuje usodo svojih kreatur«... Morda lahko najdeš ta odlomek, Janez?

Janez polista po knjigi in znova bere:

»Tako hrepeneče vidimo vso naravo: zemlja vsesava s tisočerimi ustji nebeško moč; seme teži k svetlobi in zraku, da bi uzrlo podobo, duha; cvet niha v sončnem žarku, da bi ga kot barvo potegnil vase. In enako tudi ono trpno življenje: čim bolj se sámo v sebi razvija, tem bolj kliče k nevidnemu, naj poskrbi zanj, naj ga pritegne in spozna kot svojo last; in Modrost, zapuščena, objokuje usodo svojih kreatur, saj otroci njenega veselja ne obstanejo, marveč v nenehnem boju spet in spet minevajo. Toda ravno zaradi privlačne moči hrepenenja je tudi nevidno pritegnjeno k vidnemu.« [prav tam, 305–6]

Bruno. Da – rečeno je malce drugače, kot sem mislil, pa vendar drži, da je božja Modrost »zapuščena« v vidnem, zato hrepeni po nevidnem... in kaj Schelling še pravi o božji Modrosti?

Janez bere dalje:

»Modrost je bila pri Gospodu. Toda kdo je torej *Gospod*? Nedvomno tista *v* biti in bivajočem samem počivajoča volja, zaradi katere edine je lahko bit dejansko bit, bivajoče dejansko bivajoče, volja, ki poprej ničesar ni hotela. Ta volja je Gospod, kajti od nje prihaja vsa moč in vsa sila in *on* je izrekajoči vsakega bistva. Je bit in bivajoče in od obeh vedno neločljiv.« [prav tam, 306]

Janez. Mojster, kako naj razumem ta odlomek? Če »je bila Modrost pri Gospodu«, in vendar sama Modrost ni Gospod,

saj je rečeno »volja je Gospod« – ali je torej Gospod »volja, ki ničesar noče«? ... In zakaj Schelling tu govori o bivajočem in biti, o njunem odnosu?

Bruno. Schelling tu ni povsem jasen, toda najbrž lahko rečeva, da je Bog pred stvarjenjem v *Vekovih sveta* pojmovan kot »volja, ki ničesar noče«... Odnos med bivajočim (*das Seyende*) in bitjo (*das Sein*) pa je tu, kot tudi sicer v Schellingovi filozofiji, še bolj zapleten. Nekateri sodobni razlagalci, med njimi tudi že omenjeni Andrew Bowie, vidijo v Schellingovem razlikovanju med bivajočim in bitjo zasnutek »ontološke difference«, ki je pozneje postala osnovna misel Heideggerjevega mišljenja biti, pa tudi zasnutek »razloke«, o kateri piše Jacques Derrida. Toda zdaj, ko govoriva predvsem o naravi in njenem odnosu do Boga, se ne bova spuščala v ontološke finese razmerja med bivajočim in bitjo. Opozorim naj te samo, da pomena izrazov »bivajoče« in »bit«, kakor ju uporablja Schelling, ne sovpadata z bolj znano Heideggerjevo niti s klasično Heglovo terminologijo, čeprav sta slednji bliže; in celo pri samem Schellingu v različnih obdobjih njegovega filozofskega razvoja njun pomen ni vselej isti – v *Vekovih sveta* je »bivajoče« tisto v naravi in/ali v božanski volji, kar je aktivno, tisto, kar biva iz sebe in za sebe kot subjekt, medtem ko je »bit« ono pasivno, ki šele prihaja k sebi s prebujanjem narave, v njenem napredujočem sámospoznanju, v vzponu k duhu; torej Schellingova »bit«, tradicionalno gledano, bolj ustreza objektu kot subjektu... Zdaj morda bolje razumeš Schellingov stavek, ki si ga maloprej prebral, namreč da je Bog »bit in bivajoče in je od obeh vedno neločljiv«: tudi v tem stavku je izražena ena izmed »klasičnih« Schellingovih misli, namreč da Bog ni zgolj čisti duh, saj je enako neločljiv od duha, subjekta, »bivajočega«, kakor tudi od narave, objekta, »biti«. Božansko sámospoznanje, ki se dopolni v človeku, ozaveščenje tiste pravolje, ki ničesar noče, pa vendar vse ustvari, je »prebujenje« Boga v naravi, »bivajočega« v »biti«...

Marija sanja. Sredi puste dežele, ki se razprostira vse do goreče zarje na obzorju, pridem do vodnjaka, zgrajenega iz

kamna, kot so kraške štirne. »Večer je že,« si rečem, »odžejala se bom«; sežem h kalavniku, majhnemu srebrnemu vedru, ki je z dolgo verižico pripeto na šap. Tedaj opazim, da se nad vodnjakom spreletava velika ptica, in ko prepoznam njen krožni let, vzkliknem: »Glej, saj to je sova, ptica modrosti, imenovana tudi *Zanikajoča volja!*« Sova kroži vse niže in niže, tik nad menoj prhuta s krili, in ko ji ponudim roko, se spusti nanjo in me s svojim srepim pogledom zaprosi: »Gospa vodnjaka, ne pozabi name!« Komaj izreče to čudno prošnjo, se izza gorečega obzorja prikaže jezdec, ki se približuje v galopu, leteč čez pusto deželo. Še preden privihra do naju, sova razpne krila in vzleti, tujec pa skoči s konja in plane k vodnjaku. »Zelo je žejen, iz ognja prihaja,« pomislim in s kalavnikom zajamem studenčnico iz globine. Jezdec pije hlastno, z dolgimi požirki, in ko naposled odloži vedro, uzrem na trepetajoči gladini – volčji obraz! Prešine me misel: »Je prišel pome, volkodlak?« Toda tujec se ne zmeni zame, še pogleda me ne, in ko znova zajamem vodo, zdaj za prhaajočega konja, vzame puščico iz tulca, napne lok in pomeri v sovo, ki se spreletava v somraku. »O, nikar!« zakličem in trepetam, da bo zdaj zdaj švisnila k razpetim krilom smrtonosna ost, v strahu stečem za njim, ga objamem in poljubim na kosmato lice: »Ne ubij moje ptice, volčji tujec! S teboj grem, kamorkoli, vse tja do goreče zarje, samo pusti jo živeti!« Tujec strmi vame: v njegovem pogledu ni krutosti, le temna živalska žalost. Tedaj odvrže lok, zlomi puščico in reče: »Prijaham iz ognja in v ogenj se vračam, zato ne moreš z menoj. Ker pa si se bila pripravljena žrtvovati, naj živi tvoja *Zanikajoča volja* – toda vedi: ona je resnična Gospa vodnjaka, ti si le njena služabnica!« In ko izreče te besede, se tujec zavihti na konja in odvihra prek puste dežele, nazaj v ognjene dvorane večera. Jaz pa se vrnem k vodnjaku: ptica modrosti kroži nad njim in ponudim ji roko, da se spusti k meni. »Bo še kdaj prišel, volčji tujec?« se sprašujem...

Bruno si prižiga pipo. Janez se ozre k Mariji in ko vidi, da še vedno spi, nadaljuje z branjem:

»Lahko bi torej rekli, da je spričo volje večnosti, ki je do-
slej mirovala, ravno trenutek spoznanja njene narave tre-
nutek prebujenja, resničnega prihoda k sebi. [...] Volja ne
prihaja do česa tujega, prihaja sama k sebi, k temu, kar je
od vekomaj bila, česar pa se ni zavedala.« [Schelling (6),
307]

Janez. Torej Bog ni že od vekomaj »prebujen«, ampak se
mora šele prebuditi v svojem stvarstvu, v naravi?

Bruno. Da, ravno to je bistvo Schellingove naravne teolo-
gije... ali, če gledamo z drugega konca, teološkega (in teleo-
loškega) naravoslovja.

Janez. Nenavadna misel! Bog torej ni že od samega
začetka, od vekomaj popoln?

Bruno. Potencialno je, aktualno pa še ni popoln.

Janez. In tudi nikoli ne bo, dokler traja zgodovina stvar-
stva?

Bruno se nasmehne. Lahko tako rečeva... čeprav se bo-
žanski duh v človeku kdaj pa kdaj, v redkih, »svetih« trenut-
kih, vendarle zave svoje popolnosti.

Janez. V umetnosti?

Bruno. Schelling je bil v svojem »klasičnem« obdobju pre-
pričan, da ravno umetnost doseže najvišjo možno tostransko
popolnost, v njegovih poznih delih pa vlogo umetnosti pre-
vzame religiozno razodetje – vendar to ne pomeni, da
Schelling govori o razodetju šele v svojih poznih delih: razli-
ka med »klasičnimi« in poznimi deli je predvsem v tem, da v
Vekovih sveta in spisih, ki so nastali pred njimi, razodetje na-
stopa predvsem kot razodetje božanske volje *v naravi*, med-
tem se ko pri poznem Schellingu razodeva *nadnaravno*.

Janez. Ampak to je bistvena razlika!

Bruno. Seveda – čeprav, ali zares vemo za mejo med na-
ravnim in nadnaravnim? Navsezadnje se vselej, kadar se nam
narava razodeva v svoji skriti resnici, *v njej* sami razodeva
tisto, čemur pravimo »nadnaravno«. ... Poglejva, kaj še pravi
Schelling v *Vekovih*:

»Vse je bilo samo zato, da bi ono skrito, ki je izrekajoče bivajočega in biti, spoznalo prav to bivajoče in bit kot samega sebe; toda samega sebe ne more spoznati kot bivajoče in bit, ne da bi obenem spoznalo naravo kot svoje lastno, poprej nezavedno in neznano hrepenenje po samem sebi.« [prav tam, 308]

Narava se v svojem napredujočem razvoju vse bolj prepoznava kot hrepenenje večne pravolje, odkriva se v svoji božanski enosti z duhom. Četudi Schelling res ni bil »preprost« panteist, saj nikjer ne pravi, da je narava sama neposredno ista z Bogom, pa je panteistična filozofija narave, ki jo je zasnoval v svojih »klasičnih« delih, osnova tudi za njegov poznejši »monoteizem«. Glede tega med »mladim« in »starim« Schellingom ni nobenega nasprotja, ki so mu ga očitali heglovci; vezni člen med »obema Schellingoma«, med njegovim mladostnim »panteizmom« in poznejšim »monoteizmom«, je *monizem*, nauk o Enem, v katerem sovpadeta narava in duh, ne da bi se narava »ukinila« v duhu in ne da bi se duh izgubil v naravi. – Polistajva še malce nazaj, Janez, in preberiva tisti znani odlomek iz Schellingovega *Bruna*, ki je, kot si rekel, navdušil tudi tebe:

»Ena luč je, ki sveti v vsem [...] Ena je usoda vseh reči, eno življenje in ena smrt; nič ni pred drugim, je samo en svet, ena rast, in vse, kar je, so njeni listi, cvetovi in plodovi, vsak drugačen, ne po bistvu, temveč po stopnji, eno je vesolje, v katerem je vse veličastno, resnično, božansko in lepo, in to vesolje ni nastalo, temveč je enako večno z enostjo samo, nerojeno, nevenljivo [...] in če bi ga lahko uzrli v celoti, bi očaranemu pijanemu očesu nudilo vedno nespremenljivo, vedro, samemu sebi enako obličje.« [Schelling (3), 119]

Kljub temu, da je usoda vseh reči *ena*, pa v naravi vselej delujeta *dve* volji, na kateri se razdeli »večna volja do narave«: potrjujoča in zanikajoča volja, ki sta v nenehnem spopa-

TEŽNOST IN LUČ

du, obe nenehno delujoči, kakor »težnost in luč«, kajti »težnost hodi pred lučjo kot njen večno temni temelj, ki sam ni dejaven in izgine v noč, ko se pojavi luč« [Schelling (4), 167] – toda nikoli ne izgine povsem, saj je večno temni temelj luči zaslon praznine, brez katerega luč sploh ne bi bila vidna. V *Vekovih* Schelling imenuje protislovje med potrjujočo in zanikajočo voljo »najvišje protislovje«, ki pa je *enost* znotraj neizrekljivega božanstva in »ravno v tej neizrekljivosti se udejanja tisto, kar ni nobeno od obojega, čisti jaz božanstva« [Schelling (6), 311]. Najvišje protislovje omogoča božanski volji svobodo, kajti »če ne bi bilo protislovja, ne bi bilo svobode« [prav tam, 313]. V *Filozofiji mitologije* [cf. Schelling (5), 143 isl.] pa je protislovje med zanikajočo in potrjujočo voljo poosebljeno v grški boginji Nemezi, Okeanovi hčeri, ki odmerja človeku srečo in nesrečo ter običajno nastopa s kolesom, simbolom kroženja univerzuma, ki človeka dvigne v nebesa, potem pa ga spet spusti v deželo smrtne sence... kakor težnost in luč v *Vekovih sveta*.

Janez. Ob tem sem se spomnil na misel Simone Weil:

»Dve sili vladata v vesolju: svetloba in težnost.« [Weil, 17]

Bruno. Da... in Simone je verjela, da je svetloba *milost*. – Nehote pa ob Schellingovi »težnosti in luči« pomislimo tudi na sodobno kozmologijo »prapoka«, v kateri delujeta dve nasprotni, za stvarjenje vesolja enako nujni »volji«: *luč* energije, ki iz neizmerno svetlega »praatoma« razpira vesolje, in *težnost* materije, ki zagotavlja, da se luč ne razblini v praznino, še preden se iz nje porodijo svetovi, galaksije, zvezde... Zanimivo je, da v Schellingovih *Vekovih sveta* najdemo nekatere stavke, iz katerih bi lahko razbrali slutnje o današnjih kozmoloških spoznanjih: ko Schelling piše, da se ravnotežje med zanikajočo in potrjujočo poruši hitro »kakor blisk« in šele s tem omogoči nastanek stvarstva, pri čemer »Bog sploh ni imel časa, da bi mogel razmišljati« [Schelling (6), 318], nehote pomislimo na t. i. »lôme simetriji« ob nastanku vesolja, namreč na izgube začetnih simetriji med elementarnimi silami,

ko naj bi se v nekaj zaporednih »faznih spremembah« – kakor znanstveniki sklepajo v sodobnem kozmološkem modelu prapoka – sprostile velikanske energije za bliskovito prvotno širjenje vesolja (za »kozmično napihnjenje«); računi kažejo, da so se »lomi simetrij« zgodili v človeku nepojmljivo kratkih časovnih intervalih, v neznatnih drobcih prve sekunde, ko se je rodilo vesolje...

Janez. Toda znanstveniki gotovo navajajo ali vsaj iščejo *vzroke* za porušenje prvotnega ravnotežja, če se je zgodilo še tako bliskovito – kaj pa je po Schellingu razlog, da se je zlomila simetrija med zanikajočo in potrjujočo voljo v prid slednje?

Bruno. V Schellingovih *Vekovih* se prehod od neskončnega h končnemu ne zgodi zaradi nobenega določenega razloga; stvarjenje sveta je nerazložljivo, v njem ni nobene nujnosti, temveč je popolnoma *svobodno* dejanje božanske pravolje, dejanje, ki načelno ne more temeljiti v nobenem višjem ali starejšem principu. Vendar pa tako v *Vekovih* kakor tudi v poznejših delih Schelling večkrat pravi, da je edini »razlog« stvarjenja *ljubezen*. – Glej, tu piše:

»V trenutku je bilo spoznano: če naj življenje ne bo izgubljeno, mora biti ukinjena hkratnost [nasprotno] izrekajočih se sil; in v tem edinstvenem trenutku je ljubezen izbrala prvo od njiju; in hkrati je bilo spoznano: če naj bo ena izmed obeh volj prvotna, je moč postaviti na začetek samo tisto, ki začetka ni hotela, in je bila zato premagana; kajti brez premagovanja ni začetka in prav ta premaganost zanikajoče volje je obenem njena prvotnost; in vse to je vsebovano v enem in istem, edinstvenem dejanju, ki je oboje, najbolj prostovoljno in najbolj nujno, v neke vrste čudežu, enem izmed tistih dejanj, ki se zgodijo v času in jih, ko se že zgodijo, razum ne more dojeti.« [prav tam, 318–9]

Janez. Lepo povedano, ampak jaz bi želel te misli tudi razumeti... Ali je v njih kaka logika? Je to še vedno filozofija – ali bolj nekakšna Schellingova osebna meditacija?

Bruno. Vekovi sveta gotovo niso nekakšna »neobvezna« metafizična pesnitev, saj gre za izrazito filozofsko besedilo, v katerem je bistvena *spoznavna* funkcija, res pa je, da so *Vekovi* precej donkihotsko prizadevanje *uma*, da bi spoznal svoj lastni neizrekljivi temelj. In v tem spet lahko opazimo neko podobnost s sodobno kozmologijo, na katero opozarja tudi Andrew Bowie – doma me spomni, Janez, da poiščem ta odlomek iz njegove knjige, da ga boš vnesel v zapiske – ki pravi:

»Prehod v *Vekovih sveta* morda lahko najboljše razumemo kot neko vrsto 'singularnosti': kozmologija zmore obravnavati učinke singularnosti, vendar po definiciji nima dostopa do njene fakticitete, do singularnosti kot singularnosti. Jasno je, da ima to usodne posledice za *Vekove sveta*, ki ne morejo biti sklenjen metafizični sistem: kajti, čeprav *Vekovi sveta* lahko trdijo, da prikazujejo učinke [tiste singularnosti], namreč šele potem, ko svet že nastane <emerge>, pa ne morejo dokončno razložiti samega nastanka <emergence>, četudi si to znova in znova prizadevajo. Toda zaradi tega ne smemo odpisati *Vekov sveta* kot golo, povsem neutemeljeno spekulacijo, saj je navsezadnje tudi sodobna kozmologija v nekoliko podobnem položaju (gl. npr.: Penrose, *Vladarjev novi duh*, 1989).« [Bowie, III]

Janez. Nisem dobro razumel – zakaj je sodobna kozmologija v podobnem položaju?

Bruno. Zato, ker je sam »prapok« kot domnevna začetna »singularnost« povsem izven njenega znanstvenega dometa, čeprav sodobna kozmologija s svojimi teorijami seže vse tja do t. i. Planckovega časa, ki znaša neverjetnih 10^{-43} sekunde po ničelni »točki« prapoka (10^{-43} je ničla s 43 decimalkami pred enico): »pred« Planckovim časom pa je »tisto mistično«, nedosegljiva singularnost – oziroma, kot pravi Schelling, začetek vekov, ki sebe ne pozna.

Janez. Da, seveda, lahko bi si mislil... in na sklepnih straneh *Vekov sveta* beremo o tem, kako »se življenje poraja v

noči«... Naj preberem še ta odlomek, mojster? Zdi se mi, da bi bilo težko bolje izraziti »noč praveka«, kot jo je sam Schelling.

Bruno. Daj, prosim, preberi še to!

Janez bere:

»Tema in zaprtost je značaj praveka. Vsako življenje se poraja in nastaja v noči; zato so v antiki imenovali Noč plodno mater vseh reči in jo poleg Kaosa imeli za najstarejše bistvo. Čim dlje gremo v preteklost, toliko več najdemo negibnega mirovanja, neločenosti in ravnodušnega sobivanja tistih sil, ki se najprej zelo umirjeno prebujajo in se potem spuščajo v vse bolj divji boj...« [Schelling (6), 322]

Svetlikajoča se gladina tolmuna zastira njegovo temno notranjost. Živa voda, ki v manjšem slapu priteka vanj in iz njega odteka med skalovje, je starejša od vsega kipečega življenja, ki ga poraja. Postanek trojice popotnikov ob njenem toku je le nezaten trenutek v trajanju vekov: Marija spi v navidez ravnodušnem sobivanju z Brunom in Janezom, v prividu neločenosti, ki zastira samoto zavesti in kaos v nezavednem. – Janez po krajšem premoru nadaljuje z branjem:

»Tako je tudi moralo biti, če je bil nek večni začetek, nek večni temelj. Tako se v noč nezavedanja pogrezne pradejanje, ki je bilo storjeno v prekipevajoči svobodi, pred vsemi drugimi dejanji: pradejanje, s katerim je človek zares [postal] neposredno on sam... [kajti] samo tako je mogoč začetek, resnično večni začetek, ki ne preneha biti začetek. Saj tudi tu velja: začetek sebe ne sme poznati.« [prav tam, 325]

Janez. Ne sme se poznati? Da se ne more poznati, to še razumem, toda zakaj se bi smel poznati?

» ZAČETEK SEBE NE SME POZNATI «

Bruno. Ker tedaj začetek ne bi bil več »večni začetek«. Če bi zavest vedela za svoje rojstvo, tedaj to ne bi bilo pravo rojstvo, ampak zgolj nekakšen prehod v novo življenje.

Janez. To razumem, toda stavek »začetek se ne sme poznati« zveni kot nekakšna prepoved. Kdo bi lahko božanski volji prepovedal poznati sebe samo? Saj Schelling pravi, da je pravolja »prekipevajoče svobodna«.

Bruno. Da, toda dodaja, da je svobodna le tedaj, če ne pozna svojega lastnega začetka.

Janez zapre in odloži knjigo. Hm...

Bruno, zamišljeno. Si kdaj slišal za mistični pojem »poročne sobe«?

Janez. Ne, kaj je to?

Bruno. Prisproda poročne ali nevestine sobe nastopa v starih gnostičnih rokopisih, ki so bili najdeni pri kraju Nag Hammadi v zgornjem Egiptu. Pred leti sem se ukvarjal z nauki v teh besedilih, med katerimi je tudi *Filipov evangelij* iz 3. st. po Kristusu; v njem me je pritegnila naslednja misel:

»Skrivnosti resnice so razodete, četudi le po vrsti in podobi. Nevestina soba pa ostaja skrita. To je sveto v svetem. Zagrinjalo je sprva skrivalo, kako je Bog upravljal stvarstvo, toda ko se zagrinjalo pretrga in se stvari znotraj razodenejo, takrat bo ta hiša opuščena ali pa bo uničena.«
[Nag Hammadi, II/3, 84, 20–28]

Janez. ...in Schellingova pravolja, ki »sebe ne sme poznati«, je skrita za zagrinjalom tako kakor gnostična »poročna soba«?

Bruno. Da, in če se zagrinjalo pretrga in se poslednja skrivnost razodene, hiši grozi, da bo opuščena ali celo uničena...

Krošnje dreves zašušijo v vetru. Bruno se skloni nad spečo Marijo in jo pokrije po nogah s svojo vetrovko. Janez opazuje pisanega ptička, ki se je približal jezercu in pomočil kljunček v vodo.

Bruno. ...podobno, kot je uničen sen, če se *v njem* prebudiš. Se ti je to že kdaj zgodilo?

Janez. Ne vem... mislim, da še ne. Kako naj bi se *prebudil* v snu?

Bruno. V snu pač opaziš, da si se prebudil – namreč: še vedno v snu. Nekateri baje obvladajo sanjsko prebujenje s tehniko »nadzora sanj«, vendar zna biti igranje s tem nevarno, saj lahko kmalu povsem zabriše mejo med sanjami in resničnostjo...

Marija sanja. Sredi gozda, ob zelenomodrem tolmunu, *se Marija prebudi iz sna.* Tu, na belemrodu, sedita konj in volk, ki se o nečem zavzeto pogovarjata. Nedaleč stran so ruševine starega mlina, porasle z mahom in plezalkami. Snopi sončnih žarkov prodirajo skoz vejevje in se lesketajo na gozdnem jezercu. Ob vodi se šopiri pav, ki razpira svoj mavrični rep in se ogleduje na trepetajoči gladini. – Glej, *se čudi Marija*, saj to je *Potrjujoča volja* sama! Zdi se, da volk in konj ne vidita pava, sicer bi se gotovo čudila, od kod se je vzela rajski ptič. – Prišel je iz sna, *pojasni Marija.* Govoreči živali se ozreta k njej, konj prhne in prikima, volk pametno gleda in krotko pomaha z repom. – Saj to ni volk, ampak pes! *prešine Marijo:* volčjak je, pes z modrimi očmi, konjev prijatelj. In *jaz* sem tu z njima, da bi naslikala *Potrjujočo voljo*, o kateri zdaj razpravljata. Toda ko se *sanjavka ozre nazaj* k tolmunu, rajске ptice ni več tam, vrnila se je v sen...

Janez se usede na rogovilo. Čim več premišlujem o *Vekovih sveta*, tem bolj sem izgubljen v njih – in vse bolj nerešljiv se mi zdi *problem prehoda:* le kako večnost, tista tiha »volja, ki ničesar noče«, preide v svet, v življenje? Saj tudi če sprejemem misel, da za stvarjenje ni nobenega drugega razloga razen božje *ljubezni*, se težko sprijaznim z neko drugo mislijo, ki se mi zdi neločljiva od prve, namreč da je svet potemtakem *naključen* in da ga prav lahko tudi ne bi bilo, ko bi se volja odločila drugače, namreč če ne bi sledila ljubezni, ampak svoji »zanikujoči« misli in ostala v sebi.

Zato se sprašujem, ali je bila ljubezen, ki je ustvarila svet, resnično brez vsakega temelja, brez vsakega razloga... celo brez tistega najglobljega prepričanja, da je bit boljša kot nič?

Bruno vzdihne. Da, tudi jaz se o tem sprašujem in tudi jaz ne poznam odgovora na to vprašanje, nič bolj kot ti. – *Mojster seže po knjigi in znova polista po njej.* Glej, Janez... *Vekovi sveta* so nekakšen pragozd misli, nekaj pa je v tem pragozdu vendarle očitno, namreč to, da je pravolja (ali Bog, kot ji Schelling pogosto sam pravi) *svobodna*. Tu na primer zapiše:

»...Vse to [namreč spopad obeh volj, zanikujoče in pritrjujoče] pa je moralo biti takšno, da bi se Bog lahko razodel kot najbolj svobodno bitje ter da ne bi bil nikoli odkrit nujni izvor sveta, temveč da bi postalo očitno, da je vse, kar je, zgolj zaradi svobodne božje volje.« [Schelling (6), 313]

– ali pa, nekaj strani dalje:

»Večni nedvomno eksistira le zavoljo svoje svobodne volje; kot eksistirajoči se vzpostavlja s svobodnim dejanjem.« [321]

...in takšna mesta najdemo tudi v drugih »klasičnih« Schellingovih delih. Toda pri tem ostaja v ozadju »definijsko« vprašanje: kaj pa sploh je bistvo svobodne volje? Če ima volja na voljo dve možnosti, potrditev ali zanikanje – ali je za njeno svobodno odločitev dovolj, da sta obe možnosti enakovredni, da niti v prvi niti v drugi ni trohice nujnosti, prisile, temveč je izbira ene od njiju povsem naključno, tako rekoč *kontingentno* dejanje, prepuščeno volji sami? Ali sama kontingentnost izbire zadostuje za svobodo volje? Pri vsakdanjem pojmovanju svobode se nam zdi, da subjektu, ki izbira, za njegovo ali njeno svobodo izbire povsem zadostuje kontingentnost izbranega. Toda – pri Bogu? Mar res lahko rečemo, da je svet, ki ga je božja volja kot potrjujoča izbrala, povsem

kontingenten, kar pomeni, da ga ravno tako lahko ne bi bilo? Schelling se v razpravi *O človeški svobodi* [1809] sprašuje o odnosu med svobodo in nujnostjo, ki je sicer znana Heglova tema; navezujoč se na Fichteja, podobno kot v tistem času Hegel, Schelling misli, da je –

»...prav ta notranja nujnost svoboda sama, saj je človekovo bistvo *njegovo lastno dejanje*; nujnost in svoboda sta druga v drugi, kot eno bistvo, ki se zdi, gledano z različnih strani, kot eno ali drugo – [toda gre za] eno bistvo, ki je na sebi svoboda, formalno pa nujnost.« [Schelling (4), 197]

Če prav razumem, Schelling v tej precej zaviti formulaciji sprejema misel, da je »svoboda spoznanje nujnosti«, misel, ki jo običajno pripisujemo Heglu, vendar je vzajemnost svobode in nujnosti precej starejša ideja, ki v zgodovini duha sega daleč nazaj, prek Spinoze in Montaigna vse do grških stoikov. Pri človeški svobodi je ta misel sorazmerno jasna: človek je svoboden samo tedaj, če spozna in sprejme nujnost, v katero je vpet, bodisi kot nujnost sveta, naravnih zakonov, usode, ali pa kot nujnost božje volje... Toda kaj pomeni, če rečemo, da je tudi za Boga »svoboda spoznanje nujnosti«? Katere nujnosti? Če je Bog, kot ga pojmuje Schelling, prvo in poslednje »Bivajoče« (*das Seyende*) in s tem vse, kar je, potem ne more biti nobene nujnosti *zunaj* njega; če pa je bog zgolj nekakšen platonski demiurg, je nujnost sicer lahko zunaj njega, na primer kot *hora*, vendar takšen bog ni več Bog. Torej ne more biti drugače, kot da je nujnost v njem, *znotraj* Boga samega. Če pa je tako, potem je on sam ta nujnost, ki je zanj *eo ipso* svoboda, saj gre za njegovo lastno *sámoopredelitev*. Toda pri tej na videz enostavni rešitvi ostaja vprašanje, kaj potem v božji volji sploh še ostane od tiste kontingentnosti, ki naj bi prvotni čisti »volji, ki ničesar noče« omogočila, da se *svobodno* odloči za potrditev ali zanikanje?

Janez, malce odsotno. Prav res... le kaj?

Bruno, skoraj zase. Pred nedavnim sem bral razpravo Christiana Danza *Schellingova filozofska kristologija*; avtor

si je zadal nalogo, da bi »razodetje razumel kot zgodovino svobode in s tem Schellingova pozna dela [predvsem *Filozofijo razodetja*] navezal na intenco njegovih zgodnjih del« [Danz, 9] – ki je nedvomno svoboda. Danz ugotavlja, da je »Schelling z razodetjem razumel svobodno božje dejanje, ki nikakor ni nujno, ampak se Bog po povsem svobodni volji daje človeški zavesti« [prav tam, 48]; to se nam zdi očitno, saj se Bog nekaterim človeškim zavestim, namreč bogotajcem, »ne daje«; a tudi tistim, ki se jim Bog razodeva kot oseba, kot Kristus, ostaja razodeti Bog še vedno skriti Bog (*verborgene Gott*), kajti ravno v božji skritosti, v transcendenci, je njegova in obenem človekova svoboda. Toda, nadaljuje Danz, »transcendencja obstaja že v imanenci, v nepojmljivosti samega življenja« [131] in ravno »nepojmljivost življenja je priznanje brezdanje globine: stvarjenje se kaže kot utemeljeno zgolj v božji svobodi... gre za radikalno priznanje kontingentnosti in končnosti sveta...« [Danz, 132].

Janez, medtem ko išče pisane prodnike na bregu. Torej je ljubezen resnično naključna, kontingentna? Ljubezen za nič?

*Bruno izpod obrvi pogleda fanta. Ne za nič, ampak za vse: za vse, kar je... Toda meni se je ob branju Danzove študije zastavilo predvsem vprašanje: ali ni veliko bolj od »svobode kot spoznanja nujnosti« tesnobna misel, da je bil svet ustvarjen kontingentno, tako rekoč »po naključju«? Kajti tu je v samem jedru Schellingove metafizike prisoten *iracionalizem* pravolje in njenega pradejanja – in zato se tudi Schopenhauerjevo nadaljevanje te »zgodbe« zdi pričakovano. Sprašujem se, ali ni navsezadnje Spinozov determinizem veliko bolj sprejemljiv umu kakor pa misel, da je sam začetek sveta »poljuben«? Spinozovo (in seveda tudi Heglovo) spoznanje nujnosti je namreč spoznanje nepoljubnosti, umnosti vsega, kar je. Le kako naj bo pradejanje stvarjenja kontingentno? In tudi če je kontingentnost sveta tista cena, ki jo mora um plačati za svobodo Boga – ali ni ta cena previsoka? Ali naj se na tej točki odvrnemo od Schellinga in se vrnemo k Spinozi? Schelling je »tisto mistično« kljub vsemu *opredelil*, namreč ravno s svobodo, za katero v *Vekovih* pravi, da je*

najvišje in edino *določilo* »volje, ki ničesar noče«; Spinoza in Hegel sta, sicer vsak po svoje, opredelila »tisto najvišje« drugače od Schellinga, namreč z *logosom*, ki je zanju nujen – ampak ali nista to le dve plati iste metafizične »zgodbe«? Ne gre tu navsezadnje za *človeško* osmislitev božanskega Enega? Mar ni v tem nova past, v katero se ujame domnevno brez-pogojno svobodni subjekt? ... In ob tem se je treba spomniti, da se v to past *niso* ujeli ne Plotin, ne Kuzanski, ne Wittgenstein... pa tudi krščanstvu je treba priznati, da se ji spretno izmika!

Janez. Mojster, ali bova zbudila gospo? Mislim... da se ne bi prehladila... precej dolgo že spi. Saj tudi mene že malce zebe.

Bruno, zatopljen v svoje misli. Da, kmalu bomo šli domov... Veš, Janez, ko premišljujem o »filozofski veri«, se mi vse bolj zdi, da je njen najgloblji temelj prepričanje v *nepoljubnost sveta*: šele s tem prepričanjem pridem do misli o obstoju stvarnika nebes in zemlje. Pri Schellingu pa naj bi bilo ravno obratno: poljubnost oziroma kontingentnost stvarjenja, popolnoma svobodna *creatio ex nihilo*, naj bi bila izhodišče za filozofsko vero v božjo svobodo (in posledično tudi za prepričanje v človekovo svobodno voljo) ter *eo ipso* za vero v sam obstoj Boga stvarnika kot pravolje, tiste nepojmljivo svobodne »volje, ki ničesar noče«, pa vendar vse ustvari. Sprašujem se – ali se Schelling s takšnim razumevanjem božanske narave kljub vsemu ne vrača v novoveško tradicijo kartezijanskega subjekta, ki je »nad« oziroma »pred« naravo?

Mladenič opazuje žile rdečega prodnika, ki ga je našel na bregu.

Bruno, že skoraj zase. Poleg tega... spomniva se, da se očenaš glasi: »...zgôdi se Tvoja volja« – namreč *Tvoja*, ne moja! Tvoja volja pa je zame *nujnost* – le kako naj bi bila nekaj »poljubnega«? Einstein je to spoznanje strnil v tri kratke besede: »Bog ne kocka!«

PREBUJENJE

Tedaj Janez mahoma zasluti bližino nekega tujega bitja: ozre se k ruševinam starega mlina in krikne – Volk!

Bruno vstane in seže po palici. Volk?

Marija skoči na noge naravnost iz sna. Kje?

Prestrašeni mladenič pokaže z roko proti zidovju.

Marija si mane oči. Prišel je iz mojih sanj... ne bojta se, ni nevaren, to je pes, črn volčjak, maloprej se je pogovarjal s konjem...

Žival se počasi približuje, res je videti prijazna in razumna s svojimi modrimi očmi. Marija gre psu nasproti in mu ponuja hrbtno stran roke.

Bruno. Marija, rajši ne...

Marija. Saj vidiš, da maha z repom.

Janez, v mislih. Le od kod se je vzel?

Volčjak se približa Mariji; mirno, skoraj diskretno povoha njeno roko, se ji pusti pobožati, potem pa steče k jezercu in blastno pije studenčnico.

Marija. Žejen je. Zdi se, da se je izgubil...

Janez, v svojih mislih. Morda pa nam ga pošilja Anželo?

Bruno. Morda res.

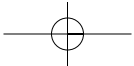
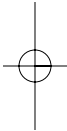
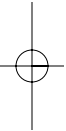
Ko se žival odžeja, preskoči potok, se za hip ustavi pri divjem tulipanu, steče okrog tolmuna, potem se, kakor v slovo, še enkrat ozre k trojici in izgine v gozdnem somraku.

Marija, čez čas. Kaj pravita, filozofa, od kod je prišel in kam se vrača – v čigav sen?

Bruno. Schelling bi rekel: »Narava naj bo vidni duh, duh nevidna narava« [Schelling (7), 56].

Janez. Hölderlin pa bi se vprašal: »Zakaj nam svet ni dovolj, zakaj moramo ob njem iskati še Nekoga?« [Hölderlin, 16].

Angel se oglasi, onstran budnosti in sna. Ne skrbi, duša draga: če iščeš mene – jaz te čakam!



O pračudežu

MOJSTROVO PREDAVANJE,
ZVEČER OB MLAJU

Profesor filozofije dr. Bruno Vran ima nocoj predavanje na Filozofski fakulteti s skrivnostnim naslovom O pračudežu. Iz svojega kraškega doma je prišel v Ljubljano na povabilo Slovenskega filozofskega društva. Za nocoj si je izbral obleko iz mišje sivega, komaj opazno črtastega bombaža, eno svojih boljših oblek, k njej pa si je zavezal temnordečo kravato. Medtem ko ga predsednica društva predstavlja tistim, ki ga še ne poznajo, mojster na grafoskopu ostri sliko, dokler se na platnu ne prikaže jasen posnetek neke spiralne galaksije. V klopeh, ki se stopničasto spuščajo h katedru, se je zbralo kar precej ljudi, med njimi tudi nekaj Brunovih bivših kolegov, prevladujejo pa študentje ter mlajši člani društva in oddelka za filozofijo. Marija, ki je prišla skupaj z Brunom, se je usedla v zadnjo vrsto, kakor da želi ostati čim bolj neopazna. Neki mladenič deli liste s povzetkom predavanja. Akademski četrt mineva, v zadnjem hipu priteče tudi Janez in mojster mu pokima v pozdrav. Potem z roko seže med sive pramene svojih sicer temnih las, premeri dvorano z orlovskim pogledom izpod košatih obrvi in se nasmehne.

Spoštovane gospe, spoštovani gospodje!

Hvala vam, da ste se odzvali vabilu na predavanje. Kot vidite iz povzetka, bom nocoj govoril o nekaterih filozofskih vidikih sodobne kozmologije. Ker prihajam s Krasa, začinem z verzoma Srečka Kosovela iz pesmi z naslovom *Odrpto*:

»V večnost je moje srce odrpto:
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 kozmolog 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 uvesti najprej 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.* Ob tako pojmovanem vesolju si je možno zamisliti tudi *druga* vesolja (druge »možne svetove«), ki so nam izkustveno načelno nedostopna; razlogi za njihovo nedostopnost so lahko različni,

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

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 abstraktnjšega pojma »univerzum diskurza« loči po tem, da je domena prvega nujno prostorsko-časovna, drugega 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, nocoj (žal vas moram razočarati) 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 pojmujeemo 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, 438–57 ali Kanitscheider (1), 385–96]. 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, potujoča 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 morda ni več povsem linearno za zelo daljne galaksije). Linearni koeficient tega sorazmerja, tj. hitrostna stopnja (angl. *rate*) oddaljevanja galaksij oziroma stopnja hitrosti raztezanja vesoljnega prostora v času, se imenuje *Hubbleva konstanta*. Na osnovi Hubblevega zakona je nadalje definiran *Hubblev čas* kot obratna vrednost Hubbleve konstante; če Hubblev čas pomnožimo s svetlobno hitrostjo c , dobimo radij namišljene krogle, imenovane *Hubbleva sfera*, ki meri nekje med 10 in 20 milijardami svetlobnih let, če upoštevamo kar najširši interval rezultatov merjenj vrednosti Hubbleve konstante, od največ 100 do najmanj 50 (km/s)/Mpc.* S pomočjo ustreznih korekcij, predvsem za

* 1 pc (parsek, tj. »paralaksa-sekunda«) = 3,26 svetlobnih let. Hubbleva konstanta, ki izraža *prirastek* hitrosti raztezanja na dolžinsko enoto (na parsek ali svetlobno leto), bi torej znašala, izražena s svetlobnimi leti, pri-

HUBBLOVA SFERA

zgodnje vesolje – ker se prostor ni raztezal ves čas enako hitro, ampak sprva zelo hitro, potem vse počasneje – lahko iz Hubblovega časa izračunamo dejansko starost vesolja tako, da Hubblov čas pomnožimo s faktorjem $2/3$ (za t. i. Einstein-De Sitterjevo varianto standardnega modela; o njej še pozneje); če znaša Hubblov čas nekje med 10 in 20 milijardami let (oziroma radij Hubblove 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 Hubblovo 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 Hubblova 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 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.*

bližno od 30 (max) do 15 (min) kilometrov na sekundo na (vsakih) milijon svetlobnih let oddaljenosti opazovane galaksije od opazovalca (oziroma, splošno, medsebojne oddaljenosti galaksij).

* Razumljivejša postane ta misel, če standardnemu modelu prapoka dodamo še »hipotezo napihnenja«; o njej pozneje.

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 sprosti 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).^{*} 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

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

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 »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 pritrديلen. 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 definiran«, odpovejo tudi vse fizikalne teorije. Znana so prizadevanja nekaterih fizikov kozmologov, še posebej Stephena Hawkinga (pa tudi Andreja Lindeja, Edwarda Tyronea in drugih), da bi s pomočjo *kvantne kozmologije* »zaobšli« nezaželeno začetno singularnost vesolja, vendar so njihove teorije za zdaj še povsem hipotetične in bodo najbrž 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 svinga še skriva v standardnem modelu prapoka in je teoretska meja, ki onemogoča popolno fizikalno-znanstveno 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 *kozmolško 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 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. od kod 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

KOZMOLOŠKO NAČELO

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 njene- ga 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 »koz- mološko 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, prihaja-joča 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 *kozмолоški model*, ne da bi ga posebej opredelil, saj menim, da vam je ta pojem znan. Kljub temu pa ne bo odveč, če si še malce bolj razjasnimo, kaj *model* v kozmologiji pravzaprav pomeni. Nemški filozof kozmolog Bernulf Kanitscheider je kozmološki model opredelil kot »celoto idealizacij, ki so uporabljene v okviru neke [kozмолоške] 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 neskončne kompleksnosti same realnosti. Pri kozmoloških 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 kozmološko načelo, in drugič, sodobni kozmološki modeli so zgrajeni na osnovi enačb Einsteinove 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. Kot morda veste, je bil ta model *statičen*, torej se v njem ve-

solje 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 trirazsežni ukrivljeni (neevklidski) prostor *končen* krivinski radij in *pozitivno* ukrivljenost (npr. vsota notranjih kotov trikotnika je večja od dveh pravih kotov). Znano je tudi, da je Einstein 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, »riemannovskem« 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 oživitve *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 'zunanjost'.« [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 zmeta« 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 Friedmannovimi modeli (in tako tudi sam Einstein-De Sitterjev model spada v družino Friedmannovih oziroma FRW-modelov*). 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 zaželeno med vsemi sodobnimi kozmološkimi modeli, ker sta najbliže našim predstavam o idealni kozmologiji, preprosti in jasni sliki sveta, platonski popolnosti vesolja, ki naj bi čim bolj jasno odražalo enovitost in

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

MODELI VESOLJA

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.* 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 oživitve *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 mnenja 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«,

* 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 odklikom od idealnosti je postal, poleg Kopernika, utemeljitelj novoveške astronomije!

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 rešitve seveda posegajo v same temelje sodobne kozmologije, namreč v Einsteinovo 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 verjetno 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 »ne-standardnimi« dopolnitvami. Prej smo se vprašali, kaj je *kozmoški model*, in odgovorili, da je to neka idealizirana simbolna reprezentacija realnega vesolja, zgrajena iz matematičnih oz. fizikalnih enačb. Dodati je treba, da sodobnega standardnega modela 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 treba najprej 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 (ali več) 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 spektralnih 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 standarnemu 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 napihnenja« (*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 napihnenja 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 ustrezna) v razmerju neznanskega faktorja najmanj $1 : 10^{28}$ [gl. npr. Kanitscheider (1), 283]. Če je hipoteza napihnenja resnična, bi odgovorila tudi na dve »paradoksn« vprašanji, ki se zastavljata znotraj FRW-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 predpostavljenem kozmološkem načelu obenem kot homogene oziroma »uskajane« – tudi tiste regije vesolja (npr. dve regiji na nasprotnih straneh neba), ki po FRW-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 napihnenja

rešuje *problem ravnosti* (1) z domnevo, da se je prostor v tistem drobnem delcu prve sekunde tako neznansko povečal, da je zdaj znotraj celotne Hubblove sfere videti »raven« (ali vsaj »skoraj raven«, kvazi-evklidski), čeprav je bil morda pred napihnjem ves kaotično »naguban«; *problem horizonta* (2) pa bi bil rešen s tem, da se je, domnevno, med napihnjem prostor raztezal z *nadsvetlobno* hitrostjo, kar bi pomenilo, da so regije, ki so bile *prej* lahko vzročno povezane in že »uskklajene«, šele z napihnjem 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 kozmologov, 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 stvarenju iz nič v tradicionalnem (recimo tomističnem) pomenu, je s tem mišljen *nič* v dobesednem pomenu, kolikor je o ničū sploh mogoče govoriti; ko pa fiziki kozmologi govorijo o stvarjenju ali nastanku vesolja iz ničā, 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 kozmolog 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 potencialna in aktualna neskončnost – 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 ne-

skončno 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 (A_{∞}) galaksij v eni časovni točki skrčilo v izginjajoči prostor.« [Kanitscheider (1), 209–10]*

* 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. Simplicij 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 geometrija prostora-časa odvisna od materije/energije v njem, toda z intuitivnega vidika je tako določena meja med končnostjo in neskončnostjo vesolja precej nenavadna.

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 lastnostmi 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 bivaajoče *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 uglašene« 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 – 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 najbrž res samo za *sanje* o končni Teoriji, za pričakovanja, ki so s kritičnega filozofskega zornega kota nerealna in nesprejemljiva (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 zmoget 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* (ali teološka) kot fizikalna, vsaj če fiziko pojmuemo 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.* Po drugi strani pa je iz njegovih besed čutiti nostalgijo znanstvenika, iskalca resnice, blago žalost spričo spoznanja, da človek zaradi svoje intelektualne nepopolnosti morda ne bo zmoget 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 mi dovolite, spoštovani gospodje in gospe, da prvi del svojega predavanja, po katerem predlagam četrto ure odmora, končam 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 (2), 89]

* * *

V prvem delu predavanja sem govoril o našem vesolju, zdaj pa pridejo na vrsto druga vesolja, pa univerzum in kozmos. Najprej *predpostavimo*, da je standardni model vesolja,

* Drugi, nič manj slavni fizik Roger Penrose se loteva problema »končne teorije« na drugačen, filozofsko precej bolj relevanten način kot Steven Weinberg. Penrosovo iskanje presega današnje pojmovanje fizike predvsem v tem, da skuša v formulacijo svoje različice povezovalne teorije vključiti *zavest*, ki pa jo pojmuje kot nezvedljivo na »algoritmčno logiko« računalnikov in nasploh sodobne znanosti. Gl. predvsem [Penrose, 1989].

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* (od kod?) 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: obstajali ne bi niti osnovni delci snovi, iz katerih je zgrajena celotna narava, vključno z nami, če bi bili začetni fizikalni parametri le malce drugačni. Kako je mogoče, da je vesolje tako dobro ubrano? Od kod to? Ali gre za »srečno 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 kaka 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 kozmolog 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 napihnjena: toda tudi sam »mehanizem« napihnjena je moral biti zelo dobro ubran! Teorija napihnjena 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 zanj nedvomno govori precej dejstev (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 štiri osnovnimi fizikalnimi silami; na primer, če bi bila močna 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 kozmolog, 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 Lesliejev stavek je ironičen, 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«.

Kozmolog 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 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 *središčen*, 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:

»...pripravljene moramo biti upoštevati dejstvo, da je naš položaj <location> v vesolju *nujno* privilegiran v tem smislu, da je združljiv <compatible> z obstojem nas kot opazovalcev.« [Carter, 133]

Močno antropično načelo pa pravi:

ANTROPIČNO NAČELO

»...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.*

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 nepojasnjene-
mu 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: 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 raz-

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

trosijo po galaktičnem prostoru, od koder se nekateri spet zberejo prav na naši zemljici 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 približno s svetlobno hitrostjo, je dandanes, ko smo končno tu in opazujemo nebo, oddaljen od nas že, recimo, 15 milijard svetlobnih let.* 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 mrholijo 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]

* 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 upočasnjenim raztezanjem vesolja »prehiteva« samo raztezanje, zato s potekom kozmičnega časa prihajajo »na našo stran« horizonta nove in nove galaksije – preprosto rečeno: opazovalčev horizont se širi. [Gl.: Harrison, 446–7]

MNOŠTVO VESOLIJ

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 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« dobro 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 jezera 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 zbežan 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 vzgojil prav zate, 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 prišla 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 odvečna). 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 *vse* enako dolge, namreč ravno pravšnje 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 pravšnjega 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 teološko (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. Od kod 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 simetrij med osnovnimi silami pri »napihovanju« vesolij (Linde), do mnoštva vzporednih kvantnih stanj (Everett) – če jih naštejemo samo nekaj. Razen Einsteinove 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 'mnogosvetno' 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 napihnjenj, *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 <*grand*> strukturi; celotna zgodovina našega vesolja je zgolj ena epizoda v neskončnem multiverzumu.« [Rees, 248–9]

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 brezvsebna. 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 tavitološkosti 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«) tavitološkost 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 porodi 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 ‘mnogosvetno’ [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), množstvo 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 »soudležnostno« <*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 lo-

kacijo; 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 sprejmemo ali ne. V vsakdanjem življenju imajo razlogi, ki so časovno postavljeni v prihodnost, pogosto pomembno eksplikativno funkcijo in najbrž so tovrstni »finalni« *razlogi* sprejemljivi tudi v znanosti, če jih ne zamenjujemo z vzroki in če se zavedamo, da logična razlaga vzročne ne more nadomestiti, ampak jo kvečjemu anticipirati.

V tem kontekstu mi dovolite 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 nujni stavek (tj. »analitični« 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 mnoštva 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 mnoštva vesolij, to pa zato, ker smiselno (netavtološko) razloži dobro ubranost (naravnih konstant idr.) zgolj tedaj, če

PROTIDEJSTVENIKI

»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 množva 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 je, kot bomo videli, med prvimi in drugimi vendarle neka pomembna razlika. Prva skupna značilnost logičnih in kozmoloških svetov je njihova tesna povezava s »protidejstveniki« (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 Gore'. 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

variiranju, na primer začetne hitrosti raztezanja vesolja, možnosti *nebroj*: 'Če bi bila hitrost raztezanja vesolja eno sekundo po prapoku za eno samo milijoninko večja (ali manjša), *potem* nas, opazovalcev vesolja, ne bi bilo (tu)'.* 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, namreč za nas, opazovalce – v obeh primerih pa gre s formalnega stališča za opis nekih »protidejstvenih« stanj.

Od tod 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 formalnologične 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 (pa ni) – na primer: nocoj *bi* jaz lahko bil doma na Krasu (pa nisem). 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

* 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'.

lahko opazovali skozi teleskop, ampak je samo »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.

»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 spletli 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 Leibnizevo zamisel možnih svetov v *Teodiceji*. Od Kripkejevega stališča povsem drugačno, prav nasprotno razumevanje mnogih svetov pa je razvil ameriški logik in filozof David Lewis, 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 nečesa, 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), 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, začeni 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. Osebno sem namreč prepričan, da sodobna metafizika ne sme zdrsniti nazaj v tisto poljubno, »predkritično«, »sholastično« spekuliranje, ki ga je novoveška filozofija presegla šele z velikimi napori. Povrh vsega pa je Lewisova »realnost posibilij« s formalnega vidika pravzaprav *contradictio in adiecto*, kar je nakazal 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 množstvu 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, povezovala 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 kripkejanski »aktualizem« možnih svetov, ampak je za njihovo smiselnost nujen lewisoovski »posibilizem«, tj. realizem množstva vesolij – namreč zato, ker je za antropične razlage, ki hočejo biti striktno neteleološke (vsaj če sledijo izvorni 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 evolucijska teorija za prepričljivo argumentacijo zahteva realnost fosilov izumrlih živih bitij. Tu preprosto ni mogoč 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 evolucijski teoriji živih bitij kakor pri antropičnih razlagah vesolja zgolj »logične možnosti« ne dokazujejo ničesar. In verjetno ni naključje, da je idejo o obstoju množstva 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 nedoločenega 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 množstvo fosilov, kosti izumrlih živali, torej *realnih* ostankov *drugih*, človeku podobnih vrst, ki so izgubile evolucijski 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 evolucijsko 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.*

Zdaj, ko je ura že pozna, se vračam k izhodiščemu vprašanju drugega dela nocojšnjega predavanja, k dilemi med smotrnostno (teleološko in praviloma obenem tudi teološko) 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 »nebroja« drugih vesolij, ki 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 aristotelске »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, z vztrajanjem pri neteleoloških razlagah (bodisi vzročnih bodisi zgolj logičnih) sama znanost poraja nove, ravno tako ali še bolj spekulativne hipoteze; s svojo sedanjo

* 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 mogoč 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)?

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

VENDARLE NAMEN?

»Toda postulirati neskončno mnogo svetov zato, da bi ohranili prednostno interpretacijo neke formule, ki nika-
kor ni bolj razvidna in preprosta od alternativne razlage
[...] to se zdi noro. Mnogosvetna interpretacija [cf.
Everett] je kakor velikanska obrnjena piramida teorije, ki
stoji na izkustveni konici. [...] Postulirati dejanski obstoj
neskončnega števila svetov, ki izčrpajo vse logične možno-
sti [...] pomeni postulirati kompleksnost [...] onstran vsa-
kega racionalnega verjetja <*belief*> [...] Naš svet, v kate-
rem nastaja življenje, je očitnost, ki precej bolj verjetno
potrjuje obstoj Boga kakor obstoj 'mnogih svetov'.«
[Swinburne, 177–8]

Druga in bistveno drugačna teleološka razlaga dobre
ubranosti našega vesolja je panteistična. Panteizem tu poj-
mujem v najširšem pomenu kot filozofsko in/ali religiozno
prepričanje, da je Bog, ali bolje rečeno, Božanstvo *imanent-*
no svetu, vesolju, naravi (*Deus sive natura*), tj. kot nauk o
vseobsegajoči božanski Enosti. Za panteizem je bistven on-
tološki 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
kozmozologijo, saj ne predpostavlja nekega (raz)umu povsem
nedoumljivega prapočela *onstran* sveta. Božanski um se v
panteizmu približa naravnim zakonom, ki so lahko smotr-
no, 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 na-
rave *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 pri-
meru »Bog ali narava« ne potrebuje mnogih svetov, kajti
svet je samo eden in ta je nujen, v drugem primeru pa je za-
voljo zahteve po svobodi, ki je imanentna 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 nocoj 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 za nocoj rajši izbral odlomek iz Daviesovega govora, ki ga je imel v Westminsterški opatiji, ko mu je bila leta 1995 podeljena 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, 315–6]

» BOG JE OČITEN KOT NEBO «

In kakšno je *moje* lastno stališče ob vsem tem? Zaenkrat še ne povsem dorečeno, čeprav se bolj nagibam k panteizmu kot k teizmu. Vsekakor pa so mi blizu Hölderlinovi verzi, s katerimi tudi končujem nocojšnje predavanje:

»...je Bog neznan?
Je mar očiten kot nebo? To
prej verjamem. To je mera človeka.«
[Hölderlin, *V ljubki modrini*]

* * *

Po kratkem aplavzu predsednica povabi publiko k vprašanjem in razpravi. Mojster Bruno ugasne grafoskop in pospravlja svoje liste.

Prvi glas iz publike. Gospod profesor, če vas prav razumem, ne sprejemate hipoteze o realnem mnoštvu vesolij in z njo zavračate tudi antropično načelo ter se zavzimate za panteistično varianto teleološke razlage vesolja – toda, ali je panteizem sploh združljiv s kozmologijo prapoka oziroma z razvojnim modelom vesolja?

Bruno. Da, mojo osnovno poanto ste pravilno razumeli... glede problema združljivosti panteizma z razvojem kozmosa pa priznam, da ni lahko rešljiv. Gre namreč za osnovno filozofsko – ali, če hočete, teološko – vprašanje, ali se Bog (oziroma panteistično Božanstvo, vendar bom rajši govoril kar o Bogu) lahko *razvija v času*, v kozmični zgodovini. Pritrdilen odgovor namreč pomeni, da Bog vsaj v nekem smislu »še ni uresničen«. Pri Spinozovem panteizmu se to vprašanje ne zastavlja, ker se Spinozov *Deus sive natura* ne razvija v času, ampak je večni in nespremenljiv; drugače pa je v Schellingovi filozofiji narave, ki privzema »princip panteizma« (čeprav zavrača Spinozov deterministični panteizem substance): pri Schellingu je vprašanje »udejanjenja« Boga v razvoju narave k umnemu in sámozavedajočemu se duhu odločilno... podobno kot pri Heglu, ne glede na njune siceršnje razlike. S

Schellingom in Heglom se je začela tista filozofsko-teološka smer, ki so jo v dvajsetem stoletju nekateri misleci – na primer Alfred Whitehead – poimenovali »procesna teologija«. Zanimivo je ugotoviti, da je navsezadnje tudi krščanstvo v nekem smislu *procesna* religija: Bog se učloveči v svojem Sinu, ki je »istobistven« z Očetom, potem živi med ljudmi, umre na križu, vstane iz smrti in kot »troedini« Bog po vrnitvi k Očetu pošlje na zemljo Svetega Duha, svojo tretjo osebo – toda krščanstvo skuša reševati vprašanje združljivosti časnega in večnega s *paradoksom*: Bog je obenem smrten in nesmrten, časen in brezčasen, minljiv in večen... Medtem ko pri panteistični procesni teologiji, ki je blizu tudi tistemu kozmičnemu pojmovanju Boga, za katerega se zavzema Paul Davies, kot smo videli v prej navedenem odlomku, vprašanje odnosa med procesom in realnostjo ostaja odprto. Lahko bi celo rekli, da gre pri »procesnem panteizmu« za neko skrajno radikalizacijo krščanstva, ki že močno presega pravoverno krščanstvo in se, historično gledano, uvršča med herezije: gre za verovanje v utelešenje Boga v *celotnem* kozmosu, ne le v Kristusu, ki je, kot verjamejo kristjani, pred dva tisoč leti prišel na zemljo, da bi odrešil trpečega človeka. Takšno radikalizacijo krščanstva je zagovarjal tudi Giordano Bruno in zaradi svojih heretičnih nauk končal na grmadi... No, ampak če se vrnem k sodobni procesni teologiji oziroma k panteistični kozmologiji, je tu še ena pomisel: recimo, da so v Daviesovem smislu zakoni fizike in logike *večni*, tj. nespremenljivi zakoni razvijajočega se vesolja – kar bi s teološkega vidika pomenilo, da se božji *Logos* kot večna »zakonitost« ne uresničuje šele v razvoju vesolja, ampak je vendarle resničen že *prej* in *nad* stvarstvom – ali ne pomeni takšna kozmologija le neke nove (in obenem klasično grške) variante teizma, nekakšen »immanentni teizem« (kakor se to čudno sliši), kajti večni božji *Logos*, tudi če je imanten razvijajočemu se vesolju, je v nekem bistvenem pomenu tudi transcendenten...

Drugi glas iz publike. Bruno, kar se mene tiče, bi se rajši vrnil iz teologije k filozofiji oziroma k racionalni kozmologiji

ji, za katero podobno kot ti menim, da je pomembna stična točka med filozofijo in sodobno znanostjo. Jaz pravzaprav ne razumem, zakaj je med filozofi kozmologi zavladalo tolikšno vznemirjenje glede t. i. »dobre ubranosti« vesolja. No, seveda, fiziki so izračunali, da morajo imeti naravne konstante in razmerja med količinami, ki si jih v predavanju omenjal, svoje vrednosti znotraj zelo omejenih intervalov vseh teoretičnih možnosti, vendar jaz v tem ne vidim kakega posebnega razloga za čudenje niti za razlagalsko krizo, ki panično uvaja množstvo svetov v teorijo, še manj pa se ogrevam za vrnitev k teleologiji narave. Naj svojo poanto ilustriram z nekim izmišljenim primerom: recimo, da bi se kak filozof pred Galilejevim odkritjem zakona prostega pada oziroma pred fizikalno določitvijo vrednosti gravitacijskega pospeška silno čudil, kako to, da je sila težnosti na zemlji tako »dobro ubrana« za obstoj dvonožnih živali s povprečno maso 75 kilogramov! In bi iznašel nekakšno »antropično načelo« in trdil, da ta sila *mora* biti takšna, ker je pač dejstvo, da ljudje hodimo po zemlji brez večjih težnostnih težav... in bi nemara še dodal, da obstajajo tudi mnoge druge zemlje, kjer težnost ni tako dobro uglašena za človeške dvonožce... pa seveda še to, da deluje v naravi »princip masne selekcije«, zaradi katerega so izumrli na primer dinosavri itd. Jasno je, da se vsi tovrstni nesmisli razblinijo, brž ko fizik odkrije *vzročno* razlago vrednosti gravitacijskega pospeška na planetu Zemlja ($9,8 \text{ m/s}^2$), namreč ko to vrednost fizikalno poveže z maso našega planeta... Skratka, meni se zdi, da smo dandanes glede navidezne kontingentnosti naravnih konstant načelno povsem na istem kot ta zamišljeni čudak pred nekaj stoletji, ki bi se čudil umni izbiri moči zemeljske težnosti – in zato pravzaprav nimamo druge razumne izbire, kot da preprosto in potrpežljivo, brez velikih eshatoloških pričakovanj na »končno teorijo«, počakamo na nadaljnji razvoj fizike in drugih znanosti, pa bomo prej ali slej vedeli tudi to, *zakaj* se naravni parametri kažejo kot kontingentni. Meni se zdi to edina zares racionalna pot v znanosti in posledično tudi v filozofski kozmologi-

ji, če naj bo usklajena z znanstveno. Ali ti, Bruno, misliš, da ni tako?

Bruno, zamišljeno. Morda bi se s tabo lahko strinjal, če model prapoka ne bi bil *standardni* kozmološki model razlage vesolja, vključno s tistimi »prvimi tremi minutami«. Če bi obveljala npr. »stacionarna teorija vesolja«, ki pa je bila, kot veš, opuščena zaradi odkritja prasevanja in drugih opažanj – tedaj verjetno res ne bi bilo pravega razloga za čudenje nad dobro ubranostjo vesolja, vsaj kar zadeva vrednosti osnovnih konstant... tako pa si je težko predstavljati, kako naj bi prihodnji razvoj znanosti pojasnil na primer dejstvo, da bi le za milijoninko drugačna začetna hitrost raztezanja vesolja preprečila nastanek galaksij, zvezd in nas samih. Zdi se mi, da ta problem vendarle ni povsem primerljiv z vprašanjem in vzročno razlago moči zemeljske težnosti, o kateri si govoril. Kajti tudi če bi se kdaj izkazalo, da je začetna hitrost raztezanja vesolja posledica nekega drugega, kozmološko prvotnejšega pojava, bi se s tem vprašanje dobre ubranosti najverjetneje zgolj preneslo na potrebo po razlagi tistega prvotnejšega pojava, podobno kot se to že dogaja v primeru »teorije napihnjenja«, ki sicer nastopa kot *explanans* problema horizonta ipd., vendar je obenem sama *explanandum*, ki kliče po neki še osnovnejši razlagi... Drži pa, da je sam standardni model, zlasti glede prvih trenutkov vesolja, še vedno precej problematičen... in povsem možno je, da je sodobna kozmologija na podobno zgrešeni poti, kot je bil Ptolemejev sistem v času pred Kopernikom. Toda boljšega modela od tega, našega »standardnega« modela, pač nimamo...

Tretji glas iz publike (Janezov). Mojster Bruno, eden izmed glavnih poudarkov vašega predavanja je bila misel, da je obstoj množstva svetov preveč spekulativna hipoteza, da bi jo lahko privzeli v sodobno kozmologijo – toda, ali ni bil v času Giordana Bruna njegov nauk o množstvu svetov ravno tako nesprejemljiv za njegove sodobnike? V čem je načelna razlika med sodobnim in Brunovim množtvom svetov, če odmislimo razvoj astronomije, ki je na nebu odkrivala vse večje in večje svetove?

Bruno se nasmehne, nekaj trenutkov premišljuje in reče. Izvrstno vprašanje – pa vendar je bistvena razlika med Brunovimi in sodobnimi mnogimi svetovi. Prvič, Brunove druge »nebesne oble« niso bile onstran našega vesoljnega horizonta, ampak je z njimi mislil predvsem na zvezde, druga sonca, in njim pripadajoče planete, dandanes pa so z drugimi vesolji mišljeni svetovi, ki z našim nimajo nobene znane prostorsko-časovne povezave. Toda to verjetno še ni zadovoljiv odgovor na tvoje vprašanje, kajti lahko bi rekli, da je Brunovim sodobnikom pomenilo Osončje, zamejeno s »sfero zvezd stalnic«, celotno vesolje, namreč to, kar nam danes pomeni Hubblova sfera z vsemi galaksijami, kvazarji in drugimi nebesnimi čudesi, ki jih ujamejo naši teleskopi. Bistvena razlika med Brunom in sodobnimi zagovorniki mnogih vesolij ali »multiverzuma« je torej v nečem drugem, namreč predvsem v Brunovem filozofskem prepričanju, da množstvo svetov tvori *en sam* vseobsežen Univerzum, v katerem je razvita – v smislu *explicatio* Nikolaja Kuzanskega – božja neskončnost, bodisi da »razvitje« Boga razumemo v panteističnem ali panenteističnem pomenu ali kako drugače, medtem ko je sodobni »multiverzum« le skupek »nebroja« nepovezanih vesolij, ki sam ni mišljen kot *eno* božansko Vesolje. V današnjih teorijah mnogih svetov le-ti tvorijo množstvo, nekakšno nejasno definirano univerzalno množico, ki se kmalu lahko znajde – kot vemo iz teorije množic – v nevarni bližini paradoksov, in zato rajši kot celovita množica sploh ni vpotegnjena v znanstveno teorijo. Brunov Univerzum pa je bil zamišljen in občuten kot vseobsegajoče božansko Eno, večno prisotno v božanskem umu, v človeškem pa le tolikanj, kolikor je človeški um podoba božjega. In še nečesa ne smemo pozabiti: pri uvedbi množstva svetov je bil izhodiščni Brunov motiv povsem drugačen od motivov sodobnih kozmologov – Brunovi svetovi so se porajali predvsem iz *čudenja* nad neizmernostjo, mistično neskončnostjo kozmosa, božanskega Univerzuma, medtem ko se svetovi v sodobnih teorijah množijo zaradi iskanja primerne *razlage* našega »dobro ubranega« sveta, zaradi redukcije enkratnosti na neenkratnost,

O NARAVI

zaradi pojasnitve našega veselja kot »nečesa povsem normalnega«, zaradi pretežnega namena sodobne znanosti, da bi racionalno pojasnila naravo, veselje, v katerem smo se znašli kot misleča, čuteča in čudeča se bitja. Toda veselje kljub vsemu ostaja *pračudež*...

Toliko za nocoj. Hvala vsem za pozornost, tiste pa, ki želijo razpravo neformalno nadaljevati, vabim na kozarec vina k nam vsem znanemu staremu »Mraku«.

V predavalnici završi, filozofska družčina se razhaja, nekateri pa stopijo dol h katedru, da bi pozdravili mojstra Bruna in se z njim še kaj pogovorili. Marija čaka križem rok zgoraj pri izhodu, Janez pa kmalu odhiti v junijsko noč.

Epilog

NASLEDNJEGA DOPOLDNEVA, ŠE VEDNO OB MLAJU

Bruno v sončnem dopoldnevu čaka na Janeza v kavarnici Le petit café na Trgu francoske revolucije v Ljubljani. Dogovorila sta se ob desetih, mojster pa je prišel četrť ure prej: zdaj ob kavi lista sobotno Delo in seže po pipo v žep platnenega suknjiča, prav tistega, ki ga je imel na sebi pred dobrim mesecem v Benetkah. Ko prelista časopis in v njem ne najde ničesar takšnega, kar bi posebej pritegnilo njegovo pozornost, ga spravi v aktovko, položeno na stol, sicer namenjen Janezu. Pri sosednji mizi neko dekle z neverjetno samo-umevnostjo mlade generacije kramlja v prenosni telefonček, nasmiha se in gestikulira tisti odsotno prisotni osebi, ki jo je izvolila poklicati. Med mizami se sprehajajo golobi, podobno kot v Benetkah, niso pa tako predrzni, da bi skakali po mizah, kajti to v Ljubljani smejo samo vrabčki in drugi drobni ptički. Pač pa je precej več dovoljeno avtomobilom: ves trg okrog Napoleonovega obeliska, razen ozkega pasu ceste, je zatrpan z njimi. In šele ko se pogled dvigne nad plehnati lesk, obstane na blagi silhueti starih Križank, obdanih z drevesi in žlahtnim Plečnikovim zidovjem.

Bruno, v mislih. Da, Ljubljana je še zmeraj moje mesto, čeprav že deset let živim na vasi. Koliko spominov me veže nanjo! Kolikokrat sva se z Barbaro sprehajala prav tu, mimo Križank! Ona je bila še študentka, jaz podiplomec... in sprva ji še ni bilo jasno, ali naj se vrne k tistemu dobremu, zvestemu Milanu ali naj se res odloči zame, vsiljivca. Toda – mar se sploh kdaj odločimo sami? Ne odloča nekaj drugega namesto nas? Barbara je sicer izbrala mene in Milan je kmalu zatem odšel v Ameriko... toda leta pozneje je spet nekaj drugega odločilo, da sva se razšla tudi midva. In zdaj smo vsi, ki smo

EPILOG

bili takrat tako mladi, že skoraj na koncu poti! Le kaj nam pomagajo spomini, lepi ali grdi?

Dekle ob sosednji mizi odhaja, v torbico pospravlja telefonček in cigarete. Mimo Napoleona se z velikim hrupom pripodi motorist in odhrumi dol po Vegovi; ob sobotah se motoristi zbirajo pri Prešernu na Tromostovju.

Bruno plete dalje svoje misli. V naših časih smo bili dolgolasci, zdaj pa so moderni kratki lasje, ki si jih radi živo pobarvajo, na primer oranžno, v barvo ognjiča, ali pa, da bi bili še bolj opazni, v vijolično, barvo temnih krizantem... Nasploh so dekleta postala bolj fantovska, bolj so samozavestne, čeprav minic skoraj ni več videti; verjetno se jim ne zdi vredno, da bi kazale noge, ko pa je tako že vse očitno. ... Včeraj na predavanju je bilo precej mladine, torej še nisem povsem pozabljen. Morda bi bilo res prav, da bi sprejel jesenska predavanja na oddelku, če mi jih že ponujajo. ... Kje vendar hodi Janez tako dolgo? Spet zamuja, četrť čez deset je že. Zadnje dni se nekaj dogaja z njim. Včeraj zvečer je po predavanju kar izginil, danes zjutraj me je po telefonu prosil, da bi rad govoril z menoj na samem... Le kaj mi misli povedati? Da ne bo več prihajal k meni? Da odhaja v Pariz k svoji dragi? Verjetno prav to. ... Nezadržno se končuje prvi čas, začenja se drugi.

Mahoma se pojavi Janez, kakor da bi pred Brunom zrasel iz tal. Nerodno se prestopa z noge na nogo, zdi se, da bi se najrajši kam skril. V rokah drži mapo, ki jo svečano položi pred svojega učitelja.

Bruno puhne dim, postavi aktovko na tla k nogam in se smehlja. Kaj pa ti je? Se ne boš usedel? Glej, stol hranim zate... Kaj mi prinašaš? Zapiske najin角度govorov?

Janez. Vi vse uganete, mojster.

Bruno se muza. Vem tudi, zakaj se želiš z mano pogovoriti.

EPILOG

Janez, zdaj že sedé. Veste?

Bruno. Saj ni težko uganiti... zapiske si mi prinesel, ker odhajaš.

Janez zardi. Res je, odhajam... k Dragi grem, v Pariz.

Bruno, očetovsko. Prav... in nika se ne muči, saj te razumem: vem, *nekaj* je odločilo, da moraš na pot. Vedno je tako, čeprav največkrat ne vemo, *zakaj* je tako. Ali pa ti veš tudi – zakaj?

Janez seže v žep in s sijočimi očmi pomolí Brunu pismo. Prosim, preberite! Od Drage je – piše mi, naj pridem. Pravi, da me grozno pogreša in da vsak dan misli name... čeprav je srečna z onim... Jeanom, pa seveda z malim Mihcem... toda jaz sem ji, kot sama pravi, edini prijatelj...

Bruno odpre kuverto in prebere pisemce, napisano z deklinško pisavo. Potem ga spet zloži in vrne Janezu. Nasmehne se, toda očitno je zaskrbljen.

Janez, na videz mirno. Torej, kaj mislite, mojster Bruno – naj grem ali ne?

Bruno si znova polni pipo. Saj si se že odločil. Kako naj ti jaz rečem, da ne hodi?

Janez. Torej naj ne grem?

Bruno, blago. Ne, Janez, le pojdi! Sam veš, da nimaš druge izbire: moraš iti, moraš to razrešiti... razrešiti zanjo in predvsem zase.

Janez. Vi me razumete, mojster Bruno! Bal sem se, da se vam bo zdelo noro... to moje čustvo.

Bruno dvigne obrvi. Saj je malce noro... ta tvoja boleštna skrb zanjo...

Janez, z iskrečimi očmi. Saj se zavedam, da zdaj živi z drugim, da ima majhnega otroka... Vem, da ne more nikoli več biti moja! Toda poklicala me je, pogreša me kot brata, kot edinega prijatelja, zato *moram* iti k njej...

Bruno prikimava. Da, še jo ljubiš. To je, nič drugega.

Janez se kislo nasmehne. Kartezij kljub vsemu ni premagal Wertherja, kajne?

EPILOG

Bruno. Ni – in verjetno je prav tako.

Janez. Zato pa je pomagal Wertherju preživeti, ko mu je bilo najhuje... in za to mu bo zmeraj hvaležen! ...Veste, mojster, danes zjutraj, ko sem se zbudil, mi je prišel na misel Wertherjev stavek:

»Tako poln sem vsega, a čustva do nje mi vse pogoltnejo, toliko vsega imam, a brez nje se vse izniči.« [Goethe (I), 138]

Bruno, čez čas. Kartezij ni vse, je pa veliko! ... In kaj bo s tvojimi izpiti? S kolokvijem iz nemške klasične?

Janez. Bom že jeseni bolj priden. Če mi je tako usojeno, bom prej ali slej diplomiral.

Bruno viha čelo. Usode ni... razen na odru. Ti si tisti, ki odločaš, čeprav včasih tudi proti svoji volji... Pa staršem, si že povedal, da odhajaš, zdaj, pred izpiti?

Janez. Rekel jima bom, da imam enkratno priložnost preživeti nekaj tednov v Parizu... kar je navsezadnje res.

Natakar se približa, da bi postregel Janeza, fant pa odkima. Zdaj so na terasi kavarnice Le petit café zasedene že vse mize, največ je tu mladih, obeh spolov, ki se martinčkajo na soncu, veseleč se prihajajočega poletja. Iz trnove cerkve zvon bije enajsto.

Janez. Kaj pa gospa Marija... in Cecilija... prideta sèm?

Bruno. Ne, šli sta po nakupih. Dobimo se ob dvanajstih v Zvezdi, potem naj bi šli skupaj na kosilo... Saj greš tudi ti, da ju pozdraviš pred odhodom?

Janez. Žal sem ob dvanajstih že zmenjen z nekom, ki te dni odhaja z avtom v Pariz in išče sopotnika.

Bruno. Torej odhajaš že prav kmalu?

Janez. Da, morda jutri ali v ponedeljek, saj komaj čakam!

Bruno. Marija bo žalostna, ko ji bom rekel, da si odšel kar tako... po francosko.

EPILOG

Janez se nasmehne. Lepo jo pozdravite in ji prosim povejte, da bom prišel po *Divji tulipan*, ko se vrnem, verjetno še pred jesenjo.

Bruno. Samó verjetno?

Janez. Skoraj zagotovo. Sicer pa, mojster Bruno... zadnjič, ko smo bili pri tistem jezercu, sem pomislil... (*okleva*)...

Bruno. Da?

Janez. ...pomislil sem, da bi bilo morda tudi za vaju z gospo Marijo bolje, če me nekaj časa ne bi bilo k vama. Verjetno sta me že malce sita in bi rada imela kak vikend samo zase... Gresta tudi vidva kam na dopust?

Bruno. Saj bi ti povedala, če bi naju motili tvoji obiski... o dopustu pa se letos še nisva pogovarjala. Sicer pa ne skrbi, ne izgublaj besed, saj te razumem. Jaz bi vsekakor rad videl, da prideš čim prej spet na Kras. Veliko mi pomenijo pogovori s teboj... in zdaj si mi prinesel še zapiske...

Janez vstane. Prišel bom... zdaj pa moram iti. Zbogom, mojster Bruno.

Bruno mu stisne roko. Še enkrat hvala za zapiske!

Janez se sunkovito obrne, ko da bi se moral z vso močjo odtrgati od mojstra, in malone steče ob hišah vzdolž Rimske ceste, mimo Mraka in naprej do široke Slovenske. Medtem ko se oddaljuje, ga Bruno spremlja z očmi, in ko fant izgine za vogalom, se mož zazre v vrhove dreves, ki obkrožajo Križanke. Sveže zeleni lističi trepetajo v vetru in oblaki plujejo po modrini. Bruno odpre mapo z zapiski in jih začne pregledovati; iz žepa potegne svinčnik ter tu in tam kaj popravi, dopiše kako pripombo... sicer pa ob branju zadovoljno prikimava.

Bruno zase, v mislih. Lepo, lepo – fant je že sam napisal tako, kot sem ga nameraval prositi: imena oseb ležeče na začetku vsakega odstavka, citati posebej, z umikom v desno, »didaskalije« oziroma vezni tekst tudi v kurzivi, ločeno od pogovora... in seveda čim več neposredne, žive besede! Premisliti moram, kako bo v knjigi s kraji in časi: ali naj bodo

EPILOG

– še posebej kraji – resnični, osebe pa fiktivne? No, jasno, lahko so le bolj ali manj fiktivne, povsem izmišljene ne morejo biti, če naj bodo žive: Janez kot moj pretekli jaz ali vsaj eden mojih nekdanjih jazov, Marija kot moj drugi sedanji jaz, Angel kot moj tretji, prihodnji jaz... in seveda tudi obratno: jaz sam kot eden izmed njihovih jazov. ... Kraji pa, v katerih živimo in po katerih se sprehajamo, naj le ostanejo v knjigi isti kot v resničnosti, naj ohranijo tudi svoja prava imena, saj nas kraji vselej preživijo – bodisi domača vas ali mesto ali celotna pokrajina, nasploh večina stvari, ki jih imamo krog sebe, nas preživi. Svet okrog nas je, gledan iz našega življenjskega časa, »skoraj neminljiv«. Seveda, še bolj od krajev in stvari so neminljive ideje, zakoni, števila, principi, elementi, in na svoj način tudi tiste človeške misli, ki se nam zdijo zgolj subjektivne, odvisne od našega gledanja, razumevanja in vrednotenja: naša prepričanja in verovanja, besede in simboli, nezavedni arhetipi, celo naše vztrajne fantazme, na primer bogovi. V spoznanju neminljivosti, ki se človeku poraja ob pisanju, je nekakšna izkustvena potrditev tiste stare modrosti, ki večidel ni dvomila – tako kot dvomi pretežna današnja pamet – da so misli trajnejše in resničnejše od stvari. In če je res tako, se moram nadalje vprašati, ali bi potemtakem morale biti v knjigi resnične tudi osebe, nosilke in hranilke misli? Resnične osebe v knjigi? Ne, ne... le zakaj? Zakaj misli so trajne, osebe pa so minljive.

Po nebu, tam nekje od barjanske strani, pripluje velik rdeč balon z visečo košaro, ki po višavah nad mestom nosi nekaj zvedavih človeških bitij. Bruno sicer opazi ta pozornost vzbujajoči nebesni pojav, ki vsakih nekaj trenutkov kakor zmaj bruhne ognjeni zubelj gor v svoj mehki trebuh, vendar ga le bežno ošvrkne in se vrne k zapiskom.

Bruno, še vedno zatopljen v svoje misli. Kaj pa naslov? Janez je na prvo stran zapisal: POGOVORI Z MOJSTROM BRUNOM, od marca do začetka junija... a to še ni naslov knjige, nekaj drugega se bo treba spomniti... JANEZOV ČAS? ...

EPILOG

POMLAD? ... Toda, ali bo tudi tej pomladi sledilo poletje, pa še jesen in zima? Naj bi – torej naj le bo naslov *ŠTIRJE ČASI*: preteklost, sedanjost, prihodnost in večnost.

Profesor filozofije Bruno Vran, znan kot mojster Bruno, si pomane oči in se ozre po Rimski cesti, tja do križišča s Slovensko, kjer je maloprej izginil njegov mladi prijatelj. Potem počasi, kakor da se prebuja iz sna, pospravi zapiske v aktovko in se z dolgimi, ležernimi koraki napoti dol po Vegovi proti Zvezdi.

* * *

Marija sedi sama na klopi v parku, tik pred Sidrom. Dobre volje je videti, smehlja se prihajajočemu Brunu. Golobi tacajo po pesku in frfotajo med mimoidočimi.

Marija. Si sam? Mislila sem, da prideta skupaj z Janezom...

Bruno se usede zraven nje in molče odloži aktovko.

Marija. Kaj se nismo zmenili, da gremo skupaj na kosilo? Cecilija je šla še malo naokrog, ob enih pride k *Zlati ladjici*...

Bruno. Marija, poslušaj... Janez odhaja v Pariz... že jutri ali v ponedeljek.

Marija vstane in se na glas zasmee. Kaj? K svoji dragi gre? Saj je nor! Kaj pa bo počel tam, če je ona z drugim in ima otroka?

Bruno. Pisala mu je, naj pride. Tako rekoč poklicala ga je.

Marija se zresni in se spet usede. A, tako...

Bruno. Sicer pa je naročil, naj te pozdravim in ti povem, da bo prišel po *Divji tulipan*, ko se vrne.

Marija vzdihne. Če se bo sploh kdaj vrnil... morda bo ostal kar tam, z njo in njenim malim... Kako je nor nanjo, ubogi fant!

Bruno. Prinesel mi je zapiske.

Marija. Zapiske?

Bruno. Naših pomladnih pogovorov – za celo knjigo jih je!

EPILOG

Marija. Lepo, toda mislila sem, da mu bova lahko midva skupaj pomagala... ko je tako rahel in občutljiv... Tisto dekle ga verjetno še vredno ni.

Bruno. Morda, toda kaj midva veva o njem? Priletel je k nama kot ptič in zdaj je spet odletel. Premlad je, da bi dolgo časa ostal. ... Sicer pa sva mu malce vendarle pomagala in po svoje je tudi fant pomagal nama... no, mislim predvsem meni.

Marija, veselo. Se ti zdi?

Bruno se nasmehne. Da, seveda, ob Janezu sem se malce pomladil, precej stvari premislil in se odločil, da bom jeseni spet predaval.

Marija ga objame čez ramo. Bruno, kaj ko bi tudi midva zdaj, poleti, kam odletela? Lahko bi šla na počitnice, takoj ko bo konec moje šole... Za mamó bom že nekako poskrbela, morda bo tudi Cecilija vsaj nekaj časa doma.

Bruno dvigne svoje košate obrvi. Kam pa bi rada šla, Marija?

Marija. No, ne vem... recimo v Toskano ali na Korziko, ali pa kam bližje na morje, na kak otok... kamor želiš!

Bruno. Hm... morda res ne bi bilo napačno...

Marija. Nikoli še nisva bila skupaj v Firencah; jaz sem, saj veš, tam večkrat s šolo, kaj pa ti? Koliko let je že, odkar si bil zadnjič v Uffizih, ali v Santa Croce ali na Fiesolah?

Bruno. Oh, že davno je od takrat... in res bi bilo lepo, če bi šla kdaj skupaj v renesančne kraje. Najprej pa se sprehodi-va po Ljubljani, časa imava še pol ure.

In tako Marija in Bruno sredi svojega življenja pota hodi-ta po potki v parku Zvezda. Na travi starček, klošar, krmi golobe.

Marija se začudi. Glej, kako je podoben našemu Anželu!

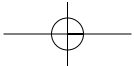
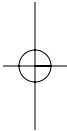
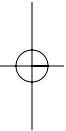
Bruno prikima. Res, neverjetno mu je podoben.

Marija potihó, kakor sama pri sebi, pokliče: Anželo, si ti?

EPILOG

Angel ju pospremi s smehljajem, ko se oddaljujeta med platanami.

KONEC PRVEGA ČASA



Bibliografija

- Abell & Morrison & Wolff: *Realm of the Universe*, 5. izdaja, Saunders College Publishing, New York etc., 1994.
- 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).
- Aristotel (1): *Metafizika*, prev. Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana, 1999.
- Aristotel (2): *Physiké akróasis /Physics (Fizika*, grško/angleška izdaja), prev. P. Wicksteed & F. Cornford, The Loeb Classical Library: *Aristotle*, Vol. iv & v, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1996. Odlomek o času (iv. knjiga, 10–14) gl. tudi v slov. prev. Valentina Kalana, *Phainomena* 21–22, 1997.
- Aristotel (3): *Peri ouranou / On the Heavens (O nebu*, grško/angleška izdaja), prev. W. Guthrie, The Loeb Classical Library: *Aristotle*, Vol. vi, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1986.
- Avguštin, Avrelij: *Izpovedi*, prev. Anton Sovrè / Kajetan Gantar, Mohorjeva družba, Celje, 1984.
- Barrow, John D. & Tipler, Frank J.: *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Bennett, Jonathan: »Spinoza's Metaphysics«, v: *The Cambridge Companion to Spinoza*, ur. Don Garrett, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

BIBLIOGRAFIJA

- Bergson, Henri: *Ustvarjalna evolucija*, prev. Zoja Skušek-Močnik, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1983.
- Bowie, Andrew: *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*. Routledge, London, 1993.
- Bruno, Giordano: *O neskončnem, vesolju in svetovih* (I. in II. dialog), *O vzroku, počelu in enem* (II. in V. dialog) idr. odlomki, prev. v: *Mislec neskončnosti – Giordano Bruno*, ur. Igor Škamperle, *Poligrafi* 5/6, 1997.
- 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.
- Cassirer, Ernst (1): *Uz Einsteinovu teoriju relativnosti. Spoznajnoteoretska razmatranja*, Demetra, Zagreb, 1998 (izvirnik: *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Berlin, 1921).
- Cassirer, Ernst (2): *Filozofija razsvetljenstva*, Claritas, Študentska založba Univerze, Ljubljana, 1998.
- Cioran, Emil: *Padec v čas. O nevšečnosti biti rojen*, prev. Tanja Lesničar-Pučko in Aleš Berger, Beletrina, Ljubljana, 1998.
- Cornish, Neil J. & Weeks, Jeffrey R.: »Measuring the Shape of the Universe«, *Notices of the American Mathematical Society*, Vol. 45, N° 11 (1998).
- Curley, Edwin: *Spinoza's Metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969.
- Danz, Christian: *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Schellingiana, 9. zv., Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart, 1996.
- Davies, Paul: »Our Place in the Universe«, v: *Modern Cosmology & Philosophy*, ur. John Leslie, Prometheus Books, New York, 1998.
- Descartes, René (1): *Meditacije*, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana, 1988.

BIBLIOGRAFIJA

- Descartes, René (2): *Les Passions de l'Âme*, v: *Œuvres de Descartes*, ur. Charles Adam & Paul Tannery, Vol. xi, Vrin, Paris, 1996.
- Descartes, René (3): *Correspondance*, v: *Œuvres de Descartes*, ur. Charles Adam & Paul Tannery, Vol. iv, Vrin, Paris, 1996.
- Descartes, René (4): »Misli k dokazu bivanja Boga in razlike med dušo in telesom, urejene po geometrijski metodi« (= Povzetek *Meditacij*), prev. Tine Hribar, v: *Descartes, Phainomena* 17/18, 1996.
- Donagan, Alan: »Spinoza's Theology«, v: *The Cambridge Companion to Spinoza*, ur. Don Garrett, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Einstein, Albert (1): *Relativity. The Special and the General Theory* [v nem. izv. 1916], Routledge, London, 1993.
- Einstein, Albert (2): »Neadekvatnost klasičnih modelov etra« [1934], v: *The Concepts of Space and Time*, ur. Milič Čapek, Reidel Publications, Dordrecht, 1976.
- Ellis, G. & Williams, R.: *Flat and Curved Space-Times*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Foresti, Antonio: *Mappa mondo storico*, Venezia, 1695.
- Garin, Eugenio: *Spisi o humanizmu in renesansi*, prev. Srečko Fišer, Studia humanitatis, Ljubljana, 1993.
- Gassendi, Petrus: »Reality of Absolute Time« (odlomek iz *Syntagma philosophicum*), v: *The Concepts of Space and Time*, ur. Milič Čapek, Reidel Publications, Dordrecht, 1976.
- Gaukroger, Stephen: *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Gödel, Kurt: »A Remark about the Relationship between Relativity Theory and Idealistic Philosophy«, v: *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ur. P. Schilpp, Open Court, La Salle, 1949.

BIBLIOGRAFIJA

- Goethe, Johann Wolfgang (1): *Trpljenje mladega Wertherja*, prev. Stanka Rendla, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1988.
- Goethe, Johann Wolfgang (2): *Faust*, prev. Božo Vodusek (1. del) in Erika Vouk (2. del), Založba Obzorja, Maribor, 1999.
- Grey, Jeremy: *Ideas of Space. Euclidean, Non-Euclidean and Relativistic*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Grünbaum, Adolf: *Philosophical Problems of Space and Time*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973.
- Harding, D. E.: »Kako je, če si brez glave« (1972), prev. Savina Zwitter, v: *Oko duha. Fantazije in refleksije o jazu in duši*, zbrala in uredila Douglas R. Hofstadter & Daniel C. Dennett, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1990.
- Harrison, Edward: *Cosmology. The Science of the Universe*, 2nd edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Hawking, Stephen: *Kratka zgodovina časa*, Sigma, Društvo matematikov, fizikov in astronomov Slovenije, Ljubljana, 1994.
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich (1): *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak, Analecta, Ljubljana, 1998.
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich (2): *Enciklopedija filozofskih znanosti (II) – Filozofija narave*, prev. Robert Vouk, v: *Razpol II*, Analecta, Ljubljana, 1999.
- Hintikka, Jaakko: »Cogito, ergo sum: inference or performance?« (1962), v: Karel Lambert (ur.), *Philosophical Applications of Free Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Hölderlin, Friedrich: *Hiperion ali puščavnik v Grčiji*, prev. Matej Šimenc, Zbirka Samorog, Nova revija, Ljubljana, 1998.
- Horwich, Paul: *Asymmetries in Time*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1987.
- Husserl, Edmund (1): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (1. knjiga), prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana, 1997.

BIBLIOGRAFIJA

- Husserl, Edmund (2): *Kartezijanske meditacije*, prev. Ivan Urbančič in Mirko Hribar, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1975.
- Husserl, Edmund (3): »Descartesov sámonesporazum«, § 18 iz knjige *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phenomenologie* (1937), prev. Tine Hribar, v: *Descartes, Phainomena* 17/18, 1996.
- Husserl, Edmund (4): »Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins«, v: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* IX, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1928.
- Jaspers, Karl: *Filozofska vera*, prev. Tomo Virk, Hieron, Nova revija, Ljubljana, 1999.
- 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
- Kant, Immanuel (1): »Vor dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume« [1768], *Vorkritische Schriften bis 1768* (*Kant Werke*, Band 1, s. 993–1000), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.
- Kant, Immanuel (2): »Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«, *Vorkritische Schriften bis 1768/2* (*Werke*, II), Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1968.
- Kant, Immanuel (3): *Kritika čistega uma – Transcendentalna estetika*, prev. Zdravko Kobe, v: *Filozofija skoz psihoanalizo* VII, Analecta, Ljubljana, 1993.
- Kant, Immanuel (4): *Prolegomena*, prev. Jože Lavrič, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1963.
- Kierkegaard, Sören (1): *Dnevnik zapeljivca*, prev. Primož Repar, Društvo Apokalipsa, Ljubljana, 1998.

BIBLIOGRAFIJA

- Kierkegaard, Sören (2) [Kjerkegor Seren]: *Ili – ili*, Grafos, Beograd, 1989.
- Kosovel, Srečko: *Izbrane pesmi*, Lirika, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1971, in *Integrali*, Bela krizantema, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967.
- Koyré, Alexandre: *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. Božidar Kante, Studia humanitatis, Ljubljana, 1988.
- Kripke, Saul A.: *Imenovanje in nujnost*, prev. Bojan Vučko, Krtina, Ljubljana, 2000.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Kontroverza med Leibnizom in Clarkom« (1715–1716), v: Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, prev. Mirko Hribar, Slovenska matica, Ljubljana, 1979.
- Leslie, John: *Universes*, Routledge, London, 1989.
- Lewis, David (1): »The Paradoxes of Time Travel«, v: *The Philosophy of Time*, ur. Robin Le Poidevin & Murray MacBeath, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Lewis, David (2): *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
- Lucretius, T. Carus: *De rerum natura – O naravi sveta*, prev. Anton Sovrè, Slovenska matica, Ljubljana, 1959.
- McTaggart, John M. E.: »Nerealnost časa« [1908], prev. Sašo Dolenc, v: *Analiza* 11/2–3, 1998.
- Mendoza, Ramon G.: *The Acentric Labyrinth. Giordano Bruno's prelude to contemporary cosmology*, Element, Shaftesbury, Dorset, 1995.
- Michel, Paul Henri: *The Cosmology of Giordano Bruno* (angl. prev. knjige: *La cosmologie de Giordano Bruno*, Hermann, Paris, 1962), Methuen, London & Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1973.
- Morris, Richard: *The Edges of Science. Crossing the boundary from physics to metaphysics*, Fourth Estate, London, 1992.

BIBLIOGRAFIJA

- Nag Hammadi: *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson (ur.), Brill, Leiden, 1984.
- Nerlich, Graham: *The Shape of Space*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Newton, Isaac: *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*, angl. prev. Andrew Motte (1729), revidiral Florian Cajori (1934), University of California Press, Berkeley, 1962.
- Oaklander, Nathan L. & Smith, Quentin: *The New Theory of Time*, Yale University Press, New Haven & London, 1994.
- Panteizem*, zbornik razprav in prevodov, ur. Marko Uršič, *Poligrafi 9/10*, Ljubljana, 1998.
- Parfit, Derek (1): »Personal Identity« (1971), v: *Personal Identity*, ur. Harold Noonan, Darmouth Publishing Company, 1993.
- Parfit, Derek (2): *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Peebles, James E.: »Making sense of modern cosmology«, *Scientific American*, januar 2001.
- Penrose, Roger: *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, 1989.
- Platon: *Timaj*, angl. prev. v: *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton University Press, Princeton, 1961.
- Plotin: »O večnosti in času«, *Enneade III/7*, prev. iz grško-angleške izdaje: *Enneads I-VI* (A. H. Armstrong), The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1966–1995.
- Proust, Marcel, *Iskanje izgubljenega časa*, prev. Radojka Vrančič, (1): *V Swannovem svetu*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1963 (ponatis v zbirki »Sto romanov«, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1987). – (6): *Ubežnica*, 1996. – (7): *Spet najdeni čas*, 1997.

BIBLIOGRAFIJA

- Rees, Martin: *Before the Beginning. Our Universe and Others*, Perseus Books, Reading, Massachusetts, 1997.
- Reichenbach, Hans: *Philosophie der Raum-Zeit Lehre* [1928], v angl. revid. izdaji: *The Direction of Time*, University of California Press, Berkeley, 1956.
- Rinascimento da Brunelleschi a Michelangelo – la rappresentazione dell'architettura*, ur. Henry Millon in Vittorio Magnago Lampugnani, Bompiani, Milano, 1994.
- Schelling, F. W. J. (1): *System des transcendentalen Idealismus* [1800], v referenčni izdaji: F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* (I/3) ur. Manfred Schröter, München, 1962–71; ponatis (1) v: F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften* I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1985. (Hrvaški prevod: *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1986.)
- Schelling, F. W. J. (2): *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* [1804], *Sämmtliche Werke* (I/6) ali *Ausgewählte Schriften* III, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1985.
- Schelling, F. W. J. (3): *Bruno ali o božanskem in naravnem načelu reči. Pogovor* [1802], v: Schelling, *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak, Slovenska matica, Ljubljana, 1986.
- Schelling, F. W. J. (4): *O bistvu človeške svobode* [1809, celoten naslov: *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode in o predmetih, ki so z njim povezani*], v: Schelling, *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak, Slovenska matica, Ljubljana, 1986.
- Schelling, F. W. J. (5): *Philosophie der Mythologie* [1842], *Sämmtliche Werke* (II/2) ali *Ausgewählte Schriften* VI, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1985. (Hrvaški prevod: *Filozofija mitologije* I–II, Demetra, Zagreb, 1997 in 2000.)
- Schelling, F. W. J. (6): *Vekovi sveta* [*Die Weltalter* (II), 1813], v: Schelling, *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak, Slovenska matica, Ljubljana, 1986. (Prevode v tej knjigi navedenih odlomkov je avtor malce popravil.)

BIBLIOGRAFIJA

- Schelling, F. W. J. (7): *Naturphilosophie* [1799], *Sämmtliche Werke* (1/2), ur. Manfred Schröter, München, 1962–71.
- Schlick, Moritz: »Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik?«, v: *Kant-Studien* xxvi, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, 1921.
- Silk, Joseph: *Cosmic Enigmas*, American Institute of Physics, New York, 1994.
- Sklar, Lawrence: »Time in experience and in theoretical description of the world«, v: *Time's Arrows Today*, ur. Steven F. Savitt, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Spinoza, Baruch (1): *Teološko-politična razprava* [1670], v angl.: *A Theologico-Political Treatise* (prev. R. Elwes iz Bruderjeve latinske izdaje Spinoze, 1843, II. knjiga), dostopen na spletnih straneh: <http://users.erols.com/jyselman/ttpelws1.htm> (v knjižni obliki pa je izšel pri Dover Publications, New York, 1951 in ponatisi).
- Spinoza, Baruch (2): *Etika* [1677], prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana, 1988.
- Sveto pismo*, Slovenski standardni prevod, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana, 1996.
- Swedenborg, Emanuel: *Nebesa in pekel*, prev. Uroš Kalčič, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1994.
- Swinburne, Richard: »Argument from the Fine-Tuning of the Universe«, v: *Modern Cosmology & Philosophy*, ur. John Leslie, Prometheus Books, New York, 1998.
- Tintoretto, L'opera completa del...*, ur. Carlo Bernari, Classici dell'arte, Rizzoli Editore, Milano, 1970.
- Van Fraassen, Bas C.: *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*, Random House, New York, 1970.
- Vprašanja kralja Milinde. O Buddhovem nauku*, prev. Primož Pečenko, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1990.

BIBLIOGRAFIJA

- Weil, Simone: *Težnost in milost*, prev. Nataša Varušak in Vid Sagadin, Beletrina, Študentska založba, Ljubljana, 1998.
- Weinberg, Steven: *Sanje o končni teoriji*, prev. Aleš Šuler, Flamingo, Nova Gorica, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logično-filozofski traktat* [1921], prev. Frane Jerman, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1976.
- Yates, Frances A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964.
- Živeči Kierkegaard, zbornik s simpozija »Kierkegaard vivant« (Paris, 1964), prev. Saša Jerele idr., Društvo Apokalipsa, Ljubljana, 1999.

I m e n s k o k a z a l o

- Agazzi, Evandro 528
 Akvinski, Tomaž 461, 543, 570
 Alberti, Leon Battista 184
 Albinoni, Tomaso 191
 Aleksander Veliki 125, 141
 Alkmaion 159
 Aristotel 84, 133, 135-165, 184,
 207, 217-8, 233, 236, 261-3,
 266, 269-70, 279, 283, 305,
 375-81, 387-8, 392, 410, 414,
 447, 503, 537, 544, 557
 Avguštin, Avrelij 159, 196, 257,
 262, 264, 266-271, 279, 287-8,
 355
 Bach, Johann Sebastian 52,
 288-9, 291, 296, 298, 301, 429,
 442
 Bacon, Francis 185
 Balzac, Honoré de 55
 Barrow, John 540, 554, 559-60
 Beethoven, Ludwig van 296
 Beltrami, Eugenio 177
 Bennett, Jonathan 456-7, 467-8
 Bergson, Henri 133, 262, 278,
 281-283
 Berkeley, George 560
 Blake, William 328, 418
 Bondi, Hermann 528
 Borges, Jorge Luis 352-3, 566
 Bošković, Ruđer 337
 Botticelli, Sandro 427
 Bowie, Andrew 492, 498-500,
 511, 517
 Brahe, Tycho 397
 Brentano, Franz 288-9
 Brunelleschi, Filippo 181
 Bruni, Leonardo 184
 Bruno, Giordano 369-426, 437,
 488, 574, 576-7
 Buda, Gautama Sidharta
 105-6, 123, 481, 498
 Buxtehude, Dietrich 419
 Campanella, Tommaso 185
 Cantor, Georg 544
 Carnap, Rudolf 338
 Carter, Brandon 552-553,
 557-62, 568
 Cassirer, Ernst 339-340, 429,
 448-9
 Cauchy, Augustin 531
 Chopin, Frédéric 104
 Cioran, Emile 379
 Clarke, Samuel 213, 230-3, 236,
 241-3, 335
 Curley, Edwin 462
 Dali, Salvador 186
 Dante Alighieri 537
 Danz, Christian 522-3
 Darwin, Charles 568
 Davies, Paul 572, 574
 Dennett, Daniel 95, 110-1
 Derrida, Jacques 511
 Descartes (Kartezij), René 15,
 22-52, 53, 82, 84, 87-9, 92, 95,
 109, 126, 176, 185, 227-8, 234,
 236, 240, 297, 320, 335, 427,
 430, 432, 456, 471, 553, 561-2,
 581-2

IMENSKO KAZALO

- Dicke, Robert 550
 Donagan, Alan 445-6
 Doppler, Christian 327
 Dummett, Michael 347
 Earman, John 248
 Einstein, Albert 133, 164-5, 186,
 219, 225-7, 232, 238, 248,
 286-7, 298, 305-351, 356, 374-5,
 397, 402-3, 437, 524, 531, 533,
 536-540, 545-7, 554, 557
 Ellis, Bret 22
 Eratosten 179-80
 Everett, Hugh 557-8, 560, 562,
 567, 571
 Evklid 176-8, 249, 276-7, 285,
 320-2, 324-5, 338, 375, 383-5,
 402, 444, 537-8, 542
 Fichte, Johann Gottlieb 483,
 496, 522
 Foresti, Antonio 140-1
 Fraasen, Bas van 220
 Friedmann, Alexander 538
 Galileo Galilej 220, 235, 391,
 397, 401, 575
 Garin, Eugenio 184
 Gassendi, Petrus 227-230
 Gauss, Carl Friedrich 179, 320
 Gödel, Kurt 348-351
 Goethe, Johann Wolfgang 18,
 22-52, 62, 65, 76, 81, 103, 142,
 146, 163, 267, 405, 412, 476,
 548, 582
 Gombrich, Ernst 172
 Gray, Jeremy 178
 Grünbaum, Adolf 248, 354-5
 Guth, Alan 542-3
 Harding, D. E. 103-III, 126, 175
 Harris, Thomas 22
 Harrison, Edward 529, 541,
 550, 554
 Hawking, Stephen 275, 315,
 326-7, 345-6, 533, 543, 547
 Hegel, Georg Wilhelm
 Friedrich 20, 66-73, 76-7,
 79, 86, 213, 262-3, 267,
 278-280, 476, 478, 484, 492,
 494, 505-6, 508, 511, 522-4,
 573-4
 Heidegger, Martin 77, 133, 266,
 287, 298, 511
 Heraklit 159
 Hintikka, Jaakko 31
 Hofstadter, Douglas 95, 110-1
 Hölderlin, Friedrich 476-481,
 494, 525, 573
 Horwich, Paul 345-6
 Hoyle, Fred 540, 560
 Hubble, Edwin 375, 397,
 530-531, 535, 537-8, 543, 553-5,
 558, 577
 Hume, David 126, 240
 Husserl, Edmund 28-9, 32,
 81-96, 109, 123, 126, 133, 257,
 262, 283-303, 340, 562
 Jaspers, Karl 77, 429, 434-435,
 529
 Jung, Carl Gustav 411
 Kafka, Franz 55, 64
 Kanitscheider, Bernulf 336,
 529, 536-8, 542, 544-5, 561, 567
 Kant, Immanuel 32, 84-5, 133,
 213, 244-254, 257-8, 262,
 272-278, 284-5, 287, 335,
 338-9, 344-5, 375, 378, 447,
 482-3, 544, 558-9, 562
 Kepler, Johannes 218, 393, 397,
 400-1, 539
 Kierkegaard, Sören 47, 51,
 54-79, 82, 126
 Kolumb, Krištof 321, 386

IMENSKO KAZALO

- Kopernik, Nikolaj 218, 391-3,
539, 576
 Kosovel, Srečko 99, 328, 527
 Koyré, Alexandre 240-41, 244,
401
 Kripke, Saul 564-568
 Kuzanski, Nikolaj 77, 110,
385-6, 391, 408-9, 411, 418,
524, 538, 577
 Laplace, Pierre Simon de 315
 Leibniz, Gottfried Wilhelm
140, 213, 228, 230-244, 248,
261, 263, 266, 273, 279, 335,
389, 410, 447, 456, 460, 565,
570
 Leonardo da Vinci 183-5
 Leslie, John 551, 555-7, 560-2
 Lévinas, Emmanuel 78, 133
 Lewis, David 353-4, 564-568
 Linde, Andrej 533, 543, 557-8,
562
 Lobačevski, Nikolaj 177
 Locke, John 114-5, 240
 Lorentz, Hendrik 320
 Lukrecij, Tit Kar 381-385
 Mach, Ernst 225, 231
 Manet, Edouard 101
 Marcel, Gabriel 77
 Maxwell, James Clerk 334
 McTaggart, John Ellis 341-343
 Meinong, Alexius 566
 Mellor, Hugh 158, 341, 343
 Menander 125
 Mendoza, Ramon 407-8, 412,
415-8
 Michel, Paul Henri 387, 407,
420, 425
 Michelangelo Buonarroti 183
 Milne, Edward 534
 Minkowski, Hermann 314-5,
342-3
 Möbius, August Ferdinand
249
 Monet, Claude 432
 Mozart, Wolfgang Amadeus
65
 Napoleon Bonaparte 172
 Nerlich, Graham 250-1
 Newton, Isaac 140, 213-244,
248, 261-3, 269, 273, 297,
306-7, 311-2, 314, 318, 321-2,
333, 335, 375, 391, 397, 537
 Nietzsche, Friedrich 84, 354
 Noonan, Harold 113
 Novalis, Georg 494
 Oaklander, Nathan 158, 341,
343
 Ockham, William 404
 Pagels, Heinz 559, 570
 Palladio, Andrea 174
 Pantin, Charles 568
 Parfit, Derek 113-124, 126, 150,
175, 400
 Parmenid 110, 410, 538
 Peebles, James 542
 Penrose, Roger 517, 533, 548
 Penzias, Arno 532
 Pico della Mirandola 393
 Pitagora 114, 160
 Planck, Max 517, 534, 546
 Platon 22, 50, 89, 133, 136,
151-152, 159, 182-6, 207, 263,
268, 270, 283, 376, 389, 410,
414, 418, 538
 Plotin 110, 152, 257, 262-265,
270-1, 279-80, 410, 418-422,
424, 427, 480, 524
 Poincaré, Henri 337
 Popper, Karl 559
 Prešeren, France 64, 66, 75
 Proust, Marcel 150-1, 173,
189-90, 211-3, 271-2, 294

IMENSKO KAZALO

- Ptolemej, Klavdij 218, 376, 537,
 576
 Rafael Santi 183, 207
 Rees, Martin 535-6, 558, 562
 Reichenbach, Hans 248, 338,
 344-6, 354
 Riemann, Georg 176-7, 537
 Robertson, Howard 538
 Salam, Abdus 547
 Sartre, Jean Paul 77, 79
 Schelling, Friedrich Wilhelm
 Joseph von 86, 110, 411,
 475-525, 571-4
 Schlick, Moritz 338-9
 Schopenhauer, Arthur 498, 523
 Seneka, Lucij Anej 47
 Silk, Joseph 553
 Sitter, Willem de 531, 538-9, 545
 Sklar, Lawrence 248, 345-6
 Sokrat 61, 114
 Spinoza, Baruch de 79, 110,
 243, 326, 406, 408, 411-3,
 429-474, 480, 489-91, 496,
 522-4, 546, 571, 573
 Swedenborg, Emanuel 252-259
 Swinburne, Richard 570-1
 Tales 179
 Tintoretto, Jacopo 146, 170-2,
 180, 183, 196-210, 365, 389, 417
 Tipler, Frank 543, 554, 559-60,
 567
 Tizian Vercello 183
 Tolnay, Charles de 205
 Tolstoj, Lev Nikolajevič 55
 Tyron, Edward 533
 Vivaldi, Antonio 191
 Voltaire, François Marie
 Arouet 460
 Walker, Arthur 538
 Weil, Simone 515
 Weinberg, Steven 540, 547-8
 Wells, Herbert George 349
 Wheeler, John 336, 557, 560,
 567
 Whitehead, Alfred 411, 574
 Wiggins, David 115-6, 118
 Williams, Bernard 114
 Wilson, Robert 532
 Wittgenstein, Ludwig 83,
 499-500, 524
 Yates, Frances 407, 415
 Zenon 343