

*Mitja Uršič*  
**ESEJ O  
RELATIVNEM IN  
ABSOLUTNEM**

*55-65*

PLATIŠEVA 25  
5282 CERKNO

**::POVZETEK**

PRISPEVEK SE POSKUŠA NA ČIMBOLJ RAZNOVRSTEN NAČIN SOOČITI S PROBLEMOM SPONAVNOSTI ABSOLUTNEGA, ZA KATEREGA SE IZKAŽE, DA SE V FILOZOFIJAH, KI SE MORDA ZDIJO, DA SO UTEMELJENE NA BREZPOGOJNEM, PRAVZAPRAV RAZDROBI V HETEROGENO; OBNEM PA Z NENEHNI NANAŠANJEM EPISTEMOLOŠKEGA MOMENTA NA RAZLIČNIH PRIMERIH POKAŽE, DA LOČNICA MED RELATIVNIM IN ABSOLUTNIM Z VIDIKA ČLOVEŠKE ZAVESTI NE VZDRŽI TER DA JE ABSOLUT ZGOLJ ETIČNO VODILO *sub specie aeternitatis*, KI IMA VELJAVO TOČNO TEDAJ, KADAR NI DEJANSKO DOČISTA PRESEŽEN.

Ključne besede: ontologija, stališče, absolutno, relativno, kontekst

**ABSTRACT***ESSAY ON THE RELATIVE AND THE ABSOLUTE*

*The article attempts to face as diversely as possible the problem of knowableness of the absolute, which in philosophies that seem to be grounded on the unconditional turns out to actually brake into heterogeneousness; and at the same time by continuously referring to the epistemological moment shows on different examples that the distinction between the relative and the absolute does not bear weight in view of human consciousness, and that the absolute is in a way only an ethical guidance sub specie aeternitatis, which has value exactly then as it is not completely transcendent.*

*Key words: ontology, point of view, absolute, relative, context*

Kakor vselej, kadar človek poskusi premišljati o čem, sem se tudi zdaj znašel pred zagato. Ta utegne biti že v tem, da sem si jo morebiti izmislil sam ter da je potemtakem v resnici nepomembna. Kakorkoli že, dozdeva se mi, da je ločnica, ki se je vzpostavila v zgodovini filozofije med relativnim ter absolutnim »vidikom«, pomenljiva, zato jo bom poskusil osvetliti na nekaj primerih. Zgornja zagata se mi zdi sila povedna o človeškem bivanjskem položaju, v katerem se ta znajde v svetu. Gre namreč za dejstvo, da so določene stvari oz. tudi sama stvarnost dane pred nami in da naš posamični um (ki ga edinega jemljem za realnega, čeravno s tem ne mislim, da je izoliran od zgodovinskega in širše kulturnega območja) ni njihov stvarnik, temveč deluje z njimi in na njih – mar tudi sam nase?

Razdvojenost na jaz in svet oz. drugega je bila bržda poudarjena že tolikokrat, da je morda banalna; toda naj povem, da se mi kaže kot resnična vsaj v smislu, po katerem jasno izpostavi, da tiči za vsakim pojmom, izrekom, kategorijo, skratka, za ontološkim opisom neizogibno nek opisovalec, ki ima svoje (kajpak tudi družbeno pogojeno) spoznavno-teoretsko stališče. To vmesnost, ki se izogiba skrajnostim bodisi absolutiziranja neke kategorije (npr. duše, boga, podstati) ali popolni subjektivizaciji le-te, je lepo izrazil Norbert Wiener, ko pravi, da je »[z]nanost razlaga procesa. Ta ni mogoča pod racionalizmom, ki ne prepozna realnosti procesa, niti pod empirizmom, ki ne prepozna realnosti razlage (Wiener, 1936: 316)«. Toda kaj naj si mislimo potem o filozofskih premišljanjih, ki se imajo za nekakšne ontologije, a ima ob njih bralec občutek, da se trudijo vzpostaviti *nekaj* – k a r s i ž e b o d i – kar naj bi bilo popolnoma oddvojeno od vsakršnega človeškega izkustva v najširšem pomenu. Seveda si lahko zamišljam, da vem, zakaj bdi nad vsakim takšnim podjetjem angel nepredirnosti, s katero naj bi trdno osnovali tisti k a r s i ž e b o d i, iz čigar gotovosti pa bi nato lahko črpali vodo v naše etične bazene, vendar me ob tem vseeno obhajajo dvomi. Primer takšne filozofije, katere intenca je pojasniti nepojasnljivo in ki bi rada izrekla lastno »mistično« izkustvo ... – izkustvo treh pik, je nemara Kocijančičeva, ki nasprotuje zgornjemu relativnemu pojmovanju. Na nekem mestu se izreka takole: » *Hipostaza ima v sebi, biti kot biti, odnošaj do biti kot take. Še strožje: hipostaza je bit kot bit (in prosim bralca, naj od tega stavka odmisli vsako splošnost ...). Hipostazi se bit sama [...] razklenja sama vase kot v bit. Razumevanje samega sebe, ki prepoznavata ta odnos kot odnos do svoje biti (in s tem sebe že razume kot »neko bivajoče«, čeprav odlikovano zaradi svoje ontološke strukturiranosti), je že odpad od prvotne "evidence"».<sup>1</sup> Najprej se zdi, da tu ni nobene težave, saj avtor naredi pretanjeno razliko med bitjo-kot-bitjo ter bitjo-kot-tako, s čimer doseže razlikujočo se dvojico, kjer je  $\alpha$  v odnosu z  $\beta$ , obe pa nekako pokriva hipostaza, tako da je sistem pravzaprav tridelen. A naposled se hipostaza spremeni v bit-kot-bit, ki je poveznjena sama vase kot v bit. Ta zamotana izpostavitve, ki vodi v pravcato miselno kolobocijo, menim, ne presega preprostejše biblične istovetnosti »sem, ki sem«. To dotikanje biti same s samo seboj naj bi predstavljalo evidenco, ki pravzaprav človeku ne more biti*

<sup>1</sup> Kocijančič, G. (2009): *Razbitje*, Študentska založba, str. 37.

evidentna, kajti ta nas že sama po sebi napoti na neki odnos z nečim (seve, mišljenje predpostavlja mišljeno in misleca), oz. naj bi slikalo neposredno, nereflektrirano bit, ki zgolj je (lahko bi dejali tudi, da ni, saj tu ne gre več za opredelitev misleca do reči, za mišljenje; v običajnem pomenu besede sta je/ni stališči, kar pa nam v nadaljevanju avtor izrecno brani, ko reče, da ne smemo prepoznati bitnega odnosa kot odnosa do svoje biti). Takšna »evidenca«, ki pomeni nekako prvinsko bit, je nespoznavna, morda je le pretrpljena. Obenem se nam tu utrne vprašanje, čemu sploh služijo taka radikalna izpostavljanja; kajti nekaj, kar ne moremo »spoznati«, nam ne more biti etično vodilo. Grafenauer sicer s svojim raskavim glasom poje, da »[k]ljuč do skrivnosti je en sam in edini – nič ne odklepa, visi nad njimi (Grafenauer, 2012: 12)«, a že sama slutnja, ki se pojavi v naših srcih, nagib govori v prid temu, da skrivnost ni skrajno presežna – ključ je ravno v tem, da je skrivnost kot skrivnost ključno zvezana z nami, kolikor je sploh kaj skrivnostna. In še to drži, če se vrnem nazaj h Kocijančiču, da je ta navzlic misticizmu, ki bi ga bilo v primeru presežnosti nemogoče izpovedati, napisal končno, izkustvo zadevajočo knjigo, o tem premišljal, da to knjigo lahko kupimo, jo preberemo ... navsezadnje pa tudi  $\infty$  nečemu služi, saj dejansko ni neskončna, temveč je zgolj končni simbol, s katerim mislimo neskončno veliko ali majhno v kontekstu našega življenja, ki pa točno zadelj svoje vpetosti v sistem usmerja in tvori smisel – ali ne?

Hoteč razsvetliti vprašanje v prejšnjem odstavku, si bom sedaj zamislil še en primer, ki bo, upam, ujel nekaj resnice Kocijančičevega radikalnega duha. V svetu delujem med drugimi ljudmi, ki jih lahko obravnavam na različne načine. Zdi se, da se v dejanskosti ne moremo ogniti partikularnosti, zato smo vselej v stiku z drugimi zavoljo nečesa (lahko tudi samo zaradi stika samega) oz. druge vedno nekako presojamo. Tudi če nimamo sami nobenega jasnega razloga, da z nekom delamo tako in tako, bomo že spričo tosvetne bivanjske situacije, in sicer da smo končni, neizogibno delovali »relativno« determinirano, kar poraja negacijo in na nek način zlo. Če želimo biti še tako pošteni, bomo nemara prav s svojo božansko poštenostjo, ki vleče za seboj vlečko hladne, oddvojene razumnosti, razžalili prijatelja, čigar duša bo potrebovala zgolj nekaj topline. Kocijančičeva najintimnejša bit, ki želi osnovati človeka kot skrivnost v sebi, pomeni torej le napotilo v smislu »ne sodi, da ti ne bo sojeno«, predstavlja imperativ. A kakšen imperativ? Kdo ga izreka? Kdo sodi? Mar ni tosvetno imperativ le regulativ? Konec koncev mora tudi Cerkev, katere nauk je sila eteričen, delovati tosvetno in se konkretizirati v maši, dejavnosti z mladimi ipd. Enako mora matematični učitelj dokaz neskončnosti napisati na končno tablo, pa naj bo ob tem še tako pokončen.

Medtem ko je bil zgornji navedek iz knjige *Razbitje* zamotan do te mere, da je na njegovi podlagi težko potegniti kakršno koli ločnico med relativnim in absolutnim, dasi svojo intimno bit precej oddvoji od običajnega izkustva, pa je sledeča izjava dosti bolj neposredna. Takole gre: »Če me ne bo, ne bo ničesar. Ko me ni bilo, ni bilo ničesar. Če bi me ne bilo, ne bi bilo ničesar. Kar biva, biva le po stiku z menoj (Kocijančič, 2009: 36)«. To preprosto ne drži!

Dovolite mi, da vam povem na hitrico neko prigodo. Ko sem nekega večera v študentskem domu bral pozno v noč, mislim, da je bila ura že krepko čez polnoč, so se mi od utrujenosti začele zapirati veke, in sklenil sem, da pojdem spat. Toda v hipu, ko sem odložil knjigo ter ugasnil luč v sobi, sem zapazil, da gori luč tudi na balkonu. Najbrž jo je pozabil ugasniti sosed, sem si rekel. Dostop do balkona sem ime le skozi okno, zato sem ga odprl, stopil na polico ter se, nagibajoč se s trupom naprej, stegnil z roko v desno smer proti stikalu. Brž ko sem ugasil brlivo, sem se nanagroma obrnil in hoté se dvigniti, trčil ob rob okvirja, ki je bil precej grobo ometan. Nato sem s prebitim čelo odhitel, vse paničen kajpak, proti stranišču. Takole sem potlej brezglavo begal od sobe do stranišča; v trenutku ko pa sem, morebiti tretjkrat, hotel kreniti od umivalnikov proti svoji sobi, sem mi je pred očmi zameglilo, da sem omahnil naravnost naprej na nos. Nakar sem vzdrgetal, ležč na tleh z odlomljenima zoboma, ki sta grizljala linolej, kot bi bil ta kak slasten kolač. Zavest, ki sem jo za sekundo izgubil, se je povrnila in bliskovito hitro povezala dogodek, tako da mi je bilo docela jasno, kaj se je bilo zgodilo. Da ne bom dolgovezil, naj na kratko povem poanto te štorije. Navzlic dejstvu, da sem za hip izgubil zavest in bi bilo moč reči, da me ni bilo (kar po Kocijančiču implicira, da ni bilo tudi ničesar drugega), sem pozneje izvedel od Milke, ki je imela sobo nekolikanj naprej po hodniku, da je tistikrat slišala – bila je noč in ob vikendih nas ni bilo v domu prav veliko – kakor da bi bilo nekaj treščilo ob tla. Torej sem bil, pa čeprav nezavesten! Hkrati s tem je treba priznati, da je bila tudi ona, ki je udarec slišala. Sicer pa je res neverjetno, da bi bil jaz bivanjski temelj vsega stvarstva; zato moram zavriniti gornje Kocijančičeve trditve in jih takole popraviti: Če me ne bo, ne bo ničesar *zame*. Ko me ni bilo, ni bilo *zame* ničesar. Če me ne bi bilo, ne bi bilo ničesar *zame*. Kar biva *za mene*, biva le po stiku z menoj.

Ako si zdajci smem privoščiti nekakšen umišljen sprehod po knjižnici, bom potegnul s knjižne police metafizičnega mojstra Spinozo, čigar misel je zelo sistematična in prefinjeno dodelana, tako da bo bržčas tvorila primeren poligon našemu tuhtanju. Na prvi pogled se nam dozdevajo takšne misli celovitejše, še zlasti zato, ker so jasno izpeljane iz ene same podstat, Boga, no, nemara pa tudi zaradi tega, ker jih lahko preberemo v eni knjigi, kar nam poveča užitek in zmanjša našo utesnjenost pred grozečim neredom. A če se dotaknem Spinoze, moram reči, da on navkljub temu, da izhaja iz ene substance, zatem le-to raztrešči oz. pomnoži v attribute ter moduse, ki seveda ohranjajo znotraj kategorizacije svoje lastno mesto. To se mi zdi ključno! V kolikor bi bil absolutist v skrajnem pomenu, bi svojo razlago lahko končal kar pri substanci ali Naravi ali Bogu, poudarjajoč vse skupaj z zaklinjanjem: »Bog, Bog, Bog, Bog, *ad infinitum!*« Se pravi, če hoče pamet kaj opredeliti, mora nujno posedovati aparat z več kategorijami, kajti drugače bi obstala pri enačbi  $x = x$ . Tako smo v *Etiki* priča situaciji, kjer bi se lahko substanca znašla v škripcih Russellove antinomije, ki jo slednji razrešuje s teorijo tipov. »*Množice, ki imajo člane več kot enega tipa, so "neprave" in v matematiki prepovedane, prav kakor izrazi v obliki 'x ∈ y' in 'x ∉ y', razen če je tip y višji od tipa x* (Masani, 1990: 50)«. A izkaže se, da je

substancia očitno res drugačna od npr. atributov, ki so le tisto, »kar zaznava um na podstati kot to, s čimer se določuje njeno bistvo (Spinoza, 2004: 93)«, ter je zategadelj bolj nekakšen prekrivajoči termin, ki povezuje vesolje, ga dela sorodnega. Gotovo pa je, da do kakšnih zares revolucionarnih odkritij ne morem priti na osnovi teze, da lahko spoznamo Boga, saj smo spričo njegove občosti mi sami Bog, oz. pravilneje, da ker »[...] je v sebi in se pojmuje po sebi (Spinoza, 2004: 93)«, Bog v resnici spoznava samega sebe. Vse skupaj bi lahko povzeli v sintagmo raznorodnost v istorodnosti ali istorodnost v raznorodnosti. Naj bo tako ali drugače, vseeno ima takšna slika sveta – na neki način gre res za sliko nekakšnega statičnega sistema, ki ga Benedictus mala na evklidsko platno – pridih sumljive vsevednosti, kar je razvidno iz tega, da se vsi glavni pojmi raztezajo v neskončnost ter se tako strinjajo z zapletenostjo sveta.

Spinoza je s tem, ko je površnim in polovičarskim teologom v brk vrgel razločnejše opredeljenega Boga, kajpa prav z namenom, da bi omilil njegovo zlorabljanje v vsakovrstna politična in druga tosvetna prerekanja, prišel v zagato, ki zelo nazorno razkrije težave pogleda z vidika neskončnosti. Pravi, »da odtegnitev ni dejanje odtegnitve, ampak enostavno stanje manjkavosti, ki samo po sebi ni nič in je le bitje razuma, način mišljenja, ki ga oblikujemo, ko stvari primerjamo eno z drugo. Tako denimo pravimo, da je slepemu vid odtegnjen, ker si zlahka predstavljamo, da vidi. Ta predstava nastane, bodisi ker ga primerjamo z drugimi, ki vidijo, bodisi ker njegovo sedanje stanje primerjamo s prejšnjim, ko je bil videč. Če na tega človeka gledamo s takšnega zornega kota, se pravi, če njegovo naravo primerjamo z naravo drugih ali z njegovo prejšnjo naravo, tedaj trdimo, da vid pripada njegovi naravi, in zato pravimo, da mu je bil odtegnjen. Toda če upoštevamo odredbo boga in njeno naravo, o tem človeku ne moremo trditi nič bolj, da mu je bil vid odtegnjen, kot to lahko trdimo o kamnu [...]«.<sup>2</sup> Toda zakaj Spinoza sploh namiguje na božji vidik, če pa le-ta pušča stvari takšne, kot so, in je človeku popolnoma nedosegljiv, nespoznaven ter nepomemben? Dobro, najbrž ga vpelje v razlago točno zato, ker ga k temu silijo drugi in tradicija, ki se mu zdi nejasna in jo pač mora g. Blijenberghu pojasniti. Fino znamenje zadrege uma, ki mora ločevati, da bi lahko karkoli pojasnil, je prehod od besede odtegnitev k manjkavosti, ki ga Spinoza izpelje zategadelj, da nakaže *condition humaine*, ki neizogibno ostaja na ravni odtegnitve, do zamisli katere pride relativno, tj. s primerjanjem nečesa z nečim, vtem ko mu predstavlja manjkavost prazen pojem, ki se ne izreka o kakšnosti nečesa (ne sodi), marveč le pokaže na to, da je/biva. Težava pa je, da do tega je pravzaprav ne moremo priti, je nespoznavno; ali pač? Ja mar to zgolj miselna figura, ki nima z nami ničesar opraviti? V nekolikanj bolj formalno logičnem jeziku bi zadrego mogli začrtati takole: »reči, da biva nekaj, čigar bivanje nima nobenega drugega nujnega pogoja kot samo sebe, je enako, kot bi dejali, da biva nekaj, kar lahko biva v osamljenosti, saj je edini pomen izjave "a ni nujni pogoj b" ta, da "v nekaterih primerih b obstaja, a pa ne". Torej reči, da je lahko a osamljena od vsega osta-

<sup>2</sup> Spinoza, B. (2001): Pisma o zlu, Ljubljana, Krtina, str. 39-40.

*lega, pa je vendar ista reč kot a, ki trenutno biva v kontekstu našega izkustva, je notranje protislovno. Kajti če bi bila popolnoma osamljena, bi se osamila od istovetnosti z a, ki sedaj biva v kontekstu našega izkustva, in ne bi bila ista a, ki sedaj biva v kontekstu našega izkustva».<sup>3</sup>*

A navzlic zadušljivosti zadevščine, v kateri morebiti lovimo lastni rep in se nam od tega kroženja že rahlo vrtili, se zdi, da mora vsakršno spoznanje, bodisi da enkrat poudarja odnose/razmerja/relativnost, poklicati na pomoč tudi nekaj, kar je v teh odnosih, ali pa da, kadar drugič govori bolj o stvari sami za sebe, mora v nadaljevanju podati tudi primere, ki razkrijejo njeno zasebnost, mora jo kratko in malo vpeti v širši krog. Našo razdvojenost ali, bolje, razprtost (če privzamemo vidik istorodne raznoterosti gre v bistvu za našo svobodo, saj nam ravno ta dvoumnost omogoča, da smo, kar smo, in sicer večplastna bitja, čigar vsako pasivno ali aktivno dejanje učinkuje – denimo, ena plast deluje na drugo itn.) smelo izrazi pesnik Boris A. Novak, v kateri poje: »Vsako bitje ima svoj molk. / Tišina je le ena sama (Novak, 2005: 6)«. Tu moremo znova izslediti jezikovno figuraliko, ko dve glasovno ter izvorno nepovezani besedi zveže pomen. Tišina je potakem predstavnica zunanosti, ki je, ker je ena sama, nekaka podstat, zajemajoča vase in pogojujoča tudi molk. Molk je dejansko možen šele z dejstvom, da obstaja tišina; medtem ko je tišina z molkom – s tem intimnim, notranjim bitjem – osmišljena ali, z drugo besedo, občutena. Priznati moramo, da je takšen binom sila preprost, in da bi se navzlic temu, da že draži misel ter ji omogoča prve korake, pod ostrejšim očesom pomnožil.

Nadalje bi rad omenil, da je pri vsaki kategorizaciji oz. opisovanju važen smoter ali smer, ki, tičeča v njem, obelodani vidik, s katerega se nekaj razlaga. Ker so včasih namere filozofov zakrite, najsi zaradi zgodovinske oddaljenosti in nepoznavanja kulture, pomanjkanja virov, ali pa zaradi nejasnosti samega avtorja, prihaja pri razumevanju besedil nemalokrat do napak. Naj za ponazoritev navedem primera dveh opisov, ki, menim, nemara ponujata tudi nekakšen prehod od kategorične ontologije h gnoseološki ontologiji. Pogovor se dogaja v limbu – no, brez smeha prosim –, koder Avicena razlaga Tujcu: »[...] saj je Filozof<sup>4</sup>, kot je povedal, v razumevanju narave razlikoval štiri načela, ki jih nevedni razumejo, kakor bi bili štirje kvadranti kolesa, na vsakem od katerih je lahko vzdrževana vrteča se stavba narave. [...] Nevedni, potiskaje kolo kakor slepi Samson, si nasprotno predstavljajo, da so vsa štiri načela (ki jim pravijo vzroki) enako sile, ki ustvarjajo spremembe, in združeni vir naravnih stvari. Potemtakem, če se izvali pišče, pravijo, da je veljavni vzrok toplota valilne kokoši. Vendar ta toplota ne bi mogla izvaliti piščeta iz kamna, tako da je potrebno pridati še sledeči pogoj, ki mu rečejo določujoči vzrok, namreč naravo jajca. Bistvo jajčavosti je prav pristojnost izleganja, ko le-tega blago segrejemo – kajti vrenje bi, kot pametno zapazijo, uničilo vso možnost izleganja. Kljub temu pa bi, kot opažajo dalje, blaga, splošna topota, združena z bistvom jajčavosti, ustvarila edinole izleganje kot tako in ne iz-

<sup>3</sup> Wiener, N. (1914): »Relativism«. V: The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, str. 562.

<sup>4</sup> Misli na Aristotela (op. p.).

leganje piščeta. Zatorej mora delovati še en dejavnik, ki mu pravijo končni vzrok ali končni cilj. Ta usmerjajoči dejavnik je božji načrt popolnega petelina ali popolne kokoši, ki načeluje izleganju in sproža, da gola jajčavost jajca privzame podobo živali, iz katere izbaja. In končno jim tudi trije vzroki ne zadoščajo za stvarjenje posameznega piščeta tu in zdaj, ampak so prisiljeni dodati še četrtega – tako imenovani materialni vzrok. Namreč določen rumenjak in določeno lupino in določeno kmečko dvorišče, na katerih in v katerih ostali trije morebiti učinkujejo in neutrudljivo razvijajo posamezno pišče, najbrž šepavo in smešno navzlic mnogim porokom. [...] Precej drugače štiri načela zbistrijo svet, ko jih takt preudari v smislu štirih žarkov, ki jih siplje luč opazujočega duha. Prvi žarek [...] nosi ime: spomin. [...]»<sup>5</sup> Nadaljnji žarki pa se prelevijo v »[...] sposobnost, ki spoznava bivanje, imenovana čut. [...] Sposobnost, ki spoznava bistvo, je imenovana logika ali preudarjanje [...] Sposobnost, ki spoznava harmonijo, je ime slast ali želja ali [...] etika. (Santayana, 2013: 164)«.

V prvem delu citata diha skozi Santayanovega Aristotela klasični, formalni popis, ki v nekem oziru, denimo, sploščuje svet, kajti v zameno za dolgi seznam načel, raztezajočih se na horizontalni osi, mu popolnoma odvzame vertikalnost, ki naj bi imela to delo, da raznorodne stvari poveže v funkcionalni delujoči sistem. Natanko takšne vrste hierarhičnost želi vpeljati v pogovor Tujec, ki Aviceni pristavi: »Kaj to pomeni, da je samo materija substanca in da so ostala tri načela zgolj gledišča, ki jih materija predstavlja, ko jo gledamo v različni luči? (Santayana, 2013: 165)«. V slednjem vprašanju je moč začutiti drugačen vidik, ki eno izmed načel osamosvaja, da se nam zazdi, da ga želi absolutizirati, nakar pa v odzivu izvemo, da materija ni bistvo snovnosti, ki bi bilo kot čista Bit povsod enako in ne bi niti vsebovalo ne ustvarjalo nobenih razlik, pač pa je nastala in neenako porazdeljena tvar.<sup>6</sup> Gre tako rekoč za nekakšen nauk, ki se skuša izogniti čerem brezpogojnosti. Toda kaj ni opazka o sploščenem svetu, zadevajoča Aristotela, potlej primernejša za ta drugi, navidezno bolj razumni del?

Metafora sploščenega sveta, ki jo uporabljam tu in tam v besedilu, cika predvsem na to, da je vsako izenačujoče načelo, ki želi samo zase in po sebi zavzeti veselje, paradoksalno, saj samo ne more biti hkrati v sistemu in izven njega; kakor velja po Gödlu v matematiki, »[...] da obstajajo v katerem koli matematičnem sistemu trditve, katerih resničnost ali lažnost lahko določimo samo z referenco, ki je izven sistema. Se pravi, z največjo možno vnemo, da bi določili nek matematični sistem kategorično, na način, da bi njegove trditve imele samo en določen pomen, lahko vprašanje o njegovi brezpogojnosti zgolj prepustimo nekemu sistemu večjega obsega.«<sup>7</sup> V tem se zdi, da je srž napake filozofov, ki postavljajo nekaj za brezpogojno, obenem pa zatrjujejo, da nam je to bitno važno ter nam lahko nudi kakršno koli oporo v življenju; oz. želijo s svojo brezpogojnostjo pogojevati druge.

<sup>5</sup> Santayana, G. (2013): Pogovori v limbu, Ljubljana, KUD Apokalipsa, str. 162-163.

<sup>6</sup> Prav tam, str. 165

<sup>7</sup> Wiener, N. (1936): »The Role of the Observer«. V: Philosophy of Science, str. 313.



Nanašanje na samega sebe oz. izrazi tipa samo po sebi, samo za sebe, bit biti, bit v biti, bivajoče bivajočega itn. so seveda lahko rabljeni smiselno, vendar vse prevečkrat vodijo v zmedo, hkrati s tem pa ohranjajo v filozofiji pri življenju nekatere čudne dvoživke, se pravi bitja, ki so in niso ali ki s o n i s o in n i s o s o, med katerimi je tudi pojem zavesti o zavesti (problem zavedanja).

Zavedanja se lahko zaveda samo Absolut, vtem ko se človek, ki je vsekakor zavestno bitje, zaveda nečesa, kar ni zavest, temveč nekakšna drugačna bitnost. To predrznost črpa od filozofa Charlesa A. Stronga, ki pravi, da je njegov mentor in sloviti ameriški psiholog William James po mukotrpnem preiskovanju ugotovil, da zavest kot notranje zaznavni podatek ne obstaja, a jo je vzlic temu ohranil kakor funkcijo.<sup>8</sup> Nekaj strani naprej pa zatrjuje, da »[č]e bi bilo zavedanje neko končno dejstvo, nekakšna čarobna moč samo-prekašanja ali preudarjanja, bi se lahko samo »prikazala« kot nekaj čisto novega, česar ni možno razložiti; a če je nekakšna funkcija, katere bistvo predstavlja raba ne samo-prekašajočih in samih po sebi nezavednih občutkov kot znakov, je s tem naloga evolucijske psihologije zelo olajšana.«<sup>9</sup> Tudi na parketu samozavedanja kaže, da je bolj nazoren in resničnejši relativni vidik, ki iz množstva sorodnih stvari (v pomenu, da morejo učinkovati druga na drugo) gradi sistem, ne dopuščajoč obstoj nečesa *in vacuo*, ki bi tako stalo samo v sebi kot duh v omari. Korakajoč dalje s Strongom, čigar nauk o zaznavi je nekoliko preveč kompliciran, da bi ga tukaj povzemal, naj navedem zgolj njegovo končno postajo, do katere prisopiha in jo imenuje občutnost. Ta mu predstavlja nekakšen vmesni termin – poduhovljeno telo ali utelešeni duh – ki šele omogoča transcendenci, da nekaj prekaša, ter imanenci, da je nečemu notranja. Svoj gnostični nazor, ki se zoperstavlja ograjenemu fenomenalizmu, pa izpove takole: »*Véliki pomislek, ki je vselej letel na račun substancializma, je domnevna nespoznavnost stvari na sebi. A ta pomislek je docela plod pojmovanja, da je neposredno spoznana stvar čutni podatek. Če je to, kar poznamo, realna stvar in je čutni podatek le nekaj povedek, s pripisom katerega je poznana lastnost realne stvari, pomislek izgine. Razlikovanje pojavov in stvari na sebi ni razlikovanje med stvarmi, ki se pojavijo, čutnimi podatki namreč, in ostalimi stvarmi, ki se ne pojavijo: pač pa je razlikovanje med stvarmi, kakršne se pojavijo, in onimi, kakršne resnično so in katere so s skrbno preiskavo čutnih podatkov spoznane, da so.*«<sup>10</sup> Toda kaj nas potemtaka to opravičuje, da rečemo, da stvar na sebi lahko spozna samo sebe? Uh!

Menim, da se dejansko lahko izrazimo tudi tako, zavoľjo česar je naša umišljena uvodna ločnica med absolutnim in relativnim nesmiselna. Namreč, popolnoma odvojena reč nikdar ni to, za kar se predstavlja. Ko teolog govori o Bogu, ki je neskončno presežen, govori v jeziku, ki se ga je naučil od prednikov in ki sicer ima svoj smisel, da kaže kot zvezda danica blodečim pot k zveličanju, vendar je zgolj pomenljiva jezikovna figura, ki izraža spoštovanje, ni pa metafizično ubranljiva.<sup>11</sup> Končno

<sup>8</sup> Strong, C. A. (1930): *Essays on the Natural Origin of the Mind*, London, Macmillan & Co., str. 9.

<sup>9</sup> Prav tam, str. 13.

<sup>10</sup> Prav tam, str. 23.

<sup>11</sup> Wiener, N. (1963): *God and Golem*, Cambridge, Massachusetts, The M.I.T. Press, str. 1-9.

npr. sami krščanski teologi govorijo ne samo o Očetu, ampak tudi o Sinu, Svetem Duhu, ki so, kakor pametno dodajo, istobistveni – lastnost, ki jim omogoča relativnost oz. razmerje – tako da moremo, recimo, Očeta spoznati šele preko Sina po naraku (v funkciji) Svetega Duha. Zadevščina kratko in malo ni zelo drugačna od Spinozove *Etike*, kjer je moč prebrati: »*Umska ljubezen duha do Boga je ljubezen do Boga sama, ne kolikor je ta neskončen, ampak kolikor se lahko razlaga z bistvom človeškega duha, gledanega pod vidikom večnosti; se pravi, umska ljubezen duha do Boga je del neskončne ljubezni, s katero Bog ljubi sam sebe*«. <sup>12</sup> Umska ljubezen ni v resnici nič drugega kot Sveti Duh, ki uspe šele preko utelešenega Kristusa ali bistva človeškega duha spoznati Očeta. Krog je torej sklenjen. Absolutno in relativno predstavljata le dvoje vidikov enotnega Kozmosa, o katerem so nam, na primer, kvantno fizikalna razkritja čudovito pretanjeno dokazala, da smo z njim v subtilnem odnosu; podobno nam govorijo tudi logični sistemi, ki z različnimi paradoksi neskončnosti, nakazujejo točno na dejstvo, da ne obstaja nepredušno zaprt sistem.

A vendarle, če smo pošteni: mar ne ostaja nekakšna zagata med idealizmom in realizmom, med *a priori* in *a posteriori*, med indukcijo in dedukcijo? Ali če problem zastavim malce bolj pesniško: Čakajoč na nič sem nekaj: paslika, / ki od jutra rase v nebesni večer. / Mar je možno, da sem vezaj, ne pika? Tale led lahko prebijemo na več načinov. Prva vrtina, ki je spet vihravo pesniška, pravi takole: Telo ni zgolj zapor, marveč tudi stražni stolp. <sup>13</sup> Druga, ki bo zavrtala formalno logično, pa modruje, da »[...] že sama hipoteza "Če bi bila a osamljena" oporeka sama sebi, kajti a mora biti v kontekstu, da je lahko mogoč razlog za trdilno funkcijo "a je osamljena". Res je, da bi mogel kdo oporekati, da je moč opredelitev trditve "a je osamljena" še zmeraj določiti na takšen način, da bi bila celo pod tem pogojem a osamljena [...] vendar ta razlog vzdrži vodo edinole, če more kdo verjeti, da lahko trditev "a je osamljena" obstaja navzlic temu, da je nihče zatrdi. Če temu ni tako, bo "a je osamljena" nasprotovala sama sebi, kajti zato, da bi bila ta trditev sploh kaka trditev, je neizogibno, da je a v razmerju z neko spoznavajočo osebo. To je a fortiori nujni pogoj, če naj bo trditev pravilna. In sila težko je sprevideti, kakšen naj bi bil pomen, če rečemo, da obstaja neka trditev, na da bi jo bilo mogoče potrditi s strani kake osebe«. <sup>14</sup>

Naj bodo pristopi k stvarstvu pesniški ali logični, teološki ali psihološki, fizikalni ali filozofski, pridemo navsezadnje do uvida, da smo v razmerju s sabo in s Kozmosom, kar pomeni, da so vsi Absoluti samo Skoraj-absoluti, saj nam prav dejstvo, da jih uspemo izreči in misliti, namiguje na to, da so del našega sveta. Zato vsaka indukcija potrebuje deduktivni premislek, da se lahko osmisli, in obratno, vsaka dedukcija potrebuje indukcijo, preko katere dobi gradivo, s katerim misli. Iz tega sledi, da tudi vsaka znanost pravzaprav v nekih točkah filozofira in vsaka filozofija eksperimentira. Natanko s tem je obenem omogočeno tudi naše spoznanje, ki sicer ni

<sup>12</sup> Spinoza, B. (2004): *Etika*, Ljubljana, Krtina, str. 352.

<sup>13</sup> Prevod v mojih lastnih zapiskih iz Santayana, G. (1942): *Realms of Being*, New York, Charles Scribner's Sons.

<sup>14</sup> Wiener, N. (1914): »Relativism«, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, str. 563.

nikoli stoodstotno; prav na tak način nam je dano tudi samo življenje, svoboda ter možnost ustvarjalnega dejanja *in medias res*.

## ::LITERATURA

- Grafenauer, N. (2012): *Skrivnosti*. Ljubljana: Grafenauer.
- Kocijančič, G. (2009): *Razbitje. Sedem radikalnih esejev*. Ljubljana: Študentska založba.
- Masani, P. R. (1990): *Norbert Wiener, 1894-1964*. Basel; Boston; Berlin: Birkhäuser.
- Novak, B. A. (2006): *Dlaneno platno*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Santayana, G. (1942): *Realms of Being*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Santayana, G. (2013): *Pogovori v limbu*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Spinoza, B. (2001): *Pisma o zlu. Dopisovanje Spinoze in Blijenbergha z Deleuzovim komentarjem*. Ljubljana: Krtina.
- Spinoza, B. (2004): *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Strong, C. A. (1930): *Essays on the Natural Origin of the Mind*. London: Macmillan and Co.
- Wiener, N. (1914): »Relativism.« V: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, zv. 11, št. 21, str. 561-577. Povzeto 29. novembra 2011 s strani <http://www.jstor.org/stable/2012619>
- Wiener, N. (1936): »The Role of the Observer.« V: *Philosophy of Science*, zv. 3, št. 3, str. 307-319. Povzeto 20. januarja 2011 s strani <http://www.jstor.org/stable/184668>
- Wiener, N. (1963): *God and Golem, Inc. A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*. Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press.