

Marko Uršič, filozof narave in kozmolog

Smisel stare metafizike je morda presežen, toda svetloba duha ostaja rešilna

(Delo, Sobotna priloga, 31. julija 2010)

Peter Kolšek

Dr. Marko Uršič je filozof in pisatelj, na ljubljanski Filozofski fakulteti že skoraj dve desetletji predava filozofijo narave. »Narava« pa je tudi veselje in zdi se, da Uršiča zanima predvsem to: kakšno je razmerje med duhom in naravo, kako se »duh razvija v sami naravi« vesolja. Na začetku tisočletja je zastavil nenavadno obsežen filozofsko-esejistično-literarni načrt, ki ga je poimenoval *Štirje časi*; doslej so izšli trije, *Pomlad*, *Poletje* in (pred dvema mesecema) *Jesen*. Ker bomo na Zimo, v kateri bo, kot pravi, »zbiral 'pozne misli'«, najbrž čakali še dolgo, smo pohiteli in ga sredi poletja spraševali predvsem o Jeseni, v kateri je največ govora o kozmologiji, nekaj malega pa tudi o tem, kakšno je stanje v aktualni slovenski filozofiji.

V slovenski filozofsko-esejistični literaturi ne poznam nič enako ambicioznega, kot je vaš projekt Štirje časi. Pred osmimi leti je izšla Pomlad, pred šestimi oziroma štirimi Poletje, v dveh delih torej, in letos še Jesen. Štiri zajetne knjige, pri čemer je samo po sebi umevno, da mora biti nekje na obzorju vsaj še ena, torej Zima. Kaj je osnovni namen tega velikega načrta?

Po naravi stvari zima sledi jeseni, v moji tetralogiji pa to ni samoumevno, čeprav si želim, da bi bilo tako. Na pogosto vprašanje, kdaj pride *Zima*, odgovarjam, da ne pišem le jaz svojih časov, temveč tudi *Štirje časi* »pišejo« moje življenje. Moto celotne tetralogije se glasi: »Štirje časi so dani človeku: preteklost, sedanjost, prihodnost in večnost.« Tu ni popolne simetrije, ker ne gre samo za letne čase, čeprav gre seveda tudi zanje – in v tej asimetriji je zima prisposodba večnosti. *Zima* bo torej moja zadnja knjiga, v kateri bom zbiral »pozne misli«, čeprav to ne pomeni, da v prihodnjih letih ne bom napisal še kakšne druge knjige, morda bom tudi *Zimo* razdelil na dve ali tri knjige, podobno kot sem že *Poletje*. Na vprašanje, kaj je osnovni namen tega velikega načrta, pa ne morem na kratko odgovoriti – saj tega pravzaprav niti ne vem – lahko bi le pripomnil, da je najbrž v osnovi želja po *celovitosti* (miselni, življenjski, duhovni), ki pa nikoli ne more biti uresničena v naših neizogibno končnih delih: ko človek doseže svojo celovitost, ga ni več tu.

Ima prednost razmišljanje filozofa ali izpoved literata? Ali pa gre, kot sem prebral v intervjuju z vami leta 2003, kratko in malo za »roman o svetu«, kar seveda nujno vključuje tako dobrega misleca kot dobrega pisatelja?

Štirje časi so predvsem filozofsko delo, čeprav literarni odlomki niso zgolj nekakšni okraski abstraktnega filozofskega diskurza, ampak so vsebinsko »konstitutivni«. Prepričan sem namreč, da mora biti filozofija osebna, ne samo miselno, temveč tudi čustveno in domišljjsko angažirana dejavnost duha, in pri iskanju te celovitosti je literatura zame nepogrešljiva. Zato mi je najbližje žanrsko »hibridno« pisanje, ki prepleta filozofski diskurz s proznimi pasusi, opisi »mizanscene«, zapisi sanj, mestoma tudi z verzi, še posebej pri srcu pa so mi dialogi. V nekem smislu gre torej za osebnoizpovedno filozofijo: že sam vstop v *Štiri čase* je literaren, knjiga *Pomlad* se začinja z wertherjansko bolečino mladeniča, ki pride k filozofu po pomoč, nadalje pa literarno-esejistično pisanje prevladuje v obeh delih *Poletja*, v knjigah *O renesančni lepoti* in *Sedmerke*, medtem ko je *Jesen*, nova knjiga z naslovom *Daljna bližina neba*, spet bolj filozofsko diskurzivna. Tudi *Zima* bo najbrž nekakšen splet filozofije in literature. Sicer pa se ne spomnim, ali sem pred sedmimi leti sam rekel, da gre za »roman o svetu«, ali je tako označil moj projekt tisti, ki me je intervjuval. Mislim, da *Štirje časi* niso roman, niti v najširšem pomenu ne, pač pa bi rekel, da so nekakšna »filozofska kronika«.

Res, da gre za »roman o svetu«, je rekel izpraševalec Igor Škamperle, ne vi. Meni se zdi

oznaka posrečena ravno zato, ker v svoji metaforičnosti dovolj natančno označuje tisto, za kar se mi zdi, da v vašem načrtu gre. Namreč za določen poskus polifoničnega opisa sveta. Saj ste tudi sami malo prej dejali, da vas je vodila želja po celovitosti.

Ja, v tem smislu je ta oznaka pravilna. Filozofske celovitosti ni mogoče iskati brez razvijanja miselne polifonije, po drugi strani pa je roman, vsaj klasični, tista književna zvrst, v kateri se zgodba razvija v polifoniji literarnih »glasov«. Podobno seveda velja za dramo. Analogno romanu ali drami imajo sokratski dialogi konstitutivno vlogo pri iskanju kompleksne resnice o svetu. Ni pa nujno, da je filozofski dialog zapisan ravno v obliki pogovora dveh ali več oseb, tako kot pri Platonu, lahko je tudi pogovor s samim seboj, kot na primer v Descartesovih *Meditacijah*, ali pa celo dialog samih idej, kot v Heglovi *Logiki*. V mojih *Štirih časih*, v knjigi *Sedmerke*, se filozofski subjekt Bruno v esejističnem slogu pogovarja z Montaignevimi *Eseji*. Oblike filozofskega dialoga so torej različne.

Da, mojster modrosti Bruno, ena od štirih oseb, ki nastopajo v vaši tetralogiji. Bralcu ni potrebna velika intuicija, da ugotovi, da je prav on v najglobljem sorodstvu z vami kot avtorjem.

Drži, vendar samo deloma. Fiktivni »mojster Bruno«, profesor filozofije, ki živi na vasi in predava v mestu – sem in obenem nisem jaz sam. Od štirih oseb, ki nastopajo v teh filozofskih pogovorih in samogovorih, je Bruno gotovo najbližji moji živi sedanji osebi, ampak tudi ostale tri nastopajoče osebe so moji književni »drugi jazi«. Mojstra Bruna sem v nekaterih značajskih in tudi fizičnih potezah celo namenoma »odtutil« od sebe, da bi odvrnil bralca od preveč preproste identifikacije. Podobno kot v literaturi nastopa »literarni subjekt«, ki niti v izrazito osebnoizpovedni liriki ni povsem istoveten s samim avtorjem, tako tudi »filozofski subjekt« (namreč subjekt samega filozofskega govora ali zapisa) ni nikoli popolnoma istoveten s filozofom, čigar ime je zapisano na platnicah knjige ali na vrhu razprave. Res pa je, da je Bruno glavni govorec mojih filozofskih misli, podobno kot je neki drugi Bruno protagonist v znanem Schellingovem dialogu. V obeh primerih pa je to ime izbrano tudi kot *hommage* renesančnemu Giordanu Brunu.

Pomislil sem, da ste pri snovanju tega velikega dela imeli pred očmi tudi dejstvo, da je sodobno filozofiranje dokaj odtujeno od drugih miselnih dejavnosti, pa ste hoteli filozofijo v poljudnejši, ne seveda polahkoteni obliki, pripeljati med ljudi. Se motim?

Gotovo je tudi to moj namen, ki pa je vpet v širši, lahko bi rekel zgodovinski kontekst. V minulem stoletju se je filozofija različnih smeri vse preveč zapredla v hipertrofirano intelektualiziranje, nekakšno novo sholastiko, ki je s preimenovanji klasičnih pojmov in kovanjem neologizmov pogosto tkala le cesarjeva nova oblačila (seveda ne govorim o posameznih vrhunskih delih filozofije 20. stoletja, ampak o splošnem trendu). Po drugi strani pa je zadnjih nekaj let prevladala ravno nasprotna tendenca: dandanes je najbolj odmevna in družbeno cenjena »pop-filozofija«, ki ljudem servira enoznačne in navidezno radikalne odgovore na malone vsa življenjska vprašanja, kar jih je po domnevnem zatonu metafizike še ostalo v postmodernejši splošni zavesti. Osebnost ne maram ne sofisticirane sholastike ne postmoderne pop-filozofije, seveda pa želim filozofijo »pripeljati med ljudi«, tudi z dialoško obliko pisanja, ki pa je, kot sem že rekel, bistvena predvsem zaradi večglasja, polifonije same resničnosti. Pri tem niti ne gre za večjo poljudnost, saj moje pisanje pravzaprav sploh ni poljudno v običajnem pomenu, ampak mi gre zlasti za miselno in izrazno jasnost, kajti jasno in razločno je mogoče povedati tudi mnoge zelo zapletene in kompleksne reči. Čeprav nisem racionalist, se strinjam s Karlom Popperjem, ki je leta 1981 v svojem tübingenškem govoru »Strpnost in intelektualna odgovornost« poudaril, da je namerno temačen in nerazumljiv filozofski slog tudi *etično* neodgovoren. Sicer pa moramo filozofi zaradi »stvari same« vselej krmariti med Skilo nerazumljivosti in Karibdo plitkosti ... o tistem pa, »o čemer ne moremo govoriti, moramo govoriti vedno znova,« kot sem zapisal na začetku svoje prve knjige *Enivetok*, istega leta, ko je Popper govoril o intelektualni poštenosti.

K pop-filozofiji se bova še vrnila, zdaj pa malo odpriva vašo zadnjo knjigo Štirih časov, Jesen, ki je izšla to pomlad. Obsega natanko 700 strani in je posvečena filozofski kozmologiji. Slovski pomen kozmologije je »svetoslovje«, »nauk o naravi in svetu kot celoti«. Za laičnega

radovedneža, kar sem tudi sam, je vprašanj toliko, da se kar izpodrivajo, najprej pa me zanima, ali ima ta filozofski teren, o katerem predavate tudi študentom, na Slovenskem sploh kakšno tradicijo?

Če govoriva o filozofski kozmologiji v ožjem pomenu, tj. o filozofski refleksiji sodobnih kozmoloških teorij, lahko brez lažne skromnosti rečem, da je moje delo na tem področju pri nas pionirsko, tako v *Štirih časih* kot v predavanjih filozofije narave, ki sem jih pred osemnajstimi leti uvedel na Filozofski fakulteti in so še vedno moj glavni predmet. Če pa filozofsko kozmologijo razumemo v širšem pomenu in predvsem zgodovinsko, tako da v njen okvir vključimo klasične kozmološke nauke, npr. Platonov dialog *Timaj*, Aristotelovo razpravo *O nebu*, Kantove kozmološke antinomije itd., pa so o njej že pisali drugi avtorji, pri čemer je zanimivo to, da monografska dela s tega področja najdemo bolj pri teologih kot pri filozofih. Slovenski avtorji daljših teološko-kozmoloških razprav so bili Janez Evangelist Krek, Anton Trstenjak, Janez Juhant in Jože Hlebš. Teološki interes za kozmologijo priča o tem, da sta se kozmologija in teologija v 20. stoletju spet zblížali, potem ko sta šli narazen po Kopernikovih in Galilejevih odkritjih.

V uvodu pravite, da je »kozmos bistveno filozofski problem«. Ali lahko na kratko pojasnite, zakaj, pa morda tudi to, v čem se filozofska kozmologija razlikuje od znanstvene?

Kozmos je filozofski problem, kolikor gre za razmislek o *celoti* vesolja, kajti znanost – kot je ugotovil že Kant – ne more govoriti o celoti sveta, ne da bi preseгла meje vsega možnega izkustva, utemeljenost znanstvenih spoznanj v izkustvu pa je bistvena. Poleg tega je naloga filozofije, da preiščuje o spoznavnih predpostavkah in tudi o širših implikacijah (metafizičnih, etičnih, estetskih idr.) znanstvenih teorij oziroma modelov vesolja. Sodobna kozmologija je vsekakor znanstvena panoga, veja fizike, ki se izkustveno utemeljuje na astronomskih opazovanjih (npr. rdeči premiki svetlobnih spektrov, struktura prasevanja itd.) in na fiziki visokoenergetskih delcev (npr. v Cernu), pri tem pa sem prepričan, da je potrebno sodelovanje te »mejne« znanosti s filozofijo, namreč ravno zaradi tematskega predmeta kozmologije: vesolja, celotne narave, vsega bivajočega v prostoru-času. V svetu je takšno sodelovanje normalno in dobrodošlo. Filozofi seveda ne znamo niti ni naša naloga, da bi razvijali nove znanstvene modele vesolja, ampak želimo širše in morda tudi globlje *preiščevati* o stvareh, ki jih znanost odkriva, ter vključiti znanstvena spoznanja v človeško celovitost, kolikor je to pač mogoče. Navsezadnje tudi nekateri vrhunski znanstveniki, na primer Stephen Hawking, Steven Weinberg, Paul Davies idr., v svojih imenitnih, bolj ali manj poljudnih knjigah o vesolju izražajo kar precej filozofskih misli, včasih tudi nehote, ne povsem »reflektirano«, kot bi rekli mi filozofi. Skratka, zavzemam se za to, da bi na področju kozmologije znanost in filozofija čim bolj sodelovali ter opažam tudi med študenti fizike precejšnje zanimanje za takšno interdisciplinarnost.

Naslov jesenske knjige Štirih časov je Daljna bližina neba, ta pa ima še podnaslov Človek in kozmos. Hkrati uporabljate pojem »multiverzum«, se pravi nekaj, kar je več kot univerzum. Kako je v teh razsežnostih s človekom in kako so nam te razsežnosti sploh dostopne?

Osrednji del moje nove knjige je posvečen filozofskemu razmisleku o »multiverzumu«, ki je v sodobni znanstveni kozmologiji pomemben in tudi sicer precej popularen pojem. Hipoteza multiverzuma (ali »večsolja« ali »mnogoterega vesolja«) je zamisel, da poleg našega vesolja (oziroma našega univerzuma), ki je po standardnem kozmološkem modelu nastalo s »prapokom« ali »velikim pokom« pred približno 14 milijardami let, obstajajo tudi druga vesolja, *mного* drugih vesolij, analogno kakor poleg našega Sonca obstajajo druge zvezde in poleg naše Galaksije druge galaksije. Bistvena razlika v tej analogiji pa je seveda v tem, da druge zvezde in druge galaksije vidimo, o drugih vesoljih pa, vsaj za zdaj, nimamo nobenih izkustvenih informacij.

Zakaj pa potem znanstveniki o drugih vesoljih sploh govorijo?

Uvedba multiverzuma načeloma rešuje problem »natančne naravnosti« (angl. *fine-tuning*) osnovnih fizikalnih konstant ali »prostih parametrov« (gravitacijska konstanta, konstanta fine strukture idr.), ki jih ne moremo izpeljati iz same teorije, ampak so njihove vrednosti pač izkustveno izmerjene. Ker sodobna znanost v splošnem ne sprejema misli, da je vesolje nastalo iz nekega božjega »razumnega načrta«, ostaja vprašanje, kako je mogoče, da so ravno v našem

vesolju, če je edino, fizikalne konstante »naravnane« natančno tako, da omogočajo razvoj vesoljnih struktur, galaksij, zvezd, planetov, brez katerih tudi naše biosfere in nas ljudi, opazovalcev vesolja, ne bi bilo tu, kajti teoretično je veliko več možnosti, da vrednosti fizikalnih konstant *ne* bi bile primerne za nastanek in razvoj »življenju prijaznega« vesolja. Če pa uvedemo multiverzum, v katerem je mnogo vesolij, potem ni več tako čudno, da je vsaj eno primerno za življenje – namreč prav naše, saj smo tu.

Zanimivo, da se kozmologija kot znanost o vesolju sklicuje na človeka, opazovalca ...

Da, to je za kozmološko znanost res nekaj novega. Dejstvo, da smo tu kot opazovalci vesolja, je v sodobni kozmologiji izraženo s t.i. »antropičnim načelom«, ki ga je leta 1974 formuliral fizik in kozmolog Brandon Carter – torej ni prišlo v znanost nekje od zunaj, recimo iz filozofije – in to načelo se v »močni« varianti glasi: »Vesolje (tj. osnovni parametri, od katerih je odvisno) mora biti takšno, da dopušča nastanek opazovalcev znotraj sebe na neki svoji razvojni stopnji. Če parafraziramo Descartesa: *Cogito ergo mundus talis est* (Mislim, torej svet takšen je).« Neko drugo vesolje, v katerem *ne* bi bili izpolnjeni pogoji za nastanek mislečega opazovalca (pri čemer *ne* gre nujno za človeka), pač *ne* bi bilo opazovano in se potemtakem vprašanje natančne naravnosti v njem sploh ne bi moglo pojaviti.

Torej sta multiverzum in antropično načelo medsebojno povezana?

Seveda, saj antropično načelo, vsaj v izvorni Carterjevi obliki, *predpostavlja* hipotezo, da multiverzum realno obstaja, kajti le tako ima ta »epistemološka zanka« sploh kak smisel, sicer bi bila le prazna tautologija. Sicer pa je, kot sem že rekel, bistvena novost antropičnega načela v tem, da poudarja vlogo *opazovalca*, zavesti, subjekta v kozmološki znanosti in je v tem pogledu sorodno Kantovemu osnovnemu transcendentalnemu načelu, ki pravi, da so pogoji možnega izkustva obenem tudi pogoji *predmetov* izkustva. Naj dodam, da kot filozof vsekakor podpiram vrnitev subjekta v kozmološko znanost, sem pa skeptičen glede hipoteze multiverzuma, saj rajši sledim »tretji poti« med ateističnim kozmološkim evolucionizmom in teizmom »razumnega načrta«, tj. tisti poti razmišljanja, ki je blizu panteizmu, nauku o *imanentnem* vesoljnem umu (*logosu*) v kozmosu.

Odgovor je precej zapleten, jaz pa bi vam rad zastavil še eno ali dve »preprosti« vprašanji. Kako je v tako pojmovanih kozmoloških razsežnostih z Bogom, ki ga, če prav razumem, posredno omenjate v zvezi s »teizmom 'razumnega načrta'«? Ali je znotraj teoretske predstave o multiverzumu zanj kaj prostora?

Pred približno dvesto leti je slavni francoski matematik in astronom Pierre Simon de Laplace odgovoril Napoleonu na vprašanje, kje je Bog v njegovem »sistemu sveta«, z drznimi besedami: »Jaz ne potrebujem te hipoteze« – namreč hipoteze Boga, stvarnika vesolja. Vendar pa vprašanje Boga v kozmologiji še zdaleč ni rešeno niti ni preprosto. »Hipoteza Boga« je v 20. stoletju spet postala aktualna, vsaj za teistično usmerjene kozmologe, namreč z uveljavitvijo standardnega modela »prapoka«, s katerim naj bi vesolje vzniknilo tako rekoč »iz nič«. Zadnje čase se sodobni teisti bolj kot na sam prapok, ki je kot domnevna začetna »singularnost« še vedno skrivnosten, sklicujejo na očitno dejstvo natančne naravnosti vesolja za nastanek nas, opazovalcev, zavestnih bitij. Po drugi strani pa ateistično usmerjeni znanstveniki, ki so v večini, postavljajo nasproti poskusom obnove kozmološkega teizma razne variante »naravnih« razlag nastanka našega vesolja, v katerih igra pomembno vlogo multiverzum, praviloma skupaj z antropičnim načelom. To načelo torej nima nobene neposredne zveze s krščanstvom, z »bogočlovekom«, kot nekateri zmotno menijo. – Skratka, dandanes se pri razlagah natančne naravnosti vesolja v filozofski kozmologiji zastavlja dilema: ali stvarnik ali multiverzum. Glede stvarnika pa je treba pripomniti, da v sami kozmologiji njegova »identiteta ostaja nedoločena«, kot se je izrazil eden izmed teistov, kar pomeni, da stvarnik ni nujno biblični Bog, ampak je lahko tudi kak bolj »abstrakten« subjekt. Tej dilemi pa se lahko izognemo po »tretji poti«, ki mi je osebno najbližja in bi jo lahko imenoval kozmološki razvojni panteizem: duh se razvija v sami naravi. Ali, če uporabim znani stavek filozofa Schellinga: »Narava je vidni duh, duh je nevidna narava.«

In kako je naposled z iskanjem smisla? Temu vprašanju je posvečena zadnja tretjina Daljne bližine neba.

V postmetafizični eri je filozof malone v zadregi, če govori ali piše o smislu. Mar nismo z radikalno kritiko in »dekonstrukcijo« metafizike za vselej pometli smisel (življenja, zgodovine, sveta, vesolja) v ropotarnico zgodovine? Nikakor ne! Kritika smisla je upravičena le tedaj, če smisel omejimo na eshatološki *télos* »vélike zgodbe« sveta, na cilj zgodovine in kozmosa, tj., če mislimo le na končni Namen, poslednji Smoter, ki ga resnično ne moremo spoznati. Vendar smisel ni samo na koncu poti, ampak je tudi ali celo predvsem na sami poti, *tu-in-zdaj*. (Spomnimo se, da je tudi véliki kritik metafizičnega smisla Heidegger govoril o »smislu biti«.) Zares huda »kriza smisla« pa najbrž šele prihaja. Toda »kjer je nevarnost, je tudi tisto rešilno«, če še jaz ponovim slavni Hölderlinov verz. S knjigo *Daljna bližina neba* iščem smisel v lepoti narave, sublimnosti zvezdnega neba, »večnosti trenutka«, predvsem pa v duhu, ki je izvor in središče vseh smislov. Lahko rečem, da je stalnica v mojem filozofskem iskanju *filozofija duha*. Morda drži, da je smisel stare metafizike presežen, toda svetloba duha ostaja rešilna.

Koliko se ta vaša »filozofija duha«, ki je pot filozofovega iskanja, prekriva s simbolističnim pojmovanjem absolutne lepote, ki je bila in je še pot umetniškega iskanja?

V temelju filozofije duha je še vedno platonizem. Platon je absolutno lepoto, do katere se vzpenjamo kakor po lestvi, začeni z »lepoto teles«, kot pouči Sokrata svečenica ljubezni Diotima v *Simpoziju*, enačil z najvišjim Dobrim, ki je nad vsemi »bitnostmi« (namreč tudi nad vsemi idejami), in jo v prisposobi o votlini primerjal s svetlobo sonca v čutnem svetu – jaz pravim s »sončavo«, z odprtim »prostorom« jasnine, svetlobe, duha, o čemer pišem v obeh knjigah *Poletja*, katerih osrednja tematika je renesansa. Za renesančnike je bil platonizem »večna filozofija«, ki uči, da duh preseva čutnost. V tem pogledu sem tudi jaz renesančnik in platonik. Sicer pa je dandanes, po vseh modernih in postmodernih kritikah platonizma, ostala njegova trdnjava zlasti matematika: v matematičnih strukturah se brezčasna lepota manifestira kot simetrija, harmonija ... kakor se tudi v glasbi, umetnosti brezčasnega časa, ki je morda res najvišja med vsemi umetnostmi: glasba išče lepoto v harmoniji (paradokсно celo takrat, ko jo disharmonično razbija). Moj stalni spremljevalec, dobri »dajmon« je J. S. Bach, in zato bi se kar strinjal z mislijo Emila Ciorana: »Bach je bog« – seveda metaforično.

Vaš glavni filozofski teren je filozofija narave, rekli ste že, da ste pri nas na tem področju zorali ledino. Zdaj pa me zanima, na katerih drugih področjih je aktualna slovenska filozofija enako ali še bolj živa? Pa kje in kdaj je ta živost na meji z že omenjeno pop-filozofijo?

Trenutno, se pravi, že dobro desetletje ali več, je pri nas nedvomno najbolj »živa« smer filozofije teoretska psihoanaliza, s katero je Slavoj Žižek dosegel svetovno slavo. Meni je ta smer tuja, še več, mislim, da je zgrešena v izhodišču, že pri Lacanu, čeprav z našimi »lacanovci« doslej nisem javno polemiziral (in tudi to pavšalno izraženo stališče seveda ni kakšna globlja vsebinska polemika, saj v intervjuju niti ne more biti). Problem je tudi v tem, da polemizirati z Žižkom in njegovimi somišljeniki skorajda ni mogoče. Nekateri kolegi so to že poskušali, pa se kritike izgubljajo v molku z »druge strani«. Poleg tega se je pri kritiki Žižkove filozofije težko znebiti občutka, da jo bodo ljudje razumeli predvsem kot izraz nekega resentimenta, češ, Žižek je svetovno znan filozof, tale pa mu zavida uspeh in se zato vanj zaganja ipd.

V čem je problem teoretske psihoanalize?

Zgrešenost njenega izhodišča je po mojem mnenju že v tem, da vidi oziroma misli celotno filozofijo skozi psihoanalizo (tak je bil tudi naslov ene izmed glavnih periodičnih publikacij te smeri). Drugače rečeno, seveda poenostavljeno: ta smer mišljenja filozofijo metodološko *reducira* na psihoanalizo, tj. na neko vedo in tudi večino (navsezadnje je psihoanaliza predvsem terapija), ki jo je nedvomno genialni Freud odkril in razvil za drugačne namene in v nekem precej drugačnem času, kot je današnji. Redukcija pa se ne ustavi samo pri filozofiji, ampak jo sodobni teoretski psihoanalitiki raztegujejo tako rekoč na vsa področja kulture in celo znanosti, od filma do kvantne fizike. Psihoanaliza tako postane nekakšen stroj za mletje vseh, od nje še tako različnih diskurzov. Najbolj sporna pa se mi zdi Žižkova aplikacija psihoanalize na politiko, ki je ravno njegov »paradni

konj«.

Mislite na zadnječasni diskurz o reaktualizaciji komunizma?

Ja, po raznih peripetijah je zdaj postalo glavno Žižkovo geslo: komunizem. V medijsko odmevni mednarodni kampanji za obnovo komunizma se prvotno zelo sofisticiran (za moj okus preveč) teoretski diskurz spušča na raven pop-filozofije, ki je očitno tako navdušila tudi nekatere subjekte v slovenski politični sferi, da so Žižku namenili, čeprav v groteskno satirični preobleki, vlogo uvodničarja v »kulturnem« delu osrednje državne proslave. Osebno menim, da je politično neodgovorno obnavljati komunizem (tudi če ta pojem pomeni, kakor nam zagotavlja »ta pravi« Žižek, nekaj povsem drugega od komunizma 20. stoletja). Seveda je dandanes svetovna politika v krizi zaradi globalizacije kapitala, ekoloških problemov, rastočega populizma, nacionalizma itd. in zato so res potrebne nove poti in rešitve. Osebno sem po političnem nazoru levičar, socialdemokrat, zavračam pa radikalizme tipa »začeti od začetka«, kajti zgodovina nas je, upam, vendarle izučila, da politični radikalizmi peljejo v samo še večji kaos in trpljenje. Mislim, da nas mora voditi razum, predvsem pa strpnost do drugih in ljubezen do vsega dobrega in lepega, kar nam je kljub vsem težavam in tegobam tega sveta v življenju dano.

Poleg teoretske psihoanalize je na Slovenskem zagotovo še zmeraj in dlje kot prva močna tudi fenomenologija. Kako pa je z njeno živostjo? Kaj ji dodaja ali nemara odvzema »ontologija hipostaze«, ki jo je v svojem delu *Razbitje* razvil Gorazd Kocijančič, ob Žižku ta čas najbrž drugo ime slovenske filozofije?

Fenomenologija je zelo vplivala na moj filozofski razvoj, v mladosti sem bil nekaj časa tudi sam »heideggerjanec« in v osemdesetih letih me je pritegnil filozofski krog *Nove revije*. Čeprav sem zdaj precej kritičen do Heideggerjeve filozofije in še bolj do njenih slovenskih različic, pa fenomenologija – zlasti Husserl in Merleau-Ponty in tudi Gadamer s hermenevtiko – ostaja eden izmed glavnih »pramenov« v mojem filozofskem kontrapunktu, tudi v novi knjigi *Daljna bližina neba*. Slovenska fenomenologija, ki sledi predvsem Heideggerjevemu »mišljenju biti«, je še vedno živa in močna filozofska smer, posebno na področju filozofije kulture in s Tinetom Hribarjem tudi v etični in politični sferi. Nova knjiga Gorazda Kocijančiča *Razbitje* je gotovo pomemben prispevek k slovenski filozofiji, morda tudi širše, je pa zame – to moram priznati – precej težko umljiva. Namenoma pravim umljiva, kajti »umeti« je več kot le razumeti. Razumem že, kaj hoče Kocijančič povedati, vendar bi bila za polno umevanje tega mišljenja potrebna še neka religiozno-mistična izkušnja, ki pa je jaz, vsaj tovrstne kot Gorazd, nimam. Preprosto rečeno: zdi se mi, da radikalnost *Razbitja* lahko zares doume samo verujoč kristjan, čeprav je ta knjiga po svoji intenci in vsebini izrazito filozofska. Kocijančičeva radikalnost je seveda povsem drugačna od Žižkove, je osebna, »eksistencialna«, obenem pa vpeta tudi v širše družbeno tkivo. Naj poudarim, da zelo cenim Kocijančičevo filozofsko, prevajalsko in uredniško delo, in ne nazadnje se z Gorazdom večkrat prijateljsko pogovarjam o filozofiji. To je različnost v dialogu, ki vodi naprej.

Ali ima filozofija danes, ne samo slovenska, kakšno realno družbeno moč?

Filozofija je miselna dejavnost, ki poraja ali odkriva ideje, ideje pa vsekakor imajo realno družbeno moč, tudi tiste, ki niso neposredno usmerjene v prakso. Če naj se svet spremeni na bolje, se mora najprej spremeniti »od znotraj«, v mislih, srcih in dušah. Ali se bo to res kdaj zgodilo, ne vem, upam pa, da bo sčasoma vendarle prišlo do takšne duhovne spremembe v ljudeh, da se bodo začeli odvracati od egoizma in raznih vrst nasilja, ki žal prevladujejo v današnji družbi, vsaj na ekonomski in politični ravni. Vprašanje pa je, po kateri poti priti v boljši svet. Moj odgovor je: najprej po poti duha – in na tej poti ima filozofija zelo pomembno vlogo. Filozofija mora biti odgovorna, tako spoznavno kot etično, kakor je bila Sokratova ljubezen do modrosti odgovorna v nasprotju s sofistiko. Svoj majhen, a morda ne povsem nepomemben prispevek k odgovornosti na področju filozofije vidim predvsem v tem, da kot filozof narave spletam vezi med naravo in duhom.