



Foto: Meta Krese

MARKO URŠIČ

Igor Škamperle, Andrej Detela in Katarina Majerhold z Markom Uršičem

ŠKAMPERLE: Med bralci, pa tudi med študenti si že vrsto let znan kot filozof, ki goji poseben odnos tako do literarne umetnosti kot do religiozne duhovnosti. Od začetka ustvarjanja se raziskovalno posvečaš trem navidez različnim področjem, analitični filozofiji in logiki, leposlovni pripovedi, ki jo vsebujeta tvoji zgodnji deli, romana *Razpoke* (1985) in *Romanje za Animo* (1988), prisotna pa je tudi v tvojem zadnjem velikem delu *Štirje časi*, katerega prvi del *Pomlad* je izšel nedavno (2002), in področju filozofije narave, za katero se zdi, da te morda najbolj zavezuje. Bil si med prvimi, ki so na Slovenskem spregovorili o manj znanih temah, kot sta gnosticizem (tvoja knjiga *Gnostični eseji*, 1994) in simbolika Grala. Te in druge navdihujoče postaje, po katerih si stopal, bova, upam, še obiskala, na začetku pa me zanima, kakšen je danes tvoj abrahamovski pogled. Ocenjuješ, da si z zavezo filozofiji izbral pravo pot? In kaj ti je ta ljubezen do modrosti prinesla? Večje spoznanje in napredovanje k resnici? Ali pa jo razumeš bolj kot način bivanja, kot obliko *doživljanja sebe, modrosti in sveta? Kaj je filozofija danes?*

URŠIČ: Veseli me, da si že s svojim prvim vprašanjem posegel v srčiko mojega premišljevanja in iskanja. Ob različnih priložnostih sem rekel, da filozofijo pojmem predvsem v klasičnem pomenu, namreč kot "ljubezen do modrosti" – seveda pa ob tem ostaja vprašanje, kaj je dandanes modrost in kakšna naj bo ljubezen do nje. Meni osebno modrost pomeni – če nanjo pogledam

z "abrahamovskim pogledom", kot praviš (verjetno s tem namiguješ, da sem pred dobrim letom "srečal abrahama") – predvsem iskanje celovitega spoznanja, ki je tesno povezano z načinom bivanja, še več, ki je zavezano življenjskemu in duhovnemu doživljanju sebe, drugih in sveta. Filozofija je tistemu, ki jo jemlje zares, notranja *zaveza*, ne samo poklic (niti ni nujno poklic), temveč predvsem po-klic, ki mislečega in čutečega človeka nenehno kliče k celostnemu spoznanju, ki ga imenujem tudi "gnoza" (po grško *gnosis*). Ne morem reči, da sem to pot izbral sam, prej bi lahko rekel, da je ona, pot iskanja modrosti, izbrala mene – toda nikakor ne kot kakega svojega preroka, Bog ne daj, ampak bolj kot služabnika, enega izmed častilcev v njenem številnem zgodovinskem pratežu. Filozofijo potrebujem, da osmišljam svoje življenje, če povem zelo preprosto. Kajti tudi po domnevnem zatonu metafizike kot "velike zgodbe" še vedno ostaja pred človekom nerazrešeno "vprašanje smisla", čeprav je spremenjeno glede na klasične metafizične utemeljitve smisla ali smotra bivanja, oziroma je preusmerjeno, tako kot je na primer Heidegger preusmeril vprašanje po smislu od metafizične teleologije k "smislu biti". Nekateri ljudje iščejo in najdejo smisel življenja v veri, blagor tem čistim dušam, vendar zase vem, da neposredna, "preprosta" vera v Boga ni moja pot, zato iščem drugačno vero, ki jo je Jaspers imenoval "filozofska vera"; pri iskanju te vere mi je zadnja leta precej pomaga filozofija narave. Kadar govorim o filozofiji, seveda ne mislim zgolj na pojmovno mišljenje, temveč na širše "filozofsko polje", na obzorje duha, ki sega vse do leposlovja, umetnosti, glasbe ... da, še posebej glasbe!

ŠKAMPERLE: Omenjaš Karla Jaspersa in njegov pojem filozofske vere. Jaspers je v svoji knjigi *Filozofska vera*, ki je prevedena tudi v slovenščino, zapisal: "Skoz tisočletja sta filozofija in religija povezani v prijateljstvu ali sovraštvu. ... Potem pa, ko se ločita, postane religija za filozofijo velika skrivnost, ki je ta ne more zapopasti." Jaspers v svojem zelo občutljivem in jasno zarisanim obzorju filozofske vere vztraja in poudarja pojem transcendence, kar pomeni pojmovanje in doživljanje Boga kot zunajsvetnega, ki pa ni rezultat mojega umovanja, ampak izhodišče ali predpostavka, na kateri in zaradi katere lahko eksistiram, doživljam sebe in svet. Kako ti kot iskalec, ki ti je oblika filozofske vere gotovo blizu, razumeš skrivnost religioznega?

URŠIČ: Skrivnosti religioznega ne razumem in si je tudi ne prizadevam razumeti na pojmovni način, če s to skrivnostjo misliš predvsem na krščansko vero v troedinega Boga. Jaspers je govoril o "šifrah transcendence", ki so prisotne v presežnih simbolih, ne samo religioznih, ampak tudi metafizičnih, umetniških in drugih. V vsaki "filozofski veri", ne samo v Jaspersovi, se mi zdi nujno ohranjati mišljenjsko oziroma duhovno usmerjenost k transcendenci – vendar lahko transcendenco pojmujejo na različne načine. Zame transcendenca ni nujno, kot praviš, "pojmovanje in doživljanje Boga kot zunajsvetnega", kot onstranskega v pomenu monoteističnih religij, ampak je lahko tudi *znotrajsvetna*

“napetost”, usmerjenost k presežnemu “tu in zdaj”. Takšno “znotrajsvetno” pojmovanje transcendence pa je seveda odvisno od tega, do kam sega pojem sveta. Ko tu govorim o svetu, mislim na svet kot tisto “vseobsegajoče”, *das Umgreifende*, kot bi rekel Jaspers, ne pa zgolj na svet telesnosti oziroma čutnosti v nasprotju z duhovnim svetom. Prav to tradicionalno nasprotje želim preseči. Fenomenologija je izumila izraz “transcendencija v imanenci”, ki v tem mojem kontekstu sicer ni najbolj primeren (ker je v fenomenologiji svet “transcendencija” v odnosu do zavesti kot “imanence”), po drugi strani pa se približa tistemu, kar hočem tu reči: transcendenco iščem kot presežnost v svetu, naravi, vesolju, človeku, v zavesti, predvsem pa seveda v duši in duhu, ki nas presega kot posamezna zavestna bitja. Drugače rečeno, gre za spoznanje in duhovno izkušnjo “notranje globine” vsega, kar je, kar biva, “tostran” in “onstran”, tako na zemlji kot na nebu oziroma, kot pravi vera, v “nebesih”. Slavni hermetični izrek, zapisan na *Smaragdni plošči*, ki si jo Slovencem odkril prav ti, se glasi: “Kar je nižje, je enako višjemu, in kar je višje, je enako nižjemu, zakaj iz ene stvari izhajajo vsa čudesa.” Poleg hermetikov so tudi nekateri gnostiki in mistiki pojmovali transcendenco na ta način. In tako pojmovana transcendencija, presežnost kot “skrivna globina sveta”, *enega* sveta, seveda ni subjektivni rezultat mojega umovanja, ampak izhodišče in temelj moje zavesti in eksistence.

ŠKAMPERLE: Tvoje zadnje delo *Štirje časi* je po obsegu, zastavitvi tem in ambiciji vsega spoštovanja vredno, saj želi biti pravi roman o svetu. Iskreno naj povem, da bralca postavlja pred zadrego, kako naj stopi v dialog z avtorjem. Po drugi strani pa me spominja na Calvina, ki v svojih Ameriških predavanjih pravi, da se bo literatura nadaljevala le, če si bodo pesniki in pisatelji lotili dejanj, ki si jih nihče drug ne upa zamisliti. Rdeča nit *Štirih časov* je nedvomno iskanje odgovora na vprašanje resnice o človeku, naravi in svetu. Tega iskanja pa se lotevaš polifono. Najbrž ni naključje, da v besedilu nastopajo štirje glavni sogovorniki, učitelj Bruno, študent Janez, ženska Marija in Angelo, kar že po formi nakazuje polifonost človeških odkritij in resnice. Ali lahko kaj poveš o svojem razumevanju polifonosti? Ali je to temeljna lastnost našega časa, o čemer priča literatura postmodernizma? Kako na to gledaš kot filozof, ki naj bi vendarle stremel k eni, absolutni resnici?

URŠIČ: Počaščen sem, da me primerjaš z Italom Calvinom, vendar moram reči, da pri pisanju *Štirih časov* ni moj cilj, da bi ustvaril “pravi roman o svetu”, kot si se izrazil. Že na začetku *Pomladi*, v avtorjevem nagovoru bralcu, sem zapisal: “Ta knjiga je moj filozofski sprehod s teboj, na katerem se mi lahko pridružiš tudi sredi poti ...” Pri romanih to običajno ni mogoče, romane je treba brati od začetka do konca, se jim posvetiti, se jim pustiti “zapeljati”, se z njimi ukvarjati več dni ali celo ves teden; najbolj to velja seveda za klasične romane, na primer za Dostojevskega, v precejšnji meri pa tudi za sodobne, na primer za Marqueza, Jančarja ali Flisarja. Moja knjiga pa od bralca ne pričakuje takega “popolnega angažmaja”, “sámopozabe”,

ne zahteva, da se bralec za nekaj dni tako rekoč odpove vsem drugim mislim, ampak pričakuje, da bo ob njej reflektiral lastne misli, premišljeval o svojih nazorih in prepričanjih, kar je seveda možno tudi parcialno, ob manjšem ali večjem miselnem in osebnem angažmaju. Eno izmed glavnih "sporočil" knjige je namreč ravno to, da tako v filozofiji kakor v življenju praviloma ne gre za "vse ali nič". Zato v nagovoru bralcu pravim, naj od knjige vzame, kolikor hoče, in naj se ne ustraši njenih šesto strani, saj se lahko vanjo vključi tudi na sredi in potem recimo že po ducatu prebranih strani dvigne pogled z besedila in se zamisli (Gaston Bachelard bi rekel "sanjari"). Svojega "idealnega bralca" si predstavljam tako, da spodbujen z branjem nadalje razvija v sebi misli in občutja, ki jih najde v knjigi. In tudi če bo "zamudil" del romaneskne zgodbe, s tem ne bo spregledal "bistva" knjige, saj *Štirje časi* niso kaka nova "vélika zgodba", niso roman v emfatičnem pomenu besede, niti "filozofski roman". Želijo biti natanko to, kar pove podnaslov: *Filozofski pogovori in samogovori*. V njih je zgodba reducirana na minimum, prisotna je "v ozadju" kakor nekakšen friz, ki s svojimi podobami spremlja filozofske misli, glavne nosilke vsakokratnega "dogajanja". Seveda pa to ne pomeni, da so štirje protagonisti zgolj abstraktni "nosilci" filozofskih misli, nasprotno, slednje izvirajo prav iz teh oseb in se vanje spet vračajo. Praviš, da si v zadregi, "kako naj vstopiš v dialog z avtorjem" – jaz pa kot avtor predlagam, da pri branju ne stopaš v dialog z menoj, ampak z "mojimi" štirimi osebami, torej z vsako osebo posebej, ali, če hočeš, z vsakim mojim "delnim jazom" posebej. (Seveda pa zdaj, v tem pogovoru, na "metaravni" govoriš z menoj kot avtorjem.) Pri razslojitvi avtorjevega jaza na množstvo "delnih jazov" ne gre za shizofreno razcepitev ene osebnosti, saj moj pravi notranji jaz ni osebnost v psihološkem smislu, ampak v svoji transcendenci presega vse svoje "delne jaze", ki pa po drugi strani nedvomno živijo lastna življenja, saj se z njimi kot avtor pogovarjam in od njih izvem tudi marsikaj novega, na kar prej nisem pomislil ali česar se nisem spomnil. Janez, moj "prvi jaz" (vsaj kronološko gledano), se sprašuje, ko leži na travniku in zre v nebo: "Kako naj moj drobní jaz preživi v tej modrini?" Filozofski učitelj Bruno pa mu odgovori: "Kako naj ne preživi? Tvoj pravi jaz je – ta modrina!" In v teh štirih osebah, v mojih "drugih jazih", v njihovih mislih, v njihovem diskurzu, ki je v knjigi vselej bolj ali manj filozofski (tudi če se pogovarjajo o horoskopu ali o vremenu), je ključ k razumevanju tiste polifonosti, po kateri sprašuješ in ki je tako rekoč moja glavna avtorska in filozofska "investicija" v *Štiri čase*. Resnica sama je razdeljena, "resnica sama si nasprotuje", namreč naša, človeška resnica, ki jo edino znamo in zmoremo misliti (le kako naj bi mislili "božjo resnico"?). In to pravzaprav nima kaj dosti skupnega s postmodernizmom ali celo s "postpost-", prej nasprotno, saj želim biti kot avtor čimbolj klasičen, vračam se k stari, žlahtni obliki platonskega dialoga, ki ga je vzgojila antika, ki so ga častili v renesansi, z novim vekom pa ga je skoraj povsem izpodrinil diskurz subjekta gospodarja, toda ne popolnoma. Da, filozofi najbrž res stremimo k "eni, absolutni resnici", vendar je prav, če se nenehno zavedamo, da nas absolutna resnica, tudi če obstaja, daleč daleč presega – Nikolaj Kuzanski bi rekel, da je absolutna resnica kot "sovpadanje nasprotij" odsotna v končnem

svetu, zanj je prisotna le v neskončni presežnosti, onstran "rajskega zidu". K temu skeptično oziroma "agnostično" (čeprav se imam za "gnostika", saj je tudi agnosticizem vrsta gnoze) dodajam, da presežnost absolutne resnice ne pomeni, da bomo kdaj prišli do nje, morda niti v/po smrti ne. Pravim morda, saj to zgolj domnevam, ne vem.

ŠKAMPERLE: Kot bralca me je nekoliko begala vloga učitelja Bruna, za katerega se zdi, da vendarle nastopa kot tisti, ki ima največ izkušenj in merodajno podeljuje pomen stvarim. Zdi se, da nastopa v vlogi subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, kot je to strukturno mesto dobro označil Jacques Lacan. Se pri našem razumevanju drugega in sveta takšni predpostavljeni vlogi (SSS) ne moremo izogniti?

URŠIČ: Povsem razumem tvoj pomislek glede filozofskega učitelja Bruna, ki nedvomno ima osrednjo vlogo v *Štirih časih*, vsaj v *Pomladi* kot "prvem času", kar seveda ni naključje, saj je v času, ko pišem to tetralogijo, namreč v svojih srednjih letih, izmed vseh štirih oseb prav Bruno tisti moj "drugi jaz", ki je meni samemu kot avtorju najbližji (čeprav je, kronološko gledano, Bruno res šele "drugi", za mladeničem Janezom). Opažam, da me nekateri bralci preveč neposredno povezujejo s filozofskim učiteljem Brunom, česar si pravzaprav ne želim; in prav z namenom, da bi se izognil takim pretiranim identifikacijam, sem si zamislil Bruna po zunanjem videzu precej drugačnega od tiste podobe, ki jo vidim, ko stopim pred ogledalo; kljub temu pa bralci v Brunu prepoznavajo mene, filozofa M. U., seveda tudi zaradi kraja dogajanja, ki zelo spominja na mojo kraško domačijo (na ta kraj so moje misli tako navezane, da bi bilo nesmiselno, če bi zanje že v prvi knjigi *Štirih časov* iskal kako drugo, manj domače okolje). V zvezi z identifikacijami naj še pripomnim, da mladenič Janez dejansko ni nič manj avtobiografski lik od učitelja Bruna, saj je ta nesrečno zaljubljeni fant, ki išče uteho v filozofiji, tudi "eden od mojih nekdanjih jazov", čeprav me v njem moji sedanji prijatelji in znanci ne prepoznajo več, toda jaz se ga še dobro spominjam, mladeniča, ki je pospremil svojo nesojeno drago na letališče, ko je za vedno odšla k drugemu. Ampak naj se vrnem k tvojemu pomisleku glede Bruna in vprašanju, ali je Bruno v knjigi lakanovski "subjekt védenja". Najbrž lahko rečem, da je, ampak nič bolj, kot moram biti jaz sam takšen subjekt, ko stopim v predavalnico in govorim študentom. Kako naj sicer sploh funkcionira učitelj? Po drugi strani pa je moj "modroslovec" Bruno – vsaj želim si, da bi bil – odprt in dovzeten za Janezove misli, za njegove mladostne duševne vzgibe (kar bo še bolj razvidno v drugi in tretji knjigi, v *Poletju* in *Jeseni*, ko bo Janez skoraj toliko vplival na Bruna, kolikor Bruno v *Pomladi* vpliva nanj). Preostali dve osebi, Marija in Angel oziroma "po domače" Anželo, ki sta v "prvem času" nekoliko v ozadju, se v naslednjih treh časih prav tako bolj razvijeta. Moj prvotni načrt *Štirih časov* je vključeval celo zamisel, da bi v vsakem času imela po ena oseba vlogo "subjekta védenja", vendar sem ob

pisanju *Pomladi* ugotovil, da te zamisli ne bom mogel uresničiti, saj sem jaz sam kot avtor človek srednjih let, profesor, filozof, podobno kot Bruno Vran v knjigi, in zato sem se glede ostalih treh glasov v tej štiriglasni fugi odločil za neke vrste kompromis med "dominanto" in "kontrapunkti". Kar se tiče mojega poznavanja vélikega filozofa Jacquesa Lacana, pa moram žal priznati, da nisem prepričan, da bi uspešno opravil izpit iz predmeta Strukturalizem in psihoanaliza, ki ga opravljajo naši študentje v četrtem letniku. Lacanova filozofija mi je, kot sem že večkrat omenil, precej tuja, ne morem se namreč znebiti občutka (morda predsodka), da je lakanovstvo zelo reduktivistično, namreč da kljub svojemu sofisticiranemu teoretskemu diskurzu stvari zelo poenostavlja oziroma shematizira in jih razlaga skozi stereotipe, ki jih je Lacan prevzel od Freuda in ki so sicer (bili) smiselni znotraj same psihoanalize kot svojčas zelo inovativne psihološke teorije in psihiatrične prakse, vendar je njihovo "posplošenje" na filozofijo neustrezno. Slavoj Žižek bi ob tej površni oceni lakanovstva verjetno rekel, da o tem nimam pojma, in glede mojega slabega poznavanja sodobne "teoretske psihoanalize" (ob katero zadevam bolj pri njenih aplikacijah, na primer pri teoriji filma, umetnosti in nasploh kulture) bi imel prav, vendar pri afiniteti do nekih miselnih tokov tudi primarna intuicija ne more biti povsem zgrešena, seveda za določenega posameznika, v tem primeru zame. Teoretska psihoanaliza me preprosto ne zanima in me kljub mnogim duhovitostim njenih adeptov že malce dolgočasi, saj so psihoanalitična stališča kljub tistim priljubljenim "paradoksnim" obratom ("Ja, kaj pa, če je ravno obratno ...?") največkrat kar preveč predvidljiva.

ŠKAMPERLE: V tvojem filozofskem delu imajo velik pomen sodobni pogledi naravoslovne znanosti, predvsem sodobna kozmologija. V zadnjem poglavju O pračudežu razgrneš nekatere temeljne poglede na standardni model vesolja in teorijo prapoka. Zanima me, ali imajo sodobna znanstvena odkritja o nastanku in širitvi vesolja kakšne filozofske ali morda celo teološke implikacije. O tem pišeš v svojem delu. Ali nam lahko na kratko poveš, katera odkritja so tebi najzanimivejša?

URŠIČ: V zadnjih desetih letih sem se precej ukvarjal s kozmologijo, kar tudi predavam v okviru predmeta Filozofija narave. Sodobna filozofska kozmologija se tematsko ne razlikuje od fizikalne oziroma znanstvene kozmologije, saj obe iščeta ustrezne modele in pojasnitve nastanka in razvoja vesolja, razlikujeta pa se po glavnih poudarkih in posledično tudi po raziskovalnih metodah. Fizikalna kozmologija na osnovi empiričnih odkritij (raztezanje vesolja, prasevanje, pulzarji in kvazarji, pojav gravitacijskega "lečenja") oblikuje teoretske, fizikalno-matematične modele za znanstveno pojasnitev teh fenomenov; najbolj znan med njimi je "standardni model prapoka", če poenostavim, hipoteza o zelo vročem, gostem in prostorsko-časovno močno ukrivljenem začetnem obdobju vesolja, ki se potem razteza in se postopoma razvija v galaksije, zvezde, planete, vse do živih bitij in nas ljudi (fizika se sicer omejuje na neživo vesolje).

Filozofska kozmologija, ki seveda nikakor ni več mitična, kakor so bile stare kozmogonije, niti zgolj apriorna v Kantovem smislu, se dandanes mora navezovati na znanstvena odkritja in teorije o vesolju, če noče biti povsem neobvezno spekulativna, obenem pa jih mora "nadgraditi" z lastnimi metodami, torej s filozofsko analizo in refleksijo o predpostavkah in implikacijah znanstvenih odkritij ter predvsem s kritičnim ovrednotenjem spoznanj, ki nam jih posreduje znanost. Na primer, ko sodobna fizika z vse bolj zapletenimi enačbami opisuje različne modele prostora-časa, se filozof vpraša, kaj lahko relativnost teh modelov prispeva k iskanju odgovora na filozofsko vprašanje, kaj sta pravzaprav prostor in čas. Ali drug primer: ko se v sodobni kozmologiji govori o množtvu vesolj ("multiverzumu"), se filozof sprašuje, kaj bi potrditev take znanstvene hipoteze pomenila za človeka, za naše dojemanje sebe in sveta, za naše presojanje in vrednotenje. In še tretji primer: ko se v znanosti opisuje neskončne modele prostora-časa nasproti končnim, je prav, da filozof relevantno poseže v znanstveno razpravo s konceptualno analizo pojma neskončnosti. Da pa bi bil filozof narave dorasel tem nalogam, se mora seznaniti vsaj z osnovami Einsteiнове relativnostne teorije, kvantne fizike, sodobne astronomije in tako dalje. V svojem delu poskušam vzpostavljati mostove med znanostjo in filozofijo, ki so



ravno na področju filozofije narave bistvenega pomena za nadaljnji razvoj obeh dejavnosti. S stališča filozofije je za ta namen primerna predvsem analitična metoda, ki jo filozofija razvija na osnovi logike in racionalne argumentacije že od Aristotela dalje, prek Descartesa in Kanta, vse do Russella, Wittgensteina, Davidsona, Parfita in drugih predstavnikov novejše analitične filozofije, in tudi sam sem v precejšnji meri zavezan temu filozofskemu toku – vendar po drugi strani ugotavljam, da sodobna analitična filozofija ne more doseči tiste miselne sinteze, ki je nujno potrebna za smiselno refleksijo zavesti; slednjo v filozofiji po mojem mnenju najbolje opravlja fenomenologija, pri čemer mislim najprej na “izvorno” fenomenologijo Edmunda Husserla, pa tudi na njegove naslednike, Merleau-Pontyja, Schelerja, Bachelarda, Gadamerja, deloma tudi na C. G. Junga, pa seveda na Jaspersa, Sartra in Heideggra, čeprav imam do slednjega, ki je v mlajših letih name močno vplival, precej zadržkov. Skratka, poti k filozofski kozmologiji iščem v sodelovanju logično-analitičnih in fenomenoloških metod. Kar pa zadeva odnos med filozofijo in teologijo, ki ga omenjaš v vprašanju, mislim, da je pogosto preveč poenostavljen. Nekateri teologi so na primer prepričani, da znanstveno odkritje raztezanja vesolja in fizikalni model “prapoka” na teološki ravni nujno implicira Boga-stvarnika, ki naj bi na začetku časa ustvaril nebo in zemljo, podobno kakor piše – seveda v simbolnem jeziku – v biblični Genezi. Ta implikacija je daleč od racionalno-logične nujnosti, kar pa seveda po drugi strani ne pomeni, da vesolja ni ustvaril Bog. Znani kozmolog Stephen Hawking razvija neke vrste ateistično kozmologijo kljub dandanes znanstveno nespornemu dejstvu, da se celotno znano vesolje razvija v času in da se je najbrž začelo iz nekega za fiziko (še?) nepojmljivega “praatoma”; Hawking je prepričan, da bo “praatom” (kozmična singularnost) pojasnjen z “vélikim poenotenjem” fizike, s formulacijo kvantne gravitacije, ki naj bi kot “končna teorija” odgovorila na vsa vprašanja o vesolju, povezala mikro- in makrokozmos, skratka, razrešila vesoljno Enačbo. Osebnost sem skeptičen do takih predvidevanj, o čemer sem pred leti pisal tudi v reviji Poligrafi. Mnogo bližja mi je “panteistična” misel, ki jo v predavanju mojstra Bruna *O pračudežu* v zadnjem poglavju *Pomladi* povzemam po pesniku Hölderlinu: “Bog je očiten kot nebo.” Na nebu pa ne piše, ali je Bog krščanski ali muslimanski ali judovski ali kak drug ...

ŠKAMPERLE: Martin Heidegger, ki ga na Slovenskem dobro poznamo, je v enem svojih zadnjih intervjujev za *Der Spiegel* (maja 1976) rekel, da nas zdaj “lahko reši le neki Bog”. Kot zadnja možnost nam ostane, da v mišljenju in pesnjenju pripravimo in dopustimo možnost njegovega prikaza, ali pa njegove odsotnosti v zahajanju, glede na to, da ob odsotnem Bogu mi zahajamo. Kako ti, kot filozof narave, ki spremljaš sodobno znanost, razumeš to misel odhajajočega Heideggra? Tvoja knjiga zaenkrat ponuja polifoni odgovor, res pa je, da z delom nadaljuješ in nas boš obdaril, če bodo zvezde mile, še s tremi časi. Ali že veš, kam nas boš pripeljal?

URŠIČ: Svoje pomisleke glede konsekvenc Heideggrovega mišljenja biti, ki se izteka v neko novo teologijo, sicer ne več tradicionalnega krščanskega Boga, saj ga je Nietzschejev Zaratustra razglasil za "mrtvega", ampak v teologijo bogov "četverja", s katerimi se Heidegger v nekem smislu "vrača" k poganstvu oziroma politeizmu (čeprav se zavedam, da je to poenostavljeno rečeno), sem izrazil že pred dobrim ducatom let v Novi reviji, v objavljeni korespondenci s Tinetom Hribarjem, ki mi je sicer kot filozof v marsičem soroden – čeprav je Tine ostal "zvest" Heideggru in iz njegovih misli nadalje razvija svojo filozofijo svetega, medtem ko sem jaz "zapustil" Heideggra kmalu po svojem mladostnem navdušenju nad njim. Težko je v nekaj stavkih izraziti te pomisleke, lahko pa rečem, da je njihovo jedro v tem, da se pri branju poznih Heideggrovih razprav ne morem otresti občutka "poljubnosti" (sprašujem se, ali je to sploh še filozofija ali neke vrste orakeljska poezija), namreč občutka nerazvidnosti zadostnih razlogov za tovrstno *filozofsko* mišljenje, za govorjenje o "epohalnosti dogodja", ki naj bi se dogajalo v tej igri jezika, sicer zanimivi v svojem "preseganju metafizike", vendar pravzaprav popolnoma neobvezni za nekoga, ki ne misli tako kot Heidegger. Problematične pa se mi zdijo tudi nekatere njegove zgodnejše miselne izpeljave, na primer njegova rekonstrukcija zgodovine metafizike kot "pozabe biti", ki naj bi bila pozabljena kar dve in pol tisočletji, pa tisti patos pri znamenitem "obratu" od metafizike k mišljenju biti, pa zelo problematičen odnos do znanosti in tehnike in podobno. Ko takole z več kot desetletno distanco premišlujem o Heideggrovi filozofiji, se mi dozdeva, da je bila to še ena nova "velika zgodba" domnevno presežene metafizike ... Če pa se vrnem k tvojemu vprašanju, kaj mislim o Heideggrovi izjavi, da nas lahko zdaj reši le neki Bog, moram najprej reči, da se same izjave spominjam, konteksta žal ne, pa tudi tega ne vem, ali naj tu pišemo Boga z veliko ali z malo začetnico (v nemščini so vsi samostalniki zapisani z veliko). Katerega boga je mislil Heidegger? Če je imel v mislih Jezusa Kristusa, zakaj ni tega povedal naravnost? Če je mislil "kar nekega boga", pa se mi zdi, da je njegova izjava izraz globokega obupa oziroma iluzornega upanja, da bo prišel kak *deus ex machina* iz svoje odsotnosti in uredil vse, kar je tu narobe. V takšnega boga, ki bi se znova "dogodil", namreč zdaj, na pragu tretjega tisočletja po Kristusu, jaz sploh ne verjamem in tudi nočem verjeti, kajti tak obrat "dogodja" bi pomenil samo neko slabo ponovitev že dogodenega, torej Njegovega prvega prihoda. Poleg tega mi ni všeč govorjenje o "zadnji možnosti", čeprav se strinjam, da pesnjenje in mišljenje lahko priklicuje v prisotnost odsotnega boga ali bogove. Toda zakaj bi bila to zadnja možnost? Mar smo tik pred apokalipso, pred koncem sveta? Jaz mislim in upam, da ne, čeprav je na svetu žal marsikaj slabega, kar je seveda tudi ena izmed posledic razvoja znanosti in tehnike v zahodni civilizaciji, toda nikakor ne edina posledica tega razvoja, kajti ne le mišljenje in pesnjenje, ampak tudi znanost in tehnika prinašata dobre stvari. Jaz nočem pristati na nobeno vrsto apokaliptike, preveč se je v zgodovini že nabralo hudega pod tem naslovom. In kot sam praviš, gre pri Heideggrovem pričakovanju "nekega boga" za misel

odhajajočega filozofa – bolj naravnost povedano: človeka, ki trpi in čuti, da se mu bliža smrt. Vsak človek ima svojo lastno apokalipso, svoj lasten pasijon, to je pretresljivo izrazil André Malreaux na koncu *Kraljevske poti*: “Ni smrti, le jaz sam sem, ki bom umrl.” – Kar pa se tiče zadnjega dela tvojega vprašanja: da, če mi bodo “zvezde mile”, bom nadaljeval s *Štirimi časi*, zdaj pišem *Poletje*, imam tudi okviren načrt za *Jesen*, slutnjo za *Zimo*. Ne vem pa, kam me bodo časi pripeljali, saj se sam učim od njih in ravno to je najdragocenejše pri pisanju.

DETELA: Si med tistimi našimi intelektualci, ki najpogosteje poudarjajo pomen etike v poklicnem delu, in to se mi zdi v našem času zelo pomembno, osvežujoče. Ali morda domnevaš, da nas utegne prav poudarjena etika ubraniti pred kaosom in shizmami sodobnega sveta, nas povezati v človečnosti? Nam bo pomagala graditi neki skupni jezik, v katerem bomo uspešneje gasili sodobno žejo po miru in sreči? Ali v sodobnih razmerah marsikom lahko nadomesti celo religijo? In če je etika tisto, je to morda neka nova, sodobnejša oblika etike, ali pa je etika samo ena, večna za vse čase in nespremenljiva?

URŠIČ: Etika oziroma etično dejanje je bistvenega pomena ne samo v poklicnem delu, ampak v življenju in sožitju nasploh. V službi, na primer pred šolsko tablo, je filozofu morda lažje biti etičen ali vsaj upoštevati etične vidike kakor inženirju, zdravniku ali politiku, saj se slednji v svojih poklicih srečujejo z dilemami, pri katerih odločitev lahko neposredno pomeni življenje ali smrt drugih ljudi. Kljub temu pa obstajajo neka skupna etična načela, ki naj bi jih vsi in vselej upoštevali. Mislim, da je bistvo etičnega delovanja najbolje izrazil Kant s svojim znamenitim kategoričnim imperativom, ki ga lahko v splošno razumljivi obliki izrazimo takole: “Z drugimi ljudmi ravnaj tako, kakor si želiš, da bi drugi ravnali s teboj!” Kant je bil prepričan, da je etika avtonomna, torej neodvisna od vseh “zunanjih” dejavnikov, bodisi psiholoških ali socialnih ali religioznih – tu pa se seveda začnejo težave, kajti v praksi največkrat za etično ravnanje ne zadošča zgolj načelna odločitev, ampak mora človek imeti tudi zadosten motiv oziroma razlog za to, da bi bil dober. V krščanski etiki je poslednji razlog človeške dobrote vendarle Kristusova obljuba nebeškega kraljestva, ki naj bi bilo odprto le tistim, katerim je ljubezen do Boga in do bližnjega najvišji zakon. Krščanstvo je gotovo eden izmed stebrov etike v naši kulturi, nikakor pa ni edini, saj je samo v marsičem privzelo starogrško etiko. Po drugi strani je etika, ki temelji na monoteistični religiji, vselej dvorezen meč, kajti “vesoljnih” religij je na svetu več in zaradi njihovih univerzalističnih pretenzij prihaja med njimi do konfliktov, v skrajni konsekvenci do križarskih vojn ali džihada, kar je gotovo zelo daleč od njihove deklarirane etičnosti. V zahodnem novem veku je nekdanjo etično vlogo religije v precejšnji meri prevzel razsvetljenski humanizem z deklaracijo o človekovih pravicah in drugim, vendar je tudi humanizem prišel v minulem stoletju v hudo krizo (s svetovnimi vojnami, holokavstom, etničnim čiščenjem). Če pa se na zelo splošni ravni

vprašamo, kaj je bil v drugi polovici dvajsetega stoletja prevladujoč motiv človeškega delovanja, lahko rečemo, da smo živeli in še živimo, vsaj na Zahodu, v obdobju zmernega hedonizma, saj si dandanes večina ljudi prizadeva "živeti dobro", torej imeti čim višji standard, uživati kulturne dobrine, potovati, biti čimdlje zdrav in mladosten in podobno. Seveda pa je velik delež za ta izredni ekonomski razvoj zahodne civilizacije plačal revni tretji svet in prav v vse večjih razlikah med "obema svetovoma" je najhujši problem sodobnega človeštva, ki zna biti usoden, če se v globalni politiki in globalnem kapitalizmu ne bo nekaj spremenilo. Poleg tega se postavlja vprašanje, ali bo na Zahodu generacijam, ki prihajajo, takšno "dobro življenje" psihološko zadostovalo, ali ne bodo ljudje, preobjudeni "vsega dobrega", spet prebudili v sebi demonov, ki so človeštvo v ne tako daljni preteklosti že skoraj pahnili v prepad. Vsekakor bi bilo bolje, če bi ljudje v sebi prebujali angele ... Morda sem malce zašel, zato naj se vrnem k vprašanju. Kljub vsem dvomom v človeško dobroto in pamet vendarle mislim, da nas samo etične odločitve lahko ubranijo pred nevarnostmi, ki grozijo. Na primer, na področju biotehnologije se ni več mogoče izogniti genetskemu inženiringu in kloniranju, brž ko je to tehnično mogoče, ampak tudi za to tehniko velja enako kot za vsako človeško orodje: lahko bo reševalo življenja, lahko pa bo tudi proizvajalo monstume – odločitev je naša, vsakokrat je osebna, moja, tvoja, njena. Etični posameznik odloča, kaj bo storil s svojimi orodji. In ker so orodja vse močnejša, je človeška etična odgovornost vse večja, zahteva po zrelosti vse bolj kategorična. Ker pa je etika vendarle predvsem "idealna regulativa" našega ravnanja, si moramo pri dobrem odločanju medsebojno pomagati, in sicer predvsem tako, da si prizadevamo zmanjšati svoje motive ali razloge za slabe, neetične odločitve; na primer, tudi če se izkaže, da ima Sadam Husein orožje za množično uničevanje, bi invazija na Irak kvečjemu okrepila, ne pa zmanjšala njegove razloge za uporabo tega orožja (in če ga ne bi mogel uporabiti on sam, bi se že našli drugi maščevalci). Drugače rečeno, naš svet nikoli več ne bo brez atomskih bomb (oziroma znanja, kako jih spet sestaviti, če bi jih vse razgradili), gre pa za to, da jih ne bomo uporabili v uničevalne namene – in zato, da bi bili dovolj močni v svojih dobrih odločitvah, si moramo medsebojno pomagati. Da pa bi si lahko zares pomagali, moramo predvsem spoštovati medsebojno različnost, sprejeti drugost in drugačnost. Spoštovanje in sprejetje tvoje drugačnosti pa je zame težko oziroma neiskreno, če sam vztrajam pri svoji resnici, pri svoji pravici, pri svoji edino zveličavni veri. In zato mislim, da bo človeštvo vendarle moralo preseči delitev na kristjane, muslimane, hindujce, bolje rečeno, moralo bo te delitve "nevtralizirati" na podoben način, kot se nevtralizirajo negativni učinki nacionalizmov v večnacionalnih državah, namreč s toleranco, po možnosti tudi z empatijo do drugačnih misli in življenjskih poti. Mislim, da etika ne more nadomestiti religije, ampak da bi se predvsem religije morale odreči svoji tisočletni (seveda ne edini) funkciji ohranjanja homogenosti v boju proti drugim in drugačnim, proti "brezbožnim", "heretikom" in "sovražnikom". Tega pa seveda ni mogoče doseči zgolj z

deklariranim pacifizmom velikih konfesij (predvsem Rima), temveč z globoko notranjo spremembo v razumevanju bistva vere in svetih besedil. Meni osebno je blizu pojem "kozmična religioznost", seveda pa je tudi to lahko zgolj prazna oznaka, v kateri je prisotna klica polaščevalske ideologije, če ni napolnjena s svobodno, odprto, duhovno vsebino. Mislim, da je kljub vsemu, kar se je v zgodovini zgodilo in kar se še dogaja, treba verjeti, da je vesolje (kot "vseobsegajoče") v "bistvu" Dobro. In v tem smislu sem jaz platonik.

MAJERHOLD: Všeč mi je začetna zastavitev tvoje knjige *Štirje časi*, ko Bruno samozavestno trdi, da lahko filozofija še dandanes nudi (vsaj delne) odgovore na duševne muke, kot so neuslišana ljubezen, vprašanje minljivosti, vprašanje, kdo sem jaz, kaj je svet okoli mene. S tem že na začetku ponudiš izvorno podobo filozofije kot ljubezni do modrosti, ki se zbudi s čudenjem, radovednostjo, pa tudi trpljenjem ob spoznanju človeške minljivosti in neuslišane ljubezni. Zlasti na primeru ljubezenskih ran, pa tudi pri vprašanju, kdo sem, poudariš dialog med filozofom (Descartesom) in pesnikom (Goethejem) nasproti psihološkim ali psihiatričnim reševanjem teh problemov. V čem vidiš prednost takega pristopa v primerjavi s psihologijo ali medicino? Misliš, da tvoja knjiga razpira možnosti ponovnega vključevanja filozofije v aktualna družbena, umetniška in politična vprašanja? Če da, kako naj bi to storila?

URŠIČ: Hvala za tako lepe misli ob moji knjigi, čeprav dvomim, da *Štirje časi* lahko izpolnijo vsa izražena pričakovanja. Kot avtorju mi gre predvsem za to, da nakažem neko pot v razumevanju filozofije, za katero menim, da nas vodi – če se navežem na prejšnje vprašanje – k etično dobremu. Sodobna filozofija se namreč preveč izgublja v blodnjakih sofisticiranih diskurzov, ki pa so nemalokrat zgolj "cesarjeva nova oblačila" ali le "ponovna odkrivanja Amerike". Tisto, kar se v filozofiji dá povedati jasno in razločno, hočem in poskušam izreči v "kartezijanskem" jeziku – seveda pa se vsega ne da povedati jasno in razločno, vse ni izrekljivo ... in tu filozofu podaja roko pesnik, umetnik, mistik. Sicer pa se filozofija v vsej svoji tisočletni zgodovini povezuje z znanostjo in umetnostjo ter se neposredno ali vsaj posredno vključuje tudi v reševanje družbenih in političnih vprašanj. Ne gre za to, da bi bila filozofija v navezi s pesništvom boljša ali resnici bližja kot v navezi z znanostjo, recimo z empirično psihologijo ali medicino, ki ju navajaš, temveč gre za "polifonijo" različnih diskurzov, ki jih ni smiselno reducirati na enega samega, ker jih s tem osiromašimo ali celo izničimo. Predvsem pa moramo filozofi ostati budni in občutljivi za človeške eksistencialne stiske in seveda tudi za radosti, saj poslanstvo filozofa ni samo "strokovno", ampak tudi in predvsem "življenjsko". Prepričan sem, da dandanes ravno z duhovno budnostjo in občutljivostjo ohranjamo tisto izvorno filozofsko "ljubezen do modrosti".