

**Concidentia oppositorum pri Nikolaju Kuzanskem
in sodobne parakonsistentne logike***

Začel bom s citatom iz *Zgodovine filozofije* Fredericka Coplestona:

»Možno je... Nikolaja pomakniti naprej v moderno dobo. Na primer, za njegovo vztrajanje pri negativni teologiji in nauk o Bogu kot sovpadanju nasprotij (*coincidentia oppositorum*) lahko rečemo, da ju povzema Schellingova filozofija Absoluta kot točke zabrisa vseh razlik in različnosti, medtem ko njegov pogled na svet kot »razvitje« Boga (*explicatio Dei*) lahko smatramo za predhodnika Heglove filozofije narave kot drugobiti Boga, kot konkretne manifestacije ali utelešenja abstraktne Ideje.«¹

Ta citat sem navedel zato, ker se mi zdi pomemben Coplestonov poudarek, da je treba s stališča novoveške filozofije brati Nikolaja Kuzanskega iz duhovnega toposa nekje *med* Heglovo dialektiko absolutnega uma, za katero lahko rečemo, da ustreza tisti filozofski poti, ki se tradicionalno imenuje *via positiva*, in Schellingovo filozofijo identitete v absolutu, ki ji tradicionalno ustreza *via negativa*.² Ker včasih naletim na mnenje, da je Kuzanski s sovpadanjem nasprotij predhodnik Heglove dialektike (mnenje, ki ni povsem napačno, je pa enostransko), bom v pričujoči razpravi močneje podprl in argumentiral tezo, da je za Kuzanskijevo filozofsko metodo, ki jo je imenoval »učena nevednost« (*docta ignorantia*), pomembnejša *via negativa* (v krščanski misli imenovana tudi »negativna teologija«), torej tista duhovna pot, ki jo v nemški klasični filozofiji drugače od »logika« Hegla razvije »mistik« (pozni) Schelling.

* Razprava je prirejeno in nekoliko razširjeno besedilo referata, ki ga je avtor imel na »Prvem svetovnem kongresu o parakonsistentnosti«, 1. avgusta 1997 na Univerzi v Gentu (Belgija), pod naslovom *Paraconsistency as coincidentia oppositorum in the philosophy of Nicholas of Cusa*.

¹ Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy*, III. zv., Image Books, Doubleday, London 1993, str. 245.

² V tem kontekstu se namenoma izogibam izrazoma »pozitivna dialektika« in »negativna dialektika«, ki bi lahko pri odnosu med Heglom in Schellingom vnesla zmedo.

Parakonsistentna logika in Kuzanski

Najprej kratka informacija o tem, kaj je parakonsistentna logika. Za klasično logiko, tako Aristotelovo kakor tudi sodobno »standardno« logiko (Russell, Wittgenstein, Tarski idr.), je značilna zahteva po (strogi) konsistentnosti, ki pomeni, da je logični sistem, v katerem je možno izpeljati eno samo protislovje, kot celota nekonsistenten, še več – tak sistem je »trivialen«, saj je v njem na osnovi logičnega zakona *ex contradictione quodlibet* (ali *ex falso quodlibet*), formalno zapisanega $(p \ \& \ \underline{nc}\text{-}p) \rightarrow q$, možno iz protislovja $(p \ \& \ \underline{nc}\text{-}p)$ izpeljati (\rightarrow) katerikoli (poljubni) stavek (q); drugače rečeno, v klasični logiki je nekonsistenten sistem povsem neuporaben, ker je neselektiven, saj v njem lahko izpeljemo karkoli. Stroga zahteva konsistentnosti pa logiki (predvsem v odnosu do filozofije in drugih ved, celo matematike) povzroča obilo težav in ji zožuje njeno aplikabilnost; na primer, paradoksi in samo-nanašajoči se stavki (*cogito ergo sum* idr.), ki so za filozofijo bistveni, v matematiki pa ireduktibilni (Gödel, 1931), so s stališča klasične logike »nelegitimni«, saj – če nastopijo v logičnem sistemu – porušijo njegovo konsistentnost.

Eden izmed razmislekov o prenovi sodobne logike, ki naj bi vključila tudi »logiko paradoksov«, je privedel do zamisli o parakonsistentnosti: logični sistemi naj ne bi bili več strogo konsistentni, ampak naj bi dopuščali – v specifičnih primerih – tudi stavke vrste $(p \ \& \ \underline{nc}\text{-}p)$, ne da bi jih le-ti *eo ipso* že trivializirali.³ Začetki parakonsistentnih logik segajo nekaj desetletij nazaj v Južno Ameriko (Newton da Costa, Ayda Ignez Arruda, Miró Quesada idr.), nadalje pa so se razvile predvsem v Avstraliji (Richard Routley, Graham Priest idr.) in Združenih državah (del »pittsburške šole« logike relevance). Priest razvija formalno-dialektično logiko kot »močno« vrst parakonsistentne; bistveno zanjo je prepričanje, da obstajajo *resnične* kontradikcije, za katere Priest uporablja ime »dialetheia«; v filozofskem pogledu se ukvarja predvsem s paradoksi »onstran mejá misli« in se v precejšnji meri navezuje na Hegla. Priest trenutno velja za osrednjo osebnost na področju parakonsistentnih logik in je bil tudi glavni pobudnik kongresa v Gentu.⁴

Svojo odločitev, da sem na tem kongresu, kjer je bil govor predvsem o sodobnih parakonsistentnih sistemih, razpravljal o Nikolaju Kuzanskem, sem utemeljil predvsem s tem, da se Kuzanskijeva *coincidentia oppositorum* nava-ja kot predhodnica parakonsistentnosti v nekaterih temeljnih delih s tega

³ Ker gre za množstvo logičnih sistemov, ki formalizirajo zamisel parakonsistentnosti (njihovo število je načelno neomejeno, saj novi sistemi nastajajo z variiranjem aksiomov), običajno govorimo o parakonsistentnih logikah v množini.

⁴ »Prvi svetovni kongres o parakonsistentnosti« (Gent, 1997), gl. op. k naslovu (*).

področja. Gre predvsem za tri obsežne knjige: 1. G. Priest, *In Contradiction* (1987), 2. zbornik z naslovom *Paraconsistent Logic* (1989), 3. G. Priest, *Beyond the Limits of Thought* (1995).⁵ V (1) je Kuzanski zgolj omenjen med »tistimi filozofi, ki so zavestno verjeli, da obstajajo eksplicitna protislovja«⁶; v (2) je Kuzanski vključen v krščansko izročilo novoplatonizma⁷ in *coincidentia oppositorum* je predstavljena z odlomkom iz njegovega najpomembnejšega filozofskega dela *De docta ignorantia* (»O učeni nevednosti«, 1440), kjer Kuzanski govori o sovpadanju med »največjim« (*maximum*) in »najmanjšim« (*minimum*). Zaradi konteksta navajam ta odlomek po Priestu in Routleyu (besede v oglatih oklepajih so njune):

»...nikakor pa one [različnosti] ne obstajajo v absolutnem maksimumu [Enem],... Absolutni maksimum... obsega vse stvari, in s tem, da je vse, ni nobena od njih; drugače rečeno, je obenem maksimum in minimum biti (*O učeni nevednosti*, I, 4).«⁸

V tretji (3) od omenjenih knjig je filozofu iz Kuze posvečen cel razdelek prvega poglavja (1.8), v katerem Priest obravnava njegovo misel s stališča »meje izrazljivosti« in (ne)doumljivosti Boga. Avtor ugotavlja, da gre v Kuzanskijevi filozofiji za paradokсно in – kakor skuša dokazati – tudi »dialektično« misel (pri čemer, kot smo že omenili, uporablja svoj neologizem »dialetheia« za oznako »resničnega protislovja«), kajti Kuzanski »sprejema to protislovje glede Boga [namreč protislovje med doumljivostjo nasproti nedoumljivosti, op. M.U.] kot resnično«.⁹ Priest poudarja, da sta tudi v tem primeru, tako kot v mnogih drugih filozofskih primerih, navedenih v njegovi knjigi, resnični *obe* protislovni postavki, ki ju imenuje 'Presežnost' ('*Transcendence*') in 'Sklenjenost' ('*Closure*'):

»Še več, celo trditev, da je Bog nedojemljiv ['Presežnost'], izraža neko določeno dejstvo [*fact*], o Bogu. Torej imamo 'Sklenjenost'.«¹⁰

Zato Priest sklene svoj razmislek o Kuzanskem:

»Kuzanski, torej, drugače kot Aristotel, ne le opaža protislovja na mejah izrekljivega, temveč jih tudi potrjuje [*endorse*].«¹¹

⁵ Natančni bibliografski podatki so: 1. Graham Priest, *In Contradiction. A Study of the Transconsistent*, Martinus Nijhoff Publishers, Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht 1987; 2. *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, ur. Graham Priest, Richard Routley, Jean Norman, Philosophia Verlag, München 1989; 3. Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

⁶ Priest 1987, str. 120.

⁷ Priest in Routley, v zborniku *Paraconsistent Logic*, str. 19.

⁸ *Ibid.*, str. 20.

⁹ Priest 1995, str. 24.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

V splošnem se s tem sklepom strinjam, vendar pa mislim, da bi bilo treba povedati nekaj več (ali, bolje, *manj*) glede Kuzanskijeve »dialektike«, namreč v pomenu, kot dialektiko razume Priest. Zanj je namreč sodobna dialektika *logična* rekonstrukcija klasične filozofske dialektike, ki je dosegla svoj vrh v Heglovi filozofiji; Priestu in njegovim somišljenikom gre za oživetev dialektike kot *formalne* metode mišljenja s pomočjo novih, »neklasičnih«, parakonsistentnih logičnih sistemov. V uvodu k svoji knjigi *In Contradiction* Priest pravi: »Glavna teza te knjige je, da je imel Hegel prav: naši pojmi, ali vsaj nekateri med njimi, so nekonsistentni in ustvarjajo protislovja (*dialetheias*).«¹²

Coincidentia oppositorum in parakonsistentna dialektika

Gre torej za vprašanje, ali je Kuzanski »dialektični filozof« v smislu, da je njegova *coincidentia oppositorum* predhodnica Heglove dialektike in (po Priestu) obenem tudi sodobne dialektične logike, formalno rekonstruirane v okviru parakonsistentnih sistemov. V nasprotju s Priestom zagovarjam trditev, da Kuzanskijeva spoznavna naravnost, ki jo je sam označil za »učeno nevednost« (*docta ignorantia*), niti ne potrjuje niti ne zanika protislovij – torej da ne gre niti za »pozitivno« niti za »negativno« dialektiko – temveč da se Kuzanski zavzema za »srednjo pot«, pot modreca, pri čemer je blizu velikemu budističnemu »dialektiku« Nagardžuni (2. st. n.š.), čeprav je slednji rekel, paradokсно: »Izogibati se moramo ne le obema skrajnostima, ampak tudi sredini.«¹³

Res je, da težko opredelimo »podležčo logiko« nekega predmodernega filozofskega sistema, saj »se je šele v moderni dobi razvilo jasno pojmovanje formalnega ali semantičnega sistema«¹⁴. Kljub temu pa se lahko v grobem strinjamo z ugotovitvijo sodobnih parakonsistentnih logikov, da aristotelska logika ni podležeča logika Kuzanskijevi filozofski metodi, saj Kuzanski ponekod tudi eksplicitno polemizira z Aristotelovim načelom neprotislovnosti oziroma kaže na njegovo omejeno veljavnost – ampak da je *coincidentia oppositorum* v osnovi parakonsistentna *theoria*, saj dopušča protislovja in celo temelji na njih, pri čemer je protislovja ne »trivializirajo«: prav to pa je opredelitev parakonsistentnosti. Od te ugotovitve dalje pa moramo

¹² Priest 1987, str. 4.

¹³ Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978, str. 254.

¹⁴ Priest in Routley, v: *Paraconsistent Logic* (1989), str. 3.

biti pazljivi, upoštevati moramo »učeno nevednost«: če je Kuzanskijeva filozofija parakonsistentna, to še ne pomeni, da je tudi dialektična v heglovski-Priestovem pomenu.

Preden si ogledamo nekatere za naš kontekst zgovorne odlomke Kuzanskijevih del, pa navedimo še eno uvodno opombo glede odnosa med parakonsistentnostjo in dialektičnostjo sistema oz. teorije, kakor ta odnos nastopa v sodobni literaturi s področja parakonsistentnih logik. Treba je namreč reči, da razmerje med njima pri različnih avtorjih ni povsem jasno in enoznačno opredeljeno (npr. v citiranem zborniku *Paraconsistent Logic* nastopa 21 avtorjev, čeprav vsi ne pišejo o dialektiki). Še najbolj jasno razmeji dialektiko od parakonsistentnosti Priest, ki dialektiko pojmuje kot takšno parakonsistentnost (sistema, teorije), ki vsebuje *resnična* protislovja (*dialetheias*); na formalni ravni to pomeni, da logična semantika neke dialektične teorije poleg dveh klasičnih resničnostnih vrednosti, tj. resničnosti (R) in neresničnosti (N), predvideva tudi resničnostne »presežke« (*truth-value gluts*), ki imajo tretjo logično vrednost – imenujmo jo »pozitivno protislovje« (K^+) – torej gre za trivrednostno (trovalentno) logiko.¹⁵ Priestova dialektična logika pa ne predvideva resničnostnih »vrzeli« (*truth-value gaps*), saj meni, da »takšna modifikacija logike, ki bi dovoljevala resničnostne vrzeli, strogo vzeto, ni relevantna za parakonsistentnost«¹⁶; to stališče, ki »vrzeli« zavrača ne le s stališča dialektike, ampak tudi s širšega stališča parakonsistentnosti, pa ni splošno sprejeto med parakonsistentnimi logiki. (Nekaj več o tem pozneje.) Drugi avtorji razlikujejo med šibko in močno parakonsistentnostjo in slednjo enačijo z dialektiko. Bralec zbornika *Paraconsistent Logic* lahko iz nekaterih pasusov sklepa, da gre pri dialektiki kot močni parakonsistentnosti bolj za ontološko kot pa logično ali epistemološko vprašanje, namreč za vprašanje, ali obstajajo »nekonsistentna dejstva«¹⁷, ki naj bi verificirala »dialetheje«; znotraj logike same se kot takšna »dejstva« največkrat navajajo paradoksi. Vendar je obstoj »nekonsistentnih dejstev« zelo vprašljiv.

¹⁵ Začetnik tri- in večvrednostnih logik je bil Jan Łukasiewicz, ki ga tudi privrženci parakonsistentnosti prištevajo med svoje predhodnike. Vendar pa Priestov trivrednostni sistem *LP*, ki ga je formuliral v 5. poglavju knjige *In Contradiction* (1987), ni v celoti ekstenzionalen (kakršni so vsi Łukasiewiczovi večvrednostni sistemi), pač pa je v njem negacija opredeljena intenzionalno, tj. *ni* resničnostna funkcija, ki bi preprosto »obrnila« resničnostno vrednost stavka (kar je v ekstenzionalnih sistemih razvidno iz matrice negacije), ampak je le implicitno opredeljena z aksiomi sistema.

¹⁶ Priest in Routley, »Systems of Paraconsistent Logic«, v zborniku *Paraconsistent Logic* (1989), str. 171.

¹⁷ Gl. tudi: Priest 1987, str. 67.

Torej, vrnimo se k Nikolaju Kuzanskemu: v splošnem smo se strinjali, da je *coincidentia oppositorum* s stališča sodobne logike parakonsistentna, vendar se ob tej ugotovitvi problem določitve Kuzanskijeve logične in spoznavne paradigme še ne konča, saj je njegov glavni poudarek, namreč da gre pri božjih rečeh za našo »nevednost« – četudi »učeno« – ostal še netematiziran. Za pravilno doumevanje Kuzanskijeve *coincidentiae oppositorum* jo je treba misliti s stališča *doctae ignorantiae*.

Kuzanski še posebej poudarja sovpadanje »največjega« in »najmanjšega«: Bog, »imenovan« *maximum*¹⁸, je obenem tudi *minimum*, toda ta *coincidentia* je »nedoumljiva« za človeški razum (*ratio*), namreč za naše logično, diskurzivno mišljenje (četudi »dialektično«!) – čeprav je na neki nemisljivi, presežni način prisotna v umu (*intellectus*) kot nadrazumski zmožnosti duha (*mens*)¹⁹, ki ji lahko rečemo tudi intelektualna intuicija ali filozofska kontemplacija (*theoria* v grškem pomenu).²⁰ Navedimo dve relevantni mesti iz *De docta ignorantia*:

»*Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur, cum quo minimum coincidit*« (I. knjiga, 4. pogl., naslov).²¹

»*Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximum videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit*« (*ibid.*).²²

¹⁸ Pojem »največjega« (*maximum*) se pri Kuzanskem navezuje na Anselma Canterburyškega: *Maximum est id quod maius cogitari nequit*.

¹⁹ Kuzanski uporablja izraza *intellectus* in *mens* skoraj sinonimno; mi prevajamo *intellectus* z izrazom 'um' (v novoplatonskem pomenu, *nous*); za Kuzanskijev pojem *mens* pa je v slov. najbližji izraz 'duh' (angl. *mind*, nem. *Geist*).

²⁰ V Kuzanskijevem pojmovanju uma kot intuitivne duhovne moči, ki presega razum, je vsekakor močno prisoten vpliv novoplatonizma. Plotin o odnosu med razumom (*diánoia*) in umom (*nous*) med drugim zapiše: »...kajti razumska misel mora obravnava eno stvar za drugo, da bi karkoli izrekla v besedah: to je metoda opisovanja; toda le kako naj opišemo tisto absolutno preprosto? Saj zadostuje, če se ga um dotakne; in ko mu je uspelo, dokler dotik ostaja, mu je povsem nemogoče govoriti, nima časa za to; šele pozneje je zmožen premišljevat i o tem. Verjeti moramo, kar vidimo, ko duša nenadoma prejme luč...« (*Enneade* V, 3, 17).

²¹ Nicolai de Cusa / Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia / Die belehrte Unwissenheit*, I. knjiga, latinsko-nemška izdaja, prev. in ur. Paul Wilpert, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1970, str. 16. Kuzanskijeva paradokсна sintagma *incomprehensibiliter intelligitur* (v nem. prev.: *Nichtergreifendes Erkennen*) je težko prevedljiva; stavek bi se v slovenščini glasil dobesedno: »Absolutno največje [maksimum] se nerazumljivo spoznava, ker z njim sovpada najmanjše [minimum].«

²² »Torej nad vsakim diskurzom razuma nerazumljivo vidimo, da je absolutna največjost neskončna, ki ji nič ne nasprotuje, ker z njo sovpada najmanjše.«

S stališča Kuzanskijeve »učene nevednosti« je napaka prizadevanje, da bi razumeli sovpadanje nasprotij, še več, to je oholost človeškega razuma, saj razum, ki se mora ravnati po logiki, po načelu neprotislovnosti, dejansko sploh ne more misliti tega, da nasprotja sovpadajo: – *coincidentia oppositorum* je, kot poudarja Kuzanski, *supra omnem rationis discursum*. Heglovsko (ali kantovsko) usmerjeni filozof, ki ostro razlikuje razum (*Verstand*) od uma (*Vernunft*), bo bržkone pripomnil: seveda, *coincidentiae* ne moremo razumeti, pač pa jo lahko dialektično do-umemo, »zapopademo« v absolutnem pojmu. Toda ravno v tem je nevarnost (raz)umske redukcije Kuzanskega na raven heglovskega dialektičnega uma, katerega paradigma je dialektična *logika*. Kuzanski je namreč v epistemološkem pogledu izrazito arhaičen, predmoderen filozof, in je, če ga gledamo z današnje perspektive, mnogo bližji novoplatonskemu umskemu »motrenju« (*theoria*) kakor Heglovi dialektiki. *Coincidentiae oppositorum* ne more »zapopasti« nobena logika, niti dialektična ne, temveč zgolj *theoria* v antičnem (oz. *contemplatio* v srednjeveškem) pomenu:

»Iz tega spoznam, kako nujno je, da vstopim v temo in dopustim sovpadanje nasprotij nad vso zmožnostjo razumske predstave in da iščem resnico tam, kjer se pojavlja nemožnost, ki je nad vsakim, celo najvišjim umskim vzponom. Ko pridem do tega, kar je vsakemu umu nespoznavno in za kar vsak um sodi, da je najdlje oddaljeno od resnice, tam si ti, moj Bog, ki si absolutna nujnost.«²³

In prav v spregledanju te bistvene dimenzije Kuzanskijeve filozofije je tudi Priestov interpretacijski spodrseljaj, ko skuša Kuzanskega vpreči v tradicijo heglovske in *eo ipso* tudi svoje lastne, formalnologične dialektike. Kajti – ne s Priestovo formalno-dialektično logiko, ne s kako drugo logiko ne moremo (raz)umsko odločiti, ali sta oba medsebojno protislovnata parakonsistentna stavka resnična, kakor meni Priest, ali oba neresnična; drugače rečeno, ni kriterija odločitve, ali sta vmeščena v semantični »presežek« ali v »vrzel«. K temu se vrnemo pozneje.

»*Quasi in speculo et in aenigmate*«

Po drugi strani pa Kuzanski ni bil tiste vrste mistik, ki bi se bil odrekel vsakemu racionalnemu oz. diskurzivnemu spoznanju, temveč je bil tudi velik *mislec*, ki je znal – kakor njegovi bratje v duhu: Plotin, Eriugena, Kant,

²³ Nikolaj Kuzanski, *O božjem pogledu (De visione dei)*, prev. Ksenja Geister, Zbirka Tretji dan, Družina, Ljubljana 1997, str. 29 (*ratio* → razum, *intellectus* → um).

Wittgenstein, Nagardžuna in drugi – »izreči mnogo stvari, ki ne bi mogle biti izrečene«²⁴. Kako je to zmožgel? V katerem jeziku?

V svojem zadnjem delu *De apice theoriae* (»O vrhu spoznanja«, 1464), kakor tudi že večkrat prej, je Kuzanski zapisal: »Torej, zmožnost videnja duha presega zmožnost razumevanja.«²⁵ Toda, kaj pomeni »videnje duha« (*videre mentis*, tudi: »videti z duhom«, »duhovno videnje« ipd.)? Lažje je reči, česa to ne pomeni, kakor pozitivno odgovoriti na vprašanje. (Verjetno je tu odveč pripomniti, da je vprašanje zmožnosti umskega ali duhovnega videnja eno izmed osrednjih filozofskih vprašanj od Platona do dandanes.) Vsekakor lahko rečemo, da za Kuzanskega »videnje duha« ne pomeni niti (raz)umski kognitivni akt niti zgolj molčečo kontemplacijo v tišini. Duh (*mens*) oziroma um (*intellectus* v novoplatonskem pomenu) v svojem motrenju (*contemplatio*) uporablja *simbole*, ki ga »prenesejo« (*transferre*) iz pozitivne, končne domene razuma (znotrajsvetnega diskurza) v presežno neskončnost, onstran vsakega znanega pomena in razlikovanja.

V svojem »simbolnem mišljenju« je Kuzanski še prav posebno zanimiv, saj so zanj najpomembnejši in, kot most k presežnemu sovpadanju nasprotij, tudi najzanesljivejši *matematični* (geometrični) simboli, na katerih zasnuje svoj metafizični nauk o sovpadanju nasprotij v absolutu. Seveda je Kuzanski zamisel o spoznavnoteoretski vlogi matematike pri motrenju najvišjega prevzel od (novo)platonikov in pitagorejcev; tudi za Kuzanskega je matematika najčistejši izraz univerzalnega reda, odslikava večnega sveta idej, ne pa še formalna metoda naravoslovnih znanosti, kakor pozneje za Galileja in druge utemeljitelje novoveške znanstvene metode. Kljub temu pa je Kuzanski jeva zamisel matematičnega »simbolnega mišljenja« izrazito nova v odnosu do tradicije, in sicer predvsem po simbolni funkciji *limite* zaporedja geometrijskih likov, v kateri sovpadajo različnosti v »narazumljivi« istosti: matematika na simbolni ravni govori za metafizično (aktualno, ne le potencialno) *neskončnost*, ki jo je klasična grška filozofija odklanjala kot iracionalno in »nepopolno«. Pri Kuzanskem se odnos do neskončnosti bistveno spremeni, saj neskončnost postane »atribut« božanske popolnosti; Giordano Bruno je pozneje častil predvsem ta vidik Kuzanskijeve filozofije.

Poglejmo zdaj dva odlomka iz *De docta ignorantia*, v katerih Kuzanski piše o vlogi simbolnega mišljenja, »proporcev« in »matematičnih figur« pri iskanju presežnega spoznanja stvarnika:

²⁴ Kakor je pripomnil Bertrand Russell v svojem uvodu k prvi angleški izdaji Wittgensteinovega *Traktata* (1922).

²⁵ Nicolai de Cusa / Nikolaus von Kues, *De apice theoriae / Die höchste Stufe der Betrachtung*, latinsko-nemška izdaja, ur. in prev. H. G. Senger, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985, str. 18: *Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere.*

»Vsi naši najmodrejši in najbolj božanski učitelji se strinjajo v tem, da so vidne stvari (*visibilia*) resnično podobe (*imagines*) nevidnih (*invisibilia*) in da je stvarnik na ta način omogočil ustvarjenim bitjem, da so jim [nevidne] dostopne v spoznavajočem pogledu kakor v zrcalu in uganki (*quasi in speculo et in aenigmatē*). To pa, da so duhovnosti (*spiritualia*), ki so nam same po sebi nedostopne, prepoznavne simbolično (*symbolice*), izvira iz zgoraj povedanega, namreč da so vse [stvari] med seboj povezane v nekem nam skitem in nedoumljivem razmerju (*proportio*), tako da iz vseh vznikla en univerzum in da so vse v enem največjem to sámo eno (*omnia in uno maximo sint ipsum unum*).«²⁶

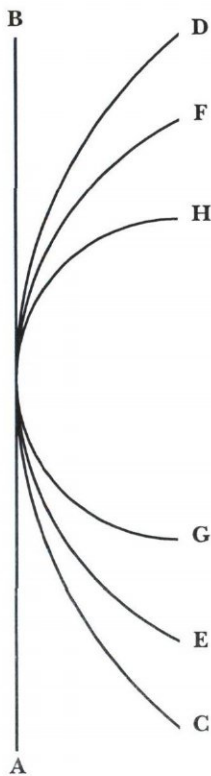
In pri tem simbolnem načinu iskanja nerazumljivega in neskončnega božjega bistva ima vključno vlogo matematika (geometrija):

»...če se hočemo na primer iz končnih [stvari] povzpeti k preprosto največjemu (*maximum*), moramo najprej premisliti (*considerare*) končne matematične figure z njihovimi lastnostmi in razmerji, potem pa ta razmerja ustrezno prenesti (*transferre*) na takšne neskončne figure.«²⁷

»Centrum est in ipso circumferentia«

Bržkone najbolj znana Kuzanskijeva »figura« za simbolno reprezentacijo sovpadanja nasprotij je *coincidentia* med ravno in ukrivljeno črto (kot *opposita*) v »največjem krogu«, v katerem obod sovpaše s premico (tangento); to sovpadanje kroga in premice je »nerazumljiva« limita zaporedja vse večjih in večjih krogov.²⁸ Razlaga »figure«, ki jo je Kuzanski vključil v 13. poglavje I. knjige *De docta ignorantia* (gl. sliko), je naslednja:

»...zato bo premica *AB* lok največjega kroga (*linea recta AB erit arcus maximi circuli*), od katerega ne more biti večjega. In tako vidimo, kako je najdaljša (*maxima*) in neskončna črta nujno najbolj prema, ki pa ji ukrivlje-



²⁶ *De doc. ign.* I, 11. pogl. (cit. izd., str. 40). Besede *quasi in speculo et in aenigmatē* so iz sv. Pavla pisma Korinčanom (1 Kor 13, 12).

²⁷ *Ibid.*, 12. pogl. (str. 45).

²⁸ Kuzanski je seveda poznal samo klasično, Evklidovo geometrijo, vendar pa so njegove »figure« *coincidentiae oppositorum* genialna slutnja in anticipacija ne-evklidskih geometrij, odkritih v 19. stoletju (Lobačevski, Riemann idr.), in posledično tudi modernih kozmoloških modelov ukrivljenega (vesoljskega) prostora, ki temeljijo na Einsteinovi splošni relativnostni teoriji.

nost ne nasprotuje, kajti ukrivljenost je v tej najdaljši črti enaka premosti (*curvitas in ipsa maxima linea est rectitudo*).²⁹

Ta model (»simbol«) sovpadanja nasprotij lahko dopolnimo tako, da vanj vključimo »največji trikotnik« (tj. limito zaporedja vse bolj topokotnih trikotnikov), ki sovpaše s premico in, prek nje, z »največjim krogom«. Značilnost teh »simbolov« je *reductio ad perfectionem* geometrijskih likov, ki limitirajo h krogu, saj že od antike velja: »Krog je popolna figura enosti in preprostosti.«³⁰ Zato je na simbolni ravni *coincidentia oppositorum* najbolj razvidna v »neskončnem krogu«. Poglejmo Kuzanskijevo razlago, zakaj v neskončnem krogu sovpadajo središče, premer in obod, in nadalje »transfer« te simbolne istosti na metafizično oziroma teološko sovpadanje maksimuma in minimuma, o katerem »nedoumljivo« (*incomprehensibiliter*) uči *docta ignorantia*:

»Vse to nam kaže, da je neskončni krog (*circulus infinitus*), večer brez začetka in konca, povsem in nedeljivo edinstven in vseobsežen. In ker je ta krog največji (*maximus*), je tudi njegov premer največji. Ker pa ni možno, da bi bilo več največjih, zato je ta krog povsem edinstven, saj je njegov premer isti z obodom. Neskončni premer pa ima neskončno središče. Očitno je torej, da so središče, premer in obod isti. (*Patet ergo centrum, diametrum et circumferentiam idem esse*.) Iz tega [spoznanja] uči naša nevednost, da je največje (*maximum*) nerazumljivo, ki mu najmanjše (*minimum*) ne nasprotuje. Kajti središče je obenem obod (*sed centrum est in ipso circumferentia*).«³¹

Troedinost neskončnega središča-premera-oboda pa ima pri Kuzanskem tudi vrsto drugih simbolnih pomenov, kar je razvidno iz nadaljevanja:

»Sedaj vidiš, kako je največje (*maximum*) v svoji celosti med vsem najpolnejše preprosto in nedeljivo, ker je neskončno središče; in kako je zunaj vsega vseobsegajoče, ker je nekončni obod; in v vse prodira, ker je neskončni premer; je začetek vsega, ker je središče; konec, ker je obod; sredina, ker je premer; dejavni vzrok (*causa efficiens*), ker je središče, formalni (*formalis*), ker je premer; končni (*finalis*), ker je obod; dajajoče bit (*dans esse*), ker je središče; vladajoče, ker je premer; ohranjajoče, ker je obod. In tako še mnogo podobnega.«³²

Skupaj s Kuzanskim bi lahko še nadalje dopolnjevali ta geometrični simbolizem, tako da bi vpeljali neskončno kroglo namesto neskončnega kroga: »...središče največje krogle je isto z [njениm] premerom in obodom [po-

²⁹ *De doc. ign.* I, 13. pogl. (str. 48).

³⁰ *Ibid.*, 21. pogl. (str. 84): *Circulus est figura perfecta unitatis et simplicitatis*.

³¹ *Ibid.* (str. 84-86).

³² *Ibid.* (str. 86).

vršino].³³, vendar nam za naš kontekst zadostuje, da ostanemo pri krogu. Za »največji krog« Kuzanski torej pravi: »središče je obenem obod«. S to formulacijo – bodisi da je govor o krogu ali krogli (sferi) – se Kuzanski navezuje na hermetično tradicijo, ki o Bogu uči, da je kakor *sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nullibi* (sfera, katere središče je povsod, obod nikjer)³⁴. Pri Kuzanskem je v skladu z njegovo učeno nevednostjo in simbolnim mišljenjem treba biti pozoren na poudarek, da je Bog kakor sfera itd.: »Tisti pa, ki bodo imeli v mislih najbolj dejansko božje bivanje, bodo trdili, da je Bog kakor neskončna krogla.«³⁵ Besedica 'kakor' (*quasi*) je tukaj bistvena, saj Kuzanski ne misli, da je Bog okrogel, niti kakorkoli prostorski; iz njegovih del je razvidno, da še zdaleč ne enači Boga in sveta (univerzuma). Ko pa v II. knjigi *De docta ignorantia* piše eksplicitno o univerzumu, o »polih« gibanja nebesnih teles itd. (med drugim tudi o tem, da se Zemlja giblje), pravi: »Tako bo svetovni stroj (*machina mundi*) domnevno imel svoje središče vsepovsod, nikjer pa svojega oboda, kajti obod in središče sta Bog, ki je vsepovsod in nikjer.«³⁶ Za Kuzanskega je torej Bog obenem obod in središče razsredišččenega »svetovnega stroja«, tj. materialnega univerzuma, vesolja. Pri tem Kuzanski razlikuje med neskončnim (*infinitum*) Bogom in »brezkrajnim« (*interminatum*, tudi: nedoločen, nedovršen) univerzumom.³⁷ Svet sam je brez kraja, nima omejitve, nima oboda, pa tudi središča ne – in ravno zato je Kuzanski menil, da sta obod in središče sveta v Bogu, ki »je

³³ *Ibid.* 23. pogl. (tj., str. 92): ...*centrum maximae sphaerae aequatur diametro et circumferentiae*. – Ob branju razprave *De docta ignorantia* je zanimivo ugotavljati, da Kuzanski prehaja od kroga h krogli na analogen način, kakor se v sodobnih večdimenzionalnih modelih neevklidskih prostorov sugerira, da si na ravni intuitivne imaginacije predstavljamo prehod od nižje k višji dimenziji, npr. od trirazsežnega prostora k štirirazsežnemu prostoru-času; tudi tu si namreč pomagamo s »transferjem« znanih razmerij (npr. s prehodom iz dveh na tri dimenzije) v neznano območje višjih dimenzij.

³⁴ Cf. Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. Božidar Kante, Studia humanitatis, Ljubljana 1988, str. 24 in 227 (v op. 19).

³⁵ *Ibid.*, 12. pogl. (cit. izd., str. 46): *Illi vero qui actualissimam dei existentiam considerarunt, deum quasi sphaeram infinitam affirmarunt*. (Kontekst tega stavka je tudi razmerje med simboloma kroga in krogle glede na božjo esenco in eksistenco.)

³⁶ *De doc. ign.* II, 2. pogl. (Koyré, *op. cit.*, str. 24).

³⁷ To razlikovanje je povzel Giordano Bruno, ki pa je radikaliziral Kuzanskijevo kozmologijo tako, da je neskončnost pripisal tudi samemu univerzumu (vesolju); Brunov univerzum je »ves neskončen« (*tutto infinito*), »ker nima ne meje, ne konca, ne površine«, četudi ni »popolnoma neskončen« (*totalmente infinito*), »ker je vsak njegov del, ki ga moremo dojeti, končen, in ker je vsak izmed neštevilnih svetov, ki jih univerzum zaobsega, končen« (*De l'infinito, universo e mondi*, 1. dialog). Bruno torej ni preprosto izenačil univerzum z Bogom, četudi je pobožanstvil vesolje in se s tem približal panteizmu.

vsepovsod in nikjer«. Ta kozmologija je zelo kompleksna: glede odnosa med Bogom in svetom ne moremo reči, niti da Bog (absolutno) transcendirata svet niti da je svetu imanenten, kajti Kuzanskijeva modrost, ki se navezuje na novoplatonska in hermetična izročila, je ravno v prizadevanju misliti »vmesnost«, sovpadanje in ujemanje.³⁸

In zdaj se vrnimo še h Kuzanskijevemu »največjemu krogu«, katerega »središče je obenem obod«, in ga označimo z grško črko Ω . Nato si privoščimo majhen miselni eksperiment: predpostavimo, da Ω je intencionalni predmet misli, tj. da gre za neko »idejo« (pri kateri pa lahko odmislimo, »postavimo v oklepaj« event. ontološke »obtežitve«); in potem si postavimo par nekonsistentnih vprašanj, ki vodita v antinomijo, podobno prvi Kantovi antinomiji:

(Q) Ali je Ω končen?

Odgovor: Razumno je reči DA, kajti vsak *krog* je po definiciji končen, tudi »največji«; to pa, da njegovo središče sovpada z obodom, je pri zastavljenem vprašanju sekundarno in irelevantno.

(Q*) Ali je Ω neskončen?

Odgovor: Razumno je reči DA, kajti kako naj ne bi bil neskončen, če njegovo *središče sovpada z obodom*, saj pri nobenem končnem krogu to ni mogoče. Torej, če Ω ni končen, potem je neskončen.

Seveda bi kdo lahko ugovarjal, da *tertium non datur* ne velja v takšnih mejnih primerih. V tem bi se strinjali, vendar imamo tu v mislih še neko drugo poanto: v primeru, če bi v odgovorih argumentirali drugače (simetrično), bi lahko odgovorili NE na obe vprašanji, tj. razumno bi lahko sklepali, da Ω ni niti končen niti neskončen.

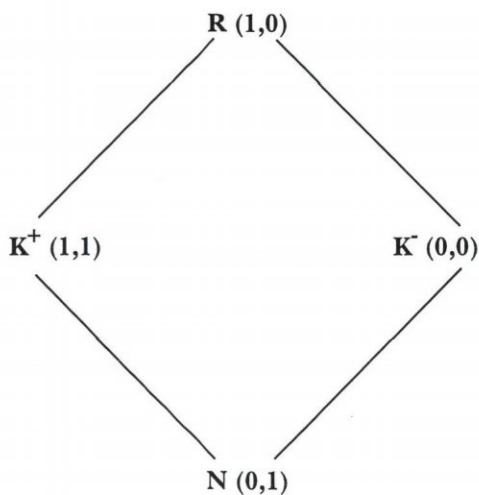
Bistveno za razumevanje Kuzanskijeve učene nevednosti s stališča sodobne logike in epistemologije je to, da pri »mejnih vprašanjih« (ki vsebujejo »ideje« vrste Ω) noben človeški (raz)um – niti dialektični – ne more odločiti, ali sta oba medsebojno protislovna odgovora resnična ali oba neresnična. Zavedam se, da to zveni zelo podobno kakor Kantova rešitev antinomij, in te podobnosti ne zanikam, vendar mi gre tu še za dodatni pou-

³⁸ Če metaforo *sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nullibi* razumemo neposredno kozmološko oziroma fizikalno (ne pa pretežno metafizično, kakor Kuzanski), nas pripelje naravnost v središče sodobnih kozmoloških teorij: k »prapoku«, hipotetičnemu začetku našega vesolja, za katerega moderni kozmologi pravijo, naj si ga ne predstavljamo kot kak »lokalni dogodek« (četudi fantastičnih razsežnosti), kajti prapok se je zgodil (se še vedno dogaja!) *vsepovsod* – njegovo »središče« sovpada z »obodom«: prasevanje (mikrovalovno sevanje »ozadja«), ki sta ga odkrila Penzias in Wilson (1965), prihaja od »oboda« vesolja, je pa sled vélikega »središčnega« dogodka, namreč »prapoka«.

darek, ki pri Kantu ni ekspliciten. Kant je namreč reševal antinomije čiste-
ga uma s tem, da je rešitev preložil na praktični um; figurativno rečeno,
gordijski vozle je razvozal tako, da ga je presekal na dvoje. Hegel je, dru-
gače kot Kant, sprejemal oba nekonsistentna konca antinomije in ju spet
dialektično zavozlal. Kuzanskijeva *docta ignorantia* pa vozle pušča tak, kot
pač je, zavedajoč se, da ga končni (raz)um ne more razrešiti – tako kot je v
neki enciklopediji stare Kitajske rečeno o modrecu: »Razrešil je vozle s tem,
da ga ni razrešil.«

Še o resničnostnih »presežkih« in »vrzelih«

S stališča sodobnih parakonsistentnih logik je, tako menim, najbolj us-
treden način obravnave »mejnih vprašanj«, kakršna srečamo tudi v Kuzan-
skijevem nauku o sovpadanju nasprotij, tisti, ki kot formalno-semantično
strukturo uvaja štirivrednostno matrico oziroma »mrežo« (če gre za inten-
zionalno semantiko), namreč tisto, ki jo je predložil Michael Dunn (1976)
za relevantne in parakonsistent-
ne logične sisteme.³⁹ Dunnova šti-
rivrednostna semantika določa
za par protislovnih stavkov (tj. za
stavek p in njegovo negacijo $\underline{ne-p}$) štiri možne resničnostne kom-
binacije: poleg dveh standardnih
evalvacij, namreč: 1. p resničen,
 $\underline{ne-p}$ neresnična (R), 2. p neresni-
čen, $\underline{ne-p}$ resnična (N), uvede še
dve »parakonsistentni«: 3. p in $\underline{ne-p}$
sta oba resnična (K^+), ter 4. p
in $\underline{ne-p}$ sta oba neresnična (K^-).
Kombinaciji (3) in (4) lahko ime-
nujemo »pozitivno« in »negativ-
no« protislovje: prvo daje »re-



³⁹ Michael Dunn, »Intuitive semantics for first-degree entailment and 'coupled trees'«, *Philosophical Studies*, letnik 29 (1976), str. 149-168. S tem člankom Dunn velja za utemeljitelja sodobne štirivrednostne logične semantike, čeprav je podobne zamisli razvijal že Jan Łukasiewicz, zlasti v razpravi »A system of modal logic« (1953); Łukasiewicz je zasnoval svojo ekstenzionalno modalno logiko na štirivrednostnih matricah, medtem ko je Dunn uvedel algebrsko semantiko »mrežo« za evalvacijo intenzionalnih logičnih sistemov (modalnih, relevantnih, parakonsistentnih idr.).

sničnostni presežek« (*truth-value glut*), drugo pa »resničnostno vrzel« (*truth-value gap*). S to semantično strukturo se formalno morda še najbolj približamo tisti spoznavni naravnosti, ki jo je Kuzanski imenoval *docta ignorantia*.

Priest, kot smo že rekli, v svoji trivrednostni dialektični logiki sprejema resničnostne »presežke«, v katere umešča »resnična protislovja« (*dialetheia*), medtem ko zavrača resničnostne »vzeli«. S tem stališčem se ne strinjam, ker menim, da se za takšno formalno semantiko, ki ne dopušča resničnostnih »vzeli«, skriva bolj ali manj izrazit epistemološki in posledično tudi ontološki pozitivizem, ki ga imam za zmotnega zaradi mnogih razlogov, o katerih sem že pisal drugje.⁴⁰ Res pa je, da je Priestovo stališče možno zagovarjati v zvezi z logičnimi paradoksi, prav njim pa parakonsistentna logika posveča posebno pozornost. Paradoksi so stavki, ki navsezadnje izražajo neke trditve, četudi dokaj nenavadne; na primer, paradoksn stavek 'Prav zdaj berem neresničen stavek.' – označimo ga s pisano črko \mathcal{L} – gotovo izražajo neko trditev; in ker lahko vsakemu trdilnemu stavku pripišemo resničnostno vrednost, zakaj je ne bi tudi stavku \mathcal{L} ? Zakaj bi ga vrgli v »vrzel«? Glede tega ima Priest morda prav. Problem pa je seveda v tem, da je trditev, ki jo navedeni stavek izražajo, protislovna, kajti če je stavek \mathcal{L} resničen, potem je neresničen, in obratno. (Gre za varianto znanega semantičnega paradoksa »Lažnivec«.) Pri Kuzanskem, kadar simbolno izražajo sovpadanje nasprotij, pa ne gre za logične paradokse, temveč za veliko več; pravzaprav sploh ne gre za stavke (propozicije), marveč za »sporočila«, ki jih »motreči« um prevaja v simbolični diskurz (geometrije ipd.). Stavki o maksimumu niso neke pozitivne trditve, ampak jih moramo brati iz učene nevednosti: za Kuzanskega je tudi metafizični diskurz v bistvu simbolni. Simboli pa potrebujejo, da bi bili zares presežni, pomenske »vzeli«. Transcendence ni brez negativitete. Zato mislim, da se Priest moti, ko sprejema le »presežke«.

Res pa je, da tudi s štirivrednostno semantično strukturo problem umestitve »učene nevednosti« v sodobno logiko ni povsem zadovoljivo rešen. Stališče *doctae ignorantiae* kot »srednje poti« med *via positiva* in *via negativa* je namreč po svoji resničnostni vrednosti nekje med vrednostima (K^+) in (K), kar bi morda lahko formalno izrazili z disjunkcijo ($(K^+) \text{ ali } (K)$) ali celo s konjunkcijo ($(K^+) \text{ in } (K)$), toda ob takšni formalizaciji bi se zapletlo ob vprašanju, za katero vrsto disjunkcije oziroma konjunkcije tukaj gre (ekstenzionalno ali intenzionalno, vključujočo ali izključujočo itd.). V ozadju štirivrednostne rešitve pa grozi tudi *regressus ad infinitum*, saj se lahko nada-

⁴⁰ Predvsem v knjigi *Matrice logosa*, DZS, Ljubljana 1987.

lje vprašamo, ali je navedena disjunkcija oziroma konjunkcija resnična ali neresnična itd.⁴¹

Radikalna (vendar bržkone preuranjena) logična rešitev *coincidentiae oppositorum* bi bila odpoved vsaki formalizaciji protislovij, vrtnitev h klasični dvovrednostni logiki in sprijaznjenje z vsemi njenimi omejitvami, še posebej z imperativom stroge konsistentnosti formalnega sistema. Osebnostno menim, da bi bil to pri (raz)umevanju parakonsistentnega diskurza preuranjen in neustrezen korak. Mislim, da je kljub navedenim težavam bolj modro, da se s protislovji tako ali drugače spoprime tudi na formalni ravni, in ravno to je glavni namen parakonsistentnih logik.

Sovpadanje nasprotij kot »zid raja«

V Kuzanskijevem filozofsko-teološkem diskurzu pa poleg geometrijskih »figur« nastopajo tudi svetopisemske in umetniške prisposode, med katerimi je najbolj znana prisposoda o božjem (absolutnem) pogledu v spisu *De visione dei* (1453). Kuzanski ob tej osrednji prisposodi na več mestih v knjigi piše tudi o »zidu raja«, ki loči tostranski svet nasprotij od rajskega onstranstva, kjer nasprotij ni oziroma so presežena.⁴² Poglejmo enega izmed ključnih odlomkov spisa *O božjem pogledu*:

»...In odkril sem kraj, zagrnjen v sovpadanje nasprotij, kjer te [Boga] je moči najti odkrito. To sovpadanje je zid raja, v katerem prebivaš; najvišji duh razuma je njegov čuvar, ki ti ne odpre vrat, če ga ne premagаш. Onstran sovpadanja nasprotij te je moč uzreti, tostran nikoli.«⁴³

Iz Kuzanskijevega besedila sicer ni povsem jasno, ali z »zidom« ponazarja le mejo, do katere, gledano s tega sveta, sežejo sama nasprotja, ali »zid« predstavlja že tudi njih sovpadanje (zdi se, da prej drugo), jasno pa je, da gre za prisposodo ločnice, ki jo je treba na poti spoznanja premagati

⁴¹ Priest in Routley (1989) se v svojem zgodovinskem uvodu k zborniku *Paraconsistent Logic* zavedata tega problema (cf. str. 17), saj za formalno semantiko »četverne dialektike« budističnega filozofa Nagardžune (in nasploh budistične »srednje poti«) predlagata dopolnitev Dunnove štirivrednostne matrice s peto »vrednostjo«, ki jo označujeta z $\bullet A$ in jo postavita izven četverja) $\bullet A$ torej sploh ni več resničnostna vrednost v običajnem logičnem pomenu. Mar gre za donkihotovski poskus formalno-semantične evalvacije same »praznine« (*šunjata*), h kateri vodi Nagardžunova »srednja pot«?

⁴² Prisposoda obzidja rajskega mesta se navezuje na odlomek iz *Janezovega razodetja*, kjer piše, da ima novi, nebeški Jeruzalem »tudi obzidje: visoko je bilo sto štirideset kolcev...« (*Raz* 21, 17-20).

⁴³ Nikolaj Kuzanski, *O božjem pogledu*, prev. Ksenja Geister, Zbirka Tretji dan, Družina, Ljubljana 1997, str. 29; poudaril M.U.

pred vstopom v »raj«, pri čemer je slednji ne samo onstran razuma, ampak tudi *onstran dialektičnega uma*, v katerem nasprotja sovpadajo; za Kuzanskega je onstran »kraj, *zagrnjen* v sovpadanje nasprotij«. To je seveda rečeno prisposodbično, vendar Kuzanski večkrat tudi naravnost pravi, da pojmovno (umsko) spoznanje ne seže do presežne neskončnosti. Za ilustracijo bom navedel še nekaj fragmentov, ki govorijo o »rajskem zidu«:

»...Ne vem, kako naj te imenujem, ker ne vem, kdo si. ... Zid, onstran katerega te vidim, je meja vsakega označevanja imen. ... Kajti na rajskem zidu se konča vsak pojem. ... Kajti zid te ločuje od vsega, kar moremo imenovati in doumeti... Na kakšen način naj um (*intellectus*) dojame tebe, ki si neskončnost? Um ve, da te ne pozna in da te ne more spoznati, ker si neskončnost.«⁴⁴

Iz teh fragmentov, kakor seveda nasploh iz »učene nevednosti«, je razvidno, da Kuzanskega ne moremo imeti preprosto za predhodnika Heglove dialektike absolutnega uma; duhovne poti prej vodijo od Plotina prek Kuzanskega do Schellinga, pri čemer se približujejo tudi vzhodni modrosti (upanišadam, budizmu, vedanti itd.).

Pa vendar ob koncu ne smemo pozabiti neke bistvene razlike, ki loči Kuzanskijevo filozofsko teologijo od njej sorodnih nekrščanskih duhovnih poti. Kuzanski je namreč z vso dušo in srcem kristjan. Zanj tisti »kraj« onstran »zagrinjala«, onstran »zidu nasprotij«, *ni* »prazen«, kakor pri Nagardžuni, niti ni tam »polnost« najvišje, brezosebne luči Enega, kakor pri Plotinu, temveč je onstran sveta »raj«, v katerem domuje troedini Bog. O Njem pravi Kuzanski, med drugim, naslednje: »Gospod Bog, pomočnik tistih, ki te iščejo, vidim te v rajskem vrtu in ne vem, kaj vidim, ker ne vidim nič vidnega.« (*ibid.*) Očitno gre za paradoks: »...vidim...nič vidnega«? – Toda temu, recimo, negativnemu paradoksu sledi še težji pozitivni: Kuzanskijeva *docta ignorantia* se namreč iz diskurza negativne teologije (*via negativa*) presenetljivo, četudi pri krščanskem filozofu pričakovano, prevesi v diskurz »pozitivne« in obenem mistične teologije kristjana,⁴⁵ vernika, ki kljub učeni nevednosti zmore izreči besede: »Dobri Jezus, vidim te znotraj rajskega zidu...« (*op. cit.*, str. 62). Temu pričevanju pa sledijo tudi tiste (hote ali nehote) izključujoče besede: »Jezus, ti si tisti, brez katerega nihče ne more doseči blaženosti.« (*ibid.*, str. 65). Sprašujem se: mar torej Kuzanskijevi duhovni bratje, Plotin, Nagardžuna, Bruno – in toliko, toliko drugih! – ne morejo doseči blaženosti?

Pri prelomu v »pozitivno« teologijo gre za temeljno vprašanje, mimo katerega ne moremo, če dandanes preišljujemo o učeni nevednosti krš-

⁴⁴ *Ibid.*, str. 38-39.

⁴⁵ V delu *O božjem pogledu* je ta prevesica zelo izrazita, med 16. in 17. poglavjem.

čanskega filozofa Nikolaja Kuzanskega: kako naj bi božanskost *človeka*, imenovanega Jezus iz Nazareta, sina Marije... (raz)umsko sledila iz učene nevednosti in nadkonfesionalnega filozofskega spoznanja, da »tvoje obličje, Gospod, presega vsako upodobljivo obličje« (*ibid.*, str. 11)? Odgovor je, vsaj zame, nedvoumen: bogočloveka Jezusa Kristusa *ni* možno (raz)umsko izpeljati iz učene nevednosti in sovpadanja nasprotij kot dveh temeljnih izhodišč in stebrov Kuzanskijeve filozofije. Verjetno bi se tudi sam Kuzanski odrekel takšni dedukciji, kljub temu pa ob branju spisa *O božjem pogledu* filozofsko naravnani bralec dobi vtis, da vendarle gre za nekakšno »višjo« izpeljavo osrednjih resnic krščanskega nauka, izhajajočo iz apofatičnega »univerzalizma«. Če se vprašamo, kateri je »srednji tîrmin« tega filozofsko-teološkega »silogizma«, ki premošča globoko zev med »zgornjo« (filozofsko) in »spodnjo« (teološko) premiso, bomo kmalu ugotovili, da je to zgolj vera, predvsem pa, kot zatrjuje Kuzanski, ljubezen (gl. 17. in 18. pogl. cit. dela).

Po drugi strani pa je Nikolaj, kardinal iz Kuze, živel v času, ko se je na obzorju že svetlikala renesansa in se naznanjala reformacija, tako da je uvidel ali vsaj zaslutil, da tisočletna krščanska konfesija in dogmatika postajata preozki za iskanje resnice univerzuma in človeka spričo prihajajočega, novega védenja; zato je razsrediščil srednjeveško geocentrično in hierarhično veselje, ki sta ga začrtala že Ptolemej in Aristotel, ter se navezal na novoplatonske in hermetične tradicije; zato se je tudi ekumensko prizadeval za spravo obeh takratnih krščanskih cerkva in posredno tudi za dialog z drugimi verstvi. Kot znanilec renesanse je vedel: »Človek ne more soditi drugače kot človeško« (*op. cit.*, str. 19). – Da, toda kako naj ob *tem* védenju razumemo Kuzanskijevo krščansko prepričanje, da »brez Jezusa blaženost ni mogoča«? Zgolj kot zakoreninjenost v preteklosti, v skozinskoz krščanskem srednjem veku? Mislim, da ne gre le za to, kajti zastavljeno vprašanje – četudi za verujočega kristjana bržkone preveč razumsko – je za človeka zahodne kulture aktualno še danes, kakor je bilo pred pol tisočletja, in bo ostalo takšno, vse dokler bo krščanstvo živo in tudi nepreseženo verstvo naše kulture.

Če si skušam na vprašanje, kako je možno verjeti v »absurdno« združitve božje in človeške narave v Kristusu (*credo quia absurdum est*), odgovoriti, sledeč Kuzanskemu, z mislijo, da je to poslednja in najskrivnostnejša *coincidentia oppositorum* – mi ta odgovor izzveni zgolj kot pojmovna lupina neke odsotne presežnosti, skrivnosti onstran »zidu«. Modrecu iz Kuze sledim po poteh »učene nevednosti«, dlje z njim, tja prek »zidu«, pa z mislijo ne sežem. Skrivnost ostaja.