

Dr. Marko Uršič, Univerza v Ljubljani

Človek in narava: od sožitja h gospostvu in nazaj

(predavanje v Dragi, 4. sept. 2021)

Moje današnje predavanje je usmerjeno predvsem v sedanost in prihodnost, gre za premišljevanje o odnosu med človekom in naravo v sodobnem svetu, vendar se pri tem moramo – še posebej filozofi – najprej ozreti v preteklost, kajti da bi razumeli sedanost in se pravilno odločali za prihodnost, moramo najprej razumeti preteklost ali se je vsaj spominjati. V ta namen sem to predavanje, ki je zamišljeno tudi kot niz izhodišč za razpravo, ki bo sledila, zasnoval v sedmih tematskih sklopih, od katerih so trije bolj zgodovinski (čeprav obenem tudi »aktualni«), štirje pa se nanašajo na nekatera v filozofskem pogledu temeljna vprašanja o odnosu med človekom in naravo dandanes, na začetku novega tisočletja. To so:

1. Pojmovanje narave v antični filozofiji
2. Odnos do narave v krščanstvu: srednji vek in renesansa
3. Dualizem in monizem v odnosu do sveta in narave v novem veku
4. Vesolje (svet, narava) postaja vse večje: kratek oris moderne kozmologije
5. Sodobne znanstvene in filozofske teorije o odnosu med duhom in telesom
6. Umetna inteligenca računalnikov in »virtualna realnost«
7. Kako misliti in kaj storiti, da ohranimo naravo in duha?

1. *Pojmovanje narave v antični filozofiji.* Začenjam torej v stari Grčiji, kjer se je začela tudi filozofija, čeprav je seveda človekov odnos do narave mnogo starejši, saj lahko rečemo, da je človek v *odnosu* z naravo že od nastanka vrste *homo sapiens* dalje. Živali živijo v naravi, gotovo ne samo v idiličnem sožitju z njo, prej nasprotno, saj so v večnem boju z naravnimi silami, ki ogrožajo življenje. Toda za živali najbrž ne moremo reči, da imajo odnos do narave kot *celote*, in še manj, da jo reflektirajo, tj. »zrcalijo« v duhu z razmišljanjem o njej. Težko je postaviti jasen in prelomen razvojni oziroma zgodovinski prag, ko se *homo sapiens* zavé narave kot nečesa, kar je ločeno od njega samega, skoraj zagotovo pa lahko to točko »uzrtja« narave in *obenem* lastnega *sámo*-zavedanja postavimo v »predzgodovinsko« obdobje, ko je človek začel ali vsaj poskušal vplivati na naravne procese (npr. na dež, rodnost itd.) z rituali, magijo, šamanskimi praksami, animističnimi kulturi ipd. – Tu naj povem še svoje mnenje, čeprav je to najbrž odveč poudarjati, da v dejanskem zgodovinskem razvoju nikoli ni bilo nekega idealnega sožitja med človekom in naravo, neke idealne »Arkadije« ali »Rajskega vrta« v dobesednem pomenu, v katerem bi prva človeka Adam in Eva živela v srečnem sožitju z vsemi živalmi in naravo nasploh. S tem pa seveda ne zanikam *simbolnega* pomena biblične pripovedi o »zemeljskem raju« Edenu ter domnevam, da se tudi večina sodobnih krščanskih razumnikov in še posebej tistih, ki so filozofsko in/ali znanstveno izobraženi, strinja, da imajo začetna poglavja *Geneze* predvsem simbolni pomen.

Svoje filozofsko premišljevanje o odnosu med človekom in naravo bom torej začel s starimi Grki, najprej s »predsokratiki«, s katerimi se je začela tudi filozofija. Za grške filozofe, zlasti v najbolj cvetočih stoletjih grške kulture (nekako od 8. do 4. stol. pr. Kr.), skladnost človeka z naravo ne pomeni neke pastoralne idile v mitični Arkadiji, ampak

skladnost človeškega in obenem vesoljnega uma (*lógos*) z naravo (*phýsis*), tako vesoljno kot človeško. To skladje duha in narave so poimenovali *kósmos*, »lepi in umni red sveta«. Obenem pa se v vélikih kulturah starega veka, še posebej v grški, človek prvič v duhu »dvigne« nad naravo, nad njeno surovo, neizprosno moč. Na primer, četudi se grški človek seveda še vedno boji strele (saj se je bojimo še danes), se je ne boji več kot neke povsem nerazumljive, »slepe« moči, ne glede na to, da na mitološki ravni ta moč, to »orožje« ostaja v rokah najvišjega boga Zevs. Gromovnik je namreč kljub vsej svoji muhavosti in nepredvidljivosti olimpsko »razsvetljeni« bog, kot nam je to lepo prikazal Walter Otto v svoji znani knjigi »Bogovi Grčije« (1929), ki je prevedena tudi v slovenščino. Podobno oziroma analogno kot za strelo velja tudi za bolezi, razne ujme itd. Grški človek poskuša z razumom najti naravne vzroke teh pojavov ter jih obvladati ali po možnosti vsaj omejiti. Kot vemo, je grški duh porodil ne le filozofijo, temveč tudi znanost, tako da sta obe, ob njunih začetkih in še dolgo potem, napredovali skupaj, »z roko v roki«.

Predsokratski »jonski naravoslovci« (Tales, Anaksimander, Anaksimenes) prvič zajamejo v mišljenju naravo v *celoti* in jo izrazijo s pojmom *phýsis*. Anaksimander je v znamenitem izreku, ki velja za prvi ohranjeni (kot poznejši navedek) avtentični stavek v grški in s tem v vsej zahodni filozofiji, izrazil bistvo narave (sveta, vesolja) z abstraktnim pojmom »to brezmejno« (*tò ápeiron*). Anaksimandrov izrek se v starem prevodu Antona Sovreta glasi: »Iz česar pa stvari nastajajo, v tistem tudi minevajo po Nujnosti; kajti druga drugi plačujejo kazen [*díke*, dob. pravičnost] in poravnava za krivdo [*adikía*, dob. nepravičnost] po redu časa.« – Za hip se ustavimo še pri Heraklitu, pri tem globokem modrecu, ki nas navdihuje še dandanes: Heraklit je povezal (če ne kar izenačil) vesoljni Ogenj, »večno živi ogenj« kot naravno prapočelo (*arché*), z *lógosom* (vesoljnim umom, besedo, mislijo, smislom ...), tako da tvorita urejeni *kósmos* v njuni dvojni-enosti, razliki-istosti, v sožitju narave in duha. Naj navedem le dva fragmenta (v prevodu Francija Zoreta): »Heraklit pravi, da je ponavljajoči se Ogenj večni, usoda pa je Logos, ki ustvarja bivajoče iz nasprotnega poteka ...« In dalje: »Če ne poslušate mene, ampak logos, je modro soglašati, da je vse eno [*hén pánta eínai*].« To je presenetljiva in daljnosežna utemeljitev filozofskega monizma z *nasprotji*. (Drugače kot Heraklit, bolj radikalno varianto ontološkega monizma, pa je učil Parmenid, predhodnik Platonovega idealizma.) – Dandanes, v sodobni kozmologiji, imenujemo Heraklitov vesoljni Ogenj *svetloba* ali, bolj splošno, sevanje, vesoljni Logos pa v moderni znanosti tvorijo »naravni zakoni«, v katerih je Einstein razbiral »Božje misli«. – Seveda bi lahko v okviru predsokratikov ter njihovega razumevanja odnosa med naravo in duhom govorili še o Pitagori, Empedoklu, Anaksagori in drugih starih modrecih, vendar moramo iti dalje.

Platonov pozni dialog *Timaj* obravnava nastanek sveta in narave nasploh, tako da zanj lahko s sodobnim znanstvenim izrazom rečemo, da je to prvi celovit kozmološki »model«. Osrednja misel v tej znameniti razpravi, ki je tokrat ne vodi Sokrat, ampak pitagorejec Timaj, je lepota in urejenost vesolja, ki ga je ustvaril demiurg, zgledujoč se v svojem umu po večnih idejah, »paradigmah« (vzorcih) stvarjenja, in zato je razumljivo, da je bil med vsemi Platonovimi deli ravno *Timaj* najbolj vpliven in spoštovan spis v krščanskem srednjem veku in tudi v obdobju renesanse. So pa med Platonom in bibličnim pojmovanjem stvarjenja poleg podobnosti, zlasti v liku demiurga kot Stvarnika sveta, tudi pomembne razlike: demiurg ne ustvarja »iz nič« (*ex nihilo*), tako kot biblični Bog, marveč iz večnih, brezčasnih vzorcev,

umskih idej; poleg tega ustvarja v vesoljni »Materi«, neustvarjeni »prejemnici« idej (*chóra*, dob. »dežela«, sc. praprostor, pozneje jo aristoteliki razumejo kot materijo); nadalje, stvarjenje je »stopenjsko«: demiurg najprej ustvari vesoljno Dušo (*psyché*) – ki pa ni pojmovana kot »Mati« stvarjenja, ampak (zlasti pozneje, v novoplatonizmu, kot »emanacija« večnega Uma) – in skupaj z njo čas, »giblivo podobo večnosti«, potem še zvezdne in planetarne bogove, nato pa njim prepusti oblikovanje vseh drugih živih bitij, tudi človeka (od tod morda izvira gnostična misel o množstvu stvarnikov, »arhontov«). V *Timaju* imajo pomembno vlogo pri stvarjenju čutnega sveta »idealna geometrijska telesa«, tj. pet pravilnih poliedrov (tetraeder, heksaeder ali kocka, oktaeder, dodekaeder in ikozaeder), ki so nevidni »atomi« (Platon sicer ne uporabi tega izraza) petih elementov, štirih zemeljskih (zemlja, voda, zrak in ogenj) in petega, nebesnega elementa (iz dodekaedrov), ki ga Aristotel pozneje imenuje »eter«, srednjeveški filozofi pa *quinta essentia*. Poudarjeni sklepni misli *Timaja* sta, prvič, da je »dajmon« človeške duše soroden z nebom, saj je človek »nebeška rastlina«, in drugič, da je ves kozmos v svoji lepoti in dovršenosti »čutno zaznavni bog«, najlepši in najpopolnejši »posnetek« vesoljnega Uma.

Aristotel je bil utemeljitelj fizike in drugih naravoslovnih ved ter seveda meta-fizike ali ontologije, temeljne filozofske vede o »bivajočem kot bivajočem« in nad-fizičnem »najvišjem bivajočem«. Pri Aristotelu sta narava in duh ločena (tako kot tudi materija in forma, možnost in dejanskost idr.) in lahko bi celo rekli, da prav te dualne distinkcije tvorijo bistvo njegove filozofije, vendar med temi »nasprotji« vlada harmonija, v skladju in sožitju tvorijo enoten kozmos. Človek se kot *animal rationale* dvigne »nad« naravo, toda s tem še ne postane njen gospodar. A tudi Aristotelov najvišji »bog«, tj. Um, ki »misli samega sebe« (v *Metafiziki*) ali »negibno gibalo« (v *Fiziki*), ni Gospodar sveta oziroma narave (*phýsis*), kajti v naravi »vladajo« nujni zakoni (*nómoi*), obenem pa ima v njej nezanemarljivo vlogo tudi naključje (*týche*) in, kar je še posebej pomembno, narava omogoča ali vsaj dopušča človekovo svobodno voljo. Aristotel je bil nasprotnik determinizma, kar je še bolj razvidno iz poznejših polemik aristotelikov s stoiki. – Če bi nam čas dopuščal, bi lahko govorili še o stoikih, o njihovem imanentističnem pojmovanju vesoljnega *lógos*a, v vesolju vselej in povsod prisotnega Uma, s katerim so vplivali tudi na nastanek in razvoj novoveškega panteizma, zlasti na Barucha de Spinozo. Ampak na tem mestu moramo skleniti naš kratek pregled odnosa med naravo in duhom v antični filozofiji z ugotovitvijo, da je v antiki nasploh in še posebej v filozofiji, ki je bila takrat obenem tudi znanost, prevladovala misel o sožitju med človekom in naravo, med duhom in telesom, med obliko in snovjo itd. – in s to osrednjo mislijo o dvojem-v-enem je antika močno vplivala tudi na renesanso. Ločuje pa ju tisočletje krščanskega srednjega veka, ki je sicer marsikaj prevzelo iz antične miselne dediščine, vendar je na osnovi Svetega pisma uvedlo v razumevanje odnosa med človekom in naravo drugačno, bolj dualistično pojmovanje.

2. *Odnos do narave v krščanstvu: srednji vek in renesansa.* Bog je v krščanstvu in drugih monoteističnih verstvih Stvarnik in tudi Gospodar (»Pantokrator«, tj. Vsevladar) tako naravnega kot človeškega sveta. Kajti prav zato, ker je Gospod ustvaril svet in vso naravo *ex nihilo*, sme in more izreči Adamu in Evi prvo zapoved oziroma prepoved, kot je zapisana v znamenitem pasusu *Geneze*: »Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi

ga obdeloval in varoval. Gospod Bog je človeku zapovedal in rekel: 'Z vseh dreves v vrtu smeš jesti, le z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej! Kajti na dan, ko bi jedel z njega, boš gotovo umrl.'« (1 Mz 2,15-17) S tem je Bog človeka določil tako rekoč za svojega »vrtnarja«, ki naj bi edenski vrt »obdeloval in varoval«, tudi podelil imena vsem živalim itd. – to je seveda lepo in dobro, a kaj, ko se za človeka vse spremeni z »izvirnim grehom« in posledično »izgonom iz raja«: s tem se na *simbolni* ravni poruši tudi ravnotežje, harmonija med človekom in naravo, med duhom oziroma dušo in telesom. Ampak problem je še globlji, kajti Adam in Eva se z izgonom iz raja šele začneta zavedati, da sta telesni bitji, ob tem pa se človeški duh oziroma duša raz-loči od telesa in začne hrepeneti po svojem izgubljenem domovanju, po nebesih, ki jih filozofi-teologi na pojmovni ravni imenujejo *transcendenco*. Po izgonu iz raja postane človekov pravi, duhovni dom »nebeško kraljestvo«, ki je onstran narave, onstran sveta, onstran vsega zemeljskega življenja – kar pomeni, vsaj v tradicionalnem razumevanju, da naše pravo domovanje ni *tu*, v znanem svetu, ampak je v nekem neznanem, prostorsko in časovno ločenem *tam*.

Seveda je odnos med naravo in človekom v krščanstvu zelo kompleksen in se tudi zgodovinsko razvija že dve tisočletji, dejstvo pa je, da se je s krščansko transcenco duha *nad* naravo v precejšnji meri izgubilo starogrško skladje in ravnotežje med *tu* in *tam*. Tehnica med imanenco in transcenco se je z verovanjem v *onstranska* nebesa izrazito nagnila v prid slednje. S tem pa postane zemeljsko življenje, hočeš nočeš, nekakšna »pedsoba« ali »čakalnica«, v kateri se je treba potruditi za posmrten vstop v nebeške »dvorane« oziroma sfere, če se spomnimo na Dantejevo *Božansko komedijo*. – V splošnem lahko rečemo, da narava v Novi zavezi nima tako pomembne vloge, kot jo je imela v antičnem filozofskem mišljenju in poganski mitologiji in obredih (npr. v elevzinskih misterijih), čeprav tudi v Jezusovih prilikah nastopajo bitja iz narave, npr. lilije na polju, gorčično zrno, na drugi strani pa npr. svinje, ki ponesejo zle duhove v jezero, ali jalovo smokvino drevo, ki naj ne bi nikoli več obrodilo ... Seveda ob tem nesrečnem drevesu ne smemo pozabiti na drevo večnega življenja v Novem Jeruzalemu, ki nikoli ne presahne.

V splošnem pa je tudi v krščanstvu odnos do narave kot božjega stvarstva »pozitiven« in to stališče ločuje, med drugim, pravoverno krščanstvo od *nekaterih* pesimističnih gnostičnih nauk, po katerih so naravo in ves svet ustvarili zli demoni. Sv. Avguštin uči in poudarja, da v stvarstvu oziroma »prek« stvarstva spoznavamo Boga, njegovo veličino, moč in milost. Filozofske teodiceje v različnih variantah, od posrednih (npr. »kozmoških dokazov« sv. Tomaža Akvinskega) do eksplicitnih (med slednjimi je najbolj znana Leibnizeva *Teodiceja*), dokazujejo iz vesoljne in človeške narave – navkljub vsemu zlu v svetu – vsemogočnost in dobroto Boga Stvarnika. Vendar pa je sv. Frančišek Asiški s svojo ljubeznijo do ptičkov in vseh živih bitij, ne samo do človeških duš, izjemna figura v krščanstvu. Izjemen je bil tudi v tem, da je znal prepričati rimsko kurijo in samega papeža, da je njegova ljubezen do naravnih bitij za krščanstvo sprejemljiva, ne pa neko »poganska« herezija. To namreč nikakor bi bilo samoumevno, saj so nekateri izmed tistih teologov in filozofov, ki so v srednjem veku in tudi pozneje preveč dobesedno verjeli v božanskost narave, kot npr. Scotus Eriugena (9. stol.) v traktatu *De divisione naturae* (z gr. naslovom *Periphyseon*), bili vsaj osumljeni heretičnosti, da ne omenjam nesrečnih »panteistov« (sám izraz je poznejši), ki jih je inkvizicija proglasila za heretike in/ali ateiste ter so svoje nauke in občutja plačali s smrtjo na grmadi, tako kot

Amalrik Benski (zač. 13. stol.) in še več drugih, vse do Giordana Bruna (u. 1600). – Ob teh žalostnih zgodovinskih dejstvih lahko rečem oziroma ugotavljam: gotovo so bile zadeve na idejni, teološki ravni zapletene, saj sta na obe strani polagali na tehtnico »visoke stave« (kar pa seveda nikakor ne opravičuje grmad), toda s stališča filozofije ne moremo prezreti, da si je inkvizicija žal pomagala tudi s tem, da je v marsičem zelo po svoje razlagala nauke vélikih filozofskih klasikov, zlasti Platona in Aristotela (tako da bi *cum grano salis* lahko rekli, da je bila tudi sama »heretična«, namreč v odnosu do antike), še posebej pa tiste klasične nauke, ki zadevajo odnos med duhom in naravo, dušo in telesom.

Svetopisemskim in teološkim »smernicam« glede človekovega odnosa do narave je seveda sledila tudi ikonografija srednjeveške umetnosti, od zgodnjekrščanskih mozaikov v Ravenni do gotskih fresk v Assisiju ali pravoslavnih ikon Andreja Rubljova: na teh nedvomno čudovitih, božansko lepih in poduhovljenih umetniških stvaritvah je narava praviloma stilizirana (npr. drevo spoznanja, zvezde, ovčke itd.), njena glavna ali celo edina »funkcija« je v tem, da kaže človeški duši pot »navzgor«, v nebeško kraljestvo. (To ni kakšna estetsko-vrednostna sodba, ampak preprosta ugotovitev nečesa, kar je iz umetnin neposredno razvidno.) – Odnos človeka do »zunanje« narave pa je povezan z odnosom do naše lastne, človeške narave, do telesa, čutnosti, ki je bila v srednjeveškem krščanstvu »pregrešna«, »prepovedani sadež«, četudi seveda življenjsko in zakonsko urejeno dopustna; še več, v tostranskem življenju je bila čutnost vselej močno prisotna, kot lahko razberemo oziroma slišimo npr. v znameniti zbirki srednjeveških posvetnih pesmi *Carmina burana*. Naravne čutnosti v srednjem veku ni bilo nič manj kot v kakem drugem zgodovinskem obdobju, vendar je bila bolj ločena od duhovnosti.

Naj povem še nekaj besed o človeku in naravi v renesansi, s katero sem se v svojem študijskem in profesorskem delu precej ukvarjal in o njej pisal, zlasti v knjigi *O renesančni lepoti* (2004, tj. »poletna« knjiga moje tetralogije *Štirje časi*). Renesansa seveda ostaja krščansko obdobje, v nasprotju z nekaterimi površnimi mnenji, ki so že v njej videli odvrnitev od krščanstva in neposredno predhodnico novoveškega razsvetljenstva in ateizma. Največji renesančni umetniki in filozofi, zlasti v *quattrocentu* (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola idr.), pa znova odkrijejo lepoto narave in človeške čutnosti ter s tem na nov način razsvetlijo tudi dušo, kot pravi Ficino: *Anima est copula mundi*. Vzpostavi se novo sožitje med človekom in naravo, seveda tudi kot »preporod« antike (kar sicer poznejša beseda *rinascimento* tudi pomeni) – in to sožitje je lahko navdihujoče tudi za naš čas, pol tisočletja pozneje. Žal pa »svetlo« renesančno obdobje ne traja prav dolgo, saj se v precejšnji meri zatemni z verskimi vojnami in v melanholiji poznega *cinquecenta*. Spomnimo se samo na melanholično humanistične Montaigneve *Eseje* ter na Shakespearove tragedije *Hamlet* in *Kralj Lear* idr., toda melanholija s svojim »črnim žolčem« vendarle ne prekrije vsega sveta, saj je Shakespeare tudi avtor veselega *Sna kresne noči* in svojih v poznih letih poetsko svetlih dram, kot sta *Zimska pravljica* in *Vihar*; v slednji dobri »mag« Prospero s pomočjo igrivo letečega Ariela premaga in izžene zle duhove. Renesansa je bila vélika tako v radosti kot v žalosti.

3. *Dualizem in monizem v odnosu do sveta in narave v novem veku*. V filozofiji se »novi vek« začne z Descartesom v prvi polovici 17. stoletja, z njegovim znamenitim izrekom *Cogito ergo sum*, ki vzpostavlja človeški miselni subjekt kot kriterij in temelj vse spoznavne

gotovosti in bivanja samega. Descartes je bil dualist, razlikoval je dve samostojni in neodvisni substanci, *res cogitans* (»misleča stvar«) in *res extensa* (»razsežna stvar«). Obenem je to dualizem duha in narave. O *cogitu* in *res cogitans* je bilo napisanih nešteto razprav, tudi sam sem posvetil tej tematiki nekaj svojih filozofskih spisov. V kontekstu današnje teme, filozofskega razmisleka o naravi in človeku, pa se bom malce – prav na kratko – pomudil pri Descartesovi drugi substanci, *res extensa*, ki je oboje, pravzaprav »nekaj vmes«: materija in/ali prostor. Glavna ontološka značilnost materije za Descartesa ni čutnost oziroma senzualnost, ampak prostorska razsežnost, ki je merljiva. Vsekakor ni naključje, da je ravno Descartes, ki je bil tudi velik matematik, odkril koordinatni sistem (in s tem uveljavil analitično geometrijo), kakršnega danes spoznamo že v višji osnovni ali srednji šoli. Snov-materija je *merljiva*, kar pomeni, da biva kot *razpoložljiva* za merjenje v izkustvenih znanostih (kakor tudi za tehtanje itd.). Descartesovo pojmovanje snovi in narave nasploh je tesno povezano z novoveško znanstveno paradigmo, ki jo je dobro desetletje pred njim opredelil Galileo Galilei in jo dandanes imenujemo »Galilejska paradigma« (ta termin je uvedel filozof in teoretik znanosti Thomas Kuhn). V Galilejevi znanstveni metodi je treba upoštevati in uporabljati dvoje: izkustvene podatke (dobljene z opazovanjem, merjenjem, eksperimentom) in matematično obdelavo teh podatkov – in prav *nič več*, zlasti pa nobene »metafizike«! Galilejeva kritika metafizike je bila usmerjena predvsem proti takrat v akademskih krogih prevladujočemu aristotelizmu (ki je podpiral tudi geocentrizem nasproti Koperniku), *mutatis mutandis* pa tudi proti platonizmu, čeprav je bil sam Galilej neke vrste znanstveni platonist, saj je pri njem matematika s svojimi izreki in zakoni prevzela status »sveta idej«. Znan je Galilejev stavek: »Velika knjiga narave je napisana v matematičnem jeziku.« (*Dialog o dveh glavnih zakonih sveta*, 1632) – in če hočeš razumeti naravo, moraš obvladati jezik matematike, analogno kakor je v platonizmu treba uméti »svet idej«, če hočeš razumeti čutni svet.

To je bil sicer izjemen, fantastičen premik v razvoju same naravoslovne znanosti, vendar se je prav z Galilejevim in Descartesovim pojmovanjem narave vzpostavil novoveški dualizem narave in duha, katerega težave in meje so se pokazale že kmalu, v filozofiji v nasprotjih med racionalizmom in empirizmom, duhom in naravo, subjektom in objektom, ki jih je poskušal premostiti Immanuel Kant, vendar so se težave »Galilejske paradigme« v polni meri pokazale in zaostrele šele v 20. stol., ko se izgubil skupen jezik za medsebojno komunikacijo med znanostjo in velikim delom filozofije. Pa še nekaj je v tem kontekstu treba poudariti: z znanstveno-matematično »objektivizacijo« naravnega sveta, ki nam je primarno dan v čutnem izkustvu, je postajala narava vse bolj *razpoložljiva* za človeško preoblikovanje, razpoložljiva človeškemu Subjektu, ki je v precejšnjem delu novoveške »posvetne« filozofije nadomestil – oziroma naj bi nadomestil – vse bolj »odsotnega« Boga, sicer ne ravno Stvarnika sveta (saj Človek ni ustvaril sveta), ampak predvsem Boga kot Vsevladarja (Pantokratorja) sveta. Tehnika postaja vsemogočno orodje v glavi in rokah človeškega Subjekta, ki spreminja in usmerja svet po svoji meri in presoji, ki pa je žal, kot se vse bolj kaže v našem času, lahko tudi zelo napačna. Odnos med človekom in naravo postane *gospostvo* človeka nad naravo, ki pa ima, kot vidimo in občutimo, svoje usodne in morda tudi tragične meje. – Temeljne filozofske razprave o tehniki je v minulem stoletju napisal, kot mnogi veste, Martin Heidegger. V svojem »mišljenju biti«, pri katerem je izhajal iz eksistencialne hermenevtike

»tu-bití« (nem. *Da-sein*, ki je v tem kontekstu »ime« za človeka), je Heidegger označil in filozofsko reflektiral obdobje znanosti in tehnike kot »epoho býti« na način »po-stavja« (*Ge-stell*), kar pomeni, da človek kot Subjekt po-stavlja vse bivajoče kot dosegljivo in razpoložljivo za tehnično delovanje in preoblikovanje – vendar se to gospostvo nad naravo in celotnim svetom nazadnje izkaže kot »nihilizem«.

Vrnimo se za hip še k Descartesovemu in nasploh novoveškemu dualizmu. V zgodovini novoveške filozofije so bile seveda tudi nasprotni, tj. monistične tendence, namreč poskusi misliti in videti ves svet, vso naravo kot *eno* z duhom, sledeč pri tem tudi nekaterim starogrškim mislecem, še posebno predsokratikom v zgodnji antiki in novoplatonikom v pozni (Plotin, 3. stol. po Kr.). Prvi med novoveškimi zagovorniki radikalnega ontološkega monizma je bil poznorenesančni filozof Giordano Bruno, mislec neskončnega in enega vesolja z mnogimi svetovi v njem. O Brunu sem v svojih delih kot »filozof narave« precej pisal, bil sem tudi urednik prevoda njegovih kozmoloških dialogov, ki so izšli pri Slovenski matici leta 2004. Bruno sicer ni bil radikalen panteist (kot pozneje Spinoza), saj v svojem pojmovanju vseprisotnega, imanentnega vesoljnega Boga ali božanskega Uma razlikuje med »popolnoma neskončnim« (*totalmente infinito*) in »celotno [kot celota] neskončnim« (*tutto infinito*) – prva oznaka pritiče samemu Bogu, druga pa Univerzumu (to distinkcijo je povzel po Nikolaju Kuzanskem, 15. stol.). Brunovo vesoljno filozofijo bi lahko s poznejšim izrazom označili kot »panenteizem«, prej kot čisti panteizem. Slednji je nastal šele pol stoletja pozneje s Spinozovo filozofijo, ki jo povzema njegovo znamenito in za takratne teologe zloglasno geslo *deus sive natura*, »bog ali narava« (pri Spinozi sta oba izraza napisana z malo začetnico, čeprav z dveh različnih zornih kotov oziroma v dveh »atributih« en(otn)e substance oba zajemata vse bivajoče). Kritiki včasih pozabljajo oziroma spregledajo, da je Spinozova »formula« dejansko »enačba«, saj velja v obeh smereh, kajti lat. veznik *sive* (ali) je v tem kontekstu *identitetni* veznik in bi ga bilo pravilneje prevesti s slov. besedo 'oziroma'. Preprosto rečeno, Spinozov Bog ni samo »naraven«, tj. isti z Naravo, temveč je tudi Narava »božanska«, tj. ista z Bogom (tu namenoma pišem oboje z veliko začetnico). Spinoza nikakor ni bil ateist, kar so mu očitali nekateri sodobniki in zaradi česar so ga izključili tako iz judovske kot iz krščanske verske skupnosti. Sam izraz 'panteizem' pa je nastal kot oznaka za Spinozovo filozofijo pozneje, na začetku 18. stoletja.

Če še malce nadaljujemo premišljanje o novoveškem filozofskem monizmu, zlasti v pomenu *enosti* narave in duha, lahko rečemo, da je to mišljenje doseglo svoj vrh v obdobju romantike. Tu se moramo vsaj omeniti nemškega filozofa Friedricha Schellinga, ki je bolj kot njegov slavnejši sodobnik in idejni nasprotnik Wilhelm Hegel zagovarjal identiteto narave in duha: »Narava naj bo vidni duh, duh nevidna narava.« (*Filozofija narave*, 1799) Schelling tudi pozneje ohranja, kot sam pravi, »princip panteizma«, čeprav se v svoji pozni filozofiji religije nekoliko bolj približa teizmu. V obdobju romantike so zahodni filozofi in jezikoslovci, npr. Friedrich Schlegel, Arthur Schopenhauer idr., začeli pobliže spoznavati tudi staro vzhodno modrost (zlasti upanišade in budizem), za katero lahko rečemo, da je nasploh bolj monistična kot dualistična, čeprav tudi v njej najdemo dualistične smeri. (Navsezadnje panteizem le ni tako nezdržljiv s teizmom, kot se običajno misli?) – Med filozofi »identitete« duha in narave na začetku minulega stoletja pa lahko na tem mestu vsaj omenimo Henrija Bergsona z njegovim univerzalnim, monističnim počelom *élan vital*. In tudi Bergsonov véliki

sodobnik (s katerim se sicer v marsičem ni strinjal, še posebej ne v pojmovanju časa), namreč Albert Einstein, se je v svojih »neformalnih« filozofskih spisih zavzemal za neko varianto panteizma, za »kozmično religioznost«. (Več o panteizmu gl. v zborniku: *Panteizem*, zbirka »Poligrafi«, Nova revija 1998, ur. M. Uršič.)

Preden preidem v drugi del današnjega predavanja, k sodobnim obravnavam odnosa med človekom in naravo, naj se za hip ustavim še pri evolucionistični nauki Charlesa Darwina. Če se vprašamo, ali je darvinizem monističen ali dualističen, se najbrž ne bomo zmotili, če rečemo, da je bolj monističen, vendar na drugačen način kot panteizem, namreč tako, da darvinizem pri razlagi nastanka in razvoja živih bitij povsem odmisli vsakršno dejavnost duha, ne samo teističnega stvarnika, ampak tudi vsakršen, bodisi aristotelsko ali panteistično razumljen *télos* v sami naravi – čeprav to še ne pomeni, da eliminira iz človeške zavesti duha nasploh, še posebej ne sam Darwin. Precej dlje pa gre sodobni neodarvinizem, ki se povezuje z genetiko in molekularno biologijo, npr. v delu Richarda Dawkinsa *Sebični gen* (1976), saj ne odmišlja duha zgolj v znanstveni razlagi evolucionističnega procesa živih bitij, temveč se spreminja v neko univerzalno, kvazi-filozofsko ideologijo, ki pri Dawkinsu kulminira v njegovi razvpiti knjigi *Bog kot zablada* (*God Delusion*, 2006). Po mnenju nekaterih drugih sodobnih privrženecv neodarvinizma, npr. razvpitega ameriškega računalniškega inženirja in futurologa Roya Kurzweila (o njem še nekaj besed pozneje), pa naj bi ta ateistični evolucionizem dajal tudi napovedi in celo smernice za nadaljnji razvoj življenja k t. i. »superinteligencam«. A čeprav je v futurologiji vselej vsaj kanček resnice, so takšne napovedi izrazito spekulativne in s strožjega znanstvenega stališča neutemeljene. – Meni osebno je mnogo bližje tisto razumevanje evolucionistične nauke, ki ga postavlja v neke meje in okvire ter pri tem pušča odprt prostor za človeško dušo in duhovnost. Takšno razumevanje darvinizma je v prvi polovici minulega stoletja spodbudil in tudi sam razvijal filozof, naravoslovec in duhovnik Pierre Teilhard de Chardin z mislijo, da se s človekom evolucija nadaljuje in »dviga« iz biosfere v »noosfero«, tj. v obdobje uma (gr. *noûs*). Res pa je, da se v našem času, sto let pozneje, žal precej hitreje kot noosfera razvija tehnosfera, pri čemer tehnika prehitava etiko in človeško duhovno zrelost.

4. *Vesolje (svet, narava) postaja vse večje: kratek oris moderne kozmologije.* Začelo se je seveda s Kopernikom, s heliocentrizmom, vendar je bil to samo prvi korak k prostorsko-časovnemu razsrediščenju našega sveta in vloge človeka v njem (paradokсно: razsrediščenje sveta se je v renesansi in tudi pozneje dogajalo vzporedno s postopnim usrediščenjem Človeka kot Subjekta). O tej »zgodbi« večanja vesolja od Kopernika dalje je napisal lepo knjigo francoski zgodovinar znanosti in filozof Alexandre Koyré: *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma* (1957). V véliki kozmološki »drami« Koperniku ne sledijo samo utemeljitelji moderne znanosti, kot so bili Kepler, Galilej in Newton, temveč tudi filozofski vizionar Giordano Bruno, ki je prvi spoznal, da so *zvezde druga sonca*, središča *drugih svetov*. To njegovo genialno »intuitivno« spoznanje se je znanstveno potrdilo v astronomiji šele mnogo pozneje, z velikimi teleskopi v 19. in 20. stol. – in kot veste, dandanes astronomi odkrivajo tudi planete drugih zvezd, drugih sonc. Na začetku 20. stol. je sledilo v astronomiji še eno novo veliko odkritje, namreč da poleg naše Galaksije, široke in na zvezdnem nebu lepo vidne »Rimske ceste« (ali »Mlečne ceste«), ki jo je kot množico zvezd prvi prepoznal Galilej,

obstaja še na tisoče, milijone, milijarde *drugih galaksij* – prej so jih namreč, vsaj tiste, ki so vidne s prostimi očmi ali šibkejšimi teleskopi, kot je npr. Andromedina galaksija (M 31), »dvojčica« naše, imeli zgolj za »meglice« znotraj naše Galaksije.

Sodobni astronomi ocenjujejo, da je znotraj Hubblove sfere (tj. našega vesoljnega horizonta, imenovanega po Edwinu Hubblu, ki je v dvajsetih letih minulega stoletja z opazovanji ugotovil, da se vesolje razteza) kakih sto milijard galaksij. Vesolje je nedvomno ogromno, neznansko veliko – pri čemer pa se druga neizmernost odpira v svetu majhnega, v celicah, molekulah, atomih, kvarkih ... in človek je po velikostnem redu nekje na sredi te lestvice – zatorej ni čudno, da se sprašujemo, ali v vsej tej neznanski množici svetov obstajajo tudi druga, nezemeljska živa bitja, morda celo druga zavestna in duhovna bitja (namreč druga »naravna« bitja, ne angeli, o katerih astronomija seveda ne govori). Vprašanje o obstoju izvenzemeljskega inteligentnega življenja še ni razrešeno kljub številnim pričevanjem o »neznanih letečih predmetih«, za katere pa so možne tudi drugačne razlage, in tudi znanstveni, astronomski program iskanja izvenzemeljskih inteligentnih signalov (program SETI) v nekaj desetletjih »poslušanja neba« še ni zaznal nobenih »sporočil« – in morda je sploh bolje tako! Po drugi strani pa še vedno obstaja razumsko sprejemljiva *možnost*, da smo prav mi edina zavestna bitja v naši Galaksiji ali celo širše, kar nam seveda nalaga še toliko večjo odgovornost za ohranjanje življenja in zavesti, *narave in duha* na našem planetu.

Človeške misli o »mnogih svetovih« pa se niso ustavile niti pri mnogih galaksijah, ampak gredo še naprej k vprašanju, ali obstajajo *druga vesolja*, tj. veliko množstvo različnih vesolj, univerzumov, ki bi lahko fizikalno-teoretično nastali iz vrste različnih »prapokov«. To hipotetično množstvo vesolj že nekaj desetletij imenujemo »multiverzum« (angl. *multiverse*). O tej tematiki sem obširno in tudi kritično pisal, seveda predvsem s filozofskega stališča, v »jesenski« knjigi svojih *Štirih časov* z naslovom *Daljna bližina neba* (2010). Ideja mnogih svetov je že stara, najdemo jo pri antičnem filozofu Titu Lukreciju Karu, dosti pozneje in na drugačen način, namreč kot *potencialno* množstvo svetov v božjem Umu pri Leibnizu idr., v sodobno znanost pa je prišla iz dveh smeri, iz najmanjše in iz največje narave: 1) iz kvantne mehanike, in sicer kot ena izmed možnih razlag nenavadnega obnašanja delcev-valov v »poskusih z režami« ter pri domnevnem »kolapsu valovne funkcije«, in 2) iz kozmologije, kot možna razlaga »natančne naravnosti« (angl. *fine-tuning*) osnovnih fizikalnih parametrov ob samem prapoku, tj. prvotne fizikalne »naravnosti« za milijarde let poznejši nastanek nas samih, razumnih opazovalcev vesolja, a tudi za nastanek kakršnihkoli kompleksnih bitij; prav hipoteza o obstoju multiverzuma je namreč nujna predpostavka te prvenstveno ateistične kozmološke teorije, razlage »natančne naravnosti« z »antropičnim načelom«, ki je teoretsko smiselna tudi *brez* nekega božjega »inteligentnega načrta«. – Osebno se mi zdi ideja, da dejansko obstaja multiverzum, sicer možna, vendar zelo spekulativna in problematična tudi s stališča same logike, saj se zastavlja vprašanje, ali se v njej ne skriva *regressus ad infinitum*, po drugi strani pa je res, da se Brunovim sodobnikom pred petsto leti najbrž ni zdela nič manj fantastična in neverjetna njegova zamisel o tisočerihih zvezdah kot drugih soncih, dandanes pa vemo, da je res tako.

Glede same *ideje* multiverzuma pa osebno menim, da je smiselna in intelektualno navdihujoča že tu, v našem svetu, čeprav morda bolj v prenesenem pomenu, namreč na različnih področjih, na primer v umetnosti: vsaka umetnina je »svet zase«, specifičen

»univerzum v malem«, celotna umetnost pa je »multiverzum« vseh teh svetov/univerzumov. Ko govorimo o neznanskih razsežnostih vesolja, pomislimo tudi na duševno, še posebej umetniško občutje *sublimnosti* kot vsepresežne veličine (oceana, zvezdnega neba) – o tem je pisal Kant in občutje sublimnega je močno zaznamovalo romantično umetnost. Na svoj način je lepo izrazil odnos med končnostjo in neskončnostjo v umetnosti tudi Schelling v *Sistemu transcendentnega idealizma* (1800): »Umetnina je izraz neskončnosti v končnem delu.« – Tako kot za umetnine pa to velja nasploh za človeške duše: vsaka je vesolje zase, čeprav smo vse duše obenem »delčki«, »iskre« vélikega, brezmejnega, vesoljnega Duha, Uma, Logosa, Boga – ali kakor že imenujemo tisto najvišje, vsepresežno Sublimno.

5. *Sodobne znanstvene in filozofske teorije o odnosu med duhom in telesom.* Že od začetkov novoveškega dualizma dalje so filozofi (vključno s samim Descartesom) poskušali premostiti razliko med obema substancama, *res cogitans* in *res extensa*, oziroma razložiti njun medsebojni odnos. Spinoza je zagovarjal »psihofizični paralelizem«, njegov znani stavek iz *Etike* (1677) se glasi: »Red in zveza idej sta ista kot red in zveza stvari.« Leibniz je bil prepričan, da med sicer povsem ločenimi »monadami« (tj. metafizičnimi individualnimi substancami, ki »nimajo oken«) ter med duševnimi in telesnimi procesi nasploh vlada »prestabilirana harmonija«, ki jo je Stvarnik vtisnil v stvarstvo. Pozneje so nemški klasični filozofi, zlasti Hegel in Schelling, reševali problem dualizma z dialektično metodo, z miselnim preseganjem, »ukinjanjem« (nem. *Aufhebung*) razdvojenosti subjekta in objekta spoznanja, »dvigom« nasprotja med tezo in antitezo v njuno sintezo, ki jo v našem kontekstu lahko razumemo tudi kot enost narave in duha. Kljub temu pa se je dualizem tako rekoč zažrl v novoveško mišljenje ter povzročil razcep ali vsaj tujost med naravoslovnimi znanostmi na eni strani in »dušeslovjem«, tj. humanistiko in nasploh družbenimi vedami na drugi. Seveda pa so se nenehno pojavljale tudi nasprotne, »monistične« tendence, zlasti v drugi polovici 20. stoletja, namreč prizadevanja, da bi se znanost in humanistika znova tesneje povezali in da bi se presegel novoveški dualizem v nekem novem *holizmu*, ki se je razvijal in se še razvija v različnih variantah, med katerimi pa se ene spet bolj nagibajo k snovi oziroma materiji (tj. »fizikalizem« v širšem pomenu), druge pa k duhu, med slednjimi nekatere tudi pod vplivom vzhodnih filozofsko-religijskih nauk in meditacijskih praks. – Najprej bom povedal nekaj besed o »materialističnih« (v najširšem pomenu) variantah preseganja dualizma, ki jih večji del sodobne znanosti preferira tudi ali predvsem zato, ker je naravoslovna znanost še vedno močno opredeljena z empiričnim »objektivizmom« kot posledico »Galilejske paradigme«; pozneje in morda tudi v diskusiji pa se vrnemo k »idealističnim«, bolj duhovnim variantam filozofskega in znanstvenega holizma.

V sami znanosti se je pri razlagi odnosa med duhom in telesom (natančneje, odnosov med mentalnimi in možganskimi oziroma med duševnimi in fizičnimi procesi) zgodil velik premik – čeprav ne nujno v smeri resnice – z nastankom računalnikov, »mislečih« strojev, »umetnih inteligenc«. To, da lahko stroji v *nekem* smislu mislijo, je dandanes dejstvo: stroji mislijo v tem smislu, da lahko bolj ali manj samostojno opravljajo številne miselne naloge, npr. rešujejo matematične enačbe ali igrajo šah, predvsem pa, da s svojim neznansko hitrim računskim »mišljenjem« ter z natančnim in malone neomejenim spominom pomagajo človeku v mnogih dejavnostih, zdaj že skoraj povsod. Drugo, še nerešeno vprašanje pa je, ali bodo

umetne inteligence kdaj res lahko »notranje«, subjektivno *mislile*, se tako ali vsaj podobno kot človek *zavedale* svojih misli, se *sámo-zavedale*, nemara celo občutile neka čustva itd. Za zdaj še ne kaže tako, vendar umetne inteligence že postajajo, vsaj do določene mere, *samostojni agensi*, kar pomeni, da lahko vsaj deloma že same *odločajo* o poteh do rešitev zadanih jim nalog, ali drugače rečeno, da njihovo »mišljenje« ni več povsem odvisno od začetnih podatkov, od danih jim informacij o nam že znanih rešitvah teh in podobnih nalog. Že dandanes se »misleči stroji« lahko v svojem delovanju v precejšnji meri že sami »znajdejo«, namreč zgolj na osnovi začetnih algoritmov, ki jih je vanje zapisal človek; to je podobno kot pri samem človeškem mišljenju (npr. da v neki racionalni argumentaciji ali dejavnosti upoštevamo osnovne logične in/ali fizikalne zakone ter specifična »pravila igre«, sicer pa sami iščemo svoje poti do zelenega cilja). Samostojnost delovanja računalnikov je tesno povezana z njihovo *zmožnostjo učenja*, ki se je doslej izkazala kot tehnološko najuspešnejša z »nevronskimi mrežami« (to so strukture algoritmov kot umetnih digitalnih »nevronov«, ne pa mreže pravih možganskih celic). Na primer, eden izmed novjših superračunalnikov, imenovan »AlphaGo«, se je v zelo kratkem času »sam« naučil mojstrsko igrati staro kitajsko igro go, ki je bolj zapletena od šaha, in sicer zgolj na osnovi sorazmerno preprostih pravil, tj. brez vnesenih podatkov iz tisočletnih človeških izkušenj o strategijah (zmagovalnih kombinacijah, otvoritvah, končnicah ipd.) pri tej igri, potem pa je s tem svojim lastnim, *sámo- pridobljenim znanjem* kmalu premagal največjega svetovnega vele mojstra; to je nekako tako, kot če bi inteligentnemu otroku povedali zgolj pravila za šah, in potem ko bi jih na hitro pregledal in »usvojil«, bi se usedel za šahovnico nasproti vele mojstra in ga premagal.

Ampak ko gre le za šah ali go, naj le zmagojujejo računalniki, v tem za človeka ni kake posebne nevarnosti, kakor je ni v tem, da »pametni« telefonček opravi množenje dveh, recimo, sedemmestnih števil v delčku sekunde, človek pa bi za to operacijo na papirju, zgolj z uporabo poštevance, potreboval kar nekaj minut. Vendar primerjava med šahom (ali gojem) in množenjem števil ni povsem adekvatna, saj kalkulator v telefončku gotovo ni kak samostojen agens, ki bi se (lahko) sam naučil množenja velikih števil na osnovi preprostih pravil za majhna (tj. poštevance), ampak to zmore zgolj zaradi svoje hitrosti računanja, medtem ko za šah ali go verjamemo – pravilneje rečeno, doslej smo verjeli – da je potrebna za zmagovite strategije ne le hitrost miselnega »računanja«, temveč tudi miselna ustvarjalnost, morda celo neke vrste »duhovna« veščina (npr. dao ali zen za igro go), zdaj pa spoznavamo, da o ustvarjalnosti pri teh igrah lahko govorimo samo v okviru kvantitativno omejene človeške pameti, ne pa pri potencialno neomejeni umetni inteligenci.

Resnična nevarnost za človeštvo pa se skriva v možnosti, da bi umetne inteligence (in njihove spletne mreže), potem ko prestopijo prag samostojnega učenja (podobno kot mi ljudje v izobraževalnem procesu), lahko začele same oblikovati svoj lastni softver, se pravi, vstavljati-dodajati »vase« nove algoritme. Pri tem se namreč postavlja vprašanje, do katere točke bomo ljudje še lahko sledili »njihovemu« razvoju v superinteligentna *operativno samostojna bitja*, ne glede na to, ali se bodo ta bitja zavedala svojih dejavnosti in odločitev ter nasploh svojih misli in samih sebe. Če se ne bodo zavedala, kaj počnejo, bo nevarnost nemara še večja. Da ne govorim o tem, da se lahko slabi ljudje, ki imajo zle namene, v svojem početju povežejo z umetnimi inteligencami ali jih preprosto izrabijo. Kakorkoli že, vsekakor se moramo zavedati, da je v prihodnjem razvoju računalnikov gotovo prisotna vsaj potencialna

nevarnost za človeštvo, zato moramo biti kritični do vsakega naivnega navdušenja nad tehnološko doseženim »transhumanizmom« (o tem sem nekaj več napisal v svoji angleški knjigi *Shadows of Being*, 2018).

Seveda pa nam po drugi strani sodobna tehnologija in še posebej računalniki zelo pomagajo pri upravljanju našega čedalje bolj zapletenega sveta, od obvladovanja vitalnih infrastruktur prek razvoja različnih industrij ter medicine, meteorologije, astronomije, vse do novih spoznanj na področjih temeljnih naravoslovnih znanosti, kot so fizika delcev, kemija, molekularna biologija itd. Sveta brez računalnikov si sedanje mlade generacije ne morejo več niti predstavljati in najbrž bodo umetne inteligence odločilno pomagale človeštvu pri raz-reševanju sedanjih in prihodnjih globalnih problemov, kot so pandemije, segrevanje ozračja, možni trki asteroidov v naš planet itd. Osebno upam, da je naša prihodnost, tudi s sodelovanjem umetnih inteligenc, vendarle odprta za optimizem, je pa to najbrž odvisno predvsem od same človeške pameti in duše, še posebno od etike, od živega, samo-zavedajočega se in so-čutečega *duha*.

Naj se vrnem k filozofskemu problemu dualizma: dandanes se ta problem, zlasti v širše pojmovani »analitični filozofiji«, ki poskuša ohranjati in razvijati čim tesnejše stike z znanostjo – ali še natančneje, v tisti veji analitične filozofije, ki se imenuje »kognitivna filozofija« – razume in formulira v angleščini kot sodobnem jeziku globalne znanosti kot *mind-body problem*, tj. problem odnosa med »duhom« in telesom, zlasti v človeku, a tudi v višje razvitih živalih, pri čemer pa angl. beseda *mind* v tem kontekstu pomeni bolj *duševnost* oziroma skupek vseh duševnih, »mentalnih« procesov, ne pa same duše, kaj šele duha v klasičnem filozofskem pomenu (gr. *noûs*, lat. *spiritus*, ital. *spirito*, fr. *esprit*, nem. *Geist* itd.). O duši in duhu v klasičnem pomenu se v prevladujočem toku sodobne kognitivne znanosti in/ali filozofije skoraj ne govori več, žal! – Pri različnih sodobnih filozofskih variantah raz-reševanja »problema duh–telo« imajo v zadnjih nekaj desetletjih pomembno vlogo računalniški »modeli duha«, ki so zasnovani na hipotezi, da človeški »duh« oziroma duševnost deluje kot neki zelo zapleten *algoritmični* proces, tj. podobno ali celo analogno kot digitalni računalniki. Eden izmed glavnih protagonistov te teorije je ameriški filozof Daniel Dennett, zlasti s svojo knjigo *Pojasnjena zavest (Consciousness Explained, 1991)*, ki jo imamo tudi v slovenskem prevodu. Osebno sem precej skeptičen do analogije med človeškim in računalniškim mišljenjem – kaj šele do izenačitve človeškega duha z umetnim »duhom« – o čemer sem pisal že pred nekaj desetletji v knjigi *Matrice logosa* (1987). S svojo skepso do algoritmičnih »modelov duha« se pridružujem nekaterim velikim – mnogo večjim od mene – sodobnim mislecem, kot je npr. matematik in fizik, nobelovec Roger Penrose, ali pa filozofa John Searle in Noam Chomsky, ki sta oba, sicer v širšem smislu, pripadnika analitične filozofije, da ne omenjam številnih filozofov drugih sodobnih smeri.

6. *Umetna inteligenca računalnikov in »virtualna realnost«*. V tesni zvezi z našo današnjo osrednjo temo, odnosom med človekom in naravo, je zelo hiter razvoj »virtualne realnosti«, tj. računalniško generiranih prostorov in časov. V tej virtualni *realnosti* vse bolj živimo, še posebno pa mlajše generacije v času pandemije in nasploh. Jaz namenoma ne uporabljam izraza 'navidezna resničnost', kot nekateri slovenijo *virtual reality*, kajti: 1. kot platonist razlikujem med resničnostjo in realnostjo; 2. virtualna realnost ni več povsem

navidezna, saj se, spet moram reči žal, z njenim neverjetno hitrim razvojem vse bolj zabrisuje ločnica med videzom in resničnostjo (pred nekaj dnevi je šef *Facebooka* Mark Zuckerberg napovedal vzpostavitev *svetovne* virtualne realnosti z imenom *Metaverse*). – Ob tem naj poudarim tudi razliko med imaginarnim in virtualnim: v grobem rečeno, je (bila) vsa umetnost *imaginarna*, tudi klasični realizem (npr. Tolstojev roman *Vojna in mir*); v moji mladosti so literarni teoretiki fenomenološke smeri (zlasti Dušan Pirjevec, sledeč v tem Romanu Ingardnu) imenovali »način bivanja« umetniškega dela *kvazi-realnost*. Umetniška dela so sicer vselej nastajala v nekem realnem zgodovinskem svetu, vendar se vsako posamezno umetniško delo postavlja v svoj lastni imaginarni, »irealni« prostor in čas, kamor lahko bralec ali gledalec ali poslušalec po svoji volji vstopi in vsak trenutek tudi izstopi – seveda pa nas dober roman »vleče«, da v njem vztrajamo do konca, vendar se pri tem nenehno, vsaj nekje v »ozadju«, zavedamo, da smo le začasno v tem umišljenem, imaginarnem svetu, če je še tako podoben realnemu. Klasična umetnost, vključno z velikimi deli modernizma v minulem stoletju, s svojim raznolikim »posnemanjem narave« (*mimesis*) izraža neko globljo resnico našega življenjskega sveta. V sodobni virtualni realnosti pa žal ni več tako, saj ima neznansko zmogljivost in moč absorpcije »uporabnika« v virtualno sfero, ki postopoma postaja za človeka vse bolj realna. O tem je med prvimi pisal francoski sociolog in filozof Jean Baudrillard v razpravi *Simulaker in simulacija* (1981) ter v drugih delih, sam pa sem se ukvarjal s to tematiko v svoji zadnji, »zimski« knjigi *Štirih časov z naslovom O sencah* (2015).

Torej: meja, ločnica med virtualnim in realnim svetom je v našem času vse bolj zabrisana. – In zdaj se vprašajmo: je to dobro ali slabo? Po mojem mnenju je to zelo slabo, kajti v virtualni realnosti, če postaja univerzalna (tj., če simulacije in računalniške igrice postajajo »irealni« svet), *človek izgublja tako duha kot naravo*, namreč naravo okrog sebe kakor tudi svojo lastno telesno čutnost. Gre torej za dvojno izgubo v neki umetni, nepristni enosti narave in duha, telesa in duše: resničnost se reducira na digitalno »hiperrealnost«. – K temu naj dodam še neko precej húdo, zelo pesimistično misel, za katero pa upam, da se ne bo nikoli uresničila: pobeg človeškega in vsega naravnega življenja v »Noetovo barko« virtualne realnosti *bi bil* med vsemi slabimi možnostmi nemara celo ena izmed boljših ali sploh edina, če bi se na našem planetu Zemlji življenjske razmere tako zelo poslabšale, bodisi zaradi globalnega segrevanja ali smrtonosnih virusov ali atomske vojne ali zaradi kakega četrtega, še neznanega »jezdeca apokalipse«, da ne bi mogli več živeti v uničenem naravnem okolju in bi se tisti, ki bi katastrofo preživeli, morali »umakniti« v virtualno realnost. O, da se to ne bi nikoli zgodilo!

V neposredni povezavi z virtualno realnostjo in nasploh umetno inteligenco je tudi pričakovanje – k sreči zdaj le pri nekaterih futuroloških »vizionarjih« z bujno domišljijo – nove evolucijske stopnje po zatonu vrste *homo sapiens*, začetka »transhumanizma«, tj. dobe »superinteligenc«, »kiborgov« ipd. Najbolj znani svetovni futurist, ki napoveduje prihod »Singularnosti« (vendar ne božje) že sredi tega stoletja, je ameriški računalniški genij in obenem *enfant terrible* za bolj trezno misleče znanstvenike – Ray Kurzweil, zlasti s svojo knjigo *The Singularity is Near* (2005). Tudi o teh fantazijah, za humanistično zavest negativnih utopijah oziroma distopijah, ki pa jih Kurzweil vrednoti pozitivno in se nanje pripravlja tudi osebno, namreč tako, da se bo dal po smrti hibernirati, zato da bi njegovo telo

počakalo na »vstajenje« s pomočjo znanosti, sem že pisal v svoji knjigi *O sencah*, zato tega zdaj ne bi ponavljal, seveda tudi zaradi omejenega časa tega predavanja. – V tem kontekstu pa naj vendarle vsaj omenim *virtualno eshatologijo*, ki se kot nekakšno novo religiozno gibanje širi po spletu: osamljene in naivne duše, ki so obupale nad tradicionalnimi konfesijami ali pa jim nikoli niso bile blizu, najdejo v virtualnih spletnih okoljih svoje nove religiozne skupnosti ter v tehnološko generiranih »nebesih« celo vidijo sodobno »realizacijo« svetopisemskega nebeškega kraljestva. Zaenkrat je katoliška Cerkev izrazito kritična do tovrstnih pojavov, vendar bo zanimivo spremljati, kako se bodo v prihodnje odzivale razne krščanske konfesije in tudi akademske teologije na ta »virtualna nebesa«, ki z razvojem digitalne tehnologije pridobivajo moč in širijo svoj vpliv na človeške ovčke »brez pastirja«. Osebo upam – čeprav sem katolik samo po krstu – da se Cerkev tudi v prihodnje ne bo pridružila tovrstnim trendom, čeprav o tem nisem povsem prepričan, kajti *skušnjava*, da bi bila na virtualno »resničen« način končno odgovorjena nekatera za krščansko religijo že stoletja pereča vprašanja, je najbrž kljub vsemu realna in se bo z njo treba tako ali drugače soočiti.

7. *Kako misliti in kaj storiti, da ohranimo naravo in duha?* Naloga filozofa, pa tudi vseh drugih ljudi, bodisi da so se kdaj v življenju srečali s filozofijo ali ne, je premišljevanje in se miselno odzivati na izzive, ki nam jih postavlja sedanjost, in najprej v samih *mislih* – potem pa seveda tudi v »dejanskosti« – skrbeti za to, da se »temni scenariji«, ki jih v našem času žal ne manjka, *ne bi uresničili*. Premišljevanje in kritično mišljenje je nujno zato, da človek ne bi izgubil tistega, po čemer je najbolj dragoceno živo bitje v poznanem vesoljstvu, namreč svoje misleče duše/duha in čutečega srca. Naše notranje bogastvo pa je bistveno povezano z ohranjanjem narave, ki je naše skupno »telo« v tem čudovitem, čeprav že ranjenem in vse preveč trpečem svetu. Kajti neke druge planetarne »Variante B« najbrž nimamo. – Kako naj torej mislimo, čutimo, vidimo svet, in kaj lahko na osnovi čim bolj »pozitivnih« misli storimo? Najprej se pridružujem vsem tistim dušam, ki kličejo k »trajnostnemu razvoju« in pri tem opozarjajo na pomembno, najbrž odločilno vlogo naše osebne in skupne (za)vesti, etike za ohranjanje sveta in nas samih. Pri oblikovanju nove, »pozitivne« planetarne (za)vesti je poleg ekološke osveščenosti nujno potrebno premagovanje egoizma, pohlepa, agresivnosti, pa tudi preseganje tiste zavestne ali nezavedne, žal dokaj razširjene človeške brezbriznosti, ki jo izraža geslo *Après moi le deluge!* (»Za menoj naj [kar] bo potop!«).

Pri udejanjenju »trajnostnih misli« in reševanju čedalje težjih ekoloških in drugih globalnih problemov pa nam seveda lahko in tudi morata pomagati znanost in tehnika (saj ne bo šlo drugače), pri čemer imajo pomembno vlogo tudi »umetne inteligence« in bodo gotovo imele še večjo v prihodnosti. Ohraniti moramo *osnovno zaupanje v znanost*, četudi je vse preveč prepletena z ekonomsko in politično »logiko moči« (tako je bilo sicer zmeraj, je pa to zdaj bolj očitno). Kajti zaupanje v znanost sámo, zdaj še posebej v medicino, je odločilnega pomena pri premagovanju »jezdecov apokalipse«, tudi v sedanji pandemiji že predolgo trajajočega »covid-19«. In v tem pogledu je zelo pomembno, da se je katoliška Cerkev izrekla za cepljenje, saj se je tudi s tem na načelni ravni opredelila *za* znanost, kar v zgodovini zanjo ni bilo ravno značilno. Domnevam, da ima pri tem stališču veliko, morda celo odločilno vlogo papež Frančišek, ki tudi drugih pri vprašanjih, zlasti tistih, ki so povezana z nenasiljem in s trajnostnim razvojem, sledi z veliko odgovornostjo in visoko moralno zavestjo svojemu

vzorniku in zaščitniku svetemu Frančišku Asiškemu, njegovi ljubezni do narave in etiki nenasilja. Papeževa lepa gesta v smeri »kulture življenja« je tudi proglasitev prvega septembra (to je bilo pred tremi dnevi) za »Svetovni dan molitve za ohranjanje stvarstva«, našega skupnega doma (gr. *oikos*).

Toda ko premišlujem o naravi, planetu in o tem našem svetu nasploh, se mi kot filozofu zastavlja neko načelno, temeljno vprašanje, ki ga zdaj na koncu današnjega predavanja postavljam *kot vprašanje*, morda tudi kot izhodišče za diskusijo, ne pa kot neko kategorično trditev, s katero se najbrž marsikdo ne bi strinjal. Gre za naslednje vprašanje: Ali je mogoče, da človek v polni meri ljubi naravo, čutni svet in s tem tudi lastno telesnost, če pričakuje po smrti vstajenje v nebesih, ki niso *tu*, v »tem« svetu, ampak *tam*, drugje, morda celo v nekem povsem drugem, onstranskem prostoru? Ali če se vprašam malce bolj konkretno: Mar bo človek, mar bo vse človeštvo dovolj motivirano za uresničevanje trajnostnega razvoja in pripravljeno na odrekanje marsičemu, kar je sedaj že skoraj samoumevno – če pa je (oziroma naj bi bilo) naše *resnično* domovanje nekje drugje, »onstran« tega sveta? Z odpovedovanjem imam v mislih tudi našo pripravljenost za omejevanje nekaterih pravic in svoboščin, ki so v sodobnih demokratičnih družbah postale že malone sakrosanktne. Pri tem ne gre samo za omejitve svobode posameznika v času takšnih kriz, kot je sedanja pandemija, temveč bo za trajnostni razvoj tudi v prihodnjem, upajmo da zdravstveno »normalnem« času, potrebno krčenje mnogih zakoreninjenih navad in razvad, ki so odvisne ne samo od debeline denarnice, ampak tudi od človeških želj: neomejena izbira in potrošnja dobrin, razsipna poraba energije, množični medcelinski turizem itd., zlasti v t. i. »razvitem svetu«. – Ali bo človeštvo, ali bo *vsak posameznik* zmožel vsa potrebna odrekanja za skupno dobro, dokler ne bomo vsi sprejeli v duši in srcu zavedanja, da je naša domovina *najprej* tu, v tem življenju, *potem* pa šele, *morda*, v posmrtnem onstranstvu, kakor ga je razumelo tradicionalno krščanstvo in kot ga, vsaj v širšem krogu vernikov, najbrž še vedno razume oziroma v veri pričakuje? Mislim, da ne bi bilo odveč, če se znova vprašamo, kaj je Jezus resnično mislil, ko je dobrim ljudem naznanjal »nebeško kraljestvo«. (Osebnostno mislim, da morda nam o tem lahko kaj povedo tudi »apokrifni« sveti spisi, npr. *Tomažev evangelij*?) Kajti dokler bodo za mnoge ljudi (seveda ne samo za kristjane) važnejša od tega življenja *tu* posmrtna nebesa *tam* ter v njih osebna nesmrtnost, individualna posmrtna nagrada za dobra dejanja, storjena v tem, zemeljskem življenju, dokler bo na tak način razumljeno in pričakovano »nebeško kraljestvo« važnejše od vsega, kar imamo na tem svetu, dotlej bo najbrž – tako domnevam, tega ne trdim z gotovostjo – težko ali celo nemogoče rešiti vse hude svetovne probleme, ki so se nakopičili v našem času in se bodo verjetno še zaostriili v prihodnosti. Ob tem tudi ne smemo pozabiti, da je naš današnji čas v nečem bistveno drugačen od prejšnjih: dandanes lahko *homo sapiens* s svojo (pre)močno tehnologijo uniči vse življenje na Zemlji, kar npr. v antičnem času nikakor ni bilo mogoče, tudi če bi imel Rimski imperij desetkrat več legij in bi z njimi razširil svoje osvajalne volje še na ves preostali svet. Zavedati se moramo, da smo v našem času *že* prestopili prag »antropocena«, novega obdobja, ko človeštvo že dejansko oblikuje in lahko tudi uniči ta čudoviti, modri planet.

Morda pa »dilema« med tostranstvom in onstranstvom, kakor sem jo nakazal, sploh ni prava dilema in bo ob tem marsikdo ugovarjal, češ da je res ravno obratno, namreč da krščanska vera v onstranstvo omogoča in spodbuja *večjo* skrb za tostranstvo, ki je *božje*

stvarstvo? Ta ugovor razumem in deloma tudi sprejemam, vsaj na človeški, psihološki ravni. Kdo drug pa bo nemara poskušal čim prej pozabiti na to morda za prepričanega vernika neprijetno vprašanje in si rekel, naj o tem le »tuhtajo« filozofi in dvomljivci. Da, tudi to razumem, morda gre res samo za »teoretičen« problem. Ampak vprašanj, ki se zastavljajo mislečemu človeku, je mnogo in filozofija je »varuhinja« prav teh najtežjih, »večnih« vprašanj. In najbrž je kljub temu, da se filozofi pogosto sprašujemo o nečem, na kar ne znamo odgovoriti, treba priznati, da se mislečemu človeku zastavlja dilema med »tostranstvom« in »onstranstvom« vsaj *kot vprašanje*, ki se mu težko povsem izognemo. V takšnem spraševanju osebno ne vidim »rušenja« same vere, ne krščanske ne kake druge. Mislim pa, da se bomo mnogi ali celo večina dobronamernih ljudi strinjali, da je v prizadevanju za boljši svet potrebna *najprej* ljubezen do *tega* sveta, do drugih utelešenih duš in tudi do samega sebe, nasploh do *tega* življenja v telesu in duši, *v naravi in duhu*. In ob tem tudi pomislim, da je vesoljna ljubezen srčika samega Jezusovega nauka, evangeljskega »veselega oznanila« – in morda s svojimi »dvomi« in »dilemami« pravzaprav »trkam na odprta vrata«? Upam, da je tako. Za-upam v življenje, *tu* in *tam*, prav zdaj.

S filozofskega stališča se »dilema« med *tu* in *tam* zastavlja kot vprašanje odnosa med imanenco in transcendenco. Moj osebni, *filozofski* odgovor na to vprašanje, h kateremu se vedno znova vračam v svojih mislih in spisih, odgovor, ki pa ga nikakor ne smatram za »obče veljavnega« v tem smislu, da bi ga lahko sprejeli vsi ljudje, še posebej verniki odrešenjskih religij – je naslednji: transcendenca (presežnost), če o njej premišljujemo v našem tostranskem, utelešenem življenju, je s prostorsko-časovnega vidika prav *tu*, v imanenci (prisotnosti) – obenem pa je s tem tudi *tam*, »onstran«. Pri prislovih *tu* in *tam* v kontekstu metafizike in/ali filozofske teologije namreč *ne* gre za preprosta prostorska niti časovna določila, temveč za *metafizične*, presežne »označevalce«, za izraze nečesa, česar ni mogoče neposredno izraziti v človeškem jeziku in kar ima za dušo na vrhu »poti« tudi *mističen* pomen. (O tem mi je veliko dragocenih misli dal Plotin.) – Odnos med transcendenco in imanenco poskušam izraziti s sintagmo »transcendenco-v-imanenci«, ki jo v formalno-logičnem pogledu razumem kot istost-v-razliki (identiteto-v-diferenci), navdihujoč se pri vélikih mislecih filozofskega monizma, nekatere sem v tem predavanju že omenil. Sama sintagma »transcendenco-v-imanenci« pa izvira iz Husserlove fenomenologije, kjer je njen pomen sicer nekoliko drugačen kot v mojih filozofskih iskanjih. Meni pomeni »metafizično« možnost, še več, nujni pogoj za ohranjanje »transcendenčne napetosti«, ki jo želim in tudi moram kot človek, kot živa *tu-bit*, kot iščoča in hrepeneča duša, ohranjati ne le zato, da bi se dvigal k nekemu končnemu, onstranskemu cilju, marveč že zato, da živim *tu-in-zdaj* v ustvarjalni »tenziji« med znanim in neznanim, danim in možnim, preteklostjo in prihodnostjo, časom in večnostjo. Lahko bi rekel, da gre pri tem za »princip upanja«. Svet in sebe poskušam razumeti, v duhu videti transcendenco-v-imanenci kot presežno-prisotno *svetlobo biti*.

Čas je že, da sklenem svoje današnje filozofsko premišljevanje o odnosu med človekom in naravo. Na koncu naj izrazim upanje – ki »umre zadnje« – da se bomo sodobni ljudje in predvsem da se bodo naši znanjci uspeli vrniti v sožitje z naravo, seveda ne nazaj v daljno preteklost, temveč k nekemu novemu skladju in ravnotežju med naravo in duhom.

(Povedano v Dragi na Opčinah, 4. sept. 2021, zapisano v Kazljah na Krasu, 20. jan. 2022)