

P O L I G R A F I

K R O G O T O K R O J S T V A
I N S M R T I

Irena Rožman: *Krogotok rojstva in smrti*

3

Anton Mlinar: *Je rojstvenost (natality) pri Hannah Arendt
uprašanje o smislu življenja?*

5

Nadja Furlan Štante: *Rojstvo in ženska kot prenašalka življenja:
iz perspektive teološkega eko-feminizma*

27

Irena Rožman: *Izdih življenja pred njegovim vdihom*

47

Tomaž Grušovnik, Sara Štuva: *O rojstvu živali*

61

Marko Uršič: »Niti isti, niti drugi«

83

Maša Gedrih: *Smrt ega, rojstvo notranje svobode*

117

Polona Tratnik: *Suspenzija smrti in totalna oblast nad življenjem v
biotehnoški postmodernosti*

133

Tea Logar: *Evtanazija brez avtonomije*

151

Andraž Teršek: *Smrt in milost: ustavnopravni (pre)obrat?*

177

Povzetki – Abstracts

197

Avtorji – Authors

209

» N I T I I S T I , N I T I D R U G I «

K u l t u r n a p o g o j e n o s t o b s m r t n i h i z k u s t e v

M a r k o U r š i č

Termin »obsmrtna izkustva« (angl. *near-death experiences*) se je v strokovni literaturi ustalil po nekaj desetletjih znanstvenega ukvarjanja s temi zanimivimi psihološko-medicinskimi fenomeni, ki so relevantni tudi za antropologijo, sociologijo, filozofijo, in nenazadnje za religijo oziroma teologijo, zlasti če gre res za »po-življenje« (angl. *afterlife*) – in prav ta možnost najbolj buri duhove. Raymond Moody je v slavni knjigi *Življenje po življenju* (*Life After Life*, 1975) hočeš nočeš podprl domnevo, da pomenijo videnja klinično mrtvih oseb, o katerih te osebe pogosto poročajo, potem ko so reanimirane, resnične vpoglede v onstranstvo, torej da ne gre le za nekakšne sanje v bližini smrti, temveč za pred-izkustvo posmrtnega življenja.¹ Argument za verjetje v »objektivno« resničnost teh izkustev je predvsem dejstvo, da se kljub njihovi individualni raznolikosti ponavljajo nekatere značilne strukturne stalnice, kot so naslednje, čeprav ne vselej v takšnem vrstnem redu: občutje spokojnega miru, ločenost duše od telesa (tj. izventelesa percepcija, ali kakor pravijo ezoteriki: »astralna projekcija«), časovno »stisnjeni«, panoramski pogled na celoto lastnega življenja (angl. *a life review*)², srečanje s predniki

¹ Gl. tudi: M. Uršič, »Komentar k 'smrtnim sanjam'«, *Nova revija*, št. 22/23 (1984), str. 2618–20, in Ivana Urbančiča komentar k mojemu komentarju »Znanost in sanje«, *ibid.*, str. 2621–25. V komentarju k Moodyjevi knjigi in razlagi Antuna Vitturija sem se zavzemal za nereduktivistično stališče (Urbančič se mi je pridružil iz nekoliko drugačnega zornega kota), ki pušča odprto možnost, da so obsmrtna izkustva več kot »zgolj sanje«. Tako še vedno mislim, ob tem pa zdaj nekoliko bolj specifično domnevam, da gre za pojavljanje »transcendence v imanenci«, za skrivnostno, v življenju večinoma zastrto, presežno intersubjektivnost »karmičnih vsebin«, gl. nadaljevanje.

² Prvo in še vedno najbolj znano pričevanje o skoraj trenutnem »filmu življenja« je pripoved alpinista Alberta Heima, ki je že ob koncu devetnajstega stoletja podrobno opisal svoje doživljanje padca z gorske stene: takrat, v tistih petih ali desetih sekundah, ko je padal, se mu je čas tako neverjetno raztegnil, da je najprej v mislih bliskovito hitro pregledal vse možne scenarije, ki se mu lahko zgodijo (vprašal se je, na primer, ali je spodaj sneg ali so skale, pomislil je, da bi

in pokojnimi bližnjiki, prečkanje neke ovire (reke, prepada ipd.), vstop v temni tunel, videnje svetlobe na koncu tunela, srečanje z »bitjem luči« (angelom, Bogom?)³ ... in potem vrnitev v tostransko življenje, ki je večinoma hotena oziroma zavestno izbrana vrnitev v telo, občutje telesnih bolečin, pozneje pa živo spominjanje te izkušnje, ki človeka duhovno spremeni, mu utrdi vero ali vsaj ublaži strah pred smrtjo.⁴

Raymond Moody je sam uvedel izraz »obsmrtna izkustva« (v nadaljevanju bomo opuščali narekovaje) in ugotavljal – pri čemer so mu sledili številni drugi avtorji (Kenneth Ring, M. B. Sabom, George Gallup, Cherie Sutherland idr.) – da pri teh izkustvih ni vprašljiva njihova avtentičnost, saj je pričevanj mnogo in so prepričljiva, niti ne moremo dvomiti o njihovi »arhetipski« podobnosti, ampak je glavni problem *interpretacija* teh videnj. Se dogajajo resnično *tam* ali vendarle še vedno *tu*? Ali so te subjektivno povsem »resnične sanje« res izkustvena pričevanja o obstoju onstranstva, nebes ali pekla, *toposov*, ki jih razodevajo svete knjige? In nenazadnje: tudi če ta videnja postavimo *tja*, ali sploh obstaja ostra meja med *tu* in *tam*? Poznamo namreč vélika duhovna izročila, ki zanikajo oziroma presegajo ločnico med tostranstvom in onstranstvom, še posebno izrazito nekatere veje budizma, kot bomo videli v nadaljevanju. Vsa ta bistvena vprašanja so ostala neodgovorjena, zato po nekaj desetletjih ukvarjanja s to tematiko še vedno rajši uporabljamo nevtralni in obenem dvoumni izraz *obsmrtna izkustva* kot bolj določene izraze, na primer »življenje po življenju« ali celo »posmrtna izkustva« (nasproti

bilo boljše, če odvrže očala, pa tega ni mogel storiti, rekel si je, da mora za vsak slučaj obdržati pri sebi nahrbtnik, predvidel je, da bodo morali odpovedati njegovo predavanje, predstavljal si je, kako bodo žalostni njegovi bližnji, in premišljeval, kako bi jih lahko potolažil itd.), potem pa se je v njegovem živem spominu odvrtil celotni »film« njegovega življenja, kakor da bi v njem nastopal sam kot »glavni igralec«, v nekaj trenutkih so njegovo dušo prešinili stoteri ali tisočeri spominski prizori, zdaj harmonično usklajeni kakor »čudovita glasba« ... in potem ko mu je usoda pri padcu prizanesla (spodaj je *bil* sneg), je začel zbirati podobna pričevanja drugih ljudi, ki jih je objavil skupaj s svojim poročilom v glasilu švicarskega alpinističnega kluba pod naslovom »Pripombe k usodnim padcem«. V dobrih sto letih, ki so minila od Heimovega videnja »filma« lastnega življenja, se je nabralo na stotine, najbrž celo na tisoče zapisov o podobnih doživetjih.

³ O srečanju z »bitjem luči« sem literarno pisal v romanu-dnevniku *Romanje za Animo* (1988), v poglavju z naslovom »Kako naj povem z besedami«, str. 158–63; to poglavje je bilo ponatisnjeno v zborniku *Mistika in literatura, Poligrafi* 39/40 (2005), tam gl. tudi uvodno besedo urednice Alenke Jovanovski, str. 22–23.

⁴ O svojem pomirjujočem »obsmrtnem izkustvu« je pisal tudi Michel de Montaigne v *Esejih* (»O vaji«, II/6), gl. tudi: M. Uršič, *Sedmerke (Štirje časi, Poletje, II. del)*, str. 247–51.

»predsmrtnim sanjam«) ipd., ker takšni bolj specifični izrazi že prejudicirajo sám ontološki oziroma teološki status teh fenomenov.

Zgoraj naštetih in drugi raziskovalci »življenja po življenju«, zlasti psihologi in zdravniki, so opozarjali predvsem na *skupne značilnosti* obsmrtnih izkustev pri izobrazbeno, značajsko, starostno itd. *različnih osebah*, vendar so večinoma ostajali znotraj *istega* kulturnega okolja, tj. zahodne civilizacije v sedanjem času, med drugim tudi zato, ker je v zahodnih bolnišnicah mogoče vsaj deloma dokumentirati tovrstna znanosti težko dosegljiva izkustva. Novo, lahko bi rekli drugo fazo v raziskovanju obsmrtnih izkustev pa je začela harvardska antropologinja Carol Zaleski s knjigo *Onstranska potovanja: poročila o obsmrtnih doživetjih v srednjeveških in modernih časih* (*Otherworld Journeys ...*, 1987), v kateri je primerjala obsmrtna videnja v sodobnem zahodnem svetu s srednjeveškimi vizijami od Dantejeve *Božanske komedije* do zgodovinsko resničnega romanja v »purgatorij« sv. Patricka na Irskem, ki naj bi imelo na romarje podoben preobrazbeni učinek kot sodobna videnja povratnikov iz klinične smrti, še več, tudi ikonografija videnj iz tistih časov naj bi se motivno ali vsaj strukturno ujemala z današnjo, čeprav gre nedvomno za dve v splošnem pogledu zelo *različni obdobji* razvoja zahodne kulture.⁵ Mar je to nov argument za objektivno resničnost obsmrtnih izkustev, za »življenje po življenju«? Da in ne, ker je naše sklepanje spet odvisno od interpretacije teh videnj oziroma od razumevanja same resničnosti: na primer, v okviru jungovskega pojmovanja »kolektivnega nezavednega« je intersubjektivno ujemanje izkustev ne le dokaz njihove »arhetipskosti«, ampak tudi objektivne resničnosti⁶ – medtem ko večina bolj »realistično« usmerjenih znanstvenikov (še posebej zdravnikov) zavrača upravičenost sklepanja iz fenomenološke podobnosti vizij na njihovo onstransko resničnost.⁷

⁵ Nekaj več o knjigi avtorice Carol Zaleski *Onstranska potovanja*, ki je prevedena tudi v slovenščino (1991), gl.: M. Uršič, *Gnostični eseji* (1994), str. 153–54, 211, 221 in 269.

⁶ Gl.: M. Uršič, »Teorija arhetipov – nostalgija po platonizmu?«, *Poligrafi* št. 3/4 (1996), str. 9–29.

⁷ Znanstveniki so, med drugim, poskusili časovno primerjati pacientovo, tj. »povratnikovo« introspektivno poročilo o njegovih videnjih z objektivno registriranimi podatki iz encefalograma – zlasti zato, da bi ugotovili, ali ta izkustva časovno *predhodijo* intervalu klinične smrti – vendar pri tem niso mogli ugotoviti nič dokončnega, saj iz introspektivnega poročila nikakor ni mogoče časovno »objektivno« locirati pacientovih videnj. Fenomenološki čas pač ni vselej usklajen s fi-

Primerjava japonskih in zahodnih obsmrtnih izkustev

Tretjo fazo pri proučevanju obsmrtnih izkustev pa je po mojem mnenju odprla (ali vsaj na novo osvetlila) Ornella Corazza, raziskovalka vzhodnih kultur na Univerzi v Londonu, avtorica zelo zanimive knjige *Obsmrtna izkustva: raziskovanje povezave med telesom in duhom* (*Near-Death Experiences: Exploring the Mind–Body Connection*, 2008), ki postavlja v ospredje *medkulturno* primerjavo obsmrtnih videnj oziroma fenomenov.⁸ Corazza je dlje časa živela in raziskovala na Japonskem, tako da je osrednja tematika, glavna *case study* njene knjige primerjava obsmrtnih izkustev med japonskimi in zahodnimi pričevanji. Avtorica odkriva tako podobnosti kot razlike med temi fenomeni v različnih kulturah: glavne podobnosti so občutje spokoja, izventelesne zaznave, srečanja s predniki, srečanje z Lučjo in način vrnitve v telesno življenje, vendar je Corazza posebno pozorna na *razlike*: na primer, pri Japoncih se zelo redko odvrti »film življenja«, redka je izkušnja prehoda skozi temni tunel, tudi Luč običajno ni »bitje«, ampak brezmejna svetloba v »prostoru«, »luč praznine« – pred tem »ciljem« pa se v njihovih videnjih pogosto prikazujejo reke, jezera in ribniki, čudovito cvetje in zelenje, lepi vrtovi in parki, najbrž podobni tistim zenovskim vrtovom, ki nas v Kjotu očarajo s svojo preprosto popolnostjo, po drugi strani pa imajo Japonci v obsmrtnih izkustvih pogosteje kot zahodnjaki »negativne izkušnje«, na primer, srečanja s hudimi demoni, ki jih lahko srečamo tudi v japonskih templjih (v zadnjih nekaj stoletjih vsekakor več kot na zahodu). Poglejmo tri vzorčna pričevanja, ki jih navaja Ornella Corazza:

»Ko sem prišla bliže, sem daleč na drugem bregu reke zagledala svojo mamo, ki je umrla pred osemnajstimi leti. Videla sem lahko le njen obraz, ker je skupina otrok-menihov, oblečenih v belo in črno, zastirala njeno telo. Otroci so bili zelo glasni. Približala sem se, da bi videla mamo. Vedeti je bila zelo zaskrbljena in je rekla: 'Ne prihajaj sem! Vrni se!' In tako sem se obrnila in spet prišla k zavesti v bolnišnici. V tistem trenutku sem zaslišala bolniško sestro, da me kliče po imenu.« (Corazza, str. 60)

zikalnim oz. fiziološkim časom, kar je znano že iz drugih psiholoških in tudi filozofskih raziskav časa.

⁸ O tem gl. tudi: M. Uršič, *Daljna bližina neba* (*Štirje časi, Jesen*, 2010), enajsti pogovor, str. 623–30.

»Moj oče me je prišel pozdravit. Krajši čas sva se skupaj sprehajala [ob reki], potem pa me je zapustil in prečkal reko po 'mostu mavrice'. Že sem mu hotela slediti, vendar mi je rekel, naj tega ne storim. Rekel mi je: 'Domov pojdi, domov!' Tedaj sem se zbudila.« (*Ibid.*, 61)

Gospod C. se je v svojem obsmrtnem videnju znašel na nekem praznem in tujem kraju. Pozneje je pripovedoval: »Nikogar ni bilo tam. Nobenih živih bitij ni bilo okrog mene. Spominjam se, da sem se počutil vedro, toda samotno. Osupnilo me je, kako neizmeren je bil prostor! V njem ni bilo ne preveč svetlo ne preveč temno. Le nobenega živega bitja ni bilo tam. [...] V daljavi sem zagledal nekaj, kar se je lesketalo, in napotil sem se tja. Takoj za tem sem vedel [*sic!*], da pred menoj stoji sijoč, velikanski zid, ves iz zlate luči. Nekaj bi moral prestopiti, da bi prišel tja do zidu [...] Vse se je dogajalo zelo hitro. Spominjam sem, da sem videl vse, kar sem izkusil. [...] izgubljal sem občutek ločenosti med seboj in lučjo. Bil sem izpolnjen z vsem. Tedaj sem pomislil nekako takole: 'Mar bom umrl, če se bo to nadaljevalo?', saj 'Še ničesar nisem dosegel v tem življenju!'« – in tedaj se je gospod C. vrnil v svoje tostransko življenje (gl. Corazza, 61–62).

V teh odlomkih gotovo lahko prepoznamo nekatere vzporednice z zahodnimi obsmrtnimi izkustvi, na primer klic dragega bitja (matere, očeta), ki pošlje umirajočega nazaj v življenje, ali vizijo mostu, neke ovire ipd. Kako pa je s »filmom življenja«? Iz nekaterih stavkov gospoda C., tedaj ko pravi: »Vse se je dogajalo zelo hitro. Spominjam sem, da sem videl vse, kar sem izkusil,« in potem: »Bil sem izpolnjen z vsem« – bi nemara lahko sklepali, da je ta Japonec v svojem obsmrtnem izkustvu ravno tako pregledal svoj »film življenja«, kakor pogosto poročajo povratniki na zahodu. Vsaj deloma ta domneva najbrž drži, čeprav je »izkustvo vsega«, kakor ugotavlja Corazza, v japonskih in nasploh vzhodnih videnjih bolj izjema kot pravilo. Vendar glede na celoten kulturni in duhovni kontekst japonskega »onstranskega« imaginarija menim, da bi bilo preuranjeno enačenje zahodnih in vzhodnih videnj »vsega«, saj na vzhodu »izkustvo vsega« ne pomeni zgolj vsega tistega, kar sem *jaz sam* doživel v svojem individualnem življenju, ampak prej pomeni »izkustvo Vsega«, tj. prav vsega, kar biva in živi – in ravno v tem je bistvena duhovna razlika med vzhodom in zahodom, o kateri bom premišljeval v nadaljevanju.

Ali lahko torej glede na ugotovljene znatne razlike med vzhodnimi in zahodnimi obsmrtnimi izkustvi sklepamo: prvič, da so ta »onstranska« videnja *odvisna od kulture*, in drugič, *per consequentiam*, da izvira jo iz *tostranskega* življenja, tj., da ne pričujejo o kakem resničnem on-

stranstvu? Odgovor Ornelle Corazza ni enoznačen, temveč je subtilen, primeren subtilnosti sáme teme obsmrtnih izkustev: na prvo vprašanje odgovori pritrdilno, na drugo pa nikalno, namreč da iz očitne kulturne pogojenosti obsmrtnih izkustev *ne sledi* njihova redukcija na zgolj sanjske predsmrtne privide. Kako to? – Corazza glede resničnostne vrednosti teh videnj meni, da nam več kot o »realnem onstranstvu« povedo o *odnosu med dušo in telesom*, o tem, da naše »duhovno telo« (čtetudi ni iz kake eterične, ezoterične substance) ne sega zgolj do roba kože, ampak se v nekem širšem »življenjskem prostoru« prepleta s svetom. V sklepnih mislih svoje knjige pravi:

»Ideja, da se v prostoru raztezamo čez naše običajne [telesne] meje, je bila bolj malo raziskana v zahodni misli [...] Michael Murphy je v knjigi *Prihodnost telesa* (1992) pokazal, da ima telo izredne zmožnosti, ki s svojim pojavljanjem prebujajo naše spoznanje, da smo še zelo nevedni glede dosega človeške narave. [...] Izziv prihodnosti bo zbrati evidence o naši izjemni sposobnosti povezav z univerzumom, namreč tako, da ga lahko vidimo in spoznamo kot celoto. Bistveno za to novo perspektivo je azijsko pojmovanje utelešenja, po katerem si telesa ne moremo zamisliti kot ločeno od prostora (*basho*), ki pomeni 'temelj našega bivanja'. [...] Vrednost teh [obsmrtnih] izkustev v marsikaterem pomenu daleč presega vprašanje znanstvenega dokaza za nekakšno po-življenje <*afterlife*> in nas privede naravnost k našemu neposrednemu izkustvu tega tu-in-zdaj ter k smislu in cilju, ki ga lahko izkusimo v tem življenju. To tudi presega redukcionizem in poskuse, da bi locirali dušo ali zavest v nekem delu možganov. Še globlje pa to pomeni, da nam takšna izkustva lahko predočijo, da je tisto, kar imenujemo 'jaz', samo majhen del globljega uma <*intelligence*>, ki je imanenten v vsem stvarstvu.« (Corazza, 139)

Pri tej nedualistični in nereduktivistični interpretaciji obsmrtnih videnj je filozofski vzornik Ornelli Corazza utemeljitelj kjotske fenomenološke smeri Nishida Kitarō, ki je izrazil človekovo »mesto-v-svetu« (sintagma nas seveda spominja na Heideggerjevo »biti-v-svetu«, *In-der-Welt-Sein*) z japonsko besedo *basho*, »prostor« ali »mesto«, obenem pa se Corazza sklicuje na Merleau-Pontyjevo »telo-v-svetu«, na »telesno shemo«, iz katere se širijo »intencionalne niti«, kot beremo v *Fenomenologiji zaznave* (1945)⁹ – in ravno v *tem* »subtilnem« pomenu imajo obsmrtna izkustva vendarle neko spoznavno, morda tudi religiozno vrednost. Sicer

⁹ Gl. tudi: M. Uršič, *Daljna bližina neba*, tretji seminar, str. 138 isl.

pa Corazza meni, da ta pričevanja ne dokazujejo preživetja posamezne duše po smrti telesa, prej nasprotno, kažejo na neločljivo *enost* duše in telesa, na »duhovnost telesa« in »telesnost duše«. V ozadju je temeljna monistična enačba: onstranstvo = tostranstvo, *tam* je *tu*. Teisti se s takšno razlago ne bo strinjali, najbrž bo rekel, da je to kljub vsemu redukcija obsmrtnih ali celo posmrtnih izkustev na predsmrtne sanje – jaz pa kot »panteist« *sui generis* menim, da fenomenološki pristop, bodisi v zahodni ali vzhodni različici, omogoča takšno interpretacijo obsmrtnih izkustev, ki jih ne reducira na nobeno spekulativno razlagalno shemo, obenem pa jih *jemlje zares*.

K tej ugotovitvi bi lahko dodal že nekoliko bolj spekulativno domnevo, da za umirajočega najbrž ni pomembno, ali sanja ali vidi »višjo resničnost«, saj tudi če so obsmrtna videnja za *nas* le sanje, so za *njih*, ki odhajajo s tega sveta in ne morejo več uporabljati telesnih čutov – edina resničnost. Sprašujem se: mar to ni dovolj? Ali je res treba ta videnja raziskovati, razlagati, analizirati, četudi zgolj fenomenološko? Ali ne bi bilo dovolj reči, da ima vse svoj čas in svojo uro pod nebom, da »je čas rojevanja in čas umiranja«, kot pravi biblični Pridigar? Le zakaj hočemo »že tostran« *spoznati* poslednjo skrivnost? Mar zato, ker se, dokler živimo, ne moremo nehati spraševati, *kaj je resnica?* – Kljub tej nepotešljivi radovednosti pa bom v nadaljevanju tega eseja pustil vprašanje »onstranske« resničnosti obsmrtnih izkustev v fenomenološki »oklepaju« (*epoché*) in se obenem omejil oziroma osredinil na neko po mojem mnenju zanimivo in pomembno vprašanje, ki si ga lahko zastavimo *znotraj* horizonta našega »možnega izkustva«: zakaj se v vzhodnih, zlasti budističnih in še posebej japonskih obsmrtnih fenomenih praviloma *ne* pojavlja »film življenja«, tako kot v mnogih zahodnih pričevanjih? Ali lahko to različnost razložimo z razliko med vzhodnim in zahodnim duhom, med budizmom in krščanstvom? Mislím, da lahko, še več, prepričan sem, da nam ta primerjava precej pove o naših predstavah, mislih in verovanjih o življenju in smrti, naravi in duhu. Menim, da nam budizem, čeprav je njegovo domače okolje daleč od nas, lahko vsaj posredno pomaga razreševanju krize, v kateri se je znašla krščanska eshatologija ter z njo velik del zahodne religioznosti in širše duhovnosti. Poskusimo torej premisliti povezavo med budizmom in vzhodnimi obsmrtnimi izkustvi, še posebej glede pomenljive odsotnosti »filma življenja« na vzhodu.

Kaj pomeni transmigracija v budizmu

Budizem je odrešenijski nauk, najprej etični in kontemplativni, pozneje tudi religiozni. Budov nauk (v paliju *dhamma*, v sanskrtu *dharma*) po »osmeročleni poti« odrešuje »prebujenega« (*buddha*) iz *samsare* v *nirvano* (palijski izraz *nibbana* pomeni »utrnitev«, »ugasitev«). *Samsaro*, »svet pojavov«, lahko pojmuje kot vesoljno kroženje smrti in rojstev, ki ga poganja želja po utelešenju, nepotešljiva želja, ki vodi k vselej novemu in obenem staremu trpljenju. Buda je v svojem znamenitem *Govoru v Benaresu* razodel svetu »štiri plemenite resnice«: 1. da trpljenje (*dukkha*) je, 2. da je trpljenje *nastalo*, 3. da je trpljenje *končno*, 4. da obstaja osmeročlena *pot*, ki vodi h koncu trpljenja. Palijsko besedo *dukkha* sicer običajno prevajamo z izrazom 'trpljenje', čeprav je pomensko širši: natančneje bi *dukkho* lahko opisali kot »neprijetnost bivanja«, kot »odsotnost popolnosti«, kot nenehno željo, ki vodi k vedno novim utelešenjem. *Dukkha* je osnova, tako rekoč nevprašljivo izhodišče budističnega »starega učenja« (*theravada*), še posebej šole »mali voz« (*hinajana*) – in najbrž je prav zato ta strogi nauk na Zahodu sicer zelo spoštovan, vendar ostaja s svojo prvotno strogostjo in vesoljnim »pesimizmom« zahodnemu človeku precej tuj, težko sprejemljiv: le zakaj bi v življenju videli zgolj trpljenje, ne pa tudi radosti? Poleg tega je *hinajana* zelo samotna pot k *nirvani*. Pozneje je bila njena miselna in kontemplativna strogost omiljena v *mahajani*, »velikem vozu«, kjer nastopajo *bodhisattve*, prebujena bitja, ki se kakor nekakšni angeli vračajo nazaj v *samsaro*, da bi pomagala vsem drugim še neodrešenim bitjem, kajti nobeno bitje ne more biti popolnoma odrešeno, dokler niso odrešena vsa bitja. Ta lepa misel je po eni strani bliže prvotnemu krščanskemu občutju, pristni medčloveški ljubezni (*agápe*), po drugi strani pa njena krščanska različica (*apokatastasis*) v katolištvu velja za heretično, saj zanika večnost pekla.

Precej drugačna od »starega učenja« (zlasti od *hinajane*) pa sta kitajski *čan* (iz sanskr. *dhjana*, meditacija) in japonski *zen* budizem, posebno slednji, ki se je pred kakimi osemsto leti preselil z azijskega kontinenta na japonsko otočje in katerega izkustveno in miselno izhodišče ni več občutje in spoznanje vseobsegajočega, vesoljnega trpljenja, ampak pojmuje *dukkho* predvsem občutje bivanjske nepopolnosti, necelovitosti. Glavna zenovska »pot učenja« je kontemplacija, »sedenje« (*zazen*), katerega

najvišji cilj je *satori* (»razsvetljenje«), ki raz-rešuje nepopolnost bivanja v »popolni praznini«, ali bolje rečeno, v neizrekljivem in nadrazumskem »polnem nič« (*śunyata*). Domnevam, da je ta »premestitev« izkustvenega in miselnega izhodišča glavni razlog, zakaj je zen budizem kljub kulturni oddaljenosti vendarle bližji zahodnemu mišljenju od budizma »starega učenja«. V obeh pa ima odločilno vlogo ciklični kozmični čas, kroženje *samsare*, ki jo lahko zasilno poimenujemo tudi z zahodnim izrazom *transmigracija*, »preseljevanje duš«. Glavno načelo transmigracije, zakon, ki določa vzroke in posledice kroženja rojstev in smrti, tudi v budizmu ostaja stara vedska *karma* (v paliju *kamma*, dob. delo), se pravi, vesoljni »zakon karme« določa reinkarnacijo, ponovno utelešenje »duše« na osnovi del iz prejšnjih življenj – toda, kot bomo videli v nadaljevanju, budizem bistveno preoblikuje tradicionalni nauk o reinkarnaciji, najprej s tem, da ga očisti vedsko-mitološke vsebine, potem pa, kar je še bolj pomembno, da je »duh«, ki transmigrira, v budizmu *anatta*, tj. 'ne-duša', natančneje 'ne-jaz'.

Daisetz Teitaro Suzuki, najbolj znani interpret zen budizma na Zahodu, se v svoji knjigi *Mistika: krščanska in budistična* (*Mysticism: Christian and Buddhist*, 1957) – v kateri primerja, resda ne vselej posrečeno, krščanskega mistika Mojstra Eckharta z zenovskimi patriarhi – med drugim sprašuje, kaj v budizmu pravzaprav pomeni transmigracija: »Ali budizem [sploh] uči transmigracijo? In če jo, kako le-ta deluje? Ali duša resnično transmigrira?« (Suzuki, str. 100). Njegova obravnava teh vprašanj je kompleksna, a preden bom na koncu tega razdelka navedel Suzukijev sklepni odgovor, bom poskusil sam odgovoriti na to vprašanje (moj odgovor bo podoben njegovemu), tako da bom na kratko pregledal in znova premislil nekaj ključnih odlomkov iz budistične literature.

Med številnimi legendami o Budi, »prebujenemu« princu Gotami Siddharti, ki je živel in učil svoj nauk v 5. st. pred Kristusom, ima v budistični literaturi osrednje mesto legenda o tisti véliki noči, ko je Buda dosegel *nirvano* v meditaciji pod »drevesom budnosti« (drevo *bodhi*). Tako na primer v *Budovih dejanjih* (*Buddhacarita*), knjigi indijskega pesnika Ašvagoše iz 1. st., beremo, da je Buda tisto noč, preden je dosegel *nirvano* – toda že potem, ko je premagal zlega duha Mara, skušnjavca, ki ga je nagovarjal, naj se vrne nazaj v življenje – šel skozi štiri stopnje budnosti, imenovane tudi »štiri bedenja« (angl. izraz *night-watch* dob. pomeni »nočna straža«). Legenda v Ašvagoševi pesnitvi, če jo navedemo po kratkem

povzetku znanega angleškega profesorja budizma Edwarda Conzeja, pravi, da si je Buda »v prvi budnosti te noči priklical v spomin vse zaporedne nize svojih prejšnjih življenj. ‘Tam sem bil jaz, tak in tak; takšno je bilo moje ime; ko sem tam preminil, sem prišel sèm’ – in na ta način se je spomnil tisočev življenj, kakor da bi jih znova preživljal ...« (Conze, str. 49). Daljši zapis o Budovih štirih budnostih pa najdemo že v *tipitaki*, sklopu kanoničnih »treh košar« starega budizma, ki so zapisane v paliju (tj., tvorijo *Pali-kanon*), in sicer v prvi košari, imenovani *Vinaja-pitaka*, katere glavna tematika je redovniško življenje.¹⁰ V tistem delu *Vinaja-pitake*, kjer Buda uči, kako naj menih kontemplira (III, 3–6), govori nekemu brahmanu:

»In ko je bil duh tako zbran, povsem očiščen, povsem zbistren, povsem neoskrunjen, blago in dejavno razvit, trden in negiben, sem ga usmeril v spoznanje in spominjanje svojih prejšnjih bivališč. Spomnil sem se svojih različnih prejšnjih bivališč, spomnil sem se na eno rojstvo, dve rojstvi ... ali na petdeset ali sto ali tisoč ali sto tisoč rojstev, ali na mnoge vekove povezovanja in razvezovanja, povezovanja–razvezovanja <integration–disintegration>; bil sem ta in ta po imenu, imel sem to in to družino, takšno in takšno barvo, tako sem se prehranjeval, ti in ti prijetni in boleči doživljaji so bili moji, tako se je končalo življenje. Preminul iz tega, sem se znašel v drugem, v katerem sem se imenoval tako in tako ... in tako se je končalo življenje. Preminul sem tam, rodil sem se tu. Tako se spominjam različnih prejšnjih bivališč v vseh njihovih oblikah in detajlih. To je bilo, o brahman, prvo spoznanje, ki sem ga dosegel v prvi budnosti tiste noči; nevednost je bila pregnana, vzniknilo je spoznanje, tema je bila razgnana, luč je zasijala v tistem trenutku, ko sem postal vztrajen, goreč in odločen. To, o brahman, je bil moj prvi uspešen preboj, kot se piščanček izvali iz jajčne lupine.« (cit. po: *Buddhist Texts*, ur. Conze & al., str. 61)

Čeprav že ob prvem branju navedenega odlomka pomislimo, da je pri tem prvoosebni opis transmigracije ključna sintagma »povezovanje–razvezovanje« (in v nadaljnjem študiju budizma se izkaže, da je res tako), nas najprej fascinira možnost nekega še vedno človeškega duha (saj Buda tedaj še ni dosegel *nirvane*), da v spominu s popolno jasnostjo »pregleda« vsa svoja prejšnja življenja, četudi jih je minilo na tisoče do

¹⁰ Nekateri budisti in/ali poznavalci budizma, na primer Čedomil Veljačić (*alias* Bhikku Nanajivako) postavljajo *Vinaja-pitako* na drugo mesto v *tipitaki*, namreč po prvi, nedvomno najpomembnejši »košari« palijskega kanona *Sutta-pitaki*, v kateri so v več zbirkah (*nikajah*) zbrani Budovi govori oz. »izreki«, *sutte* (gl. Veljačić, str. 223–24).

sedanjega trenutka »prve budnosti«. ¹¹ Kako je to mogoče? Kako naj se živ človek – saj Buda (še) ni bil bog, čeprav ga pozneje mnoge azijske kulture častijo kot najvišje božanstvo – spominja do najmanjših podrobnosti vse »svoje« preteklosti, vseh »prehodov« skozi smrti v nova rojstva? Na Zahodu bi rekli, da mu osebni spomin sega »vse do Adama«, ali kakor bi rekel kak sodoben znanstvenik, »vse do prvega primerka vrste *homo sapiens*« (morda še dlje nazaj)? ¹² Dandanes se nam zdi to praktično nemogoče, ta misel nam je sprejemljiva samo na mitološki ravni, kot legenda. Zanimivo pa se je vprašati, ali je v budističnih kanoničnih in postkanoničnih delih, ki so se, splošno vzeto, gotovo precej oddaljila od stare, »naivne« mitologije in posegla mnogo globlje v čisto duhovnost (podobno velja za vedске upanišade), pripoved o Budovem spominjanju prejšnjih življenj res mišljena dobesedno, »realistično«? Mislim, da ne, in poskusil bom razložiti, zakaj ne. Pri razreševanju te enigme se moramo predvsem potruditi, da bi razumeli, kaj pravzaprav pomeni beseda 'jaz' (oziroma prva slovnična oseba) v Budovih govorih.

Vsakdo, ki vsaj malo pozna budistično literaturo, ve, da je bistveni del budizma *anatta* (v sanskrtu *anatman*), tj. nauk o »neobstoju jaza«. Že

¹¹ Podobno pripoved o Budovem spominjanju na pretekla življenja, tokrat o spominu prav na eno izmed njih, na življenje v osebi »velikega upravnika/oskrbnika« (angl. *the great steward*), najdemo v *Mahagovinda-sutti* (19. *sutti Digha-nikaje*, zbirke »dolgi govori«), kjer učenc Pančasika sprašuje Budo: »Ali se spominjaš tega, Gospod? – 'Spominjam se, Pančasika, takrat sem bil brahman, veliki upravnik [templja] in svoje takratne učence sem učil, po kateri poti naj hodijo, da bi prišli v svet [boga] Brahme. Toda, Pančasika, tisto sveto življenje ne vodi k streznitvi, k brezstrastnosti, k ustavitvi, k miru, k višjemu spoznanju, k razsvetljenju, k *nibbani*, ampak zgolj k rojstvu v Brahmovem svetu' ...« (*Digha-nikaja*, cit. po angl. prev.: M. Walshe, str. 313).

¹² O meditacijski »tehniki« spominjanja prejšnjih življenj piše Buddhaghosa (»Budov glas«), najbolj pomemben palijski komentator starega budizma, ki je v 5. st. na Sri Lanki napisal znamenito delo, priročnik meditacije z naslovom *Visuddhimagga* (»Pot očiščenja«). V tem delu najdeš napotek, da začni meditativno vajo spominjanja s tem, da si najprej natančno predoči, in sicer v časovno obrnjenem redu (!), kako si prišel do te meditacije, kaj si počel pred tem, prejšnjo uro, prejšnji dan, prejšnji mesec, prejšnje leto ... in po tej vzvratni poti naj ne bi prišel samo do svojega rojstva, ampak skozi transmigracijski »prehod« nazaj v svoje prejšnje življenje itd. – Osebno moram priznati, da s takšno vajo, čeprav je kot napotek zanimiva, ne pridem niti do tistega časa, ko sem bil še dojenček (ne obiskujem pa psihoanalitičnih seans), kaj šele nazaj v kako svoje prejšnje življenje. Nekateri ljudje sicer trdijo, da se spominjajo svojih prejšnjih življenj, vsaj drobcev iz njih (včasih sklepajo nanje iz doživljajev *déjà vu*), vendar so takšne trditve upravičeno podvržene racionalni kritiki. Kajti le kako naj vem, da neki spomin (slika, predstava, misel), ki ga ne morem smiselno vključiti v svoje »tostransko« življenje, izvira iz nekega *mojega* preteklega življenja?

omenjeni zenovec D. T. Suzuki pravi: »Tisto, kar je vsesplošno sprejeto kot budistična misel, ne glede na njene številne interpretacije, je nauk o *anatti* ali *anatmanu*, tj. nauk o 'ne-jazu'« (op. cit., 33). Ena izmed najbolj znanih budističnih prisposodob o neobstoju jaza je prisposodba o kočiji iz slavnega postkanoničnega besedila *Vprašanja kralja Milinde* (*Milindapanjha*, I. st.), katerega prve tri dele je v slovenščino iz palija prevedel in z odlično spremno besedo opremil zdaj že pokojni budist Primož Pečenko. Milinda (Menandros) je bil grško-baktrijski kralj, eden izmed potomcev Aleksandra Makedonskega, ki je vladal delu takratne Indije – in ker Milinda, vsaj v tem budističnem tekstu, prav po grško »ljubi modrost«, sprašuje častitega meniha Nagaseno o njegovem nauku; gre za neke vrste sokratski dialog, v katerem ima kralj Milinda vlogo učenca, menih Nagasena pa učitelja. Na začetku drugega dela *Milindapanjhe*, ki je poleg tretjega dela filozofsko najpomembnejši, na kraljevo vprašanje menihu, kako se imenuje, menih odgovarja, da so imena »samo prazne oznake, pojmi, nazivi in besede. Nagasena je namreč samo ime in tu ni nobene osebe (*puggala*) (ki bi jo ime označevalo), tu ni nikogar« (*Milinda*, str. 33). Kralj je ob tem odgovoru seveda presenečen, nič manj kot »vseh petsto Grkov« v njegovem pratežu, zato terja dodatno razlago. Nagasena tu priključuje na pomoč prisposodbo o kočiji: kaj je kočija, s katero se je kralj pripeljal? »Ali je kočija ogrodje? ... ali je kočija drog za zastavo? ... ali je kočija vprega? ... ali je kočija vajeti? ... ali je kočija bič, veličanstvo?« sprašuje Nagasena (*ibid.*, 35). Kočija ni nič od tega, čeprav je seveda sestavljena iz vsega tega in »zaradi ojnice, osi, koles, ogrodja, droga za zastavo, vprege, vajeti in biča obstaja tudi oznaka, pojem, naziv, izraz kočija, ki je v splošni rabi in je samo beseda, ime« (*ibid.*). – Zahodni filozof bi nemara ob tem pripomnil: ah, seveda, nominalizem, pač ena izmed variant odgovora na »spor o univerzalijah«, ali pa Humov skepticizem, to poznamo. Vendar ni tako preprosto, kajti budistični »nominalizem« ni zgolj neko teoretsko, sholastično filozofsko »stališče«, temveč je *stališče* v precej bolj zavezujočem, emfatičnem pomenu: budist za tem stališčem zares stoji, ves, kar ga je, tako rekoč z vsemi svojimi petimi *skandhami* (telo, občutja, zaznave, volja in zavest), tj. s »skupki« ali »svežnji« (angl. *bundles*), ki sestavljajo njegovo konkretno »neosebo«. Za naš kontekst pa je zlasti pomembno to, da – če nekoliko poenostavim, vendar niti ne preveč – *ne* transmigrira *oseba*, saj »jaz-kot-oseba« v bitnostnem pomenu

sploh ne obstajam, ampak so karmičnim ciklom podvrženi duševni in telesni procesi, natančneje, *posledice* vseh dejanj, ki jih v življenju storim kot duševno-telesni sestav petih *skandh*, tj. (ne)jaz kot »ime-in-oblika« (*nama-rupa*).¹³ Sicer pa o tem še nekaj besed malce pozneje.

Milindapanjha je velik filozofski tekst zato, ker problemov oziroma dilem, ki jih zastavlja, ne poenostavlja, ne reducira na en sam vidik, ampak jih vidi »dialektično« (s to dialektiko je bila *Milindapanjha* pomembna tudi za nastanek budistične šole *madhjamaka* z njenim glavnim mislecem Nagardžuno, 2.–3. st.). Ko Nagasena govori Milindi o transmigraciji, subtilno »ohranja skrivnost«, sledeč formi dvakratne negacije (tj. binegacije; *nota bene*, ne gre za heglovsko »negacijo negacije«), namreč formi mišljenja, ki jo izražajo stavki tipa: »niti ... niti ...«. Avtor *Vprašanj kralja Milinde*, kdorkoli je pač bil, se je dobro zavedal pomena in teže Budovih besed o prebujenem spominu na prejšnja življenja, ki smo jih navedli zgoraj iz kanonične *Vinaja-pitake*. Zanimivo je, da ta tema nastopa tudi na samem začetku *Milindapanjhe*, v njenem prvem delu, ki govori o tem, »kako sta Nagasena in Milinda živela v prejšnjih življenjih«, pri čemer pa, bodimo pozorni, »prejšnja povezava pomeni njuna pretekla dejanja« (*Milinda*, str. 9). Ko beremo prvi del *Milindapanjhe*, pomislimo, da je to pravzaprav zgolj nekakšen mitološki uvod v osrednjo filozofsko tematiko, ki sledi v drugem in tretjem delu; vlogo »mitičnega junaka« v tej uvodni pripovedi ima Nagasena, ki mu kot bralci sledimo od njegovih prejšnjih življenj, prek mladostne in učne dobe do srečanja z Milindo. Morda nam je avtor s samo mitološko formo tega diskurza hotel prišepniti, naj spominov na prejšnja življenja ne razumemo povsem dobesedno, preprosto »realistično«? Kajti v nadaljevanju, ko se govori o kočiji itd., se izlušči jedro Nagasenovega pouka Milindi ravno v nauku o *anatti*, »ne-jazu« (»ne-duši«, »ne-osebi«), ki je bistven za budizem. Na Milindovo aporetično vprašanje, *kdo* pa je potemtakem tisti, ki tran-

¹³ Zanimivo pa je zvedeti, da je v samem budizmu obstajala smer »personalistov«, ki je nasprotovala nauku o »ne-jazu«. V *Abhidharmakoši*, delu znamenitega budističnega filozofa Vasubandhuja (4. st.) najdemo njegovo polemiko z neimenovanim »personalistom«, ki je trdil – če to trditev prevedemo v zahodno terminologijo – da beseda 'oseba' vendarle označuje strukturalno enotnost toka mentalnih procesov, čeprav oseba ni neka ontološka entiteta (gl. Conze, str. 192–97). Mimogrede rečeno, ta budistični »personalizem« je bližji Kantovi »transcendentalni apercepciji« in/ali Husserlovemu »transcendentalnemu jazu« kot krščanskemu personalizmu.

smigrira (se reinkarnira, ponovno poraja), Nagasena znova odgovarja v prisposodobah, ki jih pokliče na pomoč takrat – tako kot že sam Buda ter podobno kot na našem koncu sveta Platon ali Jezus – kadar je razumski diskurz nezmožen izraziti kompleksno resnico bivanja, to pa je pri »najvišjih rečeh« prej pravilo kot izjema. Nagasenova najbolj znana metafora je prisposodba plamena svetilke v 17. poglavju drugega dela pod naslovom »Vprašanje o zaporedju pojavov«. Poglavje se začene s kraljevim vprašanjem: »Prečastiti Nagasena, ali je tisti (človek), ki se zdaj pojavi (na tem svetu), isti kot prej ali je nekdo drug?« – menih pa mu odgovori: »Tisti (človek), ki se zdaj pojavi (na tem svetu), ni niti isti kot prej niti nekdo drug« (*ibid.*, 49). Milinda tega ne razume – najbrž to ni jasno niti mnogim sodobnim filozofom, ki se radi ukvarjajo s »problemom osebne identitete« – zato prosi Nagaseno, naj mu razloži na primeru. Menih postreže kralju z več primeri, med njimi je najlepši tisti s plamenom in svetilko:

[Nagasena:] »Veličanstvo, če bi nekdo prižgal svetilko, ali bi lahko gorela vso noč?«

[Milinda:] »Da, prečastiti, lahko bi gorela vso noč.«

»Ali je plamen v začetku noči isti kot plamen sredi noči?«

»Ne, prečastiti.«

»Ali je plamen sredi noči isti kot plamen na koncu noči?«

»Ne, prečastiti.«

»Ali potemtakem tudi svetilka sredi noči ni ista kot svetilka v začetku noči in svetilka na koncu noči ni ista kot svetilka sredi noči?«

»Ne, prečastiti, plamen bi vso noč gorel na isti svetilki.«

»Natanko tako, veličanstvo, poteka tudi zaporedje pojavov (*dhammasantati*): neki pojav se začne in neki drug izgine v istem trenutku. Vse se odvija istočasno – niti prej niti potem. In prav zato ni (noben pojav) niti isti niti nekaj (popolnoma) drugega, kajti vsako naslednje stanje zavesti (*vinnana*) vsebuje tudi vsa prejšnja stanja.« (*Milinda*, II/17, str. 49–50)

V 22. poglavju drugega dela *Milindapanjhe* z naslovom »Vprašanje o posledicah dobrih in slabih dejanj« (tj., tradicionalno rečeno, o »zakonu karme«) se kralj Milinda vrne k svojemu glavnemu vprašanju, zdaj v nekoliko drugačni obliki: »Prečastiti Nagasena, kdo se ponovno poveže (z naslednjim življenjem)?« – in menih odgovori: »Mentalni in fizični procesi (*namarupa*), veličanstvo, se ponovno povežejo (z naslednjim življenjem)« (*ibid.*, 56). Milinda pa želi podrobnejši odgovor, zato nadalje vpraša: »Kaj se prav ti mentalni in fizični procesi (ki so tukaj in zdaj) ponovno povežejo

(z naslednjim življenjem)?« – na to pa Nagasena modro in pravzaprav tudi zelo racionalno odgovarja s pojasnilom, ki se potem v nadaljevanju tega poglavja (med novimi primeri oziroma prisposodobami) še večkrat ponovi:

»Ne, veličanstvo, ti mentalni in fizični procesi se ne povežejo (z naslednjim življenjem), ampak z njimi stori (človek) dobra ali slaba dejanja (*kamma* [sansk. *karma*]), zaradi katerih nastanejo drugi mentalni in fizični procesi, ki se povežejo (z naslednjim življenjem).« (*Ibid.*, 57)

Vse, kar biva, so procesi, nobeno bitje ni statično, stalno, večno ... zato tudi tisto, kar transmigrira, kar se reinkarnira, nisem *jaz-sam* v zahodnem novoveškem pomenu – *toda* druga bitja, druga »imena-in-oblike« (tj. drugi mentalni in fizični procesi) nikakor *niso tuja* meni kot temu-in-temu živemu bitju, ki živim tu-in-zdaj. Transmigracija, kroženje rojstev in smrti, je povezovanje–razvezovanje »mojih«, se pravi, v osnovi *istih*, ne nekih drugih, tujih karmičnih vsebin (del, misli, čustev, spominov in seveda tudi atomov), ki pa so se v preteklosti zbirale in se bodo v prihodnosti znova zbirale v *drugih* bitjih, lahko bi rekli v »mojih drugih jazih«. Toda nadčasni, absolutni Jaz (angl. *Self*) v budizmu ne obstaja – in prav to je bistvo nauka o *anatti* ter pogoj možnosti za »izstop« iz *samsare* v *nirvano*.¹⁴ Mislim, da etično žarišče budizma lahko izrazimo z mislijo, da *druga bitja niso nekaj zares drugega od mene*, ampak so le druga »imena-in-oblike« v istem vesoljnem procesu, ali še drugače rečeno: *moja »polna praznina« je edino resnično vesoljno bitje*, bitje-ki-ni-bitje, saj temu prej lahko rečemo »nič« (*śunyata*), vendar spet ne nič v pomenu aristotelske metafizike in/ali sholastične teologije, kajti v budizmu, še posebej v zenu, »nič« ni negacija, temveč *afirmacija* bivanja.

Enigmo budistične transmigracije je lepo razložil (in sicer ravno s tem, da je *ni* raz-ložil) tudi slavni indijski mislec in državnik Sarvepal-

¹⁴ Čedomil Veljačić v *Ločnicah azijskih filozofij* (1978, slov. prev. I. dela 1992) navaja verze že omenjenega budističnega pesnika Buddhaghose iz pesnitve *Visuddhimagga* (XVI, 90): »Obstaja trpljenje, vendar ne tisti, kdor trpi, / obstajajo dela, vendar ne tisti, ki dela, / obstaja osvoboditev, vendar ne tisti, ki svobodno biva, / obstaja pot, vendar na njej ni potnikov« (gl. Veljačić, str. 256). – Nekateri teisti, tako na vzhodu kot na zahodu, zavračajo budistični »neobstoj osebe« z argumentom, češ da to pomeni nemožnost etike, zlasti nagrade ali kazni za storjena dela. Sam mislim, da je takšna kritika *anatte* zmotna ali vsaj prešibka, ker napačno razume budizem (zamenjuje empirični jaz in »sebstvo«), poleg tega pa preveč direktno prenaša človeško pravo na kozmično raven, to pa je gotovo vprašljivo.

li Radakrišnan (sam je bil hinduist, ne budist) v svoji znani in obsežni knjigi *Indijska filozofija* (1923–27):

»V budizmu ni nič takšnega kot nauk o preseljevanju duše ali prehajanju iz enega individualnega življenja v drugo. Ko človek umre, se njegovo telo, ki je osnova njegovega duševnega življenja, razkroji, in tako se [njegovo] duševno življenje konča. Znova se ne poraja umrli človek, ampak drugi. Ni duše, ki bi se selila. Lastnosti so tiste, ki se nadaljujejo. [...] Za prejšnjo zavest se zaradi njenega izginotja reče, da je preminula, za poznejšo pa zaradi njenega porajanja v novem bitju pravimo, da je znova rojena. Toda ob tem moramo poudariti, da ta poznejša zavest ne izvira iz predhodne v sedanjo, ampak le to, da ima njen sedanji obstoj svoje vzroke v prejšnjem obstoju, tj. v *karmi* ali predispoziciji, v nagnjenju. [...] Človek, ki je na novo rojen, je naslednik del [nekega] živega človeka, vendar je kljub temu novo bitje. Četudi ni trajne istovetnosti, ni niti uničenja niti prekinitve.« (Radakrišnan I, 321–22).

V kontekstu tega poučnega pasusa Radakrišnan tudi ugotavlja, da »budizem ne pojasnjuje mehanizma, ki vzdržuje kontinuiteto *karme* med dvema življenji, ki sta ločeni z nastopom smrti« (*ibid.*, 321) – šlo naj bi za nekakšno »naravno nujnost«, vendar, kot dodaja Radakrišnan, za reinkarnacijo je po budističnem nauku nujni pogoj tudi želja po življenju, »vezanost na življenje« (*upadana*), ki deluje kot brezosebna in vsesplošna privlačna sila med *karmami*, saj človekova dela po njegovi smrti, po razkroju njihovega minljivega »vozička«, izgubijo življenjsko povezanost. »Nova kombinacija izhaja iz učinka te privlačne sile, imenovane *upadana*. Brez nje karma ne bi mogla nič storiti« (*ibid.*). *Theravada* budizem uči, kako naj se osvobodimo te privlačne sile življenja, o čemer se lahko poučimo tudi v kanonični pesnitvi *Besede modrosti*: »Povsod tečejo tokovi, povsod brstijo ovijalke – ko vidiš nove popke in poganjke, z modrostjo jim posekaj korenine« (*Dhammapada*, 24, 7). Kot že rečeno, sta *čan* in *zen* v tem pogledu drugačna, bolj »optimistična«. Nekje vmes na dolgem popotovanju budizma prek azijskih prostorsko-časovnih prostranstev pa najdemo zelo natančen opis delovanja te privlačne sile življenja, ki umrlega odvrta od »čiste luči praznine« in ga vleče k novemu utelešenju, v novo rojstvo ...

Ta opis, to »onstransko videnje« nam posreduje slavna *Tibetanska knjiga mrtvih* (*Bardo Thödol*), v kateri je, kot pravi izročilo, ohranjen nauk Padma Sambhave (8. st.), utemeljitelja tibetanskega budizma ozi-

roma lamaizma. Zahod je odkril *Bardo Thödol* šele v 20. stoletju, ko jo je W. Y. Evans-Wentz objavil leta 1927 v angleškem prevodu lame Kazi Dava Samdupa; v slovenščino je to knjigo prevedel Ivo Svetina leta 1994. Lamaistični nauk v *Bardo Thödol* sicer, splošno rečeno, izvira iz klasičnega indijskega budizma in se z njim v glavnem tudi ujema, toda glede razumevanja transmigracije, ki je osrednja tema našega tokratnega srečanja z budizmom, vnaša ta presenetljivi zapis, ta »kažipot« umrlemu v stanju *bardo*, tj. v vmesnem stanju med smrtjo in novim rojstvom, neke drugačne, specifične vizionarske in duhovne prvine, o katerih ne moremo reči, da v vsem sledijo kanonični budistični *anatti*, nauku o »ne-jazu« ali »ne-duši«. Zdi se, da je krščanski eshatologiji bližja *Tibetanska knjiga mrtvih* kot *theravada* budizem na eni strani ali kot zen na drugi in morda je bila ravno zato na Zahodu deležna tolikšne pozornosti, h kateri je precej prispeval tudi slavni Jungov »Psihološki komentar«. ¹⁵

Ko sem v mladih letih prvič bral *Tibetansko knjigo mrtvih* (v srbohrvaškem prevodu), me je tako rekoč hipnotizirala: imel sem občutek, kakor da poroča o nekem »preveč resničnem snu«. ¹⁶ Je mogoče, da je te besede zapisal *spomin*, živ spomin na stanje po smrti ali pred rojstvom? – sem se tedaj spraševal. Lama, duhovni učitelj v *Bardo Thödol* govori (po tradiciji šepeta v uho) umirajočemu in tudi potem, po človekovi smrti, nadaljuje s svetovanjem *že umrlemu*, kako naj se v »vmesnem stanju« sooči z videnji in občutji, da bi se osvobodil *samsare* in dosegel »čisto luč praznine« (*nirvano*), če pa tega umrli ne zmore ali če zamudi »pravi trenutek«, naj si sam, z lastno voljo, »budnostjo« in »pozornostjo« vsaj izbere čim boljše reinkarnacijo. »Četudi način in kraj našega vnovičnega rojstva določajo *karmične* sile, lahko stanje našega uma v trenutku smrti vpliva na značilnost našega vnovičnega rojstva [... in zato] lahko večči izvajalec meditacije izkoristi svoje umiranje za doseg velike duhovne izpolnitve,« je zapisal dalajlama Tenzin Gjatso v svojem nagovoru k slovenskemu prevodu *Bardo Thödol*. Kot sem maloprej že rekel, pa je zlasti presenetljivo to, da na naše ponovno rojstvo ne vpliva samo »stanje našega uma v trenutku smrti«, kot je zapisal dajalama, temveč se vmesno

¹⁵ Carl Gustav Jung, *Psihološki komentar k Bardo Thödol* (1960), v angl. prev.: *Collected Works*, Vol. XI.

¹⁶ Gl.: M. Uršič, *Enivetok* (1981), str. 33–38.

stanje, *bardo*, sledeč sami knjigi, podaljša še na vrsto (tostranskih) dni ali celo tednov po pokojnikovi smrti!¹⁷ – In dandanes se znova sprašujem: le kako je to mogoče? Kajti če je to res, potem v stanju *bardo* ne deluje zgolj neka brezosebna karmično-privlačna sila, vesoljna »vezanost na življenje« (*upadana*), kot so učili stari budisti, ampak se mora po smrti ohraniti tudi neka *oseba*, vsaj zavest in volja telesno že umrlega človeka, da bi ta pokojnikova »duša« (*atman*?) lahko sledila lamovim napotkom. Mar ni to neka vzhodna varianta krščanske »individualne eshatologije«, čeprav brez vrhovnega Sodnika? Kajti v stanju *bardo* vsaka duša sodi sama sebi, saj »budnost« njene lastne zavesti in volje odloča, ali se bo odrešila, če pa se ne zmore odrešiti, tudi sama nadalje odloča o tem, kako in kje se bo reinkarnirala. Že takrat, ko sem v mladosti bral *Tibetansko knjigo mrtvih*, sem seveda opazil vzporednice z obsmrtnimi videnji iz Moodyjeve knjige *Življenje po življenju*: sijoča, odrešujoča luč, predvsem pa tisto »razpotje«, ko se mora duša odločiti med smrtjo in vrnitvijo v življenje, in tudi tisto občutje privlačnosti telesa, ki dušo kliče nazaj vase (oziroma, v *Bardo Thödol*, v novo utelešenje). Precej sem premišljeval o tem, ampak čim starejši postajam, tem bolj neverjetno se mi zdi stanje *bardo*.

In ko zdaj, po nekaj desetletjih, znova berem *Tibetansko knjigo mrtvih* (in sem po železni logiki časa in statistike bližje svoji smrti kot takrat, ko sem jo bral prvič), me še vedno fascinira, obenem pa se znova, nemara še bolj vztrajno sprašujem, ali je mogoče, da bi bil nauk te knjige *resničen*. Kajti, če bi bil dobesedno resničen, bi bilo z našim odnosom do smrti in mrtvih nekaj hudo narobe – morda najprej to, da pred iztekom tistih nekaj (tostranskih) dni ali tednov, ko naj bi pokojnikova »duša« potovala po *bardu*, ne bi smeli sežgati umrlega telesa? Vendar se nam zdi ta pomislek absurden in verjetno tudi je, ker izhaja iz čudne, razumu težko sprejemljive predpostavke, da lahko *moja* zavest in *moja* volja preživita mojo telesno smrt. (Možne so sicer še »dodatne hipoteze«, češ da duša po smrti telesa dobi novo, »astralno« telo, v katerem potuje

¹⁷ Na začetku *Bardo Thödol* je nekaj »navodil«, kako naj se ta knjiga bere, in tam najdemo naslednji odlomek: »Če pa je telo navzoče, mora lama, [ki je bil pokojnikov učitelj] ali brat v veri, ki mu je umrlji zaupal, ali prijatelj, do katerega je umrli čutil globoko naklonjenost, takoj ko je dihanje prenehalo, približati svoje ustnice čim bližje ušesu [mrliča], ne da bi se ga dotaknil, in pričeti mora brati ta Veliki *Thödol*.« (*Tibetanska knjiga mrtvih*, str. 78)

po *bardu*, ampak v te domneve je še težje verjeti in navsezadnje tudi ne razrešujejo enigme povezanosti duše in telesa.) No, seveda, če pa gre v *Bardo Thödol* zgolj ali predvsem za »poezijo«, za duhovno metaforo, tedaj se problem njene »resničnostne vrednosti« ne zastavlja na ta način, ampak v tem primeru izgubi ta knjiga precej svojega hipnotičnega čara. Sicer pa je morda tudi za stanje *bardo* najbolj modro reči, da ni »niti resnično, niti neresnično«.

Vrnimo se zdaj k tistemu vprašanju, ki ga je zastavil zenovec D. T. Suzuki: »Ali budizem [sploh] uči transmigracijo? In če jo, kako le-ta deluje? Ali duša resnično transmigrira?« (Suzuki, str. 100). Iz klasičnih budističnih del, zlasti iz *Milindapanjhe* pa tudi drugih, je razvidno, da transmigracija v budizmu ne pomeni preprostega preseljevanja duš, kakor si ga predstavljajo neupočeni ali napačno poučeni, ampak to, da se *karme* umrlega bitja, tj. učinki njegovih »mentalnih in fizičnih procesov«, znova povežejo v *drugo* bitje, ki pa je v globljem, vesoljnem pomenu vendarle *isto*. *Samsara* je torej kroženje »povezovanja–razvezovanja«, *nirvana* pa je »izstop« iz tega kroženja, odrešitev, »ugasitev« *karme*. To je po mojem mnenju dokaj pravilen doktrinaren odgovor na vprašanje, kaj pomeni transmigracija v budizmu. Toda bolj kot njen »metafizični« ali ontološki pomen, ki je vendarle v precejšnji meri vpet v indijsko (ali širše azijsko) duhovno in kulturno okolje – saj tako rekoč samoumevno predpostavlja vedski zakon *karme*, ciklični čas idr. – ima *budistični nauk za zahodnega človeka etični pomen*, in sicer ne šele z vidika nekega onstranskega, zgolj domnevnega posmrtnega življenja, ampak etični pomen za tostransko življenje, ki ga živimo tu-in-zdaj. Prav to nam govori tudi Suzuki: »Če gledamo na transmigracijo s tega stališča, mar ni zanimivo uvideti, da prakticiramo to transmigracijo v vsakem trenutku naših življenj, namesto da bi šli skoznjo po smrti in čakali mnoge *kalpe* [eone], da poteče?« (*ibid.*, 110). Drugače rečeno, iz neposredne izkušnje »tostranske« transmigracije duše ali duha, ki že v enem samem življenju, od otroka prek odraslega človeka do starca, potuje skozi različna »življenja« – kdo med nami ne pozna občutka, da prihajajo nekateri osebni spomini iz otroštva ali mladosti kakor iz nekega »drugega življenja«? – se v nas prebuja občutek *empatije*, so-čutja, so-čustvovanja, so-mišljenja, so-pripadnosti z drugimi bitji, z vsemi bitji tega sveta, še več, z vsemi bitji brezmejnega vesolja! V tem prebujanju »vesoljne zavesti« je dejansko

glavni pomen našega ukvarjanja z drugimi, drugačnimi, našemu neposrednemu *Lebensweltu* še tako oddaljenimi kulturami, zlasti z njihovimi duhovnimi nauki in umetniškimi dosežki. Zatorej, kjerkoli sem rojen, na zahodu ali vzhodu, severu ali jugu, govorim samemu sebi: »Razprostri se, razširi krila, postani svet!« Kajti ravno v spoznanju, da nisem *ne isti ne drugi* (ali če to misel »dialektično« obrnem: da sem *oboji, drugi in isti*), je tisto najgloblje, *tisto odrešilno*, kar me uči budizem, krščanstvo, umetnost, filozofija ...

In če se iz tega splošnega in obenem osebnega spoznanja za hip vrnem še k tistemu bolj specifičnemu vprašanju iz prvega dela pričujočega eseja, namreč, v čem je povezava med vzhodnimi obsmrtnimi izkustvi (zlasti japonskimi, ki jih je raziskovala Ornella Corazza) in budističnim pojmovanjem »posmrtnega življenja«, tj. transmigracije, pri čemer se še posebej sprašujem po razlogu za pomenljivo odsotnost »filma življenja« na Vzhodu – lahko zdaj kratko in jedrnato odgovorim: v vzhodnih, recimo japonskih, verjetno pa tudi indijskih ali kitajskih obsmrtnih fenomenih bi bil »film življenja« preprosto *predolg*, saj bi moral zaobseči celoten »transmigracijski cikel«! Za zenovca ali za *theravada* budista »zaporedje pojavov« *posameznega* življenja ni tako zelo pomembno, da bi se moralo ponoviti na pragu smrti v obliki poslovilnega »filma«, kajti za budizem je posamezni človek, posamezno »ime-in-oblika« (*nama-rupa*), le delček mnogo večjega in globljega vesoljnega procesa – in ta vselej »odprta celota« je tisto, kar »zares velja«.

Preživetje »mojih drugih jazov«

Oxfordski filozof Derek Parfit je napisal obsežno in zapleteno filozofsko knjigo z naslovom *Razlogi in osebe* (*Reasons and Persons*, 1984) – žal še ni prevedena v slovenščino in dvomim, da bo kdaj¹⁸ – v kateri se pri obravnavi problema »osebne identitete« navezuje, čeprav le posredno, na budistično pojmovanje »zaporedja pojavov« oziroma na nauk o »ne-jazu« (*anatta*), ki pa ga razvije v filozofijo mnogih »jazov« (*selves*). Par-

¹⁸ Parfitova knjiga *Reasons and Persons* mi je prišla v roke pred dobrim desetletjem. Tematiko te knjige, zlasti vprašanje »razvejanega jaza«, sem vključil v obliki dialoga med učiteljem in učenecem v prvi del svoje tetralogije: *Štirje časi, Pomlad* (2002), str. 113–24. V tem eseju se vračam k Parfitovi tematiki, v razširjeni varianti in drugem kontekstu, mestoma pa jo tudi preciziram.

fit je zaslovel že na začetku sedemdesetih z razpravo *Osebna identiteta* (*Personal Identity*, 1971, slov. prevod v *Analizi*, 2001); v knjigi *Razlogi in osebe* podrobno razlaga in nadalje razvija misli iz te razprave. Na začetku, v kratkem uvodu začrta tematiko knjige in nakaže, kaj pomeni njen naslov:

»Tako kot moj maček, tudi jaz pogosto storim preprosto nekaj, kar želim storiti. Torej pri tem ne uporabljam neke zmožnosti, ki jo imajo samo osebe <persons>. Vsi vemo, da obstajajo razlogi <reasons> za dejavnost in da so nekateri razlogi boljši ali močnejši od drugih. Prva izmed dveh glavnih tem knjige zaobsega vrsto vprašanj, kaj delamo z razlogom [*reason* seveda pomeni tudi razum]. Razpravljal bom o različnih teorijah, med katerimi so nekatere etične <moral> teorije, druge pa teorije o racionalnosti.

Mi smo posamezni <particular> ljudje. Jaz imam svoje življenje, ti imaš svojega. Kaj sledi iz teh dejstev? Kaj me naredi isto osebo skozi vse moje življenje, obenem pa osebo, ki je različna od tvoje? In kaj je pomen teh dejstev? Kaj je pomen enotnosti <unity> vsakega življenja in v čem je razlika med različnimi življenji, med različnimi osebami? Ta vprašanja so drugi glavni predmet te knjige.

Moji glavni temi, razlogi in osebe, sta tesno povezani. Prepričan sem, da ima večina od nas napačna prepričanja o naši lastni naravi in o naši identiteti v času ter da moramo, ko spoznamo resnico, spremeniti nekatera naša prepričanja o tem, kaj delamo z razlogom/razumom. Revidirati moramo svoje etične teorije in prepričanja o racionalnosti.« (Parfit [1], str. ix)

Že iz tega uvoda v knjigo *Razlogi in osebe* je razvidno, da se Parfit loteva problema osebne identitete na racionalen, analitičen, skorajda znanstven način, kar je po eni strani prednost njegovega pristopa, po drugi strani pa ima takšen pristop, recimo v primerjavi z budistično meditacijo o *anatti*, gotovo svoje omejitve. Toda ob upoštevanju tega kritičnega pomisleka bomo v nadaljevanju sledili Parfitu po njegovi analitični poti, ki je zahodnemu mislecu seveda veliko bolj domača kot vzhodna meditacija, in se najprej vprašali – ohranjajoč v mislih tisto, kar smo že rekli o budističnem »ne-jazu« – ali gre pri Parfitu, ko piše v svoji knjigi o »problemu preživetja«, za preživetje osebe ali jaza? In kako sploh opredelimo ločnico med njima? V splošnem naj bi v zahodni filozofiji, zlasti v krščanskem personalizmu, oseba pomenila *več* od jaza: oseba naj bi bila tisti posamezni, *edinstveni* subjekt, ki se zaveda sebe, svoje identitete

v času, oseba sama sebe doživlja in razume kot »nosilko« svojih spominov in dejanj, za katera je odgovorna ... Medtem ko jazu običajno ne pripisujemo vseh teh lastnosti, ampak ga v novoveški filozofiji razumemo predvsem kot »čisti« spoznavni subjekt. Drugače rečeno: identiteta oziroma istost jaza naj bi bila sicer nujni, ne pa že tudi zadostni pogoj za identiteto osebe – ali če obrnemo: identiteta osebe *ni* nujni pogoj za identiteto jaza. V našem kontekstu je zanimivo predvsem vprašanje, kako Parfit pojmuje posmrtno preživetje – kot preživetje osebe ali preživetje jaza ali kako drugače?

Filozofsko razmišljanje o osebni identiteti se začneja z vprašanjem, kaj je pravzaprav kriterij za njeno ohranjanje: po čem, zaradi česa ostajam *jaz* v svojem življenju ali morda celo po smrti *ista oseba*? Med filozofi-analitikami glede tega ni popolnega soglasja, čeprav v novem veku večina sledi Johnu Locku, ki je menil, da je za ohranjanje osebne identitete odločilna kontinuiteta duševnega življenja osebe – natančneje rečeno, *možnost* kontinuitete duševnih stanj v teku časa (saj se dejanska kontinuiteta zavesti pretrga na primer med spanjem, vendar ostajam ista oseba) – to kontinuiteto pa omogoča *spomin*. Locke je pred tremi stoletji premišljeval, med drugim, o pitagorejskem preseljevanju duš; vprašal se je, kdaj, pod katerimi pogoji bi lahko sam zase rekel, da je, na primer, reinkarnirani Sokrat – in odgovoril si je nekako takole: jaz bi bil (ista oseba kot) Sokrat, če bi se *spominjal* večjega dela Sokratovega življenja, in sicer na enak način, kakor se je Sokrat spominjal svoje življenjske preteklosti ali kakor se jaz spominjam svoje lastne.¹⁹ *Nota bene*: za Locka ni bistveno, ali bi imel, če bi bil »reinkarnirani Sokrat«, *isto dušo* kot Sokrat – namreč dušo v platonskem ali krščanskem ali kartezijskem pomenu. In tudi dandanes večina filozofov, vsaj analitičnih, pritrjuje Lockovemu kriteriju osebne identitete kot istosti *duševnosti* (duševnih oziroma mentalnih vsebin) v času, ki jo omogoča spomin, vendar ta kriterij ni brez težav; nekateri na primer ugovarjajo, da se v njem skriva krožno

¹⁹ V tem pogledu podobno kot empirist Locke je razmišljal tudi racionalist Leibniz. V 34. paragrafu *Metafizične razprave* (*Discours de métaphysique*, 1686) Leibniz pravi: »Recimo, da bi imel kakšen posameznik nenadno postati kitajski cesar, to pa pod pogojem, da pozabi na vse, kar je bil, tako kot da bi se rodil nanovo. Ali bi to ne bilo praktično, oziroma glede učinkov, ki se jih lahko zave, isto, kot če bi moral preminiti v hipu, ko bi se neki kitajski cesar rodil namesto njega? Tega pa si seveda naš posameznik nima nobenega razloga želeti.« (Leibniz, str. 59)

razmišljanje, ker naj bi spomin že *predpostavljajal* in ne šele vzpostavljajal identiteto osebe, ki se spominja, drugi pripominjajo, da se marsičesa, kar smo doživeli, ne spominjamo, in podobno. Zato nekateri analitiki, med njimi Bernard Williams, za kriterij osebne identitete rajši predlagajo *telesno* (tj. možgansko) istost namesto duševne; slednji so v manjšini, čeprav imajo po svoje prav, saj se nam pogosto zdi, da so naše misli in druge duševne vsebine še bolj bežne in minljive od naših teles ... toda po drugi strani lahko tej manjšini spet ugovarjamo, da ne odgovori na vprašanje, *kdo* ali *kaj* povezuje telesne dele (in tudi duševne vsebine) v življenjsko celoto, poleg tega pa takšno »materialistično« stališče zapira možnost posmrtnega preživetja, saj se človeško telo nenehno spreminja že za življenja, kaj šele po smrti... in tako bi seveda lahko razpravljali *pro et contra* v nedogled.

Glede kriterija osebne identitete se Parfit v splošnem strinja z večino sodobnih analitičnih filozofov, torej sledi Locku, vendar, kot bomo videli, na prav poseben način. Že v razpravi *Osebna identiteta* ugotavlja, da lahko naš običajni kriterij osebne identitete v času izrazimo z naslednjim prepričanjem:

»Karkoli se zgodi od tega trenutka zdaj pa do kateregakoli prihodnjega časa, bom bodisi še vedno eksistiral ali pa ne. Katerokoli prihodnje izkustvo bo bodisi *moje* izkustvo ali pa ne.« (Parfit [2], str. 107)

– in potem ugotavlja, da ima takšno prepričanje, ki temelji na miselni shemi *tertium non datur* (tretje ni dano oz. ni možno), mnoge *negativne* učinke, tako na psihološki kakor na socialni in etični ravni, na primer pretirano zanimanje zase, služenje zgolj svojim koristim, vztrajanje pri osebem preživetju za vsako ceno in iz tega izvirajočo tesnobo pred pozabo in smrtjo.

Sledeč navadi sodobne kognitivne filozofije, Parfit rad navaja tako imenovane »miselne eksperimente«. V *Razlogih in osebah*, pri obravnavi osebne identitete in njenega preživetja, se navezuje na Davida Wigginsa, ki je postavil nenavadno vprašanje: kaj bi se zgodilo, če bi se možgani – *moji* možgani – razdelili na dve polovici, na levo in desno hemisfero, in bi bila vsaka od njiju vstavljena v novo telo, torej *moji* celotni možgani v dve telesi: kaj bi se v tem primeru zgodilo z *menoj*? Formalno gledano so tri možnosti: (1) jaz ne bi preživel, (2) jaz bi preživel kot eden od dveh

ljudi, (3) jaz bi preživel kot oba človeka. Marsikomu se bo zdelo, da je to neko nerեսno domišljjsko igračkanje – kajti, le kako naj bi se moji možgani razdelili na dve ločeni in še vedno živi in delujoči polovici? Toda to ni tako zelo nemogoče, kot se sprva zdi: Parfit, sledeč Wigginsu, namreč meni, da je razpolovitev možganov po hemisferah *načelno* možna, in kot argument navaja znamenit primer iz nevrokirurgije, ko epileptičnega bolnika operativno zdravijo tako, da mu prekinеjo povezavo med hemisferama (*corpus callosum*). Pri takšnem posegu v možgane bi bili seveda možni in najbrž tudi upravičeni etični ugovori, vendar Parfitu ne gre za etične probleme možganske kirurgije, saj razpolovitev in obenem podvojitve možganov navaja zgolj kot primer, najenostavnejši primer *razvejanja jaza*. Poanta je v tem, da hemisferi lahko delujeta relativno samostojno, o čemer pričajo tudi nekateri drugi primeri, recimo posledice možganskih poškodb, pri katerih nepoškodovana hemisfera postopoma nadomesti poškodovano. Parfitu bi lahko seveda tudi povsem načelno, metodološko ugovarjali, da imajo takšni *primeri* in nasploh »miselni eksperimenti« zelo omejeno spoznavno vrednost: opisujejo neke specifične, največkrat domišljjsko skonstruirane situacije, ki z običajnim, normalnim stanjem ljudi nimajo dosti skupnega. To sicer v grobem drži, vendar nas zgodovina znanosti uči, da je znanost dostikrat naredila odločilne premike ravno ob izjemnih primerih: iz izkustvenih anomalij so nastale relativnostna teorija, kvantna fizika in druge uspešne znanstvene teorije, ki so se od nekega specifičnega in mejnega izkustvenega odkritja razširile na mnogo širšo in splošnejšo domeno.

Torej, če se vrnemo k Parfitovi poanti »na primeru« razpolovitve možganov: Parfit se zavzema za tretjo možnost: jaz naj bi preživel kot *oba* človeka – preživetje razvejanega jaza naj bi bilo potemtakem mogoče! V razpravi *Osebna identiteta* piše:

»Alternativa [običajnemu pojmovanju osebnega preživetja], ki jo bom zagovarjal, je v tem, da se odpovemo jeziku identitete. Predlagal bi, da [jaz] preživim kot dva različna človeka, iz česar pa ne sledi, da [jaz] tudi sem ta dva človeka.« (Parfit [2], 111)

Nedvomno je že sama skladnja teh stavkov zelo nenavadna, zdi se nam napačna in v slovničnem smislu tudi je napačna. Vprašam se: kako naj preživim v obeh? Logika identitete mi pravi, da *jaz* ne morem pre-

živeti v obeh, kot predlaga Parfit, saj bi bila potem ta dva *en* in *isti* jaz. Toda Parfit vztraja pri trditvi, da jaz »preživim kot dva različna človeka«, obenem pa zanika, da bi iz tega sledilo, da jaz *sem* »ta dva človeka«. Vendar se glede na običajno alternativo (*tertium non datur*) ne morem izogniti zrcalnemu vprašanju: torej jaz *nisem* nobeden od njiju? Če pa nisem nobeden od njiju, kako potem *jaz* pri razpolovitvi možganov sploh preživim? V tem je gotovo nekakšen paradoks, vendar ravno v njem slutimo neko pomembno, na neki višji ali globlji ravni resnično misel: *nadaljevanje moje osebne identitete ni nujni pogoj mojega preživetja*. Parfit trdi, da osebna identiteta ni nujna za preživetje jaza – natančneje: mojih jazov (*my selves*) – in primerja jaz (*self*) z reko, ki se cepi v rokave: rokavi tečejo vzporedno, vse do delte se reka razdružuje in spet združuje, oblikujoč otoke, stranske kanale, razvejane strukture... Pri tej ponazoritvi nas najbolj bega predstava oziroma misel, da ni enotna oseba tista, ki preživi, ampak da preživi *namesto* osebe *razvejani jaz* zgolj v množtvu svojih, recimo, različic, »mojih drugih jazov« (*my other selves*). Parfit pravi, da se nam samo zdi – ker smo pač tako navajeni misliti – da je preživetje ekvivalentno ohranitvi osebne identitete:

»Vprašanje 'Ali bom jaz preživel?' se zdi, kot sem dejal, ekvivalentno vprašanju 'Ali bo živa neka oseba, ki je ista oseba kot jaz?'« (Parfit [2], 112)

Ampak kako naj preživim drugače kot oseba? – se znova nejeverno sprašujemo, Parfit pa nas prepričuje, da za preživetje jaza, tj. »mojih jazov«, *ni* nujna ohranitev *osebne* identitete v času, niti za življenja, niti po smrti. To trditev podkrepi s pragmatičnim in obenem aksiološko-etičnim argumentom, da je treba pri vprašanju preživetja upoštevati predvsem *tisto, kar velja*, tisto, kar je zares pomembno. In kaj je pri naši želji po preživetju zares pomembno? Recimo, da sem podvržen Wigginsovemu eksperimentu razdelitve možganov, pri katerem se moja zavest, moj jaz, pravzaprav tudi moja oseba razcepi, razveja v dve osebi ali celo v več oseb. Parfit pravi, da je tedaj zares pomembno za preživetje, da –

»relacija izvorne osebe do vsake od nastalih oseb vsebuje vse, kar nas zanima – vse, kar velja *<all that matters>* – v vsakem običajnem primeru preživetja. Zato potrebujemo smisel *<sense>*, v katerem lahko ena oseba preživi kot dve.« (Parfit [2], 113)

Zdi se nam, da je to nekaj takega, kot če se reče, da starši preživijo v svojih otrocih oziroma predniki v potomcih, in res, pri tej ugotovitvi nismo daleč od Parfitove namere, vendar z dopolnitvijo, da želi Parfit poplošiti pojem preživetja jaza na vse osebe, ne samo na biološke potomce, niti ne samo na ljudi, temveč na vsa bitja, ki imajo spomin, zavest, voljo – torej na osebe v najširšem pomenu. V tem novem pojmovanju preživetja in drugačnem odnosu do biološke smrti vidi tudi možnost etične prenove človeštva, zato v *Razlogih in osebah*, v 13. poglavju pod naslovom »Tisto, kar res velja« (*What does matter*), pravi:

»Še vedno je razlika med mojim življenjem in življenji drugih ljudi. Toda razlika je manjša. Drugi ljudje so bližje. Manj me skrbi za preostanek mojega življenja in bolj za življenja drugih.« (Parfit [1], 281)

Parfit nam skuša povedati, da pri preživetju ne gre za dilemo *vse ali nič* – kakor običajno mislimo – ampak je pomembna »stopnja« oziroma »kvantiteta« preživetja, možnost prenosa čim večjega dela življenjske vsebine neke minljive osebe na njene naslednice: »Tisto, kar zares velja, sta psihološka povezanost ›*connectedness*›, tudi: stičnost in kontinuiteta« (Parfit [1], 313). Možen ugovor takšnemu pojmovanju preživetja bi bil, da rojstvo in smrt posameznega človeka, zlasti če sem ta človek jaz sam ali neka meni bližnja oseba, nista stopenjski spremembi, ampak sta izrazita skoka, zarezi, nepreklicna in ostra praga med ničem in bitjo. Parfit bi se s tem najbrž vsaj deloma strinjal, vendar hoče predvsem zanikati naše prepričanje o nepreklicnosti smrti, preseči v zahodni novoveški kulturi močno zakoreninjeno misel, da je *moja* smrt moj absolutni konec – in da mi je po njej pravzaprav lahko vseeno: *Après moi le déluge!* Lahko bi rekli, da Parfit hoče prehiteti smrt posameznika, posamezne osebe, z mislijo, da se vsaka oseba nadaljuje tako, da v njenih naslednicah preživijo njene misli, čustva, dela in vse drugo, kar je oseba v življenju bila ali hotela biti – in da je takšno preživetje edino, ki *zares velja*. Nesmrtnost ni več pojmovana kot ohranjanje ene same individualne osebe po smrti, kajti:

»Ostalo bo nekaj spominov na moje življenje. In morda bodo žive tudi misli, na katere vplivam s svojimi mislimi, ali dejanja, storjena kot posledice mojega nasveta. Moja smrt bo prekinila neposredne odnose med mojimi sedanjimi izkustvi in prihodnjimi izkustvi, toda ne bo prekinila raznih drugih

odnosov. Dejstvo pač je, da tedaj ne bo nikogar živega, ki bi bil [isti] jaz. In ko to uvidim, se mi zdi moja smrt manj slaba.« (Parfit [1], 281)

Parfit je na svoj način ponovno odkril indijski zakon *karme*, načelo ohranjanja del skozi verigo rojstev in smrti. Pomembno se mi zdi tudi to, da se Parfit ni približal vzhodni duhovnosti zaradi nekega »zunanjega« motiva (kolikor že sama želja po preživetju, četudi »razvejanem«, ni tak motiv), ampak iz lastnega metafizičnega premisleka. Poudarja namreč, da pri vprašanju preživetja jaza oziroma jazov (*selves*) ne gre samo za posmrtno preživetje, saj se rojevanje in umiranje jazov – kot sem ugotavljal že prej – dogaja že v enem samem človeškem življenju. In morda ravno ob nenehnih »znotrajživljenjskih« rojstvih in smrtih naših jazov zasluţimo možnost in način našega posmrtnega nadaljevanja? Ko Parfit piše o mnogih jazih, govori o mojih »preteklih in prihodnjih jazih«. Niti v življenju niti po življenju ni enega samega jaza, jaz je vselej *mnoštvo*, razen morda (to dodajam jaz) v čisti kartezijanski »točki« *cogita*, očiščenega vseh empiričnih »lupin«.

Toda če govorimo o *mojih* preteklih in prihodnjih jazih – *čigavi* so pravzaprav? Kdo je nosilec *mojih* »drugih jazov«? Spet jaz? Parfit v tem pogledu zvesto sledi budizmu, *anatti*: nekega univerzalnega subjekta, »osnovne osebe«, individualne duše kot nosilke vseh jazov – preprosto ni. Govorjenje o »mojih jazih« je samo naš ustaljeni način izražanja, *façon de parler*, ki se mu težko izognemo, sicer pa je 'jaz', strogo vzeto, prazen označevalec. Parfit pravi:

»Če rečem, 'To ne bom jaz, ampak eden od mojih prihodnjih jazov' ›one of my future selves‹, s tem ne mislim, da bom jaz ta prihodnji jaz ›I do not imply that I will be that future self. On je eden mojih poznejših jazov ›my later selves‹ in jaz sem eden njegovih prejšnjih jazov ›my earlier selves‹. Ni nobene osnovne osebe <underlying person>, ki sva midva oba ›who we both are.‹« (Parfit [2], 124)

Res je, da se pri tem načinu izražanja »lomi jezik«. Res je, da sem še vedno *jaz* tisti, ki govorim o *svojih* mnogih *jazih*. Angleško govoreči subjekt si sicer lahko pomaga z razlikovanjem med *I* (ali *me*) in množinsko obliko *selves* (npr. *other selves*, »drugi jazi« ipd.), vendar ta beseda obstaja tudi v edinini: *self* (z malo ali veliko začetnico). Res je, da se v svojem govoru težko izognem *jazu*, tudi če ga imenujem *sebstvo* in s to filozofsko skovanko zabrišem neposredno *sámonanašanje*, vendar se v

teh lomih jezika kaže (ne izraža, ampak *kaže*, spomnimo se na Wittgensteina) tisto bistveno, presežno, »tisto, o čemer moramo govoriti vedno znova«, ²⁰ česar pa ni mogoče doseči s samim govorom, *logosom*, ampak mora biti utemeljeno in spoznano v duhovnem *izkustvu*, meditaciji v njenih različnih oblikah in modusih. Parfit kljub svoji racionalno-analitični dikciji ne pozablja te izkustvene osnove filozofije, pozabljajo pa jo nekateri njegovi kolegi analitiki in tudi pripadniki drugih akademskih filozofskih smeri.

Bolj zanimivo kot preprosta pozaba ali ignoriranje filozofskega izkustva pa je sklicevanje na ravno nasprotno izkustvo, v našem primeru na izkustvo, da jaz (ali *cogito* ali sebstvo) *evidentno* obstaja. Tu ne bom razpravljajal o velikih filozofijah *jaza* oziroma subjekta, od Descartesa prek Kanta in Husserla do dandanašnjih – samo mimogrede naj povem (o tem sem obširneje pisal drugje²¹), da sem osebno prepričan o sámoevidenci *čistega* transcendentalnega jaza, tj. o tem, da je misel »Jaz sem, jaz bivam« evidentno resnična, čeprav je ta očitnost samo »konica piramide«, ki se izgublja v temò – ampak se bom na kratko ustavil le pri enem izmed sodobnih piscev o jazu oziroma sebstvu, ki je neposredni kritik Dereka Parfita: to je ugledni angleški filozof Richard Sorabji, profesor emeritus na King's College v Londonu, znani strokovnjak za Aristotela, ki je pred štirimi leti objavil obsežno monografijo z naslovom *Self in podnaslovom Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death* (2006); prevod podnaslova te knjige ni težaven: *Stari in moderni pogledi o individualnosti, življenju in smrti*, pri prevodu samega naslova pa smo v dilemi, ali naj ga prevedemo *Jaz* ali *Sebstvo* (v angl. bi bil naslov knjige *I* seveda zelo neroden), kajti Sorabji piše predvsem o različnih evidencah jaza, medtem ko o sebstvu v pomenu indijskega *atmana* ali nemške *Selbstheit* ne pove skoraj nič.

Za Sorabjija je beseda *self* »refleksivni izraz za posameznika« (dob. za »primerek«: *a token-reflexive expression*): »Ko se vprašam po jazu <*self*>, se ne sprašujem, kaj pomeni biti človeško bitje ali višje razvita žival nasploh, ampak kaj pomeni biti posameznik« (Sorabji, 20). Jaz (*self*) je bistveno oseben, še več, jaz *je* oseba, neosebnega jaza ni, je prepričan

²⁰ Gl.: M. Uršič, *Enivetok* (1981), prvi stavek.

²¹ Na primer v *Štirih časih, Pomlad* (2002) 1. in 3. poglavje.

Sorabji – lahko bi rekli: ne samo v smislu personalizma minulega stoletja, ampak tudi v skladu s celotno zahodno novoveško filozofijo jaza oziroma subjekta, ki naj bi koreninila že v grštvu (Sorabji, ki je prvenstveno klasični filolog, to dokazuje s številnimi primeri iz antične filozofije). In zdaj pride tisto bistveno: »Z ‘osebo’ mislim nekoga, ki *ima* psihološka stanja in *dela* dejavnosti, z ‘mislecem’ mislim nekoga, ki *ima* misli. To imetje ›having‹ in početje ›doing‹ lahko povzamemo z besedami, da oseba poseduje ›owns‹ psihološka stanja in delovanja« (*ibid.*, 21). Sorabji jeva ključna kategorija pri eksplikaciji odnosa med jazom (*self*) oziroma osebo (*person*) in njegovimi oziroma njenimi mentalnimi stanji je *imetje*, *posedovanje*. Še več, Sorabji meni, da je pojem »tok zavesti« (*stream of consciousness*), budisti bi rekli »zaporedje pojavov«, prazen in nesmiseln, če ni »lastnika« (*owner*) toka ali zaporedja mentalnih stanj. S tem prepričanjem seveda pride navzkriž s Parfitom, čigar kritiki posveti poleg nekaterih krajših pasusov celotno 15. poglavje z naslovom »Zakaj jaz nisem tok zavesti« (*Why I am not a stream of consciousness*).²² Sorabji kritizira Parfita sicer zelo uglajeno in akademsko, priznava ga kot pomembnega filozofskega nasprotnika, vendar odločno zavrača njegov »redukcionizem«, češ da Parfit zaradi redukcije jaza (*self*) ne more odgovoriti na dve ključni vprašanji: 1. »Kako povezati posamezni ›single‹ tok [zavesti] brez sklicevanja na lastnika ›owner?‹« (*ibid.*, 269–71); in 2. »Kako razlikovati med različnimi tokovi brez sklicevanja na različne lastnike?« (*ibid.*, 271–72). Na ti dve vprašanji bi Parfit (pa tudi budizem) lahko odgovoril, da je *zadostni*, četudi morda ne tudi nujni pogoj »notranje« povezanosti tokov zavesti ter »zunanjega« razlikovanja med njimi preprosto dejstvo, da so ti tokovi, vsaj za življenja, telesno »vezani« (1) na *iste* in (2) na *različne* možgane – toda, bodimo pozorni: to še ni zadosten argument za materializem, niti za redukcijo mentalnih stanj na nevalna (tj. za trditev, da je »tok zavesti« zgolj nekakšen »epifenomen«),

²² Ta naslov je morda zavestna parafraza znanega predavanja Bertranda Russella »Zakaj nisem kristjan« (*Why I am not a Christian*, 1927). Sorabji je s svojo filozofijo *posameznega* jaza in/ali osebe precej bližji krščanstvu kot vzhodnim religijam, čeprav se v knjigi *Self* nikjer izrecno ne opredeljuje za krščanstvo. Pomenljiv pa je stavek, ki ga zapiše v zvezi s Tomaža Akvinskega kritiko Averroesove interpretacije Aristotela (Averroes je trdil, da je pri Aristotelu več en um ali duh, ne pa individualna duša): »Krščansko vstajenje je pomembno ›matters‹, ker se vsakdo izmed nas vpraša, 'kako pa je z *mojim* preživetjem?'« (Sorabji, 48). Katero vprašanje je bolj od tega tuje budizmu, pa tudi pristnemu krščanskemu so-čutju?

saj je odprtih več drugačnih možnosti razlage »problema duha-in-telesa« (*mind-body problem*): emergenca, superveniencia ipd., navsezadnje tudi emanacija telesa iz duha, zakaj pa ne?²³

Že v samem izhodišču Sorabjijeve kritike Parfita je neki nesporazum, morda najprej terminološki. V knjigi *Razlogi in osebe* Parfit uporablja besedo *self* večinoma v množinski obliki (razen v sestavljenkah, npr. *self-interest* ipd.), če pa nastopa *self* v ednini, ga Parfit »budistično« zanika (npr. v frazi *liberation from the self*, »osvoboditev od jaza«) – vendar pri tem ne moremo reči, da je Parfit povsem strikten (*theravada*) budist, ki bi zanikal tudi »sebstvo« (*Self* z veliko začetnico), saj o sebstvu v »nadosednem pomenu« preprosto ne govori, ampak v razpravah o razvejanosti jaza uporablja množinske izraze: »drugi jazi« (*other selves*), »zaporedni jazi« (*successive selves*) ipd., s katerimi misli na posamezne *osebe*, katerih identiteta se v vesoljnem času ne ohranja, drugače rečeno, ne obstaja neka »osnovna oseba« vseh »jazov«. – Drugače pa Sorabji, ki z izrazom *self* razume predvsem *osebo* v personalističnem pomenu, tj. osebnost (*personality*), zato njegova kritika Parfita pravzaprav »tolče mimo«: očita mu, da noče videti obstoja jaza (*self*) kot osebe, vendar za Parfita obstoj osebe *kot osebnosti* (psihološke, socialne, etične ipd.) sploh ni vprašljiv, saj v funkcionalnem, »tosvetnem«, »ontičnem« pomenu oseba/osebnost nedvomno obstaja. Pravo Parfitovo vprašanje je, ali *oseba* lahko ohrani svojo identiteto, svojo »(p)osebnost« tudi po smrti telesa; njegov odgovor na to vprašanje je nikalen, pritrdilen pa je na neko drugo (in, paradokсно, obenem isto) vprašanje: ali *jaz* preživi telesno smrt? Da, vendar le kot »razvejani jaz«, kot disperzno in obenem vseobsegajoče Sebstvo. Zdi se, da Sorabji te distinkcije pri Parfitu preprosto ne opazi, zanimiva pri tem nerazumevanju pa je okoliščina, da se porodi obsežna in v marsičem tudi zanimiva knjiga z naslovom *Self* iz nekega majhnega, a pomembnega nesporazuma. Kot bralec sem namreč imel občutek, da je Sorabji začel pisati svojo monografijo o jazu/sebstvu ravno zaradi kritike Parfita in njemu sorodnih mislecev, ki zanikajo obstoj *osebne* jaza, za katerega se Sorabji zavzema z vsemi svojimi intelektualnimi močmi, ob tem pa spregleda, da Parfit ne zanika obstoja *neosebne* jaza,

²³ Več o tem gl. tudi: M. Uršič, *Daljna bližina neba* (Štirje časi, Jesen, 2010), str. 438–49 in 636–48.

tj. »univerzalnega« Sebstva, ampak bi lahko rekli, da ga implicitno celo predpostavlja. Kajti, čeprav Parfita navdihuje budistična *anatta*, mu je bližji *mahajana* kot *hinajana (theravada)* budizem, v *mahajani* pa etično so-čutje »prebujenih bitij« (*boddbhisattev*) do vseh drugih bitij dejansko predpostavlja neko univerzalno Sebstvo, namreč »povezanost« (Parfit: *connectedness*) vseh »jazov« (*selves*) – le kaj bi bil sicer temelj tega starega in obenem novega vesoljnega etosa?

Do spoznanja, da si ne morem »lastiti« (v Sorabjijevem emfatičnem pomenu) prav nobenih »svojih« mentalnih vsebin ali procesov, lahko pridem tudi s fenomenološko analizo osebnih spominov. Ko Parfit piše o »drugih jazih«, izrazi zanimivo idejo, da »bi bilo mogoče misliti o izkustvih na povsem 'neoseben' način« (Parfit [2], 118). Ta ideja postane še posebno nenavadna, če jo apliciramo na spominska izkustva, tj. na izkustva, ki smo jih v preteklosti neposredno doživeli in shranili v spominu, na primer pogovor z neko osebo, recimo z Marijo pred pol ure: zastavlja se vprašanje, ali je moj spomin na pogovor z Marijo prenosljiv *kot spomin* v zavest neke tretje osebe, ki se danes z Marijo sploh ni pogovarjala? Splošno rečeno, ali obstajajo »neosebni« spomini? Zdi se nam, da tak prenos ni mogoč, saj bi neko izkustvo, recimo moj pogovor z Marijo, če bi ga posredoval neki tretji osebi, recimo Janezu, pri njem nehalo biti *spominsko* izkustvo. Spomin vselej priključuje lastno preteklo izkustvo, le kako naj bi priklical izkustvo neke druge ali tretje osebe? (Tu ne govorimo o »zgodovinskem spominu« ipd., ampak o osebnem spominu.) V izkustva drugih se sicer lahko vživimo, si jih predstavljamo, ne moremo pa se jih spominjati. Morda pa se nam spet le zdi tako?

Da, običajno se res spominjamo samo lastnih izkustev, vendar Parfit ne izključuje možnosti, da bi se lahko spominjali tudi izkustev *drugih* jazov; za takšno možnost uvede pojem »kvazispomini« (*quasi-memories* ali *q-memories*): jaz se »kvazispominjam« nekega preteklega izkustva, ki ga je *nekdo* (izmed drugih jazov) izkusil, pri čemer doživljam ta spomin kot povezan z *mojim* preteklim izkustvom. Ob tem se seveda lahko vprašam: kako pa vem, da je to izkusil nekdo drug in da je izkustvo drugega res povezano z mojim? Na to vprašanje ni lahko odgovoriti, morda pa vseeno ni povsem nemogoče. Misel, da bi lahko imeli kvazispomine, se rodi ob spoznanju, da že v enem samem življenju, od rojstva do smrti, v nas živi in mineva množica različnih jazov – moč spomina pa jih

povezuje, čeprav je pomanjkljiva in pogosto varljiva: kljub temu, da sem se v življenju že večkrat prerodil kot ptič feniks in da vedno novi jazi naseljujejo moje starajoče se telo, se spominjam vsaj nekaterih doživetij iz otroštva, torej doživetij nekega mojega davno preteklega jaza, tj. nekega *drugega*, zdaj mi že skoraj povsem tujega jaza. Sčasoma je takšnih spominov čedalje več. No, in Parfit se sprašuje, zakaj se *jaz* sam ne bi spominjal tudi doživetij tistih *mojih* drugih jazov, ki so živeli že *pred* mojim biološkim rojstvom? To bi bilo nekaj podobnega kot Budova »prva budnost«, ko je v duhu pregledal vsa svoja pretekla življenja ... vendar smo o tem budističnem spominjanju že rekli, da ga je treba razumeti v kontekstu in kompleksno, vsekakor ne preveč dobesedno.

Sicer pa Parfit argumentira domnevo o obstoju »kvazispominov« tudi na čisto fenomenološki način – pravi namreč, da moj spomin na neko doživetje *ne* vsebuje nujno spominskega izkustva, da sem imel to doživetje prav *jaz* ... in če dobro premisliš, če svoje spomine pogledaš skozi prizmo fenomenološke *epoché*, jih očistiš vseh teoretskih »predsodkov«, da ostane samo njihova neposredna zavestna danost, potem uvidiš, da ima Parfit bržkone prav: res je, da moji spomini na pretekla doživetja običajno ne vključujejo evidence o *meni* samem kot subjektu preteklih doživetij. Spominjam se na primer Marijine rute, ni pa nujno, da se ob tem spominjam *sebe* samega, ko sem gledal njeno ruto in si jo vtisnil v spomin – razen če bi se posebej spominjal nekega svojega odnosa do takratnega vtisa, na primer svojega veselja ali presenečenja ob videnju njene nove rute. V reflektivni misli lahko vselej z gotovostjo vem o sebi le to, da sem *zdaj*, seveda tudi tedaj, ko se *spominjam* preteklosti.

Res pa je, da *možnost* kvazispominov še ne pomeni, da resnično obstajajo. Edmund Husserl, utemeljitelj fenomenologije, v svojih obširnih analizah spomina ni upošteval možnosti kvazispominov, čeprav je govoril, na primer v zvezi z domišljijo, o »kvazirealnosti«. Vendar je Husserl že v izhodišču razmišljal drugače kot Parfit: za Husserla namreč že samo dejstvo, da se spominjam, *predpostavlja* identiteto transcendentnega jaza – torej mene samega, ki se spominjam in v teku časa ostajam *isti jaz*, pa tudi *ista oseba*, potem ko v sámorefleksiji, z »eidetsko redukcijo« odluščim vse, kar je v meni zgolj empirično in kontingentno. Če pa, tako kot Parfit, zanikam, da je identiteta osebe nujni pogoj za ohranjanje in preživetje razvejanega jaza, se mi odpre možnost kvazispominov,

tj. spominov na doživetja mojih drugih jazov, morda celo drugih, davno preminulih oseb. Pri tem ne gre za nobeno ezoteriko, še manj za kak spiritizem, ampak zgolj za intersubjektivno odprtost spomina.

Kljub tej teoretski možnosti pa se sprašujem in poskušam na to vprašanje karseda pošteno odgovoriti, ali *jaz osebno* res lahko verjamem, da so možni spomini na doživetja drugih? Še več, da tudi obstajajo takšni spomini? Včasih močno slutim, da imamo poleg svojih spominov tudi spomine drugih – še posebno ob izkušnjah *déjà vu* – vendar v tej »iracionalni« slutnji obenem vidim *mejo* racionalno sprejemljive filozofske teorije, tudi Parfitove, zaenkrat še neznano mejo. Lahko pa rečem, da mi je blizu Parfitovo prepričanje, da za preseganje smrti ni bistvena identiteta posamezne osebe, ampak ohranjanje del, ki jih je nekdo storil v življenju in jih zapustil svojim naslednikom, pri čemer seveda ne gre samo za vélika herojska ali umetniška ali znanstvena dela, temveč za vse misli, čustva, spomine, želje, za vso vsebino zavesti, v kateri je gotovo zapisana tudi oblika telesa, poteze obraza, barva oči... in morda sploh vse tisto, kar je vredno, da se od človeka ali kakega drugega bitja ohrani v večnosti. Takšno prepričanje mi je vsekakor bližje od krščanskega verovanja v individualno nesmrtnost duše, ki predpostavlja, s filozofskega zornega kota, ohranjanje identitete posamezne osebe.

Za konec lahko povežemo različne niti tega eseja – obsmrtna izkustva, budistično transmigracijo in preživetje »mojih drugih jazov« – z naslednjo mislijo: *Vse, kar se dogaja meni, se dogaja tudi Tebi; in vse, kar se dogaja tebi, se dogaja tudi Meni.* To naj bo najvišji cilj vesoljne zavesti, etična osnova solidarnosti, sodelovanja, so-čutja. Težko je ta cilj doseči v popolnosti, lahko pa ga po svojih močeh udejanjamo na vsakem koraku, v vsakem trenutku, tu-in-zdaj.

L i t e r a t u r a

1. Conze, Edward (ur.). *Buddhist Scriptures* [1959]. Penguin Books, London, 1977.
2. Conze, Edward & al. (ur.). *Buddhist Texts Through the Ages* [1954]. Shambhala, London&Shaftesbury, 1990.
3. Corazza, Ornella. *Near-Death Experiences, Exploring the Mind–Body Connection*. Routledge, London, 2008.

4. *Dhammapada. Besede Modrosti*, prev. Primož Pečenko. Mladinska knjiga, Ljubljana, 1990.
5. [*Digha-nikaja*]: »*Thus Have I Heard*«, *The Long Discourses of the Buddha*, v angl. prev. Maurice Walsche. Wisdom Publications, London, 1987.
6. Leibniz, G. W.: *Izbrani filozofski spisi*, prev. Mirko Hribar. Slovenska matica, Ljubljana, 1979.
7. [*Milinda*]: *Vprašanja kralja Milinde*, prev. Primož Pečenko. Mladinska knjiga, Ljubljana, 1990.
8. Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologija zaznave* [1945], prev. Špela Žakelj. Študentska založba, Ljubljana, 2006.
9. Moody, Raymond. *Življenje po življenju* [1975], prev. Majda Saje. Prosvjeta, Zagreb, 1984.
10. Parfit, Derek. [1] *Reasons and Persons*. Clarendon Press, Oxford, 1984.
11. Parfit, Derek. [2] »Osebna identiteta« [1971], prev. Jurij Simoniti. *Analiza*, št. 1–2 (2001), str. 107–25.
12. Radakrišnan, Sarvepali [Sarvepalli Radhakrishnan]. *Indijska filozofija* [1923–27], v sh. prev. Radmilo Vučić, ur. Čedomil Veljačić. Nolit, Beograd, 1964.
13. Sorabji, Richard. *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Clarendon Press, Oxford, 2006.
14. Suzuki, D. T. *Mysticism: Christian and Buddhist* [1957]. Routledge, London, 2008.
15. *Tibetanska knjiga mrtvih* [*Bardo Thödol*], prev. Ivo Svetina. Založba Mihelač, Ljubljana, 1994.
16. Uršič, Marko. *Enivetok*. Zbirka Znamenja, Založba Obzorja, Maribor, 1981.
17. Uršič, Marko. »Komentar k 'smrtnim sanjam'«. *Nova revija* št. 22/23 (1984), str. 2618–20.
18. Uršič, Marko. *Romanje za Animo*. Cankarjeva založba, Ljubljana, 1988.
19. Uršič, Marko. *Gnostični eseji*. Hieron, Nova revija, Ljubljana, 1994.
20. Uršič, Marko. »Teorija arhetipov – nostalgija po platonizmu?« *Poligrafi* št. 3/4 (1996), str. 9–29.
21. Uršič, Marko. *Štirje časi – Pomlad*. Cankarjeva založba, Ljubljana, 2002.
22. Uršič, Marko. *Sedmerke (Štirje časi, Poletje, II. del)*. Cankarjeva založba, Ljubljana, 2006.
23. Uršič, Marko. *Daljna bližina neba (Štirje časi, Jesen)*. Cankarjeva založba, Ljubljana, 2010.
24. Veljačić, Čedomil (Bhikku Nanajivako). *Ločnice azijskih filozofij* [1978], prev. Božidar Kante. Cankarjeva založba, Ljubljana, 1992.
25. Zaleski, Carol. *Onstranska potovanja: poročila o obmrtnih doživetjih v srednjeveških in modernih časih* [1987], prev. Uroš Kalčič. Mladinska knjiga, Ljubljana, 1991.

Marko Uršič
»Niti isti, niti drugi«
Kulturna pogojenost obsmrtnih izkustev

V uvodnem delu eseja povzemam nekatere znane starejše raziskave »obsmrtnih izkustev« (Raymond Moody, Carol Zaleski idr.), potem pa se posvetim novejšim medkulturnim študijam teh izkustev (Ornella Corazza), predvsem primerjavi med Japonsko in Zahodom. V osrednjem delu eseja iščem v budističnih besedilih kulturne in duhovne izvore fenomenologije vzhodnih obsmrtnih izkustev, zlasti ra-zloge za odsotnost »filma življenja«. V tretjem delu eseja razpravljam o osebni (ne) identiteti v filozofiji Dereka Parfita in o razvejanem preživetju »mojih drugih ja-zov« ter se pridružujem – potem ko zavrnem kritiko Richarda Sorabjija – Parfitovi misli o »ne-jazu«, ki se navezuje na budistični nauk o *anatti*, in sicer v tem smislu, da v njej vidim možni temelj »vesoljne etike«, empatije oz. so-čutja.

Ključne besede: obsmrtna izkustva, Ornella Corazza, budizem, osebna identiteta, Derek Parfit.

Marko Uršič
»Neither the Same, nor the Other«
The cultural determination of the near-death experiences

In the first part of this essay I resume some earlier, well-known investigations of the »near-death experiences« (Raymond Moody, Carol Zaleski etc.), and then I present a recent intercultural research (Ornella Corazza), focusing on the differences between Japanese and Western visions »from beyond«. In the central part of the essay I search cultural and spiritual origins of these experiences in the East by investigating some passages of the principal Buddhist scriptures, and I try especially to answer the question why the »review of life« is absent in the Eastern near--death phenomena. In the third part I discuss Derek Parfit's philosophy of personal (non)identity and his ideas about the survival of »my other selves«, and – having rejected the criticism of Richard Sorabji – I join to Parfit's concept of »no-self«, inspired also by the Buddhist doctrine of *anatta*, in the sense that it might be the foundation of »cosmic ethics«, empathy and com-passion.

Key words: near-death experiences, Ornella Corazza, Buddhism, personal identity, Derek Parfit.