

Maja Milčinski
**ZAVEST IN
FILOZOFIJA**

31-43

ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
UNIVERZA V LJUBLJANI
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

Članek obravnava problem korelacije med fizičnimi, duševnimi in duhovnimi dogajanji.

Descartes je duh in materijo pojmoval kot dve različni substanci in opisoval češeriko kot sedež duše. Sodobna znanost počasi odkriva in meri fiziološke korelate človekovih duhovnih lastnosti in njihovih sprememb. Hkrati jih tudi vprega v zdravilne procese. Delo *The Self and Its Brain* je pomembno, ker si avtorja – filozof (Popper) in nevroanatom/nevrofiziolog (Eccles) – prizadevata zblížiti oba pola dualizma (npr. Descartesovo *res cogitans* in *res extensa*) v skladu z racionalno, logično-diskurzivno tradicijo. Popper in Eccles zagovarjata interakcionizem. Čeprav je v zadnjih desetletjih nevroznanost doživela razcvet, kakršnega Eccles in Popper nista mogla predvideti, ostaja njuno delo iz leta 1977 pomemben mejnik v raziskavah telesa-duha. Filozofske teorije zavesti se v Aziji povezujejo z nauki o odrešenju, s soteriologijo.

Ključne besede: interakcionizem, soteriologija, zavest, telo-duh

ABSTRACT**CONSCIOUSNESS AND PHILOSOPHY**

*The article deals with the interaction between physical, psychological and spiritual dimensions. For Descartes, mind and matter were two separate and distinct substances, and the pineal gland was for him the seat of the soul. Nowadays, science is able to trace out the spiritual attributes and changes, measure them and integrate them into the healing process. In their work *The Self and Its Brain*, philosopher Popper and neurophysiologist Eccles try to bring together the two poles of dualism, Descartes's *res cogitans* and *res extensa*. Since its publication, neurosciences have made an enormous progress, which Popper and Eccles could not have predicted at the time when they wrote their monumental work, which is still relevant for the body-mind research. Asian theories of consciousness are interrelated with the soteriological practices and their ways of salvation.*

Key words: interactionism, soteriology, consciousness, body-mind

V 17. stoletju je Descartes opisoval češeriko kot sedež duše (Bitbol-Hespériès, 1990). Sodobna znanost počasi odkriva in meri fiziološke korelate človekovih duhovnih lastnosti in njihovih sprememb. Hkrati jih tudi vprega v zdravilne

procesu. Delo *The Self and Its Brain* (Popper in Eccles, 1998 – leto prve izdaje 1977) je pomembno, ker si avtorja – filozof (Popper) in nevroanatom/nevrofiziolog (Eccles) – prizadevata približati oba pola dualizma, npr. Descartesovo *res cogitans* in *res extensa*, v skladu z diskurzivno, racionalno logično tradicijo. Filozofska smer, ki jo tu zagovarjata Popper in Eccles, je interakcionizem, kar je očitno tudi iz podnaslova same knjige: “An Argument for Interactionism”. Ker je smer s svojo tezo o medsebojnem vplivu duhovnih, duševnih, in fizičnih dogajanj izredno pomembna za teorije telesa-duha, v nadaljevanju povzemam in navajam nekatere pomembne dele tega dela.

V uvodni predstavitvi svojega dela o razmerju med telesom in duhom, posebej problema povezave možganskih struktur in procesov na eni strani in duševnimi stanji ter dogajanja na drugi strani, avtorja izpostavita nezmožnost rešitve problema.

V prvem delu knjige se Popper kritično loteva drugih filozofskih smeri, ki so – od antike naprej – načenjale tovrstno tematiko. O materializmu avtor misli, da je bil kot filozofsko gibanje inspiracija znanosti, značilno pa je, da je moderna fizika sama presegla prvobitni program materializma in prispevala najpomembnejše argumente zoper klasični materializem. Tako univerzum sedaj ni več videti kot zbir stvari, temveč vzajemno delujoč zbir dogajanj ali procesov. (*Ibid.*, 7) Materializem je torej presegel samega sebe. Pojmovanje, da so živali in ljudje stroji v mehaničnem smislu (La Mettrie), je nadomestil nazor, da so le-ti “elektrokemični stroji”. (*Ibid.*, 8) Dokaj verjetno je, da je življenje vzniknilo s kemično sintezo velikih samorazmnožujočih se molekul in se razvijalo po poti naravne selekcije, kot bi trdili darvinisti. Navidez smrtna materija naj bi vsebovala več potencialnosti, kot bi ji prisodili na prvi pogled. Zelo počasi in stopnjevito je tako končno ustvarila človeške možgane in razum, zavest o samem sebi in človeško podobo univerzuma. Tako se Popper z materialisti in fizikalisti strinja glede razvojne hipoteze in poudarka na materialnih objektih kot paradigmah stvarnosti, dodaja pa, da naj bi evolucija ustvarila tudi “duševnost” (*minds*) in govorico ter vse tisto, kar iz tega izhaja. Vse to pa se je, kot kaže, zgodilo brez kakega nasilja zakonov fizike. (*Ibid.*, 11) Popper je kritičen do tolmačenja, po katerem je naravna selekcija zgolj rezultat interakcije med slepim naključjem, ki deluje v notranjosti organizma (mutacija genske snovi) in zunanjih sil, na katere organizem nima vpliva. Ta vidik je po njegovem mnenju zmoten, ker ne upošteva dejstva, da imajo višji organizmi na voljo bolj ali manj raznolik repertoar vedenja in si zato organizem tudi tako rekoč “izbira” svoje okolje, s tem pa se izpostavlja novi vrsti selekcijskih pritiskov. (*Ibid.*, 12) Z razvojem govora je človek stopil na pot razvijanja možganov in duševnosti ter končno zavedanja samega sebe. Tu je možnost odklona v t. i. “panpsihizem”, kar naj bi pomenilo, da je od vsega

začetka v materiji inherentno nekaj psihičnega in da potemtakem tu ne more vznikniti nič več novega. Temu nazoru Popper zoperstavi svoj pogled, da je univerzum (ali njegov razvoj) kreativen in da je ustvarjalnost univerzuma z nastopom človeka postala očitna. Človek je ustvaril nov objektivni svet, svet produktov svojega duha oziroma razuma: svet mitov, pravljic in znanstvenih teorij, poezije, umetnosti in glasbe. Popper to fazo označuje kot "Svet 3" in s tabelo ponazori kozmične razvojne stopnje (*Ibid.*, 16):

Svet 3 (produkt človeškega duha)	(6) Dela umetnosti in znanosti (vključno tehnologije) (5) Človeška govorica. Teorija o sebstvu in smrti
Svet 2 (svet subjektivnih izkušenj)	(4) Zavedanje sebe in smrti (3) Občutje (živalska zavest) o sebstvu in smrti
Svet 1 (svet fizičnih objektov)	(2) Živi organizmi (1) Težji elementi; tekočine in kristali (0) Vodik in helij

To znano in za predstavo interakcionizma pomembno tabelo dopolnjuje še druga tabela o bioloških sistemih in njihovih sestavinah oziroma območjih razvoja:

- 12) Raven ekosistemov
- 11) Raven populacije metazoov in rastlin
- 10) Raven mnogoceličnih organizmov in mnogoceličnih rastlin
- 9) Raven tkiv in organov (spužev)
- 8) Raven populacij enoceličnih organizmov
- 7) Raven celic in enoceličnih organizmov
- 6) Raven organel in virusov
- 5) Tekočine in trdne snovi (kristali)
- 4) Molekule
- 3) Atomi
- 2) Elementarni delci
- 1) Subelementarni delci
- 0) Neznano: sub-subelementarni delci (*Ibid.*, 16)

Glede pojava zavesti obstajajo teorije, ki si med seboj radikalno nasprotujejo. Tako npr. panpsihizem trdi, da imajo celo atomi svoje (primitivno) notranje življenje, behaviorizem pa zanika zavestne izkušnje celo pri človeku. (*Ibid.*, 29) Popper pa meni, "da obstajajo poleg fizičnih objektov in stanj tudi duševna stanja in da so ta stanja realna, ker interagirajo z našimi telesi." (*Ibid.*, 36) Epifenomenalist Thomas Huxley (1898) piše: "Kot kaže, je zavest z mehanizmom telesa povezana kot stranski produkt njegovega delovanja in nanj ne vpliva, podobno kot glas parne piščalke ne vpliva na delovanje lokomotive." (*Ibid.*, 72) Epifenomenalizma Popper seveda ne sprejema: "Epifenomenalist je primoran trditi, da argumenti ali razlogi dejansko niso pomembni. Ne morejo delovati na našo voljo, da bi govorili, pisali, delovali. Vse to gre pripisati mehaničnim, fizikalno kemičnim, optičnim in električnim učinkom." (*Ibid.*, 74)

Spinozistična teorija istovetnosti je, da so: "... duševni procesi fizikalni procesi izkušeni 'od znotraj.'" (*Ibid.*, 82) Isto misel povzema nevrolog John Huglings Jackson: "Aktivnosti najvišjih centrov in duševnih stanj so ena in ista stvar, ali pa so to različne plati ene in iste stvari." (*Ibid.*, 83)

V našem iskanju se srečamo še z novim pojmom "obetajočega materializma" (*the new promissory materialism*), češ ni nemogoče, da bo to, kar danes pojmuje kot subjektivno izkušnjo, v prihodnosti razloženo in popravljeno s fizikalističnimi teorijami. Če se to zgodi, bo subjektivna izkušnja ostala v dokaj podobnem položaju, kot so danes demoni in čaravnice. (*Ibid.*, 98)

Popper povzema, "da nas darvinistična teorija, skupaj z dejstvom, da zavestni procesi obstajajo, privede konec koncev onkraj fizikalizma, kar je še en primer samo-preseganja materializma..." (*Ibid.*, 99)

Tako nas Popper tudi privede do podobe in predstave interakcionizma, pojma, ki sta ga skupaj z Johnom Ecclesom izoblikovala leta 1974.

Šele sedaj se Popper loti poglavja "Sebstvo" (*Self*), ki ga že na začetku označi za "težkega". Izrazi oziroma pojmi, kot so "oseba", "duh", "duša" in podobno tu niso sinonimi. "Duša" se tako pogosto uporablja kot implikacija substance, ki lahko preživi smrt. (*Ibid.*, 102) Hume je s svojo empiristično teorijo védenja menil, da je vse naše védenje oz. znanje rezultat čutnega izkustva. Na tej osnovi je trdil, da ne moremo imeti predstave o jazu in da potemtakem tudi ne more obstajati nič takega kot jaz (sebstvo, *self*). Vendar je Hume istega leta (1793) tudi zapisal: "Očitno je, da je ideja samega sebe vseskozi prisotna v nas in da nam naša zavest ustvarja tako živ pojem našega jaza, da si ni mogoče predstavljati, da bi ta vtis karkoli v tem pogledu lahko presegalo." (*Ibid.*, 72; 109) Popper, ki Humovega empirizma ne sprejema, pa meni, da so naše osebnosti oziroma sebstva zasidrane v vseh treh (prej citiranih) "Svetovih", zlasti še v tretjem. (*Ibid.*, 210) Res pa je, da kot "sebstva" nismo rojeni, temveč se moramo (tega) naučiti. V poglavju "Sebstvo in njegovi

možgani” govori o tem, da “sebstvo” poseduje možgane, in ne obratno. Kot aktivno, psihofizično dejstvo je sebstvo aktivni načrtovalec oziroma programer za možgane, ki so računalnik oziroma instrument. Sebstvo ni “čisti ego”, se pravi zgolj subjekt, temveč nekakšen vodja, ki opazuje in hkrati ukrepa. Klasična empiristična filozofija gleda na človeški um oziroma duh kot tabulo raso, nepopisan list, češ da ni ničesar v našem umu, kar ni poprej vstopilo vanj prek naših čutov. Popper ocenjuje tako idejo kot “groteskno zmotno” že, če jo soočimo z anatomskimi in nefrofiziološkimi uvidi sodobne znanosti, po katerih možgane sestavlja okrog sto milijard nevronov in več tisoč sinaps, ki jih vsak od njih tvori.¹

Takole zaključuje filozof Popper svoja izvajanja:

Naravno selekcijo in selekcijski pritisk si običajno predstavljamo v podobi silnega boja za obstanek. Toda ko vznikne duh “Sveta 3” in teorij, se to spremeni ... Z vidika naravne selekcije je poslej poglavitna funkcija duha in “Sveta”, da omogočita uporabo metode poskusa in izločitve napake. Nenasilni kulturni razvoj ni zgolj nekaka utopična sanjarija, temveč je možni rezultat pojava duha po poti naravne selekcije. (Ibid., 176)

Mimo tega uvida posezimo še malce nazaj v antiko, ko so pripadniki Aristotelove šole sprejemali doktrino, da duh ni telesne narave: tiho, toda jasno so trdili, da je razmerje telo-duh osnovano na interakciji, ki je bila, kot se razume samo po sebi, ne-mehanična.²

Tu vstopa v razpravljanje drugi soavtor Sir John C. Eccles – nevroanatom in nefrofiziolog. Predstavljena razmišljanja odražajo veliko erudicijo vrste znanstvenikov in naravoslovcev pa tudi tehnološko navdahnjenih specialistov, da so nam lahko ponudili tako kompleksno podobo izgradnje in funkcioniranja človeškega živčnega sistema. Čeprav v naši študiji nedvomno dajemo prednost azijskim virom, pri predstavitvi odkritij in uvidov glede živčnega sistema le-tičesa podobnega ne morejo pokazati. Ostaja pa vprašanje, ali obe poti vodita v isto smer z možnostjo združitve, ali pa vodita ena mimo druge. Takole uvaja Eccles svoj delež v študiji: “V preteklosti so veliko premalo pozornosti posvečali nevronskega ustroju, ki je udeležen v različnih manifestacijah samega-sebe-zavedajočega-se-duha. Filozofi, ki so promovirali fizikalistične

¹Možganska celica (nevron) je sestavljena iz aksonov, dendritov. Vsak nevron ima do deset tisoč sinaps in prevaja impulse le, če je sinaptično vzdraženje krepkejšo od dušenja. Ramachandran, V. S. (2011): *The Tell-Tale Brain*, New York, Norton, str. 14.

²[D]uševna dogajanja so (=so identična) s fizikalno-biološkimi procesi v možganih ... se pravi: imeti duha pomeni imeti možgane.” Honderich, T. (ur.)(1995): *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, str. 391.

teorije “problema možgani-duh” (npr. identitetna teorija [Feigl 1967])³, naj bi gradili svoje filozofije na najnovejših znanstvenih dognanjih o delovanju možganov. Žal pa se zadovoljijo z grobimi in zastarelimi informacijami, ki jih zavedejo v širjenje zmotnih idej.” (Popper in Eccles, 1998, 253) Vendar Eccles sam opozarja, da si kljub obširnemu poznavanju anatomsko-fizioloških značilnosti centralnega živčnega sistema še vedno preveč poenostavljeno predstavljamo povezave možganskih struktur z našim doživljanjem sveta in odzivanja nanj. Citira Mountcastla (1975), ki govori o odrazu nevronskega dogajanja v naših doživetjih, subjektivnih izkušnjah.

Vsi si predstavljamo, da živimo neposredno v svetu, ki nas obdaja, da natanko občutimo njegove objekte in dogajanja, da živimo v stvarnem in tekočem času. Jaz pa trdim, da so to zaznavne iluzije, kajti sleherni od nas se sooča s svetom prek možganov, ki so vmesni člen tega, kar je “tam zunaj”, torej prek nekaj milijonov krhkih senzoričnih živčnih vlaken. Le-ti so naši edini kanali, življenjske tirnice do stvarnosti. Ta senzorična živčna vlakna pa tudi niso regulatorji verige posnetka; določene poteze dražljaja poudarjajo, druge pa opuščajo. Osrednji nevron je glede na aferentna živčna vlakna nekak pripovednik – nikdar povsem verodostojen, dopuščajoč kvalitativne in kvantitativne odklone znotraj nenaravnega, toda izomorfnega (torej enakega, pa vendar drugega porekla) prostorskega razmerja med “zunaj” in “znotraj”. Občutek je abstrakcija, ni pa replika resničnega sveta.

Eccles nam potem najprej predstavi možgane: osrednji organ živčnega aparata, zavarovan z lobanjsko lupino. Dve navidezno simetrični hemisferi sta si v subtilni strukturi in funkcionalno dokaj različni in se vzajemno dopolnjujeta po močnih povesmih nevronskega vlaken (npr. *corpus callosum*, ki ga sestavlja okoli 200 milijonov takih povezovalnih vlaken). Brodmann je na hemisfernih površinah uspel določiti 52 strukturnih polj z ustrezno različnimi fiziološkimi lastnostmi. Poleg teh horizontalnih diferenc pa obstajajo tudi važne vertikalne povezave preko t. i. (mikroskopsko ugotovljenih) stolpcev oziroma kolumen, po katerih se ustvarja povezava z globoko ležečimi možganskimi jedri ter prek njih s povesmimi živčnih vlaken, ki se končno stekajo v hrbtnenjačo, ta pa razporeja senzorično in motorično nitje za vse telo. Tu z naravoslovnimi ugotovitvami ni mogoče dovolj zvesto posredovati podobe strukture in funkcije centralnega živčnega sistema, kot je to storil v predstavljeni knjigi; on pa tudi sam dobro ve, da vsa predstavljena množica ugotovitev še zdaleč ne rešuje problema telesa-duha.

Eccles nam predstavlja takrat znane (1977) ugotovitve raziskovalcev, ki nakažejo tudi način prenosa dražljajev znotraj nevrona vzdolž živčnih vla-

³Popper, K. R. in Eccles, J. C. (1998): *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, London: Routledge, 225.

ken s kratkimi električnimi impulzi in pogosto z veliko hitrostjo, in prenos med nevroni preko sinaps. Raziskovalci ugotavljajo, da so nevroni prekriti z membranami, prav tako pa tudi živčni končiči. Govori se o “presinaptičnih” in “postsinaptičnih membranah”, ki da so “domala” v neposrednem stiku; pa vendar se integriteta nevronske membrane ohranja in ne obstaja nikakršna citoplazmatska zlitje. Raziskovalci so se poglobili v mehanizem sinaps; z mikroelektrodami so registrirali delovanje živčnih celic ter ugotavljali ne le električno neodvisnost nevronov, temveč tudi način delovanja sinaps. (*Ibid.*, 232)

Tu si dovolimo majhen ekskurz. Odsotnost neposrednega medsebojnega stika med nevroni bi utegnila pomeniti izziv za kakega okorelega “okazionalista”, da bi tu vendarle uzrl dokaz svoje teze. “Okazionalizem je teorija, po kateri je sleherni primer vzroka čudež. Bog poseže vmes ob vsakem posameznem primeru vzročnega dejanja ali interakcije ... Kartezijanski okazionalisti so ta nauk v prvi vrsti aplicirali na delovanje duha na telo oziroma telesa na duha ...” (*Ibid.*, 182) Mislim, da je danes tak mehanizem v duhu raziskovalcev oziroma iskalcev resnice vendarle presežen. Drugi zastopniki t. i. “obetajočega materializma” trdijo, da je “obetajoči materializem specifična teorija, ki v bistvu sloni na zgodovinski prerokbi glede prihodnjih raziskav možganov in njihove pomembnosti. Vendar ta prerokba nima osnove. Nihče ni poskušal na kakem pregledu zadnjih raziskovanj možganov utemeljiti te (nadebudne) filozofije.” (*Ibid.*, 97)

Ali se izven interakcionizma, torej mimo dominantne Newtonove in s tem tudi dualistično-materialistične Descartesove teze, vendar kaže drugačna perspektiva, alternativa zagovornikom “komplementarnosti” in “sinhronicitete”? Prvi pojem je izšel iz vrst vrhunskih teoretičnih fizikov, med njimi tudi Wolfganga Paulija, (Atmanspacher, 1995, 160–161) ki “komplementarnost” definira takole: “Komplementarnost se imenuje, skupaj–spadajočnost” (*Zusammengehörigkeit*) različnih možnosti, kako isti objekt spoznavati kot nekaj različnega.” (Capra, 1996, 43–49)

V dvajsetih letih naj bi fizike kvantna teorija prisilila, da so sprejeli dejstvo, da se trdni materialni objekti klasične fizike na subatomske ravni razpustijo v valovom podobne verjetnostne vzorce. Subatomske delce nimajo nikakršnih značilnosti izoliranih entitet, temveč jih je možno razumeti le kot vzajemne povezave ali korelacije med različnimi opazovalnimi in merskimi dogajanjem. Drugače rečeno, subatomske delce niso nikakršne “stvari” temveč vzajemne povezave med stvarmi, te pa so spet vzajemno povezane stvari in spet tako z drugimi stvarmi in tako naprej. Fizik Pauli prihaja ob tem do zanimivih sklepov, da naj bi prihodnji razvoj moral prinesiti s seboj takšno razširjenje fizike, mogoče skupaj z biologijo, da bi bilo mogoče vanj vključiti psihologijo nezavednega.

Idejo sinhronicitete je v svojo analitično psihologijo uvedel Jung kot oznako za sovpadajoče oziroma sočasne pojave, katerih sovpadanje oziroma sočasnost ne sledi nikakršni kavzalni razlagi, a razodeva očitno smiselno povezavo. Do teh uvidov je Jung prišel po številnih opazovanjih fenomenov, kot so divinacija oziroma prerokovanje, astrologija, izvenčutne zaznave, telepatska doživetja, ali pa Rhinejevi eksperimenti s kartami.

V svoji knjigi *Die Wissenschaft und das abendländische Denken*, je Pauli zapisal takole: "Usoda Zahoda je, da skuša ti dve temeljni naravnosti – kritično-racionalno, ki želi razumeti, in mistično-iracionalno, ki išče odrešujoče doživetje Enosti – vedno znova povezovati ..." (Pauli, 1956, 71–79)

Jung takole izvaja: "Načelo sinhronicitete ima lastnosti, ki utegnejo pojasniti problem telesa-duha. Upoštevajoč te lastnosti je psiho mogoče smiselno korelirati s psihičnimi procesi brez kakršnekoli kavzalne interakcije. Psiha tako mogoče ni nujno povezana z možgani. Hipoteza "absolutne vednosti ... vednosti, ki je ne posredujejo čutni organi," odpira možnost, da je lahko po tej poti akavzalna koordinacija mentalnih in telesnih procesov lahko sprejemljiva." (Jung, 1997, 32)

Je to zares lahko obetavna perspektiva? Razmislimo: Ali ne stojimo – v primerjavi z azijsko potjo v "odrešenje" ali "osamosvojitve" (*kaivalyo* ali mogoče *pratītya samutpādo*) – še vedno pred dvema vzporednima tiroma, ki sta se res asimptotično približala, a še vedno ostajata dve samostojni kvaliteti, odeti v sebi lastni "membrani", kot vidimo to pri sinapsah? Nekaj pa tak rezultat stoletnih in tisočletnih iskanj vendarle nakazuje: da smo Evropejci obvezani z vso spoštljivostjo sprejeti azijsko – in Azijci evropsko – varianto v pričakovanju tiste Enosti, ki jo obe plati tako krčevito iščeta.

Z znanstvenimi raziskavami učinkovanja drog, predvsem psilocibina in ayahuasce, želijo poseči v področje nezavednega ter povezave telesa in duha. Uporaba psihotropnih halucinogenih substanc pri šamanističnih obredih je že dolgo znana in dobro raziskana. Povezana je z živimi vizijami in močnimi izkušnjami ob direktnem uvidu v nadnaravno, od koder naj bi bilo moč črpati informacije iz duhovnega sveta. Tu ne gre za rekreativno uporabo drog, pač pa za resen in osredotočen vpogled v drugačno realnost, ki je za marsikatero predliterarnih družb tudi edina merodajna. Ker pa so to direktna razodetja, slej ko prej pridejo v konflikt z uradno dogmo. Identične učinke pa v telesu lahko vzpodbujamo tudi brez uporabe psihotropnih substanc.

V zadnjih desetletjih je nevroznanost dosegla razcvet, ki ga Eccles in Popper nista mogla predvideti. Kljub temu njuno delo ostaja pomemben prispevek v raziskavah telesa-duha. Poleg filozofov se danes razprave udeležujejo tudi nevrofiziologi in zdravniki. Za nekatere je zavest celo iluzija. Čeprav Vilayanur S. Ramachandran freudovski psihologiji očita ohlapne intelektualne standarde

(“the notoriously lax intellectual standards of Freudian psychology”), (Ramachandran, 2004, 8) sam gradi svoje teorije zgolj na bolezenskih primerih in s tem patologizira celotno telesno duševno dogajanje. Nevrofiziološka redukcija, da so duševni pojavi zgolj možganski pojavi, fenomenologijo zavesti osiromaši. Medicini velja priznati izredne dosežke v zadnjih desetletjih. Diagnostika se hitro razvija in vsak dan je spisek bolezenskih stanj daljši. Človek je samo še navidezno zdrav. Čim vstopi v zdravniško ambulanto, ga doleti diagnoza. Stanja zavesti, ki jih dosegajo azijski filozofi in mojstri, celo tako izurjen terapevt, nevrofiziolog in filozof, kot je Oliver Sacks, pripiše bolezni (Sacks, 1996, 42–76), če se zadovolji z ratiom, kot mu ga ponujajo logiki in dialektiki. V drobnem tisku pa vendarle prizna: “Obstaja nevarnost, da bi z medikaliziranjem svojih predhodnikov (in sodobnikov) šli predaleč in njihovo kompleksnost opisovali zgolj kot nevrološke ali psihične motnje, vse ostale dejavnike, ki določajo življenje, zlasti neponovljivo enkratnost individua, pa prezrli.” (*Ibid.*, 165, op. 3)

Vsi smo smrtni, veliki mojstri umirajo (tudi od) bolezni. Vendar pa azijske filozofije telesa-duha ne nudijo samo izdelanih gnoseoloških in soterioloških metafizik, pač pa uvajajo v tehnike, ki omogočajo mojstrenje naravnih procesov. Čeprav smo vsi minljivi, pa ni treba, da smo samo opazovalci ali celo žrtve le-teh.

Filozofske teorije zavesti se v Aziji povezujejo z nauki o odrešenju, s soteriologijo. Aktivni del teh praktik je iskanje smisla sveta in človekovega mesta v njem, zavedanje enkratnosti nas samih. Človek svoj svet ustvarja zase na osnovi svojih čutov. Podeljuje mu smisel, red in sistematične vzorce predvidevanj in pričakovanj, na osnovi katerih deluje. Osebnostni razvoj, vizije in intuitivni procesi ne sodijo več med manjvredna področja. Uravnoreženo napredovanje v intelektualni in intuitivni sferi je pogoj za rešitev človeške situacije. Ta je v vseh kulturah opredeljena s trpljenjem, katerega se velja odrešiti. V kulturah, ki so teistično naravnane, gre za povezanost z nekim osebnim Bogom, ki ima vlogo odrešenika. On je pobudnik, komunikacija in združenje z njim ostaja v domeni božanstva. Človek jo doživlja kot milost, se pokori, prosi in pričakuje odpuščanje. V neteističnih kulturah pa ni pričakovati posredovanja od Boga, ki naj bi grešnemu človeku pomagal.

Podoba Boga se v različnih kulturah zelo spreminja. Kristus je v Indiji dobil poteze umirjenega modreca v lotusovi drži, v njegovem ozadju pa je kolo *dharme*. Ni izčrpan, izmučen in neštetokrat z žebli preluknjan in prikovan na križ, kot Križani iz Pirana.

Pri osvoboditvi iz mučne situacije je potrebno najprej premagati omejitve. Pri tem igrajo pomembno vlogo praktike in razvijanje sposobnosti, vednosti in intuitivnih uvidov, ki pomagajo človeku pri doseganju doživetja odrešenja

oz. ozdravljenja. Resnico se ostvari na osnovi meditativnih tehnik. Ko se jaz uspešno potopi v sestvo, so zagotovljeni pogoji za osvoboditev, neubesedljivo občutje odrešenja. Bistvo tega občutja pa je, da ga ni mogoče izsiliti z neko logično-diskurzivno metodo, s skrajnim naporom razuma, ki naj bi se dokopal do nekakšnega spoznanja. To ni še ena vednost, saj je takšna metodologija v teh trenutkih presežena. Vendar je ravno po tej metodi – od grobe logike do najsubtilnejšega uvida – človek po dolgih urjenjih šele mogel dozoreti za takšno doživetje, ki je podarjeno. Ideja, da naj bi to doživetje posredoval Jezus Kristus, Īsvara ali kak drug Bog, je sekundarnega porekla. Buddha ni Bog, ampak pragmatiski učitelj, saj poglobitni cilj njegovih naukov ni bilo poročanje o svetu, temveč pomoč ljudem pri reševanju iz nevednosti in iluzij. Odrešenje, ki naj bi ga dosegli, jim je bilo omogočeno na osnovi naukov in preizkušenih sredstev, ki jih je Buddha posredoval glede na različne sposobnosti. Bit, ki jo besede razodevajo, je sama po sebi prazna, brez neke absolutne veljave, vendar ima praktično vrednost, ker lahko pomaga ljudem pri doseganju razsvetljenja. So sredstva, ki lahko čuteča bitja vodijo, jih usposablajo in utirajo pot osvoboditve od različnih navezanosti. Kot večina azijskih filozofskih traktatov so Buddhovi nauki torej soteriološka sredstva, ponujena človeštvu za odrešenje. Tudi kavzalnost, ki ni niti racionalno opravičljiva, niti empirično prepričljiva, je lahko koristno sredstvo za preseganje nevednosti in iluzij.

Budistični spisi s komentarji se zavzemajo za meditacijo, uvid in specifične analize in interpretacije kontinuuma telesa-duha. Pri daoizmu gre za kvietistično in naturalistično tradicijo, ki se je s svojimi kozmološkimi teorijami in praktikami navezala na doseganje dolgoživosti v kitajski medicini. *Chan, zen* in smeri tibetanskega budizma so se navezale na ekstatične izkušnje, nadgrajene s šamanizmom, išoč aktivni stik z božanstvi in nesmrtniki. Zavest je v nasprotju z večnim *daom*, ker je bolj omejena kot duh, ki je neposreden. Zavest je posredovana s čuti in govorico, gradi na dualizmu, duh pa poudarja enost. Metode sproščanja duha naj bi pripeljale do središča same duševnosti, kjer naj bi duh popolnoma zažarel in bi se stopila zavest in telo. Gre za preobražanje ega in identitete v prid duha. Telesne vaje, diete, droge, gimnastika, *āsane* in dihalne vaje so šele priprava za duhovno urjenje. Površinska resnica in čutne radosti so stranpoti. Telo je sicer replika univerzuma, vendar je mistično iskanje odkrivanje univerzuma v sebi.

Ni še dolgo tega, kar so se biologi in psihologi rešili uroka behaviorizma, ki je imel predpostavko o zavesti živali za znanstveno nedopustno. Šele ko je Donald R. Griffin uvedel pojem duhovne izkušnje v etologijo, je postalo sprejemljivo o čustveno in razpoložensko motivirani zavesti govoriti tudi pri živalih.

Eccles je človekovo enkratnost pripisal enkratnosti možganov vsakega po-

sameznika in povezavam stotih milijard možganskih celic. Vsako bitje ima samosvoj način spoznavanja lastnih senzoričnih stanj, kakršnega nima nobeno drugo bitje. O teh stanjih lahko sklepamo le na osnovi subjektovega vedénja ali na osnovi skenirnih tehnik in elektrod. Ko je končal delo s Popperjem in se rešil uroka filozofije, je ustvaril svoja velika dela, v katerih je na osnovah kvantne fizike in duhovnega sebstva, ki obvladuje možgane, poskušal ovreči redukcionistično materialistično razlago dualizma med možgani in umom. (Eccles, 1994) Prav v tej navezavi na duhovno se je približal azijskim filozofom in filozofiji kot življenjski poti.

Takšna filozofija v nas povzroča nekakšno spreobrnjenje in nas uvede v stanje, ko vednost o dobrem nujno pogojuje delovanje v ustreznem duhu. Mišljenjska in življenjska pot se tu uspešno povezujeta.

Fenomenov zavesti pa ni mogoče pojasniti zgolj s fizično osnovo. Prepad med fizično realnostjo bioloških možganov in psihološko realnostjo zavestne izkušnje psihološke stvarnosti ostaja. Četudi se povečuje poznavanje fizičnih in fizioloških osnov, le-to ne nudi boljših razlag o duševno-duhovnih dogajanjih. Na osnovi dolgega evolucijskega razvoja biokemijskega ustroja človeka je mogoče sklepati, da so duševni pojavi lahko tudi manifestacija temeljnih lastnosti kontinuuma energije-materije, saj je težko trditi, da gre tu za dva popolnoma ločena pojava. Obstaja torej ogromna pojmovna zev med subjektivno naravo našega običajnega zavestnega življenja in nesubjektivno naravo običajne, nezavedne fizične stvarnosti. Če so doživetja prve osnovana na čutnih zaznavah, se druga zdijo kot prostorske strukture. Naša vsakdanja izkušnja je polna barv, okusov, glasov, občutkov; objektivni fizični svet sam po sebi pa naj vsega tega ne bi imel. Pri reševanju te dihotomije so lahko v veliko pomoč azijske metodologije raziskovanja notranjih aspektov zavesti.

::LITERATURA

- Atmanspacher, H. et al. (1995): *Der Pauli-Jung Dialog*. Berlin: Springer.
- Bitbol-Hespériès, A. (1990): *Le principe de vie chez Descartes*. Paris: Vrin.
- Capra, F. (1996): *Lebensnetz*. Bern: Scherz.
- Eccles, J. C. (1994): *How the SELF Controls Its BRAIN*. Berlin: Springer.
- Honderich, T. (ur.) (1995): *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Jung, C. G. (1997): *Jung on Synchronicity and the Paranormal*. London: Routledge.
- Pauli, W. (1956): "Die Wissenschaft und das abendländische Denken." V: *Europa – Erbe und Aufgabe*. Internationaler Gelehrtenkongreß. Mainz. Wiesbaden: Steiner, 1–79.
- Popper, K. R. in Eccles, J. C. (1998): *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*. London: Routledge.
- Ramachandran, V. S. (2004): *A Brief Tour of Human Consciousness*. New York: Pi Press.
- Ramachandran, V. S. (2011): *The Tell-Tale Brain*. New York, Norton.
- Sacks, O. W. (1996): *An Anthropologist on Mars*. New York: Vintage.