

D u h .

» T i s i T o «

dvanajsti seminar

Kje naj torej iščemo smisel narave, veselja: v najvišjem namenu, sublimni lepoti, večnosti trenutka ...? Najkrajši možni odgovor, ki zajema vse druge, je – *v duhu*. Toda *kaj* ali *kdo* je duh? Je duh platonski *noûs*, krščanski *spiritus*, indijski *âtman*, heglovski *Geist* ali sodobni analitični *mind*? Duh je v zgodovini vse to in še marsikaj drugega, toda – kdo ali kaj je duh *zdaj*, na začetku novega tisočletja, v naši »globalni« civilizaciji, ko so se duhovi skupaj s kiti in angeli znašli med ogroženimi vrstami? In dalje, ali je danes še smiselno govoriti o kozmičnem, vesoljnem duhu? Tako kot Schelling, o duhu v naravi? Vodilna nit naših dvanajstih seminarjev je prepričanje, da moramo iskati duha ne le v kulturi, temveč tudi v naravi, da ga moramo znova prepoznati v kartezijski »razsežni stvári«. Vrnitev duha v naravo ni le spoznavna maksima, ampak je najbrž nujni pogoj, da preživimo kot prebivalci tega čudnega in čudežnega planeta. V tem smislu naj bo kozmologija (in filozofija narave nasploh) obenem tudi *etika*. Kraljestvi svobode in nujnosti nista ločeni »v substanci«, marveč sta le dva različna pogleda na Eno.

Tradicionalno se duhu pripisujejo trije glavni »atributi«: um, zavest in volja – vendar noben od njih ni niti nujni niti zadostni pogoj za duha. Duh je na svojih višjih razvojnih stopnjah zavesten in s sámozavedanjem naj bi bil tudi oseba, čeprav ne nujno v enakem, morda niti ne analognem pomenu, kot je oseba človek; po drugi strani pa prevladuje prepričanje, da je v razviti človeški osebi prisoten duh, najbolj očitno v (raz)umu, sámozavedanju in svobodni volji. Um je prvi »atribut« duha in je njegova »naravna« osnova tudi takrat, ko duh še ne spoznava samega sebe; razvoj uma v duha se je začel že pri poznem Platonu (gl. *Poletje II*, 98 isl.) ter se prek Plotina in krščanstva nadaljeval vse do Hegla in Schellinga. Obenem pa se duh v novem veku od Descartesa

dalje tesno povezuje s subjektom, človeško zavestjo in voljo, vse do tragičnega nihilizma neomejene »volje do moči«. Na splošno lahko rečemo, da je v dvajsetem stoletju volja prevladala nad zavestjo, pa ne samo subjektova volja do moči, ampak tudi želja kot »volja« nezavednega: libida, sanj in jezika – saj so nezavedne strukture skoraj povsem omrežile modernega duha, misel je skorajda postala ujetnica vélikega Drugega. Toda zavest, čeprav sama ni nujni pogoj duha, je za človeka kot duhovno bitje bistvena, nenadomestljiva. Težko bi sodil, ali je dekonstrukcija racionalnega *cogita* prispevala k poglobljajoči se krizi duha in koliko, saj nam je dvajseto stoletje še preblizu, preveč je »naše«, da bi nam bila razvidna njegova celovita resnica. Zdi pa se, da je (post)modernistična dekonstrukcija zavestnega (raz)uma zdaj dosegla svoje meje. Na miselni in družbeni ravni smo prišli do odločilnih razpotij, skorajda brezpotij; sodobna kriza duha je, kot kaže, precej globoka in bo najbrž tudi dolgotrajna, vendar nas bo morda, če gledamo na prihodnost optimistično (ali pa, žal, le naivno), popeljala k novi renesansi duha, v kateri naj bi imela zavest znova večji, predvsem pa drugačen pomen v odnosu do volje in želje – namreč ne več zavest v vlogi tragičnega novoveškega subjekta, ki je zmožen po »smrti boga« gnati svojo voljo do moči vse do samouničenja, ampak zavest kot jasnina uma, ljubeča pozornost do čudežnosti bivanja, zavest o presežnosti narave in enosti sveta, zavest v tistem neminljivem duhu, ki nam ga je razodel stari Platon. V lepi razpravi *Platonizem in duhovno življenje* Santayana pravi, da »tisti, ki mislijo, da je platonizem dualističen, ga kratko malo niso razumeli« [Santayana (2), 237]; platonizem je filozofija duha in »le zakaj bi se duh prepiral s svojo zemeljsko zibelko?« [*ibid.*, 250]; duh je svetloba, luč, »duh je pozornost, razumevanje, zbravnost« [*ibid.*, 274]. – Seveda ni prav nobenega poročstva, da se bo duh vrnil v naravo, morda je tudi to ena izmed postmodernih iluzij, saj je upravičena bojazen, da gre razvoj ravno v nasprotno smer, k vse večji odsotnosti duha iz narave in sveta. Toda najbrž je v svetu vsaj nekaj, morda pa tudi veliko odvisno od nas samih? Od naših misli, predstav, čustev, od duha vsakega posameznika, prav mene, tebe, nje, nas vseh?

Karkoli se bo pač zgodilo v časih, ki prihajajo, sem prepričan, da je eden izmed ključnih dejavnikov, ki že v naši sedanjosti odloča o duhu prihodnosti, prav vloga *zavesti* v sodobnem svetu, kulturi in naravi.

Zavest je najbolj očitno, spoznanju »najbližje« *dejstvo*, obenem (in skupaj s časom) pa je največja spoznavna *uganka*. Filozofija že tisoče let samo-zavestno premišljuje o zavesti, zadnjih nekaj desetletij pa poskuša razvozlati enigmo zavesti tudi kognitivna znanost v interdisciplinarnem sklopu evolucionistične biologije, nevrologije, psihologije, informatike, analitične filozofije, fenomenologije in še kake nove spoznavne panoge. Poleg profesionalnih »kognitivcev« so se začeli s »problemom zavesti« ukvarjati tudi fiziki in kozmologi, kot smo videli v prejšnjih seminarjih. Vse bolj je jasno, da se prav v zavesti skriva tudi ključ za razlago fizikalnega sveta, zlasti na skrajnih mejah empirične znanosti, na primer, za pojasnitev vesoljne »natančne naravnosti«, za smiselno interpretacijo kvantne teorije, za razlago delovanja psihofizične vzročnosti ipd. – torej bi lahko rekli: zavest je treba nujno upoštevati, če hočemo razumeti naravo, vesolje tako v najmanjšem kot v največjem, a tudi v tistem »srednjem svetu«, našem neposrednem življenjskem okolju. Roger Penrose, ki povezuje razlago gravitacije z razumevanjem zavesti (gl. šesti seminar), v svoji *Poti k realnosti* pravi, da »vsekakor mora biti vprašanje zavestne duševnosti <*conscious mentality*> pomembno pri našem prizadevanju, da bi razumeli fizikalno realnost« [Penrose (4), 1030]. Anthony Zee, pisec *Strašne simetrije* (gl. deseti seminar), pa ugotavlja: »Tega, da obstaja zavest v vesolju, ni mogoče zanikati. Toda očitno je tudi, da se znanost nasploh, še posebej pa fizika, odvrča od tega najbolj osupljivega izmed vseh zaznavnih fenomenov. Zavest, ki je tako osrednja za naše bivanje, ostaja misterij« [Zee, 279].

Na splošno se znanost sprašuje, *kako* delujejo pojavi, ki jih raziskuje; seveda si nemalokrat zastavlja tudi vprašanje, *kaj* so pojavi, saj si znanosti ne moremo predstavljati brez definicij (čeprav so pogosto implicitne), ki določajo, na primer, kaj je gibalna količina, kaj je elektroliza, kaj je fotosinteza itd., vendar znanost tako rekoč odpove pri definicijah

ključnih pojmov, kot so energija, življenje, zavest – bodisi jih jemlje kot samoumevne, »intuitivno« razumljive, ali pa prepušča opredelitev teh pojmov filozofiji, vendar pri tem zlasti sodobna znanost »jemlje resno« filozofijo precej selektivno: seveda je znanosti najbližja analitična filozofija, precej ji ustreza pragmatizem, včasih se sklicuje tudi na platonizem (posebej v meta-matematiki, spomnimo se Penrosa), toda skoraj povsem tuja ji je fenomenologija (resnici na ljubo, v tujosti sta si vzajemni). Izraz 'fenomenologija' v znanosti pomeni le predteoretični »opis pojavov«, s katerim je treba uskladiti teorijo (v pomenu angl. fraze: *saving the phenomena*). To je seveda nekaj povsem drugega kot filozofska fenomenologija, ki jo je utemeljil Husserl kot »strogo znanost« in so jo, sicer manj strogo, razvili njegovi nasledniki, tudi Merleau-Ponty; tudi slednja eksplicitno ne definira, kaj je zavest, saj je njeno metodološko bistvo ravno v tem, da vsaj načeloma ostaja pri neposredni danosti pojavov, da »opisuje« zavest v njenih konstitutivnih strukturah, vendar nedvomno »jemlje resno« zavest bolj kot katerakoli empirična znanost, saj fenomenolog vidi ves svet *iz zavesti*, »od znotraj«, obenem pa mu »biti znotraj« pomeni tudi »biti zunaj«, kar izraža s sintagmo »biti-v-svetu«. – Drugače kot fenomenologi pa so bili analitični filozofi minulega stoletja v splošnem skeptični ali celo odklonilni do zavesti kot »prafenomena«, gotovo tudi zaradi tradicije angleškega empirizma, iz katerega so večinoma izhajali. V analitičnih krogih se je razvijal redukcionizem, ki je dosegel vrh v spoju filozofije z računalništvom oz. informatiko ter možgansko nevrologijo in molekularno biologijo; najbolj znan primer redukcionistične teorije zavesti je knjiga Daniela C. Dennetta *Razložena zavest (Consciousness Explained, 1991)*, v kateri avtor zavrača »kartezijski teater« zavesti, tj. njeno posebno »substancialnost«, kajti po Dennettovi teoriji naj bi bila zavest zgolj posledica oziroma izraz zapletenih kognitivnih procesov, evolucijski učinek delovanja možganov ali procesiranja enako kompleksnih programov v nekem drugem hardveru.

Seveda pa tudi med analitiki najdemo mislece, ki jemljejo »fenomen zavesti« zelo resno in jo skušajo opredeliti »iz

nje same« ter se s takšnim pristopom približujejo fenomenologiji. Najbolj znano opredelitev zavesti v širšem krogu analitikov je oblikoval ameriški filozof Thomas Nagel, ki je s svojim kriterijem, *kaj pomeni biti zavestno bitje*, poskušal na »fenomenološki« ravni posredno odgovoriti tudi na staro »metafizično« vprašanje, *kaj je zavest*. Naglovo izhodišče je prepričanje, nasprotno kriteriju Turingovega testa, da se pri spraševanju o zavesti nekega bitja ne moremo opirati na njegove zunanje vedenjske ali izrazne (verbalne idr.) značilnosti, ampak se moramo lotiti problema »od znotraj«, kar pomeni, da moramo »zastaviti vprašanje, ali obstaja nekaj takega kot 'biti to bitje', in [šele] odgovor na to vprašanje je tisto, kar določa, ali so bitja zavestna« [Nagel, v: Markič & Bregant, 239]. Kot vzorčni primer Nagel izbere netopirja in se vpraša, ali obstaja nekaj takšnega kot *biti* netopir, se pravi, biti netopir »od znotraj« – in potem ko na to vprašanje odgovori pritrtilno, namreč da je zelo verjetno, da netopirji imajo neki »subjektivni značaj izkustva«, tako kakor miši ali kiti in druge višje razvite živali, se vpraša: »Kako je biti netopir? <What it is like to be a bat?>« [Nagel, v: Hofstadter & Dennett, 399 isl.]. Gotovo je »biti netopir« zelo različno od »biti človek«, pa vendar, domneva Nagel, imata obe vrsti bitij zavest. V tem pomenu je zavest očitno mišljena zelo široko: »Izkustvo zavedanja je zelo razširjen fenomen. Na mnogih ravneh ga poznamo tudi v življenju živali [... kajti] v osnovi ima organizem zavedajoča se mentalna stanja, če in samo če obstaja nekaj takšnega kot *biti* ta organizem – nekaj takšnega za ta organizem« [*ibid.*, 400].

Douglas R. Hofstadter se v istem zborniku *Oko duha* (*The Mind's I*, 1981) kritično odziva na Naglovo opredelitev zavesti in postavlja vprašanje, kakšen pa je pravzaprav *kriterij* za to »bitičnost« [gl. *ibid.*, 413]? Kje je ločnica med »biti« in »ne-bit« , če kriterij pojmujeemo subjektivno, »od znotraj«? Problematičnost te ločnice se pokaže še posebno pri fiktivnih zavestnih bitjih, na primer: »Kako bi bilo biti sedanji francoski kralj?« ali »Kako bi bilo biti marsovec?« ali »Kako bi bilo biti lastna zrcalna podoba?« itd. A tudi pri bitjih, o katerih ne dvomimo, da obstajajo kot zavestna bitja, si težko

zamislimo, »kako je biti« *nekdo drug*, na primer, če se moški vpraša: »Kako je biti ženska?«, kaj šele, če gre za bitja, ki niso človeška. (S tem vprašanjem, »kako je biti X«, je povezan tudi problem »panpsihizma«, h kateremu se vrnemo pozneje.) Tu pa dodajmo še pomisel, da Naglova opredelitev zavesti predpostavlja *intencionalnost*, »usmerjenost zavesti na nekaj«, oziroma da zahteva neki »notranji prostor«, »razdaljo« med mislečim in mišljenim. Pri kriteriju »kako je biti X« je nujna intencionalnost kot zmožnost nekega »sámoizkustva« bitja X; tu pa stvari postanejo še manj jasne: ali je to sámoizkustvo isto kot *sámozavedanje*? Malce nenavadna je misel, da imajo netopirji poleg zavesti tudi sámozavedanje. Višje razvite živali gotovo občutijo bolečino, zadovoljstvo, tudi veselje in žalost, toda v takšnih mentalnih stanjih, občutkih in čustvih, ni nujno prisotno sámozavedanje. Slednje namreč razumemo, seveda iz naše človeške »notranje izkušnje«, kot najvišjo ali vsaj posebno obliko zavesti, kot njeno »čudno zanko« *<strange loop>*, ki nam omogoča, da se zavedamo sami *sebe*, če pozornost zavestno in hote usmerimo »nazaj« vase, k svoji lastni zavesti. Tega pa netopirji najbrž ne zmorejo, nemara niti šimpanzi ne? Toda največja uganka zavesti je ravno sámozavedanje! Lahko bi rekli, da je zavest v ožjem ali »strožjem« pomenu pravzaprav *sámozavedanje*, ali vsaj, da jo sámozavedanje vselej, četudi *implicitno*, spremlja: kajti *če se zavedam*, da počnem to ali ono (recimo, da hodim sem in tja po sobi), se tega ne morem zavedati drugače kot tako, da sem *jaz* tisti, ki to počnem; ko pa svojo zavestno intencionalnost usmerim iz sveta »nazaj« k samemu *sebi*, potem je moje sámozavedanje *eksplicitno*, tj., do samega sebe vzpostavim reflektivno miselno držo. – A tudi če zavest analitično razlikujemo od sámozavedanja, ostaja v veljavi ugotovitev, da je zavest, če jo »jemljemo resno«, nujno *subjektivna*: o tem bomo govorili v naslednji sekvenci.

Kaj pomeni »resno jemati« zavest

V seminarjih sem že nekajkrat izrazil mnenje, da nekateri sodobni fiziki, kozmologi in tudi analitični filozofi znanosti

v svojih raziskovanjih narave in premišljevanjih o vesolju »premalo resno jemljejo zavest«, namreč zavest v *dvojnem* in obenem nekje v skrivni globini *istem* pomenu: človeško *in* vesoljno zavest. Zanimivo pa je, da je fraza »resno jemati zavest« *<taking consciousness seriously>* v novejši kognitivni literaturi skoval prav eden izmed analitičnih filozofov, David J. Chalmers, ki smo ga že omenjali v sedmem seminarju v zvezi s pojmom *emergence* (»močna in šibka emergenca«). Avstralski »kognitivec« Chalmers, ki je prišel iz pretežno materialističnega filozofskega okolja, je po vsem svetu zaslovel z intelektualno provokativno knjigo *Zavestni duh* (*The Conscious Mind*, 1996), katere osrednji poudarek je v tem, da mora kognitivna znanost in/ali filozofija *resno jemati zavest*. Avtor že v prvem stavku uvoda pravi: »Zavest je največja skrivnost. Morda je najbolj izrazita ovira pri našem iskanju znanstvenega razumevanja vesolja« [Chalmers, xi]; to uvodno misel pa še nekoliko bolj eksplicira na začetku prvega poglavja:

»Zavestna izkušnja je najbolj domača in obenem najbolj skrivnostna stvar na svetu. O ničemer drugem nimamo bolj neposrednega védenja kot o zavesti, vendar nam sploh ni jasno, kako naj to uskladimo z vsem drugim, kar vemo. Zakaj zavest obstaja? Kaj počne? Le kako je mogoče, da vznikne iz kepaste sive snovi? Zavest poznamo mnogo bolj intimno kot vse drugo na svetu, toda vse drugo na svetu razumemo mnogo bolje kot zavest.« [Chalmers, 3]

Chalmersovo knjigo, ki je s strani redukcionistov vzbudila ostre kritike, lahko razumemo tudi kot odgovor na Dennettovo (ter Dawkinsovo idr.) »naturalistično« razlago zavesti. Za znanstveni optimizem sodobne kognitivne znanosti, ki je dosegel vrh nekako ob koncu stoletja, je Chalmersova »provokacija« že v tem, da zagovarja neko posodobljeno varianto domnevno preseženega *dualizma*, tj., da se vrača na oder »kartezijskega teatra« s tezo o ontološki realnosti zavesti. Chalmers razlikuje med »lažjimi« in »težkim« problemom kognitivne znanosti (analogno »šibki« in »močni« emergenci); lažji problemi zavesti so, na primer, vprašanja, kako

možgani procesirajo stimule iz okolja, kako prepoznavajo vzorce, kako povezujejo informacije, kako zmorejo poročati o notranjih stanjih ipd. – skratka, *kako* deluje naš kognitivni »aparatus«. Seveda so to za današnje stopnjo znanosti še vedno zelo zahtevni problemi, ki pa so načelno rešljivi z znanimi znanstvenimi metodami. Edini zares težki problem, katerega mnogi sodobni kognitivci puščajo preprosto ob strani ali ga imajo za trivialno rešenega, pa je *problem zavesti*, te očitne in obenem skrivnostne notranje, *subjektivne* izkušnje, ki spremlja mnoge naše mentalne dejavnosti in o kateri ne vemo niti tega, kako bi se ji znanstveno približali. »Nekateri pravijo, da je zavest 'iluzija', a jaz ne vem, kaj bi to sploh lahko pomenilo. Zdi se mi, da smo bolj gotovi o obstoju zavestne izkušnje kot o čemerkoli drugem na svetu« [Chalmers, xii]. Glede te neposredne izkušnje zavesti se vsekakor pridružujem Chalmersu, še več, mislim, da je Descartesova realnost *cogita* neizpodbitna kljub vsem poznejšim kritikam (od Huma in Kanta do poststrukturalizma).

V svoji »rekonstrukciji« zavesti Chalmers kot analitični filozof izhaja iz treh predpostavk oziroma načel – treba je: 1. resno jemati zavest, 2. resno jemati znanost in 3. zavest obravnavati kot naravni pojav, ki mu vladajo naravni zakoni [gl. *ibid.*, xiii]. Kritično vprašanje, ki se postavlja ob teh pogojih »znanosti o zavesti«, pa je: ali so med seboj sploh kompatibilni, ali so teoretsko konsistentni? Mar lahko zavest »jemljemo resno« obenem s predpostavko, da je zavest naravni pojav, podvržen naravnim zakonom? Ali to ne pomeni, da že na samem začetku zdrsnemo v neko varianto fizikalizma? Odgovor na to vprašanje je odvisen od tega, kaj razumemo s pojmom »naravni zakon« in nasploh »narava«. V novoveški znanosti se naturalizem, ki je bistvo Chalmersove predpostavke (3), večinoma enači s fizikalizmom, kar je očitno že po tem, kako se znanstveniki – tudi tisti, ki se sicer spuščajo v divje spekulacije, kot npr. Tipler v *Fiziki nesmrtnosti* (gl. enajsti seminar) – otepajo vsakršnega »vitalizma«, denimo, Bergsonovega ali Chardinovega pojmovanja narave. Toda če ostajamo pri fizikalizmu, so naše možnosti, da zavest znanstveno razložimo, zelo majhne.

S filozofskega stališča pa se Chalmers, kot smo že rekli, pri »jemanju zavesti resno«, navezuje predvsem na Descartesa. Od fizikalistov oziroma redukcionistov se Chalmers razlikuje po tem, da pozitivno vrednoti kartezijski *dualizem*, medtem ko ga fizikalisti kritizirajo s stališča materialističnega *monizma*. Ne njim ne Chalmersu pa ne pride na misel, da bi bilo pri vprašanju zavesti ter odnosa med »duhom in telesom« nemara boljše izhajati iz Spinoze (ali Leibniza, Kanta, Hegla, Schellinga, Husserla, Merleau-Pontyja), drugače rečeno, pojem »monizem« je v sodobni kognitivni znanosti/filozofiji tako rekoč rezerviran izključno za *materialistični* monizem, medtem ko njegove druge variante, recimo panteizem, sploh ne pridejo do besede. Le kdo bi si drznil dandanes postaviti kognitivno-znanstveno hipotezo, da materija *emanira* iz duha, ne pa da duh (v najboljšem primeru) *emergira* iz materije? Toda navsezadnje, če problem primarnosti materije ali duha pogledamo iz kozmološkega zornega kota, si ni prav nič težje predstavljati, da je bil na samem »prazačetku« duh (»Na začetku je bila Beseda«), kakor to, da je bila na prazačetku materija – oboje je praktično nepredstavljivo in oba odgovora nadalje postavljata simetrična vprašanja, kot na primer: Toda kako Beseda »postane meso«? Ali pa: Toda kako iz tiste zdrizaste sive kepice vznikne zavest, recimo Bachov genij? Pri domnevni samoumevnosti primarnosti materije pred zavestjo ima gotovo pomembno vlogo evolucijsko dejstvo, da sta se biosfera in nazadnje »noosfera« očitno razvili iz neživih vesoljnih struktur, zvezd, atomov, molekul (ali vsaj pozneje, za njimi) – o tem pač ni mogoče dvomiti – toda preden iz tega dejstva sklepamo na *ontološko* primarnost materije pred zavestjo, bi bilo treba razrešiti (najmanj) enigmo časa, ki pa, kot smo videli, ostaja skrivnostna. Evolucijska primarnost neživega vesolja pred živim je *časovna* primarnost, a le kako naj iz nje izpeljemo kake ontološke sklepe, če niti ne vemo, ali je čas ontološko (ali vsaj fizikalno) realen? *Sub specie aeternitatis*, bi rekel Spinoza, je »red idej isti kot red stvari« in *enost* substance pomeni, da ne moremo govoriti niti o prvotnosti duha niti o prvotnosti telesa, saj sta povezana tako, da ni enega brez drugega. Merleau-Ponty pa k temu

dodaja: »Notranjost in zunanost sta neločljivi. Svet je v celoti znotraj in jaz sem v celoti zunaj sebe« [Merleau-Ponty (1), 415]. Ampak kako naj znanost *to* »razume«? Kako naj znanost »vzame resno« enost materije in zavesti in/ali duha? Če ostaja v okviru »galilejske paradigme«, tega najbrž ne more vzeti povsem resno, po drugi strani pa kaka nova, boljša in perspektivnejša *znanstvena* paradigma (še) ne obstaja. Zato se zdi, da je Chalmersov projekt uskladitve predpostavk (1), (2) in (3) precej »donkihotski«.

Chalmers svoje filozofsko stališče imenuje »naturalistični dualizem«. Zanj v okviru kognitivne znanosti ta dualizem pomeni, da obstajata dve vrsti »duha« <*mind*>, tj. duševnih oz. mentalnih pojavov (*nota bene*, v angleški filozofiji *mind* praviloma ne pomeni duha v klasičnem pomenu, ampak duševnost, celoto vseh duševnih procesov, med katerimi sta tudi zavest in sámozavedanje kot najvišji obliki *mind*) – namreč »psihološki« in »fenomenološki« pojavi. Slednji so *subjektivne* kvalitete, za katere se je v kognitivni znanosti uveljavil izraz »kvalije« <*qualia*>, mednje spadajo npr. tudi občutki barv, in te kvalitete niso povsem zvedljive na objektivne, tj. nevrološke procese v možganih, ampak so v svoji subjektivnosti dostopne zgolj »introspekciji«, notranjemu uvidu zavesti same. Kljub temu pa Chalmers meni, da je z neko šibkejšo varianto reduktivne analize načeloma mogoče razložiti tudi kvalije – *razen same zavesti*, ki se kot edini »močno emergentni« fenomen (gl. sedmi seminar) izmika kognitivno-psihološki, kaj šele fizikalni redukciji. Tisto Naglovo notranje »občutje«, *kako je biti X*, je torej po Chalmersu čisto subjektivno izkustvo, ki ga ni mogoče razložiti z nobeno objektivno znanstveno metodo, niti psihološko niti nevrološko: »Trdim, da je reduktivna razlaga zavesti nemogoča, še več, zavzemam se za neko obliko dualizma« [Chalmers, xiv]. Toda Chalmers, drugače kot Descartes, vztraja pri *naturalističnem* dualizmu (v skladu s svojo tretjo predpostavko) in poskuša razložiti odnos med zavestjo in telesom (možgani) s teorijo »supervenience« <*supervenience*>. Supervenienca je šibkejša relacija kot vzročnost, saj dopušča avtonomijo mentalnih procesov, ki »supervenirajo«

na fizičnih, pri čemer pa niso zgolj njihovi »epifenomeni« (tj., misli niso le nekakšne »sence«, ki sledijo možganskim procesom). Kljub tej domnevni ontološko-vzročni neodvisnosti ali le delni odvisnosti »duha« od telesa, pa je po Chalmersu mogoče večino mentalnih procesov razložiti iz fizičnih – razen zavesti same, kajti zavest ni posledica delovanja možganov po nobeni »logični nujnosti«, kakor bi bila v primeru, če bi veljal materialistični monizem, temveč zgolj po »naravni nujnosti« (tj. v našem svetu) supervenira na možganskih procesih. Chalmers meni, da si je mogoče zamisliti »svet zombijev« <*zombies*>, ki bi bil do pičice enak našemu, le da njegovi prebivalci zombiji, sicer v vsem naše popolne kopije, ne bi imeli subjektivne zavesti, se pravi, ne bi imeli nobenega notranjega izkustva »kako je *biti* zombi«. Drugače rečeno, to pomeni, da zavest ni prav v ničemer funkcionalno nujna in da bi se lahko prav vse na enak način dogajalo brez nje. Chalmersu je ta zelo čudni miselni eksperiment eden izmed glavnih konceptualnih argumentov za trditev, da »zavest ni logično [ampak kvečjemu »naravno«, kontingentno] supervenientna na fizičnem« [*ibid.*, 93] in da potemtakem zavesti ni mogoče reduktivno razložiti. Chalmers razlikuje zavest od »kognicije« (fenomenologijo od psihologije), med njima pa naj bi posredovali »psihofizični zakoni«, npr. »načelo strukturne koherence« [*ibid.*, 225], in sicer na način »nereduktivnega funkcionalizma« [*ibid.*, 275]. Toda iz *Zavestnega duha* ni sistemsko jasno, kateri naj bi bili psihofizični zakoni in kako naj bi jih raziskovali. Poleg tega ne najdemo jasnega odgovora na vprašanje, *kako* pravzaprav supervenienca posreduje med duhom in telesom, ampak je opisano samo to, kaj je njena funkcija. Ali gre torej za neko novo varianto »psihofizičnega paralelizma« ali celo »okazionalizma«? Malce posumimo, da je supervenienca le »staro vino v novih mehovih«. Šele v zadnjem delu knjige, o katerem pa Chalmers priznava, da je bolj »spekulativen«, predlaga *informacijo* kot tisti *missing link*, ki naj bi s supervenienco povezal fizične in zavestne procese (k tej misli se še malce vrnemo v naslednji sekvenci).

Chalmersova teorija zavesti je precej (za moj okus preveč) zapletena, premalo metodološko »varčna« v ockhamovskem

pomenu, predvsem pa zelo čudna v svoji ključni domnevi, da bi lahko obstajal moj popolni dvojnik, moj zombi *brez zavesti*. Na ta način se zavest osami, izolira v neko »točko«, ki je morda, navsezadnje, s funkcionalističnega vidika celo odveč. Chalmersova redukcija zavestne, subjektivne duševnosti na »čisto zavest«, lahko bi rekli, na »goli *cogito*«, ki edini uide fizikalističnim razlagam in ki naj bi bil v tem »naturalističnem dualizmu« tudi ontološko nekaj *drugega* v odnosu do vsega notranjega in zunanjega sveta, je nekaj podobnega, kot če bi bil stari Kartezij v svojih *Meditacijah* ostal kar pri Drugi meditaciji, zgolj pri tisti evidentni misli »Jaz sem, jaz bivam« ter iz te primarne gotovosti ne bi izpeljal nič drugega, ne Boga, ne vrojenih idej, ne realnosti sveta itd. Ali pa kakor če bi Husserl povsem »izrezal« *cogito* iz »horizonta« vseh njegovih *cogitata*, kar bi bilo seveda v nasprotju z osnovnim načelom fenomenologije, ki pravi, da je misel vedno intencionalna, da je vselej »misel o nečem«. – Zato moram ob koncu te sekvence o Chalmersu ugotoviti, da kljub vsemu prizadevanju »resno jemati zavest« sam Chalmers *zavesti ne jemlje dovolj resno*, kajti če bi jo jemal dovolj resno, je ne bi omejeval na neko kvazirealno točko, ampak bi jo »razprostrl« čez ves svet.

Panpsihizem in panteizem

Zavest, kakršno pozna človek, seveda ni dobesedno povsod prisotna, ne sega prostorsko in časovno čez celotno vesolje, ampak je vsaj v naši kozmološki epohi omejena na zavestne »otočke«, morda v naši Galaksiji celo na en sam otoček, naš modri planet, a tudi na Zemlji zavest živi le v posameznih, čeprav mnogih »iskricah«, skrita v »notranjosti« človeških in živalskih možganov, obenem pa s svojimi učinki razvidna na celotnem planetu – medtem ko za duh lahko rečemo, da je povsod, na nebu in zemlji: »duh je v vseh stvareh«, kot je dejal že Giordano Bruno (gl. *Pomlad*, 423). Razliko med vseprisotnostjo duha in prostorsko-časovno »lokalnostjo« zavesti je treba upoštevati tudi pri razlikovanju med panteizmom in panpsihizmom, kar zagovorniki zavesti med sodob-

nimi kognitivnimi filozofi, tudi Nagel in Chalmers, običajno spregledujejo.

Omenili smo, da Chalmers premišljuje o informaciji kot o veznem ali skupnem členu med fizičnim in psihičnim svetom, med možgani in zavestjo. Informacija pa je »povsodna« *<ubiquitous>*, saj »informacijo najdemo povsod, ne samo v sistemih, ki jih običajno smatramo za zavestne« [Chalmers, 293]. Mar iz tega po preprostem silogizmu sledi, da je tudi zavest povsodna, se pravi, prisotna v vseh bitjih in stvareh? Če zavest opredelimo z Naglovo formulo, z izkustvom »kako je biti X«, potem, kot sklepa Chalmers, iz povsodnosti informacije sledi tudi povsodnost zavesti, seveda v različnih stopnjah in oblikah: »To pomeni zgrabiti bika za roge in sprejeti [misel], da je vsakršna informacija povezana z izkustvom: če je tako, tedaj ni povsodna le informacija, ampak je povsodno tudi izkustvo« [*ibid.*], namreč »subjektivno« izkustvo zavesti v Naglovem pomenu. Chalmers to misel provokativno izraža z vprašanjem: »Kako je biti termostat?« [*ibid.*], ob katerem so se njegovi kritiki seveda ironično hahljali. Gotovo je vprašanje precej noro, če meri na to, da dejansko obstaja nekaj takšnega kot »biti termostat«, neka notranja izkušnja termostata, ki naj bi bila nekakšna primitivna oblika zavesti. Chalmers pa hoče prav v tem smislu »zgrabiti bika za roke«, potem ko premišljuje, kje je pravzaprav ločnica med bitji, ki še imajo zavest, recimo pes, in stvarmi, ki je po splošnem prepričanju nimajo več, recimo prodnik – in ugotavlja, da pri tem soritu ni nobene jasne meje, da na tej »spolzki strmini« hitro zdrsnemo navzdol. Kljub temu pa misel, da ima termostat zavest, ni nič manj nora kot na primer misel, da lahko tri tedne star človeški zarodek rešuje diferencialne enačbe. Chalmers izbere termostat za primer seveda zaradi njegove informacijske »povratne zanke«, ki naj bi bila neka primitivna oblika re-fleksije. Toda če bi namesto o *izkustvu zavesti* govoril o »duhu« *<mind>*, potem misel, da je tudi v termostatu neka primitivna oblika »objektivnega« duha, ne bi bila več tako nora – nasprotno, ta misel bi bila v metafizičnem pomenu povsem racionalna. *Mutatis mutandis* velja enako tudi za vsa druga bitja na različnih stopnjah »velike

lestve bivanja«. Vendar Chalmers ne govori o duhu, ampak o *zavesti*, lahko bi tudi rekli, o *duši*. Odnos med dušo in zavestjo je seveda kompleksen, nič manj kot odnos med dušo in duhom, na splošno pa lahko rečemo, da je zavest za dušo nujna, za duha pa ne, saj je duh lahko tudi »nezaveden«, če rečemo poetično, »speč v naravi«. Toda Chalmers govori o »povsodnosti« *izkušnje* »kako je biti X«, neizbežna posledica te misli pa je *panpsihizem*. V odlomku z vprašalnim naslovom »Torej panpsihizem?« pravi:

»Misel, da je izkušnja povsod tam, kjer je vzročna interakcija, je kontraintuitivna. Toda to je misel, ki lahko v refleksiji postane presenetljivo ustrezna, saj zavest bolje integrira v naravni red. Če je ta misel pravilna, se zavest ne pojavlja v nenadnih ostrih konicah, z izoliranimi sistemi, ki samovoljno proizvajajo bogate zavestne izkušnje. Zavest je bolj neka enotna <uniform> lastnost veselja, pri čemer imajo zelo preprosti sistemi zelo preprosto fenomenologijo, kompleksni sistemi pa bolj kompleksno fenomenologijo. Tako je zavest v nekem smislu manj 'specialna' in s tem razumu bolj sprejemljiva <reasonable>.« [Chalmers, 298]

Chalmers pa vseeno omahuje pri tem, ali naj pripisuje zavestne izkušnje, »fenomenalne lastnosti« tudi neživi naravi, na primer termostatu. Zato pripominja, da obstaja možnost, ki je sicer sam ni raziskal, da »preprosti sistemi nimajo fenomenalnih lastnosti, ampak imajo *protofenomenalne* lastnosti« [ibid.], ki naj bi bile evolucijsko prvotnejše. Toda v tem primeru bi bilo treba povedati, po čem se prve razlikujejo od drugih in zakaj. Chalmers nadaljuje: »Kakorkoli že, ta misel [izražena v prejšnjem daljšem navedku] ima veliko skupnega s tistim, kar pogosto imenujemo *panpsihizem* – mislijo, da ima vse duha <that everything has a mind>« [ibid.]. Besedo *mind* Chalmers seveda uporablja v »angleškem pomenu«: gre za misel, da ima vse na svetu duševnost, mentalnost, tj. procese, ki tvorijo zavestno bitje, bitje z *dušo* v sodobnem psihološkem pomenu – ne pa v klasičnem pomenu, da je v vseh stvareh

dub. In takšnemu pomenu povsodnega »duha« kot *duševnosti* ustreza izraz 'panpsihizem'. Chalmersu je ta nazor sicer blizu, čeprav se od njega deloma tudi distancira: »Pripomniti pa moram, da panpsihizem ni metafizični temelj mojega nazora: tisto, kar je zame bolj temeljno, je naturalistični dualizem s psihofizičnimi zakoni [...] vendar upam, da sem s povedanim dovolj jasno pokazal, da moramo vzeti resno možnost neke vrste panpsihizma« [*ibid.*, 299]. Toda problem je v tem, da so vse vrste panpsihizma precej »kontraintuitivne« in ranljive zaradi takšnih ironičnih, a upravičenih vprašanj, kot je na primer naslednje: potemtakem ima tudi prodnik nekakšno 'dušo', nekakšno 'zavest'? Na takšno vprašanje trezno misleči ne more odgovoriti drugače kot: ne, nima.

O panpsihizmu piše tudi Thomas Nagel v knjigi *Poslednja vprašanja* (*Mortal Questions*, 1979; to poglavje je prevedeno tudi v slovenščino). Nagel definira: »S panpsihizmom označujem stališče, da imajo osnovni fizični gradniki univerzuma mentalne lastnosti, ne glede na to, ali so sestavni deli živih organizmov« [Nagel, v: Markič & Bregant, 229]. Tudi Nagel je rahlo skeptičen do panpsihizma – le kdo ne bi bil? – čeprav ga, podobno kot Chalmers, v nekem širšem pomenu sprejema, s tem da ga opredeljuje bolj znanstveno »realistično« od Chalmersa. V našem kontekstu bi opozoril na pojma »osnovni fizični gradniki univerzuma« in »mentalne lastnosti«, ki ju Nagel uporabi v definiciji panpsihizma. Glede mentalnih lastnosti je Nagel nasprotnik redukcionizma, kot smo že videli pri njegovem kriteriju »kako je biti X«. Tudi tu pravi: »Fizikalna razlaga ne razloži vedênjskih in funkcionalnih stanj mentalnega, saj ne pojasni njegovih subjektivnih lastnosti, torej tega, kakšno je neko mentalno stanje za osebo, ki ga poseduje« [*ibid.*, 235]. Za Nagla je torej »subjektivnost« bistvena lastnost mentalnih stanj, četudi ne gre vedno za zavest v emfatičnem pomenu, še manj za sámozavedanje, ampak tudi za nižje, primarne oblike »notranje« izkušnje. Toda če je tako, smo spet v zagati, kako naj razumemo misel, da »imajo osnovni fizični gradniki univerzuma mentalne lastnosti«? Kako naj imajo, na primer, atom, molekula ali kristal mentalne lastnosti? Nagel sicer uvaja dodatno hipotezo,

da ima morda »sistem dodatne gradnike, ki jih zaenkrat še ne poznamo, ali da imajo gradniki, ki jih poznamo, dodatne lastnosti, ki jih zaenkrat še nismo odkrili« [ibid., 230] – vendar to ne rešuje osnovne zagate, kajti v doslej znanih »osnovnih gradnikih« nismo našli prav nič takšnega, kar bi lahko to hipotezo vsaj približno upravičilo. Po mojem mnenju je problematična že misel, da se »mentalno«, se pravi, duševno skriva v nekih »gradnikih«, v delih, ne pa v celoti; v ozadju te misli je latentni redukcionizem in navsezadnje fizikalizem, torej ravno tisto, čemur se poskuša Nagel izogniti. Zdi se, da se vrtimo v krogu, skoraj tako kot netopirji, ko letajo po svojih votlinah.

Panpsihizem torej sploh *ni isto* kot panteizem, razlika med njima je korelativna razliki med dušo in duhom, ki pa se je v sodobni kognitivni znanosti in/ali filozofiji, žal, skoraj popolnoma zabrisala. K panteizmu se bomo vrnili v naslednji, zadnji sekvenci, tu pa se mimogrede spomnimo še na klasični panpsihizem, tisto prastaro misel, da je na svetu vse »oduševljeno« ali da je v vsem »živa duša«. Panpsihizem z religijskega stališča ustreza eni izmed prvotnih oblik religioznega verovanja – animizmu. Po tem verovanju je posamična ali skupna duša (anima) prisotna povsod: v drevesu, gori, reki, zvezdah, in seveda, v živih bitjih, najbolj v človeku. To verovanje je gotovo lépo, če ga gledamo z romantičnim pogledom nazaj v tiste čase, ko je bilo v zavesti zares živo, pristno, ko so ljudje častili drevesa, gore in zvezde pa razne živali ter toteme in tabuje; toda ob tem radi pozabljamo, da so vsa ta »lokalna božanstva« zahtevala tudi svoje davke, žrtvovanja živali ali celo ljudi. Vendar nas tu zanima predvsem vprašanje objektivne *resničnosti* takšnih verovanj, na to vprašanje pa ne moremo odgovoriti drugače kot tako, da se je animizem v poznejših obdobjih razvoja duha izkazal za neresničnega; izpodrinila ga je znanost in v religiji so ga zamenjale nove, razvojno višje oblike verovanj: politeizem, monoteizem, teizem in deizem, tudi panteizem. Kljub temu pa je še danes smiselno vprašanje, ali v svetu obstajajo kakšne duše, zavestna in čuteča bitja, ki so »večje« od človeških duš, na primer Gaja, »duša Zemlje«? (Tu puščamo ob strani »dušo

naroda« ali kakih drugih človeških skupnosti, saj je v tej rabi izraz 'duša' mišljen pretežno v prenesenem pomenu.) Trezno misleč človek, tudi če ni ravno biolog ali geolog, bo verjetno rekel, da je z racionalnega vidika »hipoteza Gaja« predvsem metafora, toda sledeč njenemu avtorju, Jamesu Lovelocku, jo lahko razumemo tudi bolj dobesedno: Gaja naj bi bila *resnično* živo bitje, organizem z dušo in »zavestjo«, ki sicer ni ravno takšna, kot je človeška zavest, vendar bi izpolnila Naglov kriterij »kako je biti X«. – Osebno ne verjamem v to »močno« hipotezo o Gaji, čeprav je morda koristna pri prizadevanju za ohranitev našega edinstvenega planeta. Kot platonik pa si nadalje zastavljam vprašanje: ali obstaja »vesoljna duša« kot tista »prva stvar«, ki jo je, zgledujoč se po večnem umu, ustvaril demiurg in jo »postavil sredi telesa sveta, raztegnil skozi vse in z njo še od zunaj zakril telo ...« [Platon, *Timaj*, 34b]? Seveda moram, upoštevajoč sodobna kozmološka spoznanja, tudi na to vprašanje odgovoriti: ne, vesoljna duša (najbrž) ne obstaja. V znanstveno-realističnem pogledu je platonska »vesoljna duša« le pesniška metafora. Toda, naj znova poudarim, zanikanje resničnosti vesoljne duše ne pomeni tudi zanikanja resničnosti vesoljnega *duha*.

Duše si ne moremo predstavljati brez zavesti, čeprav ostaja odprto vprašanje, *kaj* je zavest ter kakšno mesto in vlogo ima v vesoljni zgodovini duha. Materialistični redukcionizem pojmuje zavest – če jo sploh priznava za realno – kot sekundarno ne le v *evolucijskem* pomenu, tj., mlajšo v odnosu do časovno starejših ne-zavednih stopenj v razvoju narave oziroma vesolja, kar je očitno, ampak največkrat tudi kot sekundarno v *ontološkem* pomenu, tj., drugotno v odnosu do »bitnostno« prvotnejših stopenj ne-zavedne materije – to pa je po mojem mnenju napačno sklepanje, ki preprosto *non sequitur*. V zahodni filozofiji smo sicer že od predsokratikov dalje navajeni razumeti *arché*, »prapočelo«, kot tisto prvo, »najstarejše« tako v časovnem kot v bitnostnem, ontološkem pomenu. Ampak – zakaj bi bilo časovno prvo obenem tudi najbolj resnično? Kaj pa, če tisto, kar je najbolj resnično, ni na začetku razvoja, ampak na koncu, tako kot Heglov Absolut? (Sicer že pri Aristotelu časovno prvo ni nujno

isto kot ontološko prvotno; če bi bilo tako, potem bi bilo nesmiselno trditi, da obstaja »prvo gibalo«, in obenem, da čas nima začetka.) Filozofija sodobne znanosti pa večinoma preveč samoumevno sledi prepričanju, da je časovno prvo *eo ipso* tudi ontološko prvotno, primarno resnično. Toda za nas, pripadnike vrste *homo sapiens* – če se ozremo daleč nazaj v preteklost in pomislimo, od kod prihajamo, kdo smo in kam gremo – je v naši kozmološki, zgodovinski in osebni *sedanjosti*, tu-in-zdaj najbolj pomembna, *najbolj resnična ravno zavest!* Zaradi zavesti in »po« njej smo to, kar smo, misleča bitja na tej točki razvoja, do katere smo prišli – in prav to *dejstvo zavesti* je najbolj pomembno, najbolj resnično v neposrednem, lahko bi rekli »fenomenološkem«, toda vsekakor objektivnem pomenu. Zato je skrajno cinično reči, da smo zgolj »stroji za preživetje genov« (Dawkins); ne samo cinično, ampak tudi neresnično. Kajti starodavni duh, ki je iz davnine prišel do nas, se uresničuje v naši zavesti. Seveda ne le v neki abstraktni »točki zavesti«, v »golem *cogitu*«, ampak je *duh kot zavest* v našem celotnem zavestnem življenju, ne samo v mislih, tudi v občutjih, čustvih, sanjah, spominih, upanjih ... seveda tudi v *zavesti telesa* (pri čemer je ta roditelj objektivni in subjektivni). Kako se bo vesoljna evolucija nadaljevala v prihodnosti, lahko samo ugibamo: morda se bodo sedanje »iskrice« zavesti razširjale po vesolju v vedno večjih »plamenih«, morda se bodo srečale tudi s kakimi drugimi, drugačnimi oblikami zavestnega življenja, morda se bodo vse nazadnje združile v »Točki Omega«, v »Absolutnem Duhu«, toda takšne misli daleč presegajo naše zmožnosti mišljenja in predstavljanja. Za nas je najpomembnejše to, da živimo *zdaj* – in v tej naši sedanjosti, v tem času in prostoru je zavest, naše samozavedanje, najbolj *resnično* središče našega bitja: prav mojega, tvojega, njenega ... bitja nas vseh, popotnikov na veliki odisejadi duha.

»Narava naj bo vidni duh, duh nevidna narava«

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling je to misel zapisal v svojem zgodnjem delu *Filozofija narave* (1799), a tudi pozneje,

v vseh premenah Schellingovega miselnega razvoja, je ostala njegov glavni filozofski kreda. Duh se prebujata iz narave in se v njej dviga k vse večji popolnosti, k vse jasnejši zavesti: cilj in vrh (sámo)spoznanja je absolutna *identiteta narave in duha*, ki pa se ne doseže v pojmu, tako kot pri Heglu, ampak v filozofski kontemplaciji, duhovnem zrenju, in je prisotna v razvoju, v končnem oziroma določenem času in prostoru *vselej kot presežnost*, kot »neskončnost v končnem«, ki se najlepše razodeva v umetniškem delu. V *Sistemu transcendentnega idealizma* (1800) beremo: »To, kar imenujemo narava, je pesem, skrita v skrivnostni, čudoviti pisavi. In ko bi bilo mogoče to skrivnost razkriti, bi v njej spoznali odisejo duha« [Schelling (1), I/3, 628]. V spisu z naslovom *Bruno ali o božanskem in naravnem načelu reči* (1802), prevedenem tudi v slovenščino, Schelling filozofsko »rehabilitira« Giordana Bruna in mu izrazi svoj *hommage* [gl. tudi: Uršič (7), 58 isl.]. Kajti čeprav je Schelling kritiziral panteizem (s tem izrazom je bila takrat mišljena predvsem Spinozova filozofija) zaradi determinizma, ki naj bi ga panteizem neizogibno impliciral, je bila njegova filozofija identitete narave in duha v širšem pomenu gotovo panteistična, zato ni naključje, da je na svoji miselni poti srečal Bruna. V navedenem spisu, tetralogu, je »Bruno« glavni Schellingov govorec, ki pravi: »Najvišja moč torej ali resnični Bog je tisti, zunaj katerega ni narave, kot je resnična narava tista, zunaj katere ni Boga« [Schelling (2), 111]. Nadalje Schelling sistematično razvija svojo »filozofijo identitete« v »würzburškem« *Sistemu celotne filozofije in še posebej filozofije narave* (1804), kjer najdemo takšne izrazito panteistične misli, kot sta, na primer: »Bog ni vzrok Vsega, temveč je Vse sámo« [§ 27] ali: »[R]ealni in idealni svet sta le ena in ista neskončna narava« [§ 259]. Nekaj let pozneje pa v spisu *O bistvu človeške svobode* (1809) diskurzivno še bolj izbrušeno formulira svojo varianto, če lahko tako rečemo, dialektičnega panteizma, ki ga kontemplativno-mistično poglobi v *Vekovih sveta* (1811–15), znameniti »filozofski poemi« o naravi in duhu (več o *Vekovih* in Schellingu nasploh gl. v *Pomladi*, 475–525).

Je sodobna filozofija narave, ki se razvija pretežno kot panoga filozofije znanosti, dorasla Schellingovi viziji enosti

narave in duha? Bojim se, da ni. Seveda bi vprašanje lahko tudi obrnili: je bil Schelling dorasel razvoju znanosti svojega časa? Kak sodoben analitični filozof in/ali zgodovinar znanosti bi najbrž pripomnil, da je Schelling ostal pri »predgalilejskem« pojmovanju narave in da je njegovo videnje narave kot »pesmi duha« le romantična obnovitev aristotelske teleologije, ki so jo utemeljitelji moderne znanosti s tolikim trudom pregnali iz naravoslovja – in tak skeptičen kritik bi imel še pred nekaj desetletji nemara vsaj deloma prav, toda dandanes ne več. V teh seminarjih sem skušal pokazati in razložiti, zakaj mislim, da bo morala sodobna znanost, predvsem fizika, a tudi biologija in naravoslovje nasploh, ki v našem času sicer doživlja velikanski razmah, obenem pa vse bolj boleha za »krizo osnov« (ta izraz si sposojam iz zgodovine matematike v zgodnjem dvajsetem stoletju) in tudi »krizo smisla«, znova temeljito premisliti odnos med naravo in duhom ter najti neko novo vrsto teleologije in/ali holizma. Seveda pa tak metodološki premislek implicira tudi niz »večnih« filozofskih in teoloških vprašanj, ponovni razmislek o zgodovinskih odnosih med naravo in bogom (ali Naravo in Bogom), še bolj pa o tem, kako naj dandanes pojmu- jemo boga, da bi lahko »hipotezo boga« uskladili s spoznanji moderne znanosti, predvsem s tistimi, o katerih težko dvo- mimo (na primer, ogromnosti vesolja v prostoru-času, očitnosti »naravne« evolucije živih bitij ipd.). Tudi sama znanost, še posebej kozmologija, kot smo videli, večkrat »kliče na pomoč boga«, čeprav zelo abstraktnega boga, h kateremu se bolj težko obrnemo s kako človeško priprošnjo v molitvi. V sklopu teh spraševanj sam največ preišlujem o panteizmu: ali in kako lahko nadomesti, morda tudi dopolni (mono)teistično religijo, saj vera v bibličnega nebeškega Očeta vsaj med izobraženci že dolgo ni več tako živa, kot je bila nekoč. Obenem pa mislim, da je bila tista slavna razglasitev »smrti boga« – zdaj je od nje poteklo že več kot stoletje – nedomišljena in preuranjena, pred- vsem pa tragična zmota človeške »volje do moči«. Kajti če bog lahko umre, ker človek tako hoče, potem ni pravi Bog.

Panteizem razumem v najsplošnejšem pomenu kot filozof- ski in/ali religiozni nazor, kot »filozofsko vero«, za katero so značilne tri bistvene postavke [prim. Uršič (7), 3 isl.]:

1. monizem: vse je Eno;
2. imanenca: Eno je vse, je imanentno v svetu, naravi, vesolju;
3. presežnost: imanentno Eno je božansko, »sveto«, »numinozno«.

Glavna razlika med panteizmom in (mono)teizmom je v postavki (2): panteist verjame, da je Bog (Eno) *imanenten* v svetu, kar pomeni, da božanska presežnost (3) ni nekje »drugje«, »onstran« sveta, v nebesih, po smrti, temveč je prav *tu-in-zdaj*; naš svet, prav ta svet, seveda v vsej svoji globini, skrivnosti, čudežnosti – je »božje kraljestvo«, ki je »razprostrto po zemlji, toda ljudje ga ne vidijo«, kot piše v gnostičnem *Evangeliju po Tomažu* [gl. Uršič (2), 32]; v filozofskem žargonu bi lahko izrazili povezavo med postavkama (3) in (2) tudi s formulo: »transcendenca v imanenci«.

V prejšnji sekvenci sem opozoril na razliko med panteizmom in panpsihizmom. Kako pa se razlikujeta panteizem in *panenteizem*? (Izraz je skoval Christian Krause leta 1828.) Panenteizem je vmesna varianta religiozno-filozofskega monizma med teizmom in panteizmom; običajno se reče, da je po panenteizmu »vse v Bogu, ne pa bog v vsem, kakor v panteizmu« (gl. *Splošni religijski leksikon*, Modrijan, 2007). A kaj to pravzaprav pomeni? Je to sploh ustrezna definicija pan(en)teizma, ali je/sta tako razumljena le z vidika (mono)teizma? Natančnejše filozofsko-teološke razlage panenteizma dodajajo k misli, da po tem nauku Bog in svet nista povsem identična (kot sta v Spinozovem panteizmu: *deus sive natura*), analogijo, da je svet »božje telo«, tj., Bog naj bi bil prisoten v svetu tako, *kakor* je človeška duša prisotna v telesu. (O, če bi le vedeli, *kako* je duša prisotna v telesu!) – Toda če najprej jasno razmejimo panteizem in panpsihizem, postane razločevanje med panteizmom in panenteizmom pretežno terminološko, se pravi, bolj *de dicto* kot *de re*. Če je namreč Bog, panteistični »vesoljni duh«, *različno* prisoten v različnih bitjih in na različnih ravneh bivanja, na primer, bolj v človeku kot v kamnu, potem smo že s tem razlikovanjem blizu panenteistični analogiji, po kateri je duša bolj prisotna v glavi kot v petah, kot »celota« pa presega vse telesne dele. Podobno

misel najdemo že pri Giordanu Brunu: »Zato razumite, da je vse v vsem, vendar ne v vsaki stvari povsem in na vse načine. Zato razumite, da je vsaka stvar eno, vendar ne na isti način« [Bruno, 226]. In če se vprašamo, ali je bil Bruno panteist ali panenteist (oba izraza sta poznejša), lahko odgovorimo, kakor nam je drago, odvisno od razumevanja Brunove in drugih sorodnih variant »kozmične religioznosti«: če razumemo odnos med Bogom in Vesoljem kot »močno« identiteto, gre za panteizem v strogem pomenu, za »spinozizem«, če pa ga razumemo kot »šibko« identiteto – vendar še vedno ostajamo pri postavki (2), imanenci – potem lahko v besedo 'panteizem' vrinemo še tisti 'en' (gr. 'v', tj. »vse-v-bogu«) in dobimo panenteizem. Bolj od terminoloških distinkcij pa je pomembno, da pan(en)teizem ohranja tudi v imanenci neko »transcendenčno napetost«, saj panteistična identiteta *Vse=Eno* ne pomeni, da je *vseeno*; ta »immanentna presežnost«, ta »globina« sveta omogoča tudi sintezo panteizma in platonizma (gl. *Poletje II*, 104 isl.). V zvezi s pan(en)teizmom in nasploh odnosom med (mono)teizmom in panteizmom se nadalje zastavlja vprašanje, ali je mogoče pojmovati panteističnega Boga kot Osebo? Na prvi mah se zdi, da je to *contradictio in adiecto*, toda potem ko malce premislimo, se nam ta povezava ne kaže več protislovna: načeloma bi bil tudi panteistični Bog lahko nekakšna Oseba, kajti če je Duh, potem smo blizu misli, da ima poleg uma tudi zavest in voljo, *vendar* bi bila takšna »panteistična oseba« tako zelo *drugačna* od našega razumevanja in izkustva človeške osebe, da si kakih »osebnihi« stikov z Njo ne bi mogli niti zamisliti (v tem pogledu se panteizem gotovo močno razlikuje od krščanstva). In če smo zašli že tako daleč v teološke spekulacije, izrazimo še občutek, da je v naravi oz. vesolju bolj razviden Um kot Volja, saj nam je »naravna volja« – ponavadi ji rečemo nujnost, včasih tudi usoda – vse prevečkrat povsem nerazumljiva, medtem ko »naravni um« uspešno spoznavamo z znanostjo, saj je, kot je nekoč dejal Einstein, v naravi najbolj nerazumljivo to, da nam je vendarle razumljiva.

Panteizem je bistvenega pomena tudi za možnost »tretje poti« v sodobni kozmologiji, poti med ateizmom in teizmom,

za katero se zavzema Paul Davies (gl. peti in sedmi seminar). Čeprav Daviesa razumejo različno, kristjani ga postavljajo bližje teizmu, ateisti bližje panteizmu, odpira s svojimi idejami o »sámorganizaciji narave«, imanentnem »nagnjenju« <propensity> snovi k vse večji kompleksnosti – in po drugi strani s platonskim prepričanjem, da obstaja neki »pravzorec« <blueprint> za nastanek kozmosa, neka paradigma, iz katere vse izvira (lahko bi rekli »emanira«) in se po njej razvija vse višje in višje – neke nedvomno nove miselne poti, in kar je še posebno pomembno, vzpostavlja tudi nove vrednostne norme v sodobni znanosti in njeni filozofski refleksiji. Davies pravi v uvodu h knjigi *Božji um/duh* (*The Mind of God*, 1992), ki tudi po skoraj dvajsetih letih ni nič manj, kvečjemu še bolj aktualna kot ob izidu, naslednje:

»Uvrščam se med tiste znanstvenike, ki nismo v konvencionalnem pomenu religiozni, kljub temu pa ne sprejemam stališča, da je vesolje neko naključje brez vsakega namena <purposeless accident>. Med svojim znanstvenim delom sem postajal vse bolj in bolj prepričan, da je fizično vesolje sestavljeno s tako presenetljivo domiselnostjo <ingenuity>, da tega ne morem sprejemati le kot golo dejstvo. Zdi se mi, da mora obstajati neka globlja raven razlage. Če kdo želi imenovati to globljo raven 'Bog', je to vprašanje izbire in definicije. Nadalje sem prišel do spoznanja, da duh <mind> – tj. zavestna pozornost [do] sveta <conscious awareness of the world> – ni le nepomembna in naključna igrice narave, temveč je absolutno temeljni vidik <facet> realnosti. To ne pomeni, da trdim, da smo *mi* namen <purpose> vesolja, da vesolje obstaja za nas. Daleč od tega. Prepričan pa sem, da smo mi, človeška bitja, vgrajeni v shemo stvari na zelo temeljen način.« [Davies (1), 16]

V tem prepričanju se tudi jaz z veseljem in upanjem pridružujem Paulu Daviesu. Čeprav je naravoslovna znanost v zadnjem stoletju postala zelo abstraktna in s svojim zapletenim matematičnim jezikom zelo oddaljena od našega vsakdanjega izkustva, tako da je marsikdaj niti sami znanstveniki,

ki ta jezik razumejo, ne morejo »osmisлити« na takšen način, kot so bili skupaj s filozofi vajeni v preteklosti – pa tudi v sodobni znanosti nikakor ne smemo pozabiti na *iskanje smisla* tako v makrokozmosu galaksij kot v mikrokozmosu atomov. Novoveška znanost se je razvijala v stoletjih vzpona človeka kot subjekta, ki je v svetu iskal predvsem svoje zrcalne podobe ter prepogosto pozabljal na duha »za zrcalom«. A ravno v tem presežnem duhu se skriva tisti smisel, ki ga ne smemo pozabiti, da ne bi izgubili svoje globlje, resnično dragocene človeškosti. Ja, tudi v tem pogledu se strinjam z Daviesom: to »globljo raven« lahko imenujemo »Bog« ali kako drugače (čeprav je morda še najboljše kar ohranjati to véliko, prastaro, sveto »Ime, ki ni ime«), vsekakor pa se ne smemo odvracati od skrivnostne globine sveta – od *duha*, iz katerega prihajamo, v katerem smo in h kateremu gremo.

Na koncu še enkrat ponovimo vprašanje, ki smo ga zastavili na začetku tega zadnjega seminarja: toda *kaj* ali *kdo* je duh? Najkrajši možni odgovor, ki ga poznam, se skriva v starodavni besedni trojici iz indijske *Čandogja upanišade*: »Ti si To« <*tat tvam asi*, dob. »to ti si«>. To pa ne pomeni le, da si ti sam, tako kakor jaz in mi vsi, »utelešenje duha«, temveč tudi in predvsem to, da si Ti *sam*, Ti kot »sebstvo«, *duh*, prisoten v vsem, kar biva, še več: »Ti si To« pomeni, da si »Ti«, *ātman*, isti z vesoljem, kajti »To« je *bráhman*. Ti si torej duh, ki je »smisel vesolja«. Ti si To, kar iščeš v daljni bližini neba. Nisi ne gospodar, ne suženj sveta, temveč živi duh: Ti si To! – Sklepni akord pa prepustimo Erwinu Schrödingerju, ki v epilogu svoje lepe knjižice *Kaj je življenje?* piše tudi o vedantski identiteti *ātmana* in *bráhmana* ter v tej zvezi pravi: »Mislim, da sem jaz – jaz v najširšem pomenu besede, tj. vsak zavestni duh, ki je kdaj rekel ali občutil 'jaz' – tista oseba, ki vodi 'gibanje atomov' v skladu z Zakoni Narave« [Schrödinger, 87].

P. S. Iskanje smisla se nadaljuje ...