

Recenzija

Andrej Ule, *O naravi duha*

Timotej Prosen

Univerza v Ljubljani

timotej.prosen@ff.uni-lj.si

 © 2024 Timotej Prosen

Prva opazka, ki bi jo naredil o zadnji knjigi Andreja Uleta, *O naravi duha* (2023), je, da gre za izjemno obsežno delo. S tem ne mislim zgolj tega, da je razprava razmeroma dolga, temveč merim predvsem na to, da se na poglobljen način spopada s številnimi temeljnimi filozofskimi problemi, pri čemer črpa ne le iz raznovrstnih filozofskih perspektiv, temveč tudi iz širokega nabora naravoslovnih in humanističnih ved (ki obsega vse od kvantne mehanike do (sistemske) biologije, kibernetike, semiotike, hermenevtike, informacijske teorije, psihologije, sociologije in še bi lahko našteval), poleg tega pa še iz mnogih religioznih tradicij in duhovnih praks ter nenazadnje tudi iz pronicljive analize lastne (recimo temu) osebno-eksistencialne umeščenosti v svet.

Tematiko knjige je zato tudi nemogoče izčrpno povzeti v okvirih te recenzije. Vendarle pa menim, da iz Uletove knjige ni težko izluščiti njene osnovne poante, oz. bolje rečeno, njenega osnovnega problema, torej tistega, okoli česar se razprava vije in kar kot Ariadnina nit vodi avtorjevo kompleksno manevriranje skozi raznovrstne miselne okvire. Kot vsaka dobra transdisciplinarno zasnovana razprava tudi ta uspe doseči to, da z različnih zornih kotov na večplasten, a sistematičen način osvetli predmet raziskave in nam tako tudi ponudi nekaj več od uvidov katere koli posamezne perspektive.

Središčni predmet obravnavane razprave je razviden že iz njenega naslova. Ule preizprašuje pojem duh, pojem, ki se v – sicer razmeroma heterogenih različicah – pojavlja tako rekoč skozi celotno zgodovino filozofije pa tudi v številnih religioznih oz., rečeno splošneje, duhovnih praksah. V naslovu najdemo tudi namig glede avtorjevega pristopa k predmetu razprave. Ta je usmerjen k raziskovanju *narave* duha, torej k opredelitvi načina obstoja oz. ontološkega statusa duha. Hkrati pa lahko naravo, o kateri je govora, razumemo tudi v nekoliko specifičnejšem smislu, namreč kot tisto, o čemer nam govori znanost o naravnem svetu. Specifiko Uletovega pristopa k vprašanju duha odlikuje ravno posebna pozornost,

ki jo namenja dognanjem sodobne znanosti. Eno izmed ključnih vodil razprave je vprašanje, kako združiti koncepcijo naravnega sveta sodobne znanost z uvidi o duševnosti, ki nam jih posredujejo duhovne prakse in filozofska refleksija. Pri tem bi izpostavil, da se Ule spretno izogne enostranskostim, tako v obliki znanstvenega reduktivizma kot tudi v obliki idealistične nedovzetnosti za empirična vprašanja. Ne gre mu torej zgolj za to, da bi uvide filozofije ali duhovnih praks zgolj »prevedel« v jezik trenutno uveljavljenih naravoslovnih teorij oz. reduciriral na dejstva o naravnem svetu, kot so nam trenutno znana. Niti mu ne gre za to, da bi s filozofskega ali z religioznega vidika kritiziral morebitne omejitve dometa znanstvenega razumevanja duha. Gre mu prej za prikaz določenih konvergenč med obema perspektivama, za iskanje stičnih točk, kjer bi si lahko znanstveni, filozofski in duhovni pristop medsebojno pomagali pri jasnejši opredelitvi narave duha ter s tem tudi pomagali presežati morebitne parcialnosti in omejitve.

Da bi lahko povedal kaj več o Uletovem večplastnem razumevanju narave duha, moram najprej na kratko opredeliti njegova izhodišča, v prvi vrsti, kaj točno pravzaprav razume pod pojmom duh. Kot rečeno, nosi pojem duh v različnih miselnih disciplinah in usmeritvah raznolike in do neke mere tudi nezdružljive konotacije. Zato je pomembno upoštevati, da se Ule pri izhodiščni opredelitvi tega pojma nasloni na specifično miselno tradicijo, ki izhaja iz Heglove filozofije. Objekt njegove razprave je v osnovi tisto, kar Hegel naznačuje s pojmom *objektivni duh*. Avtor ta pojem znatno dogradi in modificira, vendar pa določene specifične Heglovega razumevanja duha ostajajo pomembno vodilo celotne razprave.

Z izrazom *objektivni duh* Ule meri predvsem na to, da duha ne gre razumeti zgolj kot določilo zavesti oz. individualnih umnih bitij, temveč kot specifično nad- oz. transindividualno realnost. Objektivni duh naznačuje podlago našega skupnega razumevanja sveta in medsebojnih interakcij. Kot tak ni zvedljiv na zavestne vsebine katerega koli posameznika, temveč gre prej za nekakšen obči medij, v katerem se kot zavestna umna bitja gibljemo, pri čemer duh deluje kot pogoj možnosti našega specifičnega odnosa do sveta in naših razumnih medsebojnih interakcij (Ule 2023, 100). To je pomembno upoštevati, saj se v filozofiji duha in kognitivni znanosti pogosto izenačuje pojme zavest, um in duh, posledica tega pa je v prvi vrsti, da v tem kontekstu še vedno prevladuje razmeroma individualističen pogled na človeka in njegove kognitivne zmožnosti. S tem ko Ule za svoje izhodišče izbere pojem objektivni duh, se tudi odločno zoperstavlja tej individualistični tradiciji, ki človeško kognicijo razume izključno

kot dejavnost posameznikov. Če želimo razumeti naravo duha, le-te po njegovem torej ne smemo iskati zgolj »v naših glavah«.

Ule sicer dopušča, da so ljudje kot posamezniki nosilci lastnega zavestnega izkustva in tudi določene oblike umnosti, tj. zmožnosti inteligentne interakcije z okolico (str. 99). Isto po njegovem drži tudi za mnoga druga živa bitja. Vendar pa vsaj človeku – za razliko od (vsaj domnevoma) večine drugih živih bitij – pritiče tudi določena oblika kognicije, ki ni zvedljiva na nobenega posameznika. Ta je utelešena v raznovrstnih človeških interakcijah, artefaktih in institucijah, npr. v religioznih ali umetniških praksah pa vse od znanstvenih kolektivov do aparatov države.

Če objektivni duh ni zvedljiv na posameznike, pa preostane vprašanje, kakšen način obstoja mu lahko pripišemo. V tem pogledu Ule deloma skrene od Heglove pozicije (Ule 2023, str. 68), prav tako pa tudi od kasnejših odmevnejših razumevanj objektivnega duha (str. 309). Heglu očita, da objektivnega duha neupravičeno *substancializira*, torej da ga pojmuje kot samo po sebi obstoječo realnost, oz. natančneje, da ga obravnava kot entiteto, ki je – vsaj v določenem smislu – neodvisna od posameznikov, ki v njej participirajo (str. 308). Ključni problem v Heglovemu stališču vidi v tem, da so posamezniki razumljeni kot normativno podrejeni zahtevam objektivnega duha, torej da je ta nadosebna realnost v zadnji instanci tista, ki naj bi diktirala cilje in vrednote, ki usmerjajo dejavnosti posameznikov (str. 308). Po avtorju pa moramo upoštevati, da duh ne deluje zgolj na posameznike, tako rekoč od zgoraj navzdol, temveč da imajo tudi ti določeno avtonomijo pri ustvarjalni konstrukciji tega duha.

Najshematičneje rečeno, duh po Uletu *supervenira* na posameznikih in njihovi medsebojni interakciji (Ule 2023, str. 309). Je torej povsem odvisen od posameznikov, saj ni nič drugega od celote vzorcev takšnih ali drugačnih razumskih interakcij med posamezniki v danem kontekstu. Z njegovimi besedami (str. 100): »[P]ojem duha zajema individualne in nadindividualne potenciale za kompetentno delovanje ljudi v življenjskem svetu pa tudi udejanjenje teh potencialov v zavestih in umih posameznikov ter duhovnih stvaritvah ljudi skozi človeško zgodovino.« Če je v obravnavanem delu posamezniku pripisana odločilnejša vloga kot v Heglovi filozofiji, pa je pomembno upoštevati, da duh po drugi strani ni obravnavan kot goli skupek posameznikov. Duha kot celote torej tudi po avtorjevem stališču ne gre obravnavati zgolj kot »seštevka svojih gradnikov«. To pa v prvi vrsti zato, ker prakse, kolektivi in institucije, ki tvorijo objektivnega duha, lahko na korenit način povratno vplivajo na posameznike. Da bi dospeli do celovitejšega razumevanja duha, je zato po Uletu

ključno upoštevati specifično *dvosmerno razmerje določevanja* med posameznikom in širšimi družbenimi dejavniki, v katere je vključen.

Takšno razumevanje duha je v razpravi podrobneje razvito skozi prizmo že omenjenega širokega nabora miselnih okvirov. Ta nabor seveda vključuje številne discipline, ki se tako ali drugače osredotočajo na vidike bodisi človeka bodisi družbe ali njunega medsebojnega razmerja. Kar pa je pri Uletovem pristopu morda še posebej zanimivo, je, da to tematiko na daljnosežen način osvetli tudi z vidikov, ki bi se lahko bralcu na prvi pogled zdeli v tem kontekstu presenetljivi. Dobršen del knjige je, denimo, posvečen kvantni mehaniki. Uleta pri tem zanima predvsem koncept *potencialnosti*, ki v okvirih kvantne mehanike ne naznačuje nečesa možnega, a (še) ne obstoječega, temveč posebno obliko *obstoja*, ki kot takšna sicer nima značilnosti predmetov s točno določenimi značilnostmi in prostorsko-časovno lokacijo, a vendarle na svojstven način vpliva na potek dogodkov v svetu.

Avtor najde določene vzporednice s takšnim razumevanjem potencialnosti tudi na biološki in človeški ravni, namreč v kolikor imamo tudi tu opravka s potencialnostmi – kakršna je, denimo, potencialnost človeka za privzemanje različnih družbenih identitet –, ki kot takšne niso »upredmetene« v specifičnih posameznikih ali njihovih gradnikih, a imajo vendarle določen obstoj in učinke. Seveda pa to ne pomeni, da lahko v povsem istem smislu govorimo o potencialnosti na ravneh človeka, preostanka živih bitij in nežive materije. Izhajajoč iz sistemske biologije in biosemiotike Ule trdi, da organizmom pritiče še nekoliko kompleksnejša oblika potencialnosti od tiste, o kateri govori fundamentalna fizika. Živa bitja so namreč sposobna predvideti dogodke v prihodnosti in se odzivati na okolje v skladu s svojimi predikcijami. Procesi življenja zato niso zgolj aktualizacije določene potencialnosti, temveč vključujejo tudi *zaznavo in odzivanje na potencialnost kot takšno*. V tej specifikaciji življenja lahko po Uletu prepoznamo zametke duha oz., bolje rečeno, bistven predpogoj za njegov vznik.

Da pa bi lahko govorili o duhu v strogem smislu, moramo upoštevati še dodatno raven kompleksnosti, ki pritiče specifikam človeka. Ključne značilnosti, ki človeka v tem pogledu razlikujejo od drugih življenjskih oblik, so po Uletu predvsem sposobnost lingvističnega izražanja, samozavedanje in intersubjektivnost. Ne da bi spuščal v podrobnosti avtorjeve pronicljive razdelave teh tematik, naj nakažem zgolj razlog, zakaj so omenjene značilnosti po njegovem mnenju ključni pogoji za vznik duha. Specifiko človeka, o kateri je govora, bi lahko izrazili tudi na splošnejši način: med-

tem ko druga živa bitja lahko potencialnosti okolja zaznajo zgolj izhajajoč iz lastne individualne perspektive, pa so človeku dostopne tudi perspektive drugih. Človek se zato tudi zaveda lastne individualne perspektive *kot ene izmed možnih perspektiv*, ki jih kot živo bitje lahko zavzame v razmerju do svojega okolja. To pa mu omogoča, da svojo perspektivo usklajuje s perspektivami drugimi, da o njih reflektira in da spremeni način lastnega vedenja. V tem oziru lahko človeku pripišemo posebno obliko potencialnosti; ni namreč le zmožen zaznavati potencialnosti okolja, temveč tudi razumeti in do neke mere preoblikovati lastne načine odzivanja na te potencialnosti.

Pravkar izpostavljeni uvidi o tipu potencialnosti, značilnem za človeka, še posebno vrednost nosijo v kontekstu Uletove razprave, saj lahko s tega vidika natančneje opredeli svojo tezo, da duh bistveno vključuje dvosmerno razmerje določevanja med posameznikom in širšimi družbenimi dejavniki. Po eni strani lahko s tega vidika bolje razumemo, kako lahko posamezniki tvorijo koherentne vzorce družbene interakcije, torej kako duh vznikne iz delovanja posameznikov. Po drugi strani pa na ta način osvetlimo tudi morda zahtevnejše vprašanje, namreč na kakšen način koncipirati vpliv duha na posameznika, ne da bi s tem slednjemu pripisali povsem sekundarno ontološko in normativno pozicijo. Odgovor na to vprašanje se po avtorju skriva v specifični *odprtosti in nedovršenosti* identitete človeka kot posameznika. Človeški način obstoja, kot rečeno, bistveno vključuje dojemanje perspektiv drugih in zmožnost, da slednje preoblikujejo njegove lastne poglede in načine delovanja ter s tem tudi temelje njegove *identitete kot posameznika*. Z izrazom Gilberta Simondona (2020) – ki ga Ule sicer ne omenja, a bi lahko po mojem mnenju zelo produktivno vstopil v »dialog« z njegovo razpravo –, bi lahko rekel, da človek sam po sebi pravzaprav nikoli ni zares *posameznik*, saj je *individuiran* šele v družbenih interakcijah. Če to ubesedim še nekoliko drugače: vsak človeški posameznik se kot tak lahko izoblikuje zgolj v skupnem »mediju« duha. Kar pa ne pomeni, da so posamezniki zato ontološko sekundarni, saj ta skupni medij ne bi obstajal brez njihove dejavnosti. Niti ne vodi do zaključka, da je posameznik normativno podrejen zahtevam drugih oz. duha v splošnem. Ravno »prepustnost« naše individualne identitete nam namreč omogoča specifično človeški odnos do soljudi, odnos, kjer medsebojni konflikti ne terjajo nujno predajo avtonomije ene osebe na račun druge, saj obstaja tudi možnost za skupno sooblikovanje načina bivanja vseh udeleženih. Temu slednjemu tipu človeškega soobstoja in interakcije bi lahko rekli *duhovno življenje* v najglobljem pomenu in tudi

v tistem pomenu, ki si ga Ule z različnih zornih kotov prizadeva osvetliti skozi celotno razpravo.

Tovrstni razmisleki so v avtorjevi razpravi večinoma razviti v ontološkem in znanstvenem registru, nosijo pa tudi omembe vredne etično-politične in (recimo temu) osebno-eksistencialne implikacije. Ule (2023, 425) apelira, da moramo v svojih interakcijah z drugimi skrbeti za čim večjo enakopravnost vseh ljudi pri dostopu do možnosti participacije v duhovnem življenju. Ta etična oz. politična drža pa svojo veljavo in težo pridobi ravno s ključnim uvidom njegove razprave, namreč da je naš lastni obstoj kot duhovnih bitij povsem odvisen od drugih ljudi oz. od njihove vključenosti v skupno duhovno življenje. Omenil bi še, da je Uletova pozicija v tem pogledu bližja Marxu kot pa Heglu, saj moramo po njegovem upoštevati, da so za enakopravnost – in tudi za vznik same iskrene želje po enakopravnosti – potrebne specifične »materialne«, torej ekonomske in kulturne okoliščine (str. 243). Teh okoliščin avtor sicer žal ne opredeli natančno, a menim, da si vsaj v grobem ni težko predstavljati, kaj vse bi to lahko vključevalo; v prvi vrsti npr. dostop do osnovnih življenjskih potrebščin, izobrazbe in nenazadnje do načina bivanja, ki ne terja konstantnega boja za lastno preživetje in ki dopušča čas za duhovno udejstvovanje. Te okoliščine, kot opozarja Ule, so še vedno dostopne zgolj peščici ljudi, prizadevanje za njihovo zagotovitev za vse pa je po njegovem pomemben, a tudi vse preveč zapostavljan notranji moment duhovnega življenja (str. 243).

Z ozirom na povedano bi zaključil, da avtor formulira zelo kompleksno in večplastno, a hkrati sistematično in prepričljivo koncepcijo duha. Kot vsaka tako ambiciozno zastavljena razprava tudi ta odpira številna nova vprašanja. Odprto ostaja – kot avtor sam izpostavi –, ali lahko kvantna mehanika ponudi ne le analogijo, temveč nove temeljne koncepte za razmišljanje o makroskopskih pojavih, kakršna so živa bitja. Zanimivo bi bilo tudi podrobneje raziskati biološke razlike med človekom in drugimi živimi bitji ter nasloviti vprašanje, na kakšen način in do katere mere se domnevna kvalitativna razlika med njimi odraža že na tej ravni ter do katere mere so za obravnavane specifične človeka odgovorni povsem drugi, npr. zgodovinski dejavniki. Zadnje odprto vprašanje, ki bi ga posebej izpostavil, pa se navezuje na določene vidike duhovnega življenja, ki jih Ule sicer omenja, a so nekoliko manj jasno konceptualno razdelani od nekaterih drugih. V mislih imam predvsem *afektivno* dimenzijo duha, torej dejstvo, da je duhovno življenje globoko »prežeto« z našim čustvenim odnosom do sveta in soljudi ter da so duhovne preobrazbe lahko

povezane s korenitimi preobrazbami naših afektivnih dispozicij. Ule ima sicer ta vidik duha za pomembnega – sočutje in ljubezen do drugih npr. izpostavlja kot ključni vidik duhovnega življenja (2023, 439), pri čemer naj bi naše sebstvo v takšni afektivni dispoziciji na nek način »zajemalo tudi potrebe, bolečine in radosti drugih ljudi, s katerimi delimo sorodne duhovne kvalitete skupnega življenja« (str. 440). Implikacij tega pa avtor ne raziše tako natančno, kot se loti, denimo, vidika jezikovne komunikacije in drugih kognitivnih procesov v ožjem smislu tega izraza. Afektivnost morda v razpravi ostaja obrobne pomena predvsem zato, ker se jo dandanes večinoma pojmuje na individualistični način, torej kot duševni proces, ki se v celoti odvija na ravni posameznika, kar bi jo v Uletovi dikciji postavilo v domeno *uma* in ne *duha*. Avtor se sicer očitno želi izogniti takšnemu individualističnemu razumevanju afektivnosti, vendar pa je obrobnost te tematike v njegovi razpravi po mojem mnenju simptomatična za širše pomanjkljivo razumevanje afektivnosti v sodobnem času. Mojih tukajšnjih opazk zato tudi ne gre razumeti kot kritiko avtorjeve pozicije. Prej želim izpostaviti, da lahko njegov pristop razumemo kot plodno izhodišče za natančnejši razmislek o afektivni naravi duha in specifično človeški obliki afektivnega življenja v splošnem. Gre torej za še eno izmed mnogih točk, kjer njegova razprava nakaže aktualne in obetavne iztočnice za poglobljeno razumevanje duha.

Literatura

- Simondon, Gilbert. 2020. *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. 2 zvezka. Prevedel Tylor Adkins. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Ule, Andrej. 2023. *O naravi duha*. Ljubljana: Slovenska matica.