

Branke Klun

Problem religioznega izkustva v digitalno transformiranem svetu:

Eksistencialno fenomenološki pristop

The Problem of Religious Experience in a Digitally Transformed World:

An Existential-Phenomenological Approach

Povzetek: Eksistencialno-fenomenološki pristop sveta ne zoži na zunanje stvari in dogodke, temveč ga razlaga kot pomensko celoto, ki vključuje vse, kar ljudje doživljamo in ‚v čemer‘ vršimo svoje življenje. Prispevek se posveča analizi, kako digitalna tehnologija spreminja svet v eksistencialno-fenomenološkem smislu in zakaj takšen digitalno transformiran svet človekovo zmožnost za religiozno izkustvo zmanjšuje. V skladu s Husserlovo opredelitvijo znanosti kot matematičnega projekta narave in Heideggerjevo kritiko tehnike kot volje do moči digitalna tehnologija predstavlja nadaljnji korak, kako si podrediti svet in življenje. Toda takšna gospodujoča drža človeku ne zapre zgolj možnosti doživljanja presežne ‚drugosti‘, ki tvori osnovo za religiozno izkustvo, temveč ga zapre tudi pristnemu življenju, h kateremu spadajo elementi neobvladljivosti in kontingenca. Preseganje naše digitalne ujetosti vodi k uzaveščenju vloge ‚življenjskega sveta‘, ki nam skozi svoje pasivne elemente omogoča izkustvo hvaležnosti in nas dela dojemljive za religiozno izkustvo.

Ključne besede: digitalna tehnologija, digitalni svet, življenjski svet, religiozno izkustvo, fenomenologija, obvladovanje, kontingenca

Abstract: In an existential-phenomenological approach, the world is not narrowed down to external things and events but is understood as a context of meaning that includes everything that people experience and ‘in which’ they conduct their lives. This paper undertakes an analysis of how digital technology is transforming the world in an existential-phenomenological sense and why such a digitally transformed world diminishes the human capacity for religious experience. In accord with Husserl’s characterisation of science as a mathematical project of nature and with Heidegger’s critique of technology as the will to

power, digital technology represents a further step in subjugating the world and life. Such a mastering stance, however, not only closes man off from the possibility of experiencing the transcendent 'otherness' that forms the basis for religious experience, but also closes him off from authentic life, which is inconceivable without elements of uncontrollability and contingency. Overcoming our digital entrapment requires a recognition of the role of the 'lifeworld', which, through its passive elements, enables us to experience gratitude and makes us receptive to religious experience.

Keywords: Digital technology, digital world, lifeworld, religious experience, phenomenology, domination, contingency

1. Uvod

Digitalna tehnologija spreminja svet, v katerem živimo.¹ Ne le zato, ker vanj prinaša nove tehnične naprave in pripomočke, temveč ker spreminja naš način življenja v njem – in preobraža sam pojem sveta. Virtualni svet, v katerem preživimo velik del vsakdanjika, ni nič manj resničen od tega, kar imenujemo realni svet. Zato sveta ne moremo zožiti na materialno danost stvari in dogodkov, temveč vključuje vse, kar ljudje doživljamo in ,v čemer' vršimo svoje življenje. Prav to je eden od ključnih uvidov fenomenološkega pristopa, ki se ne ustavlja pri naturalističnem zoženju sveta na zunanje danosti, temveč svet v odnosu do nas ljudi razume kot celovito ,obzorje' našega doživljanja. Če svet pojmuje v tem širšem, eksistencialnem pomenu, postane jasno, da način dojemanja sveta vpliva tudi na to, kar imenujemo ,religiozno izkustvo'. Takšno izkustvo namreč od sveta ni neodvisno, temveč se vedno dogaja znotraj njegovega obzorja. Če svet izgubi možnost, da se v njem razodeva ,presežnost', ima to za religiozno doživljanje človeka neposredne posledice.

V tem prispevku želim najprej predstaviti fenomenološko razumevanje sveta – to bo nudilo pojmovno orodje za analizo spremenjenega doživljanja današnjega sveta, ki je prežet z digitalno tehnologijo. Pri tem želim pokazati, da sta očeta fenomenološkega pristopa, Husserl in Heidegger, premik v odnosu do sveta, ki se je zgodil z vzponom moderne znanosti, ustrezno zaznala. Danes ga lahko razširimo tudi na zanj še neznano računalniško znanost in digitalno tehnologijo. Njuna opredelitev znanstveno-tehnične drže do sveta kot posebnega načina obvladovanja in gospodovanja nad svetom je v digitalni dobi svoj domet še razširila – in povečala možnost človekove odtujenosti v odnosu do sveta, do samega sebe in tudi do tega, kar lahko imenujemo presežnost ali transcendenca. V svetu, ki je podvržen našemu gospodovanju, se namreč prostor za vstop nečesa presežnega – definicija katerega zahteva, da naše obvladovanje in razpolaganje z njim presega – zmanjšuje. Vendar pa se prispevek ne želi prepuščati resignaciji, ki jo je v od-

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269)“ in temeljnega raziskovalnega projekta „Teologija, digitalna kultura in izzivi na človeka osredinjene umetne inteligence (J6-4626)“, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovativno dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

nosu do znanosti in tehnike v analizah Husserla in Heideggerja mogoče zaznati, temveč se zavzema za večje prepoznavanje pomena 'življenjskega sveta' ter za človekovo sposobnost, da do zmagovitega pohoda digitalno-virtualne tehnologije vzpostavi distanco. Razmislek in zavest o prvenstvu življenjskega sveta ohranjata človekovo zmožnost za doživljanje neobvladljivosti, nepredvidljivosti in zastojnosti, kar so temeljne predpostavke religioznega izkustva.

2. Eksistencialno fenomenološko razumevanje sveta

Za fenomenološki pristop je značilna 'redukcija', ki to, kar v svetu imenujemo stvari ali dogodki, privede nazaj (lat. *reducere*) glede na to, kako se ljudje teh stvari ali dogodkov zavedamo oziroma kako jih doživljamo. Našo običajno perspektivo *tretje* osebe, ko na stvari v svetu gledamo kot na od nas neodvisne objekte 'tam zunaj', zamenja perspektiva *prve* osebe, ki stopi korak nazaj v smeri lastnega zavedanja: vedno smo namreč mi, zavedajoči se ljudje, tisti, ki imajo do objektov tam zunaj spoznavajoč odnos. To ni noben padec v subjektivizem, temveč sprejetje neobhodne predpostavke, da smo mi tisti, ki za svet 'vemo', medtem ko svet sam zase ne ve. To tudi pomeni, da je vse, o čemer govorimo in kar za nas svet tvori, vedno predmet naše 'intencionalnosti', da je torej vedno opremljeno s *pomenom*, ki ga naša zavest – povezana z drugimi zavedajočimi se subjekti, zaradi česar je pomen 'intersubjektivno' oziroma 'družbeno' konstituiran – stvarjem ali dogodkom podeljuje. Tu se kaže temeljna razlika med fenomenološkim in naturalističnim pristopom, kajti slednji na lastno vključenost v razumevanje sveta pozablja – in naivno verjame, da so stvari v svoji empirično-materialni danosti povsem neodvisne od spoznavajočih subjektov. Seveda je njihov zunanji 'obstoj' od nas neodvisen, toda svoj smisel ali pomen (celo glede tega, kaj *pomeni* 'obstoj') dobijo šele takrat, ko se jih začnemo zavedati. Se pa tu fenomenološki pristop pri Husserlu in Heideggerju razlikuje. Medtem kot za Husserla osnovo predstavlja zavest, ki je kljub svoji časovni razsežnosti nekaj 'samostalniškega', pa za Heideggerja izhodišče predstavlja živeto življenje (ali *Dasein*, ki ga lahko prevajamo tudi kot naše človeško *bivanje*), ki ni nič samostalniškega, temveč dinamično dogajanje v glagolniškem smislu. Pri obeh, zavesti in življenju (oziroma *Dasein* kot bivanju), pa je njuna temeljna karakteristika intencionalna 'odprtost'. Naše zavedajoče se življenje je vedno že 'odprto' v svet – zato je po Heideggerju temeljna struktura naše eksistence 'biti-v-svetu' (Heidegger 1967, 52).

To, kar imenujemo stvar (ali bivajoče) v svetu, je torej vedno tako ali drugače 'menjeno' (razumljeno), pri čemer tega pomena ne 'tvori' stvar sama, temveč naš zavedajoč se odnos do nje (pri tem ne gre nikoli pozabiti, da smo v pomene uvedeni preko drugih ljudi in da imajo zato vedno medosebni oziroma intersubjektivni značaj). Pomen stvarjem v svetu ni podeljen na teoretični način, temveč se oblikuje v praktičnem izvrševanju življenja, znotraj katerega stvari nastopajo. Prav tako pomen kake stvari ni nikoli izoliran, temveč je vpet v odnose do drugih stvari in posledično v celovito pomensko mrežo ali pomenski kontekst. To bi tudi bila

fenomenološka definicija sveta: svet ni vsota stvari in dogodkov, temveč pomenska celota, ki je intersubjektivno (družbeno) konstituirana. Zato Heidegger svet upravičeno opredeljuje kot razsežnost človekovega bivanja (,eksistencial'): svet primarno pripada človeku in ne stvarjem, kot to verjame naturalistični pristop. Svet je obzorje človekove ,odprtosti', znotraj katerega ,objektivne' stvari in dogodki dobivajo svoj pomen. Tudi žival je v svojem bivanju odprta v svet, vendar je njen svet ,siromašnejši' od človeka. Nasprotno pa kamen sploh nima sveta. V svoji znani opredelitvi Heidegger pravi, da je človek tisti, ki »vzpostavlja svet« (*weltbildend*), da je žival »siromašna glede sveta« (*weltarm*) in da je kamen »brez sveta« (*weltlos*) (Heidegger 1983, 261).

Toda če po eni strani človek svet (s svojim razumevajočim odnosom do njega) vzpostavlja in določa, po drugi strani velja tudi obratno: razumevanje sveta povratno določa način bivanja človeka. V zoženem razumevanju sveta (npr. pri materialističnem naturalizmu) je tudi ,kvaliteta' človekovega bivanja omejena. Kot je znano, Heidegger v svoji analizi človekovega bivanja – eksistencialna analitika v *Biti in času* (Heidegger 1967) – razlikuje samolástno (pristno) in nesamolástno (nepristno) ,biti' (v glagolniškem smislu), kasneje pa postavlja širše vprašanje glede pristnega razumevanja ,biti' v določeni družbi in v določenem zgodovinskem obdobju. Razumevanje biti je vzajemno povezano z razumevanjem sveta. Za moderno znanost po Heideggerju velja, da jo vodi tehnično razumevanje biti, tehnična ,intencionalnost', ki vsako stvar v svetu razlaga in razume na tehničen način. Toda ta enostranska ,teorija dejanskosti' (Heidegger 1994, 42), ki vse bivajoče v svetu interpretira skozi prizmo tehnične sestavljenosti, prinaša izvotlitev pristnega ,biti' ali življenja. Tehnični način mišljenja, ki zaznamuje človekov odnos do sveta – posledično pa tudi do soljudi in sebe samega –, v sebi skriva težnjo po gospodovanju: človek želi vse, kar je v svetu, podvreči svoji moči in obvladovanju. Vse želi napraviti ,razpoložljivo' (*verfügbar*). Toda v gospodovanju nad bivajočim – če uporabimo Heideggerjev besednjak –, človek pristen odnos do biti izgubi. V želji, da bi nad življenjem dobil moč, v resnici pristno življenje izgublja. Zato smo v dobi ,pozabe' in ,zapuščenosti' biti (Heidegger 1994, 86).²

3. Nova stopnja obvladovanja sveta v digitalni tehnologiji

Digitalno tehnologijo, ki se danes pogosto označuje kot tretja industrijska revolucija in začetek informacijske dobe, lahko povežemo s fenomenološkimi analizami

² Zanimivo je, da do podobnih zaključkov prihaja tudi sociolog Hartmut Rosa, ki v sedanji družbi s tehniko zaznamovanega pospeševanja prepozna poglobljeno odtujenost človeka (2005). Čeprav nam tehnične izboljšave omogočajo, da vse delamo hitreje in nam prihranijo čas, pa v življenju čutimo nenehno pomanjkanje časa. Naše življenje se odtuja samemu sebi oziroma – če uporabimo Heideggerjev besednjak – pada v nepristnost. Odtujenost je po Rosi mogoče preseči zgolj z novim odnosom do sveta, ki ga imenuje resonanca (Rosa 2016; Žalec 2021). Resonančni odnos do sveta želi biti nasprotje ,agresivnemu' odnosu, ki v današnjem tehniciziranem svetu prevladuje in v veliki meri zrcali tisto držo, ki jo Heidegger povezuje z gospodovanjem in razpolaganjem (Klun 2022).

Husserla in Heideggerja o novoveškem razvoju družbe, v kateri je zaradi zmagovitega pohoda sodobne znanosti in tehnike v odnosu do sveta in do bivanja nasploh prišlo da korenitih sprememb. Čeprav sta Husserl in Heidegger živela v času, ki digitalne tehnologije ni poznal, pa sta pravilno diagnosticirala bistvo modernega odnosa do sveta, ki je v fenomenu digitalizacije zgolj okrepil tiste težnje, ki so položene v njegov nastanek ob začetku novega veka. Husserl ugotavlja, da je novoveška znanost zelo drugačna od stare znanosti, ki je na aristotelskih predpostavkah prevladovala v antiki in srednjem veku. Z Galilejem, ki velja za očeta moderne znanosti, se namreč odnos znanosti do sveta bistveno spremeni. Galilej pri svojem iskanju spoznanja sveta namreč predpostavlja (dobesedno ‚vnaprej postavlja‘), da je pojave v svetu mogoče razložiti na matematičen način. Husserl to novo držo, ki zaznamuje moderno znanost, označuje kot »matematični projekt narave« (1954, 20). Da pa bi lahko svet oziroma naravo prevedli v matematične relacije, je treba njene pojave prevesti v merljive količine in jih s tem kvantificirati. Vzemimo primer barve. Barva je fenomen, ki ga doživljamo v njegovi ‚kakovosti‘ (kvaliteti). Pravzaprav nam je v vsakdanjem izkustvu povsem nerazumljivo, da bi barvo prevedli v količino (kvantiteto) in jo izmerili. Toda prav to je za ‚znanstveno‘ (kot seveda znanstvenost razume moderna znanost) proučevanje fenomena barve potrebno – in se je v razvoju znanosti tudi zgodilo. Barva je namreč elektromagnetno valovanje, ki ga lahko izmerimo in postavimo v matematične odnose. Valovna dolžina je obratno sorazmerna s frekvenco valovanja. Ta matematična ‚obdelava‘ fenomena barve pa znanosti omogoča, da s fenomenom ‚razpolaga‘. Vir svetlobe lahko tehnično priredimo tako, da bo oddajal samo rdečo barvo. Če je naše prvotno doživljanje barve v svetu zaznamovano s pasivnostjo sprejemanja (kar se kaže kot rdeče), smo zdaj mi tisti, ki aktivno odločamo, ali bomo proizvedli rdečo svetlobo – in kaj bomo z njo počeli. Namesto da bi se morali podrežati procesom narave, jih zdaj mi obvladujemo in jih imamo ‚na razpolago‘.

Digitalna tehnologija to težnjo razpolaganja in gospodovanja, ki je vtkana v srčiko modernega odnosa do sveta, okrepi do neslutene mere. Pred digitalno dobo je matematizacija sveta v veliki meri potekala analogno. Analogija je izvorno grški pojem in poenostavljeno pomeni podobnost med dvema členoma v odnosu. Če svetlobni val opišemo z matematično funkcijo v koordinatnem sistemu, obstaja ‚podobnost‘ med strukturo narisane in fenomenom v stvarnosti. Matematični modeli fenomenov torej s temi fenomeni v empiričnem svetu ohranjajo analogijo. Drugače pa je pri digitalni tehnologiji, ki analogno dogajanje nekega fenomena razgradi na njegove posamezne elemente in vsakemu priredi numerično vrednost (oziroma ga tako ‚izmeri‘). Pa ne le to, sama meritev prinaša svojevrstno redukcijo števila (gr. *arithmos*) na zaporedje zgolj dveh števk (lat. *digitus*, prst, s katerim pokažemo število ena), namreč 1 in 0, kar bi lahko imenovali tudi digitalna redukcija aritmetike. Rdeča barva je na digitalni fotografiji ‚razdeljena‘ v svetlobne pike, ki jih je mogoče prevesti (reducirati) v ustrezno digitalno vrednost. Ključna pri digitalni transformaciji je *osamosvojitev* meritve posameznega delčka celote, ki postane ‚informacija‘ ali ‚podatek‘. Tega je mogoče neodvisno od fenomena shraniti v ustrezno računalniško shrambo in ga po lastni volji kadar koli reproducirati. Fo-

tografija v digitalnem zapisu obstaja zgolj kot konglomerat podatkov, ki imajo svojo ‚subsistenco‘ v računalniški strojni opremi in jih lahko za (re)produkcijo fotografije v vsakem trenutku prikličemo. Če se je Heidegger čudil nad dejstvom, da reko Ren s pomočjo hidroelektrarne lahko spremenimo v zalogo električne energije (Heidegger 1994, 19), ki jo nato pošiljamo v različne kraje, bi se še bolj čudil spričo digitalne tehnologije – tu lahko vse fenomene prevedemo v podatke, s katerimi bistveno lažje razpolagamo in jih podrejamo svojim ciljem, kot to velja pri distribuciji in uporabi električne energije.³

Digitalna tehnologija, na kateri temelji sodobna informacijska družba, je torej logično nadaljevanje matematično-tehničnega projekta narave – obenem pa izjemna širitev človekove moči in obvladovanja ‚sveta‘. Osamosvojitve podatkov na računalniških platformah je Heideggerjev pojem ‚postavja‘ (*Gestell* [Heidegger 1994, 23]), s katerim označuje bistvo sodobne tehnike, razširila do neslutene razsežnosti – kajti človek v podatke prevedene fenomene sveta po svoji volji sestavlja, postavlja, razstavlja. Ker so fenomeni sveta prevedeni (reducirani) na zaloge podatkov in ker je pri podatkih temeljnega pomena njihova količina, ne čudi, da so v digitalni družbi podatki (*Big Data*) postali novi Bog (Harari 2017). Podobno kot je po Marxu v kapitalizmu blago nadomestilo Boga (in je zato uvedel pojem ‚blagovnega fetišizma‘), imamo v digitalni družbi opravka s ‚podatkovnim fetišizmom‘.

Ob vseh kritičnih razmislekih pa ne bi bilo pošteno, da pri ‚razpoložljivosti‘ sveta, ki jo omogoča digitalna tehnologija, ne bi omenili tudi pozitivnih učinkov. Ne glede na Husserlovo in Heideggerjevo kritiko je treba priznati, da je motiv znanosti in tehnološkega razvoja želja, da bi si človek olajšal življenje in si razširil polje svojih možnosti ter svobode. Digitalizacija je prinesla mnoge pridobitve, ki jih ni mogoče tajiti: od izboljšanja procesov dela do dostopnosti znanja; od osvobajanja človeka mnogoterih napornih dejavnosti do novih možnosti vzpostavljanja in vzdrževanja odnosov. Tudi dejstvo, da nam je svet bistveno bolj ‚na razpolago‘ kot pred digitalno revolucijo, samo po sebi ne more biti razlog za kritiko. Problem pa nastane, ko začne moč človeka spreminjati tako, da ta želi vse podrediti svoji volji – in da slednjo spreminja v egoistično samovoljo.

Pri primeru digitalne fotografije vidimo, kako ta glede na analogno fotografijo človekovo sposobnost obvladovanja posnetkov razširi. Posnetki na fotografskem filmu so bili podvrženi različnim kontingentnim (tj. naključnim, prigradnim) okoliščinam, ki jih človek ni mogel nadzorovati in obvladovati. Vsak posnetek je vključeval različna tveganja, obenem pa je bilo število posnetkov omejeno v fizičnem

³ Znotraj razvoja digitalne tehnologije ima posebno mesto razvoj umetne inteligence in strojnega učenja. V tem primeru gre za programiranje pametnih naprav, ki se jih usposobi, da same razvijajo znanje in veščine, ki so zaželeni za doseg cilja, ki jim ga postavi programer. Pri umetni inteligenci je v digitalno tehnologijo vključen dinamični element – ta v delovanje digitalnega sistema uvede ‚ritem‘, ki je sposoben vsakič pridobljene podatke uporabiti za transformacijo dosedanjega ‚znanja‘. Matematična osnova za te procese je ‚algoritem‘. Če so v procesu digitalizacije podatki, ko so na podatkovnih shrambah ločeni od fenomena, ki ga opisujejo, pridobili določeno samostojnost, pa zdaj samostojnost pridobijo digitalni procesi, kjer se podatki sami od sebe oplajajo in izboljšujejo. Človek je iz tehnične naprave ustvaril dinamičnega pomočnika, ki sam razvija nove zmožnosti, kako doseči človekov zeleni cilj. Pri tem pa ta cilj v temelju ostaja nespremenjen: kako si dogajanje v naravi in svetu podrediti, kako z njim razpolagati, da bo človek uveljavil svojo moč in voljo.

– in pogosto tudi finančnem smislu. Z digitalno fotografijo se zmožnost človeka, da obvlada tudi nepredvidljive in kontingentne dogodke, bistveno poveča. Lahko naredi veliko število slik, kjer neuspele briše, ohrani pa tiste, ki so v skladu z njegovo voljo. Njegovo sposobnost razpolaganja s fenomenom, ki ga želi posneti, povečujejo pripomočki v digitalnem fotoaparatu, ki v proces oblikovanja slike aktivno posegajo. Tako si človek fenomen „podredi“, da bo ustrezal njegovim pričakovanjem oziroma se bo manifestiral po njegovi volji.

Seveda ima tudi digitalna tehnologija svoje meje – tudi pri njej ni mogoče nadzirati oziroma obvladovati vsega. Zlasti pri umetni inteligenci kot najvišji stopnji digitalne tehnologije nastajajo nove možnosti okvar in napak. Čeprav je vsa tehnologija usmerjena v obvladovanje kontingentnih dogodkov, pa sama prinaša novo, pogosto bolj usodno zvrst kontingence. Trenutno se precej razpravlja o nevarnosti, da se sistemi umetne inteligence osamosvojijo do te mere, da ne bodo več delovali v skladu s cilji svojega snovalca, temveč bodo zanj postali grožnja. S tem bi prišlo do novega radikalnega zasuka: če je vsa tehnika koncipirana, da razširi moč človeka, je v tem primeru človek zasnoval nekaj, kar ga vrača v stanje ogroženosti in nemoči. Toda ti distopični scenariji so zaenkrat še precej oddaljeni, zato je bolj smiselno analizirati sedanje stanje digitalno transformiranega sveta.

3.1 Odnos med življenjskim svetom in digitalnim svetom

Kot je že bilo omenjeno, je eden od ključnih elementov Husserlove fenomenologije pojem „življenjskega sveta“ (*Lebenswelt*). Kar pod tem pojmom razume Husserl (1954, 123), se v veliki meri pokriva z analizo sveta v Heideggerjevi eksistencialni analitiki (Heidegger 1967). Življenjski svet je tista mreža ali kontekst pomenov, v katerem se v vsakdanjem življenju vedno že nahajamo. V tem svetu sonce vzhaja, voda nas osveži, sosed nas pozdravi, pot se nam vleče – vse te pomene doživljamo, še preden razvijemo znanstveno razumevanje, kaj je sonce kot astronomsko telo, preden kemijsko raziskujemo vodo, preden sociološko analiziramo odnose in preden merimo dolžino poti. Znanstveno razloženi svet, ki sicer velja za „resnično“ osnovo sveta (sonce je fizikalno gledano vroča gmota vodika in helija), ima v fenomenološkem smislu sekundarno vlogo. Celotna znanost kot poseben odnos (raziskovanja) do sveta je v fenomenološkem pristopu nekaj dodatnega (Pöltner 2004, 12). To lahko podkrepimo s preprostim argumentom, da je to, ali bomo do sveta zavzeli znanstveni pristop, prepuščeno naši izbiri – nimamo pa izbire, ali bomo v življenjskem svetu živeli ali ne. Življenjski svet, v katerem se vedno že nahajamo in s katerim smo neločljivo povezani, je prvotno obzorje naše intencionalne odprtosti: je kontekst pomenov, ki so vzpostavljeni v neposredni praksi našega vsakdanjega življenja. Seveda v ta življenjski svet „vstopa“ tudi znanstveno interpretirani svet, še zlasti če se npr. ukvarjamo z znanstvenim delom. Če znanstvenik večino delovnega dneva preživi v laboratoriju, ta „znanstveni“ svet njegov življenjski svet močno modificira. Pa vendar tudi pri njem življenjski svet predstavlja prvotno obzorje, znotraj katerega nastopa znanstveno razlagani svet.

To je pomembno tudi za naše razmišljanje o digitalnem svetu. Ko rečemo digitalni svet, navadno mislimo na vse fenomene, ki so pridobili digitalni „obstoj“ ozi-

roma so začeli ,biti' na digitalni način. Ko staro fizično fotografijo optično preberemo s skenerjem, jo prevedemo v digitalni način biti. Ko je nekaj digitalizirano, postane bivajoče v digitalnem svetu. Vsota vsega digitalno bivajočega (upoštevajoč Heideggerjevo razliko med ,bitjo' in ,bivajočim') tvori celoto digitalnega sveta.⁴ Danes je veliko govora o ,internetu stvari' (*Internet of Everything*, tudi *Internet of Things*) (Rayes in Salam 2022), ki naj bi z masovno digitalizacijo (Tylstrup 2018) vse povezal v en sam univerzalen digitalni svet. Digitalni svet ima svojo lastno ,ontologijo': ,digitalno biti' se zdi nov način obstajanja onkraj običajne dihotomije med čutno materialno stvarnostjo (naravnega sveta) in idejnim ali umno-duhovnim svetom. Digitalni svet je z vsesplošno navzočnostjo pametnih telefonov postal nekaj, kar imamo nenehno na ,dosegu roke' (v smislu Heideggerjeve ,priročnosti'; Heidegger 1967, 69) – obenem pa nam digitalno ,bivajoče' (na različnih ekranih) nudi podobno možnost doživljanja (ukvarjanja, ustvarjanja in ,konzumiranja'), kot jo sicer izkušamo v svetu materialnega bivajočega.

Digitalni svet običajno imenujemo tudi virtualni svet. V srednjeveški latinščini ,*virtualis*' pomeni nekaj, kar učinkuje (lat. *vis* in *virtus* pomenita moč, učinek, krep(k)ost), čeprav je povzročitelj tega delovanja skrit. Na ekranu vidimo ,učinke' digitalne tehnologije, ki je sama skrita v računalniških napravah. Če v materialni stvarnosti pojav temelji na svojem materialnem nosilcu (kar je vodilo k filozofskemu pojmu *substance* kot nečesa, kar ,stoji spodaj'), pa v virtualnem svetu takšnega nosilca (če odmislimo strojno opremo) ni. Kljub temu vemo, da so v ozadju digitalnih stvaritev običajno ljudje, ki so jih zasnovali – zato tudi naš odnos do digitalnih entitet tiho predpostavlja človeške dejavnike, ki na ta svet vplivajo bolj ali manj eksplicitno.

Naivno bi bilo misliti, da je virtualni svet manj pomemben od realnega sveta. Ko gledam digitalno fotografijo na ekranu, mi zbudi podobne spomine kot klasična fizična fotografija in ob tem pozabim na razliko v njunih ,nosilcih'. Fotografija je namreč določena s pomenom, ki ga v odnosu do nje doživljam – in ta (praktično) živeti pomen jo primarno konstituira kot del mojega sveta. Seveda digitalne entitete izkušam (in se jih zavedam) drugače kot materialne stvari, toda obakrat je najprej pomembno doživljanje njunega pomena v mojem živitem življenju. Računalniška igra, ki se sicer dogaja na ekranih, je zato v mojem življenju enako ,realna': seveda ne kot nadomestilo fizične stvarnosti, temveč prav kot to, kar je – namreč igra na računalniku.

Zato se razlikovanje med realnim in virtualnim svetom ne pokriva povsem z razlikovanjem med življenjskim in digitalnim svetom. Življenjski svet je namreč tisto prvotno obzorje, ki vključuje tudi digitalni svet. Iz digitalnega sveta se lahko umaknemo, ne moremo pa se umakniti iz življenjskega sveta. Res pa je, da lahko digitalni svet v našem življenju dobi zelo veliko vlogo – in v tem primeru je naš življenjski svet močno modificiran. Pa vendar digitalni svet življenjskega sveta ne

⁴ »Zmožnost digitalizacije [*Digitalisierbarkeit*] je v jeziku transcendentalne filozofije pogoj možnosti za konstitucijo in nenazadnje tudi za manipulacijo ter produkcijo (naravnih in umetnih) predmetov. Je tisto obzorje, znotraj katerega tkemo pomenske in referenčne kontekste, in kar Heidegger imenuje svet.« (Capurro 2017, 39)

more nikoli nadomestiti. Tudi če kdo večino časa preživlja pred ekrani, morda celo z digitalnimi očali in slušalkami, ki ga v digitalno posredovani svet povsem absorbirajo, pa kljub temu ne more 'zapustiti' svoje utelešenosti ali odmisli svojega telesa, ki je prvotni posrednik naše odprtosti v svet. Živeto telo pomeni uporabo oči, ušes in drugih čutil za sprejemanje digitalnih vsebin, obenem pa ima to telo svoje potrebe, ki jih je treba zadovoljiti. Ko gre digitalni navdušenec v kuhinjo po hrano ali pa na stranišče, razodeva svojo prvotno umeščenost v življenjski svet. Seveda lahko temu svetu ne pripisuje velikega pomena, ker je povsem 'zapadel' digitalnemu svetu – pa vendar ga življenjski svet določa veliko bolj, kot si utegne sam priznati.

Življenjski svet našega utelešenega bivanja je prežet z analognostjo – in to je eden od ključnih dejavnikov, zakaj se prevelika navzočnost digitalnega sveta v našem življenju obrne proti življenju samemu oziroma proti njegovi samolástnosti. V življenjskem svetu prostora ne doživljamo kot koordinatni sistem, ki ga je mogoče matematizirati in digitalizirati, temveč skozi vzpostavljanje pomenskih odnosov do stvari 'tam zunaj'. Heidegger (1967, 105) prostorskost našega bivanja opisuje s pojmom 'raz-dalje' (*Ent-fernung*, v smislu odstranjevanja daljave) in 'usmeritve' (*Ausrichtung*). Bivajoče začne bivati v našem 'prostoru', ker smo do njega zavzeli odnos in nam je postalo blizu, obenem pa je ta bližina (kot odstranitev daljave) povezana z našo usmeritvijo (kot intencionalnim odnosom) do bivajočega. Še večja nezdružljivost našega analognega doživljanja in pristopa digitalizacije je razvidna pri fenomenu časa. Kronometrični čas, ki ga je sicer zasnoval že Aristotel (ko čas poveže s štetjem in s tem odpre pot matematizaciji časa), je zelo drugačen od našega 'notranjega' (eksistencialnega) doživljanja časa, ki je v osnovi 'ekstatično' (Heidegger 1967, 329). 'Časenje' našega življenja se ne dogaja na način zaporedja trenutkov na fiktivni premici, temveč smo si glede na projicirane možnosti samega sebe 'vnaprej' (prihodnost) in 'nazaj' v prevzemanju tega, kar smo doslej bili (bivšost). Niti prostora niti časa torej ne doživljamo na točkoven in diskreten način – kar predstavlja osnovo za pretvorbo v digitalni zapis –, temveč v kontinuiteti našega prostorsko in časovno 'ekstatičnega' življenja.

Čeprav nekatere smeri posthumanizma verjamejo, da bo možno človekovo zavest (torej 'od znotraj' živeto življenje) prevesti v digitalno obliko in jo morda celo 'naložiti' na računalnik, pa to ostaja zvrst znanstvene fantastike, ki spregleduje temeljne razlike med človekom in digitalno tehnologijo. Res je, da umetna inteligenca mnoge umske dejavnosti opravi neprimerno bolje in hitreje od človeka (kar dokazujejo osupljivi uspehi na področju umetne inteligence), a nepremostljiva razlika med digitalnimi procesi produkcije znanja, ki temeljijo na velikanskih količinah razpoložljivih podatkov, in človekovim zavestnim spoznanjem kljub vsemu ostaja. Če s Sokratom lahko rečemo, da človek »ve, da ne ve«, pa za umetno inteligenco velja, da »ne ve, da ve«. Že dolgo so sicer navzoči ugovori (Dennett 1991), da tudi zavest (»vedeti, da vemo«) ni nič misterioznega in da jo je mogoče prevesti v obvladljive materialne in posledično digitalne procese, a takšna argumentacija ostaja precej vprašljiva. Vera v singularnost, v točko brez vrnitve, ko bo umetna inteligenca dokončno prevzela moč in zavládala človeku (Kurzweil 2005), je posle-

dica enodimenzionalnega pogleda na človeka in stvarnost. Življenjski svet nam razodeva, da je inteligenca (razum) zgolj ena od razsežnosti človekovega življenja, ki ga vsakdo od nas živi v prvi osebi, in je tesno povezana z drugimi razsežnostmi, kot so telesnost, afektivnost in socialnost. Res je, da se tudi na te razsežnosti krepi pritisk, da bi si jih podredili in jih s pomočjo znanosti in tehnologije obvladali na 'umeten' način. Takšno 'izboljševanje' (*enhancement*) človeka zagovarjajo raznolika gibanja transhumanizma, ki težijo k popolni odpravi človekovih omejitev in (navideznih) pomanjkljivosti (Platovnjak in Svetelj 2019). Toda trans- in posthumanistični ideali, ki izpričujejo 'fantastično' vero v znanost, večinoma ostajajo na ravni znanstvene fantastike in so od konkretnosti človekovega življenja preveč oddaljeni.

3.2 Obvladovanje sveta in religiozno izkustvo

Za religiozno izkustvo je ključnega pomena izkušnja 'drugosti', ki je bistveni element tistega, kar imenujemo presežnost ali transcendenca. Drugost (alteriteta) ni zgolj drugačnost v smislu razlike (diferenca), kajti drugačnost še vedno predpostavlja nekaj skupnega, znotraj katerega se razlika sploh lahko vzpostavi. Kot opozarja Levinas, gre pri drugosti za paradoksalni odnos, kjer 'drugo' nepričakovano vdre v področje mojega lastnega (ki ga lahko imenujemo tudi imanenca), ne da bi to drugo lahko obvladali in si ga podredili (Levinas 1961). Zato drugo doživljamo kot presežno oziroma kot transcendentno. Izkustvo drugosti sicer ni pridržano zgolj religioznemu doživljanju in ga je mogoče doživeti tudi pri drugih fenomenih – je pa za pristno religiozno izkustvo to doživetje bistveno in konstitutivno.⁵

Odnos do drugosti je po svojem bistvu paradoksalen in zahteva spremembo človekove držbe: namesto aktivne držbe, ko vse, kar izkušam, postane moj intencionalni predmet, lahko drugost 'doživim' le v pasivni držbi, ko me doleti nekaj, česar nisem mogel predvideti in česar ne morem intencionalno obvladati. Drugost se 'pojavi', ko trčim ob mejo svojih moči, ko sem izpostavljen 'dogodku', ki se je zgodil po svoji lastni iniciativi in vsebuje elemente presenečenja, nepričakovosti, nepredvidljivosti. Derrida opisuje aporetični značaj takšnega dogodka (Derrida 1993; Trebežnik 2019). Če dogodek načrtujemo ali ga celo zasnujemo ('programiramo'), potem to sploh ni dogodek, temveč zgolj nastop nečesa, kar lahko izpeljemo (deduciramo) iz sedanjosti in je zgolj učinek sedanjih vzrokov. Zato po Derridaju načrtovana prihodnost ni pristna prihodnost – kajti če lahko že v sedanjosti obvladam, kaj bo prišlo pozneje, potem to ni prihod nečesa novega, temveč zgolj podaljšek sedanjosti. Pristna prihodnost zahteva pristni dogodek, ta pa mora biti po svojem 'bistvu' povsem nepredvidljiv in neobvladljiv. Toda to nas privede v paradoksalno stanje, saj dogodka sploh ni mogoče pričakovati, ker bi mu pričakovanje odvzelo njegovo samoiniciativnost in presenetljivost. Dogodka si ni mo-

⁵ Glede na odnos do drugosti (kot transcendence) bi lahko razlikovali pristno in nepristno religioznost. Kadar je drugost (transcendenca) zgolj namišljena in je v resnici rezultat moje lastne projekcije, imamo opravka z malikom ali idolom. Malikovanje ali idolatrija kot nepristna religioznost je češčenje lastnih kreacij in ostaja zaprt v področje lastnega (Marion 2010). Religija pa se začne takrat, ko je lastno spričo drugosti postavljeno pod vprašaj – in korenito 'spre-obrnjeno'.

goče podrediti in z njim razpolagati: šele ko se zgodi, se zavemo, da je prišel po lastni moči – in da je prav zato dogodek ‚drugosti‘.

Religiozno izkustvo pomeni paradoksalno izkušnjo ‚dogajanja‘ transcendence, religija pa predstavlja živeti odnos do božanske presežnosti, ki korenito preobrazi („pre-obrne“) doživljanje sveta v smislu pomenskega konteksta. Transcendenco se za vernika razodeva v raznolikih nepričakovanih, nepredvidljivih in nedoumljivih dogodkih sveta, ki zato v doživljanju vernika postaja vse bolj prežet z Božjo prisotnostjo in delovanjem (če smemo transcendenco enačiti z Bogom). Toda kako naj do izkustva pristnega dogodka pride v svetu, ki mu hoče znanstveno-tehnični pristop odvzeti vso nepredvidljivost in si ga povsem podrediti? Skozi tehnično obvladovanje sveta se možnost za transcendentni dogodek izgublja – in s tem tudi odprtost za prihod Božje drugosti. Tehnično razloženi svet želi odpraviti vsako ‚kontingenco‘, ker jo razume kot neobvladljiv slučaj in vir negotovosti. V takšnem svetu in takšnem načinu življenja prostora za Boga in za njegovo dogajanje ni.

Prav tu se pojavlja ključno vprašanje: ali je način življenja, ki se v svetu digitalnih tehnologij vrši večino časa, avtentično in izpolnjeno človeško življenje? Ob tem ne gre le za vprašanje vpliva interneta na človekovo življenje, ki po eni strani človeku marsikaj omogoča, po drugi strani pa prinaša veliko negativnih posledic. Znana je Dreyfusova eksistencialna analiza digitalnega življenja, ki opisuje različne težave, ki jih digitalizacija prinaša – od osiromašenega čuta za stvarnost do težav pri pristnih medosebnih odnosih (Dreyfus 2009). Množijo se raziskave, ki govorijo o eksistencialnih primanjkljajih življenja v digitalnem svetu (Hepp 2022), v katerega je sodobni človek postavljen – pogosto tudi proti lastni volji. Lagerkvist (2016) zato v navezavi na Heideggerja govori celo o ‚digitalni vrženosti‘. Toda pri vseh teh analizah obstaja nevarnost, da še vedno sledijo paradigmi, ki jo sicer kritizirajo: kako namreč *obvladati* nastale težave. Problem izpolnjenega življenja v digitalni dobi namreč ni prvenstveno v tem, česar človek *ne more*, temveč v tem, da ob fascinaciji glede vsega, kar *more*, človek verjame v tako rekoč neskončne možnosti obvladovanja življenja in stvarnosti. Podobno kot človek živi analogno in poskus, da bi svoje življenje prevedel v digitalno formo, njegovo življenje slabi in duši, se tudi poskus, da bi nepredvidljivost dogodka iz svojega življenja odstranil, obrne proti življenju samemu, proti njegovi ‚živosti‘. Pri tem ne gre le za problem religioznega izkustva, temveč tega, kar lahko imenujemo pristno ali ‚dobro‘ življenje. Sodobna filozofija in celo sociologija (z že omenjenim avtorjem Roso na čelu) poudarja nujnost novega odnosa do sveta, ki bi dosedanjo držo obvladovanja presegel. Na začetku ni več subjekt, ki si hoče svet podrediti, temveč dogodek, ki prihaja od zunaj in subjekt nagovarja. Subjekt, ki se mora za nagovor najprej sploh odpreti, naj bi do dogodka zavzel držo sprejemanja in dopuščanja. Prav dopustitev ‚drugosti‘ dogodka vnaša v lastno življenje ‚život‘ in ga preobraža – sicer ostaja življenje zaprto vase in ujetnik svoje težnje po moči in gotovosti.

Nepredvidljiva logika dogodka, ki se izmika vzročni nujnosti, na kateri temeljita znanstveno spoznanje in tehnološko delovanje, v sebi uteleša logiko daru. Dar ima po Derridaju enako paradoksalno strukturo (Derrida 1991), kot smo jo opisali pri dogodku. Kadar imamo opravka z golo menjavo dobrin, prostora za dar (ki bi mo-

ral biti povsem brez povračila) ni. Zato daru ni mogoče nikoli obvladati in nad njim zagospodovati. Toda kakšno bi bilo naše življenje, če v njem ne bi imeli izkustva daru – predvsem v smislu, da smo prejemniki daru, kar posledično vodi k občutku hvaležnosti? Izkustvo daru in obdarjenosti v marsičem predstavlja ‚naravno‘ osnovo religioznosti – iz občutja hvaležnosti pa se razvije ritualizirano zahvaljevanje in darovanje presežni Drugosti kot temelj religiozne obrednosti in bogoslužja.⁶

V novem veku je bila religija pogosto deležna kritike prav skozi vidik kontingence. Ker naj bi ljudje naravnih pojavov ne znali razložiti, so jih dojemali kot dogodke Božje volje in jih razlagali religiozno. Strela in grom nista bila posledica nujnosti naravnih procesov – ki jih sodobna znanost v marsičem uspešno predvidi –, temveč kontingentna dogodka presežnih sil in njihovega odnosa do ljudi. Tudi nepredvidljivi in kontingentni dogodki v življenju posameznega vernika so razlago in pomen dobivali v odnosu do Boga (Bog že ve, čemu jih je poslal). Pred pol stoletja je Hermann Lübbe v nemškem prostoru postavil tezo, da je bistvo religije v ‚obvladovanju kontingence‘ (*Kontingenzbewältigung*) (Lübbe 1974, 177). Pri tem je religijo zvedel na sredstvo, s katerim si ljudje pomagajo ob nepredvidljivih (kontingentnih) in težkih dogodkih v življenju. Religija naj bi bila torej za ljudi, ki se s težo bivanja niso zmožni soočiti – in potrebujejo zagotovilo, da ima s slučajni in kontingenco prežeto življenje kljub vsemu smisel. Danes pa se zdi, da velja obratno: zaradi tehnološkega obvladovanja sveta in življenja si dogodek želimo spet odkriti. Ljudje religijo iščejo, ker želijo ubežati predvidljivosti in nujnosti, ki ju pri naša tehnološko obvladani svet. Webrovo ‚odčaranje‘ (*Entzauberung*) sveta se je preselilo v ‚odčaranje‘ življenja, v katerem se želi vse načrtovati in nadzorovati – celo vse tisto, kar naj bi nas očaralo. Temeljno občutje tega življenja – če uporabimo Heideggerjevo karakterizacijo – je postalo dolgočasje (Heidegger 1983, 111). Kljub temu, da nam digitalni svet nudi tisto, kar si želimo – in to celo vedno hitreje –,⁷ se zdi, da vendarle ostajamo dolgočaseni in življenja pogosto naveličani.⁸

⁶ Paradoksalna ‚logika‘ drugosti oziroma transcendence, ki presega običajno logiko vzajemnosti, recipročnosti, simetrije, je izjemnega pomena tudi za družbo in medčloveške odnose. Čeprav se na prvi pogled zdi, da je družbena pravičnost utemeljena na simetričnosti in recipročnosti, pa je takšen ‚naravni razum‘ v družbi lahko vir nasilja, kar sta neodvisno drug od drugega odkrivala Levinas in Girard. Etična odgovornost (Levinas) ali preseganje nasilja (Girard) v družbi se začne z ‚izstopom‘ iz hotenja po ‚enakosti‘ z drugimi (ki ga po Girardu vodi nezavedna mimetična želja) – ko sem pripravljen storiti ‚več‘ kot drugi (zlasti v smislu odpovedi). Več o preseganju logike vzajemnosti znotraj mimetične želje v povezavi z Girardovo teorijo družbe gl. v Petkovšek 2018 in Petkovšek 2022.

⁷ Prav zagotavljanje vsebin, ki so v skladu z našo voljo, je eno izmed pomembnih področij uporabe umetne inteligence. Njeni algoritmi se odzivajo na naše želje in vsebine, ki jih pošiljajo v naš digitalni svet, prilagajajo. Tako v svetu vidimo to, kar nam je po volji. Morda to potrjevanje lastne volje doživljamo celo kot širitev naše svobode, čeprav se ta v resnici oži – tako kot se oži naš svet, ki ga zato upravičeno imenujemo ‚mehurček‘.

⁸ Do spoznanja, da je odprtost za nepredvidljivost, slučajnost, za kontingentni dogodek treba ohraniti, prihajajo številni teoretiki digitalnih teologij. Tako Leonhard in Kospoth pravita: »Morda je najpomembnejše pravilo: ne smemo si prizadevati, da bi slučaj [accident] popolnoma odpravili, da bi ukinili zakone slučajnosti [laws of chance] ali izničili srečno naključje [serendipity], to bistveno človeško lastnost iskanja pomena v navidezno nepomembnih ali naključnih odkritjih. Kot pravi stari pregovor: čas, ki ga zapraviš z veseljem, ni zapravljen čas. Tega ne bo mogel nikdar razumeti noben računalnik na svetu.« (Leonhard in Kospoth 2017, 83)

4. Sklep

Kje je potem mesto za religiozno izkustvo v digitalni družbi? Tudi v času vseprisotne digitalizacije življenjski svet svoje temeljne vloge ni izgubil. Človek svoje življenje še naprej živi iz ,notranje' perspektive, ki v nerazdružljivi povezanosti vključuje njegovo utelešenost (telesnost), raznolika počutja (emocionalnost), medosebne odnose (socialnost) ter seveda njegov razum (intelektualnost), ki pa ni omejen na ozko racionalnost logičnih procesov. V izkustvu življenjskega sveta se telesnost razodeva kot tista predhodna danost, v kateri se že vedno nahajam in si je ne morem nikoli povsem podrediti. Podobno kot si ne morem podrediti in obvladati svojega biološkega življenja. Tudi na področju počutij in čustev se soočam z nezmožnostjo, da bi jih podvrget svoji volji – navkljub naraščajočim težnjam, da bi ta počutja s pomočjo raznolikih substanc manipulirali. Podobno izkustvo pasivnosti človek doživlja v medosebnih odnosih in v številnih dogodkih življenja, ki se zgodijo onkraj njegove moči in ki jih vsem tehničnim pripomočkom navkljub ne more izsiliti. Nenazadnje se celo naš razum v življenjskem svetu kaže v svoji presežni vlogi – globoke uvide in celostna razumevanja pogosto doživimo kot dar, ki se nam zgodi, in ne kot goli rezultat racionalnih procesov. Naša primarna izkušnja življenja in z njo povezan življenjski svet tako ostajata odprta za izkušnjo pasivnosti, za doživljanje danosti, ki se našemu obvladovanju izmikajo – za nepredvidljive in nepričakovane dogodke, ki nam omogočijo celostno razumevanje tega, kar pomeni beseda ,dar'. V takšnem izkustvu življenjskega sveta, katerega obzorje je širše od digitalnega sveta, se lahko zgodi tudi religiozno izkustvo – kot odgovor na dogodek in nagovor Božje drugosti. Digitalno transformirani svet na naše življenje res vpliva in ga spreminja, toda ne do te mere, da do njega ne bi mogli vzpostaviti kritične distance in bi vanj povsem zapadli. Zavedanje in čuječnost v doživljanju življenjskega sveta ter ohranjanje odprtosti za ,drugost' razodevajo tisti način biti, ki nas dela dojemljive ne zgolj za religiozno izkustvo, temveč za pristnost in polnost človeškega življenja nasploh – še zlasti ko ga digitalni svet preveč ,poplitvi' (Carr 2010) in zakrije njegovo pravo globino.

Reference

- Capurro, Rafael.** 2017. *Homo Digitalis: Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der digitalen Technik*. Springer: Wiesbaden.
- Carr, Nicholas G.** 2010. *The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains*. New York: W. W. Norton.
- Dennet, Daniel C.** 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Derrida, Jacques.** 1993. *Aporias*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1991. *Donner le temps*. Zv. 1, *La fausse monnaie*. Paris: Galilée.
- Dreyfus, Hubert L.** 2009. *On the Internet*. 2. izd. New York: Routledge.
- Harari, Yuval Noah.** 2017. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. New York: Harper.
- Heidegger, Martin.** 1994. *Vorträge und Aufsätze*. 7. izd. Stuttgart: Neske.
- . 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe 29/30. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1967. *Sein und Zeit*. 11. ponatis. Tübingen: Niemeyer.
- Hepp, Johannes.** 2022. *Die Psyche des Homo Digitalis: 21 Neurosen, die uns im 21. Jahrhundert herausfordern*. München: Kösel.
- Husserl, Edmund.** 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana 6. Den Haag: Nijhoff.

- Klun, Branko.** 2022. Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:535–546.
- Kurzweil, Ray.** 2005. *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.
- Lagerkvist, Amanda.** 2016. Existential Media: Toward a Theorization of Digital Thrownness. *New Media & Society* 19, št. 1:96–110.
- Leonhard, Gerd, in Carl-August Graf von Kospoth.** 2017. Exponential Technology Versus Linear Humanity: Designing A Sustainable Future. V: Thomas Osburg in Christiane Lohrmann, ur. *Sustainability in a Digital World: New Opportunities Through New Technologies*, 77–83. Springer: Cham.
- Levinas, Emmanuel.** 1961. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- Lübbe, Hermann.** 1975. *Fortschritt als Orientierungsproblem: Aufklärung in der Gegenwart*. Freiburg/B: Rombach.
- Marion, Jean-Luc.** 2010. *Malik in razdalja*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- — —. 2022. Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:587–610.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682.
- Pöltner, Günther.** 2004. Voraussetzungen eines gelingenden interdisziplinären Gesprächs zum Verhältnis von Religion und Evolution. V: Ulrich Lüke, Jürgen Schnakenberg in Georg Souvignier, ur. *Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion*, 1–27. Darmstadt: WBG.
- Rayes, Ammar, in Samer Salam.** 2022. *Internet of Things from Hype to Reality: The Road to Digitization*. 3. izd. Springer: Cham.
- Rosa, Hartmut.** 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- — —. 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Thylstrup, Nanna Bonde.** 2018. *The Politics of Mass Digitization*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Trebežnik, Luka.** 2019. Being on the Brink of the Future: Jacques Derrida and Poetics of Waiting. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:347–356.
- Žalec, Bojan.** 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.