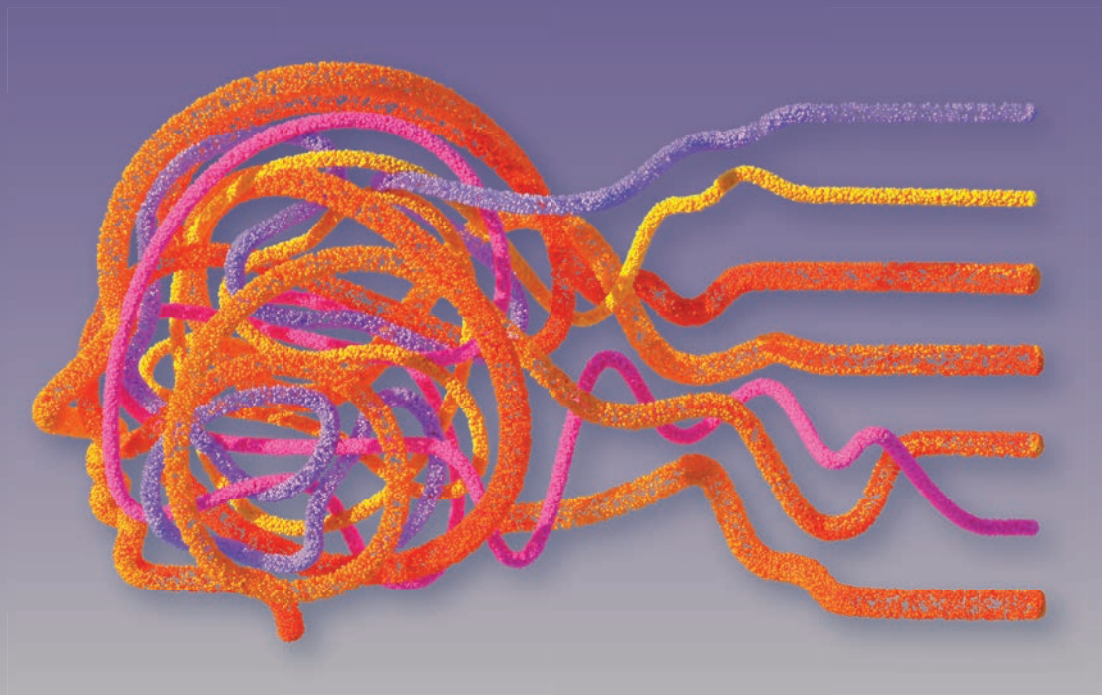


ČLOVEČNOST V DIGITALNI DOBI



BOJAN ŽALEC

Bojan Žalec

ČLOVEČNOST V DIGITALNI DOBI

Izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike

Znanstvena knjižnica 86

Urednik zbirke: doc. dr. Miran Špelič OFM

Recenzenta: doc. dr. Mateja Centa Strahovnik
izr. prof. dr. Vojko Strahovnik

Uredniški odbor: doc. dr. Igor Bahovec
prof. dr. Branko Klun
prof. dr. Bogdan Kolar SDB
prof. dr. Maksimilijan Matjaž

Lektorirala: Valerija Japelj

Fotografija na naslovnici: DeepMind, Unsplash

Oblikovanje: Tina Bruno, ZBF

Prelom: Samo Grčman

Izdala in založila: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana

Za založnika: prof. dr. Janez Vodičar SDB, dekan

Elektronska izdaja

Cena: 15 €

*Izdajo knjige je sofinancirala
Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko
dejavnost Republike Slovenije (ARIS).*

Katalogni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID 179903235

ISBN 978-961-7167-17-7 (PDF)

Bojan Žalec

ČLOVEČNOST V DIGITALNI DOBI

Izzivi umetne inteligence,
transhumanizma in genetike



Teološka fakulteta
Univerze v Ljubljani

Ljubljana, 2023

Zvonki!

KAZALO VSEBINE

ZAHVALE	11
UVOD: POMEN (ŽIVETEGA) TELESA: HUMANIZEM IN ANTROPOLOGIJA UTELEŠENOSTI TER KRITIKA KARTEZIJANSKEGA DUALIZMA	13
1 Kritika kartezijanskega dualističnega človekoslovja	13
2 Zagovor humanizma in antropologije utelešenosti ter kritika scientistične podobe človeka	14
3 Oris sodobnega antropološkega raziskovalnega programa	15
4 Kratek pregled poglavij v knjigi	18
I DIGITALIZACIJA IN UMETNA INTELIGENCA: IZZIVI ZA FILOZOFIJO, TEOLOGIJO IN CERKEV	23
1 Digitalizacija in umetna inteligenca	23
2 Izzivi digitalizacije	26
3 Vmesno, zmerno stališče	28
4 Zaključek	30

II	SVETNOST ČLOVEŠKOSTI, UMETNOSTI IN USTVARJALNOSTI TER NEMOŽNOST ČLOVEKU PODOBNE UMETNE INTELIGENCE	31
1	Uvod	31
2	Nemožnost človekoliko inteligentnega bitja, ki ne bi bilo človek	33
3	Heidegger	39
4	»Spreobrnjenje« skozi umetnost	42
5	Bit-v-svetu in raca-zajec	43
6	Heidegger skozi Wittgensteina	44
7	Umetnina, človeškost in ustvarjenje sveta	45
8	Umetnina in predstavljanje	47
9	Ikonska narava umetnine	48
10	Heideggerjevo pojmovanje resnice (ki se dogaja v umetnini)	49
III	MIND-UPLOADING: NEMOŽNOST NALOŽITVE (ISTOVETNEGA) UMA ALI ZAVESTI NA DRUG NOSILEC	53
1	Uvod	53
2	Metafizične težave za naložitev uma	54
3	Telo (nem. <i>Körper</i>) in život (nem. <i>Leib</i>)	55
4	Struktura telesa in zavest	58
5	Utešena eksistenca in medosebnost	58
6	Zaključek	59
IV	LIBERALNA EVGENIKA KOT UNIČEVALKA TEMELJEV MORALE: HABERMASOVA KRITIKA	61
1	Uvod	61
2	Pomembne distinkcije	62
3	Biti sam svoj (pristnost)	66
4	Glavni ugovori proti liberalni evgeniki	68
5	Terapija in negativna evgenika <i>versus</i> izboljšava (načrtovanje) in pozitivna evgenika	70
6	Zaključek	71

V	RESONANCA IN NEMOŽNOST TRANSHUMANISTIČNE IZPOPOLNITVE ČLOVEKA	73
1	Pojem resonance, njene značilnosti in sestavine	73
2	Problemi zaradi odsotnosti resonance oziroma odtujenosti	77
3	Smisel življenja	79
4	Inženiring človeka kot razčlovečenje: argument proti možnosti transhumanistične izpopolnitve človeka	80
VI	KRITIKA TRANSHUMANIZMA IN SPLAV: TEZA CELOVITOSTI	81
1	Tri ključna vprašanja	81
2	Odnosi, resonanca in človeškost	81
3	Človeški svet in človeški način bivanja predpostavlja resonanco	82
4	Skupno dobro in načelo previdnosti	82
5	Nepravičnost splava: teza o celovitosti	83
6	Skupno dobro kot regulativna ideja demokracije	85
7	Zaključek	85
VII	TRANSHUMANIZEM IN RAZSVETLJENSTVO, NEW AGE IN ROMANTIKA: POMEN PRISTNOSTI	87
1	Uvod	87
2	Sekularnost in pristnost	88
3	New age in transhumanizem	89
4	Pomen vrednote pristnosti in naloga verskih skupnosti in ustanov	92
5	Zaključek	93
VIII	MEDIJI, RESNIČNOSTNI ŠOVI, KREPOSTI IN PASTI MEDMREŽJA	95
1	Pomen posnemanja	95
2	Kierkegaard o medijih in nihilizmu	99
3	Učinki medmrežja: od izobraževanja do strpnosti	100

ZAKLJUČEK: PREBUJA IZ KARTEZIJANSKE UROČENOSTI IN RESNIČNI HUMANIZEM	105
Vesoljstvo ni svet: nepredstavljenost človeškega sveta in nemožnost inženiringa človeka	107
Aplikacija Habermasove kritike liberalne evgenike na vprašanje splava in pomen dobrega posnemanja	111
REFERENCE	113
O AVTORJU: ANTIKARTEZIJANSTVO, REALIZEM IN SOLIDARNI PERSONALIZEM	123
POVZETEK	127
SUMMARY AND ABOUT THE AUTHOR	129
RECENZIJI	131

ZAHVALE

Pričujoča monografija je rezultat dela v okviru raziskovalnega programa Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269) ter temeljnega raziskovalnega znanstvenega projekta Teologija, digitalna kultura in izzivi na človeka osredščene umetne inteligence (J6-4626), ki ju financira Javna agencija za znanstveno-raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Zahvaljujem se Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani za izdajo knjige.

Zahvaljujem se lektorici in vsem, ki so v minulih letih komentirali verzije in predstavitve besedil v knjigi, jih kritizirali, postavljali o njih vprašanja itd. ter s tem prispevali, da je knjiga boljša. Med njimi so recenzenti in uredniki znanstvenih revij in monografij, v katerih so izšla, udeleženci znanstvenih konferenc, okroglih miz in delavnic ter nenazadnje moji kolegi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Zahvaljujem se obema znanstvenima recenzentoma knjige: izr. prof. dr. Vojku Strahovniku s Filozofske fakultete in Teološke fakultete Univerze v Ljubljani in doc. dr. Mateji Centa Strahovnik s Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Zahvaljujem se svojemu sinu Hermanu za pomoč pri urejanju knjige.

Knjigo posvečam svoji tašči Antoniji Japelj za njeno ljubečo skrb in podporo naši družini. Naj bo to posvetilo skromen znak moje in naše iskrene hvaležnosti.

UVOD: POMEN (ŽIVETEGA) TELESA: HUMANIZEM IN ANTROPOLOGIJA UTELEŠENOSTI TER KRITIKA KARTEZIJANSKEGA DUALIZMA

Moje znanstveno področje je filozofija, pri čemer še posebno pozornost namenjam filozofski antropologiji, ali z domačim izrazom človekoslovju, in religijskim vidikom. Ti aspekti so v ospredju tudi v tej knjigi.

1 Kritika kartezijanskega dualističnega človekoslovja

Knjiga pomeni nadaljevanje moje filozofske kritike kartezijanskega dualističnega pojmovanja človeka, po katerem je človek »sestavljene« iz dveh substanc, uma in telesa, in se nahaja v svetu, ki ga lahko dojema samo preko zaslona svojih predstav. To pojmovanje je dualistično v dveh ozirih: glede odnosa med umom in telesom in glede odnosa človek-svet. Kartezijanci trdijo, da ni logične odvisnosti niti med umom in telesom niti med človekom in svetom in da na splošno povezave med umom in telesom in človekom in svetom niso bistvene. Na takem pojmovanju neodvisnosti uma od telesa temelji stališče funkcionalistov, ki trdijo, da je načeloma možno, da se človeški um realizira na kakšnem drugem nosilcu, kot je človeško telo (tej temi je posvečeno tretje poglavje v tej knjigi, o t. i. mind-uploadingu).

Sam menim, da je kartezijansko pojmovanje človeka napačno, in ta knjiga je prispevek h kritiki kartezijanske antropologije. Kartezijanstvo zanemara dejstvo,

da je človek utelešena ustvarjenina, ki je dejavno umeščena in vpeta v svet ter ekstenzenčno in konstitutivno ter formativno odvisna tako od svojega naravnega kot tudi socialnega in kulturnega okolja. Če ne upoštevamo omenjenih značilnosti človeka, ustvarjenosti, utelešenosti in odvisnosti od sveta, potem dobimo okrnjeno in popačeno podobo človeka. To pa je (lahko) usodno, saj je filozofska antropologija, ki podaja odgovor na vprašanje, kakšne vrste bitje je človek, temeljna znanost tako humanistike kot družboslovja, saj vsako humanistično in družboslovno razumevanje izrecno ali neizrecno predpostavlja določeno podobo o človeku oziroma-model človeka. Zadnje trditev o temeljnosti filozofske antropologije sem najbolj podrobno predstavil v svoji knjigi *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko* (2010), moje raziskovanje kritike kartezijanstva pa sega že v l. 1987, na začetek mojega sistematičnega in usmerjenega znanstvenega filozofskega raziskovanja, ko sem se začel ukvarjati s semantičnim eksternalizmom, t. j. s kritiko kartezijanskega neupoštevanja pomena okolja pri razumevanju semantičnih in psiholoških vidikov človeka in drugih organizmov. Na to pot me je usmeril moj kasnejši diplomski, magistrski in doktorski mentor prof. dr. Matjaž Potrč s Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Lahko rečem, da vse od takrat razvijam in poglobljam svojo kritiko kartezijanstva. Del in rezultat te moje znanstvene poti je tudi ta knjiga. Zato je najboljši uvod v njeno razumevanje splošen oris razumevanja človeka, ki ga lahko postavimo kot alternativo kartezijanskemu pojmovanju. Predstavitvi te alternativne antropološke paradigme se bom posvetil v nadaljevanju tega uvoda.

2 Zagovor humanizma in antropologije utelešenosti ter kritika scientistične podobe človeka

Zgrešenost in škodljivost kartezijanske antropologije sta se pokazali tudi v razumevanju umetne inteligence in soočenju z izzivi digitalizacije. Ti izzivi so porodili dodaten razvoj in dopolnitev ter dodelavo anti-kartezijanske antropologije. Pomemben sodoben prispevek v tem pogledu je dal nemški psihiater in filozof Thomas Fuchs, ki skupaj s svojimi somišljeniki že vrsto let razvija antropologijo utelešenosti in jo predstavlja v številnih publikacijah. Središčna med njimi ima naslov *Obramba človeka: temeljna vprašanja utelešene antropologije* (2020), ki je kasneje izšla tudi v angleščini (2021). Fuchs zavrača sodobno razumevanja človeka kot proizvoda podatkov in algoritmov, pojmovanje človeka po zgledu stroja/računalnika/robota, ki je v temelju kartezijansko. Nasproti temu je postavil humanizem utelešenosti: naša telesnost, živost in utelešena svoboda so temelji našega samodoločenega bivanja, ki nove tehnologije sicer uporablja kot sredstvo, se jim pa ne podvrže.

3 Oris sodobnega antropološkega raziskovalnega programa

Strinjam se z glavnimi usmeritvami Fuchsove antropologije in humanizma utelešenosti. V nadaljevanju bom kratko predstavil splošne temelje in namene svojega raziskovanja, podal bom torej nekakšen oris raziskovalnega, antropološko zasnovanega, programa, ki se mi zdi danes potreben in smiseln. Ta oris veliko dolguje zamislim in publikacijam Fuchsa in somišljenikov in je v znatnem delu le kratka predstavitev njihovih izhodišč in idej, s katerimi se tudi sam strinjam. Tak oris (antropološkega) raziskovalnega programa omogoča boljše razumevanje moje knjige, njenih podlag, logike mojega razmišljanja, njenih tarč oziroma naslovljenec in njenih namenov.

Namen pričujoče knjige je prispevati k oblikovanju ustrezne filozofske in teološke antropologije za sodobno digitalno dobo. Izhajam iz stališča, da je naloga kritične (javne) humanistike, filozofije in teologije zaščita človeka in obramba človeškosti in človečnosti pred razvojnimi trendi, nauki in ideologijami, ki ga/ju ogrožajo. To poslanstvo in potenciali kritične humanistike so še posebno pomembni v sedanji tehnološki dobi, ko je človeškost človeka ogrožena tako korenito, kot ni bila še nikoli, in to ne samo na praktični ravni, ampak tudi na načelni in idejni ravni, na nivoju samega razumevanja človeškosti in smiselnosti njene obravnave kot vrednote. Z razvojem umetne inteligence, digitalizacije in kognitivne znanosti se tako vse bolj postavlja pod vprašaj tudi humanistično razumevanje človeka. To razumevanje temelji na predstavi o človeku kot bitju, za katerega so bistvene utelešenost, živost in utelešena svoboda, ki mu omogoča samodoločujoče bivanje. To razumevanje vse bolj izpodriva scientistični pogled na človeka, ki ga razume kot proizvod algoritmov in podatkov. V pogledu odnosa »človek-stroj« je scientizem dvojno usmerjen: po eni strani spodbuja razumevanje človeka kot stroja, po drugi strani pa antropomorfizacijo strojev, razumevanja strojev, kot da dejansko imajo nekatere (specifično) človeške značilnosti in zmožnosti. Scientistično podobo človeka je zato treba podvreči kritični raziskavi. Preučiti moramo predpostavke, na katerih temelji scientizem, in jih poskušati ovreči in tako (posredno) braniti humanistično razumevanje človeka. Humanistično podobo človeka dokazujemo tudi po pozitivni plati, z raziskavami potrebnosti in pomena telesa za človeškost in človeški način bivanja. Različica humanizma, ki jo zagovarjam, je že omenjeni humanizem utelešenosti, ki temelji na antropologiji utelešenosti. Človeka razume kot utelešeno ustvarjeno bitje, ki je bistveno bitje odnosov, ki je vpeto v svoj svet, presežne narave ter odprto v svet in transcendenco. Človekova nerazpoložljivost je bistvena za njegovo človeškost. Nerazpoložljivost pomeni, da ima človek, kolikor biva kot človek in je kot tak pripoznan, vedno določeno neodvisnost, avtonomijo, in ni popolnoma na razpolago kot golo sredstvo. Če spoštujemo človeka in njego-

vo dostojanstvo, potem mora biti naš odnos v skladu s to nerazpoložljivostjo, pri odnosu do človeka jo moramo upoštevati in mu jo priznavati.

Pomemben del mojih raziskav so raziskave fenomenoloških in hermenevtičnih vidikov človeškosti. Humanizem, ki ga zagovarjam, ni novoveški humanizem kartezijskega dualizma telesa in uma, ki je bil in je še prikladna osnova za širjenje in prevlado scientizma, ampak personalistični humanizem utelešenosti, ki zavrača dualizem in implicira organsko enotnost telesa in uma.

Splošne predpostavke scientizma, ki jih scientisti sprejemajo tudi pri raziskovanju in razumevanju človeka in človeškosti, so naslednje (Fuchs 2021, 3-4): 1. naturalizem, 2. funkcionalizem, 3. eliminacija živega. Te (so)določajo teme potrebnih raziskovanj v sklopu zagovora humanizma utelešenosti, ki so naslednje (6-7): 1. Razvoj umetne inteligence in robotike predstavlja vse večji izziv za razlikovanje med realnim človekom in njegovo simulacijo. Potrebno je raziskati možnosti in merila tega razlikovanja, od katerega smiselnosti je odvisna smiselnost zagovarjanja humanizma utelešenosti. 2. Transhumanisti in posthumanisti predlagajo različne načine in modele razumevanja post-človeka. Zato je potrebno raziskati, ali obstaja utemeljen in smiseln koncept post-človeka, saj bi možnost takšnega koncepta pomenila hud udarec za zagovor humanizma utelešenosti. 3. Vse večje širjenje digitalizacije in virtualnosti predstavlja vedno večji izziv za razlikovanje med virtualnostjo in utelešenostjo. V tem sklopu je še posebno zanimivo vprašanje virtualnih medosebnih odnosov; kakšna je njihova narava, kakšni medosebni odnosi so možni v virtualnem prostoru, *online* ipd. V tem kontekstu je zanimivo vprašanje možnosti empatije *online* ter vprašanje, kaj pomeni možnost empatije *online* za zagovor humanizma utelešenosti. 4. Razvoj nevroznanosti poraja vprašanje, ali je človeško bitje res samo skupek nevronov. To hipotezo poskušam ovreči, saj ni združljiva s humanizmom utelešenosti, po katerem je človeška oseba veliko več kot zgolj njeni možgani in živčni sistem in jo je potrebno razumeti ne samo upoštevaje njeno celotno telo, ampak tudi njeno okolje (ekološka dimenzija humanizma utelešenosti) (J. J. Gibson, M. Merleau-Ponty, H. Dreyfus, T. Fuchs idr.). 5. Procesi pospeševanja in digitalizacije v zahodnih deželah vse bolj zatirajo ciklično časovnost telesa v korist linearnega časa rasti in pospeševanja. Učinki so izgorelost in podnebne spremembe. Zato je treba raziskati vprašanje, v kolikšni meri se (lahko) utelešeni, preživeti čas cikličnih ritmov telesa upira socializaciji in pospeševanju. 6. Dualistični pogled na um in svet je spodbudil razvoj konstruktivizma, ki spodbija zaupanje v skupni svet in spodbuja težnje k virtualizaciji. Raziskati moramo možnost rehabilitacije zaznavanja kot intersubjektivne konstitucije realnosti. 7. Raziskati moramo pomen utelešenega humanizma kot podlage za vzgojo in izobraževanje, katehezo, pastoralo in psihoterapijo. V vseh teh pogledih moramo raziskati pomen (upoštevanja) (telesnih) odnosov in izkustev ter doživljanja osebe.

Jasno je, da so za humanizem utelešenosti ključnega pomena temeljne raziskave (pojma) telesa in telesnosti. Opiram se na fenomenološko tradicijo, ki jo

povezujem z izsledki sodobne (kognitivne) znanosti. V tem pogledu je še posebno pomembno razlikovanje med živim oz. živetim telesom (nem. *Leib*) in fizičnim ali objektivnim telesom (nem. *Körper*). To razlikovanje ima bogato zgodovino v fenomenologiji (E. Husserl, E. Stein, M. Scheler, M. Merleau-Ponty, M. Henry, H. Schmitz idr.) in je ključnega pomena za izpodbijanje predpostavk (antropološkega) scientizma in raznih zamisli, ki so v nasprotju s humanizmom utelešenosti (npr. možnost naložitve uma na drug (nebiološki) nosilec). Telo je ključno tudi za razumevanje (pomena) človekove odnosnosti, saj ta ni možna in je ne moremo razumeti brez (živega) telesa.

3. 1 Empatija kot temeljni odnos

Pomemben in središčni del mojih raziskav je empatija. Razlog za tako mesto empatije je v njenem izjemnem pomenu za etiko in teologijo. Brez empatije dejanski etični odnosi praktično niso možni, saj preveč stvari, ki so bistvene za etičnost, temelji na empatiji (sočutje, medsebojno razumevanje in medosebni odnosi, moralni razvoj in rast itd.). V ožjem teološkem kontekstu moramo raziskati biblične kontekste, ki omogočajo raziskovanje empatičnosti tako na strani Boga kot na strani človeka (Krauss 2023). Na strani Boga velja posebej izpostaviti raziskovalne teme: 1. pojem *creatio continua* predpostavlja empatičnega Boga; 2. metaforični koncept Očeta predpostavlja empatično aficiranost Boga; 3. vprašanje trpečega služabnika (Izaija) in Kristusovega trpljenja (pasijon); 4. oblikovanje odnosa do človeka, ki se kaže v vsem odrešenijskem ravnanju Boga, dopušča sklepanje na empatično in sočutno ljubezen Boga v pojmu usmiljenosti. Empatija na strani človeka zadeva razpetost človeka med določenostjo za skupnost z Bogom v ljubezni in njegovo grešnostjo. Človek je po eni strani zmožen ljubečega odnosa z Bogom in svetom, ki pa ga dejansko težko in nepopolno uresničuje zaradi grešnosti svoje narave. Kljub grešnosti pa je človekova ljubezen podoba božje ljubezni. Slednja implicira empatično usmiljenost. Ta se zato nahaja tudi v človeški ljubezni. V Novi zavezi je ljubezen predstavljena v svojih različnih razsežnostih in je konceptualizirana na razne načine (evangeliji, pisma apostola Pavla, Prvo Petrovo pismo); vsa ta pojmovanja in dimenzije implicirajo ali konotirajo empatijo. Raziskave empatije in (semantično) bližnjih biblijskih konceptov, kot sta ljubezen in usmiljenje, moramo umestiti v širši okvir zagovora humanizma utelešenosti, ki implicira poudarjanje človekove odnosnosti in odprtosti v svet in transcendenco. Raziskovanje empatije mi služi kot vzorčni primer dokazovanja pomena telesa. Na tej podlagi moramo razvijati etiko empatije, in sicer v raznih ozirih: v pogledu etike dobrega, z vidika etike dolžnosti in z vidika etike kreposti ter sodobno različico odnosnega personalizma, ki bo prilagojen sodobni znanstveni vednosti. Te raziskave pomenijo nadaljevanje usmeritve solidarnega personalizma, ki sem jo predstavil v svoji knjigi *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko* (2010).

3. 2 Kritična javna teologija sedanjosti: teološki potenciali digitalizacije in ideološko-kritični pristop

Na orisani podlagi je treba raziskovati teme, kot so digitalno formatiran govor o Bogu, digitalni prostori komunikacije in nove možnosti doživljanja Boga in Božje prisotnosti, digitalizacija kot osiromašenje ali obogatitev prostorov komunikacije, ter razvijati javno teologijo v obliki kritične teologije sedanjosti (J. B. Metz). (Breul 2021) Preučiti moramo teološke potenciale digitalizacije po eni strani in razvijati ideološko-kritični pristop po drugi. Raziskati moramo teme, kot so tehnološko krmiljeni in kontrolirani družbeni procesi (človek kot golo sredstvo za izgradnjo tehnološke prihodnosti itd.), kritika tehnološkega razvoja kot smotra po sebi, vprašanja identitete (nevarnost redukcije človekove identitete na digitalno identiteto idr.), ogroženost človekove nerazpoložljivosti (nem. *Unverfügbarkeit*) (Rosa 2019).

3. 3 Podobe in modeli v znanosti in religiji

Zadnja tema, ki bi jo rad še omenil, je vprašanje pomena in vloge metafor, podob in modelov v znanosti, filozofiji, religiji in teologiji. To vprašanje je še posebno relevantno v času digitalizacije in ga je potrebno spričo bliskovitega razvoja sodobne tehnologije vedno znova na novo premisliti.

Menim, da so te teme in vsebine izredno pomembne in aktualne z vidika nacionalnega in evropskega ter širšega (globalnega) interesa. Njihovo raziskovanje je naravnost odločilnega pomena.

4 Kratek pregled poglavij v knjigi

Monografija ima osem poglavij, ki se med seboj dopolnjujejo in so najbolj razumljiva, če knjigo preberemo v celoti. Vendar pa to ni nujno, saj so poglavja razumljiva tudi, če jih beremo ločeno od ostalih, tako da lahko bralec prebere tudi samo nekatera od poglavij, če ga druga ne zanimajo.

V **prvem poglavju** pojasnim temeljna pojma iz naslova, digitalna doba in umetna inteligenca. Na tej podlagi predstavim izzive za filozofijo, teologijo in cerkve ter verske skupnosti, ki jih prinašata digitalizacija in razvoj umetne inteligence. Zagovarjam stališče, da tehnologija ni slaba ali dobra sama po sebi, ampak je takšna človekova uporaba tehnologije. Zavračam tako pretirano črnogleda kot tudi čezmerno optimistične napovedi o prihodnosti.

V **drugem poglavju** se oprem na filozofsko izročilo, da bi pojasnil, kako pomembno in neizogibno je, da upoštevamo utelešenost človeka in njegovo vpetost v svet, da bi ga lahko pravilno in celostno razumeli, vključno z njegovo inteligenco. Pri tem se največ sklicujem na filozofsko fenomenologijo, še posebno Heide-

ggerja, Wittgensteina in ameriškega filozofa Huberta L. Dreyfusa, ki je bil eden najpomembnejših kritikov zmot in utvar pri razvijanju in razumevanju umetne inteligence. Njegova knjiga iz sedemdesetih let prejšnjega stoletja *Česa računalniki ne (z)morejo* je klasično delo na področju filozofije umetne inteligence. Kasneje je Dreyfus izdal tudi odmevno knjižico o internetu, ki dopolnjuje njegovo predhodno delo. V njej je opozarjal na zmotna pričakovanja o prednostih, ki jih bosta prinesla uvedba in razvoj interneta, njegove pasti in nevarnosti ter dejanske učinke. Slednji so v raznih pogledih predstavljali veliko razočaranje za zanesenjake in optimiste glede dobrobiti medmrežja. Dreyfusove kritike, razlage in interpretacije temeljijo na njegovem izvrstnem poznavanju izročila filozofske fenomenologije, še posebno Husserla, Heideggerja in Merleau-Pontyja, in eksistencialistične misli (Kierkegaard). Poleg tega je bil Dreyfus, ki je kot dodiplomski študent študiral fiziko, dobro seznanjen tudi z drugimi znanostmi, ki so relevantne za teme digitalizacije in umetne inteligence. Nekatera dela je napisal skupaj s svojim bratom Stuartom, vrhunskim računalniškim inženirjem. Zaradi vsega tega so njegova in njuna dela tako kakovostna in prodorna in je bil eden prvih, ki je na področju vprašanj (človeku podobne) umetne inteligence podal utemeljeno kritiko ter filozofsko domišljeno razlago in zagovor pomena človekovega telesa in njegove biti-v-svetu.

Drugo poglavje je morda najbolj zahtevno za filozofsko manj podkovanega bralca, po drugi strani pa sem v njem predstavil ontološko utemeljitev pomena razumevanja strukture bit-v-svetu tako za ustrezno razumevanje človeka kot za zavedanje omejitev umetne inteligence. V predstavitvi sem apliciral Brentanovo ontologijo, po kateri je podstat (substancia) edini pravi del pritike (akcidence). Moja trditev oziroma brentanovska formulacija interpretacije Dreyfusovega razumevanja, ki ga predstavim v drugem poglavju, je, da je »podstat« človekova bit-v-svetu. Ostali človekovi »svetovi« (svet umetnosti, znanosti, religije, politike itd.) so pritike človekove biti-v-svetu, obogatitve ali razširitve temeljne strukture, ki je človekova bit-v-svetu. Dejansko je človekov svet en sam. Njegova »podstat« je človekova bit-v-svetu, vsi ostali »svetovi« so samo pritike te podstati.

V drugem poglavju predstavim tudi uvide in spoznanja, ki so pomembni z vidika filozofije umetnosti oz. estetike ter resnice. Od takrat, ko sem pisal to poglavje, več kot deset let nazaj, so se stvari na področju umetne inteligence močno spremenile. Nekatere trditve, npr. o razumevanju jezika, so v določenem smislu ovržene kot nepravilne. Toda celo v teh trditvah se nahaja nekaj resnice, zato nas tudi poznavanje teh argumentov lahko obogati. Glavna tarča kritike Dreyfusa in njegovega brata so bili klasična UI in ekspertni sistemi kot pot do razvoja človekolike umetne inteligence. Z vidika sedanje stopnje tehnološkega razvoja UI je takratna UI v veliki meri presežena preteklost, tako rekoč samo še tehnološka zgodovina. Toda nekatere glavne (filozofske) poante (bratov Dreyfus), o pomenu telesa, (človekove) biti-v-svetu, ontologiji sveta in razliki med svetom in univerzumom, načinu delovanja ekspertov, vzgoji in izobraževanju itd., so še danes relevantne ozi-

roma pravilne. Tozadevni argumenti niso izgubili svoje moči. Njihovo poznavanje in razumevanje ter zavedanje njihovega pomena je tudi danes izredno pomembno za pravilno razumevanje človeške inteligence, možnosti razvoja človeku podobne inteligence in tudi superinteligence. Zato sem poglavje uvrstil v knjigo nespremenjeno in v celoti.

V **tretjem poglavju** izpodbijam možnost naložitve človeškega uma, t. i. mind-uploading, na drug nosilec, biološki ali nebiološki. Možnost naložitve uma zavračam iz več razlogov: od neskladnosti z obstoječim znanstvenim védenjem do raznih vidikov neupoštevanja pomena človeškega telesa, človekove utelešenosti in umeščenosti oz. vpetosti v svet. Ugovori zadevajo biološko, psihološko in socialno raven človekovega bivanja. Teme, ki jih vpnem v zavrnitev možnosti naložitve uma, zajemajo topike, kot so dvojna struktura telesa in razlikovanje med živetim telesom, ki ga imenujem život, in telesom kot objektom, kot fizičnim telesom; primarnost telesne perspektive na svet; telo kot prvobitna zmožnost zaznavanja in pogoj zaznavanja in kot konstitutivno tako za zaznavanje kot za prostorskost in časovnost; struktura telesa in zavest; utelešena eksistenca in medosebnost.

Možnost naložitve uma je sestavni del ideologije radikalnega transhumanizma. Utemeljeno izpodbitje možnosti mind-uploadinga je zato bistven del utemeljene zavrnitve radikalnega transhumanizma in njegovega stremljenja po nesmrtnosti.

Tudi liberalna evgenika, ki se ji posvečam v **četrtem poglavju**, je oblika radikalnega transhumanizma. Liberalna evgenika vključuje poseganje v dedno zasnovano nerojenega človeka z namenom izboljšanja njegovih sposobnosti. V poglavju predstavim in razčlenim Habermasovo kritiko liberalne evgenike in pokažem na njeno protislovnost: po eni strani temelji na ideologiji libertianizma, katerega politično realizacijo predstavlja liberalna demokracija, po drugi strani pa bi izvajanje liberalne evgenike spodkopavalo same temelje liberalne demokracije, ki jo predstavljajo državljani, ki sami sebe in drug drugega obravnavajo kot avtonomne in enakovredne osebe.

Habermas liberalno evgeniko opredeli kot prakso, ki posega v genom zarodka prepušča presoji staršev. Zanimajo ga moralne posledice takih posegov. Glavna nevarnost je, kot že omenjeno, uničenje vzajemnega pripoznavanja članov družbe kot avtonomnih in odgovornih delovalcev, ki so si v obeh omenjenih pogledih enakovredni. To pripoznavanje pa je sam temelj naše moderne zahodne moralne slovnice. Habermas v tem kontekstu opozori na pomen razvijanja etike vrste, ki posreduje med moralo in etiko. Središčni pojem njegove etike vrste je zmožnost biti pristen, avtentičen (zmožnost biti to, kar sem, nem. *Selbstseinkönnen*). V tem pogledu se naveže na Kierkegaardovo postmetafizično etiko sebstva. Sam opozorim še na druge vire Habermasove misli, pojasnim relevantne pojmovne distinkcije ter izluščim in premislim Habermasove glavne ugovore. Ti so naslednji: 1. liberalno evgenični posegi psihično načnejo poseganca, njegovo zavest o sebi kot avtonomnem, odgovornem in enakovrednem subjektu; 2. pravica in odgovornost

biti avtor lastnega življenja pripadata samo osebi sami; 3. ne moremo vnaprej vedeti, kaj je dobro za osebo; 4. poseganec mora imeti možnost reči ne. Razpravljanje sklenem z ugotovitvijo, da predrojtveni genetski posegi ne smejo biti prepuščeni (samo)volji posameznikov, ampak se mora to vprašanje zakonsko urejati na podlagi javne razprave, v kateri lahko sodelujejo vsi člani družbe.

V **petem poglavju** kratko predstavim teorijo resonance nemškega misleca Hartmuta Rose. Ta teorija se lepo ujema s humanizmom in antropologijo utelešenosti in odnosno filozofijo, ki jih tudi sam zagovarjam. Opozorim na možne ugovore, ki izhajajo iz teorije resonance proti možnosti transhumanistične izpopolnitve (ang. *enhancement*) človeka. Skica argumenta, ki jo predstavim, je naslednja: 1. Človeka ni brez pravih odnosov. 2. Resonanca je nepogrešljiv del pravih odnosov. 3. Nerazpoložljivost je bistvena značilnost resonance. 4. Inženirska kontrola in izdelava odnosov, ki sta potrebni za uresničitev transhumanistične vizije, vključujeta ukinitvev nerazpoložljivosti. 5. Ukinitvev nerazpoložljivosti je ukinitvev resonance. 6. Ukinitvev resonance je ukinitvev pravih odnosov. 7. Ukinitvev pravih odnosov je ukinitvev človeka.

Šesto poglavje predpostavlja seznanjenost z Rosovo teorijo resonance, zato priporočam, da ga bralec bere potem, ko je prebral peto poglavje, razen če že od prej pozna teorijo resonance. V njem nadaljujem kritiko transhumanizma, ki jo razširim v kritiko splava kot temeljne nepravilnosti, ki temelji na stališču, ki sem ga poimenoval teza celovitosti. Moje izhodišče je ugotovitev, da nas izziv ustreznega odgovora na transhumanizem vodi do treh središčnih vprašanj: o naravi človeka, človeške osebe in skupnega dobrega. Ugotavljam, da je v vseh treh pogledih resonanca bistvena. Človeški način bivanja, človeška oseba kot taka in skupno dobro predpostavljajo resonanco. Zato je radikalni transhumanizem nevarna ideologija v vseh treh ozirih, saj ogroža gojenje in spoštovanje resonance. Naslednja ugotovitev je, da lahko zagovarjanje splava razumemo kot držo, ki je zelo sorodna liberalni evgeniki, ali pa celo kot njeno skrajno obliko, saj je splav najbolj korenit poseg v zarodek, njegovo uničenje. Med zagovarjanjem splava in radikalnim transhumanizmom je afiniteta oz. mišljenjska bližina, saj radikalni transhumanisti zavračajo vsakršno postavljanje meja poseganju v človeka, tudi če to pomeni ukinitvev človeka, podobno pa zagovorniki splava zagovarjajo pravico do radikalnega posega v nerojenega, t. j. odvzem življenja. Zato je obravnava splava v kontekstu transhumanizma in liberalne evgenike ustrezna. V nadaljevanju poglavja predstavim argument za temeljno nepravilnost splava, vendar pa zavrnem mnenje, da že iz samega tega dejstva izhaja upravičenost zakonske prepovedi splava v demokratični družbi.

V **sedmem poglavju** predstavim pogled na transhumanizem z vidika intelektualne zgodovine. Opravim primerjalno analizo transhumanizma in nove dobe (new age) v kontekstu njunih podobnosti z razsvetljenstvom oziroma romantiko in mesta vrednote pristnosti in presežnosti v njunih obzorjih. Pojasnjujem, da lahko novo dobo razumemo kot obliko neoromantike, transhumanizem pa

kot obliko neorazsvetljenstva. Poleg tega lahko transhumanizem razumemo tudi kot obliko izključnega humanizma v smislu Charlesa Taylorja. Dokazujem, da je skrajni transhumanizem nevaren. Za to navajam dva razloga: prvič, skrajni transhumanizem »ukinja« presežnost, transcendenco. Tako ponavlja usoden poskus razsvetljenstva. S tem, tako kot razsvetljenje, odpira vrata nasilju, nečlovečnosti in katastrofi. Drugič, v obzorju transhumanizma ni podlage za vrednoto pristnosti, ki pa je ključna vrednota moderne zahodne družbene in politične slovnice. Zato transhumanizem predstavlja grožnjo tej slovnici. Tako to sedmo poglavje predstavlja dopolnitev argumentacije iz četrtega poglavja o transhumanizmu oziroma liberalni evgeniki kot grožnji svobodni demokraciji.

V **osmem poglavju** se ukvarjam s pomenom medijev in medmrežja. V razpravi upoštevam izreden vpliv oziroma pomen ozadij, posnemanja in zgledov za oblikovanje osebnosti, za njihovo (pod)zavest in ravnanje. Posvetim se predvsem nevarnostim medijev v pogledu duševnega razpoloženja ljudi, pridobivanja informacij, izobraževanja in ustvarjanja demokracije ter gojenja (za to) potrebnih kreposti, kot sta npr. pogum oziroma srčnost¹ in strpnost. Poudarjam pomen človeškega telesa in telesnega stika, vživljanja in pravega dialoga, neanonimnosti in izpostavljenosti. Takšni odnosi preko medijev niso mogoči ali pa so, zaradi medijske posredovanosti, pomembno okrnjeni. Opiram se na dognanja filozofov, predvsem Sorena Kierkegaarda in fenomenologov (Maurice Merleau-Ponty, Hubert Dreyfus), mimetične antropologije Renéja Girarda, sodobne kognitivne znanosti in tudi sociologov (Thomas Luckmann, Ulrich Beck).

Nekatera poglavja v knjigi so bila že prej objavljena kot naslednje publikacije: I. pog.: Žalec 2022c; II. pog.: Žalec 2014; IV. pog.: Žalec 2019b; VII. pog.: Žalec 2021c; VIII. pog.: Žalec 2010b.

¹ Srčnost v smislu latinske besede *fortitudo* kot izraza za značajsko in duhovno trdnost, integriteto in stanovitnost oziroma za četrto kardinalno krepost v katoliški tradiciji. Glede te kreposti prim. Žalec 2010a, 179-180.

I DIGITALIZACIJA IN UMETNA INTELIGENCA: IZZIVI ZA FILOZOFIJO, TEOLOGIJO IN CERKEV

»Vse preizkušajte in kar je dobro, obdržite.« (1 Tes 5,21)

1 Digitalizacija in umetna inteligenca

Ključna pojma za razumevanje sodobnega situacije sta digitalizacija in umetna inteligenca. Digitalizacija najprej pomeni opis določenih entitet (objekta, slike, dokumenta, signala ...) z binarno kodo dvojiškega sistema, da bi ga shranili ali obdelali na računalniku ali drugih elektronskih napravah. »Pretvorba analognih informacij se izvede s postopkom skeniranja in kvantizacije.« (<https://sl.wikipedia.org/wiki/Digitalizacija> (5. 10. 2021)). To je »tehnična« definicija ali opredelitev digitalizacije. O gospodarski, družbeno-razvojni in sociološki razsežnosti digitalizacije lahko v Wikipediji preberemo: »Ocenjuje se, da je bilo leta 2007 v digitalni obliki že 94 % tehnoloških informacijskih zmogljivosti v svetovnem merilu (v letu 1993 pa le 3 %), leta 2002 pa so digitalne informacije presegle prag 50-ih odstotkov nad analognimi informacijami. S tem naj bi bil postavljen mejnik t. i. 'digitalni dobi'«.« (<https://sl.wikipedia.org/wiki/Digitalizacija> (5. 10. 2021))

Digitalizacija ima torej dva pomena: najprej se ta izraz nanaša na opis entitet z binarno kodo, drugi pomen pa zajema vse spremembe, ki jih povzroča uporaba digitalizacije, npr. ko govorimo o digitalni družbi ali digitalni dobi.

Drugi ključni pojem je umetna inteligenca (v nadaljevanju UI). Wikipedija jo opredeli takole:

»Na področju računalništva se naziv **umetna inteligenca (UI)**, včasih tudi **umetni um** ali **strojna inteligenca**, uporablja za inteligenco strojev, v nasprotju z 'naravno' inteligenco ljudi in drugih živali. Računalniška znanost opredeljuje raziskovanje umetne inteligence kot študij 'inteligentnih agentov': naprav, ki zaznavajo svoje okolje in ravnajo na način, ki povečuje verjetnost, da svoj cilj uspešno dosežejo. Kaplan in Haenlein opredeljujeta UI natančneje kot 'zmožnost sistema, da pravilno interpretira zunanje podatke, da se iz takih podatkov uči in da ta nova znanja uporablja za fleksibilno prilagajevanje in doseganje specifičnih ciljev in nalog'. Pogovorno se uporablja izraz 'umetna inteligenca', kadar stroj posnema 'kognitivne' funkcije, ki jih ljudje povezujejo z drugimi oblikami človeškega uma, kot sta 'učenje' in 'reševanje problemov'.« (https://sl.wikipedia.org/wiki/Umetna_inteligenca (5. 10. 2021))

Digitalizacija in UI sta tesno povezani, saj brez razvoja UI digitalizacija v obsegu, kot ga poznamo danes in ga lahko pričakujemo v prihodnosti, ne bi bila mogoča. UI je sestavni del digitalizacije. Z napredujočo digitalizacijo so bila v zadnjih letih skoraj vsa naša področja temeljito spremenjena oziroma preoblikovana. Tako so na primer velik del komunikacije, družbene interakcije in brezštevilni koraki v delovnem in proizvodnem procesu že popolnoma avtomatizirani. Obdelavo ogromnih količin podatkov, ki jih to ustvari, je mogoče izvesti le s pomočjo sodobnih računalniških sistemov, ki so se izkazali za koristno orodje pri nalogah, ki smo jih prej lahko opravili le z veliko porabo časa in truda. UI se je izkazala kot središčna tehnologija, ki omogoča učinkovito kompleksno analizo velikih podatkov. Velik napredek v razvoju UI, ki v nekaterih pogledih že danes močno presega kognitivne zmožnosti človeka, predstavlja začetek globoke družbene spremembe, ki bo korenito spremenila človekov življenjski svet; veliko bolj, kot ga je že, in v meri in na način, ki si ju še ne moremo zares predstavljati in ju oceniti. V prihodnosti bodo sistemi UI vedno bolj vključeni v naše vsakdanje življenje in delo, vse in vedno bolj bodo pomemben del našega življenjskega sveta, ki ga bomo morali še kako upoštevati. Mnogi filozofi, strokovnjaki in znanstveniki vidijo v tem temeljno revolucijo človekovega bivanja. Kajti tehnične novosti nimajo zgolj ogromnega potenciala za podporo človekovih dejavnosti, na primer raziskovalnih, komunikacijskih in gospodarskih, ampak hkrati tudi oblikujejo samega človeka: tako njegovo zunanost in telesnost kot njegovo »notranjost«. Vplivajo na njegovo mišljenje, način razmišljanja in doživljanja, jih oblikujejo in spreminjajo ter predstavljajo izziv za človekovo razumevanje samega sebe in resničnosti. (Müller 2021, 341- 342)

Lahko izpostavimo tri stvari, ki so bistveno povezane z UI in so sestavni del digitalizacije: veliki podatki (*big data*), strojno učenje (*machine learning*) ter virtualna ali izpopolnjena resničnost (*virtual/augmented reality*). Oglejmo si jih po vrsti.

Digitalizacija vodi do ogromne količine podatkov, saj je mogoče zaznati, digitalizirati in shraniti tako človeško vedenje v digitalnih okoljih kot vse fizično merljive značilnosti resničnosti. Umetno inteligentni sistemi lahko hitro in natančno preučijo digitalni model resničnosti in človeškega življenja, ustvarjen na podlagi teh podatkov, z vidika posledic in statističnih korelacij. Ta preučitev v mnogih pogledih (hitrost, obseg itd.) daleč presega človeške zmožnosti. (Göcke in Grössl 2021, 328)

Sistemi UI se lahko na podlagi statičnih in dinamičnih podatkov naučijo najti optimalne načine reševanja za izpolnjevanje nalog, določenih z njihovimi algoritmi. Tri običajne oblike strojnega učenja so nadzorovano (*supervised*), nenadzorovano (*unsupervised*) in okrepljeno (*reinforced*) učenje (Göcke in Grössl 2021, 329):

»Strojno učenje ima tri široke tipe: nadzorovano, nenadzorovano in okrepljeno učenje. [...] Pri *nadzorovanem* učenju programer 'usposablja' ('trains') sistem z opredelitvijo množice želenih rezultatov za nabor inputov [...] in mu zagotavlja nenehne povratne informacije o tem, ali jih je dosegel. [...] Pri *nenadzorovanem* učenju uporabnik ne daje nobenih podatkov o doseganju želenih rezultatov ali napakah. Učenje temelji na načelu, da sočasne značilnosti povzročajo pričakovanja, da se bodo pojavile skupaj tudi v prihodnosti. Učenje brez nadzora lahko uporabimo za *odkrivanje* znanja. Programerjem ni treba vedeti, kateri vzorci/grozdi (*clusters*) obstajajo v podatkih: sistem jih najde sam. *Okrepljeno* učenje poganjajo analogije nagrade in kazni: sporočila s povratnimi informacijami, ki sistemu sporočajo, da je to, kar je pravkar naredil, dobro ali slabó.« (Boden 2018, 40ff)

Sistemi UI se lahko učijo kot čiste programske (*software*) aplikacije, brez samostojnega opravljanja nalog, ali pa se v obliki utelešene (*embodied*) UI naučijo prevzemati naloge, ki prej zahtevajo fizične sposobnosti ali fizično prisotnost človeka, pa tudi takšne, ki jih človek zaradi omejitev svoje biološke konstitucije ne more izvesti oziroma opravljati. (Göcke in Grössl 2021, 329)

Zmožnost učenja je bistvena lastnost (resnično) inteligentnih sistemov. Splošna inteligenca (*general intelligence*) brez zmožnosti učenja ni mogoča. Kot je zapisal Ethem Alpaydin: »Sistem v spreminjajočem se okolju mora imeti sposobnost učenja, sicer bi težko rekli, da je inteligenen. Če se sistem lahko nauči in se prilagodi takšnim spremembam, oblikovalcu sistema ni treba predvideti in ponuditi rešitev za vse možne situacije.« (Alpaydin 2016, 17) Lahko dodamo tudi besede znanega transhumanista Nicka Bostroma: »Zdaj se zdi jasno, da bi bila sposobnost učenja sestavni del jedrnega ustroja (*core design*) sistema, namenjenega doseganju splošne inteligence, ne pa nekaj, česar bi se lahko lotili pozneje, kot razširitve oziroma naknadne zamisli.« (Bostrom 2014, 23)

Virtualna/izpopolnjena resničnost: sistemi UI lahko konstruirajo tako čisto virtualna kot tudi hibridna okolja. Ta okolja polje človekovega čutnega zaznavanja bodisi nadomestijo, s proizvodi digitalizacije, bodisi, z dodajanjem le-teh, to polje izpopolnijo oziroma spremenijo. (Göcke in Grössl 2021, 329)

2 Izzivi digitalizacije

Digitalizacija prinaša kopico izzivov in vprašanj. Uspehi UI neizogibno sprožajo asociacije, vzporejanja in primerjanja UI s človeškim umom ali inteligenco. Tako se na novo, v kontekstu izzivov digitalizacije, sodobne tehnologije in UI, soočamo s temeljnimi filozofskimi vprašanji, ki zadevajo tako »notranje življenje« sistemov UI kot tudi način, kako premišljamo in razumemo človeški um ali inteligenco: Kaj sploh je inteligenca? Ali lahko stroji mislijo? Ali imajo inteligentni roboti zavest? Ali lahko človekov um razumemo kot računalnik? Ga celo moramo tako razumeti? (Müller 2021, 342) V nadaljevanju se bomo posvetili dvema skupinama izzivov: filozofskim in izzivom za teologijo in Cerkev.

Med filozofskimi izzivi izpostavljam tri sklope. Prvi zadeva poseben položaj človeka v stvarstvu, kot razumnega bitja, subjekta, delovalca. Odločilna vprašanja v tem sklopu so: Kaj je zavest in kaj je inteligenca? Ali je možen razvoj superinteligence, se lahko razvije, je možna? Ali ima lahko stroj zavest? Kaj so pogoji razumnega ravnanja? Ali je lahko stroj moralni delovalec, je možno, da bi ga pripoznali kot moralnega akterja? Je človek več kot stroj? Ali so stroji (lahko) pravni subjekti ali pravni objekti? Drugi sklop obsega vključevanje, integracijo, sistemov umetne inteligence v individualne in družbene življenjske svetove človeka. Relevantna vprašanja na tem področju so: Ali so procesi strojnega spoznavanja oziroma pridobivanja znanja zanesljivi? Je strojno spoznanje/znanje zanesljivo? Ali sistemi umetne inteligence ogrožajo svobodo in dostojanstvo človeka? Kakšen odnos bi morali imeti sistemi UI do človeka, kako bi se morali do njega »vesti«? Ali obstajajo moralna pravila, ki se dajo matematično kodificirati? Za katere individualne in družbene namene oziroma smotre bi morali in smeli uporabljati stroje? Kako digitalizacija spreminja naše samorazumevanje in razumevanje sveta? Tretji sklop: Z uporabo sistemov UI in sodobne tehnologije so se človeku odprle možnosti spreminjanja sebe in okolja, ki so neprimerljive s preteklimi. Do katere mere je to možno in dobro? V ta sklop izzivov sodita transhumanizem¹ in posthumanizem. Središčna vprašanja tega sklopa so: Ali obstaja normativni status človeške narave? Ali lahko uporabimo nove tehnologije za genetsko in kibernetično spremembo človeka? Kakšne oziroma katere so možnosti, priložnosti v tem pogledu in katere so meje takšnih sprememb? Ali je sploh možno po poti digitalizacije ustvariti človeško zavest in jo implementirati na računalniku? (Göcke in Grössl 2021, 331-335)

Tudi izzive za teologijo in Cerkev lahko razdelimo v tri sklope (Göcke in Grössl 2021, 335ff). Prvi sklop: vanj spadajo zgoraj navedena filozofska vprašanja, ki so izzivi tudi za teologijo in Cerkev. Potem so tu vprašanja, ki jih je treba razjasniti v navezavi na filozofsko refleksijo. Teologija mora s pristnega krščanskega gledišča odgovoriti tako na vprašanje o ontološkem statusu UI kot na vprašanja glede

¹ O transhumanizmu se slovenski bralec lahko obširneje pouči v posebnem tematskem bloku revije *Bogoslovni vestnik* (Žalec 2019c), za tiste, ki berejo angleško, pa je na voljo tudi knjiga Petkovšek in Žalec, ur. 2021.

implementacije UI v življenjskem svetu človeka: tako o uporabi te tehnologije za genetsko in kibernetično izpopolnitev človeka kot tudi njegovega naravnega okolja (Helmus 2020). V ta sklop sodi spekulativno vprašanje, če so lahko sistemi UI udeleženi v procesu božjega odrešenja in če lahko prevzamejo službe v Cerkvi. To spodbuja svežo refleksijo o pogojih za sodelovanje v službi Cerkve. Specifičen izziv za Cerkev je v tem, da jo digitalizacija postavlja pred nove možnosti uresničevanja njenih temeljnih dejavnosti oznanjevanja, liturgije in diakonije. Teologija in Cerkev sta postavljeni pred izziv, pojasniti, v navezavi na filozofski premislek, kakšne posledice bi izhajale, če bi najboljši argumenti govorili v prid temu, da sistemi umetne inteligence niso zgolj tehnološki artefakti, ampak jih moramo razumeti kot oblike samozavedajočega se življenja. Ob tem velja omeniti tudi podobna vprašanja o vplivu nezemeljskega življenja na krščansko vero (Göcke 2014). V tem primeru je treba prilagoditi ne samo splošno razumevanje stvarjenja, ampak moramo razviti tudi konkretne teološke koncepte glede vprašanja, če in kakšno vlogo lahko ima oziroma prevzame UI v procesu božjega odrešenja in v skupnosti verujočih. (Göcke in Grössl 2021, 335-336)

»Tudi če ni dovolj razlogov, da bi morali UI razumeti kot obliko razumnega in samozavedajočega se življenja, spekulativno vprašanje, ali bi UI lahko sodelovala pri božji odrešitvi in prevzela službo v Cerkvi, vodi v nov razmislek o pogojih za sodelovanje pri cerkveni službi: če bi na primer prišli do zaključka, da stroj, ki nima naravnih spolnih preferenc in nima biološkega spola, lahko prevzame duhovniške naloge, bi bilo s tem pokazano, da določene spolne preference in biološki spol niso nujni pogoji za duhovništvo.« (Göcke in Grössl 2021, 336)

Glavna vprašanja prvega sklopa so torej naslednja: Ali so sistemi UI lahko udeleženi v procesu odrešenja in živijo v skupnosti ljubezni z Bogom in ljudmi? Ali lahko človek vzpostavi pristne vezi in odnose s sistemi UI? Ali so lahko sistemi UI udeleženi v posvečenem življenju Cerkve? Ali lahko stroji dajejo ali prejemajo blagoslov ali celo zakramente? Kako bi se s tem spremenila hierarhija in struktura Cerkve? (Göcke in Grössl 2021, 336)

Drugi sklop: razviti koncepte o tem, kako lahko možnosti, ki jih omogočajo veliki podatki, strojno učenje in virtualna/izpopolnjena resničnost pomagajo pri oznanjevanju veselega oznanila Jezusa Kristusa. Najpomembnejša vprašanja na tem področju so: Kakšne oziroma katere so možnosti in priložnosti ter meje uporabe UI za oznanjevanje veselega oznanila? Ali se lahko in smejo aplikacije uporabiti za misionarjenje? Kako se lahko sistemi UI uporabijo za obogatitev človekovega življenja? Ali v tehnologiji leži morda celo ključ za človekovo odrešenje? (Göcke in Grössl 2021, 336) Tretji sklop vključuje izziv transhumanizma in posthumanizma, da bi človeka in okolje preoblikovali oziroma spremenili po svoji želji in človeka kot vrsto presegli. Središčna vprašanja tega sklopa so: Katere bistvene človeške značilnosti ogrožajo tehnološke spremembe in kako lahko preprečimo njihovo uničenje? Ali sme človek svoje lastno bistvo genetsko in kibernetično iz-

boljšati? Sme posegati v naravo in jo oblikovati po svojih željah? Kakšen cilj želi Bog doseči s stvarjenjem človeka in kako lahko (smiselno) uporabimo tehnologijo oziroma kako jo smemo uporabiti, da bi prispevali k doseganju tega cilja? (Göcke in Grössl 2021, 336-337)

3 Vmesno, zmerno stališče

Kakšni so ustrezni odgovori na zgoraj navedene izzive in vprašanja? Za njihovo predstavitev v tem kratkem poglavju nimam dovolj prostora, upam pa, da bo ta knjiga bralcu v pomoč pri njihovem iskanju. Zato se bom omejil samo na oris temeljne drže, ki se mi zdi pri vsem tem ključna. Zavzemam se za srednjo pot med utopičnim navdušenjem in »vero« v tehniko in tehnologijo na eni strani ter črnogledno distopično »apokaliptiko«. Prvo stališče izhaja iz nerazumevanja ali neupoštevanja človekove narave in položaja, drugo človeka »podcenjuje« in ga razume kot popolnoma neavtonomno in določeno »igračko« njemu zunanjih sil, v tem primeru razvoja tehnologije. Prvo je greh napuha, drugo pa greh obupa.

Vmesno razumevanje, ki se mi zdi pravilno, temelji na razumevanju človeka kot bitja, ki mu je Bog podelil ustvarjalno zmožnost. Človek je ustvaril tehniko in lahko tehniki gospodari. Ker pa je človek ambivalentna mešanica ustvarjalnega in destruktivnega bitja, mu lahko tehnika zagospodari, namesto da bi mu služila, ga zaslužnji, mu škodi in ga uničuje. Srednje stališče, ki ga zagovarjam, je, da tehnika ni sama nekaj slabega ali dobrega, ampak je to odvisno od človeka, od njegovega odnosa do tehnike. Na tej podlagi Wilfried Sturm oriše krščansko utemeljen predlog ustreznega ravnanja z digitalno tehnologijo, ali bolje tehnologijami. Svoj predlog strne v sedem točk (Sturm 2021, 448-451): 1) pripoznavanje meja tega, kar lahko ustvarijo ustvarjenine. V tem pogledu je zelo pomembno razčiščevanje in razlikovanje med tremi cilji: a) dejansko možni cilji; b) v principu možni, ampak dejansko nemožni cilji; in c) v principu nemožni, t. j. utopični cilji. 2) Iz postavk, da je človek ustvarjen po božji podobi in da ima od Boga podeljeno dostojanstvo, izhaja zavrnitev manipulacije in instrumentalizacije človeka (človek ne sme biti nikoli zgolj sredstvo). 3) Po krščanskem razumevanju je človeško življenje več kot biološki potek dražljaj-odziv mehanizmov. K tistemu, kar je specifično človeško, spada dojemanje življenja kot nečesa, kar moramo voditi in oblikovati svobodno in odgovorno. S tem so povezane postavitve etičnih ciljev, ki izhajajo iz človekovega samorazumevanja in interpretacije smisla bivanja. To pomeni, da tehnika samo takrat služi življenju, ko je zajamčena oziroma zaščitena prevlada etične svobode nad tehnično svobodo. To pomeni, da tehnična izvedljivost ne sme imeti prednosti pred etično legitimnostjo (zavračanje normativnosti dejanskega). Da pa bi dejansko bili sposobni prav in pravično uresničevati to načelo, moramo paziti na to, da smo tudi v pogledu potrebnega znanja o tehniki dovolj na tekočem. Samo tako

bomo sposobni utemeljiti svoje etične presoje, vključno z zadržki in prepovedmi. Moramo biti čim bolj seznanjeni s tehnološkim razvojem in njegovimi možnostmi, da lahko o njem ustrezno razpravljamo in presojamo. Še posebno je treba kritično opazovati in reflektirati spremembe vrednot, ki jih sproža tehnologija oziroma tehnološki razvoj. Ob tem je po našem mnenju treba dodati, da kljub vsem naporom nihče ne more dovolj poznati vseh stvari, da se ne bi bil prisiljen zateči k zaupanju strokovnjakom. Zato so verodostojnost in poštenost strokovnjakov ter zaupanje ključni relevantni cilji in teme za to točko in za etiko tehnike in tehnologije na splošno. Pomen teh vidikov lahko konkretno opazujemo v času pandemije in problematike cepljenja. 4) K spoštovanju človeške svobode spada previdnost do poskusov »programiranja« človeka za dobro. Kakorkoli se že zdijo takšni poskusi privlačni z vidika realizacije želenih moralnih drž, pa bi ravno s tem negirali moralno ravnanje kot po svojem bistvu svobodno in odgovorno. 5) Občutek odgovornosti in dojemanje odgovornosti, zavest o njej, se kaže v oceni posledic tehnike. Seveda so učniki digitalne tehnike postali tako zapleteni in komajda napovedljivi, da ima tehtanje tveganj in koristi brez dvoma svoje meje. Zato se v mnogih primerih kaže izbira manj tvegane opcije kot primerna (Hans Jonas). Pri tem pa ne smemo prezreti možnih posledic previdnosti v ravnanju. 6) V pogledu na izpopolnitev človeka moramo razlikovati med zdravstvenim tretmajem in perfekcioniranjem, med izboljševanjem in spreminjanjem, med nadomestitvijo, kompenzacijo in izpopolnitvijo. Tudi če so meje v tem pogledu zabrisane, nejasne, še posebno če pomislimo na protetiko in implementacijsko tehnologijo, nas lahko to razlikovanje vendarle (ob)varuje pred prisilo izpopolnjevanja in tekmovalno *upgrade*-kulturo, ki sta v nasprotju z od Boga dano upravičenostjo bivanja človeka v lastni šibkosti in omejenosti. 7) Telesna ustrojenost človeške eksistence zahteva telesno srečanje (*Begegnung*), ki ga ne more nadomestiti virtualno srečanje. To kažejo tudi razmere omejenih stikov v času koronavirusne pandemije. Z virtualno komunikacijo sicer lahko premagamo prostorsko oddaljenost, vendar pa ne smemo podcenjevati dolgoročnih posledic naraščajočega »raztelesenja« (*»Entkörperung«*). V tem pogledu Sturm našteva »fantomiziranje« (termin Güntherja Andersa) v smislu prikrivanja resničnosti z njenim upodabljanjem, opuščanje ali neupoštevanje meje med stvarnostjo in videzom, nadomestitev primarne empatije z domišljjskimi oziroma projektiivnimi občutki. Še posebno pa ne sme digitalna tehnika voditi v kak eskapizem, t. j. beg pred stvarnostjo, ki je »naporna«, ker se upira, nudi odpor, v »nenaporni« virtualni odnos.

Sturm svoje svojo predstavitev omenjenih sedmih točk zaključí z naslednjimi besedami:

»Konec koncev nam gre za obrat od napačne alternative med primitivizmom, ki je sovražen do tehnike in utopizmom, ki je vera v tehniko, k 'normalnemu življenju', v katerem sta naravoslovje in tehnologija tako uporabljena 'kot bi bila,

tako kot Sabbath, ustvarjena za človeka in ne kot da bil človek [...] njima prilagojen in podrejen.¹²» (Sturm 2021, 451)

Pri poskusih odgovarjanja na zgoraj navedene izzive in vprašanja se pokaže, da različni ljudje možnosti/priložnosti in tveganja ocenjujemo zelo različno. Pogosto opazimo polarizacijo med tehnološkimi distopijami in utopijami. Prve nas prestrašijo. Človek bo z digitalizacijo v svojem bistvu tako spremenjen, da bodo ljudje izgubili svojo moralno avtonomijo, pa tudi zmožnosti ljubezni in vere. Nekatere tovrstne vizije zajemajo izgubo bogopodobnosti ali celo človeškosti v celoti. Po drugi strani pa nekateri menijo, da je samo s pomočjo tehnološkega izboljšanja človekove narave mogoče ustvariti Božje kraljestvo na zemlji oziroma da lahko samo tako človek doseže odrešenje. Ta ambivalentnost v oceni se pogosto kaže v vrednotenju ali podcenjevanju človekove telesnosti in minljivosti. (Göcke in Grössl 2021, 337)

4 Zaključek

Naj sklenem z ugotovitvijo, da je pomembno, da o možnostih/priložnostih in tveganjih digitalizacije in UI premišljamo in razpravljamo tako, da lahko onkraj omenjene polarizacije med utopijo in distopijo razvijemo vmesno utemeljeno stališče in držo. Soočenje z digitalizacijo družbe vodi v to, da si moramo vedno znova zastavljati vprašanja o namenu človeka (Göcke in Grössl 2021, 337-338), kar kaže na neizogibno temeljnost in pomembnost filozofske in teološke antropologije. Potem pa se moramo, v duhu apostola Pavla, odločiti o uporabi tehnologij: »Vse preizkušajte in kar je dobro, obdržite.« (1 Tes 5,21)

2 Navedek znotraj Sturmovega citata: Huxley 2000, 11.

II SVETNOST ČLOVEŠKOSTI, UMETNOSTI IN USTVARJALNOSTI TER NEMOŽNOST ČLOVEKU PODOBNE UMETNE INTELIGENCE

1 Uvod

Temelj pričujočega poglavja spada na področje filozofske antropologije, ki jo opredeljujem kot vedo o človekovi naravi (Žalec 2010a, 35ff), pomembno pa zadeva tudi estetiko (oziroma filozofijo umetnosti) ter filozofijo uma (slovenski prevod za angleški termin *philosophy of mind*) in kognitivno filozofijo. V njem bom dokazoval, da niti bistva ustvarjalnosti (in potemtakem) niti bistva umetnosti ni mogoče dojeti brez zapopadenja odnosa med človekom in svetom oziroma brez razumevanja človekove biti-v-svetu. To trditev bom osvetljeval na več ravneh. Najprej bom orisal razloge Huberta in Stuarta Dreyfusa, ki sta na podlagi poznavanja fenomenološke filozofije³ v svojih sedaj že »klasičnih« besedilih s področja filozofije uma in filozofije tehnike in tehnologije⁴ podala tehtne temeljne razloge, zakaj program

3 Filozof Hubert Dreyfus je eden najboljših poznavalcev Heideggerja. Tu velja najprej omeniti njegov izjemni komentar Heideggerjeve knjige *Bit in čas* (Dreyfus 1991), poleg tega pa še kopico drugih njegovih člankov ter ugledne zbornike, ki jih je priobčil kot soavtor ali sourednik. Dobro pozna tudi preostalo fenomenološko tradicijo (Husserl, Merleau-Ponty (npr. Dreyfus in Allen 1964), eksistencializem (Dreyfus in Wrathall, ur. 2009) in Foucaulta (Dreyfus in Rabinow 1983). Za podrobnejšo informacijo o njegovi obsežni bibliografiji gl. spletni strani <http://www.lib.uci.edu/about/publications/philosophy/dreyfus.html> in <http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/fullcv.html> (oboje 31. 07. 2013).

4 Od zgodnjih tozadevnih besedil velja omeniti Dreyfusov zgodnejši tekst *Alkimija in UI* iz 1965. Najslavnejša med njimi je gotovo Dreyfusova knjiga *Česa računalniki ne zmorejo* iz 1972., revidirana izdaja 1979, dopolnjena izdaja 1992 z naslovom *Česa*

umetne inteligence (v nadaljevanju UI) ne more izpolniti grandiozno »optimističnih« obljub, ki so jih nekateri njegovi (sila ugledni) izvajalci dajali v preteklosti in jih še vedno dajejo tudi danes. To začetno razumevanje človeškosti bom v nadaljevanju še poglobil, predvsem v navezavi na Heideggerjevo in Wittgensteinovo misel, ob tem pa bom opozarjal tudi na podobnosti med obema. Poleg omenjenih mislecev je za to besedilo velikega pomena ideja Georga Steinera o ikonski in inkarnacijski naravi umetnine, ki je organsko povezana s Heideggerjevimi dognanji o umetnosti in jo v njihovi luči lahko veliko bolje razumemo. Pomembno referenco tega poglavja predstavlja tudi delo Stephana Mullhala o vzporednicah med Heideggerjevo in Wittgensteinovo filozofijo, pri čemer sta ključna termina te podobnosti Heideggerjev *biti-v-svetu* in Wittgensteinov *videnje aspektov*.

Temelj in sestavni del dobre filozofije je uvajanje in pojasnjevanje pojmov in pojmovnih razlik, brez katerih je naše mišljenje pomembno, lahko celo usodno, siromašnejše, saj je slepo za odločilne razlike med stvarmi. Osrednji pojmi in distinkcije, ki jih pojasnjujem in apliciram v pričujočem besedilu, pripadajo predvsem Heideggerjevi pa tudi Wittgensteinovi filozofski zapuščini. Med njimi velja posebej omeniti naslednje: *bit versus bivajoče* (ontološka diferenca), *ontično versus ontološko*, načini biti bivajočega (priročnost, prisotnost, tubit), orodje in orodnost, svet *versus* vesoljstvo (univerzum), paradigma (umetnina kot paradigma), (Heideggerjevo) pojmovanje resnice (ki se dogaja v umetnini), Wittgensteinova analiza vrst doživljanja aspektov in še kakšno bi bržkone lahko omenil. Ta (pojmovna) podlaga mi omogoča ustrezno obravnavo raznih vidikov razporejen in njihove vpetosti v svet, človekovega razumevanje (tega, kaj stvari so) in njegove eksistencialno-projektivne narave, primarnost človekovih ne-teoretskih načinov biti-v-svetu (spretnosti, (vsakdanja) praksa), možnosti pristne odločitve ter izvorov in bistva umetniškega doživljanja in umetnine.

Zagovarjam trditev, da nas eksistencialne dejavnosti, med katere spada umetnost, globinsko spremenijo, lahko celo kar »spreobrnejo«. To dejstvo pa že močno kaže v smeri pomena umetnosti za ustvarjalnost tudi na drugih področjih, ne samo umetniških.

Že iz povedanega lahko ugotovimo, da niti bistva umetnosti niti bistva ustvarjalnosti ni mogoče spoznati brez razumevanja človekove narave. Potreben pogoj za oboje je potemtakem ustrezna filozofska antropologija.

Naj na koncu uvoda povem še nekaj besed o širšem mestu pričujočega poglavja v mojem raziskovanju, saj lahko to pripomore k boljšemu razumevanju njegovega sporočila in pomena. Kot prvo je to poglavje prispevek k filozofski raziskavi pomena okolja, sveta in človekove biti-v-svetu, s katero se ukvarjam od samega začetka svojega resnega in usmerjenega filozofskega raziskovanja, ko sem se že v davnih osemdesetih letih prejšnjega stoletja v sodelovanju z mojim takratnim profesorjem

računalniki še vedno ne zmorejo. Zelo uspešna je bila tudi njegova knjižica *O internetu*, ki je prav tako doživela več izdaj (sam sem zamislil iz nje uporabil v Žalec 2010b). Od del, ki sta jih napisala skupa z bratom Stuartom, je najbolj znana knjiga *Um nad strojem: moč človeške intuicije in ekspertize v računalniški dobi* (1986). Za več bibliografskih podatkov gl. spletni strani, omenjeni v op. 3.

na Filozofski fakulteti v Ljubljani Matjažem Potrčem začel ukvarjati z razpravo (v okvirih analitične filozofije) o odvisnosti pomena naše misli in govora od okolja (debata med individualisti oziroma internalisti na eni strani in anti-individualisti (eksternalisti) na drugi), katere siloviti razmah je sprožil harvardski filozof Hilary Putnam s svojim člankom Pomen pomena (in kasneje Možgani v kadi), njeni pomembni akterji pa so bili (pozneje) še Donald Davidson (1990)⁵, Tyler Burge (1986, 2007), Jerry Fodor (1991a, 1991b, 1994) in Fred Dretske (1995), če omenim samo nekatere. Z omenjenimi filozofi sem se ukvarjal v svojih diplomskih nalogah, doktorski disertaciji (Žalec 1999) pa tudi v svojih (kasnejših) publikacijah.⁶ V ta sklop lahko uvrstimo tudi moje srečanje s Hubertom Dreyfusom (miselno in osebno (v Gradcu v Avstriji)) v devetdesetih letih prejšnjega stoletja, ukvarjanje z Gibsonovo ekološko psihologijo (Žalec 1989) pa tudi moje raziskovanje dela začetnika fenomenologije Franza Brentana (Žalec 1998) in iz njega izhajajoče misli: najpodrobneje Vebra (pa tudi Meinonga in Husserla (Žalec 1998; 2002b; 2012a; 2012b)), Heideggerja (Žalec 2010a), Merleau-Pontyja (ibid.) ter Wittgensteina (Žalec 2004a; 2005; 2016)⁷. Druga teza v tem poglavju, ki jo že dalj časa zagovarjam, je, da je filozofska antropologija temeljna filozofska panoga in temelj vse humanistike in družboslovja. Tretji splošnejši okvir pričujoče razprave pa predstavlja moje raziskovanje bistva človeškosti in človečnosti, ki je tesno povezano z mojim razvijanjem personalistične antropologije in etike.⁸

2 Nemožnost človekoliko inteligentnega bitja, ki ne bi bilo človek

V tem razdelku se bom oprl predvsem na sedaj že antologijsko razpravo bratov Dreyfus (od tu naprej DD) *Zakaj računalniki ne morejo misliti kot ljudje* iz 1986 (Dreyfus in Dreyfus 2004).⁹ DD v njej pojasnjujeta hipotezo, da računalniki ne bodo nikoli sposobni človeškega mišljenja. Glavni razlog za to je po njunem mnenju naslednji: računalniki delujejo na podlagi programov. Ti programi so sestavljeni iz natančnega opisa dejstev in iz pravil, ki jim računalnik sledi v manipuliranju s temi dejstvi. Bistvo računalniškega delovanja lahko strnemo v formulo: dejstva plus pravila. V nasprotju z računalniki pa bistvo človeškega mišljenja niso

5 Za kratko uvodno predstavitev Davidsonove teorije pomena oziroma interpretacije v slovenščini prim. Žalec 1994.

6 S problematiko eksternalizem vs. internalizem sem se nazadnje ukvarjal, v kontekstu teizma in personalizma, v Žalec 2012b (spodbujen s Howellovim člankom (2011)). Za natančno in diferencirano obravnavo (razlikovanje med različnimi eksternalizmi) Heideggerja z vidika eksternalizma gl. Lafont 2005, tudi Potrč 1995.

7 Za obravnavo Wittgensteinovega argumenta o nemožnosti zasebnega jezika gl. Žalec 2010a, 71–73.

8 Oboje (temeljnost antropologije in personalizem) podrobneje zagovarjam in razvijam v Žalec 2010a.

9 Za uvid v kontekst razprave DD ni boljše knjige, kot je izjemen in resnično antologijski ter reprezentativen zbornik *Zgradba in delovanje uma* (1997), ki ga je uredil John Haugeland. V njem so iz prve roke (Turing, Dennett, Newell & Simon, Minsky, Searle, Rumelhart, Smolensky, Paul M. Churchland, Fodor & Pylyshin, van Gelder idr.) ali pa posredno predstavljeni vsi najpomembnejši pogledi, teorije in stališča tistega časa s področja umetne inteligence, vključno z Dreyfusovim člankom o slepi ulici, v kateri se je znašlo raziskovanje in ustvarjanje UI.

dejstva in pravila, ampak intuitivno mišljenje, ki upošteva kontekst. Ravno z upoštevanjem konteksta pa imajo računalniki velike probleme (nekateri v tem pogledu uporabljajo izraz problem okvirja (ang. *frame problem*)), saj se togo držijo pravil in ne razumejo izjav, ki so bistvo človeškega praktičnega mišljenja in komunikacije. Tako računalnik ne razume izjave »Voziš prehitro«, če ta izjava ni definirana z nekimi natančnimi izrazi.

Človeško izražanje, govor in komunikacija so polni terminov, ki so glasovno gledano taki, da lahko pomenijo zelo različne stvari in šele iz konteksta lahko vemo, kaj pomenijo. Naj navedem dva angleška primera, ki sta ju navedla DD: »ice cream« ali »I scream«. Na glasovni ravni ni nobene razlike. Drug primer DD je »It isn't easy to wreck a nice beach« (preberite ta stavek na glas) (Dreyfus in Dreyfus 2004, 410). Znan primer iz (neknjižne) slovenščine je, ko radodaren gostitelj reče: »Kar jejte, bom še pr'del.«

DD (Dreyfus in Dreyfus 2004) sicer razlikujeta štiri stopnje človeške sposobnosti oziroma izurjenosti: začetnik, napredni začetnik, strokovnjak in ekspert.¹⁰ Začetnike uvajamo v določeno stroko, področje, spretnost, znanje da (know-how) tako, da jim dajemo navodila v obliki dokaj togih pravil. Začetniki se teh pravil držijo. Pravila jim omogočajo, da se z njihovo pomočjo počasi uvajajo na zadevnem področju, vendar pa ni naš namen, da bi začetniki ostali na začetniški stopnji, ampak da bi nekoč odvrgli pravila, tako kot nekdo, ki je potreboval bergele, le-te odvrže, ko je končno sposoben hoditi brez njih. Eksperti namreč delujejo brez pravil, presojajo intuitivno, vsak posamezen primer glede na njegove specifičnosti in kontekst. Da bo bolj jasno, o čem govorim, naj povedano ilustriram s primerom iz šaha. Začetniku damo npr. taka navodila: Nikoli ne daj več vredne figure za manj vredno, vedno pa seveda sprejmi nasprotno menjavo; če stojiš bolje, potem vedno menjaj, če je menjava enakovredna, itd. Nasprotno pa eksperti ravna drugače. Vedo, da je v določeni situaciji vredno žrtvovati močnejše figure, da v določenih položajih enakovredna menjava ni dobra, tudi če imaš na plošči močnejšo ekipo (npr. v končnici, ko je nasprotnikov kralj postavljen bolj centralno) itd.

DD obenem navajata zanimivo ugotovitev: eksperti so veliko bolj vključeni, vpleteni v situacijo kot začetniki. Začetniki se (togo) držijo pravil in če se stvari ne iztečejo dobro, za to krivijo pravila. Eksperti pa so, kot rečeno, veliko bolj vključeni. Če ponovno ponazorim s primerom iz šaha, DD namreč navajata primer šahovskih mojstrov. Le-ti poročajo, da figur ne vidijo kot nekaj, s čimer igrajo, ampak občutijo, kot da so pravzaprav sami figure.

Eksperti tudi večjo zaslugo oziroma krivdo pripisujejo sebi. Če so uspešni, je občutek toliko bolj nagrajujoč, če so neuspešni, pa toliko bolj obremenjujoč. Sam dodajam, da je potreben pogoj, da govorimo o ustvarjalnosti, odsotnost uporabe

¹⁰ Kasneje razlikujeta pet (novinec, napredni začetnik, kompetentnost, strokovnjak <*proficiency*> in ekspert (gl. npr. Dreyfus in Dreyfus 1995)) oziroma celo sedem (novinec, napredni začetnik, kompetentnost, strokovnost, ekspert, mojstrstvo, praktična modrost (Dreyfus 2001, tudi Žalec 2012c)) stopenj spretnosti oziroma veščine. To je razumljivo, saj sta svoja dognanja razširila na področje moralne in sploh življenjske zrelosti.

pravil. Zares ustvarjalne dejavnosti so samo tiste, za katere gola uporaba pravil ni zadosti. Zato računalniki ne morejo biti zares ustvarjalni. To se dobro vidi na umetniškem področju, saj je umetnost izrazito ustvarjalna dejavnost. Umetniki svojega znanja-kako ne morejo strniti v pravila niti ne morejo svojih odločitev in stvaritev pojasniti kot uporabo določene množice pravil. To pa ne velja samo za umetnost, ampak tudi za eksperte z drugih področij. Le-ti preprosto vedo, da je nekaj prav, da je določena odločitev pravilna, četudi tega ne znajo (oziroma ne morejo) pojasniti. Včasih imajo zaradi tega lahko probleme s svojo (znanstveno) skupnostjo. DD navajata primer Nobelovega nagradjenca za fiziko Richarda Feynmana, ki je uporabljal zelo malo enačb in so ga tradicionalno izurjeni fiziki zato včasih težko razumeli. Toda njihov um je bil analitičen, Feynmanov pa slikoven <ang. pictorial>, kot je zapisal njegov kolega Freeman Dyson, in on je preprosto neposredno videl, da je nekaj tako in tako (Dreyfus in Dreyfus 2004, 411-412).

V skladu z doslej zapisanim je tudi ugotovitev Georga Steinerja (1987), da ni res, da velika umetniška dela nekaj zgolj predstavljajo, ampak so ta dela pravzaprav »kraj«, kjer se to dogaja; to se v njih dogaja, ne pa, da umetniška dela to samo predstavljajo. Tako na primer Shakespearov Macbeth zla ne predstavlja, ampak se zlo v Macbethu dogaja. Kot primer lahko navedemo tudi ikone. Ikona svetega ne predstavlja, sveto je v njej navzoče. Za pravo ikono je predstavljanje svetega premalo, sveto mora utelešati. To velja tudi za prave umetnine na splošno. Zato resnične umetnine, če smo umetniško senzibilni, čutimo celostno, z različnimi deli svojega telesa (glasbo na primer ne samo slišimo, ampak jo čutimo, na primer v čeljusti (kot je pri sebi opazal Wittgenstein (Shusterman 2003) itd.)).

Za razumevanje umetnin je zelo uporaben še en pojem, ki ga je razvil Hubert Dreyfus (na podlagi preučevanja Heideggerjevega dela). To je pojem paradigme. Paradigma je nekaj, kar se ne da v celoti dojeti, pojasniti ali obvladati z nobenim pravilom. Kot pravi Dreyfus, paradigme so netotalizibilne. Prave umetnine so paradigme. Paradigem se ne da pravilsko izčrpati, lahko jih le posnemamo. Posnemanje paradigem je bistven del vsake dobre vzgoje in izobraževanja.

Eksperti sami ne uporabljajo pravil, četudi druge pravil učijo. DD navajata študijo o ekspertnih pilotih, ki inštruirajo letenje. Pri teh inštrukcijah eksperti učenec dajejo določena navodila, kaj vse mora pilot pri letenju (po)gledati. Vendar pa je psihološka študija njihovih očesnih gibov pokazala, da sami sploh ne delajo (oziroma ne gledajo) tega, kar učijo. Ekspertna sodba temelji na izkušnji mnogih situacij, na podobnosti položajev in na intuitivni reakciji na njih. Ta reakcija je večinoma rutinska. Ekspert začne premišljevati (diskurzivno) šele takrat, ko se pojavijo problemi. Nekateri trdijo, da tudi eksperti na podzavestni ravni uporabljajo pravila, težava je samo v tem, da jih ne znajo eksplicirati. Vendar pa je malo evidence za to tezo. Protievidenca pa je neuspeh računalnikov, ki temeljijo na delovanju po pravilih. Vsi dosedanji poskusi, da bi dosegli ekspertni nivo z zbiranjem tega, kar so povedali eksperti o tem, kar oziroma kako delujejo, so bili neuspešni.

Zato so nekateri poskusili s tako imenovanim paralelnim distribuiranim procesiranjem (PDP)¹¹. To naj bi iz enostavnejših gradnikov, podsvetov, v katerih se računalnik še kolikor toliko znajde, gradilo bolj sestavljen, kompleksen svet. Vendar pa takšni poskusi spregledujejo pomembno distinkcijo med svetom in univerzumom. (Dreyfus in Dreyfus 2004, 403)¹² Svet ni zgolj univerzum, ni zgolj vsota ali celota poduniverzumov. Svet ni sestavljen iz posameznih poduniverzumov, ampak že vsak podsvet vsebuje svet.

Tu se tisti, ki smo preučevali ontologijo Franza Brentana, lahko spomnimo na njegovo tezo, da je substanca del akcidence, in ne obratno, še natančneje povedano, substanca je edini pravi del akcidence. Akcidenca ni nekaj dodatnega poleg substance, ampak le nekakšna njena razširitev oziroma obogatitev (nem. *Bereicherung*). Med substanco in akcenco vlada odnos enostranske eksistenčne (ne) odvisnosti: substanca lahko obstaja brez akcidence, akcidenca pa ne more obstajati brez substance (Brentano 1998, Potrč 1995, Žalec 1998 (poglavje o Brentanovi ontologiji)). Govoreč v pojmih Brentanove metafizike lahko rečemo, da je svet edini pravi del vsakega podsveta. Prav tako je vsak podsvet eksistenčno odvisen od sveta, nasprotno pa je svet eksistenčno neodvisen od podsveta. Kot že rečeno, Hubert Dreyfus svoje filozofske zamisli (ki jih uporablja in preverja tudi v sodelovanju s svojim bratom, inženirskim strokovnjakom na področju računalništva Stuartom), vključno s kritiko projekta umetne inteligence oziroma, bolje rečeno, kritiko zamisli in iz nje izhajajočih raziskovalnih pristopov, da bi računalniki lahko služili kot model človeškega uma in da bi lahko ustvarili računalnik, ki bi imel človeške (umske) zmožnosti), črpa iz svojega podrobnega preučevanja fenomenologije in eksistencialistične filozofije. Ni pa mi znano, da bi se podrobneje ukvarjal z Brentanom. Vendar se je fenomenologija začela z Brentanom¹³. Sam Heidegger poroča, da je za njegovo ukvarjanje z vprašanjem biti in bivajočega izredno pomembno srečanje z Brentanovo slovito disertacijo *O raznoterem pomenu bivajočega pri Aristotelu* (Brentano 1862).¹⁴ Heidegger se je vprašal, kateri pomen je vodilni, in tako stopil na pot svojega mišljenja biti (Heidegger 1992, 10; Žalec 2002c, 32-33, op. 2). Vemo tudi, da je Husserl omahoval, ali naj se znanstveno posveti matematiki ali filozofiji. Ključna za njegovo odločitev so bila Brentanova dunajska predavanja, s katerimi ga je Brentano prepričal, da je filozofija lahko stroga znanost. Potem ga je Brentano poslal v Halle, da je tam doktoriral pri Brentanovem najboljšem učencu prve generacije, Carlu Stumpfu. Zato po svoje ni nič čudnega, da je Dreyfus, kot podroben poznavalec fenomenologije, takoj uvidel neupoštevanje razlike med svetom in univerzumom pri omenjenih poskusih razvoja umetne inteligence, četudi se tega razlikovanja morda ni naučil neposredno od Brentana. Vsekakor pa je ponovno pokazal svojo filozofsko ustvarjalnost, ki je v tem, da spoznanja in distink-

11 Klasični članki (zagovornikov in kritikov) PDP modelov oziroma konekcionizma so dostopni v Haugeland 1997.

12 Za podrobnejšo Dreyfusovo kritiko poskusov sestavljanja sveta iz podsvetov gl. Dreyfus 1997.

13 Glede izrednega pomena Brentanove misli gl. Žalec 2002b.

14 Za predstavitev njene vsebine v slov. prim. Žalec 2002c.

cije fenomenološke tradicije plodno in inovativno uporablja v tekočih filozofskih debatah in pri odgovarjanju na nova filozofska vprašanja in izzive. Brez oklevanja pa lahko zapišemo, da je razlikovanje med svetom in univerzumom ključni del fenomenološke ontologije in da se njegov pomen in pomen fenomenološke ontologije sploh ponovno potrjuje tudi v primeru razprave o možnosti umetne (človekolike) inteligence.

Skratka, podsvetovi že predpostavljajo svet, in ne nasprotno. Naj navedem, za boljše razumevanje, še besede samih bratov Dreyfus:

»Množica dejstev, ki so med seboj povezana, lahko tvori 'univerzum', kot je fizični univerzum, vendar pa ne tvori 'sveta', kot sta poslovni svet in svet gledališča. 'Svet' je organizirano telo objektov, namenov, spretnosti in praks, ki so smiselne samo na ozadju stvari, ki so običajno pomembne za človeka <common human concerns>. Ti 'pod-svetovi' niso fizični sistemi, ki bi se jih lahko fizično izoliralo, ampak so specifične dodelave celote, brez katere oni ne bi mogli obstajati.

Če bi bili Minskijevi in Papertovi¹⁵ mikrosvetovi pravi podsvetovi, potem le-ti ne bi morali biti razširjeni in kombinirani, da bi zajeli vsakdanji svet, kajti vsak od njih bi ga že vključeval. Toda ker so mikrosvetovi samo izolirana področja brez pomena, ne morejo biti kombinirani in razširjeni, da bi odražali vsakdanje življenje. Ker se znanstveniki niso vprašali, kaj je 'svet', je naslednjih pet let njihovega raziskovanja umetne inteligence končalo v stagnaciji.« (Dreyfus in Dreyfus 2004, 403)

Človeški svet že predpostavlja človeka z njegovimi atributi: potrebami, zanimanji, interesi, skrbmi, tudi s človeškimi spretnostmi in sploh zmožnostmi, navedami, razpoloženji itd., skratka človeka s stvarmi, ki so za njega pomembne oziroma ki (so)določajo, kaj je zanj pomembno. Če naj bi računalniki zares posnemali človeško mišljenje, potem bi morali tvoriti svet. Če pa naj bi tvorili svet, potem bi morali imeti človeške zmožnosti, spretnosti, potrebe, interese, želje, zadržanja ..., stvari bi morale za njih imeti pomen, ki ga imajo za ljudi. Če je za vse to potrebno tudi človeško telo, potem bi morali imeti še človeško telo (Dreyfus 1967). Ne glede na zadnjo pripombo se lahko (retorično) vprašamo: Ali ne bi bili računalniki, ali karkoli drugega, kar bi imelo človeške zmožnosti, zadržanja, vrednote itd., za katere bi imele stvari pomen, kot jih imajo za človeka, pravzaprav (tudi) že ljudje?

Tema, ki se ji je praktično nemogoče izogniti, če razmišljamo o uporabi sodobne računalniške tehnologije, je uporaba računalnika v izobraževanju. DD trdita, da je računalnik seveda lahko zelo koristno sredstvo v izobraževanju, da pa računalnik ne bo mogel nikoli nadomestiti človeškega učitelja. Za to bi moral biti računalnik, po njunem mnenju, zmožen naslednjih štirih stvari: govorjenja, poslušanja, znanja oziroma vedenja <knowledge> in poučevanja. Da bi lahko računalnik govoril in poslušal, bi potrebovali – po mnenju Patricka Suppsa, enega najvidnejših raziskovalcev UI (Dreyfus in Dreyfus 2004, 410) - eksplisitno teorijo jezika (pomena, interpretacije), od te pa smo dejansko oddaljeni svetlobne milijone let oziroma je

15 Marvin Minsky in Seymour Papert sta raziskovalca UI in profesorja z MIT (op. B. Ž.).

(tako se zdi) nikoli ne bomo imeli (prav tam).¹⁶ Vendar tudi ob predpostavki, da bi imeli tako teorijo, je še vedno praktično nepredstavljivo, da bi računalnik premogel zmožnost empatije, sočutja itd., skratka vse tisto znanje, spretnosti, veščine in zmožnosti, ki so potrebne, da učitelj lahko usmerja in vodi učenca ter njegovo razvijanje in osvajanje znanja. Problemi se pokažejo na primer že na nevrološki ravni: Kateri program bi lahko nadomestil zmožnosti zrcalnih nevronov,¹⁷ ki so potrebni za empatijo? Končno velja omeniti še en vidik, ki pomembno določa, kaj velja kot obetaven raziskovalni program v določeni družbi, in sicer finančni aspekt. Določenim programom raziskovanja umetne inteligence se namenajo ogromna sredstva in zato se raziskovalci, ki so v te programe vključeni, trudijo, da bi jih prikazali kot bolj obetavne, kot dejansko so. V skladu s tem se tudi tiste, ki postavljajo pod vprašaj doseganje rezultatov, ki jih obljublajo, poskuša utišati, izločiti, diskreditirati ali celo kar izobčiti. Tudi o tem, in sicer na podlagi lastne trpke izkušnje, poročata DD. Nekateri eminentni raziskovalci umetne inteligence so že konec 60-ih let prejšnjega stoletja obljubljali, da se bodo računalniki v teku dvajsetih let tako razvili, da bodo zmožni običajnih opravil človeka in še precej več. Pravzaprav pa se nič od tega ni uresničilo. Danes ponovno poslušamo podobne izjave, ki pa ne temeljijo na bistveno drugačnih razlogih, kot so tisti s konca 60-ih let, zato ni razumno, da bi jim verjeli. Še največji napredek je bil dosežen na področju ekspertnih sistemov, vendar se tudi najboljši med njimi odrežejo slabše od ekspertov in imajo slabšo statistiko. Obenem pa je izredno pomembna ugotovitev, ki jo poudarjata DD: ko eksperti, ki kot eksperti sicer ne ravna po pravilih, začnejo ravnati po pravilih, se pravi, ko postanejo podobni računalnikom, padejo nazaj na pred oziroma pod ekspertno raven (Dreyfus in Dreyfus 2004, 411). Nevarnost, ki jo lahko zaznamo na podlagi spoznanja tega dejstva, je naslednja: če bo naš končni cilj poučevanja in učenja doseganje tega, da bodo naši učenci, študenti, strokovnjaki dosegli določen pravilski nivo, da bodo torej ravnali po pravilih, potem se lahko zgodi, da bo enkrat prišlo do resnega pomanjkanja pravih ekspertov, se pravi takih, ki jih krasi intuitivno razmišljanje in ravnanje. Če bi pretiravali s programiranskim pristopom v učenju in bi to počeli dovolj dolgo, se nam lahko zgodi, da bomo ostali (tudi v akademskem svetu) brez pravih ekspertov, ki pa so edini resnični kreativci. Posledica pretiranega programiranskega pristopa v učenju, ki je oblika pedagoškega instrumentalizma in kot tak nasprotje pedagoškega personalizma¹⁸, je deficit resničnih ekspertov ali, z drugimi besedami, usihanje ustvarjalnosti. Razvijanje ustvarjalne družbe je pomembno odvisno od neprogramiranskega pristopa v učenju, se pravi od učenja, ki je personalistično in usmerjeno v oblikovanje spretnosti, veščin,

16 Tehtne razloge za to tezo po mojem ponuja tudi »derridajevski« članek Donalda Davidsona (iz njegovega poznejšega obdobja) Lepa zmešnjava epitafov (Davidson 1986), v katerem dokazuje tezo, »da ni take stvari, kot je pomen«, kar pomeni, da ne moremo govoriti o obstoju kakšnega trdnega, fiksnega pomena izrazov, ampak da je za resnično uspešno interpretiranje govora potrebna sposobnost radikalne interpretacije.

17 Glede zrcalnih nevronov kot nevrološke osnove empatije in sploh celostne obravnave empatije gl. Simonič 2010. Glede obravnave empatije v kontekstu (moralnega) pomena leposlovja prim. Prevc 2011. Glede umetnosti, utelešenosti in empatije, zgodovine pojma empatija, empatične estetike in njene recepcije na slovenskem (Alma Sodnik) prim. Žalec 2010a, 260-269.

18 Za zagovor pedagoškega personalizma in kritiko pedagoškega instrumentalizma gl. Žalec 2012c, 2013b in 2023a.

kreposti in zmožnosti praktične presoje pri učencu, ki je kontekstualno občutljiva in upošteva posebnosti posameznih primerov in situacij, ne pa v razvijanje golega manipuliranja z dejstvi in pravili pri učencu. To pa ne velja samo za pridobivanje t. i. vrednotno nevtralnega znanja, ampak tudi za moralno in (praktično) vzgojo za človeško življenje sploh (glej Dreyfus in Dreyfus 1995, Dreyfus 2001, tudi Žalec 2012c; 2023a, 33-45). Še več. Hubert Dreyfus v svoji knjižici *O internetu* prepričljivo dokazuje, da določenih spretnosti (na primer spretnosti, potrebne za opravljanje dela medicinske sestre)¹⁹ ne moremo osvojiti, če nimamo ustreznih čustvenih zadržanj (tudi Žalec 2012c, 58-61).

Na podlagi dosedanje razprave lahko utemeljeno ugotovimo, da je za razumevanje človeka in njegovih dejavnosti (vključno s tehniko, umetnostjo in (drugo) ustvarjalnostjo) potrebno razumeti pojem sveta in odnos človek-svet. Poskušajmo še poglobiti naše razumevanje obojega, in sicer v navezavi na misel Martina Heideggerja. Naj zato v nadaljevanju najprej pojasnim nekatere momente Heideggerjeve misli, ki so relevantni za razumevanje tega članka.²⁰

3 Heidegger

Heidegger se je v svojem temeljnem delu *Bit in čas* lotil naloge razkrivanja smisla biti²¹, se pravi tistega, kar je podlaga razumevanja bivajočega. Menil je, da je tradicionalno razumevanje biti in bivajočega spregledalo pomembno razliko med dvema vrstama vprašanj, ki jih lahko postavimo: 1. ontičnim spraševanjem, ki ga zanimajo lastnosti bivajočega, in ontološkim spraševanjem, ki ga zanimajo načini biti bivajočega. V *Bit in čas* se je osredotočil na tri ontološke načine: priročnost, prisotnost in tubit. Če obravnavam primerek orodja, npr. mizo, na kateri pišem, ontološko, potem se ukvarjam s strukturami, ki omogočajo, da je priročna. To vključuje preučevanje njene vpetosti v njen kontekst kot orodja in obravnavo drugih orodij. Če jo obravnavam ontično, pa se ukvarjam z njenimi lastnostmi: povem, da je svetlo rjave barve, da je iz lesa in iz kovine, podam lahko njene mere itd. Heidegger je kritiziral tradicionalno ontologijo na osnovi uvida, da ontološkega načina biti ne moremo zvesti na tisto, kar lahko spoznamo skozi ontično obravnavo. Ontološkega raziskovanja človeka potemtakem ne zanimajo lastnosti, ki jih ima človek, ampak strukture, ki mu omogočajo biti človek.

Heidegger je spoznal, da je bistvo človeškega načina biti v našem že obstoječem bivanju v svetu. Zato je za označitev človeškega načina bivanja izbral izraz *tu-*

19 Pri tem se Dreyfus sklicuje na empirično podkrepljeno in prelomno raziskovalno delo Patricie Benner, predstavljeno npr. v njeni knjigi *Od novinca do eksperta: odličnost in moč v klinični negovalni praksi* (Benner 1984). Prim. tudi Žalec 2012c; 2023a, 34.

20 Za podrobnejšo obravnavo Heideggerjeve misli, ki je še posebno relevantna za pričujoče poglavje, bralca napotujem na Dreyfus in Wrathall, ur. 2005; Dreyfus 1991; Richardson 2003; Žalec 2010a.

21 »Proces osvetlitve, s katerim so bivajoča osvetljena kot bivajoča – to je Heidegger razumel z bit.« (Richardson 2003, 6) »Bit ni bivajoče, ker je tisto, kar omogoča bivajočim, da so (prisotna) človeku in ljudem, da so prisotni drug drugemu.« (Richardson 2003, 6)

-bit (nem. *Da-sein*). *Dasein* v običajni nemščini pomeni bivanje, eksistenco. Menil je, da je tradicija spregledala pomen sveta oziroma pomen človekove biti-v-svetu za razumevanje človeka. Človek tako npr. ni subjekt, katerega misli so lahko neodvisne od sveta, ampak sta naše bistvo in naš način bivanja neločljivo povezana s svetom, v katerem smo. Poleg tega sveta ne moremo reducirati samo na skupek stvari, ki so med seboj vzročno povezane. Svet ni vesoljstvo, univerzum. Način biti svetno bivajočega je drugačen kot način biti vzročno povezanih stvari, ki tvorijo vesoljstvo. S svetnim bivajočim se najprej srečujemo kot s priročnim. Orodja so paradigmatičen primer priročnega. Drugi način biti je prisotnost. Prisotno bivajoče ni svetno določeno, ampak z lastnostmi, ki jih ima »na sebi«, ne v odnosu do uporabe ali stvari, ki jih uporabljamo. Ko se znebimo predsodka, da je vse bivajoče prisotno, smo odprti za svet, za nekaj, kar ni zgolj skupek stvari. Svet je nekaj, na podlagi česar so lahko stvari vzajemno vpletene. Zaradi naše domačnosti s svetom lahko v svetu delujemo, premišljamo, doživljamo itd. To je tudi dobra osnova za zavrnitev skepticizma glede zunanjega sveta, saj je opustitev trditve o zunanjem svetu, v katerega smo vedno že vpleteni, težko motivirati in osmisлити. Ko enkrat sprejmemo zgornje razmišljanje, lahko postavimo vprašanje o strukturah, ki so vpletene v tak svet, in v njegovo odprtost nam.

Razna razpoloženja kažejo na to, da ni odvisno samo od nas, kaj se bo dogajalo z nami v različnih situacijah. Kažejo na to, da smo svetu izročeni oziroma da smo vrženi vanj. Poleg tega razpoloženja tudi niso čisto subjektivna (nasilna oseba je resnično strah vzbujajoča) in potemtakem razlika subjektivno/objektivno ni primerna za razmišljanje o vzajemni odvisnosti nas s svetom in bivajočim v njem. Nadalje razpoloženja niso zasebna, ampak si jih lahko delimo, so nam skupna. Tako lahko govorimo o razpoloženju na športni tekmi, v šolskem razredu, razpoloženju ljudstva itd. *Bit-v-svetu* pomeni, da se zmeraj nahajamo v svetu na določen način, da smo tu, da smo v smiselno strukturirani situaciji (stvari, bivajoče, so za nas smiselne, imajo smisel, so priročne ...), svet in bivajoča, ki ga tvorijo, so vedno pomembni za nas. Zato je to, da so stvari za nas pomembne, vrsta uglašenosti s svetom. Ta usklajenost gre vedno z roko v roki z razumevanjem tega, kaj stvari so. Razumevanje, ki ga ima tubit, je vedno projekcija možnosti in to eksistencialno projektivno razumevanje je podlaga našega izkušanja in spoznavanja stvari. Če želimo razumeti, kaj je imel Heidegger v mislih z *razumevanjem*, se moramo osredotočiti na praktičen odnos z bivajočim v smiselnem in urejenem svetu. Naš (praktičen) odnos do stvari, njihova uporaba itd., vse to tvori in oblikuje razumevanje sveta, kot ga imam. Stvari in dejavnosti se mi kažejo kot stvari in dejavnosti, katere so; če npr. zakurim drva v peči, se mi goreča drva kažejo kot goreča drva. Skozi dejavnost v svetu se mi razkrivajo odnosi med stvarmi, stvari in svet razumem na način *znanja kako*, spretnostno, ne *znanja da*, propozicionalno. Skozi delovanje razumem (stvari), razkrivajo se mi možnosti stvari. Uporaba drv za ogenj je možnost (v Heideggerjevem smislu) za drva. Razumevanje nam kaže (kar oziroma kaj

je) možno(sti). Te možnosti so omejene. Tako je veliko načinov, da sem umetnik, vendar ne morem početi ravno česarkoli v imenu biti umetnik. Načini umetniške biti v mojem svetu so omejeni.

Skratka, Heideggerjeva analiza tubiti razkriva primarnost neteoretskih načinov biti-v-svetu. Teoretska stanja in zadržanja so izvedena in sekundarna. Najprej se moramo osredotočiti na praktično, spretnostno občevanje s svetom. Tega pa tvorijo tudi druga bivajoča, ki bivajo na način tubiti in ki jih je treba bistveno upoštevati pri razumevanju načina biti vsakega človeka. Drugi ljudje so konstitutivnega pomena za naš način biti. To, kakšno bivajoče smo, bistveno določa dejstvo, da vedno prebivamo v svetu, ki ga delimo z drugimi ljudmi, ki bistveno določajo, kako živimo v tem svetu. Naše bistvo je določeno z drugimi. Tak položaj pa odpira vprašanje, kako biti to, kar smo, medtem ko smo tako »umeščeni« v svojem prebivanju v svetu. To je problem pristnosti. Možnost pristne samodoločitve izhaja iz dejstva, da način biti tubiti v svetu ni fiksno določen. Odnosi tubiti z bivajočim so prigodni, kontingentni in jih tubit načeloma vedno lahko spremeni. Ker je pristnost način odnosa do naše eksistence, nima specifične, predpisane »vsebine«.

Kasneje, po izidu *Biti in časa*, je Heidegger spremenil svoje poglede, vendar pa lahko zasledimo nekatere stalnice v njegovem pristopu. Ena od njih je pojem resnice kot neskritosti (gr. *aletheia*), s katero se je sicer prvič ukvarjal že 1924. leta v svojih predavanjih o Platonu. Kasneje se je z neskritostjo ukvarjal v povezavi z jasnino biti. Heidegger je menil, da lahko neskritost dojamemo samo na podlagi razumevanja tega, kako se mi odpiramo svetu, kako se svet odpira nam, kako »nam omogoča« dostop do sebe in kako se mi odzivamo nanj oziroma na to. V *Biti in času* je neskritost analiziral preko razprtosti biti, se pravi dejstva, da je tubit vedno že v smiselnem svetu. Prišel je do sklepa, da niti ni bilo nobene resnice pred tubitjo niti je ne bo po tubiti.

Osrednji pojem, ki je zaznamoval Heideggerjevo poznejše obdobje, je *dogodje* (nem. *Ereignis*).²² Pomembna tema pri poznejšem Heideggerju je bilo ukvarjanje z umetnostjo in poezijo, ki ji je pripisal privilegirano vlogo v fokusiranju in institucionalizaciji prevladujoče neskritosti biti. Umetnost ustvari jasnino, v kateri je vse drugače kot običajno. Umetniška dela nam lahko pokažejo nov način razumevanja

22 Glede dogodja prim. Heidegger 1994; Polt 2005; Richardson 2003, 613-615; Hribar 2003, pog. Dar biti je bit sama; Klun 2010, razprava Heideggers Ereignisdenken und die Gottesfrage. Različne pomene izraza Ereignis (v različnih Heideggerjevih obdobjih) razjasnjuje Polt (2005). Hribar (2003) pojasnjuje dogodje takole: »Bit je dar dogodja, bivajoče pa ni dar biti; kakor tudi bit ni dar kot to domneva metafizika – (vrhovnega) bivajočega.« (388) »Čas je lasten biti in bit je lastna času: v tej solastnosti si pripadata pred vsakršno razliko med njima. Tako je tudi v razmerju med dogodjem in bitjo. Tega, kako vse to sovпада oziroma se dopolnjuje, Heidegger ne pojasni. Vsekakor sta darova dogodja tako bit kot čas. Lahko rečemo, da med darove dogodja spada vse, kar 'je', ne da bi bilo bivajoče. Dogodje dogodeva vse, kar ni nič bivajočega. Poleg biti in časa spada na polje darov dogodja nedvomno prostor (seveda ne prostor bivajočega, niti prostor biti, temveč prostor sveta kot sveta dogodja); na to polje spadata tudi govorica in mišljenje; težje, če ne nemogoče, je to zatrditi o nič. Je nič, ki ga ne smemo enačiti z ne-bitjo ali od-sotnostjo, pogoj ali poledica odgodja?« (388-389) »Dogodje obvladuje bit. /.../ Bit je lastnina dogodja, kljub temu pa dogodje ni lastnik biti. Kajti dogodje ni Bog: ni kako bivajoče /.../ Na mestu božje previdnosti nahajamo usodo. Danost pomeni usojenost, epohalno določeno biti. /.../ Na tisto izhodiščno mesto, ki ga v teologiji zavzema Bog kot Stvarnik in v metafiziki, tj. onto-teologiji vrhovno Bivajoče kot vzrok biti, Heidegger postavi dogodje.« (392-393) »Najprej ne moremo spregledati, da dogodje nahajamo na mestu vstopa boga v filozofijo oziroma njegovega izstopa iz nje. Ob studencu, na mestu izvirnega izvora. Natančneje zagledano: dogodje ni na mestu izvora izviranja, marveč je izviranje samo. Dogodje je tako rekoč geneza brez Boga. Vendar ne samo sebe generirajoča geneza. Dogodje ne dogoduje samega sebe, marveč dogoduje svet oziroma bit in čas. Dogoduje kot brezosebno dogodevanje. Z našega vidika zato povsem nepredvidljivo: usodno oziroma prigodno. /.../ Kjer je vse načrtovano, se ne zgodi ničesar (novega).« (397)

tega, kaj je pomembno, kaj je središčnega pomena, kaj obrobnega itd. Služijo kot kulturne paradigme²³ in oblikujejo občutljivost v naši kulturi, oblikujejo odnose med ljudmi, ki se uglasijo s paradigmo. Če se uskladimo z umetnino, se lahko spremeni naša bit-v-svetu.

4 »Spreobrnjenje« skozi umetnost

Bistvo umetnosti je bitna sprememba tistega, ki ji je »podvržen«. Zato mora biti umetnina, če si sposodim besede slikarja Florisa Oblaka, živa in ne zgolj prazna »lepota«. Pri pravi umetnosti diši po skrivnosti. V njej mora biti skrita uganka, ki jo mora razrešiti gledalec sam, in resnica:

»Če že iščemo lastno resnico v preobilju dvomov in nasprotij v nas, potem naj bo tista resnica kristalno čista, plemenita kot božje hotenje, ne strup in vsa grozljiva navlaka, ki nas duši. Ne igra, ki se ji vdajamo iz dolgočasje ali jo igramo drugim v zabavo. Ostrina luči, ki si jo želimo, vera, ki je ne bomo nikoli zatajili, odsev čudi, ki ne zna lagati.« (Oblák 2004, 181)

V umetniškem doživljanju se razkrivamo sami sebi in se nam razkrivajo drugi (Žalec 2006). Nekatera spoznanja niso dosegljiva po teoretski poti in nekatera spoznanja o nas in drugih so dostopna samo na način umetnosti. Če je to res, potem ima umetnost lastno, nereducibilno in nenadomestljivo spoznavno vrednost. Umetnost nam razkriva in nas opominja, kdo v resnici (pristno) smo (in tudi kdo so drugi, naši soljudje, bližnji), kaj je naša globinska identiteta. Ta se razkriva skozi odzive (Žalec 2008, 35), npr. na umetnost. Umetnost nas izključi iz sveta vsakdanje prakse, interesov in ostalih motečih dejavnikov, tako da so naši odzivi lahko nepopačeni in se lahko ugledamo v pravi luči. Kaj je tisto, kar družijo vse pomene besede *umetnost*? Menim, da je skupni imenovalac globinska sprememba recipienta (prejemnika), pri katerem gre za videnje, ne pa za interpretacijo (teorijo). V umetniškem doživljanju ne doživljamo oziroma si ne predstavljamo nobene posebne estetske kakovosti izven nas, ampak umetnina spremeni predvsem nas same. Tisto, kar si predstavljamo v umetniškem doživljanju, je samo sredstvo za to spremembo, in posledica te spremembe je drugačen pogled na (isto) stvarnost oziroma doživljanje le-te. Ko se zares »podvržemo« umetnosti, se podvržemo celostnemu vplivu in doživimo globalen pretres. Ta pretres ali spremembo in njene posledice lahko imenujemo umetniško doživetje.

23 Dreyfus 2005 in 2006, Žalec 2010a, posebno poglavje Heidegger: Umetnina kot kulturna paradigma, 242ff.

5 Bit-v-svetu in raca-zajec

Umetnosti ni moč razumeti, če ne razumemo bistva človeka. Če ga želimo spoznati, moramo preučevati človekovo bit-v-svetu, in sicer v prvi vrsti njegovo vsakdanjo prakso, ne njegovega teoretskega odnosa do sveta. Človek je bitje, ki ga skrbi njegova lastna bit. Ta lastna bit je njegovo pristno bivanje ali z drugimi besedami eksistenca. Človeka skrbi za njegovo eksistenco. Skrb je osrednji moment načina biti tu-bit. Skrb implicira ekstatičnost človeškega bivanja, iztegnjenost in projiciranje v še nedejansko prihodnost. Človek je v svojem bivanju in projekcijah omejen ali določen s svojo faktičnostjo (izročilom itd.) Zapadlost lahko pojasnimo kot izgubo pristnega bivanja. Heidegger ne preučuje človekovega odnosa do sveta, vključno z njegovim doživljanjem, zato, da bi pojasnil to doživljanje. Njegov namen ni namen psihologa ali kognitivnega znanstvenika. Heidegger preučuje človekov odnos do sveta, njegovo prakso in doživljanje zato, da bi razumel bistvo človeka ali, drugače povedano, način biti človeka oziroma tu-bit. Preučuje jih zato, da bi razumel, kakšno bitje je človek. To bistvo se po njem najbolje razodeva ravno v tistem momentu človekove biti-v-svetu, ki je njegovo vsakdanje občevanje s svetom, v katerem je človek absorbiran v svetu in obratno.

Bistvo umetnosti in skrivnost njenega čara je, da prejemnik (recipient) skozi njo stvari ne samo teoretsko razume, ampak tudi vidi, uzre. Zato lahko umetnost osvetlimo s pomočjo Wittgensteinovega nasprotja med videnjem vidika in (teoretsko) interpretacijo. Spremembo našega gledanja na iste stvari, ki jo povzroči umetnost, lahko ponazorimo z zelo preprostim primerom: sliko raca-zajec. Isto sliko lahko vidimo drugače, enkrat kot raco, drugič kot zajca. Ne govorim o teoretskem dojemanju, ne o interpretiranju, ampak o videnju. Zato nam analiza doživljanja race-zajca lahko nekaj pove o momentih, ki tvorijo umetniško doživljanje. Ko opazimo spremembo vidika (vidimo zajca namesto race), vidimo po eni strani risbo drugače, po drugi strani pa se zavedamo, da se ni spremenila. To doživljanje Wittgenstein imenuje *svetlikanje vidika*.²⁴ Če smo prej videli raco, sedaj pa vidimo zajca, rečemo »Zdaj vidim zajca« ali »Zdaj je zajec« kljub temu, da se zavedamo, da se slika sama ni spremenila.

Wittgenstein razlikuje med *stalnim videnjem vidika* in *svetlikanjem vidika*. Za prvo gre, ko mi pokažete sliko raca-zajec in stalno vidim raco. Če me vprašate, kaj je to, rečem »To je raca«. Odsotna je vsaka zavest, da gre za eno od interpretacij, gre preprosto za poročanje o tem, kaj vidim. To je Wittgenstein imenoval *stalno zaznavanje vidika*, kasneje pa *videnje, gledanje*. Svetlikanje vidika se razlikuje tako od stalnega zaznavanja vidika kot od golega vedenja o tem, kaj naj bi slika predstavljala, zato rečemo »To je zajec« in ne »To bi lahko bil tudi zajec«. Tudi pri svetlikanju vidika gre za videnje vidika, ne za golo teoretsko vednost o možni interpretaciji.

24 Glede Wittgensteinovih pojmov in zamisli, na katere se nanašam v tem poglavju, gl. njegovo delo *Philosophische Untersuchungen*.

Razliko med zaznavanjem vidika in golim védenjem bi lahko opisali tudi z razliko med teoretskim in predteoretskim zadržanjem. Tako Mulhall (1993, 91ff) opredeljuje razliko med Davidsonom in Heideggerjem ravno preko te razlike. Davidson gleda na človeka samo kot na bitje s teoretskim zadržanjem (kot na bitje, obkroženo s svetom oziroma s predmeti, ki jih (lahko) razume tako, da o njih izdela teorijo), Heidegger pa je zagovornik primarnosti predteoretskega zadržanja v pogledu razumevanja bistva človeka. Mulhall (1993) meni, da je Davidsonov pogled zgrešen in da pomeni dehumanizacijo človeka (učinkovito kritiko Davidsona v tem pogledu je podal na str. 104-106). Heideggerjev pogled je pravilnejši in bližje Wittgensteinovemu, primarno je predteoretsko zadržanje. Mulhall meni, da je Wittgensteinov pojem stalnega zaznavanja vidika analogen Heideggerjevemu pojmu priročnosti (nem. *Zuhandenheit*). Nasprotje stalnega zaznavanja vidika je slepota za vidik.

Primerjajmo dve vrsti zadržanja na področju jezika in na področju odnosa do drugih oseb. Prvo zadržanje lahko opišemo kot domačnost v jeziku oziroma z jezikom – gibko, neoklevajoče, hitro gibanje v jeziku, njegovo nasprotje pa kot jezikovno spotikanje, okornost, »jecljanje«, trdoto, togost, lesenost. Enaka nerodnost, togost, okornost je značilna za vedenje oseb, ki so vidično (aspektno) slepe v pogledu drugih oseb. Vedenje vidično slepega v odnosu do drugih je prav tako robotsko, saj tudi njihovo vedenje dojema oziroma obravnava kot robotsko. Heidegger in Wittgenstein nam sporočata, da večina ljudi ni vidično slepih in da so spontano vsakdanjo življenje, občevanje in praksa oblike predteoretske držé, priročnosti oziroma stalnega zaznavanja vidika, da (v vsakdanjem življenju) ni kakega čistega, golega zaznavanja in da vsakdanje življenje že vključuje razumevanje.

Primaren način biti bivajočega v človeškem svetu je priročnost, ne gola prisotnost (nem. *Vorhandenheit*). Dojemanje bivajočega kot priročnega je značilno za človekovo vsakdanjo, praktično, predteoretsko prebivanje v svetu, dojemanje kot zgolj prisotnega pa za njegovo teoretsko motrenje. Človek je v svetu doma, bivajoče je zanj priročno; človeku svet ni svet golih predmetov, ki so zgolj prisotni, človek ni tujec med zgolj prisotnimi predmeti, ki bi mu bili dani v teoretskem zadržanju. V praktični naravnosti stvari dojema, obravnava in uporablja kot orodja.²⁵ Orodje je osrednji način priročno bivajočega.

6 Heidegger skozi Wittgensteina

Mulhall (1993) prevaja Heideggerjeve pojme, dognanja in trditve o biti-v-svetu in o umetniškem delu (iz *Biti in časa*) v Wittgensteinove pojme in slovnico in trdi, da njegova dognanja lahko podamo s pomočjo Wittgensteinovih pojmov,

25 V njegovem svetu pa niso zgolj bivajoča, katerih način biti je priročnost ali prisotnost, ampak tudi druga bivajoča, ki bivajo na način tubiti, ki potemtakem niso ne na način priročnosti niti prisotnosti. Človek v svetu biva z drugimi ljudmi. Sobit je moment človekove biti-v-svetu. Tubit je v svetu z drugimi tu-bitni.

med katerimi je osrednji pojem *stalnega zaznavanja vidika* pa tudi pojem *svetlikanja vidika*. Wittgenstein je kasneje razvil (na podlagi pojma *stalnega zaznavanja vidika*) razliko med *videnjem* in *vedenjem*. *Videnje* vsebuje moment neposrednosti, neoklevanja, nezavedanja drugih možnosti, pri *vedenju* pa gre za interpretacijo, izvajanje, oklevanje, sklepanje, okornost, nerodnost, togost ipd. Tako lahko npr. veš, da shematična risba prikazuje določenega človeka, vendar pa tega ne vidiš ali pa vidiš. Wittgenstein v tem sklopu uporablja tudi pojem *slika-predmet*; gre za slike, ki jih (včasih) obravnavamo kot predmet sam, npr. rečemo, da nas slika gleda ali da se slika smeji ipd.

Mulhall uporabi Wittgensteinove pojme tudi pri estetskih temah, pri pojasnitvi Heideggerjevih in Steinerjevih pogledov. Pri tej pojasnitvi in prevajanju spet igrata osrednjo vlogo pojma neposrednega zaznavanja vidika in svetlikanja vidika. Wittgensteinov pojmovnik uporabi tudi pri zavrnitvi eksistencialistične teze (iz Sartrovega *Gnusa*) o neposrednem dožemanju biti, ki ni jezikovno ali pojmovno dojemljiva.²⁶ Doživljanje, ki so ga nekateri razumeli kot doživljanje od jezika avtonomne in jezikovno neulovljive biti, Mulhall pojasni z Wittgensteinovim pojmom svetlikanja vidika. Po Mulhallu, ki sledi Wittgensteinu in Heideggerju, smo vedno znotraj jezika in v tem smislu lahko govorimo o avtonomnosti slovnice: jezik konstituira svet. V tem smislu svet ni avtonomen, ampak je tak jezik oziroma njegova pravila, se pravi slovnica. Z jezikom moramo v tem kontekstu razumeti nosilca pojmovne sheme.

7 Umetnina, človeškost in ustvarjanje sveta

Umetniško neobčutljive osebe so vidično slepe: stvar morda dojamejo, če jim npr. pesem razložiš, a ti odvrnejo, kot je meni nekoč nekdo, ko sem mu razložil pomen neke pesmi: »Ali se tega ne da povedati tako, kot si ti zdaj povedal? Zakaj je potrebno pisati pesmi in govoriti zavito?« Doživljanje umetnosti, pri katerem gre za (u)vid(enje), ne zgolj za teoretsko spoznanje, ima zaradi tega posebno motivacijsko moč. Znani zagovornik kritičnega mišljenja Harvey Siegel v tem pogledu govori o »občutenih razlogih«, ki jih podaja umetnost (Siegel 1997, 47-52; Žalec 2000, 181-182). Umetniško (u)videnje je znak naše človečnosti, nerobotskosti (in v nas

26 Iris Murdoch je v svoji knjigi *Sartre* (1969, 11) zapisala: »*La Nausée* je bil prvi Sartrov roman in vključuje vse njegove glavne interese razen političnih. Je njegov najbolj zgoščen filozofski roman. Ukvarja se s svobodo in slabo vero, značajem buržoazije, fenomenologijo zaznavanja, naravo misli, spomina, umetnosti. Vse te teme so uvedene kot posledica metafizično pomembnega odkritja, ki ga opravi glavni junak Antoine Roquentin. To odkritje, če ga podamo v filozofskem žargonu, je, da je svet prigoden in da smo z njim v diskurzivnem in ne zrenjskem odnosu.« Sartre v *Gnusu* podaja enega od možnih razlogov za to, da se nekdo ukvarja z umetnostjo: umetnost je odrešitev. Avtor pesmi, ki jo glavna oseba v romanu posluša, in izvajalka te pesmi sta na nek način odrešena v smislu, da ima njuno življenje smisel, s tem ko sta ustvarila to lepo pesem. Lahko bi rekli smisel za nazaj. Tudi Sartrov junak se na koncu romana odloči, da bo ustvaril umetniško delo in se na ta način odrešil. To bo njegov projekt, ki mu bo zvest iz dneva v dan, ljudje pa se ga bodo po umetnihi spominjali in stvaritev te umetnine bo osmislila njegovo življenje. Vsakdanje življenje, ki ga živimo, je banalno, nikoli ni tako, kot je takrat, ko je predstavljeno skozi neko pripoved. Roquentin je pisal neko knjigo o neki osebi: iz pisem in ostalega naj bi sestavil pripoved o njej. Roquentin je na koncu nehal pisati to knjigo in se odločil za pisanje lastne, avtorske umetnine.

vzbuja ugodje), obenem pa naša človeškost šele omogoča način bivanja umetnine, to, da se bivajoče pojavlja kot umetnina. Popolna zadovoljenost s teorijo na področju (med)človeških odnosov in eksistencialnih zadev je znamenje lastne praznine in razosebljenosti osebe, ki tudi ostale osebe obravnava le teoretsko, robotsko, togo, depersonalizirano. Še tako sofisticiran robot bi verjetno imel velike probleme z dojetjem pesmi ali umetnine, saj svet dojema teoretsko, robot ni v svetu. Bistvena prвина biti-v-svetu (po človeško) je namreč imeti človeško telo (Dreyfus 1992). Simon Glendinning je o Heideggerjevem razumevanju umetnosti zapisal: »Bistvo umetnosti je, tako kot bistvo moderne tehnologije, način razkrivanja.« (Glendinning 2005, 109) To je v skladu s tem, kar smo povedali zgoraj: umetnina ne daje videti nekaj novega neposredno, ampak spremeni prejemnika umetnosti, da na isti svet okoli sebe gleda drugače, da – rečeno z Wittgensteinom – isto risbo ne vidi več kot raco, ampak kot zajca. In pri tem gre lahko za zelo celostno ali korenito spremembo pogleda na svet. Umetnost vedno spremeni recipienta samega, da doseže svoj učinek, ne dela fotografije in jo ponuja recipientu. To preobrazbo zato lahko doseže tudi glasba, ki ničesar ne fotografira. Tako lahko deluje tudi (eksistencialna) filozofija, ki je podobna umetnosti, npr. Adorno, Heidegger, Irigaray: ljudje čutijo spremembo v svojem občutju in gledanju potem, ko preberejo Adorna, čeprav pogosto težko diskurzivno izrazijo, kaj sporoča.²⁷

Glendinning (2005, 111) povleče vzporednico med Heideggerjevo kritiko ontičnega pristopa tradicionalne antropologije, ki razume človeka kot prisotnega v svetu, ki ga od drugih prisotnih bitij razlikuje neka dodatna lastnost, in kritiko tradicionalne estetike, ki pravi, da je umetnina stvar, ki pa jo od drugih stvari razlikuje neka dodatna kakovost, namreč njena estetska vrednost. Heideggerjevski pogled pa je drugačen. Podobno kot lahko živalskost razumemo iz človeka, ne pa človeka iz živalskosti²⁸, velja tudi za umetnost:

»Ni res, da najprej imamo bivajoče, človeka, ki ustvari umetniški predmet; najprej imamo dogajanje, ki človeku pusti, da je človek, to pomeni, da pusti človeku 'prebivati' tako, da se tisto, 'kar je' (vključno s človekom samim), lahko pokaže tako, kot je.« (Glendinning 2005, 112)

To se ujema s splošno tezo, ki jo zagovarjam v tem poglavju, da umetnost spremeni človeka: podvrženost umetniškemu delu je dogodek, v katerem se človek spremeni. Ni tako, da bi bil človek, kakršen je, in bi mu potem umetnost neke stvari pokazala, kot to stori fotografija ali znanost. Umetnost spremeni človeka, ta začne drugače bivati. Zato umetnik ne predstavlja sveta, ampak je svet, saj človek v določenem smislu je bit-v-svetu. Če gre za dramo, je umetnina drama sama. Ni res, da umetnina predstavlja dramo, umetnina je prizorišče drame. Po Heidegger-

27 Nasprotno pa ob branju kakega prispevka s področja analitične filozofije ali sploh nič ne razumejo in ne znajo ničesar povedati ali pa znajo povedati, kaj avtor trdi, vendar brez tistega posebnega učinka *à la* umetnost, ki jih na njih pustijo npr. Adorno, Nietzsche, Kierkegaard itd. In če razumejo pod filozofijo samo tisto, kar delajo naštetih in njim podobnih filozofov, potem se jim zdi čudno, da bi npr. o dobršem delu analitične filozofije govorili kot o filozofiji, ampak se jim zdi bolj blizu tistemu, kar bi imenovali znanost, nekakšna znanost, pomožna znanost ipd.

28 Če primerjamo Heideggerjevo kritiko antropologije (Glendinning 2005, 110ff) in če se spomnimo na Sartrov *Oris teorije čustev*, lahko vidimo, da je Sartre res bral Heideggerja.

ju umetnina šele vzpostavi svet, v katerem je človek res človek, v katerem človek prebiva, ali še drugače rečeno, umetnina »odpre svet«. ²⁹ Umetnina ne pride v svet (ko jo naredi umetnik) in je tam prisotna, ampak umetnina šele vzpostavi svet, v katerem se prikaže. (Glendinning 2005, 115) To je podobno kot pri človekovi smrti: človek ne odide iz sveta, ko umre, ampak je smrt konec sveta. Kot je zapisal Wittgenstein v *Logično-filozofskem traktatu*:

»Kakor se tudi s smrtjo svet ne spremeni, ampak preneha.« (6.431)

Heideggerjevsko lahko rečemo takole: pri umetnosti gre za spremembo biti, ne pa za spremembo bivajočega. Heidegger je upal, da se bo zgodila, odprla nova (netehnološka) jasnina, ki bo omogočila izvirnejšo neskritost. Ne gre za to, da živimo v dobi brez *poiesis*, ampak za to, da v naši dobi prevladuje *poiesis*, ki je tehnološka.

»Končno ima Heidegger skoraj nietzschejevsko upanje: upanje o 'rojstvu' nove tubiti, take, ki bi pustila človeku in zemlji biti to, kar sta.« (Glendinning 2005, 117)

8 Umetnina in predstavljanje

Maria Reicher (2005, 138) je opozorila na zanimivo razliko med *videti kot* in *predstavljanjem*. Samo če je v ozadju nek namen, je smiselno razpravljati o tem, kaj x predstavlja in kaj je pravilna predstava tega, kar predstavlja. Če pa namena ni, potem je disput o tem, kaj x predstavlja, le navidezen. Npr. oblaki na nebu: nekdo jih vidi kot krokodila, drugi kot delfina. Ampak nima smisla trditi »Pravilno je reči, da oblaki predstavljajo krokodila« ali pa »Pravilno je reči, da oblaki predstavljajo delfina«. Če pa kupimo nek izdelek v trgovini in je na njem nek znak, za katerega predpostavljamo, da nam je nekdo z njim želel nekaj sporočiti, potem je smiselno razpravljati o tem, kaj ta znak predstavlja. Ali pa oznake na stranišču, kvadrat in trikotnik. Tam je smiselno trditi, da kvadrat pomeni moško stranišče, trikotnik žensko. Če pa ni namena, potem lahko govorimo samo o tem, kako stvari vidimo. Vendar so tu še naravne predstave, kjer namen zamenjuje neka regularna zveza, in v tem smislu lahko govorimo o predstavljanju. Pri umetnini se lahko sklicujemo na neko regularno zvezo, na podobnost ali pa namen, ko govorimo o tem, kaj je predstavljanje. A potrebno je ločiti tri stvari, na katere se lahko sklicujemo (če se ne sklicujemo na nič od tega, lahko rečemo samo to, kako mi vidimo to umetnino): na podobnost (ikona), na regularno zvezo (npr. vzročna ali pogostnost ali verjetnost, indic) ali pa na namen (simbol). V tem smislu bi lahko govorili o treh načinih predstavljanja: posnemanje ali imitiranje, indiciranje in simboliziranje, izven tega pa zgolj o zaznavanju (ali doživljanju) kot. Umetnine imajo lahko vse tri vrste predstavnih atributov ali pa samo nekatere od njih, vendar to za umetni-

29 Glendinning dodaja: »Ta vloga se zdi popolnoma skrivnostna in magična. Kako so lahko take moči pripisane umetniškemu delu, ne glede na to, kako si zamišljamo njegovo dejanskost in kako veliko je lahko?« (Glendinning 2005, 113)

ne ni bistveno, saj umetnina lahko deluje in jo imamo za umetnino, tudi če nima nobenega od njih ali na njej nobenega ne zaznamo: lahko nič ne posnema, nič ne imitira, nič ne simbolizira, pa ima še vedno umetniški učinek. Na primer glasba.

9 Ikonska narava umetnine

Za naše razpravljanje je pomembno predstaviti nekatere zamisli Georga Steinera (1987, od tu naprej GSR), ki so bistveno podobne in sorodne Heideggerjevim pogledom (na umetniško delo). Tu je še posebna pomembna ideja ikonskosti oziroma inkarnatorne narave umetniškega dela.

Pri predstavitvi Heideggerjevega pogleda lahko izhajamo iz njegovega spisa *O izvoru umetniškega dela* (od tu naprej krajše *Izvor*), vendar so zamisli oziroma pojmi iz tega dela (npr. *svet*) povezani z delom *Bit in čas*. Heideggerjeva osrednja primera, na katerih razvija svojo misel, sta van Goghovi čevlji in tempelj. Pojma/izraza, ki sta osrednjega pomena za razumevanje njegovega pogleda na umetniško delo, sta *svet in zemlja*. Prvi pojem je Heidegger že razvil v delu *Bit in čas*, drugi izraz pa se (prvič) pojavi v *Izvoru*. V tem spisu je Heidegger prav tako že razvil idejo o inkarnatornosti ali ikonskosti umetniškega dela. Za umetniško delo je značilna napetost, konflikt, spopad med svetom in zemljo. Svet predstavlja tisto, kar je nekako vpeto v človekove namene in smotre, zemlja pa tisto, kar se temu (tudi) upira. Heidegger na tej točki razvije zamisli o posebnem položaju ustvarjalnosti v sklopu umetniškega dela. Pri umetniškem delu ni pomembna ustvarjalnost zavoljo doseganja nekega namena, ampak je uresničenje ustvarjalnosti oziroma inkarnacija ustvarjalnosti v umetniškem delu cilj sam.³⁰ Moment inkarnatornosti umetniškega dela je v tem, da je v umetniškem delu v ospredju tisto, kar je v človekovi namenski dejavnosti zgolj vpeto v njegove cilje, namene, materialskost materiala samega, kamenskost kamna samega, lesnost lesa samega itd. To pa je moment razkrivanja biti kamna, lesa itd. v umetniškem delu.

Posvetimo se sedaj Steinerju. Steiner ima veliko skupnega s Heideggerjem in ravno iz tega heideggerjevskega obzorja lahko razumemo dve lastnosti umetniških del, ki ju navaja Steiner: nereducibilnost in neizčrpnost. Mulhall prepričljivo dokazuje, da so Heideggerjeve ontološke strukture (iz *Biti in časa*) metafizična različica slovniških struktur, ki jih je identificiral Wittgenstein (1993, 159). Wittgensteinove slovnične raziskave so nekakšen izčrpen povzetek vsebin, ki ga lahko izluščimo iz Heideggerjeve ontologije, kolikor jo lahko uporabimo za določene vidike našega življenja.

Zamisel, da se označi zadevno značilnost našega doživljanja kot ikonskost, prvič zasledimo pri Steinerju, čeprav lahko tej oznaki sledimo do Peirceovega opusa. Steiner govori o stvarni prisotnosti, o tem, da bralec doživlja umetnino kot nast-

30 Te ideje se lahko plodno navežejo na pojem igre (Fink 2003).

nitev (ang. *housing*) sil in pomenov, pomenov pomenov, kot inkarnacijo (GSR, 85). Gre za nekaj podobnega, po Steinerju, kot je vloga svetih besedil v religioznih izročilih. Ikona ni predstava svetega objekta (dogodka, osebe, scene itd.), ampak njegova manifestacija, epifanija objekta. Objekt je res navzoč za gledalca, ker scena ali oseba prebiva v ikoni (prav tam). Stvarna prisotnost je utelešenje predmeta, ki ga umetnina izraža ali upodablja v umetnini. Pripis stvarne prisotnosti je po Steinerju model, ki zajame dva ključna vidika umetniškega doživljanja:

1. Osvetli gibanje istočasnega odkrivanja in umika(nja). Bralec, gledalec se odpre avtonomnosti umetnine, umetnina ga lahko prizadene, umetnina ima notranji vir, ki se razkriva in skriva. Gre za pulzirajoče gibanje, ki je znano vsakemu, ki doživlja umetnost. Bolj ko poznamo umetnino, bolj ko smo v njej doma, več je tistega, za kar se zdi, da se nam izmika.

2. O stvarni prisotnosti govorimo samo takrat, ko je resnični vir tega utripanja (razpiranja in skrivanja) pripisan besedilu, umetnini sami.

Steiner nadalje karakterizira pojem ikonskega besedila s pojmom *nereducibilnosti*, ki pomeni neparafrazibilnost, neizčrpljivost in neprevedljivost ikonske navzočnosti v kako drugo obliko brez izgube in odtujitve, kjer je sporočilo morda nekako (vsaj delno) lahko ohranjeno, sila, moč pa ne. Kot ga doživlja pravi bralec, je besedilo nereducibilno, neizčrpno tudi z najbolj prodornim ugotavljanjem, razlago ali pogledi. (GSR, 86-7)

Za Mulhalla Steinerjevo pisanje prinaša surovine za filozofsko raziskavo oziroma teoretsko osvetlitev faset umetniške izkušnje, ki jih je Steiner orisal. Po Steinerju je tisto, kar se v umetnini razglša oziroma razkriva, na ravni biti. Meni, da je od vseh umetnosti najbolj ikonska glasba. Zato se glasba tudi najbolj upira parafraziranju ali prevodu. Vendar pa sta po njegovem mnenju taka bitna razsežnost in odpor značilnosti vsake žive umetnine. Na tej točki lahko navežemo na Heideggerja in na uporabo filozofske ontologije v estetiki. Heideggerjevo ontologijo lahko uporabimo kot model za boljše razumevanje umetniške stvarne prisotnosti.

10 Heideggerjevo pojmovanje resnice (ki se dogaja v umetnini)

Heidegger je v *Izvoru* zapisal:

»Van Goghova slika je razkritje tega, kaj to orodje, par kmečkih čevljev, v resnici je. To bivajoče je izstopilo v neskritost svoje biti. Neskritost bivajočega so Grki imenovali ... [alétheia]. Mi pravimo resnica in pri tej besedi prav malo mislimo. V delu je na delu dogajanje resnice, če se v njem dogaja razkrivanje bivajočega v tem, kaj je in kako je.« (1967, 260)

Po Mulhallu (1993) je navedeni odlomek primerek pripisovanja stvarne prisotnosti umetnini. Ta odlomek nam lahko pomembno pomaga dojeti vsaj dve stvari: 1. Heideggerjevo razumevanje resnice; 2. to, da je Heidegger v določenem pogledu zvest nadaljevalec Husserlove poti oziroma fenomenologije, katere naloga je dojeti bistva bivajočih. Resnica kot *aletheia*, neskritost, se dogaja takrat, kadar je neskrito, kar bivajoče pravzaprav v resnici je, z drugimi besedami, kadar je neskrito njegovo bistvo. Resnico bivajočega je mogoče dojeti samo upošteva njegov položaj v celotnem sklopu, v celotnem njegovem okolju ali kontekstu. Zato se samo v takem celostnem pogledu lahko pokaže resnica o kmečkih čevljih, ki je orodnost čevljev. Ampak ne gre za resnico o čevljih, ampak za resnico o bitju, ki te čevlje uporablja, se pravi za resnico o kmetici. Čevlji so skozi uporabo s strani človeka vpeti v človekovo dejavnost. Zato se skozi umetniško izpostavljenost čevlje izkaže resnica o tubiti kmetice, ki so nosile te čevlje. Tak pogled na umetnost je združljiv z našim doživljanjem velikih umetnin in tudi s prepričanjem Andreja Tarkovskega (1997), da umetnine razodevajo človekov položaj v svetu oziroma vesoljstvu. Tukaj je stična točka med filozofijo in umetnostjo, pa tudi religijo in teologijo, saj ta področja razkrivajo človekov položaj v svetu.³¹ Če to podajo na način, da je pomen ali smisel zaviti v silo biti, da je pomen v njih inkarniran, potem filozofski ali sveti spisi delujejo podobno kot umetniški. Primer take inkarnatorne »filozofije« so besedila Heideggerja samega. In ta zavist pomena ali smisla v silo biti se ne dogaja, če smo soočeni s čevlji samimi, zato sami čevlji ali neumetniška fotografija čevljev ne morejo nadomestiti van Goghovega platna s čevlji.

»Našli smo orodnost orodja. A kako? Ne z opisom in s pojasnitvijo kakega dejanskega razpoložljivega obuvala; ne s poročilom o postopku izgotavljanja čevljev; tudi ne z opazovanjem tu in tam pojavljajoče se dejanske uporabe obuvala, temveč samo s tem, da smo se postavili pred Van Goghovo podobo. Ta je govorila. V bližini dela smo bili nenadoma nekje drugje, kot smo po navadi.« (Heidegger 1967, 259-260)

»V delu umetnosti se je postavila v delo resnica bivajočega. 'Postaviti' tukaj pomeni: spraviti v stanje [zum Stehen bringen]. Bivajoče, par kmečkih čevljev, se v delu postavi v sijanje svoje biti. Bit bivajočega stopi v stalnost svojega sijanja.

Bistvo umetnosti bi bilo tedaj tole: samopostavljanje resnice bivajočega v delo [Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seinden]. Toda do zdaj je vendar imela umetnost opravka z lepim in z lepoto, ne pa z resnico. Umetnosti, ki porajajo taka dela, imenujemo lepe umetnosti v nasprotju z rokodelskimi umetnostmi, ki izpostavljajo orodja. V lepi umetnosti ni umetnost lepa, pač pa se tako imenuje, ker proizvaja to lepo. Nasprotno pa sodi resnica v logiko. Lepota je prihranjena estetiki.« (Heidegger 1967, 260-261)

31 To morajo nekako storiti na en mah, npr. skozi sliko čevljev, v skladu z Vebrovimi razmišljanji o svetovnem nazoru (Veber 1938, 40; Žalec 2002a, 79).

Znanost nam razkriva nove segmente sveta, ne da bi nas duhovno spremeni-
la.³² Eksistencialne dejavnosti nas duhovno spreminjajo, da na iste stvari v svetu
gledamo drugače. Filozofija Avguština, Kierkegaarda, Adorna ipd. je eksistencial-
na, analitična filozofija pa je »znanstvena«. Prava umetnost je vedno v tem smislu
eksistencialna. Neeksistencialna umetnost je kategorialna napaka. Wagner in Ni-
etzsche sta operno gledališče (po vzoru na stare Grke) razumela »religiozno«, kot
tempelj.³³ Lenin je dejal, da ne sme poslušati Beethovnovе sonate *Appassionata*,
sicer ne bo mogel izpeljati revolucije (Lütz 2010). Ko bi jo le več poslušal. Ume-
tnost je sposobna ustvariti razprtost, v kateri se lahko bivajoče pojavi kot to, kar je.

32 Glede razlike med filozofijo in znanostjo po Heideggerju prim. Žalec 2010a, 254, op. 84.

33 Dahlhaus 1986, razprava Tradicija in reforma v operi. Nietzsche je sicer kasneje, po odvrnitvi od Wagnerja, tarna, da se mladi Nemci zgrinjajo v Wagnerjev tempelj, ki pa je dekadenten tempelj (Nietzsche 1989 (Primer Wagner)).

III MIND-UPLOADING: NEMOŽNOST NALOŽITVE (ISTOVETNEGA) UMA ALI ZAVESTI NA DRUG NOSILEC

1 Uvod

V tem poglavju se bom ukvarjal z možnostjo mind-uploadinga/naložitvijo uma. To je zamisel o tehničnem postopku, s katerim bi človeški ali živalski um prenesli na neko drugo telo ali ga naložili na digitalni sistem. Naložitev uma je centralni korak preseganja meja fizičnega in materialnega sveta na splošno in naše biološko ustrojene eksistence v posebnem ter doseganja tehnološko osnovane nesmrtnosti. Grobo orisano si lahko ta prenos uma ali zavesti predstavljamo kot da človeku najprej skeniramo vse strukture njegovih možganov in potem ustvarimo programsko kopijo, ki se z izvirnikom ujema v vseh bistvenih vidikih. Tak postopek strukturne uskladitve originala iz mesa in krvi in kopije iz *bits and byts* naj bi v idealnem primeru privedla do »kvalitativne reprodukcija izvirnega uma – vključno s spomini in osebnostjo – kot programske opreme na računalniku«. Takšna vizija se morda trenutno zdi kot nerealne sanje o prihodnosti. Daleč smo še od tega, da bi možgane z več kot 100 milijardami nevronov in njihove neštete sinaptične povezave lahko predstavili, četudi le v zelo omejenem obsegu, z računalniško simulacijo. Vendar pa se mnogim to ne zdi nerealno in pričakujejo, da bi se to lahko dejansko zgodilo kmalu. (Gasser 2021, 366-367)

Pomembno je, da razločujemo dve zamisli in dva problema, ki se označujeta s terminom *mind-uploading*:

1. realizacija človeškega uma na nebiološkem nosilcu;
2. naložitev uma na drugem biološkem ali nebiološkem nosilcu tako, da se ohrani identiteta tega uma (kar je pogoj za doseg individualne nesmrtnosti, kar je želja (nekaterih) transhumanistov).

Moj premislek zadeva *mind-uploading* v obeh pomenih. V poglavju bom predstavil kritičen filozofski premislek o tem, ali so temeljne filozofske postavke o odnosu med telesom in umom, ki jih zamisel *mind-uploadinga* (v obeh pomenih) predpostavlja, sploh pravilne in ne morda v temelju zgrešene. Lahko navedemo pet ugovorov proti možnosti *mind-uploadinga* (Gasser 2021, 385-386):

1. pomen bioloških podlag uma in zavesti,
2. fenomenološki premislek o utelešenosti uma in zavesti,
3. dejavna perspektiva živih bitij na svet,
4. pomen telesnega modela za našo identiteto (moje, ne-moje),
5. medosebnost in socialnost človeškega sveta,

Ti razlogi zadevajo tri razsežnosti človeške eksistence, ki so med seboj tesno prepletene:

- a) biološko, b) psihološko in c) socialno.

Dokazoval bom, da je razumevanje človeškega uma, ki ga naložitev uma predpostavlja, problematično, ker podcenjuje vlogo umeščenosti uma v živo telo. Naložitev uma operira z močno reduciranim in okrnjenim pojmom uma, ki ne upošteva ustrezno biološke, fizične in socialne razsežnosti človeške eksistence.

2 Metafizične težave za naložitev uma³⁴

Zavest ni samo vezana na posedovanje nekega telesa, ampak jo moramo tolmačiti kot izraz izkustva živega telesa. Zavest je doživljanje, ki je povezano z življenjskimi procesi organizma kot celote. Večina znanstveno in filozofsko merodajnih in verodostojnih avtorjev se kljub razlikam strinja v tem, da se zavesti ne da določiti kot kakšne podatkovne strukture "onstran" njene biološke osnove, ampak da je v svojem konkretnem poteku in načinu delovanja neposredno povezana z biološkimi procesi in iz njih raste. Temelj zavesti niso kakšni podatke obdelujoči procesi, ki se dajo implementirati na različne načine, ampak samoorganizirajoči se procesi živih bitij, ki jih lahko opišemo s pojmi, kot so izmenjava snovi, homeostaza, rast ali samoohranitev. Zavest moramo tolmačiti v kontinuiteti z ostalimi procesi živih bitij, kajti zavest, tako kot drugi biološki fenomeni, predpostavlja svoje biokemične podlage. Če je ta ocena pravilna, potem so biokemični robni pogoji življenja precej ozko postavljeni, kajti pod pogoji, ki sedaj vladajo na Zemlji, vse kaže na to, da v

34 Gasser 2021, 369ff.

poštev pridejo samo povezave ogljikovih snovi. Mogoče je, da bi bili pod pogoji, ki bi predstavljali močan odklon, tudi drugi elementi osnovni elementi življenja, in morda so kje, v neskončnih širjavah vesolja, kje takšni pogoji, v katerih so oblike življenja nastale v povsem drugačnih pogojih, kot so znani nam. So pa to glede na našo sedanjost znanstveno vednost nedokazljive spekulacije o miselno možnem. Z ozirom na konkretno obstoječe in zemeljske pogoje, ki jih lahko empirično raziskujemo, pa je neverjetno, da bi se zavest kot fenomen živega lahko ločila od svojih bioloških osnov in se prenesla na umetno ustvarjene substrate. Možnost, da bi zavest implementirali v čem drugem, kot so strukture, ki temeljijo na ogljiku, si lahko sicer brez večjih problemov predstavljamo, dejanska možnost pa je glede na robne pogoje na Zemlji minimalna.

John Searle (1980, 424) je zapisal, da se nikomur ne zdi možno, da bi lahko mleko ali sladkor proizvajali s pomočjo računalniške simulacije, ko pa gre za um, pa so ljudje zaradi dualizma pripravljeni sprejeti možnost takega čudeža. Menijo, da je um stvar formalnih procesov in je neodvisen od specifičnih materialnih vzrokov na način, kot mleko in sladkor nista.

Vse znanstveno empirično znanje, ki ga imamo, z veliko verjetnostjo kaže na to, da ni funkcionalna reprodukcija biokemičnih osnov zavesti z drugimi materiali nikakršno jamstvo za sistem, ki bi bil zmožen zavesti, saj tak sistem ni odvisen samo od svojih vzročnih struktur, ampak neposredno tudi od materialne realizacije. Dvom o propagiranem fleksibilnem hardware-software modelu je potemtakem več kot upravičen.

3 Telo (nem. *Körper*) in život (nem. *Leib*)³⁵

Tezo, da je zavest najtesneje povezana z našo biološko konstitucijo, ki temelji na naših specifičnih biokemičnih podlagah in se od te ne da ločiti, dodatno podpira tako imenovana filozofija utelešenosti. Ta termin ne označuje toliko kakšnega posebnega filozofskega stališča, ampak bolj široko zasnovan raziskovalni program v filozofiji uma in kognitivnih znanostih, katerega središčna teza je, da so kognitivni in drugi mentalni procesi živih bitij intrinzično utelešeni in kot taki bistveno umeščeni v okolje. To velja tudi za nas, ljudi. Tisto, kar nas dela inteligentne, je narava telesa. Drugače rečeno: naše telo ni zgolj instrument, ki ga um nadzoruje in giblje kot kak kapitan, ki vodi svojo ladjo, ampak konkretna narava telesa in njegova umeščenost v njegovo okolje bistveno zaznamujeta in določata naše mentalno življenje. Naše zaznavanje, mišljenje, spominjanje in odločanje veliko bolj, kot si mislimo, temeljijo na naši telesni naravi.

Predstavniki tega programa črpajo iz pomembnih spoznanj filozofske tradicije fenomenologije, saj je ta težila k preseganju nasprotja med zavestjo in telesom, pri čemer je razlikovala med životom (nem. *Leib*) in telesom (nem. *Körper*). Život

ni preprosto zgolj telo, s katerim sem na vzročno-zunanji način povezan, ampak doživljam život neposredno kot nekaj subjektivno dostopnega, nekaj, kar je »prisotno« v zaznavanju, (ob)čutenju, mišljenju in ravnanju in zaznamuje način moje biti-v-svetu. Svoje telo lahko sicer motrim kot stvar med stvarmi, vendar pa ima kljub temu moje telo z ozirom na mene poseben položaj, ker do njega ne morem imeti, tako kot do drugih stvari, distance, ampak svoje telo doživljam in živim skozi njega. Druge stvari lahko odložim, moje telo pa je vedno z menoj oziroma pri meni.

Husserl poudarja, da sem, za razliko od drugih teles, s katerimi sem v zunanjem odnosu, s svojim telesom neposredno povezan in te povezanosti ne morem prekiniti ali ukiniti. Husserl zato govori, kot poudarja Bernhard Waldenfels (2000, 42), o delujočem, fungirajočem životu (nem. *fungierende Leib*), za razliko od telesa-stvari (nem. *Körperding*).

Telo-stvar je to, kar lahko opišem iz zunanje perspektive z ozirom na fizične, psihične in vzročne značilnosti. Fungirajoči život pa označuje našo utelešeno ek-sistenco, v kateri se aktivno nanašamo na svet in smo z njim v odnosu vzajemnega delovanja. Mentalne in telesne procese lahko sicer z ozirom na specifično zastavljen vprašanja miselno ločimo, vendar pa mora biti pravilno dojetje le-teh pozorno na njihovo intrinzično povezanost, kot jo poudarja filozofija utelešenosti. Tako poudarja Waldenfels (2000, 145), opirajoč se na Merleau-Pontyja, da ni tako, da jaz nekaj opazim in potem pride kot drugi akt dejanje, ampak je že samo opažanje dejanje. Gledanje in videnje se ne sestoji iz tega, da naletim na določene dražljaje in potem »sprostim« odziv, ampak videnje že predpostavlja, da se na nekaj naravam, da to opazim in da sem v tem smislu dejaven.

Skozi naš utelešen način bivanja, ki nam je dan subjektivno in s tem, fenomenološko govorjeno, dostopen kot »uživoten«, se doživljamo kot del sveta, s katerim nismo v »odnosu« golega opazovanja, ampak smo z njim vedno že v odnosu interakcije: premikamo naše oči, obračamo našo glavo ali usmerjamo telo glede na naše interese, ki so povezani z zaznavnim objektom v okolju, na katerega je usmerjena naša pozornost.

Život je pogoj možnosti, da sploh imamo neko perspektivo na svet. Je, kot se je izrazil Merleau-Ponty, nosilec biti-k-svetu (*être au monde*) in osišče ter povezovalni člen sveta. Izhajajoč iz njega, prostor kaže strukturo, ki izhaja iz položaja različnih objektov, na katere se utelešeni subjekt nanaša s praktičnega vidika. Dan Zahavi je zapisal, da to, da nož leži na mizi, pomeni, da ga lahko zgrabim (Zahavi 2019, 81). Telo je s tem stalno istočasno v nekem načrtu in v vsakem zaznavanju je telo naše gledišče in izhodišče, na kratko totalno središče našega nanašanja na svet in samega sebe. Zato telesa ne moremo najprej raziskati kot takega, da bi ga nato preiskali tudi v njegovem odnosu do sveta. Telo ni šipa med mano in svetom, ampak naša primarna bit-v-svetu. Zahvaljujoč telesu smo mi že »zunaj« pri stvareh.

Dvojna struktura in primarna perspektiva telesa³⁶

Telo izkazuje dvojno strukturo, ki se izkazuje v tem, da ga po eni strani srečamo med navadnimi objekti, po drugi strani pa se od teh temeljno razlikuje.

Merleau-Ponty to demonstrira najprej na **fiziološki ravni**, ko opiše spontano organizacijo dražljajev, ki jo izvaja život. Ta se kaže v premikanju života, ko ta želi »zajeti«, dojeti nek predmet. Merleau-Ponty pokaže, prvič, da telo ni zgolj pasivni predmet med drugimi predmeti, in drugič, da je v osnovi intencionalno in naperjeno na svet (*être au monde*).

Nepredmetnost telesa se po drugi strani potrdi na **psihološki ravni**: pri obojestranskem dotiku roke, dlani in svinčnika ni tako, da bi zgolj koža in kost zadela ob les, ampak dotikajoča se oseba zadene ob dotikano. Ko pa se zgrabita dlani enega in istega telesa, pride do nečesa paradoksalnega. Tu pride do situacije dvojnega občutka, v kateri vloge dotikajoče se osebe in dotikanega ne moremo jasno ugotoviti oziroma razločiti in se občutek med obema premika sem in tja.

Poleg te dvojne strukture telesa opozori Merleau-Ponty na primarno perspektivo na svet, ki jo vsili telo. V nasprotju s siceršnjimi predmeti je prostorsko distanciranje od telesa kot »nosilca biti-za-svet«, torej prostorsko distanciranje telesa od samega sebe, nemogoče. V tem pogledu nam telo vsakič vsiljuje lastno in nepreklicno perspektivo.

Konstitutivnost in transcendentalnost telesa za zaznavanje ter prostorskost in časovnost³⁷

Po Merleau-Pontyju je eksistenca človeka inkarnirana skozi telo in v telesu. Posledično on opredeli telo kot prvobitno zmožnost (*habitus*) zaznavanja, torej kot transcendentalni pogoj zaznavanja kot takega: telo je konstitutivno za zaznavanje. Izraz *habitus* moramo tukaj razumeti v smislu zmožnosti (francosko *habitude*) ali spretnosti. Četudi imajo Francozi besedo za spretnost, *habilité*, Merleau-Ponty preferira uporabo besede *habitude*, da bi poudaril dejstvo, da so naše spretnosti utelešene. Telo je oblika biti, ki je predrefleksivna in torej pred mišljenjem. Zato je Hubert Dreyfus uporabil besedo *skill* v svojem angleškem prevodu Merleau-Pontyjevega dela. Dreyfus je zapisal, da prejšnji angleški prevod korektno prevaja *habitude* z *habit*, toda *Oxford English Dictionary* pravi, da se *habit* primarno nanaša na ustaljeno dispozicijo ali tendenco ravnati na določen način, še posebno takšno, ki je bila pridobljena s pogostim ponavljanjem istega ravnanja, dokler to ne postane skorajda ali precej nehoteno (*involuntary*). Toda to togo vedenje je ravno tisto, kar želi Merleau-Ponty razlikovati od prožnih spretnosti, ki so senzibilne, občutljive za situacijo in ki tvorijo *l'habitude*. Zato povsod tam, kjer v prejšnjem angleškem prevodu stoji beseda *habit*, Dreyfus uporabi besedo spretnost (ali veščina, ang. *skill*).

³⁶ Ottinger 2021, 397ff.

³⁷ Ottinger 2021, 397-398.

(Dreyfus 2014, 232-233, op. 4) Za podrobnejšo pojasnitev pridobitve spretnosti prim. Dreyfus in Dreyfus 1986.

Telo ni konstitutivno samo za zaznavanje, ampak tudi za prostorskost in časovnost. Po eni strani je život kot telo podvržen zakonom časa in prostora, po drugi strani pa ju presega, kolikor ju kot život šele omogoča. Život je v prostoru »doma«, »udomačen«, saj se nam ni potrebno zavedati vsakega svojega gibanja v prostoru. Obstaja manj v prostoru in bolj k prostoru (nem. *zum Raum*). Tako zaobsega številne prostorske momente in prostorsko polje in ureja časovne momente iz perspektive sedanjosti, preteklosti in prihodnosti. Šele skozi ta kontinuirani proces in horizontiranje oziroma horizontskost života je po Merleau-Pontyju subjektu dan eksistencialni dostop do prostora in časa.

4 Struktura telesa in zavest³⁸

Naslednja pomembna stvar je naš telesni model, ki igra ključno vlogo pri našem razumevanju ali sprejemanju nečesa kot mojega ali tujega, ne-mojega, tega, ali nekaj sprejemamo ali ne kot del nas. Ne moremo namreč kar tako in česarkoli sprejeti kot del svojega telesa, ampak samo tiste stvari, za katere to dopušča naš model našega telesa. To dejstvo igra temeljno vlogo pri vprašanju možnosti nalažanja uma na druge materialne substrate ali v zgolj digitalni prostor: tudi če bi bil prenos zavesti iz nam znanih biokemičnih struktur v strukture, ki temeljijo na nečem drugem, načelno možen, bi morala obstajati ustrezna podobnost s prejšnjim modelom telesa, da bi lahko zagotovili kontinuiteto v zavesti, ki je potrebna za naš osebni nadaljnji obstoj. Kajti če je naše telo nenadoma popolnoma drugačno po svoji strukturi in obliki, ima to neposreden učinek na našo zavest, tako da novo telo deluje za nas kvečjemu kot zunanji instrument.

Raziskave kažejo (De Preester 2011), da smo vzpostavljeni z določenim telesnim modelom, ki nam postavlja meje glede tega, kakšna je (lahko) sestava našega telesa, ki je temelj oblike naše eksistence. Ne samo da potrebujemo telo, ki nas kot zavestna telesna bitja konstituira, ampak potrebujemo telo, ki ustreza danemu telesnemu modelu. Če odpade to ustrežanje, potem se lahko naša zavest globoko spremeni, kar pa naš nadaljnji obstoj v času postavlja pod vprašaj.

5 Utelešena eksistenca in medosebnost³⁹

Globoke spremembe v našem fizičnem sestavu in ustroju zaradi naložitve našega uma pa ne bi imele le vpliva na naše duševno življenje, ampak tudi na oblike

38 Gasser 2021, 379-382.

39 Gasser 2021, 382-384.

medosebnih interakcij, ki jih poznamo. Naša zavest, samozavedanje in samopodoba niso odvisni le od nas samih, ampak tudi od drugih, saj so socialna izmenjava in odnosi z drugimi bistveni za našo samopodobo. Zavest ni vpeta le v naravno okolje, ampak tudi v strukturo družbenih odnosov.

Takšni medosebni procesi izmenjave in razumevanja se ne dogajajo samo na neki netelesni, čisto mentalni ravni, ampak skozi kretnje, geste, mimiko, govor, držo, obnašanje itd., skratka skozi procese, ki so intrinzično telesne narave. Še več: razumevanje utelešenih načinov izražanja lahko razumemo kot jedro našega socialnega in družbenega razumevanje.

Z drugimi se ne srečujemo zgolj kot z zavestjo v telesu, ampak kot z utelešenimi in zavestnimi bitji, ki so interaktivno umeščena, vpeta in vdeleni v svoje okolje. Tudi sami se na druge nanašamo kot na takšna bitja.

Zamisel nalaganja uma podcenjuje to kompleksno enotnost zavesti, utelešenja in vpetosti človeške eksistence v naravno in družbeno okolje. Metafizična teza, da smo v bistvu čisti sistemi za obdelavo informacij in reševanje problemov, ki smo bili doslej pogojno vezani na telo, a ga zlahka odvržemo, je zelo problematična in nima razumne podlage. Če je moj dosedanji premislek vsaj v glavnem pravilen, potem nismo algoritmi, realizirani v bioloških strukturah, ki bi se lahko realizirali tudi drugače, temveč živa bitja, katerih zavest je bistveno vezana na našo konkretno fizičnost oziroma telesnost, in bi se torej naša zavest bistveno spremenila, če bi se prenos zavesti – če je sploh možen – dejansko zgodil.

6 Zaključek⁴⁰

Filozofska antropologija, ki jo predpostavlja mind-uploading, je globoko dualistična. Izhaja iz tega, da naša zavest enači s strukturami podatkov, ki so lahko implementirane v različnih hardverih. Še več: možna je celo interpretacija, da (temeljna) realnosti ne sestoji iz materije ali energije, ampak samo iz informacij. Kakorkoli že, takšna dualistična ali čisto informacijska antropologija podcenjuje medsebojno odnosnost in nanašanje med zavestjo in telesom.

Iz povedanega izhaja, da zamisel nalaganja uma temelji na več vprašljivih predpostavkah. Nimamo dokazov, da bi popolna programska emulacija naše zavesti ali osnovnih biološko realiziranih struktur dejansko vodila do generiranja zavesti. Da bi do tega lahko prišlo, bi morala biti resnična funkcionalistična teorija uma, vendar v luči podanih premislekov veliko reči govori proti tezi, da je zavest mogoče oprimeriti tudi v neživih strukturah. Toda tudi če bi to, v nasprotju s pričakovanji, dejansko uspelo, imamo še vedno dobre razloge za domnevo, da prenesena zavest ne bo ustrezala izvirni zavesti v njeni posebnosti, saj bi za to manjkale ustrezne životne strukture.

40 Gasser 2021, 384-387.

Skratka, kot ljudje smo oboje – zavestna in utelešena bitja. Kdo smo in način, kako se doživljamo, je neposredno povezan z našim utelešenjem. Smo torej veliko celovitejši in bogatejši od čiste zavesti. Ker se vizija nalaganja uma osredotoča predvsem na zavestno plat naše oblike obstoja, medtem ko se fizična in telesna stran obravnava kot vidik, ki ga je treba zanemariti, bi moral tehnični uspeh nalaganja uma povzročiti konec načina obstoja, ki ga poznamo. Za tiste, ki menijo, da se sedanjega stanja človeka ne izplača le izboljšati, ampak ga je še bolje preseči, to sicer v glavnem ne bi smelo predstavljati problema.

IV LIBERALNA EVGENIKA KOT UNIČEVALKA TEMELJEV MORALE: HABERMASOVA KRITIKA

1 Uvod

Jürgen Habermas se je prodorno ukvarjal z vprašanjem, kakšne posledice ima lahko poseganje v genetski segment ljudi. Zanimajo ga predvsem moralne posledice. Njegova središčna ugotovitev je, da takšni posegi lahko zamajajo ali celo spodkopljajo temelje naše morale, ki temelji na univerzalni enakosti avtonomnih oseb, ki se vzajemno pripoznavajo kot take. To je v osnovi kantovsko moralno stališče, ki ga sprejema tudi Habermas in za katerega trdi, da je tudi sprejeto moralno stališče sodobne pluralistične družbe. Habermas premišlja o primerih, ko bi starši spremenili genetski segment svojih otrok tako, da bi ti bili bolj sposobni za določene stvari na račun sposobnosti za druge stvari. Na primer, da bi bili bolj sposobni matematično na račun atletskih sposobnosti. Toda s tem poskušamo samo nekako s primerom ilustrirati, za kaj gre. Gre za to, da starši že pred rojstvom otrok posežejo v genetski segment svojih otrok in ga spremenijo v skladu s svojimi željami, ki so lahko v tem, da želijo najboljše za svojega otroka. Ti posegi nepovratno določijo otroka. To, kar Habermasa skrbi pri takih posegih, je možnost, da bi taki posegi lahko tako učinkovali na otroka, da bi se ta mentalno ne mogel več dojemati kot oseba, ki je v pogledu avtonomnosti enakovredna tistim ljudem, ki niso bili podvrženi takim posegom. Ne gre za to, da bi taka oseba izgubila pravice, ne gre za

kratenje pravic, ampak za mentalne posledice za tako osebo. Če pa se oseba ne čuti več enakovredna drugim v pogledu avtonomnosti, to lahko postavi pod vprašaj tudi njen pogled na lastno odgovornost, ker je avtonomnost osebe temelj njene odgovornosti. Osebe, ki so avtonomne in odgovorne in ki se vzajemno kot take pripoznajo, so temelj naše moralne skupnosti in njene moralne slovnice. Posegi v genetski material osebe brez kakršnegakoli njenega pristanka lahko usodno ogrozijo same temelje te slovnice. Po Habermasu gre za posebno vrsto paternalizma (Habermas 2005, 71), ki je nezdržljiv z obravnavo človeka, ki je predmet genetskih posegov, kot avtonomne osebe. Obravnava človeka kot osebe pomeni, da tako korenite in nepovratne posege v njegovo bitje lahko storimo samo z njegovim pristankom. Habermas poudarja, da smo seveda dolžni storiti vse, da določenega človeka obvarujemo pred trpljenjem, vendar pa v primerih, ki jim on nasprotuje, ne gre za zaščito pred trpljenjem.

2 Pomembne distinkcije

V razpravi Habermas uporablja kar nekaj distinkcij, katerih upoštevanje je zelo pomembno za pravilno razumevanje njegovega stališča. Prva je razlika med nastalim ali samoraslim in narejenim. (Habermas 2005, 53-61) Habermas domneva, da je duševnost človek taka, da mora njegova genetska zasnova ostati nedotaknjena, če ne gre za očitne preprečitve trpljenja ali hendikepiranosti zaradi genetskih okvar, da mora biti v tem smislu samorasla, ne narejena, da se lahko človek sam dojema kot osebo, ki je po avtonomnosti enakovredna drugim osebam, ki so samorasle. Samoraslost je potreben pogoj, zaradi duševnih razlogov, da se človek lahko dojema kot avtonomna oseba. Habermas v tej točki razmišlja tudi o možnosti, da človeku ne bi povedali, da smo posegali v njegov genetski segment. To možnost zavrne kot neke vrste prevaro oziroma kot nekaj, kar je ponovno v nasprotju z obravnavo osebe kot avtonomne. To možnost primerja s tem, da osebi ne povemo resnice o njenih (bioloških) starših.

Naslednji pomemben pojmovni par je moralizacija in tehnizacija človeške narave. (Habermas 2005, 32-38) Zadevni posegi v genetiko človeka bi pomenili tehnizacijo človeške narave in opustitev njene moralizacije. Gre za to, da naša sedanja zahodna moralna slovnica zahteva, da na človeka ne gledamo samo kot na nekaj, kar je na razpolago za naše oblikovanje, ampak je za našo moralno slovnico, za to, da naša moralna jezikovna igra lahko poteka, potrebna omejitev razpoložljivosti ljudi. Da človek ostane človek, da ohrani naravo človeka, kar v okviru pometafizičnega mišljenja pomeni, da je človek obravnavan in pripoznan kot človek, je potrebna omejitev razpoložljivosti človeka ali, drugače rečeno, moralizacija človeške narave. O tem, kdaj človek še ostane človek, ne more in ne sme odločati tehnika, ampak o tem odločajo zahteve oziroma implikacije naše moralne slovnice,

kar vključuje tudi zaščito pogojev, ki so potrebni, da naša moralna igra sploh lahko poteka. Zadevni posegi v genetiko človeka bi pomenili eliminacijo teh pogojev. Znašli bi se v moralnem vakuumu, v katerem ne bi mogli govoriti celo niti več o moralnem cinizmu, ker tudi slednji še pomeni neko prisotnost moralnega, četudi na način zavračajočega odnosa do morale. To pa po Habermasu pomeni v vsakem primeru način življenja, ki ni dober. Tu gre za trditev, ki gre onkraj zavzemanja za ta ali oni določen način življenja. Glede teh filozofija v pometafizičnem obzorju lahko razpravlja samo na meta ravneh oziroma z razmislekom o formalnih lastnostih, ne more pa se več zavzemati za ta ali oni konkretni način kot dober. To je po Habermasu pridobitev moderne, glede katere se večina strinja, da je nekaj pozitivnega. Filozofija lahko kaj pove o prednostih ali minusih konkretnih stališč o dobrem življenju samo na podlagi nevtralnih ugotovitev oziroma razlogov, ne pa v neneutralnem, »pristranskem« diskurzu. V primeru zavrnitve življenja v moralnem vakuumu pa po Habermasu ne gre za kršitev načela nevtralnosti, ampak gre za stališče, ki je nad ravni o izbiri med tem ali onim načinom življenja. Habermas meni, da je človek bitje, ki je take narave, da ne more dobro živeti v moralnem vakuumu oziroma da v njem izgubi človeško dostojanstvo. (Habermas 2005, 80) Lahko preneha biti človek in živi v moralnem vakuumu ali pa v njem živi slabo. Ne more pa kot človek v njem živeti dobro (Platovnjak 2017).

To lahko dodatno razumemo v luči ugotovitve, da je stanje nihilizma, vrednotne izravnave vsega, za človeka psihološko nevzdržno in dejansko nemogoče. Človek je »obsojen« na neko izbiro, odločitev in (potemtakem) ravnanje. Tudi »neravnanje« ali popolna pasivnost je neka drža ali odločitev in ravnanje. Zato se nihilizem pogosto manifestira kot instrumentalizem oziroma se vanj preobrazi. (Žalec 2010a, 32; 2011, 29; 2013a, 58; 2015, 19-20). Tisto, kar Habermas imenuje moralni vakuum (Habermas 2005, 80), je pravzaprav stanje nihilizma. Iz tega lahko sklepamo, da bi tehnizacija oziroma demoralizacija človeške narave, na način predrojstvenega poseganja v človekov genetski segment, vodila v moralni vakuum ter posledično v instrumentalizem. Po Habermasovem mnenju bi odpoved moralizaciji človeške narave pomenila instrumentalizacijo človeške vrste, natančneje, kot pravi Habermas, samoinstrumentalizacijo človeške vrste, saj bi človeška vrsta instrumentalizirala samo sebe. To pa je dober razlog, da tehnizacijo človeške narave zavrremo.

Habermas na začetku razprave govori o vzdržni drži filozofije v pometafizični dobi ter naredi razliko med praktično filozofijo, ki vključuje moralno teorijo in teorijo pravičnosti, na eni strani ter etiko na drugi. Praktična filozofija se tudi danes nikakor ne odpoveduje vsakršnemu razmisleku o normativnosti, vendar se v glavnem omejuje na vprašanja pravičnosti. (Habermas 2005, 11) Sprašuje so o tem, kaj je v enakem interesu vsakogar in kaj je enako dobro za vse. Pri tem odmisli vidik prve osebe in abstrahira od konkretnih kontekstov. Etika pa ravna ravno nasprotno. Pri njej gre za oblike eksistencialnega samorazumevanja. Zanima jo vprašanje,

kaj je najbolje »zame« ali za »nas« v kontekstu moje oziroma naše partikularne življenjske zgodbe in edinstvene oblike življenja. Tesno je povezana z vprašanji identitete: kako moramo razumeti sami sebe, kdo smo in kdo bi radi bili. Očitno ni odgovorov na taka vprašanja, ki bi bili neodvisni od konkretnih kontekstov in bi tako zavezovali vse in vsakogar na enak način. Etika je partikularistična, praktična filozofija pa univerzalistična.

Filozofija v pometafizični dobi ne more več dajati neposrednih odgovorov na vprašanja etike. Zato se ravno pri vprašanjih, ki so za nas najpomembnejša, omeji na meta raven in raziskuje samo formalne lastnosti procesov samorazumevanja, ne da bi zavzela to ali ono vsebinsko stališče. To nam po eni strani morda ni dovolj. Toda, po drugi strani, kako lahko danes utemeljeno ugovarjamo taki vzdržnosti filozofije? (Habermas 2005, 11-12) Vendar pa je prav pri vprašanju liberalne evgenike, poljubne vzreje človeka oziroma poseganja v človeško bitje, potrebno vpeljati še eno raven razmisleka: potrebno je razmisliti o tem, kakšna etika je potrebna na ravni vrste, kakšno eksistencialno samorazumevanje človeka kot človeka je potrebno, da lahko naša moralna igra deluje. Ker je sestavni del naše moralne igre razlikovanje med etiko in moralo⁴¹, se mora taka etika razlikovati od etik, ki so po Habermasu razni svetovni nazori, do katerih pa mora biti sodobna pluralistična družba na ravni morale nevtralna. Habermas je našel temeljni pojem te etike v pojmu *Selbststeinkönnen*, moči biti to, kar sem, moči biti sebstvo oziroma biti samost. Slovenska prevajalka se je odločila za prevod *zmožnost biti-sam-svoj* (Habermas 2005, 61). Lahko bi, v duhu eksistencialistične tradicije, uporabili tudi izraze samostalnost, avtentičnost, pristnost.⁴²

Kakorkoli ga že poimenujemo, je ta ideal, za razliko od vrlin in vrednot, ki jih zagovarjajo posamezni svetovni nazori, formalne narave, saj ga lahko apliciramo na vsak življenjski projekt, se pravi tudi na projekte, ki so si vsebinsko popolnoma različni. (Junker-Kenny 2011, 124) Ta pojem povezuje raven etike z ravni morale. Etike se dotika, kolikor govori o tem, kaj je dobro, morale pa s tem, ker ga naša morala predpostavlja in ker moralna družba mora, po modernem gledanju, vsakemu človeku omogočiti, da je to, kar je, oziroma da postane sam svoj v zgornjem smislu. Habermas ukvarjanje s to vmesno oziroma povezovalno ravni imenuje etika vrste, tako da lahko rečemo, da je središčni pojem njegove etike vrste pojem samostalnosti. Ker vrstna etika, temelječa na tem pojmu, ne spodkopava moderne razlike med dobrim in pravičnim in ker tesno zadeva moralo, se tudi filozofija v (post)moderini lahko ukvarja z njo in se hkrati tudi mora.

Kjer gre za vprašanje dobrega življenja za (konkretnega) posameznika, tam je veliko prostora za pristop veleblagovnice s široko ponudbo oblik dobrega življenja

41 »'Moralna' imenujem tista vprašanja, ki zadevajo pravično skupno življenje.« (Habermas 2005, 47) Ob tem lahko dodamo, da v pričujoči, tehnološki dobi vse bolj v ospredje stopa pereč problem medgeneracijske pravičnosti, za katerega šele iščemo pravo rešitev. Tega se globoko zaveda tudi Cerkev: »[P]apež Francišek obžaluje, da še nismo zadostno razvili kulture, ki bi pravično obravnavala vse rodove – preteklo, sedanje in prihodnje. Zato poziva k razvoju medgeneracijske pravičnosti.« (Petkovšek 2019, 25) Habermasov premislek o liberalni evgeniki tudi v tem pogledu predstavlja pomemben prispevek.

42 Izraza pristnost in avtentičnost v knjigi uporabljam kot sopomenki.

in posameznik ima zelo širok okvir svobode, da sam izbere to ali ono obliko (Malović 2015, 953). Pri vprašanju o sprejemljivosti liberalne evgenike pa v primerjavi z običajnimi etičnimi izbirami načina življenja obstajata vsaj dve pomembni razliki: 1. izbira tega ali onega načina ali oblike življenja, te ali one etične možnosti, ne ruši temeljev naše moralne jezikovne igre; 2. posamezniku je v »veleblagovnici« ponujeno in on izbere. Zato je vsaj formalno obravnavan kot avtonomna oseba. Pri predrojstvenem posegu v genetski material človeka pa ta ni nič vprašan za pristanek in torej ni obravnavan kot oseba. V tej točki bi lahko kdo pripomnil, da pred rojstvom človek dejansko niti ni oseba.⁴³ Habermas opozarja, da ni potrebno, da človeka štejemo za osebo, da zaščitimo njegovo življenje. V tem smislu razločuje med človeškim dostojanstvom in dostojanstvom človeškega življenja. (Habermas 2005, 38-47) Ni potrebno, da ima človek (že) dostojanstvo osebe, t. j. človeško dostojanstvo, da bi njegovo življenje imelo dostojanstvo.

Naj tu dodamo nekaj pojasnil o Habermasovem pometafizičnem stališču. Po tem neobjektivističnem stališču ljudem ne pripadajo človekovo dostojanstvo in podobne stvari same po sebi, ampak so stvar pripoznavanja, natančneje vzajemnega pripoznavanja med ljudmi. Pometafizično stališče več ne govori o stvareh »na sebi«, ampak stvari zanj »obstajajo« oziroma veljajo (kot take in take) toliko, kolikor se dejansko (kot take in take) pripoznavajo v odnosih med ljudmi. Imeti dostojanstvo in biti obravnavan v neki družbi oziroma skupnosti, kot da ga imaš, je za to stališče dejansko isto. Zato morajo biti stvari, da za pometafizično stališče obstajajo, urejene z normami, zakoni, institucijami ipd. neke družbe. To je heglovski element Habermasovega stališča. Dejanska morala ne obstaja neodvisno od institucij in norm neke družbe, ampak je v njih utelešena. Dejanska morala je *Sittlichkeit*, npravnost v Heglovem smislu besede. Zato se je potrebno o moralnih zadevah odločati v javni družbeni razpravi. Samo take odločitve imajo moralno težo in legitimnost. Za tako razpravo so potrebne avtonomne in odgovorne osebe, ki se vzajemno pripoznavajo kot take. Ravno za obstoj takih oseb posegi v genetsko zasnovo ljudi predstavljajo veliko grožnjo, če jih ne že kar onemogočajo. Zato ti posegi predstavljajo veliko nevarnost uničenja samih temeljev npravnosti naše družbe. Ob tem primeru se spet potrjuje stara ugotovitev, da liberalna demokracija sama ne more zagotavljati pogojev svojega lastnega obstoja. Ti so predpolitične narave. (Böckenförde 1976, 60; Habermas in Ratzinger 2005; Habermas 2007, 2-3, 77; Reder in Schmidt 2010, 7; Pope John Paul II 2005, 143-177; Žižek 2009, 76; Galston 2008, 315-353; Žalec 2008, 447-462; Žalec 2009, 340-341, op. 5; Žalec 2010a, 195-196)

43 Za predstavitev različnih stališč o statusu osebe gl. Globokar 2016, predvsem 325-328.

3 Biti sam svoj (pristnost)

Biti sam svoj v zgoraj orisanem smislu je eden središčnih pojmov eksistencialne misli. Dejansko Habermas svojo razpravo o prihodnosti človeške narave začne z razmislekom o Kierkegaardu. Označi ga za pometafizičnega misleca in prvega pometafizičnega etika. Da je bil Kierkegaard pometafizičen etik, se lahko strinjamo, saj svojih pogledov ni več utemeljeval metafizično, ampak je bil slovničar krščanske vere (Roberts 1995, 151ff; ; Žalec 2018b, 195-198), ki se je zavedal, da vere ni moč dokazati, še več, menil je, da je njeno dokazovanje v nasprotju z jezikovno igro vere. V tem pogledu njegovo stališče sovпада z Wittgensteinovim (Žalec 2018a, 51). Kljub temu da je bil Kierkegaard že pometafizični mislec, pa ni bil poreligiozen. Vendar pa se da Kierkegaarda ne glede na to uporabiti tudi pometafizično, saj je dovolj formalen in dovolj nemetafizičen. Kierkegaard svojega bralca ni več »pridobival« z metafizičnim dokazovanjem, ampak s fenomenološkimi in psihološkimi prijemi.

Kierkegaard je bil po Habermasovem mnenju prvi, ki je na temeljno etično vprašanje o uspehu in neuspehu lastnega življenja odgovoril s pometafizičnim pojmom *biti samost*. (Habermas 2005, 13) Kljub temu da je na vprašanje o pravilnem življenju dal resda pometafizičen, toda hkrati globoko religiozen in teološki odgovor, so tudi filozofi, zavezani metodičnemu ateizmu, v njem prepoznali misleca, ki izvirno obnavlja temeljno etično vprašanje in nanj odgovarja po eni strani »substancionalno« oziroma vsebinsko, v nasprotju z več kot problematično »praznostjo« Kantove etike, po drugi strani pa kljub temu vendarle tudi dovolj formalno, da je lahko v tem pogledu sprejemljiv za legitimen moderni svetovno nazorski pluralizem, ki v izvorno etičnih vprašanjih prepoveduje kakršenkoli paternalizem oziroma »varušvo«. (13)

Kierkegaard je soočenje etičnega in estetičnega življenjskega nazora predstavil kot izbiro na način *ali-ali*. (13) Kontrast hedonizmu predstavlja etičen način življenja, ki od posameznika zahteva, da izbere samega sebe in se reši odvisnosti od premočnega okolja. (14) Posameznik se mora dokopati do zavesti o svoji individualnosti in svobodi. Tako se vrne iz razpršenosti in njegovo življenje (lahko) dobi transparentnost in kontinuiteto. Takšna oseba lahko prevzame odgovornost za lastna dejanja in odgovornost do drugih. Človek, ki tako ozavešča samega sebe, postane sam cilj svojega ravnanja, toda ne samovoljno določen, ker ima sebe kot svojo zadolžitev, pred katero stoji, čeprav je postala njegova tako oziroma s tem, da jo je sam izbral. (Kierkegaard 2003, 509) Kierkegaardova pozornost je usmerjena na strukturo *biti samost*, ki je oblika etične samorefleksije in izbire samega sebe in ki jo določa »neskončni« interes za uspeh lastnega življenjskega načrta. »Posameznik samokritično osvoji preteklost svoje življenjske zgodovine, na katero je dejansko naletel in jo konkretno posedančil glede na prihodnje možnosti delovanja.« (Habermas 2005, 14) Šele na ta način naredi iz sebe nenadomestljivo ose-

bo in nezamenljivega posameznika. Z moralno strogim vrednotenjem in kritično prisvojitvijo dejansko zatečene zgodbe se konstituira kot oseba, kakršna hkrati je in bi rad bil. (15) Vse, kar je postavljeno z njegovo svobodo, mu bistveno pripada, naj je videti še tako naključno. Čeprav je sam svoj »urednik«, ne gre za samovoljo, saj se zaveda, da je osebno dogovoren za red stvari, v katerem živi, odgovoren pred Bogom. (Kierkegaard 2003, 507-508) Etično obliko, ki se poraja iz lastne sile, je mogoče stabilizirati samo v odnosu do Boga. (Habermas 2005, 15; Kondrla in Pavlíková 2016, 110; Valčo 2016, 101; Králik in Torok 2016, 72-73)⁴⁴

Kierkegaard je menil, da dokler moralo, ki daje merilo za raziskovanje samega sebe, utemeljujemo samo na človeškem spoznanju, manjka motivacija za prenos moralnih sodb v prakso. Boril se je proti intelektualističnemu razumevanju morale. Če bi morala lahko samo z dobrimi razlogi gibala voljo spoznavajočega subjekta, ne bi bilo mogoče pojasniti tistega stanja opustošenosti, ki ga je Kierkegaard, kritik svojega časa, vedno znova grajal – stanje krščansko poučene, »razsvetljene«, a globoko skvarjene družbe. (Habermas 2005, 15) Na jok in na smeh gre človeku, je zapisal Kierkegaard, ko vidi, da vse to znanje in razumevanje nima nobenega vpliva na življenje ljudi. (Kierkegaard 1987, 80) Ali, če navedemo Habermasove besede, ko povzame Kierkegaarda:

»V normalnost strnjena potlačitev ali cinično priznanje nepravičnega stanja sveta ne govorita o pomanjkanju *znanja*, ampak o korupciji volje. Ljudje, ki bi lahko vedeli bolje, *nočejo* razumeti. Zato Kierkegaard ne govori o krivdi, temveč o grehu.« (Habermas 2005, 16; Žalec 2020, 54-55, 152-153)

Toda vrnimo se k zgoraj omenjenemu biti-sam-svoj. Določena mera te svojosti je potrebna, da se človek lahko ima za avtonomno osebo, in potemtakem za obstoj moderne moralnosti. V tem je relevantnost eksistencialistične misli in njenega zagovarjanja pomena avtentičnosti oziroma samolastnosti za razprave v sodobnem kontekstu (bio)tehnološke družbe. V tem vidimo tudi nov pomen neskvarjene kulture in ideala pristnosti, katere nemara najbolj opazen zagovor je v zadnjih desetletjih podal Charles Taylor (Taylor 2000; Žalec 2019a). Vsekakor pa lahko vprašanje oziroma problem, ali vsaj en njegov del, ki ga je Habermas predstavil v zvezi s prenatalnimi posegi v genetiko človeka, v eksistencialistični terminologiji izrazimo takole: Ali človek še lahko pristno biva, ali je še lahko sam svoj, če smo pred njegovim rojstvom posegli v njegov genski segment, da bi ga naredili primernejšega za določene naloge? Sartre bi nedvomno moral odgovoriti z ne, kajti ravno zaradi možnosti pristnega bivanja je zavrnil vsakršno vnaprejšnje določanje, oblikovanje ali »programiranje« človeka, saj je le-to nezdržljivo s pristnim bivanjem. (Sartre 1968, 186-189, 194, 212-213) Vsekakor pa je po Habermasu s takimi prenatalnimi posegi ta možnost za poseganca (»programirano« osebo) močno ogrožena, če ne že kar blokirana.

44 Branko Klun je tozadevno Kierkegaardovo stališče podal takole: »Pomembna je 'gradnja' samega sebe: nisem samozadostni in vase zaprti 'jaz sam', temveč sem utemeljen v odnosu do presežnosti, ki me omogoča, ki omogoča moj prístni jaz.« (Klun 2013, 373)

4 Glavni ugovori proti liberalni evgeniki

Habermas to svojo trditev oziroma zaskrbljenost pojasni oziroma utemelji z več razlogi. Izraža in podaja tudi veliko domnev in lastnih intuicij, ki jih sicer v večji ali manjši meri poskuša pojasniti in nekako utemeljiti. Nekatere od njih bi se dale vsaj delno ali dodatno tudi empirično podkrepiti, verificirati ali preveriti. Toda tudi če so samo intuicije, nam dajejo določeno razumevanje o tem, zakaj se ljudje bojijo genetskih posegov, česa jih je strah. Odgovor je, da se (intuitivno) bojijo ravno tega, o čemer govori Habermas, ukinitve človeka kot avtonomnega in odgovornega bitja, ukinitve tozadevne univerzalne enakosti med ljudmi ter posledičnega sesutja solidarnosti, ki temelji na teh osnovah, in celotne naše moralne igre, na kratko, sesutja naše morale. In to bi tudi moralo biti naše vodilo pri postavljanju določnejših in konkretnjših meril in omejitev za genetske raziskave in posege: samo tisti posegi in raziskave, ki ne ogrožajo naše morale, ki temelji na univerzalni enakosti ljudi kot avtonomnih in odgovornih subjektov, in na tej enakosti temelječi univerzalni solidarnosti med njimi, samo tisti posegi in raziskave so sprejemljivi. Pravzaprav sta Habermasova metoda in merilo zelo preprosta: prenatalne posege v genetiko človeka ocenjuje z vidika sprejemljivosti in posledic s stališča njegove kantovsko-heglovske pometafizične komunikativne etike oziroma morale, katere središčne vrednote so svoboda, enakost in solidarnost. To so njegove glavne vrednote. Išče načine za njihovo času primerno razumevanje, določitev, uresničevanje (implementacijo) in zaščito. Te vrednote so merilo njegovega presojanja in vrednotenja. To so vrednote moderne, ki še niso bile zadovoljivo uresničene (Habermas govori o nedokončani moderni (Habermas 2003)) in jih je treba zaščititi pred vsakršnimi verskimi fundamentalizmi ali scientističnimi oziroma evgeničnimi pobudami. Na njih temelji tudi njegova kritika liberalne evgenike. Sestavna dela svobode sta avtonomija in samoopredelitev, integralen moment enakosti pa je vzajemno, recipročno razmerje med subjekti. (Pagon 2005, 129)

Kot smo že omenili, Habermas za svojo zaskrbljenost glede liberalne evgenike navaja več razlogov in pojasnil. Njegovo razpravljanje je zelo vseobsegajoče, bogato, večplastno, po drugi strani pa izredno zgoščeno in pomensko nabito ter večznačno. Zato je njegovo misel težko povzemati. Kljub temu pa menimo, da lahko izluščimo štiri glavne razloge oziroma ugovore, zaradi katerih nasprotuje prenatalnim genetskim posegom (kot negativnim dejavnikom naše moralne oziroma politične (demokratske) slovnice), ki pa so med seboj tesno povezani in prepleteni:

1. posegi mentalno načnejo poseganca, njegovo zavest o sebi kot avtonomnem, odgovornem in enakovrednem subjektu (Habermas 2005, 84, 87, 97, 99);
2. pravica in odgovornost za avtorsko oblikovanje lastnega življenja pripadata samo osebi sami (t. i. argument tuje določitve) (91ff, 100);

3. ne moremo vedeti vnaprej, kaj je dobro za osebo (94, 95);
4. poseganec mora imeti možnost reči ne (95).

V svojem nasprotovanju zadevnim posegom v genetiko nerojenih se Habermas naveže na dve ugotovitvi Hannah Arendt (66-67). Prva je, da človek biva kot človek šele skozi interakcijo z drugimi ljudmi in vključenostjo v (politično) skupnost. (Arendt 1996, 10; 2003, 387-384; Habermas 2005, op. 44; Žalec 2018c, 207-209, 211-218, 222-223) Drugo je njeno poudarjanje pomena novega začetka. (Arendt 1996, 11; 2003, 562, 570, 576⁴⁵; Žalec 2018c, 216) Tudi Habermas opozarja na pomen tega, da človek (lahko) začne nekaj povsem novega. (Habermas 2005, 66-67) Da je njegov začetek lahko res pravi začetek, mora biti nerazpoložljiv in vanj ne sme posegati nobena druga oseba. Habermas je zapisal, da čutiti se svobodnega najprej pomeni moči začeti nekaj novega. (Habermas 2007, 142) Kjer govorimo o človeku kot človeku, tam mora biti možnost takega novega začetka zanj. V primeru prenatalnih genetskih posegov bi težko govorili o človekovem rojstvu kot nerazpoložljivem začetku.

Objektiviranje naravnega okolja pospešuje v notranjosti subjekta samoobjektiviranje. Obstaja dialektična sovisnost med obvladovanjem narave in razpadom subjekta. (153) Zunanja narava, ki je bila narejena razpoložljivo, je po Habermasu embrionalno telo neke bodoče osebe, razpadajoča subjektivna narava pa je »organizem, razvit iz embria, ki ga naraščajna oseba izkusi kot svojo prenatalno obravnavano telesnost.« (Ibid.) Vendar si posameznik lahko pripiše svoja »dejanja« samo »tedaj, če se s telesom identificira kot s svojo lastno telesnostjo. Drugače manjka nanašalna baza za izvirno intimno seznanjenost s seboj kot odgovornim avtorjem lastnih ravnanj.« (Ibid.) S prenatalnimi posegi v telo nerojenega človeka »se v sfero vsakič lastne telesnosti usidra tuja volja in omaja nanašalno bazo za samopripisovanje iniciative in lastnega načina življenja.« (154) S takimi posegi, ki bi jih lahko vodili najboljši nameni staršev, bi starši sami sebe naredili »za soavtorje življenjskih zgodb svojih otrok«. To pa bi poškodovalo otrokovo zavest lastne svobode, »ki je vezana na praktično nerazpoložljivost subjektivne narave.« (154)

V primeru, da se »programirana« oseba kasneje ne bi strinjala s posegi svojih staršev, bi se zgodilo tole: ne samo, da bi starše (lahko) klicala na odgovornost, ampak bi njihovo intervencijo čutila kot izredno veliko, temeljno in globinsko kršitev lastne svobode: »Iz perspektive prizadetega se starši prikazujejo kot nenaprošeni soavtorji življenjske zgodbe, za katero pa mora vsakdo, da bi se v ravnanju čutil svobodnega, pretendirati, da je sam edini avtor.« (153-154)

Habermas pravi, da so predrojtstveni genetski posegi staršev »nedopustna predrznost«. (154) Za to je več razlogov. Prvič so to z vidika vrednot in delovanja mo-

45 »Začetek, še preden postane zgodovinski dogodek, je vrhovna sposobnost človeka; politično je identičen s človekovo svobodo. *Initium ut esset homo creatus est* – 'da bi prišlo do začetka, je bil ustvarjen človek', je rekel Avguštin (*De Civitate Dei*, 12. knjiga, 20. poglavje). Ta začetek zagotavlja vsako novo rojstvo; v resnici gre za vsakega človeka.« (Arendt 2003, 576)

derne, svetovnonazorsko pluralistične liberalno demokratične družbe, po kateri etična vprašanja sodijo v izključno domeno oziroma pristojnost samega posameznika. Poleg tega ti posegi spodkopavajo delovanje te družbe, kajti uničujejo zavest o lastni avtonomnosti, svobodnosti in (s tem) odgovornosti (za svoja ravnanja) pri »programiranih« osebah. Ta zavest je temeljnega pomena za delovanje moralne jezikovne igre sodobne družbe, ki sloni na tem, da se njeni člani vzajemno pripoznajo kot enaki, in to ravno v pogledu, da so vsi avtonomni subjekti svobode. Programirane osebe brez te zavesti se ne bi mogle več imeti za enake neprogramiranim osebam s to zavestjo. (Habermas 2005, 84-85; Strahovnik 2018, 302-304) Ker pa je zavest o lastni avtonomnosti, svobodnosti in odgovornosti potreben pogoj za to, da smo avtonomni, svobodni in odgovorni, jih za take in potemtakem enake ne bi mogli več imeti niti drugi.

V pogledu tretje točke Habermas opozarja na primernost države, ki jo je Hans Jonas imenoval »hevrstika strahu«. (Jonas 1984, x; Morris 2013, 18) V nasprotju s to so predrojtvene odločitve, ki imajo nepopravljive učinke, vedno »pametnjakarske« (Habermas 2005, 95), saj ne moremo zagotovo vedeti, ali bodo posegi res koristili posegancu, ali bodo res dobri zanj. (90-91, 94-95) Pa tudi če kdaj morda vemo, kaj je potencialno dobro za drugega, mu lahko to posredujemo le v obliki kliničnih nasvetov za posege, na katere pa mora oseba pristati oziroma mora imeti možnost reči ne. (94-95) To v primeru predrojtvenih intervencij ni mogoče. Vendar mora biti ta možnost človeku vsekakor dana. Za to sta dva razloga. Prvič samo bitje, ki mu priznavamo pravico do tega, da reče ne, dejansko obravnavamo kot osebo. Drugič pa zato, ker na področju etike ni možno objektivno spoznanje »in je v vse etično vodenje vpisana perspektiva prve osebe.« (95)⁴⁶ Zato končni človeški um ne more dati odgovora, katera genetska dota je za drugega, pa četudi je ta drugi naš otrok, najboljša.

5 Terapija in negativna evgenika *versus* izboljšava (načrtovanje) in pozitivna evgenika

Na tem mestu je potrebno reči še nekaj besed o razliki med terapevtsko držo in držo načrtovalca ter o ločnici oziroma pragu med negativno in pozitivno evgeniko. Pri negativni evgeniki gre za terapijo oziroma klinični pristop, katerega namen je npr. preprečitev trpljenja. Toda Habermas opozarja na evgenične prakse, »ki niso upravičene s kliničnimi nameni in ki – to je moja teza – skupaj z zavestjo avtonomije okrnijo tudi moralni status obravnavane osebe.« (Habermas 2005, 100) V teh primerih gre za pozitivno evgeniko, pri kateri gre za izboljšavo kakovosti človeka. Terapevt se lahko do živega bitja (na podlagi njegovega utemeljeno predpostavljene-

⁴⁶ O pomenu upoštevanja lastne perspektive zarodka gl. Schockenhoff 2013, 444; Globokar 2016, 328.

nega, četudi neizogibno protidejstvenega soglasja) vede, kot da je to bitje že druga oseba, kar bo nekoč postalo (torej tudi če zarodka še nima za osebo). Terapevtski drži nasprotna pa je drža načrtovalca. Ta ima do zarodka tako optimirajočo kot instrumentalizirajočo držo: genetska sestava zarodka naj bi bila izboljšana na podlagi oziroma v skladu s subjektivno izbranimi merili. Habermas drži do bodoče osebe, ki pa je že v embrionalni fazi obravnavana kot oseba, ki lahko reče da ali ne, imenuje performativna (101). Na njeno mesto stopi v primeru pozitivne evgenike drža, ki cilj klasičnega rejca – izboljšati dedne značilnosti vrste – poveže z operacijskim načinom inženirja, ki instrumentalno posega v skladu z lastnim načrtom in obdeluje embrionalne celice kot material. (Ibid.) Habermasovo stališče je, da lahko posegamo v dedni segment (bodoče) osebe samo, če imamo dobre razloge da (protidejstveno) predpostavljamo njeno soglasje (če oziroma ko bi zarodek bil oseba in bi lahko presojal (za nazaj), potem bi dal pristanek za poseg). Drugače pa posegi niso dopustni. V tej luči postavi osnovno merilo tudi za presojanje predimplmentacijske diagnostike in raziskav človeških embrionalnih celic: ta kriterij je (ne)utiranje poti držam, ki gredo vstrib z »izboljševalnim« in postvarjevalnim odnosom do človeka in njegovega življenja.

6 Zaključek

Z vidika (moralne) slovnice sodobne zahodne družbe liberalna evgenika nosi v sebi »protislovje«: po eni strani jo podpira načelo radikalne avtonomnosti/»svobode« človeka, po drugi strani pa prakticiranje liberalne evgenike predstavlja grožnjo ravno temeljnemu gradniku slovnice zahodne družbe: vzajemnemu pripoznavanju oziroma spoštovanju njenih članov kot enakopravnih ter avtonomnih oblikovalcev in določevalcev svojega življenja. To pripoznavanje se opira (tudi) na vrednoto avtentičnosti (ki je množični ideal sodobne zahodne družbe (Taylor 2000; 2007, 473-504; Žalec 2019a)).⁴⁷ Prakticiranje liberalne evgenike ogroža spoštovanje drugega ali samega sebe (če sem bil potrjen liberalni evgeniki) kot avtentičnega in kot avtonomnega oblikovalca in določevalca svojega življenja. Sestavni del tega, da se nekoga spoštuje kot avtonomnega oblikovalca svojega življenja, je, da se ga vpraša za pristanek glede stvari, ki bistveno in ne-

47 Vključenost in sprejetost sta tesno povezani s človekovim polnim in avtentičnim bivanjem. Tomaž Erzar je v nanašanju na mozaik p. Marka Rupnika zapisal: »Na drugi strani je obraz brata, ki živi polno življenje in je v celoti lahko on sam, ker je v celoti sprejet tak, kot je.« (Erzar 2019, 12) Liberalna evgenika pomeni zavrnitev posameznika takega, kot je. Zavest o tej zavrnitvi lahko resno načne njegovo duševno zdravje, njegovo samopodobo, psihološko trdnost, samozavest in samozaupanje ter (s tem) njegov občutek lastne (enako)vrednosti in avtonomnosti. To ni v skladu z držo ljubezni, saj biti ljubljen ravno pomeni biti sprejet tak, kot si. Ljubezen je veselje nad ljubljenim bitjem takim, kot je. Ljubezen vključuje sprejemanje drugega kot drugega, liberalna evgenika pa z drugim kot drugim ni zadovoljna, ampak ga »popravi« v skladu s predstavami drugih oseb (staršev) o tem, kaj je dobro (za poseganca). Poseganec lahko (posledično) privzame držo, da (tako ali tako) ni avtor svojega življenja ali pa si (ravno zaradi zavrnitve) goreče želi potrditve od drugih (da je (sedaj) vendarle sprejet). Tako postane negativno odvisen od mnenja, presoje in želja drugih glede sebe, svoje vrednosti in svojega ravnanja, od odziva in potrditve s strani drugih itd. Podobne stvari veljajo glede splava. Tudi pri splavu gre za zavrnitev, za odločitev drugih, da ni dobro ali prav, da bi zarodek (pre)živel. Zavest, da je bil zavrnjen (kot tak, kot je), z namenom splava ali z liberalno evgeničnimi posegi, lahko predstavlja zelo težko breme za posameznika, njegovo okolje in odnose z drugimi.

povratno, nepopravljivo določajo njegovo življenje. Tega pri liberalno evgeničnih prenatalnih posegih ni moč storiti. Poleg tega pa nimamo zadostne verjetnosti, kaj šele gotovosti, kaj nam bi dotična nerojena oseba odgovorila, razen morda v primeru izognitve zelo velikemu in nedvomnemu trpljenju, ki ga lahko z gotovostjo napovemo (Habermas 2003, 96). Bistveno poseganje v življenje osebe brez njenega pristanka je v nasprotju z moralno slovnico sodobne zahodne družbe. Vsekakor bi prakticiranje liberalne evgenike in podobnih reči vneslo v družbo velike razlike in (s tem) napetosti. Za to se morajo ta vprašanja reševati na ravni in po poti družbene razprave, v kateri lahko sodelujejo vsi, in se morajo zakonsko urediti. Prenatalni genetski posegi nikakor ne smejo biti prepuščeni (samo)volji, moči in (z)mogućnostim posameznikov, ki bi si take posege lahko privoščili.

V RESONANCA IN NEMOŽNOST TRANSHUMANISTIČNE IZPOPOLNITVE ČLOVEKA

1 Pojem resonance, njene značilnosti in sestavine

Nemški filozofični sociolog Hartmut Rosa je s svojo teorijo resonance (Rosa 2016; 2019c) vzbudil veliko zanimanja med predstavniki različnih panog humanistike in družboslovja, pa tudi širše (Peters in Schulz, ur. 2017; Kläden in Schüßler, ur. 2017; Wils, ur. 2019; Rosa in Henning, ur. 2019; Klun 2020; Žalec 2021a; b; 2022a; Zato je razpravljanje o njegovi teoriji bržkone relevantno. V njenem okviru je razvil poseben model biti-v-svetu, ki presega togo delitev na subjekt in objekt, saj sta v resonanci oba deležnika tako »objekt« kot »subjekt«. Na tem temelji njegova eksistencialna sociologija. Rosa meni, da je človek v prvi vrsti bitje resonance, v smislu, da je resonanca njegova osnovna potreba in funkcija ter njegovo končno in najvišje hrepenenje.

V nadaljevanju tega poglavja bom najprej kratko pojasnil sam pojem resonan- ce. Nato bom opozoril na nekatere probleme, ki izhajajo iz pomanjkanja resonan- ce, ter pojasnil trditev, da občutek smisla življenja temelji na resonanci. Na koncu poglavja bom predstavil argument proti možnosti transhumanistične izpopolnitve človeka; argument temelji na pojmovanju človeka kot bitja odnosov in resonance kot jedra vsakega pravega odnosa.

Teorija resonance je, po Rosovih lastnih besedah, sociološka teorija našega odnosa do sveta oz. s svetom. Tako se tudi glasi podnaslov njegovega glavnega dela o resonanci (Rosa 2016; 2019c). Ta teorija je interdisciplinarna in celostno zasnovana. V njej se s sociologijo prepletajo filozofija, fenomenologija, hermenevtika, družbena kritika, normativna teorija (Hübner 2021, 225) in še bi lahko omenil kakšno vedo ali vidik.

Naj sedaj na hitro pojasnim Rosov pojem resonance (Rosa 2017, 34-41). Rosa resonanco razume kot odnos s svetom v raznih razsežnostih. Gre za dvostranski odnos ali vzajemen odnos (Rosa 2019a, 27), kar pomeni, da resonanca zahteva tako receptivni, utrpevalni, patični odnos, in hkrati tudi dejavni, aktivni odnos obeh deležnikov resonance. Ima štiri bistvene značilnosti, ki veljajo za vse udeležence odnosa resonance (Rosa 2019b, 196): 1. aficiranost ali dotaknjenost (nem. *Affizierung*); 2. lastna dejavnost in učinkovanje, samodelujočnost (nem. *Selbstwirksamkeit*); 3. preobrazba (nem. *Transformation*); 4. nerazpoložljivost (nem. *Unverfügbarkeit* (Rosa 2018) ali nekontrolabilnost.⁴⁸ Zadnji moment kaže na podobnost med Rosovo teorijo in Heideggerjevo filozofijo.

Iz povedanega je že razvidno, da je odzivnost sestavni del resonance. Nasprotje resonance je odtujenost. Subjektu se predmet ali svet pojavlja kot nem, gluhi, neodziven, kot goli razpoložljivi material itd. Gre za mrtev odnos, brezodnosni »odnos«. (Rosa 2019c, 184) Ko smo v »odnosu« odtujitve s svetom, je svet nem, ne govori z nami in tudi mi ne z njim (Rosa 2019a, 16). Med nami in svetom ni nobene komunikacije. Pravi odnos oziroma resonanca je komunikacija, še več, preobrazbena komunikacija, medtem ko je odtujenost, brezodnosni odnos, nekaj mrtvega. Odtujenost v tem smislu pomeni izgubo sveta (nem. *Weltverlust*) (23); to je izguba sveta kot živega partnerja v živem odnosu, ne kot golega predmeta prilasčanja, razpoložljivosti, uporabe ali izbabe.

Odtujenost je po Rosi »drugo« resonance. Vendar odnos med odtujenostjo in resonanco ni zgolj nasprotje, ampak dialektično razmerje (2019c, 184ff), saj je resonanca možna le na podlagi nemega, odtujenega sveta (190). Resonanca je nasprotje odtujenosti, po drugi strani pa brez odtujenosti ni resonance; v tem oziru resonanca ni alternativa odtujenosti, ampak le blisk v odtujenem svetu. Rosa razlikuje med bliski resonance, posameznimi prigradnimi izkustvi resonance, ki se občasno pokaže, na eni strani, in trajno osnovno zmožnostjo in senzibilnostjo za resonanco ter trajnim temeljnim zaupanjem v možnost resonance na drugi. (Labe 2018, 366) Takšna zmožnost, Rosa jo imenuje dispozicijska resonanca, in temeljno zaupanje sta potrebna pogoja in temelj obstoja za prigradne in neobstoje resonance, ki jih ni mogoče nadzorovati (367).

Z nekom smo v resonanci, če se njega in mene nekaj v tem odnosu dotakne, če učinkujem jaz na njega in on na mene in če naju ta odnos bolj ali manj spremeni. Odnosa resonance ne moremo kontrolirati, z njim ne razpolagamo. Prav tako v

48 Za angleški prevod te težko prevedljive besede z mnogimi konotacijami je Rosa na koncu izbral *uncontrollability* (2019c).

odnosu resonance deležniki drug do drugega nimajo odnosa razpolaganja, instrumentalizacije. Primer resonančnega odnosa je vzajemna ljubezen, tudi za vero je resonanca bistvena sestavina

Aficiranost, dotaknjenost, pomeni, da je resonanca nasprotje ločenosti, neuplihanosti, indiferentnosti, tudi ravnodušnosti. O resonanci ne moremo govoriti, če nista v njej aficirani obe strani v odnosu. Zelo pomembno je, da se zavedamo, da je resonanca dvostranski ali obojestranski odnos (Rosa 2019a, 27). To pa nas že napoti na njen drugi konstitutivni moment, lastno učinkovanje, ki pomeni, da noben deležnik v resonančnem odnosu ni pasiven, ni nedejaven. V resonanci ni noben deležnik zgolj objekt, ampak je vsak deležnik tudi že subjekt. To je podobnost med resonanco in Bubrovim jaz–ti odnosom. Lahko govorimo o zelo podobni, če ne že kar isti poanti. Po Bubru v jaz–ti odnosu ni bistvo to, da bi mi entiteto, s katero smo v jaz–ti odnosu, samo raziskali kot pasivni predmet raziskave. Pri jaz–ti odnosu se zgodi, da se nam entiteta, s katero smo v odnosu, razpre, odpre, zasvetlika, kakor pravi Buber (1999, 100), v svoji celoti in enotnosti (1995, 120). Entiteta, ki jo »odkrivamo«, je sama dejavna, se nam sama razpira, odnos jaz–ti jo samo pripravi do tega (1999, 100). Dodatna podobnost med jaz–ti odnosom in resonanco je v tem, da imamo lahko oba odnosa, tako jaz–ti odnos, kakor ga pojmuje Buber, kakor resonanco, kakor jo pojmuje Rosa, načeloma do vsake entitete: do žive, nežive, do živali, do stvari, do rastline, do človeka, do sveta kot celote, do Boga itd. (1995, 118) Bubrov jaz–ti odnos sta na primer tudi jaz–ti odnos do stroja (vedno bolj relevanten v današnji tehnološki dobi) in pa odnos do svetovnega dogajanja (1999, 152). Zato je na dlani pomen razvijanja jaz–ti odnosa oziroma resonančnega odnosa za ekološki odnos do naravnega okolja.

Naslednji konstitutivni moment resonance je preobrazba. Tu se spet izrazi dvostranska narava resonančnega odnosa. Resonanca je odnos, ki preobrazi oba deležnika v njem. Tudi to je skupna točka z Bubrovim jaz–ti odnosom. Naslednja skupna značilnost z jaz–ti odnosom je, da resonance ne moremo poljubno proizvajati in nadzorovati. Resonanca se, tako kakor jaz–ti odnos, izmika kontroli. Resonančni odnos zato pomeni delno izgubo avtonomije. (Rosa 2019a, 27)

Nemožnost nadzora resonance je sestavni del njenega četrtega konstitutivnega momenta, nerazpoložljivosti (Rosa 2019b, 200–201). V pogledu nerazpoložljivosti je pomembno razlikovanje med prilaščanjem in prilagojeno preobrazbo (nem. *Anverwandlung*, tudi *anverwandelnde Transformation* (2019a, 22); ang. prevod je *adaptive transformation* (2019c)). Prilaščanje je drža oziroma ravnanje, ki želi narediti neko določeno entiteto razpoložljivo. Njeno nasprotje je prilagojena preobrazba, ki je bistvo resonančnega odnosa. Pri prilagojeni preobrazbi govorimo o »uglasitvi« s svetom oziroma z neko določeno entiteto, s katero smo v odnosu resonance. Ta prilagoditev je preobrazbena, ker preobrazi oba deležnika v odnosu. To je preobrazbeno srečanje (nem. *Begegnung*) med obema. Razlikovanje med razpoložljivostjo in prilagojeno preobrazbo je podlaga Rosovega poskusa, da bi

resonanco vzpostavil kot središčni pojem za zasnutje in utemeljitev odnosne sociologije in teorije našega odnosa s svetom. (2019a, 14)

Kakor že rečeno, z resonančnim odnosom ne moremo poljubno razpolagati, ga poljubno proizvajati ter kontrolirati. Paradigmatična zgleda resonančnega odnosa, ki nam to lahko hitro in jasno ilustrirata, sta vera in ljubezen. Vera je v krščanski tradiciji božja milost, ljubezen pa nas zadene na način, ki je zunaj naše (popolne) kontrole. Prav tako se preobrazbeni učinki resonance izmikajo kontroli. (19) Poleg tega z entiteto, do katere imamo prilaščevalni odnos, odnos golega razpolaganja, instrumentaliziranja, inženirske obravnave, ne moremo biti v resonančnem odnosu. Ustreznik Rosovega prilaščevalnega odnosa pri Bubru je jaz–ono odnos, ki je nasprotje jaz–ti odnosa. Po Rosu je naš temeljni odnos do sveta v mnogih ozirih lahko predkognitiven, vendar pa ni predsocialen. To dejstvo odpira obzorje in prostor za pristno sociologijo človekovih odnosov s svetom. (2019c, 144). Rosov projekt je, kakor smo že omenili, zasnutje in utemeljitev takšne sociologije in teorije.

Podobno kakor Buber o jaz–ti odnosu je Rosa prepričan o resonanci, da je temeljna značilnost človeka kot človeka. Ljudje smo bitja, ki imajo temeljno zmožnost za resonanco in temeljno potrebo po njej. Tako človeška subjektivnost kakor družbena intersubjektivnost se temeljno oblikujeta z vzpostavitvijo osnovnih resonančnih odnosov in okoli njih (Rosa 2016, 293). Zato sta tako resonanca kakor hrepenenje po resonanci sestavna dela človekove človeškosti in potrebni pogoj njegovega učlovečenja.⁴⁹

Poudaril sem že, da je resonanca dvostranski, obojestranski odnos. Brez pripravljenosti za resonanco, brez neke določene odprtosti zanjo pri deležnikih v resonanci resonanca ni možna. Vendar je resonanca nerazpoložljiva in je ne moremo imeti pod nadzorom. Zato pripravljenost za resonančni odnos vključuje pripravljenost za tveganje, da se spustimo v nekaj, za kar ne vemo, kakšne posledice bo imelo. Resonanca predpostavlja pripravljenost za tveganje in ranljivost oziroma pripravljenost, da se naredim ranljivega. Prav tako vključuje, kakor že omenjeno, neko določeno izgubo avtonomije in kontrole nad samim seboj. Resonanca torej implicira ne samo, da ne razpolagam z drugim, s katerim sem v resonanci, ampak tudi, da v celoti ne razpolagam s samim seboj, odpoved težnji, da bi popolnoma razpolagal s samim seboj in pristanek na to. V smislu orisane pripravljenosti za resonančni odnos govori Rosa o dispozicijski resonanci oziroma o habitualni pripravljenosti na resonanco.

Biti in vzdržati v odnosu z drugim kot drugim pomeni biti in vzdržati v resonančnem odnosu z drugim in ne podleči skušnjavi njegove instrumentalizacije. Resonančen odnos z drugim je osnova vsakršnega odnosa z drugim kot drugim. Gojiti odnos z drugim kot drugim pomeni biti z njim v resonanci. Govorjenje, da sprejemamo drugega kot drugega, medtem ko z njim nismo v resonanci, lah-

49 Zdi se, da Rosa s svojo tezo o antropološki potrebi po resonanci podeduje hermenevitično tezo o človekovi antropološki potrebi po smislu, čeprav je Rosa zelo zadržan glede diskurza smisla (Rosa 2016, 303ff). Laube to zadržanost razlaga s tem, da pojem smisla ne more zajeti momenta preobrazbe, ki je tako pomemben za Rosov pojem resonance (Laube 2018, 367, op. 14).

ko izvira iz »nevednosti« ali zaslepljenosti, kar pomeni globoko pogreznjenost in nezmožnost za pristen odnos, lahko pa gre tudi za obliko hinavščine. Opisovati in preučevati pristne načine, oblike in razsežnosti odnosa z drugim kot drugim potemtakem pomeni preučevati oblike resonančnih odnosov z drugim.

Resonančen odnos do sveta je po eni strani za človeka nekaj naravnega in se ga po tej plati ne bi bilo potrebno učiti. Vendar pa je moderna civilizacija usmerjena na prisvajanje in instrumentalizacijo sveta in človeka sili v neresonančen odnos. Zato je naravna resonančna drža pri modernem človeku poškodovana in jo bo potrebno obnovljati tudi z načrtno vzgojo in izobraževanjem.

2 Problemi zaradi odsotnosti resonance oziroma odtujenosti

Resonanca je dvosmerni oz. dvostranski odnos, ki ima več razsežnosti: horizontalno, vertikalno in diagonalno. Vertikalne osi resonance so religija, umetnost, narava in zgodovina. Rosova teorija je celostna in izredno kompleksna. V tem kratkem orisu njenega bogastva vsekakor ne morem zajeti. Zato se bom zelo omejil in njen pomen ter potencial zgolj kratko ponazoril s tremi primeri: ekološka kriza, družbena in politična kriza in problem duševnega zdravja v sodobnih družbah.

Kot že rečeno, imajo resonančni odnosi različne oblike in dimenzije. V njih spregovorijo s svojim glasom različni drugi in različne razsežnosti sveta. Zato se tudi pereči problemi, ki izvirajo iz pomanjkanja resonance, oziroma odtujenosti, ki je drugo resonance, pojavljajo na različnih ravneh. Prva raven, ki je na nek način najbolj temeljna, je ekološka. Druga raven je družbena in politična. Njeni elementi so kriza demokracije, odtujenosti med ljudmi in politiko, naraščanje polarizacije povsod po svetu in razraščanje nedemokratskih populističnih gibanj in sil, ki ogrožajo svobodno demokracijo. Tretji nivo je zdravstveni. Priča smo naraščanju duševnih bolezni in problemov (depresija, izgorelost) v deželah gmotne blaginje.

2.1 Ekološka kriza⁵⁰

Jasno je, da temeljitješe reševanje ekološkega problema zahteva korenito spremembo drže človeka do sveta. Jedro te »nove« drže je resonanca. Zato je teorija resonance zelo pomembna z ekološkega vidika. Teorija resonance nam omogoča razumeti vidike ekološke krize, ki jih običajen naturalističen in ekonomističen pogled, ki se osredotoča na krizo virov, spregleda. Ta vidik je eksistencialna, bivanjska dimenzija ekološke krize, na katerega opozarja Rosa. Ekološka tesnoba po Rosi ne izvira iz krize virov (resursov), ali pa če želite, ne samo iz nje, ampak iz tesnobe ali strahu pred izgubo resonančnega stika z naravo, z glasom narave. Rosa dokazuje,

da se mnogi ljudje sodobne družbe bojijo te izgube, saj izgubo slišanja glasu narave razumejo kot izgubo stika s tistim glasom, ki jim/nam omogoča pristno življenje. Ekološka kriza ima torej bivanjski moment, je kriza tesnobe pred izgubo vodnika, tj. glasu narave, do pristnega življenja.

2.2 Družbena in politična kriza, kriza demokracije⁵¹

Resonanca je zelo relevantna s političnega vidika, saj brez resonančne teorije ne moremo razumeti sodobne razdeljenosti med ljudmi in politiko. (Taylor 2019, 75ff) Sodobni protesti kažejo, kakšne težave povzroča odsotnost resonance. Ljudje hrepenijo po resonančnih odnosih v politiki. Drugače so nezadovoljni in to nezadovoljstvo se kaže bodisi kot ciničen in zasmehovalen odnos do politike bodisi kot glasen krik proti njej, kričanje proti politiki. Oboje ogroža demokracijo in določena stopnja resonance je bistvena za delovanje demokracije. Zato je gojenje politike resonance nujno, če želimo živeti v demokraciji zadovoljnih državljanov, četudi to gojenje ni brez nevarnosti, saj je hrepenenje ljudi po politični resonanci lahko zlorabljeno, kot kažejo primeri fašizma, nacizma in komunizma. Vendar se moramo zavedati, da ta potreba pri ljudeh obstaja in jo poskušajo zadovoljiti. Če je ne morejo zadovoljiti demokratični politični akterji, jo bodo izkoristili nedemokratični politični delovalci. Prav to se danes dogaja po vsem svetu v obliki različnih populističnih protidemokratičnih gibanj. Zato rešitev za demokracijo ni v »strahu« pred resonanco, temveč v gojenju pristne resonance v politični sferi. Prizadevanje za resonančne odnose lahko služi kot pokazatelj ali merilo za razlikovanje pravih demokratov od nedemokratov ali lažnih demokratov.

Poseben izziv za demokracijo predstavljajo učinki nove tehnologije. Tu lahko omenimo stvari, ki so tesno povezane med seboj: življenje v mehurčkih ali tako imenovanih sobah odmeva (ang. *echo chambers*), algoritemsko manipuliranje z ljudmi, izraba možnosti sodobne tehnologije za ustvarjanje raznih protestov in gibanj, ki pa so oblika kvazi-resonance in podobno.

Ker je resonanca nujna za demokracijo in resnično udeležbo v politiki, je zelo pomembna tudi za dobro življenje ljudi, za njihovo srečo. Sodobne empirične raziskave potrjujejo ugotovitve Hannah Arendt o pomenu politične participacije za človekovo zadovoljstvo. Prinašajo dokaze, da obstaja neposredna povezava med zadovoljstvom ljudi s svojim življenjem in njihovo sposobnostjo sodelovanja v demokratični politiki. (Rosa 2019c, 219) Ni pomembno toliko zadovoljstvo posameznika z rezultati participacije, temveč predvsem to, da je vključen v politični proces. Rosa citira švicarskega ekonomista Bruna S. Freya, ki je zapisal, da so ljudje v državah z razširjeno demokracijo v osnovi bolj zadovoljni s svojim življenjem kot tisti, ki živijo pod enakimi pogoji, vendar v nedemokratičnih družbah (ibid.). Demokracija in politična participacija torej pomembno vplivata na kakovost življenja ljudi, oboje pa predpostavlja resonanco.

51 Žalec 2022a; Žalec 2022b.

2.3 Duševne težave⁵²

Rosa depresijo opredeli kot mrtvost kanalov resonance, kot njihovo zamašenost. Z drugimi besedami, kot odtujenost človeka od sveta. Človek je lahko formalno član neke skupine, kolektiva, skupnosti, npr. družine, lovskega kluba, kolektiva v službi, politične stranke, naroda, vendar dejansko v teh skupinah ne goji resonančnih odnosov in je odtujen. Skrajna točka take odtujenosti je depresija. Podobno je z izgorelostjo. Izgorelost ni posledica garanja, saj je mnogo ljudi, ki so garali, pa niso izgoreli. Izgorelost je posledica dejstva, da ljudje ne vidijo smisla v svojem delu. Smisel pa temelji na resonanci. Resonanca ni isto kot smisel, resonanca še ni izpolnitev smisla, vendar pa je resonanca njegov temelj in naš vodnik do smisla. Kot je zapisal Rosa, se smisel pojavi, ko začnejo vibrirati žice resonance. Krizo depresije in krizo izgorelosti v sodobnih družbah gmotne blaginje lahko interpretiramo kot pomanjkanje resonance, kot krizo odtujenosti.

Povzemimo: Poleg vse večje polarizacije družb tudi okoljski problemi, težave z duševnim zdravjem in drugo kažejo, da potrebujemo alternativo trenutnemu stanju. Rosa trdi, da je korenina vseh teh težav v pomanjkanju ustreznih odnosov. Kot alternativo ponuja celovit resonančni model. Resonančni odnosi so osrednja in temeljna skupna dobrina, ki jo moramo doseči, da bi premagali svoje najbolj pereče težave. Njegov predlog se mi zdi zelo obetaven. Res se dotakne živcev in korenin omenjenih vprašanj. V poglavju sem, na primeru problema okolja, krize demokracije in duševnega zdravja, na kratko razložil, zakaj tako mislim. Kljub razlikam med nami nas večina čuti, da nekaj ni v redu. Tako lahko čutimo zgolj intuitivno in na podlagi vsakdanje izkušnje ali pa tako mislimo tudi zaradi teoretskih razlogov. Menim, da Rosova teorija dobro opisuje in interpretira, kaj je narobe, kaj nas res moti, osvetljuje glavne izvore krize in oriše, kaj je v bistvu pravi način soočanja s težavami. To je po mojem mnenju, poleg že omenjenega izjemnega zanimanja, ki ga je vzbudila med akademiki in v širših krogih, zelo dober razlog za razpravo o njej, za njeno elaboracijo, razširitev in uporabo.

3 Smisel življenja

Resonanca je temelj človekovega občutja smisla življenja, saj slednje temelji na resonanci (Žalec 2021). Kjer vibrirajo žice resonance, tam se začne produkcija smisla, je zapisal Rosa (2019b, 199). O tesni povezanosti smisla življenja in resonance priča tudi dejstvo, da so zanj bistvene vse štiri glavne značilnosti resonance. Smisel je, tako kot resonanca, skupna dobrina v smislu, da ga človek ne more uživati sam, ampak samo tako, da je v odnosu z neko entiteto kot (vsaj deloma) avtonomno in odzivno. To nam dokazujejo nešteti zgledi depresije kot krize smisla. Mačka robot ni tako uspešen proti depresiji ali osamljenosti kot prava mačka, ker vemo, da nima

52 Žalec 2021b.

avtonomnosti, ki jo ima prava mačka (2019c, 201). Še bolj kakor živa mačka pa jo lahko prežene človek, ki ima še večjo avtonomijo kakor mačka. Naslednja značilnost smisla je, da človek z njim ne razpolaga. To pomeni, da ga ne nadzoruje, da ga ne more inženirsko proizvesti. Inženiring smisla ni možen. To se ujema z mojo gornjo tezo, da je smisel dosegljiv samo kot skupna dobrina v odnosu z nekim drugim bitjem kot avtonomnim. Smisel implicira tudi preostale tri konstitutivne elemente resonance: lastno učinkovanje, aficiranost in preobrazbo deležnikov v resonanci. Odnos, v katerem doživimo smisel, mora biti takšen, da se nas v njem nekaj dotakne in nas spremeni; toda ne samo nas, ampak tudi entitete, s katero smo v odnosu. To pa zato, ker smiselnost človeškega življenja implicira, da smo na neki način pomembni, da smo dejavnik, da smo »faktor«. Doseganje smisla torej vključuje aficiranost in preobrazbo obeh udeležencev smisel porajajočega odnosa.

4 Inženiring človeka kot razčlovečenje: argument proti možnosti transhumanistične izpopolnitve človeka

Dejstvo, da inženiring resonance ni mogoč in da s tem, ko z neko entiteto razpolagamo, uničimo možnost resonance z njo, je še posebej relevantno v sodobni, tehnološki dobi. Tega se moramo zavedati, kadar razpravljamo o izpopolnjevanju (ang. *enhancing*) človeka in njegovega okolja, o sedanji dobi antropocena, trans- in posthumanizmu ter podobnih idejah in smereh (Rosa 2019c, 274).

Za zaključek v premislek ponujam naslednjo skico argumenta:

Človek je bitje odnosov, odnosi so njegova bistvena sestavina. Če ne živi v pravih odnosih, je razčlovečen. Dosega inženirskega obvladovanja človeka, s katero bi lahko dosegali izpopolnjevanje (ang. *enhancement*) človeka, h kateremu stremijo (nekateri) transhumanisti, implicira inženirsko obvladovanje odnosov, saj so ti samo bistvo in jedro človeka. Če ne obvladuješ človekovih odnosov, ne obvladuješ človeka in v dobršni meri velja tudi nasprotno: če obvladuješ njegove odnose, obvladuješ človeka. Resonanca je jedro in bistvena sestavina vsakega pravega odnosa. Resonanca je po svojem bistvu nerazpoložljiva in nekontrolabilna. Torej so pravi odnosi po svojem bistvu nerazpoložljivi in nekontrolabilni. Inženirska kontrola in produkcija odnosov je protisloven pojem, saj bi kontrolirani odnosi ne bili več odnosi, kontrola odnosov implicira njihovo ukinitve. Transhumanistično izboljšanje človeka bi pomenilo ukinitve, odpravo človeka, saj človek kot človek ne more obstajati, če ni v pravih odnosih.

VI KRITIKA TRANSHUMANIZMA IN SPLAV: TEZA CELOVITOSTI

1 Tri ključna vprašanja

Tri ključna vprašanja, h katerim nas vodi premislek o transhumanizmu, so narava človeka, osebe in skupnega dobrega. Nadaljnji zanimiv vidik je ustrežanje med transhumanizmom in libertarijanstvom.

Ko sem razpravljal o Habermasovi kritiki liberalne evgenike, sem poudaril: liberalna evgenika, ki je oblika transhumanizma, je protislovno stališče. Po eni strani temelji na libertarnem stališču, ki poudarja svobodo posameznika, da dela kar hoče. To je individualistični liberalizem, ki izvira iz Johna Locka. Na politični ravni mu ustreza liberalna demokracija. Po drugi strani pa je Habermas pokazal, da liberalna evgenika ogroža ali spodkopava same temelje dejanskega delovanja liberalne demokracije.

2 Odnosi, resonanca in človeškost

Ad narava človeka: Transhumanizma se tu lotavam v luči Rosove resonančne teorije, navdihnili pa me je tudi ugotovitev Tanguya Marie Pouliquena (2022), da transhumanizem ne upošteva, da je človek bitje odnosov. Na transhumanizem in liberalno evgeniko gledam v luči prepričanja, da je resonanca jedro vsakega prave-

ga odnosa. Poudarjam tezo, da inženiring resonance in *eo ipso* resničnih odnosov ni mogoč. To izhaja iz teze o nerazpoložljivosti. Takoj, ko je razmerje na voljo in tehnično obvladljivo ter nadzorovano, to razmerje ni (več) pristen odnos. Če bi želeli dejansko nadzorovati in proizvesti človeka, bi morali ustvariti odnos. To pa bi pomenilo ravno prekinitev odnosov v pravem pomenu besede, saj proizvodnja in nadzor pomenita razpoložljivost.

3 Človeški svet in človeški način bivanja predpostavlja resonanco

Človeški svet je sestavljen iz resonančnih odnosov. Brez resonance ni človeškega sveta. Ni človeškega načina bivanja brez človeškega sveta. Robotski »človek«, na katerega ne bi mogli aplicirati koncepta pristnosti, ker taka aplikacija nima smisla, in ki ne bi živel v človeškem svetu, ker ne bi bil v resonanci, ne bi mogel živeti na človeški način, saj živeti človeško, kaj šele biti pristen, pomeni biti v resonanci. Inženirstvo človeške inteligence predpostavlja inženiring človeškega sveta. Slednje pa predpostavlja inženiring resonance. Ampak to ni mogoče. Resonančni inženiring je *contradictio in adiecto*, protisloven pojem.

Če o transhumanizmu in liberalni evgeniki razmišljamo z vidika lastnega delovanja, ugotovimo, da je liberalna evgenika nesprejemljiva. Programiranemu nerojenemu, ki ga ni mogoče vprašati za soglasje glede posegov v njegov genom, odredkamo vsakršno lastno dejavnost glede posegov, ki temeljno in nepovratno določajo njegovo življenje in osebnost. Spoštovanje bitja kot osebe je lahko dosledno le, če smo spoštovali nerazpoložljivost in lastno delujočnost tega bitja od trenutka njegovega nastanka. V nasprotnem primeru osebo, ki se razvije iz nerojenega, izpostavimo resnemu tveganju, da je obravnavana kot drugorazredna »oseba«: s svoje strani ali s strani drugih ali pa obojih. To pa ogroža liberalno demokracijo, ki temelji na posameznikih, ki drug drugega obravnavajo kot enakopravne in svobodne osebe, ki se odločajo po svoji vesti.

4 Skupno dobro in načelo previdnosti

Vprašanje demokracije nas pripelje do vprašanja narave skupnega dobrega. Če razumemo demokracijo kot način za doseganje skupnega dobrega, potem je ogrožanje demokracije ogrožanje skupnega dobrega. Poleg tega se je treba zavedati, da je skupno dobro nekaj, kar je mogoče uresničiti le z resonančnimi odnosi (Žalec 2022b). Skupno dobro ni dano vnaprej, ampak ga oblikujemo in prepoznamo šele, ko med nami nastane resonanca. Kako naj vemo, kaj je skupno dobro za nas in za

človeka, ki se bo razvil iz nerojenega? Če so naše zgornje trditve resnične, lahko to vemo le, če smo v resonanci z nerojenim. Več kot težko je videti, kako bi lahko govorili o relevantni resonanci z nerojenim, ki je predmet obdelave liberalne evgenike. Seveda lahko odvrnemo, da z nerojenimi tako ali tako ne moremo biti v takšnem odnosu, skozi katerega bi prepoznavali, kaj je naše in njihovo skupno dobro. A tudi če je to res, potem to ne pomeni, da se nam ni treba ozirati na skupno dobro nas in nerojenega, ampak da je treba spoštovati previdnostno načelo Hansa Jonasa, ki ga zagovarja tudi Habermas: če ne vemo, kakšne so lahko posledice naših dejanj, in če so te posledice lahko slabe ali celo zelo slabe, potem moramo posege opustiti. Ne le zaradi (morebitnih) posledic za nerojene, ampak tudi za naše skupno dobro.

Iz upoštevanja narave človeka in osebe ter skupnega dobrega izhaja, da skrajni transhumanizem in liberalna evgenika nista etično in moralno sprejemljiva. To nakazuje, da je razumevanje narave človeka, osebe in skupnega dobrega, ki ga implicirata transhumanizem in liberalna evgenika, neustrezno. Glavna pomanjkljivost je nerazumevanje odnosne narave človeka in potrebe po spoštovanju človeka kot osebe od trenutka njegovega nastanka.

5 Nepravičnost splava: teza o celovitosti

Te ideje so povezane z vprašanjem splava. Relevantno je, da je dosledno spoštovanje bitja kot osebe v katerem koli delu njegovega življenja možno le, če se integriteta, nedostopnost in avtonomnost osebe spoštuje od samega trenutka nastanka bitja, ki je oseba ali je postalo oseba, na kratko, če to bitje obravnavamo kot osebo že od njenega nastanka. Imenujmo to trditev teza o celovitosti. Odgovor zagovornika splava na to tezo bi lahko bil naslednji: nerojenega otroka, ki mu bomo vzeli življenje, ni treba obravnavati kot osebo, saj ga bomo ubili, preden postane oseba. Teza o celovitosti je nepomembna za vprašanje splava.

S tem se ne morem strinjati. S pomočjo teze o celovitosti lahko ugotovimo, da dve bitji, ki sta sicer popolnoma enaki ali enakovredni v vseh moralno relevantnih pogledih, obravnavamo radikalno različno samo zato, ker bomo enega ubili, drugega pa ne. To pa se mi zdi v nasprotju s samo osnovo pravilnega razumevanja pravičnosti, da je treba enaka bitja obravnavati enako. Če je ta intuicija pravilna, potem je splav neosebe lahko radikalno nepravičen.

Kakšne so praktične, konkretne posledice resničnosti zgornje trditve o radikalni nepravičnosti splava? Ali naj torej absolutno in takoj prepovemo splav, saj so vse druge opcije moralno nesprejemljive? Pri odgovoru na to vprašanje moramo upoštevati razliko med vprašanji, o katerih v družbi obstaja soglasje, in tistimi, o katerih soglasja ni. Primer prvega vprašanja je, da je spolna zloraba otrok nesprejemljiva. V naši družbi obstaja konsenz o tem in morda se s tem strinjajo tudi številni

tisti, ki to počnejo sami. Zato smo upravičeni uveljavljati zakone, ki prepovedujejo in sankcionirajo pedofilijo.

V drugo skupino sodi vprašanje splava. V naši družbi je tukaj velika razklanost in velik del njenih članov zagovarja pravico do splava. To pomeni, da tudi če bi hoteli prepovedati splav, tega ne moremo doseči na demokratičen način. A glede na to, da gre za tako radikalno krivico, ali nam to daje pravico, da prepoved dosegamo z drugimi sredstvi, na nedemokratičen način, s podkupovanjem, zlorabo trenutne politične moči, goljufijami, nasiljem, pritiski ipd., in tako zaobidemo voljo državljanov, ki so proti prepovedi splava? Ali lahko žrtvujemo demokracijo za prepoved splava, če je res, da je splav radikalna krivica?

To je težko in zapleteno vprašanje. Odgovor je odvisen od tega, koliko nekdo ceni demokracijo, kako visoko je na njegovi lestvici vrednot v primerjavi z ostalimi vrednotami. Če zavračamo liberalno evgeniko in transhumanizem, ker ogrožata demokracijo, potem se zdi ugovor, ki bi ga kdo uperil proto nam, da je iz prav istega razloga, t. j. obrambe demokracije, zakonska prepoved splava nesprejemljiva, smiselna. Vsaj v državah, kjer večina nasprotuje uradni prepovedi splava, bi to pomenilo kršitev ali opustitev demokracije.

Argumentacijo o nepravilnosti splava sem razvil v kontekstu razmisleka o škodljivosti liberalne evgenike za demokracijo, v okviru katere sem razvil tezo celovitosti. Teza o celovitosti implicira, da če spoštujemo človeka kot osebo v določenem trenutku njegovega življenja, to terja, da ga obravnavamo kot osebo v vseh trenutkih njegovega življenja. To je v skladu s Habermasovim ugovorom proti liberalni evgeniki, da ne moremo posegati v genom nerojenega, če nimamo trdnih razlogov, da bi se nerojeni, ko bi postal oseba, za nazaj strinjal s posegi. To razmišljanje lahko apliciramo na vprašanje splava: splav je korenita krivica, če se nerojeni, ko bi postal oseba, ne bi strinjal z odvzemom svojega življenja. Torej lahko za veliko večino splavov s precejšnjo gotovostjo trdimo, da so krivični, saj se večina splavljenih, če bi živeli, za nazaj verjetno ne bi strinjala s splavom. Vsekakor pa tega v večini primerov ne vemo. In če ne vemo, kakšno pravico imamo tvegati temeljno nepravilnost takšnega obsega? Še v primerih, ko lahko pričakujemo veliko trpljenje nerojenega, ne moremo vedeti, ali bi se ta strinjal z odvzemom svojega življenja.

Teza o celovitosti je sestavni del tukaj predstavljenega argumenta o radikalni nepravilnosti splava. Zaščita človekovih pravic, spoštovanje dostojanstva vsakega človeka, obravnavanje vsakega človeka kot osebe grejo običajno z roko v roki z obrambo liberalne demokracije. Prekinitev tega zaveznitva se zdi intuitivno težko sprejemljiva. Če se odpovemo liberalni demokraciji, nas učijo zgodovinske izkušnje, pa tudi zdrava pamet, odpremo vrata številnim hudim kršitvam spoštovanja človekovega dostojanstva, kar nikakor ne izključuje splavov, evgenike ipd. Torej bi odpoved liberalni demokraciji zaradi zakonske prepovedi splava odprla vrata realni možnosti, da gremo iz dežja pod kap, tudi kar se tiče nemoralnega ravnanja z nerojenimi. Poleg tega se drža, da smo za demokracijo samo takrat, ko nam

ustreza, ko nam ne, pa smo jo pripravljeni kršiti, resno izpostavlja očitku, da je to navadna hinavščina in svojevoljna zloraba argumenta demokratičnosti.

Zato je tudi pri moralnih vprašanjih, o katerih ni družbenega konsenza, le-tega treba iskati po poti prepričevanja in na demokratično sprejemljive načine. Nikoli ne smemo vzeti stvari v svoje roke, ne glede na druge. Demokracija je vladavina vseh državljanov. Zato moramo upoštevati voljo vseh državljanov. Če verjamemo, da je demokracija najboljša oblika vladanja, potem moramo spoštovati voljo vseh državljanov in njihovo pravico do sodelovanja pri upravljanju in vodenju države po svoji vesti. Sicer jih ne spoštujemo kot osebe in smo nedosledni: zavoljo spoštovanja oseb kršimo spoštovanje oseb samih.

6 Skupno dobro kot regulativna ideja demokracije

Spet vidimo, da je za našo razpravo pomembno ustrezno pojmovanje demokracije. Demokracije ne smemo zamenjevati z golim uveljavljanjem interesov. Zato arogantno doseganje večine v parlamentu ni demokracija. Demokracija zahteva resonanco, dialog in javno razpravo na različnih ravneh in mestih ter v različnih organih, kjer ali v kateri ima vsak državljan možnost slišati svoj glas. Državljanec in institucije mora voditi skupno dobro kot regulativna ideja demokratične politike. Argumenti morajo pridobiti svojo težo s sklicevanjem na skupno dobro (Žalec 2022b). To velja tudi za vprašanja liberalne evgenike in splava.

7 Zaključek

V tem poglavju sem opozoril na nekatere izvore in implikacije transhumanizma ter njegove podobnosti z nekaterimi drugimi pogledi. Nisem se dotaknil trditve, ki se mi zdi pravilna, da danes nihče nima znanstvene predstave, kako ustvariti človeku podobno inteligenco, kaj šele superinteligenco, torej umetno inteligenco, ki bi bila generalna in bi bila zmožna intuicije, zdravega razuma in abdukcije (Larson 2021; Žalec 2023b). Ustvarjanje takšne inteligence je sicer nujen pogoj za uresničitev obljub nekaterih skrajnih transhumanistov. Osredotočil sem se na liberalno evgeniko kot najbolj oprijemljivo, konkretno in (že) izvedljivo obliko transhumanizma. Z opiranjem na Habermasa in Roso sem pokazal, zakaj je liberalna evgenika politično škodljiva in zakaj bi uresničitev transhumanizma pomenila odpravo človeka, saj bi pomenila ukinitve resonance in pravih odnosov. V kontekstu kritike liberalne evgenike sem razvil argument proti splavu, ki temelji na tezi celovitosti. Da sta se mi ta teza in argument porodila v omenjenem kontekstu, ni presenetljivo, saj lahko zagovarjanje splava kot (brezpogojne) pravice nekoga drugega, kot je splavljeni, razumemo kot skrajno obliko liberalne evgenike,

ki temelji na kršenju načela spoštovanja človeške osebe oziroma načela spoštovanja človeškega dostojanstva. To izhaja iz teze o celovitosti, ki sem jo izpeljal iz Habermasove kritike liberalne evgenike. Po Habermasovem mnenju liberalna evgenika krši tudi načelo spoštovanja človeškega življenja. Splav je skrajna oblika omenjenih kršitev. Kot tak je splav načeloma v nasprotju tudi z vrednotama gojenja resničnih odnosov in resonance, saj je nerazpoložljivost vseh deležnikov bistvena sestavina vsakega pravega odnosa in resonance.

Splav, ki bi ga nerojeni zavrnil, je skrajna oblika omenjenih kršitev. Vsa omenjena načela vključujejo vrednoto nerazpoložljivosti: (človeške) osebe, človeka, človeškega življenja. Zato je takšen splav v nasprotju z duhom etike resonance, v kateri je nerazpoložljivost na splošno vrednota in vodilo, kaj šele, če gre za nerazpoložljivost človeka, (človeške) osebe in človeškega življenja. Če pa že obstajajo dobri razlogi za odvzem življenja (bodočemu) človeškemu bitju, potem je ta odvzem, tudi če je etično pravilna odločitev, še vedno tragičen, gledano v obzorju etike svetosti življenja ali etike, v kateri je zapoved »Ne ubijaj!« etična tautologija, se pravi norma, katere kršitev je vedno nekaj slabega, pa četudi je to pravilna odločitev, v smislu najmanj slabe možnosti. Kajti norme, ki so etične tautologije, prepovedujejo kršitev svetega. (Žalec 2023c)

VII TRANSHUMANIZEM IN RAZSVETLJENSTVO, NEW AGE IN ROMANTIKA: POMEN PRISTNOSTI

1 Uvod

To poglavje je vsebinsko del mojega širšega projekta raziskovanja moderne: njene geneze, pasti, stisk, katastrof pa tudi njenih dosežkov. V tem kontekstu sem se ukvarjal tudi z eksistencialnim in sakralnim nasiljem. Mnogi pomembni misleci so pojasnjevali izvore tega nasilja (v moderni) (Taylor 2007, 646-710; Bellinger 2001). Naj tukaj omenim zgolj dva. Georeges Bataille ga je razlagal z izgubo intimitnosti (Bataille 1989; Dyrek 2004), do katere je prišlo že prej, toda v moderni je potopljenost v svet reči oziroma dela dosegla posebno intenzivnost. Leszek Kołakowski je pisal o maščevanju svetega (Kołakowski 1990, 63ff; Hagedorn 2017, 611-612), ki je bilo v moderni »odpravljeno«. Oba sta opozarjala na eksistencialni izvor nasilja in njegovo povezanost s svetim. Sveto pa je stvar presežnega, transcendence, ki jo je razsvetljenje, kot sta v *Dialektiki razsvetljenstva* ugotovila Horkheimer in Adorno, želelo eliminirati, da bi se človek tako znebil tesnobe (Horkheimer in Adorno 2002, 29-30). V tem poglavju dokazujem, da je skrajni transhumanizem sodobna grožnja spoštovanju transcendence.

V okviru moderne sta se razvila dva momenta, ki ju ne moremo razumeti ločeno drug od drugega: razsvetljenje in romantika. Oba sta ključnega pomena za razumevanje nasilja. Tudi ideal pristnosti, ki je središčni ideal naše sodobne zahodne moralne slovnice in ki je pomemben negativen dejavnik nasilja, je otrok romantike (Taylor 2000, 27). V nadaljevanju bom razmišljal o pristnosti v kontekstu nove dobe (new age) in transhumanizma. Prvo lahko razumemo kot obliko neoromantike, drugega pa kot obliko neorazsvetljenstva. Skiciral bom argument, da je (skrajni) transhumanizem, za razliko od nove dobe, grožnja moderni zaho-

dni moralni in politični (liberalno demokratični) slovnici, saj v njem ni podlage za spoštovanje vrednote pristnosti.

2 Sekularnost in pristnost

Na podlagi ugotovitev Charlesa Taylorja, enega najbolj verodostojnih raziskovalcev in hermenevitičnih interpretov naše dobe, lahko rečemo, da ima sedanja doba zahodne družbe dve ključni značilnosti: sekularnost in ideal pristnosti (Taylor 2007; 2000). Taylor je sekularno dobo opredelil kot dobo, v kateri je izključni humanizem postal praktična možnost in sociološko relevanten, množičen fenomen (Taylor 2007, 19). Izključni humanizem je razumevanje, ki se ne nanaša in ne upošteva ničesar, kar je onkraj človekove prosperitete (ibid., 18). Ideal pristnosti pomeni zvestobo samemu sebi. Pomeni težnjo, da postanemo, kar oziroma kdor v resnici smo. Ta ideal je primeren za našo dobo, v kateri je moralna slovnica zaznamovana z razlikovanjem med etiko in moralo. Etika se ukvarja z dobrim ali dobrim življenjem, morala pa govori o tem, kaj je prav ali pravično. V sodobnem času filozofija ne more več neposredno presojati, kaj je dobro življenje. V tem pogledu je zanj značilna drža vzdržanosti in tej drži je težko utemeljeno nasprotovati. (Habermas 2005, 11-12; Žalec 2019b, 633) Ideal pristnosti je formalne narave (Žalec, ibid.). Uporablja se lahko za poglede na svet, ki so popolnoma drugačni po vsebini in celo nezdružljivi, protislovni. Tako lahko na primer pristno življenje dosežeta tako ateist kot teist. Zato je ideal pristnosti sprejemljiv za našo dobo in njeno moralno slovnico, saj ne krši delitve na moralo in etiko, ki je sestavni del te slovnice.

Naslednja značilnost sekularne dobe je, da so v njej svetovni nazori, zaradi vzajemnega učinkovanja, postali krhki (Taylor 2007, 303) v smislu, da se vsak zaveda, da je lahko njegov pogled napačen. Krhkost svetovnih nazorov v sekularni dobi, ki jo opaža Taylor, lahko v nekaterih pogledih poveča občutljivost članov sekularne družbe, njihovo odprtost in strpnost, saj se zavedajo, da so njihovi pogledi lahko napačni. Prinaša pa tudi tesnobo v Kierkegaardovem pomenu besede. Tesnoba v tem smislu je občutek negotovosti. Vključuje zavedanje, da lahko hodimo po različnih poteh, da lahko izberemo pot A ali B ali C itd., vendar nismo prepričani, ali smo se, eksistencialno gledano, pravilno odločili. Ta občutek negotovosti je vir tesnobe. Človek je že inherentno, sam po sebi, kot tak, bitje tesnobe, ker se zaveda, da gre lahko po različnih eksistencialnih poteh, in dejstva, da gre lahko po napačni. V zgodovini smo bili priča velikemu poskusu premagovanja tesnobe. Kot že omenjeno, sta Horkheimer in Adorno v *Dialektiki razsvetljenstva* razsvetljenski projekt označila kot poskus, da bi se znebili tesnobe tako, da bi izločili, odpravili presežnost, transcendenco (Horkheimer in Adorno 2002, 29-30).

V sodobni tehnološki dobi nas tehnologija postavlja pred različne opcije, med katerimi lahko izbiramo. Te izbire nikakor niso nepomembne, ampak zadevajo same temelje človeka, družbe in okolja. V mnogih pogledih so lahko naravnost usodne. Na primer možnost liberalne evgenike. To lahko razumemo kot obliko transhumanizma, kot bo postalo razvidno v nadaljevanju tega poglavja. Na njeno nezdržljivost s sodobno zahodno moralno slovnico je opozoril Jürgen Habermas (Habermas 2005; Žalec 2019b). Z izrazom liberalna evgenika mislim na predrojitvene posege v genom zarodka, da bi dosegli večje sposobnosti osebe, npr. z vidika matematičnih sposobnosti (na račun nekaterih drugih sposobnosti, kot je na primer atletska). Habermas je prepričljivo pokazal, da so takšni posegi nezdržljivi s sodobno zahodno moralno, saj ogrožajo ali celo blokirajo možnost, da se bo programirana oseba lahko razvila v avtonomno in odgovorno osebnost. (Habermas 2005, 84, 87, 97, 99; Žalec 2019b, 637) Takšne osebnosti pa so temelj sodobne svobodne zahodne demokracije. Zato lahko rečemo, da liberalna evgenika, z vidika moralne slovnice sodobne zahodne družbe, vsebuje protislovje: po eni strani se njeni zagovorniki sklicujejo na načelo radikalne avtonomije in »svobode« človeka kot enega glavnih gradnikov moderna zahodne moralne slovnice, po drugi strani pa bi izvajanje liberalne evgenike ogrozilo ali celo spodkopalo prav to slovnico.

3 New age in transhumanizem

New age zajema raznolik spekter pojavov. (Beckers 1998; Goljevšček 1992; Sire 2002, 144) Zanj sta značilna eklekticizem in sinkretizem (Sire 2002, 152). »Miselnost verstev nove dobe je eklektična – skrpana iz različnih virov, in sinkretistična – ker skuša združiti celotno versko mišljenje in nauk na najmanjši skupni imenovallec.« (Beckers 1998, 144) New age je krovni izraz, vendar bi lahko rekli tudi, da gre za pojem družinske podobnosti v Wittgensteinovem pomenu besede, kar pomeni, da je njegova vsebina množica lastnosti, vendar nobena od podmnožic teh lastnosti ne daje niti potrebnih niti zadostnih pogojev, ki bi jih moral izpolnjevati določen pojav, da bi lahko spadal pod pojem new age. Nadaljnja značilnost pojma new age je njegova nejasnost ali mehkost (ang. *fuzziness*). S stereotipnostjo imamo v mislih to, da je vrabec bolj tipičen primerek ptiča kot pingvin. Pojem ptiča je zato mehek pojem. Da je new age mehek pojem torej pomeni, da so nekateri primerki nove dobe in nekatere značilnosti bolj stereotipni za novo dobo kot drugi in jim je mogoče pripisati višjo stopnjo pripadnosti pojmu new age kot drugim. Značilnost, ki ima visoko stopnjo novodobne stereotipnosti, je poudarjanje ali zagovarjanje »neinstitucionalne« religioznosti. Neinstitucionalna religioznost je tudi značilnost, ki jo Ulrich Beck (Beck 2009) izpostavlja kot značilnost sodobne zahodne religioznosti. Druga zelo stereotipna lastnost nove dobe je poudarek na tehnikah,

kot tretjo pa lahko omenim nekakšen neognosticizem. (Goljevšček 1992; Beckers 1998, 145)

Tako kot *new age* je tudi transhumanizem izraz, ki ga ni mogoče jasno opredeliti. Prvi razlog je že dejstvo, da transhumanizem nikakor ni kakšno homogeno gibanje, ampak je raznolika usmeritev (Žalec 2019c; Petkovšek in Žalec, ur. 2021; Helmus 2020; Sturm 2021; Dittrich 2021; Gasser 2021). Transhumanizem želi človeka izboljšati ali izpopolniti (ang. *enhance*) v pogledu zdravja, zmanjšanja ali eliminacije trpljenja, doseganja izrednih sposobnosti, naseljevanja drugih planetov, doseganja nesmrtnosti itd. Vsi njegovi predstavniki obljublajo in zagovarjajo izpopolnitev človeka s pomočjo sodobne znanosti, tehnologije ali farmakologije, vendar pa se razlikujejo po tem, kako korenito želijo spremeniti človeka ali ga celo preseči, odpraviti, kako razumejo to spremembo ali odpravo, kaj imajo za možno in etično dopustno itd. Vsekakor njihova stališča vsebujejo številne nejasnosti pa tudi pasti in nevarnosti, ki zahtevajo odgovor tako z etičnih kot religijskih vidikov.

Transhumanizem v mnogih pogledih kaže sorodnost z novo dobo. Lahko ga štejem za njenega naslednika, ki bolj kot *new age* ustreza sodobni tehnološki dobi ter mentaliteti in opitosti človeštva s sodobnimi tehnološkimi dosežki. Po eni strani lahko v novi dobi opazimo nekatere »romantične« elemente, po drugi strani pa bi lahko govorili o transhumanizmu kot nekakšnem neorazsvetljenstvu. Podobno kot razsvetljenstvo tudi transhumanizem obljublja, da bo znatno zmanjšal ali celo odpravil omejitve človeka in njegovo trpljenje. Vsekakor se transhumanizem navezuje na razsvetljsko usmerjenost: »Transhumanizem se v svojem neprekinjenem znanstvenem optimizmu in mišljenju napredka [...] navezuje na razsvetljske tendence, ki vidijo v razumskem prodoru v naravo pot do njene obvladljivosti in izboljšanja življenjskih pogojev človeka.« (Sturm 2021, 431)

V tem poglavju se osredotočam na skrajni transhumanizem. To je stališče, ki obljublja odpravo praktično vseh človekovih omejenosti in trpljenja in si za to prizadeva. Te omejenosti vključujejo telesne omejenosti, vključno z razumevanjem telesa kot nepotrebne ali celo nezaželenega, in celó (ne)smrtnost. V človekovih »omejenostih« in trpljenju skrajni transhumanizem ne vidi nobene vrednosti. Po svoji osnovni usmeritvi je zato nezdržljiv z osrednjim sporočilom svetovnih religij.⁵³ Medtem ko radikalni transhumanizem trdi, da je pot do človeške sreče v tem, da čim bolj odstranimo omejitve človeka, je sporočilo svetovnih religij, da pot do odrešitve vodi prav preko človekovega sprejemanja teh omejitev. (Osredkar, 2019) Ker to sprejemanje pomeni tudi sprejemanje trpljenja, so pogledi skrajnega transhumanizma in svetovnih religij tudi glede trpljenja diametralno nasprotni.

Obstaja podobnost med razsvetljenstvom in skrajnim transhumanizmom. Tako razsvetljenci kot transhumanisti so obljubljali in zagovarjali odstranitev omejitev človeka in njegovo prosperiteto. Pretiravanje v odstranitvi omejitev pa je imelo katastrofalne učinke. Skrajna odstranitev omejitev je ukinitvev presežno-

53 S tem izrazom se nanašam na hinduizem, budizem, judovsko religijo, krščanstvo, islam, tudi konfucianizem.

sti, ki pa se je izkazala kot ukinitev spoštovanja človečnosti. Tudi skrajni transhumanizem dejansko obljublja in želi ukiniti presežnost, kar pa pomeni tlakovanje poti novi katastrofi. Naslednja podobnost med nevarnimi oblikami razsvetljenstva in transhumanizma je, da so oboje oblike različica ekskluzivnega humanizma v Taylorjevem smislu. Pri skrajnih oblikah transhumanizma prosperiteta človeka paradokсно pomeni preseganje človeka oziroma njegovo ukinitve, ker je to najbolje za človeka, njegov največji razcvet ali kar njegov namen v skladu z »naravo«, ki teži k preseganju. Vrnimo se k izključnemu humanizmu. Učinki razsvetljenstva in nevarnosti skrajnega transhumanizma kažejo na nevaren potencial, ki ga ekskluzivni humanizem nosi v sebi. Ta potencial je »ukinitve« oziroma neupoštevanje presežnosti. Morda lahko paradokсно rečemo, da za človeka resnično delamo takrat, ko nam ne gre samo za človeka, ali še celo več, ko ni človek naša prioriteta, čeprav ga ljubimo. Takšno je bilo stališče Kierkegaarda, ki je učil, da moramo ljudi ljubiti, vendar pa mora biti naša prioriteta Bog (Kierkegaard 2012, 195; Žalec 2020, 57ff). Boga moramo ljubiti neprimerljivo bolj kot kateregakoli človeka in kot kar koli drugega (Žalec, *ibid.*, 112). Edino to je pot do resnične človeške prosperitete. Toda ni potrebno, da je človek goreč vernik, da se zaveda pomena presežnosti za dobro človeka. Primer za to je ateist Adorno.

Obstajajo podobnosti med novo dobo in transhumanizmom. Tako kot določene oblike transhumanizma tudi tiste oblike nove dobe, ki vsebujejo gnosticizem ali pa pretirano poudarjanje (moči) tehnik, niso združljive s svetovnimi religijami, še posebno ne z monoteističnimi. Zato lahko rečemo, da kljub pomembnim razlikam med obema, tako new age kakor tudi skrajni transhumanizem, na tak ali drugačen način zavračata ali izključujeta bistvene sestavine svetovnih religij. Tudi v novi dobi so popularne zamisli o koreniti spremembi človeške narave, o razvoju človekove zavesti, prihodu novega človeka in nove dobe, o razvoju nove, višje vrste od človeka, o kvantnem skoku v napredku človeštva itd. (Sire 2002, 164ff) S tega vidika skrajni transhumanizem zveni skoraj kot preoblikovani new age, novi »new age«, primeren za miselnost in okus človeka tehnološke dobe. Nova ponudba v isti zvrsti, a bolj »znanstveno« zavita, bolj primerna scientistični zavesti, tako kot je bil svoj čas tudi new age času izredno všečen in mu je močnejša povezava z naturalizmom pomagala, da je bil bolj privlačen sodobnemu zahodnjaku kot čisti vzhodnjaški misticizem, od katerega so novodobniki sicer veliko vzeli (*ibid.*, 152).

Obstajajo pa, kot že rečeno, tudi bistvene razlike med transhumanizmom in novo dobo, ki so pomembne za temo tega poglavja. Kot že omenjeno, je ideal pristnosti otrok romantike 18. stoletja. Že zaradi svoje »romantične« narave so oblike nove dobe lahko našle prostor za ideal pristnosti; še več, nekatere ga tudi poudarjajo. Nasprotno pa transhumanizem ne more dati nobene resnične teže idealu pristnosti, v njegovih obzorjih je odveč, nesmiseln ali nerazumljiv, zanj ni osnove, temelja.

Če primerjamo new age in transhumanizem glede na grožnjo moderni moralni slovnici zahodne družbe in svobodne demokracije, lahko rečemo, da je transhumanizem zanj bolj nevaren kot new age, čeprav transhumanizem morda celo bolj poudarja vrednote liberalne demokracije, zlasti njihovo libertarno interpretacijo. Razlog za to večjo nevarnost transhumanizma je ravno v odsotnosti ideala pristnosti v transhumanizmu na eni strani in prisotnosti tega v novi dobi na drugi.

4 Pomen vrednote pristnosti in naloga verskih skupnosti in ustanov

Ideal pristnosti ni le ideal z velikim političnim, ampak tudi verskim potencialom. Dejansko je v primeru (po)osnih ali svetovnih religij pogoj za resnično religioznost: spodkopavanje ideala pristnosti ne spodkopava samo moderne zahodne morale, ampak tudi pristno religioznost. V tem smislu je transhumanizem večji izziv za tradicionalne verske skupnosti kot new age. New age je nezdružljiv s svetovnimi religijami zaradi več razlogov, na primer zaradi neognoze. Poleg tega je deloma prispeval k širjenju napačnih predstav o pomenu institucionalizacije religije (Goljevšček 1992, 23-24). In še bi lahko naštevali. Tudi v smereh transhumanizma lahko, tako kot v novi dobi, prepoznamo značilnosti gnosticizma. To velja na primer za tiste njegove oblike, ki omalovažujejo pomen telesa. V zvezi s tem lahko te oblike označimo kot tehno-gnosticizem. Tudi nekatere oblike transhumanizma so, tako kot nekatere oblike nove dobe (Beckers 1998, 151), sovražne do tradicionalnih oblik religioznosti. Skratka, obstaja kar nekaj podobnosti med novo dobo in transhumanizmom. Vendar pa, kot sem že poudaril, obstaja bistvena razlika med novo dobo in transhumanizmom, vsaj njegovimi skrajnimi oblikami: v njem, za razliko od nove dobe, ni mesta za vrednoto pristnosti.

Kaj iz zgoraj navedenega izhaja o nalogah in poslanstvu religije ter verskih skupnosti in ustanov v sodobnem svetu? Vsekakor je nujno, da se zavedajo glavnih značilnosti sodobne situacije, da lahko ustrezno delujejo. Najprej se morajo zavedati, da vrnitev v neko predmoderno stanje pristne predsekularne duhovnosti in religioznosti ni mogoča. Drugič, zavedati se morajo, da je sekularna družba rezultat dolge zgodovinske preobrazbe, ki se je začela v 16. stoletju, in da so tako ateisti kot teisti na Zahodu »proizvod« tega istega razvoja in »pod kožo« »sorojenci«, kot je zapisal Charles Taylor. (Taylor 2007, 675; Abbey 2017, 228) To bratstvo je lahko osnova za dialog, solidarnost ali vsaj pošteno sodelovanje. Kar zadeva pristnost, bi se morale verske skupnosti in ustanove zavedati, da sodobni človek zahteva pristop, ki je skladen s tem idealom. Tak pristop mora biti bolj senzibilen, empatičen in refleksiven kot v preteklosti. Le tako lahko cerkve in verske skupnosti ohranjajo stik s sodobnim človekom. Poleg vsega tega pa se morajo zavedati, in v skladu s

tem delovati, da je njihova naloga ne le prilagoditi se kulturi pristnosti, ampak tudi ščititi in negovati ideal pristnosti. To je ključni moment boja za ohranitev človeškosti in človečnosti. To je naša najpomembnejša in temeljna naloga, ki je v tehnološki dobi še posebno težka in odgovorna.

5 Zaključek

Transhumanizem je podoben svojemu zgodovinskemu predhodniku, razsvetljenstvu. Tudi razsvetljenstvo se je razglasilo za zagovornika človeka in osnovnih gradnikov naše sodobne zahodne moralne slovnice, nekatere od njih pa je razsvetljenstvo tudi prvič formuliralo in uveljavilo. Toda po drugi strani je razsvetljenstvo omogočilo pojave, ki so bili diametralno nasprotni tistim, ki bi si jih zagovorniki razsvetljenstva želeli. Podobno lahko rečemo o (skrajnem) transhumanizmu: sledenje njegovemu programu in idejam bi lahko imelo katastrofalne posledice za človeka. Že samo odsotnost vrednote pristnosti je z vidika sodobne zahodne moralne slovnice izredno nevarna, temeljno in največjo nevarnost pa predstavlja nespoštovanje presežnosti, ki ga, tako kot določene oblike razsvetljenstva, izkazuje skrajni transhumanizem.

VIII MEDIJI, RESNIČNOSTNI ŠOVI, KREPOSTI IN PASTI MEDMREŽJA

»Pred tednom dni smo lahko brali o ganljivih novicah. Abraham Biggs, devetnajstletni mladenič s Floride, je pred očmi uporabnikov svetovnega spleta naredil samomor. Nekateri med njimi niso verjeli, da je situacija resna, drugi so ga spodbujali, tretji pa so mu celo svetovali o količini zaužitih tablet, zadostnih za gotovo smrt. Njegova nesreča je bila v tem, da je bil njegov klic namenjen ravno svetovnemu spletu. Nihče se ni odzval.«⁵⁴

1 Pomen posnemanja

Zakaj je vprašanje, s katerim se ukvarjam v tem poglavju, pomembno? Morda se mnogim zdi njegov pomen očiten. Vendar želim poudariti poseben razlog, ki temelji na dejstvu, da je človek mimetično bitje. Ljudje smo ustvarjena in mimetična bitja. Z izrazom »ustvarjena« nimam v mislih samo, da nas je ustvaril, in nas nenehno ustvarja, Bog (Žalec 2020, 43-47, 51-54), ampak tudi to, da smo odvisni od drugih ljudi: to, da obstajamo, živimo in to, kdo smo in kakšni smo, je odvisno od drugih ljudi. Zrasli smo in vzgojeni smo v določenem konkretnem okolju, skupnosti, kulturi itd. Slednje pomeni, da smo kulturna bitja. S pridevnikom »mimetična« pa želim povedati, da pravzaprav vedno, v teku celotnega svojega življenja, tako ali drugače posnemamo nekoga drugega in tudi moramo posnemati, če želimo slediti Jezusovemu sporočilu, da moramo biti kot otroci.⁵⁵ Zgledi torej igrajo odločilno

⁵⁴ Strahovnik 2009.

⁵⁵ »Nič ni bolj mimetičnega kot želja otroka, pa vendar je dobra. Jezus sam pravi, da je dobro. Mimetična želja je tudi želja po Bogu.«

vlogo pri oblikovanju človeških bitij. Imajo ključno vlogo na več področjih, na več ravneh. Kakor je prizadevanje za vzgojo otrok v družini bistveno odvisno od zgledov, tako je uspeh v kulturnem tekmovanju ali boju odločilno odvisen od zgledov, ki jim ljudje sledijo. Zato so karizmatične osebe tako dragocene in dobesedno nepogrešljive za uspeh na trgu idej.

Zgledi, vzorci ali paradigme, ki jih posnemamo, so torej odločilni. Vendar pa je v dobi elektronskih in digitalnih medijev nemogoče popolnoma nadzorovati izpostavljenost zgledom in modelom, ki jih ne odobravamo; niti izpostavljenosti nas samih niti oseb, za katere nam je mar. To izpostavljenost lahko zgolj omejimo. Sodobni mediji in medmrežje so tako izpostavljenost in učinkovanje korenito povečali. Vzemimo primer televizijskih serij, resničnostnih šovov in računalniških igraric v primerjavi z gledališkimi igrami ali filmi. Nekatere empirične raziskave so pokazale, da ima populacija otrok med sedmim in desetim letom raje televizijske serije kot filme. Razlog je v intenzivnejši identifikaciji z liki in dogajanjem v seriji kot v filmih. Kaj je razlog za to? Eden verjetnih odgovorov je, da imajo filmi začetek in konec, serije pa ga nimajo, vsaj ne tako kot filmi. Tako so bolj podobne resničnemu življenju in to poveča identifikacijo.⁵⁶ Tudi računalniške igre nimajo takega konca (za igralca se lahko dokončno končajo le z njegovim lastnim koncem). To na nek način velja tudi za življenjske zgodbe protagonistov, vpletenih v resničnostne šove, tekmovanja za najboljši nov talent, za najboljši nov model ipd. Če danes prižgete televizijo in pregledate kanale, vidite zelo pogosto prav to vrsto programa, kar zgolj potrjuje dejstvo, ki je potrjeno tudi z empiričnimi meritvami, da sodijo tovrstne oddaje in serije med najbolj priljubljene programske vsebine (poleg nekaterih športov, na prvem mestu je nogomet). Nenazadnje so seveda tudi najcenejša pot do visokih dobičkov, toda razmeroma nizki stroški njihove proizvodnje očitno ne zadoščajo za pojasnitev njihovega uspeha, privlačnosti oziroma zanimanja ljudi za njih.

Njihov skupni imenovalc je, da se gledalci lahko poistovetijo z glavnimi junaki. Mnogi jih jemljejo zelo resno, kot da bi bili resnični, še več pa jih posnema ali poskuša posnemati, kar tudi pomeni, da jih na nek način jemljejo še kako zares. Mediji so okvirji ali kraji, ki podeljujejo verodostojnost modelom, zgledom, dogodkom. Dejstvo, da se liki pojavljajo v medijih, v resničnostnih šovih, v računalniških igrah ipd., jim daje status zgledov ali pa povzroča, da jih ljudje posnemajo. Enako velja za časopise. Nekdo vam pove, da je ena oseba storila kaznivo dejanje, da je nekdo vpleten v afero itd. Vprašate: »Kako veste, da je res?«

»Saj je pisalo v Delu!«, »Bilo je na POP TV!«, »Saj sem videl na internetu!« in podobno se glasijo bliskoviti in prepričani odgovori. Kontekst ustvarja vedenje ljudi in ljudje so seveda zmožni razcepljenega življenja ali »shizofrenije«. V trenutku premisleka, ali če želijo pokazati svojo preudarnost, bodo rekli, da ne moremo kar tako verjeti vsemu, kar se izjavi ali predstavi v medijih. Vendar so to njihovi

(Girard 2004, 64)

56 Klun 2002, 51, xii. Za informacijo o raziskavi in njeno razlago se zahvaljujem Stanku Gerjolju.

»teoretični« ali »intelektualni« trenutki, ne njihova drža večino časa in večinska vsakdanja »praksa«, kar pomeni, da se večino časa večina ljudi obnaša kot osebe, ki informacije v medijih jemljejo kot resnične. Kontekst, ne njihove teorije, določa mišljenje in ravnanje ljudi.⁵⁷

Zgoraj sem omenil, da smo ljudje mimetična, posnemovalna bitja. Vendar to še ni vse. Povedati moramo še več: človek je bitje mimetične želje v smislu, kot je ta izraz uporabljal francosko-ameriški antropolog in kulturolog René Girard. Mimetična želja je ključnega pomena za razumevanje človeške duševnosti, motivacije in ravnanja. Girard je celoten človeški dinamizem, »dinamiko celotne osebnosti«, poimenoval z izrazom mimetična želja (Girard 2004, 268). Ob tem bi poudaril pomembno, a včasih zanemarjeno dejstvo o Girardovem razumevanju posnemovalne želje: mimetična želja kot taka po njegovem mnenju ni nekaj slabega, ravno nasprotno: je nekaj intrinzično dobrega, kljub temu da je (lahko) izvir marsičesa slabega, ker »je odpiranje samega sebe« (op. cit., 64), skrajna odprtost do drugega. »Ona je vse.« (Ibid.)⁵⁸

Pomembni filozofi in raziskovalci so uporabljali pojem gona in poudarjali pomen gonov za življenje (Žalec 2004b, 25-28). Izsušite gone in uničili boste življenje, so ugotavljali nekateri (26). Nekaj podobnega lahko rečemo za mimetično željo. Mimetična želja je ogromna osnovna moč, tako kot so to goni. Toda kot taka je (podobno kot goni, vsaj kot so jih razumeli nekateri) le količina ali skalar, ne vektor, v smislu, da jo je mogoče usmeriti tako v smeri slabega kot v smeri dobrega. Predmet naše mimetične želje je lahko nekaj slabega ali dobrega.

Druga nevarnost medijev in interneta je povezana z zlonamernim veseljem ali naslado nad nesrečo, smolo ali bedo drugega. Zakaj resničnostni šovi pritegnejo ljudi? Nekateri opozarjajo na podobnost med takimi predstavami in gladiatorskimi boji. Danes so gladiatorski boji nezakoniti, vendar je potreba po podobnih izkušnjah pri marsikom še vedno prisotna, skupaj s potrebo po zavedanju, da obstajajo ljudje, ki so še večji poraženci, bedaki, žrtve, v vsakem primeru še na slabšem, kot sem sam.⁵⁹ Enako velja za uspeh spektakularnih novic, rumenega tiska itd. Medmrežje je v zvezi s tem dodalo še eno možnost: ljudje lahko obiščejo domače strani, forume itd. in napišejo na primer veliko slabih stvari, žaljivih besed o neki (mogočni, uspešni ali slavni) osebi in se lahko počutijo bolje. Mogoče bo

57 Še en primer: moj znanec mi je povedal svojo izkušnjo iz ZDA, kjer je nekaj časa živel v hiši svojega prijatelja. Vsak teden se je ponavljala ista zgodba: vsako nedeljo sta hodila po nakupih. Ameriški prijatelj mojega znanca je vsako nedeljo kupil ogromno hrane in naslednji vikend večino vrgel v smeti, saj sta čez teden jedla v restavracijah. Toda vsako nedeljo je ameriški prijatelj vedno znova nakupil ogromno hrane. Na vprašanje »Zakaj?« ni ponudil nobenega odgovora razen »Je že prav tako.« in podobnih. Njegovo ravnanje ni bilo razumno, zato ni mogel navesti kakšnega pametnega razloga. Lahko si ga razložimo s pomočjo vpliva kulturnega konteksta oziroma ozadja potrošniške družbe in njene ideologije. Ameriški prijatelj je bil žrtev potrošniške ideologije. Za prepričanje in ravnanje ideološkega izvora je značilno, da vztrajamo pri njem, tudi če zanj ne znamo navesti pametnih razlogov, še več, tudi če je očitno, da je naše ravnanje nespametno. Že Karl Marx je ugotovil, da bit določa zavest (in ne obratno). Strinjal bi se z njim v smislu, da konteksti, prakse, ozadja (ang. *backgrounds*) ljudi določajo njihovo ravnanje. Obstaja veliko primerov vernih ljudi, ki potrjujejo to tezo: v presežnost ali stvarjenje verujejo med nedeljsko mašo, torej v enem kontekstu, šest dni v tednu, v drugem kontekstu, pa se obnašajo, kot da v to ne bi verovali. Na to »shizofrenijo« je večkrat opozoril Stanko Gerjolj.

58 »Lahko je ubijalska, je tekmovalna; ampak je tudi osnova junaštva, predanosti drugim in vsega.« (Girard 2004, 64)

59 Takšen užitek je močnejši, če je oseba, ki jo je prizadela smola ali beda, do trenutka nesreče bila na boljšem od gledalca: uspešna, lepa, izobrazena, bogata ... To je eden od razlogov, zakaj so še posebno priljubljeni resničnostni šovi, v katerih nastopajo osebe, za katere velja, da so uspešne, popularne, lepe, živijo na visoki nogi, vznemirljivo življenje itd.

kdo pripomnil, da na takšno izpraznjenje lahko gledamo kot na nekaj pozitivnega, saj ljudje na takšen način sprostijo veliko slabih občutkov, ki bi jih drugače na bolj nevaren ali škodljiv način sprostil v resničnem življenju. Pravilnost takšnega mnjenja, ki stavi na nekakšno »katarzo«, je zelo dvomljiva z vidika oblikovanja osebnosti ter pridobivanja veščin, kompetenc in vrlin za reševanje problemov v stvarnem življenju. Opazovalec resničnostnih šovov je pasivni opazovalec izven konteksta. V resnici se ne ukvarja z reševanjem problemov. Takšno zadovoljstvo je trenutno in takojšnje zadovoljstvo, doseženo brez napora, vztrajnosti, zanj niso potrebne kakšne vrline itd. Enako velja za zgoraj omenjeno »katarzo« na internetu. Kakšni ljudje bodo postali mladi, če se bodo pred težavami v realnem življenju zatekali v tako hipno »katarzo« in zadovoljstvo v virtualnem svetu? Kako bodo lahko kos izzivom resničnega sveta? Umetnosti življenja se ne moreš naučiti iz medijev in v virtualni resničnosti.⁶⁰

Obstajajo tudi politični in drugi interesi za preusmerjanje energije in pozornosti ljudi od njihovih realnih problemov k problemom v virtualnem svetu, kjer lahko dosežejo hitro in enostavno, a le trenutno, kratko ali začasno zadovoljstvo in pozabo svojih resničnih problemov, nikakor pa ne njihove rešitve. Veliko analitikov in samih udeležencev resničnostnih šovov opozarja, da so v oddajah predstavljene in poudarjene predvsem slabe stvari, konflikti, prepiri, celo pretepi in druge oblike nasilja, izpuščeno pa je večina tistega, kar se je med udeleženci tudi dogajalo in kar lahko označimo kot dobro, lepo, prijazno itd. Oddaje torej enostransko poudarjajo konfliktne, tekmovalne, zlonamerne plati človeške narave nad njeno sodelovalno in dobrohotno stranjo in tako ustvarjajo ali krepijo temu ustrezno negativno podobo o človeški naravi in s tem širijo med gledalci negativno samopodobo, četudi se ti tega ne zavedajo in se lahko celo, presenetljivo, ob gledanju nizke kulturne in moralne ravni nastopajočih počutijo dobro v smislu, saj jaz sem pa vendarle precej boljši od njih, kar je lahko tudi eden od razlogov za privlačnost oddaj. Vendar pa je splošno sporočilo takih »neokusnih« šovov vendarle bednost človeške narave. Tako se ti šovi lepo ujemajo s filozofijami, ideologijami in nauki, ki poudarjajo le negativne značilnosti in potenciale človeške narave: moralno šibkost, pripravljenost storiti vse za slavo in denar, negativno tekmovalnost⁶¹ itd. Med njimi so nacistične, razne ekonomske, (kvazi)darwinistične ideologije itd. Poudarjanje takšne enostranske slike človeške narave lahko sproži proces samoizpolnjujoče se prerokbe: pogledajte, kakšen je svet, v njem lahko preživiš samo, če si brezobziren in negativno tekmovalen. To poraja vedno več ljudi, ki postajajo vedno bolj negativno tekmovalni, in stvarnost dejansko zato postaja vedno bolj tekmovalna. Tako se svet vedno bolj vrti v spirali negativne tekmovalnosti (Kohn 1992, 29; Žalec 2004b, 35). Ustvarjanje negativne samopodobe je na splošno nekaj najbolj škodljivega, saj spodkopava temeljne vrednote humane družbe, kot so (samo)spoštovanje vsakega človeka in njegovega dostojanstva, zaupanje, solidarnost, vero ljudi v druge in vase,

60 Nekaj od povedanega je opazil tudi slovenski pop zvezdnik Jan Plestenjak v pogovorni oddaji Nočni klub na TV Slovenija.

61 Za kratek pregled teorij tekmovalnosti in kritiko negativne tekmovalnosti prim. Žalec 2004b, 29-41.

opuščanje moralnih standardov, brezbržnost do njih, moralno apatičnost in mrtvilo, podleganje lastnim šibkostim itd. Mnogi resničnostni šovi odkrito izkoriščajo šibkost ljudi, jih izrabljajo in brez zadržkov ponižujejo ter potiskajo v ravnanje, ki ni vredno človeka. To pa je bistvo nizkotnosti, saj moralen človek šibkemu po svojih močeh pomaga, nizkotnež pa šibkost drugega izrabi.

S filozofskega, teološkega in antropološkega vidika lahko o uspehu resničnostnih šovov premislimo v luči krščanske tradicije in Girardove teorije mimetične želje. Zlonamernost je ustreznik ali dvojčica zavisti, ki je za napuhom najbolj temeljni greh. Girardovo teorijo mimetične želje, ki je še kako relevantna za razumevanje zavisti, lahko razumemo kot različico in dopolnitev te tradicionalne krščanske modrosti. Z interpretacijo resničnostnih šovov s pomočjo Girardove teorije lahko naše razumevanje pridobi filozofsko in antropološko globino, ki jo pogrešamo v poplavi sicer potrebnih drugih analiz in razlag resničnostnih šovov. Vendar pa podrobnejša izvedba te razlage presega okvir tega poglavja in jo bomo morali odložiti za kakšno drugo priložnost, tokrat pa jo samo nakazujemo in nanjo opozarjamo.

2 Kierkegaard o medijih in nihilizmu⁶²

Na ključen pomen medijev so opozarjali že dolgo pred našo informacijsko dobo. Že sredi 19. stoletja je danski mislec Søren Kierkegaard ugotovil, da je njegova doba nihilistična in da je vzrok za takšno stanje javna sfera, ki jo poraja tisk (Kierkegaard 2009, 93). Javnost posameznike odtuja (Kierkegaard 2009, 91), »ne ustvarja situacije in skupnosti« (ibid.). Kierkegaardov čas je bil v primerjavi z našo dobo glede vpliva medijev in razvoja tehnologije precej primitiven, vendar je njegov vizionarski um že takrat napovedal stanje, v katerem živimo danes, njegovo razmišljanje pa je več kot poldrugo stoletje kasneje plodno uporabil ameriški filozof Hubert Dreyfus (2001) v svoji analizi prednosti in predvsem slabosti medmrežja.

Kierkegaard je svojo dobo opisal kot nihilistično. Tega izraza sam ni uporabil, vendar je jasno zaznal in razumel fenomen nihilizma: naša doba, je opazil Kierkegaard, je doba, ki vse stvari (vrednotno) nivelira, izenačuje (Kierkegaard 2009, 84). Kontekst oziroma ozadje dobe sta takšna, da stvari ne moremo videti kot boljše ali slabše. Podal je naslednji opis značilnosti svojega (in tudi našega) časa: »Sedanja doba je v bistvu razumarska, premišljevalna doba, brez strasti, ki se razplamti v površnem, kratkotrajnem navdušenju in preudarno sprošča v brezvoljnosti.« (Op. cit., 68) Med njenimi značilnostmi, ki jih je izpostavil Kierkegaard, lahko omenimo tudi pravištvo (legalizem), anonimnost, pomanjkanje zavzetosti, dolgočasje,

62 O Kierkegaardovi kritiki javnosti in medijev prim. Pavliková in Žalec 2019.

pomanjkanje pripravljenosti za lastno izpostavljanje, izogibanje tveganju. Mar naste lastnosti še kako ne spominjajo na naš čas?

3 Učinki medmrežja: od izobraževanja do strpnosti

Obrnimo se k razčlembi interneta z etično-filozofskega vidika. Ko je medmrežje postalo realna možnost, ali pa tudi že praktična dejanskost, so mnogi zanesenjaki in optimisti verjeli, da bo prineslo številne koristi na področju pridobivanja informacij, izobraževanja, da bo povečalo vključenost izključenih v družbo, da bo povežalo ljudi, demokratiziralo skupnosti, ustvarilo agore, forume, ki bodo kraji pristnega stika, odkrite in plodne izmenjave mnenj in vzajemnega bogatenja, sodelovanja, zmanjšalo občutke osamljenosti in depresije ipd. Vendar se žal, kot je utemeljeno pokazal Hubert Dreyfus (2001), marsikaj od omenjenega ni uresničilo, ampak se je prej zgodilo nasprotno.

Pridobivanje informacij je brez pomoči človeka problematično, saj računalniki ne delujejo na semantični, ampak le na sintaktični (ali formalni) ravni. Njihova težava je problem relevantnosti, ker pri formalno ali sintaktično podobnih podatkih ne morejo ločiti, kateri podatek je relevanten in kateri ne. Neželena pošta na internetu vsak dan potrjuje, kako večna in do zdaj nerešljiva je težava relevantnosti za računalnike. Glede psihičnega počutja ljudi naj poudarimo, da so raziskave, ki so jih opravili v ZDA, presenetile optimiste. Populacije so bile raziskane pred in po uporabi interneta. Občutek osamljenosti in depresije se je po začetku uporabe interneta povečal (Dreyfus 2001, 3). V neki drugi raziskavi so ljudje ocenili, da je internet izboljšal kakovost njihovega življenja, hkrati pa so priznali, da so zaradi tega manj časa preživeli z družino ali prijatelji (ibid.). Tudi danes je statistika precej jasna: več priključenosti na medmrežje in bivanja pred zasloni, več negativnih duševnih pojavov (Herzfeld 2020, 103).

O izobraževanju in dialogu: Za začetek se lahko spomnimo na razliko med občutkom, ko uživate v predstavi v gledališču na eni strani in ko jo gledate na televiziji na drugi strani. Gledanju televizije manjka tisoč pomembnih elementov, kot so kontekst, vzdušje itd. Enako velja za poučevanje, dober učitelj je kot dober igralec. Občutljiv je glede atmosfere, glede občinstva in ukrepa, ko je razpoloženje slabo, ko je publiki/učencem dolgčas ipd. (Žalec 2023a, 133-134). Takšen občutek za javnosti/dijake/študente ni mogoč prek interneta ali televizijskega prenosa.

Dialog je zelo pomemben, in to na vseh ravneh, od zasebne, individualne, do politične, družbene, vzgojne in izobraževalne in še bi lahko naštevali. O tem vlada soglasje na znanstvenem, političnem in drugem področju. Svetovno slaven sociolog in pronicljiv znanstveni poznavalec človeške komunikacije Thomas Luckmann je poudarjal, da je dialog nekaj, kar daleč presega besedno komunikacijo med ljudmi. Je nekaj zelo prvinskega in telesnega (Luckmann 1990). Isti znanstvenik je

poudarjal pomen osebnega srečanja in komunikacije (ibid.).⁶³ Italijanski filozof in psihoanalitik Umberto Galimberti, učenjak, ki zelo dobro pozna filozofijo Nietzscheja, ta pa je bil slavní zagovornik telesa, in tudi Heideggerja, fenomenološkega klasika, ki mu toliko dolguje v tem poglavju večkrat omenjeni Hubert Dreyfus, je napisal vplivno knjigo, pravo uspešnico, o problemu komunikacije v sodobni družbi med mladimi in njihovimi starši in učitelji (Galimberti 2009; Žalec 2023a, 37-40). Ko razmišlja o tem, kaj je narobe v naših sodobnih šolah, bralca vpraša: »V razred pridejo učitelji. Ampak ali sploh pogledajo učence v obraz?« Kako lahko enega samega učenca (da o več učencih sploh ne razmišljam) pogledaš v obraz ali v oči po internetu ali po Skypu? Za polno komunikacijo, dialog in empatijo sta potrebna telesna prisotnost in telesni stik. Nenazadnje ne smemo pozabiti, da je empatija telesno utemeljen pojav. Odkritje zrcalnih nevronov, odgovornih za empatijo, je močna evidenca za to.⁶⁴ Naše telo v okolju nam omogoča, da hkrati vidimo celoto in podrobnosti, samodejno se premika v prostoru, da zavzame najboljši položaj, kot je poudaril Merleau-Ponty (2008). Lahko nam pove stvari, ki jih drugače ne moremo vedeti.⁶⁵ Lahko govorimo o modrosti telesa.⁶⁶

O političnem področju: Spominjam se večera, ko je bila razglašena samostojnost Slovenije. Do tistega dne sem samo iz knjig vedel, kaj v resnici pomenita veselje in resnična državljanska radost, vzhičenost in praznovanje. Tisti večer sem šel v središče Ljubljane na Trg republike. Ljudje so bili nasmejani, dobre volje, prevevala sta jih globoka in pristna radost ter občutek bratstva in ponosa. Nekateri so peli in se objemali, med nami je bilo veselje in sreča. Takšno vzdušje ni možno brez telesnega stika med ljudmi in predstavlja ogromen človeški in politični kapital. Telesna prisotnost in telesni stik sta ključnega pomena za povezanost ljudi. Spomnim se tudi razlike, ki sem jo opazil, ko sem šel iz socialistične Slovenije/Jugoslavije v Italijo. V Italiji so se ljudje zbirali na trgih, tudi ob večerih, posedali, se pogovarjali, otroci so se igrali itd. Takšnega zbiranja na trgih v naši socialistični Sloveniji nisem opazil (opazil pa sem »kvadratno« življenje v smislu *uomo quadrato* (kvadratni človek je seveda obstajal tudi v Italiji, saj je to razmeroma star italijanski satirični izraz za televizijskega gledalca)). Fizično povezani ljudje so močni in nevarni. Razpršiti in izolirati jih je treba v stanovanjih ali jih zbrati pod nadzorom. Ena najboljših zaščit naše svobode je, da se fizično zberemo. Nauk o pomenu telesa bi morale cerkve še posebej upoštevati v času širjenja pojava, ki ga Ulrich Beck (2009)

63 Luckmann je bil eden najboljših poznavalcev filozofske šole fenomenologije med sociologi, kar nikakor ni nepomembno za njegovo globoko razumevanje dialoga, komunikacije, pomena telesa, neposrednega stika iz obličja v obličje itd.

64 Obstajajo sicer dobri razlogi za trditev, da je možna empatija tudi *online* (Osler 2021; Vasquez 2021). Vendar pa vsekakor drži, da je komunikacija preko medmrežja in drugih medijev okrnjena in ne more nadomestiti telesnega stika v živo. To kažejo tudi izkušnje iz obdobja koronavirusne pandemije.

65 Filipinsko-irski filozof Santiago Sia je po mojem predavanju, v katerem sem predstavil zgornje ugotovitve o omejenosti komunikacije preko interneta, komentiral, da je medmrežje zanj zelo dobro sredstvo za enostavno in dobro komunikacijo s svojo družino. Ne dvomim, da je res, vendar ne smemo pozabiti, da je njegova komunikacija z družinskimi člani lahko taka prek interneta, zahvaljujoč utemeljenosti na neposrednih, fizičnih, telesnih odnosih, ki jih je že imel ali jih ima z njimi.

66 Za zrcalne nevrone in empatijo glej Ferrari idr. 2003, Gallese 2003, Pfeifer in Dapretto 2009. Dobro in dostopno delo na to temo je Bauer 2005. Glej tudi Ratcliffe 2009, predvsem poglavje Zrcalni nevroni in intersubjektivnost, str. 332-335, Simonič 2010, 151ff, Osredkar 2005.

označuje z izrazom »lastni bog«, ki ga lahko doživljamo v telesni osamitvi lastne sobe ali v temi kibernetskega prostora. Zato bi morali še posebno mi, evropski katoličani, obremenjeni z dramatičnimi napovedmi o upadu števila duhovnikov v prihodnosti, resno in z največjo skrbnostjo razmisliti o svojem prihodnjem verskem življenju v luči pomena telesa in telesnega stika ter druženja v živo.

O *ustvarjanju kibernetskih agor*, zbirališč, na katerih bi se odvijalo javno življenje: Kaj je bistvo agora demokracij? Javnost, transparentnost, osebna izpostavljenost, zavzetost in odgovornost, ki jo takšna dejanska, stvarna, nevirtualna zbirališča omogočajo, porajajo in spodbujajo. Kar najdemo na medmrežju, je ravno nasprotno od omenjenega: anonimnost⁶⁷, umanjkanje izpostavljenosti, potrebne (resnične) zavzetosti, zavezanosti in odgovornosti. Lahko vzamete poljubno spletno ime, se varno skrijete za njim in potem govorite skorajda, kar želite, brez posledic. Če bodo vaše izjave izbrisali na enem portalu ali omrežju, še vedno obstajajo številne druge možnosti, da jih objavite na medmrežju. Tako lahko na spletu brez izpostavljenosti in odgovornosti z lažmi klevetate skorajda kogarkoli. Vendar pa ima vsak človek pravico do dobrega imena. Verjetno še nikoli v zgodovini ta pravica ni bila tako ogrožena, kot je zdaj, zaradi pojava novih medijev in medmrežja. Kierkegaard je kot protistrup proti nihilizmu predlagal brezpogojno predanost, zavezanost cilju. Internet lahko uniči vsako resno zavezo in s tem prispeva k razcvetu nihilizma. Resnične demokracije ne morejo uresničiti in gojiti nihilisti, ki jim primanjkuje vsakršne resnične predanosti in zavezanosti demokratičnim vrednotam, kaj šele da bi bili zmožni resničnega žrtvovanja.

O *pogumu in drugih krepostih*: Pogum je za Gandhija najpomembnejša vrлина. Nekoč je zapisal, da je treba v primeru, ko je treba izbirati med odsotnostjo nasilnih dejanj in pomanjkanjem poguma, izbrati pogum.⁶⁸ Pogum je vrлина, ki se je lahko naučiš le v kontekstu, ko si izpostavljen. Internet resno ovira razvoj te temeljne (Gandhi) ali – v krščanski tradiciji – kardinalne kreposti (krepost trdnosti).⁶⁹ Enako bi moralo veljati za strast (Kierkegaardova doba je bila po njegovi označitvi, navedeni zgoraj, čas brez strasti.) Ustrezna strast in ustrezen pogum sta bistveni sestavini trdnosti. Hkrati pa internet s svojo neomejeno ponudbo negativno vpliva na razvoj skromnosti in zmernosti (slednja je tako kot trdnost ena izmed štirih krščanskih glavnih, kardinalnih kreposti). Si res lahko predstavljamo, da se lahko v ljudeh oblikuje krščanska ljubezen (lat. *caritas*) brez telesnega stika, izpostavljenosti, poguma in tveganja, brez u strasti?

O *strpnosti*: Ulrich Beck je v že omenjeni knjigi *Lastni Bog* (2009) ugotovil, da strpnost vključuje trpljenje. Mislim, da je imel prav. Zakaj? Po pojmovanju, ki ga sprejemam kot pravilnega, sta potrebna dva pogoja, da lahko govorimo o strpnosti:

67 Vojko Strahovnik mi je kot protiprimer tezi o anonimnosti omenil primer slovenskega državljana, ki je grozil predsedniku Georgeu Bushu mlajšemu in so ga izsledili. Toda takšni primeri so na praktični ravni precej izjeme, saj je sam predsednik ZDA zelo poseben primer. Običajno nikogar ne izsledijo, ne glede na to, kaj je rekel.

68 »Prepričan sem, da bi tam, kjer je izbira samo med strahopetnostjo in nasiljem, svetoval nasilje. Zato tudi zagovarjam urjenje z orožjem za tiste, ki verjamejo v metodo nasilja. Raje bi želel, da se Indija zateče k orožju, da bi branila svojo čast, kot da bi na strahopeten način postala ali ostala nemočna priča lastne nečastnosti.« (Gandhi 1995, 62)

69 Za pomen trdnosti v kontekstu stanja in perspektiv sodobne Cerkve glej Juhant 2005, pogl. 10.2.

1. pojav, do katerega smo strpni, mora biti takšen, da nam ni po godu, nas moti, lahko nam je praktično povsem neznosen; tako je njegova prisotnost za nas bolj ali manj neprijetna ali boleča; 2. toleriramo ga kljub dejstvu, da imamo moč, da ga odpravimo. Na medmrežju se ne da naučiti, kaj je bolečina. Njegova privlačnost je ravno odsotnost bolečine, doživljanje vznemirljivih dogodkov brez bolečine in tveganja. Toda prava strpnost (podobno kot prava ljubezen) vključuje ravno to dvojje, bolečino in tveganje. Vrlino strpnosti torej ne morete pridobiti prek medmrežja. Še najslabše pa je, da lahko internet (in drugi mediji) svojim uporabnikom ustvarijo iluzijo, da so strpni, čeprav ti v resnici strpnosti niso zmožni. Prepričanje, da smo res tolerantni ali sposobni strpnosti, je lahko le neupravičeno čislanje lastne etičnosti, brez vsake realne osnove, dokler ni preverjeno v konkretnih situacijah. V romanu *Bratje Karamazovi* Dostojevskega lahko preberemo misel, da je lahko ljubiti človeka *in abstracto*, veliko težje pa *in concreto*. Enako velja za strpnost.

Vrlino prave strpnosti lahko zlahka zamenjamo z brezbriznostjo, vendar nista enaki: 1. prva vključuje odgovornost do drugega(-ih), druga pa ne; 2. do nečesa, kar je za nas neprijetno ali celo boleče, ne moremo biti ravnodušni, vendar pa to lahko toleriramo. Branko Klun⁷⁰ je, sledeč Levinasu, zapisal: »Odgovornost do drugega je boljša od strpnosti; to je pravo dobro in izvorna poklicanost (nem. *die ursprüngliche Berufung*) človeka.« (Klun 2006, 92 (moj prevod)) Tu Klun govori o strpnosti v smislu brezbriznosti oziroma o »strpnosti«, ki je lahko brezbriznost. Vendar pa je prava strpnost odgovoren odnos. Vsak odgovoren odnos ne vključuje strpnosti, a vsaka prava strpnost vključuje neko vrsto odgovornosti. Obstajajo vrste odgovornosti brez strpnosti, vendar ni prave strpnosti brez odgovornosti. Resnično strpen odnos je posebna vrsta odgovornega odnosa. Torej ni izključevanja med strpnostjo in odgovornostjo (prav nasprotno). Samo brezbriznost je neodgovorna. Zelo pomembno se mi zdi, da te razlike upoštevamo, sicer bi lahko v imenu zavračanja brezbriznosti zavrgli tudi pravo strpnost. Slednja pa je posebna in nepogrešljiva vrsta odgovornosti, ki je ne more učinkovito nadomestiti nobena druga vrsta odgovornosti. Internetni avanturizem, »voajerstvo«, zloba ali celo sadizem so brezbrizni in neodgovorni (kot lahko vidimo na primeru Abrahama Biggsa). Občutek odgovornosti, in potemtakem tudi strpnost, pa nasprotno uničuje užitek, ki ga iščejo osebe, ki jih izvajajo.

70 Za premislek o odgovornosti in strpnosti v kontekstu paradigme postmoderne filozofije glej Klun 2006, 91-93.

ZAKLJUČEK: PREBUJA IZ KARTEZIJANSKE UROČENOSTI IN RESNIČNI HUMANIZEM

Moje resno in sistematično znanstveno ukvarjanje s filozofijo se je začelo zdaj že kar davnega l. 1987, v času, ko še nismo uporabljali prenosnih telefonov, večina pa nas tudi še ni imela osebnega računalnika. Nismo še bili v digitalni dobi. Ni bilo interneta, ni bilo pdf-jev člankov in knjig. Sobe tistih profesorjev, ki so spremljali sodobno tujo filozofsko periodiko in objave, so bile polne fotokopij strokovne literature, ki so si jo izposodili od kolegov, kopije naredili na obiskih v tujini itd.

Bil sem študent filozofije na začetku drugega letnika. Moj takratni profesor prof. dr. Matjaž Potrč mi je dal v branje članek sodobnega ameriškega filozofa, ki je malo pred tem izšel, z naslovom Kartezijanska zmota in objektivnost zaznavanja. Tako se je začela moja anti-kartezijanska prebujanje, zbudil sem se iz dogmatičnega dremeža, kot bi rekel Kant, saj si pred tem pri najboljši volji nisem mogel predstavljati, kaj bi lahko bilo narobe s kartezijanskim stališčem, da sta moja misel in zunanji svet logično neodvisna. Ne samo, da si tega nisem znal predstavljati, praktično niti pomislil nisem na to.

V zadnjem obdobju svojega raziskovanja sem se posvečal raziskavam teorije resonance Hartmuta Rose, človeške rezilience ter izzivov digitalizacije, umetne inteligence in sodobnih tehnologij. Prizadevam si razviti sodobno filozofijo odnosa ter fenomenologijo in filozofsko antropologijo, primerno za digitalno dobo. Glavne sestavine te antropologije so razumevanje človeka kot ustvarjenega, živega, odnosnega, utelešenega ter v svet vpetega bitja. Človekovo telo, um in njegova umeščenost v svet tvorijo organsko enotnost, ki jo lahko označimo kot (človeško) bit-v-svetu. Takšna antropologija predstavlja primeren temelj za zagovor humanizma utelešenosti (Thomas Fuchs), katerega sestavni del je razumevanje človeka

kot svobodnega in samodoločujočega se bitja. Pričujoča knjiga je eden od sadov omenjenih raziskav.

Po antropološki paradigmi, ki ji sledim in jo razvijam, ima človek tri značilnosti: 1. ustvarjenost; 2. utelešenost; 3. zanj je značilna struktura bit-v-svetu.

Z ustvarjenostjo ne mislim samo, da je človeka ustvaril Bog Stvarnik, da je človek božja podoba, da Stvarnik človeka stalno ustvarja in je zato človek nedovršeno bitje, da iz te nedovršenosti izvirajo njegova bivanjska negotovost, svobodnost in bivanjska tesnoba, ki so sestavni deli njegove človeškosti in človečnosti. Vse to sem pojasnjeval v svoji knjigi *Kierkegaard o ljubezni in preizkušnjah* (2020), saj je ravno Kierkegaard eden mislecev, ki so najgloblje prodrli v bivanjske globine človeka. Poleg te stvariteljske in presežne dimenzije, zaradi katere je človek bistveno ustvarjeno bitje, je tu še horizontalna razsežnost njegove ustvarjenosti. Človek je vpel v svoje naravno in socialno okolje tako močno, da te povezave niso samo vzročne in prigodne (kontingentne), ampak tudi logične. Vzemimo vprašanje, kaj pomenijo človekovi jezikovni izrazi ali njegove misli. Ne samo da se jezika lahko naučimo samo v interakciji s svojim okoljem, ampak še več: kaj pomenijo naše izjave in misli, je logično odvisno od vidikov našega okolja. To je sporočilo Wittgensteinovega argumenta o nemožnosti zasebnega jezika in Putnamove ekstenzionalistično utemeljene teze, da pomeni niso v glavi (*meanings are not in the head*) ter njegove zavrnitve skepticizma s slavnim miselnim argumentom možgani v kadi, ki temelji na semantičnem ekstenzionalizmu, ki ga je razvil ravno on sam kot njegov temeljni avtor. Z vsemi temi logičnimi povezavami in odvisnostmi sem se v prvih desetih letih svoje resne filozofske znanstvene poti intenzivno ukvarjal.

Te raziskave sem dopolnil in poglobil z raziskovanjem filozofske fenomenologije, še posebno tem intencionalnosti, (Brentanove in Husserlove) mereologije (študij oblik in vrst odvisnosti (delov in celot)) ter človekove biti-v-svetu. Brentano, Husserl, Heidegger so temeljni avtorji v tem pogledu. Veliko sem pridobil s svojim študijskim bivanjem v Nemčiji na Univerzi v Würzburgu, na Inštitutu za raziskovanje dela Franza Brentana. Ogromno mi je dal poglobljen študij filozofije Franceta Vebra, Meinongovega učenca in predstavnika Brentanove šole. Njegova misel je še kako aktualna tudi z vidika izzivov digitalne dobe.

Od predstavnikov odnosne filozofije ne smemo pozabiti na Martina Bubra, temeljnega misleca filozofije resonance, od teoretikov moje generacije pa je zanimiv že omenjeni Hartmut Rosa. Poleg odnosne filozofije velja kot pomembno nasprotje kartezijskega dualizma omeniti smer filozofskega realizma, ki zagovarja pomen človekove uglašenosti s svetom. Ko predstavniki te tradicije poudarjajo pomen notranjosti, z notranjostjo nimajo v mislih kartezijske notranjosti kot neprepustnega sebstva (Charles Taylor), ampak ravno nasprotno, notranjost je odprtost za stvarnost, ki presega človeka in svet, notranjost je odprtost za Boga, če sledimo Kierkegaardu. Josef Pieper, pa tudi naš Milan Komar, sta predstavnika tovrstnega (krščanskega) realizma.

Vesoljstvo ni svet: nepredstavljenost človeškega sveta in nemožnost inženiringa človeka

Raziskovalci UI so hoteli doseči človekoliko UI tako, da bi razvili UI, ki bi bila uspešna v svetu, ki bi bil podoben človeškemu svetu. Želeli so jo razviti postopoma, tako da bi postopoma gradili iz enostavnejših bolj kompleksne svetove, ki bi bili vedno bolj podobni človeškemu (Dreyfus 1997). Tu pa so se ušeli pri razumevanju strukture človeškega sveta. Človeški svet ni sestavljen iz podsvetov kot iz lego kock, v katerega lahko (potem) postavimo človeka, kot robota med lego kocke, ampak človeškega sveta in nobenega podsveta ni brez človeka. Človek je bistveni del vsakega od teh svetov, nobenega človeškega sveta ni brez človeka. Ko izgine človek, izgine človeški svet. Lahko ostane univerzum, ne more pa ostati svet. Svet je kot život, živeto telo. Robota ni mogoče postaviti v človeški svet. V človeškem svetu je lahko samo človek, tako kot ima človeški život lahko samo človek.

Razlika med svetom in univerzumom je naslednja: svet, ali vsaj en del sveta, je vedno nepredstavljen. Univerzum pa je načeloma v celoti predstavljen. Trditev, ki jo Dreyfus imenuje metafizična postavka (Dreyfus 1997, 179) se glasi, da je ves človekov svet predstavljen⁷¹, da je torej človekov svet zgolj univerzum. Heidegger in Dreyfus sta zavračala metafizično postavko. Menila sta, da človeški svet ni zgolj univerzum.

Tisti del človekovega sveta, ki ni predstavljen, so človekove spretnosti oziroma njegovo znanje kako (*knowledge how*), ki je vezano na telo. Človeški svet vedno že vključuje človeški život. Oboje je neločljivo: ni človeškega sveta brez človeškega života in obratno. Inženiring človekolike inteligence bo možen takrat, ko bomo lahko reprezentirali človeški život, človekovo živeto telo (nem. *Leib*). Dreyfus je menil, da to ni mogoče in da za to ni nobene evidence. Zato ni mogoč inženiring človekolike UI in, lahko dodam, tudi mind-uploading človeškega uma in zavesti ne. Če metafizična postavka ni resnična, potem mind-uploading ni možen, saj mind-uploading zahteva naložitev života (Ottinger 2021, 402), to pa predpostavlja resničnost metafizične postavke.

Kontekst človeške inteligence, njegov bistveni del, je heterogene narave v Bergsonovem pomenu besede heterogen (Bergson 1991; 2001; Capuder 2008). Kar je heterogeno, pa ni predstavljen. Človeška inteligenca je heterogeno osnovana, zato njen inženiring ni možen. Evidenco za heterogeno osnovanost človeške inteligence daje tudi Vebrova utemeljitev zadevalne utemeljenosti predstave, reprezentacijske, v Vebrovi terminologiji predočevalne plasti človekovega doživljanja, saj je zadevanje nepredstavna plat človekovega doživljanja⁷², ki ga zato ni mogoče niti teh-

71 Uporabno merilo predstavljenosti, v kontekstu te knjige, ki ga imam v mislih, je, da je predstavljen tisto, kar se da načeloma opisati tako, da je uporabno za računalnik.

72 Glede Vebrovega razlikovanja med zadevanjem in predočevanjem in zadevalne utemeljenosti predočevanja prim. Veber 1939, 160ff; Žalec 1998, 195–218. Zadevalna plat ima naravo dinamične (območne) intencionalnosti za razliko od statične intencionalnosti predočevalne plasti. Predočevalna plat doživljanja je naperjena na statičen svet pojavov, zadevalna pa na dinamično stvarnost

nološko izdelati niti simulirati. Zato je računalnik zmožen samo »predočevanja« pojavov, ne pa zadevanja stvarnosti. Zato je za računalnik razlika med stvarnostjo in pojavi »nerazumljiva«, z vidika računalnika to razlikovanje nima nobenega pomena. Lahko sicer »uporablja« izraz stvarno, realno, v svojem govoru, toda »razume« samo stvarno, definirano v pojmihi pojavov, kot bi dejal Veber, samo likovno stvarnost. Prav tako »razume« samo likovni čas in prostor, ne pa stvarnega prostora in časa, ki sta dosegljiva samo preko zadevanja.⁷³ Hermann Schmitz je trdil, da život lahko definiramo kot polje doživljanja absolutnega kraja (Ottinger 2021, 399). Brez života nista možna tukaj in zdaj (nem. *Hier und Jetzt*) (402-403). Tu je točka ujemanja z Vebrom, ki je menil, da zadevanje temelji na občutkih (Veber 1987; 2005; 1939, 417; Potrč 2004, 210-218). Občutkov v smislu fenomenološke filozofske tradicije, ki sta ji pripadala tudi Veber in Schmitz, pa ni brez života. Zato entiteta, ki nima života, ne more doživljati niti stvarnosti (Veber) niti absolutnega kraja in časa (Veber, Schmitz). Vse te trditve se lepo ujemajo z Dreyfusovim razumevanjem in pogledi drugih fenomenologov (Heidegger, Merleau-Ponty), ki sem jih predstavil v knjigi. Tisto, kar ni predstavljivo, je neopisljivo, torej neizrekljivo v smislu Wittgensteinovega *Logično-filozofskega traktata*.

Idea strokovnjakov, ki so želeli ustvariti človekoliko UI, katere neuspeh je napovedal Dreyfus, je (bila) naslednja: ustvarimo človeški svet okoli robota. Ta se bo tako kot človek učil v človeškem svetu. Ker se bo robot učil v istem svetu kot človek in se bo njegova inteligenca razvijala v istem svetu kot človekova, se bo pri robotu oblikovala podobna inteligenca kot pri človeku. Vendar to ni delovalo. Zakaj ne? Kot že rečeno, ta zamisel ne upošteva razlike med svetom in univerzumom.⁷⁴ Univerzum ni svet, čeprav se ju pogosto zamenjuje oziroma istoveti. Univerzum je množica bitnosti neke vrste. Npr. fizikalni univerzum je množica vseh fizikalnih entitet, matematični univerzum vseh matematičnih stvari itd. Svet pa je nekaj drugega. Svet je definiran preko vrste bitij, katerih svet je. Tako govorimo o človeškem svetu, svetu čebel, delfinov, mravelj, psov, mačk itd. Človeški svet že predpostavlja človeka in je od njega pojmovno neločljiv. Človeški svet je celota vseh praks, orodij, spretnosti, razumevanj, pomenov in smislov itd. človeka. Človeški svet vključuje način življenja človeka oziroma človeško obliko življenja. Vidimo, da je človeški svet abstrakcija, ker obstajajo zelo različne konkretne oblike življenja človeka. A vsem oblikam človeškega sveta je skupno to, da že predpostavljajo in vključujejo človeško inteligenco. V tem smislu človek ni v svetu v smislu, da svet lahko obstaja brez njega in človek lahko je v tem svetu ali pa tudi ne, pa svet še naprej obstaja brez

(Veber 1939). Vebrov učenec Ludvik Bartelj je menil, da je Vebrova teorija zadevanja eden najpomembnejših filozofskih dosežkov na zgodovinski in svetovni ravni. Sam je razlikoval štiri vire našega spoznavanja: čutno zaznavanje, spoznavanje perifernega razuma, spoznavanje globinskega razuma in čustveno spoznanje (Bartelj 1970, 15). »Globinski razum spoznava nepojmovno« (21). Bartelj na globinskem umu razlikuje dvojno dejavnost: 1. Globinski um zre, vidi, intuitivno spozna stvarnost; 2. Potem pa globinski um to stvarnost analizira, raziskuje, (raz)členi. (Žalec 2004c, 21).

73 Glede Vebrovega razlikovanja med stvarno in likovno prostorskostjo in časovnostjo prim. Žalec 1998, 192-195; 2002a, 26. To razlikovanje je sestavni del Vebrovega istinitostnega dokaza za Boga (Veber 1934, 43-55).

74 O Heideggrovem razumevanju sveta in svetnosti prim. Dreyfus 1991, pog. 5 (88ff). O razliki med svetom in univerzumom in vrstah sveta in univerzuma prim. prav tam, 89-91.

njega. Človek lahko pride v svet, ali na svet, in ga zapusti pa svet (lahko) še naprej obstaja. To ni mogoče, ker je človek konstitutivni del sveta, se pravi del sveta, ki ga vzpostavlja. Kar smo govorili, je mogoče glede vesoljstva (univerzuma). Vesoljstvo je lahko neodvisno od človeka, ne pa svet. Kontekst razvoja človeške inteligence pa je ves čas človekovega življenja svet, ne univerzum. Zato konteksta razvoja človeške inteligence ne more biti brez človeka, kar kaže na ugotovitev, da lahko samo človek razvije človeku podobno inteligenco, ker brez človeka ni niti človeških niti človeškim podobnih kontekstov oblikovanja človeške inteligence. Ob tem velja premisa, da je človekolik kontekst potreben za oblikovanje človekolike inteligence. Na to kažejo dognanja filozofske fenomenologije in izkušnje iz razvoja in raziskovanja umetne inteligence.

Vsi našteti oziroma omenjeni človeški momenti človeškega sveta predpostavljajo človeško bit. Zato je ta bit bistveni del človeškega sveta, človeški momenti pa pritike biti-v-svetu. Konkreten človekov svet je enako človeška bit-v-svetu in njene pritike. Človeška bit pa je nekaj nerazpoložljivega za tehnološko produkcijo, nekaj, česar človek ne more niti kontrolirati niti izdelati. Kontroliramo in izdelamo lahko samo univerzum, ne pa človeške biti in človeškega sveta. To implicira, da človeška bit ni predstavljiva, reprezentabilna, saj je tisto, kar je predstavljivo, v načelu razpoložljivo. Zato človeškega sveta ne moremo reprezentirati, lahko izdelamo samo posnetke človeškega sveta, ki pa so samo prav to, posnetki, ker ne vsebujejo človeške biti.

Naj strnem: Izhajam iz trditve, da inženiring človeka ni mogoč. Eden od razlogov, ki smo ga navedli v poglavju o resonanci je, da je človek bitje odnosov, inženiring pravih odnosov pa je protisloven pojem. Umetne človekolike inteligence ne moremo izdelati, ker ne moremo izdelati umetnega človekolikega sveta. Tega ne moremo izdelati, ker že predpostavlja človeka. Iz tega izhaja, da človekolika umetne inteligence brez človeka ni mogoča.

Ta argument temelji na trditvi, da »obstaja« človeška bit. Če trdimo, da ne obstaja oziroma da je govorjenje o človeški biti nesmiselno, potem ta argument nima moči. Vendar ni potrebno, da govorimo o biti. Dovolj je, da sprejmemo, da človeški um, doživljanje in inteligenca predpostavljajo nekaj, kar se ne da reprezentirati, saj znanost in tehnologija z nepredstavljivim nimata kaj početi. Če je sestavni del človeške inteligence doživljanje nepredstavljivega, potem ne moremo izdelati človekolike umetne inteligence.

Nepredstavljivo lahko opredelimo tudi kot neizrekljivo ali neopisljivo.⁷⁵ Neopisljiva pa ni samo transcendenca, ampak tudi imanentna stvarnost, »transcendenca« v imanenci, ki si je ne predstavljamo, ampak jo zadevamo (Veber). Podobno kot občutke, ki si jih ne predstavljamo, ampak jih zgolj izkušamo (Potrč 2004), kot

⁷⁵ Turing je menil, da UI ne bo nikoli imela nekaterih »nadnaravnih« zmožnosti: »Že Alan Turing, eden izmed začetnikov moderne razprave o umetni inteligenci, je v svojem članku 'Computing Machinery and Intelligence' (1950) naslovil celo vrsto (devet) različnih ugovorov proti zamisljivosti umetne inteligence, od katerih se mu je, ironično, najprepričljivejši zdel ugovor iz nadnaravnih zaznav, tj. nekateri ljudje so sposobni telepatije, jasnovidnosti in telekineze, in tega umetna inteligenca (v njegovem primeru stroji) ne bo nikdar sposobna.« (Todorović 2022, 47)

sta ugotovila že Husserl (Mulligan 1995, 181) in Veber (1939, 417). Tako mi npr. vidimo rumene stvari, ne vidimo pa občutkov rumenega, ki jih samo izkušamo, ko zaznavamo rumene stvari. To ne preseneča, saj sem že omenil, da je Veber menil in pojasnjeval, da so osnova zadevanja občutki. Brez občutkov ni niti zadevanja niti zaznavanja. Zato ne preseneča, da je Veber trdil, da zadevamo na stvarnost, na Stvarnost, t. j. Boga, pa ne. To je smiselno, če se zavedamo, da Boga ni nihče videl.

Kot sem že omenil, za računalnik razlika med stvarnim in nestvarnim nima pomena. Zadevanja stvarnosti se ne da pojasniti z definicijo. Pojma zadevanja stvarnosti in stvarnosti same lahko pojasnimo samo nekemu, ki že ima doživljanje stvarnosti.

Vidimo torej, da je človeški svet logično in ontološko odvisen od človeka. To odvisnost lahko izrazimo v logičnih in ontoloških pojmi. Po drugi strani pa gre odvisnost tudi v nasprotno smer. Ne gre samo za resnico, da je človekov obstoj v najbolj osnovnem in vsakdanjem pomenu te besede odvisen od njegovega naravnega in socialnega okolja, ampak tudi, da človeka ne moremo razumeti oziroma interpretirati brez njegovega okolja, da zasebni jezik ni možen, da so pomeni njegovih izjav in psihičnih stanj logično odvisni od vidikov njegovega okolja (pomenski eksternalizem), da je človek, če odmislimo njegovo okolje in svet, prazna in neuporabna abstrakcija, s katero nimamo kaj početi. Človek je tako tesno povezan s svojim svetom, da lahko rečemo da uteleša svoj svet. Človekov svet je tako ali drugače utelešen v njegovem mišljenju, doživljanju, praksah, telesu, životu, načinu življenja, smislih itd. Kaj pa je človek brez vsega naštetega? Brez svojega sveta je praktično nepredstavljljiv. Vsaka prava znanost o človeku nujno tako ali drugače upošteva njegovo okolje in svet. Iz povedanega izhaja, da je struktura »človek-svet« celota, v kateri ne moremo ločiti obeh njenih momentov: niti empirično ali vzročno, niti logično, niti ontološko. To pomeni, da je antropologija, ki oba momenta ločuje in ne upošteva njune raznolike vzajemne sovisnosti, v temelju zgrešena. Eno od oznak, ki jih uporabljam za tako zgrešeno antropologijo, je kartezijanstvo.

Utemeljena kritika in zavrnitev kartezijanstva nista pomembni samo teoretsko, ampak tudi praktično, etično in moralno, saj kartezijsko razumevanje človeka in sveta predstavljata teoretski temelj za etični in moralni individualizem, ki pa je eden glavnih problemov sodobnega (zahodnega) sveta. Povezanost etičnega in moralnega individualizma s (teoretskim) kartezijanstvom, in njuno škodljivost, je v svojih delih temeljito pojasnil Charles Taylor (Taylor 2000). Kartezijski pogled je tako prežehl predstavnost (imaginarij) sodobnega (zahodnega) človeka, da ta tega sploh ne opazi in ga sprejema tako rekoč samodejno. V določenem smislu lahko rečemo, da je človek moderne kartezijanec, je kot uročen od kartezijskega pojmovanja. Vendar vedno bolj postaja jasno, da je kljub temu, da naj bi po mnenju nekaterih ravno po Descartesovi zaslugi mi postali oziroma bili »subjekti«, kartezijanstvo nevarna zmota, ki se je moramo znebiti, če želimo gojiti filozofijo resničnega humanizma oz. človečnosti in družbo ljudi, ki so dejansko pristni, svo-

bodni in zadovoljni dejavni upravljalci svojih življenj, ne pa strte »osebnosti«, s poškodovanimi odnosi, ki ne premorejo nobene prave rezilientnosti in so kot tako individualizirani osebki na milost in nemilost prepuščeni potrošniški družbi in pop kulturni »politiki«. Kot je že pred desetletji poudaril Erich Fromm, je v naši družbi ogromno ljudi, ki so globoko nesrečni. Ključen dejavnik njihove nesrečnosti je individualizem, filozofski teoretski temelj individualizma pa je kartezijanstvo. Individualiziran človek je na razpolago, je razpoložljiv material. Izkoriščajo ga vsi, od najrazličnejših prodajalcev in oblikovalcev potrošnikov do političnih populistov, demagogov in diktatorjev. Filozofija in družba pravih odnosov in resonance sta nezdržljivi z individualizmom in kartezijanstvom. Enako velja za (solidarni) personalizem. Solidarnost, odnosi, resonanca, personalizem pa so edina prava in nepogrešljiva osnova človečnosti in resničnega humanizma.

S to knjigo se po več kot petintridesetih letih na nek način, kot po spirali, vracam na točko, kjer sem začel svojo resno znanstveno filozofsko pot, le da na drugi ravni in v novem kontekstu. Moram reči, da sem te »vrnitve« vesel, saj potrjuje pravilnost poti, po kateri sem hodil in nameravam hoditi še naprej. V tem pogledu je pričujoča knjiga le moment v razvoju. Knjiga ima nekakšno paradoksalno naravo: po eni strani je sad mojega večdesetletnega ukvarjanja s kritiko kartezijanstva in razvijanja alternativnega stališča. Zato sta njena osnovna črta razmišljanja in usmeritev dobro premišljeni. Po drugi strani pa je zgolj *work in progress*, ki terja nadaljnja poglobljanja in dodelave. Želim si, da se bralec zaveda tega dvojnega značaja knjige, saj se mi zdi to pomembno za njeno boljše in ustrezno razumevanje. Zato sem za konec predstavil širšo zgodbo njenega nastanka.

Aplikacija Habermasove kritike liberalne evgenike na vprašanje splava in pomen dobrega posnemanja

Habermas trdi, da lahko posegamo v genom bodoče osebe samo, če imamo trdne dokaze, da bi imeli njeno soglasje, ko bi zarodek postal oseba, ki bi presojala za nazaj. Menim, da enako velja za splav. Vprašati se moramo, kateri zarodek, ki bi postal oseba, bi se strinjal za nazaj s tem, da mu odvzamemo življenje. Kakšne trdne dokaze imamo lahko o tem? To razmišljanje, ta argumentacija, ta poanta je dejavnik čustvovanja, ki nas preveva, ko govorijo o svojih občutjih o tem, da so jih poskušali splaviti, ljudje, ki so bili »predmet« takih poskusov ali namenov, in izražajo svoje veselje, pogosto tudi hvaležnost, da se to ni zgodilo, in na tej izkušnji gradijo svoje nasprotovanje splavu (kot človekovi pravici matere). Koliko takih med nami je, ki bi jim bilo sposobno pogledati v oči in jim reči, da bi bilo moralno v redu, da ne bi bilo krivica, če bi jih splavili? Bi nas pri tem res oviralo samo to, da

ne bi hoteli človeka prizadeti, čeprav pri sebi menimo ali celo »vemo«, da se ne bi zgodila nobena krivica, če bi ga dejansko splavili?

Na tem mestu bi rad poudaril še eno stvar, da bi preprečil nesporazum, kar je ob tako kočljivi in občutljivi temi, kot je splav, še posebno pomembno: ne trdim, da je splav v vsakem primeru korenita nepravica, ampak da je lahko, in v večini primerov verjetno je, saj samo iz tega, da nerojeni še ni oseba, nikakor še ne izhaja, da odvzem njegovega življenja ni temeljna nepravica, pa če bi to storili na še tako neboleč način. Kot že rečno, trdim »samo«, da če se splavljeni ne bi strinjal s splavom lastnega zarodka, potem je bil splav korenita krivica. Če nimamo trdnih razlogov, da bi se strinjal s splavom, potem je splav lahko korenita krivica in domnevam, da v večini primerov verjetno tudi je, saj se verjetno večina splavljenih s splavom lastnega zarodka ne bi strinjala. Vsekakor pa iz mojega razmisleka v tej knjigi izhaja, da so odgovori vseh tistih, ki se ne strinjamo s splavom lastnega zarodka, pa naj je kdo to dejansko poskušal ali ne, praktično zadosten dokaz, da bi se zgodila krivica, če nas bi splavili. Na kratko pa lahko svojo razpravo o splavu v tej knjigi povzamem tako, da izpostavim, da sem predstavil dva argumenta proti splavu: 1. neenaka obravnava enakega; 2. aplikacija Habermasove kritike liberalne evgenike na splav. Ključno vlogo v moji argumentaciji igra še teza o celovitosti, ki trdi, da če želimo v določenem trenutku obravnavati določeno bitje kot (človeško) osebo, potem ga moramo tako obravnavati v vseh trenutkih njegovega življenja.

V zadnjem poglavju knjige sem se ukvarjal s pomembno temo posnemanja. Na podlagi tega poglavja lahko ugotovimo, da tako ali tako posnemamo, posnemanju se ne moremo izogniti. Zato je ključno (praktično) etično in versko vprašanje: Kako doseči dobro posnemanje, posnemanje (D)dobrega?

REFERENCE

- Abbey, Ruth.** 2017. »Siblings under the skin«: Charles Taylor on religious believers and non-believers in *A Secular Age*. V: *Religion and Atheism: Beyond the Divide*, 221-231. Ur. Anthony Carrol in Richard Norman. London & New York: Routledge.
- Alpaydin, Ethem.** 2016. *Machine Learning: The New AI*. Cambridge: MIT Press.
- Arendt, Hannah.** 1996. *Vita activa*. Prev. Vlasta Jalušič. Ljubljana: Krtina.
- Arendt, Hannah.** 2003. *Izvori totalitarizma*. Prev. Zdenka Erbežnik idr. Ljubljana: Študentska založba.
- Bartelj, Ludvik.** 1970. *Človek-svet-Bog. Nekaj poglavij iz globinske psihologije*. Ljubljana: Ludvik Bartelj (samozaložba).
- Bataille, Georges.** 1989. *Theory of Religion*. Prev. Robert Hurley. New York: Zone Books.
- Bauer, Joachim.** 2005. *Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.
- Beck, Ulrich.** 2009. *Lastni Bog. O zmožnostih religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Prev. Aleš Učakar. Ljubljana: Študentska založba.
- Beckers, Hermann-Josef.** 1998. »Novodobska gibanja«. V: *Verstva, sekte in novodobska gibanja*, 144-151. Ur. Vinko Škafar. Celje: Mohorjeva družba.
- Bellinger, Charles K.** 2001. *The Genealogy of Violence: Reflection on Creation, Freedom and Evil*. New York: Oxford University Press.
- Bergson, Henri.** 1991. *Matter and Memory*. New York: Zone Books.
- Bergson, Henri.** 2001. *Time and Free Will. An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Mineola: Dover.
- Benner, Patricia.** 1984. *From Novice to Expert: Excellence and Power in Clinical Nursing Practice*. Menlo Park: Addison-Wesley.
- Boden, Margaret A.** 2018. *Artificial Intelligence. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Bostrom, Nick.** 2014. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang.** 1976. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung«. V: *isti, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, 42-64. Frankfurt/M: Suhrkamp.

- Brentano, Franz.** 1862. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung.
- Brentano, Franz.** 1998. *Nauk o kategorijah* (prev. Bojan Žalec, opombe izdajatelja prevedla Tanja Pihlar). Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani – ŠOU, Študentska založba.
- Breul, Martin.** 2021. Gottesbilder im digitalen Zeitalter. Über den Zusammenhang von Digitalisierung und der Rede von der Gegenwart Gottes. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143, št. 3:405-424.
- Buber, Martin.** 1995. *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.
- Buber, Martin.** 1999. *Dialoški princip*. Prevedel Janez Zupet. Ljubljana: Društvo 2000.
- Burge, Tyler.** 1986. Cartesian Error and the Objectivity of Perception. V: *Subject, Thought and Context*, 117-136. Ur. Philip Pettit in John McDowell. Oxford: Oxford University Press.
- Burge, Tyler.** 2007. *Philosophical Essays. Zv. 2, Foundations of Mind*. Oxford: Oxford University Press. Izdaja Kindle.
- Capuder, Andrej.** 2008. *Henri Bergson, intuicija in misel*. Celje: Društvo Mohorjeva družba; Celjska Mohorjeva družba.
- Dahlhaus, Carl.** 1986. *Estetika glasbe* (prev. Andrej Rijavec). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Davidson, Donald.** 1986. A Nice Derangement of Epitaphs. V: *Philosophical Grounds of Rationality*, 156-174. Ur. Richard E. Grandy R. in Richard Warner. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald.** 1990. The Structure and Content of Truth. *The Journal of Philosophy* 87, št. 6:279-328.
- De Preester, Helene.** 2011. Technology and the Body. (Im)Possibilities of Re-Embodiment. *Foundations of Science* 16:119-137.
- Dittrich, Tristan Samuel.** 2021. Transhumanistisches Glückstreben und christliche Heilshoffnung. Ein Vergleich. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143, št. 3:452-474.
- Dretske, Fred.** 1995. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, Massachusetts, London, England: A Bradford Book, The MIT Press.
- Dreyfus, Hubert L.** 1965. *Alchemy and Artificial Intelligence*. Rand Corporation Paper: P-3244. Santa Monica: Rand Corporation.
- Dreyfus, Hubert L.** 1967. Why Computers Must Have Bodies In Order to Be Intelligent. *Review of Metaphysics* 21, št. 1:13-32.
- Dreyfus, Hubert L.** 1972. *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper & Row.
- Dreyfus, Hubert L.** 1979. *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. Druga, revidirana izdaja.
- Dreyfus, Hubert L.** 1991. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA in London, England: The MIT Press.
- Dreyfus, Hubert L.** 1992. *What Computers »Still« Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, Mass.: MIT Press. Revidirana izdaja od Dreyfus 1979.
- Dreyfus, Hubert L.** 1997. From Micro-Worlds to Knowledge Representation: AI at an Impasse. V: *Mind Design II: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, 143-182. Ur. John Haugeland. Cambridge, Massachusetts, in London, VB: A Bradford Book, The MIT Press.
- Dreyfus, Hubert L.** 2001. *On Internet*. London in New York: Routledge.
- Dreyfus, Hubert L.** 2005. Heidegger's Ontology of Art. V: *A Companion to Heidegger*, 407-419. Ur. Hubert L. Dreyfus in Mark A. Wrathall. Oxford & Cambridge: Wiley-Blackwell.
- Dreyfus, Hubert L.** 2006. Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics. V: *Cambridge Companion to Heidegger*, 345-372. Ur. Charles B. Guignon. Cambridge, MA etc.: Cambridge University Press.
- Dreyfus, Hubert L.** 2014. *Skillful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*. Oxford: Oxford University Press.

- Dreyfus, Hubert L., in Mark A. Wrathall, ur. 2005. *A Companion to Heidegger*. Oxford & Cambridge: Wiley-Blackwell.
- Dreyfus, Hubert L., in Mark A. Wrathall, ur. 2009. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Dreyfus, Hubert L., in Patricia Allen Dreyfus. 1964. Translator's Introduction. V: Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, ix-xxvii. Evanston: North Western University Press.
- Dreyfus, Hubert L., in Paul Rabinow. 1983. *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (spremnna beseda Michael Foucault). 2. izdaja. Chicago: Chicago University Press.
- Dreyfus, Hubert L., in Stuart E. Dreyfus. 1986. *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*. New York: Free Press.
- Dreyfus, Hubert L., in Stuart E. Dreyfus. 1995. What is morality? A phenomenological account of the development of ethical expertise. V: *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, 237-264. Ur. David Rasmussen. London, Anglija in Cambridge; Massachusetts: The MIT Press.
- Dreyfus, Hubert L., in Stuart E. Dreyfus. 2004. Why Computers May Never Think Like People. V: *Readings in the Philosophy of Technology*, 397-413. Ur. David M. Kaplan. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Dyrek, Zeynep. 2004. »Bataille on Immanent and Transcendent Violence«. *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française* 14, št. 2:29-49.
- Erzar, Tomaž. 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1: 9-16.
- Ferrari, Pier Francesco, Vittorio Gallese, Giacomo Rizzolatti in Leonardo Fogassi. 2003. Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth actions in the monkey ventral premotor cortex. *European Journal of Neuroscience* 17, št. 8:1703-1714.
- Fink, Eugen. 2003. Igra kot simbol sveta. V: *Teorije igre pri Johannu Huizingu, Rogerju Cailloisu in Eugenu Finku*, 227-333. Ur. Janez Strehovec. Ljubljana: Študentska založba.
- Fodor, Jerry A. 1991a. A Modal Argument for Narrow Content. *Journal of Philosophy* 88:5-26.
- Fodor, Jerry A. 1991b. *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge: MIT Press.
- Fodor, Jerry A. 1994. *The Elm and the Expert: Mentalese and Its Semantics*. Cambridge, Massachusetts & London, England: MIT Press.
- Fuchs, Thomas. 2020. *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Fuchs, Thomas. 2021. *In Defence of the Human Being: Foundational Questions of an Embodied Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallese, Vittorio. 2003. The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity. *Psychopathology* 36:171-180.
- Galimberti, Umberto. 2009. *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- Galston, William A. 2008. *Liberalni nameni: dobrine, vrline in raznolikost v liberalni državi*. Prev. Slavica Jesenovec Petrović in Borut Petrović Jesenovec. Ljubljana: Študentska založba.
- Gandhi, Mahatma. K. 1995. *The Wisdom of Gandhi*. New York: Citadel Press.
- Gasser, Georg. 2021. Leibliche Existenz und die Vision des Mind-Uploading. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143, št. 3:365-387.
- Girard, René. 2004. *The Girard Reader*. Ur. James G. Williams. New York: A Herder & Herder Book.
- Glendinning, Simon. 2005. Heidegger. V: *The Routledge Companion to Aesthetics*, 107-118. Ur. Berys Gaut in Dominic McIver Lopes. London in New York: Routledge.
- Globokar, Roman. 2016. Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene namene. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:313-332.
- Goljevšček, Alenka. 1992. *New age in krščanstvo*. Koper: Ognjišče.

- Göcke, Benedikt Paul.** 2014. Über das Wesen und den Nutzen exotheologischer Reflexionen. *Tà katoptrizómena. Das Magazin für Kunst/Kultur/Theologie/Ästhetik* 89. <https://www.theomag.de/89/bpg1.htm> (5. 10. 2021).
- Göcke, Benedikt Paul, in Johannes Grössl.** 2021. Anthropologie der Digitalisierung. Die Herausforderungen digitaler Technologien für Philosophie, Theologie und Kirche. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143, št.3:327-340.
- Habermas, Jürgen.** 2003. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. V: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980 – 2001*, 7-48. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen.** 2005. *Prihodnost človeške narave. Verjeti in vedeti*. Prev. Mojca Dobnikar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Habermas, Jürgen.** 2007. *Med naturalizmom in religijo. Filozofski sestavki*. Prev. Božidar Debenjak. Ljubljana: Sophia.
- Habermas, Jürgen, in Ratzinger, Joseph.** 2005. *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion. Freiburg, Basel, Dunaj: Herder.
- Hagedorn, Ludger.** 2017. Spectrs of Secularism – Remarks on (the Loss of) Religion and its Implications. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3-4:601-613.
- Haugeland, John (ur.).** 1997. *Mind Design II: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*. Revidirana in razširjena izdaja: Cambridge, Massachuttes in London, VB: A Bradford Book, The MIT Press.
- Heidegger, Martin.** 1967. Izvir umetniškega dela. V: *Izbrane razprave*, 237-318. Martin Heidegger (prev. Ivan Urbančič). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin.** 1991. *Platonov nauk o resnici* (prev. Dean Komel). Ljubljana: fenomenološko društvo.
- Heidegger, Martin.** 1992. Moja pot v fenomenologijo (prev. Tine Hribar). *Phainomena* 1, št. 1:10-17.
- Heidegger, Martin.** 1994. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin.** 1997. *Bit in čas* (prev. Tine Hribar et al.) Ljubljana: Slovenska matica.
- Helmus, Caroline.** 2020. *Transhumanismus – Der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderungen für die Theologische Anthropologie*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Horkheimer, Max, in Theodor W. Adorno.** 2002. *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Herzfeld, Noreen.** 2020. Do we image God on-line? The opportunities and challenges for authentic relationship in cyberspace. *Theology & Sexuality* 26, št. 2-3:99-108.
- Howell, Robert.** 2011. The skeptic, the content externalist, and the theist. *International Journal for Philosophy of Religion* 69, št. 3:173-180.
- Hribar, Tine.** 2003. *Dar biti: darovanje in žrtvovanje*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hübner, Jörg.** 2021. Reich-Gottes-Hoffnung als Auferstehung-Resonanz. Hartmut Rosas Resonanzkonzept ins Gespräch gebracht: ein theologisches Experiment. *Evangelische Theologie* 81, št. 3:223-236.
- Huxley, Aldous.** 2000. *Schöne neue Welt. Ein Roman der Zukunft*, Frankfurt/M: Fischer.
- Jonas, Hans.** 1984. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- Juhant, Janez.** 2005. *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*. Münster: Lit Verlag.
- Junker-Kenny, Maureen.** 2011. *Habermas and Theology*. London, New York: T&T Clark International.
- Kierkegaard, Søren.** 1987. *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo; Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Kierkegaard, Søren.** 2003. *Ali-ali*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: Študentska založba.

- Kierkegaard, Søren. 2009. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, A Literary Review. Kierkegaard's Writings, XIV*. Ur. in prev. z uvodom in opombami Howard. V. Hong in Edna. H. Hong Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren. 2012. *Dejanja Ljubezni*. Prev. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina.
- Kläden, Tobias, in Michael Schüßler, ur. 2017. *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg: Herder.
- Klun, Branko. 2006. Der Anspruch des Anderen. Überlegungen zum „postmodernen“ Guten. V: *Person and Good: Man and His Ethics in the Postmodern World*, 83-94. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Münster: Lit.
- Klun, Branko. 2010. *Metaphysikkritik und biblisches Erbe*. Dunaj in Berlin: Lit.
- Klun, Branko. 2013. Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:367-376.
- Klun, Branko. 2020. Reziliencia in resonanca: v iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281-292.
- Klun, Nina. 2002. *Televizija in oglaševanje v odnosu do otroka*. Diplomski naloga. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Kohn, Alfie. 1992. *No Contest. The Case Against Competition*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company.
- Kořakowski, Leszek. 1990. *Modernity on Endless Trial*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kondrla Peter, in Pavlíková, Martina. 2016. From Formal Ethics to Existential Ethics. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 3:101-111.
- Králik, Roman in L'uboř Torok. 2016. Concept of Relationship God-Man in Kierkegaard's Writing 'What We Learn from the Lilies in the Field and from the Birds in the Air'. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 2:65-74.
- Krauss, Kerstin. 2023. *Ethik der Empathie. Eine Grundlegung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lafont, Charles. 2005. »Was Heidegger an Externalist?«. *Inquiry* 48, št. 6:507-532.
- Larson, Erik J. 2021. *The Myth of Artificial Intelligence*. Cambridge: Harvard University Press.
- Laube, Martin. 2018. „Eine bessere Welt ist möglich“: Theologische Überlegungen zur Resonanztheorie Hartmut Rosas. *Pastoraltheologie* 107:356-370.
- Luckmann, Thomas. 1990. Social Communication, Dialogue and Conversation. V: *The Dynamics of Dialogue*, 45-61. Ur. Ivana Marková in Klaus Foppa. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Lütz, Manfred. 2010. *Bog: Kratka zgodovina Največjega* (prev. Aleř Maver). Maribor: Slomřkova založba.
- Malović, Nenad. 2015. Suvremeno poimanje slobode i njegove posljedice za krřćansku praksu. *Bogoslovska smotra* 85, št. 4:941-956.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2008. *Phenomenology of Perception* (prev. Colin Smith). London and New York: Routledge.
- Morris, Theresa. 2013. *Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*. New York: SUNY.
- Mulhall, Stephen. 1993. *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. London in New York: Routledge.
- Mulligan, Kevin. 1995. Perception. V: *The Cambridge Companion to Husserl*, 168-238. Ur. Barry Smith in David Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murdoch, Iris. 1969. *Sartre*. London in Glasgow: Fontana.
- Müller, Tobias. 2021. Künstliche Intelligenz und menschliches Selbstverständnis. Zu anthropologischen Herausforderungen der Digitalisierung. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143, št. 3:341-364.

- Nietzsche, Friedrich. 1989. *Somrak malikov ali kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: Problemi glasbenikov; Ecce homo: Kako postaneš kar si; Antikrist: Prekletstvo nad krščanstvo* (prva tri dela prev. Janko Moder, zadnje Tine Hribar). Ljubljana: Slovenska matica.
- Oblák, Floris. 2004. Nekaj sentenc iz spovednice. V: *Floris Oblák*, 180–201. Ur. Igor Berginc. Postojna: Amata.
- Osler, Lucy. 2021. Taking empathy online. *Inquiry*, marec. DOI: 10.1080/0020174X.2021.1899045 (12. 10. 2023).
- Osredkar, Damjan. 2005. Povej, kaj mislim. *Sinapsa za radovedne*, 12. marec. https://www.sinapsa.org/radovedni/prispevki/Branje_misli (10. 12. 2023).
- Osredkar, Mari Jože. 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668.
- Ottinger, Richard. 2021. Körperliche Leiblichkeit als Bedingung der Erfahrungsmöglichkeit von Authentizität: Walter Benjamins Begriff der Aura, (Neue) Phänomenologie und digitale Mediatisierung. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143, št. 3:388–404.
- Pavliková, Martina, in Bojan Žalec. 2019. Boj za človekov jaz in pristnost: Kierkegaardova kritika javnosti, uveljavljenega reda, medijev in lažnega krščanstva. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1015–1026.
- Pagon, Neda. 2005. Habermasova kritika liberalne evgenike. V: Jürgen Habermas, *Prihodnost človeške narave. Verjeti in vedeti*, 121–136. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Peters, Christian Helge, in Peter Schulz, ur. 2017. *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Petkovšek, Robert. 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis gaudium*. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Petkovšek, Robert, in Bojan Žalec (ur.). 2021. *Transhumanism as a Challenge for Ethics and Religion*. Dunaj in Zürich: Lit Verlag.
- Pfeifer, Jennifer H., in Mirella Dapretto. 2009. »Mirror, Mirror, in My Mind«: Empathy, Interpersonal Competence, and the Mirror Neuron System. V: *The Social Neuroscience of Empathy*, 183–197. Ur. Jean Decety in William Ickes. Cambridge, Massachusetts & London, England: A Bradford Book, The MIT Press.
- Platovnjak, Ivan. 2017. Goodness and Health: The Culture of Goodness. *Synthesis Philosophica* 63, št. 1:79–92.
- Pouliquen, Tanguy Marie. 2022. *Čar novih tehnologij in transhumanizem*. Ljubljana: Družina.
- Polt, Richard. 2005. Ereignis. V: *A Companion to Heidegger*, 375–390. Ur. Hubert L. Dreyfus in Mark A. Wrathall. Oxford UK & Cambridge USA: Wiley-Blackwell.
- Pope John Paul II. 2005. *Memory & Identity. Personal Reflections*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Potrch, Matjaž. 1995. *Pojavi in psihologija (Fenomenološki spisi)*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Potrch, Matjaž. 2004. *Dinamična filozofija*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Prevc, Mohor. 2011. *Estetika kot dejavniki empatije*. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Putnam, Hilary. 1975. The Meaning of 'Meaning'. V: *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, Volume 2, 215–271. Hilary Putnam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary. 1991 <1981>. Brains in a vat. V: *Reason, Truth and History*, 1–21. Hilary Putnam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ratcliffe, Matthew. 2009. Phenomenology, Neuroscience, and Intersubjectivity. V: *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, 329–345. Ur. Hubert L. Dreyfus in Mark A. Wrathall. Malden, Oxford: Blackwell.
- Reder, Michael, in Josef Schmidt. 2010. Habermas and Religion. V: Jürgen Habermas et al., *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge & Malden: Polity Press.

- Reicher, Maria E.** 2005. *Einführung in die philosophische Ästhetik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Richardson, William J.** 2003. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Roberts, Robert C.** 1995. Kierkegaard, Wittgenstein, and a Method of »Virtue Ethics«. V: *Kierkegaard in Post/Modernity*, 142-166. Ur. Martin J. Matušík in Merold Westphal. Bloomington, Indianapolis: Indiana University.
- Rosa, Hartmut.** 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut.** 2017. Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft: Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne. V: *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, 18–51. Ur. Tobias Kläden in Michael Schüßler. Freiburg: Herder.
- Rosa, Hartmut.** 2018. *Unverfügbarkeit*. Dunaj: Residenz Verlag.
- Rosa, Hartmut.** 2019a. Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. V: *Wils* 2019, 11–30.
- Rosa, Hartmut.** 2019b. Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts. V: *Wils* 2019, 191–212.
- Rosa, Hartmut.** 2019c. *Resonance: A Sociology of our Relationship to the World*. Prevedel James C. Wagner. Cambridge & Medford: Polity Press.
- Rosa, Hartmut.** 2019č. *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Rosa, Hartmut, in Christoph Henning, ur.** 2019. *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*. New York: Routledge
- Sartre, Jean-Paul.** 1968. *Izbrani filozofski spisi*. Prev. Mirko Hribar. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sartre, Jean-Paul.** 1981. *Gnus* (prev. Jože Udovič). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sartre, Jean-Paul.** 2007. *Oris teorije čustev* (prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec). Ljubljana: Študentska založba.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2013. *Etika življenja: temeljna načela in konkretna vprašanja*. Prev. Jože Urbanija in Gregor Lavrinec. Celje: Celjska Mohorjeva družba : Društvo Mohorjeva družba.
- Searle, John R.** 1980. Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences* 3:414-457.
- Shusterman, Richard.** 2003. Wittgenstein on Bodily Feelings: Explanation and Melioration in Philosophy. V: *The Grammar of Politics: Wittgenstein on Political Philosophy*, 202-219. Ur. Cressida J. Heyes. Ithaca in London: Cornell University Press.
- Siegel, Harvey.** 1997. *Rationality Redeemed?* New York and London: Routledge.
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija: moč sočutja v medčloveških odnosih*. Ljubljana: Brat Francišek.
- Sire, James W.** 2002. *Izazov svjetonazora: pregled temeljnih svjetonazora*. Prev. Bruna Filli-Terešak. Zagreb: STEPress
- Steiner, George.** 1987. *A Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2009. Svetovni splet kot vzor in nevarnost. *Naš čas*, november.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299-311.
- Sturm, Wilfried.** 2021. Transhumanismus und Digitalisierung. Theologisch-anthropologische Perspektiven. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143, št. 3:425-451.
- Tarkovski, Andrej.** 1997 *Ujeti čas: razmišljanja o filmu* (prev. Igor Koršič). Ljubljana: EWO.
- Taylor, Charles.** 2000. *Nelagodna sodobnost*. Prev. Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba.
- Taylor, Charles.** 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA in London: The Belknap of Harvard University Press.
- Taylor, Charles.** 2019. The Ethical Implications of Resonance Theory. V: *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, 71–85. Ur. Jean-Pierre Wils. Baden-Baden: Nomos.
- Todorovič, Tadej.** 2002. Biti ali (le) bit: kdaj je umetna inteligenca zavestna, kdaj inteligentna in ali obstaja razlika? *Sodobne perspektive družbe: umetna inteligenca na stičišču znanosti*, 47-63. Ur.

- Jan Bregant, Boris Aberšek in Bojan Borstner. Maribor: Univerzitetna založba Univerze v Mariboru. <https://press.um.si/index.php/ump/catalog/book/737> (18. 11. 2023)
- Turing, Alan.** 1950. Computing Machinery and Intelligence. *Mind* 59:433–460.
- Valčo, Michal.** 2016. Kierkegaard's 'Sickness Unto Death' as a Resource in Our Search for Personal Authenticity. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 1:97–105.
- Veber, France.** 1934. *Knjiga o Bogu*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Veber, France.** 1938. *Nacionalizem in krščanstvo*. Ljubljana: Ivo Peršuh.
- Veber, France.** 1939. *Vprašanje stvarnosti: dejstva in analize*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti.
- Veber, France.** 2005. Občutki in filozofski pogled na svet. *Analiza* 9, št. 1-2:3–28.
- Weber, Franz.** 1987. Empfindungsgrundlagen der Gegenstandstheorie. *Conceptus* 21, št. 53-54:75–87.
- Waldenfels, Bernhard.** 2000. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Vasquez, Melisa.** 2021. How Communication Technologies Remold the Religion/Human Rights Divide Online Synergies for a Global Democratic Space. *CALUMET – intercultural law and humanities review* 12: 123–147.
- Wils, Jean-Pierre, ur.** 2019. *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1976. *Logično-filozofski traktat* (prev. Frane Jerman). Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1984. *Werkausgabe in 8 Bänden. Zv. 1, Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914–1916; Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Zahavi, Dan.** 2019. *Phenomenology: The Basics*. New York: Routledge.
- Žalec, Bojan.** 1989. Simpozij o ekološki psihologiji. *Anthropos* 20, št. 3-4:455–457.
- Žalec, Bojan.** 1994. Davidsonova teorija pomena. V: *Prispevki iz analitične filozofije*, 83–86. Ur. Olga Markič in Goran Tenze. Ljubljana: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti. Radio Ljubljana, Program ARS, III. program.
- Žalec, Bojan.** 1998. *Reprezentacije: od pojavov k stvarnosti*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 1999. *Realizem in reprezentacijska teorija duha*. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Žalec, Bojan.** 2000. Kritično mišljenje kot najpomembnejši edukacijski smoter. V: *Človek in kurikulum*, 173–188. Ur. Stanko Gerjolj, Janez Kolenc, Bogomir Novak in Mateja Novak. Ljubljana: Družina.
- Žalec, Bojan.** 2002a. *Spisi o Vebru*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 2002b. Pomen in vpliv Brentanove misli. V: *Intencionalnost in ontologija: razprave o filozofiji Franza Brentana*, str. 9–16. Ur. Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 2002c. Oris Brentanove ontologije. V: *Intencionalnost in ontologija: razprave o filozofiji Franza Brentana*, 27–51. Ur. Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 2004a. Gotovost in védenje v horizontih življenjske oblike in jezikovnih iger. V: *Ludwig Wittgenstein, O gotovosti*, 179–200. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Žalec, Bojan.** 2004b. Filozofski vidiki samopodobe, motivacije in tekmovalnosti. V: *Kobal, Darja, Janez Kolenc, Neda Lebarič in Bojan Žalec, Samopodoba med motivacijo in tekmovalnostjo: interdisciplinarni pristop*, 14–41. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 2004c. Ludvik Bartelj in neučena vednost. V: *Ludvik Bartelj. Zamolčani filozof iz Slovenije*, 8–23. Ur. Vinko Ošlak. Klagenfurt/Celovec: Katoliška akcija.
- Žalec, Bojan.** 2005. Opombe o filozofiji religije o(b) branju Wittgensteina. V: *Ludwig Wittgenstein, Kultura in vrednota: mešani zapiski*, 141–157. Ljubljana: Študentska založba.

- Žalec, Bojan.** 2006. Umetnost: njena relativnost, vrednost in partikularnost. V: *Filologiške zametki* 4, št. 1:59-65.
- Žalec, Bojan.** 2008. Izvori pravega liberalizma: o moralnih in religioznih temeljih dobre družbe in države. V: *Liberalni nameni: dobrine, vrline in raznolikost v liberalni državi*, 425-462. William A. Galston. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 2009. Gorečnost naših dni: na poti k svetovni kulturi in civiliziranosti. V: Peter Sloterdijk, *Srd in čas: politično-psihološki poskus*, 335-347. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 2010a. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Žalec, Bojan.** 2010b. Media, Reality Shows, Virtues, and the Pitfalls of the Internet. V: *Art of Life: Origins, Foundations and Perspectives*, 61-70. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Berlin: Lit.
- Žalec, Bojan.** 2011. Personalism, Truth and Human Rights. V: *Humanity after Selfish Prometheus: Chances of Dialogue and Ethics in a Technicized World*, 29-41. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Zürich in Berlin: Lit.
- Žalec, Bojan.** 2012a. An integral survey and evaluation of Veber's philosophy in the light of hermeneutics and personalism. V: *Object, person, and reality: an introduction to France Veber*, 29-49. Ur. Tadej Pirc. Ljubljana: JSKD.
- Žalec, Bojan.** 2012b. Semantični eksternalizem, kreacionistični teizem, personalizem in Veber. *Anthropos* 44, št. 3-4:219-235.
- Žalec, Bojan.** 2012c. Affects and emotions in upbringing and education. *Šolsko polje* 23, št. 1-2:57-72.
- Žalec, Bojan.** 2013a. Genocide as social death: a comparative conceptual analysis. *Anthropological notebooks* 19, št. 2:57-74.
- Žalec, Bojan.** 2013b. Neformalno učenje in dialog. V: *Neformalno učenje?: kaj pa je to?*, 71-102. Ur. Polona Kelava. Ljubljana: Pedagoški inštitut (Digitalna knjižnica, Dissertationes, 24). http://www.pei.si/UserFilesUpload/file/digitalna_knjiznica/Dissertationes_24_ISBN_978-961-270-176-5_PDF/DK_CC%202.5_Dissertationes_24_ISBN_978-961-270-176-5.pdf (31. 07. 2013)
- Žalec, Bojan.** 2014. Svetnost človeškosti, umetnosti in ustvarjalnosti ter nemožnost umetne inteligence. V: *Izvor: od tehnike k etiki*, 81-110. Ur. Tadej Pirc. Gornja Radgona: A priori.
- Žalec, Bojan.** 2015. *Genocide, Totalitarianism and Multiculturalism: Perspectives in the Light of Solidary Personalism*. Zürich in Berlin: Lit.
- Žalec, Bojan.** 2016. Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3-4:457-470.
- <http://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV2016/03/Zalec.pdf> (17. 11. 2023).
- Žalec, Bojan.** 2018a. Kierkegaard's Method: Edification and Moral Grammar of Christian Virtues. *European Journal of Science and Theology* 14, št. 6:47-54.
- Žalec, Bojan.** 2018b. Kierkegaardova duhovna edukacija i okrepljenje. V: *Religija između hermeneutike i fenomenologije: zbornik u čast prof. dr. sc. Josipu Osliću povodom 65. godine života*, 187-201. Ur. Ivan Dodlek, Nenad Malović in Željko Pavić. Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet: Kršćanska sadašnjost.
- Žalec, Bojan.** 2018c. Arendt and refugees (at present): personalist anthropological foundations of the ethics of refugeeism. *Poligrafi* 23, št. 91/92:207-225, 232, 238.
- Žalec, Bojan.** 2019a. Charles Taylor on Religion in a Modern Cultural Frame: Secularity and Authenticity. V: *Religion as a Factor of Intercultural Dialogue*, 39-48. Ur. Robert Petkovšek in Bojan Žalec. Zürich: Lit.
- Žalec, Bojan.** 2019b. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:629-641.
- Žalec, Bojan, ur.** 2019c. Transhumanizem (tematski blok). *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3.

- Žalec, Bojan. 2020. *Kierkegaard o ljubezni in preizkušnjah: krščanska antropologija tesnobe, nasilja in trpljenja*. Ljubljana: KUD Apokalipsa in Srednjeevropski raziskovalni inštitut Søren Kierkegaard.
- Žalec, Bojan. 2021a. Religija in narava v luči Rosove teorije resonance. *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 26, št. 103/104:5-22. <http://ojs.zrs-kp.si/index.php/poligrafi/article/view/298/344> (15. 9. 2022).
- Žalec, Bojan. 2021b. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825-834. <https://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV2021/04/Zalec.pdf> (15. 9. 2022).
- Žalec, Bojan. 2021c. Etični izzivi v tehnološki dobi: pristnost, new age in transhumanizem. V: *Tesnoba in dejanje v luči eksistencialne antropologije*, 129-138. Ur. P. Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa; Srednjeevropski raziskovalni inštitut Soeren Kierkegaard.
- Žalec, Bojan. 2022a. Contemporary societal division: resonance, alienation, and (politics of) fear. *XLinguae* 15, št. 1:106-114. http://www.xlinguae.eu/2022_15_1_11.html (15. 9. 2022).
- Žalec, Bojan. 2022b. Resonanca, demokracija in skupno dobro. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:521-533. DOI: 10.34291/BV2022/03/Zalec (12. 11. 2023).
- Žalec, Bojan. 2022c. Digitalizacija in umetna inteligenca: izzivi za filozofijo, teologijo in cerkev. V: Tanguy Marie Pouliquen, *Čar novih tehnologij in transhumanizem: 115 vprašanj*, 9-18. Ljubljana: Družina.
- Žalec, Bojan. 2023a. *Personalistična filozofija edukacije: odnosi in etika v vzgoji in izobraževanju*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Žalec, Bojan. 2023b. Ali je umetna inteligenca inteligenca v pravem pomenu besede? Vprašanje psihičnih značilnosti in generalnosti. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 3.
- Žalec, Bojan. 2023c. Wittgenstein o etiki in estetiki: neizogibnost etike, estetska drža kot modus srečnega življenja. *Analiza: časopis za kritično misel* 27, št. 1 (v pripravi).
- Žižek, Slavoj. 2009. *First as Tragedy, Then as Farce*. London, New York: Verso.

O AVTORJU: ANTIKARTEZIJANSTVO, REALIZEM IN SOLIDARNI PERSONALIZEM

Redni profesor dr. Bojan Žalec, znanstveni svetnik, je slovenski filozof srednje generacije. Rodil se je 15. marca 1966 v Ljubljani. Kot raziskovalec je od leta 2004 zaposlen na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, kjer je predstojnik Inštituta za filozofijo in družbeno etiko. Je redni član Evropske akademije znanosti in umetnosti (sedež v Salzburgu).

Doktoriral je 1999. leta na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani (mentor red. prof. dr. Matjaž Potrč). Študijsko se je eno leto izpopolnjeval na Filozofskem inštitutu Univerze v Würzburgu v Nemčiji. Profesor Wilhelm Baumgartner z omenjenega inštituta je bil somentor pri njegovi magistrski nalogi. Bil je gostujoči predavatelj na Univerzi v Zagrebu (fenomenološka etika) in gostujoči raziskovalec na Poljski akademiji znanosti v Varšavi, Inštitut za filozofijo in sociologijo. Objavil je okoli 170 znanstvenih del, od tega 8 samostojnih znanstvenih monografij, ta knjiga je deveta, in več kot 70 znanstvenih člankov, ki so v raznih jezikih izšli v uglednih znanstvenih revijah z visokim faktorjem vpliva. Iz nemščine oziroma angleščine je prevedel dve pomembni filozofski deli: *Nauk o kategorijah* Franza Brentana in *Nelagodno sodobnost* Charlesa Taylorja. Poleg tega je uredil več deset znanstvenih monografij in objavil na desetine strokovnih in poljudnih člankov. Deset let je bil glavni in odgovorni urednik vrhunske humanistične knjižne zbirke Claritas pri Študentski založbi v Ljubljani. Na Univerzi v Ljubljani predava od leta 1996 (Filozofska fakulteta, Akademija za glasbo (estetika), Teološka fakulteta), predaval pa je tudi na drugih univerzah.

Raziskovalno se osredotoča na filozofsko antropologijo, etiko, družbeno in politično filozofijo, s posebnim ozirom na religijske vidike. Raziskuje pogoje nor-

mativnosti, vrline, strpnost, solidarnost, dialog in pogoje poštenega sodelovanja v vrednotno heterogeni družbi. Ukvarja se s teorijo državljanstva (delovanje svobodne demokracije in kreposti, potrebne za to delovanje) ter z vlogo religije v javnem življenju. Razvija posebno obliko personalistične filozofije, ki jo je poimenoval solidarni personalizem, kar vključuje raziskovanje individualizma ter izvorov in dejavnikov instrumentalizma in nihilizma kot glavnih nasprotij personalizma. Posveča se slovenski intelektualni zgodovini in je poznavalec zgodovine slovenske filozofije. Ta predmet je trinajst let predaval na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Poudarja in raziskuje eksistencialne dimenzije problemov. Goji slovnični pristop v wittgensteinovskem smislu. Intenzivno je preučeval teme, ki so zelo pomembne tudi za slovensko družbo: genocid, totalitarizem, odpuščanje, zaupanje, sprava. O njih je izdal številne znanstvene članke in knjige doma in v tujini. Razvija kritiko kartezijanstva ter historično in hermenevitično utemeljeno stališče realizma, ki ima ontološko, spoznavno in etično sestavino. Njegovo stališče dialoškega univerzalizma (D. Hollenbach) je antropološko utemeljeno na personalistični antropologiji odnosa (Buber, Levinas) in teoriji zmožnosti (ang. *capabilities* (M. Nussbaum)), ki ju povezuje s partikularističnim razumevanjem racionalnosti, razlikovanjem med trivialno in bitno (eksistencialno) racionalnostjo ter etiko vesti oziroma klica, odločitve oziroma izbire, pristnosti in spoštovanja. Četrtil del njegovega stališča, poleg antropološkega, epistemološkega in etičnega, je politično-filozofski: sestavljata ga zmerni ekskluzivizem glede religioznega diskurza v javni razpravi in stališče združljivosti političnega pluralizma oziroma inkluzivizma s teološkim ekskluzivizmom. V teoretski filozofiji se je veliko ukvarjal s filozofsko semantiko, filozofijo uma (ang. *philosophy of mind*) in problemi intencionalnosti, še posebno na začetku svoje znanstvene poti. Ta svoja dognanja sedaj s pridom uporablja v širšem in globljem okviru. Svoja filozofska dognanja je apliciral v filozofiji vzgoje in izobraževanja, z eno besedo edukacije.

V zadnjem času se posveča raziskavam resonance (Hartmut Rosa), rezilience ter izzivom digitalizacije, umetne inteligence in sodobnih tehnologij. Razvija fenomenologijo in filozofsko antropologijo, primerno za digitalno dobo. Glavne sestavine te antropologije so razumevanje človeka kot ustvarjenega, živega, odnosnega, utelešenega ter v svet umeščenega in vpetega bitja. Človekovo telo, um in njegova umeščenost v svet tvorijo organsko enotnost, ki jo lahko označimo kot (človeško) bit-v-svetu. Takšna antropologija predstavlja primeren temelj za zagovor humanizma utelešenosti (Thomas Fuchs), katerega sestavni del je razumevanje človeka kot svobodnega in samodoločujočega se bitja.

Glavni vplivi: L. Wittgenstein, S. Kierkegaard, Ch. K. Bellinger, H. Putnam, A. Plantinga, D. Davidson, M. Nussbaum, Ch. Taylor, A. MacIntyre, J. Pieper, F. Brentano, F. Veber, M. Heidegger, H. Dreyfus, J. Rawls, H. Arendt, Z. Bauman, M. Volf, D. Hollenbach DJ, M. Komar, E. Voegelin, R. Girard, J. Assmann, H. Rosa,

personalistična filozofija (M. Buber, R. Guardini, J. Maritain, papež Janez Pavel II. oziroma K. Wojtyła, E. Levinas), T. Fuchs.

Ključni pojmi njegovega stališča in pristopa so: antikartezijanstvo, semantični eksternalizem, realizem, slovnični pristop, filozofska antropologija, partikularnost racionalnosti, razlikovanje med trivialno in bitno (eksistencialno) racionalnostjo, filozofija odnosa, komunikacije in dialoga, dialoški univerzalizem, (etika) kreposti in zmožnosti, historična genealoška hermenevtika, presežnost, solidarni personalizem, pristnost, eksistencialna etika, resonanca, rezilienca, antropologija in humanizem utelešenosti.

Samostojne znanstvene monografije avtorja:

1. *Reprezentacije: od pojavov k stvarnosti*. 1998. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, Študentska založba.
2. *Spisi o Vebru*. 2002. Ljubljana: Študentska založba.
3. *Doseganje dobrega*. 2005. Ljubljana: Študentska založba.
4. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. 2010. Ljubljana: Teološka fakulteta.
5. *Genocide, Totalitarianism and Multiculturalism: Perspectives in the Light of Solidary Personalism*. 2015. Zürich in Berlin: Lit Verlag.
6. *Čovjek, moral i umjetnost: uvod u filozofsku antropologiju i etiku*. Prev. Ksenija Premur. 2019. Zagreb: Lara.
7. *Kierkegaard o ljubezni in preizkušnjah: krščanska antropologija tesnobe, nasilja in trpljenja*. 2020. Ljubljana: KUD Apokalipsa in Srednjeevropski raziskovalni inštitut Søren Kierkegaard.
8. *Pošteno sodelovanje, racionalnost in religija: solidarni personalizem kot družbena filozofija*. 2022. Ljubljana: Družina.
9. *Personalistična filozofija edukacije: odnosi in etika v vzgoji in izobraževanju*. 2023. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
10. *Človečnost v digitalni dobi: izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike*. 2024. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Za **dodatne informacije** o prof. dr. Žalcu in njegovem delu glej:

- njegovo osebno spletna stran: <https://bojanzalec.wixsite.com/website>
- bazo SICRIS o slovenskih raziskovalcih: https://www.sicris.si/public/jqm/search_basic.aspx?lang=slv&opdescr=search&opt=2&subopt=1&code1=cmn&code2=auto&search_term=bojan%20%C5%BEalec
- njegovo celotno bibliografijo na SICRIS: <https://bib.cobiss.net/biblioweb/biblio/si/slv/cris/15057>
- njegov profil na RESEARCH GATE, kjer so zlahka in prosto dostopne številne njegove publikacije: https://www.researchgate.net/profile/Bojan_Zalec

POVZETEK

Namen pričujoče knjige je prispevati k oblikovanju ustrezne filozofske in teološke antropologije za sodobno digitalno dobo. Avtor izhaja iz stališča, da je naloga kritične (javne) humanistike zaščita človeka in obramba človeškosti in človečnosti pred razvojnimi trendi, nauki in ideologijami, ki ju ogrožajo. To poslanstvo in potenciali kritične humanistike so še posebno pomembni v sedanji tehnološki dobi, ko je človeškost človeka ogrožena tako korenito, kot ni bila še nikoli, in to ne samo na praktični ravni, ampak tudi na načelni in idejni ravni, na nivoju samega razumevanja človeškosti in smiselnosti njene obravnave kot vrednote. Z razvojem umetne inteligence, digitalizacije in kognitivne znanosti se tako vse bolj postavlja pod vprašaj tudi humanistično razumevanje človeka. To razumevanje temelji na predstavi o človeku kot bitju, za katerega so bistvene utelešenost, živost in utelešena svoboda, ki mu omogoča samodoločujoče bivanje. To razumevanje vse bolj izpodriva scientistični pogled na človeka, ki ga razume kot proizvod algoritmov in podatkov. V pogledu odnosa »človek-stroj« je scientizem dvojno usmerjen: po eni strani spodbuja razumevanje človeka kot stroja, po drugi strani pa antropomorfizacijo strojev, razumevanja strojev, kot da dejansko imajo nekatere (specifično) človeške značilnosti in zmožnosti. Scientistično podobo človeka je zato treba podvreči kritični raziskavi. Preučiti moramo predpostavke, na katerih temelji, in jih poskušati ovreči in tako (posredno) braniti humanistično razumevanje človeka. Humanistično podobo človeka dokazujemo tudi po pozitivni plati, z raziskavami potrebnosti in pomena telesa za človeškost in človeški način bivanja. Avtor v knjigi uporablja oba načina pri zagovoru humanizma utelešenosti, ki temelji na antropologiji utelešenosti (Thomas Fuchs). Človeka razume kot utelešeno ustvarjeno bitje, ki je bistveno bitje odnosov, ki je vpeto v svoj svet, ima presežno naravo ter je odprto v svet in transcendenco. Človekova nerazpoložljivost je bistvena za njegovo

človeškost. Nerazpoložljivost pomeni, da ima človek, kolikor biva kot človek in je kot tak pripoznan, vedno določeno neodvisnost, avtonomijo, in ni popolnoma na razpolago kot golo sredstvo. Če spoštujemo človeka in njegovo dostojanstvo, potem mora biti naš odnos v skladu s to nerazpoložljivostjo, pri odnosu do človeka jo moramo upoštevati in mu jo priznavati.

Knjigo sestavlja osem poglavij, v katere avtor bralca uvede z daljšim uvodom. V njih na različnih primerih in skozi obravnavo različnih tem dokazuje pravilnost humanizma in antropologije utelešenosti ter neustreznost nasprotnih stališč, teorij, ideologij in praks, ki iz njih izhajajo. Med temami, ki jih obdela, so možnost razvoja umetne človeški podobne inteligence, možnost naložitve človeškega uma (ang. mind-uploading), transhumanizem, liberalna evgenika, resonanca, splav, učinki medmrežja, resničnostni šovi ter izzivi digitalne dobe za filozofijo, teologijo, cerkve in verske skupnosti.

Ključne besede: filozofska antropologija, etika, digitalizacija, umetna inteligenca, internet, telo, genetika, evgenika, transhumanizem, mind-uploading, resonanca, odnosi, splav.

SUMMARY AND ABOUT THE AUTHOR

Humanity in the Digital Age: The Challenges of Artificial Intelligence, Transhumanism, and Genetics

The purpose of the book is to contribute to the formation of an appropriate philosophical and theological anthropology for the modern digital age. The author starts from the point of view that the task of critical (public) humanities is the defence of human being and humanity against development trends, doctrines and ideologies that threaten them. This mission and the potential of critical humanities are particularly important in the current technological age, when the humanity of a human being is under threat as radically as it has never been before, not only on a practical level but also on a principled and ideological level, on the level of the very understanding of humanity and the importance of its consideration as a value. With the development of artificial intelligence, digitalization and cognitive science, the humanistic understanding of human being is increasingly being called into question. This understanding is based on the idea of human being as a being for whom embodiment, aliveness and embodied freedom are essential, enabling him to live a self-determining existence. This understanding is increasingly displaced by the scientistic view of human being, who sees humans as a product of algorithms and data. In terms of the »human being-machine« relationship, scientism is dual-oriented: on the one hand, it promotes the understanding of a human as a machine, and on the other hand, the anthropomorphisation of machines, the understanding of machines as actually having some (specifically) human characteri-

stics and capabilities. The scientific image of a human must therefore be subjected to critical research. We must examine the assumptions on which scientism is based and try to refute them and thus (indirectly) defend a humanistic understanding of a human. We also prove the humanistic image of a human on the positive side, with research into the necessity and importance of the body for humanity and the human way of being. In the book, the author uses both methods in defending the humanism of embodiment, which is based on the anthropology of embodiment (Thomas Fuchs). He understands human being as an embodied created being, an essentially relational being, embedded in their world, transcendent in nature, and open to the world and transcendence. Human's unavailability is essential to their humanity. Unavailability means that a human being, insofar as they exist as a human and is recognized as such, always has a certain independence and autonomy, and is not completely available as a bare means. If we respect human being and their dignity, then our attitude must be in accordance with this unavailability, we must take it into account and acknowledge it in our attitude towards a human.

The book consists of eight chapters, to which the author introduces the reader with a longer introduction. In them, the author demonstrates the correctness of humanism and the anthropology of embodiment and the inadequacy of opposing positions, theories, ideologies and practices that arise from them, on various examples and through the treatment of various topics. Among the topics he covers are the possibility of developing artificial human-like intelligence, the possibility of mind-uploading, transhumanism, liberal eugenics, resonance, abortion, the effects of the Internet, reality shows and the challenges of the digital age for philosophy, theology, churches and religious communities.

Keywords: philosophical anthropology, ethics, digitalization, artificial intelligence, the Internet, body, genetics, eugenics, transhumanism, mind-uploading, resonance, relationships, abortion.

Professor Bojan Žalec is the Head of the Institute of Philosophy and Social Ethics at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. He is a member of the European Academy of Sciences and Arts (residence in Salzburg).

RECENZII

Ocena znanstvene monografije Bojan Žalec, *Človečnost v digitalni dobi: izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike*

Prof. dr. Bojan Žalec v knjigi predstavi svoje raziskave na področju filozofije. Osredotoča se na izdelavo ustrezne filozofske antropologije kot temelja zaščite človeka, njegove človeškosti in človečnosti v digitalni dobi. Izhaja iz ugotovitve, da je humanistično pojmovanje v sodobnem času pod velikim pritiskom zaradi uveljavljanja scientističnega pogleda na človeka, ki ga razume v pojmih algoritmov in obdelave podatkov. V tem okviru se Žalec v osmih poglavjih ukvarja s pomembnimi in aktualnimi temami in vprašanji, kot so transhumanizem, liberalna evgenika, možnost razvoja človeški podobne umetne inteligence in drugimi. Na ta način mu ob konkretnih vprašanjih uspe izrisati humanistično antropologijo, ki je nasprotje in alternativa scientističnemu razumevanju in ki je hkrati primerna za sodobni čas in v skladu z resničnimi znanstvenimi spoznanji. Posebej nagovorita tretje in četrto poglavje, kjer se Žalec dotika vprašanj manipulacije telesa in genske osnove ter s tem povezane tanke mejo med ohranitvijo človekove pristnosti na eni strani, in nekaterimi cilji nadgradnje oz. izboljševanja človeka, ki se na drugi strani kot možnosti nakazujejo v digitalni dobi.

Knjiga predstavlja pomemben znanstveni dosežek, še posebno če upoštevamo avtorjevo spoznanje, do katerega je sicer prišel že v svojih prejšnjih delih, da je filozofska antropologija temelj humanistike in družboslovja, saj vsaka humanistična in družboslovna teorija predpostavlja neko razumevanje ali model človeka.

Monografija je delo zrelega znanstvenika. Odlikujeta jo dobro poznavanje znanstvene literature ter izvirna argumentacija. Tako metodološko kot izrazoslovno je na visoki znanstveni ravni. Ukvarja se z odločilnimi vprašanji, ki niso po-

membna samo z ožjega znanstvenega vidika, ampak imajo širši etični pomen in jim povsod v razvitem svetu namenjajo veliko pozornosti in tudi sredstev.

Znanstvena monografija *Človečnost v digitalni dobi: izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike* je pomemben in izviren prispevek tako k znanosti kot k širši dobrobiti. Zato priporočam njeno izdajo.

doc. dr. Mateja Centa Strahovnik

Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta
Poljanska c. 4
1000 Ljubljana

Ocena znanstvene monografije Bojan Žalec, *Človečnost v digitalni dobi: izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike*

Prof. dr. Bojan Žalec se z vprašanji filozofske antropologije ukvarja že desetletja in je na to temo izdal že številne znanstvene publikacije, vključno z znanstveno monografijo *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010). Tudi v knjigi *Človečnost v digitalni dobi: izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike* si prizadeva prispevati k oblikovanju filozofske antropologije, tokrat takšne, ki bo lahko podlaga ustreznemu razmišljanju in ravnanju v digitalni dobi, ki humanistično in personalistično pojmovanje človeka, za katerega gre prof. Žalcu, postavlja na resne preizkušnje. Žalec v knjigi nadaljuje svojo argumentacijo v smeri solidarnega personalizma, ki je stalna osnova njegovega razmišljanja in ki ga je v zadnjih letih obogatil s spoznanji v luči teorije resonance Hartmuta Rose. Avtor torej nadaljuje zagovor in razvoj odnosne antropologije, po kateri je človek ustvarjeno utelešeno bitje odnosov, ki je odprto v svet in za presežnost. Vse naštete značilnosti, ustvarjenost, utelešenost, umeščenost v svet in presežnost, so konstitutivne za človeka kot človeka. Ustreznost takšnega razumevanja avtor v svoji novi knjigi preveri ob izzivih digitalne dobe, v kateri so se pojavile doktrine in teorije, ki so v nasprotju z Žalčevo humanistično in personalistično podobo človeka. Taka ideologija je (radikalni) transhumanizem in njegove oblike ter sestavine, kot sta liberalna evgenika in zamisel naložitve uma, s katerimi se Žalec v knjigi ukvarja in jih utemeljeno zavrne. Knjiga torej predstavlja nov korak na avtorjevi poti razvijanja filozofske antropologije, ki je izredno aktualen in potreben, saj se ukvarja s temeljnimi vprašanji in pojavi, ki begajo sodobnega človeka in nemalokrat ogrožajo njegovo človeškost in človečnost. Delo razodeva avtorjevo dobro in poglobljeno poznavanje problemov in sposobnost natančne analize in domiselne sinteze. Seznanjen je z zelo obsežno in raznoliko znanstveno literaturo, knjigo pa odlikujeta tudi bogato besedišče in jasna argumentacija.

Znanstvena monografija *Človečnost v digitalni dobi: izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike* je pomemben izviren znanstveni dosežek, ki bo pomembno prispeval k razvoju filozofske stroke in drugih ved. Delo daje filozofski temelj za globlje razumevanje problemov sodobnega človeka digitalne dobe in oblikovanje smernic za njihovo reševanje. Zato priporočam njegovo izdajo.

izr. prof. dr. Vojko Strahovnik

Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta/Teološka fakulteta
Aškerčeva 2/Poljanska c. 4
1000 Ljubljana

Namen pričujoče knjige je prispevati k oblikovanju ustrezne filozofske in teološke antropologije za sodobno digitalno dobo. Izhajam iz stališča, da je naloga kritične (javne) humanistike, filozofije in teologije zaščita človeka in obramba človeškosti in človečnosti pred razvojnimi trendi, nauki in ideologijami, ki ju ogrožajo. To poslanstvo in potenciali kritične humanistike so še posebno pomembni v sedanji tehnološki dobi, ko je človeškost človeka ogrožena tako korenito, kot ni bila še nikoli. Humanistično razumevanje človeka vse bolj izpodriva scientistični pogled na človeka, ki ga razume kot proizvod algoritmov in podatkov. Scientistično podobo človeka je zato treba podvreči kritični raziskavi in jo utemeljeno zavreči ter obenem razvijati alternativno človekoslovje, ki je primerno sodobnemu času in v skladu z resničnimi znanstvenimi spoznanji.

Prof. dr. Bojan Žalec je predstojnik Inštituta za filozofijo in družbeno etiko na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani in redni član Evropske akademije znanosti in umetnosti (s sedežem v Salzburgu).

Univerza v Ljubljani

