

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 79 (2019) 3,589—600

Besedilo prejeto/Received:11/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 111.8

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Klun>

*Branke Klun*

## **Transhumanizem in transcendenca človeka**

### *Transhumanism and Human Transcendence*

*Povzetek:* Transhumanizem pripisuje človeku sposobnost, da preseže (transcendira) svoje sedanje stanje in doseže novo transhumano oz. posthumano stanje. Kakšno razumevanje transcendenca je v ozadju teh trditev? Ali lahko vzpostavimo odnos med takšnim pogledom na preseganje sebe (samotranscendenco) človeka na eni in tradicionalnim filozofskim govorom o človekovi transcendenca, ki ga srečamo tako v klasični metafiziki kot v modernih, postmetafizičnih pristopih, na drugi strani? Da bi lahko primerjali in ovrednotili različna stališča, je najprej potreben kritičen razmislek o njihovih ontoloških in antropoloških predpostavkah, še zlasti kadar se te predpostavke jemlje za nekaj samoumevnega, kot to velja za transhumanizem.

*Ključne besede:* transhumanizem, transcendenca, samotranscendenca, metafizika, antropologija

*Abstract:* Transhumanism ascribes to human beings the capacity to transcend their current condition and to attain a new trans- or posthuman state. Which understanding of transcendence lies beneath these claims? How can we relate this position on the ability of human self-transcendence to the traditional philosophical discourse on man's transcendence in both classical metaphysics and modern, post-metaphysical approaches? To compare or evaluate different positions requires a critical reflection about their ontological and anthropological presuppositions, especially when they are taken for granted, as is the case with transhumanism.

*Keywords:* Transhumanism, transcendence, self-transcendence, metaphysics, anthropology

Čeprav se na prvi pogled zdi, da med filozofskim pojmom transcendenca (presežnosti) in nazorom transhumanizma ni neposredne povezave, lahko hitro ugotovimo, da tudi transhumanizem, ki sicer prisega na imanenco empirične stvarnosti in človekove vključenosti vanjo, vendarle vsebuje določeno razumevanje transcendenca. Ta se manifestira kot presežni cilj razvoja človeka in hkrati kot človekova sposobnost, da se na način samopreseganja (samotranscendenca) v smeri tega

cilja tudi razvija. Prispevek želi pokazati, da specifično razumevanje (samo)transcendence človeka, ki je navzoče v transhumanizmu, predstavlja zgolj eno od možnosti, kako človek razume samega sebe, in da je najosnovnejše določilo človeka kot sebe razumevajočega bitja tisti temelj, ki človeka dela za bitje transcendence pred vsako dodatno naturalizacijo. V nasprotju z naivnim prepričanjem transhumanizma, da je opravil z vsako metafiziko in njenim pojmom transcendence, želi prispevek izpostaviti, da prav ta metafizična transcendenca človeka (metafizična v Kantovem smislu transcendentnosti, ki je predhodna vsaki empirični danosti) omogoča pogled na svet, kot ga razvija transhumanizem.

## 1. Transhumanizem in transcendenca

Obe besedi, transhumanizem in transcendenca, vsebujeta predpono »trans«, vendar je njen pomen vsakokrat drugačen. Pri transhumanizmu se »trans« razume predvsem v smislu »čez«, »skozi«, torej »prehoda« (tranzicije), ki vsebuje element »preoblikovanja« (transformacije). Sedanji človek je zgolj prehodna forma človeka, ki jo je treba transformirati in izboljšati v smeri novega človeka. Če bi sedanjega človeka opredelili kot 1.0, bi cilj transhumanizma predstavljal človek x.0 (Loh 2018, 11). Pot oziroma sredstvo za doseganje tega cilja sta znanstveni in tehnični razvoj. S tehnološko pomočjo naj bi človek samega sebe preobrazil in s tem svoje sedanje stanje transcendiral (presegel). Tako vidimo, da k transhumanizmu spada določeno razumevanje transcendence: človek mora iti »onkraj« (»trans«) stanja, v katerem se nahaja. Čeprav pri tem uporablja tehnologijo, je še vedno tisti, ki mora izvršiti ta prehod, on sam. Sedanji človek se torej nahaja v dvojni vlogi: je hkrati izvajalec (subjekt) in naslovnik (objekt) preoblikovanja in preseganja. Transhumanizem verjame v evolucijsko paradigmo, ki zahteva nenehen razvoj od nižjih k višjim oblikam bitij in kot taka predstavlja »objektivno« zakonitost razvoja stvarnosti. Vendar je očitno, da človek ni zgolj pasivni opazovalec, ki bi razvoj le utrpeval, temveč mora ta razvoj aktivno spodbujati in ga uresničevati z napredkom znanosti in tehnike. Lahko bi rekli, da transhumanizem gradi na določenem pojmu preseganja sebe (samotranscendence) pri človeku. Človek je bitje, ki hoče onkraj sedanjega sebe, ki hoče sebe izboljšati. Toda kaj je cilj tega izboljšanja, kaj je ideal njegove dovršitve? To je v prvi vrsti preseženje in odprava pomanjkljivosti, s katerimi se človek sooča. Te pomanjkljivosti so različne omejenosti, ki jih sedanji človek doživlja, zaradi njih trpi ali se ob njih preprosto čuti nemočnega. Ideal transhumanizma zato bodočemu, preoblikovanemu človeku obljublja nesluteno širitev njegove moči – vključno z obljubo, da bo nekoč lahko premagal tudi zadnjo in najtrdovratnejšo pomanjkljivost: smrt.

Pri podrobnejšem odgovoru, v kakšni smeri in na kakšen način preseči sedanjega človeka, se ločujejo različne struje, ki ob predponi »trans« (transhumanizem) uporabljajo tudi predpono »post« (posthumanizem).<sup>2</sup> V naraščajoči nepregledno-

<sup>2</sup> Sorgner (2016, 81–84) za svojo sintezo trans- in post-humanizma predlaga predpono »meta« in temu ustrezno uvaja izraz metahumanizem.

sti Janina Loh (2018) predlaga delitev, ki razlikuje najprej med transhumanizmom in potshumanizmom, pri slednjem pa dve varianti: tehnološki posthumanizem in kritični posthumanizem. V čem se posthumanizem razlikuje od transhumanizma? Medtem ko si ta prizadeva za izboljšavo človeka in njegovo preobrazbo v posthumano bitje, pa hoče posthumanizem človeka povsem preseči in vstopiti v obdobje, v katerem (tudi preobraženi) človek ne bo več središče stvarnosti. To obdobje »po človeku« tehnološki posthumanizem vidi v prihodu nove tehnične inteligence, ki bo nadomestila človeško vrsto. Bodoči razvoj znanosti in tehnologije bo postopoma presešel razdvojenost med biološko naravo in umetno inteligenco, med naravnim in umetnim, in se dovršil v eni sami, vseobsegajoči inteligenci, ki jo Kurzweil (2005) imenuje tudi »singularnost«. Dogodek singularnosti v bližnji prihodnosti ima vse attribute religioznega eshatona in v (pozitivnem) smislu apokalipse kot dokončnega razodetja pomeni konec človeka, kakor ga poznamo do zdaj. Singularnost kot umetna superinteligence bo nova »božanska« stvarnost, osvobodjena vseh spon biološko-materialnega sveta. Vanjo bo potopljen tudi človek in bo sebe razumel iz nje. Človekov um, reduciran na kompleksno celoto informacij in neodvisen od materije, bo sposoben prenosa na računalnik (*mind uploading*) in bo dosegel tehnološko nesmrtnost.

Kritični posthumanizem s tehnološkim posthumanizmom deli željo po preseganju človeka, vendar pa doseganja tega cilja ne išče v tehnologiji, čeprav jo običajno pojmuje pozitivno kot sredstvo osvobodjanja in emancipacije. Ta (pod)tip posthumanizma filozofsko v osnovi temelji na postmoderni misli, zlasti kritični teoriji in poststrukturalizmu. Njegovi predstavniki se po svojih filozofskih izhodiščih precej razlikujejo, vendar jih povezuje kritičnost do obstoječega humanizma in »antropocentrizma«. V prizadevanju, da bi človeku odvzeli »krono stvarstva« in ga vrgli s prestola, ki si ga je po njihovem mnenju neupravičeno prisvojil, zavračajo antropološki esencializem (ki verjame v ontološko »naravo« človeka) in posledično filozofsko antropologijo. Za primer takšnega posthumanizma lahko vzamemo misel R. Bradotti, ki zavrača ekskluzivno vlogo človeka kot subjekta in jo razume kot svojevrstno uzurpacijo moči. Zahteva odprtost do novih form subjektivnosti in za dodelitev statusa subjekta drugim bitjem, zlasti živalim. Braidottijeva tako v središče svoje misli postavlja pojem »zoe«, ki predstavlja »nečloveško, vitalno silo življenja«. Ta »sila prehaja meje in združuje prej ločene vrste, kategorije in področja. Egalitarizem, ki je utemeljen na *zoe*, /.../ predstavlja jedro postanropološkega obrata« (Braidotti 2013, 60). Ob tem se sicer postavlja vprašanje, kako Braidottijeva razume sebe in lastno subjektivnost – kot ekspoziuro »zoe«, ki je sposobna razumevanja? Ali pa je takšno vprašanje še preveč človeško in ujeta v antropocentrizem? Pa vendar, kako naj človek »preskoči« samega sebe in razmišlja postčloveško?<sup>3</sup>

Članek se omejuje na smer transhumanizma, ki sicer sedanjega človeka želi preobraziti, vendar pa ga noče odpraviti – kot v primeru posthumanizma – temveč izboljšati. S pomočjo znanosti in tehnologije naj bi človek izboljšal, povečal, okre-

<sup>3</sup> Glede teološkega razmisleka v smeri krščanskega zmernega antropocentrizma glej Globokar 2018.

pil, intenziviral svoje sposobnosti in se tako preoblikoval v novo transhumano bitje. Želja po povečanju svojih sposobnosti in preseganju omejitev za človeka ni nekaj novega, saj tvori njegovo temeljno življenjsko izkušnjo. Človek namreč ni izgotovljeno bitje, ki bi zgolj udeleževalo vnaprej določeno naravo, temveč je bitje svobode, ki mora samega sebe šele doseči, ki mora šele postati »jaz sam«. Doseganje sebe, ki človeku ni vnaprej *dano*, temveč mu je kot naloga *zadano*, nujno vključuje element preseganja: človek je vedno v stanju preseganja ali transcendiranja svojega sedanjega stanja. To se odraža tudi v dejstvu, da človek nikoli ne sovпада s tukaj in zdaj svoje prostorsko-časovne navzočnosti, temveč slednjo presega oziroma transcendirajo. V tem živitem preseganju je utemeljen govor o samotranscendenci (ang. *self-transcendence*) človeka (ta pogojuje tudi njegov odnos do vsake druge transcendence), ki tvori njegovo temeljno strukturo in spada k »bistvu« človeka.<sup>4</sup> Taka trditev bi bila za transhumanizem nesprejemljiva, saj ta zavrača vsak govor o bistvu kot ostanku preživetega antropološkega esencializma, pa čeprav je tak očitek prenačilen. Ali ni tudi transhumanizem določeno razumevanje, ki ga je zasnoval človek in kot tak predstavlja svojevrstno modifikacijo samotranscendence človeka? Ali drugače: ali je transhumanizem tisti, ki določa človeka, ali pa je nasprotno človek (sedanji, daleč od transhumanističnega ideala) tisti, ki določa transhumanizem? Tu ne gre za sofisticirano obračanje besed, temveč za temeljno metodološko vprašanje, ki zahteva, da vsak filozofski pogled na stvarnost – kar pa transhumanizem je, čeprav bi sebe rad razumel kot znanost in se besede filozofija otepa – razmisli o predpostavkah lastnih stališč in se ne prepusti naivnosti, ki jih utegne spremljati. Izhodišče tukajšnjih razmislekov bo radikalna sprememba perspektive, ki je sicer transhumanizmu – in vsakemu naturalizmu – tuja, vendar se izkaže kot racionalno bolj upravičena od navidezne samoumevnosti naturalistične ontologije. Ob tem se ne morem izogniti znanemu Fichtejevemu stavku: »Večino ljudi bi prej pripravili do tega, da bi sebe imeli za košček lave na luni, kot da bi se imeli za 'jaz'« (Fichte 1965, 326). Če samoumevno začenjam pri zunanjem svetu in pozabim, da sem vsakokrat »jaz« tisti, ki živim človeško življenje in vršim razumevanje, če torej v vsesplošni objektivaciji stvarnosti pozabim na izjemnost jaza znotraj te objektivnosti – oziroma na tisto, kar imenujemo subjekt –, potem sem verjetno že podvržen naivnosti, ki pristno spoznanje in resnico onemogoča. Ko kdo npr. sebe razume kot delujoče možgane, je takšna trditev metodično in logično sporna, čeprav se morda zdi na prvi pogled znanstvena. Pri (implicitnih) filozofskih osnovah transhumanizma takšnih metodično kontroverznih »samoumevnosti« ne manjka.

## 2. Človekova transcendenca in perspektiva prve osebe

Osnova za govor o transcenci (ali samotranscenci) človeka je njegovo razumevanje, ki ga lahko imenujemo tudi zavest (tj. vedeti za svoje védenje). Toda to

<sup>4</sup> O različnih pomenih transcendence v povezavi s človekom glej Mensch 2017. Staudigl (2017) poda fenomenološko analizo pojma transcendence in samo-transcendence.

ni zgolj zunanja značilnost tistega bitja, ki se imenuje človek, temveč je izvorno »mesto«, kjer človek sebe prevzema kot »jaz«. Dejanja »prevzemanja sebe« – da namreč izrečem »jaz«, ki je v smislu osredotočenosti upovedovanja izključno nase razmeroma posebna beseda tudi slovnično – namreč ne moremo prevesti v tretjo osebo (univerzalni in objektivirajoči govor) in zato je njeno védenje (ali zavest) nekaj absolutno edinstvenega in nenadomestljivega (perspektiva prve osebe). Res je, da pomeni vstop v jezik, ki spremlja razumevanje, vstop v univerzalne in objektivne strukture, ki jih (konkretni) jezik ima (ker ni nikoli privatni jezik). Kakor hitro se »jaz« začnem opisovati in zasnujem razumevanje samega sebe, zaradi posredniške vloge jezika nujno pride do vključitve perspektive tretje osebe v smislu tematizacije in objektivacije. Postavlja se tudi vprašanje, ali niso strukture jezika in vnaprej obstoječe razumevanje, ki vlada v družbi, predhodne vsaki vzpostavitvi jaza – ali ni samozavedanje in samorazumevanje jaza že vedno pogojeno s (splošnim, družbenim) razumevanjem, v katerega je jaz potopljen še pred svojim »prevzetjem«. Toda tudi v tem primeru se ni mogoče povsem odreči avtonomiji jaza, kar je drugo ime za njegovo svobodo. Tudi če zunanje okolje obzorje lastnih možnosti razumevanja (jaza) zmanjšuje, ne more nikoli povsem ukiniti tiste svobode, ki vzpostavitev jaza spremlja: da kljub prevzemanju danosti (tako fizičnih kot jezikovnih), v katerih sem, sebe doživljam kot akterja, pobudnika svojih izrekanih in dejanj. Lahko pridem celo do sklepa, da nisem zares svoboden (npr. zaradi znanstvenih odkritij o delovanju možganov ali dosežkov psihoanalize), toda že »možnost«, da sebe razumem kot nesvobodnega, neizpodbitno kaže, da te prvobitne svobode (ali možnosti) ne morem nikoli ukiniti. Podobno nemožnost zanikanja srečamo pri tistem »dodatku«, ki po Kantu spremlja vsako *moje* razumevanje in izrekanje: da namreč »jaz mislim« kot transcendentalni temelj ostaja neizrečena, a nujna predpostavka vsega mojega spoznavanja in delovanja (Kant 1983, 136).

Pri transhumanizmu do takšne refleksije o perspektivi prve osebe sploh ne pride. Prej smo omenili, da ontološko osnovo transhumanizma tvori naturalizem, ki priznava zgolj materialno, empirično zaznavno stvarnost. Toda transhumanizem v resnici vsebuje določen dualizem, kajti poleg biološko-materialne stvarnosti priznava tudi obstoj »duha« oziroma »uma« (ang. *mind*). Pri človeku se transhumanizem zavzema za to, da bi um prevzel kontrolo nad telesom. Sedanjega človeka z omejenimi sposobnostmi uma in spoznanja (kognicije) je zato treba preobraziti v smeri potenciranja in izboljšanja njegovih umskih zmožnosti. Toda za kakšno pojmovanje uma gre? Um bi v kontekstu transhumanizma lahko razumeli *kot hipostazirani tehnološki um*. Kakor programska oprema (software) pri računalniku predstavlja določeno presežnost glede na materialno strojno opremo (hardware) in kakor »informacija« presega materialno stvarnost, tako tudi transhumanizem verjame, da se um lahko vse bolj osvobaja in premaguje (ali vsaj zmanjšuje) svojo odvisnost od biološko-materialnih danosti bivanja. Pri tehnološkem posthumanizmu prihaja celo do popolne osamosvojitve »umske« sfere, kar bi lahko razlagali kot pervertirano varianto metafizičnega dualizma, ki verjame v osvoboditev duše (*mind*) od telesa in nesmrtnost povezuje z brezčasnostjo umetne superinteligence. Če je bil pojem duha (*mind*, lat. *mens*) v zgodovini filozofije utemeljen v izkustvu, da člo-

vek kot *jaz* presegam biološko-snovni svet (to sposobnost pa priznavam tudi drugim ljudem), in je bil soroden pojmu *spiritus*,<sup>5</sup> pa gre pri transhumanizmu za enostransko redukcijo duha na tehnični um v smislu matematično-logičnih operacij in vzorcev (*patterns*). Ta »vzorčna« (*patternist*) razlaga uma (Goertzel 2006) spominja na Heideggerjev pojem »Gestell« (postavje, ogrodje), s katerim je ta označil bistvo sodobne tehnike (Heidegger 1994, 23). Lahko bi torej rekli, da transhumanizem najprej transformira to, kar naj bi bil človeški duh – namreč transhumana tehnološka inteligenca, ki nato opravičuje nov, posthumani ideal transformiranega človeka.

Transhumanizem ne čuti niti potrebe, niti nima volje za globlji razmislek o svojih ontoloških predpostavkah. Svojo interpretacijo človeka jemlje kot samoumevno oziroma verjame, da ima takšno razumevanje povsem splošno veljavo zaradi sprejetosti znanosti in tehnologije v družbi. Vendar je očitno, da vse razlage človeka, ki naivno preskočijo perspektivo prve osebe, pozabljajo na resnični temelj njegove transcendence. Prvo človekovo transcendiranje se namreč dogaja v nesovpadanju s svojo prostorsko in časovno navzočnostjo, ker sebe živi kot »ekstatično« (Heidegger 1986, 365) ali »ekscentrično« (Plessner 1975) bitje: v presega-jočem od-miku (*ek-stasis*) od prostora (eksistencialno doživljanje prostora, npr. bližine, je pred metrično objektivacijo prostora) in v preseganju zdaj-časa (eksistencialno živeta časovnost kot »seganje« tako v prihodnost kot tudi v preteklost onkraj kronometričnega toka »zdajev«). Ta ekstatičnost kot prvotna (samo)transcendencija človeka je formalni pogoj možnosti razumevanja in občutenja sebe (samozavedanja). Hkrati je ta prvotna transcendencija človeka temelj njegove svobode, po kateri se razlikuje od drugih bitij, podvrženih naravnemu determinizmu. Svoboda in razumevanje – z obema človek presega zunanji svet – sta v tesni notranji povezanosti: človek svojo svobodo živi skozi razumevanje in zavedanje (v tem je razlika med človekovo svobodo in »prostostjo« živali), po drugi strani pa tudi razumevanje ni nikoli povsem podvrženo deterministični nujnosti (v nasprotju z »razumevanjem« umetne inteligence, ki temelji na algoritmih), kar pomeni, da človek *samega sebe* lahko razume različno. Ne gre torej samo za možnost (in svobodo) različnega razumevanja in razlaganja sveta, ki obkroža človeka, temveč človek tudi samega sebe razume na različne načine – in je zato samemu sebi prvo ter nikoli dokončno odgovorjeno vprašanje. Nikdar ne more zatrditi, da je zasnova takšno razumevanje sebe, ki je neovrgljivo in ki uganko človeka dokončno »reši«. Če bi se to zgodilo, bi to pomenilo konec filozofije, saj je njeno metodično mesto za razliko od empiričnih znanosti prav v polju svobode in vprašljivosti, v katerem človek sebe doživlja in išče svoje najustreznejše razumevanje. Raznolikost filozofskih pojmovanj človeka, ki jih ni moč zvesti na eno samo »znanstveno« razlago, priča o njegovi radikalni vprašljivosti in zaznamovanosti s svobodo.

Zgodovina zahodne filozofije, ki v veliki meri sovпада z zgodovino metafizike, priča, da je človek sebe doživljal kot bitje transcendence. Čeprav se v novem veku do klasične grške metafizike vzpostavi kritičen odnos, pa prav pot preko človeko-

<sup>5</sup> Glede razumevanja pojma duha kot načina biti človeka glej Petkovšek 2018a, 34. O zgodovinskih izvorih »odkritja notranjosti« glej Petkovšek 2017, 2018b in 2019.

vega notranjega izkustva oziroma perspektiva prve osebe (kar se imenuje tudi noveški obrat k subjektu) utemelji novo razumevanje človekove transcendence. Pri Kantu kot osrednjemu liku novega veka je človek transcendentalni subjekt, ki transcendirira empirično fenomenalni svet, čeprav je vanj vključen. Človek je »državljan dveh svetov«, transcendentalnega sveta umnosti (in svobode) ter empiričnega naravnega sveta (in determiniranosti). Kant pokaže, da človek perspektive prve osebe in z njo pogojenega razumevanja sebe ne more kar ukiniti. Transcendentalni jaz se nadzoru empiričnega jaza izmika ali še drugače: v srčiki sebe ostajam presežen samemu sebi, sem »živeta svoboda«, čeprav moram to svobodo udejanjati v svetu naravnega determinizma. Možnost tega udejanjanja, s katero človek izpričuje svojo presežnost glede na naravni svet, se po Kantu uresničuje v človekovem moralnem delovanju. Skrivnost človekove svobode, ki se udejanja v morali, je obenem temelj človekove avtonomije in njegovega »metafizičnega« dostojanstva.

Čeprav Kant klasično metafiziko in teološko utemeljitev človeka zavrača, ohranja pojem transcendence in človekove presežnosti. Zato je človek nosilec neskončne vrednosti in dostojanstva. To neodtujljivo dostojanstvo je postalo etični temelj zahodnega razumevanja politike. Svoboda in avtonomija človeka zahtevata priznanje enakega dostojanstva drugim ljudem, kar znotraj politične skupnosti določa meje lastne svobode. Sicer pa svoboda po Kantu ni nikakršno samoljubje, ki ne trpi zunanjih omejitev, temveč se udejanja kot sprejetje razuma in njegovih zakonitosti. Zakaj tu poudarjamo Kanta? Ker z njim lahko pokažemo na nasprotje stališč transhumanizma. Po eni strani namreč transhumanizem gradi na predpostavki avtonomije (in z njo tesno povezane svobode) posameznika, po drugi pa izkazuje drugačno razumevanje uma in človeka. Človek je sicer poklican, da svojo avtonomijo krepí, toda ta avtonomija (in svoboda) se razlagata kot premagovanje meja in omejitev, ki jih človek kot posameznik doživlja. Um za razliko od moralne vloge pri Kantu dobiva tehnološki značaj in instrumentalno vlogo: postaja orodje za povečevanje lastne moči in samoizboljševanje. Toda transhumanistični ideal trči na etične dileme, ki jih s svojim zoženim pojmom uma in naturalističnim razumevanjem človeka le stežka rešuje. Eno izmed področij, kjer se etični problemi transhumanizma kažejo že danes, predstavlja fenomen »krepitve« ali povečevanja človekovih zmognosti s pomočjo farmakoloških substanc ter zlasti t. i. »nevrokrepitve« (*neuroenhancement*).

### 3. (Trans)humana krepitev in izboljševanje človeka

Angleški pojem »enhancement«, poslovenjen kot »krepitev« (Pustovrh 2013),<sup>6</sup> se razlaga kot poskus povečevanja sposobnosti človeškega telesa in uma ter zajema

<sup>6</sup> Beseda krepitev v slovenščini spominja na besedo »krepost« (lat. *virtus*), ki predstavlja osrednji pojem klasične etike. Tudi pri tej etiki gre za razvitje ustrezne moči (lat. *vis*, ki je etimološko povezana z *virtus*), kajti delati dobro zahteva trud in napor – oziroma pridobitev pravih drž (*habitus*) delovanja zahteva ustrezno »krepkost« in prizadevanje človeka. Takšne pridobljene etične drže se zato imenujejo kreposti oziroma vrline. Primerjava klasičnih kreposti s sodobnim pojmom »krepitve« (*enhancement*) bi lahko razkrila celovite razlike med klasičnim humanističnim idealom (dobrega življenja) in »nečloveškim« idealom transhumanizma, ki hoče sposobnosti človekovega umevanja, občutja in delovanja intenzivirati v neskončnost.

širok spekter od genetike (*genetic enhancement*) do ožjega področja nevrokrepitve. Pri slednjem gre za ali farmakološke ali tehnične poskuse krepitve zmožnosti človeškega organizma. Za razliko od terapije, ki takšna sredstva uporablja, da posamezniku povrne obstoječe zmožnosti, ki so prizadete zaradi bolezni (pozdravi določeno umanjkanje), gre pri krepitvi za izboljšanje in povečevanje človekovih sposobnosti: od sreče, miselnih procesov (kognicija),<sup>7</sup> kvalitete in dolžine življenja, pa do moralnega obnašanja (*moral enhancement*). Uporaba znanstvenih odkritij in tehničnih sredstev za raznovrstne krepitve je sprožila nova etična vprašanja, ki so že dlje časa predmet razprav v znanstveni skupnosti in širši družbi. V tem kontekstu je še vedno aktualen obširen dokument, ki ga je sprejel Svet za bioetiko pri predsedniku ZDA (President's Council on Bioethics 2004) z naslovom: »Onkraj terapije. Biotehnologija in zasledovanje sreče«, v katerem je fenomen krepitve podvržen poglobljenemu in kritičnemu ovrednotenju. Tu ne želimo obravnavati posameznih etičnih dilem tega fenomena, pač pa se nameravamo vprašati o njegovih filozofskih predpostavkah, ki se praviloma prekrivajo z nazori transhumanizma.

Pred kratkim izdana nemška knjiga, ki obravnava nevrokrepitev kot filozofski problem (Viertbauer in Kögerler 2019), se pri nevrokrepitvi skozi članke različnih avtorjev osredotoča na tri temeljna filozofska vprašanja: človekovo avtonomijo, človekovo avtentičnost in družbene posledice krepitve. Te tri aspekte lahko uporabimo tudi pri naši refleksiji. Kakšen pojem avtonomije lahko razvije naturalizem, ki človeka obravnava zgolj kot biološko bitje? Če se človek pri svojem genskem naboru od šimpanzov razlikuje samo v dveh odstotkih in če tisto, kar imenujemo perspektiva prve osebe (in kar posredno utemeljuje pojem osebe), naturalistični pristop reducira na naravne procese v možganih, potem odpade vsaka osnova za razumevanje človeka kot bitja transcendence. V tem primeru je avtonomija reducirana na občutje, da zmorem nekaj napraviti iz lastnega nagiba in nisem podvržen tuji volji ali prisili. Tudi svoboda je v naturalističnem pristopu zvedena na *občutje* svobode, pri čemer je to občutje subjektivno in svoboda v objektivnem smislu morda sploh ne obstaja.<sup>8</sup> Ker pa človek svojo svobodo in avtonomijo doživlja kot omejeno, se zdi upravičeno, da te omejitve presega in »krepí« (*enhance*) svojo moč. Če mi npr. stimulantni omogočajo, da delam učinkoviteje in dlje, potem povečujejo moje zmogljivosti in zmanjšujejo vezanost na moje lastne omejitve. Za Birnbacherja je krepitev (*enhancement*) »nova beseda za nekaj prastarega. Lastno stopnjevanje in oblikovanje z 'umetnimi' /.../ sredstvi, je za človeka nekaj več ali manj naravnega« (Birnbacher 2019, 23). Očitno je v ozadju vprašanje, kaj sploh pomeni avtonomija in v čem je bistvo svobode. Ali ni najvišje dejanje avtonomije in svobode, da človek spozna nujnosti, ki so razumsko utemeljene, in jih zato lah-

<sup>7</sup> Tudi tu je viden premik pojma razumevanja v ožji pojem »kognicija« (*cognition*). Kot da bi razumevanje lahko zvedli na miselne algoritme in na matematično sklepanje. »Kognitivna krepitev« (*cognitive enhancement*) res lahko pospeši miselne procese, toda ali lahko doseže globlje razumevanje? Če seveda to vprašanje ni že vnaprej diskvalificirano kot nostalgični ostanek preživetega humanizma ...

<sup>8</sup> Že dolgo je znan eksperiment Benjaminja Libeta (1985), ki s preučevanjem možganskih procesov postavlja pod vprašaj svobodno voljo pri človeku. Toda že Kant je dejal, da svobodne volje ne moremo dokazati, ker ni dejstvo empiričnega sveta. Je pa svoboda nujen postulat, brez katerega človekova morala izgubi vsak smisel, posledično pa se zamaje tudi človekovo dostojanstvo.



ko sprejme (podobno kot sprejememo matematične zakonitosti, ker so pač razumne)? Ali ni svoboda človeka prej v sprejetju človekovih »nujnosti« (ker ga delajo človeškega) kot pa v uporabi proti njim in transhumanem idealu bitja brez pomanjkljivosti in omejitev?

To vprašanje je tesno povezano z govorom o avtentičnosti, ki je v obdobju po Kantovem razsvetljijskem racionalizmu zaznamoval moderno eksistencialno filozofijo. Avtentičnost je drugo ime za tisti način življenja človeka, v katerem ta uresniči samega sebe. V resnici gre za novo postavitev starega vprašanja, ki je vodilo grško etiko: kako doseči uspelo, dobro življenje? Jasno je, da odgovor nanj predpostavlja ustrezno razumevanje človeka, njegovega bistva ali narave, kar je tvorilo temelj za klasično etiko kreposti. Slovo od etike kreposti in od pojma narave (ki je sicer navzoče že pri Kantu, vendar ga ta nadomešča z univerzalnim pojmom razuma) vodi v pluralizem načinov življenja in njegovega uspevanja. Namesto vsebinske določenosti, kaj je dobro in uspelo življenje, v ospredje stopi pojem avtentičnosti, ki posamezniku dopušča, da svoje življenje uresniči onkraj obče veljavnih meril. Primer takšne etike najdemo pri Heideggerju, čeprav on še vedno vztraja pri formalnih okvirih avtentičnosti – npr. sprejemanje lastne smrtnosti kot pogoj, da živimo avtentično življenje – in je hkrati velik kritik tehnične racionalnosti, ki po njegovem za pristno življenje človeka in celotne družbe predstavlja največjo grožnjo. Kaj je torej avtentično, pristno življenje? Transhumanizem ga opredeljuje z življenjem nadčloveka, ki da bo premagal vse svoje omejenosti – toda ali je takšno življenje res zaželeno? Ali bi bilo življenje brez smrti pristno življenje? Življenje brez konca bi v svojem neprestanem trajanju postalo »večno vračanje enakega«. Ali bi bilo takšno življenje res »boljše« kot tisto, v katerem zaradi končnosti (in smrti), ki spremlja vsako odločitev in izkustvo, življenje dobi svojevrstno intenziteto in dokončnost? Upravičeno se lahko vprašamo, ali ni morda smrt bolj zaželena od tehnološke nesmrtnosti, kjer bi bil um naložen na računalnik in ne bi mogel umreti – potem ko nobena informacija povsem ne izgine. Podobno vprašanje spremlja tudi fenomen krepitve: ali zares postajam bolj avtentičen in pristen, ko mi kognitivne sposobnosti okrepijo farmakološke substance, ali pa ravno obratno takrat začutim, da to v resnici nisem jaz sam, da to ni moje pristno življenje? Na to, kdaj pristno in avtentično sem, ne more odgovoriti nihče zunaj mene in nihče namesto mene (tudi ne kakšna zunanja substanca). Avtentičnosti ni moč misliti brez perspektive prve osebe in ni je mogoče nadomestiti s katero koli zunanjo perspektivo.

Transhumana krepitev ima tudi obsežne družbene posledice, ki se jih tukaj lahko dotaknemo samo bežno. Nekateri verjamejo, da lahko nevrokrepitev pripomore k reševanju družbenih problemov sodobnega časa, še zlasti v smislu moralne krepitve (Persson in Savulescu 2012), ki bi pri ljudeh zmanjševala potencial nasilja in spodbujala njihovo dobrohotnost ter sočutje. Toda takšno socialno inženirstvo je že imelo svoje predhodnike v totalitarnih režimih in njihovih utopičnih predstavah vzrejanja izboljšane človeške rase. Pravzaprav so te ideje v neposrednem nasprotju z avtonomijo in avtentičnostjo ter razkrivajo eno od pglavitnih notranjih protislovij transhumanizma, namreč odnos med individualnostjo (ki naj bi se okre-

pila) in univerzalnostjo (ki je temelj znanosti in tehnologije). Tehnološka mentaliteta, ki predstavlja osnovo transhumanizma, je v svojem bistvu nenaklonjena dialogu, pluralizmu in sobivanju različnosti. Zato je v političnem smislu bližje totalitarizmu (v smislu vladavine ene same tehnične racionalnosti, ki ne dopušča alternative). Transhumana družba, kjer bi vladal tehnološki razum, ne bi bila zgolj postetična družba, v kateri bi etične odločitve po nujnih algoritmih sprejemala umetna inteligenca, temveč tudi postpolitična družba, kjer bi – če uporabimo znano Habermasovo razlikovanje – tehnična racionalnost povsem izpodrinila komunikacijsko racionalnost. S tem pa bi bila odpravljena tista osnova, na kateri pojem političnega sploh temelji.

#### 4. Sklep

V prispevku smo želeli pokazati, da transhumanizem pojem transcendence, ki določa človeka na intimen način (kot bitje, ki skozi preseganje sebe (samotranscendiranje) živi odnos do sebe in do sveta), premika na področje znanstvene utopije. Transcendentni ideal transhumanizma, v katerem bodo odpravljene omejitve in pomanjkljivosti sedanjega človeka, je specifično razumevanje, ki ga snuje človek tukaj in zdaj. Ni namreč človek utemeljen v ideji transhumanizma, temveč je ideja transhumanizma utemeljena v človeku. Človek lahko snuje različna razumevanja samega sebe, toda tista interpretacija človeka, ki jo transhumanizem oblikuje v povezavi s sodobno tehnološko znanostjo, še ne pomeni »znanstvenega« odgovora, kdo v resnici človek je in v čem je njegova dovršitev. Situacija je podobna, kot če bi kdo hotel dobiti odgovor na vprašanje, kdo v resnici je, skozi pogled zunanjih opazovalcev in aparaturo. Ali mi bodo algoritmi računalnikov, ki sicer presegajo matematične sposobnosti človeških možganov, povedali, kdo sem v resnici jaz sam? Ali bo umetna inteligenca odgovorila na vprašanje, kaj pomeni biti človek in kako naj se ta človek preobrazi po tehnološki »podobi in sličnosti«? Danes bi Fichte svoj stavek prilagodil in bi rekel: »Večino ljudi bi prej pripravili do tega, da bi sebe imeli za visoko razviti računalnik, kot da bi se imeli za ›jaz‹.« Ob tem ne kateri ne moremo, da ne bi čutili nostalgije po lavi na luni ...

#### Reference

- Birnbacher, Dieter.** 2019. Neuroenhancement – eine ethische Sicht. V: Klaus Viertbauer in Reinhart Kögerler, ur. *Neuroenhancement. Die philosophische Debatte*, 18–42. Berlin: Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi.** 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Fichte, Johann G.** 1965. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA 1/2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- Goertzel, Ben.** 2006. *The Hidden Pattern: A Patternist Philosophy of Mind*. Boca Raton: Brown Walker Press.
- Heidegger, Martin.** 1994. *Vorträge und Aufsätze*. 7. izd. Stuttgart: Neske.

- . 1986. *Sein und Zeit*. 16. izd. Tübingen: Niemeyer.
- Kant, Immanuel**. 1983. *Kritik der reinen Vernunft*. 5. ponatis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kurzweil, Ray**. 2005. *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.
- Mensch, James**. 2017. Transcendence and Intertwining. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:477–487.
- Libet, Benjamin**. 1985. Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and Brain Sciences* 8:529–566. <https://doi.org/10.1017/s0140525x00044903>
- Loh, Janina**. 2018. *Trans- und Posthumanismus: Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Persson, Ingmar, in Julian Savulescu**. 2012. *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199653645.001.0001>
- Petkovšek, Robert**. 2017. Vloga razuma v samora-zumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- . 2018a. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- . 2018b. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73:235–258.
- . 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št.1:17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- Plessner, Helmuth**. 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110845341>
- President's Council on Bioethics**. 2004. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pustovrh, Toni**. 2013. Družbeni vidiki tehnologij krepitve človeka. Doktorska disertacija. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Sorgner, Stefan Lorenz**. 2016. *Transhumanismus: »Die gefährlichste Idee der Welt!?!«* Freiburg: Herder.
- Staudigl, Michael**. 2017. Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:517–531.
- Viertbauer, Klaus, in Reinhart Kögerler, ur.** 2019. *Neuroenhancement: Die philosophische Debatte*. Berlin: Suhrkamp.