

Med antropocentrizmom in antropomorfizmom: primer Fermijevega paradoksa

Sebastijan Pešec

Univerza v Ljubljani, Slovenija

sebastijan.pesec@ff.uni-lj.si

 © 2024 Sebastijan Pešec

Povzetek. Načelo povprečnosti, ki izhaja iz kopernikanskega načela, trdi, da smo Zemlja in ljudje reprezentativni primerki povprečnega stanja. Dosledno upoštevanje načela povprečnosti vodi v antropomorfizem, saj v razmišljanjih o drugačnosti ne prodremo izven nam poznanih kategorij in smo tako zaprti za možno prepoznavanje drugosti. Treba se je izogniti obema skrajnostma. Fermijev paradoks, čeprav tematsko zadeva druge svetove, je lahko plodna tematika za refleksije o določilih človeka in kontingentnostih, ki sestavljajo njegov razvoj. Članek ponudi dva prispevka k rešitvam Fermijevega paradoksa, ki se skušata izogniti tako slepemu sledenju načelu povprečnosti in s tem antropomorfizmu kot preveliki antropocentričnosti na drugi strani. Prvi prispevek temelji na Sahlinsovi teoriji izvirne družbe izobilja, drugi pa na Ošlajevi diaforični teoriji.

Ključne besede: kopernikansko načelo, antropomorfizem, Fermijev paradoks, izvirna družba izobilja, diaforična teorija

Between Anthropocentrism and Anthropomorphism: The Case of the Fermi Paradox

Abstract. The principle of mediocrity, derived from the Copernican principle, asserts that the Earth and humans are representative examples of the average state. Consistent adherence to the principle of mediocrity leads to anthropomorphism, because in thinking about otherness we do not penetrate beyond the categories known to us and are thus closed to the possible recognition of otherness. It is necessary to avoid both extremes. Fermi's paradox, although it thematically concerns other worlds, can be a fruitful topic for reflections on the human attributes and the contingencies that make up his development. The article offers two contributions to solutions to the Fermi paradox, which try to avoid blind following of the principle of mediocrity and thus anthropomorphism, and excessive anthropocentricity on the other hand.

The first contribution is based on Sahlins' theory of the original affluent society, while the second is based on Ošlaj's diaphorical theory.

Key Words: Copernicanism, anthropomorphism, Fermi paradox, original affluent society, diaphorical theory

Uvod

Človeško mišljenje, tako v znanosti kot v filozofiji in v drugih vedah, vsebuje nekatere nereflektirane predpostavke in tudi predsodke, ena izmed nalog filozofskega mišljenja pa je, da jih odkrije in skuša odpraviti. Situacija postane še kompleksnejša, ko nas trud odmakniti se od nekega predsodka potisne v objem drugega. V članku se bomo namreč skušali izogniti vsaj dvema nereflektiranim predpostavkama oz. predsodkoma: da bi se znebili antropocentričnosti, bomo skušali sprejeti kopernikansko načelo; toda prestrogo sledenje slednjemu nas bo zapeljalo v antropomorfizem in druge oblike popačenega gledanja ter predvidevanja, od česar se bomo prav tako skušali osvoboditi.

Iskanje ravnotežja med antropocentričnostjo in antropomorfizmom se jasno izpostavi v razmišljanjih o možnih rešitvah Fermijevega paradoksa, kjer bomo skušali ta problem najprej izpostaviti, nato pa bomo ponudili dva različna in specifična humanistično-družboslovna prispevka k njegovim rešitvam, enega na področju antropologije, drugega na področju filozofije. Videli bomo, da bodo imela izvajanja večinoma dvojno naravo – četudi se Fermijev paradoks tiče možnih svetov nekje daleč v prostranstvih vesolja, bomo hkrati venomer govorili o nas samih, o človeku in njegovih projekcijah, mankih, (ne)razumevanjih samega sebe, skritih in nereflektiranih predpostavkah. Ker bomo skušali misliti drugost in si jo predstavljati v obliki drugačnih inteligenc ter civilizacij, hkrati pa bomo imeli kot edino primerjalno točko venomer le naše lastne primerke in definicije, bomo vseskozi iskali ravnotežje med prevelikim antropomorfizmom, ki se kaže v iskanju svojih dvojnikov ali svojih projekcij ter v slepoti za drugost in drugačnost, in med prevelikim kršenjem načela povprečnosti oz. zapadanjem v antropocentrizem, kar nas vodi v preveliko poudarjanje naše edinstvenosti in posebnosti. Videli bomo, da je razmišljanje o drugih možnih svetovih in oblikah življenja, inteligence ter civilizacij tako pravzaprav izzivov polna naloga, kjer je treba najprej bolje spoznati in definirati tisto prvo, od katerega naj bi se drugo razlikovalo. Ne bo nam šlo torej zgolj za razmišljanja o potencialnih svetovih, temveč tudi, če ne še bolj, za kritična pretresanja resničnosti verjetja o nekaterih nujnostih v razvoju človeka in njegovih lastnostih.

Kopernikansko načelo, antropocentričnost in antropomorfizem

Kopernikansko načelo je pomembno tako v fizikalni kot v filozofski kozmologiji in trdi, da smo Zemlja, življenje na njej ter ljudje reprezentativni primerki povprečnega stanja in da ljudje nismo privilegirani opazovalci v vesolju. Matematik in fizik George Ellis (1971, 582) implikacije kopernikanskega načela opiše takole: »Prvič, zadevajoč laboratorijske eksperimente lahko interpretiramo, da načelo trdi, da so opaženi lokalni fizikalni zakoni enaki po celem vesolju. Drugič, zadevajoč astronomska opazovanja lahko predvidevamo, da naš pogled na vesolje ni preferirana predstava.«

Načelo povprečnosti, ki izhaja iz kopernikanskega načela in je njegov »filozofski« del, pa v kontekstu kozmologije govori o človekovi – epistemološki, ne pa vrednostni (Uršič 2010, 284) – povprečnosti: ljudje nismo redke izjeme ali celo edinstveni, smo predstavniki povprečnega razvoja in stanja. Čeprav epistemološko, to načelo očitno precej ostro zareže tudi v našo vrednostno samopodobo in s tem v številne predstave o privilegiranosti ter edinstvenosti človeka, ki izvirajo iz različnih religijskih in filozofskih tradicij, in je kot tako prepoznano kot eno izmed protisredstev za antropocentrizem in njegove negativne etične posledice, ki jih je v zgodovini ter v sedanjosti prav gotovo mnogo. Antropocentrizem nam je poznan že v grški filozofiji, še veliko večje je povzdigovanje človeškega statusa v abrahamskih monoteizmi, tudi v indijskih religijah, kjer človek ni tako ostro izločen iz preostanka sveta, ima še vedno duhovno-etično privilegiranost: v budizmu, npr., ki je etično zelo egalitaren do vseh živih bitij, obstaja višje vrednotenje človeka od vseh drugih bitij (tudi bogov), saj je človek privilegiran zaradi svoje »vmesnosti« med nižjimi in višjimi sferami ter ravno pravega razmerja med trpljenjem in užitkom, kar mu daje najplodnejšo priložnost za duhovno kultivacijo (Powers 2007, 36). Zelo podobno o človekovi potencialnosti zaradi njegove svobode in možnosti udejstvovanja tako v dobrem kot zlu govori Pico della Mirandola, ki človeka označi za najsrečnejše bitje (1997, 7). Razsvetljenska filozofska tradicija, čeprav po eni strani izraz upora in odmika od krščanskih predpostavk ter vrednot, ostaja v vrednotenju človeka kot edinstvenega in najvrednejšega – oz. zaradi posesti nekaterih lastnosti, ki jih nobeno drugo živo bitje nima, edinega vrednega – povsem na isti strani kot krščanstvo. Tudi Heidegger ostaja v tem taboru, saj je zanj človek *pastir biti* (1967, 211) (kar ima sicer vseeno zelo drugačne posledice kot pojmovanje človeka kot krone *stvarstva*). Primerov antropocentrizma je seveda veliko,

najdemo pa lahko tudi nekaj izjem, ki človeka dojemajo kot enakovreden del narave oz. sveta (tu predvsem prednjačijo arhaične naravne religije,¹ tudi daoizem, džainizem pa seveda cela plejada sodobnih predvsem iz okoljske etike izvirajočih filozofskih struj itd.).

V tej skoraj črno-beli kategorizaciji pa ima posebno mesto Friedrich Nietzsche, saj je glede vprašanja človekovega vrednotenja v primerjavi z drugimi živimi bitji precej ambivalenten, a kljub temu lahko rečemo, da ravno njegova misel (skupaj s Freudovo) predstavlja »kopernikanski obrat« v pozicioniranju človeka v svetu, in sicer s temeljnim postulatom, da pri človeku center odločanja nista razum ali zavest, temveč je to nezavedno oz. nagoni ali instinkti v njem. Po eni strani lahko rečemo, da pri Nietzscheju čezčlovek (kar mora sicer človek šele postati) kot gospodar Zemlje predstavlja izpolnitev in vrh človeškega samoljubja evropske religijsko-filozofske tradicije, po drugi strani pa moramo biti natančnejši: ena izmed Nietzschejevih kritik človeka je ta, da je vsaka vrsta že ustvarila nekaj čezse, le človek še ne (1999, 12). Pri Nietzscheju je tako za nas najzanimivejše ravno njegovo vztrajno detroniziranje človeka. Sledeča, pogosto citirana misel bo v nadaljevanju našla močan odmev v naših razmišljanjih o pomenu in vrednosti človeške inteligence (Nietzsche 2004a, 65): »V bogve katerem odmaknjenem kotu veselja, lesketajoče razlitega v neštete sončne sisteme, je bila nekoč zvezda, na kateri so modre živali iznašle spoznavanje. Bila je to najbolj napuhla in lažniva minuta »svetovne zgodovine«, pa vendar le minuta.« Nietzsche namreč človeško inteligenco s pripadajočimi lastnostmi, kot sta npr. zavest in spoznavanje, postavlja v kontekst merila, ki vrednoti po tem, koliko je neka lastnost koristna za krepitev življenja.

Za zavest, ki v mnogih definicijah predstavlja tisto ključno, po katerem se človek razlikuje od živali (če smo natančni, seveda govorimo o totalno refleksivni zavesti – več o njej v zadnjem poglavju –, saj imajo zavest že živali), tako Nietzsche pravi, da se bo šele izkazalo, ali se bo zaradi prednosti ali slabosti za preživetje obdržala, izginila ali pa bo zaradi nje propadla človeška vrsta. »Zavedanje je zadnja in najpoznejša stopnja razvoja organskega in potemtako tudi njegov najnepopolnejši in najslabotnejši

¹ Zelo zanimivi so primeri pojmovanja človekovega mesta v svetu, ki ne govorijo o nam poznejšem dvigu človeka iz narave in od ravni živali, temveč, obratno, o padcu živali z mesta, enakovrednega človeku, v stanje manjvrednosti ali podrejenosti. Dober primer tega je majevski mit o recitiranju svete pesmi bogovom, ki so ga vsa bitja morala izvesti enkrat na leto. Živali so nekoč pozabile besedilo pesmi in za kazen so jim bogovi odvzeli sposobnost govora.

del« (Nietzsche 2005, 46). A tudi tu je Nietzschejeva pozicija še vedno specifična, saj ne pade v noben prej naštet tabor. Namreč, Nietzsche ne upošteva načela povprečnosti, a hkrati tudi ne zapade v antropocentrizem – človeški ustroj sicer šteje za nekaj redkega, ne pa tudi vrednega zaradi te redkosti –, ne napravi torej zmote, podobne naturalistični: iz epistemološkega spoznanja o redkosti ne izpelje aksiološke sodbe o vrednosti, kar je množičen pojav pri različnih primerih antropocentrizma. (Samo)spoznavanje, zavest in človeška inteligenca so zanj edinstvene lastnosti, a v nasprotju z večinsko usmeritvijo evropske filozofije niso dobre same po sebi, zato ker še niso izkazale koristi za življenje oz. za krepitev življenja in njegovo samopreseganje. Ravno nasprotno, Nietzscheju se zdi, da te lastnosti velikokrat izkazujejo protiživljenjske tendence, ki življenje krnijo ali ga lahko celo pogubijo in bodo zato izginile po preteku te »kozmične minute«. Nietzsche tako v svojem bistvu ni antropocentrist: v svoji strogi kritiki človeka tega poniža v manjvrednega (ker ne dosega evlucijskih standardov preseganja, morebiti pa celo preživetja zaradi protiživljenjskosti svoje zavestne narave) ali pa ga agnostično vrednoti nevtrarno, kot tistega, ki se bo moral šele izkazati v svoji moči. Prav tako ni antropomorfist, saj vztrajno poudarja posebnost človeškega ustroja, ki ga ne smemo projicirati v druga živa bitja; hkrati s tem pa ne sprejema načela povprečnosti – človek je zanj edinstven, četudi to pomeni, da je po nekaterih merilih vrednostno najnižje v živem svetu.

Zgodovina človeškega samovrednotenja je polna kršenja načela povprečnosti in na tem mestu ne bomo naštevali vseh primerov in tudi negativnih etičnih posledic, ki lahko iz tega izhajajo. Prav tako ne bomo naštevali negativnih etičnih posledic in epistemoloških popačenj ter neuspehov, ki izhajajo iz antropomorfizma. Pomembno je, da se iz Nietzschejevega primera naučimo upoštevati sredinsko pozicijo, ki ni ne antropocentrična ne antropomorfna, vrednostno pa lahko vodi v prav vse smeri in dopušča tako negativna, pozitivna kot nevtralna vrednotenja. K možnim epistemološkim odgovorom na kršenje načela povprečnosti pa se bomo še vrnili v naših dveh prispevkih k rešitvam Fermijevega paradoksa.

Vrnimo se sedaj k načelu povprečnosti v astrofizikalnem smislu. Tu poznamo sorodno načelo, imenovano kozmološko, ki trdi, da so opaženi lokalni fizikalni zakoni enaki po celem vesolju in da je vesolje homogeno ter izotropno. Tudi tej poziciji lahko zoperstavimo filozofsko kritiko (nekatero fizikalne ugotovitve, ki so nasprotne temu načelu, bomo našteali v nadaljevanju). Sinologa David Hall in Roger Ames v svoji analizi (1998)

razlik v temeljnih predpostavkah evropske in kitajske religijsko-filozofske tradicije govorita o teološki zapuščini v predpostavkah znanosti, kot se je razvila v Evropi. Ena izmed njih je verjetje v *svet enega reda*, ki predpostavlja, da je celoten univerzum enovita celota z enakimi fizikalnimi zakoni, ki izhajajo iz istega vira. To verjetje pa ima korenine v predpostavki o enem načrtovalcu opaženega reda in v verjetju v zmago reda nad kaosom.² Četudi črno-bela razdelitev na vseprisotnost verjetja v svet enega reda v evropski tradiciji in njena popolna odsotnost v kitajski tradiciji ne moreta držati, je refleksija o tej predpostavki vseeno zelo koristna.

Zastavljeni cilj znanosti je, da vsa različna dognanja in naravne zakone poveže v koherentno ter neprotislovno celoto. Končni cilj fizike je *teorija vsega*, ki bo združila kvantno fiziko in splošno relativnost ter bo zmožna razložiti vsak pojav v vesolju. Znanost skuša vsak nov, nerazložen element, ki ga odkrije (dober primer sodobnega izziva tega je npr. temna snov), ukalupiti v en vesoljni red in v en sistem razlage. A kaj če to ni mogoče na takšen način, kot si predstavlja trenutna znanost? Ellis (1971, 656) opozarja, da imamo kot opazovalci lahko dostop edinole do podatkov znotraj našega preteklega svetlobnega stožca (predel prostora-časa, iz katerega je imela svetloba od Velikega poka do sedaj čas, da nas doseže):

Čeprav bi načeloma lahko pridobili *nekaj* podatkov o prostoru-času zunaj našega svetlobnega stožca z meritvijo gravitacijskega »Coulumbovega« polja zaradi materije zunaj, je zaenkrat še nejasno, kaj točno bi bili zmožni ugotoviti na ta način. Zato so trditve o daljnih dogodkih izven našega svetlobnega stožca na temeljen način nepreverljive trditve in so lahko zelo zavajajoče. [...] Zatorej če postuliramo »kozмолоško načelo« [vsak opazovalec ima enako sliko vesolja, ki je homogeno in izotropno] na filozofski podlagi, ga je nemogoče ovreči; v tem primeru je njegov znanstveni status obskuren.

Sodobna opazovanja namreč najdevajo izjeme in konflikte s kozmološkim načelom, kar se tiče homogenosti in izotropije vesolja,³ četudi za-

² Hall in Ames trdita, da se evropska znanost v svojih nereflktiranih temeljih naslanja na tri dokaze za obstoj Boga. Iz kozmološkega dokaza prevzema verjetje v nujnost obstoja transcendentalnega prvega vzroka, ki je nepovzročen. Namesto Boga razmišlja o Velikem poku. Iz obeh, kozmološkega in ontološkega argumenta, znanost podeduje idejo nujnosti. Iz argumenta o načrtovalcu prevzema dva sklepa: red, ki ga opazimo, potrjuje agensa, ki je red ustvaril; red, ki ga opazimo v enem delu stvarstva, dokazuje, da obstaja enak red povsod (Hall in Ames 1998, 214–215).

³ Npr. Secrest idr. (2021) ter Horvath, Hakkila in Bagoly (2013).

enkrat še velja, da kozmološko načelo v grobem v velikem merilu drži. A vendar je kritika kozmološkega načela mogoča, tako na filozofski kot na empirični ravni. Še bolj pa je to mogoče za načelo povprečnosti, ki zaobsega več ravni, ne le fizikalne. To bomo v članku tudi storili, predvsem na ravneh, ki zadevajo ne toliko fizikalne kot biološke in psihološke procese. Tu nas bodo najbolj zanimala vprašanja nujnosti ali kontingentnosti razvoja inteligence in refleksivne zavesti ter uporabe in razvoja visoke tehnike in znanosti. Tega se bomo najprej lotili s pomočjo razmišljanj o možnih rešitvah Fermijevega paradoksa, ki ima to prednost, da nas dvigne daleč stran od utečenih filozofskih razmišljanj o človeku – gre namreč za razmišljanja o drugih možnih oblikah življenja, inteligenc in civilizacij⁴ izven meja našega planeta. V sklopu teh razmišljanj pa lahko zavzamemo tudi odmaknjeno perspektivo do nas samih in do določil, ki definirajo našo inteligenco in civilizacijo ter oblike življenja na Zemlji. To pa vsekakor pomeni dodano vrednost za poskus objektivnejšega razmišljanja o nas samih.

Fermijev paradoks

Fermijev paradoks, ki je ime dobil po fiziku Enricu Fermiju,⁵ predpostavlja, da je glede na velikost Rimske ceste (ali pa celotnega vesolja) in število planetov v njej nujno, da obstajajo številne tehnološko napredne civilizacije, ki so imele glede na starost vesolja dovolj časa, da bi stopile v kakršen koli stik z nami oz. da bi njih ali njihove sledove ljudje že zaznali – a očitno se nič od tega do sedaj ni zgodilo, iz česar izhaja paradoks (Čirković 2018, 10). Reševanje paradoksa v večini primerov poteka v domeni znanosti, natančneje, z empiričnim raziskovanjem vesolja, nato pa z uporabo statističnih modelov, ki napovedujejo verjetnost. Ironično pa je, da pravzaprav veliko število sodobnih znanstvenih odkritij le še povečuje, ne pa zmanjšuje paradoks, npr., odkritih je čedalje več naseljivih planetov ali

⁴ V članku, kjer bomo obravnavali avtorje tako z ozadjem fizike kot antropologije in filozofije, bomo naleteli na mnoge različne definicije termina *civilizacija* (ter tudi na drugačne ali sovpadajoče definicije terminov *kultura* in *družba*), kar bo za enoten diskurz predstavljalo precejšen izziv. Ob vsakem avtorju bomo tako skušali slediti njegovemu eksplicitnemu ali implicitnemu pomenu teh terminov.

⁵ Fermi ni bil čisto prvi, ki bi zastavil vsebino tega paradoksa (paradoks se je razvil iz pogovora, ki ga je imel s kolegi fiziki leta 1950). Prvo instanco zasnutka paradoksa lahko najdemo že pri francoskem razsvetljencu Bernardu le Bovier de Fontenellu v njegovem romanu *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* (Pogovori o pluralnosti svetov) iz leta 1686 (Prantz 2013, 249), leta 1933 pa je podobno kot Fermi razmišljal tudi sovjetski raketni inženir Konstantin Eduardovič Ciolkovski (Čirković 2018, 3).

lun, več ekstremofilov (organizmov, ki preživijo v ekstremnih okoljih) in več načinov premagovanja medzvezdnih razdalj ter drugih tehnoloških rešitev (Čirković 2009, 3–4). Zakaj nismo zaznali nobene sledi druge inteligentne civilizacije, torej postaja čedalje zanimivejše vprašanje, h čemur pa nujno spadajo razmisleki o redkosti ali pogostosti inteligentnih civilizacij ter seveda vprašanje same definicije tega pojma.

Ker je tako izziv paradoksa še večji in ker ga znanost sama zaenkrat še ni uspela zadovoljivo rešiti, je smiselno, da je v razmisleku o Fermijevem paradoksu, katerega predlagane rešitve vsebujejo številne skrite predpostavke, vključena tudi kritična filozofska oz. humanistična misel. S sledečo izjavo astronoma Milana Čirkovića (2009, 9) se tako ne bomo najbolj strinjali: »Celo najobjektivnejše, matematične študije, kot je, recimo, ta Newmana in Sagana, so bile nekako prisiljene resignirano zaključiti, da je »nenavadno, da je rešitev za problem »Kje so?« močno odvisna od politike in etike naprednih družb« (Newman in Sagan 1981, str. 320). Pri tej vrsti odgovora je nekaj zelo nezadovoljivega. Bolj kot nezadovoljstvo nam lahko takšni zaključki prinesejo dobrodošlo gradivo in izziv za nadaljnje raziskovanje.

Predlaganih in obravnavanih rešitev paradoksa, ki so ali logično veljavne ali empirično možne, je nekaj sto (Čirković 2018, 265),⁶ a nobena paradoksa ne reši zadovoljivo in popolno, zato v članku ne bomo iskali nove rešitve, temveč bomo le odprli novo polje razmisleka in ponudili prispevka, ki lahko dodatno pojasnita ali utrdita nekatere že obstoječe rešitve. Poglejmo si torej Fermijev paradoks, kot ga v preprosti shemi navaja Čirković (2018, 19): »časovnoprostorska razmerja Galaksije + očitna odsotnost zaznanih izvenzemeljskih civilizacij + dodatne predpostavke → paradoksen zaključek.« Pri čemer dodatne predpostavke zajemajo naivni ali znanstveni realizem, naturalizem, kopernikanizem, gradualizem, neekskluzivnost in ekonomske predpostavke (Čirković 2018, 20 in Čirković 2009, 2). Medtem ko bi nas kritika znanstvenega realizma, naturalizma

⁶ Nekatere obravnavajo ovire samega fizikalnega ustroja vesolja, ki otežuje razvoj življenja ali razvoj tehnologije, potrebne za premagovanje medzvezdnih razdalj ali pošiljanja in sprejemanja signalov, precej rešitev govori o katastrofičnih dogodkih, ki lahko uničijo civilizacijo oz. življenje, najsibodo to različne kozmične ali planetarne naravne nesreče ali pa samouničenje civilizacije z visoko tehnologijo (kar seveda že vsebuje mnogo humanistično-družboslovnih predpostavk o naravi takšnih civilizacij), nekaj jih spada v t. i. solipsistično skupino rešitev, kjer najdemo številne precej obskurne, neznanstvene in nedokazljive predloge, nekaj pa jih ostaja izven te kategorizacije. Za več o tem glej Čirković (2018).

in neeksluzivnosti, ki so pravzaprav metode znanstvenega in s tem tudi filozofskega raziskovanja, pahnila v neznanstvenost, pa je kritika drugih treh predpostavk pravzaprav del kritičnega znanstvenega dela. Fermijev paradoks vsebuje premiso, da je naša civilizacija povsem povprečna (upošteva načelo povprečnosti oz. kopernikanizem⁷) in zaradi tega ne more biti edina niti ne redka – to je pravzaprav ključni steber paradoksa. A načelo povprečnosti v tem oziru je filozof Ernan McMullan označil kot »uniformitaristično zmoto« – če se je življenje razvilo na enem kraju, še ne pomeni, da se bo tudi na drugih krajih s podobnimi pogoji (Lamb 2004, 41).

Filozof David Lamb nas pravilno opozarja, da nas nobena od teh dveh skrajnosti, ne načelo povprečnosti ne predpostavka edinstvenosti, sama po sebi ne more pripeljati do resnice (2004, 47). Obe sta koristni za obrzdanje skrajnega mišljenja v njunem nasprotnem polu in s tem za omilitev antropocentričnih ali antropomorfnih predsodkov. Eden izmed primerov močnega antropomorfizma v Fermijevem paradoksu je predstava, da naj bi druge civilizacije posedovale željo po raziskovanju, kolonizaciji in vzpostavljanju stika z drugimi civilizacijami. Mnogi astrofiziki sicer priznajo možnost, da si nekatere civilizacije ne želijo kolonizirati ali vznemirjati drugih, toda trdijo, da, statistično gledano, to ne more veljati za večje število civilizacij (Prantzos 2013, 252),⁸ kar pa nas zopet vrne nazaj na uklonitev načelu povprečnosti. Antropomorfizem je na tak način povsem zavestno sprejet: v mnogih razumevanjih in verjetnostnih izračunih modeliranja možnih »galaktičnih kolonizacij« astrofiziki namerno uporabljajo dejanske koeficiente kolonizacije iz evropske ali polinezijske zgodovine (Webb 2015, 106)⁹ in te koeficiente uporabljajo kot znanstveno relevantne iztočnice.

Čeprav je takšna predstava kolonizacije res izjemno antropomorfna, bi

⁷ Čirković opozarja, da so kopernikansko načelo porušila sodobna odkritja, ki kažejo, da je povprečna starost Zemlji podobnih planetov okoli 6,4 milijarde let, kar je precej več kot Zemljina (4,5 mrd) (2009, 3). Starost planetov je sicer le en delček kopernikanskega načela oz. načela povprečnosti, tako da težko rečemo, da zaradi tega načela povsem padeta.

⁸ Tu gre za upoštevanje zahteve po neeksluzivnosti, ki jo omenja Čirković – gre za to, da bi morali za prepričljivejše rešitve Fermijevega paradoksa imeti neeksluzivne rešitve, ki slonijo na majhnem številu neodvisnih vzrokov. Npr., globalna sestava vesolja z velikimi, težko premagljivimi razdaljami je primer takšne dobre rešitve, medtem ko samouničenje civilizacije z jedrskim orožjem ni, saj lahko velja le za statistično manjše število planetov.

⁹ Eric Jones v svojem modelu galaktične kolonizacije uporabi koeficient 0,0003 na leto, kar je bil koeficient emigracije iz Evrope v Severno Ameriko v 18. stoletju (Webb 2015, 91).

jo lahko mogoče vseeno vsaj malce omilili s hipotezo, da je ena izmed bistvenih lastnosti življenja njegova težnja k razširitvi (ljudje in naša tehnologija smo skozi ta pogled le sredstvi za to, da življenje poneseemo na druge planete). A tudi tu se še vedno gibljemo v območju določene vrste centrizma, ki se opira na do zdaj edino nam znano instanco življenja (Čirković 2009, 15):

[P]ogosto citiran kliše, da življenje zapolni vse razpoložljive niše, je očitno *non sequitur* v ustreznem kontekstu; medzvezdno kolonialno razširjanje tako ne bi smelo biti privzeta hipoteza, kar pa na žalost je v večini dosedanjih diskurzov, povezanih s SETI [angl. *Search for Extraterrestrial Intelligence*, iskanje zunajzemeljske inteligence] [...].

Vemo, da astronomi, ki iščejo planete izven Osončja, kjer bi lahko obstajalo življenje, iščejo *Zemlji* podobne planete, kjer bi lahko obstajalo življenje, podobno *zemeljskemu*: iščejo planete, ki ležijo v območju naseljivosti, ki je vzvratno definirano glede na pogoje nastanka zemeljskega življenja. Poleg življenja, podobnega zemeljskemu, pa znanstveniki iščejo tudi tehnologijo, ki je trenutno poznana nam, kot pravi Lamb (2004, 20): »Tehnologija, uporabljena za iskanje ETI [angl. *Extraterrestrial Intelligence*, zunajzemeljske inteligence], je vsilila lastno definicijo inteligence. [...] Glede na potencial za veliko raznolikost inteligentnih kultur se to morda zdi precej ozek in omejujoč cilj. Toda to je vse, kar lahko zazna obstoječa tehnologija [...].« Temu sledi antropomorfno definiranje inteligence (str. 20): »Glede na to, da je radovednost sorodna značilnost inteligence in da enaki fizikalni zakoni delujejo po vsem vesolju, je verjetno, da bodo radovedni ETI odkrili to, kar smo odkrili mi.« Z vidika praktičnih ciljev zaznavanja/prepoznavanja takšnega nam bolj znanega življenja je ta zamejitev na podobnost seveda popolnoma smotrna (Marino 2015, 184), z vidika širših vprašanj redkosti ali pogostosti življenja, razumevanja vzrokov za nastanek življenja in različnih mehanizmov razvoja življenjskih oblik itd. pa smo s temi pristranskostmi izbire omejili naše iskanje drugih oblik življenja in naše razumevanje pojava življenja kot takega. Antropomorfizem (natančneje mogoče »geobiomorfizem«) je, kot vidimo v teh razmišljanjih, izredno močan in izjava astrofizika Nikolaja Kardaševa, ki kritizira obstoječe programe SETI, je tako zelo na mestu (Čirković 2018, 80): »Zunajzemeljske civilizacije še niso bile najdene, ker jih dejansko še nismo iskali.«

Ravno ta druga plat, četudi spekulativnejše narave, pa je vseeno zelo pomembna v kontekstu razumevanja možne edinstvenosti našega la-

stnega planeta in življenja. Naslednji reprezentativen primer antropomorfizma je verjetje v občo veljavnost zakonov zemeljske evolucije in s tem predvidevanje, da bodo tudi na drugih planetih z življenjem veljali podobni zakoni evolucije kot na Zemlji (Ashkenazi 2017, 53): »Sklenemo lahko, čeprav samo pod močno hipotezo, da je evolucija posledica zelo osnovnih pravil v našem vesolju. Zato bi morali pričakovati, da jo bomo našli v drugih bioloških sistemih [...].« Predpostavka gradualizma, našeta med dodatnimi predpostavkami Fermijevega paradoksa, predpostavlja počasne spremembe brez prelomnih dogodkov, ki so plod enih in istih zakonov – zakoni, ki oblikujejo sedanost, so oblikovali preteklost in bodo oblikovali tudi prihodnost. To verjetje so sicer različna znanstvena odkritja že precej spodkopala (Ćirković 2018, 81–82) in glede definiranja življenja vseeno najdemo tudi nekatere alternativne pozicije, ki upoštevajo drugačne možnosti, npr. da življenje ne temelji le na ogljiku (Lamb 2004, 89), tako kot zemeljsko, ali da lahko življenje obstaja tudi v drugačnih pogojih od tistih, ki jih potrebuje naše, ogljično. A slednja možnost je že bolj ali manj navdihnjena zaradi odkritij zemeljskega (ogljirnega) ekstremofilnega življenja, ki obstaja v doslej nepredstavljenih pogojih (bakterije, ki preživijo visoko vročino, mraz, pomanjkanje svetlobe, sevanje itd.) (str. 93).

V razmišljanjih o možnih rešitvah Fermijevega paradoksa in o možnih drugih inteligentnih civilizacijah pogosto naletimo še na dve nereflektirani predpostavki, ki sta pravzaprav izjemno ključni za sam argument paradoksa. Obe zadevata (antropomorfno) definiranje pojma inteligence. Definicijo pojma »inteligenca« so podajali že mnogi misleci različnih ozadij,¹⁰ in ker bi bila diskusija o možnih definicijah inteligence ter o možnih različnih inteligencah vsekakor preobširna za okvir tega članka, se bomo podrobneje posvetili zgolj dvema lastnostma inteligence, ki sta poudarjeni in hkrati visoko vrednoteni v določenih človeških civilizacijah (npr. iz Evrope izhajajoči »zahodni« civilizaciji) in kot takšni velikokrat

¹⁰ Definicija inteligence biologa in filozofa Toma Stonierja je precej blizu Nietzschejevi opredelitvi (Ashkenazi 2017, 77): »Definiramo jo lahko kot »lastnost naprednih informacijskih sistemov, ki takšnim sistemom omogočajo, da analizirajo svoje okolje, nato pa izvajajo procese, ki povečujejo sposobnost preživetja in/ali reprodukcijo sistema«. Toda tu moramo paziti na verjetje, da večja inteligenca pomeni vedno večje možnosti preživetja in reprodukcije, za kar ni nobenega dokaza. Evolucija namreč ne teži vedno k večji kompleksnosti ali k večji inteligenci in nekatere vrste, ki jim priznavamo manjšo inteligenco, so lahko veliko uspešnejše pri preživetju in reprodukciji kot inteligentnejše (str. 70, 96).

postavljeni kot obči in kot nujna pogoja inteligence – govorimo o povezavama med inteligenco in totalno reflektivnostjo zavesti ter med inteligenco in izgradnjo tehnično ter znanstveno venomer razvijajoče se in napredujoče civilizacije. Zelo pogosto pa ob teh dveh lastnostih najdemo pridruženo verjetje, da civilizacija s takšno tehnično zmožnostjo nujno poseduje tudi nekatere psihološke (oz. psihofizične) komponente, ki so potrebne za namero komuniciranja ali kolonizacije, npr. radovednost, željo/potrebo po komuniciranju oz. iskanju drugih bitij (Lamb 2004, 19), stremljenje po presežku, spremembi, razvoju, širjenju itd. Naša prispevka bosta tako variaciji ene izmed že poznanih rešitev paradoksa, sloneče na hipotezi redke Zemlje oz. njeni različici, ki jo Čirković imenuje hipoteza redkega uma.¹¹

Nadaljujmo s kritiko antropomorfnih predpostavk. Hipoteza o kontinuiteti govori o kontinuiteti med anorganskim in organskim svetom ter tem, da med njima ni vrzeli, ki bi jo bilo težko preskočiti, torej da je razvoj življenja v primernih fizikalno-kemičnih pogojih visoko verjeten. Inteligence v različnih svetovih naj bi si bile tako zelo podobne, civilizacije pa naj bi imele podobne vzorce obnašanja. Polihistor John Haldane je celo govoril o kontinuiteti, ki seže tudi do evolucije kulture (Čirković 2018, 91–92).¹² Tu sicer ne gre za idejo nujnosti, temveč zgolj za visoko verjetnost. V taboru, ki zagovarja močno kontinuiteto, pa niso samo naravoslovci, mednje spada tudi antropolog Michael Ashkenazi (2017, 399):

[T]ako kot obstajajo fizikalne in kemične zakonitosti, ki, kolikor jih poznamo ljudje, držijo po vsem vesolju, tako obstajajo tudi družbene in kulturne zakonitosti, ki se bodo izražale v vedenju in proizvodih ETI. To ne pomeni, da se te zakonitosti izražajo na enak način. Daleč od tega. Zakonitosti [...] so le okvir, ki omogočajo neskončno raznolikost.

Temu je seveda mogoče ugovarjati. Biologi opozarjajo, da iz zakonov zemeljske evolucije ne moremo sklepati na evolucijo na drugih plane-

¹¹ Rešitve, ki slonijo na hipotezi »redke Zemlje«, so ene izmed najširše sprejetih v mnogih astrobioloških krogih, njihov izziv kopernikanizmu pa je bil večinoma sprejet – četudi samo unikatnost Zemlje nekatere nove empirične ugotovitve spodkopajo, saj ugotavljajo, da pogoji za nastanek Zemlje le niso tako redki (Čirković 2009, 10).

¹² Poleg tega, trdi kognitivni znanstvenik Marvin Minsky, bodo zunajzemeljske inteligence razmišljale podobno kot ljudje, saj bodo soočene z enakimi ovirami ekonomičnosti in učinkovitosti pri reševanju problemov (Ashkenazi 2017, 79). A kdo lahko trdi, da bodo imele enake probleme kot ljudje?

tih, tudi kar se tiče inteligence (Lamb 2004, 42): »[I]nteligenca lahko daje selektivno prednost, vendar njene pojavitve ni mogoče zagotoviti, saj se lahko izkaže, da imajo druge lastnosti večjo prednost.«

Za vznik inteligence pri živih bitjih tako ne obstaja nujnost; da bi inteligenca morala vsebovati totalno refleksivno zavest, tudi ne; da so posledice vznika totalno refleksivne zavesti uniformne in podobne tem, ki jih poznamo pri človeku, tudi ne. Slednje bomo obravnavali v drugem prispevku. S prvim prispevkom pa bomo skušali pokazati, da ne obstaja nujnost in tudi morebiti visoka verjetnost ne, da bi morala inteligentna civilizacija prispeti do stopnje visoke tehnike in znanosti. Tu seveda predpostavljamo, da – kljub vsem naštetim in nenaštetim pomislekom – lahko pride do razvoja inteligentne civilizacije, ki ima nekatere podobnosti s človeško. Poleg razmisleka o različnih možnostih drugje bo šlo tu hkrati za enako pomembno refleksijo o nujnostih in kontingentnostih zgodovinskega razvoja človeka samega.

Antropološki prispevek: Sahlinsova teorija o prvotni družbi izobilja

To [verjetje] predpostavlja, da bodo druge razvijajoče se vrste verjetno šle skozi podobne stopnje od kamene do jedrske dobe. Če pa upoštevamo kontingentnosti v razvoju človeške naravne in družbene zgodovine, se zdi takšna ponovitev zelo malo verjetna. [Lamb 2004, 54]

Tudi če bi Lambovo sodbo omilili in *zelo majhno verjetnost* spremenili zgolj v to, da za kaj takega *ni nobene nujnosti*, bi bili na boljšem kot pri večini razmislekov o zgodovinskem razvoju drugih možnih intelligentnih civilizacij. Znotraj njih zasledimo nereflektirano sprejemanje (evro)antropomorfnega pojmovanja ene možne premice zgodovinskega razvoja in njegovih stopenj, skozi katere naj bi šla vsaka »inteligentna« civilizacija. To verjetje je zgodovinsko najprej služilo primerjavam in sodbam o neevropskih civilizacijah, najbolj se je izostrilo v času pospešenega stika evropske civilizacije z drugimi civilizacijami od konca 15. stoletja naprej, idejno podkrepitev je pridobilo v dobi razsvetljenstva (Dunér 2015, 257), konkretno-praktično podlago in pospešek pa v dobi imperializmov 19. in 20. stoletja. Tudi danes to verjetje, ki mu teoretiki zgodovine pripenjajo različna imena,¹³ vztraja še marsikje, tudi v razmišljanjih o mogočih nezemeljskih civilizacijah.

¹³ Progresivizem, vigovska zgodovina itd. Že Montesquieu je kristaliziral idejo o zgodovini kot poti k večji popolnosti človeške civilizacije, Vico je razdelal stopnje razvoja, ki ve-

Pri tem verjetju pride do izenačevanja zgodovinska procesa z idejo napredka – potek zgodovinskih sprememb naj bi vodil do vedno večjega napredka neke civilizacije. Verjetje enega možnega poteka civilizacijskega razvoja tako nosi predpostavko, da je bilo človeštvo (kot celota ali kot posamezne civilizacije) v vsaki prejšnji eri nujno manj razvito¹⁴ na malodane vseh področjih, ne le tehničnem (npr. tudi na etičnem, socialno-političnem, ekonomskem, idejnem itd.), ter da je bilo preživetje težje, trpljenje večje, kakovost življenja pa v celoti slabša. Nekateri pogosti »hobbesovski« predsodki o najzgodnejših družbah (v paleolitiku) so sledeči: ljudje so bili v stalni nevarnosti, podvrženi nenehni grožnji stradanja; naravni viri so bili pičli, tehnična nezadostnost je ljudi silila, da so ves čas porabili le za golo preživetje; niso imeli »prostega« časa, ki bi ga lahko porabili za druge dejavnosti oz. za izgradnjo »kulture«;¹⁵ značilna sta bila odsotnost ekonomskega presežka in pa maksimalni vložek energije maksimalnega števila ljudi (Sahlins 1999, 15, 17).

Toda antropološke ugotovitve glede življenja prvotnih človeških družb kažejo povsem drugačno, skorajda nasprotno sliko. Sahlinsova teorija o prvotni družbi izobilja¹⁶ je zamajala predsodek o pomanjkanju kot »naravnem stanju narave«,¹⁷ saj so raziskave antropologov, ki jih navaja, po-

ljajo za vse civilizacije, Kant, Rousseau, Hobbes in Hegel so te ideje o napredku vpeljali v (politično) filozofijo, Smith pa v ekonomsko teorijo (Little 2020, razdelek »Does History Possess Directionality?«).

¹⁴ Dopolnitev in vsekakor ne nasprotje takšnemu verjetju so bile tudi degeneracijske teorije 18. in 19. stoletja. Skozi njihovo perspektivo so bile tehnično nenapredne družbe, na katere so naleteli takratni Evropejci, posledica padca iz že doseženega višjega civilizacijskega stanja (Kaplan 2000, 317).

¹⁵ Arheološko najdišče Göbekli Tepe v Turčiji, ki so ga začeli preučevati leta 1995, je morebiten konkreten protidokaz temu. Gre za najstarejše odkrite religijske objekte (med 9600 in 8200 pr. n. št.), ki so jih zgradili pripadniki lovsko-nabiralniške/-ih družbe/družb. Po prvotni interpretaciji naj bi šlo za tipično nomadsko lovsko-nabiralniško prebivalstvo, ki naj bi se srečevalo na tem ritualnem kraju, a odkritja ostankov stalnih bivališč so to hipotezo omajala. Še vedno pa niso bili odkriti sledovi poljedelstva, kar nakazuje, da so objekte res zgradili lovci in nabiralci.

¹⁶ Sahlins v uvodu knjige *Ekonomika kamene dobe*, katere prvi esej je »Prvotna družba izobilja«, razloči med formalistično in substantivistično pozicijo v ekonomski teoriji. Formalistična nekako ustreza zgoraj navedenemu verjetju v eno premico zgodovinskega razvoja, saj »formalistična metoda nujno obravnava primitivne ekonomije kot nerazvite različice naše lastne ekonomije [...]« (Sahlins 1999, 10). Substantivistična, ki ji pripada tudi Sahlins, pa skuša različne družbe razumeti iz njih samih.

¹⁷ Sahlinsova teorija sicer ni bila popolnoma nova iznajdba, saj so nekateri antropologi že v 19. stoletju vedeli, da sta lov in nabiranje vzela manj časa kot poljedelstvo in živinoreja

kazale na obstoj prvotne družbe izobilja: »Po splošnem mnenju družba izobilja zlahka zadovoljuje vse človeške materialne potrebe. [...] Do izobilja namreč lahko pridemo na dva načina. Želje »zlahka zadovoljimo«, bodisi tako, da veliko proizvajamo, ali tako, da si malo želimo« (1999, 15–16). Sahlins zoperstavlja pojmovanje tržne ekonomije, ki verjame, da so človekove želje velike ali celo neskončne, in pa »zenovsko« pot, kot jo imenuje, ki verjame, da so želje končne in maloštevilne, tehnična sredstva za njihovo doseg pa zadostna. »Ljudje, ki sprejmejo zenovsko strategijo, lahko uživajo materialno obilje brez primere – a imajo nizek življenjski standard. Ta pot, menim, velja za lovce« (str. 16).

Sahlins trdi, da je pomanjkanje bolj kot nekaj objektivnega razmerje med sredstvi in cilji. Medtem ko razvojno usmerjena iz Evrope izhajajoča civilizacija temelji na stalnem povečevanju sredstev in na nikoli dosegljivih ciljih, pa nam lovsko-nabiralniške družbe kažejo, da lahko sredstva ostajajo enaka, cilji pa se lahko prilagajajo sredstvom oz., natančneje, so lahko v različnih družbah različno zahtevni. Namreč, ne gre za to, da bi pripadniki prvotnih družb namerno znižali ambicije za svojimi cilji, da bi le-te lahko dosegali z enakimi sredstvi in se tako izognili pomanjkanju. Seveda si tudi pripadniki teh družb včasih želijo imeti več od tistega, kar imajo, a antropologi so opazili, da ne delajo dlje, da bi to pridobili (Solway 2006, 70–71). Zakaj? Ker tej želji ni dodeljena dovolj velika vrednost oz. ker zadovoljitev takšne želje ni institucionalizirana in spodbujana, kot razlaga tudi Sahlins (1999, 31): njihove želje niso bile zatrte in njihovi materialistični vzgibi ne obrzdani, »iz njih kratko malo niso naredili institucije«. Tako si lahko predstavljamo drugačno družbo, ki z (materialnimi) željami (ki so razločene od osnovnih bioloških potreb) ne ravna enako kot nam poznana iz Evrope izhajajoča civilizacija,¹⁸ iz česar seveda ne bi mogla iziti k tehničnemu napredku in znanosti stremeča civilizacija.

Ker je prvotnim družbam okolje (ki so ga redno menjavale, saj so se

(Barnard 2007, 67), a kljub temu so nasprotne in napačne predpostavke o tej temi prevladovala do te mere, da je Sahlins vseeno povzročil precejšno revolucijo v svoji vedi. A vendar lahko rečemo, da te predpostavke tudi še danes ostajajo precej trdno zasidrane, celo v znanstveni srenji.

¹⁸ Drugačna interpretacija postavitve nizkih proizvodnih ciljev pravi, da je lahko razlog tudi v vednosti, da bi moral član s presežkom lastnine le-to deliti zaradi institucije deljenja (Solway 2006, 74). A tudi ta, manj »romantična« različica možne civilizacije je več kot dobrodošla, saj nam zopet pokaže drugačno možnost – iz povsem drugih vzrokov bi tu spet imeli družbo, ki ne bi kopičila in ne bi imela presežka materialnih sredstev, ki bi lahko vodil v visok tehnični razvoj.

selile) zadovoljevalo vse potrebe, niso razvile vzgibov za razvijanje novih tehničnih sredstev, kopičenje in shranjevanje dobrin ter razvijanje občutka za lastnino. Ravno zato, ker so bili pripadniki teh družb mobilni, jih je lastnina pri premikanju močno ovirala (Sahlins 1999, 28), tako niso čutili potrebe po shranjevanju dobrin. Še zanimiveje je, da tudi zalog hrane večinoma niso shranjevali, saj so imeli globoko *zaupanje v obilje v naravi* (str. 53). Slednje je zelo pomemben pojem za naš kontekst. Zaupanje v obilje narave je pomenilo temeljno usmeritev življenja in tudi »svetovnega nazora« ljudi v teh družbah. Toda to zaupanje v naravo ni zgolj verovanje v prizanesljivost ali celo dobroto zunanje, od človeka ločene narave, gre tudi za zaupanje v lastne sposobnosti človeka samega (ki je del narave), da bo ujel in nabral zadostno količino hrane, hkrati pa gre tudi za holističen pogled na »kozmično ekonomijo deljenja« (Bird-David idr. 1992, 30), kjer zaupanje, da bo narava delila svoje obilje, poleg tega korenini v verjetju, da bodo tudi drugi ljudje – člani skupnosti – delili svoje imetje in tako ne bodo nobenega člana skupnosti pustili v pomanjkanju (Solway 2006, 71–72).

Antropologinja Nurit Bird-David idr. (1992, 34) kritizirajo Sahlinsa, da je zagrešil napako, ker ni razločeval med ekološko in kulturološko perspektivo, a to je pravzaprav »voda na naš mlin«. Lahko se strinjamo, da sta v lovsko-nabiralniških družbah vzroka za zaupanje v obilje, ki izhajata enden iz dejanskega obilja v naravi in drugi iz zaupanja v ekonomijo deljenja znotraj skupnosti, zelo različna in da ju ne gre zamenjevati. A ravno kulturološka perspektiva – institucionaliziranje deljenja dobrin in uzakonitve vrednot, ki podpirajo takšno ekonomijo in način življenja je ta, ki je relevantna v kontekstu rešitev Fermijevega paradoksa. Ta primer nam nakazuje možno obliko civilizacije, ki bi izšla iz podobnega biološkega substrata kot naša, a zaradi različnih razlogov ne bi razvila ekonomije vedno večjih sredstev in ciljev ter napredka, kaj šele visoke tehnologije, potrebne za komuniciranje na dolge razdalje ali kolonizacijo drugih planetov!

Tudi glede prostega časa v lovsko-nabiralniških družbah je slika presemetljivo drugačna od že navedene predpostavke, da te družbe niso mogle vzpostaviti »kulture« zaradi pomanjkanja časa in virov zanjo. Sahlins navaja izsledke, ki kažejo, da so pripadniki lovsko-nabiralniških družb na dan porabili najmanj dve in največ pet ur za pridobivanje in pripravo hrane (1999, 35, 48),¹⁹ kar je bistveno manj kot v kasnejših poljedelskih,

¹⁹ Najsodobnejše antropološke raziskave potrjujejo, da se je količina dela, ki ga je moral

še bolj pa industrijskih ekonomijah. Prostega časa so tako imeli dovolj, prav tako pa v tem kontekstu ne smemo pozabiti, da so vseeno imeli pomembna elementa kulture – religijo in umetnost. Trditev, da niso ustvarjali kulture, je tako zelo nenavadna in odvisna predvsem od samovoljnosti definicije samega termina. Torej mogoče bolje formulirano: kljub obilju prostega časa se te lovsko-nabiralniške družbe niso odpravile na pot izgradnje civilizacije, kot jo predpostavlja verjetje v eno možno premico zgodovinskega razvoja, ki nujno vključuje tudi tehnični, organizacijski in politično-ekonomski napredek.

Ne glede na kritike in ugovore Sahlinsovi teoriji²⁰ se njena resnična vrednost nahaja ne v empiričnem preverjanju veljavnosti njene hipoteze, ampak, kot trdi tudi antropologinja Jacqueline Solway, v zastavitvi teoretskega vprašanja glede razmerja med sredstvi in cilji (in s tem v kritiki »osnovne predpostavke formalistične antropološke ekonomike« (2006, 65), ki temelji na verjetju v eno možno premico zgodovinskega razvoja) (str. 68).²¹ V pričujočem članku se tako nanašamo na temeljno uporabnost Sahlinsovih izvajanj, ki je v razprtju polja možnosti oz. možnih razumevanj različnih premic razvoja (ali mirovanja) civilizacij in v odmiku od pojmovanja zgodovine kot poti nujnega ter stalnega (tehničnega) razvoja, vedno večjih sredstev in ciljev. Skupaj s Sahlinsom lahko dvomimo v veljavnost predpostavke o neskončnosti ciljev in se sprašujemo o družbeni pogojenosti njihovega oblikovanja, vrednotenja, načinov zadovoljevanja ter osmišljanja pomembnosti njihovega doseganja. V osnovi nam gre torej za postavljanje in zamišljanje protihobbessovskih alternativ razumevanja človeške preteklosti.

Zdaj si lahko lažje zamislimo možnosti drugačnih »zgodovin«, npr. da bi bile na nekem Zemlji podobnem planetu vse družbe z lovsko-

za preživetje dnevno opraviti človek, skozi zgodovino povečevala, ne pa nujno tudi njegovo blagostanje in možnosti za preživetje ter možnosti za doseg zastavljenih ciljev in potešitev želja.

²⁰ Predvsem glede prevelikega idealiziranja lovsko-nabiralniških družb, ki naj bi posedovale »nepokvarjenost«, samozadostnost, srečnost in odsotnost pohlepa, vse, kar manjka sodobni (post)industrijski družbi. Omeniti velja tudi, da nekateri drugi antropološki izsledki, ki Sahlinsove teorije ne podpirajo v popolnosti, kažejo na malce drugačno podobo pomanjkanja, dela in razmerja med sredstvi ter cilji v lovsko-nabiralniških družbah (nekateri primeri malce znižujejo količino prostega časa, drugi raven izobilja). Glej Kaplan (2000) in Solway (2006, 68). Kljub temu se številni antropologi strinjajo s trditvijo Nurit Bird-David idr. (1992, 36), da »Sahlinsov argument, ustrezno posodobljen in rekonceptualiziran, res drži«.

²¹ Glej tudi Barnard (2007, 80).

nabiralniško ekonomijo samozadostne, pri čemer ne bi nikoli prišlo do iznajdbe naprednejše tehnike in znanosti. Lahko seveda ugovarjamo, da aktualna možnost, ki se je pokazala na Zemlji in kjer so nekatere družbe lovsko-nabiralniške, druge pa industrijske, ni enaka kot potencialna možnost, kjer se nobena družba ne bi tehnično intenzivneje razvijala. Dovolj je namreč, da se na planetu razvije ena sama družba, nagnjena k tehničnemu razvoju, ki postane prevladujoča, kot se je to zgodilo na Zemlji. Izredno pogosta nereflektirana predpostavka o razmišljanjih o drugih inteligencah v sklopu rešitev Fermijevega paradoksa je, da vsako inteligentno življenje nujno razvija čedalje naprednejšo tehniko in znanost. V naslednji drži, ki jo izpostavi Ćirković (2018, 155), ko govori o možnih ovirah na poti, da civilizacija prispe do stopnje visoke tehnike, vidimo, kako močno je zakoreninjena: »Čeprav je verjetno, da takšne in drugačne razmere zmanjšujejo možnosti za nastanek naprednih tehnoloških civilizacij, ne moremo biti zares prepričani, da evolucija – tako biološka kot kulturna – ne bo našla poti, da bi jih obšla.« Tu vidimo, da je tendenca, ki civilizacijo vztrajno potiska proti tehničnemu napredku, razumljena kot normalno stanje, kot esenca inteligentnega življenja, ki bo *našla pot okoli katerih koli ovir*, ki jih bo proizvedlo okolje! To spominja na Bergsonov *élan vital*, ki od znotraj poganja evolucijo življenja v odzivanju na zunanje okolje (Bergson 1983), kar so biologi že zdavnaj zavrnil. Vsekakor je pravilneje iznajdbo orodja razumeti kot odziv na okolje (a seveda je za samo iznajdbo potrebnih več nujnih pogojev, poleg primerne inteligence tudi npr. ustrezno razvite okončine za natančno delo). Kljub veljavnosti zgornjega protiargumenta o eni razvojno usmerjeni družbi, ki postane prevladujoča, lahko na to odvrnemo, da gre tu za neutemeljeno predpostavljane osnovnega stanja oz. esence inteligentnega življenja, težečega k tehničnemu razvoju, ki mu naproti stojijo ovire, ki jih mora premagati, da se bo uspešno izrazilo.²²

Eden izmed ključnih naukov tega prvega prispevka je, da porušimo

²² Tu moramo omeniti še eno antropomorfno predpostavko. V skoraj vseh razmišljanjih o drugih civilizacijah se namreč predpostavlja, da imajo inteligentna bitja na drugih planetih enako veliko ali pa večjo zmožnost oblikovanja družbenih skupin, kot jo ima človek: niso namreč samotarska bitja in se združujejo v posamezne skupine ali pa so združena v celoti (to, kar upamo, da bo človeštvu uspelo v prihodnosti – v skladu z gradualističnim optimizmom). A človek ima pri tem številne ovire, sprva zagotovo kognitivno omejitve, s kolikimi posamezniki je zmožen imeti socialne odnose (Dunbarjevo število), ki je diktirala velikost prvotnih družb, kasneje pa se tu vpletejo še številni kompleksnejši sociološki, ekonomski in politični vzroki.

nedotakljivost skrite predpostavke o nujni povezanosti inteligence z večanjem ciljev in želja ter posledično izgradnjo tehnološke in znanstvene civilizacije ter zanemarjanjem alternativ, npr. optimizacije sredstev in metod zadovoljevanja obstoječih ciljev ter želja. Vemo, da imajo posamezniki v (preteklih ali sedanjih) lovsko-nabiralniških družbah biološko približno enake predispozicije za inteligenco kot pripadniki visoko tehnološko razvite družbe. Poleg definicije inteligence, ki preferira tehnološki razvoj, ali takšne, ki se osredotoča na večanje sredstev in ciljev, si s pomočjo takšnih razmišljanj lažje zamišljamo še druge možnosti, ki so manj (evro)antropomorfne. Kot pravi Lamb (2004, 97):

Ni nujno, da je inteligenca povezana s tehnologijo ali celo z razvojem orodij in sredstev za manipulacijo okolja. Inteligenca lahko obstaja brez tehnologije. Na primer, delfini in številni primati kažejo sposobnosti abstraktnega sklepanja. Tehnologija lahko obstaja tudi brez inteligence. Žuželke izvajajo inženirske podvige, vendar pravimo, da nimajo inteligence in sposobnosti abstraktnega mišljenja.

Glavne poante tega prispevka so, da inteligenca ni nujno povezana z razvojem visoke tehnike in da zmožnost izdelave orodja ne vodi nujno v stalen ter neomejen tehnični razvoj ali v uporabo znanstvene metode in da inteligenca ne vodi zgolj v večanje sredstev ter ciljev in ustvarjanje novih želja.

Pri drugem prispevku pa se bomo dotaknili tudi nastanka želja, ki presegajo osnovne biološke potrebe. Videli bomo, da si lahko predstavljamo možno civilizacijo, ki takšnih želja preprosto nima, s čimer tudi ne bi imela enega izmed vzrokov za tendenco k visoki tehniki. Drugo pot podkrepitve hipoteze, da ne velja (evro)antropomorfna nujnost, po kateri bo vsaka civilizacija, ki je zmožna izdelave orodja, nenehno razvijala svoje tehnične zmogljivosti, bomo ubrali v naslednjem poglavju, kjer bomo še podrobneje razčlenili lastnosti, ki so potrebne, da se civilizacija sploh odpravi na »spolzko strmino« vedno večjih sredstev in ciljev – tega zagonetnega momenta pa ne Sahlinsova teorija ne katere druge antropološke ne uspejo razložiti oz. se ga niti dotikajo ne.

Diaforična teorija in načini preseganja občutja diafore

Adaptacijska verzija hipoteze redke Zemlje, imenovana hipoteza redkega uma, ki smo jo že omenili, govori o evolucijski prilagoditvi organizmov in o tem, kako lahko določena lastnost izgine, ko za vrsto ni več uporabna. Podobno, a pravzaprav veliko kritičneje je glede (ne)uporabnosti zavesti

že govoril Nietzsche. V rešitvah Fermijevega paradoksa (kot tudi marsikje drugje) so žal inteligenca, zavest in samozavedanje mnogokrat medsebojno zamenljivi, nenatančno definirani in nujno medsebojno povezani, zato sledečo Ćirkovićevo (2009, 10) izjavo preberimo s potrpežljivostjo glede definicijske natančnosti:

[Z]avestno izdelovanje orodij in gradnja civilizacije sta prehodni prilagoditveni lastnosti, kot vse druge v živem svetu. Prilagoditvene lastnosti bodo zagotovo izginile, ko se okolje dovolj spremeni, da izgine kakršna koli prej obstoječa selektivna prednost. Inteligenca bo na dolgi rok zagotovo izginila, saj je njena selektivna prednost časovno omejena z nenehno spreminjajočimi se fizičnimi in ekološkimi pogoji. Rezultat kulturne evolucije v zelo dolgih časovnih okvirih je vrnitev k neposredni, netehnološki prilagoditvi.

V tem prispevku pa ne bomo govorili o možnosti izginotja totalno reflektivne zavesti, temveč o njenem nastanku, a ne o vzrokih za biološki vidik nastanka, temveč o možnostih človeškega vedênja in soočanja s prednostmi ter slabostmi takšne zavesti. Tudi pri tem prispevku bomo lovili težko ulovljivo ravnovesje med prevelikim antropomorfizmom in prevelikim kršenjem načela povprečnosti. Na primeru totalne reflektivnosti zavesti bomo videli, da je to lastnost, ki je v tako izostreni obliki od poznanih živih bitij lastna zgolj človeku in je vzrok za njegovo kvalitativno različnost od vseh drugih življenjskih oblik na Zemlji, po drugi strani pa ne moremo reči, da prav nobena druga vrsta ne poseduje neke stopnje ali oblike reflektivne zavesti. Znanost je v zadnjih desetletjih edinstvenost človeka pogosto skušala razložiti z nekaterimi kognitivnimi sposobnostmi, npr. s samozavedanjem, z izdelavo in uporabo orodja, s kulturo in simbolnim jezikom (Marino 2015, 197), a prav nobena izmed teh sposobnosti, sama zase, v vsaj eni izmed oblik, ni lastna zgolj vrsti *Homo sapiens sapiens*.

Če povzamemo, nevrobiološke študije v desetletjih niso uspele odkriti niti ene lastnosti človeških možganov, ki bi bila kvalitativno drugačna od lastnosti drugih vrst, tj. ki je ni mogoče razložiti v skupnem okviru primerjalne evolucije z ostalimi oblikami življenja na tem planetu. [O]bstaja veliko in vedno več dokazov o *kontinuiteti uma* pri vseh vrstah na tem planetu. [Marino 2015, 194]

Če se osredotočimo zgolj na samozavedanje in reflektivno zavest, ki to omogoča, vemo, da imajo to zmožnost vsi primati, nekateri delfini in sloni ter tudi srake (Marino 2015, 197). Kaj pa je tisto, kar je edinstveno

samo človeku? Četudi gre mogoče za kvantitativno zelo majhno razliko, pa ravno ta razlika naredi velik kvalitativni preskok (zopet mišljeno epistemološko in ne vrednostno!). Eden izmed možnih odgovorov bi bil: vznik ekscentrične zavesti z zmožnostjo totalne refleksivnosti, s katero lahko človek z (relativno) ločenega gledišča opazuje svet okoli sebe, naravo, druga bitja in celo samega sebe ter svojo dejavnost samoopazovanja in samozavedanja ter se posledično od/iz vseh naštetih entitet in od/iz celote sveta počuti (iz)ločenega. Totalna refleksivnost zavesti je pravzaprav kvantitativno povečanje zmožnosti refleksivne zavesti, ki jo imajo nekatere živali. Tudi filozof Borut Ošljaj, na katerega razumevanje ekscentrične zavesti s totalno refleksivnostjo se bomo naslonili, svojo diaforično teorijo gradi na temeljih Plessnerjeve filozofije, ki izpostavi enotnost oz. zgoraj omenjeno kontinuiteto živega sveta v pojmu pozicionalnosti: že rastline imajo pozicionalnost, to je stik z zunanjim svetom, s tistim, kar niso one same in kar potrebujejo za preživetje; živali imajo centrično pozicionalnost, saj so bolj kot rastline zamejene od svojega okolja in so si znotraj svojega lastnega bitja še enkrat dane kot relativno samostojna entiteta z lastnim telesom, razločenim od okolja, s katerim so v posredovanem stiku; človek pa se od vsega tega, tudi od sebe in od svoje lastne centričnosti, lahko umakne in vse to motri z relativno ločenega gledišča (Ošljaj 2004, 229–232).²³

Odmik od sebe, svojega telesa in tudi uma, drugih ljudi in živih bitij ter sveta kot celote po Ošljaju povzroči občutenje *diafore* (izraz izhaja iz grščine, pomeni pa razliko). Človek se počuti izvrženega iz celovitosti sveta, iz enotnosti narave, kozmosa ali božanskega, čuti se tudi ločenega od preostanka svojega telesa-duha (ter zaradi tega postulira različne dualizme), povratek v enost, ki ji je nekoč že pripadal, oz. ponovna izgradnja izgubljene celote pa je cilj vseh njegovih stremljenj, ki jih druga bitja ne poznajo – vsekakor ne v tako izraziti meri. Ta stremljenja se izražajo skozi njegovo celotno kulturo in njene raznovrstne simbolne forme (jezik, mit, religija, metafizika, umetnost, znanost, tehnika ...), ki jih je ustvaril ravno zato – večinoma sicer bolj nezavedno kot teleološko –, da bi zopet dosegel enost, celovitost, (po)polnost. Simbolne forme so načini človekovega soočanja z diaforičnostjo, so objektivacije resničnosti, skozi katere si človek prisvaja svet (Ošljaj 2005, 26). Vse, kar torej na tej ravni počne, je namenjeno temu, da bi presegel diaforo, ta razcep z enovitostjo, najsi bo to

²³ Za podrobnejšo argumentacijo teorije, ki jo tu predstavljam zelo posplošeno in jedrnatno, poleg navedenega dela glej še Ošljaj (2015).

večinoma nezavedno ali nemalokrat tudi zavestno. To vrsto zavesti lahko imenujemo tudi simbolna zavest, saj ustvarja svoj simbolni svet, s katerim želi preseči občutenje diafore, s katerim pa se naravnemu svetu in enotnosti z njim le še bolj odmika. Znotraj okvira simbolnih form tako najdemo vse raznolike dejavnosti, ki zadevajo želje, aspiracije, stremljenja ali kakor koli jih poimenujemo, ki ne spadajo več pod osnovne biološke potrebe.

Ekscentričnost zavesti in njena totalna refleksivnost, ki je živali načeloma nimajo, je sicer psiho-biološka danost. O vzrokih in pogojih za njen nastanek žal nimamo prostora razpravljati, a glede na refleksije o inteligenci znotraj Fermijevega paradoksa, ki velikokrat obsegajo skrito predpostavko o občosti in nekontingentnosti totalne refleksivnosti ekscentrične zavesti, je pomembno predvsem to, da slednjo človeško lastnost pripoznamo kot nekaj, za kar ne vemo, ali je kontingentno ali ne in ali je pogosto ali redko pri »inteligentnih« živih bitjih. Zaenkrat vemo, da se je ta kapaciteta razvila zgolj pri ljudeh,²⁴ ker pa je ekscentrična zavest izredno pomemben faktor za nastanek številnih elementov civilizacije oz. simbolnih form (jezik, tehnika, znanost ipd.), je razmislek o njeni pogostosti zagotovo nujen. Tudi ko v kontekstu Fermijevega paradoksa razmišljamo o civilizacijah, ki posedujejo radovednost in željo po ekspanziji ter kontaktu z drugimi civilizacijami, je velika verjetnost, da pravzaprav razmišljamo o bitjih s totalno refleksivno zavestjo. Ashkenazi (2017, 63) npr. kar *a priori* zavrne možnost inteligentne vrste bitij, ki ne bi imela refleksivne zavesti: »Vendar se zdi vprašljivo, ali bi lahko vrsto, katere vedenje je povsem genetsko in instinktivno – ne glede na to, ali je sposobna zgraditi radijske teleskope ali celo vesoljske ladje –, imenovali inteligentna.«

Kot rečeno, totalna refleksivnost je psiho-biološka danost, a načini postopanja z njo in poskusi preseganja občutja diafore nikakor niso enoznačno utemeljeni v biološki ali psihološki zasnovi človeka. Izkazujejo možnost izbire, ki jo ima človek, različni načini preseganja občutja diafore, ki so se jih in se jih še poslužujejo različne človeške družbe, pa so

²⁴ Ali zgolj pri *Homo sapiens sapiens* ali tudi pri neandertalcih in denisovancih, je glede na našo empirično raven vednosti trenutno pretežno vprašanje. A pripomniti moramo, da so neandertalci imeli oblike religije in umetnosti ter tudi jezika, se pravi vsaj tri simbolne forme, ki jih naša podvrsta uporablja kot načine premoščanja občutja diafore. Poglavitno vprašanje tu je seveda, ali se je možen vznika ali vsaj zametek ekscentrične zavesti oblikoval pri skupnem predniku treh podvrst *Homo sapiens*, torej pri *Homo heidelbergensis*, ali zgolj pri naši podvrsti ali pa se je to zgodilo večkrat, v ločenem razvoju pri vsaki posamezni vrsti.

dokaz pestrosti te izbire.²⁵ Izpostavimo lahko dva skrajna (in nikakor ne edina) načina, ki ju človek skozi zgodovino vseskozi izpričuje: aktivnega, ki ustvarja vedno nove poskuse, da se zaceli diafora, ki pa le-to pravzaprav le še bolj povečujejo, in meditativno-mističnega, ki stori ravno obratno in poskuša do zaceljenja diafore priti po nasprotni poti – s poskusom njene ukinitve na izvoru. Vidimo, da načina spominjata na Sahlinsova dva načina zadovoljitve želja oz. doseganja proizvodnih ciljev. Primerjava je na mestu, a ne smemo zabrisati razlike, saj se občutje diafore ter razmerje med sredstvi in cilji nikakor ne nahajata na isti ravni – občutje diafore je predhodno in temeljnejše.

Ključna je torej razlika med posledicami teh dveh načinov preseganja občutja diafore. Aktivni način se zateka k vedno novim ustvarjanjem simbolnih form, s katerimi bi zapolnil manko in zakrpal razcep. Njegova najbolj potencirana oblika se zanaša predvsem na tehniko in znanost, preko katerih človek upa, da se bo dokopal do odgovorov (na vprašanja, ki si jih brez ekscentričnosti zavesti ne bi postavljaj) in si skoraj dobesedno izgradil manjkajočo polovico oz. zapolnil svoj manko. A vsi ti poskusi človeka, vse te stvaritve, ki se na koncu vedno izkažejo le za njegov lastni podaljšek in za nov tujek v svetu, ki le-tega le še bolj odmika od človeka, občutje diafore samo še večajo. Začaran krog se tako ponovno zavrti z novimi poskusi udomačevanja z vnašanjem tujega.

Pri meditativno-mističnem načinu pa gre za poskus odpraviti občutenje diafore na samem izvoru. Mnogotere tehnike, izpričane v mnogih religijskih tradicijah, skušajo zmanjšati razcep med ekscentrično zavestjo in lastnim telesom-umom, drugimi bitji in svetom, najpogosteje z metodami, ki izničujejo moč lastnega jaza – točke identifikacije in izolacije v sferi totalne refleksivnosti, in z brzdanjem nastanka sredobežnih hotenj, ki stremijo k posedovanju delov »izgubljene celote«, najsi bodo to naravne dobrine, človeške stvaritve ali zgolj idejne entitete. Treba je opozoriti, da so se te tehnike večinoma razvile kasneje v toku zgodovine, ko se je človekova dejavnost skozi aktivni način preseganja le-tega še močnejše oddaljila od celote in je človek diaforo občutil še globlje ter še problematičnejše. Kot odziv na to so se razvile tehnike, ki ubirajo ravno nasprotno smer in skušajo ustaviti večanje občutja diafore.

²⁵ S tako zmožnostjo izbire ne trdim, da ima človek metafizično obliko svobode. Kakšno vrsto oz. kako močno obliko svobode ima človek, je problemsko polje, ki znatno presega okvir članka. V omenjeni obliki svobode gre zgolj za vsakodnevno, površinsko uporabo tega pojma.

Kljub temu zgodovinskemu dejstvu pa je ključen premislek o družbi, ki bi v celoti delovala zgolj po meditativno-mističnem načinu (po svoje so preproste lovsko-nabiralniške družbe lahko *približek* temu). Takšna družba, ker ne bi občutila tako velikega manka, ne bi ustvarjala tehničnega in znanstvenega napredka ter ne bi posedovala radovednosti in želje po raziskovanju. Če bi bili njeni načini preseganja občutja diafore res uspešni, verjetno tudi ne bi imela želje po iskanju drugih bitij in komuniciranju z njimi (tu se že naslanjamo na psihologizem, da je iskanje drugih inteligentnih bitij le kompenzacija za pomanjkanje stika s pripadniki lastne vrste ali pa s celoto sveta oz. z absolutom, virom vsevednosti in drugih presežkov). Treba je tudi osvetliti naše predstave o različnih možnih psiholoških ustrojih drugih inteligentnih bitij, ki so velikokrat bolj ali manj projekcije naših lastnih posameznih psihičnih lastnosti. Lahko si sicer predstavljamo, da imajo tuje inteligence drugačne preference, interese, dispozicije, prioritete itd., a vse to si po navadi predstavljamo na podlagi nam poznane duševnosti z ekscentrično zavestjo, ki izkazuje totalno reflektivnost – torej na ozadju diafore, manka in ne celovitosti, ki pogojujejo ali potencirajo nastanek teh psiholoških elementov. Prava drugost nam ostaja skrita, venomer predpostavljamo diaforično inteligenco, ki jo določujejo temeljen občutek manka in posledične aktivnosti ta manko zapolniti.

Da bi torej na nekem Zemlji podobnem planetu našli sebi podobna bitja, bi morali za to obstajati številni pogoji, o katerih so znanstveniki in filozofi napisali že ogromno. K tem pogojem zdaj dodajamo ali vsaj poudarjamo ključnost še štirih. Prvi je nastanek ekscentrične zavesti s totalno reflektivnostjo, ki povzroči nastanek občutja diafore, drugi pa je pogojen s prvim, in sicer gre za način preseganja diafore. Da bi inteligentna bitja začela ustvarjati simbolne forme oz. elemente civilizacije, ki jih iščemo, bi morala uporabljati aktivni način preseganja diafore, ki bi jih pognal na pot razvoja tehnike ter znanosti. A tudi tu moramo biti natančni in opozoriti na možnost, da aktivni način preseganja občutja diafore ne pomeni nujno zanašanja zgolj na tehniko in znanost – takšna je naša, industrijska civilizacija. Aktivni način preseganja se lahko odvija tudi preko metafizike in umetnosti ali tudi mita in religije kot primarnih simbolnih form. Torej imamo tu še tretji pogoj: izbira simbolnih form v samem aktivnem načinu preseganja občutja diafore.

S tem že stopamo na Sahlinsovo področje izvornih družb izobilja, ki niso posegale po vedno novejših tehničnih rešitvah in znanosti ter tudi ne po velikih spremembah v socialno-ekonomsko-politični orga-

nizaciji. A določiti, da je glavni modus lovsko-nabiralniških družb aktivni ali meditativno-mistični način preseganja občutenja diafore, bi bila prevelika posplošitev za te med seboj različne družbe. Seveda se zaradi izpričanega mirovanja napredka bolj nagibamo k oznaki meditativno-mističnega načina, a spremembe na mitsko-religijskem področju in pa sama uporaba umetnosti kažejo na sledove aktivnega načina.

Ne glede na to, tudi če razvoj neke inteligentne civilizacije prestane vse te tri »kriterije« (totalna refleksivnost z občutjem diafore, aktivni, perpetualni način preseganja in primat simbolnih form tehnike ter znanosti), ostane še četrti pogoj/kriterij: večanje ciljev in želja namesto optimizacije sredstev in metod. Ta sicer ni sukcesiven kot ostali trije, ne sledi časovno za tretjim – težje si predstavljamo družbo, ki se naslanja na primat tehnike in znanosti ali pa nasploh bazira na aktivnem načinu preseganja diafore, ki po notranji nujnosti vodi k spremembam in razvoju, da bi si tako modro optimizirala sredstva za dosego svojih ciljev, ne da bi se ji cilji in želje z novimi spoznanji večali. Tudi to je sicer možnost, ki je ne smemo kar tako odpraviti, a realneje in relevantneje je razmišljati, da se naš četrti pogoj nahaja na isti ravni kot drugi pogoj – na območju načinov preseganja občutja diafore. Večje kot je to občutje in bolj kot načini preseganja sami le še povečujejo razcep med človekom ter celoto, težje je ohranjati ravnotežje razmerja med sredstvi in cilji, težje je brzdati suprabioološke, družbene želje in poskuse njihovega zadovoljevanja.

Da bi neka civilizacija torej razvila visoko tehnologijo, potrebno za medzvezdno komunikacijo ali potovanje, bi morala biti njena temeljna bivanjsko-ekonomska usmerjenost zelo podobna naši, »tržni«, ki podpira stalno večanje sredstev, ciljev in s tem ustvarjanje vedno novih želja. Samozadostna družba z ekonomijo, ki služi obstoječim ciljem in željam ter energijo vplaga le v izboljšanje sredstev in metod za dosego teh ciljev ter želja, bi imela manjše možnosti za razvoj takšne tehnologije (manjše, a seveda še vedno obstoječe, ti cilji in želje bi lahko izhajali iz drugih vzrokov). Vidimo torej, da je bilo treba za nastanek naše, tehnično-znanstvene, cilje in sredstva povečujoče civilizacije *izbrati* kar nekaj (našteli smo tri ključne momente – prvi moment, vznik totalno refleksivne zavesti, je biološko dejstvo) »arbitrarno« določenih usmeritev, njihove alternative pa bolj ali manj opustiti.

Zaključek

Pokazali smo na specifičnost štirih ključnih lastnosti, ki jih ima človeška civilizacija oz. ki bi jih morala imeti zunajzemeljska civilizacija, »iz-

klesana po naši podobi«. Brez ekscentrične zavesti in občutja diafore ter baziranja na aktivnem preseganju občutja diafore verjetno ne pride do tako močne radovednosti in vedoželjnosti ter želje po spoznavanju; brez zanašanja na primat tehnike in znanosti ter stalnega postavljanja višjih ciljev in večanja želja pa verjetno ne pride do iznajdbe visoke tehnike in znanosti, potrebnih za »galaktična« udejstvovanja. Fermijev paradoks se s takšno osmisлитvijo zdaj mogoče zdi malo manj močan. Ti štirje koraki, začeni z in izhajajoči iz totalno refleksivne ekscentrične zavesti, so zgolj prispevki in ne samostojne rešitve paradoksa. So le pokazatelji nekaterih nujnih razmislekov pri tej temi. Članek namreč ne vsebuje skrite agende, ki bi težila k dokazovanju, da smo »v vesolju res sami«, za filozofijo je zagotovo mnogo zanimivejša ravno nasprotna možnost.²⁶

Očitno smo v članku prekršili načelo povprečnosti – z opombo, da tudi ne zapadamo v drugo skrajnost in ne zagovarjamo, da smo ljudje zagotovo edinstveni –, a za razliko od tiste vrste kršenja tega načela, kjer je posledica (ali celo vzrok samega kršenja) antropocentrizem, torej vrednotenje človeka kot večvrednega od drugih živih bitij na Zemlji, gre tu za drugačno, večdimenzijsko vrednotenje, ki upošteva slabosti in prednosti našega specifičnega ustroja, konkretno naše diaforičnosti. Tu se lahko zopet vrnemo k Nietzschejevemu vrednotenju, ki nam sprva (če pozabimo na njegov oster jezik) pokaže nevtrarno vrednotenje človeka, ki pa se temeljno razlikuje od drugih živali. Ta razlika sicer lahko pomeni manjvrednost – po Nietzscheju v smislu protiživljenskosti, skozi prizmo diaforične teorije pa gre za nezadovoljenost zaradi necelovitosti in manka, kar lahko posledično vodi v protiživljensko, (avto)destruktivno dejavnost. A to seveda ni edina možnost. Po Ošlaju namreč ni nujno, da ekscentrična zavest, ki povzroči vznik diafore in s tem nastanek simbolnih form, ustvari nekaj življenju sovražnega, simbolne forme lahko nadaljujejo življenjsko voljo do oblikovanja (2005, 42), saj iz življenja tudi črpajo vso energijo, ki jo imajo, problem nastopi šele ob sekundarni odtegnitvi, ko se ekscentričnost povzdigne v absolutno (str. 135) in se simbolne forme obrnejo stran ali celo proti življenju – tu nastopi vsa Nietzschejeva kritika protiživljenskosti (enako tudi Nietzsche ve, da »simbolne forme« same

²⁶ Zato se tudi ne strinjam z vrednotenjem Robina Hansona in Nicka Bostroma, da bi odkritje zunajzemeljske inteligence pomenilo slabo napoved za človeštvo – zgolj zaradi statistične verjetnosti, ki bi v enačbi močno znižala vrednost spremenljivke, ki govori o deležu inteligentnega življenja, ki dospe do stopnje visokotehnološke razvitosti, kar bi pomenilo, da imamo tudi mi malo verjetnosti, da prispemo do tja (Verendel in Häggström 2017, 3).

na sebi niso nujno sovražne življenju, temveč bi ga morale krepiti in mu služiti) (Nietzsche 2004b, 178). Simbolne forme lahko življenju zelo dobro služijo in ga delajo močnejšega. Lahko bi klišejsko rekli, da se ravno v izvoru človekovih trpljenj nahaja tudi rešilno. Zaradi diaforične zavesti, zaradi poskusov preseči manko in ne celovitost lahko človek skozi številne simbolne forme ustvari vse svoje največje civilizacijske dosežke ter s tem še okrepi in izboljša življenje, konec koncev pa ga tudi ponese naprej in razširi na druge svetove, če se zopet vrnemo k tej že omenjeni misli.

Napačna alternativa je razmišljati zgolj o skrajnostih antropocentričnega samoljubja ali podobe o manjvrednem, »pokvarjenem« živem bitju, ki bo verjetno pogubilo samo sebe (o čemer govorijo tudi pogoste in precej široko sprejete rešitve Fermijevega paradoksa, spadajoče pod katastrofično kategorijo). Človek je bitje s posebnostjo, ki ga dela hkrati slabšega in boljšega kot druga nam poznana živa bitja – čeprav se trenutno v odnosu do njih izkazuje kot slabši. S tega vidika je antropocentrizem seveda treba ostro napadati, a bojazen pred njim ne sme zamegliti naše kritike antropomorfizma, ki zamegljuje ne zgolj naša razmišljanja o drugih svetovih, temveč tudi razumevanje nas samih in naših kontingentnosti ter s tem tudi drugih, alternativnih možnosti razumevanja, ki jih imamo na razpolago. Eden izmed namigov pričujočega članka je tudi v tem, da skušamo odpreti oči in ume za drugačnost ter razmišljati o možnostih drugačnosti in drugosti – ne le tam daleč, ampak tudi tu, blizu, na našem planetu, v naših načinih preseganja diafore in razumevanja odnosa med sredstvi in cilji. Zato pa je morebiti še nujneje bolje spoznati določila človeka – če ne poznamo sebe, tudi drugačnosti in drugosti, lastne in tuje, ne moremo ne videti ne misliti. Kaj bi bil torej lahko nov odgovor na Fermijev paradoks? Nič drugega kot zavedanje, da je ključna večja jasnost, zakaj smo ljudje to, kar smo, in zakaj so druga »inteligentna« bitja, če obstajajo, verjetno precej drugačna, mogoče zaenkrat za nas nespoznavna. Če bomo uspeli ozek prehod med Scilo antropocentričnosti in Karibdo antropomorfizma varno prejadrti, bomo za odtenek napredovali v naših spoznavnih zmožnostih in odprtosti v mišljenju drugosti. Naših dvojnikov ali boljših različic sebe tako v prostranstvih vesolja morebiti ne bomo našli, a sprijaznili se bomo, da nas delo čaka drugje, v lastnem samospoznavanju in v ustvarjanju boljših različic iz samih sebe.

Opomba

Članek je rezultat dela na raziskovalnem programu Filozofske raziskave (P6-0252), ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

Literatura

- Ashkenazi, Michael. 2017. *What We Know about Extraterrestrial Intelligence: Foundations of Xenology*. Cham: Springer.
- Čirković, Milan. 2009. »Fermi's Paradox – The Last Challenge for Copernicism?« *Serbian Astronomical Journal* 178:1–20.
- . 2018. *The Great Silence: Science and Philosophy of Fermi's Paradox*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnard, Alan. 2007. *Anthropology and the Bushman*. Oxford: Berg.
- Bergson, Henri. 1983. *Ustvarjalna evolucija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Bird-David, Nurit, Allen Abramson, Jon Altman, M. G. Bicchieri, Ernest S. Burch Jr., Carol R. Ember, Kirk M. Endicott idr. 1992. »Beyond 'The Original Affluent Society': A Culturalist Reformulation [and Comments and Reply].« *Current Anthropology* 33 (1): 25–47.
- Dunér, David. 2015. »Length of Time Such Civilizations Release Detectable Signals, L, pre-1961.« V *The Drake Equation: Estimating the Prevalence of Extraterrestrial Life Through the Ages*, uredila Douglas A. Vakoch in Matthew F. Dowd, 241–269. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellis, George Francis Rayner. 1971. »Relativistic Cosmology.« V *Proceedings of the International School of Physics 'Enrico Fermi': Course 47*, uredila Rainer Kurt Sachs, 104–182. New York in London: Academic Press.
- Hall, David L., in Roger T. Ames. 1998. *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin. 1967. *Izbrane razprave*. Prevedel Ivan Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Horvath, Istvan, Jon Hakkila in Zsolt Bagoly. 2013. »The Largest Structure of the Universe, Defined by Gamma-Ray Bursts.« V *7th Huntsville Gamma-Ray Burst Symposium, GRB 2013: paper 33 in eConf Proceedings C1304143*. <https://doi.org/10.48550/arxiv.1311.1104>.
- Kaplan, David. 2000. »The Darker Side of the 'Original Affluent Society'.« *Journal of Anthropological Research* 56 (3): 301–324.
- Lamb, David. 2004. *The Search for Extra Terrestrial Intelligence: A Philosophical Inquiry*. London: Routledge.
- Little, Daniel. 2020. »Philosophy of History.« V *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/history/#DoeHisPosDir>.
- Marino, Lori. 2015. »Fraction of Life-Bearing Planets on Which Intelligent Life Emerges, fi, 1961 to the Present.« V *The Drake Equation: Estimating the Prevalence of Extraterrestrial Life Through the Ages*, uredila Douglas A. Vakoch in Matthew F. Dowd, 181–204. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newman, William I., in Carl Sagan. 1981. »Galactic Civilizations: Population Dynamics and Interstellar Diffusion.« *Icarus* 46 (3): 293–327.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Tako je govoril Zaratustra: knjiga za vse in za nikogar*. Prevedel Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2004a. »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu.« Prevedel Aleš Košar. *FNM – Filozofska revija za učitelje filozofije, dijake in študente* 11 (1–2): 65–72.

- . 2004b. *Volja do moči: poskus prevrednotenja vseh vrednot (iz zapuščine 1884/88)*. Prevedel Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2005. *Vesela znanost*. Prevedel Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- Ošljaj, Borut. 2004. *Homo diaphoricus: uvod v filozofsko antropologijo*. 2., predelana izd. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.
- . 2005. *Antropoetika: etična dekonstrukcija simbolnega*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2015. *Človek, svet in etos: študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Pico della Mirandola, Giovanni. 1997. *O človekovem dostojanstvu*. Prevedel Brane Senegačnik. Ljubljana: Družina.
- Powers, John. 2007. *Introduction to Tibetan Buddhism*. Ithaca, NY: Snow Lion.
- Prantzos, Nikos. 2013. »A Joint Analysis of the Drake Equation and the Fermi Paradox.« *International Journal of Astrobiology* 12 (3): 246–253.
- Sahlins, Marshall. 1999. *Ekonomika kamene dobe*. Prevedel Borut Cajnko. Ljubljana: /*cf.
- Secrest, Nathan J., Sebastian von Hausegger, Mohamed Rameez, Roya Mohayaee, Subir Sarkar in Jacques Colin. 2021. »A Test of the Cosmological Principle with Quasars.« *The Astrophysical Journal Letters* 908 (2): L51.
- Solway, Jacqueline. 2006. »'The Original Affluent Society': Four Decades on.« V *The Politics of Egalitarianism: Theory and Practice*, uredila Jacqueline Solway, 65–77. Berghahn: New York in Oxford.
- Uršič, Marko. 2010. *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Verendel, Vilhelm, in Olle Häggström. 2017. »Fermi's Paradox, Extraterrestrial Life and the Future of Humanity: A Bayesian Analysis.« *International Journal of Astrobiology* 16 (1): 14–18.
- Webb, Stephen. 2015. *If the Universe Is Teeming with Aliens ... Where Is Everybody? Seventy-Five Solutions to the Fermi Paradox and the Problem of Extraterrestrial Life*. 2. izd. Cham: Springer.