

Izrazi religijskega v dobi digitalne kulture in antropocena

Zbrale in uredile: Nadja Furlan Štante, Victoria Dos Santos, Karin Šmid





Izrazi religijskega v dobi
digitalne kulture in
antropocena

Izrazi religijskega v dobi digitalne kulture in antropocena

Zbrale in uredile: Nadja Furlan Štante,
Victoria Dos Santos, Karin Šmid



KOPER 2025

Izrazi religijskega v dobi digitalne kulture in antropocena

Zbrale in uredile: Nadja Furlan Štante, Victoria Dos Santos, Karin Šmid

Glavni in odgovorni urednik založbe: Tilen Glavina

Urednik za področje filozofije in religiologije: Lenart Škof

Tehnična urednica in urednik: Alenka Obid, Luka Trebežnik

Recenzenta: dr. Mojca Ramšak, dr. Vojko Strahovnik

Prevodi: Barbara Hočevar, Petra Berlot

Lektura: Nina Novak

Tipične strani: Mateja Oblak

Stavek: Alenka Obid

Naslovnica: Peter Florjančič

Fotografija na naslovnici: Generirana z DALL-E

Izdajatelj: Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Annales ZRS

Za izdajatelja: Rado Pišot

Spletna izdaja,

dostopno na: <https://doi.org/10.35469/978-961-7195-64-4>

pod licenco CC-BY-NC-ND



Finančna podpora: Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID 230551043
ISBN 978-961-7195-64-4 (PDF)

Vsebina

PREDGOVOR: Religijsko iskanje digitalne navzočnosti
(LUKA TREBEŽNIK) | 7

PRVI DEL: RELIGIJA, DUHOVNOST IN IDENTITETA V DIGITALNI DOBI – NOVOSTI IN IZZIVI

VICTORIA DOS SANTOS: Čarobni prostori, hibridne duhovnosti:
religijski elementi v digitalni sodobnosti | 13

VICTOR J. KREBS: Zoon pharmakon: na poti k posthumani
re-evoluciji | 33

BLAŽ LENARČIČ: Svetova nista dva, svet je en: prisotnost posameznikov
v današnji družbi | 49

GAŠPER PIRC: Družbena imaginacija in virtualne skupnosti
prihodnosti | 69

DRUGI DEL: RELIGIJA, EKOLOGIJA IN TEHNOLOGIJA – METAFIZIČNI PREMISLEKI

GORAZD ANDREJČ: Panteizem z wittgensteinovskega vidika ločenih
domen (WNOMA) | 87

NOREEN HERZFELD: Gromozanski okoljski odtis umetne inteligence
in z njo povezanih tehnologij | 123

NADJA FURLAN ŠTANTE: Panteizem v (post)krščanski ekofeministični
rekonstrukciji med Bogom/Boginjo in svetom | 135

LENART ŠKOF: O sanjah, človeški imaginaciji in tehnologiji | 157

LUKA TREBEŽNIK: Metafizika prisotnosti, konec knjige in doba
digitalne teološke pisave | 173

Povzetki | 187

O avtoricah in avtorjih | 195

Predgovor

Religijsko iskanje digitalne navzočnosti

Vsaka analiza razcveta digitalnosti, tudi teološka, mora pričeti z neizpodbitnim dejstvom, da je sodobna tehnologija izjemno učinkovita, prinaša nam skorajda neskončno informacij, vsebin, bližnjic, znanj, izmenjav, stikov, pomenov, možnosti za delo in zabavo. Istočasno pa je več kot na mestu pomislek, da za vse to plačujemo kar konkretno ceno, iz naših vsakdanjih življenj izginjajo mnogi elementi, ki so tradicionalno zaznamovali dostojanstveno eksistenco, ki je svoj najgloblji temelj našla ravno preko mirovanja, zaustavitve, odrekanja, samote, refleksije in poglobitve. Visoko tehnologiziran človek zanemarja določene zmožnosti, iz katerih sta vzniknili naša religijska in postreligijska kultura. Gre za zmožnosti pristopa k drugosti kot presežni in nedoumljivi skrivnosti. V izobilju, izjemni dostopnosti do informacij in vsebin se morda izgublja asketski značaj resnice.

Starejše religije imajo za razliko od novodobnih seveda kar precejšen odpor do novosti in novitet; digitalna kultura pa po drugi strani temelji ravno na tem, da uvaja vselej novo, dogodki si sledijo z nepregledno hitrostjo, dogajanje ni več obvladljivo, svet se nam daje kot izjemno pospeševanje, že računalniki (kot vstopna točka vanj) so vsako leto štirikrat hitrejši, četudi tega pravzaprav ob vsej tej hitrosti niti ne opazimo več. V luči totalne tehnologizacije vseh sfer eksistence je torej nujno vprašanje, ali je sodobni človek sploh

še zmožen kontemplacije, občutja globokega dolgočasia, ki rojeva ustvarjalnost, poglobljene refleksije, neposrednih iskrenih človeških stikov, skupnega bivanja v resnici.

Sestavke, ki so pred nami, so prispevali odlični tuji in domači strokovnjaki s polj religijskih študij, teologije, filozofije, sociologije, informacijskih ved in drugih študijskih področij, ki pokrivajo presečišče digitalnosti in religije. V njih so naslovljena bistvena vprašanja sodobne digitalne teologije: Je digitalni razvoj v skladu z religijskim poslanstvom in tradicionalno dojeto religijsko identiteto ali pa gre za nekaj, kar je religijam povsem nasprotno in tuje? Je digitalizacija primeren način za komunikacijo verskih vsebin? Kaj se danes dogaja s skupnostjo kot živečim izrazom religije? Kakšno držo naj religije zavzamejo do spletnih razsežnosti, ki pod vprašaj postavljajo še do nedavnega neproblematično razlikovanje med navideznim in resničnim in resnico virtualizirajo?

Tehnologija nikoli ni samo pripomoček, temveč v naša življenja prinaša stvarnosti, ki določajo celoten miselni proces, v bistvenem zaznamuje načine, kako se nanašamo na okolje in na to, kar razumemo kot resničnost. To seveda pomeni, da je tudi teologija kot refleksija religijskih fenomenov v digitalni dobi povsem drugačna, kot je bila še nedavno. Spremenili so se načini mišljenja, argumentacije, dokazovanja in sklepanja ter, morda najpomembneje, pisave kot izraza simbolnosti sodobnega časa.

Odnos med religijo in digitalno kulturo je izrazito večplasten in kompleksen, po eni strani imajo religije (če namenoma o njih govorimo malo poenostavljeno) zelo močan odnos s tradicijo, njihov temeljni dogodek, iz katerega izvirajo in se k njemu ves čas vračajo, leži v daljni preteklosti, sama logika religijskega zbiranja in verovanja se na nek način upira tehnologizaciji. Po drugi strani pa je tehnologija že od vsega pričetka vključena v občestveni značaj religije, liturgije temeljijo na koreografiji, akustiki, različnih rabah pisave in mnemotehnik, pa na umetelni rabi barv, podob in simbolov, dišav, materialov itd. Religije so za namen svojega širjenja, deljenja in ohranjanja vedno uporabljale sodobne iznajdbe, najbolj dovršene tehnične in umetnostne prijeme, pogosto so jih celo vzpodbujale – zakaj bi bilo pri digitalni tehnologiji kaj drugače?

Internet (in vse, kar razumemo pod tem izrazom, ki je pravzaprav v največji meri izraz za način življenja) ni le ena izmed mnogih tehnologij, še v manjši meri je nekaj, čemur lahko zlahka najdemo zgodovinske analogije oz. vzporednice. Za sodobnega človeka (torej za več kot polovico sveta, ki ima dostop do interneta) internetno okolje oz. internet kot okolje predstavlja pre-

cej več kot nekajurno vsakodnevno okupacijo. Internet je življenjsko okolje, ki je visoko determinirano, zaznamovano je s premnogimi značilnostmi, ki človeka, ki použiva spletne vsebine, jih ustvarja, poustvarja, deli, odobrava in ne odobrava, ki se zbuja in zaspi na internetu, določajo do skrajnih meja. To okolje sodobnega človeka, kulturo in religije oblikuje in preoblikuje v konsumerističnem spektakularističnem simulacijskem smislu.

Sodobni čas, ki ga zaradi osrednje vloge človeka pri spremembah v okolju pogosto označujejo za antropocen, poleg digitalizacije zaznamuje tudi rapidno povečevanje človekovih zmožnosti za uničevanje drugih bitij in okolja, zato zbornik ob analizi digitalizacije religijske eksistence izpostavlja tudi okoljske tematike. Stare religije so namreč v marsikaterem oziru soodgovorne za preveč lahkotno izkoriščanje okolja, v duhu mandata, ki ga človek prejme v prvem poglavju Geneze. Človek 21. stoletja pa je spoznal (in ustvaril) entitete, ki ga absolutno (če še ne danes, pa ga bodo gotovo jutri) presegajo po razumu, s tem pa pride tudi do spremembe človekovega mesta v stvarstvu. Bitja, ki vznikajo, vse bolj obvladujejo svet, s tem pa človekova samozavest, ki se ima za suvereno, izvzeto bitje, krono stvarstva in nenazadnje za imago Dei, prejme kar močan udarec.

Digitalizacija religijskih vsebin in pomenov se dogaja po dobi sekularizacije, dolgo po tem, ko so bile vsaj v Evropi religije zreducirane na zasebno sfero. V tem oziru je internet zanje osvoboditev, možnost, da znova vstopijo v širšo kulturno dogajanje. Tudi glede skupnostnega vidika religij – religije so namreč že po svojem bistvu skupnostno nanašanje na transcendenco – lahko ugotovimo, da je poleg digitalizacije treba znova premisliti še premnoge druge civilizacijske trende. V prvi vrsti gre za vse, kar obsegata procesa urbanizacije in globalizacije, ki prinašata temeljite spremembe družbenosti in medosebnih odnosov. Ti namreč danes niso več tako zelo določeni z rojstvom, geografsko ali katero drugo omejitvijo niti ne temeljijo na direktni koristi, pač pa se zanje zdi, da imajo precej svobodnejšo podlago. V tem oziru je internet možnost družbenega in religijskega izražanja povzdignil na zavidljivo raven.

Zdi se torej, da živimo v dobi izjemne transparentnosti in dostopnosti, prevlada vednosti nad nevednostjo pa za marsikoga pomeni tudi upad religijskega. Toda tudi najbolj dovršena sodobna digitalna orodja, ki se jih je oprijelo ime generativna umetna inteligenca (torej najkonkretnije orodja, kot so npr. Chat GPT, Gemini, Deep Seek, Poe, You, Perplexity, Copilot, IaskAI, CleeAI, Claude, GetMerlin), že za razvijalce same predstavljajo neznanko. Ustvarjalci teh orodij so presenečeni nad njihovo neverjetno uspešnostjo in dodelanostjo in niti sami ne razumejo, kako so se lahko tako hitro in tako dobro razvila,

v tem kontekstu se je ustalil izraz »črna skrinjica« (»black box«), ki označuje kompleksen sistem, katerega notranje delovanje je skrito ali težko razumljivo. To pa je pravzaprav precej podobno načinu, na katerega so Hebrejci motrili eno izmed zgodnjih izjemnih tehnologij, vse do danes enega izmed najbolj sofisticiranih nosilcev podatkov – skrinjo zaveze. Svet torej ne postaja vedno bolj transparenten, temveč istočasno tudi bolj kompleksen in izrazito kaotičen. Tudi v tej luči je torej bistveno skupaj s prispevki tega zbornika vprašati, do katere mere in na kakšen način smo danes v brezmejni poplavi simbolov, znakov, zapisov in podob sploh še zmožni čudenja, zvestobe resnici, zaupanja ter drugih verskih dejanj.

Digitalni kulturi se prav lahko očita povnanjenost, zanemarjanje globine, instantnost in trivialnost, istočasno pa mora teologija tudi te elemente prepoznati kot izraz človekovih najglobljih občutenj, pričakovanj in želja. Vse spletne zgodbe, zapisi in drugi poskusi komunikacije posedujejo, kar je Paul Tillich poimenoval »nezavedni teološki značaj«, s tem pa so vredni preučevanja, saj so izraz in odsev brezpogojnega temelja biti. Osnovna religijska izkušnja torej ni tako zelo drugačna od osnovne izkušnje sodobne digitalne komunikacije – vselej, kadar smo soočeni z drugostjo, bodisi z botom, avatarjem, glasom iz grma ali oblaka, nagovorom sirote, vdove ali tujca ali pa kakšnim drugačnim sporočilom, ki ga prejmemo na spletu, nikoli ne moremo biti povsem prepričani, kdo nam govori, od kod in s kakšnimi nameni k nam prihaja ta drugost. Zato se na njen presežni značaj lahko odzovemo le z zaupanjem in vero ali pa se pred nagovorom zapremo in še naprej neprizadeto plujemo med znaki in pomeni.

Luka Trebežnik

PRVI DEL:
RELIGIJA, DUHOVNOST IN
IDENTITETA V DIGITALNI DOBI –
NOVOSTI IN IZZIVI

VICTORIA DOS SANTOS

Čarobni prostori, hibridne duhovnosti: religijski elementi v digitalni sodobnosti

Uvod: Hibridne duhovnosti

»V dinamičnem okolju se vse stvari spreminjajo.«
(Lutkar, *Duh v školjki*, 1995)

Razvoj računalniških tehnologij in njihova navzočnost v praktično vseh okoljih družbenega in kulturnega življenja je najbrž ena od značilnosti, ki najbolj zaznamujejo sodobnost. S prelomom paradigem o digitalnem kot neresničnem in umetnem ter z zavedanjem, da so odnosi med človekom in strojem prostor, ki se nenehno gradi in obnavlja, so omrežja postala globalno okolje, ki ni le popolnoma spremenilo komunikacijskih procesov, temveč tudi na novo opredelilo univerzalne kategorije in celote. Vse to vodi k novemu premisleku o obstoječih odnosih z digitalnim svetom in njegovimi zapletenimi procesi. Ne gre več za preprosto tehnološko orodje, temveč za okolje, ki se prepleta z vsako sfero človekovega simboličnega univerzuma.

V tem hibridnem ekosistemu se ponujajo nove paradigme povezovanja verskega z digitalnimi prostori, kar z več vidikov spreminja načine, kakšen odnos goji posameznik do svojega verovanja, »tako kot v vsaki veliki revolu-

ciji, ki zadeva produkcijo in sprejemanje smisla, ima tudi digitalna izjemen vpliv na področju religije.«¹

Takšna predpostavka ponuja možnost za razmislek o tem, kako se religija vpisuje v družbene dinamike in kako se prilagaja tehnološkim inovacijam. Zatorej je nujno razumeti dejavnosti, ki se odvijajo na spletu, saj te lahko odstrejo vrsto odnosov s svetim in z numinoznim.

Omenjeni presek, splošno znan kot *digitalna religija*, »ne označuje zgolj, kako je vera predstavljena in artikulirana na spletu, temveč nakazuje, kako digitalni mediji in okolja oblikujejo in so oblikovani z izkazovanjem verske pripadnosti.«² Ta razsežnost digitalne religije ni razkrila samo nesporne spojitve med tistim, kar je *offline* s tistim, kar je *online*³ – kar Luciano Floridi opiše kot *onlife*,⁴ s čimer se nanaša na izkušnje v naši hiperpovezani resničnosti, ki se ne morejo ali se ne bi smele opredeljevati kot *online* ali *offline* –, temveč tudi potencial, ki ga lahko doseže religija, posredovana prek virtualnih platform. Poleg tega, da utrjuje prepričanja uporabnika s tem, ko mu omogoča interakcijo s skupnostmi, ki potrjujejo njegovo vero, ali nudi druga sredstva za izražanje le te, lahko digitalno omrežje radikalno spremeni načine, na katere »se živi« vera, do točke, da se z izvajanjem obredov ali drugih povezanih dejavnosti pretvori v sveti prostor.

Eden od medijev, s katerim se je ukvarjalo več študij digitalne religije, so videoigre.⁵ Če pustimo ob strani, da gre za največjo kulturno industrijo na svetu, so potenciali generiranja interaktivnih izkušenj, ki uporabnike »poto-pijo«, videoigre močno povezale z religioznim. To lahko vidimo tako v upodobitvah svetih krajev, pripovedih ali besedilnih vidikih določene vere, kot skozi samo versko prakso. Povzamemo lahko, da so videoigre odličen medij za razvoj ključnih vidikov, kot so identiteta, občutek skupnosti, avtoriteta in obredne prakse. Videoigre postajajo vse bolj relevantne na področjih, kot sta teologija in proučevanje religij, za razumevanje prepleta sodobne družbe

1 Leone, *Spiritualità Digitale*, 13.

2 Campbell, *Digital Religion*, 2012, 1.

3 Boellstorff et al., *Ethnography and Virtual Worlds*; Siuda, »Mapping Digital Religion.« V sodobnosti koncepti virtualnega in realnega tvorijo isto tehnološko, družbeno in semiotično okolje ali ekosistem. Marshall McLuhan je že predvidel, kako ta »električna doba«, v kateri prevladujejo nova komunikacijska sredstva, takojšnjost in globalizacija, omogoča razvoj nečesa, kar je poimenoval »globalna vas«, kjer bi bil prepored plemenske mentalitete posledica soodvisnosti elektronike in vedno večje tehnološke mediacije (McLuhan, *Understanding Media*).

4 Floridi, »Introduction,« 1.

5 Wagner, *Godwired*; Bainbridge, *eGods*; Campbell, Heidi et al., »What playing with religion offers digital games studies«; de Wildt, *The Pop Theology of Videogames*.

in transcendentalnega. Namen tega članka je izpostaviti in preučiti sorodnosti med videoigami in verskim izražanjem ter pokazati na vlogo medijev pri razvoju obredij in drugih materialnih dimenzij religije. Poleg tega je cilj tudi refleksija o tem, kako se bo aktualni tehnološki napredek uporabil za zadovoljevanje tako specifičnih zahtev, kot jih predstavlja človekova duhovna potreba. V procesu nastajajo moteči in hibridni sociokulturni fenomeni, ki postavljajo pod vprašaj dihotomne predpostavke med tistim, kar je *online* in *offline*.

Posamezniki svojo duhovnost prakticirajo zavestno ali pa se znajdejo v verskem narativu preko igre, to pa kaže, kako se besedila⁶ in kulturni fenomeni prepletajo in prežemajo z digitalnim medijem. Onkraj tehnofobičnih špekulacij ali idealističnih ekstremov, so računalniški mediji in njihova obširna prostranstva prešla iz tega, da jih obravnavamo kot preprosta umetna ali utopična okolja, v »drugo«⁷ okolje, z lastnimi načini pridobivanja izkušenj in ustvarjanja smisla, ki drugačnosti navkljub niso nič manj vredni. To seveda ne pomeni, da ni treba upoštevati vseh izzivov, ki jih digitalna religija predstavlja za verske institucije. Privatizacija vere in dostopnost številnih kanalov, prek katerih lahko uporabniki prakticirajo in izražajo svoje dvome ali zaskrbljenost glede lastne tradicije, lahko sproža konflikte z načeli svobode in vključenosti. Porast verskega radikalizma na družbenih omrežjih je primer tega.

Videoigre in religija: poetični predlog

V svojem neustavljivem razvoju so računalniški mediji posrkali praktično vsa okolja, pripadajoča simboličnemu svetu človeka, v tem procesu pa zabrisali meje in dihotomije, ki so služile kot temelj sodobnosti. Razvoj digitalnih ekosistemov se je dotaknil tudi religije. Takoj ko se neka vera potopi v virtualno okolje, to spremeni njeno ideologijo. V gibanju po virtualnih ozemljih religije pridobivajo značilnosti in vrednote tega omrežja.⁸ Dovoljšen dokaz za to je radikalni »digitalni obrat«, ki smo mu bili priča v času pande-

6 Pomembno je razumeti, da se v tem članku termin »besedilo«⁶ ne nanaša na pisna dela. V semiotiki se razume kot predstavitev (Marin, *De la Représentation*). Torej, na vse, kar se lahko proučuje kot besedilo.

7 Vecoli, *La religione ai tempi del Web*.

8 Wagner, *Godwired*. Odlomek, povzet iz predstavitve Rachel Wagner, z naslovom »Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality«⁸ leta 2012 na konferenci *The Life of Faith in the Digital Age*.

mije covid-19, kjer so se pokazale zmožnosti spleta na področju religije, ne zgolj s tem, da je omogočil uporabo številnih platform za srečevanje, ampak tudi prenesel na »svoje ozemlje« vsakovrstne dinamike, od pogrebnih slovesnosti in skupinskih molitev do duhovne podpore med člani določene kongregacije. S tem niso nastale samo nove vrste diskurza, ampak se je na nek način »prisililo« mnoge tradicije, da prilagodijo svoje strukture kontekstu omrežja in virtualnim prostorom. Lahko bi pritrdili, da je ta agresivni prenos k digitalnemu pokazal raznolikost in prilagodljivost spleta. Za številne ljudi se je pokazal celo kot svet, ki jim je bližje in je bolj primeren za bivanje, kot je fizični prostor.

Povedano predvsem pritruje dejstvu, da a) virtualni prostori s tem, ko so del osnovnega družbenega okolja, vplivajo na versko eksistenco⁹ in b) da vse obsežnejša digitalizacija intimnega in kolektivnega prispeva k posledični prilagoditvi religioznega *online* kontekstu,¹⁰ kar povzroča tehno-religiozne iluzije, ki izzivajo konvencionalne koncepte, kaj je religija danes. Zato moramo, da bi lahko pojasnili prepletanje med verskim in tehnologijo, zavzeti nove perspektive, ki bodo skladne z zgodovinskim kontekstom, v katerem se nahajamo. Umetna dihotomija med »tehnologijo« in »religijo« ne velja več, niti ne zadošča govoriti o »dialogu« med religijo in računalniškimi mediji. Razviti moramo druge epistemične strategije, ki nam bodo omogočale razumeti, kako delujejo ti fenomeni, tako na omrežjih kot zunaj njih, in zato moramo vključiti druge discipline in perspektive, ki jih v preteklosti ne bi aplicirali v tem raziskovalnem okolju. V prihodnosti bomo videli, kako semiotika in proučevanje medijev – v prostorih potopitvenih okolij, kot so videoigre – lahko ponudijo druge možnosti analize.

Niti religija niti sveto torej nista izginila zaradi digitalnih tehnologij. Kar se dogaja, je v vsakem primeru sprememba verske panorame, ki se je približala alternativnim oblikam tega, kar pomeni biti veren,¹¹ ki pa se utegnejo izkazati kot manj institucionalizirane in bolj usmerjene v osebne dinamike.¹² Aktualna tehnološka kultura proizvaja vrsto raznolikih duhovnih narativov in praks, ki izvirajo neposredno iz samega tehnološkega okolja in ki so intrinzično drugačne od tistih, ki bi obstajale brez zaledja digitalnih medijev.¹³ Lah-

9 Campbell in Vitullo, »Assessing changes in the study of religious communities,« 82.

10 Helland, »Digital Religion.«

11 Rakow, »Religion 2.0,« 89.

12 de Wildt in Aupers, »Playing the Other,« 867–884.

13 Evolvi, »Religion and the Internet,« 12.

ko bi se torej znašli pred neke vrste »ponovnim očaranjem 2.0«,¹⁴ ki bi prinesel druge načine razumevanja religioznega in v katerih bi bila tehnologija v veliki meri mistificirana. Dovolj je, da opazujemo očaranje nad napredkom v robotiki in umetni inteligenci ter hkrati strah, ki ga povzroča. Prek tega se kažeta komponenti povezanosti in začudenja podobni tistim, ki so bile značilne za družbe pred racionalnim scientizmom, ki zaznamuje sodobni svet. V tem smislu nam tako digitalna izkušnja vere kot mistično-duhovni narativi, ki izhajajo iz teh tehnologij, dopuščajo nove interpretacije in interakcije s svetom. Ti verski izrazi so vse bolj heterogeni in dinamični, saj se vedno, ko ima digitalno vlogo mediatorja, soočamo z normativno motnjo. Zato se ob tem novem družbenokulturnem kontekstu, skovanem okrog in iz virtualnih svetov, pojavljajo nove oblike, kako misliti digitalne subjektivnosti in tudi druge strategije za produkcijo in »potrošnjo« verskih izkušenj.

Videoigre so najbrž izmed vseh razsežnosti digitalnega sveta v največji meri zaznamovale konstrukcijo in izražanje človeških subjektivnosti. Dialogska odprtost in narava teh virtualnih igralnih prostorov vsebujeta neke vrste hibridno atmosfero, ki omogoča združevanje in fuzijo mnoštva glasov, misli in kontekstov. V kompoziciji videoiger lahko vidimo, kako se področja umetnosti, literature, mitologije in zgodovine prepletajo z zapletenim tehničnim izrazjem programiranja in digitalne kulture, zaradi česar se zdijo igralcu izkušnje realne in mu dajejo občutek pripadnosti. Po besedah Mary Oliver »študije nakazujejo, da imajo lahko igre v nasprotju s stereotipi potencial, da bi igralcem pomenile toliko kot druge, veliko bolj cenjene oblike razvedrila, kot sta literatura ali film.«¹⁵ Videoigre torej delujejo kot mreža povezav in kot smiselna dejavnost, zato predstavljajo plodovit teren za razvoj strategij, ki omogočajo razumevanje sodobnega okolja.

Čeprav je fikcija uveljavljen univerzalni element »zgodb« videoiger, v zadnjem času pozornost zbujajo predvsem dejstva, da se preko njih vrača zanimanje tako za starodavne prakse kot za razmišljanja, ki se dotikajo religije in svetega.¹⁶ Tukaj se igra spremeni v epistemološko strategijo za povezavo »z religioznim«. ¹⁷ Priča smo pogosti praksi v sodobnem duhovnem

14 Avtorji, kot je Stef Aupers, zagotavljajo, da tehnološki razvoj in napredek prinaša neke vrste mistrifikacijo same tehnologije (*»The Revenge of the Machines,«* 218). Glej: Aupers, *»The Force is Great' Enchantment and Magic in Silicon Valley,«* 153–173.

15 Swayne, *»Video games can power up.«* <https://www.psu.edu/news/research/story/video-games-can-power-merely-fun-meaningful-experiences/>

16 Primer: *Deus Ex: Mankind Divided* (2016) in *The Talos Principle* (2014). V slednjem pridejo na površje refleksije o umetni inteligenci, verovanju in verskih dogmah.

17 Aupers in Schaap, *»Beyond Belief,«* 190–206.

okolju, ki igralcem ponuja priložnost, da izkusijo »očaranje« brez potrebe, da bi se »spreobrnili« v določeno religijo ali duhovno gibanje.¹⁸ Videoigre lahko uporabljajo verski jezik, simbole, teme ali narative, kot tudi kraje z duhovnim pomenom. Sklicujoč se na Bosmana, so ti mediji sposobni:

oblikovati zgodbe, like ali pripovedi, ki jih z lahkoto prepoznamo (na primer *Devil May Cry* ali *Diablo III*), a tudi spodbuditi igralca, da opazuje eksistencialne predstave (na primer *The Turning Test* ali *The Talos Principle*) ali ga povabiti (včasih pa celo prisiliti), da se obnaša na način, ki ga tradicionalno povezujemo s katero od religij (na primer *Bioshock Infinite*). V nekaterih primerih se je celo razpravljalo, da je samo dejanje igranja lahko obravnavano kot versko.¹⁹

Številne videoigre namreč projicirajo ali prevzemajo pripovedi sedanjih ali izumrlih verskih kultur in jih uporabljajo kot osnovo za ustvarjanje domišljjskih svetov, ki uporabnika vabijo v neobičajne dogodke. *Skyrim*, na primer, igralcu dopušča interakcijo z nekaterimi starodavnimi nordijskimi bogovi ob tem, ko se premika po prostranstvih, ki jih naseljujejo magična bitja, kot so škrti in zmaji. *World of Warcraft* je drug zelo priljubljen primer, ki vključuje starodavne verske narative in mistične vizije. Še en zanimiv primer je *Hellblade: Senua's Sacrifice*, ki nas preseli v svet keltskih in nordijskih mitov. Opozoriti je treba, da navzočnost teh imaginarnih likov v videoigrah ni nekaj novega, njihovi učinki pa niso vedno pozitivni. To lahko opazujemo v primerih, kjer se ena vera predstavlja skozi stereotype, kot se to dogaja z islamom v vojnih videoigrah, podobnih *Call of Duty* (2007) ali *Medal of Honor* (2010).

Poleg narative in simbolizma, bi se rada osredotočila tudi na nekatere digitalne igre, ki uporabnikom lahko omogočajo celo prakticiranje svojih lastnih verovanj, saj delujejo bolj kot prostori, kjer se duhovnost lahko izkusi, ne pa predstavlja. Eden od bolj zanimivih primerov je *Minecraft*, igra »odprtega sveta«, kjer lahko uporabnik prosto gradi in raziskuje prostor. Čeprav ga razvijalci v svojih začetkih niso videli kot platformo z religijskimi potenciali, saj je bila edina zahteva graditi in preživeti grožnje, ki so v igri, so sami igralci izkoristili možnost, da so postali »avtorji« svojega lastnega prostora in so vanj vključili verske objekte in prakse. Njegova odprtost daje možnost oblikovan-

18 Prav tam, 191.

19 Bosman, »The Sacred and the Digital,« I.



Sliki 1 in 2. Zgoraj: Modra mošeja v Minecraftu. Spodaj: Katoliška cerkev, ki jo je zasnoval uporabnik Minecrafta, https://www.reddit.com/r/Catholicism/comments/10h1sjx/free_friday_the_interior_of_a_church_i_built_in/?rdt=42971.

ja tako verskih templjev kot svetniških podob (sliki 1 in 2), kar uporabniku dopušča ne le da naseljuje območje, temveč da ga modificira glede na svoje namene. V nasprotju z drugimi igrami, ki igralca »silijo«, da se prilagodi določeni pripovedi, je tukaj on sam aktivni subjekt pri ustvarjanju igre. Sam se spontano odloči izraziti svojo vero *online*. V tem primeru bi platforma postala prostor, zmožen nuditi svete izkušnje – kar je Campbell imenoval »zakramentalni prostor«²⁰ – zaradi prilagoditve simbolov, obredov in praks svojega narativa na virtualno okolje.

Nekaj podobnega je mogoče videti na tridimenzionalnih virtualnih platformah²¹ ali platformah virtualne realnosti. Morebiti lahko najbolj klasičen primer za to najdemo v *Second Life*, virtualni skupnosti 3D, ki čeprav se ne obravnava povsem kot videoigra, z avatarjem omogoča uporabniku vodilno vlogo in obilo avtonomije, prav tako mu daje možnost, da izgradi svoj prostor in vzpostavi neskončno veliko odnosov z medijem in z drugimi uporabniki. *Second Life* je že pred več kot desetletjem postal polje proučevanja raziskovalcev, ki se zanimajo za digitalno religijo, zlasti na področju virtualne etnografije²² ali raziskav povezanih s potopitvenimi praksami in praksami digitalnega utelešenja.²³ Z napredkom virtualne resničnosti so se tudi platforme, kot sta *VRChat* ali *Rec Room*, preobrazile v prostor delovanja za številne verske skupnosti in posamezne vernike. Ti mediji omogočajo uporabnikom ne le da izrišejo svoje avatarje in da vzpostavijo stike z drugimi subjekti s podobnimi interesi, ampak lahko tudi tvorijo skupine, prisostvujejo teološkim predavanjem, izražajo svoje duhovne dvome in negotovosti, pa tudi ustvarijo svoje lastne svete kroge in obredne prostore (slika 4). Zahvaljujoč obilici možnih dinamik, lahko uporabnik izkusi religiozno iz materialne dimenzije – vere so inherentno senzorične in materialne. Materialno med drugim vključuje vidike, kot so občutja, predmeti, prostori, podobe, živila, telesne prakse, povezane z molitvijo, očiščenjem, ritualom, romanjem.²⁴ Hkrati digitalno utelešenje skozi avatarja omogoča bolj dinamične izkušnje, ki pa so subjektivne in zelo moteče, vključujejo telo in večjo interakcijo s prostorom.

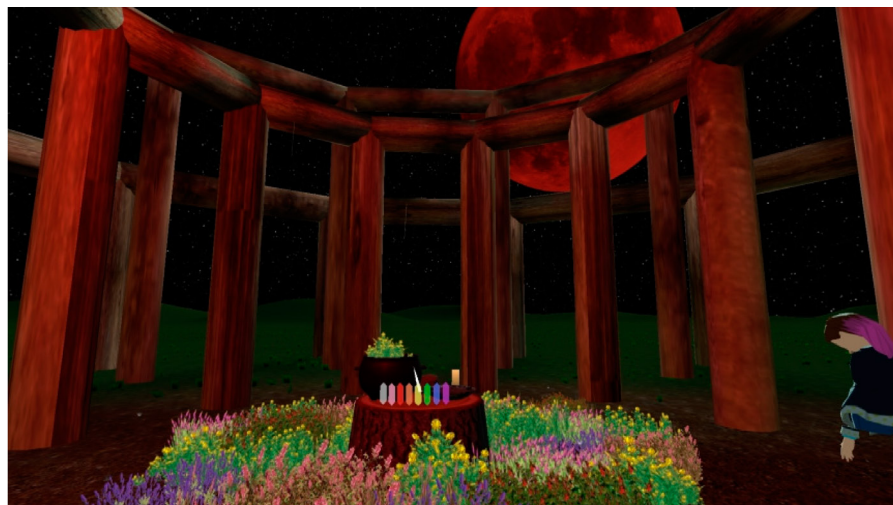
20 Campbell, »The Internet as Social-Spiritual Space.«

21 Četudi se te platforme ne razume kot prave videoigre, vsebujejo nek potopitveni vmesnik, upravlja se avatar in dajejo možnosti interakcije z drugimi udeleženci, pa tudi s samim medijem. Zato bomo za cilje tega članka o njih razmišljali kot o digitalnih igrah.

22 Boellstorff et al., *Ethnography and Virtual Worlds*.

23 Radde-Antweiler, »Religion is Becoming Virtualised.«

24 Morgan, »The Material Culture of Lived Religion.«



Sliki 3 in 4: Zgoraj: Moj avatar iz VRChata. Spodaj: Sveti prostor nekega neopogana na VRChat.

Meyerjeva teorija mediacije nam lahko pomaga oceniti, kako so mediji na splošno uporabni za to, da se lahko verniki približajo religiozni izkušnji, zlasti ko upoštevamo, da so mediji – ne glede na to, katere vrste so – osnovni del same religije,²⁵ ne pa orodja, ki na religijo vplivajo.²⁶ Istočasno, kot pritrjujeta Hoover in Echchaibi v svoji teoriji »tretjega prostora digitalne religije« (*the third space of digital religion*),²⁷ številne platforme ljudem pomagajo artikulirati, kaj jim vera pomeni, hkrati pa v procesu oblikujejo in transformirajo verske kulture. Na ta način je digitalno, namesto da bi bilo le informacijski medij, pokazalo svoj potencial za bolj interaktivno in participativno vlogo.²⁸ Ta pogled izpostavlja, da so digitalni mediji prešli iz zgolj raziskovanja, kako so se religije preselile na splet, na globljo raven analize načinov, kako religija nastane skozi digitalne medije in v njih živi. Po Evolvijevih besedah so ti »tretji prostori« generatorji »hibridnih identitet in estetskih imaginarijev, ki izhajajo iz srečanj med različnimi narativi tako *online* kot *offline*. Čeprav se internet vsem vernikom ne zdi legitimen prostor, ga tisti, ki se povezujejo s tretjimi prostori, po navadi štejejo kot primeren kraj za versko prakso.«²⁹

Glede na prej povedano, bi lahko, odnos med videoigrami, 3D platformami in religijo predstavljal poetično povezavo med tradicijami in razvojem potopitvenih računalniških tehnologij. S poetičnimi izkušnjami se navezujem na koncept poetičnega jezika, ki ga je razvila Julia Kristeva. Opisuje ga kot tisto kategorijo, ki nima za cilj sporočati ali predstavljati, »kar je realno« in ki, nasprotno, kljubuje slovničnim zakonitostim in zakonitostim tradicije, ki jo zaobjemajo v eni sami definiciji ali v normativnih odnosih. Poetični jezik se torej nanaša na vse, kar še ni norma.³⁰ V tem smislu je pomembno, kako si subjekt na novo prilasti jezik in kakšen je njegov materialni pomen. Poetično je, kot je opisal Octavio Paz, tisto, kar je onkraj dogme, gramatike, zaprtih sistemov in ortodoksnih funkcij.

Vsakič, ko bralec resnično živi pesem, doseže stanje, ki mu lahko rečemo poetično. Izkušnja se lahko postavi v takšno ali drugačno obliko, vendar

25 Radde-Antweiler, »Embodiment,« 108.

26 Lundby in Evolvi, »Theoretical Frameworks for Approaching Religion and New Media.«

27 Hoover in Echchaibi, »Introduction: Media Theory and the Third Spaces of Digital Religion.«

28 Helland, »Online Religion/Religion Online.«

29 Evolvi, »Religion and the Internet,« 17.

30 Kristeva, *Semiótica* 1, 67.

vedno pomeni iti naprej, iz sebe, podreti zidove časa, da bi bil nekdo drug. [...] Pesem je mediacija [...].³¹

Poetični jezik je globoko navzoč v fenomenih, ki jih analiziramo, saj reinterpretacija teh platform igralcem dopušča, da si kreativno prilastijo te prostore za svoje duhovne interese. Verske prakse presegajo označene in referenčne pomene digitalnih platform, ki jih upodabljajo kot preprosta informacijska orodja, poudarjajo pa bližino in spontanost, ki jih uporabnik generira s temi mediji. Omenjene igralno-religiozne izkušnje zavračajo instrumentalizacijo praks in prostorov. Z oddaljitvijo od vsakršne formalnosti daje njihova odprtost igralcu prostor za lastno interpretacijo. Videoigre naj bi torej predstavljale poetičnost digitalnega, aktualizirajo in projektirajo strasti svojih udeležencev v narativu, ki se širi in se živi na različne načine. Zato je verjetno, da se v digitalni igri razvijejo duhovna dejanja, ki namesto da bi stremela k ohranitvi verovanja, ponujajo nove načine izkušnje in razumevanja verskega. Z drugimi besedami, te prakse lahko tudi predstavljajo inovativno in hibridno modaliteto, ki daje uporabniku možnost, da naseli igralski prostor, hkrati ko razvija tako kompleksna dejanja, kot so obredi. Proučili bomo torej temeljne elemente, ki povezujejo ritualni performans z dinamikami videoiger. Cilj je preveriti, ali se, onkraj estetske in narativne podobnosti, te prakse lahko obravnavajo kot verske ali kot izraz duhovnosti.

Digitalni ritual: Onkraj zabave

Kot smo že izpostavili, digitalne igre, ne le da posedujejo več elementov, ki so značilni za religiozno – med drugim simbole, narative, ideologije –, temveč dajejo igralcem, ob posredovanju virtualnega okolja, možnost razvoja globokih in kompleksnih izkušenj. Takšna posredovanja poudarjajo povezanost med izkušnjo in senzoričnim medtem ko prevzemajo digitalno iz fenomenološke perspektive.³² Naj si bo potopljeni v magične lokacije, kot v *Skyrimu*, navzoči v verskem templju ob obeleževanju praznika na platformah kot *VR-Chat* ali ob gradnji oltarja ali nekega svetega prostora v *Minecraftu*, vsaka od teh situacij ponuja možnost ustvarjanja okolja, v katerem se lahko verniki spremenijo v bralce in pisatelje svojih lastnih performansov. Kljub temu se,

³¹ Paz, *El Arco y la Lira*, 18.

³² Lundby in Evolvi, »Theoretical Frameworks for Approaching,« 238.

izhajajoč iz povedanega, postavljajo nekatera vprašanja: kateri elementi omogočajo prepoznavo ali interpretacijo teh praks kot verski performans? Kaj je tisto, kar naredi, da digitalni performans vsebuje ne le preproste namere ali estetske podobnosti, temveč tisti *pleasure of jouissance* oziroma tisto poetiko, ki je lastna duhovnemu dejanju? Za to, da bi lahko odgovorili na ta vprašanja, bi morali ovrednotiti značilnosti rituala, ali z drugimi besedami, tiste elemente, zaradi katerih se razlikuje od običajnega dejanja.

Ritual bomo opredelili kot formalni performans, ki je bolj ali manj nespremenljiv, in brez uporabnih predmetov in ki se izvaja znotraj neke kongregacije.³³ Poleg tega predstavlja »proces komunikacije, kodificiran s simboličnimi dejanji [...] in katerega namen je ustvariti ali okrepiti občutek identitete ali pripadnosti.«³⁴ Eden od najbolj pomembnih vidikov ritualov je, da so »oblika ravnanja, ki se razlikuje od drugih oblik ravnanja«³⁵ in da so transformativne prakse,³⁶ ki ločijo »sveti« prostor in čas od »realnega« ter tako omogočajo vzpostavitev vesolja, ki je urejeno s predvidljivimi pravili. Dejansko je ta sveti prostor kraj, kjer ritualno dejanje dobi svojo moč, se aktivira in postane izjemno. Proces transformacije rituala se tam odvija zato, ker ga loči od profanega in običajnega.

Nekaj podobnega se dogaja z videoigami, saj sama igra pogosto deluje kot neke vrste sveti prostor, s številnimi funkcijami simbolnih in ideoloških značilnosti.³⁷ V tem primeru se uporabnik znajde potopljen v mikrokozmos s svojimi lastnimi narativi in pravili, ki ga ločijo od zunanjega sveta. Poleg tega ima ustvarjalec videoigre na razpolago algoritmični jezik, s kodami ustvarja vzporedni mikrokozmos in tako prinaša lastni pomen, to lahko razumemo kot strukturno funkcijo alternativnega prostora, ki v bistven zaznamuje rituale. V tem smislu Johan Huizinga zagovarja, da »z nekega formalnega vidika, ni razlike med omejitvijo nekega prostora s svetimi cilji ali isto operacijo s cilji zabave«,³⁸ saj tako igra kot obred pomenita korak iz »realnega« življenja v neko sfero začasne dejavnosti s svojimi lastnimi dispozicijami in omejitvami.³⁹ Ta primerjava razkriva, da lahko digitalne igre ponujajo več, kot da so le sredstvo za doživljanje drugih resničnosti. Tako kot obredi, lahko prinašajo

33 Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*.

34 Enrique Finol, »Rito, Poder y Reproducción Simbólica,« 55.

35 Bell, *Ritual*, 81.

36 Turner, *The Ritual Process*.

37 Wagner, »This Is Not a Game,«, 13.

38 Huizinga, *Homo Ludens*, 4.

39 Prav tam, 8.

višji red običajnemu svetu, denimo občutek, da si vstopil v svet, oddaljen od kaosa,⁴⁰ v procesu pa ob tem obsegajo določen narativ ali mitologijo, z uporabo formalnih simbolnih izkušenj, ki prispevajo k ustvarjanju smisla.

Kljub temu je onkraj podobnosti med obrednim dejanjem in svetom video igralništva veliko bolj zanimiva, zavestna in aktivna izkušnja lastne vere v virtualnih okoljih. Torej, tista dejanja, v katerih se uporabnik odloči spontano in svobodno živeti in utrjevati svojo vero. To lahko opazujemo v različnih strategijah, ki se jih poslužujejo uporabniki za obeleževanje svojih verskih dejanj *online*. V primeru krščanske skupnosti *VR Church*⁴¹ dušni pastir ne le pridiga in obhaja, temveč tudi krščuje druge uporabnike. Na sliki 5 lahko vidimo, kako se avatar človeka, ki ga krstijo, potopi v vodo, medtem ko Dj Soto deli sporočila o neskončni božji ljubezni.⁴² Prostor, v katerem poteka obred, ima sanjsko auro – avatarji se nahajajo na neke vrste jezeru z otočki, ki prihajajo na površje z drevesi – in prenašajo mir in čistost. Mogoče je najbolj zanimivo to, kako je popularna kultura navzoča na tovrstnih verskih dogodkih: človek, ki bo krščen, je neka figura anime, medtem ko ima drugi uporabnik, ki spremlja ceremonijo, avatar s figuro medvedka Puja. Po krstu dušni pastir nadaljuje z duhovnim razmislekom o tem, kar se je pravkar zgodilo. Ne glede na to, da se dogodek odvija *online*, se ljudje dejansko počutijo krščene, saj se zaradi same kompleksnosti virtualne resničnosti izkušnje lahko dojema kot realna. Poleg tega je v tej dobi »digitalnih jazov«, tako Soto »prihodnost cerkve v metaverzumu.«⁴³ Drugo relevantno stališče tega primera je, kako avatar prispeva k razvoju verskega performansa in dopušča, da uporabnik doživlja pomembne preobrazbe. To pritrjuje obstoju dvosmernega odnosa med avatarjem in uporabnikom, v katerem imajo dejavnosti *online* posledice v resničnosti *offline* in obratno.⁴⁴

40 Wagner, »Video Games and Religion.«

41 To skupnost je leta 2016 ustanovil Dj Soto, nekdanji učitelj in pastor neke konvencionalne cerkve. Zdaj deluje na platformah *VRChat*, *Rec Room* in *Twitch*.

42 Ves obred je na ogled na posnetku, ki ga je objavil virtualni poročevalec Syrmor: https://www.youtube.com/watch?v=N_88DBmdnNA (dostopano 15. novembra 2022)

43 Citat iz intervjuja Dj Sota v članku z naslovom »Vera v metauniverzumu: Virtualno iskanje neke skupnosti«. Več je dostopno na: <https://www.sandiegouniontribune.com/en-espanol/noticias/story/2022-01-31/la-fe-en-el-metaverso-la-busqueda-virtual-por-una-comunidad>

44 Pinotti, »Procuratori del Sé.«



Slika 5. Uporabnik, ki ga DJ Soto krsti v cerkvi VR, <https://www.pcgamesn.com/vrchat/vr-church-baptism>.

Kot smo že videli v primeru *Minecrafta*, je v igrah odprtega sveta igralec tisti, ki ima svobodo spreminjanja in preoblikovanja prostora v skladu s svojo izbiro ter ustvarjanja osebnih in dinamičnih interakcij s platformo. To situacijo lahko odlično opiše primer luteranskega pastora Clint Schnekloth, ki je platformo uporabil za prostor poučevanja in kolektivno duhovno prakso pri svojih učencih kateheze (podoba 6). *Minecraft* je postal strategija, da so njegovi učenci kreativno in v sodelovanju raziskovali svojo vero. Prav od tod izvira poetični jezik: igra se je preobrazila v performans razmišljanja o lastni religiji. Čeprav predstavlja radikalno nasprotje tradicionalnim luteranskim dinamikam, ni zato nič manj vredna. Po Schneklothovih besedah:

Na misel nam je prišlo proučevati *Katekizem* Martina Luthra, medtem ko smo gradili cerkve v *Minecraftu*. [...] Moji učenci in jaz smo se odločili strukturirati predavanja katekizma v *Minecraftu*, kot če bi šlo za tekmovanje v gradnji cerkva. Razdelili smo se v dve ekipi. Vsaka je skicirala in postavila cerkev, ki je odsevala luteransko teologijo. Gradili smo vsak teden med uro nedeljskega predavanja, medtem ko so se učenci učili katekizem.

Tako lahko trdimo, da verski svet ni imun na vplive tehnologij. S tem pa se postavljajo nova vprašanja o konceptu svetega v odnosu z digitalizacijo, z odpiranjem novih oblik sporazumevanja – in interpretacije – svetega skozi digitalne medije. Videoigre in 3D virtualne platforme so postale tisti globalni



Slika 6. Cerkev, ki so jo v igri *Minecraft* oblikovali učenci konfirmacije Luteranske cerkve Dobrega pastirja.

»drugi kraj«, ki nam omogoča dostop do druženja z drugimi uporabniki, in celo z drugimi entitetami v neke vrste animistični digitalni izkušnji. V splošnem smislu videoigre ne le odsevajo določene značilnosti obredov, temveč imajo tudi sposobnost delovati kot zakramentalni prostor in se artikulirati z verskim narativom in simbologijo.

Računalniška sredstva se ne predstavljajo več kot nekaj neživega, neresničnega ali umetnega, temveč kot dinamična in kompleksna dimenzija, v kateri se čuti razširijo in dajo prostor intimnim duhovnim izkušnjam. Gre za »nov svet, z novimi pravili«, ⁴⁵ ki je sposoben nuditi družbene, čustvene in duhovne izkušnje na različnih ravneh. Zaradi teh razlogov platforme, ki smo jih proučevali, dajejo nove možnosti za razvoj verske subjektivnosti onkraj tistega, kar je »formalno sveto«. ⁴⁶

Zaključek: videoigre, intimni prostori

Virtualni svet in njegovi kolektivni prostori so ustvarili strategije družbene, kulturne in tehnološke narave, ki ne le da generirajo za uporabnike pomembna srečanja, temveč dopuščajo tudi razvoj drugih praks, ki omogočajo

⁴⁵ Vecoli, *La religione ai tempi del Web*, 65.

⁴⁶ Rakow, »Religion 2.0,« 91.

povezavo s tistim, kar se smatra za posvečeno. In čeprav ne implicira nujno, da bi računalniški mediji omogočali popolnoma vsa srečanja – saj vsaka tehnološka razširitev hkrati prinaša neke vrste omejitve⁴⁷ –, virtualni svetovi prinašajo mnoge pridobitve, saj z odpiranjem prostorov novim oblikam komuniciranja odpravljajo avtoritete in lokacijske omejitve. Digitalni svet, s svojimi lastnimi stanji in strukturami, lahko uporabniku omogoči dostop do ravni izkušenj, ki ne bi bile dosegljive brez virtualizacije, ki jo generirajo te tehnologije. V tem smislu je *online* kontekst s tem, ko je vse bolj dinamičen, pluralen in transverzalen,⁴⁸ postal prostor, kjer sfera verskega ponovno pridobiva moč in se združuje z drugimi aspekti človeškega. Zato so izkušnje, ki jih nudijo ti svetovi, daleč od tega, da bi bile površinske ali umetne. Nasprotno, so relevantne, saj lahko skozi interakcije na veliki potopitveni ravni v uporabniku generirajo spremembe in odgovore.

Videoigre, tako na 3D platformah kot v virtualni resničnosti, predstavljajo »drugi prostor«, ki uporabniku dopušča naseljevanje in doseganje stanj, primerljivih s poetično izkušnjo. Preko srečanj z drugimi subjekti in ustvarjanja polja intime med lastnim avatarjem in računalniškim sredstvom videoigra predstavlja priročni generator občutkov. Ta sredstva so lahko privzela – na številne načine – praktično katerokoli religijo in duhovnost v virtualnih okoljih: od katoliških evharistij in budistične meditacije do muslimanske molitve in neopoganskih ritualov. Lahko torej pritrdimo, da imajo digitalne platforme, tako kot templji ali drugi sveti kraji, določeno bit, ki nas v vsakem vmesniku vabi, da najdemo prostor za ponovno povezovanje, praznovanje lastne vere in duhovno razmišljanje. Zato ne gre le za predstavljanje neke podobe ali simulacijo verskega akta, temveč za ustvarjanje drugega načina za stik s samim sabo, z drugimi entitetami in celo s tistim, kar pripada področju svetega.

Prevedla Barbara Hočevnar

47 McLuhan, *Understanding Media*.

48 Cowan, *Cyberhenge*.

BIBLIOGRAFIJA

- Aupers, Stef. »The Revenge of the Machines: On Modernity, Digital Technology and Animism.« *Asian Journal of Social Science* 30, št. 2 (2002): 199–220.
- Aupers, Stef. »The Force is Great: Enchantment and Magic in Silicon Valley.« *Masaryk University Journal of Law and Technology* 3, št. 1 (2009): 153–173.
- Aupers, Stef, and Julian Schaap. »Beyond Belief: Playing with Pagan Spirituality in World of Warcraft.« *Heidelberg Journal for Religions on the Internet*, 7 (2015): 190–206.
- Barreneche, Sebastián Moreno. »La estilización del yo en redes sociales: la proyección on-line de la identidad personal como artificio semiótico.« *deSignis* 30 (2019): 77–89.
- Barthes, Roland. *The Pleasure of the Text*. New York, NY: Hill and Wang, 1975.
- Bainbridge, William Sims. *eGods: Faith versus Fantasy in Computer Gaming*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and dimensions*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Boellstorff, Tom, Nardi, Bonnie, Pearce, Celia and Taylor, T. L. *Ethnography and Virtual Worlds: A handbook of Method*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Bosman, Frank G. »The Sacred and the Digital. Critical Depictions of Religions in Digital Games.« *Religions* 10 (2019): 130.
- Calleja, Gordon. *In-Game. From Immersion to Incorporation*. Cambridge, MA-London: The MIT Press, 2011.
- Campbell, Heidi. »The Internet as Social-Spiritual Space.« V *Netting Citizens*, uredil Johnston R. Mackay, 208–231. Edinburgh: St. Andrew's Press, 2004.
- Campbell, Heidi. »Spiritualizing the Internet: Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage.« *Heidelberg Journal of Religion on the Internet* 1, št. 1 (2005), 1–26.
- Campbell, Heidi. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. Abingdon-Oxon-New York: Routledge, 2012.
- Campbell, Heidi et al. »What Playing with Religion Offers Digital Games Studies.« V *Playing with Religion in Digital Games*, uredila Heidi Campbell et al., 1–24. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- Campbell, Heidi, in Vitullo, Alessandra. »Assessing Changes in the Study of Religious Communities in Digital Religion Studies.« *Church Communication and Culture* 1, št. 1 (2016), 73–89.
- Campbell, Heidi, in Vitullo, Alessandra. »Popes in Digital Era. Reflecting on the Rise of the Digital Papacy.« *Problemi dell'informazione* 44, št. 3 (2019), 419–442.
- Cobb, Jennifer. *Cybergrace: The Search for God in the Digital World*. New York, NY: Crown Publishers, 1998.
- Coleman, Beth. *Hello Avatar: The Rise of the Networked Generation*. Cambridge, MA-London: The MIT Press, 2011.

- Cowan, Douglas. *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*. New York, NY-London Routledge, 2005.
- de Wildt, Lars. *The Pop Theology of Videogames: Producing and Playing with Religion*. Amsterdam: Amsterdam University Press B.V, 2023.
- de Wildt, Lars, in Aupers, Stef. »Playing the Other: Role-playing Religion in Videogames.« *European Journal of Cultural Studies* 22, št. 5-6 (2019), 867–884.
- Deleuze, Gilles, in Guattari, Félix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York, NY: Viking Press, 1977.
- Dovey, Jon in Kennedy, Helen. *Game Cultures: Computer Games as New Media*. Berkshire: Open University Press, 2006.
- Ecom, Umberto. *Lector in Fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Milano: Bompiani, 1979.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York, NY: Arper and Row, 1961.
- Evolvi, Guilia. »Religion and the Internet: Digital Religion, (Hyper)Mediated Spaces, and Materiality.« *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6 (2022), 9–25.
- Finol, David Enrique. »Rito, Poder y Reproducción Simbólica: Presidium y protocolo en ceremonias universitarias.« V *Semiótica del Rito. Colección de Semiótica Latinoamericana*, uredili José Enrique Finol, Írida García in Alexander Mosquera, 256–279. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2009.
- Floridi, Luciano. »Introduction.« V *The Onlife Manifesto. Being Human in an Hyperconnected Era*, uredil Luciano Floridi, 1–3. Berlin-Heidelberg: Springer, 2015.
- Hayles, Katherine N. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago-London: University of Chicago Press, 1999.
- Helland, Christopher. »Online Religion/Religion Online and Virtual Communitas.« V *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, uredila Jeffrey K. Hadden in Douglas E. Cowan, 205–223. London: JAI Press/Elsevier Science, 2000.
- Helland, Christopher. »Digital Religion.« V *Handbook of religion and society*, uredil David Yamane, 177–196. New York, NY: Springer.
- Helland, Christopher. *Virtual Religion: A Case Study of Virtual Tibet*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Hoover, Stewart M. »Religion and the Media in the 21st Century.« *Trípodos*, 29 (2012): 27–35.
- Hoover, Stewart M. in Echchaibi, Nabil. »Introduction: Media Theory and the Third Spaces of Digital Religion.« V *The Third Spaces of Digital Religion*, uredila Stewart Hoover and Nabil Echchaibi, 1–36. London: Routledge, 2023.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens: A study of the Play Element in Culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.
- Kristeva, Julia. *Semiótica 1*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1978.

- Leone, Massimo. *Spiritualità Digitale: Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*. Milano: Mimesis Edizioni, 2014.
- Leone, Massimo. »Sentidos del Intervalo: El giro digital en la semiótica de las culturas.« *deSignis*, 30 (2019): 91–103.
- Lundby, Knut in Evolvi, Giulia. »Theoretical Frameworks for Approaching Religion and New Media.« V *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*, uredila Heidi Campbell in Ruth Tsuria, 233–249. London in New York: Routledge, 2022.
- Marin, Louis. *De la Représentation*. Paris: Seuil in Gallimard, 1994.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2002.
- Morgan, David. »The Material Culture of Lived Religion: Visuality and Embodiment.« V *Mind and Matter: Selected Papers of the Nordik 2009 Conference for Art Historians*, uredila Johanna Vakkari, 15–31. Helsinki: Helsingfors, 2010.
- Paz, Octavio. *El Arco y la Lira*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Pierre, Lévy. *¿Qué es lo virtual?* Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1999.
- Pinotti, Andrea. »Procuratori del Sé: dall'avatar all'avatarizzazione.« *Magazine Aninomie* (2020), dostopno na <https://antinomie.it/index.php/2020/01/28/procuratori-del-se-dalla-avatar-allavatarizzazione/>
- Radde-Antweiler, Kerstin. »Religion is Becoming Virtualised. Introduction the the Special Issue on Religion.« V *Virtual Worlds. Being Virtually Real? Virtual Worlds from a Cultural Studies' Perspective*, uredila Kirsten Radde-Antweiler, 1–6. Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet, 2008.
- Radde-Antweiler, Kerstin. »Embodiment.« V *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*, uredili Heidi Campbell in Ruth Tsuria, 103–120. London-New York, NY: Routledge, 2022.
- Rakow, Katja. »Religion 2.0 Thinking About Religion Through Technology.« V *Writing the Liberal Arts and Sciences*, uredili Mary Bouquet, Annemieke Meijer in Cornelus Sanders, 88–96. Amsterdam: Amsterdam UP, 2021.
- Rappaport, Roy. *Ritual and Religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Sánchez, José. »Cibercultura: semiótica del avatar y los mundos virtuales.« *Veredas*, 22 (2011), 33–34.
- Sibilia, Paula. *La intimidad como Espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Siuda, Piotr. »Mapping Digital Religion: Exploring the Need for New Typologies.« *Religions* 12 (2021): 373.
- Swayne, Matt. »Video games can power up from merely fun to meaningful experiences.« Objavljeno na Penn State University, 2015. <https://www.psu.edu/news/research/story/video-games-can-power-merely-fun-meaningful-experiences/>

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. London: Penguin Books, 1974.

Vecoli, Fabrizio. *La religione ai tempi del Web*. Roma-Bari: Laterza, 2013.

Wagner, Rachel. *Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality*, Oxon-New York, NY: Routledge, 2012.

Wagner, Rachel. »This Is Not a Game: Violent Games, Sacred Space and Ritual.« *Iowa Journal of Cultural Studies* 15, št. 1 (2014), 12–35.

Wagner, Rachel. »Video Games and Religion.« *Oxford Handbooks Online*. 2015. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935420.013.8>.

VICTOR J. KREBS

Zoon pharmakon: na poti k posthumani re-evoluciji

Naša sodobna kultura, ukoreninjena v humanističnem pogledu na svet, razmišlja o Homo sapiensu kot apoteozi narave. In prav razum je tisto, po čemer se ločimo od drugih vrst, zato se ga postavlja kot nezmotljivo merilo, na osnovi katerega gradimo in ocenjujemo svet, ki smo ga prevzeli kot vladarji in gospodarji, kot je zmagoslavno razglasil Descartes pred skoraj petimi stoletji.

S humanizmom smo se svet naučili presoјati v funkciji človeka in njegovega napredka. Vse, kar ni v skladu z našimi merili in zahtevami, je pogrešljivo, s tem pa se narava spremeni v golo »zalogo«¹ za zadovoljevanje naših potreb. Vsa ostala bitja so nam podrejena in pogosto podjarmljena zaradi naše domnevne superiornosti. Vendar je to »človeško bitje«, ki si podreja humanizem, narejeno po podobi tistega univerzalnega človeka, ki ga je upodabljal Vitruvij – »bel, razsvetljen moški, govorec enega od standardnih jezikov, v heteroseksualni reproduktivni zvezi, državljan katere od priznanih vladavin.«²

¹ Heidegger, »La pregunta sobre la técnica.«

² Braidotti, *The Posthuman*, 65.

Takšno pojmovanje po definiciji izključuje vse, kar je drugačno: denimo ženske, ljudi drugih kultur, drugih barv kože, ne heteroseksualne. In kot vrsta v naravi je ta *anthropos* »predstavnik hierarhične, hegemonične in na splošno agresivne vrste.«³

Poleg našega narcizma je naše poistovetenje z razumom tisto, kar nas je pripeljalo na rob izkoreninjenja. Tisti apolinični titanizem, ki je bil značilen za zahodnega človeka, s svojo gorečnostjo po interpretaciji vsega v binarnih in totalnih kategorijah, lastnih razumu, nas je naredil odporne na paradoks in kompleksnost narave ter nesposobne prepoznati ali ceniti njeno pluralnost in neprestano različnost.

Lažniva, imperialistična in prepotentna je naša vrsta, človek je »ekološki serijski morilec«,⁴ naša vrsta se je, kot se dramatično izrazi agent Smith (v filmski klasiki Lilly in Lane Wachowski *Matrica* iz leta 1999), spremenila v »virus, bolezen, rak tega planeta«.

Vendar se v 21. stoletju superiornost človeka nenehno preizprašuje, in to, zanimivo, s stališča njegove lastne narave. Njegova ekološka slepota je osupljiv znanstveni napredek spremenila v nevarnosti in tveganja, nad katerimi pa ima povrhu vsega, vsaj tako se zdi, tako malo nadzora, kot ga ima nad svojim kolektivnim nezavednim. Hraneč se z obsedenostjo po kvantifikabilnem, statističnem, torej s »fetišizmom števil«, kot ga imenuje Massimo Recalcati, je to nezavedno pustilo opustošenje v subjektivnem življenju ljudi in njihovem načinu bivanja na planetu.⁵

Nahajamo se v odločilnem trenutku, v izrednih razmerah v zgodovini naše vrste. Kot vemo, smo priča že četrti industrijski revoluciji in šestemu izumrtju v zgodovini Zemlje. Smo protagonisti konfiguracije prihodnosti planeta, začnja se ustrezno poimenovana nova geološka doba antropocena. Paradigme, ki so nas držale, se drobijo pred resničnostjo, ki je vse manj prizanesljiva do njih; naše družbene strukture doživljajo pretrese, politični in gospodarski sistemi implodirajo, s tem pa se sprožajo rastoče in vse bolj obupane globalne migracije; naše agresivno plenjenje pospešuje že tako vrtoglavo hitro izginjanje vrst v naravi, ki vodi v ekološko neravnovesje. Globalno segrevanje in epidemije le še stopnjujejo naše nepremišljeno eksperimentiranje. Nezadostna skrb za svet, ki se spreminja na več ravneh, sproža sovražne sile, ki naš planet hitro pretvarjajo v negostoljuben kraj za ljudi.

3 Braidotti, *The Posthuman*, 65.

4 Harari, *Sapiens*, 84.

5 Recalcati, »Angustia entre ausencia y presencia.«

Morebiti se lahko, zavedajoč se vseh ekscesov in pomanjkljivosti našega humanističnega pogleda – njegovega narcizma in apoliničnega titanizma –, naučimo videti onkraj njegovih meja. Nujno je, da se osvobodimo omejitve njegovega mišljenja in zahtev pozitivističnega razuma, zaradi katerih smo prišli do te točke. To je naša edina priložnost, da začnemo razmišljati in živeti na drug način, kot smo do zdaj, da se naučimo potapljati, čeprav smo doslej znali le hoditi.

Štirje udarci

Freud je trdil, da je človeški narcizem že pred psihoanalizo dobil dva močna udarca. Prvega je zadal Kopernik, ko je dokazal, da človek ni središče univerzuma, drugega Darwin, ko je *Homo sapiens* – ta se je imel za vzvišenega nad živalmi in privilegiranega nad naravo – umestil v družino opic. Tretji udarec je dala psihoanaliza z razkritjem nelagodne resnice (s katero se še zmeraj učimo živeti), da nimamo v oblasti niti samih sebe, saj se za jazom vselej nahaja še en jaz. Po eni strani niti ne vemo, kaj ta počne, po drugi pa lahko razkriva resnice o nas samih, ki jih pogosto zanemarjamo.

Z napredkom, ki ga vsakodnevno dosegajo »štirje jezdec posthumane apokalipse«⁶ – nanotehnologija, biotehnologija, informacijska tehnologija in kognitivna znanost –, je možno, da se ustvarja temelj, ki bo služil kot izvor novega tipa entitete, sposobne zadati nov in morebiti dokončni udarec človeškemu narcizmu, posebej s pojavom umetne inteligence, ki ne zmore zgolj potencirati človeške inteligence, temveč jo tudi posreduje in premika ter s tem razblinja vse koncepte, s katerimi smo doslej razumeli, kaj sta človek in družba.

Nevroznanstvenik Christof Koch s panpsihističnim pogledom razmišlja, da bi se lahko svetovni splet spremenil v čuteči oziroma neke vrste samostojen organizem. Sprašuje še: Po katerih znakih prepoznamo njegovo zavest? Ali jo sploh prepoznamo? Bo ta organizem v bližnji prihodnosti začel ravnati po lastni presoji in nas presenetil s svojo avtonomnostjo?⁷

Alarmanтно bi bilo, če bi si entiteta tega tipa lahko prilastila prav sposobnost mišljenja, po kateri se domnevno razlikujemo od vseh drugih živih bitij. V takem primeru bi nam umetna inteligenca razkrila, da mogoče dejansko

6 Braidotti, *The Posthuman*, 59.

7 Koch, *Consciousness*, 132.

nismo vrhunec stvarstva. Oropani našega domnevnega privilegija bi lahko prišli do točke, ko bi postali pogrešljivi v oziru na stroj in njegovo super inteligenco, kot so vse druge vrste v oziru na nas. To bi bil zadnji in dokončen udarec za naš narcizem in našo znanstveno mentaliteto.

Očitno je, da če na vse gledamo na racionalen, logičen, numeričen način, kot smo vajeni v teh časih, tudi o superinteligenci stroja razmišljamo samo kvantitativno. Morda se moramo naučiti o ločnici razmišljati v terminih nepredvidljivega, in ne zgolj v terminih kvantitativnega. Pomemben je *hiatus*, eksistencialni prepad med virtualnim in aktualnim, med tistim, kar se še ni aktualiziralo v zavesti in kar je aktualno v eni od neštetihi možnih aktualizacij, torej, med materijo in spontanostjo življenja. Vendar življenje tukaj ne bi bilo zasnovano antropocentrično. Ne kot *bios*, če uporabim izraz, ki ga uvaja Rosi Braidotti, temveč kot *zoe*. Ta vrzel med tem, kar bi lahko bilo, in med tem, kar je, vsebuje tisto, čemur rečemo človeška duša, Winnicottov potencialni prostor, in je popolnoma neodvisna od tega, o kateri materiji je govor.

Morebiti bomo morali začeti govoriti o spoju človeške in umetne inteligence naših tehnoloških naprav, ki niso le zunajtelesne proteze našega organizma, temveč so že del neke mreže povezav in preprosto oddajajo tisto »vitalno kozmično energijo, iz katere so izvirale civilizacije, družbe in njihovi subjekti.«⁸

Mogoče bo s te točke umetna inteligenca agresivno prodrla – skozi nas – in zabrisala meje, s katerimi smo uredili svet, ter nam pokazala, da vse popusti pred življenjem, ki je neustavljivo, kronično se spreminjajoče, večplastno in povsem nepredvidljivo. Umetna inteligenca bo prav morda zadala usodni udarec našemu narcizmu, ko bo do kraja razvila spoznanje, da je človek (tako kot ga razume humanizem) nepomemben v primerjavi z energijo, ki si podreja vse, kar obstaja.

Klinični obrat

Naša humanistična vizija, v primežu binarne logike, ki loči človeka od narave, ne more razumeti tehnologije le kot orodje prevlade. Za Walterja Benjamina je takšno razmišljanje izprijeno, tako kot bi bilo razmišljanje, da je izobraževanje podrejanje otrok in ne pot do njihovega samospoznanja, ki jim pomaga vstopiti v družbo odraslih. Kljub temu ima tehnologija malo

8 Braidotti, *The Posthuman*, 55.

skupnega z obvladovanjem narave in veliko več z dosežkom harmoničnega odnosa z njo:

Kdo bi vendar verjel šolskemu pretepaču, ki bi določil, da je smisel vzgoje v tem, da odrasli obvladujejo otroke? Ali ni vzgoja predvsem nujno potrebna ureditev razmerja med generacijami in s tem, če želimo govoriti o obvladovanju, obvladovanje generacijskih razmerij in ne otrok? In tako tudi tehnik in obvladovanje narave: obvladovanje razmerja med naravo in človeštvom.⁹

Če naj bi tehnologija res obvladala nekaj, bi to moralo biti naš odnos s svetom, kako upravljamo ali živimo z novo naravo, ki se odpira okrog nas z vsakim novim izumom. Daleč od tega, da bi nam služila kot orožje, da bi se vsiljevali naravi, je tako rekoč odsev nas samih, priložnost za samorefleksijo, celo za samorazkroj.

Ta sprememba se mi zdi dobrodošla, vendar zahteva opustitev dualizma, ki loči človeka od narave in obravnava tehnologijo kot nekaj, iz česar je človek narejen, nekaj zunanjega, kar se lahko uporablja kot orodje, namesto, da bi jo razumela kot nekaj, s čimer ustvarja sam sebe, razširitev sebe, ob njeni uporabi se transformira. Tehnološka moč izvira iz samega srca nedoumljivega paradoksa človeka, ki se – kot kiborgi, kar smo zmeraj bili – vedno znova posodablja z vsako novo tehnologijo, ki vznikne istočasno kot *Homo sapiens sapiens*.

Kot naš odsev nas lahko umetna inteligenca predrami iz sna, v katerem se nam pod vplivom nepopravljivega narcizma poraja napačna predstava, ki smo si jo ustvarili o nas samih. Onkraj antropocentričnega humanizma moramo gledati na tehnologijo dejansko kot na razširitev narave, njene virtualnosti, ki se na svojstven način posodablja skozi nas. Tehnologija nas s tem še zdaleč ne bi izkoreninila, ampak povezala z zapleteno konstalacijo vitalnih energij, ki tvorijo življenje.

Kot opozarja Jason Moore, »danes začnemo gledati človeške organizacije (imperije, globalne trge) kot absolutne in pluralno prepustne z mrežo življenja.«¹⁰ Rosi Braidotti sorodno temu kot nekakšno posthumano mantro

⁹ Benjamin, *Enosmerna ulica*, 99.

¹⁰ Moore, *Anthropocene or Capitalocene?*, 4–5.

ponavlja, da moramo začeti nase gledati kot na »utelešena, vgrajena, odnosna in afektivna bitja.«¹¹

Tehnologija, ne kot orodje prevlade, temveč kot simptom, nam lahko odseva in razkriva, kaj hočemo, kaj iščemo in kaj si želimo; z njo lahko razločujemo med našimi projekcijami o umetni inteligenci, na primer, kateri duhovi in strahovi se skrivajo za njimi, kaj v našem lastnem dojemanju je odgovorno za naše nepoznavanje okolja, tehnologije in tehnologije kot okolja.

Transhumanizem

Iz humanistične in antropocentrične perspektive je razumljivo, da idealiziramo obvladovanje tehnologije, kot to počne transhumanizem, ki predvideva (dokončno) zmago nad naravo. To naj bi se zgodilo približno leta 2050, v singularnosti, trenutku zgodovine, ko bi vrsta prešla v transhumani stadij.

Toda vezan na binarno logiko, ki ločuje človeka od narave, transhumanizem ne more drugače kot dojemati tehnologije na ta način, in tudi (v frankensteinovski fantaziji) kot latentno grožnjo za nas. Transhumanizem tako razmišlja o dveh možnih rezultatih hiper razvoja umetne inteligence. Ali se bomo potencirani z njo spremenili v bogove ali pa bomo z njeno prevlado izumrli. V optimističnem in utopičnem vidiku singularnosti, po enem najbolj slavnih posthumanistov Rayu Kurzweilu, bo naša inteligenca vedno bolj inteligentna:

Naša inteligenca bo vse bolj ne-biološka in več kot milijardkrat močnejša od sedanje, vznik nove civilizacije, ki nam bo omogočala presegati biološke omejitve in razširiti ustvarjalnost. V tem novem svetu ne bo jasne ločnice med človekom in strojem, resnično resničnostjo in virtualno resničnostjo. Lahko bomo prevzemali različna telesa in serijo osebnosti po lastni volji. V praksi se bodo človeško staranje in bolezni obrnili, konec bo z onesnaženostjo, našlo se bo rešitev za lakoto in revščino na svetu. Z nanotehnologijo, oziroma informacijskimi postopki, ki ne stanejo veliko, se bo lahko ustvarilo praktično katerikoli fizični izdelek. V zadnji fazi pa bo mogoče celo, da bo smrt rešljiv problem.¹²

11 Braidotti, »Feminismo post-humano.«

12 Kurzweil, *The Singularity is Near*.

Po drugem transhumanistu, Nicku Bostromu, pa se, nasprotno, napoveduje grožnja, poimenovana »eksplozija super inteligence«, ki ne bo nič drugega kot prevlada stroja in izumrtje človeka, proti čemur je treba nujno hitro ukrepati.¹³ Ne glede na to, ali nas bo prepričala preteča katastrofa ali vrhovno zmagoslavje, ne bomo sposobni za kakršnokoli refleksijo, ki bi nam razkrila, da v naši odtujenosti in nevednosti na tehnologijo projiciramo svoje strahove, svoje slepe pege in nejasnosti. Ne vidimo, da prava grožnja ni tehnologija, temveč mi sami. Z drugimi besedami, ne opazimo, da je tehnološko intrinzično naši naravi in z nami konsubstancialno, da nevarnost tehnologije ni tehnološka, kot je poudaril Heidegger, temveč eksistencialna, lahko bi mogoče rekli celo: klinična.¹⁴

Delirična ali apokaliptična, utopična ali distopična, obe alternativni nista nič drugega kot nadgradnja humanistične drže. V isti meri antropocentričen in narcističen transhumanizem ni sposoben interpretirati tehnološkega razvoja, če ni v funkciji človeka, naj bo njegova prihodnost po naših željah ali strah vzbujajoča, vse v domeni njegove prevlade. Tako kot nas začara s fantazijo boljše prihodnosti ali apokaliptične tragedije, nam onemogoča kakršnokoli refleksijo o pomenu tega razvoja v terminih, kot so: kaj smo mi in sama narava človeškega obstoja. Iz te povečevane perspektive ne delamo nič drugega, kot da se izogibamo transcendentalnim vprašanjem, ki bi jih sredi revolucije, kakršna je sedanja, morali odločno zastavljati.

Morebiti se lahko vera v to, da so naše tehnološke spretnosti – v tem primeru, da smo ustvarili umetne super inteligence – nevarnost, ki nas lahko izbriše s sveta, spremeni v samouresničujočo se prerokbo. Obravnava našega odnosa z njo kot vprašanje prevlade in nadzora nas izroči neposredno v kremplje pošasti, ki ustvarja in nas prepričuje o preteči katastrofi, ki si jo predstavlja Bostrom kot prevlado človeka nad strojem.¹⁵

Farmakologija

Kot vemo, je Platon opozarjal, da bo izum pisave – čeprav je dejansko razširil naše zmožnosti spoznanja – pomenil izgubo žive izkušnje, kot »kri v nas, pogled in kretnja, ko postanejo brezimni in jih ni več mogoče razlikovati

13 Bostrom, *Superintelligence*.

14 Heidegger, »La pregunta sobre la técnica.«

15 Bostrom, *Superintelligence*.

od nas samih.«¹⁶ Čeprav nam je pisava omogočila, da se naše misli ohranijo in se razširijo, hkrati pa se potencirajo z iskanjem znanja, se je to zgodilo na račun njihove interiorizacije, spremenile so se v nekaj zunaj nas, pretrgala se je njihova korenina v telesu. Ta izguba je zato povezana z mejo telesa, ki se ustvari z razširitvijo pisave in posledično z izgubo svoje alkimije, sposobnosti presnavljati informacije, ki jih dobimo v obliki globokih izkušenj in modrosti.

Kot lahko vidimo, je že Platon opozarjal, da je farmakološka narava tehnologije – ki medtem ko razširja naše moči, te tudi amputira – dvorezni meč, ki ni svojstven le pisavi. Sama amputacija, v isti meri, kot se *pharmakon* modulira pozitivno, se konča kot vitalna sprememba organizma. V nasprotnem primeru bi amputacija pomenila samo izgubo te vitalnosti. Lahko je zdravilo ali strup. Zato je, kljub utemeljenemu opozorilu glede novega izuma, Platon te nove oblike obravnaval tako kot amputacijo nečesa, kot tudi vznik ali kreacijo nove oblike, ki je nadomestila izgubo z novim »delom/izdelkom spomina«. Naučili smo se uporabljati pisavo z enakim navdušenjem, kot smo ga prvenstveno izgubili z njo. Nismo se naučili pisati zgolj o evidenci dejstev, temveč tudi angažirano poezijo, ki ni samo prelomila s telesi in čustvi zunaj svoje mreže pomena, temveč jih je v svet vpisala na nove načine. Skozi samo pisavo, ki je ogrožala telo, so se odprle nove oblike njegovega vključevanja. Pisava je obnovila ali bolje rečeno reintegrirala delo spomina v našem mišljenju ter tako skovala, kar je s časom postala naša sodobna zavest piščega, ki pa se zdaj tudi začenja spreminjati.

Že Nietzsche je identificiral jezik kot *pharmakon*: sredstvo, ki nam omogoča govoriti o rečeh skozi konceptualne posplošitve, vendar se istočasno izneverja realnosti tega, o čemer želimo govoriti s tem posploševanjem.¹⁷ Wittgenstein je prav tako zavzel farmakološko perspektivo, ko je filozofijo opredelil kot »boj proti začaranju našega razuma s sredstvi našega jezika.«¹⁸ Opozarja nas, da se s pomočjo jezika borimo proti začaranosti inteligence, vendar se s pomočjo jezika tudi poneumljamo. Njegov odgovor je vrnitev k tistemu, kar je pisanje pustilo za seboj, k telesu, vendar zdaj oboroženem z novo tehnologijo, zato da se ga reši, namesto da se ga eliminira. Pomanjkljivosti abstrakcije, h kateri nas napeljuje jezik in ki jo spodbuja pisava, se kompenzira z nenehnim vračanjem besed k njihovi običajni uporabi. V svo-

16 Rilke, *Zapiski Malteje Lauridsa Briggeja*, 19.

17 Nietzsche, »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu.«

18 Wittgenstein, *Filozofske raziskave*, §109.

jem življenjskem kontekstu je zavajajoča abstrakcija besed modularna s popitvijo v samo življenje, kjer se soočimo z gostoto realnosti skozi telo, ki je sposobno obnoviti spoznanje, ki ga besede dajejo.

To nakazuje, da je treba dopolniti tehnološko artikulacijo izkušnje, v tem primeru tehniko pisave, z izkustveno dimenzijo, neznatno za telo. Vse tehnologije za svojo modulacijo zahtevajo vrnitev na originalni teritorij, iz katerega izvirajo, saj je le v tem okolju možno priti do novih spoznanj, ki jih kot razširitev naše narave lahko generirajo, vendar jih lahko kot motilci predhodnih tehnologij tudi preprečijo.

Prav v to temo se moramo poglobiti, če hočemo razpredati, kaj storiti z umetno inteligenco. Potrebno je novo znanje, za kar je treba strojno razširitev podvreči kompenzaciji ali modulaciji tistih vitalnih dimenzij, ki se avtomatizirajo v tehnološki razširitvi, da avtonomna tehnologija za človeka ne postane strup namesto zdravila. V odsotnosti te modulacije, ki na nek nov način vrača telo, *pharmakon* lahko prekine proces, zaradi česar so tehnološke proteze lahko dejansko okolje razcveta namesto nasprotnega.

Bostrom pa zagovarja prav nasprotno stališče, pravi, da naj pustimo ob strani to vrnitev k refleksiji o transcendentnih vprašanjih, ki jih postavlja tehnološka razširitev, torej o nejasnosti telesa, o življenjski obliki, ki ustvarja svoj substrakt. »Lahko bi za nekaj časa prestavili delo o nekaterih večnih vprašanjih,« predlaga Bostrom, s čimer delegira nalogo bolj kompetentnim (transhumanim) naslednikom, za to, da bi našo pozornost osredotočili na bolj nujen izziv: povečati možnost, da bomo dejansko imeli kompetentne naslednike (ne pa take, ki bodo destruktivni za ljudi). Hočemo se torej osredotočiti na probleme, ki bodo doprinesli k pospešitvi razvoja metod nadzora, s katerimi bi revolucijo inteligence strojev preživeli in bi ta prinesla koristi.¹⁹

Pospešiti moramo torej razvoj metod nadzora, da se rešimo nevarnosti in lahko preživimo eksplozijo inteligence strojev, ki bo presegala človeško. Bodimo pozorni na način, s katerim Bostrom postulira stroj kot zunanji in kot subjekt, namesto da bi ga videl kot razširitev narave naših teles in psihe. Pravi, da potrebujemo »sposobnost nadzora, ki bo lahko ublažila tveganje nenamernega vzpona superinteligence.«²⁰ Vendar to napeljuje, da je nevarnost tehnologije tehnološka. V resnici pa je, kot smo že rekli, eksistencialna.

Naša nevednost o ambivalentni naravi *pharmakona* – v zadnji instanci, naše nepoznavanje lastne narave, ontološki kentavri smo, pravi Ortega y Gas-

¹⁹ Bostrom, *Superintelligence*, 256.

²⁰ Prav tam, 259.

set – je odgovorna za to, da smo vedno bolj prepuščeni nemilosti tehnologij, ki nas, odtujene od izkušnje, spravljajo v nevarnost strupa *pharmakona*.²¹ V tem smislu Bostromovemu predlogu, da lahko najdemo zatočišče v sami tehnologiji, manjka uvid v eksistencialni problem, s katerim smo soočeni.

Tehnologija ni nekaj, kar naredimo ali posedujemo, temveč nekaj, kar izvira iz nas. Z izdelavo predmeta, s katerim lahko manipuliramo po lastni volji, transhumanizem nalogo refleksije eksplicitno predstavlja v nižjo kategorijo, iz jezika izloča poetiko. Tehnološki jezik tako ne zmore artikulirati svoje izkušnje in pretvarjati kvalitativno v kvantitativno. Če nas bo »tehnološka fuzija« uničila, bo to po zaslugi naše odtujenosti od nas samih, in ne ker nam ne bo uspelo ustvariti »mehanizmov za nadzor tehnologije« in zaščito pred njenim strupom.

Čeprav je nevarnost navzoča v vsej tehnologiji, vidi Bernard Stiegler v primeru digitalne tehnologije še večjo nevarnost zaradi hitrosti, s katero stroji »mislijo« in sistematično izvajajo ukaze, ob tem pa ni več človeškega resursa, ki bi moduliral strup *pharmakona*, zato niso mogoča nova spoznanja, ki poživljajo, namesto da bi uspavala.²² Stiegler govori o digitalnem poneumljanju, s katerim izgubljammo zmožnost za uporabo razuma. Stiegler ta razum ločuje od racionalnega in logičnega razumevanja, povezuje pa s sposobnostjo poetičnega mišljenja, z gledanjem na stvari v smislu tistega, kar presega mišljenje, kar je predstavlljivo.

Mogoče pa moremo onkraj vsega tega na tehnologije gledati ne samo kot na razširitev nas samih, temveč kot na razširitev narave. Tehnologija potem ni orodje ali instrument produkcije, temveč simptom ali zaslon, v katerem lahko vidimo nas same. Z drugimi besedami, tehnologijo moramo gledati ne kot nekaj, kar nam pripada, temveč kot nekaj, kar temelji, tako kot mi, na nepredstavljivem, na nečem, česar ni mogoče predstaviti. Tako lahko povežemo človeka s tehnologijo in z vso naravo skupaj tvorimo mrežo življenja, o kateri govori Moore, mrežo, ki se izraža kot »rjojenje, ki prihaja z druge strani tišine,«²³ kot pravi George Eliot.

Če tehnologijo razumemo kot medij, prek katerega se povežemo s kompleksno konstalacijo vitalnih energij, ki tvorijo Naravo, potem moramo razumeti, kako se povezujemo z njenimi manifestacijami, tako zunaj kot znotraj sebe. Ne gre le za to, kako ravnamo z Zemljo, temveč tudi, kako ravnamo

21 Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*.

22 Stiegler, *The Age of Disruption*.

23 Braidotti, *The Posthuman*, 55.

sami s seboj in z drugimi. Ne moremo si privoščiti, da bi polni transhumanističnega zanosa z naglico drveli v prihodnost, ob tem pa tja prelagati tudi refleksijo o naravi tehnologije in njenem vplivu na nas same.

Ne moremo razrešiti posledic svojih tehnoloških ekscesov s še več tehnologije, temveč tako, da se najprej lotimo vprašanja, kako in za kaj jo uporabljamo na tako samouničevalen način. Tehnologija kot simptom lahko odseva nas same in razkriva, kaj hočemo, kaj iščemo in kaj si želimo. Lahko nam kaže, zakaj delamo reči, ki jih delamo, zakaj trpimo in obupujemo, zakaj sovražimo ali spoštujemo. Lahko nam pomaga videti, kakšna bitja smo in kam nosi našo vrsto. Videti moramo skozi svoje projekcije o tehnologiji, razločevati, kateri strahovi in duhovi so skriti za njimi, odkriti, pod čigavim okriljem smo prispeli do tega, kakšen koncept nas samih in našega mesta v naravi je odgovoren za naše nezavedanje. Z nadaljevanjem po isti poti, ne da bi razumeli, kako in zakaj smo prišli do aktualne krize, tvegamo slepo ponavljanje tega, kar je treba spremeniti. To je tisto, kar najbolj potrebujemo, ne pa metod mehanskega nadzora, ki nas bodo zaščitile pred nami samimi, kar predlaga Bostrom.

Posthumana revolucija?

Digitalna tehnološka modulacija se ponovno dotika samega središča ontološkega kentavra, saj radikalno razgrajuje njegov moderni ovoj, torej koncept, s katerim smo identificirali človeka. Digitalno raztegne implicitno dualnost kentavra do njegovih meja in k že zapleteni mešanici človeka in živali dodaja kiborga, kar daje paradoksu še večjo globino.

Če je pošast, ki jo vidimo, kako se grozeče približuje, nekaj, kar smo ustvarili, da ubežimo pred soočenjem z zapletenostjo življenja, potem bomo slepo hodili proti pozabi in bomo neizogibno nadaljevali po poti katastrofe, ki si jo lahko že vnaprej predstavljamo. Vendar naše tehnološke fantazije niso nič drugega kot nekaj, s čimer odvrčamo pozornost, zanikamo lastno smrtnost, so hišice iz kart, ki jih gradimo v zraku, da bi se izognili hrapavemu terenu naše hibridnosti, posebej še, ko svet z umetno inteligenco in kibernetiko postane še bolj neprijazen.

Tako kot scientizem, ki verjame, da mora vse skozi filter znanosti, da priremo do resnice in globljega spoznanja, možnosti predvidevanja in nadzora, tudi dataizem (*dataism*) – kot Harari imenuje našo obsedenost s pretvorbo

vsega v *Big Data*²⁴ – (kar zdaj spodbuja in kanalizira »kapitalizem kot globalno ekologijo«, kot to poimenuje Jason Moore²⁵) prav tako verjame, da je treba vse digitalizirati, vendar ne zaradi nečesa tako vzvišenega, kot je spoznanje ali resnica, temveč zaradi koristi in, v zadnji instanci, pohlepa. Jezdec tehnološke apokalipse – nanotehnologija, biotehnologija, informatika in kognitivna znanost – (tako kot jezdec globalnega digitalnega kapitalizma: Amazon, Google, Facebook in Apple) grozijo, da ne bodo zgolj priče tega, kako slabo uporabljamo tehnologijo, temveč tudi našega pohlepa in človeške neumnosti.

Digitalna tehnologija bi lahko bila ne začetek nove dobe za človeštvo – kot menijo transhumanisti –, temveč, zelo nasprotno, ravno »dogodek«, o katerem je Foucault pisal leta 1966, pred 50 leti; namreč, konec človeka ali začetek novega pojmovanja, kaj pomeni biti človek:

Človek je odkritje, za katero arheologija našega mišljenja zlahka pokaže, da je nedavno. Če bi te dispozicije izginile tako, kakor so se pojavile, če bi kakšen dogodek, ki ga lahko za zdaj le slutimo, a še ne poznamo njegove oblike ali njegove obljube, če bi se torej te dispozicije zamajale, kakor so se na prelomu 18. stoletja zamajala tla klasične misli, bi lahko stavili, da bi izginil tudi človek, kakor na morski obali izgine peščeno obličje.²⁶

Paradoksalno se transhumanizem naslanja na te iste »temeljne dispozicije znanja«, ki jih uničuje tehnološka revolucija. Antropocentrična domišljija nas odvrta in celo zaslepi, da ne zaznamo pomembnosti sedanjega trenutka zaradi domnevno možnih prihodnosti – naj bo to domnevno izumrtje rase ali utopično zmagoslavje človeškega razuma. Vendar gre za humanistične fantazije, ki izvirajo iz binarnega mišljenja, ki je ločilo naravo od kulture, človeka od živali in nato še od stroja. Nevarnost, ki jo predstavlja digitalna tehnologija, je veliko bolj temeljna od tistega, kar se iz antropocentrične humanistične perspektive vidi izključno v terminih človeškega preživetja in njegove zmage nad naravo. Transhumanizem ob razumevanju tehnologije kot zgolj orodja (ki pa nas lahko prekosi) ne upošteva dejstva, da je tehnologija intrinzična naši lastni naravi in predstavlja le način za aktualizacijo moči, ki je v samem srcu človeške enigme.

24 Harari, *Sapiens*.

25 Moore, *Anthropocene or Capitalocene?*, 7.

26 Foucault, *Besede in reči*, 468.

Na pragu nove digitalno tehnološke dobe je nujno zasnovati nov in širši koncept naše vrste in njenega prostora v vesolju. Donna Haraway in Rosi Braidotti dajeta veliko težo tej nalogi, ko zavračata nepovezan in transcendentalen subjekt humanizma v prid nečemu, kar opisujeta kot »subjekte, ki umrejo skupaj«, s čimer poudarjata ne človeka kot racionalnega agenta, ampak ljudi, ki – tako kot vsa druga bitja – trpijo smrtnost, kar se v teh apokaliptičnih časih še poslabšuje.²⁷ V sedanji »krizi humanizma« je ena od potrebnih glavnih nalog z vidika posthumane prihodnosti na novo izumiti in si zamisliti povezavo med ne-humanim, ki ga je humanizem raztrgal, in nepredstavljivim, kar programirani z znanstveno mentaliteto preziramo.

Opogumljen virtualni jaz pred imanentnim jazom utelešenega življenja tukaj in zdaj – iz *hoc enim corpus meum* Jean-Luca Nancyja²⁸ – tvori etično dilemo našega časa: do katere točke imamo pravico zanikati subjektivnost drugega v imenu digitalne avtoekspanzije? Ali, nasprotno, do katere točke se moramo zadržati pred tem, da zanikamo svoj realni in vsakodnevni odnos z drugimi ljudmi in okoljem, ki nas obkroža, da bi zadržali ekspanzijo inherentne avtoekspanzije digitalnega?

V splošnem moramo preseči svojo kulturno fiksacijo v uniformnost in namesto tega sprejeti tok različnosti, ki se širi po svetu. Vendar moramo spremeniti tudi svoj odnos do tehnologije. Neizprosni in diskriminatorni humanizem ter ozkogledni antropocentrizem, ki ju hrani in izkrivlja pohlep kapitalizma, ne moreta več podpirati digitalne tehnologije.

Alejandro Jodorowski, preroški čilenski cineast, pravi, da je potreben določen tip nove vere, da bi prišli do sprememb, potrebnih na tem novem razpotju. Ni dovolj le na novo preizpraševati smisla vsega – filozofije, politike, ekonomije, moralnega –, treba je prevrednotiti vrednote, ki temeljijo na obstoječem sistemu – njegovi kulturi in načinu življenja –, ki razpada pred našimi očmi.²⁹ Opustiti moramo neomajni racionalizem, običajno poistovetenje z razumom in začeti verjeti v moč čustev. Z drugimi besedami, ne smemo misliti zgolj z razumom, temveč predvsem z občutkom: s srcem, s telesom. Kot domiselno pravi Jodorowski, v naši dobi ne gre toliko za revolucijo kot za »re-evolucijo«. Rekonceptualizacija mesta virtualnega, vendar ne zgolj virtualnega, temveč tudi vitalnega v naši naravi. Zavedanje moramo razširiti proti prvinski umiritvi, izkušnji tišine, ki je onkraj razuma in jezika ter odpira ob-

27 Haraway, *Staying with the Trouble*; Braidotti, *The Posthuman*.

28 Nancy, *Corpus*.

29 Jodorowski, *Alejandro Jodorowsky interview*, 8. 8. 2007, https://www.youtube.com/watch?v=WstYV_soyMw.

sežno območje, kjer morda najdemo prostornejši kraj, v katerem bomo lahko živeli paradoks izkušnje.

Zdi se, da nekaj podobnega predlaga Massimo Recalcati, ko govori o potrebi po aktivaciji dejavnika ali »kode materinstva« v družbi, v kateri je patriarhat povzročil, da nismo sposobni voditi z občutki in da smo iz humanih institucij naredili zidove nehumanosti, s čimer smo zadaj pustili najbolj človeško od človeka in sprostili najbolj tiransko.³⁰

Osvoboditev od te dobe se mi zato zdi osvoboditev k tisti vitalnosti, ki nas vznemirja onkraj naših besed in racionalno vzpostavljenih struktur, k tistemu neustavljivemu in nedosegljivemu toku, življenjskemu elanu, ki je vedno hranil razum in je zasidran v telesu. Hkrati pa je budnica, ki opozarja na pomanjkanje temelja človeške eksistence, utripajočo globino in temo življenja, ki informira vse naše kategorije in spodbuja spontanost, iz katere se rodijo vse stvari iz materije. Težava za nas, ki se opiramo na humanizem in apolinično razmišljanje, je, da – kot je modro opozoril Rilke – »na temni poti srca ni Apolonovega templja«. Kar je potrebno, je sprememba v našem načinu gledanja, skok zavesti, novo rojstvo v izražanju.

Koda

Ortega y Gasset je napovedal, kako radikalni premik predvideva razkroj ali premik paradigme, na kateri je temeljila naša kultura do zdaj.³¹ Rastoča nova zavest našega časa, občutljiva na raznolikost, in ukoreninjena v feminizmu, se razvija h kritiki normativnosti hetero/spol in drugih gibanj manjšin in civilne družbe, spodkopavajoč humanistični koncept »človeka«. Skupaj z vprašanjem o živalih in širjenju umetne inteligence ter kiborgov razpada se pretvarja v problem in povzroča svojo lastno krizo. Kar je mogoče, da se dogaja v digitalni dobi, je izročanje drugačni topografiji človeške narave, preoblikovanje ontološkega kentavra, ki lahko odpira pot nalogi naše dobe, ki jo je Ortega y Gasset predvidel v prejšnjem stoletju in ki se že kaže kot odgovor humanizmu sredi digitalne tehnologije. Kot je tedaj zapisal:

30 Recalcati, »Angustia entre ausencia y presencia.«

31 Ortega y Gasset, »Las dos ironías,« 112–118.

Čisti razum ne more nadomestiti življenja: kultura abstraktnega intelekta v primerjavi s spontanim ni drugo življenje, ki bi bilo samozadostno in bi ga lahko izrinilo. Je le majhen otok v morju prvinske vitalnosti.³²

Ortega temu pravi »spontanost«, vendar to, kar je treba rešiti, zaobjema celo paleto občutljivosti: čustva, intuicijo, domišljijo in katerokoli drugo zmožnost naše izkušnje, ki je zunaj sposobnosti razuma. Naloga naše dobe, tako Ortega y Gasset, vključuje potopitev v občutljivost, prevrednotenje telesa in priznanje smrtnosti: nič manj kot radikalna transformacija našega zahodnega pogleda na svet.

Zaključujem z besedami Donne Haraway, saj se mi zdi, da označujejo natančen značaj dela, ki ga je treba opraviti, ob nasvetu, da zavzamemo pozorno držo v napetosti sedanjosti, kar ona poimenuje »ostati s problemom«.

Mi, vsi, ki smo na zemlji, živimo v problematičnih časih, v nemirnih časih, v težkih in skrb vzbujajočih časih. Naloga je priti do tega, da bomo sposobni odgovarjati. Nemirni časi so polni bolečine in veselja [...] Naloga je [...] naučiti se dobro živeti in umreti z ostalimi v gostoti sedanjosti [...] V urgentnih časih smo mnogi pred skušnjo, da bi se lotili težav v takih terminih, da bi zaščitili prihodnost, kot si jo predstavljamo, da bi preprečili nekaj, kar se nerazločno odseva v prihodnosti, da bi razčistili sedanjost in preteklost in ustvarili prihodnosti za generacije, ki prihajajo. Ostati s problemom ne zahteva tega odnosa s časom, imenovanim prihodnost. Dejansko, ostati s problemom zahteva naučiti se biti resnično navzoč, ne kot neka točka, ki izgine med grozovitimi ali edenskimi preteklostmi in apokaliptičnimi ali divjimi prihodnostmi, temveč kot smrtniki, prepleteni v nedokončanih konfiguracijah krajev, časov, zadev in pomenov.³³

Prevedla Barbara Hočevar

Članek je bil z naslovom »Zoon pharmakon. Hacia una re-evolución posthumana« predhodno objavljen v monografiji Next: Imaginar el postpresente. Filosofía, arte y tecnología en la cultura digital, uredila Humberto Valdivieso in Lorena Rojas Parma, 19-36. Caracas: UCAB, 2021.

32 Prav tam, 116–7.

33 Haraway, *Staying with the Trouble*, 1.

BIBLIOGRAFIJA

- Benjamin, Walter. *Enosmerna ulica*. Prevedel Slavo Šerc. Ljubljana: Študentska založba, 2002.
- Bostrom, Nick. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Braidotti, Rosi. »Feminismo post-humano. La sexualidad más allá del género.« *Tecnomorfismos*, Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Internacional, 2021.
- Foucault, Michel. *Besede in reči: arheologija humanističnih znanosti*. Prevedla Ana Žerjav. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2010.
- Harari, Yuval Noel. *Sapiens. De animales a dioses*. Madrid: Penguin Random House, 2016.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble. Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Heidegger, Martin. »La pregunta sobre la técnica.« V *Conferencias y artículos*, 9–37. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- Jodorowski, Alejandro. [BBCCollective]. *Alejandro Jodorowsky interview*, 8. 8. 2007 [Video] Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=WstYV_soyMw.
- Koch, Christof. *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*. Cambridge, MA in London: MIT Press, 2012.
- Kurzweil, Ray. *The Singularity is Near: When Humans transcend Biology*. London: Viking Penguin, 2005.
- Moore, Jason W. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: Kairos, 2016.
- Nancy, Jean-Luc. *Noli me tangere. Corpus. Rojstvo prsi*. Prevedel Mirt Komel. Ljubljana: Študentska založba, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu.« *Nova revija*, 11, št. 121/122 (maj/junij 1992), 618–624.
- Ortega y Gasset, José. *Meditación de la técnica*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.
- Ortega y Gasset, José. »Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan.« V *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, 112–118.
- Recalcati, Massimo. »Angustia entre ausencia y presencia.« *Conferencia del 18 de junio del 2021, Sociedad Peruana de Psicoanálisis*, 2021.
- Rilke, Rainer Maria. *Zapiski Malteja Lauridsa Briggeja*. Prevedel Niko Grafenauer. Ljubljana: Študentska založba, 2006.
- Stiegler, Bernard. *The Age of Disruption: Technology and Madness in Computational Capitalism*. Cambridge: Polity Press, 2019.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Mexico City: UNAM Editorial Crítica, 1988.

BLAŽ LENARČIČ

Svetova nista dva, svet je en: prisotnost posameznikov v današnji družbi

*We've thrown away our former gods
Controlling our day
We have created better ones
So we control the way.*
(Heloween; 1987, Twilight of the Gods)

Uvod

Proti koncu prejšnjega stoletja je eden izmed slovenskih internetnih ponudnikov oglaševal svoje storitve s sloganom »*svet ni eden svetova sta dva*«. Ta slogan je ubesedil takratno vesplošno razumevanje, da poleg fizičnega sveta, v katerem živimo, obstaja tudi ločen, vzporedni, nematerialni svet, ki ga poznamo pod imenom kibernetski prostor.¹ V tem obdobju je bilo namreč

¹ Izraz »kibernetski prostor« je skoval William Gibson v svojem romanu *Neuromancer* iz leta 1984 (v slovenščini *Nevromant*, 1994), od takrat pa so ga konceptualizirali in utemeljili avtorji z različnih znanstvenih področij (npr. Benedikt, *Cyberspace*; Jordan, *Cyberpower*; Turkle, »Cyberspace and Identity« in Bell, *Ritual*). V sociološkem smislu se kibernetski prostor nanaša na medsebojno povezano nematerialno virtualno okolje, ki ga generirajo IKT, saj je »a-geografski in fizično nedoločljiv

prisotno strogo razlikovanje med družbenimi procesi in odnosi, ki so se odvijali v fizičnem in kibernetskem prostoru, pri čemer se je prve razumelo kot resnične, druge pa kot izključno namišljene oz. neresnične. V zadnjih treh desetletjih so informacijsko-komunikacijske tehnologije (IKT) postale samoumevni pripomoček pri vsem, kar ljudje počnemo v vsakdanjem življenju, zaradi tega imajo dejanja, ki se zgodijo v kibernetskem prostoru, določene posledice tudi v fizičnem prostoru in seveda obratno. To pomeni, da se fizični in kibernetski prostor prepletata, meja med njima pa je tudi vse bolj zabrisana. Na tem mestu je pomembno poudariti, da je v zadnjem času k tej prepletenosti v določeni meri prispevala tudi situacija v obdobju pandemije COVID-19. In sicer je ena najpomembnejših posledic tega obdobja selitev večine družbenih dinamik v kibernetski prostor, kar je povzročilo prestrukturiranje vsakdanjega življenja ljudi. V tej situaciji so IKT (in s tem tudi kibernetski prostor) postale pomembno sredstvo za ohranjanje medosebnih odnosov, ter opravljanje vsakodnevnih opravil. V kontekstu tega prispevka pa je ključno, da uporaba IKT v vsakdanjem življenju postavlja pod vprašaj fizično bližino kot predpogoj za vzpostavitev in vzdrževanje družabnih dinamik med posamezniki. Te tehnologije akterjem namreč s svojo logiko delovanja omogočajo izvajati dejanja, ki niso odvisna od določenega fizičnega kraja in časa ter, kot bo razvidno v nadaljevanju, posledično uvajajo alternativne možnosti njihove prisotnosti. Na takšnih izhodiščih je v prispevku predstavljen premislek koncepta prisotnosti posameznikov v pogojih časovno-prostorsko neodvisnih dinamik, ki potekajo preko IKT in so vse bolj značilne za družbo v kateri živimo.

Uvodoma moram pojasniti, da je ena pomembnejših družbenih sprememb, na kateri temelji ta prispevek, ločitev posameznikove prisotnosti od njegove fizične lokacije, kar je posledica logike delovanja IKT. V tem smislu smo priča razlikovanju med *solokacijo* (prostorski odnos med akterji) in *soprisotnostjo* (družbeni odnos med akterji). Kot bom pokazal v nadaljevanju, soprisotnost med drugim postavlja pred izziv predpostavko, da medosebni odnosi zahtevajo fizično bližino. Medtem, ko IKT s časovno-prostorskim neodvisnim delovanjem uvajajo vmesne možnosti prisotnosti akterjev, saj jim omogočajo, da so hkrati tu in tam. V tem kontekstu Nedelcu ugotavlja, da IKT ustvarjajo transnacionalne vsakdanje realnosti, ki temeljijo na vsepriso-

prostor» (Strehovec, »V svetu visokoadrenalinske tehnologije,« 300), v katerem posamezniki preko IKT vmesnikov komunicirajo in delujejo. Kibernetski prostor uporabnikom omogoča preseganje tradicionalnih časovnih in teritorialnih omejitev, s čimer se je spremenila izkušnja medosebne komunikacije, in posledično tudi način, kako akterji doživljajo prisotnost drugih.

tnosti, sočasnosti in neposrednosti fizično oddaljenih akterjev.² Izhajajoč iz tega je po mojem mnenju potrebno družbene fenomene, kot je prisotnost posameznika v vsakdanjem življenju, ponovno premisliti oz. (re)interpretirati v današnjih pogojih delovanja.

Prisotnost med fizičnim in kibernetiskim prostorom

S prisotnostjo posameznikov se ukvarjajo raziskovalci različnih disciplin, vendar se v prispevku osredotočam predvsem na komunikologe in sociologe. Razmišljanje o percepciji prisotnosti v današnji družbi tako pričnjam z delom Meyrowitza, ki je na primeru televizije analiziral vpliv elektronskih medijev na vsakdanje odnose in procese v družbi, hkrati pa dokazoval, da so ravno ti mediji vzrok pojava novih oblik družbenih interakcij.³ Meyrowitz je v svoji analizi izhajal iz treh del, in sicer Goffmanove študije *The presentation of self in everyday life*,⁴ ki obravnava področje vsakdanjega življenja ter McLuhanovih študij *The Gutenberg galaxy*⁵ in *Understanding media: The extensions of man*,⁶ ki obravnavata področje množičnih medijev. Meyrowitz v svojem delu izpostavi, da Goffman razmišlja o družbenih vlogah zgolj v pogojih fizičnih krajev v katerih se odvijajo medtem, ko McLuhanu očita ravno nasprotno, da se osredotoča izključno na medije ter zapostavlja strukturne vidike neposredovanih interakcij med posamezniki.⁷ Na takšnih temeljih je smiselno povezal oba pristopa in postavil teorijo, v kateri pravi, da so elektronski mediji (v njegovem primeru je to televizija) odpravili teritorialne ovire fizičnega prostora, s čimer se je spremenilo razumevanje družbenih pojavov (npr. družbenih vlog in fizične lokacije). Zanj sta bila komunikacija in fizično premikanje (potovanje) pred pojavom elektronskih medijev sinonima. Ključni komunikacijski kanali, preko katerih so se do tedaj premikale informacije, so bile ceste, poti, železnica ipd. Fizični premik informacij (npr. pisma) je omejevala hitrost komunikacije. Izum telegrafa je informacijam prvič v zgodovini omogočil premagovanje časovnih in fizičnih ovir, ne da bi

2 Nedelcu, »Migrants' new transnational habitus,« 1339–1356.

3 Meyrowitz, *No sense of place*.

4 Goffman, *The presentation of self*.

5 McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*.

6 McLuhan, *Understanding Media*.

7 Meyrowitz, *No sense of place*.

se njihov medij fizično premikal. Med drugim je ta sprememba v polje medosebne komunikacije prinesla dokončno prekinitev tesne povezave fizičnega in družbenega prostora. Pred tem razlik med fizičnimi kraji in družbenimi situacijami, razen v primeru pisne komunikacije, ni bilo, kajti določena situacija je potekala na določenem kraju. Takšno stanje je pomenilo, da je družbeno situacijo akterjev v veliki meri določal fizični kraj, kar je v svojem delu dokazoval na primer že omenjeni Goffman.⁸ Poleg tega je telegraf prinesel spremembe tudi na področje intenzivnosti in dometa medosebne komunikacije, kar je ključno predvsem pri medsebojnem povezovanju posameznikov. Pomembno delo na tem področju je opravil Wellman, ki na podlagi komunikacijskega dosega razlikuje med tremi stopnjami povezovanja posameznikov.⁹ In sicer prvo stopnjo metaforično poimenuje *povezanost od vrat do vrat*, saj je doseg komunikacije odvisen od tega, kakšno razdaljo so akterji sposobni premagati s fizičnim premikanjem. Naslednja stopnja je *povezanost od kraja do kraja*, v kateri je doseg komunikacije odvisen od stacionarnih telefonov in osebnih računalnikov s fiksnim dostopom do interneta, ki povezujejo akterje na točno določenih fizičnih krajih. Zadnja oblika pa je po njem *povezanost od osebe do osebe*, ki jo opredeljujejo brezžični komunikacijski pripomočki, katere uporabniki ves čas nosijo s seboj in z njihovo pomočjo komunicirajo kjerkoli in kadarkoli. Sorodno študijo je opravil tudi Kislev, le da je zanj ključni kriterij medsebojnega povezovanja posameznikov način produkcije, ki opredeljuje medsebojne odnose.¹⁰ In sicer kot prvo prepozna *lovsko-nabiralniško družbo* (družba 1.o), ki je temeljila na osnovnih tehnologijah lova in nabiralništva, v njenem središču je klan, odnosi so fluidni (odnosi 1.o). Sledi *poljedelska družba* (družba 2.o), ki temelji na tehnologijah obdelovanja zemlje, v središče pa postavlja večgeneracijsko družino (odnosi 2.o). Tretja oblika je *industrijska družba* (družba 3.o), ki temelji na inovacijah, kot so parni stroj, elektrika ter proizvodni proces, v njenem središču pa je jedrna družina (odnosi 3.o). Kot zadnjo družbeno obliko, v kateri se nahajamo danes, prepozna *informacijsko družbo* (družba 4.o), ki temelji na IKT in v središče postavlja *omrežni individualizem* (odnosi 4.o). V sodobni literaturi se pojavlja tudi termin družba 5.o, ki ga je predstavila japonska vlada leta 2016. Ta družbena oblika opisuje stopnjo človeškega razvoja, katerega pomemben del so različne

8 Goffman, *The presentation of self*.

9 Wellman, »Physical place and cyberplace.« Podobno idealnotipsko razčlenitev zasledimo tudi pri drugih avtorjih, na primer pri Pescosolido in Rubin, »The Web of Group Affiliations Revisited« ter Spencer in Pahl, *Rethinking Friendship*.

10 Kislev, *Relationships 5.0*.

visokotehnološke inovacije. To obdobje, v katerega počasi vstopamo, se razlikuje od sedanjega v odmiku od tehnologij, ki jih uporabljamo kot orodje, k tehnologijam, ki so postale naš ekosistem.¹¹ Sklepam, da odnosi in procesi, ki so značilni za današnje obdobje, *povezanosti od osebe do osebe oz. družbe 4.0*, pomembno vplivajo tudi na percepcijo prisotnosti med posamezniki. V tem kontekstu se opiram na definicijo prisotnosti, ki sta jo postavila Lombard in Ditton, ki pravi, da je to *zaznavna iluzija neposredovanja*.¹² In sicer termin *zaznavna* nakazuje, da ta pojav vključuje neprekinjene odzive (v realnem času) posameznikovih senzoričnih, kognitivnih in čustvenih sistemov napram objektom in entitetam v njegovem okolju. Medtem, ko se *iluzija neposredovanja* pojavi, ko akter ne uspe zaznati ali priznati obstoja medija v lastnem komunikacijskem okolju in se na signal odzove, kot da v procesu interakcije medija ni. In prav to se po mojem prepričanju dogaja v današnjem vsakdanjem življenju, saj so v komunikacijskem procesu IKT postale samoumevne in se jih ne zavedamo več.

Medosebna interakcija v omrežni družbi

Eden izmed pomembnejših sodobnih družbenih procesov, kjer zaradi uporabe IKT tradicionalno sociološko pojmovanje prostora povezano z mejami in fiksnostjo ne pride več v poštev, je prehod od območne (teritorialne) k omrežni organizaciji družbe.¹³ Pri tem gre za stanje, ko lahko določene entitete obstajajo kjerkoli in kadarkoli, neodvisno od časa in teritorija, kar ima za posledico povezovanje ljudi, ki niso več občutljivi za medsebojno (fizično) oddaljenost. Takšno stanje po eni strani poraja novi internacionalizem in močno notranjo diferenciacijo družb, ki temeljijo na krajih, funkcijah in družbenih interesih, po drugi strani pa predvsem na izkustveni ravni omogoča doživljanje sveta kot manjšega oziroma časovno-teritorialno obvladljivega. Z IKT povezane družbene spremembe so nas po Castellsu privedle v nov

11 V tem kontekstu je potrebno omeniti študijo, ki jo je opravil McStay, *Emotional AI*, ki se ukvarja z empatijo v kontekstu IKT. In sicer avtor ugotavlja, da čustveni simboli, ki jih uporabljamo na spletnih socialnih omrežjih, spodbujajo neverbalno komunikacijo, obenem pa tudi omogočajo ponudnikom storitev vpogled v čustva uporabnikov, ki jih spodbujajo določene vsebine, znamke, oglaševalske kampanje. In ravno takšno prepoznavanje in zaznavanje emocij je korak dlje k izpolnjevanju človeških interakcij s stroji in njihovega odzivanja nanje.

12 Lombard in Ditton, »At the Heart of It All.«

13 Mlinar, *Individuacija in globalizacija*; Castells, *The rise of the network society*.

tip družbe, ki jo opredeli kot omrežno družbo.¹⁴ Bistvena značilnost odnosov in procesov v tej družbi je, da se vzpostavljajo na podlagi omrežij. »Omrežja sestavljajo novo družbeno morfologijo naših družb, obenem pa razširjenost logike mreženja močno spreminja delovanje ter rezultate procesov proizvodnje, izkušenj, moči in kulture.«¹⁵ Nedvomno je omrežna oblika organizacije obstajala že v predhodnih družbenih oblikah, vendar ni obsegala mreženja preko celotne strukture, kar je po Castellsu glavna značilnost nove družbene paradigme. Ena izmed ključnih sprememb v omrežni družbi, ki me v kontekstu prispevka najbolj zanima, je ločitev definicije posameznikove prisotnosti od fizične bližine k občutenju bližine, ki jo neodvisno od fizične lokacije omogočajo IKT. V tem kontekstu se je v literaturi pojavil termin *soprisotnost*, s katerim se na splošni ravni pojasnjuje občutenje biti skupaj z drugimi ljudmi. Eden izmed prvih, ki je definiral soprisotnost, je bil Goffman, ki pravi: »[p]osamezniki morajo čutiti, da so dovolj blizu, da so zaznani v vsem, kar počnejo, vključno z njihovim lastnim doživljanjem drugih, in hkrati tudi dovolj blizu, da so zaznani tudi v občutenju biti zaznan.«¹⁶ V zvezi s soprisotnostjo je pomembno izpostaviti, da jo po mnenju Campos-Castillo in Hitlin večina socioloških avtorjev obravnava kot binarno spremenljivko – ljudje so soprisotni ali niso – medtem ko jo omenjena avtorja konceptualizirata kot neprekinjeno, intraindividualno spremenljivko.¹⁷ V tem smislu soprisotnost definirata kot percepcijo vzajemnega usklajevanja med akterji, pri čemer je z usklajevanjem mišljena vzajemna sinhronizacija treh komponent: pozornosti, čustev in vedenja. Na takšni osnovi lahko sklenem, da je percepcija soprisotnosti posameznikov izključno individualno občutenje. Vendar zgolj delitev skupnega fizičnega prostora ni dovolj za občutenje prisotnosti drugega, na kar je opozarjal že Giddens: »Oseba se lahko z drugim pogovarja preko telefona, ki je oddaljen dvanajst tisoč milj, in je z njim tesneje povezana kot z drugimi, ki z njo sedijo v isti sobi.«¹⁸ Podobno razmišlja tudi Turkle, ki nove družabne okoliščine poimenuje *osamljeni skupaj*.¹⁹ S to sintagmo opiše dejstvo, da so današnji posamezniki pri komuniciranju preko IKT zgolj fizično prisotni na določenem kraju, za ostale fizično prisotne ljudi pa se ne zmenijo. Zanje je namreč pomembno, da so kljub fizični oddaljenosti nenehno pove-

14 Castells, *The Rise of Network Society*.

15 Prav tam, 469.

16 Goffman, *Behavior in Public Places*, 17.

17 Campos-Castillo in Hitlin, »Copresence: Revisiting a Building Bloc.«

18 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 189.

19 Turkle, *Alone Together*.

zani s svojim socialnim omrežjem.²⁰ Wellman je podobne okoliščine pojasnjeval s tem, da posamezniki med seboj komunicirajo kot posamezniki, kar ustvarja edinstveno družbeno situacijo, ki jo je poimenoval *omrežni individualizem*,²¹ ki ima naslednje pomembne značilnosti: (1) odnosi med posamezniki so tako lokalni, kot tudi globalni; (2) posamezniki pripadajo več različnim, spreminjajočim se omrežjem, namesto da so omejeni na eno samo; (3) odnosi med posamezniki se na lahek način vzpostavljajo in razdirajo, ter (4) omrežja so bolj specializirana in razdrobljena, kar vodi do ciljno usmerjenih in specifičnih interakcij prilagojenim osebnim potrebam in željam.²² Za Wellmana je pomemben dejavnik pojava omrežnega individualizma kombinacija povečane mobilnost posameznikov in široke uporabe IKT. Glede na to, da se v primerjavi s predhodnimi družbenimi oblikami ljudje in informacije sedaj lažje in enostavneje premikajo oz. prenašajo, je posledično struktura skupnosti ohlapnejša, lokalna, tesno omejena, bolj raznolika in razdrobljena. V kontekstu tega prispevka je potrebno izpostaviti dva pomembna dejavnika omrežnega individualizma, ki ju je predstavil Hampton, in sicer *vztrajni stik* (*persistent contact*) ter *prodorno zavedanje* (*pervasive awareness*).²³ Hampton *vztrajni stik* pojasni kot lastnost IKT, ki ljudem omogoča artikulacijo družabnih dinamik in ohranjanje medsebojnih vezi skozi čas in prostor, medtem ko je *prodorno zavedanje* posledica komunikacije med osebo in njenim omrežjem, za katero je značilna nizka stopnja družbene prisotnosti, pri čemer gre za pasivni ali aktivni stik.²⁴ Oba predstavljena dejavnika sta rezultat tega, da so IKT postale pomemben pripomoček pri opravljanju dejavnosti v vseh sferah vsakdanjega življenja, s čimer so postali stalnost tudi e-poštni naslovi, številke (pametnih) telefonov, profili spletnih družabnih omrežij ipd. Slednje po Hamptonu omogoča vzdrževanje socialnih vezi in konstantno informiranost o dnevni dejavnosti prijateljev ter znancev.²⁵ Pred pojavom IKT so namreč tehnologije omogočale predvsem fizično mobilnost posameznikov, niso pa nudile možnosti vzpostavljanja *vztrajnega stika* in *prodornega zavedanja*, zaradi česar so se vezi med posamezniki, zlasti ob ključnih življenjskih

20 Termin socialno omrežje se v prispevku nanaša na razvejano družbeno strukturo sestavljeno iz vozlišč posameznikov, ki jih povezuje vsaj eden izmed specifičnih tipov medsebojne odvisnosti, kot so na primer vrednote, ideje, medsebojna skrb ipd. Skratka gre za izvorno uporabo termina, kot so ga ob koncu 19. in v 20. stoletju utemeljili sociologi, antropologi in psihologi.

21 Wellman, »Physical place and cyberplace.«

22 Prav tam; Rainie in Wellman, *Networked*.

23 Hampton, »Persistent and Pervasive Community.«

24 Prav tam.

25 Prav tam.

dogodkih, kot so selitev, zaključek izobraževalnega procesa, menjava službe, poroka ipd., pogosto izgubile, saj so takrat novi prijatelji vstopali v osebna socialna omrežja, nekateri pa iz njih izstopali. Skratka, socialna omrežja so bila zaradi tega zelo dinamična entiteta in ohranjanje vezi, tako krepkih kot šibkih, je zahtevalo veliko truda.²⁶ Danes, ko nam preko različnih spletnih aplikacij (Facebook, X, Viber, SnapChat, Instagram ipd.) IKT na enostaven način omogočajo ohranjanje stikov z velikim številom posameznikov, so tudi izstopi iz osebnega socialnega omrežja redki, zaradi česar ta postajajo vse večja.²⁷

Iz do sedaj povedanega je razvidno, da sta posameznikova prisotnost in medosebna interakcija tesno povezani, saj vzajemno vplivata na zaznavanje in interpretacijo socialnih znakov akterjev, njihovo čustveno in psihološko angažiranost ter na medosebno dinamiko. Izhajajoč iz tega moram najprej izpostaviti, da neposredovana interakcija (tj. interakcija, ki ni posredovana preko medija) med akterji velja za temeljno obliko človeške komunikacije in socializacije, tako v klasični sociološki misli, kot med ostalimi posamezniki. Berger in Luckman to dejstvo pojasnujeta s tem, da se »najpomembnejše doživljanje drugega [...] dogaja s pomočjo neposrednega stika. Neposredni stik je prototip družbene interakcije. Vsi ostali primeri izhajajo iz njega.«²⁸ Njuna opredelitev temelji na podmeni, da je neposredovana interakcija prvotna in zato najbolj pristna in edina resnična manifestacija komunikacijskega procesa, ki je tudi hierarhično najvišji, vse ostale forme (predvsem medijsko posredovane) pa so ji podrejene. Z interakcijami, ki potekajo tukaj in sedaj, se po njunem mnenju konstruira tudi družbena realnost. Nedvomno je prvotna oblika interakcije neposredovana interakcija. Zaradi tega je razumljivo, da so vanjo ugnezdene vse ostale oblike interakcije, vendar pa je na področ-

26 Več o tem glej v Lenarčič, »Vpliv informacijsko-komunikacijskih tehnologij.«

27 V devetdesetih letih prejšnjega stoletja, ko IKT še niso bile v množični uporabi, je Dunbar v »Co-Evolution of neocortex size« razvil enačbo, s katero lahko izračunamo prag velikosti družbene skupine, kar po njegovo znaša 147,8 posameznikov, to število se zaokrožuje na 150 (Dunbarjevo število). Po Dunbarju 150 ljudi v družabnem svetu posameznika ne tvori homogene skupine, socialna omrežja namreč sestojijo iz različnih slojev ali krogov poznanih ljudi. Velikost teh družabnih krogov se po njem nagiba k povečevanju za približno trikrat – torej je v notranjem krogu 5 najboljših prijateljev, sledijo trije krogi s 15 dobrimi prijatelji, 50 prijatelji in 150 znanci. Dunbar (Prav tam) pri tem izpostavlja, da vsak naslednji krog vključuje kroge pod njim. Pri tem je pomembno, da višje kot se posameznik pomika po družabnih krogih, tem bolj upada emocionalna intenzivnost odnosa in enako velja za frekvenco stikov. V današnjem obdobju, ko so glavno komunikacijsko sredstvo IKT, se je tudi Dunbarjevo število spremenilo, tako se pojavljajo različne ocene števila velikosti posameznikovega socialnega omrežja. Na primer McCormick et. al (2010) so izračunali, da naj bi povprečen posameznik imel v svojem krogu med 472 in 611 znancev, po Mengu et al., »Preference For Number«, pa naj bi to število znašalo 200.

28 Berger in Luckmann, *Družbena konstrukcija*, 35.

je stikov in vsakdanjega delovanja posameznikov intenzivna (upo)raba IKT prinesla pomembne spremembe, med katerimi Zhao izpostavi: (1) novo časovno-prostorsko območje (območje *tam in sedaj*), (2) nov način medosebne komunikacije (posredovana preko IKT) in (3) nov prostor družabnega srečevanja (kibernetški prostor).²⁹ Vse do teh sprememb je (bila) družbena realnost po Bergerju in Luckmannu organizirana okrog *tukaj* – posameznikovega telesa – in *sedaj* – posameznikove fizične navzočnosti.³⁰ Na tem mestu je potrebno izpostaviti, da se je s pojavom IKT in kibernetškega prostora, ki omogočata časovno in teritorialno neodvisno delovanje akterjev, predvsem prostorska dimenzija Bergerjevega in Luckmannovega življenjskega sveta (*Lebenswelt*) razširila od *tukaj* (ki je fizično blizu), k *tam* (ki je fizično oddaljeno).³¹ V praksi to pomeni, da se poleg neposredovanih interakcij med posamezniki, ki potekajo *tukaj in sedaj*, odvijajo tudi posredovane interakcije s posamezniki, ki potekajo *tam in sedaj*. Takšna sprememba pomeni, da se družbena realnost posameznikov konstruira s prepletanjem elementov obeh svetov in sicer *tukaj*, kjer je akterjevo telo (fizični prostor), in *tam*, do kjer lahko doseže akter preko (npr. z IKT) posredovane komunikacije. Slednje je pomembno za razumevanje prisotnosti posameznikov v sodobni družbi, kjer vsakdanji odnosi in procesi potekajo neodvisno od časa in kraja.

Koncept soprisotnosti

Eden izmed pomembnejših avtorjev, ki se ukvarja s soprisotnostjo v kontekstu IKT, je Zhao, ki v določeni meri gradi na idejah Bergerja in Luckmana, saj izhaja iz tega, da se pogoji socialne interakcije nanašajo na celovitost okolja, v katerih se odvijajo medosebni stiki.³² V tem kontekstu Zhao definira soprisotnost kot obliko človeške solokacije, v kateri posamezniki postanejo, če uporabim Goffmanov³³ pojasnjevalni aparat, dostopni, na voljo in drug drugemu podvrženi. »Z drugimi besedami, to je stanje, v katerem lahko pride do takojšnje dvosmerne interakcije. Takojšnja človeška interakcija se nanaša na komunikacijo v realnem ali skoraj realnem času in ne vključuje diahronih izmenjav, kot je poštna korespondenca; dvosmerna človeška interakcija

29 Zhao, »Toward a taxonomy of copresence.«

30 Berger in Luckmann, *Družbena konstrukcija*.

31 Prav tam.

32 Zhao, »Toward a taxonomy of copresence.«

33 Goffman, *Behavior in public places*.

se pa nanaša na vzajemno ali povratno interakcijo, ki izključuje enosmerna parasocialna vedenja, kot je gledanje TV ali poslušanje radia.«³⁴ V skladu s tem je soprisotnost ne le objektivna (fizično biti z drugimi), ampak tudi subjektivna ali celo čustvena (občutek delitve z drugimi) entiteta. Na takšni podlagi je Zhao v nadaljnjih delih skupaj z Eleshom razvil razlikovanje med *solokacijo* in *soprisotnostjo*.³⁵

Tabela 1: Značilnosti solokacije in soprisotnosti

solokacija (biti na/v)	soprisotnost (biti z/v)
prostorski odnos	družbeni odnos
fizična bližina	recipročnost
vzajemna prisotnost	vzajemna dostopnost
doseg	stik

Vir: Zhao in Elesh, »Copresence as 'being with'.«

Iz tabele 1 je razvidno, da je solokacija pravzaprav prostorski odnos, ki ga označuje vzajemna (fizična) prisotnost oziroma bližina, na podlagi katere so akterji v zaznavnem rangi drug drugega. V praksi solokacija predstavlja neposredno situacijo, v kateri se znajdejo posamezniki na javnih krajih, kot so parki, trgovine ipd., kjer so si fizično blizu, ampak ni nujno, da med seboj tudi komunicirajo. Medtem ko soprisotnost pomeni, da si posamezniki niso nujno fizično blizu, so pa preko različnih načinov drug drugemu na voljo oz. dostopni za medsebojne interakcije. Soprisotnost se torej v prvi vrsti nanaša na odnose med ljudmi, pri čemer je ključna posameznikova subjektivna izkušnja biti skupaj z drugimi. V tem smislu je soprisotnost kot način biti skupaj stanje, v katerem se odvija sinhrona dvosmerna komunikacija med akterji, pri čemer ni pomembno ali poteka neposredovano ali posredovano preko IKT. Izhajajoč iz tega v spodnji tabeli (tabela 2), na podlagi prepletanja dveh tipov bližine tj. fizične in elektronske Zhao identificira štiri načine človeške soprisotnosti.³⁶

34 Prav tam, 445.

35 Zhao in Elesh, »Copresence as 'being with'.«

36 Zhao, »Toward a taxonomy of copresence.«

Tabela 2: Taksonomija soprisotnosti – diadična situacija

Kje se nahaja drugi? Kje je drugi prisoten?	Drugi se nahaja v fizični bližini.	Drugi se nahaja v elektronski bližini.
Drugi je osebno prisoten (<i>in person</i>).	Telesna soprisotnost (<i>corporeal copresence / face to face</i>): akterja sta fizično prisotna na kraju interakcije. To je najbolj primitivna oblika človeške bližine, kjer gre za neposredovano komunikacijo. Poleg verbalne izmenjave, telesno soprisotni posamezniki med seboj komunicirajo tudi z neverbalnimi znaki (govorica telesa, ton glasu, način izgovorjave ipd.).	Telesna tele-soprisotnost ³⁷ (<i>corporeal telecopresence / face to device</i>): Akterja sta fizično prisotna na svojih lokacijah, ampak sta v elektronski in ne fizični bližini. Tudi, če sta akterja izven dosega telesnih čutov, sta kljub temu znotraj takojšnjega dosega preko IKT. Ta način interakcije pomeni, da sta osebi v stiku preko elektronskega vmesnika (IKT).
Drugi je prisoten s pomočjo simulacije.	Virtualna soprisotnost (<i>virtual copresence</i>): akterja sta si fizično blizu vendar je pri tem bistveno, da je eden prisoten osebno, drugi pa preko fizične reprezentacije. Akter komunicira s t. i. socialnim robotom, ki nadomešča drugega posameznika. Primer takšne komunikacije so bankomati, kjer je posameznik pri opravljanju bančne storitve v interakciji z napravo, ki nadomešča drugega posameznika (bančnika).	Virtualna tele-soprisotnost: akterja sta si fizično blizu vendar je pri tem bistveno, da je eden prisoten osebno, drugi pa preko digitalne reprezentacije. Akter komunicira s programom, ki simulira človeške odzive, to poteka na lokalnem ali oddaljenem računalniku.

Vir: Prirejeno po Zhao, »Toward a taxonomy of copresence.«

37 Tele-soprisotnost, ki omogoča takojšnjo dvosmerno komunikacijo med oddaljenimi posamezniki, je po Zhou, »Toward a taxonomy of copresence«, potrebno razlikovati od tele-prisotnosti, saj slednja ne podpira vzajemne človeške interakcije. Njegova razlaga je, da tele-prisotnost omogoča osebi v živo sprejemati senzorične vnose iz oddaljenega okolja in pod določenimi pogoji tudi manipulirati s tamkajšnjimi entitetami, kar pa ni na voljo posameznikom na drugi strani. Primer tega je spremljanje prenosa nogometne tekme v živo, kjer so TV gledalci tele-prisotni na nogometnem stadionu, gledalci iz nogometnega stadiona pa niso tele-prisotni na lokacijah TV gledalcev. Posledica tega je, da samo TV gledalci lahko vidijo ljudi na stadionu, ljudje na stadionu pa ne morejo videti TV gledalcev.

Iz tabele 2 je razvidno, da se soprisotnost nanaša na posameznikovo subjektivno izkušnjo biti skupaj z drugimi ljudmi, saj se pojavlja tako v kontekstu fizične, kot tudi elektronske prisotnosti akterjev. Občutenje soprisotnosti torej vključuje akterjevo percepcijo in občutke biti z drugimi. »Posameznikovo občutenje biti z drugimi je dejansko psihološki fenomen.«³⁸ Podobno razmišlja tudi Baldassar, ki je skozi prizmo čustvene opore med fizično oddaljenimi družinskimi člani preučila, kako IKT spreminjajo izkušnjo prisotnosti v transnacionalnem družinskem življenju, in tako kot Zhao soprisotnost razume v smislu čustvene opore, ki jo posamezniki doživljajo kot občutek čustvene bližine ali kakor *biti tam* drug za drugega.³⁹ Poleg tega Baldassar uvede tudi razlikovanje med *fizično soprisotnostjo*, katere bistvo je fizična bližina akterjev, in *virtualno soprisotnostjo*, ki jo označuje komuniciranje preko IKT v realnem času. Pri tem pa izpostavi pomembno opažanje in sicer, da različne spletne aplikacije ustvarjajo različne oblike virtualne soprisotnosti. Tako na primer komunikacijske aplikacije, ki nudijo video klic, v realnem času po njenem ustvarjajo vrsto virtualne soprisotnosti, ki jo poimenuje kot »v živo«. Kljub temu pa avtorica opaža, da čeprav so IKT zelo učinkovite pri zagotavljanju prepričljivega občutka *biti tam*, ta oblika soprisotnosti med posamezniki ustvarja precej pasiven občutek. Nasprotno, pošiljanje tekstovnih sporočil ustvari obliko soprisotnosti, ki jo avtorica poimenuje *aktivno*, vendar bi jo zaradi tega, ker posamezniki izberejo, primeren čas za branje in odgovarjanje na sporočila lahko opredelili tudi kot *vmesno*, *selektivno* ali *diskrecijsko*. Značilnost tekstovnih komunikacijskih platform je torej njihova zmogljivost shranjevanja in možnost ponovnega branja sporočila, kadar koli in kjer koli uporabnikom ustreza. Takšna diskrecijska oblika soprisotnosti se lahko zdi tudi pasivna, ambientalna ali neprekinjena, kar sicer pri akterju lahko ustvarja občutek *biti tam*, vendar Baldassar opozarja, da je vedno prisoten nekje v ozadju.⁴⁰

38 Zhao, »Toward a taxonomy of copresence,« 450.

39 Baldassar, »De-Demonizing Distance in Mobile Family Lives.«

40 Prav tam.

IKT in občutek soprisotnosti akterjev

Razmišljanje, da različna komunikacijska orodja vzpostavljajo različne vrste odnosov med akterji, ni novost. Dlje časa se že s tem ukvarjajo avtorji teorije družbene prisotnosti, ki so med drugim preučevali, kako se različni komunikacijski mediji razlikujejo v svoji zmožnosti prenosa družbenih znakov in ustvarjanja občutka neposrednosti ter intimnosti.⁴¹ Domnevali so, da v primerjavi s tekstovnimi mediji (danes na primer e-pošta in tekstovna sporočila), mediji, ki omogočajo bolj osebne in neposredne interakcije (danes na primer video klici), med uporabniki ustvarjajo močnejši občutek prisotnosti. Podobno sta razmišljala tudi Daft in Lengel, ki sta v svojem delu izpostavljala vpliv pestrosti komunikacijskega medija na sposobnost posredovanja informacij in socialnih znakov.⁴² Tako njuna teorija v določeni meri dopolnjuje prej omenjeno delo Shorta, Williamsa in Christie, obenem pa nakazuje, da na komunikacijsko učinkovitost medija vplivajo dejavniki, kot so zmožnost zagotavljanja takojšnje povratne informacije, sposobnost prenašanja govornice telesa in osebna nota udeležencev, saj med akterji povečujejo občutek prisotnosti ter izboljšujejo kakovost medosebne komunikacije. Na tem mestu je potrebno izpostaviti, da so sodobne tehnologije, namenjene medosebnemu komuniciranju, vedno bolj zasnovane na način, da simulirajo lastnosti neposredovane komunikacije, ki je značilna za fizično bližino akterjev. Tako na primer v nedavno izvedeni empirični raziskavi Nguyen et al. ugotavljajo, da so sinhroni mediji z več komunikativnimi znaki, ki ustvarjajo občutek visoke socialne prisotnosti (npr. video in telefonski klici), bližje neposredovani komunikaciji in zaradi tega uspešnejši pri ustvarjanju medsebojne povezanosti akterjev.⁴³ Ta študija primerjave različnih komunikacijskih kanalov je med drugim pokazala, da so bile v kontekstu občutka prisotnosti najvišje ocenjene neposredovane interakcije (*face to face*), sledijo video in telefonski klici, tekstovna sporočila ter spletna socialna omrežja in elektronska pošta. Skratka, sklenem lahko, da je stopnja občutenja prisotnosti močno odvisna od tega, kako dobro komunikacijski vmesniki simulirajo lastnosti interakcije, ki je značilna za fizično bližino akterjev. Vseeno je na tem mestu nujno potrebno izpostaviti, da posamezniki uporabljajo več različnih komunikacijskih apli-

41 Short, Williams in Christie, *The social psychology of telecommunications*.

42 Daft in Lengel, »Organizational Information Requirements.«

43 Nguyen et al., »Staying Connected While Physically Apart.«

kacij odvisno od želja, navad, namenov, okoliščin itd., zaradi česar se njihova percepcija prisotnosti drugih ljudi in povezanosti z njimi razlikuje.

Na koncu je pomembno opozoriti, da sodobne komunikacijske aplikacije, ki jih omogočajo IKT (npr. Snapchat, Viber, FB Messenger itd.) združujejo različne načine komunikacije, kot so video, glas in besedilo, zaradi česar lahko med uporabniki reproducirajo intenzivne odnose in interakcije. Slednje sta na primeru življenja migrantskih družin ugotavljala Nedelcu in Wyss.⁴⁴ In sicer je njuna študija pokazala, da komunikacija preko IKT med razseljenimi družinskimi člani ustvarja vzajemno blaginjo in medgeneracijsko solidarnost, kot tudi napetosti in konflikte. Na takšni podlagi sta avtorja vzpostavila razlikovanje med tremi tipi soprisotnosti: (1) *ritualna soprisotnost*, za katero je značilna obredna komunikacija, namenjena izpolnjevanju dolžnosti do drugih. Pri tem je vsebina komunikacije manj pomembna od na primer dolžnosti do staršev. Tovrstna komunikacija je osnova subjektivnega občutka soprisotnosti in solidarnosti, četudi trdnost družinskih vezi ni odvisna ne od intenzivnosti izmenjav ne od pomena njihove vsebine. (2) *Vseprisotna soprisotnost*, ki ustvarja občutek, da udeleženci živijo in počnejo stvari skupaj, saj se njihove interakcije ne zmanjšajo s fizično razdaljo in so s kvalitativnega vidika precej podobne tistim, ki jih dopušča fizična bližina. Ter (3) *okrepljena soprisotnost*, ki pomeni prilagajanje komunikacijskih praks potrebam udeležencev z intenziviranjem stikov in krepitev soprisotnosti na daljavo (npr. v primeru bolezni družinskega člana). Na podlagi tega je razvidno, da posamezniki z uporabo različnih vrst IKT reproducirajo družabne dinamike značilne za fizično bližino, ki kljub razdalji ustvarjajo občutek medsebojne povezanosti in bližine. Slednje se je potrdilo tudi na primeru preučevanja t. i. »skritih mladih« (*hidden youth*) – posameznikov, ki so se za dalj časa zaprli v svoje spalnice ali domove. In sicer Wong v svoji študiji ugotavlja, da so IKT bistvenega pomena za družabno življenje teh mladih, saj obravnavajo komunikacijo, posredovano preko tovrstnih tehnologij, kot enakovredno neposredovani komunikaciji, ki poteka v fizičnem prostoru.⁴⁵

Na podlagi dosedaj povedanega lahko sklenem, da smo v današnji družbi priča različnim oblikam prisotnosti posameznikov, ki pa jih ne gre soditi kot bolj ali manj avtentične v primerjavi s fizično prisotnostjo, ampak jih je potrebno obravnavati kot nove oblike prisotnosti prilagojene današnjim odnosom in procesom zaznamovanimi z IKT. Pri tem je potrebno imeti v

44 Nedelcu in Wyss, »'Doing family' through ICT-mediated ordinary co-presence.«

45 Wong, »Hidden youth?«

mislih, da gre tudi za konceptualni prehod in sicer od prisotnosti kot *biti tu* k prisotnosti kot *občutenja biti* z drugim posameznikom. IKT so namreč pomembno razširile nabor možnih kanalov in načinov interakcij med akterji, kar se odraža tudi na področju percepcije prisotnosti v sodobni družbi. Prisotnosti druge osebe tako ni več mogoče obravnavati kot dihotomno entiteto, kjer je posameznik bodisi prisoten bodisi odsoten, temveč se konceptualizira kot spekter različnih stopenj prisotnosti. Slednje pomeni preseganje (trenutno prevladujoče) fizične zaznave prisotnosti proti bolj družbeno konstruktivističnemu razumevanju, ki upošteva hkratnost in medsebojno pogojenost različnih načinov prisotnosti akterjev.

Diskusija

V prispevku sem medsebojno povezal dve družbeni entiteti, to sta prisotnost posameznika ter IKT oz. kibernetski prostor. In sicer je moje izhodišče razmišljanja, da odnosi in procesi med posamezniki vse bolj temeljijo na omrežjih, ki se vzpostavljajo preko IKT. Vpliv te omrežne logike delovanja se namreč kaže v vseh dimenzijah družbenega življenja, tudi v percepciji posameznikove prisotnosti. Tako sem v prispevku izhajal iz tega, da omrežna logika delovanja IKT izpodkopava organizacijo družbe, ki temelji na fizični bližini, saj akterjem omogoča delovanje v okviru sistemov, ki niso primarno določeni s fizičnim prostorom. Različni avtorji ugotavljajo, da se je teritorialnost v predmoderni družbi jasno izražala kot alternativna izključnost posameznih lokacij ali skupnosti fizičnega prostora. V današnjem obdobju pa vse bolj intenzivna uporaba IKT takšno izključnost vse bolj presega, kar se med drugim kaže v postopnem ločevanju fizičnega in družbenega prostora. Ena izmed opaznejših posledic tega ločevanja je oteženo razlikovanje med akterji, ki so tukaj, in tistimi, ki so tam, ter med biti osamljen in biti v družbi z nekom. Skratka v današnji družbi »prostorska bližina vedno manj določa in pojasnjuje tudi družbeno bližino ali družbeno distanco.«⁴⁶ Posamezniki so namreč preko IKT ves čas na voljo za interakcije z drugimi, saj medsebojna povezanost ni več odvisna od časovnih in fizičnih ovir, temveč od dometa tehnologij, ki jih uporabljajo. V skladu s tem tudi prisotnost posameznikov ni več opredeljena z razdaljo med dvema geografskima položajema v (evklid-

46 Mlinar, *Individuacija in globalizacija*, 102.

skem) prostoru,⁴⁷ ampak jo vse bolj opredeljujejo družbene entitete, kot so na primer *občutenje biti z* določeno osebo, *dostopnost* določene osebe, ali da je določena oseba *na voljo* za interakcijo.

Akterji imajo možnost, da na različne načine prilagajajo interakcije s člani svojih socialnih omrežij in sicer glede na trenutne potrebe, lastno ali sogovornikovo digitalno pismenost, razpoložljivo opremo ter seveda glede na norme in obveznosti sodelujočih. Različna komunikacijska orodja in načini njihove uporabe tako vzpostavljajo različne vrste medsebojnih odnosov, na podlagi katerih se ustvarjajo tudi različne vrste prisotnosti. In sicer več komunikativnih znakov značilnih za neposredovano komunikacijo iz fizičnega prostora – tj. neverbalni znaki, ton glasu ali hitro odzivanje – kot posreduje komunikacija preko IKT, intenzivnejši je občutek prisotnosti akterja. S tem se namreč ustvarjajo pogoji za višjo stopnjo empatije, sodelovanja in čustvene bližine. Zato je prisotnost v kibernetskem prostoru vedno rezultat prepleta tehničnih, osebnih in družbenih dejavnikov, pri čemer različne oblike aplikacij namenjenih komunikaciji omogočajo različne ravni občutenja bližine in prisotnosti drugih v vsakdanjem življenju.

Uvodoma sem izhajal iz prepletanja fizičnega in kibernetskega prostora, kar je Jurgenson poimenoval obogatena resničnost (*augmented reality*).⁴⁸ To prepletanje oz. bolje rečeno dopolnjevanje ima namreč močan vpliv na odnose in procese, ki se odvijajo v današnji družbi, med katerimi je, kot sem pokazal v prispevku, tudi percepcija posameznikove prisotnosti. Glede na to, da IKT uporabnikom omogočajo časovno in prostorsko neodvisne oblike komunikacije, v primeru medosebnih interakcij fizična bližina akterjev ni več ključni predpogoj. Posledično je občutenje bližine posameznikov razpršeno in večdimenzionalno, kar ustvarja percepcijo simultane prisotnosti v več okoljih hkrati ne glede na njihovo dejansko fizično lokacijo.

BIBLIOGRAFIJA

- Baldassar, Loretta. »De-Demonizing Distance in Mobile Family Lives: Co-Presence, Care Circulation and Polymedia as Vibrant Matter.« *Global Networks* 16, št. 2 (2016): 145–163.
- Benedikt, Michael. *Cyberspace: First Steps*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- Bell, David. *An Introduction to Cybercultures*. London in New York, NY: Routledge, 2001.

⁴⁷ Torre in Rallet, »Proximity and Localization.«

⁴⁸ Jurgenson, »Digital Dualism versus Augmented Reality.«

- Berger, Peter in Thomas Luckmann. *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1988.
- Campos-Castillo, Celeste in Steven Hitlin. »Copresence: Revisiting a Building Block for Social Interaction Theories.« *Sociological Theory* 31, št. 2 (2013): 168–192.
- Castells, Manuel. *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture. Volume I*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- Daft, Richard in Robert Lengel. »Organizational Information Requirements, Media Richness and Structural Design.« *Management Science* 32, št. 5 (1986): 554–571. <https://www.researchgate.net/publication/227445746>.
- Dunbar, Robin. »Co-evolution of Neocortex Size, Group Size and Language in Humans.« *Behavioral and Brain Sciences* 16, št. 4 (1993): 681–735. <http://www.uvm.edu/~pdodds/files/papers/others/1993/dunbar1993a.pdf>.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York, NY: Anchor Books, 1959.
- Goffman, Erving. *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organizations of Gatherings*. New York, NY: The Free Press, 1963.
- Goffman, Erving. *Behavior in Public Places*. New York, NY: Free Press, 1966.
- Hampton, Keith. »Persistent and Pervasive Community: New Communication Technologies and the Future of Community.« *American Behavioral Scientist* 60, št. 1 (2016): 101–124.
- Jordan, Tim. *Cyberpower. The Culture and Politics of Cyberspace and the Internet*. London-New York, NY: Routledge, 1999.
- Jurgenson, Nathan. »Digital Dualism versus Augmented Reality.« *The Society Pages* (2011). <https://thesocietypages.org/cyborgology/2011/02/24/digital-dualism-versus-augmented-reality/>.
- Kislev, Elyakim. *Relationships 5.0. How AI, VR and robots will reshape our emotional lives*. New York, NY: Oxford University Press, 2022.
- Lenarčič, Blaž. »Vpliv informacijsko-komunikacijskih tehnologij na velikost socialnih omrežij v kontekstu lokalno-globalnih dinamik.« *Teorija in praksa* 51 (2014): 285–308.
- Lombard, Matthew in Ditton, Theresa. »At the Heart of It All: The Concept of Presence.« *Journal of Computer-Mediated Communication* 3, št. 2 (1997). <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00072.x>.
- McCormick, Tyler, Matthew Salganik in Zheng Tian. »How Many People Do You Know?: Efficiently Estimating Personal Network Size.« *J Am Stat Assoc*. 105, št. 489 (2010): 59–70. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3666355/>
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.

- McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, MA in London: The MIT Press; Reprint edition, 1964.
- McStay, Andrew. *Emotional AI. The Rise of Empathic Media*. Los Angeles: SAGE, 2018.
- Meng, Fanhui, Haoming Sun, Jiarong Xie, Chengjun Wang, Jiajing Wu, in Yanqing Hu. »Preference For Number Of Friends In Online Social Networks.« *Future Internet* 13, št. 9 (2021). <https://www.mdpi.com/1999-5903/13/9/236>.
- Meyrowitz, Joshua. *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. Oxford: University Press, 1985.
- Mlinar, Zdravko. *Individuacija in globalizacija v prostoru*. Ljubljana: SAZU, 1994.
- Nedelcu, Mihaela. »Migrants' New Transnational Habitus: Rethinking Migration Through a Cosmopolitan Lens in the Digital Age.« *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38, št. 9 (2012): 1339–1356.
- Nedelcu, Mihaela in Malika Wyss. »'Doing Family' Through Ict-Mediated Ordinary Co-presence: Transnational Communication Practices of Romanian Migrants in Switzerland.« *Global Networks* (2016). https://www.academia.edu/21721672/Doing_family_through_ICT_mediated_ordinary_co_presence_transnational_communication_practices_of_Romanian_migrants_in_Switzerland.
- Nguyen, Minh Hao, Jonathan Gruber, Will Marler, Amanda Hunsaker, Jaelle Fuchs, in Eszter Hargittai. »Staying Connected While Physically Apart: Digital Communication When Face-to-Face Interactions Are Limited.« *New Media & Society* 24, št. 9 (2021): 2046–2067. <https://doi.org/10.1177/1461444820985442>.
- Pescosolido, Bernice in Beth Rubin. »The Web of Group Affiliations Revisited: Social Life, Postmodernism, and Sociology.« *American Sociological Review* 65, št. 1 (2000). <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/000312240006500104>.
- Rainie, Lee in Barry Wellman. *Networked: The New Social Operating System*. Cambridge, MA in London: The MIT Press, 2012.
- Short, John, Ederyn Williams, in Bruce Christie. *The Social Psychology of Telecommunications*. London: Wiley, 1976.
- Spencer, Liz in Ray Pahl. *Rethinking Friendship: Hidden Solidarities Today*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- Strehovec, Janez. »V svetu visokoadrenalinske tehnologije. Spremna beseda.« V W. Gibson, *Nevromant*, 291–310. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1997.
- Torre, Andre in Rallet, Alain. »Proximity and Localization.« *Regional Studies* 39, št. 1 (2005): 47–59. <https://www.researchgate.net/publication/24087848>.
- Turkle, Sherry. »Cyberspace and Identity.« *Contemporary Sociology* 28, št. 6 (1999): 643–648. <http://www.jstor.org/stable/2655534>.
- Turkle, Sherry. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York, NY: Basic Books, 2012.

- Wellman, Barry. »Physical Place and Cyberplace: The Rise of Personalized Networking.« *International Journal of Urban and Regional Research* 25 (2001): 227–252. <http://www.chass.utoronto.ca/~wellman/publications/individualism/ijurr3a1.htm>.
- Wong, Mark. »Hidden Youth? A New Perspective on the Sociality of Young People, Withdrawn in the Bedroom in a Digital Age.« *New media & society* 22, št. 7 (2020): 1227–1244.
- Zhao, Shanyang. »Toward a Taxonomy of Copresence.« *Presence* 12, št. 5 (2003): 445–455. http://astro.temple.edu/~bzhao001/Taxonomy_Copresence.pdf.
- Zhao, Shanyang in David Elesh. »Copresence as 'Being With'.« *Information, Communication & Society* 11, št. 4 (2008): 565–583. <http://astro.temple.edu/~bzhao001/Copresence%20As%20Being%20With.pdf>.

GAŠPER PIRC

Družbena imaginacija in virtualne skupnosti prihodnosti

V zadnjem desetletju, še zlasti pa od leta 2020, ko je pravno odrejena družbena distanciacija botrovala bliskoviti digitalni optimizaciji in pospešitvi tehnološkega razvoja, sta digitalizacija in mreža svetovnega spleta sklenili proces utemeljevanja in širjenja ter se potrdili kot globalni fenomen, ki se vsaj posredno nanaša na večino znanstvenih in umetnostnih področij ter političnih in družbenih struktur.

V zadnjih letih se je po zaslugi tehnogigantov in vodilnih sil tehnološkega razvoja informacijskih struktur vse bolj začel izrisovati uvid v celostno spletno-virtualno izkušnjo, kakršna je bila še nedavno predmet spekulativne znanstvene fikcije.

Po zaslugah inovatorjev na področju kot so Oculus oziroma Reality Labs ali Sony in tehnogigant Facebook (eventualno – povedno – Meta)¹ smo bili v preteklih letih priča sunkovitemu razcvetu virtualnih tehnoloških rešitev, ki so približale oplemeniteni in virtualno resničnost širši publiki.

¹ Predvideva se, da se je podjetje Facebook skladno s pričakovanji oziroma napovedjo razvoja metaverzuma preimenovalo v Meta.

Med tem, ko si lahko oplemeniteni oz. obogateno resničnost zamislimo kot imaginativno plast na fizičnem ogrođju,² virtualna resničnost izgubi neposreden stik z zunanjesvetno podlago in je tvorjena v prepletu fizično stvarnega in *navidezno* domišljenega. Sledeč vplivnim razmišljanjem Gillesa Deleuzeja v *Bergsonizmu* (1966), zmoremo virtualno opredeliti kot možno stanje, ki ni neposredno v nasprotju z resničnim, temveč dejanskim.³

Imaginacija oziroma polje imaginarnega sta interesni točki, ki se že dolgo pojavljata kot predmet živahnih razprav – vse od Kantovih uglednih razmišljanj v prvi in tretji *Kritiki* pa do del fenomenologov, kritičnih teoretikov in psihoanalitikov dvajsetega in enaindvajsetega stoletja se imaginacija in sfera imaginativnega redno izpostavljata na bojišču prepletov in nasprotstva razumnega in prostodušnega, realnega in fiktivnega ter končno, fizičnega in virtualnega. Kot že nakazuje zgornja omemba Deleuzejevih izpeljav na podlagi Bergsonove filozofije, pa navidezna nasprotja morda – ali celo zagotovo – niso nepremostljiva.

Imaginacija⁴ ima, kot bom natančneje predstavil kasneje, tako kreativni kot spoznavni pol. V svojih predavanjih o ideologiji in utopiji iz leta 1975 francoski filozof Paul Ricoeur preko razumevanja »praktičnih fikcij«⁵ ideologije in utopije nakazuje, da v družbeno-politični sferi konstruktivno vlogo igrata tako reproduktivna (prepoznavna) in produktivna (kreativna) imaginacija kot njun dinamični preplet. Utopija se nam utegne – tako kot se nam bo nemara izkazalo virtualno okolje – predstaviti kot svet, ki omogoča specifično *epoché*, zadržanje sodb o svetu, ki na temelju ustvarjalne moči opazovalcu reprezentira idealne ali vsaj ustrežnejše oblike političnega in moralnega delovanja.⁶

Takšno zadržanje ni daleč od razumevanja figure opazovalke s skoraj *otroškim* zanosom, ki upajoče gleda na svet z očmi ustvarjalne imaginacije, z očmi, katerih igrivost je moč prehitro razumeti kot zgolj naivno igro v

2 »Augmentirana resničnost.«

3 Deleuze, *Bergsonism*, 96–98.

4 Zaradi kompleksnosti filozofske obravnave pojma in v izogib konotacijam običajne rabe namesto izraza domišljija uporabljam tujko. Namesto tega bi se lahko denimo odločil tudi za izraz *upodabljanje*, a se mi zdi tujka *imaginacija* zaradi plastičnosti pojma v danem primeru ustrežnejša. Podobno velja pri uporabi tujke *virtualno* namesto *navideznega*, kjer slednji v splošni rabi splošči pomenske konotacije, ki jih v razpravi problematiziram.

5 Ricoeur, »The Function of Fiction in Shaping Reality,« 123.

6 Glej denimo Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, 299–300. Zanimiva je tudi interpretacija Hilaryja Putnama, ki z upodobitveno zmožnostjo – imaginacijo – povezuje sicer tradicionalno umsko dominirano Kantovo praktično filozofijo, ko na Kantovo moralno filozofijo navezuje pojem »moralne slike sveta«. (Putnam, *The Many Faces of Realism*, 51–52).

navideznosti. Ustvarjalnost, po drugi strani, vselej zahteva premik od zgolj dejanskega v svet možnih realnosti, potenciala, ki ga morda omogoča razvito spletno okolje.

Nasprotno od utopije ideologija ne predstavlja enovitega mesta oziroma zamejene fikcije, temveč pronica skozi celostno simbolno mrežo družbe. Četudi jo je kritična misel tradicionalno videla kot kvarnik, izključno kot sprevrženje zavesti in disimulacijo družbene vednosti po nareku predstavnikov vladajočega razreda,⁷ je vredno opozoriti na vserezsežnost ideologije, ki njenim negativnim potezam navkljub razkriva potrebo po celostnem raziskovanju, vezni vlogi in pomenu posredništva, ki ga v družbeno eksistenco vnaša ideologija.

Ne glede na status praktične udejanjenosti družbeno-politične fikcije in – celostno – imaginacije, slednji predstavljata pomemben vir našega spoznanja, ki presega pomen zgolj reproduktivne sinteze, ki naredi razumske koncepte prepoznavne – torej pomen, ki se navezuje še na splošno prevzeto izvirno Kantovo doumevanje imaginacije in ki kljub relevantnim teoretskim dopolnitvam in premikom ostaja vodilna referenčna točka pri obravnavi omenjene zmožnosti. Sledeč filozofskim naporom avtorjev, ki v imaginaciji vidijo temeljno potezo jezikovno-simbolno posredovanega delovanja uma v z oblastnimi razmerji zaznamovani in koordiniran družbi, imaginacijo lahko izrazimo kot bistven element pri celostnem in ažurnem spoznavanju družbene stvarnosti. V tem pomenu ideološke in utopične premise virtualne družbe prihodnosti igrajo posebej pomembno vlogo, zato se k vprašanju imaginacije še vračam v nadaljevanju.

Vsekakor je na dlani, da imaginarno tvori pomemben del pri delovanju in spoznavanju družbe, kar se ob prisotnosti oplemenitene resničnosti v fizičnem svetu ali virtualne resničnosti ob oziroma vzporedno z njim razbira še toliko jasnejše. Pri tem se ponujata vprašanji, do kakšne mere nam razumevanje skupne podstat lahko pripomore k umevanju temeljnih značilnosti človekovega družbenega delovanja in kakšni vrednostni vzorci utegnejo tkati bolj zdravo normativno tkivo družbe prihodnosti. Nanju je vredno odgovoriti s pomočjo razgrnitve značilnosti digitalnega in z njim prepojene (panorame) družbe.

Človeško bitje je primarno morda vselej zaznamovano z obstojem družbene vezi in izjemno vlogo, ki jo družbenost eksistence nosi za njen razvoj – vlogo, ki jo virtualno okolje prej nanjo sklicujoče se potrjuje kot zanemarja.

7 Glej Marx in Engels, »Nemška ideologija,« 5–352.

Obenem je bitje preseganja – tako kot je religioznost način duhovnega opolnomočenja in premagovanja neznanega, je digitalni svet možnost razreševanja znanega –, vendar v svetu, ki je drugačen in ostaja v bistvenih odtenkih še nepoznan.

Spletno okolje pomaga spoznavati, a tudi spreminja (družbeno) naravo človeka. Novi tipi družbenega delovanja v digitalnem svetu – od razvoja svobodnejših skupnost somišljenikov do razrasta agresivne in pogosto sovražne digitalne kulture – postavljajo zahtevo po raziskovanju novih vzorcev kulturnega delovanja človeka in etičnih pritikin človeške družbe v in po digitalni družbeni izkušnji. Zdi se, da takšna naloga zahteva vpogled v temelje človekove družbenosti in (predspletnega) pojma imaginacije, preden ju odgovarjajoč na zgornje probleme prestavimo v digitalni svet.

Družbena narava človeka

Že dolgo v zajetnem delu filozofije vlada prepričanje, da je človeško bitje bistveno zaznamovano s pluralno določitvijo (so)življenja oziroma družbenostjo svoje narave. Razumevanje, da je posameznik samozadostna, formativno notranje sklenjena monada, ki se kognitivno in vedenjsko razvija v večji meri neodvisno od družbene vezi, dolguje sodobno razsvetljen(sk)o filozofsko utemeljitev filozofiji Immanuela Kanta in ji danes sledi le še manjši del kantovsko inspiriranih oziroma analitičnih teorij zavesti, identitete ali političnih filozofij – te morda niti ne vključujejo pozne Kantove filozofije v določeni interpretaciji, vezani zlasti na branje tretje *Kritike* in politično-zgodovinskih spisov,⁸ zagotovo pa že ne več filozofije Hegla in njegovih miselnih naslednikov ali kritičnih posredovalcev.

Predvsem v kontinentalni filozofski misli često vlada prepričanje, da družbena realnost pogojuje nastanek in značilnosti posameznikove družbeno-politične identitete, ga spoznavano usmerja in koordinira prepoznavanja normativnih standardov.⁹ Četudi je zlasti v kritično nastrojeni družbeno-filozofski misli samoidentifikacija v družbi vsaj na primarni, predspoznavni ravni pogosto skopo vezana na negativno izkušnjo prikritja bistvene narave človeških odnosov v zahodni kapitalistični družbi, postvarjenja in dominaci-

8 Prim. Honneth, »The Irreducibility of Progress,« 1–18.

9 Tu se je vredno sklicevati vsaj na naslednja dela: Althusser, »Ideologija in ideološki aparati družbe«; Habermas, *The Theory of Communicative Action*; Debord, *Society of the Spectacle*; Horkheimer in Adorno, *Dialektika razsvetljenstva*; Lukács, *History and Class Consciousness*.

je oblastniških razmerij,¹⁰ specifični vidiki del avtorjev kot so Clifford Geertz, George Herbert Mead in Jean-Luc Nancy med drugim razkrivajo formativno konstruktivnost družbene vezi v neizbežnem razmerju z osebno kapaciteto za dimenzijo imaginarnega kot pomembnega dejavnika v (družbenem) spoznanju.

Jeanu-Lucu Nancyju družbena vez predstavlja temeljno pritiklino (sobi-vajoče) eksistence. Nancy gradi na Heideggerjevem razumevanju eksistence kot tu-bitu, ki je vselej že vržena v svet, a spremeni poudarek z izvornosti samolastnosti tu-bitu (*Dasein*) k določitvi eksistence, ki je izhodiščno bit-z (*Mitsein*). Povedano drugače, tu-bit ni prvenstveno utemeljena s skrbjo za svojo eksistenco ter šele naknadno kot bit-z-drugimi, temveč je bistveno določena z obstojem izvirne družbene vezi.¹¹

Meadova socialno-psihološka teorija izpostavlja intersubjektivno oblikovanje sebstva v okviru družbenega zavzemanja vlog in interakcije »jaza« in »mene«, kjer je medsebojno pripoznanje družbenih vlog in vrednosti podano na osnovi imaginarnega prepoznavanja posebne medsebojne vezi.¹²

V sodobni komunitaristični, v določeni meri pa tudi enaktivistični misli pripadnost specifični skupnosti tvori elementarni vidik človekovega normativnega ozadja in vzpostavlja strukturo družbeno posredovanega kognitivnega razvoja individuumov. Michael Walzer je tako že leta 1983 opozoril na obstoj več različnih krogov pravičnosti, ki ustrezajo družbenim oziroma skupnostnim razdelitvam znotraj navidezno enotne normativne enote.¹³ Tovrstne skupnosti organsko razvijajo vrednostno panoramo, temelječo na skupnostnem občutju kategorij pripoznanja, zaslomb folklornih elementov in (javno posredovanega) okusa, ter primarnega razumevanja estetskih in moralno-etičnih norm oziroma vrednot. V tem okolju je izvirno vzpostavljen in orientiran posameznikov spoznavni aparat, ki ga ključno orientira medsebojna interakcija na primarni, predspoznavni ravni na podlagi skupnih občutij in doživljanj, določitev in prepoznav ter končno, razumevanj.¹⁴

Težave pri prenosljivosti vrednostnih sporočil premošča simbolni sistem, ki na mesto neposrednega stika znotraj kulture ali spoznavne enote postavlja

10 Glej denimo Horkeimer in Adorno, *Dialektika razsvetljestva*, 133–179 idr.; Lukács, »Reification and the Consciousness of the Proletariat.«

11 Glej Nancy, *Singularno pluralna bit*, 50–72.

12 Glej Mead, *Um, sebstvo, družba*, 103–170.

13 Walzer, *Spheres of Justice*.

14 Prim. denimo Gallagher in Hutto, »Understanding Others,« 20–33.

posredniške medije, univerzalni moralni kod pravno-političnega sistema.¹⁵ Takšen simbolni svet v večji meri obvladuje diskurz ideologije, ki se v medijski pokrajini, ki je z globalno omniprezenco interneta dovršila specifično težnjo globalizacije po virtualni vseprisotnosti informacij, širi s pospešeno hitrostjo. Ideološko prešitje družbene komunikacije je ob tem vezano na specifično izraznost imaginarnega, ki zaseda v virtualnem okolju še produktivnejšo vlogo, a je bolj izpostavljeno vplivom družbene moči in prikritem obvladovanju družbenega sestava.

Četudi pogosto težje razberljiv in izmuzljiv, je imaginarni svet tvoren, celo bistven pri razvoju digitalne družbe – kot igra, katere pravila je potrebno sprejeti pred pričetkom dejavnosti same.

Imaginacija, ideologija in utopija

Vse od začetka poudarjanja pomena jezika in komunikacije oziroma simbolnih sistemov za razvoj in razumevanje narave človeka je interpretacija pritiklin sporočanja med prednostnimi nalogami filozofije identitete in družbe. Pri tem igra posebno vlogo zmožnost imaginacije. Vrednosti slednje ni vredno uvideti zgolj v (tehnični) zmožnosti ustvarjanja miselnih podob oziroma zgolj kot reproduktivno sintezo, ki v maniri Kantove teoretične filozofije naredi razumske koncepte prepoznavne.

Četudi z omejitvami glede njenega dometa in pomena, je Immanuel Kant med prvimi, ki so imaginacijo neposredno vpregli v človeški spoznavni aparat. V osnovi imaginacija – upodabljanje – predstavlja obliko zaznavanja, ki lahko vzpostavlja predmetne intuicije brez prisotnosti predmeta kot takega. Medtem ko je čutno zaznavanje kot zmožnost reprezentacije določno receptivna dejavnost,¹⁶ je vloga imaginacije večplastna: najprej se razkrije zmožnost oblikovanja podob zunanjih predmetov (kot empirična imaginacija), a nastopi tudi kot elementarna zmožnost tvorjenja transcendentalnih shem (pravil) zaznavnih konceptov, ki strukturirajo podobe kot takšne (transcendentalna imaginacija).¹⁷ Tovrstno razumljena zmožnost se nahaja v specifični posredniški poziciji na mostu med pasivnostjo človekove čutno-zaznavne zmožnosti in spontanostjo razuma.

15 Prim. razumevanje razmerja med estetsko-vrednostno gnano skupnostjo in javno sfero, ki jo obvladujejo mediji in moralno-pravne norme pri Habermas, *The Theory of Communicative Action*.

16 Glej Kant, *Critique of Pure Reason*, 256 (B150–B151).

17 Kant, *Critique of Pure Reason*, 273–274 (A141–A142).

Četudi je posredniška funkcija relevantna v spoznavnem procesu, obstaja občutek, da bi Kant lahko stopil v pripoznanju spoznavne vloge imaginacije še nekoliko dlje. Tako je denimo menil Heidegger, ki je ugotavljal, da je Kant tak korak v prvi izdaji *Kritike čistega uma* (1781) že storil, a se ustrašil razdiralnih posledic razumevanja, ki temeljno kompromitira primarnost razuma. Sledeč Heideggerjevi drzni interpretaciji prve izdaje Kantove prve *Kritike* je možno na podlagi imaginarnega doprinosa k enotnosti apercepcije, torej k predpostavljajanju transcendentalnega jaza zaznavanja, sklepati k »skupnemu korenu čutnosti in razuma«, s tem pa na transcendentalno imaginacijo kot izvirno premiso spoznanja kot takega.¹⁸

Četudi se s, priznajmo, tendenčno interpretacijo ni enostavno strinjati in jo je težje uskladiti s Kantovim razsvetljskim filozofskim sistemom, je predlog ključne in produktivne, vendar tudi kreativne vloge imaginacije tudi pri spoznavnem procesu vsekakor vreden obravnave. Na tem mestu velja izpostaviti misel Richarda Kearneyja o tem, da mora biti imaginacija, ki razpira etično dimenzijo bivanja, obenem (družbeno-)kritična in poetična – zmožna refleksije, ki je družbeno tvorna in obenem presegajoča omejitve (materialne) stvarnosti.¹⁹

V delih francoskih družbenih teoretikov Clauda Leforta in zlasti Corneliusa Castoriadis simbolno posredovanje sveta z mehanizmi kreativne imaginacije tvori temeljno strukturo družbenega vzpostavljanja in reprodukcije.

Po Castoriadis je družba v temelju konstruirana s pomočjo imaginarnih elementov, kazalnikov, ki razkrivajo fundamentalno ustvarjalno in dinamično zaledje družbenega obstoja. Na svojstven način vzpostavljajoč vez med spoznavno relevantno, a omejeno imaginacijo prve Kantove *Kritike*, ki je bila v končni fazi funkcionalno ukleščena med razumom in čutnostjo, ter ustvarjalno in dinamično, vendar spoznavno irelevantno upodobitveno zmožnostjo iz *Kritike razsodne moči*,²⁰ Castoriadis izpostavlja primarno oziroma radikalno imaginacijo kot temeljno zmožnost vzpostavljanja oblik (družbene) samo-predstavitve. Kolikor oblikuje predstave o svetu, se družbeno imaginarno vzpostavlja kot *ontološki pogoj* družbe, zgodovinskosti in, končno, zgodovinske družbe; v tem je zgodovina »nemogoča in nezamisljiva brez produktivne ali kreativne imaginacije.«²¹

18 Prim. Kearney, *The Wake of Imagination*, 170–171, 189–195; Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique*, 192.

19 Glej Kearney, *The Wake of Imagination*, 366.

20 Glej npr. Kant, *Kritika razsodne moči*, §9, §35.

21 Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, 146.

Ena izmed posledic prepoznavanja imaginacije v formi dinamičnega, ustvarjalnega jedra družbeno-zgodovinskega sveta je izpostavljanje zmožnosti kreativnega preloma z zgodovinsko kontinuiteto in posedovanja avtonomije, ki je vezana tako na posameznike kot družbe. Po mnenju Castoriadisla lahko (avtonomne) družbe ustvarjajo nove oblike samopredstavljanja in imaginarnih označevalcev, ki kot produkti radikalne (ustvarjalne) imaginacije ne izhajajo iz kontinuiranega toka zgodovine.²²

Ideja tovrstne diskontinuitete, ki poraja možnost družbenotvorne avtonomije in predira tok zgodovine, je seveda v nasprotju s težnjami ideologije, ki konsolidira družbo v enovitem procesu predvidljive integracije. Čeprav temelji na prepoznavnosti vzorcev in tako na modelu (navidezne) zgodovinske integracije, pa ideologija često teži k *premagovanju* oziroma izničenju interpretativne dinamike zgodovinske komponente v družbi v težnji po enotnosti zgodovinske zavesti. V svojih kompleksnih tematizacijah ideologije Claude Lefort, nekoč Castoriadisov sodelavec in politični somišljenik, le-to povezuje z umerjenim razvojem namenskih družbenih reprezentacij, ki se dovrši v obvladani družbi »brez zgodovine« v jedru zgodovinske družbe.²³ Ideologija kot določevalni in potrjevalni diskurz na stopnji, ki se ne nahaja na ravni organske družbene komunikacije, pač pa le-to usmerja, je družbeno integrativna in omogoča socialno poenotenje na ravni enovite družbene zavesti,²⁴ kar pa v totalitarnih družbah često vodi do nadzgodovinskega stapljanja oblasti in civilne družbe ter omogoča dominacijo države s potezami obvladovanja družbene vednosti s sklicevanjem na prednost pri dostopu do narave, znanosti, končno, objektivnosti diskurza.²⁵ Tu gre za samoidentifikacijo ideološkega diskurza z racionalnostjo in naturalistično realnostjo; glede tega je vredno prisluhniti Adornu, ki samopredstavljanje ideologije z naravo uvidi kot elementarni problem ideologije, ki teži k postvarjanju družbenih odnosov.²⁶

Vsekakor se zdi, da je v današnji »postresničnostni« družbi vsaj na prvi pogled tip diskurza, kakršen se sklicuje na objektivno znanost, ki v naturalistični maniri pozunanja družbena dejstva in odnose, s prevlado neznanstvene oblastniške govorice stvar preteklosti. A vendar se na svojstven način

22 Prav tam, 44 idr.

23 Prim. Lefort, »Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes,« 287–296.

24 Glej Geertz, »Ideology as a Cultural System,« 193–233.

25 Glej npr. Lefort, »Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes,« 327.

26 Prim. denimo Adorno, *Negative Dialectics*, 347–348.

tendenca obvladovanja vedenja, ki obenem posega v smeri obvladovanja znanosti, ohranja.

Primer tipa govorice, ki se zoperstavlja in obenem želi nadomestiti znanstveni diskurz, je moč najti v spletnem okolju, specifično na družbenih omrežjih kot je X. V govorici, ki ima pogosto politične konotacije, se dejstva podajajo ob čustvenih in sistemsko-koherentnih mehanizmi, ki pogosto ne sovpadajo z ali celo zanikajo znanstveni konsenz. Zanje je značilno postvarjanje oziroma okostnelost semantične dinamike jezika.

Ko se izjavni izrazi oziroma koncepti kot abstrakcije zgodovinskega udejstvovanja družbe izmaknejo razumevajoči aplikaciji v konkretnih življenjskih okoliščinah, je vselej prisotna nevarnost, da se razprava o *vsebi-ni* izrečenega – torej o teoretičnih in normativnih razsežnostih določenega koncepta – trivializira v semantično diskusijo o *goli formi* izrekanja.²⁷ V takšnem primeru je ključen perlokucijski učinek izrekanja – dejanje, storjeno kot posledica izrečenega –, ki je zlasti v sodobnem spletnem okolju podvržen celostni ideologiji, ki tudi znanost pogosto predstavlja preko političnih teženj. V tem svetu pristno doživljanje često obvladujejo in onemogočajo reprezentacije, podobe oziroma imaginarni nadomestki resničnosti, ki ustrezajo ideološkim tendencam.²⁸ Družbeno imaginarno v podobi ideologije tako končno, četudi preko drugačnih mehanizmov kot v preteklosti, disimulira ustvarjalno imaginarno jedro družbe raje kot da ga vzdržuje.²⁹

Vendar pa ima imaginarno jedro družbe tudi svojo kreativno os, in sicer v podobi utopije, ki se razkazuje kot hrbtna stran ideologije; kot presežno nasproti realnemu. Ricoeur v *Predavanjih o ideologiji in utopiji* slednjo izpostavlja kot praktično fikcijo, ki jo kot element produktivne imaginacije določajo značilnosti eskapizma, možne oporečnosti in raziskovanja (alternativnih) možnosti družbenega življenja na kraju »Nikjer«.³⁰ V imaginarnem svetu, izven realnega prostora fizične družbe, utopija predstavlja »ne-prostor« možnega, ki služi kot premislek o idealni družbi; v tem primeru je vezana tudi na ustrezno prepoznavo ideološke strukture mreže in njenih pasti.

Vendarle pa lahko na pomen utopije kot domene (ne)možnosti gledamo tudi drugače. Kot poudarja Rainer Forst, ima utopija dvojno, ambivalentno naravo. Obenem je prostor razmisleka o idealni družbi in temeljnih struktu-

27 Vse to je obenem tudi značilnost razvoja teorij zarote.

28 Glej npr. Debord, *Society of the Spectacle*, 7.

29 Glej Thompson, »Ideology and the Social Imaginary«, 674.

30 Prim. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, 310.

rah le-te, ter razočaranje ob soočenju z realnim pričakovanjem. Ko pride do vdora trpkega nadzora nad dogajanjem, distopičnega sprevida, da to mesto, ki ni Nikjer, prehaja v Nekam, se izgubi ironična distanca, ki napaja utopijo in ji daje (ne)mesto nad družbeno-realnim.³¹ Takšna struktura utopije je morda še posebej značilna za utopije, ki jih proizvaja spletno okolje v družbi »digitalnih subjektov« praktične nesmrtnosti.³²

Ne glede na kritične in problematične podtone utopije, pa je moč izolirati karakteristiko, spričo katere se slednja izraža kot reflektivni moment, ki upočasnjuje pospešeno družbeno delovanje in omogoča ponoven premislek in vsaj lokalno ponastavitev delovanja – četudi se s tem vsaj delno izgubi izvorna prostost in ustvarjalna moč utopije. Sestop v realnost – ali pa vsaj približanje le-tej – je namreč vselej soočenje z izgubo neizrečenega, ki včasih prenaša bistveno.

Metaverzum, igra imaginacije in virtualne družbe prihodnosti

Digitalizacija je že dolgotrajen proces, ki je močno spremenil človeški individualni in družbeni obstoj. Sodeč po hitrosti in ritmu trenutnih sprememb, bi digitalno spletno okolje kaj kmalu lahko močno spremenilo svojo naravo in korenito poseglo v potek ter oblike človeške družbe in celostnega delovanja.

Ideja metaverzuma je v minulih letih zapustila (zgolj) domeno znanstvene fantastike in postaja vse bolj stvaren del splošnega procesa digitalizacije oziroma razvoja virtualne stvarnosti. Z bliskovitim razvojem tehnologije na spletu ne delujejo več le izolirani posamezniki in podjetja, temveč se vse bolj širi (virtualna) družba. V tem pogledu se vse bolj izpostavlja potencialni metaverzum, ki predstavlja interaktivno virtualno družbo oziroma svet, ki bodisi posnema, je oblikovan po, ali se zdi podoben fizičnemu svetu, pri čemer so za njegovo delovanje odgovorna (samoučēča se) umetna inteligenca, virtualni valutni sistem in varnostne tehnologije kakršna je *blockchain*. Metaverzum postaja vedno bolj obravnavan kot razširitev svetovnega spleta, ki

31 Glej Forst, *Justification and Critique*, 177–190.

32 Kocarev in Koteska, »Digital Me Ontology and Ethics.«

ima potencial, da radikalno spremeni virtualno izkušnjo ljudi in hkrati vpliva na razumevanje človekovega obstoja in vrstnih specifik.³³

Predhodno sem lociral imaginarno razsežnost v organskih oziroma fizičnih družbah; ta komponenta je še toliko bolj očitna v razmerju do virtualne družbe. Tu ne gre zgolj za dejanje umetne vzpostavitve (persistentnega) sveta na podlagi ustvarjalnih določil, ki istočasno zahtevajo reproduktivno sintezo pričakovanj in karakteristik deležnikov, ki bodo *bivali* v njem, ter optimizacijo obstoječe predstave, temveč tudi lastnosti, ki niso razberljive na prvi pogled. Tako se v tem smislu imaginarna dimenzija nanaša tudi na proceduralno in celo konceptualno odprtost metaverzuma, ki se še uresničuje in notranje razvija na podlagi predhodnih (algoritemskih) vnosov in sprememb na podlagi povratnih informacij interaktivnih uporabnikov. Prav tako pa se imaginarno povezuje s strukturno značilnostjo *igre*, ki jo je moč smiselno uporabiti ob razlagi funkcionalnega ustroja metaverzuma.

Hans-Georg Gadamer, ki velja za eno izmed vodilnih referenc v razpravah o naravi človeškega razumevanja in interpretacije, v raziskavi o statusu resnice v umetniškem delu uporabi analogijo igre. Metafora *igranja igre* se uporablja za poudarjanje primarnosti dogajanja v skupnosti, ki ga izzovejo umetniška dela, pred pristopom, ki izpostavlja subjektivno doživljanje estetske zavesti v maniri postkantovske estetike. Za igranje igre se morajo udeleženci strinjati z njenimi posebnimi pravili. Gadamer predlaga, da nam lahko umetniško delo pove nekaj več, da poseduje intrinzično kakovost, ki nas lahko vzgaja in preobraža. Kot takšno nas vabi, da opazujemo spektakel, ki ga vzbudi umetniško delo in ki se igra pred nami. Dinamični dogodek igre in zgodovinski značaj hermenevtične izkušnje (stapljanje obzorij v tradiciji) skupaj zaznamujeta Gadamerjevo vizijo filozofske hermenevtike; zdi se, da sta humanistična hermenevtika in estetika precej neločljivi področji, igra pa elementarni način predstavljanja dinamike razumevajoče interpretacije.³⁴

Tovrstno analogijo igre je moč nadvse koristno uporabiti pri raziskavi ustroja virtualne družbe. Najprej je treba priznati specifično naravo virtualnih platform, ki so zasnovane s skrbjo za enostavno uporabo, interaktivnostjo in, kar je najpomembneje, s strukturnimi posebnostmi igranja oziroma simulacije, ki ustreza začetkom predzgodbe multiverzuma v večigralskih videoigrah. Strukturno igre v virtualnih interaktivnih svetovih je tako primerjati s hermenevtičnim razumevanjem igre: v trenutni viziji metaverzuma se

33 Glej denimo Hussain, »Metaverse for Education – Virtual or Real?«

34 Glej Gadamer, *Resnica in metoda*, 93–100.

slednji obravnava kot virtualni oder, ki ohranja razmerje s fizičnim svetom in prevzame določene funkcionalnosti, kakršne so bančništvo, nakupovanje in celostna medosebna interakcija, četudi slednja poteka preko zastopništva digitalnih avatarjev.³⁵ Metaverzum lahko najuspešnejše deluje kot na osnovi interakcije njegovih udeležencev (vključujoč umetno inteligenco) progresivno razvijajoč se obstojni svet, saj je konceptualno odvisen od voljne udeležbe digitaliziranih agentov v njegovem digitalnem svetu in v skladu z njegovimi inherentnimi pravili; tukaj lahko metaverzum obravnavamo obenem kot digitalno krajino oziroma platformo, na kateri se vrši delovanje, in kot celoten sistem virtualnih dejavnosti, digitalnih agentov in vzorcev interakcije, ki jih vežejo posebna pravila in strukturni elementi, ki spominjajo na predstavo, ki jo podaja igra (svet), ki je tako kot umetniško delo pri Gadamerju nujno performativne narave in se izraža kot komunikativen in skupnostni dogodek, ne pa zgolj kot objekt.

Ustrezno bi lahko metaverzum obravnavali kot vnaprej strukturirani obstojni (*persistentni*) svet, ki se razvija v skladu z notranjim učenjem na podlagi vzorcev delovanja njegovih udeležencev; dinamika sprememb je v tem primeru vsaj delno odvisna od kooperativnih in skupnih prizadevanj voljnih udeležencev spletnega sistema ter normativnega odseva vrednostno obloženih dejanj.

Vsekakor je potrebno opozoriti, da je tovrstni organski razrast družbo-tvornih elementov in notranje normativnost (vsaj delno) zaprtega sistema le ena od možnosti; prav tako, če ne še bolj verjeten, je vpliv avtorjev sistema, lastnikov oziroma operatorjev. Začetni stadiji možnih razvitih metaverzumov že nakazujejo na težnjo tehnogigantov po obvladovanju normativnih in ekonomskih vidikov virtualnih svetov pod njihovim okriljem.³⁶ V tem primeru ideologija pogosto kontaminira operacijsko jedro podsistema, ki vodi interakcijo oziroma delovanje specifičnega svet, kar privede do v prejšnjem poglavju izpostavljenega učinka disimulacije notranjih mehanizmov in razmerij v ustvarjeni družbi.

A vendar ponuja virtualni svet ob nevarnosti ideološkega pritiska tudi obet sledenja utopičnim predstavam o vzorneje urejeni družbi. Kolikor utopična (ne)resničnost deluje kot prostor obvladane *epoché*, zadržanja predstave stvarnosti, kjer s pomočjo produktivne imaginacije na podlagi repro-

35 Digitalnih prezentacij sebstva. Vprašanje, ki sicer presega omejitve pričujoče razprave, je, če je digitalni jaz le dvojnik ali presežek oziroma odmik od fizičnega jaza.

36 Prim. denimo tožbe, ki sta jih bila v zadnjem obdobju deležna Apple in Alphabet (Google).

duktivnega prepoznanja vrednostne panorame družbe razmišljamo o boljši prihodnosti, je ideja utopije kompatibilna z ustvarjanjem virtualne družbe. Pri tem ne gre le za strukturo igre kot elementarni ustroj metaverzuma; spletni deležniki oziroma igralci pri tem kot digitalna sebstva, ki imajo možnost preseganja fizičnih omejitev, ponovitev oziroma dodatnih možnosti razrešitev ob storjenih napakah, pregleda nad dogajanjem in dostopa do orodij umetne inteligence, vstopajo v virtualni prostor kot entitete, ki nemara lažje oblikujejo kreativno os družbene prihodnosti od njihovih fizičnih ustreznikov.³⁷ Izkušnja presežnega pri takšni dejavnosti se kategorialno ne razlikuje od religiozne, pri čemer vlogo vsebinskega presežka igra potencia razvoja umetne inteligence – ali zgolj korporacija, ki skrb za razvoj programa virtualnega okolja.³⁸

Vsekakor je moč zaključiti, da bo imel v predvideni umetno ustvarjeni družbi bržčas veliko vlogo družbeni imaginarij, ki ga bo vzpostavljala še nedoločena, od fizičnega sveta ločena in spletnemu okolju prilagajajoča se tehnologija v ozadju virtualne družbe. Ni odveč poudariti, da je za celostno razumevanje načinov vzpostavitve, samopredstavitve, prednosti in nevarnosti tovrstnega virtualnega sveta potrebno razviti ustrezen hermenevitični aparat, ki bi omogočal čim jasnejše prepoznavanje lastnosti družbe prihodnosti. To pa morda najlažje omogoči filozofija, ki se ne brani prepletanja produktivne in reproduktivne imaginacije v težnji po razumevanju sveta.

Zaključek

Četudi za zdaj obstaja še kot precej nedoločna oblika možne prihodnje družbe in prej teorija kot praksa, koncept metaverzuma prinaša pomembna vprašanja, ki se vežejo na posledice digitalnega preboja, digitalne narave družbe in, končno, razumevanja družbene narave človeka nasploh. Vsekakor pa kot eden vodilnih elementov digitalnega prehoda, ki dopolnjuje družbeno stvarnost, v slednjo vnaša probleme, s katerimi se bomo soočili morda še prej od realnih pričakovanih.

37 Mdr. glej Kocarev in Koteska, »Digital Me Ontology and Ethics.«

38 Seveda se je vredno vprašati, če ni takšno spletno okolje še bolj od fizičnega sveta dovzetno za oblastne vplive, ki pronicaajo skozi elemente popularne kulture, kakršne opisujeta Adorno in Horkheimer v *Dialektiki razsvetljenstva*, ali ideologijo reprezentacije oziroma reprodukcije spektakla, na katero opozarja Debord v *Družbi spektakla*. Žal takšna razprava presega okvirje pričujočega sestavka.

Še pred tako kompleksnimi in celostnimi rešitvami za izzive digitalnega sveta je potrebno videti, da je dvojna narava posameznika – kot spletnega in obenem družbenega agenta – že zdaj do mere soodvisna in spremenjena na podlagi vpliva digitalnih sprememb. Tako spletno okolje obenem poraja politično in normativno obetavno sozavedanje, ki lahko služi kot motor koordinacije metaverzuma, in problematičen razvoj spletnih kultur oziroma oblik izražanja, ki z veliko hitrostjo širjenja reproducirajo sovražni govor, prenašajo nepreverjena dejstva (lažne novice), in s politično ostrino propagirajo ideološke vzorce; slednje je v minulih letih dodobra predružačilo politiko, družbeno komunikacijo tako v fizičnem kot virtualnem okolju, ter odnos do znanosti in objektivnosti resnice. Četudi morda spletno okolje resnici ne bo vrnilo ugleda, ki ga je dejansko izgubila najkasneje že ob nastopu hermenevitične filozofije in poststrukturalizma, in bo na njene težnje pogosto odgovorilo z izvirnimi tipi še neprepoznanega digitalnega nasilja, pa nam virtualna prihodnost ponuja vsaj upanje, da nekoč vstopi v družbo, utemeljeno na znanstvenem in normativnem upravičenju. Upanje tako tli – četudi je za zdaj v veliki meri vezano na utopijo, ki se morda ne more, morebiti niti ne sme v celoti uresničiti.

BIBLIOGRAFIJA

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*. London in New York, NY: Routledge, 2004.
- Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- Debord, Guy. *Society of the Spectacle*. London: Rebel Press, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Bergsonism*. New York, NY: Zone Books, 1991.
- Forst, Rainer. *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Gadamer, Hans-Georg. *Resnica in metoda*. Ljubljana: LUD Literatura, 2001.
- Gallagher, Shaun in Daniel D. Hutto. »Understanding Others Through Primary Interaction and Narrative Practice.« V *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity*, uredili Jordan Zlatev, Timothy P. Racine, Chris Sinha in Esa Itkonen. Amsterdam: John Benjamins, 2008.
- Geertz, Clifford. »Ideology as a Cultural System.« V Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, NY: Basic Books, 1973.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, Volume Two: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston, MA: Beacon Press, 1987.

- Heidegger, Martin. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Bloomington-Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1997.
- Honneth, Alex. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. New York, NY: Columbia University Press, 2009.
- Horkheimer, Max in Theodor W. Adorno. *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2006.
- Hussain, Sayyad. »Metaverse for Education – Virtual or Real?« *Frontiers in Education* 8 (2023). <https://doi.org/10.3389/educ.2023.1177429>.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC, 1999.
- Kearney, Richard. *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture*. London: Routledge, 1988.
- Kocarev, Ljupco in Jasna Koteska. »Digital Me Ontology and Ethics.« *ArXiv* (2020). Dostopano 10. 12. 2024. <https://arxiv.org/abs/2012.14325>.
- Lefort, Claude. »Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes.« V Claude Lefort, *Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.
- Lukács, György. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, MA: MIT Press, 1971.
- Marx, Karl in Friedrich Engels. *Izbrana dela II*. Uredil Boris Ziherl. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971.
- Mead, George Herbert. *Um, sebstvo, družba*. Ljubljana: Krtina, 1997.
- Nancy, Jean-Luc. *Singularno pluralna bit; Lepota*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2012.
- Putnam, Hilary. *The Many Faces of Realism*. Chicago-La Salle, IL: Open Court Publishing Company, 1987.
- Ricoeur, Paul. »The Function of Fiction in Shaping Reality.« *Man and World* 12, št. 2 (1979): 123–141.
- Ricoeur, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. Uredil George H. Taylor. New York: Columbia University Press, 1986.
- Thompson, John B. »Ideology and the Social Imaginary: An Appraisal of Castoriadis and Lefort.« *Theory and Society* 11, št. 5 (September 1982): 659–681.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1984.

**DRUGI DEL:
RELIGIJA, EKOLOGIJA
IN TEHNOLOGIJA –
METAFIZIČNI PREMISLEKI**

GORAZD ANDREJČ

Panteizem z wittgensteinovskega vidika ločenih domen (WNOMA)

Uvod: panteizem in »živeta« vera

Michael Levine omeni nekaj pomembnega, ko zapiše, da je »panteizem težko imeti za religijo.«¹ To še posebej velja, če »religijo« razumemo kot vero, ki jo živimo v vsakdanjem življenju. Če odštejemo nekaj sodobnih – povečini spletnih – skupnosti, je težko določiti, kaj bi lahko označili za religijsko skupnost vernikov, »organizirano okoli skupnih [panteističnih] prepričanj« kot svojega osrednjega in opredeljujočega nauka.² Že ob najbolj osnovni definiciji panteizma – kot trditve ali prepričanja, da je kozmos kot celota nekakšna enost, ki je v nekem smislu božanska – namreč postane jasno, da lahko panteizem prežema izjemno različne oblike verskega življenja, pa tudi nekatere nereligiozne načine življenja.

Primer slednjega je denimo (življenjska) filozofija Alberta Einsteina. Čeprav Einstein ni živel kot »vernik«, oz. zagotovo ne v običajnem pomenu besede, je njegova življenjska drža odražala »globoko prepričanje o višji inteligenci, ki se razkriva v spoznavnem svetu [...] in ki [...] jo lahko opiše-

¹ Levine, *Pantheism*, 67.

² Prav tam, 289.

mo [...] kot 'panteistično' (Spinoza).³ Drug tak primer je življenjska filozofija »duhovnih naturalistov«. Ti večinoma sprejemajo svetovni nazor, »ki ga razkriva znanost,« podobno kot Einstein, vendar se pogosto ukvarjajo tudi s »specifičnimi kontemplativnimi praksami, katerih namen je tako filozofijo vtisniti v naš intuitivni način bivanja.«⁴ Življenjsko filozofijo Toma Blaka, denimo, enega od »svetnikov-gurudev« sodobnega gibanja deskarske duhovnosti oziroma t. i. deskanja z dušo (ang. *soul surfing*) bi tako lahko razumeli kot različico duhovnega naturalizma.⁵ Blake, ki se je izrekal za panteista, je svojo okoljsko duhovnost pogosto izražal s formulo »narava=bog« in prakticiral »svojo vero na prostem, v cerkvi, ki jo je sam imenoval 'Blagoslovljena cerkev pod milim nebom'.« S svojim odnosom in prepričanju je močno vplival na številne »duhovne deskarje«, ki so sledili njegovemu zgledu.⁶ Panteistična interpretacija božanskosti lahko za manjšinsko skupnost liberalnih kristjanov predstavlja celo del rešitve filozofskih in/ali etičnih problemov tradicionalnega oziroma »klasičnega« teizma v krščanstvu. Takšen primer je denimo krščanski panteizem Grace Jantzen,⁷ kvekerke in angažirane feministke.⁸ Nazadnje naj omenim, da so svojo panteistično teologijo oblikovali tudi ustanovitelji novopoganske skupnosti Cerkev vseh svetov (CAW), novega verskega gibanja, ki deloma temelji na izmišljeni religiji iz znanstvenofantastičnega romana, vendar poudarjajo, da njihovega panteizma ne gre jemati kot veroizpoved.⁹ Kljub temu člani CAW kot pogani spoštujejo in častijo »številne oblike in ravni božanskosti [...] od univerzalne in kozmične [...] do politeističnih panteonov različnih ljudstev in kultur ter imanentne božanskosti v slehernem človeku.«¹⁰

Ti nadvse različni primeri religioznih, duhovnih in celo nekaterih – na nek način – nereligioznih oblik življenja, v katerih je lahko panteizem prisoten, tvorijo nenavadno in nekoliko neurejeno sliko. Vendar nas ta neurejenost ne bi smela odvrniti od skrbne filozofske analize ne le panteizma kot filozofskega sistema, temveč tudi načinov, kako je panteizem lahko in tudi je sestavni del tako raznolikih vsakdanjih verskih praks in življenjskih na-

3 Einstein, *The Ultimate Quotable Einstein*, 324.

4 Spiritual Naturalist Society, »What Is SN?«

5 Taylor, »Surfing into Spirituality,« 930; Taylor, *Dark Green Religion*, 109.

6 Taylor, »Surfing into Spirituality,« 930.

7 Jantzen, *Becoming Divine*, 265–274.

8 Carrette, »Grace Jantzen.«

9 Cusack, »Science Fiction as Scripture,« 91.

10 Ferre, »The Church of All Worlds.«

ravnosti. Ključen vidik te analize je odnos med panteizmom kot religijo (vključno z izkustvi, praksami, verovanjem in diskurzom) na eni strani ter rigoroznim mišljenjem (v smislu konceptualne jasnosti, logične doslednosti, znanstvenega sklepanja in z dokazi podprtih prepričanj) na drugi. Osrednji cilj tega članka je predstaviti interpretacijo odnosa med tema platema panteizma, naslanjajoč se na pristop k znanosti in religiji, ki ga imenujem wittgensteinovski vidik ločenih domen (WNOMA). Panteizem se pogosto opisuje kot religijo filozofov – torej predvsem kot intelektualni sistem in manj kot pristop k religiji, ki se osredinja na njene izkustvene, instinktivne in praktične vidike. Z razvijanjem wittgensteinovske interpretacije panteizma, ki se osredotoča na razmerje med znanostjo in religijo, želim s člankom vnesti več tančin v filozofijo panteizma in prikazati, kako je mogoče postaviti v ospredje izkustveno plat panteizma, ne da bi pri tem umanjkali v zavezanosti znanstvenemu mišljenju in intelektualni doslednosti.

Razprava v tem eseju bo potekala v več korakih. Najprej bom predstavil hevristično razlikovanje med »vročim« in »hladnim« panteizmom, tj. med panteizmom, ki poudarja izkustveno dimenzijo religije, in panteizmom, ki poudarja njeno intelektualno razsežnost. Sledi primerjava vloge čutnega izkustva v panteističnih perspektivah Alberta Einsteina in Barucha Spinoze, ki nam bo pomagala razčleniti vprašanje o odnosu med čutnim izkustvom in intelektualnim mišljenjem v panteizmu na niz podvprašanj, ki se nanašajo na naravo prepričanj oziroma stališč in se bolj neposredno navezujejo na empirično-znanstveno sklepanje. Da bi lahko odgovoril na ta vprašanja o panteizmu z vidika pristopa WNOMA, bom najprej predstavil prejšnji pogled, po katerem je WNOMA delno tudi prevzel ime, namreč idejo Stephena Jaya Goulda o t. i. *nonoverlapping magisteria* (NOMA) oziroma ločenih domenah. Pojasnil bom, kako se moj pristop WNOMA razlikuje od Gouldovega NOMA, in ga nato razvil do točke, kjer ga bo mogoče uporabiti za prevpraševanje panteizma. Razpravo bom sklenil z analizo še dveh konkretnih primerov panteističnega razmisleka skozi prizmo WNOMA: »čudo-vite« utemeljitve panteizma, ki jo je nedavno podal Ryan Byerly, ter predstavitev panteizma in njegovih vrednot, kot jih razlaga Svetovno panteistično gibanje.

Vroči in hladni panteizem

Bill Mander v članku o panteizmu v *Stanfordski enciklopediji filozofije* razlikuje med dvema vrstama argumentov v prid panteizmu: »argumenti 'od spodaj', pridobljenimi *a posteriori* iz religioznega izkustva, in argumenti 'od zgoraj', pridobljenimi *a priori* iz filozofske abstrakcije.«¹¹ Čeprav že sam govor o »argumentih« preveč zožuje fokus, s katerim želim začeti, je Manderjeva pripomba koristna, saj nas opozarja na pogosto spregledano dejstvo: da je panteizem lahko bodisi bolj izkustvene narave, torej izhajajoč »od spodaj«, bodisi bolj intelektualne/abstraktne narave in izhaja »od zgoraj«. V prvem približku bomo panteizem »od spodaj« označili za *vroči* panteizem in tistega »od zgoraj« za *hladni* panteizem (to razlikovanje je zgolj hevristično, brez kakršnih koli stremeljenj po teoretski dokončnosti). Vroči panteizem se pogosto povezuje z izkustvenim naravoverstvom. Kot pojasnjuje Bron Taylor v svoji študiji o sodobnem naravoverstvu, se tak panteizem lahko združuje z animistično senzibilnostjo in »na Zemlji/Gaji temelječo religijo« (čaščenjem celotnega ekosistema našega planeta kot svetega in posvečenega), pa tudi s tako-imenovano globoko ekologijo ter včasih z obredi, ki so utemeljeni v naravnih ciklih in letnih časih.¹² Od štirih prej omenjenih primerov panteizma sodita »deskanje z dušo« Toma Blaka in novopoganski panteizem Cerkve vseh svetov med vroče panteizme. V ospredju obeh je izkustvena duhovnost: oba poudarjata občutek sorodnosti z naravo, obrede, ki so usmerjeni v naravo ali so z njo povezani, ter navdušujoče prakse, ki krepijo skupnost. Zdi se, da intelektualno ukvarjanje z notranjo konsistentnostjo, epistemološko utemeljenostjo ali širšo logiko panteizma, pa tudi z diskurzivnimi in drugimi praksami ter z njimi povezanimi »produkty« ni ključnega pomena za to, kako se ta vroča panteizma živita.

Hladni panteizem pa, nasprotno, ne daje veliko poudarka ali sploh nič na obrednost in izkustvenost panteizma in se raje osredotoča na intelektualno razumevanje in epistemološko legitimnost. Pogosto ga izražajo in razvijajo predvsem filozofi ali znanstveniki panteisti. Hladni panteizem visoko vrednoti notranjo koherentnost prepričanj, skladnost z znanostjo, epistemološko utemeljenost in intelektualne vrline nasploh ter z njimi povezane prakse. Kot pojasnjuje Mander, se razmišljanje v tej obliki panteizma tradicionalno »začne z relativno abstraktnim konceptom, katerega uporaba se kaže

11 Mander, »Panthéism.«

12 Taylor, *Dark Green Religion*.

kot zanesljiva, nadaljnji razmislek pa pripelje do sklepa, da je treba njegov domet razširiti na celotno stvarnost.«¹³ Zahodni panteisti svoje stališče pogosto predstavljajo kot končno logično posledico idej o božji vseprisotnosti, božji vsevednosti, nujnem obstoju božanskega in drugih atributiv, povezanih s teističnim Bogom, ki, kadar so obravnavani skupaj, teizmu povzročajo filozofske probleme (prav tam). Hladni panteisti cenijo panteizem predvsem kot intelektualno najbolj zadovoljivo filozofsko rešitev teh problemov, ki hkrati ohranja smiselno pojma »bog«. Zdi se, da je te lastnosti najlažje razumeti skozi distanciran razmislek o naravi Boga in sveta.

Toda mogoče poenostavljam. Morda bi hladnejše oblike panteizma vseeno lahko resno upoštevale izkustveno plat tega pogleda na svet. In mogoče odsotnost intelektualno odličnega filozofskega ali teološkega sistema v bolj vročih oblikah panteizma še ne pomeni, da so te iracionalne ali protiznanstvene. Morda obstajajo tudi oblike panteizma, kjer sta izkustvena in intelektualna plat v ravnovesju, zaradi česar jih ni mogoče preprosto uvrščati med vroče ali hladne panteizme, temveč jih je morda bolje opisovati kot »mlačne«.¹⁴ Poskusimo te odtenke dodatno razjasniti s primerjavo odnosa med razumom in izkustvom v panteizmih Einsteina in Spinoze, ki se oba – vsaj na prvi pogled – uvrščata med hladnejše oblike.

Razum in čutno izkustvo pri Einsteinu in Spinozi

Ni dvoma, da je bilo življenje uma – zlasti znanstvenega, a do neke mere tudi filozofskega – osrednjega pomena v Einsteinovem življenju in delu. Vendar pa je Einstein, čeprav po skoraj nobenem merilu ni bil aktiven vernik, večkrat poudarjal pomen nečesa, kar je imenoval »kozmična religioznost«.¹⁵ V jeziku fenomenologije občutij lahko to »kozmično religioznost« opredelimo kot primer *eksistencialnega* občutja, kategorije, ki po Matthewu Ratcliffu zajema neintencionalna občutja, »kakršna dajejo temeljni občutek pripadanja svetu in občutek stvarnosti.«¹⁶ Dovzetnost za kozmično religioznost in vrednost, ki jo je Einstein temu izkustvu pripisoval, sta tvorili pomemben del njegove filozofske in eksistencialne drže. To občutje ima moralni pomen,

13 Mander, »Pantheism.«

14 Tako je nakazal Andrei Buckareff v kritičnem komentarju k eni od predhodnih različic tega članka.

15 Einstein, *The Ultimate Quotable Einstein*, 329.

16 Ratcliffe, *Feelings of Being*, 37.

saj po Einsteinovem mnenju upravičeno vzbuja ponižnost pri tistih, ki so zanj dovzetni. Poleg tega je pomembno ne samo za razumevanje in razlago panteističnega verovanja, temveč tudi kot »najmočnejša in najplemenitejša gonilna sila znanstvenega raziskovanja«, čeprav je občutje in njegov pomen »težko pojasniti nekomu, ki ga ne doživi.«¹⁷ Da ne bo pomote, Einstein ni bil mistik. Kar je v njegovem času veljalo za mysticizem, na primer mistika teozofije in spiritualizma, je odločno preziral. Da bi svojo izjavo o kozmičnem religioznem občutju ločil od načinov, na katere so ta gibanja interpretirala religiozno izkušnjo, je ponižnost pred kozmosom označil za »pristno religiozno občutje, ki nima nič opraviti z mysticizmom«.¹⁸

Einsteinov panteizem, čeravno ni vpet v prakse, ki bi jih večina sociologov štela za religiozne, je torej povezan z emocionalnimi občutji, ki jih Einstein opisuje kot »religiozne«. To pomeni, da ni povsem hladen. Kako pa je s panteizmom najprepoznavnejšega panteista v zahodni filozofiji, Barucha Spinoze? Ta se vsaj po splošno sprejeti razlagi kaže kot hladen, intelektualno-filozofski sistem, kot »izrazito filozofska različica«,¹⁹ ki bi težko bila bolj odmaknjena od vsakdanje religije. V Spinozovi *Etiki* je tehtna utemeljitev panteizma izpeljana iz teoretično-metafizičnega in ne izkustvenega izhodišča – iz »nujnega obstoja nečesa, kar sam poimenuje 'substancia'«.²⁰ Kot je znano, Spinoza trdi, da obstaja samo ena substancia, ki je Bog *oziroma* narava; oba izraza se nanašata na nujno obstoječi kozmos. Čeprav je bistvo njegove »geometrične metode« v *Etiki* prikazovanje in ne odkrivanje,²¹ je kljub temu jasno, da je prvih petnajst pravil iz prvega dela *Etike* mišljenih kot dokaz, da je Bog edina obstoječa substancia. Panteistično interpretacijo Boga kot narave/sveta je po Spinozi mogoče racionalno izpeljati iz splošno sprejetih definicij, aksiomov in pravil – to je poanta prvega dela *Etike*.²²

Toda ali je Spinoza pripisoval kakšen pomen emocionalnim ali eksistencialnim občutjem v svoji *filozofiji religije*? Da bi na to vprašanje ustrezno odgovorili, moramo najprej razumeti, da Spinoza čustvom prisoja vrednotenjski pomen: lahko so dobra ali slaba, pri čemer so slaba tista, ki so v nasprotju z razumom, dobra pa ona, ki so skladna z razumom. Zanimivo je, da med *slaba* uvršča prav tista čustva, ki so bila za versko življenje njegovega časa najzna-

17 Prav tam, 330.

18 Jammer, *Einstein and Religion*, 124–25.

19 Levine, *Pantheism*, str. ix.

20 Mander, »Pantheism.«

21 Allison, *Benedict de Spinoza*, 43.

22 Prav tam, 51–63; Nadler, »Baruch Spinoza.«

čilnejša: občutek krivde, sram, kesanje, strah, pa tudi – in to utegne zveneti presenetljivo – »upanje« in »ponižnost«²³. Če vzamemo za primer ponižnost, vidimo, da v nasprotju z Einsteinom, ki ponižnost zagovarja kot dragoceno tako v religiji kot znanosti, Spinoza to čustvo uvršča v isto kategorijo kot jezo, maščevalnost in sovraštvo ter ga obravnava kot nekaj, kar je treba z umom preseči. Ponižnost po Spinozi sodi med »strasti«, tj. čustva, ki ovirajo umovanje in s tem onemogočajo ustrezno miselno držo tako v religiji kot v znanosti.²⁴ Ponižnost ni aktiven, temveč pasiven duševno-telesni pojav v smislu, da oseba, ki podleže ponižnosti, ni »adekvaten vzrok« zanj.²⁵ V splošnem so vsa tipično religiozna čustva vrste strasti, ki imajo naraven vzrok – verniki jim podležejo iz neznanja in nerazumevanja tako strasti kot tudi Boga/narave.

Toda tudi v Spinozovem hladnem, racionalističnem sistemu stvari niso tako preproste, kot se morda zdi. Prvič, nekatere strasti oziroma »afekti« – kot sta veselje in žalost – so lahko dobri, tj. aktivni in povezani z njihovim ustreznim razumevanjem. Za našo temo je relevantno, da Spinoza med vsemi afekti kot najbolj vzvišenega izpostavi tistega, ki ga imenuje *umska ljubezen do Boga*. Ta ljubezen, opisana v 32. in 33. pravilu 5. dela *Etike*, je razumsko čustvo višjega reda, ki nima nič opraviti z idejo ali pričakovanji, da Bog ljubi nas – medtem ko je Spinozov Bog brez čustev, lahko mi do njega gojimo bolj ali manj primerna čustva –, temveč izhaja iz tega, čemur Spinoza pravi intuitivna spoznava. Iz nje

namreč izvira najvišje mogoče zadovoljstvo, se pravi veselje [...], in sicer ob spremstvu ideje duha samega [...] in potemtakem tudi [...] ob spremstvu ideje Boga kot vzroka. [...] Iz [te] zvrsti spoznave nujno izvira umska ljubezen do Boga.²⁶

Čeprav se zdi očitno, da Spinoza opisuje nekaj povsem drugega od tega, kar »ljubezen do Boga« pomeni v tradicionalni judovski – ali, če hočete, krščanski – teologiji, in da je ljubezen do Boga po njegovem mnenju »najmočnejša in najstanovitnejša oblika radosti,«²⁷ je bil koncept take ljube-

23 Čeprav so se pomenske meje izrazov za ti čustvi v latinščini in drugih evropskih jezikih skozi stoletja spreminjale, domnevam, da se med 16. in 20. stoletjem v Evropi vendarle niso tako zelo korenito ali popolnoma spremenile, da bi bila zaradi tega primerjalna razprava o ponižnosti pri Spinozi in Einsteinu nesmiselna ali zgrešena.

24 Allison, *Benedict de Spinoza*, 154.

25 Prav tam, 156.

26 Spinoza, *Etika*, 5P32.

27 Lloyd, *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza*, 110.

zni iz pete knjige *Etike* doslej že večkrat predmet zelo nasprotujočih si interpretacij. Po mnenju filozofov, kot je Steven Nadler, ki so Spinozo brali kot ateista, je ta umska ljubezen do Boga zgolj religiozno preoblečen izraz za razlaganje narave s hladnim in docela »sekularnim« razumom.²⁸ Dejstvo, da je »Spinoza včasih zmožen jezika, ki se zdi globoko veren,« opozarja Nadler, nas ne sme zavesti v iluzijo, da izrazi, kot je »ljubezen do Boga [amor Dei]«, nosijo religiozen pomen:

Spinozov naturalistični in racionalistični projekt od nas zahteva, da tem pojmom poiščemo ustrezno intelektualistično razlago. Tako [se izkaže, da] ljubezen do Boga ni nič drugega kot zavedanje temeljnega naravnega vzroka radosti, ki spremlja napredek v človeški eksistenci, kakršnega prinaša tretja zvrst spoznavne (*intuitus*); ljubezen do Boga je torej zgolj razumevanje narave.²⁹

V nasprotju z njim in z nekoliko večjo pretanjenostjo pa Genevieve Lloyd zagovarja, da teorija o konstruktivnem odnosu med čustvi in razumom v Spinozovi filozofiji uma in etike neposredno vpliva na to, kako naj si razlagamo Spinozovo panteistično filozofijo religije, v središču katere ni le ideja *Deus sive natura*, pač pa tudi čustvo in miselna drža, ki ju predstavlja *amor Dei intellectualis*:

razvoj misli [v *Etiki*] [...] nas bo popeljal od izkrivljanja domišljije do urjenja najvišje oblike spoznavne v umski ljubezni do Boga [...] [Č]ustveni odmevi te radikalne različice zavesti o Bogu niso ne ravnodušni ne cinični.³⁰

Res je, da v intelektualni ljubezni do Boga obstaja tesna povezava med razumskim umevanjem narave na eni strani in afektivno platjo te ljubezni na drugi. Vendar gre še vedno za razumevanje narave *kot Boga*. Ljubezen do Boga je mišljena kot »dramatični vrhunec *Etike* [...], v katerem se mora afekt žalosti umakniti afektu veselja.«³¹ »Ljubezen je že po definiciji veselje ob spremstvu ideje njenega vzroka. Razumeti sebe in svoje afekte v odnosu do

28 Nadler, *Spinoza's Ethics*, 120.

29 Prav tam.

30 Lloyd, *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza*, 45.

31 Prav tam, 107.

Boga zato pomeni čutiti ljubezen do Boga.«³² Skratka, po mnenju Lloyd um-ska ljubezen do Boga ni zgolj sinonim za razumsko umevanje narave in njenih vzročnih mehanizmov, temveč posebna, dejavna duševno-telesna drža, ki vključuje afektivne, kognitivne in imaginativne elemente ter ima jasno etično težo. Spinozova ljubezen do Boga je značilna za človeka, ki je dosegel tako intelektualno kot osebno/čustveno zrelost. Ker se mi zdi Lloyd v svoji interpretaciji *Etike* prepričljivejša od Nadlerja, si Spinozovo »intelektualno ljubezen do Boga« tolmačim kot refleksivno (z razumom prežeto) čustvo, ki pa je še vedno religiozno. Ta ljubezen je lahko samo rezultat dolgotrajnega razumskega in iskrenega pogleda na svet – nase, na druge, na okolje in nazadnje na naravo *kot* Boga. Skratka, Spinozov racionalistični panteizem morda ni nasproten vsem oblikam religioznih čustev in tudi ne povsem nereligiozen, je pa občutno hladnejši od Einsteinovega.

Po tej kratki primerjavi je zdaj že bolj jasno, kje pri razlikovanju med vročim in hladnim panteizmom se stvari zapletejo. Se pa razlike očitno izrazijo v odnosu med afektivno in intelektualno platjo panteizma. Niti iz Spinozovega niti iz Einsteinovega panteizma pozitivno vrednotenje afektivnega elementa popolnoma ne izostane. Toda za Spinozovo pretežno negativno stališče do večine religioznih čustev se zdi, da je v nasprotju z Einsteinovo naravnano-stjo do vsaj nekaterih tovrstnih emocij, ki je tudi refleksivno, a bolj pozitivno. Ne gre pa zanemariti, da se Spinozova »ljubezen do Boga« pojavi šele z dlje trajajočim intelektualnim razmislekom, medtem ko Einsteinovo 'kozmično religiozno občutje' in ponižnost *predhodita* razumski refleksiji, znanstvenemu raziskovanju, pa tudi religiozni refleksiji.

Ta razlika terja nadaljnje prevpraševanje in poglobljanje v različne oblike odnosa med razumom in afekti v panteizmu. Poskusimo pristopiti k njim z nekoliko drugačnega zornega kota in jih natančneje opredeliti. Najprej se nam utegne ponuditi vprašanje, ali je intelektualistični in racionalistični panteizem Spinozovega tipa v kakršnem koli smislu »razumnejši« ali bolj verodostojen od intelektualno minimalističnega panteizma, utemeljenega v kozmičnem občutju, kot je Einsteinov. S tem pa se odpirajo širša vprašanja, vključno s tistimi, ki so značilna za tradicionalno podpodročje zahodne filozofije religije, tj. področje »vere in razuma«. Res je, hladne različice panteizma so običajno visoko razviti intelektualni sistemi. V primerjavi z bolj vročimi različicami bodo verjetno (a ne nujno) izkazovale večjo notranjo konsistentnost. To pa še ne pomeni, da intelektualistični panteizem omogoča

32 Prav tam, 110–11.

boljše razumevanje, kaj za panteizem sploh pomeni biti religija (v vsakdanjem življenju). Navsezadnje lahko t. i. »religiozno verovanje« pojmujeemo na izrazito različne načine. Kaj če intelektualistične razlage panteistične vere in naravnosti naše razumevanje obojega prej otežujejo kot pa krepijo? Ali bi nam einsteinovski panteizem, temelječ na kozmičnem občutju, bolj pomagal pri razmisleku o odnosu med čutnim izkustvom in razumom v okviru »žive-tega« panteizma kot pa intelektualistični pristopi k panteizmu?

Obstajajo tudi številne interpretacije – ali vsaj različni vidiki – »intelektualnih vrlin« in »razumnosti«, v zvezi s katerimi lahko preučujemo panteizem. Lahko denimo raziskujemo, kako se intelektualna kompleksnost in argumentirano utemeljevanje, značilna za analitično filozofijo, umeščata v kontekst religije, in preučujemo njuno razmerje do občutij, naravnosti, verovanj in praks *znotraj* tega okvira. Lahko pa si zastavimo tudi konkretnjše in nekoliko drugačno vprašanje, ki se nanaša na *empirično-znanstveno* racionalnost. Medtem ko je bil Einstein v svojem intelektualnem in poklicnem življenju predvsem fizik, vpet v kulturo znanstvenega in matematičnega teoretiziranja, ki ga strogo urejajo in usmerjajo z dokazi podprte raziskave, je bil Spinoza filozof v času in okolju, ki je bilo manj prežeto z empiričnim razumevanjem znanja in tehnološkimi dosežki. Ali je Einsteinov minimalistični panteizem odločilno oblikovala potreba po usklajevanju s sodobno »empiristično držo«,³³ čemur se Spinozov intelektualno maksimalistični, racionalistični panteizem ni bil toliko prisiljen prilagajati? Na to vprašanje v zgodovinskem smislu sicer tukaj težko odgovorimo, vendar bi nas razmišljanje o tem moralno usmeriti k različnim možnostim razlage »intelektualnih vrlin«. Morda je mogoče *vroče* panteizme, kot je duhovnost deskanja z dušo, razumeti in živeti na načine, ki niso v nasprotju z resno zavezanostjo znanstvenemu, na dokazih temelječemu mišljenju in v tem smislu tudi ne z resno zavezanostjo intelektualnim vrlinam.

Vsakdo, ki je seznanjen z razpravami na področju znanosti in religije v zadnjih desetletjih, bo opazil, da govorica prejšnjega odstavka nakazuje ločevanje znanosti in religije v okviru t. i. neprekrivajočih se domen (ang. *nonoverlapping magisteria*) oziroma pristopa NOMA, ki ga je v 90. letih prejšnjega stoletja razvil evolucijski biolog Stephen Jay Gould.³⁴ Ker se pristop, ki ga uporabljam v tem prispevku – wittgensteinovski pristop ločenih domen

33 van Fraassen, *The Empirical Stance*.

34 Stephen J. Gould je načelo neprekrivajočih se domen prvič predstavil v članku »Nonoverlapping Magisteria« iz leta 1997 (*Natural History*). Pozneje je podrobneje razvil in pojasnil svoje stališče v Gould, *Rocks of Ages, The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox*.

oziroma WNOMA – navezuje na okvir NOMA in si od njega izposoja nekatere ideje in ker NOMA velja za spornega in je že bil tudi ostro kritiziran, je nujno, da vsaj na kratko razčlenimo njegove osnovne lastnosti in slabosti, preden predstavimo model WNOMA in skozi prizmo slednjega potem ponovno premislimo panteizem.

Pristop neprekrivajočih se domen (NOMA)

S. J. Goulda

Po načelu NOMA sta znanost in religija ločeni *domeni*, ki se ukvarjata z različnima področjema razumevanja in uporabljata različne raziskovalne metode. Domena znanosti »zajema empirični svet: iz česa je vesolje (dejstvo) in zakaj deluje na tak način (teorija)«, medtem ko domena religije obravnava »vprašanja najvišjega smisla in moralnih vrednot.«³⁵ Čeprav to ne pomeni, da med domenama ni nobenih podobnosti, Gould pojasnjuje:

Vsako raziskovalno področje postavlja svoja pravila, opredeljuje sprejemljiva vprašanja in določa svoja merila za presojo in reševanje. Ti kanoni in postopki, zasnovani za obravnavo in reševanje legitimnih vprašanj, opredeljujejo pristojnosti – pravico do avtoritativne razlage – vsake od teh domen.³⁶

Gould trdi, da se nepotrebnim konfliktom lahko izognemo, če se religija in znanost držita vsaka svoje domene in se ne vmešavata v področja, ki niso v njuni pristojnosti. Naj ponazorimo z znanima primeroma: če se kristjani vzdržijo zgodovinskih trditev o izvoru vrst, ki temeljijo na verskih virih (Svetem pismu, tradiciji ali religioznih izkušnjah), in te vire jemljejo zgolj kot navdih za verske in moralne smernice ter osmislitev, potem ni razloga, da bi bilo krščanstvo v nasprotju z uveljavljeno teorijo evolucije. In še iz »nasprotn« smeri: če evolucijski biologi uporabljajo evolucijske razlage človeškega vedenja za utemeljitev normativnih vrednotnih trditev in dejanj v smislu življenjskih vodil, potem z evolucijskimi pogledi na človeški razvoj posegajo v domeno in pristojnosti religije. Seveda tudi samo načelo NOMA postavlja normativne trditve tako o znanosti kot o religiji: obstajajo načini utemeljeva-

³⁵ Gould, *Rocks of Ages*, 6.

³⁶ Prav tam, 52–53.

nja in umevanja, tj. religiozni načini, ki nimajo kaj iskati v znanosti, in obratno, empirično-znanstveni načini mišljenja, ki niso primerni za utemeljevanje verskih in vrednotnih trditev. Povedano natančneje, Gould pojasnjuje, da NOMA uveljavlja dve »osnovni trditvi«:

[prvič], da sta obe področji enako vredni in enako potrebni za celovito človeško življenje; in drugič, da ostajata smiselno ločeni in se med seboj popolnoma razlikujeta po slogu raziskovanja, ne glede na to, kako tesno je treba združevati spoznanja obeh, da bi pridobili bogat in celovit pogled na življenje, ki ga tradicionalno imenujemo modrost.³⁷

Kot smo lahko opazili, je ločenost obeh domen mišljena tako v deskriptivnem kot normativnem smislu.³⁸ V kakšnem smislu je načelo NOMA deskriptivno? Prvič, trdi, da je bilo to, zgodovinsko gledano, prevladujoče stališče tako med znanstveniki kot verskimi voditelji vsaj v zahodni intelektualni zgodovini.³⁹ Vendar obstajajo zelo dobri razlogi za dvom, ali je res tako. Ne da bi se spuščal v podrobnosti, naj rečem le, da je veljavnost te trditve v resnici odvisna od tega, katerega znanstvenika ali verskega voditelja se »vpraša«, in Gouldov izbor se zdi, milo rečeno, pristranski.⁴⁰ Seveda tudi med pomembnimi znanstveniki in verskimi misleci ni težko najti *kakšnega*, ki kategorialno ločuje empirično-znanstvene trditve in mišljenje od versko-moralnih. Sklepati ali trditi, da to počne ali je dosledno počela *večina* vplivnih znanstvenikov in verskih voditeljev, pa je nekaj povsem drugega.

Drugič, deskriptivna namera načela NOMA se nekoliko nenavadno odraža tudi v samem imenu domene »religija«. Številni sekularni filozofi in tudi nekateri znanstveniki so bili neprijetno presenečeni nad Gouldovo trditvijo, da vsak diskurz o vrednotah in/ali moralnih smernicah sodi v okvir »religije«, zaradi česar je bilo načelo NOMA deležno vala kritik.⁴¹ Naj bom jasen: Gould etiki ne odreka popolne neodvisnosti od religije v načelu in tudi ne

37 Prav tam, 58–59.

38 Prav tam; prim. de Cruz, »Religion and Science.«

39 Gould, *Rocks of Ages*, 75–89.

40 Gould (*Rocks of Ages*, 75–82) trdi, da je bil Charles Darwin večinoma usklajen z načelom NOMA, toda enako lahko rečemo za papeža Janeza Pavla II. v njegovem priznanju evolucije leta 1996. Gould se seveda zaveda, da so obstajale tudi izjeme: Isaaca Newtona graja, ker je kljub znanstvenemu veleumu in inovativnim dosežkom v teoretični in matematični fiziki občasno vendarle dopuščal nadnaravno posredovanje Boga (Prav tam, 84–89), kar za Goulda jasno pomeni, da je religiji dovolil vstop na polje znanosti.

41 Prav tam, 55.

v svojem sistemu prepričanj (prav tam). Čeprav sam ni veren, Gould brez zadržkov uvršča sekularni vrednotni sistem v domeno »religije« na podlagi sociološkega dejstva, da se sistemi vrednot v večini kultur, domnevno pa tudi pri večini ljudi, prepletajo z religioznimi verovanji in interpretacijami. Razlog za Gouldovo pretirano poenostavljanje odnosa med religijo in etiko v okviru NOMA tiči v domnevno deskriptivnem značaju njegovega koncepta. Zlasti njegova širitev pojma »religije« na »vse moralne razprave o načelih, ki lahko aktivirajo ideal občega tovarništva med ljudmi,«⁴² je naletela na ostre kritike tudi med teologi in filozofi religije. Alistair McGrath meni, da je Gouldovo »razumevanje religije [...] brez dvoma neprimerno, zlasti zato, ker ne ustreza temu, kar večina ljudi pojmuje kot religijo.«⁴³ Čeprav Michael Shermer morda nekoliko pretirava, ko trdi, da »večina vernikov verjame, da so načela njihove religije dobesedna (nemetaforična) resnica, in zavrača idejo NOMA vsaj v praksi, če že ne v teoriji,«⁴⁴ je med verujočimi zelo veliko takih, ki verske trditve – kot je prepričanje številnih pripadnikov Mednarodnega društva za zavest Krišne (ISKCON), da so »ljudje večna duhovna bitja, ujeta v reinkarnacijo,«⁴⁵ ali prepričanje številnih kristjanov, da se bo Jezusov drugi prihod zgodil – nedvomno razumejo kot dejstva o človeštvu ali dejstvene napovedi, ki se tičejo (prihodnosti) sveta. Zaradi težnje, da bi razlike med znanstvenimi in verskimi trditvami popreprostil na razlike med dejstvi in vrednotami, je Gouldova ambicija, da bi načelo NOMA postavil za *deskriptivno* stališče, zelo problematična.

Čeprav ima NOMA korenine v zahodnjaškem intelektualnem kontekstu, se ne omejuje zgolj na krščanstvo ali abrahamske religije. Gouldova zamisel o domeni religije namreč vključuje »osupljivo raznolikost pristopov [...] verovanj o naravi oziroma sploh obstoju božje moči; in vse mogoče poglede na svobodo razpravljanja v nasprotju s pokornostjo trdno določenim besedilom ali doktrinam.«⁴⁶ V zvezi s slednjim je treba razumeti, da je sfera religije pogosto (tudi) »kraj za razprave in debate, ne pa niz večnih in nespremenljivih pravil.«⁴⁷ Te razprave se odvijajo tako znotraj verske tradicije – čeprav ostaja nekoliko nedorečeno, kaj tradicija sploh je – kot tudi, vsaj do neke mere, med različnimi tradicijami. Razprave, ki po Gouldu dejansko sodijo v domeno

42 Prav tam, 62.

43 McGrath, »Consilience of Equal Regard,« 557.

44 Shermer, »Science, Religion and the Meaning of Life.«

45 Melton, »Hare Krishna.«

46 Gould, *Rocks of Ages*, 56–57.

47 Prav tam, 61.

religije, niso usmerjene v vprašanje resničnosti ali epistemološkega statusa znanstvenih ali zgodovinskih trditvev oziroma razlag, temveč se ukvarjajo z resničnostjo in statusom določenih religioznih in etičnih idej ter interpretacij, ki jih je treba presojeti z vidika primernosti za osmislitev in kot življenjsko vodilo. Marsikatero takšne trditve verjetno ni mogoče *razumeti* v več različnih tradicijah (vsaj ne docela), nekatere pa se najbrž vendarle da, vsaj do te mere, da je omogočeno smiselno medreligijsko *nestrinjanje* (če že ne strinjanje).⁴⁸ Zdi se torej, da Gouldova zamisel dopušča nekakšen, ne preveč natančen kriterijski okvir na področju religije, ki je uporaben v različnih tradicijah (kot tudi v nereligioznih vrednotnih sistemih).

Nekateri raziskovalci, ki uporabljajo vplivno tipologijo modelov interakcije znanosti in religije Iana Barbourja – tj. modele konflikta, neodvisnosti, *dialoga* in *povezovanja* –, so konceptu NOMA naredili slabo uslugo, ne toliko z njegovo označitvijo kot predstavnika t. i. modela neodvisnosti, temveč s postavljanjem NOMA v nasprotje z modeloma dialoga in povezovanja.⁴⁹ Gould je že na začetku jasno poudaril, da NOMA predvideva stalen »dialog« med obema domenama, pa tudi »njuno nujno povezovanje, ki bi izpolnjujoče življenje navdalo z modrostjo,«⁵⁰ čeprav se med seboj ne prekrivata. To priznava tudi sicer kritični McGrath, ki je nedavno izjavil, da je Gould, potem ko je dokazoval svojstvenost obeh domen v delu *Rock of Ages*, svojo pozornost preusmeril »na pozitivne koristi dialoške interakcije« med znanostjo in religijo.⁵¹ Medtem ko je pristop NOMA v zgodnejši različici predvsem poudarjal razlike med obema domenama, da bi zmanjšal težo konfliktov, ki so bili pretežno posledica nerazumevanja in napačne rabe, Gouldovo zadnje delo, ki temelji na interpretaciji koncepta »sovpada neodvisnih, a enakovrednih pogledov« Williama Whewella, podpira »tehten pogovor« med enako pomembnima področjema razmišljanja. Kot pojasnjuje McGrath, Gould ne zagovarja niti osamitve niti odsotnosti interakcije: »Znanost in religija si morda nista v koliziji ali si metodološko nista zmožni nasprotovati; se pa vsekakor lahko pogovarjata.«⁵²

Vendar pa so z Gouldovim načelom NOMA povezane še druge težave, ki izhajajo iz kulturnega in izobraževalnega konteksta, ki ga model skuša navoriti in v katerem se je, kot kaže, izoblikoval. Gould si je prizadeval ublažiti

48 prim. Andrejč, *Wittgenstein and Interreligious Disagreement*, 118–25.

49 de Cruz, »Religion and Science.«

50 Gould, *Rocks of Ages*, 65.

51 McGrath, »Consilience of Equal Regard,« 557.

52 Prav tam, 558–59.

kulturni spopad med znanostjo in religijo, ki se je v ZDA razplamtel koncem 20. stoletja, predvsem v povezavi s položajem verskih nauk v javnem izobraževanju in na ozadju protievolucijske retorike ameriških kreacionistov. Gould je želel religiji zagotoviti določeno legitimnost in avtonomijo v javnem izobraževanju ter na univerzah tako, da je vprašanje odnosa med znanostjo in religijo spojil z vprašanjem odnosa med humanističnimi vedami in znanostjo na sodobnih univerzah.⁵³ Čeprav sta vprašanji v določenih okoliščinah *lahko* med seboj tudi povezani, gre v osnovi za ločeni stvari, saj »religija« kot taka ni akademska disciplina ali raziskovalna praksa. Dejstvo je, da večina verskih praks in interpretacij ne sodi med akademske in/ali raziskovalne prakse, čeprav lahko verske perspektive v določenih kontekstih in na zanimive načine navdahnejo ali vplivajo na akademsko raziskovanje, prav tako pa so lahko nekatera religiozna razmišljanja akademsko kompleksna in intelektualno vredna spoštovanja. Toda mešanje filozofskega vprašanja odnosa med religijo in znanostjo z vprašanjem odnosa med humanističnimi in naravoslovnimi vedami lahko v naše prizadevanje za razumevanje odnosa med znanostjo in religijo vnese le še več zmede.

WNOMA

Koncept, ki sem ga poimenoval wittgensteinovski vidik ločenih domen (WNOMA), je, kot že ime pove, odločilno navdahnjen Ludwig Wittgenstein. Preden ga podrobneje analiziramo, naj v grobem predstavim nekaj pomembnih razlik med njim in pristopom NOMA. Za razliko od Goulda, ki se je pri razvijanju koncepta NOMA neposredno ukvarjal s političnimi vprašanji glede položaja znanosti v pretežno religiozni družbi in s kulturnimi vojnami, ki so jih ta vprašanja netila, je Wittgenstein svoje raziskovanje sprva zastavil precej preprosto, ozko in izrazito filozofsko: s filozofsko analizo je skušal ugotoviti in pokazati naravo jezikovne ali »slovnične« razlike med religioznim in znanstvenim konceptom, trditvami in diskurzi. Pristop WNOMA k znanosti in religiji poudarja kategorialno razliko med religioznimi in znanstvenimi prepričanji ter stališči, ki po Wittgensteinu ni nujno takoj opazna. Wittgenstein postavlja »običajni« pomen pojma »verjetje« v kontrast s »posebnim«, pri čemer oba termina pomenita nekaj precej jasno določenega. V besedišču Wittgensteinovih »Predavanj o religioznem verjetju« je »običajno«

53 Prav tam, 556.

verjetje (prepričanje) tisto, ki je v načelu in tudi resnično odprto za empirično preverjanje in ovržbo, medtem ko »posebno« verjetje (verovanje) pomeni zavezo, »ostajanje« in »vztrajanje« pi nečem, v kar človek *verjame* v smislu življenjskega vodila.⁵⁴ Po Wittgensteinu lahko kategorialno razliko med prepričanjem kot mnenjem ter verovanjem kot naravnostjo razpoznamo s »slovnično raziskavo« mesta, ki ga v življenju ljudi zasedajo znanstvene trditve, načini njihovega dokazovanja in izpodbijanja in njihova neločljiva povezanost z empirično preverljivostjo na eni strani ter verske trditve in z njimi povezane zaveze na drugi. Z drugimi besedami, »globinska slovnica« verskega jezika, ne »površinska«, je tista, ki pokaže, da »religiozno verjetje« ni mnenje ali hipoteza;⁵⁵ ta termina bi lahko uporabili le za opis »znanstvenega prepričanja«.

Seveda Wittgensteinova predstava o znanosti presega zgolj dokazno preverjanje hipotez. Wittgenstein, ki je bil pogosto kritičen do uporabe temeljnih pojmov, kot so »vzrok«, »zakon« ali »verjetnost«, pri drugih filozofih in nekaterih znanstvenikih svojega časa, je vendarle menil, da so poglavitni cilji znanosti ugotavljati zakonitosti in korelacije med naravnimi pojavi, pa tudi – ali morda še najbolj – podajati vzročne razlage za naravne pojave, tj. slediti »vzročno-posledični jezikovni igri.«⁵⁶ Za potrebe koncepta WNOMA predpostavimo, da je to skladno z razumevanjem znanosti kot obsežnega in večplastnega pojava, ki zajema široko paleto idej, vrednot, zavez, ciljev, postopkov, pravil, navad ter najrazličnejše snovne in tehnološke izdelke in procese – skratka, kot izjemno kompleksnega pojava, ki ga na tem mestu ni mogoče celovito obravnavati.⁵⁷ Da bi bolje pojasnil in opredelil svoj koncept WNOMA, bom osnovno wittgensteinovsko idejo znanosti razširil z interpretacijo znanosti Basa van Fraassna, na katero je prav tako vplivala Wittgensteinova misel.

54 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, 59.

55 Prav tam, 57; Wittgenstein, *Filozofske raziskave*, §664.

56 Wittgenstein, »Cause and Effect«, 373.

57 To seveda vključuje tudi tehnološki napredek na področju umetne inteligence (UI) in velepodatkov, vključno z globokim učenjem, ki je v dobrem desetletju bistveno preoblikoval številna področja znanosti (Gillies in Gillies 2022). Čeprav vsaj zaenkrat nobena UI še ni sposobna abduktivnega sklepanja, ki poleg indukcije igra ključno vlogo ne le v človeškem zdravem razumu, temveč tudi v znanosti (Larson, *The Myth of Artificial Intelligence*), je UI koristna v preliminarni fazi znanstvenega raziskovanja, kadar je njeno delovanje mogoče razložiti (Zednik in Boelsen, »Scientific Exploration and Explainable Artificial Intelligence,«). V tem prispevku pa se osredotočam na znanost kot človeški projekt: izhajam iz predpostavke, da je delovanje nečloveških akterjev, kot so živali in stroji z UI, v vsej svoji raznolikosti in s svojim pomembnim vplivom na znanost, kljub vsemu del ogromne družbene, zgodovinske in v osnovi še vedno človeške institucije znanosti.

Kot pojasnjuje van Fraassen, je bistvo znanstvenega pogleda *objektivacija*. Znanstveno preučevanje je »objektivirajoče raziskovanje«, ki običajno zahteva »objektivno distanciranje« oziroma

»izključevanje sebe iz dogajanja«, tako rekoč, kar ima tako pozitivne kot negativne konotacije. [...] Medicinske sestre pri kirurgu [...] pripravijo pacienta za kirurško preiskavo in zdravljenje, s čimer predstavljajo, lahko bi rekli, medicinski instrument [...] Nekje na dolgi poti zahodne civilizacije smo spoznali, kako veliko lahko kognitivno dosežemo, če se umaknemo iz dogajanja.⁵⁸

Van Fraassen poudarja, da je nujno skrbno razlikovati med samoomejujočo metodološko objektivnostjo, ki je »lastna znanstvenim postopkom«, in reduktivnimi ontologijami, kot so metafizični materializem, scientizem ali nereligiozni naturalizem, ki v analitični metafiziki neredko veljajo za najtesneje povezane z znanstveno metodo. V znanosti, razumljeni kot objektivirajoče raziskovanje, pa wittgensteinovski koncept »običajnega verjetja« oziroma prepričanja sovseblja sprejemanje *empirizma*, ki ni mišljen kot skupek prepričanj o svetu ali kot metafizična teorija ali dogma, temveč kot *drža*: zavezanost določenim stališčem, ki so »deloma epistemološka, deloma pa vrednotenjska«. Ta stališča podpirajo epistemološko racionalnost, ki jo usmerja opazovanje, zavračajo metafizično teoretiziranje in presežek spekulacije, zagovarjajo pomen nesoglasja in se samoomejujejo naravne razlage narave.⁵⁹ Kot pojasni van Fraassen, je za znanost poleg oblikovanja prepričanj in stališč značilna tudi radikalna pripravljenost, da se tem odpove: »Vsa svoja stvarna prepričanja moramo zastaviti za talce srečnim okoliščinam in uspešnosti prihodnjih empiričnih dokazov ter se jim odpovedati, kadar so ovržena, ne da bi pri tem zapadli obupu, cinizmu ali hromečemu relativizmu.«⁶⁰

Če verovanje v Boga – če vzamemo primer teizma –, ki pritiče religioznemu področju, obravnavamo kot znanstveno prepričanje oziroma »običajno« verjetje, dobimo *hipotezo* o Bogu, »sekularno« razlago tega, kar pomeni verjeti v Boga. To pa je po Wittgensteinu in van Fraassnu kategorikalna napaka. V tem smislu namreč verovanje v Boga pojmuje kot razlagalno hipotezo, ki pa jo je mogoče zagovarjati samo ob skrajni odprtosti za

58 van Fraassen, *The Empirical Stance*, 157.

59 Prav tam, 47.

60 Prav tam, 63.

možnost, da jo »bodoči empirični dokazi« postavijo na laž. Kot taka postane hipoteza o Bogu »tekmiča vzročni razlagi, in bolj kot je slednja zadovoljiva, manj potrebna je prva.«⁶¹ Za Wittgensteina pa je bistvo verjetja v Boga v tem, da gre za nekaj povsem drugega kot za hipotezo o Bogu:

Kar koli verjetje v Boga že je, ne more biti verjetje v nekaj, kar lahko preizkusimo ali za kar lahko najdemo sredstva za preizkus.⁶²

Kršćanstvo se ne utemljuje na zgodovinski resnici, temveč nam daje (zgodovinsko) sporočilo in pravi: veruj zdaj! Toda ne v smislu, verjemi temu sporočilu z vero, ki pritiče zgodovinskemu sporočilu, temveč: veruj ne glede na vsakršne ovire, in sicer le kot rezultat življenja. *Tu imaš sporočilo – a nikar ga ne jemlji tako kakor druga zgodovinska sporočila! V tvojem življenju naj dobi povsem drugačno mesto. – V tem ni nič paradoksalnega!*⁶³

Wittgenstein na enak način pristopa k verskim izjavam v splošnem:

Poanta je v tem, da bi dokazi, če bi obstajali, pravzaprav vse skupaj uničili. Nič takega, čemur navadno pravim dokaz, se me ne bi niti malo dotaknilo. Predstavljajmo si, denimo, da bi poznali ljudi, ki vidijo v prihodnost; izrekajo prerokbe za leta in leta vnaprej; in da bi napovedali neke vrste sodni dan. Paradoksalno je, da četudi bi kaj takega obstajalo in četudi bi bilo bolj prepričljivo, kot sem opisal, prepričanje, da se bo to zgodilo, ne bilo religiozno verjetje.⁶⁴

Lahko bi torej rekli, da Wittgenstein zagovarja »antievidencialistično stališče« do religije.⁶⁵ Z metodo objektivacije empirične znanosti je iz empiričnih podatkov o svetu nemogoče sklepati na *kar koli* o božanskem, o dušah, posmrtnem življenju in podobnem. Obravnavati religiozno verovanje kot »običajno verjetje« oziroma prepričanje pomeni mešati religijo s »praznoverjem« ali jo napačno razumeti kot psevdoznanost. To je znana kategorialna napaka, napačna karakterizacija tako religije kot znanosti, ki vodi v hudo zmedo. Wittgensteinovsko stališče je lepo ponazoril nevroznanstvenik Kevin Nelson,

61 Prav tam, 181.

62 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, str. 60.

63 Wittgenstein, *Kultura in vrednota*, 57.

64 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, str. 56.

65 Andrejč, *Wittgenstein and Interreligious Disagreement*, 50.

ko je v zaključku svoje knjige o nevroznanosti obsmrtnih, zunajtelesnih in mističnih izkustvih zapisal: »Norost je pričakovati od znanosti, da bo potrdila ali ovrgla resničnost [mističnih] izkustev. Toda duhovno upanje, osnovano na *nepravi* znanosti, je kruto. Vera je po naravi imuna na zahteve znanosti po konsenzu, preverjanju in napovedovanju.«⁶⁶ Kljub temu, trdi Wittgenstein, je takšna zmeda značilna ne le za mnoge, ki niso udeleženi v nobeni verski obliki življenja, temveč tudi za številne vernike. Wittgenstein se je namreč dobro zavedal, da se v religioznih diskurzih za verske argumente in verovanja včasih uporabljajo izrazi, kot je »dokaz«. Pa vendar, dodaja, »vprašati [vernika] ni dovolj. Verjetno bo rekel, da ima dokaz.«⁶⁷ Veliko je bilo že psevdoznanstvenih poskusov legitimacije verskih trditev in prepričanj s strani vernikov. A če ima Wittgenstein prav, takšno razumevanje religioznih trditev pravzaprav ne ustreza temu, kar ljudje *počnejo* s svojimi verskimi trditvami in verovanji.

Medtem ko pozni Wittgenstein »bolj malokrat govori eksplicitno o razumu kot splošnem pojmu,«⁶⁸ v svojih predavanjih in komentarjih o religiji navadno uporablja izraz »razum« kot oznako za empirično, z dokazi podprto epistemično racionalnost, ki si prizadeva za utemeljene trditve o svetu in vzročne razlage zanj. To med drugim zajema tudi način, na katerega je bila naravna teologija običajno razumljena v analitični filozofiji, in sicer kot »prizadevanje, da bi resnico ali racionalnost teizma dokazovali zgolj s sredstvi naravnega človeškega razuma.«⁶⁹ Z wittgensteinovskega vidika »argumenti v prid obstoja Boga« – za namen te analize lahko izraz »Bog« nadomestimo s katerim koli drugim religioznim ali duhovnim pojmom, tudi tistimi iz drugih tradicij, kot so »Boginja«, »duša«, »nirvana«, »mokša« – ne omogočajo, da bi iz *obče ali širše sprejetih resničnih predpostavk* racionalno in prepričljivo izpeljali nujen (deduktiven) ali zelo verjeten (induktiven) sklep ali najboljšo razlago (abdukcijo), če te resnične predpostavke niso na nek način že same »religiozne trditve« in s tem »resnične« za posameznika, ki je predan predstavi o religioznem svetu in v njem živi. Wittgenstein zato pravi, da religiozna verovanja in trditve, pa tudi dejanja niso niti razumna niti nerazumna. Kdor pravilno razume slovnico religije, »slednje ne obravnava kot razumsko vprašanje.«⁷⁰ Pomembno pa je upoštevati, da njegovo stališče ni, »da so verniki nerazumni, temveč da religiozna verovanja (če niso zasnovana kot prazno-

66 Nelson, *The God Impulse?*, 260.

67 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, str. 53.

68 Heal, »Back to the Rough Ground!«, 47.

69 Parsons, »Perspectives on Natural Theology from Analytic Philosophy,« 247.

70 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, str. 58.

verje) niso niti razumna niti nerazumna, saj niso konkurenčne znanstvene teorije – kot take bi namreč delovale »smešno.«⁷¹

Na tem mestu moramo povedati kaj več o wittgensteinovskem konceptu »religije«, vsaj v okviru moje interpretacije, in s tem tudi o ideji religije v okviru interpretacije WNOMA, ki jo predlagam. Naj najprej opozorim, da Wittgenstein uporablja pojem »religija« tudi zunaj okvira (tradicionalno) zahodnih religij. Tako denimo včasih omenja afriške in indijske obredne prakse, geste in trditve. Mar to pomeni, da religijo obravnava kot koncept *sui generis* ali da operira z iluzorno idejo »univerzalne religije«? In drugič, glede na to, da ima veliko povedati o religioznem *verjetju*, bi mu lahko očitali obremenjenost z razsvetljenko-protestantskimi predsodki, zaradi katerih »religijo zvaja na prepričanje ali jo z njim enači?«⁷²

Najprej odgovorimo na prvo vprašanje: Wittgensteinova raba pojma »religije« je kompleksna, vključuje tako deskriptivne kot preskriptivne elemente in je z določenih vidikov problematična, vendar ne obravnava religije kot specifične kategorije. Na ravni, kjer ostaja deskriptivna, tj. zavezana temu, da »na noben način ne [posega] v dejansko rabo jezika,«⁷³ Wittgensteinova filozofija obravnava »religijo« kot intrinzično odprt koncept sorodnosti, ki mu ne pripisuje posamezne bistvene poteze. V tem modusu, tj. modusu filozofije kot »deskriptivne raziskave«,⁷⁴ Wittgenstein včasih poudarja »pomen odkrivanja *povezovalnih členov*«⁷⁵ med življenjskimi oblikami, dejavnostmi in globinsko slovnico ustreznih besednih zvez v različnih kulturah. Povezovalni členi omogočajo, da pojem »religije« najde dovolj opore med govorci zahodnega sveta. Tega ne omogoča predpostavka o univerzalnosti religije, temveč »[s]kupni človeški način ravnanja [, ki] je referenčni okvir, s pomočjo katerega si tolmačimo tuj jezik.«⁷⁶ Z drugimi besedami, ker razdalje med človeškimi kulturami niso skrajne ali popolnoma nepremostljive, je izraz »religija« mogoče uporabiti v dovolj podobnih pojavih številnih kultur tudi brez točno določene opredelitve, kaj »religija« je.

Glede druge skrbi – navidezno pristranske osredotočenosti na verjetje – podrobnejši pregled pokaže, da Wittgenstein ne zanemarja verskih praks, čeprav se filozofsko resda v večji meri osredotoča na jezik, prepričanje/ve-

71 Schönbaumsfeld, *Wittgenstein on Religious Belief*, 28.

72 Lambek, »Provincializing God,« 124.

73 Wittgenstein, *Filozofske raziskave*, §124.

74 Prav tam.

75 Wittgenstein, »Remarks on Frazer's Golden Bough,« 133.

76 Wittgenstein, *Filozofske raziskave*, §206.

rovanje in podobne teme. Pravzaprav mu antiintelektualistična miselnost v njegovi filozofiji religije včasih celo odteguje pozornost od verjetja in jo preusmerja k praksam:

Simbolično sežiganje podobic. Poljubljanje slike ljubljene osebe. Ta dejanja seveda ne temeljijo na prepričanju, da bo imela kakšen neposreden učinek na predmet, ki ga podoba predstavlja. Njegov cilj je občutek zadovoljstva, ki ga tudi doseže. Ali bolje rečeno: cilj tega početja ni popolnoma nič; preprosto tako ravnamo in nato občutimo zadovoljstvo.⁷⁷

Glede na njegov poudarek in pripadajočo reinterpretacijo »verjetja« v verskem kontekstu, postane jasno, da

[Wittgenstein] še zdaleč ne zagovarja enodimenzionalnega razumevanja religije *zgolj* v smislu prepričanj [...] [temveč dejansko] problematizira in spodkopava vsakršno intelektualistično interpretacijo [religije] [...] Tako rekoč *od znotraj* dekonstruira in preoblikuje razumevanje religije, ki temelji na 'verjetju', pri čemer ne opušta 'verjetja' kot pomembnega koncepta, temveč na novo opredeli njegov pomen v verskih kontekstih v primerjavi z 'običajnimi' rabami tega pojma.⁷⁸

Kljub vsemu pa je res tudi, da je Wittgensteinova raba pojma »religije« včasih preskriptivna in občasno presega – morda celo krši – zavezanost filozofiji kot deskriptivnemu raziskovanju. Na primer, v svojem zgodnejšem obdobju Wittgenstein prikazuje verske trditve kot intrinzično nesmiselne, tj. kot nekakšno »zaganjanje zoper meje jezika.«⁷⁹ (Poznejši Wittgenstein pa pogosto trdi ali nakazuje, da verske trditve delujejo kot nekakšne »slovnične pripombe« in ne kot dejstvene izjave.⁸⁰ Kot smo videli, v poznejšem obdobju meni tudi, da je uporaba »igre dokazov« pri religioznih trditvah kategorialni nesporazum, »praznoverje«, ki ni nič drugega kot »varanje samega sebe« in je vredno »zasmehovanja«.⁸¹ Tovrstne opazke so očitno normative.

Wittgenstein pogosto – in najbolj jasno v pripombah zoper J. G. Frazerjeve intelektualizirane razlage »primitivne« religije in magičnih obredov – predsta-

77 Wittgenstein, »Remarks on Frazer's Golden Bough,« str. 123.

78 Andrejč, *Wittgenstein and Interreligious Disagreement*, 60.

79 Wittgenstein, »Predavanje o etiki,« 69.

80 Wittgenstein, *Wittgensteinova predavanja*, 71.

81 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, str. 59.

vlja religijo in magijo kot tesno povezani z instinktivnimi odzivi, gestami in drugimi telesnimi izrazi in gibi.⁸² Wittgensteinov antiintelektualizem v zvezi z religijo se prepleta z njegovim odporom do metafizičnih teorij nasploh, njegova »instinktivistična« in »eksistencialistična« razlaga religije pa se nanaša tudi na največje religije, kakršna je krščanstvo.⁸³ Wittgenstein zavrača interpretacije krščanstva, ki ga prikazujejo kot sistem »nauk[ov] [...] brez strasti,«⁸⁴ in v nekem trenutku celo ostro obsodi »filozofsko teologijo.«⁸⁵ Po udarja vlogo doživetij in naravnosti, med njimi začudenja nad eksistenco, »absolutne varnosti« in – nekaterih vrst – občutja krivde.⁸⁶ Poznejši Wittgenstein tudi izrecno potrjuje kierkegaardovski pristop h krščanstvu:

Kršćanstvo med drugim uči, bi rekel, da vsi dobri nauki nič ne koristijo. Treba je spremeniti življenje. (Ali *smer* življenja.) [...] Za dober nauk namreč ni nujno, da nas *prevzame*; treba mu je slediti, kakor zdravnikovemu navodilu. – Toda tu je treba biti ganjen in spreobrnjen [...] Potem ko se človek enkrat obrne, mora tudi *ostati* obrnjen. Modrost [tj. intelektualno razumevanje] je brez strasti. V nasprotju z njo Kierkegaard vero imenuje *strast*.⁸⁷

Wittgensteinovska kritika je tako uperjena zoper intelektualizem v religiji nasploh in ne le zoper evidencializem. Osredotočanja na intelektualne vrline *znotraj* religioznega okvira kot takega ne zavrača, vendar ga obravnava s skepso, saj religijo pogosto meša z metafiziko. Intelektualno delo v religiji – zlasti v filozofsko kompleksnejših miselnih sistemih, kot sta tomistična krščanska teologija ali filozofija zen budizma – nikoli ne bi smelo potekati na rovaš zavedanja o predvsem izkustvenih in instinktivnih virih verskih pomenov, podob, govorice in verovanj.

Tudi v preskriptivnem modusu Wittgenstein dejansko ne uveljavlja nobenega posebnega »strogega merila [ali] [...] formalizirajočega pravila«, ki bi »*vnaprej* ali *enkrat za vselej*« prejudiciralo možnosti pomena »religije«. ⁸⁸ Se pa oddalji od deskriptivnega pristopa h konceptu »religije« v filozofiji in

82 Wittgenstein, »Remarks on Frazer's Golden Bough,« 123, 135.

83 Andrejč, *Wittgenstein and Interreligious Disagreement*, 42–49.

84 Wittgenstein, *Kultura in vrednota*, 87.

85 Drury, »Some Notes on Conversations with Wittgenstein,« 90.

86 Wittgenstein, »Predavanje o etiki.«

87 Wittgenstein, *Kultura in vrednota*, 87; poševni tisk kot v izvirniku.

88 de Vries, »Introduction: Why still 'religion'?« 31.

še bolj od njegovih socioloških ali etnografskih interpretacij in kritik. Zgoraj orisana ideja religije seveda ni *nereflektirano* preskriptivna. Prevzema odgovornost za pomen, ki ga pripisuje »religiji«, in nas retorično vabi, da nanjo in na to, kar je »v njej« pomembno, pogledamo v drugi luči in s hkratnim zavedanjem, da so drugačni pomeni »religije« in pogledi nanjo ne le možni, temveč tudi splošno razširjeni in priljubljeni. To je skladno s cavellovsko modrostjo, ki v širšem smislu v »religiji« vidi »to, kar smo pripravljeni in zmožni dojemati kot religijo«, in po kateri so, kot pojasnjuje Hent de Vries, »značilnosti in dejanski obstoj [religije] za nas odvisni od pomena, ki smo jim ga pripravljeni in zmožni prisoditi.«⁸⁹

Pomembno je razumeti, da se ni nujno treba popolnoma strinjati z Wittgensteinovimi pojmovanji religije, da bi lahko pristop WNOMA k znanosti in religiji sprejeli kot uporaben okvir. Značilnosti Wittgensteinove filozofije religije, za katere predlagam, da jih v WNOMA vendarle upoštevamo, pa so naslednje: 1. osnovna ideja o kategorialni razliki med verskimi in znanstvenimi trditvami ter prepričanjem in verovanjem; 2. antievidencializem glede religioznega verovanja; 3. dajanje prednosti izkustvenemu in instinktivnemu vidiku religije kot bolj bistvenemu v primerjavi s sistematsko-intelektualnim vidikom. Kot četrto točko pa predlagam še razlago razlike med religiozno in znanstveno naravnanoostjo v smislu van Fraassnovega razlikovanja med religiozno in empiristično *držo*.

Da bi to točko še nekoliko bolj pojasnil, naj omenim, da je za van Fraassna ključna značilnost religiozne drže »trajno čudenje«.⁹⁰ Drugače kot pri znanstveni radovednosti gre pri religiozni drži za eksistencialno »čudenje [...] ki se ne konča z zaključkom [empiričnega, vzročnega] raziskovanja.«⁹¹ Kaj torej pomeni, če rečemo, da je religiozno stališče drža? Van Fraassen pojasnjuje:

[Kar] ločuje sekularno od religioznega, niso teorije, ki jih zagovarjata, ali prepričanja o tem, kakšen je svet, čeprav je tudi ta pogosto najti med razlikami. Ključna distinkcija je v naravnanoosti, v tem, kako gledamo na svet in kakšen odnos imamo do lastnega izkustva. O tem sicer lahko teoretiziramo, toda imeti teorijo o drži ni isto kot to držo dejansko za-

89 Prav tam.

90 van Fraassen, *The Empirical Stance*, 182.

91 Prav tam, 188.

vzemati. Prav tako zavračanje neke drža še ne pomeni, da ne verjamemo v teorijo.⁹²

Moralne vrednote in prepričanja imajo seveda pomembno vlogo v religiozni misli in načinu življenja. Kljub temu WNOMA sledi van Fraassnovi ideji, da je »trajno čudenje« bolj temeljna značilnost religiozne drža kot moralne vrednote. V skladu s tem postane z vidika WNOMA pomembno *pridiganje*, ki ni opredeljeno v ozko homiletičnem smislu, temveč širše, kot komunikacijsko dejanje, katerega cilj je navdihovati in vzbujati vabljalnost določenega pogleda ali drža. Z njim je posameznik nagovorjen, naj zavzame določeno stališče do narave, človeštva, kulture in kozmosa, tj. naj nanje pogleda v določeni luči in skozi prizmo sugestivnih pojmov, podob ali izrazov. V nekem trenutku postane kierkegaardovski skok v vero, morda spreobrnjenje, neizogiben korak v sprejemanju religiozne drža in svetovnega nazora. To ne izključuje možnosti širšega pojmovanja »razumnosti«, po katerem so religiozna verovanja lahko del bolj ali manj razumskega pogleda na življenje. Po mnenju poznega Wittgensteina naša »potreba po določenih predstavah na področju 'razuma' in 'racionalnosti' izvira iz naše zmožnosti vključevanja v diskurzivne in prepričljive jezikovne izmenjave,«⁹³ in ker se komunikacijski cilji, skupnosti in diskurzivni konteksti lahko zelo razlikujejo, se lahko razlikuje(jo) tudi pomen(i) »razuma« in »racionalnosti«. V zvezi z vprašanjem splošne racionalnosti ali metaracionalnosti tega, kar pomeni bolj ali manj razumno združevati znanstveno in religiozno držo, je treba takšno razumnost opredeliti v smislu splošne osmislitve in smiselnosti ter kot pragmatično racionalnost, ne pa ozko pojmovano epistemološko racionalnost.

Nazadnje, in kar je morda najpomembnejše, je po WNOMA mogoče biti zavezan tako znanstveni racionalnosti kot religiozni sliki sveta kljub kategorialni razliki med znanstvenim in religioznim mišljenjem ter prepričanjem/verovanjem. Drugače povedano, posameznik ali skupnost lahko poskuša krmariti med globoko zavezanostjo znanosti kot empiristični drži na eni strani in religiozno držo s »trajnim čudenjem« na drugi. Ob tem seveda prihaja do napetosti in občasno je nujno preklapljati med stališči, kar je lahko psihološko naporno. Za sožitje znanosti in religije z vidika WNOMA pa je ključno, da se upremo skušnjavi, da bi religijo obravnavali psevdoznanstveno ali kot pretirano intelektualizirano metafiziko ali da bi znanost dojemali kot meta-

92 Prav tam, 194.

93 Heal, »Back to the Rough Ground!«, 47.

fizični postulat. V praksi in odvisno od področja zadevne znanosti – pomislino na pomembne razlike med kozmologijo, nevroznanostjo in antično zgodovino – se bodo načini usklajevanja znanosti in religije s pomočjo okvira WNOMA še vedno zelo razlikovali in se glede na najširše opredeljeno pragmatično razumnost različno dobro obnesli.

Pristop WNOMA k panteizmu

Zdaj smo pripravljeni orisati osnovne značilnosti pristopa WNOMA k panteizmu. Teh sicer ne bi smelo biti težko razbrati že iz doslej opisanega in obravnavanega. Pogled WNOMA na panteizem poudarja jasno zagovarjanje kategorialne razlike med panteističnimi trditvami in verovanji na eni strani ter znanstvenimi trditvami in prepričanji na drugi. Skladno s svojo antievidencialistično naravo si panteizem, v kombinaciji z WNOMA, ne prizadeva za epistemično, z dokazi podprto jamstvo. Še več, panteistične religije, za katere je okvir WNOMA sprejemljiv, bodo čutnoizkustvene in instinktivne, tj. predintelektualne, vidike religije vrednotile kot bolj temeljne od hladnega intelektualnega sistema prepričanj. In končno, razlika med panteistično religiozno naravnostjo in svetovnim nazorom na eni strani ter znanstveno naravnostjo in nazorom (v najširšem smislu) bo izkazana v skladu z van Fraassnovim razlikovanjem med religiozno in empiristično *držo*.

Poleg teh splošnih potez velja omeniti, da celo nepanteisti, kot je Alasdair MacIntyre, trdijo, da

panteizem kot teologija izvira, neodvisno od svoje metafizike, iz vsesplošne sposobnosti občudovanja in čudenja ob soočenju tako z naravnimi pojavi kot z navidezno celoto vsega obstoječega. Panteizem izkazuje izjemno zgodovinsko sposobnost preživetja tudi zato, ker njegova metafizika daje na voljo besedišče, ki je za izražanje teh čustev očitno primernejše od katerega koli drugega.⁹⁴

Takšna interpretacija panteizma se elegantno ujema z WNOMA. Posledično bi lahko trdili – česar tu ne poskušam –, da je panteizem morda *bolj* skladen s pristopom WNOMA kot večina drugih religioznih drž. Če se vrne mo k primerjavi med Einsteinom in Spinozo, se zdi, da WNOMA daje pred-

94 MacIntyre, »Pantheism«, 35.

nost einsteinovskemu panteizmu »kozmične religioznosti« pred spinozističnim racionalističnim in močno metafizično naravnanim panteizmom. Kot smo videli, pri Einsteinu namreč eksistencialno čudenje *predhodi* razumski refleksiji, naj bo ta teološka ali znanstvena. Toda ali se Einsteinov panteizem enako dobro ujema z WNOMA tudi pri drugih vprašanjih? Čeravno na tem mestu ne moremo podati popolnega odgovora, se zdi, da bi lahko bil pritrديلen, še posebej ob upoštevanju osrednje značilnosti pristopa WNOMA, tj. antievidencializma. V delu *Einstein and Religion* Max Jammer zagovarja stališče, da ima Einsteinova teorija relativnosti pomembne posledice za teologijo in filozofijo religije, zlasti za odnos med Bogom, časom in človekom.⁹⁵ Ta trditev sicer ni združljiva z WNOMA, toda Jammer jasno ločuje svoje stališče od Einsteinovega, in izpostavi, da slednji »nikoli ni utemeljeval svoje religije na logičnih zaključkih iz svojega znanstvenega dela.«⁹⁶ Nasprotno, Einsteinova panteistična interpretacija sveta, kot smo lahko videli v prvem delu članka, je tesno povezana z njegovo idejo občutja kozmične religioznosti in prepričanjem o njegovem religiozno-filozofskem pomenu. Zavezanost znanstveni racionalnosti in empirizmu kot drži pa se Einsteinu ni zdela nezdržljiva z minimalističnim panteizmom kot religiozno držo.

WNOMA seveda sleherni interpretaciji panteizma, naj bo ta hladnejša ali bolj vroča, določa omejitve, ki se marsikomu zdijo sporne. Ena od teh omejitev je, da mora panteizem, enako kot krščanski teizem, priznati svojo odvisnost od »pridiganja« in se odpovedati naravni teologiji, kot je tradicionalno pojmovana v analitični filozofiji. Naravna teologija, v kateri so dopustne zgolj »predpostavke, ki jih je mogoče potrditi z uporabo običajnih orodij, standardov in metod intelektualnega raziskovanja,«⁹⁷ se pri panteizmu ne obnese iz istih razlogov, zaradi katerih se ne obnese tudi pri nobenem drugem religioznem verovanju. Po načelu WNOMA namreč preprosto ni logične poti, ki bi bodisi od »nereligioznega dejstva« bodisi od »sekularne logične resnice« vodila do panteistične ali katere koli druge *religiozne drž*e, ne da bi se ujela v krožno sklepanje.

Vendar bi bilo napačno misliti, da ima WNOMA skrbno in resno filozofsko obravnavo panteizma za nekaj samo po sebi slabega. Kot smo videli, je antiintelektualizem načela WNOMA v tem, da instinktivno in izkustveno plat religije obravnava kot primarno in nad intelektualno. Brez povezave z

95 Jammer, *Einstein and Religion*, 247–265.

96 Prav tam, 11.

97 Parsons, »Perspectives on Natural Theology,« 247.

izkustvenim in instinktivnim panteistični premislek sploh ne more biti religiozen in navadno vodi v napačno prikazovanje panteizma. Toda panteizem je seveda več kot občutek ali instinkt; je ideja, ki zahteva korak, naj bo še tako majhen, v abstraktno: operira z idejo celotnega kozmosa kot božanskega Enega. Instinktivnega čaščenja vsega, s čimer se lahko srečamo v svojem okolju, brez kakršnega koli razmisleka ali interpretacije ne moremo šteti za panteistično. Skepsa, ki jo WNOMA goji do intelektualizma v religiji, ne pomeni zaničevanja intelektualnih vrlin, kot so radovednost, intelektualna poštenost, odprtost in intelektualna temeljitost. Gre bolj za to, kako in za kaj se te vrline uporabljajo. Vztrajanje pri kritičnem zavedanju, da panteizma kot religiozne drže ne gre mešati s »hladnim« metafizičnim sistemom ali znanstveno teorijo, je ključno. Panteistične trditve, kot sta »Univerzum je božanski« ali »Z vsem svetom sem povezan v globoko duhovno enost«, je mogoče smiselno potrjevati in ohranяти zgolj kot posledico določenega pogleda na svet ali svetovnonazorske spreobrnitve. Poleg tega je smiselno povezovanje splošnih panteističnih trditev o svetu s specifičnimi trditvami o človeštvu ter naših odnosih z drugimi bitji in okoljem – trditvami, v katerih lahko nastopajo pojmi, ki izhajajo iz znanstvenih opisov in lahko oblikujejo moralne koncepte in trditve – po načelu WNOMA že samo na sebi »religiozni podvig«. Tako bi morda Spinozov panteizem, čeravno ne priznava svojega izkustvenega izvora in se predstavlja kot pretežno intelektualni sistem, še vedno lahko verodostojno razlagali kot izraz (tudi) religiozne drže. Če bi ga brali na ta način, bi panteistična drža pod metafizičnim »balastom« Spinozovega sistema imela v svojem jedru intelektualno ljubezen do kozmosa-kot-Boga – ljubezen, ki je vrhunec intelektualno neoporečnega življenja, v katerem se afektivne, kognitivne in ustvarjalne komponente zlivajo v največjo možno harmonijo.⁹⁸

Članek bomo zaključili s kratkim pregledom dveh primerov sodobnega panteističnega diskurza, enega iz analitične filozofije in drugega s priljubljene spletne strani, ki med širšo javnostjo širi idejo panteizma kot življenjske izbire. S tem želimo pokazati, kako se WNOMA lahko uporablja v sodobnih debatah o panteizmu.

Prvi primer je nedavna razprava T. Ryana Byerlyja, ki predstavlja novo različico argumenta v korist panteizma iz izkustva. Byerly svojo zanimivo argumentacijo začena s predpostavko, da čustveno izkustvo čudenja deluje kot »nezanesljiv indikator duhovnosti«, podobno kot je po stališču vrlinske

98 Lloyd, *Routledge Philosophy Guidebook*, 45, 109–14.

etike občudovanje nezanesljiv indikator moralnih resnic.⁹⁹ Argumentacija vključuje funkcijsko trditev, predmetno trditev in sklep: »To, kar ob temeljiti kritični presoji najbolj vztrajno vzbuja čudenje, je nadvse božansko.« (funkcijska trditev); »Kozmos je to, kar ob kritični presoji najbolj stanovitno vzbuja čudenje.« (predmetna trditev); »Kozmos je torej nadvse božanski.«¹⁰⁰ (zaključek). V njegovi celotni utemeljitvi najdemo premišljene in dodelane argumente v prid panteizmu, pri čemer sta tako funkcijska kot predmetna trditev podprti z dodatnimi pomožnimi argumenti, ki se vsaj delno naslanjajo na empirične trditve. Utemeljitev vključuje tudi konstruktivno konceptualno delo o samem pojmu čudenja. Predmetna trditev temelji na ideji, da vse, kar vzbuja čudenje, nujno izkazuje očitno nadzorovano kompleksnost in onkrajnost – idejo, ki jo po Byerlyjevih besedah potrjuje tudi empirična literatura o čudenju.¹⁰¹ Nadalje pravi, da je »kozmos primer teh značilnosti *par excellence*; je najbolj celovita entiteta, ki obenem izkazuje očitno nadzorovano kompleksnost in onkrajnost ter je kot taka predmet čudenja, ki bi najbolje vzdržalo kritično presojo.«¹⁰²

Zaradi omejenega prostora se v tem prispevku osredotočam samo na funkcijsko trditev, ki jo Byerly sicer podpre tudi z *empiričnimi* dokazi.¹⁰³ Ti vključujejo povezave med čudenjem in afirmacijo svetega v sodobni judovski misli, »eksperimentalne dokaze [s področja psihologije], ki izkustva čudenja povezujejo s predanostjo religiji«, raziskavo s področja medkulturnih religijskih študij ter z »neuspešnostjo neduhovnih [evolucijskih] opisov funkcije čudenja.«¹⁰⁴ To je ključni evidencialistični korak v utemeljevanju panteizma kot »čudo-vitega«: je odmik od deskriptivnih, empiričnih trditev o svetu k verski trditvi, ki zagovarja obstoj nečesa »nadvse božanskega« (funkcijska trditev). Če bi bil uspešen, bi odprl epistemološko legitimno pot iz domene znanosti v domeno religije – kar pa je po WNOMA lahko le pomota, kategorialna napaka.

Toda ob natančnejšem branju ugotovimo, da Byerly vključuje pomemben pridržek, ki celotno utemeljitev postavi v novo luč. Prizna namreč, da bo funkcijska trditev v tej argumentaciji verjetno prepričala »vsaj nekaj teistov, nekaj naturalistov, ki jih privlači naturalistično duhovno življenje,« in »tiste

99 Byerly, »The Awe-Some Argument for Pantheism,« 2.

100 Prav tam, 3.

101 Prav tam, 7.

102 Prav tam, 11.

103 Za več o nedavni razpravi o predmetni trditvi gl. Buckareff, *Pantheism*, 24–26.

104 Byerly, »The Awe-Some Argument for Pantheism,« 4–5.

posameznike, za katere je bil panteizem zanimiv že prej,« najverjetneje pa ne bo prepričala »naturalistov, ki jih duhovno življenje doslej ni privlačilo.«¹⁰⁵ Z drugimi besedami, povezava med empiričnimi dokazi in trditvijo, da je »to, kar ob kritični presoji najbolj vztrajno vzbuja čudenje, [...] nadvse božansko«, se bo zdela prepričljiva le tistim, ki že menijo – in to je ključno –, da je koncept »božanskega« smiseln; ki trdijo, da je *božanski* ali vsaj duhovni svet nekaj stvarnega; in ki verjetno *že zdaj verjamejo* v povezavo med izkustvom čudenja ter občutenjem duhovnega ali božanskega.

V kakšnem smislu je torej »čudo-viti« argument za panteizem sploh *argument* in v kakšnem smislu so dokazi, podani v njegov prid, dejansko »dokazi«, kakor jih običajno razumemo v znanosti? Trditvi, da je doživetje čudenja nezanesljiv indikator legitimnih ali resničnih verovanj v duhovni sferi ter da je »to, kar ob kritični presoji najbolj stanovitno vzbuja čudenje, [...] nadvse božansko«, sta podani že povsem znotraj domene religije in predpostavljata religiozno naravnost. Lahko bi bili tudi retorični, kot del navdihujočega govora, s katerim se »nagovarja« in vabi vse tiste, ki še ne verjamejo v božansko ali v njegovo povezavo s čudenjem, naj prevzamejo (določeno) religiozno držo. Vendar pa, kot priznava sam Byerly, »dokazi«, predstavljeni v podporo teh trditev, verjetno ne bodo mogli prepričati tistih, ki menijo, da čudenje, denimo, ovira pravilno delovanje naših epistemoloških sposobnosti. To, kar Byerly imenuje »dokazi«, ne deluje kot znanstveni dokaz. Predstavljeni »dokazi« niso uporabljeni kot del empirično-znanstvenega – v tem primeru kombinacije induktivnega in abduktivnega – sklepanja. Nasprotno, v kontekstu »čudo-vitega« utemeljevanja panteizma ti »dokazi« pravzaprav delujejo *samo znotraj že religioznega svetovnega nazora*, ki priznava božansko in že sprejema čudenje: »glede na ta argument je *božansko* ostenzivno opredeljeno kot to, kar najbolj stanovitno vzbuja čudenje.«¹⁰⁶ Empirist, ki ni zavezan religiozni drži, bo verjetno trdil, da je vsakršno čudenje mogoče in *treba* razumeti ali interpretirati zgolj kot obliko »znanstvene radovednosti«, ki se kljub vsem »dokazom«, predstavljenim v čudo-viti argumentaciji v korist panteizma, razblini, ko določen čudo-vit naravni pojav vzročno pojasnimo. Kakšen dodatni argument ali dokaz bi lahko Byerly, ali sploh kateri koli panteist ali teist, podal, da bi človeka s takim prepričanjem navedel k temu, da bi svet in Byerlyjeve »dokaze« interpretiral kot afirmacijo božanskega?

105 Prav tam, 6.

106 Prav tam, 11.

Z vidika WNOMA je edino, kar lahko storimo, da panteistično podobo sveta predstavimo sugestivno, torej da bralce *povabimo* in spodbudimo k dojetanju sveta kot božanskega. V primeru čudo-vitega argumenta za panteizem bi to pomenilo popolno strinjanje z razumevanjem, da sprejemanje čudenja kot indikatorja duhovnosti že pomeni premišljanje znotraj domene religije. Če ga razumemo tako, je Byerlyjev čudo-viti »argument« dragocen konceptualni prispevek k panteizmu kot religiozni drži in lahko znotraj te drže prepričljivo in koherentno opisuje in »pripoveduje« o določenih značilnostih sveta, ni pa primer naravnoteološkega argumenta. »Dokazi«, ki jih navaja, niso empirični dokazi za panteizem v pravem pomenu besede.

Oglejmo si zdaj primer panteizma »nižjega ranga« oziroma odlomke iz diskurza najuspešnejše panteistične skupnosti – »skupnosti« vsaj v jezikovnem, komunikacijskem in spletnem smislu –, ki se sporazumeva v angleškem jeziku in ima mednarodni doseg: Svetovnega panteističnega gibanja (WPM). Ideje te skupnosti so najjasneje izražene z besedami njenega ustanovitelja in predsednika Paula Harrisona, okoljevarstvenika in avtorja knjige *Elements of Pantheism*.¹⁰⁷ V delu besedila, ki je dostopno na osrednji spletni strani gibanja www.pantheism.net (zadnji dostop 9. 12. 2023), predstavlja in razlaga skupnostna prepričanja, odnos do znanosti in značilnosti, po katerih se naturalistični panteizem WPM razlikuje od krščanstva in drugih teističnih ali supranaturalističnih religij in teologij. Velik del besedila pa je, kot temu pravim, »pridiga« – s katero se očitno želi sugerirati izkustvo kozmosa kot božanskega, torej takšnega, ki si zasluži največje občudovanje in spoštovanje. Na primer:

Vas pogled na nočno nebo ali posnetki vesoljskega teleskopa Hubble navdajajo z občudovanjem in spoštovanjem do neizmerne lepote in moči vesolja? Ali vas, ko ste v naravi – v gozdu, ob morju, na vrhu gore –, kdaj prevzame občutek svetosti, kot da ste sredi ogromne katedrale? Menite, da bi morali ljudje sebe dojemati kot del narave, namesto da se postavljajo nad njo?

Če ste na vsa ta vprašanja odgovorili pritrdilno, se nagibate k panteizmu [...] Prav je, da smo pred kozmosom ponižni, se mu čudimo in ga občudujemo, ga spoštujemo, slavimo ter v njem iščemo globlje razumevanje – da imamo do njega v mnogočem podoben odnos, kot ga imajo [teistični]

107 Harrison, *Elements of Pantheism*.

verniki do svojega Boga, vendar brez klečeplaznega čaščenja ali pričakovanj, da je nekje neko bitje, ki lahko usliši naše prošnje.¹⁰⁸

Če si besedilo pobliže ogledamo, vidimo, da gre za bolj ali manj enako misel – namreč idejo, da smo vsi del naravnega vesolja, iz katerega skupaj izhajamo –, ki pa je najprej predstavljena kot znanstveno dejstvo in nato kot duhovna ali verska resnica. Kljub »stvarjenjskemu« jeziku se naslednje besedilo bere kot temeljna znanstvena trditev: »Smo del vesolja. Našo Zemljo je ustvarilo vesolje, ki jo bo nekoč ponovno absorbiralo. Iz iste snovi in energije smo kot vesolje.«¹⁰⁹ Malo nižje v istem odstavku pa taisti miselni tok in zelo podobne trditve zadobijo čedalje bolj sugestiven, estetski in religiozni ton:

Vesolje nas ustvarja, ohranja in uničuje. Je globlje in starejše, kot smo zmožni dojeti z našim umom. Bolj čudovito, kot ga zmoremo opisati z besedami. Bolj zapleteno, kot smo ga znanstveno sposobni razumeti [...] Ta vseobsegajoča navzočnost je povsod v vas in zunaj vas in se od nje nikoli ne morete ločiti.¹¹⁰

Združevanje tako različnih vrst diskurza v istem besedilu ni nujno problematično, vendar lahko povzroča zmedo, če ustvarja vtis, da religiozna izjava na koncu odstavka izhaja iz bolj empiričnih trditev na njegovem začetku. Empirična trditev, da smo ljudje sestavljeni iz istih kemičnih elementov in podvrženi istim fizikalnim silam in procesom kot preostalo vesolje, je *sama po sebi* brez religioznega ali moralnega pomena, če jo obravnavamo kot znanstveno ugotovitev. Vendar pa lahko z isto zvanečo trditvijo, v nespremenjeni obliki, opišemo tudi religiozno podobo sveta, še zlasti eksistencialno pomembno sorodnost med nami in vso naravo – podobo, ki deluje kot del religiozne drže, kar pa ni več znanstvena hipoteza ali razlaga, temveč nekaj povsem drugega.

Kot rečeno, »mešanje« znanstvenega in religioznega diskurza v istem besedilu, kot je opaziti v uvodu v panteizem na spletni strani WPM, samo po sebi ni problematično. Možno je, da se v večini panteističnih besedil Paula Harri-sona in večini panteističnih razprav na spletni strani WPM – vključno z izjavo

108 Prav tam.

109 Prav tam.

110 Prav tam.

o »Načelih« panteizma (*Principles of Scientific Pantheism* 2022) – znanstveni in religiozni diskurz ne mešata na nejasen ali zavajajoč način. Vendar pa v teh besedilih lahko najdemo vsaj nekaj izjav, ki močno namigujejo, da znanost *legitimira* panteizem, eno celo v opisu samega *raison d'être* gibanja WPM: »Svetovno panteistično gibanje (WPM) je bilo ustanovljeno za promocijo teh znanstvenih panteističnih prepričanj kot racionalne alternative verovanjem v nadnaravno.«¹¹¹ Z vidika WNOMA je že sam izraz »znanstveni panteizem«, ki se očitno uporablja kot termin za razlikovanje panteizma WPM od drugih oblik panteizma, dejansko neustrezno poimenovanje. Toda »racionalnost« te alternative je zgolj v ideji, da panteizem WPM v celoti spoštuje »razum, dokaze in znanstveno metodo«, medtem ko sam kot duhovna naravnost in misel ni epistemološko utemeljen v znanosti. WPM trdi, da lahko do izkustva in razumevanja božanske narave kozmosa kot »najvišje resničnosti« vsakdo »dostopa neposredno preko zaznavanja, čustev in meditacije.«¹¹² Ta trditev vsekakor odpira dodatna filozofska vprašanja, vendar v sedanji obliki omogoča tudi interpretacijo, po kateri znanstveno razmišljanje in raziskovanje na eni strani ter panteistična naravnost na drugi ostajata ločeni domeni. Če ju uporabimo skupaj, vendar pravilno, tj. kot različna načina razumevanja iste stvarnosti, lahko znanost dejansko »močno [okrepi] naše duhovne in estetske odzive na svet in naše zavedanje kozmičnih in naravnih čudes na vseh ravneh.«¹¹³ Kar želim povedati, je, da WPM očitno ponuja in razlaga tudi verodostojno in do WNOMA prijazno razumevanje panteizma.

Nazadnje je pomembno omeniti, da se panteizem WPM opredeljuje za religijo narave, torej obliko duhovnosti, ki najvišje vrednoti občutek srodnosti z naravo in druge vrste izkustev z njo in v njej ter občutek doživljanja same narave, predvsem bioloških okolij na Zemlji, a tudi abiotskih elementov in vesolja zunaj našega planeta. V tem smislu se ta panteizem kaže kot precej »vroč«. Verjetno je zdaj že jasno, da to še ne pomeni, da je brez intelektualnih vrlin. Če panteizem WPM namreč deluje v skladu z zavezo dokazni racionalnosti in raziskovanju (empirični drži) in *obenem* potrjuje panteizem kot religiozno držo in če njegov diskurz in praksa odražata zavedanje o kategorikalni razliki med domenama znanosti in religije, potem je lahko intelektualno neoporečen. Podobno so lahko tudi drugi vroči panteizmi, denimo duhov-

111 World Pantheism, »Principles of Scientific Pantheism.«

112 Prav tam.

113 Prav tam.

nost »deskanja z dušo« ali panteizmi nekaterih novopoganskih duhovnosti, intelektualno neoporečni tudi brez kompleksne filozofske teologije.

Raven strinjanja s pričujočimi ugotovitvami bo seveda odvisna od tega, ali nas WNOMA sploh prepriča. Upam, da mi je s tem prispevkom vsaj do neke mere uspelo prikazati prepričljivost tega načela in njegovega pristopa k panteizmu ter dokazati njegovo interpretativno moč pri vprašanju, kako različne oblike panteizma usklajujejo odnos – v širšem smislu – med čutnim izkustvom in vero na eni strani ter razumskostjo in znanostjo na drugi. Obstaja sicer še več pomembnih vprašanj, ki se jih tukaj nismo lotili, bi jih pa interpretacija panteizma z vidika WNOMA morala osvetliti. Nekatera izmed njih izhajajo iz tem, o katerih se danes v analitični filozofiji panteizma precej razpravlja,¹¹⁴ denimo vprašanje pomena *enosti* božanskega in sveta; vprašanje, ali bi panteizem moral vključevati verovanje v obstoj Božjega *uma*; ali je panteizem po WNOMA združljiv z ontološkim naturalizmom; in kakšne posledice imajo nevroznanstvene, naturalistične razlage religioznih izkustev (vključno z občutenjem čudenja in občudovanja) za panteizem v interpretaciji WNOMA. Upam, da bom ta vprašanja lahko obravnaval v prihodnjih raziskavah.

Prevedla Petra Berlot

Članek je bil z naslovom »Pantheism from the Perspective of Wittgensteinian Nonoverlapping Magisteria (WNOMA)« predhodno objavljen v reviji *Religions* 2024, 14(12): 1551. <https://doi.org/10.3390/rel14121551>.

BIBLIOGRAFIJA

- Allison, Henry E. *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.
- Andrejč, Gorazd. *Wittgenstein and Interreligious Disagreement: Philosophical and Theological Investigation*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2016.
- Buckareff, Andrei. *Pantheism*. Cambridge Elements in Philosophy of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Byerly, T. Ryan. »The Awe-Some Argument for Pantheism.« *European Journal for Philosophy of Religion* 11, št. 2 (2019): 1–21.
- Carrette, Jeremy. »Grace Jantzen.« *The Guardian*, 11. 5. 2006. <https://www.theguardian.com/news/2006/may/11/guardianobituaries.gender>.

114 Dober pregled takšnih vprašanj lahko najdemo v Buckareff, *Pantheism*.

- Cusack, Carole. »Science Fiction as Scripture: Robert A. Heinlein's Stranger in a Strange Land and the Church of All Worlds.« *Literature & Aesthetics* 19 (2009): 72–91. <https://core.ac.uk/download/pdf/229421468.pdf>.
- de Cruz, Helen. »Religion and Science.« V *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2022. Dostopano 16. 10. 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/religion-science/>.
- de Vries, Hent. »Introduction: Why Still 'Religion'?« V: *Religion: Beyond a Concept*, uredil Hent de Vries. 1–98. New York, NY: Fordham University Press, 2008.
- de Spinoza, Baruch. *Etika*. Prevedel Primož Simoniti. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Drury, Maurice O'C. »Some Notes on Conversations with Wittgenstein.« V *Recollections of Wittgenstein*, uredil Rush Rhees. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Einstein, Albert. *The Ultimate Quotable Einstein*. Izbrala in uredila Alice Calaprice. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Ferre, Lux. »The Church of All Worlds.« *Occult World*, 25. 7. 2017. <https://occult-world.com/church-of-all-worlds/>.
- Gillies, Donald, in Marco Gillies. »Artificial Intelligence and Philosophy of Science from the 1990s to 2020.« V *Current Trends in Philosophy of Science*, uredil Wenceslao J. Gonzalez. Synthese Library. Cham: Springer 462 (2022), 65–80.
- Gould, Stephen J. »Nonoverlapping Magisteria.« *Natural History* 106 (1997): 16–22.
- Gould, Stephen J. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine Books, 2002.
- Gould, Stephen J. *The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox: Mending the Gap between Science and the Humanities*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Harrison, Paul. *Elements of Pantheism: A Spirituality of Nature and the Universe*, 3. izd. Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing, 2013.
- Harrison, Paul. »Scientific Pantheism: Reverence of Nature and the Cosmos.« *World Pantheism*. 2022. Dostopano 16. 10. 2023. <https://www.pantheism.net/paul/>.
- Heal, Jane. »'Back to the Rough Ground!' Wittgensteinian Reflections on Rationality and Reason.« V *Wittgenstein and Reason*, uredil John Preston, 47–64. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.
- Jammer, Max. *Einstein and Religion: Physics and Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Jantzen, Grace. *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press, 1998.
- Lambek, Michael. »Provincializing God: Provocations from an Anthropology of Religion.« V: *Religion: Beyond a Concept*, uredil Hent de Vries, 120–38. New York: Fordham University Press, 2008.
- Larson, Erik J. *The Myth of Artificial Intelligence: Why Computers Can't Think the Way We Do*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2021.

- Levine, Michael. *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*. London: Routledge, 1994.
- Lloyd, Genevieve. *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*. London: Routledge, 1995.
- MacIntyre, Alasdair. »Pantheism.« V: *Encyclopedia of Philosophy*, uredil Paul Edwards, 31–35. New York: Macmillan and Free Press, 1967.
- Mander, William. »Pantheism.« V: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. Dostopano 12. 3. 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/pantheism/>.
- McGrath, Alister. »Consilience of Equal Regard: Stephen Jay Gould on the relation of Science and Religion.« *Zygon: Journal of Religion and Science* 56 (2021): 547–65.
- Melton, J. Gordon. »Hare Krishna.« V *Encyclopedia Britannica*. 2023. Dostopano 27. 9. 2023. <https://www.britannica.com/topic/Hare-Krishna>.
- Nadler, Steven. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Nadler, Steven. »Baruch Spinoza.« V *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. Dostopano 12. 3. 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza/>.
- Nelson, Kevin. *The God Impulse: Is Religion Hardwired into the Brain?* London: Simon and Schuster, 2011.
- Parsons, Keith. »Perspectives on Natural Theology from Analytic Philosophy.« V *Oxford Handbook of Natural Theology*, uredil Russell Re Manning, 247–61. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Ratcliffe, Matthew. *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Schönbaumsfeld, Genia. *Wittgenstein on Religious Belief. Cambridge Elements*. Zbirka The Philosophy of Ludwig Wittgenstein, uredil David Stern. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Shermer, Michael. »Science, Religion and the Meaning of Life.« *Scientific American*. 1. 8. 2015. <https://www.scientificamerican.com/article/science-religion-and-the-meaning-of-life/>.
- Spinoza, Baruch. *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*. V angleščino prevedel in uredil Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Taylor, Bron. »Surfing into Spirituality and a New, Aquatic Nature Religion.« *Journal of the American Academy of Religion* 75 (2007): 923–51.
- Taylor, Bron. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- van Fraassen, Bas. *The Empirical Stance*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Spiritual Naturalist Society. »What Is SN?« Dostopano 10. 10. 2023. <https://www.snsociety.org/what-is-sn/>.

- Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1970. V slovenščini *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Prevedel Tomaž Grušovnik. Zbirka Phainomena 27. Ljubljana: Nova revija, 2007.
- Wittgenstein, Ludwig. *Cause and Effect: Intuitive Awareness* [1937]. Uredil Rush Rhees. *Philosophia* 6 (1976): 392–430.
- Wittgenstein, Ludwig. *Wittgensteinova predavanja, Cambridge, 1932–1935: Iz zapiskov Alice Ambrose in Margaret Macdonald*, uredila Alice Ambrose. Prevedla Varja Štrajn. Zbirka Uvid 6. Vnanje Gorice: Kulturno-umetniško društvo Police Dubove, 2024.
- Wittgenstein, Ludwig. »Remarks on Frazer's Golden Bough.« V *Philosophical Occasions: 1912–1951*, uredila James Klagge in Alfred Nordmann, 119–55. Indianapolis: Hackett, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig. *Kultura in vrednota: mešani zapiski*. Prevedel Aleš Učakar. Knjižna zbirka Claritas 40. Ljubljana: Študentska založba, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig. *Filozofske raziskave*. Prevedla Erna Strniša. Ljubljana: Krtina, 2014.
- Wittgenstein, Ludwig. »Predavanje o etiki.« Prevedel Tine Hribar. *Phainomena* 3, št. 9/10 (1994): 61–69.
- World Pantheism. »Principles of Scientific Pantheism.« 2022. Dostopano 16. 10. 2023. <https://pantheism.net/manifest/>.
- Zednik, Carlos, in Hannes Boelsen. »Scientific Exploration and Explainable Artificial Intelligence.« *Minds & Machines* 32 (2022): 219–39.

NOREEN HERZFELD

Gromozanski okoljski odtis umetne intelligence in z njo povezanih tehnologij

Pojav obsežnih jezikovnih modelov (OJM, ang. Large Language Models, LLMs) tipa ChatGPT je povzročil neverjetno rast zanimanja za umetno inteligenco (UI). Napovedi o bližnji prihodnosti UI je veliko, tako utopičnih kot distopičnih. Futuristi, vključno z vase zagledanimi nadutimi inženirji informacijskih tehnologij iz Silicijeve doline in vlagatelji tveganega kapitala, ki jih podpirajo, menijo, da bo splošna UI (ang. Artificial General Intelligence, AGI), ki bo vsaj tako inteligentna kot človek, na voljo še pred koncem desetletja, in na UI gledajo kot na potencialno rešiteljico nešteti težav, ki pestijo sodobno družbo. Mnogi upajo, da bo UI lahko upravljala promet, nadzorovala storilce kaznivih dejanj, poučevala učence, racionalizirala proizvodnjo, razvijala nova zdravila in terapije in zmogla celo najti inovativne rešitve za odpravo vojn in zaustavitev podnebnih sprememb. Distopiste ali preroke pogube pa skrbi, da bo postavila na glavo trge delovne sile, dala bogatim še več moči v primerjavi z revnimi, da bo padla v roke hekerjem in zločincem in bo, ob razvijanju splošne UI brez vsakršnih etičnih varoval, pogubila človeštvo samo. Naj drži tako ali drugače, ameriški inštitut Future of Life ugotavlja, da bi »napredna UI lahko pomenila korenito spremembo v zgodovini življenja

na Zemlji, zato bi jo bilo treba načrtovati in upravljati z ustrezno skrbnostjo in primernimi sredstvi.«¹

Menim, da je največja težava UI in z njo povezanih novih tehnologij, kot so kriptovalute, doslej na splošno ostala neopažena. Te tehnologije namreč ob obsežnejši uporabi povečujejo podnebne spremembe. Obnesejo se, dokler jih uporablja le peščica zanesenjakov, če pa bo njihova raba zajela širšo družbo in bodo za večino od nas postale standardna dobrina, bodo kmalu izčrpale naše energetske vire in skokovito pospešile segrevanje našega že tako pregretega planeta. Od razumevanja inteligence kot zgolj umske sposobnosti moramo napredovati do spoznanja, da je vsakršna inteligenca povezana s stroški energije, pri čemer strojna inteligenca stroškovno daleč presega človeško. Te tehnologije utegnejo pogubiti človeštvo – ne sicer neposredno, s svojimi odločitvami, temveč posredno, z našo odločitvijo, da jih bomo uporabljali na račun segrevanja planeta.

Utelešenost inteligence

Valerie Hudson takole pravi o generativni UI: »Tovrstna inteligenca temelji zgolj na jeziku in je povsem breztelesna. Vsaka druga inteligenca na Zemlji je utelešena in ta utelešenost določa obliko inteligence. Če robota priključimo na sistem UI, je verjetno tako, kot bi priključili telo na predobstoječe možgane, pri človeku pa so se, povsem nasprotno, razmišljujoči možgani razvili kot del telesa.«² Vse oblike živalske inteligence, s katerimi smo se doslej srečali, so prav tako utelešene in vsajene v telo, so rezultat procesa evolucije, skozi katerega so se oblikovale tako, da so prilagojene svojemu okolju. UI je drugačna. Ni se razvila sama, temveč je bila načrtovana in ustvarjena. Toda Hudson nima prav, ko pravi, da ni utelešena. UI je tako kot mi del snovnega okolja, ker pa ni produkt evolucije, ni nujno tudi ustrezno domišljena za naše fizično okolje.

UI si zlahka predstavljamo kot breztelesno, zgolj kot algoritme, ki računajo in ustvarjajo v kraju, ki se mu reče »oblak«. Tako čisto zveni, tako prijetno, tako intelektualno. Seveda v resnici ni nobenega »oblaka«. Kibernetiski prostor je iluzija. Računalniška obdelava podatkov je fizičen proces, ki zahte-

1 Future of Life Institute, »Pause Giant AI Experiments,« <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>.

2 Hudson, »Perspective«.

va strojno opremo, kable in energijo. Za ustvarjanje in hranjenje podatkov je potrebna energija. In podatkov ustvarimo zares veliko. Po informacijah Svetovnega gospodarskega foruma v enem dnevu generiramo štiridesetkrat več bajtov podatkov, kot je zvezd v vidnem vesolju, oziroma 44 zetabajtov. To je $44 \times 1.000.000.000.000.000.000.000$. Večina teh podatkov ni posebej produktivnih. Mednje sodi denimo 500 milijonov objav na omrežju X, 294 milijard elektronskih sporočil, 4 milijone gigabajtov podatkov z družbenega omrežja Facebook, 4000 gigabajtov od vsakega računalniško vodenega avtomobila, 65 milijard sporočil, poslanih z aplikacijo WhatsApp, in 5 milijard poizvedovanj v brskalniku Google.³ Lahko bi sicer rekli, da nič od tega ni UI. Vendar pa so prav te spletne aktivnosti potrebne za usposabljanje obsežnih jezikovnih modelov in generativne UI. Kako bi orodje Midjourney lahko generiralo sliko v slogu van Gogha, če mu ne bi posredovali pikselizirane različice vsake njegove slike? Obsežni jezikovni modeli oblikujejo stohastične modele človeškega jezika, s pomočjo katerih se lahko odzovejo na naše poizvedbe prav zato, ker so videli na milijone spletnih strani v človeških jezikih. Javni splet je dandanes glavni vir za usposabljanje vsakega obsežnega jezikovnega modela, saj oblikuje tako spomin teh programov kot njihove izkušnje.

Po podatkih storitve Common Crawl, ki vsak mesec prečeše ves splet, da bi videla, kaj je na njem objavljeno, je bilo junija 2023 na svetovnem spletu več kot 3 milijarde strani in približno 400 terabajtov podatkov (1 terabajt je 1 milijon megabajtov) v nestisnjeni obliki.⁴ Ti podatki se hranijo v ogromnih centrih (nekoč smo jim rekli 'strežniške farme'), pogosto zgrajenih v ruralnem okolju. Podjetja, kot so Google, Amazon, Microsoft in Meta, so v podeželska območja v Virginiji, Kaliforniji, Teksasu, Washingtonu in Oregonu umestila stotisoče kvadratnih metrov strežnikov. Ti podatkovni centri izkoriščajo poceni zemljišča, ugodno ceno električne energije in davčne spodbude vse bolj zapuščenih in propadajočih manjših krajev, ki se trudijo pritegniti kapital. Nadaljujejo dolgoletno tradicijo prisvajanja ruralnih virov v korist razvoja mest: »Tako kot so urbana območja odvisna od podeželja in oddaljenih virov pri preskrbi s hrano, energijo, surovinami in vodo, je tudi razvoj digitalnega kapitalizma odvisen od ruralnih virov, ki zagotavljajo energijo za posodabljanje našega statusa na Facebooku, hranjenje fotografij na Googlu, obsedenega branja na Kindlu, pretakanje Netflixovih vsebin in uporabo glas-

3 Brevini, *Is AI Good for the Planet?*, 42-43.

4 Humor, »How Much Data.«

benih knjižnic iTunes.«⁵ Eden od Microsoftovih podatkovnih centrov stoji sredi krompirjevih polj v kraju Quincy v ameriški zvezni državi Washington. Komplex, ki se razteza prek več kot 40.000 m² površine in v katerem deluje na desettisoče računalnikov, porablja 30 odstotkov več energije kot vsi prebivalci tistega okrožja skupaj. En sam podatkovni center lahko porabi toliko energije kot 40.000 gospodinjstev. V centru v Washingtonu je zaposlenih kakih 75 ljudi. Ti kompleksi torej ne prinašajo delovnih mest, prinašajo pa hrup. Glasno brnenje klimatskih naprav, ki so potrebne za hlajenje teh orjaških sklopov računalnikov, je slišati na kilometre daleč.

Študija univerze Massachusetts-Amherst je pokazala, da izpusti ogljikovega dioksida iz energije, porabljene za usposabljanje tipičnega z UI podprtega jezikovnega programa znašajo 284 ton, kar je petkrat toliko, kot ga srednje velik avtomobil ustvari v vsej svoji življenjski dobi, oziroma več kot se ga sprosti pri tisoč povratnih letih med Londonom in Rimom. In poraba samo še narašča, saj bolj izpopolnjeni kot postajajo modeli globokega učenja, več podatkov uporabijo. Njihov ogljični odtis se je med letoma 2012 in 2018 povečal za 300.000-krat. Če bi bili podatkovni centri država, bi se po letni porabi energije uvrščali nekje med Japonsko in Indijo. Leta 2030 bodo podatkovni centri v nekaterih državah predvidoma predstavljali kar 30 odstotkov letne porabe električne energije.

Ali je množična uporaba teh tehnologij možna?

Ko se na spletu pojavi nova tehnologija, jo navadno najprej posvoji majhna skupina tehnoloških navdušencev, ki si predstavljajo, da so na čelu velikega vala. Vendar se tisto, kar se obnese pri peščici, pogosto ne izkaže za enako dobro, ko je uporabnikov veliko. Vzemimo kriptovalute. Kot izvirne devize, ki jih je sprva uporabljalo zgolj nekaj tehnoloških frikov in entuziastov, so bile prepoznane kot elegantno plačilno sredstvo, ki zlahka prehaja meje, se izogiba vmešavanju države in zagotavlja dokaj zanesljivo sledljivost plačil. Virtualne valute so postale pravi vzor svobode, saj se kibernetiki kovanci nikjer ne kujejo, prav tako niso podrejeni reguliranju ali nadzoru državnih organov.

S preходом kriptovalut v nekoliko širšo rabo pa je postal njihov vpliv na okolje jasnejši. Izpusti ogljika iz rudarjenja enega samega bitcoina so z 0,9 tone v letu 2016 narasli na 113 ton leta 2021 – kar pomeni kar 126-kratni porast.

5 Levenda in Mahmoudi, »Silicon Forest and Server Farms.«

Letni ogljični odtis industrije kriptovalut je primerljiv z odtisom Grčije. Leta 2020 je omrežje Bitcoin potrošilo 75,4 teravatnih ur električne energije – več kot Avstrija (69,9) ali Portugalska (48,4). Pri čemer je bitcoin še vedno zgolj nišna valuta. V študiji, objavljeni oktobra 2022, raziskovalci ugotavljajo, da je z vsakim ameriškim dolarjem, prirudarjenim v bitcoinih, nastalo za približno 35 centov globalne podnebne škode oziroma da je slednja znašala 35 odstotkov tržne vrednosti valute. Za primerjavo naj povemo, da je podnebna škoda pri govedini znašala 33 odstotkov njene tržne vrednosti, pri bencinu pa 41 odstotkov.⁶ Maja 2020 se je podnebna škoda iz rudarjenja enega bitcoina povzpela na 156 odstotkov cene kovanca. Benjamin Jones navaja: »V obdobju med letoma 2016 in 2022 se je večkrat zgodilo, da je pridobljeni bitcoin naredil večjo škodo podnebnju, kot je znašala njegova vrednost. Z drugimi besedami, rudarjenje bitcoinov v določenih primerih povzroča podnebno škodo, ki presega sprotno vrednost posameznega kovanca. To je z vidika trajnosti nadvse skrb vzbujajoče.«⁷

Podobne težave čakajo tudi UI, če se bo njena uporaba razširila. Google vzdržuje seznam spletnih vsebin; ko v brskalnik vpišete poizvedbo, ta pregleda seznam, nato pa ustrezna gesla razvrsti in jih prikaže. Na Googlovi strani z zadetki je naveden podatek, kako dolgo je program potreboval, da jih je našel, navadno gre za manj kot sekundo. Če isto poizvedbo posredujete programu UI, kakršen je GPT4 ali Microsoftov novi, z UI podprt Bing, ta za vsako iskanje zažene ogromno nevronske mrežo in ustvari besedilo, ki je lahko pravilno ali pa ne. Če boste vi ali podjetje, ki uporablja UI, želeli preveriti točnost dejstev v tem besedilu, bo UI verjetno opravila tudi iskanje v Googlu! Običajni pogovor z UI bo zaradi svoje interaktivne narave tudi najverjetnejše trajal dlje kot delček sekunde. John Hennessy, predsednik Googlove matične družbe Alphabet, in drugi analitiki opozarjajo, da uporaba programa UI za iskanje informacij na spletu stane do desetkrat več kot običajno iskanje z brskalnikom Google in lahko za podjetje pomeni »več milijard dolarjev dodatnih stroškov«.⁸ Od kod ti dodatni stroški? Iz porabljene energije.

6 Jones, Goodkind, in Berrens, »Economic Estimation of Bitcoin Mining's.«

7 Carr in Jones, »Technology.«

8 Amadeo, »ChatGPT-style Search.«

Poleg CO₂ obstajajo še drugi okoljski stroški fizičnih naprav

Široka raba UI bo zahtevala vzpostavitev novih in večjih podatkovnih centrov. Medtem ko podjetja, kot je Google, obljublajo, da bodo ti centri energetsko učinkoviti in okolju prijazni, le redko omenijo milijarde litrov vode, potrebne za delovanje klimatskih naprav, ki bodo te centre hladile. Ker zasedajo obsežne površine in povzročajo veliko hrupa, so številni centri zgrajeni v puščavskih ali polpuščavskih predelih. V kraju Red Oak južno od Dallasa v Teksasu je podjetje Google zaprosilo, da jim za nov podatkovni center zagotovijo do 5,52 milijarde litrov vode letno, iz pravnih podatkov pa je razvidno, da jim je bilo obljubljeno 3,78 milijona litrov vode dnevno za hlajenje podatkovnega centra v Mesi v Arizoni oziroma do 15 milijonov litrov, če bo projekt dosegel zastavljene mejnike.⁹

UI zvišuje okoljske stroške tudi z računalniškimi komponentami, ki jih potrebujejo sodobna vozila, in zaradi žalostno kratke življenjske dobe fizičnih naprav, na katerih se ti programi izvajajo. Tovrstne naprave so odvisne od redkih kovin, kot so litij, paladij in nikelj, kar spodbuja njihovo izkopavanje. Naši telefoni in računalniki so ves čas prižgani; poraba energije za posamezno napravo je resda minimalna, a ko pomislimo, koliko naprav vsak med nami uporablja, ugotovimo, da je vse prej kot zanemarljiva. Poleg tega so naši telefoni ter tablični in prenosni računalniki zasnovani tako, da jih je treba vsakih nekaj let zamenjati. Proizvajalci jih namenoma izdelujejo z nezamenljivimi deli, zato da nas prisilijo v nakup nove naprave, kadar stara baterija ne zagotavlja več prvotne avtonomije, namesto da bi preprosto kupili samo novo baterijo. Podjetja to načrtno zastaranje še pospešujejo, tako da za programske platforme, ki so stare več kot par let, ne zagotavljajo nadgradenj ali varnostnih popravkov. Vse to seveda vodi do težav z odlaganjem odsluženih naprav. Vse prepogosto so cilj strupenih in biološko nerazgradljivih elektronskih odpadkov države tretjega sveta. Samo leta 2019 smo globalno ustvarili 53,6 milijona ton elektronskih odpadkov. V številko niso vštete zavržene klimatske naprave z vsemi svojimi hladilnimi tekočinami.

Kriptoalute ustvarjajo še več elektronskih odpadkov, saj je oprema za rudarjenje kovancev specializirana, njeni računalniški čipi pa zastarajo že v letu in pol. Če upoštevamo vse transakcije nekega bitcoina, nastane ob posamezni transakciji v povprečju približno 400 g elektronskih odpadkov, kar je

⁹ Sattiraju, »The Secret Cost of Google's Data Centers.«

čez palec enako dvema in pol napravama iPhone 12.¹⁰ Denar je abstrakcija, ki predstavlja fizično blago ali storitev. Toda kot je v intervjuju Charlieja Warzla povedal James Block, zdravnik in ljubiteljski raziskovalec finančnega kriminala, je »pri kriptovalutah stopnja abstrakcije še večja, saj z elektronskim denarjem ni povezano čisto nič. V tem prostoru [kriptovalut] ne poteka nobena gospodarska dejavnost. Podjetja v njem ničesar ne proizvajajo. Kriptovalute so pravzaprav igra z negativnim končnim rezultatom, saj je že sam strošek veriženja blokov, računanja, ogromen. Ljudje v to vložijo ogromno časa in denarja, ne ustvarijo pa ničesar, kar bi imelo vrednost. Obstaja razlog, zakaj ta velikanska podjetja za svoje procese ne uporabljajo tehnologij veriženja blokov: ker je to neznansko neučinkovito.«¹¹

Platforma za kriptovalute Ethereum je sicer pokazala, da lahko virtualne valute delujejo tudi na energetsko manj potraten način, saj je leta 2019 izvedla spremembo, s katero je sprva za 99 odstotkov zmanjšala lastno porabo električne energije.¹² Toda druge kriptovalute ji doslej pri tem niso sledile. Na splošno se potrošnja energije pri tehnologijah veriženja blokov (tudi v omrežju Ethereum) samo še povečuje, saj se večja število njihovih uporabnikov. UI bi morda lahko našla kakšne podobne načine za gospodarno izrabo energije in s tem zmanjšala izpuste. Številni komentatorji si UI dejansko predstavljajo kot čudežno rešitev za našo podnebno krizo.¹³ Toda uporaba UI sloni na enaki strojni opremi, energiji in infrastrukturi, ki skozi celotni življenjski cikel sistema ali naprave izčrpavajo naravne vire, kot kriptovalute. Nove aplikacije, kot so generativni klepetalni roboti, se zdijo imenitne, dokler se ne vprašamo, katere vire bodo izkoriščale, če bodo postale dostopne uporabnikom po vsem svetu.

‘Uskladitev’ je nova krilatica med vsemi, ki se ukvarjajo z etiko UI. Upajmo, da bo UI zasnovana z upoštevanjem človeških vrednot in blaginje, da pa bi bila z njimi resnično usklajena, bomo morali najprej premisliti, ali in kdaj UI resnično potrebujemo. Včasih je postopek, ki temelji na človeku, učinkovitejši od avtomatiziranega. Ne nujno v smislu hitrosti niti temeljitosti, temveč z vidika porabe energije in okoljske ustreznosti. Naši možgani so izjemna inteligenca, ki za delovanje porabijo relativno malo energije. Ustrezno prilagojeni so okolju, v katerem uspevamo. UI mu ni prilagojena, zato obstaja

10 Osborne, »Bitcoin Could Rival.«

11 Warzel, »Crypto Was Always Smoke and Mirrors.«

12 Calma, »Ethereum Just Completed the Merge.«

13 Brevini, *Is AI Good*, 25–34.

nevarnost, da bo še bolj destabilizirala naš planet. Brez stabilnega okolja pa bo naša UI propadla skupaj z našo civilizacijo.

»Hladno zlo« in človeško nemišljenje

Večina tehnologij, in računalniške niso nobena izjema, je razvitih z mislijo, da se jim obeta svetla prihodnost. Toda razvijalci jih predvsem agencijam za dodeljevanje sredstev in vlagateljem tveganega kapitala pogosto predstavljajo pretirano optimistično. Tehnologije sicer pretežno razvijajo z vizijo, da bi z njimi naredili nekaj dobrega za svet. Škoda nastane, ko nas tehnologije oddaljijo od učinkov naših dejanj in nam jih s tem zameglijo. Filozof in teolog Emmanuel Levinas poudarja pomen osebnega srečanja v našem post-modernem svetu: »Razmerje do obličja je od samega začetka etično. Obličje je to, česar ne moremo ubiti.«¹⁴ Obraz naredi osebo resnično in neposredno. Izziv, pravi Levinas, je razširiti naš naravni odziv na obličja, ki jih poznamo, na obličja ljudi, ki jih ne bomo nikoli srečali, na obličja, ki jih najdemo med drugimi vrstami, in na obličje našega planeta kot celote.

Prednosti naših računalniških sistemov (superhiter internet, shranjevanje v oblaku, takojšnji rezultati iskanj, prenos denarnih sredstev v nekaj sekundah) so se v našem dojemanju spremenile iz luksuza v nujo ali temeljno pravico.¹⁵ Nikomur ne želimo nič hudega. Preprosto živimo po svojih najboljših močeh v našem s tehnologijo zasičenem svetu. Večina od nas se ne zaveda, da lahko elektronsko sporočilo, ki ga pošljemo osebi, ki sedi ob nas ali v sosednji pisarni, potuje čez vso celino ali celo na drugo celino do strežnika podjetja in nato nazaj. Vsa neizbrisana elektronska pošta, vsi SMS-i, objave na Instagramu in druga sporočila nešteti uporabnikov ostajajo shranjena v podatkovnih centrih v nekih zakotnih krajih po svetu, kjer požrešno požirajo zemljo, vodo in energijo.

Sociolog Andrew Kimbrell je to zlo, ki ga »nihče« ne prizadeja »nikomur«, poimenoval hladno zlo, takšno, ki ne izvira iz jeze ali sovraštva, temveč iz distanciranosti in nezainteresiranosti. Kimbrell opozarja,

[R]edkokdo med nami je navdušen nad mislijo, da njegov avtomobil onesnažuje okolje in povzroča globalno segrevanje, ali se zlohotno reži,

¹⁴ Levinas, »Etika in neskončno,« 58.

¹⁵ Techspirited, »Amazing Advantages.«

ker hladilne tekočine v naših klimatskih napravah uničujejo ozonsko plast. Bil sem že v številnih odvetniških družbah za korporativno pravo in sejnih sobah, pa še nisem videl, da bi si zaposleni udarjali v dlan ali vzklikali od zadovoljstva ob smrtih, poškodbah ali zločinih zoper naravo, ki jih te organizacije pogosto zagrešijo [...] Soočeni smo z etično zagato; zlo je danes daleč od preproste predstave, ki smo jo o njem imeli nekoč – postalo je nekaj, kar očitno ne potrebuje več hudobnežev, da bi se širilo.¹⁶

Hladno zlo zahteva ponoven premislek o grehu. Medtem ko je pri srednjeveških sedmih smrtnih grehih šlo za osebne storjene grehe, danes večji del zla v svetu izvira iz korporativnih dejanj. Mnogi od njih so grehi opustitve. Greh je v globaliziranem svetu kolektiven in pogosto škodi družbi kot celoti. V encikliki *Hvaljen, moj Gospod – Laudato si'* je papež Frančišek ostro nastopil proti tehnološkim grehom zoper naravo in revne ter kristjane pozval k prevzemanju večje odgovornosti do sveta, ki jim je bil zaupan v skrbništvo. Označiti za greh našo tehnološko osamitev od sosedov – osamitev, ki jo spodbujajo naši avtomobili, pametni telefoni, Zoom in UI – je grenka pilula, ki jo bo težko požreti. Toda zgodba o usmiljenem Samarijanu od nas zahteva, da to storimo, in opozarja, da smo sokrivi za človekovo stisko, četudi ga nismo mi pretepli ali pustili ležati na cesti.

Hannah Arendt v svoji prelomni študiji z naslovom *Eichmann v Jeruzalemu* izpostavlja, da številni Nemci v 30. in 40. letih prejšnjega stoletja niso bili aktivni antisemiti. Samo zatiskali so si oči pred tem, kar se je dogajalo, in še naprej mirno živeli svoje življenje. Drugi so pomagali nacističnemu stroju, toda ne z močjo orožja, temveč s tem, da so preprosto predstavljali papirje ali »opravljali svoje delo«. O tistih, ki niso hoteli sodelovati v nacističnem morilskem stroju, zapiše: »Vprašali so se, kako bi po določenih dejanjih še lahko živeli v miru s seboj; in sklenili so, da bo bolje, če ne storijo ničesar, ne zato, ker bi s tem spremenili svet na bolje, temveč zato, ker bi samo pod tem pogojem še lahko ohranili svoj dušni mir.«¹⁷ Lahko opazimo, da Arendt tu ne govori o delovanju, temveč o nedelovanju, o prelomu z »ustaljeno potjo«. Vsak izmed nas se mora vprašati, kje voljno deluje kot kolesce v mehanizmu hladnega zla, katerih obličij ne vidi in čemu bi se lahko zavestno odpovedal. Sveta morda ne bo spremenil, toda kot pravi Arendt, »v pojavnem svetu, kjer nisem nikoli

16 Kimbrell, »Cold Evil.«

17 Arendt, »Personal Responsibility under Dictatorship.«

sama in sem vedno preveč zaposlena, da bi lahko razmišljala, [m]anifestacija vetra mišljenja ni znanje; je sposobnost razlikovanja med konceptoma prav in narobe, pojmom lepo in grdo. In to lahko v redkih trenutkih, ko so stvari na kocki, v resnici prepreči katastrofe . . .¹⁸

Morda za povzročitev katastrofe ali pogubljenje človeštva sploh ni treba razviti splošne UI, ki bi presegla naše sposobnosti. Morda bo dovolj že, če bomo še naprej brez razmišljanja sledili sedanji poti in uporabljali UI za reševanje nepomembnih problemov, ne zato, ker bi jo potrebovali, ampak zato, ker je pač na voljo.

Prevedla Petra Berlot

Članek je bil z naslovom »The Enchantment of AI« predhodno objavljen v monografiji *The Promise and Peril of AI: New Technology Meets Theology, Religion, and Ethics*, ur. Ted Peters pri založbi ATF Press leta 2025.

BIBLIOGRAFIJA

Amadeo, Ron. »Chatgpt-Style Search Represents a 10X Cost Increase for Google, Microsoft.« *Ars Technica*, 22. 2. 2023. <https://arstechnica.com/gadgets/2023/02/chatgpt-style-search-represents-a-10x-cost-increase-for-google-microsoft/>.

Arendt, Hannah. »Personal Responsibility under Dictatorship«, članek je bil objavljen v reviji *The Listener*, London, BBC. Dostopano 6. 8. 1964.

Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich 1978.

Brevini, Benedetta. *Is AI Good for the Planet?* Cambridge: Polity Press, 2022, 42-43.

Calma, Justine. »Ethereum Just Completed the Merge — Here's How Much Energy It's Saving.« *The Verge*, 15. 9. 2022. <https://www.theverge.com/2022/9/15/23354619/ethereum-cryptocurrency-merge-energy-electricity-greenhouse-gas-emissions-reduction>.

Carr, Steve in Benjamin Jones. »Technology: University of New Mexico Researchers Find Bitcoin Mining Is Environmentally Unsustainable.« *AAAS EurekAlert*, 29. 9. 2022. <https://www.eurekalert.org/news-releases/966192>.

Hudson, Valerie. »Perspective: Why Putting the Brakes on AI Is the Right Thing to Do.« *Deseret News*, 16. 4. 2023. <https://www.deseret.com/2023/4/16/23681952/openai-chatgpt-alignment-open-letter-eliezer-yudkowsky>.

Humor, Michael. »How Much Data from the Public Internet Is Used for Training LLMs?« *Medium*, 25. 9. 2023. <https://blog.gopenai.com/how-much-data-from-the-public-internet-is-used-for-training-llms-dff5bc5ebbo2>.

¹⁸ Arendt, *The Life of the Mind*, 193.

- Jones, Benjamin, Andrew Goodkind in Robert Berrens. »Economic Estimation of Bitcoin Mining's Climate Damages Demonstrates Closer Resemblance to Digital Crude than Digital Gold.« *Scientific Reports*, 29. 9. 2022. <https://doi.org/10.1038/s41598-022-18686-8>.
- Kimbrell, Andrew. »Cold Evil: Technology and Modern Ethics.« *Schumacher Center for new economics*, 28. 10. 2000. <https://centerforneweconomics.org/publications/cold-evil-technology-and-modern-ethics/>.
- Levenda, Anthony M. in Dillon Mahmoudi. »Silicon Forest and Server Farms: The (Urban) Nature of Digital Capitalism in the Pacific Northwest.« *The Nature of Data Centers*, 18 (2019). <https://culturemachine.net/vol-18-the-nature-of-data-centers/silicon-forest-and-server-farms/>.
- Levinas, Emmanuel. »Etika in neskončno.« Prevedel Edvard Kovač. V *Etika in neskončnost, Čas in drugi*. Ljubljana: Družina, 1998.
- Osborne, Margaret. »Bitcoin Could Rival Beef or Crude Oil in Environmental Impact.« *Smithsonian Magazine*, 3. 10. 2022. <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/bitcoin-could-rival-beef-or-crude-oil-in-environmental-impact-180980877/>.
- Future of Life Institute. »Pause Giant AI Experiments.« Future of Life Institute, 22. 3. 2023. <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>.
- Sattiraju, Nikitha. »The Secret Cost of Google's Data Centers: Billions of Gallons of Water to Cool Servers.« *Time*, 2. 4. 2020. <https://time.com/5814276/google-data-centers-water/>.
- Warzel, Charlie. »Crypto Was Always Smoke and Mirrors.« *The Atlantic*, 12. 12. 2022. <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2022/12/cryptocurrency-ftx-collapse-dirty-bubble-media/672440/>.
- Techspirited. »Amazing Advantages and Little-known Disadvantages of Server Farms.« Dostopano 15. 11. 2024. <https://techspirited.com/advantages-disadvantages-of-server-farms>.

NADJA FURLAN ŠTANTE

Panteizem v (post)krščanski ekofeministični rekonstrukciji med Bogom/Boginjo in svetom

Uvod

Podnebne spremembe, globalno segrevanje, izguba biotske raznovrstnosti in drugi procesi, ki so rezultat onesnaževanja okolja in dolgotrajnega prekomernega izkoriščanja naravnih virov, so dobili svoj izraz in posledico tudi v globalno razširjeni zavesti o človekovem potrošniško-imperialističnem odnosu do narave. Uničevanje okolja in grožnja obstanku življenja na Zemlji zahtevata novo razumevanje našega odnosa do narave, soljudi in drugih (živih) bitij. Potrebujemo nove epistemologije, nove načine razmišljanja o naravi in čustvovanja do nje – za nujni ekološki preobrat je potrebna *metánoia*, popolna sprememba v umu in srcu.

Antropocentrične (judovsko-krščanske) teologije so zato izzvane k prevzemanju novih post-antropocentričnih, ekološko pozitivnih paradigem. Antropocentrizem ima v različnih judovsko-krščanskih tradicijah različne izraze, vsem pa je skupna trditev, da je človek edini oziroma poosebljen *imago Dei*. Ta pogled poudarja paradigmo, da je človek duhovno transcendentno bitje in je posledično nad naravo. Prav ta element človekove nadvlade nad naravo upravičuje izkoriščanje in zlorabo okolja (narave). Kartezijansko

dualistična razcepljenost v zahodni filozofiji, ki so jo v svoje nauke vgradile judovska, krščanska in islamska teologija, je vir pretežne osredotočenosti na človeka ter njegovega instrumentalnega, utilitarističnega pojmovanja narave, kar se kaže v izrazito antropocentričnih težnjah.

Teološko gledano, antropocentrizma ni lahko preseči. Krščanski antropocentrizem je povezan z osrednjimi nauki o stvarjenju, odrešenju, kristolgiji, vstajenju in večnem življenju. Gre seveda za kompleksne teološke doktrine, ki se od ene do druge krščanske tradicije in znotraj njih različno interpretirajo.

V luči tega v prispevku sledimo hipotezi, da so krščanstvo in religije kot take (zlasti abrahamske monoteistične religije) postavljene pred izziv, kako najti novo pot onkraj antropocentrične paradigme, čeprav (abrahamske monoteistične) religije slednjo pravzaprav spodbujajo. Tudi po mnenju Thomasa Berryja, enega od pionirjev vizije okoljske duhovnosti, morajo religije zdaj ugotoviti, kako naj se odzovejo na človekovo namerno in sistematično uničevanje življenjskih vrst, okolja in celotnega planeta.¹

S pomočjo metodologije in epistemologije teološkega ekofeminizma, ki predpostavlja, da sta zatiranje žensk in izkoriščanje narave posledica iste konstelacije pojavov – patriarhalne nadvlade, dualističnih antropologij in globalnega hiperkapitalizma –, bomo analizirali možnost uresničitve modela pluralističnega panteizma Mary-Jane Rubenstein kot alternative v okviru post-antropocentričnih okoljskih teologij.

Mary Evelyn Tucker in John Grim sta lepo povzela ekofeministične trditve v zvezi z uničujočim stereotipom o človeški prevladi nad naravo in naravnim svetom:

Antropocentrizem v različnih oblikah, od religijskega in filozofskega do znanstvenega in gospodarskega, je – morda nenamerno – pripeljal do prevlade ljudi v tej moderni dobi, ki jo imenujemo antropocen. Lahko bi sicer trdili, da določeni tokovi južnoazijskih religij poudarjajo pomen človekovega pobega iz narave v transcendentno osvoboditev. Vendar pa tovrstne oblike radikalnega dualizma niso osrednjega pomena za vzho-dnoazijske tradicije ali tradicije staroselskih ljudstev.²

1 Jenkins, Tucker in Grim (ur.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, 5.

2 Prav tam.

Teološki ekofeminizmi si prizadevajo dekonstruirati in preseči instrumentalizirano stališče hierarhičnih dualističnih binarizmov, izhajajoče iz dualistične delitve na um in materijo (duha in telo) v zahodni filozofski misli, in iščejo nove poti do nedualističnih metanarativov, zmožnih preseči povsem androcentrični antropocentrizem, ki je tako globoko vsajen v judovsko-krščanske religije.

V tem smislu Heather Eaton kritično poudarja, da antropocentrizem izključuje planetarno solidarnost. Kot protiutež njemu predlaga pristop, osredotočen na Zemljo, ki ne zmanjšuje edinstvenosti in superiornosti *homo sapiensa* kot tehnološko izurjene in dominantne vrste. Izpostavlja tudi, da to zahteva vsaj dobro skrbništvo in etiko bivanja v okviru ritmov in meja naravnega sveta. Takole pravi:

Toda za pristno planetarno solidarnost skrbništvo ni dovolj. Implicira ontološko ločevanje med človekom in naravnim svetom in ohranja močan antropocentrizem s predpostavko, da bomo [ljudje] skupaj z Bogom skrbeli za Božji vrt. V smislu etike omejevanja je skrbništvo ključnega pomena, kot teološki model pa je škodljivo. Pristop, osredotočen na Zemlji, bi pomenil okoljski in etični primat delujoče biosfere. S tega vidika ima zemeljska skupnost pravico, človek pa obveznost do solidarnosti, ki zajema ves planet.³

V tej perspektivi v prispevku raziskujemo presečišča med okoljskimi in etičnimi vprašanji, povezanimi z dožemanjem odnosa med naravo, človekom in Bogom v teološkem ekofeminizmu, in možnost intervencije s panteističnim razumevanjem odnosa med Bogom in svetom ter posledično z razumevanjem svetosti vseh naravnih živih bitij.

Ker se zavedamo, da je panteizem zelo kompleksen pojav, ki ga nikakor ne gre obravnavati kot enotno kodificirano stališče, temveč ga je treba jemati kot raznoliko družino več doktrin, bomo zaenkrat samo v grobem opredelili panteizem, kakor ga interpretiramo v tem prispevku. Podrobneje pa ga bomo obravnavali v drugem in tretjem delu. Panteizem razumemo predvsem kot paradigmo, po kateri je sleherna stvar del božanske enosti, slednja pa sestoji iz vseobsegajočega, manifestiranega božanstva oziroma Boga/Boginje.

Poudariti je treba tudi, da je teološki feminizem vse prej kot monolitni pojav. Obstaja veliko vrst ekofeminističnih usmeritev (npr. religijska, duhov-

3 Eaton, »An Earth-Centric Theological Framing,« 32–33.

na, teološka), med različnimi ekofeminističnimi tabori (npr. reformističnim, revolucionarnim, temnopoltim feminističnim itd.) pa je tudi kar nekaj napestosti.

V prispevku se bomo najprej posvetili konstruktivni kritiki in izzivu, ki jima je izpostavljen krščanski ekofeminizem (s predstavnicami Rosemary Radford Ruether, Sallie McFague, Ivone Gebara, Anne Primavesi in drugimi), ki v začetkih dekonstrukcije patriarhalnega androcentrizma krščanstva svojo ekološko pozitivno teologijo utemeljuje v panenteizmu.

Ta pananteistični obrat lahko razumemo kot sredstvo za dekonstruiranje prevladujočih kartezijanskih dualističnih binarizmov ter njihovega simbolizma in metanarativov. V prispevku bomo zato najprej orisali vprašanje krščanskega ekofeminizma in intervencijo pananteizma v ekofeministične teologije. Tu postavimo hipotezo, da je pananteizem prva in »varna« faza prehoda iz androcentričnega antropocentrizma krščanstva v drugo fazo, ki jo predlagamo v drugem delu prispevka, namreč v možnost teoretskega sprejemanja pluralističnega panteizma v (post)krščansko ekofeministično ekoteologijo. Panteizem je močno obremenjen z negativnimi stereotipi o primitivnosti, neciviliziranosti in nevarnosti, vendar je vsaj po metodologiji in simbolizmu privlačna paradigma, ki se navkljub kritikam o nediferenciranem značaju ponuja kot zelo mamljiva alternativa antropocentrizmu in binarističnim dualizmom v hierarhiji zahodne misli.

V sklepnem delu članka razdelamo osrednje vprašanje, in sicer, ali je mogoče pluralistični panteizem razumeti kot naslednji korak v evoluciji odnosov Bog/Boginja-človek-narava in ga kot takega vključiti v (post)krščanski ekofeminizem.

Intervencija pananteizma v krščanske ekofeministične teologije

O globoki ekologiji, družbeni ekologiji in ekofeminizmu se v okoljskih razpravah govori kot o »radikalnih (revolucionarnih) zelenih teorijah«. Kot vse druge radikalne zelene teorije tudi ekofeminizem poziva h »korenitim teološkim, družbenim, političnim in gospodarskim spremembam« ter k privzemanju drugačne paradigme v vseh intelektualnih disciplinah. Ekofeministke kritično preizprašujejo izkoriščevalske elemente neoliberalnega hiperkapitalizma in hiperpotrošniške kulture ter moralo sodobnih industrijskih

družb. Potrebujemo globlje vrednote, ki pa se brez korenitih reform teologije, družbe, politike in ekonomije ne morejo izoblikovati.

Ekofeminizem vidi v okoljski oziroma ekološki krizi rezultat neetičnega in porušenega odnosa človeka do narave in okolja, ki je deloma posledica paradigmatkega pogleda, zaznamovanega s hierarhičnimi kartezijskimi binarnimi dualizmi in izrazitim antropocentrizmom. Ekofeminizem je radikalen, saj poziva k temeljiti spremembi v načinu, kako razmišljamo o odnosu med človekom in naravo ter kako si ga razlagamo, s čimer zahteva paradigmatki obrat. Ta obrat je v nasprotju z milejšimi pristopi k okoljskim vprašanjem, ki zgolj podpirajo »upravljalvske in tehnološke rešitve« in se osredinjajo predvsem na odpravljanje simptomov okoljske krize in poskuse blaženja učinkov človekovega pretiranega poseganja v naravo, še vedno pa zagovarjajo paradigmo antropocentrične »oblasti« ali »nadvlade« nad naravo.

V tej perspektivi krščanski ekofeminizem poziva k resimbolizaciji koncepta imanence in njegovi umestitvi v središče teološke matrice. Boga/Boginjo obravnava kot sestavni del reda stvarjenja in njegovega evolucijskega procesa ter zagovarja stališče, da Boga/Boginje kot njegovega stvarnika/stvarnice od tega reda ni mogoče ločiti. To ima neposredne posledice za več teoloških področij. Kristologijo, na primer, bi bilo mogoče simbolično reinterpretirati in jo namesto iz perspektive Jezusovega spusta v zemeljsko bivanje in pekel tolmačiti z vidika Jezusovega dozorevanja – skozi proces divinizacije skupnosti in posameznikov v njih – v naravi in naravnem svetu. »Etike ne moremo več obravnavati kot nekaj, kar nam je bilo poslano od zgoraj, temveč jo moramo znova doživeti kot nekaj, kar izhaja iz ustvarjalne imanence med ljudmi.«⁴ V jedru krščanskega ekofeminizma, zlasti v (eko)feministični etiki, je močno poudarjena odnosnost – dojemanje vzajemnosti in soodvisnosti, ki vključuje naravo in vsa ustvarjena naravna bitja.⁵

V iskanju ekološko potrjujočih teologij in post-antropocentričnih pogledov na odnos med Bogom/Boginjo in človekom/naravo ekofeministične teologinje (Rosemary Radford Ruether, Ivone Gebara, Sallie McFague, Carol P. Christ, Judith Plaskow ...) kot alternativo močnemu antropocentrizmu predlagajo panenteistično življenjsko združbo oziroma »splet življenja«. S to metaforo, staroselskim konceptom, ki je pogosto uporabljan tudi v poetiki femininih vizij (najvidneje pri Mary Daly in Adrienne Rich), se ponazarja dinamika kolektivnega ženskega vpogleda v medsebojno povezan svet su-

4 Singh, »Eco-feminism as a Paradigm Shift in Theology,« 17.

5 Furlan Štante, »Care for Creation and Metanoia,« 318 in 322.

bjeektivitet. Po svetovnih nazorih staroselskih ljudstev je celotno človekovo bivanje (telesno, čustveno, duhovno in intelektualno) prepleteno s planetom, zemljo, naravo in drugimi ljudmi (družino, skupnostmi itd.).

Bistvena razlika med religijami staroselskih ljudstev in svetovnimi religijami krščanstva, judovstva in islama ni v opoziciji med politeizmom in monoteizmom, na kar se tipično osredinjajo klasična religiološka in antropološka dela 20. stoletja, pač pa v različnem pojmovanju človeške narave (Bog/Boginja).

V staroselskih verovanjih in izročilih je človek soustvarjalec kozmične harmonije, enakovreden vsem drugim živim in neživim bitjem, krščanstvo pa ga postavlja v samo središče sveta.

Post-razvojni diskurz globalnega juga, obogaten s panteistično religiozno vsebino in konkretnimi družbeno-političnimi dosežki, lahko zdaj na svoj način prispeva k razreševanju ekološke in duhovne krize, v kateri se je znašel globalni sever, saj ponuja zglede reševanja okoljskih problemov.

Po staroselski interpretaciji so osebe tudi živali, rastline, kamnine, duhovna bitja, kot denimo predniki itd., ki skupaj s človekom sooblikujejo enost sveta ali kozmosa. Še več, Zemlja je v vsej svoji planetarni kompleksnosti osebnost, ki jo je treba še posebej spoštovati. Antropologinja in etnologinja Marija Mojca Terčelj razlaga, da sta bili južnoameriški etnični skupini Kečujcev in Ajmarov nosilki velikih predkolonialnih civilizacij pred nastankom inkovskega imperija. Pod Inki sta obe ljudstvi imeli pomembno politično in kulturno vlogo, danes pa sta protagonistki »pačamamizma«, družbenega gibanja, ki je vstopilo v politični, filozofski in razvojni diskurz globalnega juga. Gibanje je med nekaterimi avtorji poznano tudi kot »duhovna ekologija«.⁶

V klasični etnografski literaturi je Pačamama navadno opisana kot boginja plodnosti, ki bdi nad setvijo in žetvijo, živi v gorskih votlinah in povzroča potrese. Je htonskega in ambivalentnega značaja, saj hkrati uteleša načeli prokreacije in destrukcije. Njeno ime se navadno prevaja kot Mati Zemlja, čeprav se njen lik ne nanaša zgolj na ženski spol in plodno zemljo, temveč na naravo nasploh oziroma Zemljo v vsej njeni univerzalni kompleksnosti. Za boljše razumevanje Pačamame se moramo seznaniti z etimologijo izraza in osrednjimi etnografskimi razlagami. Ime Pačamama je nastalo z združitvijo besed *pacha* (zemlja) in *mama* (mati). Mati Zemlja oziroma izvorno *pacha mama*, v kateri se reproducira in materializira življenje, ima pravico, da se v

6 Terčelj, »Staroselske kozmologije,« 77 in 78.

celoti spoštuje njen obstoj ter ohranjajo in obnavljajo njeni življenjski cikli, ustroj, delovanje in evolucijski procesi.

Leta 2008 je Republika Ekvador sprejela novo ustavo, v kateri je Pačamam priznala kot enakopravno entiteto. Tako tu ne gre več za varstvo naravnega okolja (kot objekta), temveč Zemlje kot osebe, čeprav se obe vprašanji dopolnjujeta in prepletata. Za popolnejše razumevanje si oglejmo povzetek 71. člena ekvadorske ustave:

Naravi oziroma Pačamami, kjer se razmnožuje in pojavlja življenje, je zagotovljeno popolno spoštovanje njenega obstoja ter varovanje in obnavljanje njenih življenjskih ciklov, ustroja, delovanja in evolucijskih procesov.⁷

Ekvador je tako postal prva država na svetu, ki je naravo uradno priznala kot državljansko pravico. S tem je diskurz domorodnih kozmologij potrdila kot enakovrednega obstoječi politiki in filozofiji. V tem pogledu se lahko globalni sever veliko nauči od panteističnih religioznih vsebin globalnega juga.

Rosemary Radford Ruether meni, da »oživljajoča matrica kot panenteistična ali transcendentno imanentna« ponazarja, kako okoljska soodvisnost in dinamika kolektivnega ženskega vpogleda delujeta v medsebojno prepleteni matrici subjektivitet.⁸ Ta »oživljajoča matrica« zagotavlja, da se naravni cikli življenja nenehno obnavljajo. Daje nam tudi moč in spodbudo za boj proti prevladujočim zatiralskim in izkoriščajočim strukturam ter za ustvarjanje novih vezi vzajemne potrditve med človekom in naravo. Mercedes Canas podobno opisuje prepletenost človeka in narave (družbenega in naravnega okolja) v »življenjski združbi«:

Življenje na Zemlji je prepletajoča se mreža, v kateri ni hierarhije, ki bi privilegirala človeka in upravičevala njegovo prevlado nad naravo. Zdrav, uravnotežen ekosistem, ki vključuje tako človeške kot nečloveške prebivalce, mora ohranjati raznovrstnost.⁹

Ivone Gebara vključuje v to prepletajočo se mrežo življenja tudi trinitarni koncept Boga. Po njeni interpretaciji ideje Svete Trojice ne gre razumeti kot

7 Ustava Ekvadorja, 2008.

8 Radford Ruether, *Gaia and God*, 260.

9 Canas, »In Us Life Grows,« 27.

razodetje od zgoraj, ki ga je treba dojemati kot neizpodbitno, večno resnico, nezdržljivo z izkušnjami vsakodnevnega življenja, temveč kot nekaj, kar se z odnosnimi izkušnjami v vsakdanjem življenju ljudi neprestano preoblikuje in kar zatorej ves čas prevzema nove in nove podobe.¹⁰

Kot sem že povzela v članku »Transcendenca v krščanski (eko)feministični hermenevtiki,«¹¹ Sallie McFague izpodbija tradicionalne hierarhične, antropocentrične in androcentrične, individualistične in dualistične modele teologije ter njihovo vpetost v sedanjo okoljsko krizo. Ideja, da svet služi za »Božje telo«, ponazarja njeno predstavo o tem, kako se Bog/Boginja manifestira v svetu, po kateri je »svet naš prostor srečevanja z Bogom.«¹²

Antropološko-teološki pristop McFague se ne osredotoča samo na vprašanje medsebojnega vplivanja in delovanja med človekom in Bogom, pač pa »za izhodišče jemlje naš zemeljski kontekst: medsebojne odnose in soodvisnosti med vsemi živimi bitji na našem planetu, kot tudi pomembne razlike v primerjavi z drugimi oblikami [...], saj je Zemlja naš edini dom in dom vseh drugih bitij.«¹³

Tudi Judith Plaskow in Carol P. Christ v delu *Weaving the Visions* trdita, da je odnosnost po mnenju feminističnih teologinj bistvenega pomena za človekovo življenje, in povezujeta feministični poudarek na odnosnosti z božansko imanenco. Sebstvo je v osnovi relacijsko in prepleteno s telesom, čustvi, odnosi, skupnostjo, zgodovino in življenjsko združbo, ki vsi skupaj vključujejo in hkrati krepijo sebstvo. Ideja o odnosnem sebstvu je podobna feminističnemu pogledu na imanentni obrat svetega, saj oba prepoznavata odnos do končnega, spremenljivega in omejenega. Drugi (najsi bo človeški ali naravni) je vedno kraj, način in sredstvo, preko katerega milost Boga/Boginje pride do nas.¹⁴

Vsa sodobna teološka razmišljanja o človekovi eksistenci, naravi, univerzumu ali povezavi med človekom in naravo in Boginjo se v mnogih pogledih vrtijo okrog koncepta Boginje matere, kadar so povezana s paradigmo Trojne boginje. Deli, ki sta verjetno največ prispevali k razvijanju paradigme Trojne boginje, sta Starhawkin *The Spiral Dance* ter *Drawing Down the Moon* Margot Adler, obe izdani leta 1979.

10 Radford Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*, 113.

11 Furlan Štante, »Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics,« 593 in 594.

12 McFague, *The Body of God*, vii.

13 Prav tam, 34.

14 Plaskow in Christ, *Weaving the Visions*, 299.

Starhawk raziskuje arhetip Trojne boginje (možno interpretacijo predkrščanske patriarhalne Svete Trojice), ki predstavlja tri obdobja v življenju ženske – devo/devico, mater in veščico starko. Arhetip je po njenem moč razumeti tudi kot metaforo naravnih ciklov porajanja in umiranja. Meni, da ljudje skozi raziskovanje in z razumevanjem teh metanarativov lahko razvijejo globoko spoštovanje do naravnega reda in bolje spoznajo svojo vlogo v svetu.¹⁵

V mnogih poganskih verovanjih, vključno s sodobnim wicco, je deva deviška ženska oziroma še neprebujeno dekle. Izžareva sveže zamisli, vznemirjeno pričakovanje in čudenje ob novih začetkih. Povezujejo jo s fazo rastoče lune od mlaja do ščipa.

Naslednje obdobje v življenju ženske je materinstvo. Predstavlja rast in obilje, plodnost in rodovitnost ter pridobivanje znanja. Mati je utelešenje spolne, družbene in čustvene izpolnitve, njen simbol je polna luna. Kraljuje nad pomladjo in zgodnjim poletjem, ko ozeleni in postane plodna skupaj s prstjo. Ni nujno, da ima ženska biološke otroke, da bi sprejela položaj matere.

Zadnje, tretje obdobje, je obdobje veščice. Ta predstavlja končnost, smrt, noč, je čarovnica in modra ženska. Je upadajoče luna, zimski hlad, mroče zemlje.

Pri iskanju ekološko usmerjenih tealogij, kenotični utelešenjski model za ekologijo, kot ga zagovarjajo številne ekofeministke, odslikava novo odnosnost, priznanje medsebojne povezanosti in spoštovanje vseh prebivalcev ekosistemov in živih bitij znotraj skupne življenjske združbe. Priscilla E. Eppinger predstavlja »kenotični model utelešenja kot veliko ustrežnejši model za kristjane.«¹⁶

Da bi pokazala, kako bi lahko združili različni entiteti, kot sta Bog in narava, ju obravnavali kot medsebojno povezani, kot eno Kristusovo osebo, in priznali perihorezo med božjim in človeškim, med božjim in naravo, ne da bi se pri tem zamešali njuni identiteti, Ioanna Sahinidou obuja in osvežuje patristično-kristološko rabo perihoreze. Po njenem mnenju je kristološka perihoreza odziv na odrešenjsko moč Kristusa, ki je postal meso in se kot človek vključil v mrežo življenja, in podpira idejo, da je celotno stvarstvo združeno v novoustvarjenem Božjem svetu.¹⁷

15 Starhawk. *The Spiral Dance*.

16 Eppinger, »Christian Ecofeminism as Kenotic Ecology,« 47.

17 Sahinidou, »Searching for a Biblical Worldview,« 118 in 119.

Vprašanje panteizma in njegovih teoloških implikacij je izbruhnilo z intenzivnim oživljanjem predkrščanskih mitologij in verovanj v obliki sodobnega poganstva. Ena od najbolj znanih in priljubljenih oblik sodobnega poganstva oziroma zahodnjaškega neopaganizma je wicca ali neopogansko čarovništvo. Vernim ženskam, ki so v zgodnjih 60. let prejšnjega stoletja željno pozdravile drugi val feminizma in začele zavračati moško dominirani hierarhični ustroj judovsko-krščanskih monoteističnih religij, se je čarovništvo ponudilo kot zanimiva alternativa. Privrženke gibanja niso samo voljno sprejele žensk v vlogi duhovnic, uporabljale so tudi žensko simboliko in metanarrative za ponazoritev podobe Boga/Boginje in se organizirale nehierarhično, v skladu z egalitarnimi ideali skupin za »dvigovanje zavesti« v gibanjih za opolnomočenje žensk. Čeprav se je pogansko čarovništvo moralo preoblikovati, da bi se lahko približalo radikalnim feminističnim stališčem, saj je vzniknilo v okvirih konservativne androcentrične tradicije evropskih okultnih skupin, je ženskam nedvomno ponujalo precej drugačno obliko opolnomočenja in izpolnitve, kot so jim jo predhodne izkušnje s krščanstvom in judovstvom.¹⁸

Večina wiccanov/wiccank (neopoganskih čarovnikov/čarovnic) časti Boga/Boginjo, ki se manifestira tako v ženski kot moški obliki. Mnogi verjamejo, da ima vse na Zemlji dve plati: moško in žensko. Bog je tako monoteističen kot politeističen, hkrati pa je eno. Verjamejo tudi, da je božanskost lastna vsem, tudi kamninam, rekam, živalim, rastlinam, nebu in oblakom – torej da vsaka stvar nosi v sebi nebeško energijo, duha. V tem kontekstu je božansko pojmovano animistično. Nenazadnje pa Boga povezujejo tudi s kozmosom oziroma, natančneje, vesolje interpretirajo kot samoizraz božanskega, v katerem je vse prežeto z vseprisotnim Bogom. Tako interpretirani bog je panteističen.

Wiccani verjamejo, da je božanskost mogoče doživeti z različnih vidikov, vključno s panteističnim, animističnim, monoteističnim in politeističnim. Druga bistvena lastnost, po kateri se Boginja razlikuje od transcendentnega patriarhalnega Boga, je imanenca. Z njo Boginja postane predstavica nove družbe, skozi njeno čaščenje z obredi in moralnim vedenjem pa se katalizirajo kulturne in osebne spremembe. Starhawk, ekofeministična aktivistka, novodobna poganska čarovnica ter pionirka na področju oživljanja na Zemlji temelječe duhovnosti in teologije Boginje, poetično opiše ples razlik, enakovrednih po notranji vrednosti in z močnim poudarkom na imanenci: »To je tista zavest, ki jo imenujem imanenca – zavedanje sveta in vsega v njem kot

¹⁸ Salomonsen, *Enchanted Feminism*, 6.

živega, dinamičnega, soodvisnega, sovplovajočega in prežetega s pretakajočimi se energijami: živo bitje, vijoč se ples.«¹⁹

Številni privrženci sodobnega poganstva so sprejeli panteistični (oziroma pananteistični) nazor, ker v njem prepoznavajo močnejšo teološko paradigmo za njihovo na Zemljo osredinjeno duhovnost, paradigmo, ki omogoča proces preobrazbe in ozdravitve, s katerim je mogoče izničiti posledice »togh patriarhalnih bremen androcentričnih judovsko-krščanskih tradicij« in popraviti »porušeni odnos med človekom in naravnim svetom«. V tej perspektivi Starhawk opisuje lastno teistično duhovnost kot bistveno drugačno od judovsko-krščanskega teizma (ki Boga ločuje od narave in človeka).

Da bi presegla to ločenost in kartezijske binarizme, Starhawk spaja božansko z naravnim, s čimer bog preneha biti transcendenten in odmaknjen in postane imanenten naravi. Starhawk uporablja termin »duh« kot sinonim za »imanentno vrednost«, ki je v svoji etični razsežnosti katalizator »notranje moči«, povezane s svetostjo vseh bitij, narave, človeštva, zemlje in celotnega univerzuma ... »Kar je sveto – naj to imenujemo Boginja, Bog, Duh ali še kako drugače –, ne obstaja zunaj sveta, temveč se manifestira v naravi, v ljudeh, v skupnosti in kulturi, ki jo ustvarjamo. Sleherno bitje je sveto.«²⁰

Starhawk se v sklicevanju na kulturne implikacije oživljanja Boginje nanaša na posebno teorijo simbolov, ki so jo v svojih delih razvijale nekatere feministične teologinje, denimo Mary Daly v knjigi *Beyond God the Father* in Carol P. Christ v svojem znanem eseu »Why Women Need the Goddess«. Po tej teoriji je namen verskih simbolov predstavljati ideale in vrednote človeškega družbenega okolja. Starhawk razlaga, da imajo simboli tako psihološke kot politične učinke, saj oblikujejo naše notranje okoliščine (globoko zakoreninjene načine razmišljanja in čustvovanja), zaradi katerih ljudje (lažje) sprejemamo družbene in politične strukture, skladne z določenim sistemom simbolov.

Na proces rekonstrukcije antropocentričnih metanarativov in simbolizma z ekofeministične perspektive ter proces preoblikovanja kolektivnega spomina in sodobnega religioznega pojmovanja svetega močno vplivajo spoznanja in prisotnost (krščanske) feministične teologije in gibanja Boginje, oživljanje pozabljenih ženskih ljudskih religij in (sodobnega) poganstva, teologija in različna druga gibanja ženske duhovnosti. Vprašanje paradigmatske preobrazbe podobe Boga/Boginje v smislu ekofeministične epistemologije

¹⁹ Starhawk, *Dreaming the Dark*, 9.

²⁰ Starhawk, *Truth or Dare*, 21.

implicitno teži k preizpraševanju in redefiniciji ter ponovnemu premisleku in ovrednotenju interakcije med človekom in Zemljo oziroma okoljem in terja novo opredelitev »Zemlje-narave in sebstva«.

Po mnenju Anne Primavesi postane vprašanje samoidentifikacije v odnosu do Zemlje enako zapleteno za moške kot za ženske, če (poosebljeno žensko) Zemljo obravnavamo kot arhetipsko kartezijansko telo brez duše/sebstva/občutja lastne vrednosti, tj. brez racionalnosti in domnevno brez inherentnega samospoštovanja.²¹

Feminizem Boginje, (neo)poganska feministična duhovnost oziroma gibanje wicca vrednostno transformirajo dualizem, ki judovsko-krščansko tradicijo kritično zoperstavlja poganskemu verovanju. Medtem ko poganstvo velja za feministično religijo, ki temelji na starodavnem matriarhatu, so svetopisemska prepričanja povsem patriarhalna in služijo samo spodbujanju moške nadvlade. V članku »Boginja Gaja in duhovnost sočutja ter zdravljenja Zemlje«²² sem zagovarjala idejo, da »je zgolj zamenjava moškega transcendentnega božanstva z imanentnim ženskim neustrezen odziv na »problem Božje podobe«, saj je »Bog Oče splošno ime za božanstvo, hkrati pa tudi, da je celoten splet odnosov med bogom in človekom, medosebnih odnosov in odnosov med človekom in naravo interpretiran znotraj tega patriarhalnega konteksta« – enak argument navajata tudi Sallie McFague in Rosemary Radford Ruether.²³ Pomembno je poudariti, da lahko ekofeministično paradigmo opišemo tudi kot način »ustvarjanja diskurzivne simbioze med feminizmom in samoopredeljeno ženskostjo. V tej simbiozi je ženskost tisto ekološko načelo, ki feminizmu omogoča, da preobrazi svet.«²⁴

Feministične teologije so v iskanju spolno-specifičnih in ekološko pozitivnih metanarativov in poetično zaznamovanih simbolov za Boga/Boginjo prevzele simboliko »Gaje – Velike matere Zemlje«. Gaja tako velja za transformativno ekološko pozitivno notranjo silo. V grški kozmologiji je bila Gaja ena izmed mnogih ženskih in moških božanstev. V novodobniškemu gibanju in neopaganizmu – subkulturah, v katerih je vzniknila ta hipoteza – je Gaja pomembna, čeravno ne edina boginja. Sveto je žensko in ženstveno. Ne prebiva v nebesih, temveč spodaj, na Zemlji. Gaja je ime grške boginje Zemlje, izraz pa je prevzela skupina planetarnih biologov (kot sta James Lovelock²⁵

21 Primavesi, *Gaia's Gift*, 78.

22 Furlan Štante, »Goddess Gaia and an Earth Healing Spirituality of Peace.«

23 McFague, *Models of God*; Radford Ruether, *Gaia and God*.

24 Anderlini-D'Onofrio, »The Gaia Hypothesis and Ecofeminism,« 67.

25 Lovelock, *Gaia: A New Look at the Life on Earth*.

in Lynn Margulis) in ga uporabila v svoji tezi, da je ves naš planet živ sistem, ki se obnaša kot enoten organizem. Omenjena znanstvenika (Lovelock in Margulis) si sicer za vsako ceno prizadevata ločiti svojo hipotezo od religije. Mary-Jane Rubenstein meni, da pri soustvarjajoči (ang. *sympoetic*) Gaji ne gre toliko za izključevanje religije kot za odmik od specifičnega načina, kako pojmuje boga. Izpostavlja Lovelockovo trditev, da Gaja že od začetka deluje sama in za to ne potrebuje vmešavanja Boga.²⁶

V delu *Healing Gaia: Practical Medicine for the Planet* Lovelock vendarle priznava, da Zemlja ni živa, in pojasnjuje, da s pojmom »živi planet« ne misli na čuteči planet v animističnem smislu.²⁷

Pomembno je poudariti, da so feministične teologije prevzele koncept Gaje v svojih prizadevanjih, da bi spremenile maskulinizirano, androcen-trično in antropocentrično podobo Boga. Gaja se pojmuje kot poosebljeno bitje, kot imanentna mnogoterost. Povezava med Bogom/Boginjo in svetom je predstavljena z različni simboli. Nekateri se naslanjajo na ženske poose-bitve narave in božjega (zlasti predstavniki poganskega ekofeminizma ali ekoteologije) in prepoznavajo božansko načelo v konceptu Gaje, ki jo zato imenujejo Boginja, Mati Zemlja. Stvarstvo vidijo kot telo, ki ga sestavljajo različni ekosistemi: mnoštvo raznolikosti, medsebojno povezanih v sobiva-nju. Toda čeprav je hipoteza o Gaji vplivala na teološki ekofeminizem, obstaja (v judovsko-krščanskih ekofeminističnih perspektivah) dosledna zavezanost panenteističnemu modelu, ki zavrača animizem in panteizem, sprejema pa »zmeren« antropocentrizem (v obliki panenteizma), kljub ekološko usmer-jenim pozivom te paradigme k ponovni izgradnji porušenega odnosa med človekom in naravo, k eko- in biocentrizmu.

Primer enega izmed »novih« metanarativov ekoloških in spolno vklju-čujočih teologij, ki prevzema (post-antropocentrični) panenteistični pogled na svet, je opis Nje, ki (se) spreminja (v istoimenski knjigi z izvirnim angl. naslovom *She Who Changes*, ki jo je prvotno napisala Starhawk, pregledala in dopolnila pa Carol P. Christ). Ta je v čistem nasprotju s predstavo o Bogu kot moškem (v podobi Gospoda, Kralja in Očeta), belolasem starcu z dolgo belo brado, kot ga opredeljuje splošno razširjeni in znani mit oziroma stereotip moškega Boga v zahodnjaški kulturi:

Ona spremeni vse, česar se dotakne, in pod Njenim dotikom se sleherna stvar spremeni. Svet biva v Njenem telesu. Svet je v Njej, Ona pa je v

²⁶ Rubenstein, *Pantheologies*, 125.

²⁷ Lovelock, *Healing Gaia*.

svetu. Obdaja nas kakor zrak, ki ga dihamo. Tako blizu nam je kot naš lastni dih. Je energija, gibanje, življenje in sprememba. Je temelj svobode, ustvarjalnosti, sočutja, razumevanja in ljubezni. [...] Pred nas postavlja življenje in smrt. Lahko izberemo življenje. Sprememba *je*. Dotik *je*. Vse, česar se dotaknemo, se lahko spremeni.²⁸

V želji po odmiku od androcentričnega antropocentrizma so pionirke ekofeminizma iskale nove okvire v krščanstvu (Rosemary Radford Ruether), judovstvu (Judith Plaskow) in procesni teologiji (Carol P. Christ) in si prizadevale vzpostaviti ekološko pozitivno feministično teologijo znotraj panenteistične paradigme. Slednjo lahko razumemo kot temeljni korak v razvoju teološkega ekofeminizma, ki odpira vrata novim perspektivam in paradigmam za učinkovito in dosledno preobrazbo andro- in antropocentričnih interpretacij odnosa med Bogom, človekom in naravo.

Panenteistični obrat lahko razumemo kot sredstvo za dekonstruiranje prevladujočih kartezijanskih dualističnih binarnosti ter njihovega simbolizma in metanarativov. Serena Anderlini-D'Onofrio izpostavi, da »pojmovanje Zemlje kot bitja z lastnim življenjem odpravlja dihotomije med subjektom in objektom, umom in telesom, človekom in naravo«.²⁹ V želji po približevanju k metanarativom, osredinjenim na Zemljo, v okvirih poetičnega simbolizma Gaje in feminističnih epistemologij boginje so ekofeministične teologije začele uporabljati Gajo in panenteistične paradigme kot sredstvo za dekonstruiranje binarističnih dualističnih dihotomij.

V zadnjem času bi panenteistični obrat lahko razumeli tudi kot sredstvo za dekolonizacijo teologije. Marilú Rojas Salazar meni, da je krščanstvo skrivno nasilne kolonizacije in izbrisa ne le staroselskih ljudstev, temveč tudi staroselskih idej svetosti, s tem procesom pa je izkrivilo tako pojem kot podobo svetopisemskega krščanskega Boga. Takole pravi:

Kolonizacija duhovne blaginje je potekala vzporedno z uničevanjem starodavnega znanja, ki ga so ga prvotni kolonizatorji označevali in ga sedanji neokolonizatorji še vedno označujejo za »vraževerje«. Zato je na globalnem jugu, v tem primeru v Južni Ameriki, nujno potrebno dekolonizirati

²⁸ Christ, *She Who Changes*, 200.

²⁹ Anderlini-D'Onofrio, »The Gaia Hypothesis and Ecofeminism,« 87.

epistemologije in na njih temelječe teologije. Pri tem se opiramo na ekofeministično teologijo in zlasti na panenteizem, ki ga ta zagovarja.³⁰

Panenteizem kot sredstvo za dekoloniziranje teologije ponuja širši okvir in ni omejen na krščanskega Boga, temveč vključuje tudi izkušnje staroselskih ljudstev s svojimi božanstvi. Ko se ekofeministke sklicujejo na panenteistično paradigmo, ostajajo znotraj »varnejšega« okvira zahodnjaških razlag (krščanskega) monoteističnega Boga v smislu »ni vse Bog/Boginja, v vsem pa je Bog/Boginja«. S svojimi panenteističnimi paradigmami se odločno ograjujejo od panteizma. Tako Mary-Jane Rubenstein izpostavi trditev Sally McFague, da pri njenem ekoteološkem telesu Boga ne gre niti za malikovalstvo niti za panenteizem, in opozori na poudarek Yvonne Gebara, da imanentne božanskosti v ekofeminizmu ne gre razumeti panteistično. Rubenstein zapiše:

Vendar pa skupaj s procesnimi teologi potrjujejo krhko ravnovesje doktrine panenteizma, po katerem »je svet v Bogu, Bog pa je hkrati več kot svet«. Oklepajo se ontološke razlike med Bogom in svetom in se zanašajo, da bo z vmesnim »en« zagotovljena ločitev med Bogom in svetom, ki omogoča njun odnos.³¹

Pluralistični panteizem – naslednji korak v evoluciji odnosov na medosebni in medvrstni ravni oziroma na relaciji Bog-človek-narava?

Zavračanje panteizma je trdno zakoreninjeno v zahodni religijski misli. Panenteizem se pogosto predstavlja kot nasprotje panteizma, kot smo lahko videli tudi v prejšnjem odseku tega prispevka (primer krščanskega ekofeminizma, ki prevzema panenteistično paradigmo). Vendar so razlike mogoče manjše, kot bi si mislili. Le redki panteisti verjamejo, da Bog »je« vesolje. Tako kot panenteisti tudi panteisti priznavajo transcendentno Eno in tudi imanentne Mnoge. V svoji nedavni knjigi *Pantheologies* sodobna filozofinja religije Mary-Jane Rubenstein preučuje zgodovino intelektualnih razprav o panteizmu in se sprašuje, zakaj se je toliko zahodnih filozofov in teologov v zgodovini upiralo temu konceptu.

Etimološko izraz »panteizem« pomeni poistovetenje vsega (gr. *pan*) z Bogom (gr. *theos*), vendar se njegova definicija močno spreminja glede na to, kaj je zajeto v »vse«, kar Bog/inja »je«. Panteizem tudi nikakor ni monolitna

30 Rojas Salazar, »Decolonizing Theology,« 93.

31 Rubenstein, *Pantheologies*, 4.

paradigma, zato bi bilo primerneje o njej govoriti v množini – panteizmi, panteologije. Težava pri opredelitvi panteizma je po mnenju Rubenstein tudi v tem, da se termin bolj pogosto uporablja za polemiziranje kot identifikacijo: več je trditev, ki pravijo »si panteist, in to je absurdno«, kot takih, ki pravijo »moj nauk je panteističen in pomeni naslednje«, trdi filozofinja.³² Toda na splošno se izraz »panteizem« nanaša na predanost »naravi« v smislu grškega boga Pana. Pan je lik, ki v renesančnem, romantičnem in angleškem viktorijanskem pesništvu pogosto in dobesedno simbolizira panteizem.

Čeprav bi se mu skoraj vsi radi izognili, je panteizem s filozofskega vidika zgolj mejna situacija – mit preteklosti in sedanjosti, ne glede na posameznikova lastna teoretska nagnjenja. Tako »za teiste, ateiste, racionaliste, empiriste [kot za] idealiste« je bil panteizem vedno stališče, ki ga je kategorično treba zavračati in se mu izogibati, razkriva Rubenstein.³³ Zato se ni razvil v koherenten sistem ali celo samostojen koncept, saj je »groza pred panteizmom« v zahodni filozofski misli vseprisotna. Največkrat tako panteizem ostaja pejorativen izraz in sredstvo implicitne retorične cenzure, stigmatiziran in vnaprej obsojan kot »primitiven, manjvreden in nevaren«.

K stigmatizaciji panteistične paradigme kot manjvredne in barbarske je močno pripomogla trditev Edwarda Burnetta Tylorja (1832–1917), da staroselska ljudstva niso sposobna ontološkega razlikovanja med seboj in vsem drugim na Zemlji in da je prav v tem osrednja razlika med zahodnjaškimi in ostalimi ontologijami. Med antipanteističnimi viri iz 18., 19. in 20. stoletja je najti več izstopajočih obtožb, ki se pogosto obravnavajo skozi prizmo orientalizma: vedno znova se panteistično nerazlikovanje označuje kot pronicanje mističnega, vzhodnjaškega monizma v trezno dualistično zahodnjaško misel.³⁴

Kljub njegovi močni stigmatizaciji je kanadska feministična filozofinja in teologinja Grace M. Jantzen predlagala panteizem kot »domiselno alternativo«, s katero bi bilo mogoče preoblikovati in preseči omejitve utesnjujočega in zatiralskega hierarhičnega dualističnega simbolizma kartezijske razcepljenosti. Poziva k izkazovanju njegovega čistega nasprotja s panteizmom, ki da »odpira nove poti k razlikam in vsakovrstnim drugačnostim«, čeprav so se ga nekoč bali kot brezna, v katerem je vse zgolj različica enega in istega.³⁵

32 Prav tam, 3.

33 Prav tam, 4.

34 Prav tam, 92.

35 Jantzen, »Feminism and Pantheism,« 267.

Jantzen meni, da je »osvobajajoča obljuba« panteizma v tem, da postavi na glavo zahodno misel in jo s tem izzove. Domneva namreč, da bi bila, če bi panteizem vzeli resno, vprašljiva veljavnost celotne ikonografije, simbolizma in metanarativov zahodnega sveta. Panteizem zavrača hierarhije, ki temeljijo na ločevanju med duhom in materijo, svetlobo in temo, in vse ostalo. Jantzen ima panteizem za stališče, ki obeta dekonstrukcijo zatiralskih binarizmov, saj »odpira pot razlikam« v smislu osvobajajočega panteističnega imaginarija, predvsem glede na njegov potencial za ustvarjanje čutnega transcendentnega (ki je po mnenju Luce Irigaray v celoti imanentno ter služi kot projekcijski horizont naše utelešene rasti in ne kot nadomestek telesa in utelešene svobode). Panteizem je po Jantzen mogoče sprejeti kot domiselno alternativo zlasti v smislu simbolike in metodologije. »Trditi, da je božansko v nekem smislu neločljivo povezano s fizičnim univerzumom, kot to počne panteizem, ne bi pomenilo le predlagati spremembo teološkega nauka. Če bi resno razmišljali o panteizmu, bi pod vprašaj postavili celoten zahodni simbolizem in binarne polarnosti, ki ga vsega prepredajo. Panteizem zavrača ločevanje med duhom in materijo, svetlobo in temo in vsem ostalim, posledično pa zavrača tudi hierarhije, ki temeljijo na tem ločevanju.«³⁶

Jantzen poziva k razlikovanju med transcenco in imanenco v smislu, da božansko mora vedno biti transcendentno onkraj meja materialne resničnosti in je nedvomno nezvedljivo na binaristične dualizme fizičnega sveta:

Transcendentnega in imanentnega ne smemo obravnavati kot nasprotna. Ravno obratno, čutno transcendentno, panteistična projekcija ženskega božanskega, razpira to, kar smo doslej obravnavali kot pare polaritet, v igro mnogoterosti in tako oživlja boga skozi nas. S tem ne samo ruši simboliko sodobnosti, temveč ponuja nova obzorja postajanja, ukoreninjena v spolno zaznamovanem utelešenju.³⁷

Mary-Jane Rubenstein meni, da Jantzen s svojim zagovorom panteizma ne trdi, da je Bog istoveten z univerzumom ali da je sam kozmos Bog/inja, temveč skuša samo znova pretehtati idejo o »božanskem« kot povsem ločenem in odmaknjenem od ustvarjenega sveta, saj simbiotično povezuje božansko z živo raznoterostjo fizičnega sveta in boga usklajuje z živo raznoterostjo samega materialnega sveta. V tem smislu je panteizem po mnenju

36 Prav tam, 271.

37 Prav tam, 277.

Jantzen veliko skrajnejše stališče od ateizma, ki nenazadnje krepi prav koncept Boga, katerega obstoj zanika.³⁸

Tako kot za Jantzen, je tudi za Rubenstein panteizem privlačen, ker zavrača dualizem zahodne filozofije in okvire, ki določajo, kako dojemamo svet. Obe verjameta, da je panteizem najučinkovitejša strategija za zmanjšanje razlik med Bogom in univerzumom, umom in materijo, moškim in žensko, kulturo in naravo. V njem tudi prepoznavata (metodološko in simbolično) sredstvo za rušenje prevladujočih kartezijanskih dualizmov, njihovih simbolov in metanarativov. S pluralističnim panteizmom Rubenstein opredeljuje in predlaga alternativno obliko panteizma ter dodaja, da je *pan* v terminu panteizem mogoče razumeti tudi kot mnogoterost, ne zgolj »vse kot eno«.

Ena od možnih interpretacij te mnogoterosti panteizma v okviru sodobnega vprašanja človeške eksistence je, da bog Pan predstavlja kruh in spolnost – to, kar zaužijemo, da bi preživel, in to, s čimer potrjujemo sebe in dosegamo najosnovnejši vrhunec življenja, tj. njegovo nadaljevanje. Tu je misel LGBTQ in, natančneje, transseksualna perspektiva še posebno pomembna z vidika dekonstrukcije togih binarnih prepričanj.

Ta mnogoterost je manifestacija naše temeljne imanence v naši kompleksni in dinamični eksistenci in ne odraz neke odmaknjene transcendence. Ta oblika panteizma je bolj združljiva z našimi predstavami o Bogu in univerzumu, če ga pojmuje kot pluralistično mnogoterost. Predlagani pluralistični model panteizma je v luči sedanjega konceptualnega in znanstvenega znanja bolj koherenten. Clayton J. Crocket zatrjuje, da »lahko takšne perspektive obravnavamo tudi v kontekstu znanstvenih teorij kvantne fizike«.³⁹

Zastavlja se vprašanje, ali bi krščanske ekofeministične teologije kljub odločnemu zavračanju panteizma kot takega lahko delno sprejele model pluralističnega panteizma, kakršnega predstavlja Mary-Jane Rubenstein. Rubenstein ugotavlja, da razlog za hitro odklanjanje panteizma ni v paradigmi sami po sebi, temveč v tem, kaj njeno družbeno nesprejemanje pomeni za posameznika/posameznico. Dejstvo, da je istovetenje s panteizmom pogosto kaznovano s hudo stigmatizacijo in izobčenjem, sta strah pred panteizmom in njegovo *a priori* odklanjanje razumljiva. Rubenstein navaja Jantzen: »Če se za predlog zdi, da je panteističen ali bi lahko vodil do posledic, povezanih z zagovarjanjem panteizma, je to že dovoljšen razlog, da se ga zavrne, pogosto

38 Rubenstein, *Pantheologies*, 11.

39 Crocket, *Marginalia, deep Learning for a Digital Age*.

s precejšnjo mero pikrosti.«⁴⁰ Jantzen trdi, da je strah pred panteizmom mogoče razumeti tudi kot strah pred odpravo in preoblikovanjem maskulinističnega simbolizma zahodnega sveta: »Strah pred panteizmom kaže na zaznano, čeravno nezavedno grožnjo maskulinistični simboliki zahoda.«⁴¹

Po mnenju Claytona J. Crocketa, Rubenstein lomi panteistični odpor do panteizma in ponuja nove poglede ne samo na panteizem, temveč tudi na panteologijo:

Dandanes je veliko ljudi ujetih v položaju ali-ali, ko so prisiljeni izbirati med monoteizmom na eni strani in ateizmom na drugi. Tako teisti kot ateisti so si edini v pojmovanju Boga – kot Vrhovnega bitja, ki je vse-mogočno, vsedobro in vsevedno –, njihova mnenja pa se razhajajo pri vprašanju njegovega obstoja oziroma neobstoja. Panteizem ponuja nove načine intervencije v takšne razprave.⁴²

Model pluralističnega panteizma Mary-Jane Rubenstein in koncept mnogoterosti, ki ni odsev neke odmaknjene transcendence, temveč izraz in manifestacija globoke imanence našega kompleksnega in dinamičnega bivanja v svetu, je po mojem mnenju zelo blizu ekofeministični interpretaciji odnosnosti vseh bitij v naši življenjski združbi. Z (eko)feministične perspektive se človek odloči za »udejanjanje božanskega«.⁴³

To kaže na zavračanje konvencionalnega pojmovanja Boga kot nadnaravnega bitja, ki biva zunaj in ločeno od končnega. Poudarek na imanenci, ki je tako ključnega pomena za feministično teologijo, je vsaj po mnenju filozofin, kot je Rosemary Radford Ruether, mogoče povezovati z določeno vrsto transcendence. Radford Ruether zavrača transcendentnega, oblastnega Boga patriarhalnega krščanstva in se namesto k njemu zateka k »prvinski matrici«, prvobitni maternici, veliki maternici, v kateri je ustvarjeno vse, vključno z bogovi in človekom, nebom in zemljo, ljudmi in naravo. Tu božansko ni ločeno od nas, ni nad nami v obliki abstraktnega ega, temveč je sredi nas kot vir vsega življenja in soodvisnosti v življenjski združbi, v mreži življenja, v kateri uteleša »notranjo moč«, ne »nadvlade«.⁴⁴ V tem pojmovanju tega, kar Radford Ruether imenuje Bog/inja, je božansko očitno imanentno, obenem

40 Rubenstein navaja Jantzen (Rubenstein, *Pantheologies*, 4).

41 Jantzen, »Feminism and Pantheism«, 272.

42 Crocket, *Marginalia, deep Learning for a Digital Age*.

43 Grigg, »Feminist Theology and the Being of God«, 507.

44 Radford Ruether, *Sexism and God-talk*, 48 in 49.

pa tudi vseobsegajoče in na nek način transcendentno.⁴⁵ »Prvinska matrica« je širok okvir ali temelj, ki je neodvisen od nas, a hkrati element, katerega del smo tudi sami.

S tega vidika »prvinska matrica« Rosemary Radford Ruether ni tako daleč od predloga pluralističnega panteizma kot pluralistične mnogoterosti, ki ga podaja Rubenstein, saj ta mnogoterost ne odraža neke odmaknjene, ločene transcendence, pač pa je izraz radikalne imanence naše kompleksne in dinamične eksistence in je morda bolj združljiva z našimi pojmovanji Boga/Boginje in sveta.

Sklepi

Kljub stereotipni kritiki, da je preveč nedoločljiv in nediferenciran, se panteizem vsaj z vidika metodologije in simbolizma predstavlja kot zelo privlačna alternativa antropocentrizmu in binarističnim dualizmom zahodnjaške hierarhije. Vendar je obenem močno obremenjen z negativnimi stereotipi neciviliziranosti, primitivnosti in nevarnosti, ki bi jih bilo treba enkrat za vselej odpraviti in dovoliti, da se pogled na panteizem oblikuje na novo.

Menim, da je pluralistični panteizem Rubenstein prodorna protiutež antropocentričnemu pristopu; bolj je podoben ekocentričnemu, na Zemljo osredinjenemu pristopu številnih ekofeministk (Heather Eaton, Rosemary Radford Ruether, Ivone Gebara, Starhawk itd.) in ga lahko razumemo kot neizogiben izziv in priložnost za (post)krščansko ekofeministično misel, usmerjeno k novim modelom ekološko pozitivne duhovnosti.

Priznati je treba, da je (pluralistični) panteizem v svoji metodologiji in simbolizmu veliko prepričljivejši in doslednejši od vsakršnega drugega antropocentričnega pristopa k preseganju kartezijsko-hierarhičnih binarističnih dualizmov in izboljšanju odnosov med človekom in naravo. Tudi v svojem teoretskem obsegu, kjer predstavlja stičišče teologije, duhovnosti in znanosti (kvantna fizika) ter ekološko usmerjeno platformo za neskončne možnosti njihovega srečevanja in prekrivanja. Pluralistični panteizem s paradigmo mnogoterosti je morda naslednji korak v razvoju postkrščanske (ekofeministične) misli, ki se približuje ekološko pozitivnim teologijam in presega zatiralske zahodnjaške dualistične binarnosti, njihove metanarative

⁴⁵ Prav tam, 85.

in simbolizem. Je sredstvo, s katerim bi bilo Božjo podobo dosledno osvoboditi maskulinističnega in antropocentričnega zahodnega simbolizma.

Prevedla Petra Berlot

Članek je bil z naslovom »Is There a Place for Pantheism in (Post-)Christian Ecofeminist Reconstruction of the God/Goddess–World Relationship« predhodno objavljen v reviji *Religions* 2024, 15(1), 32. <https://doi.org/10.3390/rel15010032>.

BIBLIOGRAFIJA

- Anderlini-D'Onofrio, Serena. »The Gaia Hypothesis and Ecofeminism: Culture, Reason, and Symbiosis.« *disClosure: A Journal of Social Theory*, 13, 6 (2004): 65–93.
- Canas, Mercedes. »In Us Life Grows.« V *Women Healing Earth*, uredila Rosemary Radford Ruether, 24–28. New York, NY: Maryknoll, 1996.
- Christ, P. Carol. *She Who Changes: Re-imagining the Divine in the World*. New York, NY: Palgrave, 2003.
- Constitución del Ecuador*. 2008. Dostopano 16. 10. 2023. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6716.pdf>.
- Crocket, Clayton J. Marginalia, Deep Learning for a Digital Age. Dostopano 10. 1. 2023. <https://themarginaliareview.com/whos-afraid-of-pantheism/>.
- Eaton, Heather. »An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity.« V *Planetary Solidarity: Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, uredili Ji-Sun, Grace in Hilda P. Koster, 19–33. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2017.
- Eppinger, Priscilla E. »Christian Ecofeminism as Kenotic Ecology: Transforming Relationships away from Environmental Stewardship.« *Journal for the Study of Religion* 24, št. 2 (2011), posebna številka: Transforming Feminisms: Religion, Women, and Ecology: 47–63.
- Furlan Štante, Nadja. »Goddess Gaia and an Earth Healing Spirituality of Peace.« *Poligrafi* 19, št. 75/76 (2014): 59–77.
- Furlan Štante, Nadja. »Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics.« *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4 (2017): 589–600.
- Furlan Štante, Nadja. »Care for Creation and Metanoia from the Lenses of Eco-feminist Theology.« V *Creation – Transformation – Theology*, uredila Margit Eckholt, 315–327. Berlin in London: Lit-Verlag, 2022.
- Grigg, Richard. »Feminist Theology and the Being of God.« *Journal for the Study of Religion* 74, št. 4 (1994): 506–523.
- Janzen, Grace M. »Feminism and Pantheism.« *Monist* 80, št. 2 (april 1997): 266–285.
- Jenkins, Willis, Mary Evelyn Tucker in John Grim (ur.). *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. London in New York, NY: Routledge, 2017.

- Lovelock, James. *Gaia: A New Look at the Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Lovelock, James. *Healing Gaia: Practical Medicine for the Planet*. London: Gaia Books, 1991.
- McFague, Sallie. *Models of God*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1987.
- McFague, Sallie. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- Plaskow, Judith in Carol P. Christ. *Weaving the Visions, New Patterns in Feminist Spirituality*. New York: HarperOne, 1989.
- Primavesi, Anne. *Gaia's Gift: Earth, Ourselves and God after Copernicus*. New York, NY: Routledge, 2003.
- Radford Ruether, Rosemary. *Sexism and God-talk*. Boston, MA: Beacon Press, 1983.
- Radford Ruether, Rosemary. *Gaia and God*. New York, NY: HarperOne, 1992.
- Radford Ruether, Rosemary (ur.). *Women Healing Earth, Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. New York, NY: Orbis Books, 1996.
- Radford Ruether, Rosemary. *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*. New York, NY: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- Rojas Salazar, Marilú. »Decolonizing Theology: Panentheist Spiritualities and Proposals from the Ecofeminist Epistemologies of the South.« *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, št. 2 (jesen 2018): 92–98.
- Rubenstein, Mary-Jane. *Pantheologies*. New York, NY: Columbia University Press, 2018.
- Sahinidou, Ioanna. »Searching for a Biblical Worldview: From an Ecofeminist Theological Perspective«. *International Journal of Social Sciences Studies* 3, št. 5 (2015): 118–122.
- Salomonsen, Jone. *Enchanted Feminism. The Reclaiming Witches of San Francisco*. London–New York, NY: Routledge, 2002.
- Singh, Ivy. »Eco-feminism as a Paradigm Shift in Theology.« *IJT* 45, št. 1&2 (2003): 15–29.
- Starhawk. *The Spiral Dance*. New York, NY: HarperOne, 1979.
- Starhawk. *Dreaming the Dark. Magic, Sex, and Politics*. Boston, MA: Beacon Press, 1982.
- Starhawk. *Truth or Dare. Encounter with Power, Authority, and Mystery*. San Francisco, CA: HarperOne, 1989.
- Terčelj, Marija Mojca. »Staroselske kozmologije v okviru novih epistemoloških in političnih teženj globalnega juga [Indigenous Cosmologies in Light of New Epistemological and Political Trends of the Global South].« *Poligrafi* 26, št. 103/104 (2021): 63–91.

LENART ŠKOF

O sanjah, človeški imaginaciji in tehnologiji

Uvod

Spričo neizbežnosti okoljske krize in znamenj, ki že kažejo trenutne in napovedujejo bližajoče se še hujše podnebne katastrofe na našem planetu, je nujno ponovno odpreti kozmološke, ontološke in teološke arhive ter raziskati preteklost narave, da bi njej in s tem pravzaprav *nam samim* lahko zagotovili prihodnost. Zdi se, da so se bogovi iz navzočnosti v tem svetu umaknili, človeštvu pa prepustili nalogo, da poskrbi za svoje preživetje. Da bi se spoprijeli z aktualno okoljsko krizo na našem planetu in ponudili ustrezen kozmološki in teološki odgovor nanjo, moramo obuditi elementarno navzočnost življenja in pozvati bogove, naj nam pomagajo obnoviti prazčetno kozmološko matrico Zemlje in življenja.

Zemlja in vse njeno življenje sta oprta na elementarno-materialni nesus. V snovnem in elementarnem smislu smo prepleteni s fizičnim okoljem, in če to pozabimo, pozabljamo tudi ontološki temelj, na katerem sloni obstoj slehernega živega bitja (s čimer že stopamo na pot povzdigovanja človeka nad Zemljo in nad celotno stvarstvo). To je eden od ključnih razlogov za zdrs človeka v katastrofo antropocena, v katerem je, kot kaže, edini bog ostal človek s svojo nenasitno voljo do prevlade nad naravo, njenimi elementi in drugimi

živimi bitji. Tako kot je Bog potreboval pomoč človeka v času najhujših zločinov holokavsta – kot ponazarja dnevniški zapis Etty Hillesum z dne 12. julija 1942: »... *Ti nam* ne moreš pomagati, zato pa moramo *mi* pomagati *Tebi* in do zadnjega braniti Tvoje bivališče v nas,«¹ – tako danes narava potrebuje nas, da jo z božjo pomočjo obranimo in obvarujemo nevarnosti bližajoče se okoljske in antropogene katastrofe. V okviru perečega problema prihodnosti človeštva na Zemlji se kot eden od ključnih elementov tega nujno potrebnega preobrata v odnosu med naravo in človekom zastavlja vprašanje tehnologije in umetne inteligence.

Vse od iznajdbe preprostih orodij so naši predniki poskušali prilagoditi okolje vedno večjim in zahtevnejšim potrebam človeške rase – od uporabe prvih pestnjakov in priostrenega lesenega orodja pa vse do najbolj zapletenih sodobnih tehnoloških izumov in napredne umetne inteligence se je razvojni potencial *homo sapiensa* resnično pokazal kot brezmejen. Toda zdaj se zdi, da je uporaba tehnologije izrinila starodavne kozmološke in religiozne poglede na naravo in njen ples elementov, s tem pa nas postavila na prag nevarnosti: potreben bo preobrat in, kot prepoznava Ilia Delio, »graditi Zemljo je še en način, kako govoriti o prekipevajočem življenju.«² Poleg tega bo naloga izgradnje elementarnega odnosa z Zemljo in njenim snovno-duhovnim jedrom (v teilhardovskem smislu) religiozna pustolovščina, vendar zdaj na nov, v prihodnost usmerjen način. Povedano z Delio: »Če religija pomeni povezovanje z najvišjo celovitostjo in če si umetna inteligenca prizadeva za hiperpovezovanje v smeri harmonične enosti, potem je religija v samem središču umetne inteligence.«³ Zdi se, da utegne biti to dvojno vprašanje tehnike in religije v resnici eno od ključnih vprašanj našega sveta in morda ključna spodbuda za njegovo preživetje.

Sanje o tehnologiji

Razpravo bom začel z nenavadno ali mistično izkušnjo, ki sem jo doživel na letalu pred nekaj leti in je povezana z vprašanjem tehnike. Medtem ko smo na velikem potniškem letalu gladko drseli visoko nad zemeljskim površjem, me je obšel občutek, da smo vsi, tako potniki in posadka *kot tudi* letalo, del

1 Gl. Pleshoyano, "Etty Hillesum: For God and with God."

2 Delio, *Re-Enchanting the Earth*, xviii.

3 Prav tam.

večje celote, nekega nedoumljivo razodetega smotra človeštva. Ta celota – tehnologije in mesa, ki sta bila med letom skrivnostno, a hkrati vidno prepletena – se mi je v tistem trenutku razodela kot utelešena v potniškem letalu; in intuitivno sem začutil, da je naša nenavadna skupnost prežeta z intencijo Kristusove ljubezni. Še več, letalo – zdaj kot eno samo z mesom prepleteno tehnološko bitje – sem videl kot lahno valovanje (ali energijo) kozmičnega Kristusa. Naj poskušam pojasniti to nenavadno izkušnjo.

Najprej bi se lahko vprašali, *zakaj* sem letalo videl kot obdano z ljubeznijo? Lahko bi rekli, da je vsako potniško letalo močno prepojeno s številnimi posebnimi mislimi in upanji, celo obredi. Kot tehnološka »naprava« zdržuje ljudi in, kar je še pomembnejše, njen prostor napolnjujejo naši najbolj osnovni upi (in zagotovo tudi strahovi). Poleg tega, na neki drugi ravni, če prisluhnemo Gastonu Bachelardu in eni njegovih štirih temeljnih knjig o elementih, *Zrak in sen* [*Lair et les songes*], je *sanjanje o letenju* najbolj neposredno povezano z vektorsko naravo naše psihe.⁴ Bachelard imenuje take sanje »onirični let« (tj. sanjanje o letenju). Sam pravi, da po zaslugi letal »človeško letenje ni več absurd«⁵, vendar dodaja, da je človek živo sanjal o tem, da bi letel, že dolgo pred izumom pravih zrakoplovov, kar vsekakor poraja različna vprašanja o naravi ideje letenja. Zato želi poglobiti razlago tega pojava (poudariti moram, da sem v mladosti tudi sam doživel več oniričnih letov: letel sem kot ptica ali celo letalo, toda vedno brez kril, kot jasno razlaga tudi Bachelard). Toda Bachelard nato preide k osrednji točki svoje interpretacije teh sanj. Takole pravi:

Dober spanec je tisti, v katerem se zibamo ali nas nosi, pri čemer se domišljija dobro zaveda, da nas ziba in nosi nekaj in ne nekdo. Medtem ko spimo, naseljujemo svoj kozmos; zibamo se na vodi; odnese nas v zrak in nas nosi naokrog – po zraku, ki ga vdihujemo v ritmu našega lastnega diha. Tak je otroški spanec ali vsaj miren spanec mladosti, ko življenje ponoči tako pogosto sliši povabilo na pot, na neskončno potovanje.⁶

Vsi smo, kot kaže, kozmični popotniki. Naj si bo v naših sanjah ali vsakdanjiku (tudi na čezatlantskem letu na potniškem letalu), naša prepletena in medsebojna povezana življenja slonijo na velikih upih in pričakovanjih. Le-

4 Bachelard, *Air and Dreams*, 21.

5 Prav tam, 25.

6 Prav tam, 36.

talski polet se zdi eden od najmočnejših sežetkov takih sanj – s svojo specifično, recimo temu, možnostjo ontologije leta ali s specifično obliko imaginacije zraka, ki ga predstavlja. Toda tehnologija se je danes vsadila še globlje v naša življenja in se z najnovejšimi dosežki še tesneje prepletla z *mesom sveta* – z nami ljudmi. Da bi nekako ublažil morebitne dvome glede sanj o letenju in njihovih interpretacij, naj dodam še en odlomek iz Bachelarda, in sicer njegov navedek iz komentarja Louisa Cazamaniana glede Shelleyjeve »Eolove harfe«: »Shelley z vsem svojim bitjem vibrira s tisoč čutnimi dražljaji, ki jih narava oddaja in posreduje 's popolno sapo zraka', ki bi lahko bila tako duša slehernega bitja kot Bog Vsega.«⁷ Morda si je samo moja domišljija želela v tem letu videti nekaj več kot zgolj let. Mogoče sem bil samo še en zračni sanjač; tokrat v dobesednem smislu. In vendar, kakor John Caputo pove o svojih sanjah v delu *Vztrajanje Boga*:

Sanjam, da se učim izgovarjati besedo »morda«. Noč za nočjo sanjam iste sanje o nekakšni [avguštinski] izkušnji *tolle, lege*, v katerih neko knjigo – njenega naslova ne razločim – odprem vsakič pri istem stavku, »*Peut-être – il faut toujours dire peut-être pour ...*«. Ko se zjutraj zbudim, se ne morem spomniti preostanka stavka. [...] Beseda »morda« nas odklopi od resničnosti in nemogoče spremeni v mogoče. [...] Kadar koli in kjer koli obstajajo izgledi za dogodek, je to Bog, morda.⁸

Morda se je na tistem letalu dejansko zgodil nekakšen dogodek, morda je bil tam prisoten celo kozmični Kristus ali pa vsaj drobec možnosti za (ta) dogodek – morda –, ne vem. Zagotovo pa vem, da nas danes vznemirjajo vprašanja glede tehnike in tehnologije in njune (ter naše) prihodnosti.

Smoter tehnike

Lotimo se zdaj torej vprašanja tehnike. Lahko bi rekli, da je bila to za Martina Heideggerja vsekakor ena izmed najpomembnejših tem njegovih premislekov. Kot pravi Albert Borgmann: »Tehnološka kultura je po Heideggerju okolje ključnega pomena za človeka v pozni moderni dobi, čigar najosnovnejša blaginja je odvisna od zmožnosti, da prek tehnologije preide

7 Prav tam, 45.

8 Caputo, *The Insistence of God*, 3, 7 in 9.

v drugačen svet.«⁹ Leta 1877 je Ernst Kapp objavil *Osnove filozofije tehnike* (*Grundlinien einer Philosophie der Technik*) in s prvo svetovno vojno je vprašanje tehnike in tehnologije postalo izjemno aktualno. Številni evropski filozofi (kot so José Ortega y Gasset, Nikolaj Berdjajev, Oswald Spengler, Ernst Jünger in Ernst Casirrer) so začeli razmišljati o tehniki in Heidegger se je tega trenda seveda zelo dobro zavedal.¹⁰ Njegova najvidnejša razprava o tej temi, »Vprašanje po tehniki«, je bila objavljena leta 1954, vendar se je Heidegger začel za tehniko zanimati že prej: leta 1922 je napisal članek o Aristotelu, v katerem je nanizal nekaj pripomb o naravi tehničnega. V osrednjem delu iz tega obdobja, *Biti in času* (1927), Heidegger sicer izrecno ne omenja niti *téchne* niti tehnike, vendar pa »pristni metodični razmislek« jasno ločuje od »praznih obravnav tehnike«. ¹¹ To že nakazuje njegovo poznejše prepričanje, da moramo najti nov način razmišljanja o biti *preko* tehnike in seveda onkraj kartezijske ontologije substance. V tridesetih letih 20. stoletja to misel razvija na naslednji stopnji, saj bistvo sodobnega človeka povzame s pojmom 'mahinacija' (*Machenschaft*; tudi 'sila prevladovanja, moč, gospodovanje'). V svojih delih iz tega obdobja – *Prispevkih za filozofijo*, *Zgodovini biti in Osmislenju* – se Heidegger ukvarja z mahinacijo in njenimi manifestacijami – silo, močjo, nasiljem in podobnim – kot osnovo prevladujočega svetovnega nazora njegovega časa in hkrati osnovnim učinkom zahodnjaške metafizike. In vendar, trdi, naj bi nas »ime napotilo na *Machen*, delanje (*poíesis, téchne*), kar sicer poznamo kot človekovo zadržanje.«¹² Ob gospodovanju mahinacije Heidegger tako vpelje nov izraz, novo obliko 'gospodovanja' (*Herrschaft*), tokrat v obliki *cháris* (miline) biti. Novi način oblasti pa je zaenkrat še vedno nekako povezan z močjo in tako še ne v celoti razkrit:

Gospodar je, kdor gospodari z [über] močjo. Goli >da< moči kot bistvu dejanskosti je najnižkotnejše hlapčevanje.

Gospodar moči je, kdor preobrazi njeno bistvo. Tako preobrazenje vre samó iz b i t i.

In nekoč [einmal] pride bivajoče pred b i t in mora v njej u-temeljiti začetje svoje resnice in – seči v brez-temelj.

9 Borgmann, »Technology,« 420.

10 Gl. Ruin, »Technology,« 353.

11 Heidegger, *Bit in čas*, 414.

12 Martin Heidegger v Komel, *Totalitarium*, 170.

Heidegger nadaljuje: »Dogodje in milina najvišjega gospodovanja, ki ne potrebuje moči in 'boja', temveč izvorno raz-stavo. Ne-nasilnostno vladanje.«¹³ V *Osmislenju* [*Besinnung*] je mahinacija pojasnjena kot »naredljivost [*Machbarkeit*] bivajočega, ki vse naredi in tvori [*ausmachende*] na tak način, da se bivajočnost bivajočega, zapuščenega od biti (in od temeljenja njene resnice), določi šele v njej«.¹⁴ Zatorej je jasno, da mora človeštvo vstopiti v drugo fazo svojega zgodovinskega razvoja, ki je onkraj mahinacije in moči. Zgodovina biti in njena metafizika sta tako dosegli svoj končni cilj – ne samo v oziru podnebne krize in antropocena, temveč tudi – kot je pokazala druga svetovna vojna – s holokavstom in jedrskim orožjem, ki je zmožno uničiti življenje na Zemlji.¹⁵ Toda že v tridesetih letih prejšnjega stoletja je Heidegger spoznal, da čas zahteva nov razmislek o tehniki in njegovo »Vprašanje po tehniki« iz leta 1954 je danes najpogostejše navajano filozofsko delo s področja tehnologije.¹⁶

V tem predavanju (pozneje objavljenem kot esej) Heidegger opredeli tehniko kot obliko *po-stavja* [*das Ge-stell*] z *razpoložljivim obstankom* [*das Bestand*] kot značilnostjo sodobnega tehnološkega sveta. Heidegger priznava, da si lahko obetamo nov začetek, šele ko bomo sposobni na novo premisliti samo bistvo tehnike. Po njegovem mnenju je tehnika »način razkrivanja. Tehnika biva na tistem področju, kjer se godi razkrivanje in neskritost, kjer se godi *alétheia*, kjer se godi resnica.«¹⁷ Toda način razkrivanja, ki vlada v sodobni tehniki, je izzivanje [*Herausforderung*] oziroma izsiljevanje, saj naravi postavlja nenasitne zahteve po oskrbovanju z energijo in jo s tem dela za zalogo za ljudi. To pa je nekaj povsem drugega kot stara, predindustrijska *elementarna* in kmečka raba tehnike (kot v primeru mlina na veter, ki po Heideggerju »ne odklepa energij zračnih tokov, da bi jih kopičil«¹⁸), saj je tehnologija po industrijski revoluciji razumljena zgolj kot izkoriščanje surovin (v katerih človek nič več ne vidi starodavnih elementov) in energij narave.¹⁹ Če se zdaj vrnemo k našemu letalu, ga Heidegger označi tako:

13 Heidegger, *Zgodovina biti*, 21 in 16.

14 Heidegger, *Gesamtausgabe*, 16.

15 V luči holokavsta bi lahko domnevali, da Heidegger do smrti ni popolnoma dojel posledic svojega sodelovanja z nacionalsocializmom. Za več o tem gl. mojo razdelavo tega v *Breath of Proximity*, 6. poglavje (zlasti razdelek 6.6 o njegovih *Črnih zvezkih*).

16 Gl. Heidegger, *Predavanja in sestavki*.

17 Prav tam, 19.

18 Prav tam, 20.

19 V zvezi z logiko elementov lahko omenimo Merleau-Pontyjevo razmišljanje o mesu kot elementu. Tako je zapisal: »Meso ni materija, seštevek ali sosledje delcev biti, ki bi tako tvorili bitja.

Prometno letalo, ki stoji na vzletišču, pa vendar je neki predmet. Gotovo. Ta stroj lahko tako predstavimo. Skrije pa se tedaj kot tisto, kar je in kakor je. Razkrit stoji na vzletišču samó kot razpoložljiv obstanek, kolikor je postavljen na razpolago za zagotovitev možnosti transporta.²⁰

Zdaj pa se pomaknimo za korak naprej k naši glavni temi – to je sodobni tehnologiji. Ker je Heidegger leta 1976 umrl, pravega razmaha sodobnega mikroračunalnika še ni doživel. Je pa bil že priča vzponu informatike in kibernetike in je v svojih delih omenil tudi »shranjevanje podatkov«²¹ in »jezikovni stroj« [Sprachmaschine].²² Toda za Heideggerja, zdaj v elementarnem smislu naravne filozofije predsokratikov, je tudi *phýsis* kot samo-vznikanje (kot je razpiranje cveta) oziroma pro-iz-vajanje, oblika *poíesis*. Ta čista, tako rekoč predtehnična *intencija* v *poíesis* pa ni prisotna v delu rokodelca, saj to nima odpiranja pro-iz-vajanja v samem sebi, temveč v nečem drugem (*en állo*) – namreč v rokodelcu oziroma umetniku. In vendar, »[t]échné sodi k pro-iz-vajanju, k *poíesis*; je nekaj poietičnega«²³ (spomnimo se zdaj našega letala in morda možnosti, da bi se razkrilo kot neskritost, kot smo pokazali v zgornjem navedku). Na podlagi tega se *Gestell* (po-stavje) razkriva kot ime za bistvo sodobne tehnike, za vse človekove rabe in zlorabe tehnike. Po-stavje za Heideggerja pomeni »to zbirajoče tistega stavljenja, ki človeka stavi, tj. izziva v to, da razkriva to dejansko na način postavljanja na razpolago kot razpoložljivo postavó«.²⁴ To je zdaj nevarnost v najvišjem pomenu: »[p]o-stavje zastre sijanje in vladanje resnice [...] Ni demonije tehnike, pač pa skrivnost njenega bistva.«²⁵ Toda Heidegger – s Hölderlinovimi besedami – trdi tudi naslednje: »kjer je nevarnost, raste / tudi rešilno«.²⁶

Obstaja možnost – morda –, da človeštvo in naš planet rešimo pred uničenjem. Tehnika v svojem bistvu torej ni nič demonskega. Kadar pa je njeno poietično-elementarno jedro onemogočeno ali zastrto s silami mahinacije, se

[...] Meso ni materija, ni duh, ni substanca. Označiti bi ga morali s staro besedo 'element' v pomenu, ki ga je imela v govoru o vodi, zraku, zemlji in ognju, torej v pomenu *obče stvari*, ki je med prostorsko-časovnim individuom in idejo kot nekakšen utelešeni princip, ki vnaša neki slog biti povsod, kjer ga je le košček. Meso je v tem pomenu 'element' biti.« (Merleau-Ponty, *Vidno in nevidno*, 123).

20 Heidegger, *Predavanja in sestavki*, 23.

21 Iz Uvoda v Heidegger, *Gesamtausgabe*, IX.

22 Gl. Heidegger, »Hebel – hišni prijatelj.«

23 Heidegger, *Predavanja in sestavki*, 17–18.

24 Prav tam, 27.

25 Prav tam, 36.

26 Prav tam, 37 (verza sta iz himne Patmos v: Hölderlin, *Pozne himne*, str. 135).

lahko izkaže za najbolj uničujočo in demonično silo, kar si jih lahko zamislimo. Dvoznačno bistvo tehnike je to, kar Heidegger zdaj imenuje »zvezdni tek te skrivnosti«, vprašanje po tehniki pa je »vprašanje po konstelaciji, v kateri se godita razkritje in skritje, v kateri se godi to bistvujoče resnice same«. ²⁷ Ali smo torej sposobni drugačne imaginacije in sanj, v katerih bi tehniko vrnili v njeno elementarno poetično okolje?

Prihodnost tehnike

V razpravi *Zakaj je tehnika naša prihodnost* nam Ilia Delio (ameriška teologinja, ki je tako frančiškanska sestra kot tudi predstavnica teilhardovske filozofije) ponudi zanimivo idejo o prihodnosti, v kateri se bo tehnika (zlasti z računalniki in umetno inteligenco) pokazala kot inherentni del naše evolucije. Najprej bom na kratko predstavil nekaj misli iz njenih ključnih del o tehnologiji in religiji ter teologiji. ²⁸

Za Delio je ljubezen nedvomno temeljna energija evolucije. Po njenem mnenju se, začevši s kozmologijo velikega poka preko kvantne resničnosti in bioloških formacij, »ljubezen kaže kot neposredna Božja zavest v osebi Jezusa in kot nadaljevanje Kristusa v evoluciji.« ²⁹ Kot panenteistka Delio verjame, da religija pripada kozmosu in ne samo človeku ter da je Bog živa celota stvarnosti; Bog je v materiji in materija je v Bogu, pravi Delio, zato je Bog »nadnaravno središče vsega, kar obstaja.« ³⁰ To kozmično skrivnost pojasnjuje v svoji teilhardovski govorici takole:

Če je Bog v samem osrčju tega fizičnega, razvijajočega se kozmosa, je ljubezen tista energija, zaradi katere je vse dragoceno in živo. Bog je najvišja celovitost in globina ljubezni, je notranja omega vsega, od najmanjšega kvarka do največje galaksije. Ker je božja ljubezen *popolnoma* osredotočena na drugega, je ves kozmos teofanija, razodetje božjega veličanstva na Zemlji [...] Tudi tam spoznamo, da v tem razvijajočem se vesolju nismo tujci. Smo njegova prihodnost. ³¹

27 Prav tam, 43.

28 Delio, »Why Technology Is Our Future.« Napotujem tudi na njeni knjigi *Re-Enchanting the Earth in The Unbearable Wholeness of Being*.

29 Delio, *The Unbearable Wholeness of Being*, xxiv.

30 Prav tam, 69.

31 Prav tam, 69 in 91.

Za Delio je tehnika, utemeljena v njenem teilhardovskem evolucijskem (in na splošno optimističnem) pogledu, del tega kozmičnega narativa. Človek predstavlja misleči del univerzuma. Delio meni, da nas bo prav tehnika pope-ljala na naslednjo stopnjo evolucijskega razvoja, kjer bo človek postal globalni Zemljan. Seveda se pri tem povsem zaveda tako nevarnosti kot dvoumnosti tega razmerja med človekom in tehniko – tu misli zlasti na računalniško tehnologijo in sodobno umetno inteligenco. Svet intersubjektivnosti (z bližino, empatijo, sočutjem in skrbjo) ter naša naravna bivališča z vsemi povezanimi zaznavnimi sposobnostmi (kot so vid, voh, okus, tip, sluh/poslušanje, branje itd.) se lahko v tem procesu zmanjšajo ali celo postanejo kritično ogroženi. Toda Delio bi še naprej rada sanjala in kultivirala predstavo o drugačni prihodnosti. Navezujoč se tudi na Heideggerja in njegovo razlago *téchne* kot pro-iz-vajanja, Delio vidi v lupinah školjk in polžjih hišicah že »nekakšno tehnologijo v biološki obleki«. ³² Enako velja za ljudi, in Delio se tu naveže na Petra Carianija: od očal in mikroskopov do teleskopov in senzorjev za raziskovanje drugih planetov, vse to so razširitve naših čutil. Tehnične naprave, kot je letalo, so razširitve izvršilnih organov človeškega telesa, ki nam omogočajo premik z enega kraja na drugega. In končno, pisni sistemi (tudi Heideggerjev »jezikovni stroj«), spominski sistemi in na splošno računalniška tehnologija z najnaprednejšo umetno inteligenco so vse razširitve človeškega uma. Tako smo že vse od začetka kamenodobne tehnologije vedno nekaj več kot ljudje. Samo človek je sposoben sanjati o prihodnosti; v ta namen ustvarjamo tehnologijo in uresničujemo alternativne svetove, ki smo si jih zamislili. Smo tako rekoč neomejeni in bogopodobni (»človek je Bog-v-nastajanju«³³), sposobni delovati tako ustvarjalno kot uničevalno. Delio (in tudi Teilhard, ki je bil priča le najzgodnejšim poskusom razvijanja in rabe nove računalniške tehnologije), pravi takole:

Računalniška tehnologija je sestavni del razvoja zavestne celovitosti, saj povzdiguje evolucijo na stopnjo razširjenega uma. Tehnika je del toka evolucijskega postajanja; odraža prebujajoči se in rastoči kozmos. Ni zunaj človeškega bitja; nasprotno, tehnika izraža človekovo hrepenenje po samoopredelitvi skozi preureditev sveta, z izzivanjem bioloških meja trpljenja in smrti ter razkrivanjem nenasitne želje po spoznavanju neznanega.«³⁴

32 Delio, »Why Technology Is Our Future«, 216.

33 Prav tam, 226.

34 Prav tam, 221.

Seveda je tehnika ali tehnologija lahko tako božanska kot demonska, tako futuristična kot distopična. Gledano optimistično, lahko tako rekoč pripada Bogu in nas vodi k Teilhardovi točki omega. Pierre Teilhard de Chardin je bil namreč že v najzgodnejši dobi porajanja informacijske dobe navdušen nad zgodnjo računalniško tehnologijo in prepričan, da lahko prispeva k doseganju naslednje stopnje evolucije: po njegovem mnenju ima tehnika resnično pomembno vlogo pri rojevanju Boga v evoluciji – lahko bi dodali –, od prvega nastanka materije do najkompleksnejšega kvantnega računalnika, narejenega iz materije (mineralov).³⁵ Zato je zanimivo prebrati naslednji odlomek o elementarni filozofiji in njeni povezanosti s tehnologijo iz *Vesolja človeškega telesa* Marka Pogačnika:

Ko zatira stvari in bitja materializiranega sveta, je človeška zavest v očitnem nasprotju z odločilno vlogo, ki jo litosfera igra pri razvoju vseh različnih oblik in obdobj človeške kulture – vključno s sodobno visoko tehnološko civilizacijo. Minerali igrajo odločilno vlogo v človeški kulturi od uporabe kamnitega orodja v paleolitiku, preko klasične gradnje v kamnu in lesu do modernih nebotičnikov in avtocest, zgrajenih iz jekla, betona in stekla. Niti naši računalniki kot instrumenti tako imenovane »umetne inteligence« ne bi delovali brez dragocene udeležbe drobnih koščkov kamenin, med katerimi je tudi silicij. Sodelovanje človeških rok (ki vključuje našo sposobnost imaginacije) z noosfero kamenin, vsebovano v najrazličnejših vrstah »materialov«, je že v davni postalo vir nastanka številnih kultur in civilizacij.³⁶

Pogačnikov elementarni okvir in razumevanje materialno-elementarne osnove vse tehnike je v sozvočju s Teilhardom (oba uporabljata pojem »noosfere« kot vrhunec evolucijsko-kozmičnega toka razvoja božje in človeške zavesti), Delio pa nas je pripeljala do heideggerjanskega razumevanja tehnike kot nevarnosti in odrešujoče sile. Še en katoliški mislec (poleg Teilharda in Delio), Marshall McLuhan, je že v šestdesetih letih 20. stoletja preroško prepoznal potencial računalniške tehnologije. V svoji optimistični viziji prihodnosti naše civilizacije je McLuhan izjavil:

35 Glej o tem njegovo delo *The Human Phenomenon*.

36 Pogačnik, *Vesolje človeškega telesa*, 112.

Računalnik tako obljublja tehnološko porojeno stanje vsesplošnega razumevanja in enotnosti, stanje vpetosti v logos, ki bi človeštvo lahko povežalo v eno družino in vzpostavilo večno kolektivno harmonijo in mir. V tem je resnična uporabnost računalnika – ne v pospeševanju trženja ali reševanju tehničnih težav, temveč v pospeševanju procesa odkrivanja in upravljanja zemeljskih – in nekoč tudi galaktičnih – okolij in energij. Psihična povezanost skupnosti, ki so jo končno omogočili elektronski mediji, bi lahko vzpostavila vsesplošno zavest, kakršno je predvidel Dante v napovedi, da bodo ljudje še naprej živeli zgolj kot razbiti delci, dokler se ne bodo združili v vključujočo zavest. V krščanskem smislu je to le nova razlaga mističnega Kristusovega telesa; in Kristus je navsezadnje najvišja razširitev človeka.³⁷

V teilhardovskem smislu bi to pomenilo vstop človeka v območje noosfere: napredovanje naše zavesti in naših duhovnih energij proti novi stopnji človekove rasti, novi religiji. Religija naše prihodnosti bo elementarna in bo priznavala duhovno-materialno prepletenost kozmične in kvantne usklajenosti bitij. Max Planck je tako nekoč izjavil:

Vsa snov je nastala in obstaja le zaradi sile, ki povzroča nihanje atomskih delcev in jih povezuje v najmanjši sončni sistem v vesolju. Ker pa v vsem vesolju ni ne inteligentne ne večne sile [...], moramo domnevati, da za to silo stoji zavesten inteligentni duh. Ta duh je pratemelj vse materije.³⁸

Tehnološka prihodnost se mora biti sposobna prilagoditi tej ravni človeškega razvoja. Narava namreč »ne razlikuje med lupino školjke in školjko samo ali med prvim nožem iz kremenca in človekom, ki ga je izdelal«. ³⁹ Že od samih začetkov človekovega tehnološkega napredka se naravni elementi očitno vselej prepletajo s človeškimi dejavnostmi in različnimi artefakti. Še več, kot je pokazala sodobna kvantna teologija, že evolucija sama vključuje procese, podobne tistim, ki se odvijajo v najnaprednejših kvantnih računalnikih. Fotosinteza bi denimo lahko bila takšen primer, saj po izsledkih nedavnih znanstvenih raziskav fotosinteza v rastlinah poteka na ravni *kvantnih super-*

37 Navedeno po Delio, »Why Technology Is Our Future«, 229. Za izvirni intervju gl. McLuhan, »The Playboy Interview,« 18.

38 Navedeno po govoru z naslovom »Das Wesen der Materie«, ki ga je Max Planck imel v Firencah leta 1944.

39 Delio, *Re-Enchanting the Earth*, 96.

pozicij in se tako izmika vsakršnim naivnim ali pretirano poenostavljenim oznakam mislecev evolucije kot gradualističnega procesa. Pri lovljenju sončne energije z molekulo klorofila in njenem pretvarjanju v kemično energijo (glukozo) je sama rastlina izjemno učinkovita: »delujoč skoraj kot kvantni računalnik, eksciton opravi 'kvantni hod', pri čemer v nasprotju s klasičnim naključnim hodom (oziroma t. i. pijano hojo) razišče vse možne poti naenkrat, ugotovi, katera je najučinkovitejša, in se nato po njej tudi poda.«⁴⁰

Namesto zaključka

Elementarno raven bivanja lahko povežemo z zavedanjem povezave med bitji (rastlinami, živalmi, ljudmi ter orodji in tehniko, ki jih ustvarjamo) in njihovim ontološkim temeljem, ki se razkriva skozi naravo sveta, s katerim so obdani – s pomenom elementarnega bivanjskega sveta –, ki je povezan s starimi kozmološkimi matricami bivanja v vzajemni odvisnosti od starodavnih »elementov« zraza, vode, ognja in zemlje. Gre za heideggerjanski svet razkrivanja in neskritosti. Elementarni značaj bivanjskega sveta zajema tudi mineralne plasti narave (kamnine, kovine ...), ki jih običajno obravnavamo kot nežive oziroma anorganske oblike narave, kot razpoložljivi obstanek [*Bestand*], pripravljen za uporabo in izkoriščanje. Skozi to novo elementarno zavest in imaginacijo se narava razkriva kot prostor, prežet z vseprisotno življenjsko silo vsega živega, najnaprednejša tehnologija, vključno z umetno inteligenco, pa je del te nove celote. Naloga človeštva je, da napreduje s pomočjo teh elementarnih okvirov in prepozna življenjsko nit, ki preči in spaja celotno stvarstvo. Šele takrat bo morda mogoče razmišljati o še drugačnih intencijah človeštva – razen zgolj izkoriščevalnih –, bližjih temu, kar sem opisal na začetku te razprave v svoji tehnološki metafori s potniškim letalom: skrivnostno razkrivajočih se kot prepletenost mesa in tehnike v večjo, še-nepovsem-razkrito pananteistično celoto.

40 Prim. Engel, Calhoun, Read, Ahn, Mančal, Cheng, Blankenship in Fleming, »Evidence for wavelike energy transfer«, 782–786. Drug primer so višje zaznavne sposobnosti pri živalih, ki prav tako jasno preprečujejo preveč antropocentrične ali redukcioniistične filozofske ali teološke trditve. O kvantni fotosintezi in kvantni prepletenosti taščic (tj. višjih zaznavnih sposobnostih živali) gl. tudi Simmons, »The Entangled Trinity, Quantum Biology, and Deep Incarnation« (gl. str. 293 za navedek). Prim. še ostale članke v tej posebni številki revije *Zygon* o kvantni teologiji iz leta 2023.



Slika 1: »Potniško letalo«⁴¹

Ljudje smo namreč sanjači: naseljujemo kozmos in se napajamo iz skupne, a skrivnostne življenjske energije, ki nas povezuje bolj, kot smo pripravljeni priznati. Skrivnost se odstira, mi pa smo zgolj potniki na potovanju, ki se nam še mora razodeti.

Prevedla Petra Berlot

Članek je bil z naslovom »On dreams, human imagination, and technology« predhodno objavljen v reviji *Religions* 2024, 14(1), 32.10.3390/rel14101249.

41 Podoba tega sanjskega in »kvantnega« letala je bila ustvarjena s pomočjo umetne inteligence – generatorja slik Bing.

BIBLIOGRAFIJA

- Bachelard, Gaston. *Air and Dreams: An Essay On the Imagination of Movement*. Angleški prevod E. R. Farrell in C. F. Farrell. Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture, 2011.
- Borgmann, Albert. »Technology.« V *A Companion to Heidegger*, uredila H. L. Dreyfus in M. A. Wrathall, 420–32. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.
- Caputo, John D. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington in Indiana: Indiana University Press, 2013.
- Delio, Ilia. *The Unbearable Wholeness of Being: God, Evolution, and the Power of Love*. New York: Orbis Books, 2013.
- Delio, Ilia. *Re-Enchanting the Earth: Why AI Needs Religion*. New York: Orbis Books, 2020.
- Delio, Ilia. »Why Technology Is Our Future.« V *Religious and Cultural Implications of Technology-Mediated Relationships in a Post-Pandemic World*, uredili I. Delio, N. Herzfeld in R. Nicastro, 209. Lanham: Lexington Books, 2023.
- Engel, Gregory, Tessa Calhoun, Elizabeth Read, Tae-Kyu Ahn, Tomáš Mančal, Yuan-Chung Cheng, Robert Blankenship, in Graham Fleming. »Evidence for wavelike energy transfer through quantum coherence in photosynthetic systems.« *Nature* 446 (2007), 782–786.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*, III. Abteilung, Band 66, Besinnung. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Predavanja in sestavki*. Prevedel Tine Hribar s sodelavci. Ljubljana: Slovenska matica, 2003.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung, Band 9, Wegmarken, 2004.
- Heidegger, Martin. *Bit in čas*. Prevedel Tine Hribar. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
- Heidegger, Martin. *Zgodovina biti*. Prevedel Aleš Košar. Zbirka Phainomena. Ljubljana: Nova revija, 2010.
- Heidegger, Martin. »Hebel – hišni prijatelj.« Prevedel Samo Krušič. V *Apokalipsa: revija za preboj v živo kulturo*, št. 247–249 (jan.–mar. 2021): 188–201.
- Hölderlin, Friedrich. *Pozne himne*. Prevedel Vid Snoj. Ljubljana: KUD Logos, 2006.
- Komel, Dean. *Totalitarium*. Ljubljana: Inštitut Nove revije, 2019.
- McLuhan, Marshall. »The Playboy Interview.« *Playboy Magazine* (marec 1969): 53–74.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Vidno in nevidno*. Prevedla Ana Samardžija. Zbirka Phainomena. Ljubljana: Nova revija, 2000.
- Planck, Max »Das Wesen der Materie.« 1944. <https://www.informationphilosopher.com/solutions/scientists/planck/>.
- Pleshoyano, Alexandra. »Etty Hillesum: For God and with God.« *The Way*, 44, št. 1 (januar 2005): 14. <https://www.theway.org.uk/back/441Pleshoyano.pdf>.

Pogačnik, Marko. *Vesolje človeškega telesa*. Ljubljana: Beletrina, 2016.

Ruin, Hans. »Technology.« V François Raffoul in Eric S. Nelson, *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. London: Bloomsbury, 353–360.

Simmons, Ernest L. »The Entangled Trinity, Quantum Biology, and Deep Incarnation.« *Zygon*, 58, št. 1 (marec 2023): 285–304.

Škof, Lenart. *Breath of Proximity*. Dordrecht: Springer, 2015.

Teilhard de Chardin, Pierre. *The Human Phenomenon*. Prevedla Sarah Appleton-Weber. Brighton, Chicago in Toronto: Sussex Academic Press, 2015.

LUKA TREBEŽNIK

Metafizika prisotnosti, konec knjige in doba digitalne teološke pisave

V trenutku, ko se zdi, da so digitalne pisave ustvarile splet, ki ureja vedno več razsežnosti sodobnega življenja, se moramo vrniti k miselni podlagi, ki vse to omogoča. Razmisliti je treba o tekstualnem značaju spletnih resničnosti (čisto vse, do česar dostopamo na spletu, je namreč strukturirano kot tekst) in premisliti, kaj jih v njihovem bistvu veže na religijsko nanašanje na resnico, npr. na razodetje, ki se zelo pogosto, skorajda izključno daje v pisni obliki svetih spisov. Našo dobo lahko primerno opišemo z oznako »konec knjige«, kar pa seveda ne pomeni konca slehernega pomena in smisla, preproste zapadlosti nihilizmu, s »koncem knjige« se namreč zgodi »začetek pisave«.

Da gre za ključno sodobno eksistencialno vprašanje, lahko vidimo v dejstvu, da se je v zadnjem stoletju razmahnila pismenost, produkcija tekstov in *hypertekstov*, našo dobo lahko tako celo označimo za čas pantekstualnosti. Vprašati pa se moramo, kaj to pomeni za religijske misli in teologijo na zahodu, kjer so tri dominantne velike monoteistične religije formulirane ravno kot religije knjige, kultura pa se nekako samorazumeva kot kultura knjige. Knjiga nastopa kot figura sklenjenega, zaprtega, večnega, dostopnega, urejenega, smiselnega, dokončanega, umljivega, prezentnega, avtorju lastnega, skratka od kontekstov povečini neodvisnega smisla in pomena. Digitalna

doba tako označuje prehod od knjige k tekstu, pisavi: pričujoči sestavek bo poskušal premisliti ta prelom in pokazati na možnosti, ki jih prinaša za teološko refleksijo.

Logos in enciklopedični ideal

Kljub temu da se nedavno katoliško učiteljstvo zelo jasno oddaljuje od te predstave in ideje¹, je za širše kulturno krščanstvo Božja beseda istovetna z Biblijo, krščanstvo pa je dojeto kot religija Knjige. Še v večji meri civilizacijsko velja, da je zahod kultura knjige. V tem kontekstu epohalni dogodek, ki ga tu formuliramo kot zaprtje knjige, sovpada z razcvetom pisave, tiska, dozdevno neskončnim razmnoževanjem besed in podob. Dejstvo, da se tudi zaprtje oz. konec knjige običajno razglašata v knjigi, kaže, kako so knjige že same po sebi paradoksalni artefakti, ki pričajo o nemožnosti knjige. Ideja knjige je namreč nevzdržna ideja totalnosti označevalnih dejanj in temelji na metafizični prisotnosti logosa, ki »zagotavlja določnost pomena in berljivost dela. Napor branja je tako poskus obvladati igro pisave.«²

Vsaka knjiga, kot predpostavljena nosilka logosa, na nek način torej nastopa kot teodiceja – to pa je žanr, ki ima antropološko podlago, napaja ga želja po razumljivosti, celotnosti vsega človekovega sveta. Leibniz predpostavlja, da je svet kot celota povsem razumen, razumni red pa je vpisan v celoto bivajočega, ki je knjiga. »Velika knjiga sveta« (pomislimo tudi na veličastnost Descartesovega dela *Le monde*), ki odseva celoto, zagotavlja ohranitev božjega reda. Ob branju Leibnizove knjige bralec ne izkusi nesmiselnosti, pač pa ravno obratno, takšna »teocentrična knjiga dejansko učlovečuje in udomačuje svet,« ugotavlja Mark C. Taylor.³

Knjige so trdno zasnovane in enotne pomenske tvorbe, ki imajo jasne in določne meje. Geoffrey Hartman v delu *Saving the text*, delu o koncu knjige in pričetku pisave, razlaga Derridajeve besede, da knjiga nastopa kot »varuh teologije in logocentrizma pred motnjami pisave, ki jo napaja aforistična energija.«⁴ Knjiga je negacija, zaprtje teksta, njegov konec, s tem pa tudi konec proste igre in neskončnega drsenja pomena. Knjiga je, kot argumentira

1 Katekizem katoliške cerkve: »Krščanska vera seveda ni 'religija knjige' ampak je religija 'božje besede', ki ni 'zapisana in nema beseda, marveč učlovečena in živa Beseda'.«

2 Taylor, *Erring*, 87.

3 Prav tam, 75.

4 Hartman, *Saving the Text*, 2.

Hartman, pritrditev posameznega pomena na račun vseh drugih pomenov, ki so iz nje izločeni kot nepomembni. Knjiga s svojim zaprtjem, s tem, da pri-trdi določenemu pomenu, konča prosto igro in neskončna tavanja. Knjiga se na nek način želi izogniti nujnosti smrti v življenju, zapira vrzeli in obvezuje rane. Vse to pa nosi tudi slabo stran: knjiga s svojo popolno stabilnostjo, pri-trjenostjo in trdnostjo ni fleksibilna. Pogoji za možnost knjige so hkrati tudi pogoji za njeno nemožnost.

Biblija s svojim nadnaravnim izvorom nastopa kot ideal knjige, kot vzor za druge knjige. V vsakem primeru pa knjiga predstavlja vzor intelegibilno-sti, zbirko pravilnih razumevanj – Charles Bonnet, naravoslovni filozof iz 18. stoletja je v zvezi s tem dejal: »Zdi se mi bolj filozofsko predpostavljati, da je naša zemlja knjiga, ki jo je Bog dal v branje umom, precej bolj razvitim od nas, in v kateri poglobljeno preučujejo neskončno pomnožene in različne like Njegove čudovite modrosti.«⁵ Vidimo lahko torej, da je bila še nedavno celo celota stvarstva in ne le Božja beseda prikazana in razumljena kot knjiga.

Z razsvetljenstvom mesto Biblije zavzame ideja knjige, ki je v celoti člo-veško delo, še vedno pa nastopa kot zveličaven teološki projekt. Najbolj po-poln izraz enotnosti knjige, vase zaprtih označevalcev, je enciklopedija. Beseda enciklopedija je grškega izvora (ἐγκύκλιος παιδεία) in pomeni krog učenja ali splošni kurz, popolno, zaobsegajoče znanje. Enciklopedija (v sodobne je-zike pride ta beseda preko zmotne latinske transliteracije) predstavlja ideal popolno dovršenega korpusa učenja, ki naredi vse nadaljnje preučevanje in poučevanje nepotrebno. Seveda je ta korpus znanj in učenj lahko le knjiga, najvišji izraz človeškega duha. »Knjiga je narava vtisnjena na materijo«, pravi Novalis, v svojih *Materialien zur Enzyklopäedistik* iz obdobja 1798–1799, v katerem piše veličastno vizijo knjige, ki jo napaja prepričanje, da bo kot velika enciklopedija spojila in povzela vso naravno in nadnaravno znanost. Novalis za svoje delo pravi, da je »pravzaprav opis Svetega pisma – ali bolje, teorija Svetega pisma –, umetnost Svetega pisma in teorija narave. (Povzdi-gnitev knjige v Sveto pismo).«⁶ To delo temelji na ideji popolnosti in celote: »Popolne knjige naredijo predavanja odveč. Knjiga je narava, ki je dodelana in postavljena v poteze (kot glasba).«⁷

Novalisov veliki enciklopedični projekt je ostal nedokončan, enciklo-pedični zanos pa vztraja v drugih izrazih in oblikah. Veliko ambicijo total-

5 Bonneta navaja Derrida, *O gramatologiji*, 27.

6 Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopaedia*, 100.

7 Prav tam, 103.

ne vednosti je najkonkretnije razvil Hegel, tudi zanj je prava vednost enciklopedična – filozofska enciklopedija presega običajne enciklopedije, ki so predvsem zbirke, ne tvorijo pa Sistema. Heglovo delo tako dejansko zavzema obliko kroga, kjer vsak del nastopa kot celota, zaokrožen krog, ki je v sebi popoln. Vsak izmed treh elementov (*Znanost logike*, *Filozofija narave*, *Filozofija duha*) istočasno nastopa kot celota in del, to je možno, ker je strukturni temelj enciklopedije logos. Sistematični značaj teologije izhaja iz normativnosti knjige, središče knjige pa je inkarnacija logosa, »logos je resnica tega, kar imenujemo stvari.«⁸

V devetnajstem stoletju je ustvarjalne napore človeštva napajala zavest, da je Narava knjiga, stvari pa v gramatičnih razmerjih ter sintaktično urejene, po tej predstavi je torej razum v stvareh samih, slovnica pa je formulirana kot božji zakon.

Vera v slovnico

V tem kontekstu je jasno vidno, kam je cilj Nietzsche, ko je rekel, da se ne bomo znebili Boga, dokler imamo vero v slovnico.⁹ Še v večji meri kot vera v Boga pa na slovnici temelji vera v subjekt. Če je sodobnost moč diagnosticirati kot obrat k subjektu, lahko to uprizorimo ravno s subjektivnostjo jezikovnosti (S je p). Subjekt je dojet kot ontološko primaren, nastopa kot podlaga, predhodna osnova za predikat. Slovnico je subjekt zasnovan kot izvoren in neodvisen, toda dejansko ga je nemogoče določiti mimo predikata: »Če subjektu odvzamemo vse aktivnosti, lastnosti, odnose, potem ne obstaja več – subjekt je izum po potrebi logike,« pravi Friedrich Nietzsche.¹⁰ Subjekt je torej kompleksna matrica nenehno spremenljivih odnosov, ne more biti statičen in ne more biti temelj. To pa tudi pomeni, da subjekt ni niti v celoti identičen samemu sebi – kljub temu da je zasnovan kot ekskluzivnost ega, ki vse ostalo dojema kot grožnjo. Še najkonkretnije je to vidno v odnosu do vsake izgube, ki vselej vsebuje izgubo sebe, smrt, totalno negacijo. Za posesivni jaz pa sta, kot pravi Derrida v *O gramatologiji*, »razmerje do drugega in razmerje do smrti [...] eno samo in isto odprtje.«¹¹ Posameznikov boj za

8 Hegel, *Science of Logic*, 39.

9 Nietzsche, *Somrak malikov*, 27.

10 Nietzsche, *Volja za moč*, §474.

11 Derrida, *O gramatologiji*, 228.

samouresničitev je boj proti smrti, toda drugost nikoli ni zunanja. Subjekt je v končni fazi primoran priznati sebe kot drugega.

Avtorstvo je teološki koncept, vsa mala avtorstva so le kopije odnosa Boga do njegove Knjige. Bog in njegova Knjiga tvorita paradigmo za vsa ostala avtorstva. Namesto, da bi vsa ta mala avtorstva, vse te male knjige nastopale kot reprezentacija velike Knjige in velikega Avtorstva, pa pravzaprav pričajo o odsotnosti, o nezadostnosti označevalne verige. Temu je tako, ker avtor nikoli ni neposredno prisoten (vselej je odsoten), nikoli ni zares na voljo, navzoč je le skozi svojo besedo. Takšna navzočnost pa neizbežno vsebuje tudi določeno odsotnost. To je vidno tudi pri primeru knjige: knjige so le zbirke znakov, nikoli ne pridejo na raven uspešnega posnemanja ali zastopanja velike Knjige sveta. Globoka pisateljska izkušnja priča o tem, da knjiga nikoli ne more biti dokončana, tudi še tako dobro zamišljena ne (Paul Valéry v skladu s tem pravi, da tudi tako kratka pomenska enota, kot je pesem, nikoli ni dokončana, kvečjemu zapuščena). Na delu je torej cela serija nepremostljivih ločnic: na eni strani imamo prepad med knjigo in avtorjem, na drugi pa prepad med malo knjigo in veliko Knjigo ter med malim in velikim Avtorjem.

Strukturalistična analiza prinaša razsrediščenje ustvarjalnega subjekta, istočasno pa še naprej ohranja osrednje mesto knjige. Kot pri jungovskih arhetipskih branjih gre tudi tu za poskus razumevanja transpersonalnih form, ki prečkajo in zaznamujejo vsak stvariteljski dej. Takšna strukturalna analiza je človeka na nek način napravila za odvečnega – v humanističnih znanostih človek izgine, nadomesti pa ga strukturalna analiza. To razsrediščenje, izginotje človeka je korelat smrti Boga. Paradoksalno pa strukturalizem še naprej ostaja vpet v teološko mrežo, kljub odstranitvi avtorja, še naprej ohranja idejo knjige. Vsako delo je zaključena totalnost označevalcev, njegov logos pa določajo globoko ležeče strukture, ki priskrbijo tako *arhe* kot tudi *telos* interpretacije. Struktura sama torej nastopa kot privilegirano počelo intelegibilnosti, kraljevska pot do bistva zapisanega. Pri avtorjih, kot je npr. Lévi-Strauss, je strukturalizem postal enciklopedični projekt. Cilj strukturalističnih analiz je odkriti veliko Slovnico, s pomočjo katere se bodo brale in pisale vse pretekle in vse prihodnje knjige. Takšna slovnica je univerzalni logos, vsako delo je zajeto v vzorcu razumevanja, vsa dela skupaj pa tvorijo in razvijajo vzorec. Cilj strukturalne analize je torej odkriti slovnico Knjige ali pa dognati univerzalni Logos. Knjiga za Lévi-Straussa ni brezizhoden labirint, kot je to npr. zamišljeno pri Borgesu, pač pa trdna logična struktura, z jasno vstopno in izstopno točko. Prisotnost logosa v delu zagotavlja določenost pomena in berljivost dela. Bralno dejanje je v tem kontekstu napor obvladati igro pisave.

V zahodnih logocentričnih modusih označevanja, kjer se označevalci vedno nanašajo na prisotne označence, Bog nastopa kot vrhovni, transcendentni označenec, ki utemeljuje celotno strukturo označevanja. Na to meri Derrida, ko pravi: »Znak in božanskost imata isto mesto in isti čas nastanka. Epoha znaka je po svojem bistvu teološka. Morda se ne bo nikoli *končala*. A vendarle se zarisuje njena zgodovinska *zapora*.«¹² Bog ali pa njegovi nadomestki nastopajo kot vrhovni končni pomen besede. In četudi ni vsakič izrecno imenovan, Bog nastopa kot »transcendentalni lokus resnice, ki bi naj stabiliziral vse pomenljive besede.«¹³ Zavest pa se ukvarja samo z znaki in nikoli ne doseže stvari same, stvar sama namreč ni nekaj neodvisnega od označevalne verige, temveč je tudi sama znak. Znak je znak znaka. Nekaj takšnega je Samuel Beckett dejal o Joyceu, njegovo »pisanje ni o nečem, temveč je to nekaj samo.«¹⁴ Pisava je vpis, izginotje transcendentalnega označenca, kot taka pa odpira smrt Boga in prosto igro. Znotraj klasične teorije označevanja je logos nekaj, kar ne more učinkovati brez pristnosti očeta – specifičnost pisave pa je vezana ravno na odsotnost, osvobojenost od očeta. »Beseda predstavlja zaporo vseh prisotnosti, ki niso istočasno že odsotnosti, označuje konec identitete, ki bi ne bila razlika.«¹⁵

Od knjige k pisavi

Pisava za razliko od knjige nastopa kot afirmacija brezsrediščnosti, transgresivno tavanje, afirmacija večne premeščenosti. To tavanje je nomadsko, ekscentrično, eksorbitalno in brezciljno. Odsotnost središča nas privede do afirmacije igre, ki s svojo nesmiselnostjo evocira smrt Boga, izginotje sebstva in konec zgodovine. Igra je robna dejavnost, liminalnost, hoja po meji, ki jo zaznamuje tveganje. Igra je brez namena, konča se, ko je vzeta preveč resno, dojeta je lahko le kot nerazumna, iracionalna, absurdna. Igro in pisavo zaznamuje fluidnost brezrezervnega trošenja. Znak je valuta frivolnosti, pooseblja neuporabnost, praznino, ki ne more biti zapolnjena. Smrt Boga v semiotiki lahko opišemo z dejstvom, da označevalci nikoli ne prispejo do označenca, kar sproža neskončno igro označevanja. Igra pa je vselej gibanje, ki prečka

12 Derrida, *O gramatologiji*, 25.

13 Taylor, *Erring*, 105.

14 Beckett, »Dante... Bruno. Vico.. Joyce,« 14.

15 Taylor, *Erring*, 106.

tako prisotnost kot odsotnost, v njej obe skrajnosti zlahka sovpadata. Igra je zastojna, stvar milosti in ne zakona.

Teološka mreža temelji na interpretaciji biti kot prisotnosti – takšno interpretacijo napaja želja po obvladovanju, po vzpostavitvi identitete kot izključitvi razlike in zatrtju odsotnosti. Izkušnja branja pa kaže ravno na obratno, opravlja imamo s sledmi in odsotnostmi, že v samem začetku branj lahko zaznavamo svojo zakasnelost, z branjem vselej pričenjamo z zamudo. Pričevanje, ki ni nikoli izvorno, označuje nenehno izginjanje izvora. Konec knjige in začetek pisave pa označujeta dejstvo, da je izvor nedosegljiv, da je izvornost iluzorna, prav tako pa so tudi konci iluzorni, dokončanost ni mogoča. V pisanju trdne meje odpovejo, pisanje je tako vselej marginalno (ne more biti središčno), dogaja se na robu ali izven predvidene pisalne površine. Beseda na sebi ni nič, je le element znotraj igre razlik.

Konec knjige moramo brati kot najbolj radikalno izmed posledic smrti Boga, smrt Boga je namreč ultimativna izguba središča, za katerega se je domnevalo, da je temelj transcendentnega sebstva, kot tak pa tudi garant trdnosti vseh pomenov. S smrtjo Boga je tudi subjekt razsrediščen. Občutek enotnosti, ki jo želimo povzeti in združiti pod masko identitete, je le paradija. Smrt subjekta kot teološkega koncepta »prinaša vznik subjekta, ki ga deformira in reformira igra razlik.«¹⁶ Jaz je s tem le prazno mesto, goli lokus razmerij, odnosi so tisti, ki ga določajo in vzpostavljajo.

O tem torej govori Derridajev razvpiti in tako pogosto poenostavljeno razumljeni stavek: »Ne obstaja zunaj-teksta« (v izvirniku: *«Il n'y a pas de hors-texte»*).¹⁷ Ta težko prevedljiv stavek lahko morda malo poenostavljeno razumemo kot: »Ne obstaja zunaj-konteksta«. Tekstualnost ali kontekstualnost je nezamejeno polje, ki nima središča niti kakršnih koli drugih zunanjih vodilnih interpretativnih počel, s tem pa seveda nima niti zunanosti niti notranosti. To lahko morda ponazorimo s preprosto Derridajevo analizo znaka kot najmanjšega tekstovnega elementa: vsak znak, naj bo pisan ali nepisan, jezikoven ali nejezikoven, je možno citirati oz. se nanj referirati, nanašati. »Pisni znak dopušča moč preloma s svojim kontekstom, torej celoto prisotnosti, ki organizirajo moment njegovega vpisa. Ta moč preloma ni ključni predikat, temveč sama struktura zapisa.«¹⁸ S tem je vzet iz primarnega konteksta in vpet v nov kontekst – to pa ni negativna transformacija, pač pa

16 Prav tam, 137.

17 Derrida, *O gramatologiji*, 196.

18 Derrida, »Signatura dogodek kontekst,« 127.

bistvena neodtujljiva značilnost znaka kot takega. Znak je po de Saussureju sestavljen iz enotnosti označevalca in označenca, v Derridajevi shemi pa je to razmerje razumljeno malo drugače. Derrida v samo razmerje postavlja odlog, nenehno in neskončno zamudo. Jezikovni znaki so zaznamovani z gibljivostjo, dinamično naravo in niso statični. Veriga označevanja je tako sestavljena iz neskončne serije označevalcev, ki nikoli ne dosežejo transcendentnega označenca.

Vsi modusi prisotnosti v sebi vselej nosijo odsotnost, sedanjost je torej bolj kot prisotnost formulirana kot postajanje, kot nekaj, kar se ni pričelo in se ne bo končalo. »Igra časa in večnosti pod vprašaj postavlja, kar bi naj bilo povsem drugo, in izbriše vsako sled čiste transcendence,« zapiše Mark C. Taylor.¹⁹ Sled krši identiteto in moti prisotnost, odnos z zunanjim, s sfero nelastnega. Sled je igra med prisotnostjo in odsotnostjo, zato je razumljivo, da je vsa zgodovina metafizike kot metafizike prisotnosti težila k redukciji sledi. Sled pa se vedno znova upira, zamegljuje enostavne ločnice, prepoveduje red izključevanja. »Subjekt je sled in subjektivnost je sledenje.«²⁰ Sled torej označuje konec avtentičnega sebstva, saj je odprta k zunanosti. Znotraj nelastne ekonomije sledi je subjekt vselej že neidentičen samemu sebi. Sled torej odstira zunaj, ki je znotraj, nastopa kot paradoksn preplet zunaj/znotraj. Sled je vselej le znak znaka, zato nastopa kot izbris sedanjosti in s tem subjekta, tega, kar je subjektu in njegovemu imenu lastno. Neskončna igra sledi negira vsak absoluten izvor in naredi vse ideje izvorne in integralne polnosti problematične. Izguba polnosti, identitete, integritete, lastnosti, bližine, in samoprisotnosti je pravzaprav izguba »tistega, česar nikoli ni bilo, samoprisotnosti, ki ni bila nikoli dana, temveč se je o njej le sanjalo, in ki je bila vselej že razdvojena, ponovljena ter je bila sposobna pojaviti se zgolj v svojem lastnem izginotju.«²¹

Pisava je kenotični proces, »vse namreč izprazni absolutne samo-istovetnosti in popolne samoprezece.«²² Pisanje je vedno v drugih besedah, beseda se pojavi le v izginjanju. Beseda mora biti v razpršenosti (Mr 4, 3-8), da bo lahko plodovita. Zaznamujeta jo tok in fluidnost, ki sterilnost in univokalnost nadomeščata s kreativno nestabilnostjo in ekvivokalnostjo. Pisava je po svojem bistvu transgresivna, krši načela lastnosti, čistosti, pravičnosti. Bog pisave je tako Bog medicine, a hkrati tudi magik. Pisava je am-

19 Taylor, *Erring*, 114.

20 Prav tam, 138.

21 Derrida, *O gramatologiji*, 142.

22 Taylor, *Erring*, 118.

bivalentna, neskončna igra razlik, ki vzpostavlja vsenavzočno relativnost vseh pomenov in stvari.

Ekonomija lastnega se udejanja v unikatnosti znaka podpisa, ki jamči singularnost subjekta. Proprieteta zahteva tako razločnost od vseh drugih subjektov kot zanesljivost, torej ponovljivost podpisa. Razlika do drugih je tisto, kar pojmuje kot identiteto jaza, vse to nosi in ponazarja puntualnost podpisa. Toda singularnost podpisa seveda nikoli ne more nastopati v čisto-
sti, da bi učinkoval, mora biti podpis berljiv, čitljiv, jasen in tudi ponovljiv, se pravi iterabilen, istočasno pa je vselej tudi performativen.²³ Neponovljiv podpis je nezanesljiv in tako neveljaven, po drugi strani pa ravno ponovljivost pod vprašaj postavlja posamičnost podpisa. Ponovljivost znaka in njegova trajnost torej krši, razlašča ideal polnosti ali samoprezenca namena, želje in vseh adekvacij med mišljenim in rečenim. Vsako ime je na nek način drseč znak in torej konvencija, kot tako pa vselej zgreši cilj. Ime razlašča jaz vseh zgolj osebnih lastnosti. »Vstopiti v jezik pomeni tvegati biti imenovan, prepoznati po imenu, se boriti z lažnimi imeni in identitetami.«²⁴ Nedavno preminuli italijanski mislec Gianni Vattimo se je trudil v tej kompleksni danosti prepoznati pozitivne razsežnosti, z njegovim besednjakom lahko ta razcvet interpretativnih možnosti imenujemo »osvoboditev metafore«.

Označevalci brez dostopa do označenca prosto lebdiijo, znaki so vselej znaki znakov, iz kraljestva interpretacij ni izhoda, vse je vselej že vpisano in vpeto v interpretativno mrežo. »Interpretacija nikoli ne more biti prignana do konca, ker preprosto ni nič za interpretirati, vse je že interpretacija, vsak znak v sebi je interpretacija drugih znakov.«²⁵ Ne obstaja Arhimedova točka, ki bi nam zagotavljala dostop do resnice, naj si še tako želimo in iščemo trdno interpretativno izhodišče ter univerzalen hermenevitični ključ. Tudi sama odsotnost golih dejstev in neinterpretiranih podatkov pa je seveda zgolj nekaj, kar nastopa kot perspektiva in torej potrebuje persepektivni pristop. Vsak zorni kot vsebuje razliko do drugih persepektiv, ki vznikajo ves čas. Vsaka perspektiva je kompleksna mreža, ki ne miruje, je kontekstualna, vpeta v formativni kontekst. Ker so torej že perspektive radikalno relacijske, pa tudi pomen nastopa kot nezvedljivo relativen. To pomeni, da ne obstaja intrizičen pomen, pomen na sebi. Pomen torej ni v stvareh, temveč je vmes (*inter-esse*), v gibanju igre. Znaki drsijo, pomen ni stabilen, dan vnaprej. Znak ima tudi

23 Derrida, »Signatura dogodek kontekst«, 138isl..

24 Hartman, *Saving the Text*, 62.

25 Foucault, »Nietzsche, Freud, Marx«, 571.

vselej več kot en pomen, različni pomeni so torej preko njega navzoči istočasno. Tekstualnost je spoznanje, da je »*pomen dogodek*, ki se vselej poraja in premineva.«²⁶

Ko sta časno in večno dojeta kot opoziciji, je afirmacija enega negacija drugega. Ko je gotovost odložena, vse ostaja neodločljivo. Neodločljivost pa ni začasna lastnost, Mark C. Taylor v svojem velikem a/teološkem delu tako zapiše: »Gotovost je simptom smrti; negotovost, utrip življenja.«²⁷ Radostna afirmacija sveta brez resnice se uresniči v dogodivščini sledi. Radostno tavanje in ples grafemov ne more biti zamejen s knjižnimi platnicami, pač pa se izgubi v tkanini teksta. Interpretirati knjigo (kot knjigo) pomeni poskušati odkriti ali odstreiti resnico ali izvor, ki ubeži igri razlik. Tekst je tkanina, ki ni zarobljena, je »relacijski dogodek in ne substanca za analizo.«²⁸ Mreža, v katero se spleta vedno novi teksti, nima ne središča, ne pričetka in ne konca. Tkanina teksta je vselej že acentrična, nastopa kot igra substitucij. Tekst je torej produktivnost, izkušamo ga vselej v dejanju produkcije. Ta produktivna dejavnost je prosta interpretacija (branje/pisanje), ki se ne vda sanjam o končni gotovosti transcendentnega označenca. Interpretacija in pisava tako nastopata z roko v roki.

Ko avtor spozna, da tekst nikoli zares ni bil njegov, prizna manko avtoritete, pisanje pa tako nastopa kot žrtvovanje sebstva, Roland Barthes zato pravi, da smrt avtorja odpira prostor za bralca.²⁹ Branje je vselej že pisanje: »Veselo pritrjevanje igri sveta in nedolžnosti postajanja, pritrjevanje svetu znakov brez zmote, brez resnice, brez izvora, ki se ponuja dejavni interpretaciji.«³⁰

Teologija v dobi tekstualnosti

Thomas Altizer ugotavlja, da je v sodobnem svetu in sodobnem besednjaku »Bog najbolj neizrekljiva beseda«, to se še najbolj kaže v »tehnološki govorici, ki je postala naša nova totalnost«. Ključno teološko vprašanje v digitalni dobi je torej, ali sploh »obstaja kakršnakoli možnost za pristno prenovno teologije, za resnično novo teologijo v našem svetu, ali pa je teologija mo-

26 Taylor, *Erring*, 175.

27 Taylor, *After God*, 358.

28 Bloom, *Kabbalah and Criticism*, 106.

29 Barthes, »Smrt avtorja,« 23.

30 Derrida, »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti,« 75.

žna le kot antična teologija in torej možna le v antičnem oziroma arhaičnem svetu?»³¹

Po eni strani se zdi, da doba postmoderne in vsesplošne digitalizacije raznolikih stvarnosti, ki jo tu slikamo predvsem kot tekstualnost, za teološke refleksije ne prinaša nič dobrega – in pravzaprav res teološke delnice v primerjavi z drugimi zahodnimi znanostmi nikoli niso kotirale tako nizko. Po drugi strani pa se zdi, da ravno dejstvu, da ni več vodilnega interpretativnega počela in da spoznanje o hermenevitičnem značaju naše eksistence vedno bolj stopa v splošno zavest, odpirata mnoge možnosti. V tem duhu Vattimo ugotavlja, da s koncem moderne tudi vsi argumenti za ateizem izgubijo prepričljivost,³² tudi razlika med teologijo in ateologijo se nekako zrahlja in zabriše.

Po koncu knjige teologu tako ostane, da razmišlja in piše, ter predvsem, da bere ter se vrača k tekstu. Podobno kot Gilles Deleuze, ki pisavi pripisuje osvobodilen in celo pozitivni značaj. Verjel je, da vedno pišemo, da bi imeli več življenja, da bi osvobodili življenje tam, kjer je zaprto, da bi v shemo zaprtosti zarisali bežišnice. Edina motivacija pisave tako ostaja življenje, več življenja pa mora biti interes tudi slehernega teološkega razmišljanja. Vstopiti v pisavo pomeni afirmirati, slaviti neznano: »O čem drugem naj pišemo kot o tem, česar ne vemo ali o čemer vemo le malo? Natanko tukaj si nujno domišljamo, da imamo kaj povedati. Pišemo lahko le na konici svoje vednosti, na tej skrajni konici, ki loči našo vednost in nevednost *in ki omogoči prehod ene v drugo*. Samo tako smo odločeni pisati. Zapolniti nevednost pomeni odložiti pisanje na jutri ali ga celo narediti za nemožnega.«³³

Ko je pisava osebna in strastna, lahko nastopa ravno kot izraz nevednosti in artikulacija nemogočega, Franz Kafka brez dvoma prav v tem smislu govori o pisavi kot obliki molitve. »Življenje za Kafka je navaden ali človeški svet, 'der Menschenwelt': 'zemeljske dolžnosti preživljanja in vzgoje družine, zemeljski užitki spolnosti in hrane, glasbe in filozofskega razmišljanja. Pisanje pa je tisto, kar ostane: ne poklic ali hobi, telesni ali duševni užitek, ampak neobremenjena identiteta – pravo življenje.' Nekakšna čistost – oblika molitve, kot je nekoč zapisal –, ki obarva vsako zemeljsko dejanje z duhovnimi namigi.«³⁴

31 Altizer, *The New Gospel of Christian Atheism*, 71.

32 Vattimo, *Mislim, da verujem*, 30.

33 Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, 32.

34 Kartiganer, »A Ceremony of the Usual Thing,« 44.

Teologija sodobnega časa se mora ne le sprijazniti, da izventekstualno vodilo (*hors-texte*), vnaprej dani pravi način branja ne obstaja, temveč tudi spoznati, da to ni nujno negativno dejstvo – v odsotnosti zveličavne knjige moramo najti lastno tekstualno poslanstvo. Mnoštvo znakov in tekstov implicira tolerantno branje, ki ne išče več Boga knjige (in Boga zakona), pač pa vstopa na polje nešteti neabsolutnih interpretacij, ki se druga ob drugi plemenitijo, in zatrjuje pluralnost pomena ter smisla (kar nekateri mistični diskurzi opisujejo kot Boga ljubezni).

BIBLIOGRAFIJA

- Altizer, Thomas J. J. *The New Gospel of Christian Atheism*. Aurora, CA: The Davies Group, 2002.
- Barthes, Roland. »Smrt avtorja.« Prevedla Suzana Koncut. V *Sodobna literarna teorija*, uredil Aleš Pogačnik, 19–23. Ljubljana: Krtina, 1995.
- Beckett, Samuel. »Dante... Bruno. Vico... Joyce.« V *Finnegans Wake: A Symposium – Our Ex-amination Round His Incamination of Work in Progress*, 1–22. London: Faber and Faber, 1961.
- Benedikt XVI. *Katekizem katoliške cerkve, Kompendij*. https://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sl.html.
- Bloom, Harold. *Kabbalah and Criticism*. New York, NY: Seabury Press, 1975.
- Deleuze, Gilles. *Razlika in ponavljanje*. Prevedel Samo Tomšič. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, 2011.
- Derrida, Jacques. »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti.« Prevedel Vid Snoj. *Literatura* 24/25 (1993): 63–80.
- Derrida, Jacques. »Signatura dogodek kontekst.« Prevedla Simona Perpar in Uroš Grilc. V *Sodobna literarna teorija*, uredil Aleš Pogačnik, 119–141. Ljubljana: Krtina, 1995.
- Derrida, Jacques. *O gramatologiji*. Prevedel Uroš Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998.
- Foucault, Michel. »Nietzsche, Freud, Marx.« V *Dits et Écrits 1954–1988*, vol 1, 1954–1969, uredili Daniel Defert, François Ewald in Jacques Lagrange, 564–579. Paris: Gallimard, 1994.
- Hartman, Geoffrey. *Saving the Text: Literature, Derrida, Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Science of Logic*. New York, NY: Humanities Press, 1969.
- Kartiganer, Donald M. »‘A Ceremony of the Usual Thing’: Notes on Kafka’s Development.« *Criticism* 20, št. 1 (1978): 43–65.

Nietzsche, Friedrich. *Volja za moč*. Zagreb: Mladost, 1988.

Nietzsche, Friedrich. *Somrak malikov*. Ljubljana: Slovenska matica, 2006.

Novalis. *Notes for a Romantic Encyclopaedia: Das Allgemeine Brouillon*. Uredil David Wood. New York, NY: State University of New York Press, 2007.

Taylor, Mark C. *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Taylor, Mark C. *After God*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

Vattimo, Gianni. *Mislim, da verujem. Je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* Prevedel Tone Dolgan. Ljubljana: KUD Logos, 2004.

Povzetki

VICTORIA DOS SANTOS

Čarobni prostori, hibridne duhovnosti: religijski elementi v digitalni sodobnosti

V tem prispevku je analiziran dialog med religijo in platformami videoiger, s ciljem raziskati, kako se sodobne verske manifestacije artikulirajo in živijo v spletnem kontekstu, ter tako prinašajo izkušnje, ki kljub temu, da so virtualne, vključujejo materialne in senzorične dimenzije verskega fenomena. Pričujoči članek torej pritrjuje, da se digitalne tehnologije in religija ne izključujejo, saj so v sodobnem svetu tesno povezane. Zato bomo obravnavali fenomen digitalne religije in s pomočjo poetičnega jezika raziskovali različne duhovne izraze v videoigrah in prostorih, potopljenih v virtualno resničnost.

Ključne besede: digitalna religija, videoigre, obred, avatar, performans, sveti prostor

VICTOR J. KREBS

Zoon pharmakon: na poti k posthumani re-evoluciji

Posthumanizem je preizpraševal antropocentrično in humanistično kulturo modernega časa. Po treh težkih kritikah – Kopernikovi, Darwinovi in psihoanalitski – je zdaj predmet še četrte kritike, ki jo prinaša umetna inteligenca. Ta nas opozarja, da nas sposobnost mišljenja ne loči od drugih živih bitij kot superiorna bitja. Tako se ponuja refleksija o spontanosti življenja (*zoe*) v svojih mnogoterih posodobitvah in tehnologiji kot razširitvi nas samih in narave. Z distanco transhumanizma se o tehnologiji ne razmišlja samo kot o instrumentu, ki ga posedujemo za obvladovanje, temveč kot nečemu, kar raste iz nas in kar nam, kot simptom ali zaslon – ali tudi kot *pharmakon* – dopušča, da se spoznamo.

Ključne besede: posthumanizem, tehnologija, *pharmakon*, življenje, narava.

BLAŽ LENARČIČ

Svetova nista dva, svet je en: prisotnost posameznikov v današnji družbi

V primerjavi s prejšnjimi družbenimi oblikami je specifičnost sodobnih odnosov in procesov v tem, da digitalne tehnologije omogočajo časovno in prostorsko neodvisno delovanje. To pomeni, da se fizični in kibernetski prostor prepletata, meja med njima pa je tudi vse bolj zabrisana. V praksi se to kaže kot povezovanje akterjev v nove prostorsko-časovne kombinacije, ki presegajo fizične in časovne omejitve. Takšno potencialno neomejeno povezovanje akterjev med drugim postavlja v ospredje interakcijo in ne več fizične bližine. Izhajajoč iz ločitve posameznikove prisotnosti od njegove fizične lokacije, prispevek razlikuje med solokacijo (prostorski odnos med akterji) in soprisotnostjo (družbeni odnos med akterji), ter (re)interpretira prisotnost posameznika v kontekstu današnje (omrežne) družbe.

Ključne besede: prisotnost, soprisotnost, informacijsko-komunikacijske tehnologije, kibernetski prostor, omrežna družba.

GAŠPER PIRC

Družbena imaginacija in virtualne skupnosti prihodnosti

V pričujočem sestavku avtor raziskuje značilnosti (vse bolj) digital(izira) ne družbe, ki po izkušnji pandemije COVID-19 in posledične pospešene digitalizacije dela, študija in odnosov vse bolj aktivno spreminja pravne, vrednostne in morda celo ontološke temelje sodobne družbe.

Članek raziskuje karakteristiko digitalnih družb s poudarkom na še neuresničenem konceptu metaverzuma, ki pa zaradi potencialno prelomnih učinkov, ki jih lahko prinese sodobni družbi in njeni normativni panorami, vsekakor upravičeno vse bolj postaja predmet relevantnih raziskav. Pričujoča razprava se v ta namen posebej navezuje na vprašanja pomena, ki jo ima pojem skupnosti tako v njenem vrednostnem kot ontološkem pomenu – pri človeškem kognitivnem in normativnem razvoju, ter (družbene) imaginacije, ki se že v vsakdanji fizični družbi izraža kot pomembna zmožnost, ki pomaga pri funkcionalni družbeni reprodukciji, zdi pa se, da igra še večjo vlogo v spletnem okolju. To še posebej velja ob spoznanju, da družbo v veliki meri obvladuje praktična fikcija v podobi ideologije, kar zahteva kritičen pretres družbene danosti.

Pri raziskavi se članek med drugim nanaša na dela Immanuela Kanta, Theodorja W. Adorna, Clauda Leforta, Jeana-Luca Nancyja in sodobnih avtorjev, ki so že produktivno do določenih mer raziskali temeljne značilnosti spletnega okolja.

Ključne besede: filozofija družbe, internet, virtualna resničnost, digitalizacija, imaginacija

GORAZD ANDREJČ

Panteizem z wittgensteinovskega vidika ločenih domen (WNOMA)

V članku obravnavam panteizem v okviru področja »vere in razuma« v filozofiji religije, pri čemer se osredotočam na vprašanje odnosa med panteizmom in empirično-znanstveno racionalnostjo. Vprašanja se lotevam z wittgensteinovskega vidika ločenih domen (ang. *Wittgensteinian Nonoverlapping Magisteria* – WNOMA), kot imenujem ta pristop k znanosti in religiji. WNOMA zagovarja kategorialno razliko med religioznim in znanstvenim jezikom in naravnostjo, ki jo pojasnjujem s pomočjo razlikovanja med religioznimi verovanji in znanstvenimi prepričanji ter van Fraassnove distinkcije med religiozno in empiristično držo. To pomeni, da je pristop WNOMA k religioznim verovanjem ne-evidencialističen in da izkustveno-instinktivni vidik religije poudarja kot bolj temeljnega v primerjavi s sistematsko-intelektualnim. Raznolikost sodobnega panteizma delno izvira iz vprašanja, ali določena oblika panteizma daje prednost izkustveno-duhovni ali intelektualni plati oziroma ali je »vroča« ali »hladna«. Obravnavam nekaj povednih primerov: Spinozo, Einsteina, Svetovno panteistično gibanje (WPM) in »čudo-vito« argumentacijo panteizma, ki jo je nedavno predstavil Ryan Byerly. Glavni prispevek tega članka je kritična interpretacija teh različic panteizma z wittgensteinovskega vidika ločenih domen (WNOMA), s katero želim ponazoriti verodostojnost in potrditi prepričljivost pristopa WNOMA k panteizmu. Pri tem se osredotočam na odnos panteizma do znanstvene racionalnosti na eni strani in izkustva na drugi. Zagovarjam tezo, da bolj vroče oblike panteizma lahko izkazujejo intelektualno vrlost tudi brez razvitega filozofskega ali teološkega sistema, če jim uspe združiti empiristično držo in panteistično religiozno stališče. Prav tako trdim, da je »hladnejši« in filozofsko bolj rigorozni panteizem lahko problematičen, kadar predpostavlja religiozni evidencializem, zapostavlja izkustveni vidik panteizma v korist intelektualizma ali/in zamegljuje meje med znanostjo in religijo.

Ključne besede: panteizem; vera in razum; religija in znanost; Ludwig Wittgenstein; NOMA

NOREEN HERZFELD

Gromozanski okoljski odtis umetne inteligence in z njo povezanih tehnologij

Pojav obsežnih jezikovnih modelov tipa ChatGPT je povzročil neverjetno rast zanimanja za umetno inteligenco (UI). Toda medtem ko si futuristi slednjo predstavljajo kot potencialno rešiteljico številnih težav, ki pestijo sodobno družbo, druge skrbi, da bo postavila na glavo trg delovne sile, dala bogatim več moči v primerjavi z revnimi in morda celo pogubila človeštvo samo. Redko omenjena težava UI in z njo povezanih tehnologij, denimo kriptovalut, je, da niso primerne za uporabo v večjem obsegu. Odlično se obnesejo pri peščici navdušencev, a če jih bomo razširili na širšo družbo in bodo postale za večino od nas standardna dobrina, bodo kmalu izčrpale naše energetske vire in pospešile globalno segrevanje.

Ključne besede: umetna inteligenca, kriptovaluta, UI in podnebne spremembe, UI v širšem obsegu, UI in energija

NADJA FURLAN ŠTANTE

Panteizem v (post)krščanski ekofeministični rekonstrukciji med Bogom/Boginjo in svetom

V prispevku skušamo obravnavati alternativo pluralističnega panteizma (Mary-Jane Rubenstein) kot naslednji korak v razvoju odnosov na medosebni in medvrstni ravni oziroma na relaciji Bog-človek-narava ter njihovih možnih uresničitev v (post)krščanskem ekofeminizmu in njegovi epistemologiji. Pri tem sledimo metodologiji in epistemologiji teološkega ekofeminizma, ki predpostavlja, da zatiranje žensk in izkoriščanje narave izvirata iz iste konstelacije pojavov: patriarhalne nadvlade, dualističnih antropologij in globalnega hiperkapitalizma. Zavedajoč se, da je panteizem zelo kompleksen pojav, ki ga ne gre obravnavati kot enotno kodificirano stališče, temveč kot raznoliko družino več doktrin, k njemu pristopamo predvsem kot k paradigmi, ki postulira, da so vse stvari del božanske enosti, ki se kaže in obstaja kot vseobse-

gajoče božanstvo oziroma Bog/inja. V prispevku najprej pojasnimo panenteistični obrat v krščanskem ekofeminizmu kot sredstvo za dekonstrukcijo prevladujočih kartezijanskih dualističnih binarizmov ter njihovih simbolizmov in metanarativov ter kot prvo »varno« fazo prehoda iz krščanskega antropocentrizma. Iz tega izhodišča nadalje raziskujemo utemeljitev panteizma kot alternative transcendentnemu teizmu, s katero Grace M. Jantzen zagovarja stališče, da božanskost najdemo »znotraj« fizičnega in materialnega sveta in nikjer drugje. V zaključnem delu prispevka se pomaknemo v drugo fazo, k možnosti teoretskega vključevanja pluralističnega panteizma v (post) krščansko ekofeministično ekoteologijo, kjer obravnavamo vprašanje »strahu in groze pred panteizmom« v zahodni filozofski misli.

Ključne besede: ekofeministična teologija, narava, panenteizem, pluralistični panteizem.

LENART ŠKOF

O sanjah, človeški imaginaciji in tehnologiji

V poglavju ponujam razmislek o človeški imaginaciji, smotru tehnologije in prihodnosti človeštva v dobi antropocena. Uvodoma predstavim okoljsko krizo in poudarim potrebo po zaščiti in varovanju narave. Nato v prvem delu podajam razlago sanj o potniškem letalu in jo navežem na Bachelardovo teorijo o imaginaciji zraka in oniričnem letu. Prikažem, kako močno je danes tehnika vpeta v naša življenja in kako tesno prepletena je z nami. To postavim za izhodišče drugega dela poglavja, v katerem se posvetim Martinu Heideggerju in njegovemu vprašanju po tehniki. Na podlagi analize Heideggerjeve temeljne razprave o tehniki zagovarjam alternativno možnost pojmovanja artefaktov (kot so različna orodja ali tudi potniško letalo), in sicer ne le kot razpoložljiv obstanek, marveč kot način (ontološkega) razkrivanja. Tretji in zadnji del razprave je posvečen teologinji Ilii Delio in njeni teilhardovski kozmični viziji prihodnosti tehnološkega napredka. Tehnologija je za Delio del kozmičnega narativa, v katerem človek predstavlja razmišljujoči segment univerzuma. Članek sklenem z mislijo o novi elementarni zavesti in imaginaciji, v kateri narava, njena življenjska

sila in najnaprednejša tehnika in tehnologija, vključno z umetno inteligenco, tvorijo novo panenteistično celoto.

Ključne besede: elementarna religija, sanje, tehnika, Gaston Bachelard, Martin Heidegger, Teilhard de Chardin, Ilia Delio, umetna inteligenca.

LUKA TREBEŽNIK

Metafizika prisotnosti, konec knjige in doba digitalne teološke pisave

S triumfalnim prihodom novih digitalnih pisav, ki v veliki meri zaznamujejo sodobnost, lahko dokončno ugotovimo, da se je doba knjige iztekla in da jo je nadomestila doba pisave. Za teološko misel je izrednega pomena, da je s tem nastopil tudi konec mnogih drugih s konceptom knjige povezanih metafizičnih postulatov. Knjiga je bila porok enotnosti in sklenjenosti pomena, predstavljala je sistem, ki ima jasno določene robove, začetek in konec, še bolj pomembno pa je, da je posedovala enotnega podpisnika, ki je jamčil za njeno zbranost in zaprtost. Knjiga kot taka je bila docela zapisana metafiziki prisotnosti, prepričanju, da je pomen lahko dokončno prezentiran in navzoč, zato pa je morala temeljiti na izključevanju določenih nezaželenih elementov, kot so razpršenost, fragmentarnost in igra. Kljub temu da v končni fazi torej konec knjige predstavlja zadnji in najbolj radikalen konec v dolgi vrsti koncev, ki so izšli iz smrti Boga in so ji sledili (omenimo samo konec subjekta, avtorja, zgodovine, resnice itd.), se zdi, da ravno v osvoboditvi od določenih trdnih postulatov metafizike prisotnosti, teologija lahko znova odkrije nove bolj pristne in na konkretno življenjsko izkušnjo vezane izraze.

Ključne besede: tekstualnost, dekonstrukcija, hermenevtika, radikalna teologija, logocentrizem.

O avtoricah in avtorjih

GORAZD ANDREJČ

Gorazd Andrejč (1975) je profesor filozofije religij na Univerzi v Groningenu. Njegovi raziskovalni interesi vključujejo filozofijo verskega izkustva in jezika, filozofijo Ludwiga Wittgensteina, progresivni protestantizem, teologijo Friedricha Schleiermacherja in medverske odnose. Njegovi nedavni raziskovalni projekti vključujejo projekt o uporabi Wittgensteinove filozofije za razlago medverskih nesoglasij, projekt o medverski komunikaciji v Bosni in Hercegovini (oba na Woolf Institute, Cambridge) in projekt o humanističnih in posthumanističnih interpretacijah in kritikah ideje o človekovi edinstvenosti (ARIS projekt, IFRŠ, ZRS Koper). Je član Britanskega društva za filozofijo religije, Britanskega Wittgensteinovega društva in Evropske Akademije za Religijo (EUARE).

VICTORIA DOS SANTOS

Victoria Dos Santos je diplomirala iz komunikologije na Katoliški univerzi Andrés Bello (UCAB) v Caracasu v Venezueli, magistrirala iz novinarstva na Univerzi v Barceloni in Univerzi Columbia v New Yorku ter doktorirala iz semiotike in medijev na Univerzi v Torinu. Področja njenega raziskovanja so nastajajoče verske prakse v digitalnem prostoru, sodobno poganstvo, digitalna religija, semiotika, medijske študije ter stičišča med ekologijo in hibridizacijami digitalnih medijev.

NOREEN HERZFELD

Noreen Herzfeld je profesorica znanosti in religije Nicholasa in Bernice Reuter na Univerzi svetega Janeza in Kolidžu svetega Benedikta v Collegevillu v Minnesoti. Diplomirala je iz računalništva in matematike na državni univerzi v Pensilvaniji in doktorirala iz teologije na The Graduate Theological Union v Berkeleyju. Poučuje predmete na oddelku za računalništvo in oddelku za teologijo na Univerzi svetega Janeza in Kolidžu svetega Benedikta, ki odražajo njena dva glavna raziskovalna interesa – prepletanje religije in tehnologije ter religije in konfliktov. Različne teme vključujejo računalniško teorijo, računalniško etiko, religijo in znanost v dialogu, duhovnost in politiko islama ter religijo in konflikte.

NADJA FURLAN ŠTANTE

Dr. Nadja Furlan-Štante je višja znanstvena sodelavka in izredna profesorica za področje religiologije na Znanstveno-raziskovalnem središču Koper. Njeni trenutni raziskovalni interesi so ženske religijske študije, ekofeminizem in medreligijski dialog.

VICTOR J. KREBS

Dr. Victor J. Krebs je redni profesor filozofije na Oddelku za humanistiko na Papeški katoliški univerzi v Peruju (PUCP). Njegovo raziskovalno delo je trenutno osredinjeno na psihoanalizo in digitalno revolucijo. Je avtor del *Of Soul and Art* (Editorial Arte: Caracas, 1998), *The Recovery of Meaning* (Equinoccio: Caracas, 2007) in *The Pornographic Imagination* (Lápix: Lima, 2017), poleg tega je v soavtorstvu z Richardom Franklom izdal knjigo *Human Virtuality and Digital Life. Philosophical and Psychoanalytic Investigations* (Routledge: London in New York, 2022), ki ji je Ameriško združenje za razvoj psihoanalize (NAAP) leta 2022 podelilo nagrado Gradiva, Ameriško združenje psihoanalitikov (APsA) pa leta 2023 nagrado Courage to Dream. Krebs je filozofski kurator, ustanovitelj Perijskega jungovskega društva ter koordinator Latinskoameriške posthumanistične mreže in raziskovalne skupine Hermes, ki deluje na Centru za filozofske študije na PUCP.

BLAŽ LENARČIČ

Blaž Lenarčič je leta 2009 na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani pridobil doktorat znanosti iz področja sociologije. Od leta 2007 je zaposlen v Znanstveno-raziskovalnem središču Koper, kjer se ukvarja s preučevanjem vplivov IKT na širšo družbo, analizo socialnih omrežij, socialnim kapitalom, sociologijo športa in prostorsko sociologijo. Leta 2013 je bil gostujoči raziskovalec na University of Canterbury, Christchurch, Nova Zelandija. Za svoje raziskovalne dosežke je leta 2011 prejel nagrado Glasnik znanosti za posamezne vrhunske dosežke obetavnega raziskovalca, ki jo podeljuje Znanstveno raziskovalno središče. Je član predsedstva Slovenskega sociološkega društva.

GAŠPER PIRC

Dr. Gašper Pirc je zaposlen kot predavatelj – docent na Univerzi Alma Mater Europaea, znanstveni sodelavec na Inštitutu za filozofske in religijske študije in je od leta 2020 predsednik Slovenskega filozofskega društva. Med njegovimi glavnimi področji raziskovanja so politična filozofija, filozofija prava in etika ter kritična teorije družbe. V zadnjem obdobju se veliko posveča vprašanju družbe v digitalnem okolju. Pisal je tudi o filozofiji Kanta in Hegla ter o estetiki.

LENART ŠKOF

Lenart Škof je predstojnik Inštituta za filozofske in religijske študije Znanstveno-raziskovalnega središča Koper in dekan Fakultete ISH pri Univerzi Alma Mater Europaea. Je član Evropske akademije znanosti in umetnosti (EASA, Salzburg) in predsednik Društva za primerjalno religiologijo. Souredil je zbornike *Marian Reflections on War and Peace: Trauma, Mourning, and Justice in Ukraine and Beyond* (Routledge, 2025), *Shame, Gender Violence and Ethics: Terrors of Injustice* (Lexington Books, 2021) ter *Atmospheres of Breathing* (SUNY Press, 2018). Je avtor več knjig, med njimi *God in Post-Christianity: An Elemental Philosophical Theology* (SUNY Press, 2024), *Antigone's Sisters: On the Matrix of Love* (SUNY Press, 2021) in *Breath of Proximity: Intersubjectivity, Ethics and Peace* (Springer, 2015). Je glavni urednik serije Routledge *Critical Perspectives on Breath and Breathing* (z Magdaleno Górsko). Njegovi glavni raziskovalni interesi so respiratorna filozofija, nova elementarna filozofija in filozofska teologija.

LUKA TREBEŽNIK

Luka Trebežnik je doktor religiologije, kot raziskovalec zaposlen na ZRS Koper, kot predavatelj pa na Alma Mater Europaea. Njegovo raziskovalno delo sega na področja sodobne filozofije (predvsem francoske povojne misli, še zlasti dekonstrukcije in fenomenologije) in filozofije religije (proučevanje razmerja med vero in razumom, statusov resnice v religijskih in filozofskih diskurzivnih praksah, mističnih izročil, judovskih in krščanskih elementov v sodobni misli).

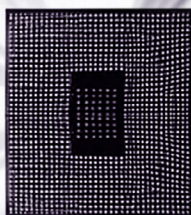
Monografska publikacija predstavlja izbor devetih študij, ki predstavljajo kompleksno prepletena pojavljanja religijskega, tehnološkega in digitalnega sveta v dobi antropocena. V slovenski akademski in raziskovalni prostor uvaja novo terminološko in vsebinsko torišče. Pionirsko delo, ki je hkrati tudi eno izmed redkih del v evropskem kontekstu, prinaša pomembno dopolnitev razumevanja procesov integracije digitalnega, naravnega in duhovno-religijskega v kontekstu vpliva družbeno-religijskih predsodkov in negativnih stereotipov vezanih na dojemanje odnosov med človekom, naravo in digitalnim.

Iz recenzije prof. dr. Mojce Ramšak

Monografija za izhodišče postavi vse večjo prepletenost naravnega in digitalnega okolja in posledičnega vpliva za sodobno in prihodnje življenje na našem planetu. Devet poglavij tematizira in analizira aktualne izzive navzočnosti v družbeno religijski sferi sodobnosti, ki je globoko potopljena v dobo digitalne kulture in antropocena. Njihovi prispevki pripomorejo k razumevanju kompleksnosti in večplastnosti razpona med fizično in digitalno realnostjo, ki v predstavljenih korelacijah izkazujejo izvirnost in poseben doprinos za polje humanistike.

Monografija vsestransko širi nova znanstvene spoznanja in bo pomembno prispevala k širjenju znanstvene kulture v Sloveniji.

Iz recenzije izr. prof. dr. Vojka Strahovnika



ISBN 978-961-7195-64-4



9 789617 195644