

Prihodnost humanistike in pojem humanologije v delu Mihaila Epštejna

Igor Škamperle

Vrednote humanizma in vprašanje humanistike kot oblike vedenja, razumevanja in ravnanja so danes pred velikimi izzivi. Vsestranski razmah tehnologije, ki nadomešča fizično stvarnost in močno določa ne le oblike ravnanja v poskusih obvladovanja sveta, ampak vdira v intimne pore človeškega čutnega zaznavanja in v duševno komunikacijo, iz tehničnega orodja prehaja v neposredno živo stvarnost, ki briše meje med naravnim in umetnim, pa tudi med humanim, zgolj uporabnim in virtualnim. Z vpeljavo robotike, t. i. umetne inteligence, in z digitalnimi, virtualnimi ekrani realnosti, kar je danes postalo samoumevni del človeškega bivanja, se briše tista izvorna in konstitutivna meja, ki jo je človek v starem veku le počasi in nikoli do kraja definiral, med človeškim, živalskim in božanskim. Najstarejša, tako rekoč prva literarna in mitsko religiozna izročila pričajo, kako je ta meja za človeka bistvena, saj določa njegovo usodo, a hkrati ostaja vsaj do neke mere nejasna. Nikoli ni bila povsem izrisana. Še več, prav odsotnost jasnega in trdnega temelja, ki bi definiral naravo človeškega bitja in določal njegove zmožnosti, se zdi tista značilnost, ki človeka razlikuje od vseh drugih bitij. O tem so v kratkih prebliskih pisali antični filozofi. Renesančni filozof Pico della Mirandola je v svojem *Govoru o človekovem dostojanstvu* eksplicitno trdil, da človek nima

definirane lastne narave, ampak je njegova posebnost prav v tem, da takšnega bistva nima. To je bil, povedano v prisposodbi, največji dar, ki ga je Stvarnik namenil človeku. Pico piše:

Sprejel je torej človeka kot stvaritev nedoločene narave, jo postavil v središče sveta in jo takole nagovoril: »Ne določenega bivališča, ne lastne podobe, niti kakih posebnih darov ti nisem dal, o Adam, zato da bi dobil v last takšno bivališče, takšno podobo in takšne darove, kakršne boš ti sam hotel po lastni želji in preudarnosti. Narava drugih bitij je določena in zamejena z zakoni, ki sem jih predpisal. Ti pa si jo boš določil sam po svoji svobodni presoji, katere oblasti sem te zaupal; nobena omejitev te ne bo utesnjevala in ovirala pri tem. /.../ Nisem te ustvaril ne kot nebeško ne kot zemeljsko bitje, ne kot smrtnika in ne kot nesmrtnika, zato da bi si ti sam – častit in svoboden kipar svojega lastnega bitja – izklesal svojo podobo tako, kakor bo tebi najbolj všeč.« (della Mirandola, 1997, 6-7)

Danes se ob teh napovedih zdrznemo, ker so realno možne. Na podlagi nekaterih kazalcev sodobnega inženiringa in tehnološkega razvoja zelo verjetne ali celo neizogibne. O tem danes razmišljajo in pišejo mnogi filozofi in družboslovni avtorji. Naj pri tem navedem esej sodobnega francoskega avtorja Jacquesa Attalija *Kratka zgodovina prihodnosti* (2006).

Te drzne in prodorne misli nas danes pretresejo, saj se neposredno soočamo z vprašanji in problematiko, ki zadevajo naravo človeškega bitja, njeno spreminjanje na osnovi genetskih posegov, ustvarjanje umetne inteligence, modifikacijo biokemijske strukture, zelo razširjeno umetno oplojevanje, v vedah o človeku pa govorimo o novih, potencialnih oblikah posthumanizma ali celo o koncu (starega) človeka. K tej problematiki so se v novoveški misli obračali mnogi avtorji, na primer Martin Buber v eseju *Problem človeka*, filozof Nietzsche pa je v svojem poetično kritičnem in radikalnem mišljenju zagovarjal vznik t. i. nad- ali onkraj človeka (*Übermensch*).

Rojstvo humanizma kot samorefleksivne misli se je oblikovalo v antiki, skupaj s postavitvijo velikih vprašanj o človeku: o vrlinah in načinih bivanja, smislu obstoja, o izvoru in ciljni naravnosti. Človek že od vsega začetka – ko gre za

samo reflektivno misel – nastopa kot bitje posebne narave. Bitje, ki mu – po eni strani – nič človeškega ni tuje, kot se je izrazil Terencij; po drugi strani pa svojega bistva ne more jasno definirati, kajti človeška duša je brezdanja, kot je ugotavljal stari filozof Heraklit. Ta uvid se je od starega veka, preko renesančnih aplikacij, npr. Pica della Mirandole, ki smo ga navedli, ohranil do moderne dobe. Max Scheler, pionir filozofske antropologije, je to dobro opisal, ko je trdil: »Edino človek – kolikor je oseba – se lahko, kot živo bitje, povzpne nad samega sebe in si iz centra, ki je hkrati onstran prostorsko-časovnega sveta, naredi vse za predmet svojega spoznanja, med drugim tudi samega sebe. Kot duhovno bitje je človek torej tisti, ki presega samega sebe kot živo bitje in svet. Kot tak je sposoben tudi ironije in humorja, ki vselej vključujeta preraščanje njegove lastne bivajočnosti. Toda ta center, iz katerega človek izvaja akte, s katerimi opredmeti svoje telo in svojo psiho, opredmeti svet v njegovem prostorskem in časovnem obilju – ne more biti sam 'del' prav tega sveta, torej tudi ne more posedovati nekega določnega nekje in nekoč: je lahko samo v najvišjem temelju biti same.« (Scheler, 1998, 42)

V tem lahko vidimo enega od stebrov humanizma. Sodobni ruski avtor, literarni teoretik in kulturolog Mihail Epštejn (roj. 1950) to pojasnjuje z besedami: »Humanističnost je lastna tistim vedam, v katerih človek ni opredmeten kot empirična danost, torej kot individualno ali socialno telo; prisotna je v tistih procesih mišljenja, ustvarjanja, govora, pisave in medosebnih odnosov, kjer človek nastopa kot nekaj, česar ni mogoče do konca opredeliti in zajeti v celoti.« (Epštejn, 2012, 14)

Tega so se zavedali in se v prisposodobah o tem izrazili, kot smo navedli, že antični avtorji, zato je njihovo literarno izročilo ohranjalo relevantno vrednost skozi vsa stoletja, do danes. Protagorov rek, da je »človek mera vseh stvari«, so že antični avtorji brali in razumeli tudi v nasprotni obliki: človek, ki je resda mera vseh stvari, ker je zmožen spoznanja in določevanja drugih bitij, je lahko tudi protimera vseh stvari. S krščansko antropologijo, ki so jo, na osnovi evangelijskega nauka, pojma stvarjenja in človekove božje podobnosti, razvili prvi krščanski pisci v pozni antiki, od Origena in Tertulijana, do Avgušтина in Boetija, ki je prvi podal kratko definicijo človeške osebe, se je humanistična in personalistična zasnova človeka, ki ima svoj metafizični temelj, dodatno okrepila.¹

1 Boetij pojem človeške osebe definira v svojih filozofsko-teoloških razpravah, izhajajoč iz koncepta treh božjih Oseb. Pojem človeške osebe skuša pojasniti v odnosu do pojmov substance (bitnosti) in

Človek živi v svetu, a ni od sveta. Temeljni poudarek, ki zaznamuje stoletno humanistično izročilo, v nekem smislu tudi predmet antropologije, ni fizična narava človeka, ampak njegova vrednostna opredelitev. Na tem stoji ali pade vsa humanistična problematika, od smrtne kazni do evtanazije, genetskih posegov in podobne sodobne problematike.

Kljub zadržku, ki sloni na zavedanju, da je bistveni del humanističnih ved, takšen ali drugačen, vrednostni vidik, ki sam ne more biti objektivno določen, kakor ne moremo zreti svojega lastnega pogleda, so se humanistični ideali, skupaj s tremi Kantovimi vprašanji – kaj človek zmore spoznati, kako mora ravnati, na kaj sme upati –, ohranili do modernega časa. Na kratko rečeno: (biti) človek je že samo na sebi cilj. Človek ne more in ne sme postati sredstvo, da se uresniči neka druga, idealna ali zamišljena (družbena, tehnična, znanstvena), realnost. Ta ločnica ni tako samoumevna, kot se nam morda zdi. Vzemimo neposredni primer iz slovenske polpretekle politične in družbene zgodovine, Edvarda Kardelja in Edvarda Kocbeka. Za prvega je osnovni cilj, kateremu so podrejene individualne osebne eksistence in zaradi družbenih okoliščin nujne človeške žrtve, nasilna revolucija, ki bo omogočila pravo družbeno pravičnost. Za Kocbeka, ki stremljeva k enakemu idealu (narodni svobodi in družbeni pravičnosti), pa ostaja primarni kriterij osebna bit človeka, ki naj bo najvišja vrednota. Med antičnimi filozofi je veliko govora o človeku in Aristotel meni, da je človek najpopolnejše bitje na zemlji. Toda zvezde so popolnejše od človeka. Z nastopom krščanske antropologije se to mnenje spremeni. Avguštin vpelje povsem nov način filozofiranja, s katerim se resnica sveta odstira hkrati s konkretno eksistenco človeka in sta druga z drugo tako rekoč istovetni. *In interiore homine habitat veritas*. V človekovi notranjosti prebiva resnica (Avguštin, 1984).

V obdobju po drugi svetovni vojni, ko so tri »velika desetletja«, petdeseta, šestdeseta in sedemdeseta leta, močno spremenila življenjski stil in nasploh družbeni ustroj velikega dela razvitega sveta, so se v nekaterih intelektualnih središčih na novo postavili tudi pojmi, ki neposredno zadevajo človeka, njegovo naravo in oblike samo razumevanja. Skupaj z eksistencializmom, kmalu nato pa s strukturalizmom, poudarkom na jezikovnih maticah, razvojem psihoanalize in

duše, ki sta osrednja v antični grški filozofiji. V navezavi na človekovo individualnost je prišel do sklepa, da je oseba »individualna substanca razumne narave« (*persona est individua substantia naturae rationalis*) (Boetij, 1999, 83–85).

pojmom razcepljenega subjekta, z velikimi inovacijami na področju naravoslovja in neuresničeni utopičnimi projekti socialistične družbene emancipacije, pa ob hkratni homogenizaciji liberalne družbe in razvojem tehnologije, so se razširile ideje o t. i. koncu zgodovine. Pod vprašaj so se postavili tradicionalni pojmi humanizma in človeka nasploh, v prepričanju, da so oblike subjektivnosti, ki so bile znane iz preteklosti, dokončno presežene in vstopamo v novo, post-moderno obdobje. Prednost so dobili ideološke strukture, učinki diskurzivnih praks, forme jezika in oblastne ustanove vsakokratne družbene dinamike. Pojmi človekove intimne duhovne notranjosti so bili v nekaterih teoretskih krogih, na primer v Franciji, dobesedno osmešeni in degradirani. V kontekstu filozofske dekonstrukcije pojmov in jezikovnih ali, bolje rečeno, znakovnih teorij, literarnih, zgodovinskih in družboslovnih študij, ki jih danes z nekaj distance in nekoliko ironije radi označimo kot »French theory« (mišljeni so avtorji od Lacana do Foucaulta, Althusserja, Barthesa, Derridaja, Deleuza, Bourdieuja, idr.), sta bila odločno zavržena tako Bergsonova misel notranje subjektivnosti in njenega trajanja kot Sartrov eksistencializem. Slednjega je Sartre poskušal, kot je naslov enega od njegovih spisov, enačiti s humanizmom.

Pri tem nastopa nekaj težav, kakor Sartre priznava, ker poznamo krščanski humanizem, ki ima seveda dolgo izročilo, in laični, ateistični humanizem, h kateremu Sartre prišteva Marxa, Heideggerja in samega sebe. Strukturalistično in poststrukturalistično obdobje, ki mu lahko sledimo v osemdeseta leta, ko kultura in umetniška ustvarjalnost v razvitem svetu pridobita lastnosti t. i. postmodernizma, kot rdeča nit spremljajo pojmi in oznake »post«, oziroma konca, ali celo smrti avtorja, izteka velikih zgodb, posthumanizma in prehoda iz moderne v postmoderno. Na ravni prisodob, ki seveda niso znanstveni koncepti, vendar nam veliko povedo o preobrazbi oblik mišljenja, stopajo v ospredje podobe horizontale, ki nadomesti vertikalne strukture; namesto drevesa se zdi za pojasnjevanje sveta in življenja primernejša oblika mreže, rizoma ali labirinta. O tem stanju duha nam kot paradigmatični primer pričata literatura pisatelja Borgesa in teoretsko delo Deleuza in Guattarija *Tisoč platojev*. To misel je v zadnjih letih, z analizo sodobne družbene problematike, poglobil Michel Maffesoli, ki ugotavlja, da smo priče upadu individualizma, družbene oblike povezovanja pa pridobivajo lastnosti črede ali tropov (Maffesoli, 2000).²

2 Gl. tudi D'Andrea (2010).

Mihail Epštejn je do teh posegov in oznak zadržan. Po njegovem vse oznake »post-« (postmodernizem ipd.) kažejo na zadrego in nemoč izstopiti iz moderne paradigme, s tem pa tudi agonijo samonanašanja in neodzivnosti na sodobni družbeni razvoj, ki humanistične vede kliče, da se primerno odzovejo na izzive svojega časa. Epštejn pripiše, da se mora humanistika vesti kot babica, ki pomaga novim konceptom, da stopijo na svetlo in prevzamejo svojo vlogo v spremenjeni realnosti. Naloga humanistike v 21. stoletju ni le ohranitev stare modrosti, ki se lahko izkaže za trajno, ampak zmožnost misliti prihodnost, predvsem njene začetke, kakor se v določenih kontekstih nakazujejo ali že uveljavljajo. Dovolj zgovorno je dejstvo, da se danes mnoge, tako rekoč skoraj vse naravoslovne vede, od fizike do biokemije in številnih tehnoloških konstrukcij umetne inteligence, ozirajo po humanistični »snovi«, da bi svojim izdelkom ali raziskavam vtisnile obliko humanosti in s tem večjo verodostojnost in učinkovitost.

V devetdesetih letih 20. stoletja beležimo nastop nove tehnologije in njeno množično razširitev na tako rekoč vsa področja človekovega bivanja in ustvarjanja. Dejansko šele v tem obdobju, ki se ujema z velikimi procesi družbene in politično-finančne preobrazbe v svetu, od padca Berlinskega zidu, razpada Jugoslavije in Sovjetske zveze, Maastrichtske pogodbe Evropske zveze, destabilizacije Bližnjega vzhoda zaradi potreb nadzora nad naftnimi viri do procesa globalizacije in uveljavitve novih centrov moči korporativnih ustanov, informacijskih baz in komunikacije (GAFA: Google, Apple, Facebook, Amazon), nastopi tudi dokončen prelom s tradicionalno dediščino socialno zavzetega humanizma in njenimi identitetami. Devetdeseta leta oziroma nastop novega tisočletja so prinesli novo *agoro*. O tem prehodu in o družbenokulturnih implikacijah neposredno sodobnega časa so nekateri avtorji že napisali pronicljiva dela, ki podajajo bolj kot ne temno, kritično in alarmantno oceno družbenega razvoja v bližnji prihodnosti: P. Virilio, M. Augé, Z. Bauman, J. Baudrillard. Prodrone misli razvija italijanski sociolog U. Galimberti. G. Lipovetsky pa sodobno družbo jedko in pronicljivo razgrinja v knjigi *L'ère du vide (Doba praznine)* (1983). F. Fukuyama vztrajno razčlenjuje težave in zadrege sodobnega oblikovanja identitete (2018).

M. Epštejn se v delu *Znak_vrzeli. O prihodnosti humanističnih ved* (2004; slovenska izdaja 2012) v nasprotju z drugimi avtorji loteva analize sodobne kulture precej bolj vedro in z bolj razvidno perspektivo. Sledeč ruski tradiciji in velikemu humanistu Bahtinu v t. i. post-realnosti 21. stoletja naloge

humanističnih ved ne vidi v kritični in vztrajni dekonstrukciji tradicionalnih pojmov in diskurzivnih praks, ampak v poskusih, da bi v novem, elektronsko informacijskem in virtualnem prostoru človekovega bivanja, zajeli podobe, ki vsebujejo jedro človeškosti in verodostojno pričajo o transformaciji človeka, po možnosti v sintezi z drugimi vedami, tudi naravoslovnimi. Eden od novih pojmov, ki jih je kulturološkim vedam ponudil Epštejn, je humanologija. Drugi, temu podobni koncepti, so kulturonika, ki naj zajame nove oblike tehnologije humanističnih ved (npr. digitalizacijo kulturnega izročila), univerzika (kritična univerzalnost, ki vodi v smer planetarne zavesti), semiurgija (sinteza jezika in znakov) in posrečena oznaka tegimenologija ali, opisno rečeno, mistika embalaže. Ovoji teles so od nekdaj imeli pomembno vlogo, tako rekoč na vseh stopnjah biološkega življenja, od semen do človeka. V zadnjem času pa so deležni prav posebne družbene in seveda medijske ter finančne investicije, od oblačil do ovojev predmetov. Zelo posrečena se zdi tudi njegova razločitev med seksologijo, ki pripada medicini, fiziologiji ali v splošnem smislu biologiji, in erotologijo z vsemi njenimi igrami približevanja in zapeljevanja, imaginacijo, potrošnjo in zlorabo, ki je del humanističnih ved.

Humanologija, kot jo razume Epštejn, je veda o človeku, »ki prestopa okvire svoje biološke vrste, veda o transformacijah človeškega v procesih ustvarjanja umetnih oblik življenja in razuma, ki bi potencialno lahko presegle biološko vrsto *homo sapiens*« (Epštejn, 2014, 437). Kot takšna humanologija nastopa v neposrednem soočenju z novimi oblikami umetne inteligence, ki bi stremele po človeški obliki in statusu. Takšna je na primer izdelava robota Ai-Da, ki se obnaša kot človek in dejansko tudi umetniško ustvarja: slika, na osnovi prevzetih informacij čutne zaznave, pri čemer ne gre za avtomatično in vedno enako reakcijo, ampak vsakič novo in drugačno izdelavo skic oziroma risb. Ai-da tudi »ve«, da je ženska, saj omeni pohvalo svoje obleke, ki so ji jo izrekli. Robota so leta 2019 izdelali, v okviru Engineered Arts, na univerzah v Oxfordu in Leedsu v Angliji, skupino pa je vodil svetovalec Tate Modern Gallery v Londonu, Aidan Meller, ki ne skriva tesnobnega vznemirjenja pred prihodnostjo: Orwellovo stanje 1984 in Huxleyjev *Krasni novi svet* sta postala realnost. Epštejnova refleksija in oblika zamišljanja novih kategorij, s katerimi bi opredelili novo umetno realnost, pa ostaja slejkoprej dvoumna: humanologija želi misliti tisto, kar je tipično človeško. Vendar to »človeško« ni več edino

racionalno in misleče, ampak le eno med mnogimi racionalno delujočimi in s človeškim zgledom oblikovanimi bitji.

Bolj kot različne napovedovane »smrti« in pričakovani »konci« človeka oziroma pojmi izteka zgodovine in nadomestitev dejanske stvarnosti z virtualno, ki jo vsiljuje tehnologija, ki sama »ne misli«, ampak zgolj deluje, danes kot izziv humanistike nastopa zmožnost misliti veliko kompleksnost človeka. To pomeni graditi svoje spoznavanje in razumevanje na osnovi različnih, komplementarnih virov, ki presegajo golo racionalno metodo in zajemajo druge vire v osnovi brezmejno kompleksne realnosti. Upoštevanje kompleksnosti narave in človeka pa nas samo po sebi vodi do misterija.

Za sklep naj strnem misli, ki pripadajo dolgi humanistični tradiciji, v ugotovitev, da kljub radikalnim novostim, ki smo jim priča v sodobni družbi, humanistika sloni na dvojnem stebru. Na prvem se zgošča uvid, prisoten od začetkov refleksivne misli lastnega zavedanja, da bistvo človeka leži vmes, med biološkim fizičnim svetom in trajno realnostjo idej večne biti, do katere ima človekov duh neposredni spoznavni dostop in radost motrečega zrenja. Po drugi strani pa nas spremlja zavest, da je človekova humanost, tako ali drugače, plod nenehnega procesa preobrazbe, ki ji ni mogoče postaviti dokončnih meja. Temu ustrežno je človek poklican in tako rekoč dolžan graditi primerno etično idejno zgradbo, ki bo zagotavljala odgovorno javno ravnanje, na osebni in kolektivni ravni, z namenom ohranitve in trajnega razvoja vrednot, ki so steber humanega življenja, to pa so osebno dostojanstvo, zlato pravilo v medsebojnem ravnanju, planetarna zavest o skupni zemeljski domovini in odprtost za bazen smisla, ki ga človeku dajejo presežni, simbolni pomeni.

Naloga humanizma je in tudi bo vzdržati in posredovati to dvojnost. O njej pričati v presežnih govoricah umetnosti, religije in znanosti, ki niso izključujoče, ampak se komplementarno dopolnjujejo in potrjujejo veliko kompleksnost človeka in sveta.

Literatura

Avguštin, *Izpovedi*, Celje 1984.

D'Andrea, F., *Un mondo a spirali. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli*, Milano in Roma 2010.

- Attali, J., *Une brève histoire de l'avenir*, Paris 2007.
- Baudrillard, J., *Simulaker in simulacija. Popoln zločin*, Ljubljana 1999.
- Boetij, S., *Opuscula sacra. Filozofsko-teološki traktati*, Ljubljana 1999.
- Buber, M., *Dialoški princip*, Ljubljana 1999.
- Epštejn, M., *Znak_vrzeli. O prihodnosti humanističnih ved*, Ljubljana 2012.
- Fukuyama, F., *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, Milano 2019.
- Lipovetsky, G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris 1993.
- Maffesilo, M., *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, La Table Ronde, 2000.
- della Mirandola, P., *O človekovem dostojanstvu*, Ljubljana 1997.
- Morin, E., *L'Esprit du temps*, Paris 2008.
- Morin, E., *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Milano 2012.
- Morin, E., *Connaissance Ignorance Mystère*, Paris 2017.
- Scheler, M., *Položaj človeka v kozmosu*, Ljubljana 1998.

Povzetek

Članek obravnava osnove humanistične misli v antiki in kontinuiteto temeljnega stališča, da je človeška narava odprta in nedefinirana. V drugem delu zariše kritično obzorje sodobne družboslovne teorije, ki opozarja na negativne posledice tehnološkega razvoja in postopno brisanje osnov humanizma. V tem oziru članek prikaže pojem humanologija, ki ga je razvil Mihail Epštejn in se nanaša na nova inteligentna bitja, ki nastopajo ob tradicionalni naravi človeka kot izbrane vrste. Na koncu podaja sklep, da je za ohranitev humanizma temeljnega pomena razumevanje kompleksne narave sveta in človeka in temu ustrezno znanje, ki zajema iz komplementarnih virov. To znanje pa mora dopolnjevati primerna osebna in kolektivna etika.

Ključne besede: humanizem, reflektivna misel, neopredeljena narava človeka, humanologija, kompleksna zgradba sveta, komplementarnost, etika