



Sapere aude u vrijeme posthumanizma

Originalni naučni članak

Maja Ferenc Kuća

Sveučilište u Zadru, Hrvatska

mfereneck@unizd.hr

U radu se polemizira o humanizmu i posthumanizmu na način da se humanizam ne percipira kao opozicijski pojam posthumanizmu, već kad ishodišni, što će doći do izražaja u argumentu kako je upravo humanizam, a kasnije i prosvjetiteljstvo, osiguralo temelje za kritičko promišljanje posthumanizma. Vodeći se pritom svesvremenosti Kantove prosvjetiteljske misli, ovim radom se želi ponuditi afirmativan okvir Kantove moralne filozofije, za koju se nadalje smatra da nudi dobre smjernice za kritičko promišljanje posthumanističkog i transhumanističkog vremena. Takav poduhvat zahtijeva i uvid u ono što posthumanizam uopće jest pa će rad, osim kratkog uvoda, sadržavati tri dijela, a prvi dio će biti posvećen uvodom u posthumanističku misao. Drugi dio rada će sadržavati preliminarnu analizu Kantovog odgovora na pitanje što je prosvjetiteljstvo, a zatim analizu pojmova koji čine srž Kantove moralne filozofije kao što su dostojanstvo, autonomija, volja i sloboda kao smjernice u etičkom razmatranju sve brže rastuće tehnologije. Treći, završni dio afirmirat će Kantovu kritičku moralnu filozofiju i sposobnost prosudbe kao pomoćni alat za *prosvjećenost* tehnološke invazije, suprotstavljajući se utilitarističkoj etičkoj poziciji.

Ključne riječi:

humanizam, prosvjetiteljstvo, posthumanizam, transhumanizam, etika

Sapere aude in the time of posthumanism

Maja Ferenc Kuća

University of Zadar, Croatia

mfereneck@unizd.hr

The paper debates about humanism and posthumanism in such a way that humanism is not perceived as an oppositional term to posthumanism, but as an original one, which will come to the fore in the argument that it was humanism, and later the Enlightenment, that provided the foundations for the critical reflection of posthumanism. Guided by the modernity of Kant's Enlightenment thought, this work aims to offer an affirmative framework of Kant's moral philosophy, which is further considered to offer good guidelines for critical thinking of posthumanist and transhumanist times. Such an undertaking also requires an insight into what posthumanism is in general, so the paper, except short introduction, will contain three parts, and its first part will be devoted to an introduction to posthumanist thought. The second part of the paper will contain a preliminary analysis of Kant's answer to the question of what enlightenment is, and then an analysis of concepts that form the core of Kant's moral philosophy, such as dignity, autonomy, will and freedom as guidelines in the ethical consideration of increasingly rapidly growing technology. Third and final part will affirm Kant's critical moral philosophy and the ability to judge as an auxiliary tool for the enlightenment of the technological invasion, opposing the utilitarian ethical position.

Key words:

humanism, enlightenment, posthumanism, transhumanism, ethics

Uvod

Čitajući nedavno Kantove pravno-političke spise, ponovno sam naišla na tekst kojeg sam kao obaveznog morala pročitati za jedan od kolegija na preddiplomskoj razini studija. Radi se o tekstu *Što je prosvjetiteljstvo?* (njem. *Was ist Aufklärung?*, 1784) koji čini dio slagalice njegovog filozofijskog opusa koji svjedoči o tome da je Kant bio intelektualac koji se nalazio korak ispred svog vremena. Činjenica da se, kao i prijašnje, 300ta obljetnica njegovog rođenja obilježava na svim svjetskim kontinentima, samo dodatno svjedoči u prilog sjevremenosti njegove filozofijske misli. Vodeći se tom misli, ovim radom želim ponuditi afirmativan okvir Kantove filozofije, prije svega moralne filozofije, za koju smatram da nudi dobre smjernice za kritičko promišljanje vremena kojeg možda nismo dokraja osvijestili, a zasigurno smo u njega zakoračili. Riječ je o posthumanizmu u svim njegovim oblicima.

Iako ga je vremenski teško precizirati, ne bi bilo pogrešno reći kako se posthumanistički diskurs pojavljuje sredinom 20. stoljeća, s ekspanzijskim rastom posljednjih 30ak godina. No, osim vremenski nepreciznog koncepta, posthumanizam ni sadržajno nije jednostavan bez obzira na relativno mladu egzistenciju. To znači da postoji velik broj njegovih inačica od kojih svaka ima neki novi element kojem posvećuje središnju pažnju. Posthumanizam, odnosno oblik posthumanizma koji je u najvećoj mjeri privukao moju pažnju u kontekstu Kantove moralne filozofije je onaj koji se odnosi na diskusije popraćene etičkim implikacijama po pitanju odnosa čovjek-tehnologija i taj se odnos, u pravilu, tumači unutar takozvanog transhumanizma koji je u pogledu određenja puno uže definiran od pojma posthumanizma. Smatram bitnim istaknuti baš taj odnos čovjeka spram tehnologije (i obrnuto?) jer se posthumanizam generalno određuje puno šire i kao potpuno inkluzivan spram svih neljudskih entiteta, što uključuje i životinje. Problem u tome je to što takva kategorizacija koja i žive i nežive entitete stavlja pod isti nazivnik, ne bi mogla biti zahvaćena deontološkim razmatranjima, a posebice ne Kantovom moralnom filozofijom. To je potrebno istaknuti odmah na početku i imati na umu tijekom čitanja ovog rada jer kao autor smatram nužnim odvojiti kategoriju tehnologije kao takve i kategoriju neljudskih bića, odnosno životinja i ljudske umreženosti u te kategorije. Iako se možda čini potpuno irelevantno tumačiti Kanta u posthumanističkom diskursu, smatram da nije ni pogrešno, ni nepotrebno promišljati mogućnost jedne ovakve produkcije. Naime, pojava novih tehnologija i njezina sve veća raširenost, kao i dostupnost zasigurno mijenjaju nacrt onoga što znači biti čovjek u jednom takvom okruženju, a upravo je u pogledu odgovora na pitanje što je čovjek, Kant najviše pridonio.

I. „Taksonomija“ posthumanizma

S obzirom na velike razmjere, ali ujedno male sadržajne razlike unutar posthumanističkog diskursa, klasifikacija posthumanizma nije ni blizu unisona. To znači da se u klasifikaciji razilaze i poznati autori i istraživači u tom području. Tako se prominentni autori poput Caryja Wolfea u djelu *What is Posthumanism?* (2009),

Rosi Braidotti u *The Posthuman* (2013), Tamar Sharon u *Human Nature in the Age of Biotechnology* (2014), Pramond K. Nayar u *Posthumanizam* (2014) i Francesca Ferrando u *Philosophical Posthumanizam* (2019) gotovo ni približno ne podudaraju u podjeli posthumanizma, iako se generalno većinski služe istim terminima opisujući razlike i podudaranja između nekoliko vrsta posthumanizma. Zanimljivo je ovdje skrenuti pozornost na to da se svi prethodno spomenuti autori slažu oko konstatacije da je posthumanizam povijesni trenutak koji se ostvaruje kao opozicija transhumanizmu, što navodi na zaključak kako se transhumanizam može promatrati i odvojeno od posthumanizma, ali i obratno. Tako primjerice, Cary Wolfe transhumanizam naziva „lošim posthumanizmom“ (engl. *bad posthumanism*) (Wolfe, 2009, p. xvii) jer suprotno od posthumanizma teži „intenziviranju humanizma“ (Wolfe, 2009, p. xvii). Ferrando (2019) također u transhumanizmu vidi najoštriju opoziciju posthumanizma iz istog razloga kao i Wolfe¹. Braidotti se ne izjašnjava direktno po pitanju te opozicije, no jasno daje do znanja da u tehnologiju ipak ne treba polagati prevelike nade. Nayar, kao i Braidotti, transhumanizmu dodijeljuje negativne konotacije, no ne zbog istog razloga, dok Sharon, iako najopširnija i vrlo detaljna u klasifikaciji, transhumanizam označava kao podvrstu liberalnog posthumanizma². S obzirom na sve jače pluralističke trendove u svim domenama ljudske (ko)egzistencije, posthumanistički diskurs ne čini iznimku, no čini se da bi prvi korak u razjašnjavanju nejasnoća „zamršenog odnosa između novonastalih biotehnologija i pojma ljudske prirode“ (Sharon, 2014, p. 5) bio sistematizacija posthumanističkog diskursa koji bi bio interdisciplinarno primjenjiv.

Podjela koja bi u filozofskim krugovima mogla privući najviše pažnje je ona koja se nalazi u knjizi Francesce Ferrando iz 2019. godine, *Philosophical Posthumanism*. Radi se o posthumanizmu koji se uz kritički i kulturni, dijeli i na filozofski³ posthumanizam, kojeg pak definira kao „onto-epistemološki, kao i etički pristup koji se manifestira kao filozofija medijacije“ (Ferrando, 2019, p. 42), te dodaje kako je to još uvijek filozofija u nastajanju. Specifičnost tog filozofskog posthumanizma je konkretno u etičkoj manifestaciji, budući da najveće etičke implikacije proizlaze iz odnosa čovjek-stroj, odnosno čovjek-tehnologija⁴. Slično ističe i Braidotti koja, kritizirajući pritom Verbeeka (2011), smatra da ipak postoji pretjerano povjerenje u moralnu intencionalnost tehnologije jer čak kad bi imala najveću razinu autonomnosti (što nemaju), da bi rezultati koji proizlaze iz moralnih očekivanja i dalje bili moralno upitni (usp. Braidotti, 2013, pp. 43–44). U tom pogledu se s Braidotti najviše i mogu poistovjetiti, budući da jedino ona naglašava problematičnost tehnologije u kontekstu posthumanističke etike. U pogledu etike, preliminarno se može reći da je posthumanizam etički problematičan u više smjerova jer za sobom

¹ Iako se referira na drugog autora (Onishi, 2011)

² Uz liberalni posthumanizam, navodi još distopijski, radikalni, metodološki i posrednički

³ Naziv nastao još 1977. (Hassan, 1977); ključno djelo filozofskog posthumanizma je ono N. Katherine Hayles iz 1999, *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics*

⁴ Proizlaze, naravno, i iz odnosa čovjek-životinja, no rad je fokusiran na odnos čovjek-tehnologija, kao što je već jednom napomenuto i u glavnom tekstu

povlači implikacije na nekoliko etičkih razina koje uključuju pitanje osobnosti i identiteta, autonomije, dostojanstva, manipulacije od strane institucija, intelektualnog vlasništva, tehnoloških rizika i slično.

Konsenzus spomenutih autora u nekim stvarima ipak postoji pa je tako sigurno da posthumanizam kao takav označava prekid s humanizmom, točnije prekid s tradicijom u kojoj je mjerilo stvari čovjek i, ovisno o vrsti, pronalaženju novih diskurzivnih oblika koji će moći pružiti oslonac spram novih alternativa. U tom pogledu posthumanizam najkonkretnije denifira Rosi Braidotti, i to kao „povijesni trenutak koji označava kraj opozicije između humanizma i antihumanizma i prati drugačije diskurzivne okvire koji su otvoreniji i afirmativniji prema novim alternativama.“ (Braidotti, 2013, p. 45). Objašnjenje zašto sam odabrala Braidottinu definiciju posthumanizma kao reprezentativnu, leži na dva razloga. Prvi je taj jer indirektno nagovještava da ipak postoji razlika u onome što se u filozofiji razumije pod humanizmom (engl. *humanism*) i onoga što se razumije pod prosvjetiteljstvom (engl. *Enlightenment*), što je najčešće razlog za kritiku humanističke slike svijeta, a biti će dio sljedećeg poglavlja, a drugi je taj jer je između spomenutih autora posthumanističke misli, jedina koja pod isti nazivnik ne stavlja tehnologiju kao dio neživog svijeta i životinje kao dio živog svijeta⁵, što omogućava primjenu Kantove moralne filozofije.

II. (Kantova) etika i (post)humanizam

Vrsta posthumanizma koju Braidotti simpatizira jest kritički posthumanizam⁶ koji se definira kao „refleksivni teoretski diskurs“ (Herbrechter et al., 2022, p. 5) koji je potaknut raspravama o tehno-kulturnoj promjeni, podrazumijevajući pri tom digitalizaciju, umjetnu inteligenciju i biotehnologiju, i koji se deklarira kao diskurs koji je protiv tehnološke autonomije, ali zanimljivo, u isto vrijeme prihvaća i promovira koevoluciju tehnike i kulture (usp. Herbrechter et al., 2022, p. 5). Prethodna definicija je dovoljno uska da bi bilo jasno da se kritički posthumanizam javlja kao opozicija transhumanizmu jer se protivi tehnološkoj autonomiji, ali još uvijek preširoka da bi se mogla precizno odrediti kao jedinstveno posthumanistička, u smislu odbacivanja humanističkih vrijednosti, jer je i dalje fokusirana na čovjeka kao takvog. Stoga, zahtjeve posthumanističke etike mogao bi ispuniti samo posthumanistički subjekt koji je kod Braidotti definiran, kao „odnosni subjekt konstituiran u i od strane mnogostrukosti, odnosno subjekt koji prelazi preko razlika, a da je sam unutarnje razlikovan, ali i dalje utemeljen i uključiv“ (Braidotti, 2013, p. 49). Uz posthumanistički subjekt veže se i posthumana subjektivnost, koja je nadalje sintagma koja se pojavljuje kao *lajtmotif* cijelog Braidottinog djela jer ta subjektivnost „izražava utjelovljenje, ugradnju i djelomično parcijalan oblik

⁵ Npr. Nayar kada govori o kritičkom posthumanizmu i utjelovljenju (engl. *embodiment*), govori da to „an environment that consists of plants, animals and machines.“ (Nayar, 2014, p. 20); to stoji, no kada se govori o moralnim subjektima, životinje (a ni biljke) ipak ne mogu biti isto kao i strojevi

⁶ Kao i Nayar, iako se razlikuju u početnim pretpostavkama kritičkog posthumanizma

uključivosti, na temelju kolektiva (u punom smislu te riječi), odnosnosti i, otuda, izgradnje zajednice.⁷“ (Braidotti, 2013, p. 49, moj dodatak zagrada).

Ovaka definirana *subjektivnost subjekta* može izbjeći relativističke implikacije posthumanizma i, iako je nespojiva s klasičnom slikom humanističkog subjekta, u velikoj je mjeri spojiva s onim što je Immanuel Kant 1784. nazvao izlaskom iz „samoiskrivljene nepunoljetnosti“ (njem. *Selbstverschuldeten Unmündigkeit*) (Kant, 2004, p. 5). No, isto je tako potrebno imati na umu da kada ne bi prvotno postojao kritički subjekt, ne bi bila moguća ni tranzicija prema posthumanističkom subjektu. Stoga se čini razložnim reći da je humanizam nužno morao prethoditi posthumanizmu i da se iz njega morao razviti ne kao potpuna suprotnost, već kao inkluzivan spram njega jer zadržava važnog nositelja vrijednosti, a to je subjekt. Time zapravo želim konstatirati kako je kritički posthumanizam oblik posthumanizma u kojem se od subjekta nužno zahtijeva hrabrost za služenje vlastitim razumom jer je jedino tako moguća ko-egzistencija s tehnološkom invazijom koja svakodnevno napreduje, a napreduje isključivo zahvaljujući ljudskom razumu. U tom pogledu, kritički posthumanizam se ovdje tumači kao svojevrsan nastavak razdoblja prosvjetiteljstva, a temeljni argument za takvo tumačenje je u razlikovanju (ali ne negaciji) strogo antropocentričnog humanizma i prosvjetiteljstva. Tako je Kantov odgovor na pitanje „Što je prosvjetiteljstvo?“ na tragu tog razlikovanja jer normativnoj ulozi humanizma suprotstavlja kritičku ulogu prosvjetiteljstva u svrhu izlaska iz udobnosti nepunoljetnosti i nemoći „da se vlastiti razum upotrebljava bez vodstva nekog drugog“ (Kant, 2004, p. 5). Edgar Landgraf, primjerice, tvrdi da autori iz razdoblja prosvjetiteljstva izazivaju središnje humanističke predodžbe i da je shodno tome idealizam omogućio propitkivanje suvremenih materijalistički tvrdnji spram digitalizacije (usp. Landgraf, 2022, p. 124). Uključujući ovdje i Foucaulta, čini se da se analogno Landgrafovoj konstataciji s pravom može ustvrditi da je „kritika razumski priručnik koji je nastao u doba prosvjetiteljstva i obrnuto, da je prosvjetiteljstvo doba kritike.“ (Foucault, 1984, p. 38) pa se, nadalje, čini i razložnim sumnjati u poistovjećivanje humanizma s prosvjetiteljstvom od strane posthumanizma bilo koje (pod)vrste jer dovodi do pogrešnog čina, a to je odbacivanje, prvo humanističke, a zatim i prosvjetiteljske misli. Uz Landgrafa, britanska filozofkinja Kate Soper (1943) dobro je primijetila da posthumanizam ipak najviše zajedničkog dijeli s projektom samorealizacije iz razdoblja prosvjetiteljstva, nego bilo koji prethodni „okvir promišljanja ljudske slobode, subjektivnosti i samoizražavanja“ (Soper, 2012, p. 376).

Tako *sapere aude* u ostvarenju posthumanističke subjektivnosti ide ruku pod ruku s promišljanjem prosvjetiteljstva o kojem govori Kant jer je upravo on bio taj koji je, odgovorivši na pitanje Berlinskog mjesečnika (njem. *Berlinische Monatschrift*) 1784. godine, otvorio proces (pro)mišljenja koji još uvijek traje i koji je

⁷ „Posthuman subjectivity expresses an embodied and embedded and hence partial form of accountability, based on a strong sense of collectivity, relationality and hence community building.“ (Braidotti, 2013, p. 49)

jednostavno nametnut kao ljudska obaveza. Naime, definiravši prosvjetiteljstvo kao izlazak iz „samoprouzročene nezrelosti“ (Kant, 2004, p. 5), Kant je ukazao na potrebu, odnosno na zadatak koji je stavljen pred svakog čovjeka kako bi iz te nepunoljetnosti mogao izaći, pri čemu lozinka (njem. *Wahlspruch*) za izvršenje zadatka glasi ‘*Sapere aude!*’ (usp. Kant, 2004, p. 5). Dajući lozinku za taj napose težak zadatak - zbog udobnosti koju čovjek ima bivajući nezreo - Kant zadatak postavlja pred cjelokupno čovječanstvo uz pojedinačan čin hrabrosti svakog pojedinca. Ako se vratimo malo unatrag po samom tekstu, isto to je ono što Braidotti stavlja kao osnovni zahtjev posthumanog subjekta koji je mnogostruko konstituiran, ali sam razlikovno uključiv, odnosno hrabar. Dodajući ovdje Foucaultovu misao o prosvjetiteljstvu kao procesu koji se odvija onoliko koliko je čovjek u njemu spreman sudjelovati „na temelju prethodno postojećeg odnosa koji povezuje volju, autoritet i upotrebu uma.“ (Foucault, 1984, p. 35), čini se razumnim konstatirati da kada je riječ o humanističkom, prosvjetiteljskom subjektu, da je isto tako i riječ o posthumanom subjektu, s iznimkom u vremenskom napretku. Upotreba uma je također nešto što razjašnjava proces prosvjećivanja i kod Kanta je ona podijeljena na javnu i privatnu upotrebu. Javna upotreba uma pripada prosvjećenom čovjeku i od privatne upotrebe se razlikuje s obzirom na slobodu, a to je ono što omogućava prosvjećivanje čovječanstva. Kantovim riječima: „Ali publiku [čovječanstvo] je moguće prosvjetliti; da, moguće je jer ako mu samo daš slobodu, neizbježno je.“⁸ (Kant, 2004, p. 6, dodane uglate zagrade). U tom pogledu se čini da je posthumanizam zapravo idealno vrijeme za sprovođenje prosvjetiteljskog zadatka jer se više nego bilo koje drugo razdoblje dotiče pitanja ljudske slobode. Također se čini da ono što kod Kantovog poreznika znači „Ne razmišljaj – plati!“, kod nezrelih posthumanista znači „Ne razmišljaj – prihvati situaciju!“⁹. U tom je smislu djelovati prosvjetiteljski i javno, odnosno slobodno upotrebljavati svoj um sada važnije, nego je bilo ikad prije.

No, tamo gdje postoji sloboda, postoji i odgovornost i sve dok posthumanistička misao, po pitanju odnosa čovjek-tehnologija, promovira odnos u kojem čovjek nije stavljen na milost i nemilost tehnologije, već u tom odnosu tehnologija stoji na usluzi čovjeku¹⁰, posthumanistička etika bez obzira na inkluzivnost koju zagovara, i dalje treba biti što je više moguće autonomna, odgovorna i, naravno, dostojanstvena¹¹. U tom pogledu, koliko god mogu biti simpatetična spram Braidotti koja kaže kako je posthumanizmu najmanje treba treba žal za humanističkim vremenima, već da treba tražiti alternativne pristupe (usp. Braidotti, 2013, p. 45), toliko ne mogu biti indiferentna prema potpunom odbacivanju humanističkih vrijednosti u korist alternativnih. Povežemo li Kantovu misao o prosvjetiteljstvu i

⁸ „Daß aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich.“ (Kant, 2004, p. 6). Time Kant, naravno, nije zagovarao revoluciju. Štoviše, u revoluciji nije vidio istinsku reformu mišljenja, već samo mogućnost za nove predrasude.

⁹ Engl. „go with the flow“, što znači da je bolje prihvatiti situaciju, nego ju propitkivati

¹⁰ To je, primjerice, ono što promiče transhumanizam

¹¹ Više o tome Bostrom (2005)

razboritosti misli s humanizmom kao nositeljem intelektualnih i moralnih uvjerenja koji čovjeku daje primat nad ostalim bićima, čini se razložnim zagovarati tezu o čovjeku, ne kao svemoćnom entitetu nauštrb svih ostalih entiteta, već samo kao biću kojeg sposobnost moralne prosudbe čini jedinim kapacitiranim za odnose u nadolazećim vremenima koja od njega zahtijevaju sve veću relacijsku inkluzivnost. Dakle, ne radi se o tome da čovjek treba biti podređen u odnosima¹² u koje neminovno sve više i kompleksnije ulazi, već da on treba biti glavni orijentir za održavanje odnosa kako bi oni mogli biti koherentni i, shodno tome, moralno ispravni. Osobno mi se čini da je to zapravo jedan od najteže provedivih ljudskih zadataka jer povijest pokazuje da je etičku teoriju i praksu moralnog djelovanja teško uskladiti. Stoga se čini nekako zdravorazumskim prepustiti posthumanističkim tezama koje zagovaraju emancipacijsku snagu tehnologije, očekujući svojevrstan napredak po pitanju prevladavanja tog postojećeg jaza u kojem se čovječanstvo oslobađa krute kategorizacije¹³. U isto vrijeme treba biti i oprezan jer, kada bismo se doista prepustili jednoj takvoj tezi, morali bismo prihvatiti i činjenicu da potpuno oslanjanje na tehnologiju i njezin napredak ukida slobodu, čime dokida i odgovornost i da posljedično tome dolazi do različitih oblika društvene i moralne nejednakosti koja zapravo samo produbljuje maloprije spomenuti jaz između teorije i prakse u moralnom diskursu, prvenstveno zbog pitanja odgovornosti. Pitanje odgovornosti je, nadalje, ključno u etičkom etabliranju posthumanizma i njegovih vrijednosti, što još jednom potvrđuje tezu o tome kako je vrijeme posthumanizma vrijeme u kojem se čak i više nego prije potrebno osloniti primarno na ljudski um, što je Kant zagovarao javnom upotrebom uma u procesu prosvjedenja. Posthumanizam omogućava čovječanstvu, ne da briše granice između ljudskog i ne-ljudskog, već da „otkrije sebe afirmativno, kroz kreativnost i osnaživanje etičkih odnosa“ (Braidotti, 2013, p. 195). U kontekstu posthumanizma i inkluzivnosti odnosa, da bi mogao graditi alternativne etičke odnose, da bi mogao biti inkluzivan spram ne-ljudskih vrsta, smatram da je i dalje neminovno pribjegavati samorefleksiji koja je produkt isključivo ljudskog uma. Upravo zbog uma, čovjek ima mogućnost biti slobodno i odgovorno biće pa se u skladu s Braidottinim zahtjevom za posthumanim etičkim idealom kao etikom „afirmacije koja funkcionira kroz transformaciju negativnih u pozitivne strasti“ (Braidotti, 2013, p. 194) čini razložnim potencirati čovjeka kao nositelja etičkog okvira koji pruža moralni orijentir za pozitivnu afirmaciju etičkih odnosa u vrijeme proliferacije istih.

Pogledamo li pažljivo Kantov etički sustav, možemo uvidjeti da on doista jest jedan od rijetkih koji u povijesti filozofije „izbjegava ideološke, specističke i metafizičke propozicije u smislu intrinzičnih vrijednosti. Njezina normativna inovacija leži u otkriću autonomije praktičnog uma.“ (Sturma, 2019, p. 195). Također se radi o sustavu koji obuhvaća vrlo široko i sistematsko područje kojem sustavnost

¹² Odnosi prema životinjama, prirodi, politici, tehnologiji i sl.

¹³ Pramond K. Nayar (2014) takvim opisuje Harawayin esej „A Cyborg Manifesto“ (1985), u kojem kiborg predstavlja brisanje tih granica

osiguravaju pojmovi poput autonomije, dužnosti, volje, svrhe po sebi i, konačno, carstva svrha (njem. *Reich der Zwecke*), što ju nadalje čini jedinstvenom u poimanju samosvijesti, aktivnosti i moralnog poretka, a sa čime se ne može pohvaliti nijedan drugi etički pristup (usp. Sturma, 2019, p. 195–196). Sturma time, kao i većina kantovaca¹⁴ u kontekstu moralne filozofije, zagovara Kantov koncept dostojanstva kao temeljne vrijednosti koja ljudima osigurava poseban oblik etičkog priznanja. Kantova moralna filozofija je, stoga, većinski utemeljena na konceptu dostojanstva koje je, podrazumijevajući slobodu i jednakost, umreženo u koncepte autonomnosti i volje. Kant je dostojanstvo „identificirao s autoritetom moralnog zakona i autonomijom razumske volje“ (Wood, 2019, p. 211), a ta je identifikacija važna utoliko ukoliko dostojanstvo ne želimo koristiti samo kao ugodnu floskulu ili je percipirati kao prazan izraz koji se pojavljuje u deklaracijama¹⁵ koje se bave moralom, ljudskim pravima i sličnim etičkim područjima. Tako dolazimo do dvojakog poimanja dostojanstva. Prvo je ono u čisto formalističkom smislu - da je dostojanstvo prazan pojam (engl. *empty concept*), a drugo u posthumanističkom, odnosno transhumanističkom smislu. Poimanje dostojanstva kao praznog pojma može se često primijetiti u svakodnevnom životu, neovisno o kontekstu, što znači da se pojam olako prima i koristi u političkim, obrazovnim, ali i znanstvenim, pogotovo medicinskim okruženjima¹⁶. Šira ekspozicija primjera ne spada u sadržaj ovog rada. No, drugo je poimanje dostojanstva zanimljivo iz razloga jer se sve više pojavljuje u posthumanističkom, odnosno transhumanističkom diskursu i pritom mislim konkretno na tekstove Nicka Bostroma (2005, 2008), gdje se dostojanstvo tematizira kao vrijednost koja se može sagledati puno šire od Kantovog koncepta, što znači da se želi proširiti kako bi postao dovoljno inkluzivan za ne-ljudsku vrstu, čime se Bostrom prvenstveno referira na tehnologiju¹⁷. Ono što Bostrom (2005) inicijalno ističe jest da su obje formulacije dostojanstva - kao 1. „moralni status, neotuđivo pravo na postupanje s osnovnom razinom poštovanja“ i - kao 2. „kvaliteta bivanja vrijednim i poštivanim; vrijednost, plemenitost, izvrsnost.“ (p. 209) – primjenjive na posthumanističkog čovjeka. Zanimljivo je pritom da, umjesto da se okreće argumentaciji takvog navoda ili barem na koje točno posthumanističke entitete misli,

¹⁴ Na primjer, Christoph Horn, Allen Wood, Henry E. Allison, Karl Ameriks, Jure Zovko

¹⁵ Na primjer, Opća deklaracija o ljudskim pravima ili Povelja Europske unije o temeljnim pravima, čiji je prvi članak preformulirana rečenica iz njemačkog Temelnog zakona, koja se temelji na Kantovoj etici (usp. Zovko, 2023, p. 107). Članak 1. Povelje Europske unije o temeljnim pravima (ratificirana 18.12.2000.) glasi: „Dostojanstvo čovjeka je nepovredivo. Ono se mora čuvati i štiti.“

¹⁶ Političke floskule o dostojanstvu čovjeka pred izbore, teoretske floskule o dostojanstvu učenika i učitelja u obrazovnom procesu ili o dostojanstvu pacijenata, pogotovo kad su u pitanju trudnice

¹⁷ Važno je naglasiti da se radi o tehnologiji, a ne npr. životinjama. To je ujedno i način na koji i sama tumačim Kantovo dostojanstvo kao isključivo ljudsku osobinu, ali u ovom radu samo u odnosu na tehnologiju. Nadalje, smatram veoma važnim **odvojiti** neživi svijet, svijet tehnologije koja uključuje umjetnu inteligenciju, robote, nanotehnologiju i slično **od** živoga svijeta, ali ne-ljudske vrste, kao što su životinje i biljke. To je ujedno i posthumanizam na koji se referiram, možemo ga nazvati tehnološkim posthumanizmom, kako bi ipak postojao odmak od striktnog transhumanizma, iako neki autori (Pramond K. Nayar) transhumanizam vide samo kao podvrstu posthumanizma

navodi Fukuyamin citat (Fukuyama, 2020, p. 149) u kojem on iznosi mišljenje kako širenje kruga entiteta, koji posjeduju generalno ljudsku osobinu, dakle dostojanstvo, znači katastrofu. Također, Bostrom vjeruje da je moguće poraditi na inicijativi da se stvori inkluzivnija socijalna struktura koja će moralno priznati i time zakonski dati prava potrebitima bez obzira na spol, rasu i „materijal“ od čega su građeni (entiteti od krvi i mesa i entiteti od silicija) (usp. Bostrom, 2005, p. 210). Ovdje se ne bih mogla složiti s Bostromovom klasifikacijom entiteta jer biti čovjek i biti *MacBook Pro* ne mogu dijeliti isto mjesto u klasifikaciji dostojanstva koju sam nudi kao objedinjavajuću. Tim više što i kasnije Bostrom (2008) pojam dostojanstva izuzima iz konteksta autonomije i tumači ga u kvalitativnom smislu (engl. *dignity as a quality*), kako bi ga diferencirao od Kantovog koncepta dostojanstva (njem. *Würde*) i, u skladu s tim, primijenio na tehnologiju (pp. 175–176). Osim Bostroma, kao pobornika transhumanističke misli o unapređenju ljudske prirode putem tehnologije, i neki posthumanistički autori (Nayar, 2014; Sharon, 2014) naginju takvom razmišljanju, no za razliku od Bostroma, referiraju se na tehnologiju u moralnom kontekstu bez pozivanja na koncept dostojanstva, što također ne može garantirati sustavnost u promišljanju jer je dostojanstvo (njem. *würde*) ono na čemu moral i počiva i bez čega se o moralu ne može govoriti. Prema tome, čini se da, osim što još uvijek ne postoji sustavnost u definiranju i klasifikaciji posthumanizma kao povijesnog procesa, s posljedicom transhumanizma, ne postoji ni jasna osnova za implementaciju govora o etičkim posljedicama istih. No, zanimljivo je pritom vidjeti da se većina posthumanističkih autora, govoreći o etičkim implikacijama posthumanizma, u većoj ili manjoj mjeri referira upravo na Kanta i njegov etički sustav. Zbog toga je potrebno istaknuti najvažnije dijelove tog sustava o kojem se preliminarno već moglo čitati u ovom poglavlju.

Ponovimo, Kant je dostojanstvo istaknuo kao središnji pojam svoje moralne filozofije. Tako je dostojanstvo vrijednost koja proizlazi iz moralnog zakona, što nadalje implicira njegovu neodvojivost od etičkog diskursa. Sada valja pogledati što Kant o dostojanstvu govori u *Utemeljenju metafizike čudoređa* [UMČ] (njem. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), iako to nije jedino mjesto u kojem tematizira koncept dostojanstva. Važno je možda istaknuti kako se Kantov etički koncept dostojanstva razlikuje od političkog koncepta dostojanstva jer se razlikuje u svojoj ulozi, koja u etičkom smislu ima status onoga što pripada svima, ali samo svim ljudima¹⁸. Ta pripadnost je usko vezana uz još jedan važan koncept u Kantovoj moralnoj filozofiji, a to je carstvo svrha (njem. *Reich der Zwecke*). Svrhu po sebi (njem. *Zweck an sich selbst*) Kant vidi kao temelj na kojem počivaju specifične ljudske vrijednosti jer karakterizira vrstu motiva koju ljudska bića imaju za poštivanje kategoričkog imperativa¹⁹ koji i dan danas izaziva polemike bazirane na misli kako je on ili nerazumljiv ili ipak nedostatan za *pokoriti* mu se²⁰. No, kako Kan-

¹⁸ Ne samo dužnosnicima, kao u političkom smislu

¹⁹ Druga i treća formulacija kategoričkog imperativa

²⁰ Primjeri poput laganja njemačkom dužnosniku da u potkrovlju ne skrivam židovsku obitelj, a

tova moralna filozofija nije nimalo jednostavna, polemike ovakvog tipa su sasvim razumljive. Upravo je koncept svrhe po sebi onaj koji dodatno naglašava važnost za tu posebnu vrstu djelovanja gdje je svrha normirana racionalnošću u kojoj smo mi, ljudi, sposobni (a sposobni smo jer smo obdareni praktičnim umom!) razlučiti koji su to ciljevi, koji zatim postaju kompas koji vodi ljudsko djelovanje i tu, konačno, treba nužno razlikovati čisti motiv, odnosno razlog (subjektivni princip) od motivacije (objektivni princip) za djelovanje (usp. UMC, 4:427.19–428.2). Čini se da ipak postoji puno više sadržajnosti od onog češćeg, zdravorazumskog razumijevanja i korištenja kategoričkog imperativa²¹ kao isključivo zlatnog pravila. Stoga je teško zamislivo ovakav koncept moralnosti proširiti i na ne-ljudske vrste kao što su primjerice roboti, no možda se može ići i korak dalje pa reći kako takvo proširivanje nije ni potrebno. Zašto? Jer sve dok racionalna bića, dakle ljudi u hijerarhiji *stoje* iznad tih tehnoloških bića, koja se naprosto ne mogu ravnati prema kategoričkom imperativu jer nemaju kapacitet za to, neće biti ni potrebe za relacijom u kojem se robotu pridaje svojstvo racionalnosti ili pak autonomije. Ako tome pridodamo shvaćanje da tehnologija nije svrha, već samo sredstvo za isto, tada se čini razložnim prihvatiti prethodnu misao. Kantova profinjena verzija te specifične svrhovitosti, koja se često olako tumači, ne odnosi se na nekoga ili nešto što je svrha, već na „posebnu vrstu svrhe koja je čovjek- naime, objektivna svrha koja se može pronaći u postojanju onih bića za čiju dobrobit postoje ograničenja na koja [prilikom djelovanja] obvezuje kategorički imperativ.“ (Wood, 2019, p. 216, dodane uglate zagrade).

Dostojanstvo je, kao i koncept svrhe po sebi u relaciji s formulom humaniteta, koncept koji je, kao što sam već spomenula, usko vezan uz koncept carstva svrha²² jer upravo on označava „**sustavnu** vezu različitih umnih bića pomoću zajedničkih zakona.“ (UMC, 4:433, dodan bold). Nadalje, (moralni) zakon, koji određuje vrijednost svega (usp. UMC, 4:436), postoji upravo u tom carstvu svrha, a ta vrijednost ima ili cijenu ili dostojanstvo (usp. UMC, 4:434). Allen Wood iz tog razlikovanja cijene i dostojanstva, izvodi tri argumenta koja plauzibilno mogu ići u korist tezi kako ne možemo govoriti o transhumanom dostojanstvu, odnosno dostojanstvu tehnoloških entiteta i izuma jer ne mogu postići razinu racionalnosti o kojoj Kant govori. Wood kaže kako je u razlikovanju dostojanstva i cijene moguće uvidjeti jest da je dostojanstvo uzdignuto iznad cijene jer je nemoguće dobiti ekvivalent za dostojanstvo u slučaju da ga se odrekemo, što vodi drugoj tezi, a to je da dostojanstvo ima unutarnju vrijednost (njem. *innern Wert*²³), što zaključno vodi do treće teze, a to je da je dostojanstvo usko povezano s konceptom svrhe po sebi (usp. Wood, 2019, p. 218). Pritom treća teza zaslužuje najviše pažnje jer pokazuje

zapravo ih skrivam, ali im laganjem spašavam život

²¹ Allen Wood to objašnjava na način da, kad bi Kant za svrhu po sebi mislio na formulacije slične ovima: ja sam svrha po sebi, ti si svrha po sebi i sl., da bi se koristio frazama poput Zweck an mir selbst ili Zweck an dir selbst, a ne sa isključivo Zweck an sich selbst (usp. Wood, 2019, p. 216)

²² Formula kraljevstva svrha, UMC 4:433

²³ Vidi više u „Amfibolija koncepta refleksije“, KČU A265/B321

da „ono što čini uvjet pod kojim što jedino može biti svrha sama po sebi, ima ne samo relativnu vrijednost, tj. cijenu, nego unutrašnju vrijednost, tj. dostojanstvo.“ (UMČ, 4:435). Dakle, čini se da su koncepti svrhe po sebi i dostojanstva proporcionalni u svom odnosu i da se oboje odnose samo spram racionalnih bića, što pak ne uključuje tehnološke entitete. Prema tome, čini se da je Bostrom, spominjući Kanta u svom tekstu o dostojanstvu posthumanih bića, ipak propustio temeljitije analizirati Kantov pojam dostojanstva koji ima stanovitu ulogu u konstituiranju ljudske moralnosti, odnosno cjelokupnog etičkog sustava o kojemu u velikoj mjeri ovisi proizvodnja i upotreba tehnologije, bez obzira smatra li se ona kao sredstvo ili svrha po sebi jer u oba slučaja uključuje relaciju, a to je onaj koji nužno uključuje ljudska bića, bića koja su u potpunosti izdvojen svijet, što uvjetuje isključivo dostojanstvo. Dostojanstvo je, dakle, temeljna etička vrijednost, što implicira da o etici tehnoloških bića moramo i dalje govoriti iz perspektive ljudskih bića i da je, u jednu ruku, robot etičan onoliko koliko je etičan njegov proizvođač. To je ujedno i jedini odnos koji ta dva entiteta imaju i, konačno, mogu imati.

Ono što ojačava tezu o nemogućnosti govora o dostojanstvu, a konačno i etici transhumanizma ili općenito posthumanizma u kontekstu tehnologije, jesu i drugi pojmovi koji nose Kantovu moralnu filozofiju, a prvi od njih je pojam autonomije. Autonomija, naime, uvjetuje bivanje svrhom po sebi jer autonomija zapravo znači samozakonodavstvo²⁴. To pritom ne znači, kao što se često tumači, da je svaki čovjek zadužen za svoj život, već da svako „razumsko biće u obzir uzima ideju vlastite volje kao zakonodavca moralnog zakona.“ (Wood, 2019, p. 223). Pritom je važno imati na umu da je moralni zakon dio prirodnog zakona koji, za razliku od pozitivnog zakona, nema autora ili zakonodavca. Kant misli sljedeće: „Volja se dakle ne podvrgava bez daljega zakonu, nego se podvrgava tako da se također mora smatrati kao *samozakonodavna*, i upravo zbog toga tek podvrgnuta zakonu (pa može kao njegov začetnik smatrati samu sebe).“ (UMČ, 4:431). Kako se onda pri zakonodavstvu isključuju vlastite interesne samozakonodavne volje, što je najčešće problem upravo kod poimanja tehnološke invazije? Prema „sveopćoj (univerzalnoj) prednosti umnih bića kao svrhe same po sebi“ (UMČ, 4:431). Ta univerzalna prednost umnih bića odnosi se na sustavnost sposobnosti (čistog) uma koji, neovisno o osjetilima, omogućava sposobnost poštivanja istog moralnog zakona. Ta sposobnost je zapravo sposobnost prosudbe (njem. *Urteilskraft*).

III. Sapere aude = sposobnost prosudbe

U bespućima interneta unazad nekoliko godina možete pronaći zamjetno velik broj impresivnih video klipova koji prikazuju realistične verzije robota koji mogu činiti zaista mnogo toga: čistiti podove, prati suđe, uspavljivati dijete, praviti vam društvo u planinarenju, izmjeriti vam povišenu temperaturu tijela i prije nego što se ona pojavi i na taj način spriječiti ili ublažiti bolest, zatim ogromne skupove podataka (engl. *datasets*) koji pohranjuju sve i svašta, samoupravljujuće automobile,

²⁴ heteronomnost

pa sve do takozvanih dizajnerskih beba. Ako pokušate pokazati te video isječke obitelji ili prijateljima, vrlo je lako moguće da ćete na njih dobiti različite reakcije, što znači da će možda prijateljicama koje (još) nisu majke, video u kojem robot uspavljuje dijete biti začudan na ugodan način, dok se majkama koje uspavljaju svoje dijete, ta opcija može činiti samo djelomično prihvatljiva (dakle, samo ponekad) ili potpuno neprihvatljiva. Isto vrijedi i za dizajnerske bebe. Vašoj obitelji će se, možda, samoupravljajući automobil činiti prihvatljivom opcija jer je gotovo pa savršen primjer ljudskog napretka, ali će vas, opet možda, tinejdžer u obitelji na istom videu zaustaviti i pitati hoće li taj auto stati na prijelazu za ljude, hoće li se zaustaviti na znak stop na pružnom prijelazu i hoće li on ikada više svog ljubimca moći izvesti u šetnju u park za pse, ako u blizini prometuju samoupravljački automobili. Takva, ali i mnoga druga pitanja koja uključuju područje politike, vojske, sustava rada i slično, pitanja su o kojima moguće ne razmišlja mnogo ljudi, ali su definitivno pitanja koja prvenstveno filozofe sve više potiču na širenje etičkog diskursa i podizanje svijesti o tehnologiji kao entitetu koji neminovno ulazi u sve pore ljudskoga života. Zbog toga pitanje više nije kakav suživot želimo, već kakav suživot trebamo da bi on bio održiv i odgovor na to pitanje je neizbježno etički umrežen. Drugim riječima, da bismo suživot mogli održati, potrebno je okrenuti se primarno etičkoj problematici jer je sva ostala problematika, kao što je proizvodnja, bilo novčana bilo dizajnerska, daleko izvan ljudskih sposobnosti i moći. Etika je (srećom) proces koji je neprekinut i koji će takvim i ostati, neovisno o zahtjevima tržišta ili zahtjevima vizualnog dizajna određenog predmeta. Etika je ono čime upravo mi, ljudska bića, upravljamo i na čemu temeljimo svoje djelovanje. To je nešto što posthumanizam, a posebice transhumanizam, ne negira, ali sve više u prvi plan *gura* konzekvencijalističku, utilitarističku etiku baziranu na korisnosti za ljude. Ukratko rečeno, utilitaristički subjekt je u savršenoj kohabitaciji s posthumanističkim, transhumanističkim subjektom, no ono što mu pritom nedostaje jest sposobnost prosuđivanja koja mu jedina omogućava rezoniranje pojedinačnih slučajeva u odnosu na općenite principe, nikako obrnuto.

Tehnološka invazija nije nešto čega se treba bojati, odnosno nešto čemu se zbog straha treba pokoravati, već je nešto što treba postati odraz humaniteta. Jedino smo mi, slijedeći Kanta, prikladno opremljeni za takav poduhvat. Tehnologija nije nešto što se nalazi izvan naše mogućnosti komprehenzije, a samim time i izvan naše kontrole, već je odraz nas samih. Imajući takvu tezu u vidu, tezu u kojoj je tehnologija refleksija ljudskog humaniteta, postavlja se pitanje kakav humanitet želimo, ili trebamo, projicirati da bi njezin produkt bio održiv u vrijeme posthumanizma, posebice transhumanizma.

Ovaj rad pokušao je afirmirati Kantovu moralnu filozofiju kao identifikatora tog humaniteta. Bez obzira na vrijeme o kojem govorimo, smatram da Kantova etika može biti dobar konkurent konzekvencijalističkim etikama jer unapređuje konačni rezultat djelovanja i, još važnije, daje mu smisao nudeći kompliciraniji, ali profinjeniji oblik etičkih principa i dužnosti, što se moglo iščitati u prethodnom

poglavlju. Ono zbog čega Kantova etika danas, vjerujem, nailazi na osudu zaborava jest nepraktičnost, odnosno nemogućnost primjene na konkretne moralne dileme, no čini se je takva osuda često praćena nerazumijevanjem racionalne autonomije i poštivanja osobe kao ključnih načela kojima bi se trebali voditi oni koji se bave takvim složenim pitanjima u praksi, dakle etičari, ali primarno oni koji plasiraju u svijet konkretne tehnološke entitete. Čini se da se danas, u suvremenom pristupu problemu tehnologije, pristupa većinom utilitaristički u pogledu rješavanja moralnih dilema (v: Walker, 2023, pp. 102–112; Mwita, 2022; Eich et al., 2023) i to vjerojatno iz razloga pragmatičnosti. Drugim riječima, ekonomičnije je razmišljati o količini dobrih posljedica koje će proizvesti neki tehnološki izum i shodno korisnosti okarakterizirati ga kao stvar koja unapređuje ljudsku egzistenciju, nego usuditi se misliti i prosuditi je li nas djelovanje, odnosno izum tog entiteta, doista unaprijedio i na koji način. Kantov etički sustav, koliko god se činio zakučastim i u praksi neprimjenjiv, ne može dovesti do onoga sa čime utilitarizam ima najviše problema, a to je situacija u kojoj se moraju razmatrati negativne posljedice određenog djelovanja. Slijedeći Kanta i njegov kategorički imperativ (usp. UMĆ, 4, p. 403), uspješno se izbjegava takvo predviđanje. Kantov etički sustav, dakle, za razliku od utilitarističke paradigme, naglasak stavlja na razmatranje motivacije koja se nalazi *iza* postupaka i njihovih predvidivih posljedica. To bi u tehnološkoj praksi značilo da svi oni koji sudjeluju u izradi nekog tehnološkog entiteta, moraju kritički pristupiti procjeni etičke posljedice svojih izbora te da se u odluci klone upravo onoga čemu prednost daju utilitaristi, a to je korisnost, odnosno profit.

Zanimljivo, Kant je u *O uobičajenoj izreci: to može biti točno u teoriji, ali u praksi ne znači ništa* [OUI] (njem. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793.), tematizirao upravo odnos teorije i prakse, a što je u velikoj mjeri primjenjivo na debatu o primjenjivosti etičkih teorija kao što su konzekvencijalizam i deontologija. Kant u spisu upozorava na teoretičare koji zbog nedostatka sposobnosti prosuđivanja jednostavno ne mogu obavljati svoj posao u praksi, referirajući se prvenstveno na znanosti kao što su medicina ili pravo, jer ih isključivo formalno obrazovanje (teorija) nije mogla pripremiti na uspješno finalno djelovanje, odnosno praksu (usp. OUI, 8: 285). Primjenjujući prethodnu tezu u kontekstu moralnog djelovanja, treba se svakako prisjetiti Kantove druge *Kritike* u kojoj je još jednom naglasio da je praktični um sposobnost pomoću koje možemo odrediti primjenjujemo li pravilno kategorički imperativ (usp. KPU, 5: 71), što nam zasigurno pruža više od praznog pozivanja na opće moralne norme koje su u suprotnosti s praksom. Ako se vratimo na Kantov koncept svrhovitosti i dostojanstva kojeg možemo pokušati primijeniti na zaštitu podataka, razložno je uputiti na činjenicu kako Kantovo inzistiranje na poštivanju osoba potencira važnost zaštite privatnosti i autonomije pojedinaca pred brzorašću tehnologijama nadzora i prikupljanja podataka. Kantovo poštivanje osobe u tom pogledu odnosi se na poštivanje prava pojedinaca, njihovu kontrolu osobnih podataka, osiguravanje transparentnosti i odgovornosti u praksi s podacima te

poštivanje načela pristanka i povjerljivosti u prikupljanju, korištenju i dijeljenju podataka. Možda Kantova etika ne donosi instant odgovor na moralnu dilemu, no zasigurno pridonosi kultivaciji sposobnosti prosudbe koja poziva na odgovorno ponašanje, promicanje ljudske autonomije i dostojanstva, tako da se u pogledu tehnološke invazije tehnološki izumi razvijaju i koriste na načine koji su u skladu s općim etičkim načelima.

Suvremeno društvo je zapravo posthumanističko društvo, a osim tehnoloških, suočeno je s još mnogo drugih izazova²⁵, gdje u nekima od njih dolazi do rubnih, graničnih situacija u kojima čak ni utilitaristička etička paradigma ne donosi rezultate, zbog već spomenutog problema, a to je nemogućnost predviđanja svih negativnih posljedica. Transhumanizam, čini se, koliko god živio u uvjerenju da tehnologija u svim svojim oblicima unapređuje ljudske živote, nije osvijestio činjenicu da je to moguće samo poštujući jedan uvjet, a to je da tehnološka postignuća moraju biti moralno ispravna. S obzirom da je tehnologija kao takva u nemogućnosti posjedovanja uma, ne može ni snositi moralnu odgovornost, stoga kada je riječ o posthumanističkom etičkom diskursu, i dalje je on ovisan isključivo o čovjeku koji je sposoban za vođenje dijaloga između posthumanizma, transhumanizma i humanizma kao takvog.

Bilješke

Kratice Kantovih djela su napravljene prema hrvatskim prijevodima naslova knjiga, a citiranje je navedeno prema Akademie Ausgabe (*Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe); Hrsg. Von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902 ff.) na način da je u oznaci za citat navedena kratica djela, zatim broj sveska i broj stranice. Prijevodi s njemačkog jezika su moji. Tekst „Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?“ nalazi se preveden na hrvatski jezik u Kantovim *Pravno-političkim spisima* pa je tako i navedeno u popisu literature.

Reference

Kratice korištenih Kantovih djela:

UMĆ – *Utemeljenje metafizike čudoređa* (njem. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)

KČU – *Kritika čistog uma* (njem. Kritik der reinen Vernunft)

KPU – *Kritika praktičnog uma* (njem. Kritik der praktische Vernunft)

KMS – *Kritika moći suđenja* (njem. Kritik der Urteilskraft)

MF – *Metafizika čudoređa* (njem. Metaphysik der Sitten)

OUI – *O uobičajenoj izreci: to može biti točno u teoriji, ali u praksi ne znači ništa* (njem. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis)

Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ: v2.1*. World Transhumanist Association. Retrieved April 22, 2024 from <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>

Bostrom, N. (2005). In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 19(3), 202–214, <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>

Bostrom, N. (2008). Dignity and Enhancement. In A. Schulman (Ed.), *Human dignity and bioethics: Essays commissioned by the President's Council on Bioethics* (pp. 173–207). The President's Council on Bioethics.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity.

²⁵ Političkih, klimatske promjene i popratne prirodne nepogode, društveni aktivizam (LGBTQI, životinjska etika) i slično

- Coeckelbergh, M. (2010). Robot rights? Towards a social-relational justification of moral consideration. *Ethics and Information Technology*, 12(3), 209–21. <https://doi.org/10.1007/s10676-010-9235-5>
- Eich, A., Klichowicz, A., & Bocklisch, F. (2023). How automation level influences moral decisions of humans collaborating with industrial robots in different scenarios. *Frontiers in Psychology*, 14, 1107306. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1107306>
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Academic.
- Foucault, M. (1984). What is Enlightenment?. In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault reader* (pp. 32–51). Pantheon Books.
- Haraway, D. (1985). *A Cyborg Manifesto*. Dostupno online na <https://t.ly/TJWzP>
- Hassan, I. (1977). Prometheus as performer: Toward a posthumanist culture?. *The Georgia Review*, 31(4), 830–850.
- Hayles, K. N. (1999). *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*. The University of Chicago Press.
- Herbrechter, S., Callus, I., de Bruin-Molé, M., Grech, M., Müller, C. J., Rossini, M. (2022). Critical Posthumanism: An Overview. In S. Herbrechter, I. Callus, M. Rossini, M. Grech, M. de Bruin-Molé, & C. J. Müller (Eds.), *Palgrave Handbook of Critical Posthumanism* (pp. 1–24). Palgrave MacMillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-42681-1_66-1
- Kant, I. (2000). Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?. In I. Kant, *Pravno-politički spisi* (pp. 35–41). Politička kultura.
- Landgraf, E. (2022). Posthumanism and the Enlightenment. In S. Herbrechter, I. Callus, M. Rossini, M. Grech, M. de Bruin-Molé, & C. J. Müller (Eds.), *Palgrave Handbook of Critical Posthumanism* (pp. 123–145). Palgrave MacMillan.
- Loh, J. (2022). Posthumanism and ethics. In S. Herbrechter, I. Callus, M. Rossini, M. Grech, M. de Bruin-Molé, & C. J. Müller (Eds.), *Palgrave Handbook of Critical Posthumanism* (pp. 1073–1097). Palgrave MacMillan.
- Murillo, J. I. (2014). Does post-humanism still need ethics? The normativity of an open nature. *Cuadernos de Bioethica*, 25(3a), 469–479
- Mwita, S. (2022). *Exploring the importance of ethics in information technology: Deontological, utilitarian, and virtue ethics*. Retrieved June 24, 2024, from <https://www.linkedin.com/pulse/exploring-importance-ethics-information-technology-virtue-peter-swagi>
- Nayar, P. K. (2014). *Posthumanism*. Polity Press.
- Onishi, B. B. (2011). Information, bodies, and Heidegger: Tracing visions of the posthuman. *Sophia*, 50(1), 101–112. <https://doi.org/10.1007/s11841-010-0214-4>
- Paxton, J. M., Ungar, L., & Greene, J. D. (2012). Reflection and reasoning in moral judgment. *Cognitive Science*, 36(1), 163–177. <https://doi.org/10.1111/j.1551-6709.2011.01210.x>
- Schmidt, J. (Ed.) (1996). *What is Enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth-century questions*. University of California Press.
- Sensen, O. (2011). *Kant on human dignity*. de Gruyter.
- Sharon, T. (2014). *Human nature in the age of biotechnology*. Springer Nature.
- Soper, K. (2013). The Humanism in Posthumanism. *Comparative Critical Studies*, 9(3), 365–378. <https://doi.org/10.3366/ccs.2012.0069>
- Sturmi, D. (2019). In the Realm of Ends—Kant on Autonomy and Dignity. In Y. Kato, & G. Schönrich (Eds.), *Kant's concept of dignity* (pp. 195–211). de Gruyter.
- Verbeek, P-P. (2011). *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. University of Chicago Press.
- Walker, M. A. (2023). Utilitarianism and Happy-People-Pills. In G. J. Robson, & J. Y. Tsou (Eds.), *Technology Ethics: A Philosophical Introduction and Readings* (1st ed., pp. 102–112). Routledge.
- Wolfe, C. (2009). *What is posthumanism?*. University of Minnesota Press.
- Wood, A. (2019). End in itself and dignity. In Y. Kato, & G. Schönrich (Eds.), *Kant's concept of dignity* (pp. 211–231). de Gruyter.
- Zovko, J. (2023). *Ogledi o moralnom realizmu*. Hegelovo društvo.

