

Odpori razčaranju¹

Abstract

Breaking the spell to reality

Slavoj Žižek illuminates traditional philosophical questions on subjectivity and consciousness in the light of new discoveries in neuroscience, cognitivism and the philosophy of the mind. He draws attention to the problems of preserving dualistic thinking in materialistic or idealistic approaches in theories of consciousness and the Subject (anti-subjectivistic positions, deconstructive de-centering, affirmation of subjectivity in transcendental philosophy, cognitivism or Freudian-Lacanian subject of the unconscious). The relationship between psychoanalysis and neuroscience today manifests itself either in the awareness of the limits imposed by positive science (cognitivism) regarding the question of subjectification or symbolic integration of bioneurological objectivity of symptoms, or in the search for similarities between neuroscience and psychoanalysis, which would give the latter its scientific legitimacy. Explanations of the emergence of consciousness (from Dennett to Damasio), tend to be "stuck" in auto-referentiality or self-triggering mechanisms, which are constitutive for consciousness.

Keywords: subject, consciousness, cognitivism, psychoanalysis, evolutionism

Slavoj Žižek is a psychoanalytic philosopher, Hegelian Marxist and cultural critic. He is a senior researcher at the Institute for Sociology and Philosophy at the University of Ljubljana, Global Distinguished Professor at New York University, and international director of the Birkbeck Institute for the Humanities of the University of London. Fields of research: post-structuralism, postmodernism, political philosophy, cultural studies, film criticism, Lacanian psychoanalysis.

Povzetek

Avtor osvetljuje klasična filozofska vprašanja o subjektivnosti in zavesti v luči novih odkritij nevroznanosti, kognitivizma in filozofije uma. Opozarja na probleme ohranjanja dualističnega razmišljanja v smeri materialističnih ali idealističnih pristopov v teorijah zavesti in Subjekta (antisubjektivistične pozicije, dekonstrukcijsko razsrediščenje, afirmacije subjektivnosti v transcendentalni filozofiji, kognitivizmu ali Freudovsko-Lacanuski subjekt nezavednega). Odnos med psihoanalizo in nevroznanostjo se danes manifestira bodisi v zavedanju omejitev, ki jih pozitivna znanost (kognitivizem) izkazuje glede vprašanja subjektiviranja oziroma simbolne integracije bionevroloških objektivnosti simptomov bodisi v iskanju podobnosti med nevroznanostjo in psihoanalizo, ki naj bi dala slednji znanstveno legitimacijo. Razlage vznika zavesti (od Dennetta do Damasia) se po navadi »zataknejo« v avtoreferencialnosti oziroma samosprožilnem mehanizmu, ki je konstitutiven za zavest.

Ključne besede: subjekt, zavest, kognitivizem, psihoanaliza, evolucionizem

Slavoj Žižek je teoretik psihoanalitične filozofije, heglovski marksist in kulturni kritik. Deluje kot višji raziskovalec na Inštitutu za sociologijo in filozofijo Univerze v Ljubljani, kot profesor na evropski podiplomski šoli Univerze v New Yorku in mednarodni direktor Birkbeck Inštituta za humanistične študije Univerze v Londonu. Polja raziskovanja: poststrukturalizem, postmodernizem, politična filozofija, teorija filma, Lacanovska psihoanaliza.

¹ Besedilo Slavoj Žižka *Odpori razčaranju* je objavljeno v knjigi *Kako biti nihče* (str. 33–43), ki jo je leta 2005 v Ljubljani izdalo Društvo za teoretsko psihoanalizo. Objavljamo odlomek iz navedenga poglavja.

Danes srečujemo vrsto pristopov k subjektivnosti, ki bi jih lahko površno razdelili v tri pare nasprotij: vsako od treh velikih »antihumanističnih« in/ali »antisubjektivističnih« pozicij (kognitivističnobiologistični redukcionizem: opustitev samega subjektivnega samo-izkustva kot gole »iluzije uporabnika«; Heideggerjeva pozicija: bistva človeka ni mogoče reducirati na subjektivnost, obstaja prvotnejša dimenzija človekove biti; dekonstrukcijsko »razsrediščenje« Subjekta: subjekt vznikne iz prebsubjektivnih tekstualnih procesov) spremlja afirmacija subjektivnosti (tisti kognitivisti, od Nagela do Chalmersa, ki utemeljujejo ireduktibilni/nerazložljivi značaj izkustva; standardna transcendentalno-filozofska obramba (ali njena oživitve) ireduktibilnosti (samo)zavesti preko kritike njenega refleksivnega modela: obstaja dimenzija samopoznavanja, ki predhodi refleksivni samo-spoznavi v drugem (Dieter Heinrich in njegova šola); Freudov subjekt, kot ga je premislil Lacan: nesubstancialni *cogito* JE subjekt nezavednega).

Paradoksalni kratki stik znotraj tega prostora, ki ga ni mogoče odpraviti kot zgolj rezultata napačnega razumevanja, je stališče kognitivnih heideggerjancev (Hubert Dreyfuss, Auge Haugenland). Namreč: s heideggerjanskega stališča je kognitivna psihologija skrajna »nevarnost« pozabe bistva človeka: sam človekov duh je reduciran na enega od objektov znanstvenega raziskovanja in manipulacije – s kognitivno psihologijo se filozofija »spremeni v empirično znanost o človeku, o vsem, kar lahko za človeka postane izkustveni objekt njegove tehnologije« (Heidegger, 2003: 37). A kljub temu obstajajo kognitivisti, ki zato, da bi razrešili pasti svojega pristopa, uporabijo Heideggerja, s čimer ironično potrjujejo Heideggerju najljubši Holderlinov izrek: »Kjer je nevarnost, raste rešilno [*das Rettende*] tudi.«²

Kar se tiče vezi med nevroznanostmi in psihoanalizo, ta nikoli ne bo vzpostavljena z neposrednim vzajemnim dopolnjevanjem obeh pristopov znotraj skupnega konceptualnega polja; treba je razviti nek koncept do njegovih skrajnosti in ga radikalno abstrahirati od drugega – na primer z razvitjem nevroznanosti v najčistejši obliki. V tej točki bi nato naleteli na zev, ki odpre prostor za drugi pristop. Zdi se, da današnji dosežki nevroznanosti uresničujejo Freudovo vizijo znanosti, ki bi nadomestila psihoanalizo: ko so biološki mehanizmi bolečine, ugodja, travme, potlačitve itd. znani, psihoanaliza ne bo več potrebna, ker ne bo več posegala na nivoju interpretacije, temveč bo lahko neposredno usmerjala biološke procese, ki

² Paradoks šole Dieterja Heinricha in Manfreda Franka je drugačen: čeprav sta skušala rešiti Kantovo transcendentalno dediščino in kritizirala kognitivizem, je njun način argumentiranja že »analitičen« – čisto abstraktno argumentiranje (najboljši primer je argument, da samorefleksija, torej prepoznavanje subjekta v njegovem drugem, predpostavlja samo-poznavanje, ali pa Heinrichova klasična analiza dvoumnosti Heglovega pojma neposrednosti) brez reference na zgodovinsko dimenzijo problema. (Nič čudnega, da je njun status že vmesen: nekateri pregledi analitične filozofije duha že vsebujejo poglavje o njiju, ponavadi z naslovom *Nove koncepcije samozavedanja*.) In natanko to je Heglova dediščina, ki pa tu izgine: kar trdi Hegel, je, da je zgodovinski aspekt nekega pojma – v vseh smislih in dimenzijah te besede (kako debatiramo o njem, kako je vzniknil, njegova preteklost) – že del tega pojma samega.

porajajo patološke psihične fenomene. Od tod dva odgovora psihoanalitikov na te izzive:

- bodisi so se zatekli k standardni filozofsko-transcendentalni gesti opozarjanja na to, da pozitivna znanost nikoli ne more zaobjeti samega horizonta pomena, znotraj katerega deluje («Četudi bo nevroznanostim uspelo popolnoma objektivizirati simptom in formulirati njegov bionevrološki ekvivalent, bo pacient še vedno moral privzeti subjektivno stališče do te objektivnosti ...»). Celo Jacques-Alain Miller se je v svoji debati z Etchegoyanom zatekel k tej rešitvi; ko bo znanost povsem objektivizirala naše misli in dosegla to, da mentalne procese prevede v njihove nevronske korelate, bo moral subjekt še vedno subjektivirati to dejstvo, ga vzeti nase, ga integrirati v svoje veselje pomenov – in ta presežek simbolne integracije, kaj bo to odkritje »pomenilo nam in za nas«, ubeži znanosti ... Vendar je ta samozadovoljni odgovor vse prekratek: če bi res subjektivno vzeli nase uspeh nevroznanosti, bo to spodkopalo sam status nas samih kot subjektov pomena. (*Mauvais foi* te geste je jasen že iz nihanja kritikov nevroznanosti med dvema skrajnostima: po pravilu kombinirajo hitri »transcendentalni« odgovor («znanost že *a priori* ne more objektivizirati našega subjektivnega odnosa do objektivnosti») z empiričnimi argumenti proti vsakokratnim neuspehom – ki se jih veselijo – znanstvenih razlag možganov: prav ta specifični način argumentacije ima pomen samo na ozadju možnega uspeha.)

V skladu s temi premisami je standardni neokantovski očitek kognitivistom, ki postavljajo pod vprašaj obstoj svobodne volje v človeku, da zakrivijo »kategorialno zmešnjavo«: z nelegitimno operacijo reducirajo normativno raven razlogov (motivacij) dejanja na njegove pozitivne vzroke (kako je to dejanje umeščeno v tkivo fizične realnosti, katere del je). Moj »Da!« na poroki se lahko opiše kot fizično dejanje, vključeno v kavzalno tkivo materialne (nevronske, biološke itd.) realnosti, a to ne poda razlogov, zakaj sem rekel »Da!«. V človeških bitjih obstaja normativna dimenzija (iskanje resnice, dobrote, lepote zaradi njih samih, to iskanje pa ni del preživetvene strategije), ki deluje na ravni, ontološko različni od faktične realnosti, in se je ne da zvesti nanjo ... Ta odgovor zgreši bistvo pristopa nevroznanosti: ko te trdijo, da se dá načeloma vse naše izbire razložiti z nevronskimi procesi, postavljajo trditev, ki bi, če bi bila resnična, dejansko spodkopala našo svobodo in jo reducirala na iluzorno izkušnjo, na napačno prepoznavo bioloških procesov, ki dejansko vodijo predstavo. Z drugimi besedami, kognitivisti ne zanikajo razkoraka med normativno ravno, ki vzdržuje naše subjektivno izkustvo svobode in nas kot biološke mehanizme; trdijo pa, da je ta razkorak razkorak med realnostjo in iluzorno subjektivno izkušnjo te realnosti.³

³ Ko pa so vendar soočeni s praktičnimi posledicami svojih epistemoloških trditev («Ali to pomeni, da Hitler ni bil odgovoren za svoje zločine in da ne bi smel biti kaznovan?«). Večina (s častno izjemo zakoncev Churchland) ponavlja svojo različico neokantovskega umika in trdi, da bi v svojem vsako-

Maja 2002 so znanstveniki z New York University poročali, da so pripeli računalniški čip, ki je lahko sprejemal signale, neposredno na možgane podgane, tako da so jo lahko kontrolirali (določali, v katero smer bo tekla) s pomočjo upravljalnega mehanizma (tako kot nekdo upravlja avtomobil na daljinsko upravljanje). Prvič je »voljo« živega živalskega agensa, njegove »spontane« odločitve o gibanju, prevzel zunanji stroj. Seveda je veliko filozofsko vprašanje: kako je nesrečna podgana »izkusila« svoje gibanje, ki je bilo dejansko odločeno od zunaj? Ali ga je še vedno »izkusila« kot nekaj spontanega (tj. ali se sploh ni zavedala, da njena gibanja upravlja nekdo drug?) ali pa se je zavedala, da je »nekaj narobe«, da je tu neka druga vnanja moč, ki odloča o njenih premikih? Še pomembnejša je aplikacija iste argumentacije na identični eksperiment, opravljen na ljudeh (ki, če pustimo ob strani etična vprašanja, s tehničnega stališča ne bi smel biti nič težji kot v primeru podgane). Pri podgani bi lahko utemeljevali, da ji ne bi smeli pripisovati človeške kategorije »izkustva«, medtem ko bi v primeru človeškega bitja tako vprašanje morali postaviti: ali bo upravljano človeško bitje še vedno »izkusilo« svoje gibe kot nekaj spontanega? Ali mu bo povsem prikrito, da z njim upravlja nekdo drug, ali se bo zavedel, da »je nekaj narobe«, da neka druga zunanja sila odloča o njegovem gibanju? In kako natančno naj bi se ta »zunanja sila« prikazovala – kot nekaj »znotraj mene«, kot nezaustavljivi notranji gon, ali kot gola zunanja prisila? Če bo subjekt povsem nepoučen glede dejstva, da njegovo vedenje upravljamo od zunaj, ali se res lahko še naprej sprenevedamo, da to nima nobenih posledic za naš pojem svobodne volje?

- bodisi psihoanalitiki obupano visijo na vzporednicah ali strukturnih podobnostih med psihoanalizo in nevroznanostmi (»vidite, prav smo imeli, obstaja nevronski proces, ki ustreza potlačitvi«). V tem stališču je več kot samo sled obupane strategije »če jih ne moreš premagati, se jim pridruži«: kognitivizem naj bi dal psiho analizi znanstveno legitimacijo.

Ali ne gre tu že spet za sloviti argument počenega lončka (naštevanje argumentov, ki se vzajemno izključujejo)? Prvič, kognitivizem se glede dejstev moti. Drugič, četudi bi bil faktično točen, ga omejuje njegov znanstveni horizont. Tretjič, kognitivizem potrjuje, kar je že dolgo tega napovedala psihoanaliza v zvezi z delovanjem našega duha ... Oba pristopa – ki se medsebojno dopolnjujeta s svojimi medsebojnimi ekscesi, prvi z abstraktno aroganco, drugi s servilno skromnostjo – sta prešibka za izziv nevroznanosti: edini ustrezen odgovor temu izzivu je, da nevronske Realno nevroznanosti soočimo z drugim Realnim, ne pa, da zgolj utemeljimo Freudov *semblant* z nevronskim Realnim. Z drugimi besedami, da bi psihoanaliza preživela in ohranila svoj ključni status, je treba najti mesto zanjo znotraj samih nevroznanosti, začeti pa je treba z njihovimi inherentnimi prazninami in nezmožnostmi. Za vse različice vznika zavesti, od Dennetta do Damasia

dnevnem življenju morali spoštovati naše samoizkustvo svobodnih odgovornih delujočih ljudi in še naprej kaznovati zločince ...

(Dennett, 1991; Damasio, 2000), se zdi, da se »zataknejo« pri istem paradoksu določenega samosprožilnega mehanizma, zaprte zanke avtoreferencialnosti, ki je konstitutivna za zavest: vsakdo kaže na ta paradoks in ga skuša opisati kar se le da natančno, a se zdi, da zgreši njegovo pravo formulacijo in se tako izgubi v nejasnih metaforah ali direktnih nekonsistentnostih. Hipoteza, ki jo bomo skušali utemeljiti, je, da ta manjkajoči pojem – nekakšen odsotni Vzrok kognitivističnih razlag – ni nič drugega kot to, kar je nemški idealizem imenoval avtoreferencialna negativnost, Freud pa »gon smrti«.

Prvi vtis, ki ga dobimo ob kognitivnih znanostih, je množica nekompatibilnih razlag nastanka zavesti – od kod zavest? Presenetljivo je, kako »vse gre«, vsi mogoči odgovori soobstajajo, od tega, da se vprašanje odpravi kot brez pomena, preko evolucionističnih razlag do tega, da se ga razglasi za nerešljiv misterij in se trdi, da zavest nima nobene (evolucijske) funkcije, da je stranski proizvod, ne osrednji fenomen, pač pa epifenomen. Posebej opazno je, da se zdi, da se evolucionistične ali kognitivistične razlage vedno spotaknejo ob isti oviri: ko nam uspe zgraditi stroj z umetno inteligenco, ki lahko reši tudi zelo kompleksne probleme, takoj vskoči vprašanje »Toda saj lahko to naredi zgolj kot stroj, kot slepa delujoča stvar – zakaj potrebuje (samo)zavedanje, da bi to naredil?«. Skratka: bolj ko dokazujemo, da je zavest marginalna, nepotrebna, nefunkcionalna, bolj enigmatična postaja – zavest sama je tu realno nedeljivega preostanka.

Na splošno lahko to množico stališč reduciramo na štiri glavne pozicije:

1. Radikalni/reduktivni materializem (Patricia in Paul Churchland): kvalije enostavno ne obstajajo, ni »zavesti«, obstajajo le kot »naturalizirane« kognitivne zmote. Anti-intuicionistična lepota te pozicije je, da obrne na glavo subjektivistični fenomenalizem (zavedamo se zgolj fenomenov, ni absolutne gotovosti, da onstran nje obstaja karkoli) – tu je čista fenomenalnost tista, ki ne obstaja!
2. Antimaterializem (David Chalmers): zavesti-zavedanja se ne da razložiti z drugimi naravnimi procesi, treba jo je razumeti kot izvorno dimenzijo narave, tako kot gravitacijo ali magnetizem.
3. Pozicija »kognitivnega zaprtja«, ki zatrjuje inherentno nespoznavnost zavesti (Colin McGinn, celo Steven Pinker): čeprav je zavest nastala iz materialne realnosti, je nujno nespoznavna.
4. Nereduktivni materializem (Daniel Dennett): zavest obstaja, a je rezultat naravnih procesov in ima jasno evolucijsko funkcijo.

Te štiri pozicije očitno sestavljajo greimasovski semiotični kvadrat: glavna opozicija je med pozicijo dve in štiri, med idealizmom in materializmom; prva in tretja data vsaka posebej kognitivni obrat materializmu in idealizmu. To pomeni, da tako druga kot četrta verjameta v možnost znanstvene razlage zavesti: obstajata objekt (»zavest«) in njegova razlaga, bodisi preko ne-zavestnih naravnih procesov (materializem) ali s koncipiranjem zavesti kot ireduktibilne dimenzije (idealizem). Vendar pri poziciji ena znanstvena razlaga privede do tega, da objekt-ki-ga-je-tre-

ba-razložiti ne obstaja, da je epistemološka napaka, tako kot flogiston; tretja obrne to pozicijo: kar tu izgine, ni objekt, temveč sama razlaga (čeprav je materializem resničen, a priori ne more razložiti zavesti).

Morda bi morali problem zavesti formulirati po Badioujevo: kaj če je nastanek MISLI ultimativni Dogodek? Mar problem zombijev (kako razlikovati zombija, ki deluje kot človek, od »realnega« človeka z notranjim življenjem?) ne kaže naravnost na NERAZLOČLJIVOST nastanka zavesti – ne obstajajo »objektivni« kriteriji, ki bi nam omogočali, da razlikujemo zombija od »realnega« človeka, tj. to razliko se da zaznati samo OD ZNOTRAJ, s stališča zavestnega subjekta? Rečeno po Kierkegaardovo, problem je v tem, da razumemo »duh-v-nastajanju«: ne že-konstituiranega duha v nasprotju s telesno realnostjo, temveč način, kako je duh »za telo«, tj. prelom (izginevajoči posrednik) kot tak.

Standardno filozofsko opažanje je, da je treba razlikovati med vednostjo o fenomenu in priznanjem, sprejetjem fenomena, obravnavanjem fenomena kot obstoječega – »ne vemo v resnici«, če imajo ljudje okoli nas res dušo ali so zgolj roboti, programirani, da slepo delujejo. Vendar ta opazka zgreši poanto: če bi »resnično poznal« dušo mojega sogovornika, bi intersubjektivnost kot taka izginila, sogovornik pa bi izgubil subjektivni status in se – zame – spremenil v prozoren stroj. Z drugimi besedami, ne-bit-spoznan za druge je ključna poteza subjektivnosti, tega, kar mislimo, ko našim sogovornikom pripisujemo »duha«: nekdo »v resnici ima duha«, če je ta duh nepresojen zame. Morda bi moral nekdo rehabilitirati dobro staro heglovski-marksistično temo povsem INTERSUBJEKTIVNEGA značaja mojega najbolj notranjega subjektivnega izkustva. Hipoteza o zombijih je napačna zato, ker: če so vsi ostali ljudje zombiji (natančneje, če jih jaz zaznavam kot zombije), jaz tudi SEBE ne morem zaznavati, kot da imam polno fenomenalno zavest.

V trenutku, ko uvedemo paradoksalno dialektiko identitete in podobnosti, ki jo najbolje prikazuje vrsta vicev bratov Marx (»Nič čudnega, da izgledaš kot X, saj SI X!«; »Ta človek izgleda kot idiot in se obnaša kot idiot, a naj vas to ne zavede – on JE idiot!«), postane jasna nedomačnost kloniranja. Vzemimo znani primer ljubljenega edinčka, ki umre, starši pa se nato odločijo, da ga bodo klonirali in ga dobili nazaj: ali ni povsem jasno, da je rezultat grozljiv? Novi otrok ima vse lastnosti umrlega, a prav zaradi te podobnosti je razlika toliko bolj otipljiva – četudi izgleda povsem enak, on ni ISTA OSEBA, temveč je kruta šala, grozljivi slepar, ne izgubljeni sin, temveč bogokletna kopija, ki nas lahko le spomni na stari štos iz *Noči* v operi bratov Marx: »Vse na tebi me spominja nate – tvoje oči, tvoja ušesa, tvoja usta, tvoje ustnice, tvoje roke in noge ... vse razen tebe!«⁴

⁴ Kaj pa kloniranje za proizvodnjo organov, tj. »vzgajanje« osebe zgolj zaradi uporabe njenih organov? Etična grozljivost te procedure je očitna: oseba je reducirana na nosilca svojih organov. Poleg tega nas soočenje med »naravnim« originalom in klonom neizogibno sooči s sledečo alternativo: bodisi klona ne priznamo kot povsem človeške osebe, zgolj kot brezdušno živeči stroj (ker ni bil »naravno spočet«, kot pravijo v krščanstvu); bodisi, če je povsem človeški, potem ni navsezadnje nobene temeljne razlike med originalom in njegovim klonom (in dejansko NI nobene razlike), in

Te kognitivistične slepe ulice izpričujejo dejstvo, da današnja znanost pretresa osnovne predpostavke pojma realnosti našega vsakdanjega življenjskega sveta. Proti temu prelomu so možne tri držbe. Prva je, da enostavno vztrajamo na radikalnem naturalizmu, tj. da heroično sledimo logiki znanstvenega »razčaranja realnosti« ne glede na žrtve, četudi so s tem razbite temeljne koordinate našega horizonta smiselnega izkustva. (V nevroznanostih sta Patricia in Paul Churchland najradikalneje izbrala to držbo.) Druga držba je poskus nekakšne njuejdžerske »sinteze« med znanstveno Resnico in predmodernim svetom Pomena: trdi se, da sami novi znanstveni rezultati (na primer kvantna fizika) silijo k opustitvi materializma in kažejo v smeri neke nove (gnostične ali vzhodnjaške) duhovnosti – tu je standardna različica tega motiva: »Osrednji dogodek dvajsetega stoletja je strmo-glavljenje materije. V tehnologiji, ekonomiki in politiki nekega naroda bogastvo v obliki fizičnih virov vztrajno pada v vrednosti in v pomenu. Moči uma se povsod dvigajo nad grobo močjo stvari.« (Glider v Casti, 1997: 215) Ta argumentacija je ideologija v najslabši možni izvedbi: ta ponovni vpis pristno znanstvenih problemov (vloga valovanja in nihanja v kvantni fiziki itd.) v ideološko polje »duh proti grobim stvarim« zakrije resnično paradoksalni rezultat razvpitega »izginotja materije« v moderni fiziki: kako so sami »nematerialni« procesi izgubili svojo duhovno naravo in postali legitimna tema naravnih znanosti. – Tretja opcija je neokantovska državna filozofija, katere zgled je danes Habermas. Žalostno je gledati Habermasa, kako poskuša nadzirati eksplozivne rezultate biogenetike tako, da bi omejil filozofske posledice biogenetike – vsi njegovi naporji izdajajo strah, da bi se nekaj dejansko zgodilo, da bi vzniknila nova dimenzija »človeškosti«, da bi stara podoba človekovega dostojanstva in avtonomije ostala nedotaknjena. Zelo pretirane reakcije so simptomatične, kot je na primer njegova absurdna reakcija na Sloterdijkov govor v Elmau o biogenetiki in Heideggerju (Sloterdijk, 1999), ko je slišal odmeve nacistične evgenike v (precej razumnem) Sloterdijkovem opažanju, da nas biogenetika sili k formuliranju novih etičnih pravil. Ta držba nasproti znanstvenemu napredku navsezadnje ni nič drugega kot nekakšna »skušnjava (preprečevanja) skušnjava«: skušnjava, ki jo je treba preprečiti, je ravno psevdoetična držba, da znanstvene raziskave predstavimo kot skušnjava, ki nas lahko vodi »predaleč« – na prepovedano ozemlje (biogenetskih manipulacij itd.) – in s tem ogroža samo bistvo naše človeškosti.

(Poglavje se nadaljuje.)

zakaj ne bi uporabili tudi originala za organe?

Literatura

- CASTI, JOHN L. (1997): *Would-Be Worlds*. New York: Wiley and Sons, Inc.
- CHALMERS, DAVID J. (1996): *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- DAMASIO, ANTONIO (2000): *The Feeling of What Happens. Body, Emotion and the Making of Consciousness*. London: Vintage.
- DENNETT, DANIEL C. (1991): *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown and Company.
- HEIDEGGER, MARTIN (2003): Vprašanje po tehniki. V *Predavanja in sestavki*, 10–47. Ljubljana: Slovenska matica.
- PINKER, STEVEN (1998): *How the Mind Works*. Harmondsworth: Penguin Books.
- SLOTERDIJK, PETER (1999): *Regeln für den Menschenpark*. Frankfurt: Suhrkamp.
- VARELA, FRANCISCO (1996): The emergent Self. V *The Third Culture*, J. Brockman (ur.), 12. poglavje. New York: Simon & Schuster.