

# Tehnologija i (post)humanost

## HOMO KYBERNETES

Predavanje u sklopu  
znanstvenog projekta  
TEHNOLOGIJA  
I (POST)HUMANOST  
na Akademiji za umjetnost  
i kulturu Sveučilišta  
J. J. Strossmayera u Osijeku  
17. svibnja 2022.

**Žarko Paić**

## 1.

Drage kolegice i kolege, čast mi je da mogu održati predavanje u sklopu Vašeg iznimno atraktivnog i poticajnoga znanstvenog projekta. Ova tema koju ste odabrali za istraživački projekt pripada u najvažnija pitanja suvremenosti. Štoviše, čini se da je bez misaone refleksije na izazov odnosa *tehnologije i (post)humanosti* nemoguće ustrajavati na odnosu između prirodno-tehničkih i humanističkih znanosti koji ne bi na ovaj ili onaj način postao ne-suvremen. Iako je prefiks post u zagradi, a humanost bez nje, očito je da se pretpostavlja u Vašem istraživačkome projektu da postoji još uvijek nešto što ljudsku navlastitost i postignuća ne svodi na logiku tehnološke singularnosti. Kao da ta igra između onog što dolazi poslije ljudskoga i onog što je 'ovdje' i 'sada' ljudsko-suviše-ljudsko, da se poslužim poznatim Nietzscheovim iskazom iz njegova djela, upućuje na nužnu razliku između onog što čini neskrivenu 'bit' post-humanizma, a to je najviši doseg vladavine *tehnosfere* u upravljanju društvima i kulturom s pomoću umjetne inteligencije (*A-intelligence*). No, što ako ova mala razlika više ne postoji ili ako je suspendirana i neutralizirana? Što, nadalje, ako se čovjek nikad u povijesnome svojem razvitku nije niti mogao odjeljivati od tehnologije, odnosno što ako *mi nikad nismo bili humani*, kako to tvrdi Donna Haraway, ili što ako *smo uvijek bili kiborzi*, kako to pak izvodi Stefan Lorenz Sorgner?<sup>1</sup>

Dok, naime, postoji odnos između onog ljudskoga i ne-ljudskoga na djelu je metafizička stuktura mišljenja čak i ako se bitak nadomješta pojmom informacije, a bića mnoštvom čistih kontingencija. Odnos je uvijek mogućnost sjedinjenja na distanciji. Sinteza, dakle, pretpostavlja zbiljsko stanje analitičkoga razdvajanja, primjerice, različitih supstancija u nekom hibridnome sklopu kao što su to suvremene tehnoznastosti poput biogenetike, biokibernetike i biosemiotike. Kad govorimo o odnosu između ljudskoga i onog ne-ljudskoga tada unaprijed moramo poći od pretpostavke da je za razumijevanje drugoga model svagda ono prvo. Čovjek u svojoj tzv. ljudskoj prirodi ili njegovoj biti ne može unutar metafizike biti shvaćen drukčije negoli esencijalistički. To znači da mu je njegov položaj unutar bića i njegov bitak već uvijek zadan duhovno i biologijski, odnosno vertikalno, u skladu sa znamenitom Aristotelovom

---

<sup>1</sup> Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Woman: The Reinvention of Nature*, London-New York: Routledge, 1990.; Stefan Lorenz Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs: Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, Bristol: Bristol University Press, 2022.

definicijom *animal rationale*. Nadalje, odnos između dvojeg polazeći od primata ljudskoga nije stoga tek horizontalno sveden na biologizam iz čega slijede psihologizam i antropologizam, što je Heidegger u *Bitku i vremenu* (*Sein und Zeit*) nastojao u potpunosti otkloniti u okviru sustavne „destrukcije tradicionalne ontologije”.<sup>2</sup> Razlog valja vidjeti u tome što je smatrao da se time „čovjek” ili tubitak (*Dasein*) posve promašuje u mišljenju i time svodi na upravo ono što je htio kritički prevladati, naime Aristotelovu definiciju *animal rationale*. Biologizam jest redukcija čovjeka na naturalizam odnosno na tzv. biološke čimbenike cjeline njegova bitka; psihologizam je redukcija na tzv. nesvjesnu atikulaciju jezika čime se čovjek svodi na pred-i-post-racionalno živo biće, dok je antropologizam redukcija čovjeka na subjektnost subjekta kojim se sva druga bića pojavljuju na nižem stupnju kozmičko-biološke evolucije i tako ga čine gospodarem prirode u cjelini. Heideggerova kritika redukcije smisla bitka na tzv. životne procese u njihovoj obuhvatnoj životnosti pogađa trijadu biologije-psihologije-antopologije zbog toga što se čovjek prema ovome pojmovno-kategorijalnom „racionaliziranju” jezika nedostavno i neautentično promišlja. Svaka redukcija onog ljudskoga u čovjeku na ne-ljudsko nužno fragmentira njegovu cjelovitost i nesvodivost kao bića među bićima. No, nije isto tako i svaka redukcija poništavanje ljudske autentične egzistencije u otvorenosti slobode. Da bismo dospjeli do čistoće ljudske biti, fenomenologijski govoreći, potrebno je razabrati da ta i takva bit proizlazi iz tamne jezgre neljudskoga, što su znali već i predsokratovski mislioci kad su govorili o odnosu demona i čovječnosti. Uostalom, i Sokrata je neprestano pratio i nagovarao na slobodno iskazivanje misli u javnosti njegov vlastiti demon.

Vidimo kako se pitanje o odnosu ljudskoga i ne-ljudskoga ne može naprosto apsolvirati vulgarnim razlikovanjem između onog tzv. biologijskoga i onog tzv. post-biologijskoga kad je riječ o odnosu ljudskoga i post(humanosti). Nije teško razabrati da je problem ovog odnosa u tome što se oba relata u relaciji izvode iz razlike spram životne moći onog što proizlazi iz pojma prirode (*physis*), a to je život (*bios*). Ono ljudsko u metafizičkom smislu svagda je uzdizanje ponad granica biologistički shvaćena života kao pukog preživljavanja na razini životinje. Stoga je samorazumljivo da će iz toga svaki oblik animalizma biti razmatran kao gubitak

---

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, sv. 2, Frankfurt a/M: V. Klostermann, 2018. 2. izd.

tzv. ljudskoga dostojanstva. Ovaj pojam koji ima svoje podrijetlo u svezi etičko-estetskih doktrina renesansnoga shvaćanja humanizma u Marsilia Ficina i Pica dela Mirandole, jer dostojanstvo je povezano s visokim rangom ljudskoga bića naspram golog života životinje i brutalnosti kojim je smisleni život čovjeka u povijesno-epohalnome smislu ugrožen padom na razinu bestijalnosti, upućuje na ono dobro i ono lijepo koje nadilazi granice prikazivosti. Stoga je „ljudsko dostojanstvo” etičko-estetski ideal življenja. Time se transcendiraju granice zadane biološkim afektima i nagonima. Uostalom, u graničnim situacijama kad čovjek prkosi tiranskim formama vladavine svojim vlastitim životom, kad ga se baca u okove ili ropski ponižava, ono što posljednje preostaje jest ljudsko dostojanstvo osobe kao egzistencijalno iskustvo nepokorive slobode. Iz ovoga je bjelodano da život u svojoj kompleksnoj kontingenciji nema smisla bez izvorno svaćene slobode. Ipak, to ne znači da se biološko ustrojstvo ljudske egzistencije smatra ništavnim za čovjeka i humanost uopće.<sup>3</sup>

Ljudsko naspram ne-ljudskoga očito je ono što sjedinjuje duh i život shvaćenih u metafizičkome smislu, čak i kad je riječ o realizaciji metafizike u kibernetici. Naime, ono duhovno se svagda odnosi na ono „racionalno”, a ono životno na ono „animalno”, ako slijedimo logiku Aristotelove definicije čovjeka. Taj problem odnosa kognitivnih mogućnosti egzistencije čovjeka i biološko-fizičkih granica njegove tjelesnosti nipošto se ne smije olako proglasiti reliktom kartezijanske metafizike. Ona je uspostavila taj sustav označitelja s kojim pojam samosvijesti pretpostavlja nužnu prevlast *res cogitans* nad *res extensa*. U suvremenim neuroznanostima i neurofilozofiji ovaj se dualizam nastoji kritički prevladati upućivanjem na kompleksnu strukturu interakcije između mišljenja i njegove prirodne okoline polazeći od pojma mreže (*network*) koja nema ni središta niti ruba. No, unatoč ovog „novoga” anti-esencijalizma koji bi trebao dokinuti razliku između ljudskoga i ne-ljudskoga time što zahtijeva drukčije razumijevanje svih postmetafizičkih pojmova poput mreže, interaktora, komunikacije i kibernetičke tjelesnosti, mi još uvijek živimo u dva svijeta. Ti se svjetovi međusobno dodiruju i prožimaju. Zbog toga se čini da je bio u pravu najznačajniji filozof kibernetike Gilbert Simondon kad je smatrao da budućnost odnosa ljudi i mislećih

---

<sup>3</sup> Vidi o tome: Žarko Paić, “Metaphysics and Cybernetics: About the *Technosphere* or from the thing of thought to the thing that thinks”, u: Žarko Paić (ed.), *The Technosphere as a New Aesthetic*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2022., str. 1-36.

strojeva ne znači ukidanje humanosti u prevlasti nadmoćne tehnologije, već pokušaj izgradnje suživota kao jedino smislenog načina koherencije analognog i digitalnog svijeta.<sup>4</sup>

Ako, dakle, ono ne-ljudsko nastojimo razumjeti polazeći od onog ljudskoga, to je samorazumljivo. Uostalom, Heidegger je u *Bitku i vremenu* pokušao pokazati da se smisao bitka u horizontu izvorne vremenosti može eksplicirati tek ako se prethodno pokaže smisao bitka tubitka (*Dasein*) i to u njegovim egzistencijalno-ontologijskim sferama nabačaja, brige i otvorenosti spram nadolazeće budućnosti. Ono apsolutno drukčije, tuđe i strano ljudskome nije moguće misliti o-sebi, iz vlastite logike same stvari, *par lui-même*, nego jedino zaobilazno. Ono ne-ljudsko stoga nije više tek čista negacija mogućnosti čovjeka da duhovno-biološki vlada svojom egzistencijom, sustavom i okolinom bića kao takvih. Posrijedi je nešto čudovišno (*Unheimlich*). Naime, ako čovjek nije rezultat nikakvih biološkičko-animalnih zahvata i redukcija svoje biti na ono ne-ljudsko u smislu stvari i predmeta, onda je njegova ontologijsko-temporalna otvorenost posve drukčijega karaktera kako od svođenja na Boga u smislu čiste duhovnosti i bestjelesnosti, tako i od svođenja na tehnologiju u smislu čiste aplikativne objektnosti koja proizlazi iz subjekta-supstancije modernih znanosti. Bog i tehnologija su načini kojim se metafizički razumije smisao bitka kao *téchne* i *poiesis* od Platona do kraja metafizike u kibernetici.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Gilbert Simondon, *Une pensée de l'individuation et de la technique*, Pariz: Chatelet, 1994. "Ako se za Simondona stroj u kibernetičkome "trećem poretku" pojavljuje upravo samopokretačkim i samoupravljanim mehanizmom svrhovita djelovanja, a čovjek ima tek funkciju nadglednika i posrednika procesa autonomnoga "koncerta strojeva", jasno je da ne može više biti govora o nadređenosti-podređenosti u smislu artikulacije moći u fizičko-biološko-psihosocijalnome sklopu. Čovjek i stroj nisu, dakle, više određeni iz metafizičkoga vido-kruha, već iz kibernetičkoga sklopa odnosa između živih sustava i okoline. Živi su sustavi moguću u tehničkome svijetu. Ali tek kada u sebe inkorporiraju tehničke objekte na isti način kao i druga živa bića (biljke i životinje). Kada ontogeneza postaje tehnogeneza ulazimo u razdoblje iščeznuća svih dosadašnjih mjerila postajanja "bitka", "bića" i "biti" čovjeka. *Antropologija koja bi primjereno odgovarala utopijskome zahtjevu Simondona postavljenom još 1950-ih godina* "filozofijom individuacije" uistinu više ne odgovara onome što je taj pojam značio za Kanta, ali još više za mnoge društvene znanstvenike (sociologe i etnologe) tijekom 20. stoljeća. Umjesto znanosti o čovjeku koja na ovaj ili onaj način, logocentrični ili antisencijalistički, još uvijek smatra čovjeka "mjerom svih stvari", Simondon predlaže konkretizaciju (*concrétude*) ili otvorenost sámoga stroja kao uvjeta mogućnosti nove homeostatske, metastabilne, informacijske ravnoteže", cf: Žarko Paić, "Metamorfoze bitka: Gilbert Simondon kao mislilac tehnogeneze", u: *Tehnosfera II. 'Crna kutija' metafizike: Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja*, Zagreb: Sandorf i Mizantrop, 2018., str. 312.

<sup>5</sup> Emanuele Severino, *The Essence of Nihilism*, London-New York: Verso, 2016., str. 208-209.

Kad to imamo u vidu, možemo vidjeti da je problem s razumijevanjem ne-ljudskoga ponajprije u tome što ono u pojmu *posthumanoga stanja* ne može više biti mjereno parametrima u kojima se čovjek tradicionalno metafizički misli i iskazuje. Koji su to parametri? Nedvojbeno, autonomnost ljudske biti bila je još za novovjekovno spekulativno mišljenje od Kanta do Hegela pitanje održivosti tzv. antropologije u pragmatičnome vidu. Čovjek se kao subjekt spoznaje izvanjskoga svijeta razmatrao kao supstancijalni sklop refleksivnih praksi. Čak se i za Blaisea Pascala tzv. ljudsko dostojanstvo sastojalo samo u racionalnome mišljenju. Drugim riječima, racionalnost postaje uvjet mogućnosti ljudske egzistencije u tehničkome svijetu, što istodobno znači da su znanost i tehnologija ključni parametri ljudske mogućnosti napretka i razvitka u povijesnome kretanju spram doseganja *objekta X*. Paradoks je, dakle, u tome što je već s ulaskom u znanstveno-tehničko doba ono ljudsko odnosno humano postalo umjetnom konstrukcijom, a ne prirodnom činom razotkrivanja tajne bitka. Stoga *posthumano stanje* nije tek realizacija potencijala zapadnjačke metafizike koja se dovršava u kibernetici. Ono što je ne-ljudsko u razlici spram ljudskoga nije ništa neljudsko u smislu animalizma i bestijalnosti nekog stvora ili čudovišnoga bića kao utjelovljenja zla u sublimnome stanju kaosa i entropije. Naprotiv, ono *posthumano* jest bivanje ili postajanje (*Werden, devenir*) nečeg što nadilazi svako razlikovanje živoga i neživoga, prirode i kulture, bitka i bića. Nije stoga nimalo slučajno da se u posthumanizmu umjesto Boga u metafizičkome smislu shvaćene prve supstancije, stvaratelja svijeta i čovjeka u njemu, govori o *singularnosti* kao Omega-točki spajanja onto-teo-kozmo-antropologijske perspektive u formi apsolutne *tehnosfere*.<sup>6</sup>

Što to uistinu znači? *Singularnost* pretpostavlja da je svekoliko bivanje ili postajanje svemira kao što to dokazuju astrofizika i kozmologija jedinstveni i ireverzibilni događaj procesa stvaranja i razaranja materije i energije. Teorije o crnim rupama otuda predstavljaju spoznajno-teorijski put u rješavanju misterija kojim se eksplozije supernove pretvaraju u imploziju tamne tvari. S filozofijskoga stajališta susrećemo se s jasnim kretanjem same stvari mišljenja od spekulativno-refleksivne analize napretka i razvitka onog prvotnoga i njegove forme kao *eidosa* i *morphé*

---

<sup>6</sup> Žarko Paić, *Art and the Technosphere – The Platforms of Strings*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2022.

do posljednje postaje u životu bez obzira je li riječ o zvijezdama, bilju, životinjama ili čovjeku i njegovoj samosvijesti. Drugi zakon termodinamike s pojmom entropije pokazuje nam upravo ono što je Nietzsche metaforički imenovao iskazom da *pustinja raste*. To znači da se poređak u svojoj postojanosti neizbježno urušava i postaje, kako to tvrdi Simondon, jedino održiv ako je u stanju *metastabilne ravnoteže*. Simondon misli uvijek polazeći od: (1) transdukcije (bitka); (2) transindividuacije (bića) i (3) metastabilnosti (informacije) u transformaciji poretka metafizike.<sup>7</sup> Temeljni pojam kojim se singularnost u kozmičko-ljudskoj perspektivi može mjeriti jest temeljni parametar *posthumanoga stanja*. Naravno, to je pojam s kojim otpočinje i završava kibernetika, dok se istodobno s njim urušava čitava izvorna stuktura zapadnjačkoga metafizičkog mišljenja. Riječ je o pojmu *informacije* kao apsolutne mjere svih mjera u doba *tehnosfere*. Bez informacije nema povratne sprege ili *feedbacka* u sustavima životne homeostaze, ne postoji mogućnost izvanjske i unutarnje kontrole procesa nastajanja događaja niti, naposljetku, postoji ikakva mogućnost interaktivne komunikacije. Nije stoga nimalo slučajno što je Norbert Wiener, otac-utemeljitelj kibernetike, rekao da je ključni, treći pojam za samo-vođenje i samo-upravljanje sustavima i okolinom nakon materije i energije upravo pojam informacije. Otuda je informacijska entropija postala kategorijalni sklop za put do apsolutne singularnosti u kojem se ono kozmo-biološko stapa s onim antropo-tehnološkim.<sup>8</sup>

Ako je, dakle, Aristotelova definicija čovjeka kao *animal rationale* postavila u središte cjelokupnoga mišljenja Zapada od iskona Grka do početka kibernetike u odnos pojam živoga bića ili životinje koja misli s onime što takvo mišljenje čini operativnim i pragmatičnim, onda je ta sveza duhovnoga i materijalnoga odnosno biološkoga postala u doba umjetne inteligencije ne samo zastarjela, nego i bitno neprimjerenom za objašnjenje biti onog što više nije ni ne-ljudsko, a niti se može odrediti nečim što samo prekoračuje granice ljudskoga kako to uspostavlja pojam *transhumanizma*.<sup>9</sup> Zašto? Upravo zbog toga što „čovjek”

<sup>7</sup> Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Jérôme Millon, 2005.

<sup>8</sup> Vidi o tome: Stefan Rieger, *Kybernetische Anthropologie: Eine Geschichte der Virtualität*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003.

<sup>9</sup> Vidi o tome: Stefan Lorenz Sorgner, *On Transhumanism*, University Park, PA: Penn State University Press, 2020.

više nije u središtu svijeta kao što je to bio za novovjekovnu epohu u kojoj se kao subjekt mišljenja pojavio ishodištem svih mogućih i zbiljskih paradigmi razumijevanja odnosa između bitka, Boga i svijeta. Današnja diskurzivna zagušenost s pojmom *kraja antropocena* o tome vjerodostojno svjedoči.<sup>10</sup> Gubitak središta čovjeka ide ruku pod ruku s dobrotkom njegove tzv. nadomjesne biti, odnosno bivanja ili postajanja nečim što više nije puko ljudsko u razlici spram neljudskoga. Kad se ova razlika između čovjeka i stroja postupno gubi, susrećemo se s hibridnim statusom svih bića u *posthumanome stanju* tehničke svjetovnosti svijeta. *Animal rationale* ne može više biti uvjetom mogućnosti svekolikih antropologija od filozofijske, stukturalne, kulturalne do kibernetičke. Na njegovo mjesto zasjeda pojam koji čovjeka više ne uzdiže u božanske visine kao što je to činio renesansni humanizam iz kojeg su potekle današnje humanističke znanosti. Nakon silaznoga razdoblja rastemeljenja metafizike koji je najavio Nietzsche s pojmom „nadčovjeka kao smisla Zemlje”,<sup>11</sup> otpočelo je vrtoglavo ozbiljenje projekta bivanja ili postajanja interplanetarnim nomadom koji umjesto statičke tromosti počiva u dinamičkome pojmu *beskonačne brzine*.<sup>12</sup> Da bismo mogli letjeti i transformirati vlastiti izgled u tjelesnome smislu, moramo ponajprije postati apsolutno Drugi kao bezuvjetno različiti od dosadašnjega povijesno-epohalnog svjetovanja svijeta. To ujedno znači da je bitak nadomješten procesualnošću procesa kao beskonačnoga bivanja ili postajanja. *Umjesto ontogeneze na djelu je tehnogeneza*. „Čovjek” više „nije” nešto u smislu intencionalne svijesti koja s Husserlom razlikuje između *noesis* i *noeme*, svijesti i predmeta svijesti. Njegova se „sudbina” sada nalazi u kontingenciji i emergenciji samoga života kao konstrukcije događaja. *Ako za razliku od Simondona koji kaže da robot ne egzistira možemo kazati da se čovjek s pomoću tehnološkoga uplo-adinga transformira u proizvođača informacija i korisnika operativnoga sustava u kojem te informacije kolaju i postaju pragmatičnim znanjem samo u određenome kontekstu i situaciji, onda je njegov 'slučaj' svagda moguće misliti kao čistu singularnost i individuaciju*. Stoga pojam *homo kybernetesa* koji odgovara ovome „slučaju” posvemašnje preobrazbe onto-

<sup>10</sup> Vidi o tome: Bernard Stiegler, *The Neganthropocene*, London: Open Humanities Press, 2018.

<sup>11</sup> Friedrich W. Nietzsche, *Also spach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Sämtliche Werke, KSA, Berlin: W. de Gruyter, 1999., s. 4, „Vorrede”, str. 14.

<sup>12</sup> Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit, 1991/2005., str. 198.



logijskog mjesta ljudskoga u post-povijesti nije više moguće odrediti iz linearnoga razvitka robota kojim upravlja na daljinu umjetna inteligencija. Naprotiv, ovaj je „čovjek” u svojoj kognitivnoj samoorganizaciji i samovođenju autonomno sintetiziranje logike *tehnosfere*. S onu stranu svih metafizičkih određenja njezina je ontologijska temeljna značajka u tome što povezuje informaciju i komunikaciju u sustav globalno-planetarynoga kôda umreženoga života. U tendenciji-latenciji, *homo kybernetes* postaje otuda vizualizirani događaj sintetičkoga mišljenja kao proizvođenja virtualnih svjetova. A to znači i konačni oproštaj od svake dihotomije ljudsko-neljudskoga, živo-umjetnoga, prirodno-kulturnoga. Na kraju povijesti kao metafizički određenoga putovanja od prvoga do krajnjega (*arché-eschaton*) preostaje samo još beskrajno lutanje „čovjeka” koji umjesto tajne jezika biva ovladan apsolutnom vizualizacijom života od njegova nastanka do nestanka. Slika sada prethodi jeziku kao što *tehnosfera* prethodi *biosferi* i postaje njezin jedini preostali zalag iskupljenja i izbavljenja od propasti.

## 2.

Nastanak tog vrlog *kibernetičkoga čovjeka* s kojim operiraju i posthumanizam i transhumanizam u njihovoj srodnosti i razlikama zacijelo se ne može razumjeti bez sljedećih bitnih postavki. Svoju sam analizu ovog problema izveo eksplicitno u pet svezaka *Tehnosfere*.<sup>13</sup> Za potrebe ovog razmatranja dostatno je ukazati na sljedeće međusobno povezane glavne misli. Uostalom, kroz povijest ljudskoga mišljenja unutar kruga metafizike Zapada susrećemo se s pet temeljnih, kao što bi rekao Ernst Casirer, simboličkih formi u kojima se kristalizira pitanje o smislu bitka i vemeni. To su mit, religija, umjetnost, filozofija i znanost. Svaka od ovih matrica mišljenja počiva na korelativnim pojmovima – mit na iskonskoj kazni (*Sage*), religija na vjeri u onostrane bogove i Boga, umjetnost na prikazu i predstavi svijeta u slikama i govoru osjetilnosti, filozofija na pojmovnoj atikulaciji bitka, bića i biti čovjeka, te znanost na ideji znanja kao puta spram dosezanja apsolutne istine o *objektu X*. Ovo petorstvo povijesno-epohalnoga mišljenja odgovara broju osjetila u čovjeka. Nije nimalo začudno da će osjetilo vida postati ključno za ono što označava *tehnosfera* kao *vizualizacija događaja u sintetiziranju*

---

<sup>13</sup> Žarko Paić, *Tehnosfera*, sv. I-V, Zagreb: Sandorf i Mizantrop, 2018-2019.

svijeta kao apriorno-aposteriorne forme mišljenja koja obuhvaća računanje, planiranje i konstrukciju. No, ono što je sada odlučujuće za prelazak na drugu obalu onkraj metafizike jest da *tehnosfera* predstavlja mogućnost, zbilju i nužnost vladavine kibernetičkoga četvorstva informacije, povratne sprege ili feedbacka, kontrole i komunikacije. Time se suspendira i neutralizira četvorstvo uzroka u tradicionalnoj Aristotelovoj ontologiji kao što su to *causa formalis*, *causa materialis*, *causa efficiens* i *causa finalis*. Pritom *tehnosfera* kao „šesto osjetilo” ili postmetafizička simbolička forma mišljenja nadilazi čitavu povijest metafizike u svim aspektima njezina pojavljivanja. Ona je istodobno njezina realizacija u smislu dijalektičkoga shvaćanja ukidanja suprotnosti i proturječja (*Aufhebung*) u sintezi tročlanosti (*tollere, conservare, elevare*), ali još više jest bivanje ili postajanje novog procesa mišljenja kao imanencije u ireverzibilnosti kretanja samoga mišljenja. Na taj se način, paradoksalno, pomiruju i Hegel, i Heidegger i Wittgenstein i Deleuze, jer ono što nadilazi svaki oblik ukorijenjenosti u prostor i vrijeme i misli intuitivno polazeći od racionalne jezgre umjetne inteligencije, može biti samo i jedino ‘utemeljeno’ na vizualnoj *pragmatici znanja*, a ne na jeziku kao kazivanju bitka. *Homo kybernetes* stoga nije više ni ‘čovjek’ niti ‘tubitak’ (*Dasein*), niti se, pak, njegova post-humanost može jedino razumjeti polazeći od transhumanoga obrata u biti kozmičko-tehnološke evolucije same prirode kao izvorišta svekolikih kognitivno-osjetilnih transformacija.

Da bismo pokazali kako se logika djelovanja *homo kybernetesa* odvija u procesu tog ‘novoga’ mišljenja koje polazi od postavke da smo mi oduvijek bili kiborzi, promotrit ćemo ukratko analizu vodećeg filozofa transhumanizma danas Stefana Lorenza Sorgnera. Kao pouzdani svjedok ovog puta mišljenja, utoliko više što iza sebe ima i studiju o Nietzscheu i pojmu nadčovjeka, i što na stvaralački poticajan način sjedinjuje tzv. analitičku i tzv. kontinentalnu filozofiju, Sorgner ima u vidu da je pojam humanizma postao ne samo neoperabilan još u 20. stoljeću nakon svih intervencija Heideggera i Sloterdijka, već ponajprije stoga što je nastanak tzv. emergentnih digitalnih tehnologija pridonijelo rastemeljenju metafizike i razgradnji spekulativne metafizike s Hegelom kao vrhuncem tog smjera mišljenja. Ono što Sorgner naziva ‘filozofijskim problemima’ u diskusiji o transhumanizmu odnosi se na uvjetno rečeno ontologijske, spoznajno-teorijske i praktično-proizvodne aspekte promjene u samoj biti ljudske supstancije i biti. U knjizi programatskoga

naziva *We Have Always Been Cyborgs: Digital Data, Gene Technologies, and and Ethics of Transhumanism* možemo razabrati kako se nastoji promisliti odnos između kibernetike, biogenetike i bioetike, uvjetno govoreći, budući da je kategorijalno-pojmovni poredak uspostavljen s formalnim primatom informacije. Jasno je da ovdje nije riječ o kantovskome načinu uspostavljanja trijade mišljenja, već o nužnoj konvergenciji između ontologije, epistemologije i etičko-političkih postulata. Kako, dakle, Sorgner određuje što je to bit transhumanizma s obzirom na metafiziku uopće i posebno s obzirom na drukčije stavove o istom „filozofjskome problemu“?

Zanimljivo je da Sorgner ukazuje na to da polazeći od želje čovjeka za dobrim životom još od Aristotelove *Nikomahove etike* problem s kojim nas suočava transhumanizam nije u tzv. utopiji besmrtnosti, već u pokušaju da se taj i takav život vodi s poboljšanim zdravljem u tjelesnom i kognitivnome smislu. Utoliko

ni ktronika niti uploading uma ne čine se onim tehnikama koje ponajviše obećavaju uspostavu ovog cilja. Otuda je nužno ustvrditi da besmrtnost nije realistička opcija. Mi čak niti ne možemo konceptualizirati shvaćanje besmrtnosti na temelju naturalističkoga razumijevanja svijeta. Besmrtnost pretpostavlja ili da ljudi ne mogu ili da ne moraju umrijeti. Oba su stajališta apsurdna, ako mislimo svijet na naturalističkome temelju. U tom slučaju, svemir je otpočeo s Velikim praskom. Proširio se otada i možda će to proširenje biti usporeno tako da će čitav svemir dospjeti do zastoja, Druga teorija kaže da će proces širenja biti nastavljen s procesom kontrakcije koji će okončati u kozmologijskoj singularnosti, točki beskonačne gustoće materije. U oba slučaja ne čini se preživljavanje realističnim za ljudska bića. (...) Ipak, jasno je da besmrtnost u doslovnome smislu ne može biti realističko rješenje za transhumaniste.<sup>14</sup>

Besmrtnost se, dakle, isključuje kao tzv. realističko rješenje. No, posve je očito da se težnja za doseganjem savršenog stanja dobrog života vođenog zdravo i učinkovito ne može zaustaviti na vrlinama razbori-

---

**14** Stefan Lorenz Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs: Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, Bristol: Bristol University Press, 2022., str. 6-7.

tosti (*phronesis*) i možda čak stoičke *ataraksije* spram neizbježne sudbine u okovanosti prirodom i biološkim ustrojstvom ljudske vrste. Štoviše, ova verzija transhumanizma koju zagovara Sorgner nastoji biti ujedno 'realistička' i 'anti-naturalistička', a istodobno ne može zanijekati niti činjenice da je pojam informacije u kibernetici rezultat digitalnoga konstruktivizma. Ono što se nudi u utopijskome horizontu posthumanizma, pak, primjerice s postulatima singularnosti u smislu prelaska ljudskoga u *posthumano stanje* prijenosom individuacije čovjeka kao osobe u opeativni program kiborgizacije i kompjutorske simulacije, nije očito za Sorgnera prava mjera između ontologije, spoznajne teorije i etičko-političkoga djelovanja. Stoga je samorazumljivo zašto se odbacuje utopijska dimenzija transhumanizma kao mogućnosti dosezanja besmrtnosti. Umjesto tog nemogućeg cilja, koji je sa stajališta prirodno-kozmičke evolucije svemira čak i apsolutno neostvariv, a ne tek apsurdan, Sorgner se zalaže za

ne-utopijsku verziju transhumanizma, budući da smatram utopije ekstremno opasnim. Uistinu, sadašnjost postaje žrtvovana za budućnost koja se vjerojatno neće nikad ostvariti.<sup>15</sup>

Ako, ipak, transhumanizam sagledamo kao filozofijsko promišljanje mogućnosti prelaska granica onog ljudskog-suviše-ljudskoga, onda nije nimalo začudno zašto su jedine dvije tehnike u utopijskome horizontu dosezanja posthumanosti uopće vezane uz pojam besmrtnosti ili singularnosti čovjeka kao vrste. Naime, i krionika i uploading ljudskoga uma su tehnološki postulati, a ne aktualizirana sredstva tehnološkog razvitka na sadašnjoj razini znanja o onom ne-mogućem. Usto, ove su tehnike međusobno konvergentne jer pretpostavljaju oživljavanje mrtvog tijela i prijenos njegove duše-duha u logiku *homo kybernetesa*. Kad govorimo o iskonskome razumijevanju čovjeka onda imamo u vidu mitsko-religijsku sliku svijeta u kojoj se ovo biće nalazi u posredovanju s drugim bićima s pomoću onoga prirodno-biološkog i tehnološkog pristupa nat-prirodnome odnosno božanskome, poput mitskog Ikara kao prototipa ljudskog leta u svemir ili poput kentaura kao mitskog bića sastavljenog od dviju supstancija. *Transhumanizam*

---

15 Stefan Lorenz Sorgner, *ibid.*, str. 7.

je utoliko logika transgresije metafizike na njezinome kraju. Ono što ovo mišljenje prelazi su granice životinjsko-ljudskog tijela i ljudske duše-duha u stvaranju hibridnoga sklopa onog što više nije čovjek u tradicionalnome smislu kazivanja metafizike, ali što nije niti posthumano biće nalik kiborgiziranome stvoru iz SF-distopija. To je, dakle, prijelazno stanje, između dva međusobno bliska i udaljena svijeta. Analogno doba *antropocena* i digitalno doba *tehnosfere* za Sorgnera se pokazuje kao doba karbona i doba silicija.<sup>16</sup> Naravno, ovo su metafore koje upućuju na razlikovanje u razumijevanju transhumanizma polazeći od onog što pripada tehnološkome postulatu i onoga što pripada bioetičkim prosudbama o granicama do kojih može ići zamisliva ugradnja implantata u organizam kao i kirurško-farmakološki zahvati u poboljšanje strukture ljudske tjelesnosti.

No, sve što je rečeno nije još dostatno da bismo mogli otpočeti s istinskom filozofijskom raspravom o biti transhumanizma u ontologijsko-epistemologijskome smislu. Zašto? Zbog toga što nedostaje odgovor na pitanje zašto smo oduvijek bili kiborzi. Sorgner kaže da

naš obrat u kiborge jest razvitak koji je otpočeo otkako smo postali *Homo sapiens*. Stjecanje jezika jest prvo ljudsko poboljšanje. (...) Termin 'kiborg' znači kibernetički organizam. Riječ *cyber* dolazi iz drevnoga grčkog κυβερνήτης, što znači kormilar ili pilot. Tako i kiborg jest onaj koji je upravljani, organizam kojim se upravlja.<sup>17</sup>

Onaj koji je upravljani istodobno upravlja tako što je povezan u interakciji s drugim interaktorima u mreži životnih procesa. Kibernetički je način mišljenja svagda u dvojstvima, a ne kao u dosadašnjoj metafizici u trojstvima. Logika digitalnoga svijeta, uostalom, počiva na binarnome kôdu 0-1. *Kiborgiziranje stoga označava programiranje svijeta kao kontingentnoga slučaja*. Upravljati sustavima i okolinom moguće je tek onda kad se uvjet mogućnosti kibernetičkoga mišljenja realizira u jeziku kao pragmatičkoj formi života. Takav je jezik vizualno konceptualiziranje odnosa između struktura i funkcija. Budući da slika u digitalnome okružju više ništa ne prikazuje niti išta predstavlja, dokinuto je

<sup>16</sup> Stefan Lorenz Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs*, op. cit., str. 22-109.

<sup>17</sup> Stefan Lorenz Sorgner, *ibid.*, str. 9.

djelovanje metafizički uspostavljenoga mišljenja u filozofiji, umjetnosti i znanostima. Slika nije u funkciji nečega izvanjskoga niti nastaje iz onostranoga izvora poput Božje skrivene prisutnosti kao što je to bilo u doba vladavine referencijalnoga okvira mita i religije. Umjesto toga, slika pokazuje i iskazuje ono što se događa u procesu nastanka samoga života u pojavi. Sveza gena i informacije kao nastanak novoga života određuje, primjerice, bit bio-arta i trans-genske umjetnosti.<sup>18</sup> Kad sve to imamo u vidu, nije teško razabrati da se bit transhumanizma u filozofijskome smislu nužno pojavljuje u okviru onog što pripada posthumanizmu, a to je realizacija biti *tehnosfere* u *posthumanome stanju*. Ako je za Nietzschea posljednji čovjek bio priprema za dolazak nadčovjeka kao smisla Zemlje, onda se u slučaju *homo kybernetesa* nalazimo u položaju mišljenja koje više ne može biti filozofijsko niti umjetničko, a niti znanstveno istraživanje prvog razloga i posljednje svrhe onog ljudskoga-suviše-ljudskoga u doba globalno-planetarnoga razvitka *tehnosfere*. Kiborgizacija je posljednja instancija proizvodnje tehnološki usavršenih i poboljšanih 'bića' koji su postali hibridne strukture i aplikacije sveze gena i informacije u svakodnevnome životu.

Zašto govorimo o „posljednjoj instanciji” ovog prelaska granica između ljudskoga i posthumanoga? Zbog toga što ono što neminovno dolazi više ne može biti ne-autonomno i ne-samoreglativno. Ono nadolazeće kao tehnološka singularnost nužno mora biti oslobođeno od bilo kakvog izvanjskoga upravljanja sustavom i okolinom. A to znači da mišljenje *tehnosfere* zahtijeva nadilaženje granica metafizičkoga mišljenja u cjelini polazeći od uvođenja pojma *autopoiesisa*.<sup>19</sup> Sorgner, kako možemo vidjeti, iz tzv. realističke perspektive otklanja futurističko-utopističke tehnike koje jedan smjer transhumanizma izričito promiče. To su krionika i uploading. Tijelo i um više nisu mišljeni kartezijanski, već anti-esencijalistički. Ako se pristup novoj kibernetičkoj tjelesnosti izvodi iz drukčijeg odnosa spram pojma „poboljšanja” (*enhancement*), onda ovdje valja razlikovati između tehnike kao sredstva i emergentne tehnologije kao sredstva-svrhe čitavog procesa stvaranja kiborgiziranoga *posthumanog stanja*. Budući da je pronalazak jezika u osvit ljud-

---

<sup>18</sup> Vidi o tome: Stefan Lorenz Sorgner, *Philosophy of Posthuman Art*, Basel: Schwabe Verlag, 2022. i Žarko Paić, “Synaesthetic Without Sensitivity? The Body as a Technological Constuction”, u: Žarko Paić (ed.) *The Technosphere as a New Aesthetic*, op. cit., str. 191-219.

<sup>19</sup> Vidi o tome: Žarko Paić, “Mišljenje i stvaranje: *Arché-Ergon-Autopoiesis*”, u: *Nihilizam i suvremenost – na Nietzscheovu tragu*, Zagreb: Litteris, 2021., str. 431-456.

ske evolucije bio začetak onog što nazivamo *animal rationale*, valja biti krajnje oprezan s postavkom o budućnosti jezika u *posthumanome stanju*. Razlog je u tome što pragmatika *know-how* mišljenja treba samo formalizirana pravila uporabe da bi se neka stvar ili sklop događaja uopće mogao realizirati u praktičnome vidu. Jezik time gubi smisao ili svrhu u onome što je Heidegger pripisivao kazivajućem mišljenju ljudske egzistencije (*Dichten*).<sup>20</sup> Umjesto toga, sve humanističke znanosti i ono što Sorgner naziva *posthumanom umjetnošću* trebaju drukčije jezično artikuliranje smislenoga horizonta u interakciji sustava i okoline. Takav promijenjeni karakter jezika u logici novih medija umjesto sintaktičko-semantičke jasnoće kazivanja postaje svojevrsni *bijeli šum* u komunikaciji. Na taj način slikovna struktura jezika u doba *tehnosfere* kao što je to najavio još Ludwig Wittgenstein u *Filozofijskim istraživanjima* postaje *jezična igra* (*Sprachspiele, language game*).<sup>21</sup> Ono što se u Sorgnerovu promišljanju filozofijskih problema transhumanizma čini osobito zanimljivim jest njegov stav o tzv. nihilističkoj perspektivi ovog mišljenja i tzv. pozitivnome pesimizmu. Naravno, on se ograđuje da su svi smjerovi i tendencije u ovom interdisciplinarnome pokretu danas 'nihilistično, pesimistično-pozitivni', već su prema statističkim analizama ponajviše 'tipovi naturalizma, ateizma ili sekularizma'.<sup>22</sup> Pesimizam je inače jedini ozbiljno uzeo u razmatranje Schopenhauer čak i s tvrdnjom da je umjetnost u svojoj dubokoj ontologijskoj istini prožeta s boli i patnjom te je njezina uzvišenost posljednja mogućnost izbavljenja iz bezdana životnoga razočaranja i smrtne agonije. No, kao što znamo, Nietzsche je umjetnosti dodijelio attribute najvelebnije moguće prekretnice u nastojanju prevladavanja nihilizma zapadnjačke metafizike, te je stoga otklonio bilo kakav pesimizam iz ovog nauka samopotvrđivanja života. U cjelini, Sorgner pokazuje kako se s transhumanizmom na razini 'svjetonazora' dešavaju očigledni paradoksi i aporije. Moguće je da nijekanje Boga i posvemašnji naturalizam u razvijanju postavki o mogućnosti prelaska čovjeka s onu stranu bioloških granica istodobno dovede i do upravo nihilističnoga stava o povijesno-epohalnim dimenzijama ove transformacije života. Naime, iako je pesimizam uglavnom tzv. negativni stav o budućnosti

**20** Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Frankfurt a/M: V. Klostermann, 2002.

**21** Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Wiley-Blackwell, 1998. 4. izd.

**22** Stefan Lorenz Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs*, op. cit., str. 11.

ljudske vrste i njezinim izgledima, ono pozitivno dolazi iz povjerenja u moći uma kao 'zdravog razuma' što se kristalizira u onome što pruža suvremena tehnologija. Na taj se način, naime, pokazuje da je ključna točka sinteze uma i tehnologije ono mišljenje koje, premda to Sorgner ne izvodi u svojim analizama i premda nema uglavnom pozitivan stav o Heideggeru, nastoji povezati sam iskon i suvremenost polazeći od metafizičkih okvira mišljenja u kojima je nastala kibernetika.

Heidegger je, dakle, o tome na najpregnantniji načina kazao sljedeće:

Stoga važi kružno pravilo kao temeljna crta kibernetički nabačenoga svijeta. Na tome počiva mogućnost samoupravljanja, automacije sustava kretanja. U kibernetički predstavljenome svijetu nestaje razlika između automatskih strojeva i živoga bića. Ona se neutralizira u bezrazlikovnome događaju informacije. (...) U tu jednodimenzionalnost kibernetičkoga svijeta uvučen je i čovjek. I to čak na odlikovani način. Jer u krugu gledišta kibernetičkoga predstavljanja čovjek ima svoje mjesto u najširem krugu pravila. Shodno novovjekovnoj predstavi o čovjeku on je, naime, subjekt koji se odnosi na svijet kao okružje objekata time što ih obrađuje. Otuda nastala svakovrsna promjena svijeta vraća se natrag na čovjeka. Subjekt-objekt odnos jest, kibernetički predstavljen, uzajamni odnos informacije, povratne sprege u odlikovanom krugu pravila, što se sve može opisati naslovom „čovjek i svijet”.<sup>23</sup>

Možemo li iz ovog što je Heidegger kazao o biti kibernetike, koja postaje u pojmu *tehnosfere* planetarno-globalni prostor virtualizacije i implorizacije informacija, dospjeti do mogućnosti da se ono što transhumanizam ima kao svoj postulat, bez obzira na njegove razlike u tzv. smjerovima, otvori kao *autopoiesis* u kojem preostaje mogućnost očuvanja i „čovjeka” i „svijeta” izvan njihovih gotovo neizbježnih redukcija? Ovo pitanje čini se odlučujućim za izgled nadolazeće filozofije. Svako razlikovanje ljudskoga i ne-ljudskoga pretpostavlja da treće postoji (*tertium datur*). Taj „Veliki Treći” tijekom povijesti metafizičkoga mišljenja

---

**23** Martin Heidegger, "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens"(1967), u: Petra Jaeger i Rudolf Lütke (ur.), *Distanz und Nähe: Reflexion und Analysen zur Kunst und Gegenwart*, Würzburg: Königshausen + Neumann, 1983., str. 16. bilješka.



svagda je mišljen kao *Bog, Priroda, causa sui, superego, sublimni objekt X*. No, nije li zapanjujuće da je ono treće već i kod Hegela u njegovoj znanosti logike ništa drugo negoli subjekt-supstancija ili stvar mišljenja koje samo sebe pokreće? Nije li, naposljetku, sloboda upravo taj autopoietički događaj mišljenja koji pokreće svaku ovako ili onako shvaćenu tjelesnost, kao što pokreće i svaku ovako ili onako shvaćenu duševnost-duhovnost (*psyché-logos*)? Nije li sloboda uvjet mogućnosti svakog ovako ili onako mišljenoga apsoluta?

### 3.

Sloboda kao apsolut? Upravo to je u filozofijskome smislu bit posthumanizma. Uzeti tzv. sudbinu u svoje ruke, promijeniti nužnost povijesnoga zbivanja u mogućnost kontrole nad kontingentnim događajima u procesu bivanja ili postajanja (*Werden, devenir*) drukčijim i različitim od Istoga. Gotovo svih gorljivi zagovornici post-i-transhumanizma na programatski način, manifestno i trijumfalno, pokazuju da je zahvaljujući napretku i razvitku uma u povijesti došlo krajnje vrijeme da se čovjek izbavi od okova povijesne tragedije njegova bitka. Um se, dakle, poistovjećuje sa znanjem koje u formi tehnoznanstvene konstrukcije novih bića iz temelja mijenja zatečeni prirodno-biološki poredak odnosa koji je za metafiziku od Platona do Hegela bio gotovo nepromjenljiv. Da je tome tako, svjedoči stav mnogih predstavnika tehnoznanosti (*tehnoscience*) koji govore o tome da je u laboratorijskim uvjetima zahvaljujući sintetičkoj biologiji već proizvedeno umjetno biće poput tzv. onkomiša. Sve to upućuje na zbiljsku mogućnost uvođenja umjetnoga života u nadolazeće aspekte kompleksnosti prirode i ljudskoga obitavanja na Zemlji i onkraj njezinih prirodno-bioloških granica. Štoviše, taj događaj predstavlja prekretnicu u shvaćanju razlike između onog ljudskoga i posthumanoga, a u navedenom primjeru i u razlici između pred-ljudskoga, ljudskoga i post-ljudskoga. *Povijest u drukčijem, postmetafizičkome značenju otpočinje polazeći od logike umjetne inteligencije i ireverzibilno se odnosi na kozmičko-prirodnu evoluciju životinje-čovjeka-stroja.*<sup>24</sup>

---

**24** "Najvažnija preusmjeravanja sadašnje znanosti ne zbivaju se na metodologijskoj već na ontologijskoj razini. To se odnosi na 'težno-znanstveni obrat' s obzirom na objekte znanstvenoga istraživanja. Mnogi objekti znanstvenog proučavanja nisu više dijelom nedodirljive prirode; oni su proizvedeni umjetno. Tehno-znanstveni obrat na ontologijskoj razini znači da većina entiteta i procesa koji pripadaju znanstvenome istraživanju nisu pronađeni ili otkriveni, već su naprotiv stvoreni. Laserski procesi, klorofluorouglijci (CFCs), ugljične

Sloboda kao misaono-životna autonomija ljudske egzistencije ne proturječi ovom događaju apsolutne tehnogeneze. To je već jasno vidio Gilbert Simondon kad je na posve drukčiji način odredio bit supstancije koja se tradicionalno kartezijanski objašnjavala inertnošću u širenju tvari, tzv. *res extensa*. Vidjeli smo da je problem s kibernetičkom paradigmom u tome što je ona realizacija metafizike s jedne strane, a s druge, pak, njezina transgresija uvođenjem načela *tertium datur*. Tvar se više ne može u ovom novome mišljenju prepustiti vulgarnome materijalizmu kao što se ne može ni idealizirati s nekim produhovljenim modelom vitalističkoga materijalizma. Tvar otuda ima ne samo energetski potencijal bez kojeg ne bi bilo složene mreže međusobno prožimajućih tijela u kretanju, a niti bilo kakve slobode kretanja monada u prestabiliranoj harmoniji à la Leibniz. Da bismo mogli misliti slobodno u smislu *causa sui*, da bi istodobno ljudsko mišljenje u formi žive-i-kibernetičke tjelesnosti moglo dospjeti do ideje aposlutne samosvijesti ne samo čovjeka, već i stroja kao kiborgiziranoga ‘stvora’ s dušom-duhom, potrebno je dovesti u svezu pojam informacije s pojmom *autopoiesisa*. Na taj se način zbivaju dvije nužne kibernetičke redukcije: ona koja se odnosi formalno na metafizički shvaćenu *res cogitans* i ona koja pogađa *res extensa*. Taj nužni anti-supstancijalizam nastojao je radikalno izvesti u svojim promišljanjima odnosa čovjeka i stroja Gilbert Simondon. On tvrdi sljedeće:

Informacija je s jedne strane nešto beskrajno varirajuće i nešto što omogućuje, ako se prenosi s minimalnim gubitkom, da se energija učinkovito očuva tako da se ne svodi ni na koji način na rang mogućnosti (...) Ali, informacija s druge strane jest nešto što prenošenjem mora prijeći razinu fenomena čistoga slučaja, poput bijeloga šuma i toplotnoga udara; dakle, informacija je nešto uobičajeno, što ima svoj položaj, određenu sferu i određeni stereotip kojim se razlikuje od čistoga slučaja (...) Ova suprotnost predstavlja tehničku antinomiju koja se čini proble-

---

nanocijevi ili slojeviti sustavi feromagnetskih tvari i krom u magnetskome polju (u kojem se stvara golema magnetna rezistencija) teško da bi mogli nastati iz prirode. Proizveli su ih ljudi i to svjesno, ali ih se tumači kao objekte stvorene slučajem prirode.”– Martin Carrier, “Knowledge is a Power”, or how to Capture the Relationship between Science and Technoscience”, u: Alfred Nordmann, Hans Radder i Gregor Schiemann (ed.), *Science Transformed? Debating Claims of an epochal Break*, Pittsburg: Pittsburg University Press, 2011., str. 51-52.

mom filozofijskoga mišljenja: informacija je poput slučajnoga događaja, a ipak se razlikuje od njega. Apsolutni stereotip, koji isključuje svaku novost, dakle isključuje svaku informaciju. Ipak, razlika između informacije i interferencije je zasnovana na redukciji granica neodređenosti.<sup>25</sup>

Jasno je da ni um niti tijelo više nisu bezdanom razdvojeni. Informacija nije stoga niti aristotelovski shvaćena forma niti supstancija, već ono interferirajuće, što stvara nove informacije i tako proizvodi događaje kao čiste kontingencije. Kada um u svojoj apsolutnoj slobodi misli u ljudskoj formi samosvijesti o nekom *objektu X* nije posrijedi puka kontemplacija i spelulacija o kantovskoj stvari-o-sebi (*Ding-an-sich*) koja aficira naša osjetila. Mišljenje nije tek ravnodušno promatranje nekog bića u prirodi u smislu puke predmetnosti predmeta na čemu je počivao ideal grčke paradigme znanja o svijetu. Umjesto toga, već s novim vijekom mišljenje je čista konstrukcija predmeta spoznaje i otuda subjektivno-supstancijalni način proizvodnja novih bića ili predmeta u svijetu. No, s dolaskom kibernetičke paradigme, zahvaljujući pojmu informacije i mogućnostima strojne obrade informacija, mi se više ne bavimo nečime 'u' svijetu i ne razmišljamo 'o' nečemu unutarsvjetskome ili nadsvjetskome. *Mi* kao sveza prirodnoga uma i umjetne inteligencije proizvodimo objekte *X* koji postoje tek onda kad se tehnostvanstvenom konstrukcijom spajaju promijenjene supstancije i izgled ili forma tih supstancija. Ovaj proces u kojem autopoietički vlada moć *tehnosfere* kao novi apsolut nije stoga nihilizam bez smisla povijesti i posvećaniji gubitak onog ljudskog-suviše-ljudskoga. Naprotiv, ovaj proces s potencijalnim mogućnostima koje zagovara radikalni transhumanizam kao što su tehnike krionike i uploadinga dovodi do *postulata tehnološke singularnosti* kao apsolutne slobode novoga načina mišljenja onkraj metafizike uopće. Čini se kao da se susrećemo s nečim istodobno čudovišno fascinantnim i gotovo jezovitim (*Unheimlich*). Naime, slobodu smo navikli određivati kao ono što nije ni bitak niti biće, već kao uvjet mogućnosti njihova odnosa u zajedničkoj egzistenciji. Tako se, primjerice, u Schellingovoj odredbi razlike između biti ljudske slobode i 'ljudske slobode' same pojavljuje pitanje o „slobodi volje, Dobru

<sup>25</sup> Gilbert Simondon, *Du mode existence des objets techniques*, Paris: Aubier, 1958/1969/1989., str. 234-236.

i Zlu, personalnosti itd.”<sup>26</sup> No, očito je da se ova razlika može misliti tek kad se ima u vidu da „apsolutni kauzalitet u jednom bitstvu dopušta svima ostalima samo bezuvjetni pasivitet”.<sup>27</sup>

Ako se ovaj Schellingov stav razumije kao jedan od bitnih uvida u ono što čini slobodu bezdanom ljudske egzistencije i ne može se svesti na tzv. odredbu čovjeka od Aristotela kao *animal rationale*, onda se suočavamo s nečim još više čudovišno jezovitijim negoli je to i sam Schelling mogao predmnijevati kad je govorio o „slobodi volje, Dobru i Zlu, personalnosti itd.”. Zašto? Ako, naime, za Simondona „robot ne egzistira”, već očito ima drukčiji način svojeg bitka, onda se sa stajališta apsolutne metafizike nužno mora postaviti u pitanje puki prijenos tzv. ljudske slobode na mogućnost slobode onog neljudskoga u *posthumanome stanju*. Sva su bića u svijetu živo jedinstvo tjelesno-duševno-duhovne sinteze onog prirodno-biološkog i autopoietičkoga u smislu homeostaze. Kad, dakle, Simondon pretpostavlja u svojem zagovoru kibernetički shvaćenog suživota životinje-čovjeka-stroja neku vrstu sekularizirane ideje Dobra izvan svakog panteizma i ateizma, riječ je o uvjerenju da je napredak i razvitak u povijesti moguć tek iz prestabilirane harmonije organskoga i mehaničkoga. No, što ako je za razumijevanje biti *tehnosfere kao apsolutne slobode samokretanja i samovođenja života* nemoguće neutralizirati i suspendirati ono što je negacija slobode volje, a na njoj počiva – naime, *zlo u svojoj čistoj kontingenciji*? Što, dakle, ako je sloboda u svojoj apsolutnoj konstrukciji događaja ravnodušna na ono dobro i zlo, te se pokazuje samo u pragmatičnome vidu vlastite samosvijesti koja spaja ono živo i umjetno u nečemu što formalno ima značajke zla i razaralačke tendencije spram evolucijski nižeg stadija razvitka u formi životinja i ljudi? Na to je upozorio pred kraj života znameniti astrofizičar Stephen Hawking iskazujući strah od nekontroliranog napretka i razvitka umjetne inteligencije. Sada vidimo da je filozofijski problem s post-i-transhumanizmom problem koji je postavio upravo Schelling spekulativnim mišljenjem njemačkoga idealizma. To je problem slobode kao apsoluta koji polazi od bezuvjetnoga kauzaliteta i tako podvrgava sve drugo bezuvjetnome pasivitetu. *Tehnosfera kao autopoietički sustav apsolutne slobode proizvodnje informacija u ten-*

<sup>26</sup> F.W.J. Schelling, *O bitstvu slobode*, Zagreb: Cekade, 1983., str. 15. Izbor i prijevod Branko Despot.

<sup>27</sup> F.W.J. Schelling, *ibid.*, str. 19.

denciji-latenciji je i sustav kontrole informacija i kao takva ima istu logiku djelovanja kao i 'ljudska sloboda' umnoga djelovanja. No, to nije i bit slobode, jer se informacija više ne svodi na logiku organski shvaćenoga kauzaliteta i tome sukladno teleologije odnosno posljednje svrhe svekolikoga događanja. Sloboda nije ni bitak niti biće, te se njezina 'bit' ne svodi na apsolutni kauzalitet, već na događaj onto-kibernetičke mreže čistih kontingencija. Zlo jest prvorazredni filozofijski problem, jer povezuje u odnos bitak-Boga-svijet-i-čovjeka. No, zlo nije 'u' niti 'izvan' svijeta, već je posrijedi konstelacija odnosa koja u nekom kontekstu i situaciji stvara zla stvorenja i zlosilje kao prijetnju razaranja svijeta uopće.

Kako je onda moguće prevladati ono što pogađa sudbinu svijeta na koju čovjek ne može utjecati i što se od iskona Grka smatralo tragičnim slučajem upravo stoga što je čovjek imao slobodu volje da autonomno izabere svoj usud kao, primjerice, kralj Edip koji je oskrvnuo vlastitu majku i ubio svojeg oca? Reći će se, ali on je to učinio nesvjesno, u neznanju uzroka i posljedica koji su doveli do tragičnoga čina i spoznaje istine. Baš je u tome problem. Nesvjesno i neznanje su isključeni u logici djelovanja autopoietičkih sustava mišljenja. Kad informacija ima interferirajući utjecaj na interaktore u komunikaciji, onda je to put do stvaranja onog što Simondon naziva *metastabilnom ravnotežom*. Što je smisao tog stava osim da, paradoksalno, ono ne-stabilno u vidu novoga kaosa sada omogućuje sustavu ravnotežu, a to je jedino moguće kad entropija kao drugi zakon termodinamike regulira procese u kibernetički utemeljenom odnosu čovjeka i svijeta. Rezultat je da mi time ne vladamo okolinom u smislu apsolutne kontrole nad zlom kao događajem mogućnosti razaranja ne samo biosfere, nego i *tehnosfere* kao takve. Ako se nekome čini da je ovdje riječ o postmetafizičkoj 'velikoj priči', o *ratu svjetova*, onda je uistinu u pravu. Filozofijski problem s nastankom *posthumanoga stanja* nije ni u kakvom odnosu ljudskoga i ne-ljudskoga, već u tome kako se sloboda u svojoj 'biti' otvara u realiziranome svijetu *tehnosfere* gdje više ne vlada logika apsolutnoga kauzaliteta i apsolutne teleologije. Umjesto toga susrećemo se s metastabilnom igrom slučaja u kojem čiste kontingencije proizvode ono nadolazeće koje nikad nije lišeno mogućnosti da bude nepredvidljivo i izvan kontrole ljudskoga uma. *Homo kybernetes* je posljednja postaja na putu ljudske evolucije i ujedno kraj metafizike u kibernetici uopće. To samo znači da je po prvi put u povijesti sloboda postala kontingentna nužnost mišljenja, a ne svagda dosuđeni usud koji su bogovi ili Bog

dodijelili čovjeku kao nagradu i kaznu za njegovo dostojanstvo apsolutno nesvodiva bića pod zvijezdama. I čini se da ovdje treba i završiti. Drage kolegice i kolege, hvala Vam na mogućnosti da iskušavajući granice Vaše strpljivosti i pozornosti otvorim neka ponajprije filozofijska pitanja o smislu našeg zajedničkog traganja za onim što je nadolazeće u zbiljskoj pojavi. Pitanja nužno ne moraju završiti s konačnim odgovorom, kao što problemi ne moraju okončati i njihovim razrješenjem. Takvo je možda i ovo o smislu i biti *homo kybernetesa*.