



Doprinosi razumijevanju odnosa čovjeka i svijeta

Pregledni članak UDK 165.62(045)

doi: [10.21464/f43401](https://doi.org/10.21464/f43401)

Primljeno 21. 8. 2023.

Astrit Salihu

Universiteti i Prishtinë, Fakulteti Filozofik, Rr. Eqrem Çabej 21, XK-10000 Prishtina
astrit.salihu@uni-pr.edu

Živimo, mičemo se i jesmo među tehnologijama*

Svijet u postfenomenološkoj perspektivi

Sažetak

Bez iscrpljivanja projekta postfenomenologije u filozofiji tehnologije, koja ima više empirijski karakter u mišljenju odnosa s tehnologijom, pokušat ćemo iznaći neke općenite pretpostavke za drugačije promišljanje odnosa čovjek – svijet, koje bi također mogle jasnije ocrtati novi hipertehnološki kontekst aktualnosti. To je kontekst u kojemu se može misliti postheideggerovski ili postfenomenologijski, odnosno u kojemu se misli svijet bez »darova bitka« kroz sistemski i praktični konstruktivizam, koji bi »svijet života« ili »bitak-u-svijetu« iz gole čistine ili zastrašujuće otvorenosti nadopunili tehnološkim i umjetnim. Ovo nadopunjavanje ne podrazumijeva misliti tehnološko i umjetno samo kao nešto puko dopunsko u konstelaciji čovjek – svijet, naprotiv, tek se mišljenjem tehnološkog i umjetnog može uistinu misliti ujedno čovjek i svijet. Ako bi se postfenomenologija mogla identificirati kao »kritički dijalog« s fenomenološkom tradicijom, onda su mišljenja Dona Ihdea i Petera Sloterdijka najviše utjecala na to da iz takvog dijaloga iznikne drugačije poimanje odnosa čovjeka i svijeta, te tako izokrenuli predodžbe o nekoj autoreferencijalnosti čovjeka – svijeta unutar klasične fenomenologije.

Ključne riječi

svijet, tehnologija, postfenomenologija, Don Ihde, Peter Sloterdijk

Uvod

Može li se danas naše shvaćanje svijeta osloniti na fenomenološku analizu? Je li fenomenološki pristup dostatan za naše shvaćanje svijeta? Pruža li od-

* Ovaj naslov nije odabran slučajno. Ovu rečenicu nalazimo kod Dona Ihdea u uvodnome dijelu knjige *Tehnologija i svijet života* (engl. *Technology and the Lifeworld*, 1990.), ali isto tako i kod Petera Sloterdijka, i to kao naslov za njegovo poglavlje »U čemu živimo, mičemo

se i jesmo« iz knjige *Sfere III* (engl. *Spheres III*, 2004.). Sloterdijk je očito povezo ovaj naslov s Paulom Valeryjem i njegovim mišljenjem o imerzivnom karakteru arhitekture. Međutim, ova rečenica kao takva ostaje intrigantna, pa je stoga uzeta i za naslov ovog rada.

nos čovjek – svijet u fenomenološkoj perspektivi odgovore o načinu na koji se aktualno mijenja naše poimanje svijeta? Mišljenja da su fenomenologija i fenomenološka perspektiva oskudna za promišljanja aktualnih kompleksnih promjena izazvanih tehnološkim razvojem sve su rasprostranjenija; poimanje svijeta klizi sve više u neiscrpnost hibridnih fenomena, za koje više ne možemo reći da proizlaze iz svjetovnosti svijeta (izraženo heideggerovskom intonacijom) kao samodovoljne evidencije.¹ Iz navedenih razloga počelo se razmišljati o jednoj novoj perspektivi, koja bi bila u stanju uočiti ove promijene, a istovremeno i naše, svakim danom sve kompleksnije, shvaćanje svijeta ili iskustvo svijeta. Tako se stvara postfenomenološka perspektiva, jedan pokušaj nesvodivosti hibridne gustoće fenomena u njihovim izvornim danostima kao samoniklih u čistini bitka. To je pokušaj misliti svijet izvan svih metafizičkih utjeha, kao vrt prirodnoga, autentičnoga ljudskog bitka. To je pokušaj da se čovjek i njegov životni svijet (njem. *Lebenswelt*) kao i bitak-u-svijetu (njem. *In-der-Welt-Sein*) misli iz jedne više optimirajuće perspektive u kojoj se može iznaći sasvim drugačiji svijet koji uključivanjem novih činjenica i artefakata svakim danom sve više mijenja naše poimanje i naše odnošenje prema njemu. Ovdje nije namjera stvoriti neku radikalnu perspektivu koja bi s vremenom izbljedila kao dio nadvladane teorijske pomodnosti. Suprotno tome, postfenomenologija teži nekom uravnoteženom pokušaju ne-mišljenja odnosa čovjek – svijet kroz izravno ne posredujuće iskustvo.

Da bismo utvrdili teorijske osnove postfenomenologije, kao i postfenomenološke perspektive u shvaćanju svijeta, ovdje trebamo navesti dva autora koji se, iako sasvim različitih pristupa, oslanjaju na postfenomenološku perspektivu. To su Don Ihde i Peter Sloterdijk. Naime, Don Ihde zapravo nudi direktnu artikulaciju postfenomenologije kao novijeg pristupa u promišljanju odnosa čovjeka i tehnologije, a čijim se imenom postfenomenologija kao pravac identificira u američkoj filozofiji tehnologije. Bez da bi iscrpili projekt postfenomenologije u filozofiji tehnologije, koja ima više empirijski karakter² u mišljenju odnosa s tehnologijom, ovdje ćemo pokušati iznaći neke općenite pretpostavke za drugačije promišljanje odnosa čovjek – svijet, koje bi također mogle jasnije ocrtati novi »hipertehnološki kontekst aktualnosti«. To je zapravo kontekst u kojemu se može misliti »postheideggerovski« ili »postfenomenologijski«, tj. u kojemu se misli svijet bez »darova bitka«³ kroz sistemski i praktični konstruktivizam, koji bi »svijet života« ili »bitak-u-svijetu« iz gole čistine ili zastrašujuće otvorenosti nadopunili tehnološkim i umjetnim. Ovo nadopunjavanje ne podrazumijeva misliti tehnološko i umjetno samo kao nešto puko dopunsko u konstelaciji čovjek – svijet. Dapače, tek se mišljenjem tehnološkog i umjetnog može uistinu misliti ujedno čovjek i svijet. Iako se Peter Sloterdijk izravno ne može identificirati kao predstavnik istog pravca, njegovo se mišljenje može uvrstiti u postfenomenološku perspektivu zahvaljujući stavovima koji su čak možda po posljedicama ne samo radikalniji nego s jedne strane ukazuju i na dubinu promjena proizvedenih tehnologijom, dok s druge strane navode »tehnogenički efekt« nazvan čovjek – svijet. Nadovezivanje mišljenja Petera Sloterdijka na postfenomenologiju nije slučajno: njegovi su uvidi mnogo bliži postfenomenologiji nego što bi se to moglo konstatirati iz samih njegovih navoda, dok su njegovi stavovi o fenomenologiji čak kritičniji od postfenomenologije Dona Ihdea.

Nešto slično ovome naslutio je i Jean-Pierre Couture, iako njegovo naslućivanje nije toliko eksplicitno. Možemo reći da je on dotaknuo postfenomeno-

logijkse pretpostavke Sloterdijkova mišljenja kada je uočio de-romantiziranje Heideggera time što »sferologija sudjeluje u nekoj *postfenomenologiji*«. ⁴

Ako bi se postfenomenologija mogla identificirati kao »kritički dijalog« s fenomenološkom tradicijom, onda su mišljenja Dona Ihdea i Petera Sloterdijka najviše utjecala na to da iz takvog dijaloga iznikne drugačije poimanje odnosa čovjeka i svijeta, a što je sukladno tome imalo za posljedicu promjenu predodžbe o nekoj autoreferencijalnosti čovjeka – svijeta unutar klasične fenomenologije.

Što je to »postfenomenologija«? Kakva je to »postfenomenološka perspektiva« koja nudi drugačije shvaćanje svijeta?

Postfenomenološka polazišta

Identificiranje novih polazišta postfenomenologije koja bi nam ponudila bliži uvid u postfenomenologiju uvijek se ispreplitalo s općim opisom odnosa postfenomenologije s fenomenologijom. Postfenomenologija ne predstavlja neki radikalni raskid s klasičnim fenomenološkim pristupom; postfenomenologija nije nekakva anti-fenomenologija; ona je prije pokušaj mišljenja konsekvencija samih pretpostavki fenomenologije kroz koje nam se svijet pojavljuje ili kroz koje nalazimo sebe u svijetu. Svijet se u fenomenologiji više ne traži u nekoj »nadosjetljivoj biti«, u nekoj onostranosti, naspramnosti ili u drugosti, već u našem iskustvu kao i svakodnevnom odnosu s onime što nam je blisko – a to su stvari. Sama linija fenomenološkog mišljenja koja započinje s Edmundom Husserlom i njegovim pojmovima *intencionalnosti* i *varijacionalnosti*, dalje se razvija s Martinom Heideggerom i njegovim pojmom *svjetovnosti svijeta*, a do koje dolazimo bez-svjesnom praksom kroz pri-ručnost i pred-ručnost stvari, ⁵ poprima sasvim drugačiji smisao u tjelesno-perceptivnom aktu samospoznaje u svijetu (Maurice Merleau-Ponty). U fenomenologiji se kroz razvoj ovih pristupa i mišljenja stvara kontekst u kojemu treba misliti iskustvo kao takvo, kojim bi se moglo ujedno misliti i naše iskustvo svijeta. Iskustvo se pojavljuje kod Husserla kroz *svijest* ili *transcendentalni ego*, kod

1

Ovdje treba napomenuti i to da je Heidegger mislio *svjetovnost svijeta* kroz iskustveni i praktični odnos s *unutar-svjetskim bićima* ili *stvarima*. Svjetovnost svijeta misli se iz predručnosti i priručnosti. Vidi: Martin Heidegger, »Svjetovnost svijeta«, u: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, prev. Hrvoje Šarinić, Naprijed, Zagreb 1988., str. 70–130.

2

Hans Achterhuis pokušaj mišljenja tehnologije u američkoj filozofiji iz novije perspektive imenovao je kao »empirijski zaokret«. Vidi: Hans Achterhuis, *American Philosophy of Technology. The Empirical Turn*, Indiana University Press, Bloomington 2001.

3

Ovdje se možemo referirati na Petera Sloterdijka, koji također misli postheideggerovski i postfenomenološki, a što ćemo i pokazati u ovome radu. Sloterdijk piše: »Od Heideggera se razlikujemo u povijesno izraslom i teorijski

stabiliziranom uvjerenju da se u doba eksplicacije pozadine 'predjelni' i zavičajni uvjeti ni ondje gdje lokalno još uspijevaju ne mogu jednostavno shvatiti kao darovi bitka, već da ovise o mnogo formalnog dizajna, tehničkog proizvođenja, pravne skrbi i političkog oblikovanja.« – Peter Sloterdijk, *Sfere III. Pjene. Pluralna sferologija*, prev. Kiril Miladinov, Mizantrop, Zagreb 2019., str. 113.

4

Jean-Pierre Couture, *Sloterdijk*, Polity Press, Cambridge 2016., str. 55.

5

Ovaj odnos s predručnim i priručnim stvarima još uvijek ostaje problem u razjašnjenju Heideggerova odnosa s tehnologijom. Dok se u *Bitaku i vremenu* ovaj odnos misli iz neposredne prakse, u kasnijem Heideggeru (oko pitanja tehnologije) vidimo da se ona pojavljuje kroz *Po-stav* (njem. *Ge-stell*), što daje jednu skroz drukčiju intonaciju mišljenju tehnologija.

Heideggera kao *Dasein*, a kod Merleau-Pontyja kao *tjelesno-centrirano*. To je ujedno i jedan od razloga zašto Ihde naglašava da su ovi mislioci u pozadini postfenomenologije – iako *transcendentalni ego*, *subjekt* i *Dasein* nedostaju.⁶ Ovdje je vidljivo da Ihde ne navodi nedostatak pojma *tjelesno-centrirane* percepcije Merleau-Pontyja. Razlog je taj što je »Merleau-Pontyjevi moment« za Ihdea odlučujući u njegovom pothvatu da misli iz perspektive tijela. Jer postfenomenologija predstavlja svojevrsni pokušaj zamjene tjelesnog (engl. *embodiment*) sa subjektom.⁷ Ova je zamjena ujedno Merleau-Pontyjevo polazište kojim se iskustvo ne vidi u nekom subjektivnom aktu čiste svijesti, što po Ihdeu ima za izravnu posljedicu »situiranje fenomenologije u konkretnom i tjelesnom kontekstu«. Izvjesno je da preokret od *transcendentalnog ega*, kao i od Heideggerova *Dasein*-a, k tijelu kao »štožeru svijeta«⁸ – završava dubinskom preobrazbom u fenomenologiji. To je jedan novi moment koji ne posmatra tijelo kao fiksirani ili samostojni entitet, već kao aktivno živo tijelo kroz koji nam se pojavljuje iskustvo svijeta. Jer po Merleau-Pontyju »tijelo je vozilo bitka u svijetu, a imati tijelo, to za živo biće znači spojiti se s određenom sredinom, stopiti se s izvjesnim projektima i u njima se neprekidno angažirati«.⁹ U nastavku Merleau-Ponty ovo imenuje i kao »evidenciju potpunog svijeta« u kojemu još nastupaju »objekti kojima se može rukovati«. Ovako utonuli u svijet, kroz živo tijelo i kroz naše percepcije, ne moramo se više obrušavati na svijet, jer kao što ističe Merleau-Ponty »ne treba se, dakle, pitati da li doista percipiramo svijet, treba naprotiv reći: svijet je ono što percipiramo«.¹⁰ Upravo se to može uzeti kao opća premisa postfenomenologije koja će pojam tijela (kao i percepcije) postaviti u širi kontekst aktualnoga, tehnološkoga konfiguriranja našega životnog svijeta ili bitka-u-svijetu.

Po Ihdeu kod Merleau-Ponty već je naznačena »razlika između 'objektivno' konstituiranog tijela, mehaničkog i konstituiranog tijela trećeg-lica kartezijske znanosti i *corpus vecu* ili živo tijelo kao tijelo iskustva. Ovo je tijelo-u-akciji, izvan sebe sada već u svijetu«.¹¹ Ovime se ne iscrpljuje shvaćanje tijela.

U postfenomenologiji, naravno, pretpostavljaju se i drugi obrisi tijela koja nam dolaze iz anti-fenomenoloških pozicija koja nalazimo, na primjer, kod Michela Foucaulta – koji tijelo postavlja u sasvim drugačiju perspektivu kao *anatomopolitičko* ili *disciplinirano tijelo*. Ali u Foucaultovoj perspektivi tijelo je sasvim drugačije poimano, i to u smislu djelovanja na tijela i koja su konstituirana kroz mehanizme moći i disciplinarnih tehnologija. U Foucaultovu pristupu, naime, Ihde nalazi ono što je socio-kulturni kontekst, tj. ne-fenomenološko uspostavljanje ili konstituiranje tijela. Samo po sebi, u stavu da je »sve socijalno konstruirano« nameće se pretpostavka o tijelu kao *socijalno konstruiranoga*, što nas na neki način dovodi do toga da se tijelo utapa u nešto ne-tjelesno. Zato Ihde naglašava:

»... ja poričem da se tijelo jedan [engl. *body one*] može ikada apsorbirati u onome kulturnom, nužni je uvijek biti tijelo i da je opisivo kroz usporedbu *corpus vecu*. Ali, jednako, tijelo je situirano kao i dopušteno u tijelu dva [engl. *body two*], kulturna označavanja koja svi mi doživljavamo. Otjelovljenje je oboje, akcionalno-perceptivno kao i kulturno obdareno.«¹²

Ono što bi se moglo smatrati definitivnim okretom od fenomenologije k postfenomenologiji, Ihde ujedno smatra i svojim doprinosom debati o tijelu; to što se u »materijalnoj tjelesnosti« ujedno očituje i odnos s nečim »drugim materijalnim«, odnosno tehnologijama. Ihde je ovim pristupom pokušao

»... pokazati kako su materijalna kultura, artefakti, tehnologije preuzete u ljudskom iskustvu kroz odnos čovjek – tehnologija. Intencionalnost, sada ne kao 'svijest *per se*' nego kao utjelov-

ljujuća, uključuje materijalne tehnologije u različitim pozicijama u kojima se ja odnosi prema ili bilo kakvom 'svijetu'.⁶

Ono što je bilo izostavljano u našem promišljanju svijeta ili našem odnosu prema svijetu klasične fenomenologije, sada se preokreće time što uvidamo da je mišljenje tehnologija, kao i time da je naš odnos s tehnologijama postavljen u drugačiji kontekst od onoga fenomenologije. U ovoj rekonfiguraciji odnosa naše se iskustvo nama ne pojavljuje u nekoj »samosvojnoj evidenciji« jer se u našem odnosu sa svijetom ne mogu više zanemariti tehnologije. Nama se sada iskustvo svijeta otkriva kroz odnos sa stvarima, što ujedno podrazumijeva i artefakte s kojima smo u svakodnevnom i prisnom odnosu. Time nam se nameće i mišljenje tehnologije i čovjekov odnos s tehnologijama – kao prošireno iskustvo koje izranja iz tjesnaca nekog izvornog iskustva svijeta. Struktura je našeg iskustva s tehnologijama mnogo kompleksnija ako imamo u vidu i ono što Don Ihde smatra kao iskustvo s tehnologijama, *kroz* tehnologije i *među* tehnologijama.

Nastojanje fenomenologije da se svijet misli iz »izvornih predstava« ili »iskustava« danas sa spoticanjem odgovara na izazove novih tehnologija koje konstituiraju naše iskustvo svijeta. Fenomenološki je pristup često netehnološki kontekstualiziran u problemu izvornog iskustva svijeta. To je i glavni razlog zašto postfenomenologija polazi od pretpostavke da klasična fenomenologija misli tehnologiju romantički u neprestanom pokušaju dolaženja do izvornih i autentičnih iskustva. Fenomenologija također misli tehnologiju kao jedan jedinstveni entitet ili kao monolitični entitet koji otuđuje čovjeka od njegova autentičnog bitka, kao i od njegova autentičnog svijeta. Postfenomenološko stajalište pokušava prevladati upravo taj stav, čime bismo mogli konstatirati da je postfenomenološko mišljenje izraz protivljenja takvog shvaćanja tehnologija (oni ovaj pojam upotrebljavaju u množini), koje imaju mnogo veći učinak u formiranju odnosa čovjeka i svijeta. Heideggerov pojam *Post-stava* (njem. *Ge-stella*), u kojemu vidi bit tehnike, zapravo je jedan unitarni model kroz koji predstavljamo svijet kao »naspramstojnost«. U ovako pretpostavljenom odnosu sa svijetom neizbježno se uspostavlja jedan nametnuti odnos sa svijetom kao »opredmećivanom« za potrebe ljudske kalkulacije, manipulacije i gospodarenja. Ali u mišljenju tehnologija u množini zapravo se izlažemo

6

Don Ihde, *Postphenomenology. Essays in the Postmodern Context*, Northwestern University Press, Evanston – Illinois 1993., str. 1.

7

Don Ihde, *Postphenomenology – Again?*, The Centre for STS Studies, Aarhus 2003., str. 11.

8

Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, prev. Anđelko Habazin, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1990., str. 109.

9

Ibid., str. 108.

10

Ibid., str. 15. Konzekvencije ovakvog stava ogromne su u načinu na koji sada možemo fenomenologijski pristupiti svijetu ili misliti svijet. Merleau-Ponty u njegovu predgovoru

jasno naznačuje da »evidencija percepcije nije adekvatna misao ili apodiktika evidencija. Svijet nije ono što ja mislim, već ono što živim, ja sam otvoren svijetu, nesumnjivo, s njime komuniciram, ali ga ne posjedujem on je neiscripiv. 'Postoji neki svijet', ili radije 'postoji svijet' nikada ne mogu u potpunosti obrazložiti ovu stalnu tezu svog života. Ova činjeničnost svijeta jest ono što tvori *Weltlichkeit der Welt*, ono što čini da svijet jest svijet [...]« – Ibid., str. 15.

11

Ibid., str. 12.

12

Ibid., str. 13.

13

Ibid., str. 14.

mногоstrukim i kompleksnijim odnosima čovjeka s tehnologijama, bez nametanja neke tehnologije koju mislimo s velikim T ili, kako Ihde kaže, »jednoj mjeri koja svima stoji« (engl. *one size fits all*). Naime, upravo se u novim tehnologijama (bilo one nanotehnologije, biomimetike, infotehnologije i sl.) pojavljuju odnosi koji raskrivaju svijet ne isključivo kroz nametajuće htijenje čovjeka, već u mnogo kompleksnijim i još uvijek nepromišljenim odnosima koji su ne samo konstitutivni za svijet nego i za čovjeka. U ovoj empirijskoj izdiferenciranosti tehnologija pojavljuje se i naše iskustvo kao i naš odnos s tehnologijama. Olaki prijelaz u mišljenju tehnologija iz mehanizirane prehrambene industrije do atomske bombe i leševa plinskih komora, kako to čini Heidegger, potvrđuje neizbježnost kao i nužnost mišljenja tehnologija kroz novi pristup. Iz toga razloga postfenomenologija polazi od stava da je odnos čovjek – svijet fenomenološke perspektive neprimjeren aktualnom stanju tehnoloških konfiguracija. Ubrzanim razvojem modernih tehnologija sve se više krećemo k jednom kontekstu ne samo sveprisutnosti tehnologija u konstituiranju svijeta nego upravo i u isprepletenosti i nerazdvoivosti čovjeka, tehnologije i svijeta. Nije samo novostvoreni kontekst aktualne sveprisutnosti tehnologija u modernom dobu koji zahtijeva novo promišljanje odnosa čovjek – svijet, već se taj odnos ne može ni povijesno ni antropološki misliti bez tehnologija. Ovdje ćemo se nadovezati na mišljenje Petera Sloterdijka, koji svojim antropotehničkim pristupom nadopunjava postfenomenološku perspektivu promišljanja čovjeka i svijeta.

Tehnološki teksturirana egzistencija

Postfenomenološki pristup pokušava osvijetliti jedan bitan odnos posredovanja (medijacije) tehnologijom odnosa čovjeka i svijeta. To se može nazvati uopćenom »modifikacijom fenomenologije«. ¹⁴ Don Ihde je *modifikacijom* pokrenuo novo gledište otvoreno prema jednom zapostavljenom kontekstu klasične fenomenologije. Tehnologija, bez da bi bila samo otuđujuća za ljudski svijet, omogućava »da se formira ili uobličuje naš odnos prema svijetu više nego što nas udaljuje od njega«. ¹⁵

Ovim se pristupom počinju »reinterpretirati fenomenološke pretpostavke«. Fenomenološko poimanje odnosa čovjek – svijet kod svih utjecajnih fenomenologa prisutno je kao poimanje u smislu *svijesti* (Husserl), *perceptije* (Merleau-Ponty) ili *bitka-u-svijetu* (Heidegger). ¹⁶ Nijedna od ovih poimanja koja nadopunjuju jedna drugu, nisu dovoljna kako bismo došli do onoga što smatraju izvornim iskustvom svijeta.

Iako se fenomenološkim pristupom izbjegla tradicionalna podjela subjekt – objekt, njegovim relacionizmom ili pojmom *intencionaliteta*, u postfenomenološkoj perspektivi misli se »intencionalni odnos na dva različita načina«. Prvo, u mišljenju tehnologije, »postfenomenologija istražuje njen fundamentalni posredujući karakter«. Postfenomenolozi misle da »nema direktnog odnosa između subjekta i objekta, nego samo posredovanog (indirektnog), i da tehnologija često tu ima funkciju medijatora«. ¹⁷ Time se odnos čovjek – svijet vidi u rekonfiguriranom odnosu čovjek – tehnologija – svijet koji je prvi puta aktualizirao Don Ihde. Drugo, postfenomenologija se udaljava od pretpostavke da »imamo jednog prije-danog subjekta u jednom prije-danom svijetu objekta s jednim posredničkim (medijacijskim) entitetom između njih«. Konzekvencije takvog shvaćanja odnosa čovjek – tehnologija – svijet Dona Ihdea, još su više radikalizirane u stavu Peter-Paula Verbeeka: »subjekt i objekt su

prema njima konstituirani u ovoj posredničkoj relaciji.«¹⁸ Ovaj je stav kasnije i sâm Ihde eksplicite artikulirao.

Misleći iz ovakve perspektive, posredujući karakter tehnologije u postfenomenologiji dobiva drugačiji smisao; ono ujedno potvrđuje prednost fenomenologije u pokušaju nadilaženja tradicionalne podjele na subjekt i objekt ili pretpostavke postojanja čovjeka i svijeta kao samosvojnih entiteta u kartezijskom naslijeđu. Postfenomenologija nasuprot fenomenologiji uvida da uobličavanje našeg iskustva svijeta kroz tehnologije ima za posljedicu i uobličavanja svijeta. I to zbog činjenice, kako potencira Verbeek, jer

»... posredovanje ne zauzima prosto mjesto između subjekta i objekta, već naprotiv zajedno uobličuje i subjekt i objekt. Formulacije kao 'pristup realnosti' koje nam nudi artefakt treba čitati kao odnos na kojemu jedan artefakt čini mogućim konstituciju svijeta u samom procesu percepcije. Subjekt i objekt su proizvodi tehnološke medijacije, a ne samo polovi između kojih se događa medijacija.«¹⁹

Pod utjecajem Merleau-Pontyja, potenciranje procesa percepcije čini jedno od možda glavnijih polazišta postfenomenologije. On je, naime, uvidio značaj tjelesno-perceptivnog iskustva kao izvornog, te je smatrao da

»... percepcija (opažaj) nije znanost svijeta, to nije čak ni akt, neko hotimično zauzimanje stava, ona je osnova na kojoj se svi akti ocrtavaju i njihova je pretpostavka. Svijet nije objekt čiji zakon konstituiranja posjedujem u sebi, on je prirodna sredina i polje svih mojih misli i svih mojih jasnih percepcija. Istina ne 'prebiva' samo u 'unutrašnjem čovjeku', ili radije, nema unutrašnjeg čovjeka, čovjek je u svijetu, on se spoznaje u svijetu.«²⁰

Percepcija kao osnova u kojoj se svi akti ocrtavaju i koja je njihova pretpostavka uvijek je tjelesno-perceptivni akt. Ovaj je tjelesno-perceptivni akt u isto vrijeme u mnogome isprepleten tehnologijama koje još i Merleau-Ponty uvidio u svojoj studiji *Fenomenologija percepcije* (pero u ženskom šeširu ili štap za slijepca), dok postfenomenologija upravo pokušava osvjetliti i proširiti ove samo naizgled male i drugorazredne primjere.

Iz ovoga se vidi da je polazište postfenomenologije u mišljenju uloge tehnologije ili mišljenju tehnologija uobličavanje našeg iskustva svijeta, bez namećanja npr. *Po-stava* (njem. *Ge-stella*). Time se uvida da se uloga tehnologije ne može zapostaviti pukim romantičkim odbacivanjem i vraćanjem izvornim percepcijama ili iskustvu, ili čak nekom autentičnom bitku. I to iz razloga što je naše iskustvo svijeta nerazdvojno od tehnologija, tj. jer je naše iskustvo isprepletano i nerazdvojivo od tehnologija. Ukoliko se složimo sa Sloterdijkom koji u metafizici vidi jednu meta-otpiku koja je ustvari naš način primarnog iskustva svijeta, utoliko možemo samo zamisliti koliko možemo go-

14

Don Ihde, *Medical Technics*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2019., str. 9.

15

Robert Joseph, Peter-Paul Verbeek (ur.), *Postphenomenological Investigations. Essays on Human – Technology Relation*, Lexington Books, Lanham 2015., str. 11.

16

Ibid., str. 11.

17

Ibid., str. 12.

18

Ibid., str. 12. Ovaj stav izložio je Verbeek u svojoj knjizi. Vidi: Peter-Paul Verbeek, *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, Pennsylvania State University Press, University Park 2005.

19

P.-P. Verbeek, *What Things Do*, str. 130.

20

M. Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, str. 9.

lim okom konkurirati Geigerovom brojaču. Istovjetna je i pretpostavka Dona Ihdea koji vidi u odnosu Galilea i njegova teleskopa – praktičnu interakciju koja omogućava da se mjesec vidi drugačije, a sukladno tome i interpretira drugačije. Ovi naizgled površni argumenti, interpretacija kojih je nijansirana i potkrijepljena dubljim analizama takvih odnosa u postfenomenologiji, imaju veliki značaj i učinak na ono što se zove iskustvo svijeta. Sjetimo se Heideggerova intervjua za *Spiegel*, njegove posljednje riječi, koju je on zahtijevao da se objavi nakon njegove smrti. Heidegger je, kako čitamo, umro prestrašen! U primjedbi *Spiegela* da »sve funkcionira«, da je s tehnološkim razvojem sve u redu, da se sve više proizvodi i da su ljudi u »tehnificiranom dijelu zemlje dobro zbrinuti«, Heidegger odgovara:

»Sve funkcionira. To je upravo ono strašno [njem. *das Unheimliche*], da to funkcionira, te da funkcioniranje vodi k daljnjem funkcioniranju i da tehnika čovjeka sve više čupa iz zemlje i raskorjenjuje. Ne znam jeste li se prestrašili: ja sam se na svaki način prestrašio kad sam vidio snimke s Mjeseca k Zemlji. Uopće ne trebamo atomsku bombu, raskorijenjenost čovjeka već je tu. Imamo još samo tehničke odnose. To nije više zemlja, na kojoj danas čovjek živi.«²¹

Što je toliko strašno u premještanju perspektive iz koje nam se svijet pojavljuje? Zašto taj svijet ili ta Zemlja više ne bi bila svijet ili ne bi bila Zemlja u kojoj živimo? U kojemu to svijetu ili zemlji danas živimo? Heidegger nam daje odgovor nokturalnog raspoloženja: u svijetu u kojemu »noć siri svoju tamu«!? Jer kako on to ističe, bit tehnike samo polako izlazi na svjetlost dana. Taj je dan svjetska noć koja je pretvorena u puki tehnički dan. Taj je dan najkraći dan. Njime prijeti jedna »jedina beskrajna zima«.²² Novonastala iskustva svijeta Heidegger opisuje u jezivom i ledenom tonalitetu, kao prijetnja jedne beskrajne zimske noći. Prije bi bilo da je ovo novo prošireno iskustvo svijeta, ili ovaj opisani svijet s Mjeseca kao što to Ihde ističe, ništa više nego jedan ne-heideggerovski (engl. *un-Heideggerian*) svijet. Jedino se iz toga može shvatiti zašto je Heidegger tako dramatično doživljavao izmijenjenu perspektivu; ovdje ne treba posebno naglasiti tehnološko posredovanje, koja ujedno mijenja naša iskustva. Smještanje perspektive samim time smješta svijet kao i Zemlju.²³ Ova je samo jedna slika u danas neizmjernom univerzumu slika koje nam tehnologije viđenja (engl. *imaging technology*) donose. Ova nas hiperprodukcija slika u hipertehnološkom svijetu viđenih iz Heideggerove perspektive – zasigurno raskorjenjuje. Ali u postheideggerovskom kontekstu, ovo raskorijenjivanje ne predstavlja ništa više nego to da nas ono izvlači iz jedne folklorne ontologije koja nas je ukorijenila u »autentičnom bitku« više mističnih konotacija nego realnog ili praktičkog iskustva odnosa sa svijetom. Zato i Heidegger zvuči »provincijalno« (ako se ovdje služimo Sloterdijkovim vokabularom) kada u ovom premještanju perspektiva i transformiranja iskustva vidi samo ono stravično. U prigovoru *Spiegela*, gdje je pisano da on (čovjek) ovdje ima mjesto, kao hipotetičko pretpostavljanje da se čovjek može preseliti i u druga kozmička prostranstva, Heidegger odgovara:

»... po našem ljudskom iskustvu i povijesti, koliko sam na svaki način upućen, znam da je sve bitno i veliko postalo samo iz toga što je čovjek imao neki zavičaj, domovinu, i bio ukorijenjen u nekoj predaji.«²⁴

Zavičaj, domovina, predaja, svi sinonimi autentičnog bitka, danas zvuče otrcalo naspram nemjerljivih iskustava rekonfiguriranog konteksta primjenom novih tehnologija. Ovo je možda malo pretjerana kontekstualizacija Heideggerova kompleksnijeg mišljenja, ali ipak u svakom netranscendentalnom pristupu mišljenja tehnologija, Heideggerov pristup tehnologiji asocira neke

mistične momente koji osjenčuju drugačiju perspektivu u odnosu čovjeka i svijeta.

Postfenomenologija upravo pragmatičkim pristupom, kao i praktičkim (jer je u stvari postfenomenologija Dona Ihdea pokušaj spajanja fenomenologije i pragmatizma), analizira odnos čovjek – tehnologija – svijet u različitim konkretnim oblicima na kojima se kristaliziraju sami odnosi. Odnosi koje identificira Ihde ustvari pokazuju da je naše odnošenje sa svijetom, kao i naše iskustvo, u konkretnim i praktičnim relacijama s tehnologijama nesvodivih na neki uopćeni ili apstraktni transcendentelni model.

On je razlikovao četiri odnosa koje ne smatra iscrpnim, ali ih vidi kao značajne u našem svakodnevnom odnošenju sa svijetom s kojim smo fundamentalno vezani.

1. *Utjelovljujuća relacija* (engl. *embodiment relation*): u utjelovljujućem odnosu imamo određene uređaje koji transformiraju tjelesno-perceptualne odnose sa svijetom. Ovdje je Ihde preuzeo i neke argumentacije od Heideggera (npr. tematiziranje čekića), kao i od Merleau-Pontyja (npr. štap za slijepca ili pero na ženskom šeširu). Ovdje se referira na jedan konkretan primjer naočala. Kada nosimo naočale one više nisu samo jedna od stvari u svijetu kojom čovjek može percipirati. Naprotiv, onaj koji ih nosi vidi kroz njih jedan transformirani svijet, tako da one postaju dio opažajućeg iskustva onoga koji ih nosi. U tehnologijama viđenja (engl. *imaging technologies*) naše optičke i vizualne mogućnosti još se više optimiziraju i transformiraju kroz njihovu putanju razvoja koja »prekoračuje granice ljudskog viđenja«. ²⁴ Optičke su tehnologije sve kompleksnijeg ustroja te tako proširuju naše sposobnosti percepcije. Ono što se ne može iskusiti ili percipirati sada nam se pojavljuje u neizmjernim slikama fenomena do sada nepojmljivih izravnim ili izvornim iskustvom. Posredovanjem optičkih tehnologija kao što su »gama zrake, x-zrake, ultraljubičaste, optičke kao i radio-valne slike«, ističe Ihde, one nisu više samo »proste varijante teleskopa« nego su »spojene i kompleksne« varijante tehnologija, a »procesiranje njihovih rezultiranih slika inkorporiraju kompjutore i digitalne tehnologije«. ²⁶ Optičkim tehnologijama sada prisutni nepoznati fenomeni ukazuju na »perceptualno otvaranje svijeta«.

U dijagramu Čovjek – Tehnologija – Svijet sada vidimo kako se pojavljuje jedan novi konkretan odnos:

(Ja – Tehnologija) → Svijet

2. *Hermeneutička relacija* (engl. *hermeneutic relation*): Don Ihde odnos čovjeka i tehnologije vidi kao jedan kontinuum, tako da u njemu možemo

21

Der Spiegel (Hamburg, 31. V. 1976, str. 193–219), citirano prema: Vanja Sutlić, *Kako čitati Heideggera. Uvod u problematsku razinu Sein und Zeit-a i okolnih spisa*, August Cesarec, Zagreb 1989., str. 319.

22

Martin Heidegger, *Šumski putevi*, prev. Božidar Zec, Plato, Beograd 2000., str. 231.

23

Vidi: Don Ihde, »Deromanticizing Heidegger«, u: Don Ihde, *Postphenomenology. Essays in the Postmodern Context*, Northwestern

University Press, Evanston 1993., str. 103–115.

24

V. Sutlić, *Kako čitati Heideggera*, str. 320.

25

Don Ihde, *Postphenomenology and Technoscience. The Peking University Lectures*, Sunny Press, New York 2009., str. 54.

26

Ibid., str. 57.

nalaziti i lingvističke i smisaono-orijentirane kapacitete. U hermeneutičkom odnosu proces je više analogan s čitajućim ili interpretirajućim činom nego s tjelesnim činovima. Pisanje je tehnologija, ali također imamo uređaje kojima čitamo, i to je odnos s onime što možemo zvati »čitljiva tehnologija« (engl. »readable technology«). To ne moraju biti samo vizualne tehnologije, tu se mogu uključiti i auditivne – kao što su signali koje dolaze tehnologijama. U gore navedenom primjeru optičkih tehnologija koje u utjelovljenoj relaciji također pretpostavljaju i hermeneutičku relaciju ili hermeneutički proces »prevođenjem onoga što je otkriveno u slikama koje se mogu vidjeti ili čitati od utjelovljujućeg promatrača«. ²⁷

U formaliziranom dijagramu hermeneutičke relacije pojavljuje nam se drugačiji odnos:

Čovjek → (Tehnologija – Svijet)

3. *Relacija drugosti* (engl. *alterity relation*): dok je u fenomenologiji pretpostavljen pojam *drugosti* u iskustvu interakcije s drugim, ovdje se on pretpostavlja i u angažiranju s tehnologijama. Ihde potencira da mi »možemo također – ponovno aktivno – angažirati tehnologije same kao kvazi-objekte ili čak kao kvazi-drugost, zbog čega i pojam drugosti [tj. alteriteta, op. a.]«. ²⁸ Ovdje imamo tehnologija kao što su kompjuterski *interface* ili određeni odnosi s tehnologijama kao ATM itd. Tako da se ovdje ne radi o tome da se u relaciji drugosti iskustvo interakcije s ljudima zamjenjuje tehnologijama, već imamo primjer analogije koja je postala našim svakodnevnim iskustvom. ²⁹ Takva je relacija sveprisutnija u svim interaktivnim tehnologijama. U postfenomenološkom se pravcu ovo potencira kao mogućnost »predviđanja napretka *computinga* i u rastu naše sposobnosti stvaranja sofisticiranih kompjuterskih programa koji simuliraju interaktivni stil, vidjet ćemo sve više i više uređaje dizajnirane u *interfaceu* stila alteriteta«. ³⁰

U relacijama drugosti dobivamo još jedan odnos koji se može predstaviti u dijagramu:

Čovjek → Tehnologija (– Svijet)

4. *Pozadinska relacija* (engl. *background relation*): u pozadinskim relacijama postoji jedan, da tako nazovemo, netematizirani odnos s tehnologijama. To je naš odnos s tehnologijama koja su u pozadini našeg iskustva. Jer kako Ihde potencira:

»... mi živimo, mičemo se i jesmo u središtu naših tehnologija.« ³¹

To su, primjerice, svi prostori arhitekture u kojima se krećemo i živimo. Naše iskustvo okoliša u kojemu se nalazimo često je tehnološki određen: noću imamo električno svjetlo, ali također imamo i klima uređaje i sustave grijanja. Tehnologije su često nerazdvojni dio našeg okoliša ili svijeta u kojemu jesmo, bez da bi to bila neka »gola egzistencija u globalnoj čistini«, kako to Sloterdijk ironično navodi.

Tako se u pozadinskoj relaciji sada ponovo pojavljuje drugačiji odnos:

Čovjek (– Tehnologija/Svijet)

Ihde ovo vidi kao *relacionalnu ontologiju*, koja bi s ovako postavljenim odnosima čovjeka i tehnologije imala određene implikacije na odnos čovjek –

svijet. Zato Ihde konstatira pomalo lakonski i odrješito da »tehnologije transformiraju naše iskustvo svijeta i naše percepcije te interpretacije našeg svijeta i tako se u tom procesu i mi transformiramo«.³²

Ovim se odnosima čovjeka i tehnologije može uvidjeti koliko smo prisni s tehnologijama i koliko je toga od našeg odnosa sa svijetom uvjetovano i određeno tehnologijama. Ovi se odnosi, a pogotovo utjelovljeni odnosi (engl. *embodiment relation*), mogu smatrati u većini *simbiotičkim* (da ne spominjemo protetske tehnologije), kao nerazdvojnim dio iskustva. Odnosi konstatirani kod Ihdea, a koji nisu iscrpljujući odnosi čovjeka i tehnologije koja se može smatrati još kompleksnije strukturiranom, nameću neizbježnost promišljanja našeg odnosa sa svijetom unutar klasične fenomenologije. Odnosi s tehnologijama koja posreduje naša iskustva imaju za posljedicu sasvim nove spoznaje našeg iskustva svijeta koje se ne može reducirati na izvorno egzistencijsko iskustvo. Ako je »svijet života«, kako to kaže Husserl, »carstvo izvornih evidencija. Ono evidentno je u percepciji, ovisno od slučaja, dano kao 'to samo' što se u neposrednoj prezentnosti iskusilo«,³³ onda se da utvrditi da je iskustvo svijeta u izvornim evidencijama, ali koje su kao takve »tehnološki teksturirane« (engl. *technologically textured*), kako to kaže Ihde.

Nadfenomenalna monstroznost moderniteta

U postfenomenološkom pristupu iz pozicije filozofije tehnologije više smo okrenuti k empirijskim relacijama koje imamo s tehnologijama. Ovo bi trebalo biti u funkciji skretanja pažnje na netematizirane ili nepromišljene, možda i često apstrahirane relacijama koje imamo u našem svakodnevnom iskustvu s tehnologijama. Mišljenje o odnosu čovjeka i tehnologije koje sagledava ovaj odnos više iz horizontalnog pristupa u njenoj širini – mišljenje je Petera Sloterdijka. Bez obzira na evidentne razlike u elaboraciji shvaćanja pojma postfenomenologije u filozofiji tehnologije, Don Ihdea i njegove teorijske pretpostavke imaju isto polazište: mišljenje uloge, smisla kao i funkcije tehnologije u izvornom odnosu čovjek – svijet, kao i stvaranja čovjeka i svijeta. U mišljenju se ovog odnosa ni u kojemu slučaju ne mogu zapostaviti fenomenološke pretpostavke kao klasični pristupi, moguće kao jedine dostojne mišljenja izvornog iskustva svijeta, što rezultira određenim stavom prema fenomenologiji. Iako se Sloterdijk ne karakterizira eksplicitnim elaboriranjem fenomenologije, njegovo se mišljenje razvija u neprekidnom dijalogu s fenomenologijom, a najviše s Heideggerom. Kroz njegovo se mišljenje uvijek provlače kritički osvrti na pretpostavke fenomenologije, iako često kao ne tako bitne digresije oko fenomenologije, kroz njih se uvijek odmotava jedan čvrsti stav da se fenomenološki ne može misliti u hipertehnološkom kontekstu moderne. Sve ovo postaje očiglednim ako se uzme u obzir Sloterdijkovo

27
Ibid., str. 61.

28
Ibid., str. 41.

29
Robert Joseph, Peter-Paul Verbeek (ur.), *Postphenomenological Investigations*, str. 18.

30
Ibid., str. 18.

31
Ibid.

32
D. Ihde, *Postphenomenology and Technoscience*, str. 67.

33
Edmund Husserl, *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija*, prev. Zoran Đindić, Dečje Novine, Gornji Milanovac, 1991., str. 107.

shvaćanje fenomenologije iz njegove knjige *Filozofski temperamenti* (njem. *Philosophische Temperamente*), u kojoj piše o Husserlu i fenomenologiji. Fenomenologiju i njene akte konstitutivne svijesti vidi kao dekontekstualizirane od tehnološko teksturiranog svijeta ili, kako on to naziva, »tehnološkog naturalizma«. Sloterdijk smatra da

»... fenomenološki čuvari bivstvujućeg, koji su se kao Božje oči vježbali u transcendentnom pogledu na svijet, bili sve više izopćeni i da ih je zaobišao proces istraživanja koji modernu civilizaciju vodi k integralnom tehnološkom naturalizmu.«³⁴

Upravo se u ovoj izopćenosti fenomenologije iz moderne civilizacije prepoznaje potreba neodložnosti pokreta drugačijeg mišljenja o tehnološkom ili tehnološkoj konstituciji svijeta. Jer kako ističe Sloterdijk:

»Svijet života moderne kao da je sve više i više prožet objektima tehnike koji svijesti nude tek površinu: takve površine od tipki i znakova, ispod kojih se visokokompleksni aparati obraćaju svojim korisnicima, jedva da se još i mogu shvatiti kao fenomeni u specifičnom smislu te riječi, budući da je za njih karakteristično to da u njima Bitak okreće leđa. Pojavi. Ono što je tehnički bitno svijesti ne izlazi na oči kao fenomen.«³⁵

U tehnološkom razvoju moderniteta činjenice se više ne odnose na neku neposrednu svijest, a u dubini činjenica tehnološkog svijeta sada nam se pojavljuju kompleksni strojevi koji zapravo ne asociraju na ništa od pojava klasične fenomenologije. U ovoj se sažimajućoj konstataciji može bez dvojbe naći zajednička točka u mišljenju tehnologija s pristupom Dona Ihdea. Sličnost u pristupima može se vidjeti i iz Sloterdijkova stava prema eksplikaciji koju vidi kao neispredani tijek prevrata u kojima nam implicitno postaje eksplisitivnim kroz »provođenje pozadinskih zbiljnosti«. Zato Sloterdijk misli da je fenomenologija

»... služba spašavanja za fenomene u vremenu u kojemu se većina pojava oku ili drugim osjetilima ne obraća sama od sebe, već se, naprotiv, mora dovesti do vidljivosti putem istraživanja, invazivnih eksplikacija i odgovarajućih mjerenja [što znaci 'promatranja' s pomoću strojeva i umjetnih senzora, op. a.].«³⁶

Ovo nas prisjeća na postfenomenološku pretpostavku posredovanja ljudskog iskustva s tehnologijama. Ovdje se vidi da se metafizička asocijacija s ljudskim izvornim iskustvom ne može više smatrati vjerodostojnom za konstituciju našeg iskustva uopće. Sve je to ono što Sloterdijk naziva »demonija eksplisitivnog«. Tehnološkim strojevima ne može se promatranju oduzeti legitimitet u konstituiranju i strukturiranju našeg iskustva; ne može se ljudsko iskustvo lišiti ovih agresivnih prodiranja spoznaje u ono skriveno i ono nepojavljivo za naš čisti ljudski senzo-motorički aparat. Uz tehnologije i njihovo posredovanje u

»... probuju do skrivenoga i njegova uključenja u osvijetljen prostor može postati kao fenomen zamjetnim ono što je po sebi postojalo i postoji samo latentno, afenomenalno i bez nužnog odnosa prema nekoj suznjavajućoj svijesti.«³⁷

Ovo jasno ukazuje na dalekosežne epistemološke implikacije za nova viđenja koja se ne mogu golim okom obuhvatiti u našem iskustvu; to je jedna epifanija višeg reda, možda čak jedne nadfenomenalnosti. Ništa od toga nije otuđujuće za čovjeka. Naprotiv, time je čovjek osposobljen da tehnološkim razvijenim postupcima obogati svoje spoznaje i iskustva onim nepoznatim, nepojavljivu u čistom i izvornom promatranju i iskustvu. To nije bezazlena transformacija kroz optički efekt tehnološkim i umjetnim kao ekstenzivi-

ranje ljudskog iskustva, kojemu redu pojava pripadaju nove zbunjujuće slike; ovdje prije svega

»... mislimo na postajanje fenomena atomskih gljiva, staničnih jezgri i prizora unutrašnjih strojeva, na rendgenske snimke i kompjuterske tomografije, na galaktičke fotografije – jedan difuzni univerzum kompleksnih prizora koje jedva da je moguće dešifrirati na čiju pojavu nijedno ljudsko [opreznije: *staroljudsko*, op. a.] oko nije moglo biti spremno.«³⁸

Fenomenološkom se gramatikom ovo veoma teško može predstaviti, jer kako ističe Sloterdijk, u novostvorenom okruženju tehnologija, »fenomenologija je filozofski testament predtehnološkog svijeta«.³⁹ Ako bismo za postfenomenologiju u filozofiji tehnologije empiričkog pristupa mogli još reći da je neka samoanaliza fenomenologije koja pokušava naći sebe u tehnološkom okruženju, kod Sloterdijka vidimo da ona nije ništa više od jedne zaostavštine koja nam daje uvid u ograničenosti mišljenja predtehnološkog svijeta. Nije slučajno što je i Heidegger, iako je dosta nezavisno od Husserla mislio fenomenologiju, morao »ustuknuti« pred tehnološkim svijetom svojim skeptičkim promatranjem tehnologije i njene biti. Kao što nije slučajno ni to da je u tehnologiji vidio »jedan sumnjivi entitet«, a za koji ga s pravom kritiziraju postfenomenolozi jer u njegovu poimanju tehnologije uspostavlja jedan »monolitni entitet«. Pojavom tehnološki konstituiranog svijeta ne bez razloga, kako to ističe Sloterdijk, Heidegger je »vidio tvorevinu fenomenološke nepravde i vjerovao da u njoj prepoznaje neku ontološku grešku«.⁴⁰ Ova je ontološka greška, kao što će Sloterdijk pokazati, ugrađivana u klasičnu metafizičku dihotomiju bića i nebića.

Za Sloterdijka ne možemo reći da se zalaže anti-fenomenologijski, jer su njegovi stavovi više odraz pokušaja da se aktualno misli, a što bi se bez ikakve dvojbe trebalo misliti o konsekvencijama koje može imati razvoj tehnologija u apsolutnoj rekonfiguraciji svijeta života. Sloterdijk nije anti-heideggerovski raspoložen, ali je zato u post-heideggerovskim gestama našao putokaz za promišljanje kako konstruktivnih tako i tehnoloških uvjeta bitka-u-svijetu. Heideggerova ontološka uputa u mišljenju koja je propustila misliti antropološke premise, nije uspjela doći do prikladne slike čovjeka i svijeta. Sloterdijk pokreće svoje mišljenje u pravcu koji bi mu dao širu osnovu shvaćanja ne samo čovjeka već i tehnologija. Zato Sloterdijk ide onto-antropološkim pristupom kojim možemo shvatiti dolazak u svijet *Daseina* kao jedan dug proces hominiziranja ili dolaska-u-svijet-ljudske-životinje kao tehnogeničkog efekta. Jer kako potencira Sloterdijk:

»... nemoguće je za čovjeka da kroči u čistinu/otvorenost koja je tu i koja njega čeka, kao što se netko penje uzbrdo. Možda točnije ovo: da nešto predljudsko otvara sebe prema ljudskom; da nešto predsvjetočno postaje svjetotvornim; da je nešto životinjsko nadživjelo sebe kao životinja

34 Peter Sloterdijk, *Filozofski temperamenti*, prev. Mirjana Avramović i Goran Bojović, Karpoš, Beograd 2013., str. 108.

35 Ibid., str. 108–109.

36 P. Sloterdijk, *Sfere III*, str. 64.

37 Ibid., str. 68.

38 Ibid., str. 66.

39 P. Sloterdijk, *Filozofski temperamenti*, str. 109.

40 Ibid., str. 109.

i uzdiglo se od životinjskog u egzistenciji [...]. U ovom smislu, čistina i bivanje čovjekom bili bi izrazi iste stvari.«⁴¹

Upravo to daje smisao čistini i otvorenosti svjetotvoračkih impulsa koja razlikuju čovjeka od životinje. U onto-antropologiji bitak-u-svijetu kao ljudski ek-stasis sada se nadopunjava upitnim kako se ovoj životinji dogodilo bivanje-ekstatičnim. Kako je ova životinja izašla iz »ontološkog kaveza« onoga što moderna biologija naziva *Umweltom*? Kako je ova životinja koja je bez svijeta ili, kako kaže Heidegger, »siromašna svijetom«, došla u svijet? Odgovori na ova pitanja trebaju ponuditi adekvatnu interpretaciju »ljudske činjenice«, te ujedno i jedne ontološke diferencijacije. Jer prema Sloterdijku:

»... samo onaj koji je prekinuo ovaj prsten može se opisati kao biće koje je 'došlo u svijet'. Ovo je ontološki znak raspoznavanja *Homo sapiensa*.«⁴²

Čovjek je u svijetu, ali je u svijetu kao svjetotvorački, tako da svijet nije više neodređene čistine ili otvorenosti. To je svijet koji čovjek stvara u procesu samostvaranja. Jer Sloterdijk misli da se čistina i otvorenost »ne mogu misliti bez tehnogeničkog porijekla«. ⁴³ Čovjek je, može se reći, antropotehnoški izuzetak samofabrikacije. Ne može se razdvojiti čovjeka od tehnologije, ne može se misliti čovjeka bez tehnologije, a isto vrijedi i za svijet, za otvorenost kao i čistinu. To da je čistina i otvorenost tehnogeničkog porijekla zapravo se da vidjeti iz paleo-ontološke analize u kojoj ono prototehničko istupa kao određujući faktor. Nisu to samo paleo-ontološke digresije koje nude drugačiju sliku odnosa čovjeka s tehnologijom; one su zapravo u funkciji uviđanja nerazdvojivosti čovjeka s tehnologijama. Jer kako ističe Sloterdijk:

»... ljudsko biće ne stoji u čistini praznih ruku – ne kao neki siromašni oprezni pastir sa svojim stadom, kako nam to Heideggerova pastoralna metafora sugerira.«⁴⁴

Naravno, u Sloterdijkovoj rekonstrukciji vidimo kako se iz nekih neodređenih ili čak nejasnih ocrta čistine ili otvorenosti sada dolazi do konkretne interpretacije svjetotvoračkog procesa u procesu hominiziranja. Ovaj je proces odraz prostornotvoračkog efekta u kojemu čovjek primarno obitava. Zato i »metafora« obitavanja u »kući bitka« iz Heideggerove čiste ontološke i hermeneutičke perspektive u onto-antropološkoj perspektivi dobiva drugačiji smisao, kao primarni događaj antropogeneze kroz stvaranje prostora u kojima se ljudi početno akomodiraju. Nije jezik taj koji primarno okućuje bitak već jedan konkretan proces stvaranja prostora obitavanja i smještaja. Zato Sloterdijk potencira da

»... 'kuća bitka' u kojoj je ljudsko biće pozvano da obitava postignuto je ne samo ili ne čak ni primarnom moći čistine za znakove. Prije jezika tu su geste tvrdog tipa (tehnologije bacanja, udara i rezanja) koje nekog odvajaju od sredine i koje poboljšavaju i osiguravaju ljudske inkubatore.«⁴⁵

To je obitavanje koje je konstruktivno strukturirano kao »utero-mimetički« princip koji se od nekih »intrauterinih morfologija« kreće k »ekstrauterinim situacijama«. Ovo Sloterdijk naziva *sfera* ili *sferološki bitak*. To je zapravo »intermedijatorna otvorenost« koja omogućava fabrikaciju čovjeka. Ona je nužna za čovjeka koji je napustio prsten sredine, a koji istovremeno ne može biti u nekoj stravičnoj i neodređenoj otvorenosti. Jer misliti antropotehnoški znači misliti, kako to ističe Eduardo Mendieta, »način koji su ljudi poduzeli proizvoditi sebe kroz kreaciju/izum/konstrukciju konzervatorija ili inkubatora«. ⁴⁶ Sloterdijk upravo iz ovakvog antropotehnoškog poimanja bitka-u-svijetu može uvidjeti da je čovjek tehnološki efekt. Zato se i Heideggerovo

poimanje tehnike kao po-stav (njem. *Ge-stell*) ovdje može preformulirati u antropotehnoškom umirujućem tonu:

»Ono što Heidegger naziva po-stav [njem. *Ge-stell*] i koju razumije kao neko slanje Bitka u kobno početno nije ništa drugo nego po-kućenje [njem. *Ge-Hause*] koje akomodira ljudska bića i posredstvom takvog akomodiranja neprimjetno ih fabricira.«⁴⁷

Prevedeno topološki, *po-stav* je *po-kućenje* ili *Ge-stell* je *Ge-hause*. Tehnologije po-kućenja jesu primarne u aklimatiziranju čovjeka tako što stvaraju primarne protektivne omotače za ljudski bitak. Tehnologija daleko od toga da je nešto prijeteće: ona je više u funkciji omogućavanja stvaranja i održavanja čovjeka. Sloterdijk naglašava da »ako je ljudsko biće ‘dano’ [‘es’ ... ‘gibt’, op. a.], onda je to samo zato što ga je tehnologija odvela dalje van pred-ljudskosti«. ⁴⁸ Čovjek kao danost, ili kao Tubitak (njem. *Dasein*) nije više utemeljen u nekoj mističnoj osnovi, nije to samodanost ljudskoga bitka; to je proces koji je tehnološki procesiran ili konkretan događaj tehnološki posredovan. Ništa otuđujuće i ništa od neljudskog nema u tehnologiji. Sloterdijk čak misli da nema »ništa perverzno ili ništa suprotno njihovoj ‘prirodi’« kada ljudi »sebe mijenjaju autotehnoški«. ⁴⁹ To je samo dio jednog procesa tehnološke manipulacije od postajanja čovjekom do genetičkih manipulacija u biotehnoškim laboratorijima. Mendieta je veoma sažeto opisao Sloterdijkov antropotehnoški projekt:

»... cilj ovog projekta, inače, nije da objavi dolazak nečega što nije čovjek, ili da smo prestali biti ljudima, nego prije da precizno osvijetli kako nove tehnologije, nove biotehnologije nisu ništa više do poglavlja u dugoj povijesti antropotehnologije.«⁵⁰

To znači da Sloterdijk jednostavno pokušava doći do realnog shvaćanja tehnologija i onoga što se danas dešava tehnološkim razvojem, bez da bi to bila samo optimistička afirmacija neke tehnološke utopije. Naprotiv, njegovo mišljenje više ukazuje na neprimjerene alarmističke ili tehnofobične uvriježene predrasude o pokornosti čovjeka tehnologiji ili otuđenju ljudskoga autentičnoga bitka koje izazivaju tehnologije ili tehnološke manipulacije. Zapravo se njegovo mišljenje kreće izvan ovih odnosa pokoravanja ili kontrole – bilo čovjeka bilo tehnologija. Jer u onome što Sloterdijk imenuje kao »homeotehničko« vidimo da su ovi odnosi mnogo složeniji od toga da se smatraju odnosima dominacije. Tako Sloterdijk piše:

41

Peter Sloterdijk, *Not Saved. Essays after Heidegger*, prev. Ian Alexander Moore, Polity Press, Cambridge 2017., str. 100.

42

Ibid., str. 102.

43

Ibid., str. 142.

44

Ibid.

45

Ibid., str. 119.

46

Eduardo Mendieta, »A Letter on Überhumanismus: Beyond Posthumanism and Trans-

humanism«, u: Stuart Elden (ur.), *Sloterdijk Now*, Polity Press 2012., str. 58–76, ovdje str. 70.

47

P. Sloterdijk, *Not Saved*, str. 119.

48

Ibid., str. 142.

49

Ibid.

50

E. Mendieta, »Letter on Überhumanismus«, str. 70.

»... mi postajemo svjedoci činjenice da s inteligentnim tehnologijama jedna ne-dominirajuća forma operativnosti iskrsava za koju mi predlažemo ime 'homeotehnike'.«⁵¹

Više nemamo odnose dominacije koji su karakterizirali konvencionalne tehnologije dok su operirale kroz »sirov subjekt« u »sirov material«. Sloterdijk smatra da su homeotehnike »akceleracija inteligencije *par excellence*«. Tako su odnosi dominacije ili strah od mogućih dominacija tehnologija samo dio paranoje stvorene brutalnom alotehničkom upotrebom tehnologija u 20 stoljeću. Zato Sloterdijk tvrdi da su se

»... klasične alotehnike upele u sumnji kao načinu mišljenja, kao i u kriptologičkoj racionalnosti: njegov je psihološki sediment paranoja.«⁵²

Što se prije oslobodimo paranoje tim ćemo se prije približiti procesima tehnoloških rekonfiguracija, te nećemo ostati taoci neke »anti-tehnološke histerije«, kao ni taoci bivalentne logike klasične metafizike. Mišljenje oslobođeno bremena naslijeđenih dihotomija osposobljava se za pristup novostvorenoj realnosti ili svijetu koji nazivamo modernim ili modernitetom. To je jedan drugačiji svijet u kojemu smo se preselili »napuštanjem kuće bitka«. Oslanjanjem jedino na registre klasične ontologije nemoguće je uočiti promjene koje se dešavaju. Ono što se može smatrati kao njegov naum jest to da se stigne do »izražavanja nad-fenomenalne monstroznosti moderniteta«. ⁵³ Nad-fenomenalni karakter moderniteta ne može se opisati ni shvatiti klasičnim jezikom metafizike. ⁵⁴ Klasični jezik, gramatika i logika metafizike ne mogu opisati svijet moderniteta, svijet je sve više ispunjen *artificijelnostima* ili *izvještačenostima*. Tehnološki karakter svijeta moderniteta ne može se misliti u sklopu bitka ili jedne monovalentne metafizike. Ove su promjene evidentne i već jasno naznačene kroz tehnološki strukturiranu realnost. Zato Sloterdijk kaže:

»... mi smo dugo postojali u tehnologiziranom svijetu života, gdje klasične kao i kibernetičke mašine jesu vodeći faktor u uobličavanju naše egzistencije. I u svijetlu ovih evidentnih fenomena, lako je potvrditi interpretaciju modernizacije kao artificijelizacije.«⁵⁵

Tradicionalno mišljenje klasične metafizike držeći se bića i bitka uvijek u romantičnoj i nostalgичnoj intonaciji promatraju artificijelizaciju (kao i čovjekotvorne artefakte) s »nihilističkom sumnjom«. Tako Sloterdijk misli da je u ovoj tradiciji uvijek prisutna jedna »nelagodnost oko artificijelnosti«. Ako se ne može izraziti i opisati artificijelnost od mašina do umjetničkih djela, kako možemo opisati ili artikulirati naše postojanje u nezaustavljivoj transgresiji k ujednačavanju tehničkog i prirodnog? Koji je to jezik o kojemu ovisimo u našem još konfuznom mišljenju aktualne tehnološke kompleksnosti? To je jezik monovalentne ontologije elejske provenijencije (biće jest; nebiće nije), koji je preko Platona stigao do nas kao svijet *simulacre*, *phantasmata* ili *skia*, u kojemu nema mjesta za umjetnost i tehnologiju. Sve se izvještačene stvari gledaju kao »ontološka kopilad« (engl. *ontological bastards*). To je izvještačenost koja nas vodi nekom iluzornom svijetu, dok je pravi svijet – svijet bića i bitka. Monovalentnom i bivalentnom logikom ne može se misliti ono *ništa* izvještačenosti. Zato Sloterdijk, nadovezujući se na Gotthard Günther, tvrdi da se mora misliti polivalentno da bi se opisao novi kontekst tehnologije i izvještačenosti. To bi zahtijevalo mišljenje onoga *ništa* ili *ništavnog* kroz drugačiju optiku, ali ne kao prosto *nemajućeg*, *nepostojećeg* ili *nemogućeg*, već i kao *imajućeg*, *postojjećeg* i *mogućeg*. Da bi se tako mislilo potrebna nam je

»... polivalentna ontologija povezana s najmanje trivalentnom logikom, odnosno instrumentarij kojim možemo artikulirati činjenicu da realno postoje afirmirane negacije kao i negirane afir-

macije, ili postojanje ništavnog [njem. *das Seiende Nichts*] kao i postojanje koje je obogaćeno ništavnim [njem. *das nichtsangereicherte Seiende*].⁵⁶

Ukoliko smo napustili »kuću bitka«, utoliko sada moramo napustiti i metafizički monovalentni ili bivalentni jezik u kojemu smo se do sada okućivali. Tako se otvaramo za mogućnosti da mislimo i izražavamo se u vezi s onim što više ne pripada bitkovnom sklopu stare ontologije. Kada mislimo umjetnost i tehnologiju iz ništavnog, oslobođeni okova da samo biće jest, onda sebe nalazimo u svijetu prepunom umjetnih djela koje više ne gledamo pod sumnjom ili čak prijetnjom nekim u-ništavanjem bića i bitka. Jer kako ističe Sloterdijk: »umjetnička djela kao i one tehnologije jesu stvarno djeca ništavila ili ništavnosti – u najboljem slučaju polubraća stvarno bitkujuće«, a ako ih mislimo logikom i jezikom stare ontologije »oni su konstrukt jedne ontološke nepravde, lišeni arhetipova, i jedino shvatljive kao zablude bogatstva, nepokrivena u svojem porijeklu i nesupstancijalna u pravom smislu riječi«. ⁵⁷ Da bi sebe lišili besmislica ovakve vrste moramo se okrenuti k novim promišljanjima, što nam omogućuju drugačija logika i jezik, a čime se ujedno odričemo toga da povijest tehnologije i umjetnosti promatramo kroz povijest bića i bitka, jer bi njihovo ujednačavanje, kako tvrdi Sloterdijk, u svemu ovome moglo pokazati samo uništavanje i »dominaciju« ništavnosti.

Svijet moderniteta već je odviše ušao u izvještačenja koja se kao takva ne mogu prepoznati prizivanjem zaborava bitka, gdje bismo se sjećanjem na biće i bitak od vratili od nesigurnog lutanja u carstvu ništavnog i izvještačenog. U modernitetu, kako kaže Sloterdijk:

»... priroda i bitak su izgubili monopol: oni su sada provocirani i zamijenjeni sukcesijom artificialnih tvorevina koje dolaze iz ništavnosti kao i usponom post-naturalnog svijeta volje.«⁵⁸

Usponom drugačijeg svijeta moderniteta vidimo i kraj prirodnog svijeta, kao i starog ontološkog svijeta. Novim prohtjevima jednog dinamičkog post-naturalnog svijeta volje ne može se ići u susret tugujući za predtehnološkim svijetom. Ono što je Lyotard vidio kao nužno u suočavanju s postmodernim stanjem u heteronomiji jezičnih igara, danas se veoma lako može prisvojiti kao upute za mišljenje post-naturalnog svijeta. Za to je potreban senzibilitet

51

P. Sloterdijk, *Not Saved*, str. 144.

52

Ibid., str. 145.

53

Ibid., str. 245. Sloterdijk pojam *monstruo-
znosti* ne upotrebljava samo u etimološkom
smislu kasnog latinskog *monstrere*, što znači
»pokazati«, već također i iz klasičnog latin-
skog *monere*, što znači »opomenuti«. Vidi:
Heik Afheldt, Bernd Ulrich, »*Animal Rights,
Gene Technology and Human Breeding: A
Conversation with Peter Sloterdijk*«, *Logos* 3
(2007) 6.

54

Jer prema Sloterdijku: »... ako se držimo tra-
dicionalne pojmovne klasifikacije, onda će
nas to voditi u apsolutnoj nemogućnosti da
opišemo na ontološki primjeren način 'kul-
turne fenomene' kao što su sredstva, znako-

vi, umjetna djela, zakone, običaje, knjige,
mašine i sve ostale izvještačenosti, zato što u
konstruktu takvoga tipa osnovne višekulturne
klasifikacije između duha i stvari, mišljenja i
materije, subjekta i objekta, slobode i meha-

nizma, moraju promašiti metu.« – P. Sloterdijk, *Not Saved*, str. 137.

55

Ibid., str. 245.

56

Ibid., str. 138.

57

Ibid., str. 246.

58

Ibid., str. 248.

izoštrenog poimanja koji »jača našu sposobnost da podnosimo nemjerljivo«. ⁵⁹ Time možemo naći sebe u središtu jednog prihvatljivog tehnološkog konteksta u jednom složenom spletu koji nam otvara horizonte nemjerljivog kroz stvaranje umjetnog. Jer kako kaže Sloterdijk:

»... pastiri Bitka – ulovljeni u lijepim sanjarijama jedne čisto izvan-tehnologijske egzistencije i u čistoj pokornoj refleksiji – kreću prema sporednim linijama: u stvari Bitak kao takav, kao carstvo prošlih sloboda, sada izgleda kao uska ontološka provincija – on je ugaran u periferiju jedne u ničemu osnovanom carstvu volje, kreacija i projekata.« ⁶⁰

Astrit Salihu

We Live, Move and Have Our Being among Technologies

The World in a Postphenomenological Perspective

Abstract

While not aiming to exhaust the project of postphenomenology in the philosophy of technology, a field characterized by its empirical nature when contemplating the relationship with technology, the focus is on articulating some general assumptions for a distinct perspective on the human-world relationship, one that can clearer delineate the contemporary hyper-technological context. This context allows for the consideration of post-Heideggerian or post-phenomenological aspects, wherein the world can be contemplated without the presumption of a "being given" state through systemic and practical constructivism. By doing so, it moves beyond the confines of mere "lifeworld" and "being-in-the-world", shedding their sheer clearing and daunting openness, thereby complementing the understanding of the technological and the artificial. This does not imply considering the technological and artificial as mere supplements to the human-world constellation; on the contrary, it is through contemplation of the technological and artificial that one can truly grasp both the human and the world simultaneously. If postphenomenology is viewed as a "critical dialogue" with the phenomenological tradition, it becomes evident that the philosophies of Don Ihde and Peter Sloterdijk have had a significant impact in paving the way for a different understanding of the relationship between humans and the world, overturning any notions of self-referentiality inherent in classical phenomenology.

Keywords

world, technology, postphenomenology, Don Ihde, Peter Sloterdijk

59

Žan-Fransoa Liotar [Jean-Francoise Lyotard], *Postmoderno stanje*, prev. Frida Filipović, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad 1988., str. 7.

60

P. Sloterdijk, *Not Saved*, str. 249.