

Hasnija Ilazi¹, Taulant Gashi²

^{1,2} Universiteti i Prishtinës, Fakulteti Filozofik, Rr. Eqrem Çabej 21, XK–10000 Prishtina

¹ hasnije.ilazi@uni-pr.edu, ² taulant.gashi@uni-pr.edu

Neopercepcija kao prepoznavanje izmijenjenih paradigmi u tehnološki posredovanom svijetu

Sažetak

Filozofska paradigma percepcije svijeta promijenila je posrednika. Čovjek kao tjelesnost i umnost postaje nedovoljan za spoznaju onoga što svijet biva ili se vjeruje da jest. Antropološka, socijalna i etička zasnovanost odnosa čovjeka i svijeta dobiva na značaju u usporedbi s prethodno dominantnom metafizičkom pozadinom. Odnos čovjek – svijet transformira se u odnos čovjek – ljudski svijet, misaoni pothvat poticanja i prepoznavanja promjena kroz koje svijet prolazi kao rezultat ljudske intervencije. Ovaj rad diskutirat će o tri osnovna problema. Prvo, percepciji s ciljem spoznaje stvari: (a) pitanju vanjskog svijeta kao percepcije promijenjene osjetilnosti, i (b) novom shvaćanju percepcije – posredovanosti, kao rezultat razvoja tehnologije. Drugo, percepciji s ciljem razumijevanja odnosa u ljudskom svijetu: a) kako pitanje percepcije postaje pitanje komunikacije unutar ljudskog svijeta (simbolički prostor percepcije kao spoznaja odnosa), i (b) pitanju prevladava li se u antropološkom i etičkom kontekstu potreba za epistemološkim utemeljenjem. Treće, percepciji s ciljem promjene paradigme odnosa s izvanljudskim svijetom: a) kako pod utjecajem tehnologije »istina o stvarima« postaje »istina stvari«, ili kako dolazi do reverzije odnosa subjekt – objekt, i b) pitanju olakšava li tehnologija komunikaciju s onim što nije »naš svijet«? U zaključku dotaknut ćemo se »istine stvari« preko »istine odnosa« do »istine principa i odgovornosti«.

Ključne riječi

percepcija, vanjski svijet, tehnologija, ljudski svijet, komunikacija, iz-van-ljudski svijet

1. Percepcija s ciljem spoznaje stvari

1.1. Vanjski svijet kao percepcija promijenjene čulnosti i koncept »posredovanja« kao rezultat tehnološkog razvoja

Percepcija i vanjski svijet, iako nerazdvojivi u epistemološkim razmatranjima i raspravljani unutar okvira srodnih pojmova (npr. neizravnost, posredovanost), bitno su različiti. Neovisno od razlika u razumijevanju njezine biti, percepcija se poima kao proces primanja i prenošenja informacija dobivenih putem osjetila, s ciljem spoznaje istine o stvarima izvan nas. U odnosu na njezine primarne uloge, receptivnu i posredničku, razumijevanje percepcije kreće se u dva smjera: ona je ili »odgovor« utjecaju vanjskog objekta na primalačku funkciju osjeta s jedne strane, ili (percepcijski) odnos subjekta prema subjektu s druge strane. Ovaj posljednji uključuje u sebe i prethodno značenje jer su svi subjekti sposobni za percepciju vanjskih objekata, ali su na ovoj drugoj razini svjesni i drugih subjekata kao sposobnih za percipiranje, te svjesni sebe kao subjekta među subjektima. Takav intersubjektivni odnos postaje i sâm objektom percepcije u, specifičnom, socijalnom značenju koje implicira međuljudsku komunikaciju, interakciju i razumijevanje.

Nesigurnost oko toga kako je percepcija moguća, koliko je vjerodostojna kao process i kao rezultat, pratila je filozofsku misao od samih njezinih začetaka.

Vjekovni pokušaji filozofa da odgovore na ova pitanja išli su u drugačijim smjerovima, ali im je zajednička bila dvojba oko medijatorske uloge percepcije.

U spisu *Epistemološki problemi percepcije* (engl. *Epistemological Problems of Perception*, 2016.), Jack Lyons se osvrće na filozofsku tradiciju prema kojoj je središnji problem u epistemologiji percepcije pitanje kako nam percepcija može dati znanje ili opravdano vjerovanje o vanjskom svijetu, tj. o stvarima izvan nas samih. Osnovni problem, po većini tih teorija leži u tome, smatra Lyons, što između nas i vanjskih objekata postoji »veo percepcije«, s obzirom na to da

»... mi nemamo izravan, neuljepšan pristup svijetu, već je naš pristup posredovan osjetilnim pojavama, čiji karakter može ovisiti o svim vrstama čimbenika [kao što su npr. stanje osjetilnih organa, izravna stimulacija mozga itd.], osim onih značajki vanjskog svijeta koje naše percepcijske prosudbe nastoje ovladati.«¹

S druge strane, vanjski je svijet također epistemološki problem, ali je primarno fokusiran na normativni status perceptivnih sudova o vanjskim objektima te njihovu opravdanost, pa je u spoznajnom smislu ovisan o percepciji.

Percepcijska spoznaja vanjskog svijeta, njezina posrednička uloga, bila je osporavana i prije nego što joj je izazov postala dinamička promjena svijeta pod utjecajem napretka znanosti i tehnologije. Filozofske teorije po pitanju percepcije reagirale su različito. Primjerice, moderna je na pitanje zašto je spoznaja zasnovana na percepciji sporna, odgovarala prvo skeptičkom tvrdnjom da naša percepcijska uvjerenja nisu opravdana jer postoji ključna razlika između izgleda s jedne strane (perceptivni izgled kao značajka objekta *vs.* perceptivni izgled kao mentalno stanje subjekta koji opaža), te stvarnosti s druge strane (vanjski svijet koji se može spoznati jedino posredno, s obzirom na to da pred nama nije sâm svijet nego opažajne pojave).²

Glavni tvorac moderne teorije, René Descartes tvrdio je da svjetovni objekti koji postoje izvan uma nisu izravno prisutni u umu, već da su tu isključivo putem mentalnih posrednika, te da objekti u stvarnosti nisu onakvi kakvima se čine našim osjetilima. Iznad njih je *Cogito*, samosvjestan i samopotvrđujući, koji se određuje mišljenjem o sebi, svojom samoevidentnom percepcijom bez mišljenja drugog, čime i drugi kao percepcija postaje nebitan. Tako je vanjski svijet, uključujući svaku tjelesnost, isključen iz sigurnosne postavke samosvijesti.

Idealističko/fenomenalistička opcija moderne slagala se sa stavom da su samo mentalne stavke izravno prisutne u umu, ali je inzistirala na tome da su i objekti percepcije također mentalne stavke. George Berkeley tvrdio je da postoji jedino ono što se iskustveno doživljava, a sukladno tome ono postoji jedino na način na koji se doživljava. Tako osjetilni svijet postoji jer nam to govori vanjsko iskustvo, mi postojimo jer nam to potvrđuje unutrašnje iskustvo, dok Bog i drugi duhovi postoje jer ih spoznajemo putem obje vrste iskustava. U biti, jedino što postoji su ideje, jer su nam jedino one dostupne izravno.

David Hume drugačije je argumentirao problematičnost spoznaje zasnovane na percepciji. Kao prvo, on se slaže s time da je to u prvom redu pitanje nepremostive razlike između pojavnosti i stvarnosti, ali pritom naglasak stavlja na nemogućnost potvrde egzistencije vanjskog svijeta kao takvoga. Po njemu, da bismo prihvatili mogućnost uzročne veze između vanjskih objekata i našeg iskustva, prethodno moramo opravdano pretpostaviti da postoji jedna takva

permanentna veza. To je, naime, jedino moguće ako vanjske objekte razumski postavimo kao (vjerovatne) uzroke naših iskustava, odnosno ako vjerujemo (razložno) u njihovo postojanje. Tako percepcijska osnova spoznaje nije u stanju premostiti jaz između *ideje* i *realnosti* jer sve ostaje unutar samog mišljenja.

Immanuel Kant problem odnosa subjekta i vanjskog svijeta postavio je unutar svoje kritike klasične metafizike, koja se po njemu bavi spoznajom objekta, čije je postojanje već pretpostavljeno, odnosno prije-spoznato. Nasuprot tome, Kantova filozofija razumije *vanjski svijet* kao pokretača spoznaje kojom se objekt izgrađuje, a subjekt samospoznaje. Ovakva, apsolutna neophodnost vanjskog svijeta za utemeljenje sigurnosti spoznaje, upućuje na njegovu immanentnu pripadnost samoj svijesti. »Kant je pokazao«, pisao je Merleau-Ponty, »da je unutarnja percepcija nemoguća bez izvanjske percepcije, da je svijet, kao povezanost pojava, anticipiran u svijesti moga jedinstva, da je on sredstvo za mene da se ostvarim kao svijest«. ³ Jasnno, ovdje se radi o jedinoj verziji svijeta koja nam je neposredno dostupna, svijetu pojava (tj. *phenomena*), dok svijet po sebi (tj. *noumena*) ostaje van domene spoznaje, kao nedohvatljiv za ljudske spoznajne moći.

Novija filozofska gledišta više su sklona tvrditi da je perceptivni odnos potpuno neposredovan jer je iskustvo samo po sebi već uključeno u svijet, pa je sukladno tome i sâm svijet *percepcija*. Tako je »izravni« realizam »obično rezerviran za gledište da je perceptivno iskustvo konstituirano subjektivim položajem u određenim odnosima s vanjskim objektima, gdje taj odnos nije posredovan niti ga je moguće analizirati u smislu daljnjih, unutarnjih stanja subjekta«. ⁴

Merleau-Ponty u predgovoru *Fenomenologije percepcije* piše:

»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 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.« ⁵

Tako se Merleau-Ponty suprotstavlja empirističkoj i racionalističkoj verziji percepcije te njezinoj odvojenosti od svijeta, svodivosti svijeta na ideju objekta po sebi i subjekta kao čiste svijesti. ⁶ Umjesto toga, on nudi »predobjektivnu« ili »iskonsku« intencionalnost svijesti, tj. opću usmjerenost svijesti prema svijetu koji je uvjet za smisao.

»Svijest je bitak prema stvari posredstvom tijela.« ⁷

Tako su tijelo, svijest i svijet jedno, ali jedno

1 Jack Lyons, »Epistemological Problems of Perception«, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (5. 12. 2016.). Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/perception-episprob/> (pristupljeno 29. 6. 2023.).

2 Ibid.

3 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, prev. Anđelko Habazin, Veselin Mašleša – Svjetlost, Sarajevo 1978., str. 14.

4 J. Lyons, »Epistemological Problems of Perception«.

5 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, str. 8.

6 Ibid., str. 320.

7 Ibid., str. 296.

»... na perspektivistički način. Taj način nije ništa drugo negoli vlastito oblikovanje u svijetu koji nam je dan jedino kao percepcija, ne kao recepcija.«⁸

Kako je u ovom kratkom tematskom uvodu razmotreno, moderne teorije (kao i one suvremene) sukobljavale su se oko opravdanosti percepcije u odnosu na jedan relativno »spori« vanjski svijet. Danas, kada su promjene znatno brže zahvaljujući tehnologiji – u nekim slučajevima čak i od same pojedinačne percepcije, dok naše znanje zaostaje u pokušajima objašnjenja svijeta koji se pred našim očima nasilno i drastično mijenja – nesigurnost percepcijske spoznaje u dostizanju promjena raste simetrijom brzine kojom se promjene i napredak događaju. Pitanje koje se samo po sebi nameće glasi: možemo li i trebamo li nastaviti »trčati maraton«?

Ukupno civilizacijsko znanje i napredak tehnologije doveli su do stalno rastuće količine informacija, ali i potrebe za novim paradigmatima o novonastajućim društvenim fenomenima. Tako se pitanje percepcije transformira iz njezine epistemološke u njezinu funkcionalnu, iskoristivu svrhu. Ono što usprkos promjenama ostaje postojano jest problem *posrednika*.

Epoka tehnologije u prvom je redu rezultirala drugačijim shvaćanjem uvjeta percepcijske spoznaje – *vremena* i *prostora* (tj. *bezvremenost* i *besprostorost*), što nameće novi kut pod kojim se razmatra percepcija u svojem odnosu na objekt spoznaje. Sada je najprije izazov: kako spoznavati ono što nije u direktnoj domeni i fokusu same percepcije, te kako percipirati bez *materijala spoznaje* u pozadini? U prvom se slučaju radi o *percepciji funkcije*, u drugom o *percepciji odnosa*, a u oba slučaja o spoznaji nečega van onoga što klasična metafizika naziva *bīt*.

Tako doba tehnologije proizvodi sljedeći paradoks: ono što osjetila nisu mogla ponuditi, tehnologija nudi onime što Marshall McLuhan – u djelu *Razumijevanje medija. Mediji kao čovjekovi produžeci* (engl. *Understanding Media. The Extensions of Man*, 1994.) – naziva »produžecima« naše osjetilnosti,⁹ a čime se može dosegnuti do najmanjih ili najudaljenijih dimenzija percepcije. U isto vrijeme, potreba za sigurnošću i nužnošću spoznaje gubi primat u suživotu pojedinaca unutar ljudskog svijeta. Ona je suspendirana problemom samih odnosa u ljudskom svijetu, svijetu kulture, u doba u kojemu je i sama kultura periodično pod očevitim, a gotovo stalno pod skrivenim udarom tehnologije. U takvom, novostvorenom odnosu između tehnologije i kulture, mijenja se, kako kaže Niel Postman, ne samo ljudsko poimanje istine i znanja nego i naše percepcije, kao i naši pogledi na svijet.

Govoreći o promjenama vezanim uz razvoj tehnologije, Postman u svojem spisu *Tehnopol. Predaja kulture tehnologiji* (engl. *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*) ističe razliku između kulture kao upotrebe oruđa i kulturne dominacije tehnologije. Primitivne tehnike same po sebi nisu proizvodile stvarnost, već su jednostavno bile posrednici između čovjeka i njegove okoline. Nasuprot njima, oruđa u doba tehnokracije nisu integrirana u kulturu, ona napadaju kulturu i pokušavaju postati kulturom.¹⁰ Usporedno s novim oblicima društvene organizacije, nametnuta je i nova dinamika života, a očevidan je i trijumf tehnologije u odnosu na vrijeme. Ta nova dinamika postaje jedna od polaznih točaka koja nagovještava dolazak onoga što Postman naziva *tehnopol*.

»S usponom tehnopola, jedan od svjetova misli nestaje. Technopol eliminira alternative. [...] Ne čini ih ilegalnim. Ne čini ih nemoralnim. Niti ih čini nedopadljivim. Čini ih nevidljivim i stoga nevažnim. A to čini redefinjajući ono što podrazumijevamo pod religijom, umjetnošću, obitelji,

politikom, poviješću, istinom, privatnošću, inteligencijom, tako da naše definicije odgovaraju novim zahtjevima.«¹¹

Upravo pod utjecajem »novih zahtjeva« iščezava i vjekovna vladavina percepcijske spoznaje u značenju *istine o stvarima*; ona sada dobiva novi oblik, onaj istinitosti *odnosa*, intersubjektivnih i intermedijatorskih.

2. Percepcija s ciljem razumijevanja odnosa u ljudskom svijetu

2. 1. *Kako pitanje percepcije postaje pitanje komunikacije čovjeka sa sobom (sebstvo kao ljudski svijet); antropološko i etičko nadilaženje potrebe za epistemološkom osnovom (simbolički prostor percepcije kao spoznaja odnosa)*

Kulturne (ali ne samo) promjene, kao što smo vidjeli, mijenjaju i naše shvaćanje istine i naš fokus, pa se sada pitanje percepcije prenosi sa spoznaje istine o stvarima na spoznaju odnosa u ljudskom svijetu, gdje se uglavnom fokusira na pitanje komunikacije unutar simboličkog prostora. Tako se problem percepcije postavlja u novo okruženje i novi oblik, te postaje novi način promatranja, *neopercepcija*,¹² kao rezultat čovjekova života unutar od njega samog stvorenog svijeta, jer se pitanje percepcije (tj. kako vidimo svijet) transformira u pitanje čovjeka odnosa sa sobom i drugim čovjekom (tj. kako doživljavamo svijet i kako ga mijenjamo).

Moderna antropološka perspektiva stvorila je uvjete za promjenu načina poimanja svijeta, kojom se usredotočenost prenosi sa *spoznaje* na *samospoznavaju*, te sa spoznaje *objekta* na spoznaju *drugoga* kao *subjekta* te kao *nosioca moralnih vrijednosti*. Istovremeno, interpersonalni odnosi subjekata upućuju na dimenziju komunikacijske osnove onoga što psiholozi općenito nazivaju *socijalnom percepcijom*.

Max Scheller, doajen moderne filozofske antropologije, u svojem je spisu *Položaj čovjeka u kozmosu* (njem. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928.) naglašavao da je čovjek biće otvoreno prema svijetu jer posjeduje duh koji je principijelno neovisan o fiziološkoj pripadnosti ljudskom organizmu, neovisan o njegovim nagonским impulsima, te po njima doživljenim osjetilnim izvanjskim stranama okoline. Duhovni akt čovjeka, nasuprot tjelesnom, sastoji se

8
Saša Marinović, »Tijelo kao medij svijeta«, *In Medias Res* 9 (2020) 16, str. 2593–2605, ovdje str. 2601, doi: <https://doi.org/10.46640/imr.9.16.9>.

9
Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, MIT Press, Cambridge – London 1994., str. 6.

10
Niel Postman, *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*, Vintage Books, New York 1993., str. 28.

11
Ibid., str. 48.

12
Neologizam, zasnovan na dvije osnovne komponente: prvo, na pojmu *percepcije*, *percipiō* (lat.) u njegovim osnovnim značenjima: 1. *pretpostavljati*, 2. *opažati*, *promatrati*, *primijetiti*, 3. *osjećati*, 4. *učiti*, *znati*, *razumjeti*. Usp. »perception«, *Word Sense Online Dictionary*. Dostupno na: <https://www.wordsense.eu> (pristupljeno 29. 6. 2023.). Drugo, na prefiksi *neo*, *néos* (stgrč.), u značenju *novog*, *nedavnog*. Tako *neopercepcija*, kao originalan pojam, označava novi način promatranja, osjećanja, pretpostavljanja, razumijevanja, tumačenja svijeta u novonastalim odnosima uvjetovanim enormnom upotrebom tehnologije u suvremenom svijetu. Neopercepcijom se uočava ne samo posredovanost nego i uvjetovanost samog uočavanja aktivnim recipročnim odnosom čovjeka i tehnologije.

u nerazdvojivoj strukturi reflektivnog akta sabiranja sebe, samosvijesti, sposobnosti diferenciranja od okoline učinivši okolinu predmetom, a što sve skupa stvara bivstveno obilježje čovjeka čime on proširuje okolinu u »dimenziju svjetskog bitka«. ¹³ Drugačije rečeno, u dimenziju ljudskog svjetskog bitka, jer je Scheller ustvari, otvarajući čovjeka prema svijetu, uokvirio sâm svijet čovjekom. Karakteristike koje odvajaju čovjeka od drugih živih bića, u prvom redu *duh*, ono su zajedničko svakom biću koje se može »otvoriti« prema svijetu, čime je svako takvo biće upućeno na razumijevanje onoga što je svijest (o drugome), ¹⁴ što je samosvijest i što je metafizička osnova svijeta (tj. Bog). Time se cjelokupna stvarnost smješta unutar svijeta samog duhovnog bića.

Helmuth Plessner, drugi predstavnik filozofske antropologije, problem ljudskosti specifično je povezao uz drugog kao »ja«. On je pisao:

»Svako 'ja' ima pored sebe ili sebi nasuprot neko drugo 'ja' [...]. U drugome zahvaća čovjek drugoga kao on sâm, 'jer' on je i drugi. To ne znači nikakvu identifikaciju s njime, iako mu je ona time omogućena, nego znači jednostavnu, u jastvenosti korijenjenu osebnost subitka. Zajedno, u ovom putem reciprociteta perspektiva dopuštenom smislu, mogu biti samo ljudi.« ¹⁵

Takav »reciprocitet perspektiva« obilježje je onoga što Plessner naziva »povratnom odnošajnosti« unutar zajedničkog života ljudi. Time sâm odnos, intersubjektivnost, a ne jednosmjernost percepcije vanjskog, biva uvjet čovjekova modernog razumijevanja sebe i svijeta.

Ernst Cassirer u svojoj teoriji kulture locira pojam *svijeta* unutar pitanja ljudskih odnosa vezujući ga uz pojam *značenja*. On povlači jasnu granicu između *ljudskog* i *izvanljudskog svijeta*, postavljajući u središte problem razumijevanja unutar ljudskog svijeta kulture. Pozivajući se na načelo simbolizma kao temelja ljudskosti, Cassirer naglašava da jedan takav ljudski napredak, kao što je upotreba simbola, jest ono prekočinjeničko, preko-van-perceptivno, te ga kao takvo »ne može ni zapriječiti ni onemogućiti nikakav nedostatak u građi osjetila«. ¹⁶

»Kad bi teorije senzualizma bile točne«, tvrdi Cassirer, »kad svaka misao ne bi bila ništa drugo doli slaba kopija nekog izvornog osjetilnog dojma, onda bi slijepo, gluho ili nijemo dijete zaista bilo u očajnoj situaciji, jer bi bilo lišeno samih izvora ljudske spoznaje«. ¹⁷ Po Cassireru, »specifičan karakter i intelektualne i moralne vrijednosti ljudske kulture ne potječu [niti] iz građe od koje se ona sastoji, nego iz njezina oblika, iz njezine arhitektonske strukture«. ¹⁸

Osnova ljudske spoznaje sastoji se u razumijevanju odnosa. Tako Cassirer radi razliku između »uočavanja« (engl. *presentation*) i »spoznaje« koja pretpostavlja i predočavanje (engl. *representation*). U odnosu na predmet, predočavanje je potpuno drugačije od proste usmjerenosti (spoznajne ili praktičke) na sâm objekt. Da bi se jedna stvar predočila, mora postojati opći pojam o predmetu, što podrazumijeva da se mora promatrati u odnosu s drugim predmetima, u jednom općem sustavu. To podrazumijeva drugačiji način definiranja pojma *istine*, jer se sada ne bavimo istinitošću stvari, već istinitošću propozicija i sudova. Istovremeno, relacijska misao, kao tipična za čovjeka, uvjetovana je onom simboličkom. Simboli, koji jedinstveno pripadaju ljudskom svijetu te ga istovremeno tvore, razlikuju se od znakova ili signala koji su dostupni i svijetu ne-ljudskih živih bića. Njihova je glavna karakteristika to da se u njima pojavljuje »duhovni sadržaj koji po sebi i za sebe doseže preko svega osjetilnog«, te da svijest njima izražava »određene komplekse značenja«, nešto »općevažee«. ¹⁹ Njihova osebnost leži u njihovoj funkciji, a ne u njihovoj supstanciji, a njihova univerzalnost i fleksibilnost – u upotrebi.

Simboli su osnovna obilježja svih oblika ljudske kulture koji čovjeka smještaju unutar ekskluzivnosti ljudskog svijeta, odnosno univerzuma simbola.

»Čovjekova glavna značajka, obilježje kojim se on ističe, nije njegova metafizička ili fizička priroda – nego njegovo djelo«, piše Cassirer.

»Upravo to djelo, taj sustav ljudske djelatnosti, definira i određuje krug čovječanstva. Jezik, mit, religija, umjetnost, znanost i povijest sastavni su dijelovi, različiti segmenti toga kruga.«²⁰

Religijski »osjećaj«, mitološka i umjetnička »imaginacija«, logička, racionalna misao, znanstvene metode, povijesne metode sve su dobrodošle, ali su sve, tvrdi Cassirer, samo predvorja »ljudskog« svijeta. Pitanje značenja i strukturalni pogled na kulturu, kao način na koji se ljudska komunikacija uzdiže na razinu općeg, sintetičkog, odnosno kategorijalnog, (čime se nadilazi i uređuju činjenice ljudske kulture), zatvara čovjeka u vlastiti krug unutar kojeg navedeni pojmovi ne služe za konačnu spoznaju, koja sada više i nije prioritet, nego za ono što Cassirer naziva »jedinstvo stvaralačkog procesa«. »Ako termin 'čovječanstvo' išta znači«, ističe Cassirer, »onda znači da njegovi raznovrsni oblici, unatoč svim svojim različitostima i suprotnostima, ipak djeluju prema jednom zajedničkom cilju.«²¹

Kako ljudski svijet kao nešto »zajedničko« vide fenomenološke teorije? Merleau-Ponty tvrdi da naše razumijevanje svijeta nije samo individualni proces, već da je pod utjecajem društvenog konteksta u kojemu živimo. Društvo pruža okvir zajedničkih značenja, normi i vrijednosti koje vode našu percepciju i tumačenje svijeta. Intersubjektivna priroda ljudskog postojanja osigurava da su naša iskustva međusobno povezana s iskustvima drugih unutar društvenog okruženja. Po Merleau-Pontyju, međusobno razumijevanje ne postiže se samo intelektualnim tumačenjem ili prevođenjem riječi s jednog jezika na drugi. Umjesto toga, ono proizlazi iz zajedničke pozadine iskustava i zajedničkog kulturnog konteksta. Kroz ta zajednička iskustva, pojedinci su sposobniji protumačiti i shvatiti namjere drugih i uspostaviti osjećaj zajedništva. Husserlovo shvaćanje ljudskog svijeta, s druge strane, treba tumačiti kroz njegov koncept »transcendentalne intersubjektivnosti«. Kao i Merleau-Ponty, Husserl je prepoznao važnost intencionalnosti u svijesti, što znači da je svijest uvijek usmjerena prema nečemu. U slučaju drugoga, naša je svijest usmjerena prema drugoj osobi, pa je intencionalni odnos jedinstven kada su u pitanju drugi subjekti. Kada se susrećemo s predmetima ili stvarima, shvaćamo ih onako kako se pojavljuju u našoj svijesti. Nasuprot tome, kada se susretnemo

13

Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, prev. Vladimir Filipović, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1987., str. 49–50.

14

Drugo se ovdje shvaća kao sve ono što je izvan subjekta.

15

Helmuth Plessner, *Condicio humana. Filozofske rasprave o antropologiji*, prev. Branko Despot, Nakladni Zavod Globus, Zagreb 1994., str. 173–174.

16

Ernst Cassirer, *Ogled o čovjeku. Uvod u filozofiju ljudske kulture*, prev. Omer

Lakomica, Zvonimir Sušić, Naprijed, Zagreb 1978., str. 54.

17

Ibid.

18

Ibid.

19

Ibid., Predgovor L.

20

E. Cassirer, *Ogled o čovjeku*, str. 95.

21

Ibid., str. 98.

s drugom osobom, svjesni smo je ne samo kao objekta u našoj svijesti nego i kao subjekta s vlastitim namjerama, mislima i sviješću. Husserl je drugog opisao kao »alter ego« ili »transcendentalni ego«. To znači da je druga osoba, kao i mi sami, subjekt sa svojim vlastitim tijekom svijesti, misli i iskustava. Iako imamo izravan pristup vlastitoj svijesti (»ja« ili »ego«), nemamo izravan pristup svijesti drugoga. Ipak, prepoznavamo da drugi posjeduje sličan unutarnji život svijesti.

Husserl je istraživao i koncept »svijeta života« ili »društvenog svijeta«, koji se odnosi na zajednički svijet značenja i iskustava koje živimo s drugima. Životni svijet je intersubjektivna sfera u kojoj komuniciramo i koegzistiramo s drugim subjektima. Upravo unutar tog društvenog konteksta naša iskustva dobivaju značaj i smisao, dok kroz naše interakcije s drugima razumijemo sebe i svijet oko sebe.

Ako se nadovežemo na Cassirera, Merleau-Pontyja i Husserla, možemo zaključiti da ono što u biti čini ljudski svijet, ono »zajedničko« ljudima, ono je što može shvatiti jedino čovjek, pojedinačno i u odnosu s drugim ljudima. Ono »zajedničko«, shvaćeno kod Cassirera kao *funktionalnost* i *univerzalnost upotrebe simbola*, kod Merleau-Pontyja kao *intencionalnost svijesti*, a kod Husserla kao *transcendentalna intersubjektivnost*, postaje kao prvo, identitetskim obilježjem ljudske vrste, te osnova za njezino razlikovanje od »ostatka« svijeta; istovremeno, ljudska komunikacija kao shvaćanje smisla i odnosa zasnovanim na značenjima, ostaje jedinstveno ljudsko obilježje.

U tako shvaćenom odnosu čovjeka sa svojim svijetom, pitanje koje se nameće glasi: što je i kako je ono »zajedničko« u doba tehnološke dominacije? Pitanje je legitimno u dvostrukom značenju: ako razvoj tehnologije utječe izravno na međusubjektivne odnose, tko je subjekt, a tko objekt u socijalnoj percepciji? Drugo, u doba smislenih promjena unutar kojih tehnologija dominira kao posrednik u spoznajnom, a naročito u relacijskom smislu unutar ljudskog svijeta, što sa svijetom ostalih živih bića?

U novonastaloj paradigmi odnosa, čovjek razumije sebe u hiperkomunikaciji, suficitu informacija, površnosti spoznaje, posredovanoj vezi s drugim ljudima. Čak uvida i to da neko drugi biva nosilac istine o stvarima, ali i o njemu samom. No u kompleksnom odnosu s onim što je vanjsko ljudskom svijetu, čovjek ostaje nosilac slobodne volje i moralne odgovornosti.

3. Percepcija s ciljem promjene paradigme odnosa s izvanljudskim svijetom

3.1. Kako pod utjecajem tehnologije »istina o stvarima« postaje »istina stvari«; ili kako dolazi do reverzije odnosa subjekt – objekt; i olakšava li tehnologija komunikaciju s onim što nije »naš svijet«?

Međuljudska komunikacija poprima drugačiji razmjer i ritam u današnje doba. Posredovanjem tehnologije, čovjek se nalazi u razdoblju, Baudrillardovim rječnikom rečeno, *simulacije*, gdje komunikacija, obrada informacija i druge vrste simulacija dobivaju primat, a ta su informacijska i komunikacijska iskustva intenzivnija i od same svakodnevice. Komunikacija putem tehnologije, omogućavajući odnose na daljinu (virtualnu komunikaciju), čini dinamiku međuljudske komunikacije višestruko intenzivnijom nego što je ikada bila.

Upotreba tehnologije i njezina posrednička uloga istovremeno su uzdrmale temelje onoga što smo ranije poznavali kao percepciju. Kao što mijenja sve ostalo, uključujući način na koji komuniciramo, otkriće i razvoj novih tehnologija mijenja i način na koji percipiramo svijet izvan nas, a potom i nas same. Tehnološke inovacije koje teku jedna za drugom, nemaju za svrhu jednostavno kolaps prethodne tehnologije, već su primarno upućene na rušenje ranijih pogleda na svijet. Postman ilustrira ovaj brutalni rat svijetom medija, govoreći da »kada mediji ratuju jedni protiv drugih, radi se o slučaju sukoba svjetonazora«. ²² Stoga je medij, koji unutar svoga pojma uključuje i televiziju, računalo i informaciju, uvijek u borbi za plasman svoje strane narativa, svoje ideološke strane, svojeg shvaćanja svijeta.

Tako tehnologija nadilazi svoju prvotnu ulogu sredstva, posrednika, te imponira nove svjetonazore mijenjajući i terminologiju, redefinirajući ono za što se vjerovalo da se razumije. Ova tenzija, stalno prisutna, unosi nepovratne promjene u našu kulturu i okoliš općenito. »Jedna značajna promjena generira totalnu promjenu [...]. Nova tehnologija ne dodaje niti oduzima nešto. Ona mijenja sve«, ²³ naglašava Postman. Slično je stajalište i Hansa Achterhuisa, koji važnost teoretiziranja o tehnološkom razvoju pridaje činjenici da je »taj razvoj svrgnuo naše ideje o odmoru, brzini, o tome što je daleko i što je blizu, te značajno promijenio društvene, političke i ekonomske odnose«. ²⁴

Način na koji se tehnologija nametnula današnjem društvu, društvu tehnopolisa, ne može se opisati kao prosta vlastita pobjeda. Ona je revolucionarna jer zadire duboko i u naše percepcije, kako vidimo svijet i kako ga tumačimo. Poseban je način na koji se tehnologija imponira putem jezika jer nudi nove definicije za stare pojmove, a istovremeno stvara novi realitet, koji onda zahtijeva novu terminologiju, a čime, tvrdi Postman, pogađa i naša najdublje ukorijenjena shvaćanja, jer »nove stvari mijenjaju čak i stare riječi«. ²⁵

Tako nove tehnologije ne mijenjaju samo naše poimanje istine i znanja, one mijenjaju duboko ukorijenjene navike koje kulturi daju određeni smisao. Ako pratimo povijest na samo jednom primjeru, onom širenja informacija, onda ćemo vidjeti kako je tisak na početku promijenio značenje onoga što se podrazumijevalo pod informacijom, zatim ga je ponovno promijenilo računalo, do današnjih oblika virtualne komunikacije, koji nisu promijenili jedino samo značenje informacije, nego i samo shvaćanje čovjeka. Ovakve se promjene događaju tako brzo, i gotovo prešutno, da se ne može identificirati njihova prijelomna točka.

»Stare riječi još uvijek izgledaju isto, još uvijek se koriste u istim vrstama rečenica. Ali one nemaju ista značenja; u nekim slučajevima imaju suprotna značenja. I to je ono što nas Thamus želi naučiti – da tehnologija moćno zapovijeda našom najvažnijom terminologijom. Redefinira 'slobodu', 'istinu', 'inteligenciju', 'činjenicu', 'mudrost', 'pamćenje', 'povijest' – sve riječi po kojima živimo. I ne zastaje da nam kaže. I ne zastajemo da pitamo.« ²⁶

22

N. Postman, *Technopoly*, str. 16.

Crease, Indiana University Press, Bloomington 2001., str. 1–11, ovdje str. 2.

23

Ibid., str. 48.

25

N. Postman, *Technopoly*, str. 8.

24

Hans Achterius, »Introduction«, u: Hans Achterius (ur.), *American Philosophy of Technology. The Empirical Turn*, prev. Robert P.

26

Ibid., str. 8–9.

Tako tehnološko osvajanje – tehnopol – redefinira prilagodbu naših definicija novim zahtjevima. U tom smislu, ono što tehnologija čini može se nazvati nekom vrstom uniformnosti u razumijevanju među onima koji je već razumiju. Različitost subjekata posredovana je istim posrednikom (tj. tehnologijom) kako bi se objekt prepoznao jednoobrazno.

»Nove tehnologije mijenjaju strukturu naših interesa: stvari o kojima razmišljamo. One mijenjaju karakter naših simbola: stvari kojima razmišljamo. I zastarijevaju prirodu zajednice: arenu unutar koje se odvija naše razmišljanje.«²⁷

Peter-Paul Verbeek smatra da ljudi i tehnologije više nemaju odvojeno postojanje, već pomažu oblikovati jedni druge na različite načine. Tako iz »društva kultura koja koriste oruđa [engl. *tool using culture*]*«* prelazimo u društva »oruđa naših oruđa [engl. *tools of our tools*]*«*. Tehnologije utječu na naše ponašanje, ali i obrnuto: postojeći obrasci u ljudskom ponašanju utječu na uporabu, pa čak i na funkcionalnost tehnologija.

»To dvoje se jednostavno ne može razdvojiti. Ljudi su tehnološka bića, baš kao što su tehnologije društveni subjekti. Tehnologije, uostalom, igraju konstitutivnu ulogu u našem svakodnevnom životu. Oni pomažu oblikovati naša djela i iskustva, informiraju naše moralne odluke i utječu na kvalitetu našeg života. Kada se koriste tehnologije, one neizbježno pomažu u oblikovanju konteksta u kojemu funkcioniraju. Pomažu specifičnim odnosima između ljudskih bića i stvarnosti da se ostvare i kooblikuju nove prakse i načine života.«²⁸

Točno je da se filozofska tradicija i ranije bavila odnosom i razvitkom čovjeka u odnosu na oruđa koja je koristio. Tako Georg Wilhelm Friedrich Hegel u *Znanosti logike* (njem. *Wissenschaft der Logik*, 1812.), u istoimenom poglavlju, govori o oruđima kao posrednicima između subjektivne svrhe i objektivne materijalnosti, a s obzirom na važnost koju rad ima za njega, sredstva se također tretiraju instrumentalno, shodno svrsi postizanja cilja. »U svojim oruđima čovjek posjeduje moć nad vanjskom prirodom, mada joj je, prema svojim svrhama upravo podčinjen«,²⁹ pisao je Hegel.

Kasnije je Bernard Stiegler u *Tehnika i vrijeme* (fr. *La technique et le temps*, 1994.) naglašavao ulogu oruđa te njihovu instrumentalizaciju – kako bi napravio razliku između *čovjeka* (tj. *ruka*) i *životinje* (tj. *šapa*). On piše:

»... jer koristiti njegove ruke, a ne više imati šape, znači manipulirati. [...] Ruka je ruka samo u onoj mjeri u kojoj omogućuje pristup umjetnosti, artificijelnosti i tehnici.«³⁰

Ovdje treba napomenuti da je Stieglerovo gledište pod znatnim utjecajem Le-roi-Gourhanova pristupa humanizaciji iz antropološke perspektive.

Postoji, međutim, bitna razdioba između *oruđa* i *tehnologije*, a time i između *čovjeka oruđa* i *čovjeka tehnologije*. Ona počiva na rušenju jednosmjernih, jednoobraznih i jednociljnih odnosa čovjeka s (od njega stvorenim) sredstvom. Ako su po pitanju krajnjeg cilja, na ranijim stupnjevima čovjekova razvitka, oruđa doprinosila humanizaciji, upotreba tehnologije ne samo da preobražava uloge s *athroposom* nego i potiče dehumanizaciju. Ona nije više neutralan posrednik, već (ko)graditelj odnosa.

Promijenjenu ulogu tehnologije u odnosu na *techne*, te jasno razgraničenje između dva pojma podvukao je Heidegger. On govori o »instrumentalnoj i antropološkoj definiciji tehnologije«, koja kao takva »uvjetuje svaki pokušaj dovođenja čovjeka u pravi odnos s tehnologijom«. ³¹ Za Heideggera, *techne* ne bi trebalo ograničiti samo na rukotvorinu, vještinu, proizvodnju. Kako Michael Inwood naglašava:

»Heidegger sve to poriče. *Techne*, tvrdi on, je u suprotnosti s *physisom*, bićima u cjelini koja se pojavljuju sama. *Techne* nije ‘stvaranje’, ili umjetnost stvaranja, već *Wissen*, ‘znajući’, koji vodi naše odnose s *physisom*.«³²

Faktičku prisutnost onoga što se nazivalo *tehnikom*, kao posrednika ljudskog iskustva s vanjskim svijetom, artikulirao je i Jacques Ellul. On je pisao da »primitivne tehnike same po sebi nemaju stvarnost; oni su samo posrednici između čovjeka i njegove okoline.«³³

Ellul istovremeno ističe da tehnički razvoj, s vlastitim oblicima kao što su *automatizacija* i *informatizacija* utječe na tržište kako u pogledu produktivnosti, tako i po pitanju nezaposlenosti, pri čemu strojevi zamjenjuju ljudski rad. »Moguće je zamisliti da ćemo se za dvadeset godina kretati prema apsolutnoj nezaposlenosti«,³⁴ pisao je Ellul. Iako se njegovo »proročanstvo« odnosi u prvom redu na zapadni svijet, tehnički razvoj tada i razvoj tehnologije danas nesumnjivo utječu na ekonomiju i manje razvijenih (ili nerazvijenih) zemalja, koje gube korak u dinamičnom ritmu razvoja i kojima su dostupne jedino »otpadne« tehnologije, one već zastarjele u naprednom svijetu, koju su zamijenjene sofisticiranijim primjercima. Takav razvoj i utjecaj tehnike Ellul naziva »težno-ekonomski apsurd«.³⁵

Ovaj paragraf skreće pažnju na jedan drugi, za razvoj i primjenu tehnologije relevantan element, onaj ekonomski. Imajući u vidu da u svijetu postoje ogromne ekonomske razlike, kada su u pitanju tehnološke inovacije te njihova primjena, posljedice tipične za zapadna društva ne mogu se univerzalizirati globalno. Kako se, međutim, rad primarno odnosi na kulturne promjene kao posljedice utjecaja tehnologije, pitanje ekonomskog utjecaja neće biti dalje elaborirano.

Nadalje, Don Ihde vidi sličnost u ulozi modernih tehnologija, koje odnos koji poznamo kao subjekt – objekt pretvara u odnos Ja – Tehnologija – Svijet, s pojmom utjelovljenja kao ključem za objašnjenje takvog odnosa. Ihde razumije tehnologiju na temelju utjelovljenja – kao posebno iskustvo percipiranja kroz istu, a njezin utjecaj kao refleksivnu transformaciju perceptivnih osjetila. Ihde svoje shvaćanje ilustrira na primjeru Galilea i upotrebe teleskopa: »On utjelovljuje svoje gledanje kroz teleskop: Galileo – teleskop – Mjesec,

27
Ibid., str. 19.

28
Peter-Paul Verbeek, *Moralizing Technology. Understanding and Designing the Morality of Things*, University of Chicago Press, Chicago – London 2011., str. 4.

29
Georg Wilhelm Friedrich Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel], *Nauka logike*, prev. Nikola Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1987., str. 162.

30
Bernard Stiegler, *Technics and Time. The Fault of Epimetheus*, sv. I, Stanford University Press, California 1998., str. 113.

31
Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, prev. William

Lovitt, Garland Publishing INC, New York 1977., str. 5.

32
Michael J. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford – Malden 1999., str. 209.

33
Jacques Ellul, *The Technological Society*, prev. John Wilkinson, Vintage Books, New York 1964., str. 63.

34
Jacques Ellul, *The Technological Bluf*, prev. Geoffrey W. Bromiley, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Michigan 1990., str. 208.

35
Ibid., str. 210.

na isti način kao i nositelj naočala koji utjelovljuje tehnologiju naočala: Ja – naočale – svijet«,³⁶ postavljajući tako tehnologiju između *gledatelja* i *gledanog*. Takvim se načinom posredovanja mijenja percepcija vremena i prostora, onoga što je daleko i onoga što je blizu. U paraleli s oblikom posredovanja poput naočala, kada vidimo automobil, kaže Ihde, njegovim posredovanjem doživljavamo put i kretanje, dok telefon posreduje sluh, pa prelazimo na »ja – telefon – ti«.

»Također, kao i kod teleskopa, mijenjaju se prostorna značenja. Ovdje je fenomenologija tehnike slušne verzije vizualne blizine. Nema velike razlike jeste li geografski blizu ili daleko, nikakve razlike jeste li na sjeveru ili jugu, i nikakve u odnosu na bilo što osim vašeg tjelesnog odnosa s instrumentom. Vaš glas zadržava svoju djelomično irealnu blizinu, smanjenu punom dimenzionalnosti izravnih percepcijskih situacija. Ovakva telefonska udaljenost razlikuje se i od neposrednih susreta licem u lice i od vizualne ili geografske udaljenosti kako se inače misli. Njegova je udaljenost posredovana udaljenost s vlastitim prepoznatljivim značenjima.«³⁷

Novi oblik stvorenog odnosa smješta nas u polje post-fenomenologije, gdje je, kako tvrde Robert Rosenberger i Peter-Paul Verbeek, fokus na proučavanju odnosa između korisnika i tehnologije, te na pokušajima da se odgovori na pitanja poput:

»... kako tehnologije oblikuju naše izbore, naše postupke i naše iskustvo svijeta?«³⁸

Tako se post-fenomenologija ne bavi izravno s biti stvarnosti, već praktičnim problemima, usmjerenim primarno na odnos čovjek – tehnologija.

To je novi put koji nas, smatra Verbeek, vodi do »samih stvari«, u kojemu je očuvana bit razumijevanja odnosa čovjeka i svijeta, a ne (samo) opis svijeta. Promijenjeni odnos čovjek – svijet, koji se po Ihdeu transformira u odnos »čovjek – tehnologija – svijet«, Verbeek vidi kao platformu za realiziranje čovjeka u novoshvaćenom svijetu. Unutar jednog takvog trinoma, tehnologija se više ne razumije kao otuđivač koji nas udaljava od svijeta, već kao posrednik koji pomaže oblikovati naš odnos s njim.

»[Samo] ljudska bića mogu komunicirati s tehnologijama, inkorporirati ih, čitati ih. Svi ovi odnosi organiziraju način na koji ljudska bića doživljavaju svoju okolinu i kako su praktično uključeni u nju. Ukratko, tehnologije se ne protive ljudskom postojanju; one su njegov medij.«³⁹

Verbeek (i post-fenomenologija općenito) ne samo da faktizira stvarnost u kojoj korištenje tehnologija pomaže u stvaranju odnosa između korisnika tehnologije i okoline, nego naglašava da se tim odnosom oba njegova nosioca izgrađuju.

»Subjekt i objekt nisu unaprijed dani entiteti, već se konstituiraju u tehnološki posredovanim odnosima koji postoje između njih.«⁴⁰

Ovdje se, međutim, mora postaviti jedno drugo pitanje. Ljudski svijet nije jedini svijet na koji je čovjek upućen. Tehnologija kao posrednik odnosa unutar ljudskog svijeta u kojemu čovjek razumije sebe i kao sredstvo, i kao proces, i kao proizvod razvoja, ima potpuno drugačije značenje (značenje razumijevanja smisla) u odnosu na njezinu ulogu u izvanljudskom svijetu. Ukoliko je tehnologija značajna kao potpora komunikaciji (onih koji je razumiju, ali i koji se između sebe razumiju), utoliko se nameće pitanje kako komunicirati s onima koji je ne mogu shvatiti? Kako komunicirati s prirodom, koja je za čovjeka od kada ju je on napustio i od nje se otuđio, ostala za njega gluha i nijema. I to ne zbog toga, kako Cassirer kaže, jer ga nije čula, već zato što ga nije razumjela. Čovjek »nije naučio razmišljati kao planina«,⁴¹ govorio je Leopold.

Hoće li ekspanzija tehnologije napokon omogućiti razumijevanje čovjeka od strane prirode? Sigurno da ne. Razgovor između čovjeka i prirode posredovan tehnologijom nastavit će biti razgovor između dviju strana koje ne razumiju jezik jedna druge, iako su sredstva s pomoću kojih se komunikacija odvija dosegla nezamislive razine. Istovremeno, preko činjenice da čovjek nikada nije istinski i iskreno komunicirao sa svijetom izvan sebe, doba tehnologije naglasilo je produbljeni jaz između čovjeka i izvanljudskog svijeta – kako u smislu komuniciranja, tako i u smislu odnošenja, i to kao rezultat intenziviranja komunikacije unutar ljudske vrste.

Ono što tehnologija, bez sumnje, može omogućiti u gore navedenom odnosu jest točnije spoznavanje prirode i izvanjskog svijeta općenito – od strane čovjeka. Ali s kojim ciljem? Onim što ga je još Francis Bacon zagovarao: spoznaja prirode neophodna je za njezino iskorištavanje od strane čovjeka?

Ironiju ljudskog odnosa s izvanljudskim svijetom živih bića razgovijetno je opisao Peter Singer:

»Za većinu ljudi u modernim, urbaniziranim društvima, glavni oblik kontakta s ne-ljudskim životinjama je vrijeme obroka.«⁴²

Nedostatak smislene komunikacije čovjeka s izvanljudskim svijetom pretvorio je Zemlju u »moderanu robinju« s kojom se postupa bez imalo griznje savjesti. Takvo stanje i takvo viđenje, ističe J. Baird Callicott, bilo je upravo ono što je potaknulo Leopolda da svoj esej *Etika zemlje* (engl. *The Land Ethic*, 1949.) započne referencom na Homera:

»*Etika zemlje* počinje šarmantnim i poetskim evociranjem Homerove Grčke, čija je svrha sugerirati da je zemlja danas jednako rutinski i žalosno porobljena kao što su tada bili ljudi.«⁴³

Tehnologija, s ove točke promatranja, ne služi kao neutralni posrednik između čovjeka i prirode, već kao dodatna sila za porobljavanje jedne strane, one koja ne zna komunicirati s druge dvije. Umjesto trinomskog Ja – svijeta – tehnologije, post-fenomenologija podržava trinom čovjek – tehnologija – (ljudski) svijet, kojim postaje vidljiva potpuna marginalizacija izvanljudskog svijeta iz (takvog) recipročnog odnosa.

Neopercepcija kao novi način promatranja čovjeka unutar ljudskog svijeta predstavlja istovremeno i zahtjev za preispitivanje čovjekova odnosa s izvanljudskim svijetom. Čovjekova spoznaja prirode mora prijeći s njezine polaziš-

36

Don Ihde, »A Phenomenology of Technics«, u: Val Dusek, Robert C. Scharff (ur.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition. An Anthology*, Wiley Blackwell 2014., str. 539–561, ovdje str. 539.

37

Ibid., str. 543.

38

Robert Rosemberger, Paul P. Verbeek, »A Field Guide to Postphenomenology«, u: Robert Rosemberger, Paul P. Verbeek (ur.), *Postphenomenological Investigations. Essays on Human-Technology Relations*, Lexington Books, London 2015., str. 9–43, ovdje str. 9.

39

Ibid., str. 13.

40

Ibid., str. 19.

41

Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, London 1949., str. 132.

42

Peter Singer, *Practical Ethics*, University Press Melbourne, Cambridge 2011., str. 53.

43

J. Baird Callicott (ur.), *Companion to A Sand County Almanac. Interpretive and Critical Essays*, University of Wisconsin Press, Madison 1987., str. 187.

ne točke (kao istine o stvarima) na spoznaju odnosa čovjeka i prirode, smisleno doživljenog odnosa, kojim se nadilazi puko antropocentriistička pozicija.

Tako se zamjerci da je biocentrizam u biti antropocentrizam može ponuditi odgovor da čovjek ostaje u centru jedino po pitanju odgovornosti, jer svjesnost koja se vezuje izričito uz *anthroposa* u lancu života ima misiju nastavka ne samo vlastite nego svake biološke vrste. Jedino onda kada je svijet shvaćen u novom svijetlu, kao neopercepcija, koja podrazumijeva spoznaju prirode ne zbog njezinog iskorištavanja, već zbog novog načina odnošenja prema njoj, može se ići k novom cilju: preko istine o stvarima, a zatim i preko istine koje nude stvari (tehnologija) do istine odnosa. To je put od istine koja ignorira odnos i traži jedino znanje, preko istine koju proizvode same stvari pod krinkom zamjene uloga subjekt – objekt, koja kao puka logičnosti i racionalnosti nema nedostatka rasuđivanja, već joj nedostaje smisao, do istine odnosa koja nas uvodi u novu, etičku dimenziju realnosti.

Danas je sigurno: nema povratka u pred-tehnološko doba. Tehnologija se ne može odbaciti, niti ignorirati – s njom treba pregovarati. Potonji pregovori zahtijevaju odgovore na pitanja: kako biti dio nove paradigme, svjesno i iskustveno; i kako preuzeti odgovornost za ono što kao takvo jedino odgovornost ne može preuzimati? Na prvo pitanje odgovara Postman, a na drugo Jonas.

U svojem tekstu *Pet stvari koje trebamo znati o tehnološkoj promjeni* (engl. *Five Things We Need to Know About Technological Change*, 1998.), Postman iznosi pet osnovnih stavki kojih trebamo biti svjesni u našem odnošenju s tehnologijom: (a) sve su tehnološke promjene kompromisi; (b) prednosti i nedostaci novih tehnologija nikada nisu ravnomjerno raspoređeni (uvijek postoje pobjednici i gubitnici u tehnološkim promjenama); (c) u svakoj velikoj tehnologiji ugrađena je epistemološka, politička ili društvena predrasuda; (d) tehnološke promjene nisu aditivne, ekološke su, što znači da se sve mijenjaju; (e) tehnologija s vremenom postaje mitska, a kada se to dogodi – postaje opasna jer se tada prihvaća takva kakva jest, pa stoga nije lako podložna modificiranju ili kontroli.

Kako se onda, u jednom tako stvorenom svijetu, gdje objekt sve više dostiže svoju neovisnu egzistenciju, čovjek može uzdići nad istinom koju pružaju stvari? Postman rezimira:

»U prošlosti smo iskusili tehnološke promjene u maniri mjesečara. Naš neizgovoreni slogan bio je 'tehnologija über alles' i bili smo voljni oblikovati svoje živote tako da odgovaraju zahtjevima tehnologije, a ne zahtjevima kulture. Ovo je oblik gluposti, posebno u doba velikih tehnoloških promjena. Moramo nastaviti širom otvorenih očiju kako bismo mnogi koristili tehnologiju umjesto da ona nas koristi.«⁴⁴

Za tehnološko doba, druga čovjekova značajna alternativa pronalazi se u etici odgovornosti, a koja s Hansom Jonasom poprima oblik *imperativa odgovornosti*. Ukoliko novi konteksti trebaju nova rješenja, utoliko nove rekonfiguracije u svjetskom životu zahtijevaju napore da se etika odgovornosti postavi kao most za komunikaciju čovjeka s prirodom kroz tehnologiju. Imperativ odgovornosti treba omogućiti koegzistenciju unutar trinoma čovjek – tehnologija – priroda i učiniti da se formula čovjek – tehnologija – (ljudski) svijet dopuni.

Čovjek je ranije gradio svoj život upotrebom jednostavne tehnike, i to u suživotu s prirodom. Takav jedan, donekle još uvijek prisutan odnos, ne smije biti zaslijepljen upotrebom nove tehnologije. Trinom čovjek – tehnika – priroda nije, dakle, nešto novo u ljudskoj povijesti, ali nam se njegova prisutnost

nameće u novom dobu zbog potrebe da se priroda očuva od zlorabe kao rezultat nedostatka neutralnosti u upotrebi tehnologije, ali i nedostatka doze kritičizma u gubitku kontrole nad tehnologijom. Implikacija tehnologije u tolikoj mjeri, koja posreduje naše postupke i oblikuje tumačenja tih postupaka, čini je ne samo funkcionalnim instrumentom nego i oblikovateljem kvalitete naših života. Promjene koje je donijelo doba tehnologije ne samo da su nezamislive prethodnim generacijama nego su njihove posljedice nepredvidljive, a mnoge od njih čak i neželjene za generacije koje tek dolaze.

Jonas naglašava da je imperativ odgovornosti izravno povezan s porastom ljudske moći, a posljedično i s promjenom praksi ljudskog ponašanja u novom kontekstu, te polazeći od osnovne ideje etike u njezinoj vezi s ljudskim postupcima, zaključuje da – ako su ljudski postupci promijenjeni kao rezultat razvoja tehnologije i povećane moći, onda je neizostavno potrebna promjena i u etičkoj misli i praksi. Imperativ odgovornosti prvenstveno je motiviran promjenom shvaćanja o čovjeku kao krajnjem cilju svega što jest. Do promjene, smatra Jonas, došlo je s trijumfom *Homo fabera* nad *Homo sapiensom* koji je podrazumijevao trijumf čovjeka nad vanjskim svijetom, ali »također i njegov trijumf nad unutarnjom konstitucijom *Homo sapiensa*, čiji je njezin dio nekada bio i on sâm«. ⁴⁵ Istovremeno, promjene stvorene tehnologijom unutar paradigme ljudskog svijeta ne dotiču jedino ljudsku sferu, iako ih jedino čovjek uviđa. Tako je imperativ odgovornosti usmjeren čovjeku kao dužnost očuvanja drugih živih bića i njihovih prirodnih okoliša, i to ne samo kao odlučujućeg za golu egzistencijalnu budućnost čovjeka, nego i za preživljavanje čovjeka kao smisla samog pojma odgovornosti.

4. Zaključak

Od začetka ljudske misli, percepcija i vanjski svijet nerazdvojivi su dio čovjekove spoznaje, samospoznaje, i čovjekovih odnosa s drugim duhovima sposobnih za opažanje. Međusobna ovisnost percepcije i svijeta tiče se dvaju bitnih problema: *osjetilnosti* i *posredničke uloge*.

Percepcija je u različitim razdobljima ljudske spoznaje mijenjala značenja: u doba primata epistemologije i traženja znanstvene istine, pitanje percepcije odnosilo se na »istinu o stvari«, odnosno kako nam percepcija može dati znanje ili opravdano vjerovanje o vanjskom svijetu, o stvarima izvan nas samih.

Na drugoj strani, percepcija se u modernoj antropologiji i etičkim teorijama razvijala u pravcu spoznaje odnosa unutar ljudskog svijeta u njezinom novom obliku – kao socijalna percepcija. Sada se pitanje klasičnog, spoznajnog odnosa subjekt – objekt zamjenjuje odnosom subjekt – subjekt, dok se posrednička uloga osjetilnosti nadomještava transcendentnom intersubjektivnošću, unutar svijeta stvorenog i razumljenog od strane čovjeka. Tu se javljaju i prva obilježja onoga što se može nazvati *neopercepcijom*, odnosno novim načinom promatranja, prvenstveno ljudski smislenog samostvorenog svijeta,

44

Neil Postman, »Five Things We Need to Know About Technological Change«, *Student. cs.uwaterloo.ca*. Dostupno na: https://student.cs.uwaterloo.ca/~cs492/papers/neil-postman--five_things.html#:~:text=I%20like%20to%20call%20it,well%20be%20worth%20the%20cost (pristupljeno 29. 6. 2023.).

45

Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, prev. Hans Jonas, David Herr, University of Chicago Press, Chicago 1984., str. 9.

iz kojega je isključen svatko tko ga nije u stanju shvatiti u preko-činjeničnom, i preko-van-perceptivnom obliku.

Odnosenje čovjeka sa samim sobom, unutar ljudskog svijeta, bilo je preduvjet za ekspanziju tehnološkog razvitka, primarno fokusiranog na prenošenje informacija i komunikaciju. Medijatorska uloga tehnologije, koja postaje »produžetak naših osjetila«, dostiže novu razinu i dimenziju spoznaje, omogućava virtualnu komunikaciju, a najvažnije od svega – mijenja kulturu i stvara nove svjetonazore. Međutim, nova sredstva komuniciranja ne reduciraju razinu nerazumijevanja između čovjeka i prirode, nego produbljuju jaz između ljudskog i izvanljudskog svijeta.

Sa suvremenim tehnologijama u sadašnjem obliku i tempom njihovih inovacija i razvoja, čovjek gubi prijašnji osjećaj za odnos prema svijetu izvan sebe, jer tehnologija sada posreduje umjesto njega. Prijelaz iz percepcije u neopercepciju može se ocijeniti i kao poticaj za produbljivanje ljudske ravnodušnosti u odnosu prema prirodi i izvanljudskoj sferi. To je upravo zbog toga što tehnologija (kao posrednik) omogućuje doživljaj odnosa u kontekstu ljudskog svijeta, dok se u ulozi posrednika u komunikaciji između čovjeka i izvanljudskog ne pokazuje uspješnom. Tehnologija u svojoj posredničkoj ulozi nadvladava i samog čovjeka, dok u odnosu čovjek – priroda osigurava čovjekovu dominaciju i korištenje prirode kao resursa ekonomskog razvoja. Razvoj i korištenje modernih tehnologija s isključivim ciljem povećane potrošnje i gospodarskog razvoja učinili su to da čovjek sve drugo promatra jedino kao sredstvo, a ne i kao krajnji cilj.

S ove točke gledišta, neopercepciju treba razumjeti i kao suočavanje s načinom na koji se tehnologija nameće kao posrednik, dok potreba za novonastalim promjenama treba biti praćena primjerenim etičkim postupcima. Jedan od njih može biti »imperativ odgovornosti«, koji se nameće kao zahtjev za »nova ponašanja«, kao preventiva neželjenih posljedica na horizontu.

Dakle, vidimo da se u tehnološkom dobu sve mijenja. Komunikacija, životna dinamika, vokabular i način na koji percipiramo svijet. Sve te promjene ukazuju, kako kaže Ellul, na odnos društva s tehnologijom, a ne intrinzičnu vrijednost same tehnologije:

»Nisu, dakle, intrinzične karakteristike tehnika te koje otkrivaju je li došlo do stvarnih promjena, već [su to] karakteristike odnosa između tehničkog fenomena i društva.«⁴⁶

Stvarne promjene danas, čak i u tome kako percipiramo svijet, proizvod su našeg odnosa i naše komunikacije s tehnologijama, a ne rezultat same tehnologije. A tako treba i ostati.

Hasnija Ilazi, Taulant Gashi

**Neoperception as the Recognition of Changed
Paradigms in a Technologically Mediated World**

Abstract

The philosophical paradigm of world perception has changed the mediator. Humans as body and mind become insufficient to know what the world is or is believed to be. The anthropological, social, and ethical basis of the relationship between humans and the world gains importance in comparison with the previously dominant metaphysical background. The relationship between humans and the world is transformed into a relationship between humans and the human world, as a thought endeavor to encourage and recognize the changes that the world is going through as a result of human intervention. This paper will discuss three main issues. First, perception to know objects: (a) the question of the external world as a perception of changed sensibility, and (b) a new understanding of perception – mediation, as a result of technological development. Second, perception to understand relationships in the human world: (a) how the question of perception becomes a question of communication within the human world (symbolic space of perception as knowledge of relationships), and (b) if the need for an epistemological foundation is overcome by the anthropological and ethical context. Third, perception to change the paradigm of relations with the out-of-human world: (a) how under the influence of technology the “truth about a thing” becomes the “truth of a thing”, or how the subject-object relationship is replaced, and (b) does technology facilitate communication with that which is not “our world”? In conclusion, we will discuss the “truth of things” through the “truth of relationships” to the “truth of principles and responsibilities”.

Keywords

perception, external world, technology, human world, communication, out-of-human world