

Spahija Kozlić*

“UMIJEĆE” TÉCHNÊA. IDENTITET I SLOBODA U DOBA VIRTUALNE DRUŠTVENOSTI

Sažetak

Rad tematizira fenomen identiteta u doba tehnike, posebno identiteta u takozvanom virtualnom prostoru koji je otvoren napretkom digitalne tehnike.

S tim u vezi, pojam identiteta dovodi se u direktnu vezu sa „posthumanim“ društvom i njegovim implikacijama na problem slobode.

S druge strane, sloboda se nastoji osmotriti kako u kontekstu novih formi društvenosti, tako i kroz prizmu sve intenzivnijeg dijaloga o evropskom identitetu.

Ključne riječi: identitet, virtualni prostor, igra identiteta, téchnê.

* Mr. sc., viši asistent Pravnog fakulteta Univerziteta u Zenici

Odgovor na pitanje postavljeno u naslovici rada, s onu stranu filozofskog samosažalijevanja i jadikovanja, stida od spekulativnog, time i tehnohulnog umovanja, te tehničke očaranosti veličinama koja je od novovjekovlja prisutna u različitim vidovima pozitivističke filozofije, teži je samom činjenicom da je dvadeseto stoljeće na jedan presudan način preusmjerilo tehničku vještinu ovladavanja prirodom na prostor širokog spektra društvenih odnosa. Ilustracijâ ovakvih kibernetičkih intencija društvenog kretanja na kraju dvadesetog i početkom dvadesetprvog stoljeća uistinu je puno. One polaze od sve prisutnijeg uvjerenja u nužnost jedne „smislene”, tehnokratski uređene zajednice, lišene bilo kakvih individualnih odluka, jer se takve odluke prepuštaju grupama eksperata čime se pojedinci “rasterećuju” društvene odgovornosti. Eru znanosti, kako se najčešće naziva savremena tehnička i kibernetička ekspanzija, karakteriše s jedne strane vladavina nad prirodom koja se kvalitativno razlikuje od ranije time što s jedne strane stvara novu situaciju, situaciju u kojoj *téchnê* više nije aristotelovska mogućnost oblikovanja koju priroda ostavlja otvorenim, nego se radi o uspostavljanju jedne vještačke stvarnosti koja je naspram prirodne; i s druge, mitologizacija nauke koja je očito potaknuta tehnokratskom nepromišljenošću u vidu dogmatskih teorija o društvu znanja.

Nova galaksija komunikacija, oličena danas u vidu *world wide weba*, uzrokuje jednu vrstu komunikativnog i interakcijskog obilja ali i donosi problem koji je već zapažen u društvenoj teoriji u vidu depozita pažnje kao rezultata površne percepcije stvarnosti. Takva kompjuterski posredovana komunikacija s druge strane otvara mogućnost umijeća otkrivanja novih načina društvene interakcije koji su oslobođeni od bilo kakvih centara moći. Ako nakratko odškrinemo vrata stare Grčke sa zanimanjem za pojam *téchnê*¹ onda ćemo vidjeti da je u prijesofističkom

¹ Stjepan Senc u svom *Grčko-hrvatskom rječniku za škole* iz 1910. godine navodi zanimljiva značenja za pojam *téchnê*. Tako, naprimjer, ovaj termin znači umjetnost, vještinu, okretnost, zanat, obrt, posao, ili, pak nauka, gatanje, proročki dar, vladalačka ali i govornička vještina. Pridjev *téchnêsis* znači umješan, vješt, umjetan; imenica *tehnazma* označava lukavstvo ili nešto što je umjetno napravljeno, *tehnikos* ima značenje umjetnog ili umjetničkog, a *tehnites* Senc prevodi kao rukotvorac, zanatnik, umjetnik, vještak, majstor, tvorac, i tako dalje. U njegovom rječniku glagol *tehnazo* znači umjetno raditi, gotoviti, prirediti, obraditi, obrazovati. O tome više: Stjepan Senc, *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Zagreb, 1910. godine, str. 925.

Korisno je spomenuti i rječnik Franje Petračića iz 1875. godine koji pojam *téchnê* prevodi kao tvorenje, tvorivost, vještina, (mehanička i duševna, te hitrina), umjetnost; *téchnêma* kao umjetnina, *tehnikos* kao umjetan, pravilan, isplaniran, vješt, temeljit, znanstven, a *tehnologia* – postavljanje pravila za umjetno postupanje i znanstveno pravilo.

Uporediti: Franjo Petračić, *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Zagreb, 1875. godine.

Branko Bošnjak u dodatku svoje Filozofije nudi značenje *téchnêa* kao praktične vještine, umjetnosti, rukotvorine, svega što se odnosi na oblikovanje (grč. *poiein*). Uporediti: Branko Bošnjak, *Filozofija. Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik*, Naprijed, Zagreb, 1985., str.237.

razdoblju on u prvom redu označavao neku zanatlijsku spretnost, no kasnije je poprimio znatno šire značenje označavajući bilo koju praktičnu ili intelektualnu sposobnost. Kasnije će mnogi teoretičari ovako shvaćen pojam *téchnê* dovoditi u vrlo zanimljive veze sa pojmom *arethe*. Željko Škuljević naprimjer, pozivajući se na Aristotela, pojam *sofistes* tumači kao svakog onog čovjeka, znalca, koji je imao neku vrstu vještine, nezavisno od toga da li se radi o praktičnoj ili teorijskoj vještini. Shodno tome, *arete téchnê* nije ništa drugo nego vrsnoća ili vrlina u umijeću, ili, kako to zapisa Aristotel „*mudrošću ne označujemo ništa drugo nego vrsnoću u umijeću*“². Škuljević ovaj stav argumentira mnoštvom primjera iz starogrčke kulture. Tako je Teognid poetsko umijeće nazivao *sofizesthai* a komediograf Kratin sve grčke pjesnike imenovao pojmom *smenos sofistion*. Dalje, u starogrčkom jeziku se udomačila riječ induktivno ili umjetno (*eutehnon*, *tehnikon*) proricanje, vještinu putem koje je gatar proricao božju volju. Govoreći o „*umijeću téchnêa*“ Škuljević naglašava da sofisti posao kojim su se bavili nikada nisu nazivali naukom, nego *téchnê*. I pored „podrugljivog pretjerivanja“, kojeg podvlači upravo Platon, Protagora svoj poziv definira kao političku *téchnê* „*zato što ona podučava političkoj arete (Plat.Prot. 319a)*“. Također, i Sokrat i sofisti su smatrali da vrlina treba biti mjerilo sreće pa su vrlinu označavali kao izvrsnost (*arete*). Oni su ideju vrline široko prihvatili i ona je obuhvatala gotovo sve ljudske sposobnosti.³

No, Škuljević poseban akcenat daje na Sokratovo prebacivanje vrline iz jednog „neutralnog područja“ dajući mu moralne konotacije, što je jasno vidljivo u Sokratovom stavu da je biti dobar zanatlija u znatnoj mjeri isto što i dobar čovjek, bez obzira na njegovo razočarenje da čovjek lakše prepoznaje dobre cipele od dobrog čovjeka. Za razliku od Sokrata, komparira Škuljević, Protagora daje akcenat na političko umijeće kako

U rječniku filozofskih i religijskih termina William L. Reese pod *téchnê* razumijeva znanje i primjenu principa uključenih u proizvodnju predmeta i postizanje određenih ciljeva, navodeći razliku između Aristotelovog pojma *episteme*, koji označava nepristrasno poznavanje principa koje vodi ka teorijskoj nauci, i *téchnê* koji označava samu primjenu principa u praktičnim naukama.

Uporediti: William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion (Eastern and Western Thought)*, Humanities Press, New Jersey, 1996.

Vladimir Filipović u svom filozofskom rječniku ovaj pojam razmatra u kontekstu pojma *tehnika* i stavlja ga u istu etimološku ravan sa latinskim pojmom *ars* koji, kao i *téchnê*, znači umijeće.

Vidjeti: Vladimir Filipović, *Filozofijski rječnik (treće dopunjeno izdanje)*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1989., str. 329.

William J. Prior *téchnê* prevodi kao ljudsku vještinu koja je bazirana na principima i sposobnosti da se nauči. Uporediti: Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy, second Edition*, Cambridge University Press, 1999, str. 904.

² Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988. (preveo Tomislav Ladan), 123.

³ Ž. Škuljević, *Téchnê i sofistika*, u: Zbornik Filozofija i tehnika (ur. Igor Čatić), Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003., 25-26.

bi se od ljudi stvorili dobri građani, smatrajući da se putem *eubolie* (razborito odlučivanje) mogu građani naučiti vještini vrline, a ona se sastoji od pravednosti, razboritosti, hrabrosti, pobožnosti i mudrosti. Nije čudo, zaključuje u ovom zanimljivom spisu Škuljević, da je u to vrijeme vladalo uvjerenje da je cjelokupni odgoj jedna posebna *téchnê*.

No, Aristotelovo tumačenje ovog pojma je znatno određenije i ono je, po mnogo čemu, gotovo u potpunosti relevantno za razumijevanje kasnijeg pojma tehnike. U prvom redu, Aristotel ovaj pojam određuje antropološki, kao umijeće koje pripada isključivo čovjeku i bitno je podvući da on *téchnê* odjelovljuje, kao *poiesis* i *praxis*, u takvoj sferi djelatnosti kod koje se, za razliku od *theorie* koja se ne može odnositi drugačije nego što jeste, njeni momenti mogu drugačije odnositi od nje same, odnosno, *téchnê* je takvo proizvodno odnošenje koje nužno zavisi od planiranja i proračunavanja ili ono je znanje ne o cilju nego sredstvima kojima se cilj ili svrha može postići.

„Drugi pak ističu da novovjekovna znanost polazi od iskustva, eksperimenta i svoje rezultate eksperimentalno potvrđuje, pri čemu također sve zavisi od načina poimanja činjenica i utvrđivanja pojma eksperimenta. Najzad, pored ovih karakteristika spominje se i treća, naime da je novovjekovna znanost istraživanje pomoću matematike. No, zar tako ne glasi i čuveni Arhimedov zakon: svako tijelo uronjeno u tekućinu prividno gubi od svoje težine onoliko koliko teži istisnuta tekućina!?”⁴

Prema Aristotelu, osnovna je odlika prirode u tome što se ona mijenja sama po sebi a bića nastala umijećem prema uzroku koji leži izvan njih. Ova razlika između φύσις i τέχνη koju ustanovljava Aristotel, ključna je u kasnijim elaboracijama o ontologiji prirode i filozofiji tehnike. Opaska da je bilo kakva komparacija atinske i novovjekovne prirodne znanosti, fizike, time i tehnike, a koja se zapaža u teoriji, krajnje problematična, svakako stoji. Razliku nije lako jednoznačno odrediti i zbog toga što pojedine značajke dobivaju bitno drugačije značenje. Ako stojimo na stanovištu da novovjekovna znanost polazi od činjenica, a antička, s druge strane, od spekulativnih stavova i pojmova, onda u stvari nismo ništa posebno rekli budući da sve zavisi od toga kako se činjenice shvataju i pojmovi određuju, odnosno to zavisi od 'vladajućeg obzora tumačenja'. Čovjek kao prirodno biće sa prirodom se susreće na više načina, a kao duhovno biće o njoj ima nekakvu znanstvenu spoznaju i filozofsku refleksiju. Rasprava o prirodi se danas svodi na dvije okolnosti koje bitno otežavaju raspravu o njoj. To je s jedne strane činjenica da su se znanosti generalno odvojile od filozofije,

⁴ D. Pejović, Oproštaj od moderne, Matica Hrvatska, Dubrovnik, 1993., 51

ali je i položaj čovjeka danas manifestira kao sukob sa žtehniziranom' prirodom. Ne čudi stoga da klasična fizika ustanovljava kauzalno determinirani objektivni svijet prirode koji stoji naspram subjekta znanstvene spoznaje. Međutim, kasnije se pokazuje da se ovdje ne radi ni o kakvoj *sciencia perennis* nego isključivo o jednom povijesnom modelu pogleda na prirodu. Novovjekovna tehnika time nije samo jedan aspekt kulture nego više jedan temeljni odnos koji čovjek ustanovljava spram svijeta i koji postepeno u svoj ždjelokrug' uvrštava i sve ostale oblike društvenog djelovanja, od intimnih želja preko umjetnosti do javnog angažmana. Radikalna manifestacija ovakve intencije je kibernetički stav da ne postoji bitnija razlika između fizikalnog djelovanja čovjeka i rada novijih komunikacionih mašina iz čega se izvlači prilično diskutabilan zaključak da u situacijama sličnosti u ponašanju mašine i živog organizma pitanje da li je mašina živa ili nije „samo je semantičko“ i na njega možemo odgovoriti shodno našoj želji pa se kibernetika želi nametnuti kao žposttehnička' disciplina čije je izvorište uznapredovala moć savremene tehnike. Njena se rigidna logika kao novog, konačnog načina mišljenja, manifestira kao samorazumijevanje s ciljem samoreguliranja i mobiliziranja tehnike u postindustrijskom dobu. Također, što je još opasnije, kibernetika svoje zakonitosti nameće svakom vidu ljudskog organiziranja i djelovanja, bez obzira o kojoj je sferi kulture riječ. U kritici kibernetike se često može čuti kako je ona kao nova ideologija najživlja do sada zato što briše razliku između filozofije i nauke i postaje najradikalnija realizacija tehnike. Filozofija se želi zamijeniti tehnologikom kao mitologikom u obliku znanstvenog rada čime *de facto* prestaje važiti Aristotelova podjela nauka na teorijske, poietičke i praktičke, odnosno, kao što je danas slučaj, na humanističke, društvene i prirodne, ali se i odnos između *esse essentiae* i *esse existentiae* svodi na golo *esse*. Tehnika u 19. i 20. stoljeću ima mnoštvo obilježja koja pokazuju njeno dogmatsko veličanje kao blagodeti čovječanstva koje će u konačnici izbrisati etničke, rasne, klasne i međudržavne razlike. Ovakav utopijski i neodmjereni optimizam Spengler naziva zabludom koja će dovesti do „gađenja prema životu“, jer tehnika ne oslobađa, nego ljude stavlja u stanje potčinjenosti i ropstva i „*nije istina da ljudska tehnika ušteđuje rad*“. Poznato je u tom smislu i Marxovo upozorenje da se od čovjeka očekuje praktički odnos prema stvarima samo ukoliko „*se stvar spram čovjeka odnosi ljudski*“, i u tom smislu Marx gleda na prirodne znanosti kao na polazišno emancipatorske, ali ishodišno one dovršavaju otuđenje. Njihova je prvobitna uloga uistinu bila da, kao nadomjestak ljudskih nezaokruženih moći, olakša čovjekov život u prirodi, međutim, prirodne su nauke vremenom dobile apstraktnomaterijalni ili, još gore, idealistički smjer. Može se zapravo reći da se tehnika u vidu instrumenata, alata i mašina postepeno

„emancipira“ od čovjeka, jer on na predmet rada „djeluje još samo kao pogonska sila“, njegova uloga je gotovo slučajna i lako zamjenjiva nekom drugom silom (parnom, električnom, motornom...). U tom smislu Marx izvodi zaključak da momentom preobražaja oruđa u mehanički stroj sami stroj postaje „*samostalan, od ograničenosti ljudske snage potpuno emancipirani oblik*“, čime nestaje podjela rada zasnovana na ljudskim sposobnostima i umijeću.

„U mašini a još više u mašineriji kao automatskom sistemu sredstvo za rad preobraženo je po svojoj upotrebnoj vrijednosti, tj. po svom materijalnom postojanju, u jednu stalnom kapitalu i kapitalu uopće adekvatnu egzistenciju, a onaj oblik u kojem je kao neposredno sredstvo za rad bilo uključeno u proces proizvodnje kapitala ukinut je i podignut u oblik koji je postavio sam kapital i koji kapitalu odgovara.“⁵

Sami rad se u ovakvoj situaciji javlja na način služenja nekoj tuđoj volji i njoj je podređen, a ta volja je svedena na kapital na kojem počiva svaka „*pojedinčna punktualnost, živi izolirani dodatak*“ čime dolazi do ključne preobrazbe koja se ogleda u tome da radnik ne koristi sredstvo za rad, nego obrnuto sredstvo za rad koristi radnika.

U *Osnovama kritike političke ekonomije* Marx sjajno primjećuje kako se radni proces konačno manifestira kao posebna vrsta tehnologijske primjene znanosti, jer je tendencija kapitala takva da samoj proizvodnji daje znanstveni karakter, a rad je „*snižen na puki moment toga procesa*“. To, s druge strane, utiče na postepeno dokidanje kapitala kao forme preovladavanja proizvodnjom budući da tehnologija stvara „višak“ vremena koji može koristiti emancipiranom radu.

Iz rečenog se već može zaključiti kako Marx na tehniku gleda iz ugla njene sprege sa kapitalom; u početku je ova sprega bila takve vrste da je kapital poticao znanstveni i tehnički napredak, ali, bez obzira što na momente tehnički progres gleda benignim očima, on u konačnici ipak smatra da tehnika dodatno pojačava otuđenje modernog čovjeka.

Vidljivo je da je tehnika modernog doba nešto drugo od starogrčkog τέχνη i na tom je tragu i Heideggerovo promišljanje. Ona je od novovjekovlja do danas otkrivanje kao i klasična fizika s bitnom razlikom što tehnika više nije *poiesis* nego način izazivanja (*Herausfordern*), odnosno ona je vid iznuđivanja da priroda isporuči energiju koja može biti spremljena. To otkrivanje ima karakter stavljanja (*Stellen*) na način iznuđivanja, a njegove

⁵ K. Marx, *Osnovi kritike političke ekonomije* (knjiga II), Beograd, 1979., 66.

su glavne crte upravljanje, reguliranje i osiguranje. U ovom krugu je sve postavljivo, ima svoju postojbinu i naziva se sastoj (*Bestand*). Na taj način, međutim, iznuđivan je i sam čovjek.

Planetarna tehnika kao usud Zapada čini glavnu temu Heideggerova mišljenja bitka, posebno u njegovoj drugoj fazi. U takvom iskustvu mišljenja moderna tehnika se može odrediti kao volja za voljom novovjekovnog čovjeka. Moderna civilizacija, kao civilizacija raščaravanja, na prvi pogled smanjuje prostor neupitnosti, ali samo na prvi pogled, jer je u stvari obratno – raščaravanje je tehničko začaravanje kao vid mahinacije.

*„Opsjednutost tehnikom i njezinim naprecima koji se stalno međusobno nadmašuju samo je jedan znak te očaranosti, u skladu s kojim sve tjera na proračunavanje, korištenje, uzgajanje, lako rukovanje i propisivanje. Sada čak i "ukus" postaje stvar tog propisivanja i najvažniji je "dobar nivo". Prosjek postaje sve bolji, i zahvaljujući tom poboljšanju sve neodoljivije i neupadljivije osigurava svoju vladavinu.”*⁶

Zato on instrumentalno određenje tehnike kao sredstva za ciljeve odbacuje kao nedostatno za razumijevanje biti tehnike kao načina istinovanja bića, jer je njena bit po-stava (*Ge-stell*) i bit tehnike time nikako nije nešto tehničko, nego se ispoljava kao epohalna sudbina zapadne civilizacije koja postaje planetarnom. Shvaćena kao sudbina i zгода (*Ereignis*) današnjeg svijeta ona ipak u sebi krije i izlaz, a izlaz je, ako ne u njenom savladavanju, onda u pregorijevanju (*verwinden*), odnosno zadržavajući razliku između računajućeg i promišljajućeg mišljenja prihvatamo da je upotreba tehničkih uređaja nezaobilazna ali da ne dozvolimo da ona obuzmu čovjeka. Heideggerov pristup tehnici je jedan od najsmionijih ali i najintragantnijih jer i danas izaziva rasprave između zagovornika i protivnika, njegov je pristup daleko od proklinjanja tehnike, ali je ipak istovremeno i radikalno i trezveno.

Heidegger traži mišljenje koje je drugačije od računajućeg (koje dominira modernom tehnikom i kibernetikom), mišljenje drugačije od isprazne zadivljenosti izračunavanjem hiljada relacija u jednoj sekundi i mišljenje koje nije nikakvo planiranje nego sposobno za vraćanje izvorima. U modernom tehničkom dobu mišljenje, koje više nije u svojoj izvornosti, gubitak koji bilježi nastoji nadoknaditi time što traži validnost kao τέχνη, pa filozofija vremenom sve više postaje žtehtnikom razjašnjavanja iz najviših uzroka'. Rezultat je taj da se filozofi samo *bave*

⁶ M. Heidegger, Prilozi filozofiji (O događaju), Naklada Breza, Zagreb, 2008., preveo Kirili Miladinov, 112. Radi se o Heideggerovim manuskriptima koji su nastali između 1936. i 1938. godine.

filozofijom ali više *ne misle*. Diktatura tehničke i ine javnosti unaprijed donosi odluku o tome šta je svijetu i u svijetu razumljivo a šta se kao nerazumljivo odbacuje. U tom žposlu' im vrlo često pomaže filozofija svedena na *τέχνη* razumijevanja, a govor doživljava svoju propast sa novovjekovljem, odnosno sa metafizikom subjektiviteta. Danas, nasuprot starogrčke simbioze bitka i *physisa* ili skolastičkog planskog događanja, gotovo da nemamo istine koju su, kako to reče Friedrich Nietzsche, imali čak i skeptici. Izgubljen je smisao bitka, a kako to reče Nietzsche, „*bitak postaje lutajuće-putujuće postojanje, i sve što jest postaje predmetom planske, planetarne tehnike koja snažno zahvaća u tu prazninu*“. Tehničko demitologiziranje prisutno u dvadesetom stoljeću poprima karakter upokorenja društvenih snaga tehnologijom i to na dva načina: efikasnošću i kontinuiranim porastom životnog standarda i ovakav društveni totalitarizam ostvaruje zadaću u sistemu dominacije „koji je djelotvoran već u pojmu i konstrukciji tehnike“, a znamen tehničkog progresa u konačnici produkuje „demokratsku“ neslobodu pojedinca. Oslobođenje od ovakvog represivnog upravljanja društvom teže je s njegovim jačim racionaliziranjem, produktiviranjem i tehniziranjem pa je na taj način čovjek suočen sa jednim od najmučnijih aspekata savremene civilizacije a to je racionalni karakter iracionaliteta jer su forme kontrole danas dominantne u jednom novom smislu. Savremena tehnoznanstvena era je era dominacije i *putem* tehnologije i *kao* tehnologija čime u potpunosti legitimira ekspanziju političke moći u sve elemente kulture, ona racionalizira neslobodu demonstrirajući „tehničku nemogućnost da čovjek bude autonoman“ budući da se nesloboda najmanje manifestira u političkoj zbilji a najviše u vidu podređivanja tehničkom aparatu koji multiplicira komfor i povećava produktivnost. Nametnuti ciljevi i interesi ulaze u samu konstrukciju tehničkog aparata, oni nisu u pravom smislu te riječi izvanjski, a manifestiraju se, između ostalog, i u deprivatizaciji slobodnog vremena, odnosno, kako to okvalifikova Markuse, dolazi do stapanja konstruktivnog i dekonstruktivnog društvenog rada. Habermas s druge strane ovo pitanje o tehnici postavlja iz dvije perspektive. Prva je svakako instrumentalno djelovanje koje se ravna prema tehničkim pravilima, utemeljeno na empirijskom znanju, a ta tehnička pravila se odnose na takav tip racionalizacije koji počiva na analitičkom znanju. Govoreći o krajnjem smislu tehnologije i racionalnosti Habermas otvara mogućnost da razvitak tehnike može biti potencijal oslobođenja samo ukoliko prevlada prijeteću nadmoć instrumentalnog djelovanja, jer savremeni svijet počiva na sve učestalijem prekidu komunikacije i, samim tim, razaranju svijeta života u kojem riječi gube svoj inicijalni smisao.

„Svrhovito racionalno djelanje ozbiljuje definirane ciljeve u danim uslovima; no dok instrumentalno djelanje organizuje sredstva koja su primjerena ili neprimjerena po kriterijumima efikasne kontrole zbilje, strategijsko djelovanje zavisi samo o korektnom vrednovanju mogućih alternativnih ponašanja koje se nameću isključivo iz dedukcije pomoću vrijednosti i maksima.“⁷

Za budućnost ostaju otvorene alternative: društvene norme ili tehnička pravila, intersubjektivno obraćanje ili jezik lišen konteksta, recipročna očekivanja ili hipotetički imperativi, odnosno društvo sutrašnjice će biti ili društvo zasnovano na emancipaciji, individualizaciji i komunikaciji ili na rastu proizvodnih snaga i proširivanju moći raspolaganja. Drugim riječima, ostaje otvoreno pitanje da li će dominirati smisao ili jezik lišen konteksta i značaja; da li će čovjek stanovati pjesnički ili tehnički (Heidegger); da li će se ćutanje moći razumjeti ili će svijet biti prepun šumova radio-uređaja, svjetlucanja tv aparata ili blinkanja lampica na internet mrežnoj kartici. Danas živimo doba „u kojem intelektualci ostaju lišeni svojih riječi“, doba kada jezik gubi svoje značenje, posebno u javnoj upotrebi. Na riječi kao da više ne možemo računati, kao da se diskurs više ne oslanja na „tehničke“ razuma, nego prije radi na njegovom samourušavanju.

S druge strane, evidentna prenapućenost reprezentacijama radikalno utiče na to da život u tehnološkom dobu pokazuje da je sama tehnologija jedno uskraćivanje, odnosno, kako to reče Derrida, živimo u dobu bez prirode. Filozofija, dakle, ne treba imati bilo kakvih iluzija da je tehnika odavno postala forma bitka savremenog svijeta, ali, s druge strane, filozofija treba ukazati na to da sve što odbacuje tehnika, zajedno sa znanošću, kao nedostojno istraživanja, upućuje na totalizirajuću ulogu tehnike koja dogmatski insistira na prirodnoj znanosti kao jedinom putu do istine. Ovo monopolističko samopostavljanje prirodne znanosti i tehnike kao njenog čeda teži da se uspostavi kao ishodište nove, konačne interpretacije čovjeka. Zadaća je filozofije, s druge strane, posebno takozvane praktične filozofije koja promišlja pitanje identiteta i slobode, u jednom nužnom posredovanju između, s jedne strane, pojednostavljene i često nedovoljno utemeljene tehnofobije i, s druge strane, jednosstrane tehnomanije, jer su, čini mi se, i jedna i druga pod znatnom dozom ideoloških predrasuda. Apsurd tehničke ekspanzije je time veći što je trebao obezbijediti lagodniju egzistenciju, a stvorio je situaciju „odricanja od slobode“ u koju ga postepeno uvlači analogna i digitalna tehnika. Osim toga, gomilanje informacija, koje lako nalazimo na internetu, utiče na to da sve teže iz tog beskrajta pravimo „umni izbor“. Međutim,

⁷ J. Habermas, Tehnika i znanost kao ideologija, Zagreb, 1986., prevela Nadežda Čačinović, 122.

kultura nije neka vrsta ustanove, nego je potrebno starati se o njoj putem vlastitih uvida i sudova kako bi se napravio balans između slobode i tehničkog uređenja svijeta i kako ne bi bili osuđeni na „ukrućen život“. U ovoj post-PC eri ili „everyware“ prisutnosti *online* prostora, u ovom megalomanskom „mislećem stroju“ putem, npr. Google Eartha, ostvaruju se fantazije svevideće moći. Megalomanija tako postaje planetarna a kompjuterski stroj centar svijeta, hram nove religije i nove ideologije. Ovaj kibernetički animizam u konačnici omogućuje internet provajderima, portalima i hosting kompanijama da ostvare profit u svijetu ultrakognitivnog kapitalizma.

No, to je i svijet interaktivnih samoća, kako poziciju čovjeka s početka 21. stoljeća nazva Dominique Wolton, a ta je samoća stanje tjeskobe u situacijama kada nas niko ne zove putem mobitela ili kada ne dobijamo *e-mail*. Tjeskoba je veća nakon spoznaje da smo konektovani, a ipak sami, nalazimo se *online* a kao da smo *offline*, u gomili smo a niko nas ne primjećuje. Druga odlika virtuelne društvenosti je ta da se sve više smanjuje potreba za promjenom mjesta i, zbog brzine dostupnosti, skraćuje se vrijeme, koje se povremeno gotovo ukida. Zato se bez sumnje može očekivati da će takozvane informacijske robe, gdje znanje igra presudnu ulogu, postati najvažniji ulog u globalnoj utrci za prevlast, s tim da raspolaganje informacijama više neće biti u rukama tradicionalne politike, već u rukama specifičnog sloja kojeg će činiti direktori i upravitelji globalnih organizama, bez obzira da li se radi o političkim, vjerskim, profesionalnim ili nekim drugim strukturama. U svojoj analizi postmodernog znanja Lyotard nam sugerira da je već odavno došlo do urušavanja filozofije subjekta kao naslijeđa prosvjetiteljstva, Hegelove idealističke filozofije, te Marxove projekcije budućeg društva oslobođenog od prisile proizvodnje. Ideja napretka u formi velikih ideja o slobodi, jednakosti i bratstvu, koja je provejavala takozvanom *modernom* došla je do svoga kraja time što je u sebi od samog početka nosila i klice njihovog razaranja.

Situacija u kojoj se nastoji smanjiti utrošak energije, odnosno *input*, a znatno povećati *output* ili obim komercijalnih informacija navodi Lyotarda na zaključak da je jedina svrha postmodernih društava legitimiranje učinkovitosti koja je s onu stranu tradicionalnih postulata istine, pravednosti, dobra i lijepog i oni gube bitku sa „malim pripovijestima“ koje nastaju u multinacionalnim kompanijama. Strojevi kakav je, primjerice, računar na kojima se utemeljuje digitalna informatička tehnologija, te njihovi formalni jezici u vidu binarnih kodova i hiperteksta, jesu jedini istinski ideal

savremene epistemološke racionalnosti. Jezičke igre koje se odvijaju u takvom „digitalnom društvu“ počivaju na matematičkim teorijama kalkulanja, modelima zasnovanim na kibernetičkim zahtjevima za efikasnošću i proračunljivošću.

Interakcija putem informatičkih pomagala svodi se na neku vrstu rastročene i jezički simplifikovane komunikacije koja se najčešće svodi na krutu razmjenu informacija „obogaćenu“ pokojim simbolom ili „smajlijem“ koji bi trebao izražavati emocije. Takva je komunikacija bez sumnje jedna nova vrsta djelovanja budući da se odvija posredstvom tastature, monitora i digitalne veze s ciljem uspostave interakcije. Ali, da li je ona istovremeno po svojoj prirodi i socijalna? Ako konsultiramo njemačkog sociologa Maxa Webera vidjet ćemo da on pravi razliku između samog djelovanja kao ponašanja koje ima subjektivni smisao i njegove socijalne dimenzije koja subjekta, citiram, *„postavlja u odnos spram drugih te je prema tom odnosu, u toku svojeg odvijanja, orijentirano“*.

Radi se o tome da se socijalna komunikacija ne može svesti isključivo na prijenos informacija s jednog mjesta na drugo, nego se istovremeno radi o prijenosu „meta-vijesti“ u vidu njihovog intersubjektivnog konteksta s ciljem stvarnog sporazumijevanja.

Ako se to „drugo“ u vidu izražaja lica, intonacije, boje glasa, tjelesnog gesta, i tako dalje, želi kodnim razlaganjem pretvoriti u digitalnu informaciju, može li se bez sumnje prevesti bez gubitka njegovog socijalnog značenja. Svakako da je kodiranje u vidu pitanja, naloga, i tako dalje, moguće u dijelu koji se tiče samog djelovanja, odnosno onog izrečenog, no to nije moguće sa neizrecivim jer ono traži konsenzus o pravilima ponašanja koji je moguć isključivo putem sveobuhvatne eksplicite komunikacije. Ova komunikacijska „nadgradnja“ se opire pokušaju prevođenja u kognitivne iskaze i kodni jezik, i dohvatljiva je isključivo hermeneutički. Nastojanje da se implicirani sadržaji kodiranjem eksplicitno izraze nužno doprinosi njihovom izobličavanju, jer se taj svojevrsni metadijalog opire kodiranju. Savremene informatičke tehnologije, posebno internet, na ovaj način razaraju, ili, barem, unižavaju meta-kontekst današnje socijalne interakcije, budući da dijalog čini i odsustvo govora odnosno ćutanje.

Ovaj je aspekt dijaloga uistinu ugrožen pokušajem njegovog kognitivnog i digitalnog prevođenja u eri instrumentalnog uma, odnosno, kako to naznači Habermas, radi se o pokušaju racionaliziranja implicitne dimenzije društvenosti kako bi se javnost podredila simboličkom poretku koji

postaje obavezujući i kojim se svaki vid komunikacije pokušava svesti na informaciju.

Ono što danas možemo gotovo bez sumnje konstatirati je da u prostoru *cyberspacea* ne važi klasična definicija identiteta budući da internet komunikacija vezama između ljudi dozvoljava trajanje još samo u obliku „lebdećih“ identiteta, uvišestručenih i nepredvidljivih susreta tako da je distanca između *chat* kontakta i *face to face* susreta najčešće nepremostiva.

Ovi odnosi impliciraju i neku vrstu „politeizma vrijednosti“, kako je to prognozirao Max Weber, pa je nužno razvoj novih informatičkih tehnologija kao činjenicu promisliti do kraja, jer je iluzorno misliti kako je moguć povratak nekoj ranijoj opciji. To je zbog toga što je pod utjecajem *web* odnosa bitno izmijenjeno poimanje realnosti, ali i svijeta na koji se ova paradigma odnosi. Poimanje stvarnosti, koje je rezultat različitih teorija interpretacije, doživjelo je očitu transformaciju iako *per definitionem* ne možemo reći da je prvobitno shvaćena realnost, barem onako kako su o njoj mislili filozofi do 19. stoljeća, ukinuta ovom drugom, virtualnom stvarnošću.

U tom su pravcu radovi Gintera Andersa koji stvarnost vidi kao dijalektički odnos fantomskog i matričnog svijeta, potom teorija totalnog spektakla Guya Deborda i odnos simulakruma i zbilje kod Jeana Baudrillarda. Ovim stavovima potrebno je suprotstaviti kontrastavove, kakav je, naprimjer stav Michaela Heima koji virtualni realizam vidi kao „senzibilitet i način života sa novom tehnologijom“. Informatička tehnologija je, prema njegovom mišljenju, neka vrsta nove tehničke proteze koja medijski posreduje između kompjutera i ljudskog duha. Za njega je virtualnost paradigma novog viđenja stvari putem koje se sva empirijska pojavnost može na nov način percipirati, ali i koja ima socijalnu konotaciju pokrivajući time oblasti svih novijih vrsta društvene realnosti, naravno u virtualnom okruženju.

Time interakcija između naše percepcije i realnog svijeta putem virtualnog dobija novi kreativni potencijal, jer interakcija označava dvostruku spregu koja se uspostavlja između čulnosti i empirijske realnosti dok se kreativnost tiče konstrukcije procesa koji se uspostavlja između realnosti i tehničkih modaliteta njenog percipiranja.

Virtualne sfere se također porede sa nekom vrstom „metafizičkog dvojnika“ samoj stvarnosti, pa je virtualnost po tom stavu kontraproductivna i destruktivna za svijet kulture. Ona je s onu stranu kulturnog razvoja kao „metafizička prijatnja“ usmjerena protiv srži ljudske kulture.

Bez obzira na sablažnjivost ovog pitanja, bit čovjeka se sa novom tehnikom ipak ne mijenja. Pri tome je sporedno da li je važeća Aristotelova definicija čovjeka kao umnog bića; da je on manjkavo biće – što se da primijetiti u novovjekovnoj i modernoj filozofiji; ili stav da je on smrtni, konačni tu-bitak u šta nas uvjerljivo navode spisi Martina Heideggera. Vidljivo je da „virtualni nadčovjek“ s kojim se u vidu otvorenog pitanja završava ovaj rad, nije istovremeno i kraj čovjeka, nego jedan poseban tip, recimo informatička „rehabilitacija“ njegovih neostvarenih moći. Time je nametnuta rasprava o post-antropocentričkom humanizmu.

Više je nego jasno da elaboracija ovih pitanja na početku 21. stoljeća podrazumijeva vrlo teške korake koji bi trebali polaziti upravo od post-antropocentričkog humanizma, jer on na jedan posve nov način najdirektnije dovodi u pitanje kako bit tehnike, tako i bit slobode.

Literatura:

1. Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988. (preveo Tomislav Ladan),
2. Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy, second Edition*, Cambridge University Press, 1999.,
3. Bošnjak, Branko, *Filozofija. Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik*, Naprijed, Zagreb, 1985.,
4. Filipović, Vladimir, *Filozofijski rječnik (treće dopunjeno izdanje)*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1989.,
5. Habermas, Jürgen: „*Tehnika i znanost kao ideologija*“, Školska knjiga, Zagreb, 1986., prevela Nadežda Čačinović,
6. Heidegger, Martin: „*Prilozi filozofiji (O događaju)*“, Naklada Breza, Zagreb, 2008., preveo Kiril Miladinov,
7. Marx, Karl, *Osnovi kritike političke ekonomije* (knjiga II), Beograd, 1979.,
8. Pejović, Danilo, *Oproštaj od moderne*, Matica Hrvatska, Dubrovnik, 1993.,
9. Petračić, Franjo, *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Zagreb, 1875.,
10. Reese, William L., *Dictionary of Philosophy and Religion (Eastern and Western Thought)*, Humanities Press, New Jersey, 1996.,
11. Senc, Stjepan, *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Zagreb, 1910.,
12. Škuljević, Željko, *Téchnê i sofistika*, u: Zbornik Filozofija i tehnika (ur. Igor Čatić), Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2003.,

“UMIJEĆE” TÉCHNÊA. IDENTITET I SLOBODA U DOBA VIRTU- ALNE DRUŠTVENOSTI

Abstract

The paper discusses the phenomenon of identity in the age of technology, especially the one in the so-called virtual space, which is characteristic for a progress of digital technology. In this regard, the notion of identity is brought into direct connection with the „post human“ society and its implications on the problem of freedom. On the other hand, freedom is considered at the new context of sociality and more intensive dialogue on European identity.

Keywords: identity, virtual space, the game of identity, techne.