

TRANSVERZALE

Ili o tehnosferi kao mišljenju

Žarko Paić

Žarko Paić

TRANSVERZALE

Ili o tehnosferi kao mišljenju

<https://zarkopaic.net/>

Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist,
dass wir noch nicht denken.
Martin Heidegger, Was heisst Denken?

Sadržaj

Proslov	6
§ 1. O tri preobrazbe	8
§ 2. O dva četvorstva.....	13
§ 3. O „Velikome Trećem“	17
§ 4. O „biti“ kibernetike	21
§ 5. O vrtoglavici imanencije	24
§ 6. O carstvu objekata.....	27
§ 7. O pojmovnome stvaralaštvu	31
§ 8. O šestome osjetilu	35
§ 9. O umjetnoj inteligenciji.....	40
§ 10. O crnome kvadratu	43
§ 11. O bijelim rupama.....	45
§ 12. O riziku, kontingenciji i kaosu.....	48
§ 13. O izvanzemaljskome životu.....	58
§ 14. O istraživanju	61
§ 15. O kraju crvenoga patuljka.....	65
§ 16. O slobodnome izboru sudbine vs. sudbinskome izboru slobode.....	67
§ 17. O bljesku trenutka	71
§ 18. O razlici u ponavljanju	76
§ 19. O navigaciji kao vizualizaciji događaja	80
§ 20. O tautologiji prvoga, drugog i trećeg	83
§ 21. O kraju enciklopedije	86
§ 22. O dizajniranju mozga	90
§ 23. O Sokratu, Budhi, Konfuciju, Isusu i tehnosferi	93
§ 24. O „endizmu“, „fudurizmu“ i „aktualizmu“	98
§ 25. O učitavanju u mozak, preseljenju duše i besmrtnosti tijela.....	102
§ 26. O furiji iščeznuća	106
§ 27. O stvari mišljenja i mišljenju kao stvari.....	109

§ 28. O brainstormingu	112
§ 29. O novome redu	115
§ 30. O objektu X	119
§ 31. O dizajnu kao estetizaciji života	122
§ 32. O nesvodivosti novoga događaja	126
§ 33. O inflaciji antropologija	128
§ 34. O dvije budućnosti	131
§ 35. O paradigmi i njezinoj moći u mišljenju obrata	135
§ 36. O potrebi za filozofijom	137
§ 37. O govoru, riječima i jeziku kao igri	142
§ 38. O zaboravu bitka i pamćenju tehnosfere	145
§ 39. O singularnosti mišljenja	149
§ 40. O tehnogenezi kao hibridizaciji	152
§ 41. O tri modusa uzvišenoga	156
§ 42. O kodificiranome životu	160
§ 43. O zastarjelosti Novoga	163
§ 44. O izumijevanju	166
§ 45. O ideji sveučilišta	169
§ 46. O filozofijskim orijentacijama	172
§ 47. O interakciji	174
§ 48. O sintetičkoj refleksiji mišljenja	176
§ 49. O stvaralačkoj biti poiesisa	178
§ 50. O tehno-patologiji umjetnoga života	180
§ 51. O filozofiji tehnoznanosti	182
§ 52. O misaonoj težini i lakoći tehnosfere	186
§ 53. O racionalnoj intuiciji	189
§ 54. O kontroli nad svijetom	191
§ 55. O slikarstvu kao iskupljenju	194
§ 56. O linearnosti i cikličnosti vremena	198
§ 57. O robotima, kiborzima i androidima	201
§ 58. O realizaciji, realitetu i Realnome	204

§ 59. O singularnosti i ljudskoj želji za statusom quo.....	209
§ 60. O kraju ili transformaciji filma kao novoga medija.....	213
§ 61. O poeziji strojeva	216
§ 62. O laboratorijsko-inkubacijskome životu mišljenja.....	220
§ 63. O transformativno-performativnome događaju.....	224
§ 64. O besmislenosti tehno-bio-tanato-politike	227
§ 65. O brzoj kornjači i sporome Ahileju	231
§ 66. O arheologiji tehnosfere	235
§ 67. O „suvišnosti čovjeka“ i trashu humanizma.....	238
§ 68. O sinergiji i sinestetici.....	243
§ 69. O strojevima želja i želji kao stroju	246
§ 70. O ravnodušnosti i tehno-narcizmu	249
§ 71. O sintetičkome životu.....	253
§ 72. O kraju svih obrata	257
§ 73. O mašineriji, neljudskome i mikrobima.....	260
§ 74. O arhitekturi transverzala	263
§ 75. O totalnoj mobilizaciji.....	266
§ 76. O životinji u posthumanome stanju	269
§ 77. O tehnosferi kao fomi mentis	273
§ 78. O mudrosti bez razloga i pobuni protiv Ničega.....	276
§ 79. O mesijanstvu i eshatologiji post-i-transhumanizma.....	279
§ 80. O platformama od struna.....	281
§ 81. O nihilizmu „trećega poretka“	284
§ 82. O razlozima za buduće djelovanje	288
§ 83. O digitalnoj modi	292
§ 84. O nemuštim alternativama kapitalizmu	296
§ 85. O arhitekturi kao stroju vremena	300
§ 86. O nemogućnosti budućega društva	303
§ 87. O kraju ludosti i ludila metafizike	307
§ 88. O apologiji prstiju	309
§ 89. O ekstropiji.....	312

§ 90. O kraju seksa i tehnopatiji spram Drugoga	317
§ 91. O kognitivnoj r/evoluciji	319
§ 92. O fascinaciji s neljudskim i psima na Instagramu	321
§ 93. O plavoj točki na horizontu	323
§ 94. O refleksiji, rekurzivnosti i vizualizaciji mišljenja.....	324
§ 95. O odgoju za nadolazeće doba	327
§ 96. O kognitivnim kotačima i Oumuamui	330
§ 97. O patosu znanja i kraju tragedije	333
§ 98. O informacijskoj utopiji i geniju dosade	336
§ 99. O nesuvremenim razmatranjima i trokutizmu vremena	339
§ 100. O neiskazivosti i vizualizaciji Ničega	341

Proslov

Ovo je knjiga u stotinu paragrafa o tehnosferi kao mišljenju. TRANSVERZALE označavaju ono što se isprepleće i umrežava, preusmjerava i vrti u spiralnoj formi kretanja. Metafizika je bila kraljevstvo „smisla“ u odnosu bitka i vremena, dok je kibernetika u realiziranoj tehnosferi ireverzibilna „beskonačna brzina“ mišljenja-kao-stvaranja u procesu beskonačne tehnogeneze. Svoja sam razmatranja o biti tehnosfere iznio u

petoknjižju istoimena naslova TEHNOSFERA (Sandorf i Mizantrop, 2018-2019). Iz ove „ontologije digitalnoga doba“ nužno je proizašla i formalno šesta knjiga koja je misaono zapečatila moj put mišljenja: IZGLEDI NADOLAZEĆE FILOZOFIJE: METAFIZIKA-KIBERNETIKA-TRANSHUMANIZAM (Mizantrop, Zagreb, 2023.) No, preostalo je još nešto u načinu promišljanja suvremenosti što izaziva nelagodu i iziskuje da se utisne „sedmi pečat“ ne samo na „moja“ istraživanja razloga zašto je tehnosfera posljednja riječ-pojam svekolike povijesti mišljenja u formi autopoiesisa i nadilazi svih pet simboličkih formi duhovnoga bitka od mita, religije, umjetnosti, filozofije do znanosti. I baš zbog toga TRANSVERZALE u tradicionalnoj strukturi knjige kakvu je volio Hegel (od njegovih OSNOVNIH CRTA FILOZOFIJE PRAVA do ENCIKLOPEDIJE FILOZOFIJSKIH ZNANOSTI) nastoje jednoznačno pojasniti i razjasniti čitav niz pojmova i slika mišljenja koje sam u tom lutalačkome putu nalik mahnitoj *tehnodiceji* ostavio u tekstu kao fraktalnome životu konceptualnoga kaosa bez kojeg ne bi bilo ni „mojeg“ mišljenja, a niti „mojeg“ jezika. Ova je knjiga stoga predviđena da ostane jedino u svojem prirodnome okružju, dakle u sferama *apsolutne virtualne singularnosti*. Sve drugo bilo bi besmisleno. Knjiga kao ideja mišljenja i pisanja preostaje i u doba *homo kybernetesa*. Ali, više je ne piše netko i nitko, već samo *autopoiesis kao takav*. Prije no što je poludio, Nietzsche je sav ushićen sa svojim pisaćim strojem koji je dobio prije toga navodno zapisao:

Unsere schreibtmaschine schreibt.

§ 1. O tri preobrazbe

Vijek čovjeka ima tri preobrazbe i ne razlikuje se od onog što filozof znanosti i matematičar Alfred N. Whitehead u svojoj knjizi *Proces i realnost* iz 1929. godine naziva pojmom kozmičke epohe. Mi nismo različiti od onog što uvjetuje mogućnost razlikovanja, a to je bitak kao takav. Štoviše, vijek ljudskoga iskustva istovjetan je onome svakoga svjesnoga bića i pokazuje se kroz njegovo rođenje, sazrijevanje i usahnuće. Hegel je volio simbol i metaforu ruže kao idealnoga cvijeta koji upućuje na duhovnost i duševnost bivanja. Usto, ruža osim purpurne boje uvijek ima i divan miris, pa se savršeno njezinim cvatom opisuje cjelovitost postojanja bitka bića kao sveze univerzalnosti i partikularnosti. Tri stadija življenja odgovaraju, dakle, kozmičko-prirodno-ljudskoj egzistenciji kao cjelini njezina očitovanja. Što se pojavljuje s atributom bića u njegovoj takovosti i jedinstvenoj jednkrotnosti jest to da baš to-i-takvo biće naprosto postoji u svijetu kao fakticitetu bitka i svijetu kao otvorenosti osmišljavanja u horizontu vremena. *Nije nimalo svejedno u kojoj se to kozmičko-ljudskoj epohi rađamo, rastemo i umiremo.* Hrvatski avangardni pjesnik Josip Sever kazivao je o *djeci kisika*. Pritom je mislio na ozračje i okružje u kojem čovjek nije moguć bez onog što su drevni narodi poput Grka nazivali *psyché*, a Rimljani *anima mundi*. Duša nije moguća bez svojeg svijeta. Samo u suglasju s njime biti duševan čovjek može biti dostojan tog pojma i riječi kao jedinstva zemlje i neba, besmrtnika i smrtnika. Preobrazbe ljudskoga vijeka predstavljaju nužnost unutar okvira zapadnjačke metafizike i zapravo ukazuju na prirodni vijek bića u ovjekovječnoj nužnosti kozmičkoga postojanja. Ako svemir ima svoj prvi početak s Velikim Praskom, potom razvitak u širenju materije i energije u prostoru-vremenu brzine svjetlosti, onda je neminovno da ima i ograničeni vijek trajanja onog što nazivamo životom. Dijete, zreli čovjek u svojim rodno-spolnim kontingencijama te starac predstavljaju ovo „trojstvo“ onog istog u razlikama ili onog različitoga u istosti.

*Biti-rođen u svijetu već uvijek predstavlja ono što proizlazi iz čudovišne nelagode nužnosti rođenosti. Zato je tragični austrijski pjesnik Georg Trakl često rabio izraz nerođeno i pritom mislio na faktičnu mogućnost rađanja i moguću faktičnost ništavila kao nužnosti. Jer Ništa ne može imati svoje vrijeme i iluziju vječnosti iz jednostavnog razloga što se metafizički pojavljuje kao ništenje bića i kao nijekanje bitka. Biti-rođen u svijetu znači ući u svjetsko okružje bivanja povijesti kao odvijanja događaja na koje onaj tko je rođen nema utjecaja, ali tijekom svojeg sazrijevanja i postajanja čovjekom ima su-odgovornost za taj-i-takav svijet i za onaj ili one koji leže u području mogućega. Rađanje je prirodni „zakon“ života u organskome i biološkome smislu, a rast ili razvitak pojedinca unutar vrste označava korelativno postojanje mikro-i-makro kozmosa. Nitko nije stoga izvan ovog 'zakona' koji sjedinjuje širenje materije i energije i nastanak i širenje svijeta kao duhovnoga bitka uopće unutar kojeg i duša i tijelo imaju svoje primjereno mjesto i položaj. Grčki je svijet onaj koji se određuje pojmom *paideia* i njemu pripadne cjeline razumijevanja smisla bitka u cjelini svih očitovanja od mita, religije, umjetnosti, filozofije i znanosti. Svaki, dakle, svijet se pojavljuje u svoje tri preobrazbe zbog toga što je bit metafizike u njezinoj povijesnosti koja svagda ima ono početno-začetno, (gr. *arché*) i ono posljednje-krajnje, (gr. *eschaton*). Što se zbiva u singularnosti bića, istodobno pogađa i univerzalnost roda-vrste. Zato Židovi u svojoj *eshatologiji s temeljnim pojmom pravednosti opravdano kažu da onaj tko je spasio samo jedan čovječji život, spasio je čitav svijet*. Između Jednog-Svega na djelu je mistična korelacija apsolutne nužnosti. No, baš se to drevno znanje i Heraklita i Parmenida odveć olako zaboravlja u ime vladavine carstva novovjekovne subjektivnosti. Biti-rođen u svijetu ne znači da je taj-i-takav svijet zauvijek određen kao nepromjenljiv i vječan.*

U najznačajnijoj knjizi tzv. filozofijske antropologije, onoj Maxa Schelera, *Položaj čovjeka u kozmosu*, iz 1928. godine, na jednom mjestu autor govori o čovjeku koji razotkriva kontingenciju svijeta i "čudnog slučaja svoje bivstvene

jezgre, koja je *postala svijetu ekscentrična*".¹ Ova riječ, ekscentričnost, to je nedvojbeno najmisaojnija riječ čitavog zapravo neuspjelog programa filozofijske antropologije, a doseže svoj vrhunac u Helmutha Plessnera s njegovom definicijom čovjeka kao *ekscentrične pozicionalnosti*. U ovom razmatranju tri preobrazbe ljudskoga vijeka kao fakticiteta i kontingencije ljudske egzistencije razvidno je da povijesnost tvori bit čovjeka i to upravo tako da ga određuje kao ono biće koje nema svoju 'ljudsku prirodu'. I baš zato što je nema, jer priroda je fizikalno-biologijska nužnost rođenja, življenja i smrti singularne općenitosti vrste i roda u svijetu, čovjek mora voditi svoj život kao pokušaj ozbiljenja duhovnoga bitka koji mu postaje jedina istinska zavičajnost, habitus i obitavalište. Biti-rođen u svijetu znači taj-i-takav svijet uzeti kao svoje ishodište bez obzira koliko je u svojoj biti ontologijski manjkavo i nedostojno egzistencije da bi se svijet uopće stvaralački uspostavio kao carstvo slobode u mišljenju i bitku. *Čovjek je ekscentrično biće tragične obuzetosti promjenom svoje nepostojeće „biti“*. *Bez središta, u stalnoj potrebi za promjenom bitka, njegov život „nije“ nešto postojano i postojeće, već svagda u postajanju ili bivanju drukčijim i različitim*. Položaj čovjeka pritom nije više uopće nikakvo fiksno mjesto u prostoru, iako je u arhaisko doba zauzimanje prostora odlučujuće za povijesnu egzistenciju čovjeka kao su-bitka (*Mit-Sein*) u formi naroda i nacije. No, sve što je ovdje rečeno ograničeno je položajem u-prostoru kao horizontu metafizički određene povijesti svijeta.

Radikalna promjena nastupa u 20. stoljeću kad kibernetika kao realizirana metafizika ruši u krhotine ono ljudsko-suviše-ljudsko i na mjesto ove „ekscentrične pozicionalnosti“ postavi *tehnosferu-kao-posthumano stanje* 'čovjeka' koji više nije rođen-u-svijetu, već se konstruira tehnogenetski u procesu autopoietičkoga uploadinga. Tri preobrazbe spominje Nietzsche u spisu *Tako*

¹ Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu – Čovjek i povijest*, V. Masleša i Svjetlost, Sarajevo, 1987., str. 105. S njemačkoga preveo Vladimir Filipović.

*govoraše Zaratuštra.*² No, ova slika mišljenja koliko god bila lijepa i alegorijski višeznačna, nije održiva za našu kozmičku epohu. Ako se rodiš kao Grk, već si mitsko-tragično uspostavljen kao namjesnik apolinijsko-dionizijskoga svijeta u kojem sve što jest postaje mjerom i bezmjerjem, ljepotom i uzvišenošću samoga svijeta, te tvoja sudbina biva izručena bogovima kao prinos svete žrtve slobode, a ne uslužnosti nekom nepoznatom mesijanskome cilju svete povijesti. Ako se, pak rodiš kao srednjovjekovni kršćanin, što je više negoli „peh“ iz jednostavnog razloga što sloboda i ljepota mišljenja nestaju s povijesnoga horizonta svijeta i nadomještaju ih poniznost i uzvišenost božanske egzistencije Raspetoga, unaprijed si osuđen na dvojnost svjetova, ovog ovdje u znaku muke i užasa i onog ondje, drugoga svijeta, blažene onostranosti, pa je najveći doseg ovog teologijskoga obrata u biti povijesti samo jedno i apsolutno „novo“, a to je pronalazak povijesti kao linerarnoga napretka i razvitka kao u sv. Aurelija Augustina. Ako se, naposljetku, rodiš kao *cogito* i kao *subjekt* u modernome svijetu znanstveno-tehničke konstrukcije bitka bića, onda je svijet postao ozbiljenje čistoga uma i apsolut kao supstancija-subjekt u formi znanstvene povijesti koja odstranjuje svojim napretkom i razvitkom sve ono što je nekoć bilo postojano i sveto i na to mjesto postavlja prolazno i fluidno. Ah, zar Marx u *Manifestu KP* ne zapisuje najznačajniju izreku cjelokupne modernosti uopće kad kaže da se sve čvrsto pretvara u dim? No, ova preobrazba, ničeanski kazano, u

² "Stoga nije začudno zašto Nietzsche u *Tako govoraše Zaratuštra* spominje tri preobrazbe: iz duha u devu, iz deve u lava i iz lava u dijete. Istina bivanja nije u obrazovanju (devi), ni moralu i kulturi (lavu), već jedino u stvaralačkoj igri bezrazložnosti i kontingencije (djetetu). Ono tragično se pokazuje u dopuštanju prihvaćanja svijeta kao logike samopotvrđivanja. Sve drugo je metafizika „viših svrha“ i nadomjeska-zamjene Boga čovjekom. To je ono što prati imanentnu transcendenciju kao njezina tamna sjena. Spuštanje s neba na zemlju postaje u isto vrijeme obezboženje neba i obogotvorenje zemlje. Ono što nedostaje novome načelu da bi djelovao spasonosno za budućnost jest pročišćenje afirmacije života od svake vrste njegove negacije. Zašto je, dakle, za Deleuzea egzistencija kao nevinost bivanja igra mnoštva i razlike? Naprosto zbog toga što ono tragično pretpostavlja bitne preobrazbe samoga života u volji za moć. A budući da volja za moć kao „patos“ i „ekstaza“ unosi u filozofiju razlikovno načelo, tada je problem u tome što prihvaćanje tragedije moderne egzistencije nužno znači i preuzimanje misli o vječnome ponovnome vraćanju." - Žarko Paić, *Mišljenje kao događaj – Kako čitati Deleuzea*, Mizantrop, Zagreb, 2022., str. 115.

'čelično dijete' globalnoga kapitalizma *know-how* metafizike, više nema ništa ni od pojma promjene ni od pojma postojanosti.

Zašto? Zato što s dolaskom kibernetike i inteligentnoga stroja više nema razlikovanja mišljenja i njegova predmeta, fenomenologijski iskazano *noesis* i *noeme*. Postoje samo privremena stanja, procesi i preobrazbe onog što nije bitak, već bivanje ili postajanje samo, onog što Deleuze u spisu *Razlika i ponavljanje* naziva virtualnom aktualizacijom. Što preostaje? Ništa drugo negoli vječna mladost ili *nunc stans* tehnosfere koja počiva u logici drukčije shvaćenoga „trojstva“ iz kaosa, kontingencije i emergencije. *Ono neljudsko nije ništa povijesno, nema iskustvo vremena, već samo tehnologizirane 'vječnosti' jednog te istoga u razlikama. Zamisliti da misleći stroj ima svoje tri preobrazbe, iz duha u devu, iz deve u lava, i iz lava u dijete, to je naprosto loš cinizam bez pokrića u mišljenju.* Ono neljudsko je stoga život u pseudo-vječnosti, čista dosada i ravnodušnost bez patnje i bez ikakve potrebe za iluzijom uskrsnuća. Ono što je potrebno ovoj „pozicionalnoj ekscentričnosti“ tehnosfere jest samo intermezzo u konstrukciji novih svjetova, jer beskonačnost potire u zaleđe konačnost kao što životu više nije granica smrt pojedinačnoga u općenitosti vrste i roda, već jedino vlastita transgresija u mnoštvu drukčijih, postmetafizičkih preobrazbi za koje ne postoji analogija čak ni u Kubrickovu filmu-nad-filmovima *2001. Odiseja u svemiru*, jer je to ničeanski film i završava s ironijom nastanka *zvjezdanoga djeteta* apsolutne kognitivnosti svemira. Što na kraju još imamo od veličajne tri preobrazbe? Ništa drugo negoli ideju preobrazbe koja ako ćemo pravo nije ništa ljudsko-suviše-ljudsko, već bit *položaja kozmosa u čovjeku.*

§ 2. O dva četvorstva

Red i suglasje između bitka i mišljenja u povijesti se pojavljuje kao metafizičko shvaćanje kozmosa i kao kibernetičko shvaćanje kaososa. Kao što je poznato, ovaj drugi pojam koristi Gilles Deleuze u spisu o Leibnizu i u spisu napisanom s Felixom Guattarijem, *Što je filozofija?* Nije teško razabrati da se ovaj drugi red pojavljuje kao ne-suglasje između bitka-boga-svijeta-čovjeka jer ne počiva na onome nužnome i nepromjenljivome što proizlazi iz darovanosti i pruženosti onoga što je tako kako jest, već se artikulira kao kaotični poredak ili poredak kaosa s posve drugim i drukčijim načinom „utemeljenja“ pojmovno-kategorijalnoga ustrojstva mišljenja stvarnosti. Kozmos je, dakle, postao kaotični poredak u kojem ono što je nekoć bilo nazivano ravnotežom četvorstva bitka-boga-svijeta-čovjeka postaje kao što je to promislio i iskazao filozof kibernetike Gilbert Simondon – metastabilnom ravnotežom. *Umjesto utemeljenja filozofije koja svemu drugome podaruje razlog smislenoga postojanja od mita, religije, umjetnosti i znanosti, na djelu je rastemeljenje i drukčije određenje svih onih metafizičkih pojmova i samoga jezika koji je povijesno bio obvezujući i zapovjedno hegemonijalan.* Zato nije začudno što mnoge knjige o Deleuzeovu transverzalnome mišljenju nastoje pomoći budućim čitateljima da se nekako snađu u ovom postmetafizičkome labirintu i kaosu pojmova, poput, primjerice, „transcendentalnoga empirizma“, „virtualne aktualizacije“, „postajanja-životinjom“, „tijela bez organa“, „geofilozofije“, „događaja“, „imanencije-života“, „rizoma“, „aksiomatike“ itd. Tzv. rječnici i enciklopedijski priručnici za Deleuzea više odmažu negoli pomažu. Zašto? Zbog toga što je njegov način mišljenja krajnje 'ontologijski' derivativan, odnosno izveden ne u negaciji metafizike i svih njezinih dosega mišljenja od Aristotela do Hegela, već u otklonu i deklinaciji od njezina glavna smjera. No, ono što je posebno važno jest da Deleuze filozofiju shvaća kao konceptualnu moć stvaralačkoga postajanja.

Mišljenje je, dakle, događaj i ovaj je fraktalni platonizam ključ za ono što će koncem 20. stoljeća biti svima prezentno. Riječ je o digitalnome konstruktivizmu tzv. stvarnosti koju tehnogenetski proizvodi logika mislećega stroja.

U knjizi koju sam objavio o njegovu mišljenju *Mišljenje kao događaj – Kako čitati Deleuzea*, Mizantrop, Zagreb, 2022., glavna postavka bila je da je jedino u dijalogu i razračunavanju s Heideggerovim mišljenjem zgrade, njemački *Ereignis*, odnosno povijesnim mišljenjem smisla bitka moguće razumjeti zašto je za Deleuzea slika mišljenja ključ za novi pristup mišljenju uopće, dok je za Heideggera posrijedi jezik kao obitavalište ili kuća bitka. Otuda Deleuze poseže za umjetnošću filma, a Heidegger za umjetnošću pjesništva. Dva su mislioca suvremenosti istodobno svojevrsna nužnost za pokušaj da se ovo „ovdje“ i „sada“ kao pitanje ozbiljenja filozofije kao metafizike u kibernetici ne više prevlada ili pregori, kako je to mislio sam Heidegger, nego da se otvori mogućnost izgleda nadolazeće filozofije polazeći od mišljenja tehnosfere. Za takav pokušaj bitno je vidjeti kako i zašto se neprestano u mišljenju s matricom metafizike i u mišljenju s programom kibernetike pojavljuju dva usporedna četvorstva. Prvo je ono koje Heidegger imenuje četvorstvom, njemački *Geviert*, bitka-boga-svijeta-čovjeka kao odnosa besmrtnika i smrtnika, neba i zemlje i to u spisima poput *Vom Ereignis i Besinnung* koncem 1930ih godina, a drugo je ono koje u petoknjižju *Tehnosfera* u analogiji s četiri Aristotelova uzroka i u analogiji s Heideggerom i Sutlićem koji, pak, rabi sklop onto-teo-kozmo-antropologija, nazivam četvorstvom informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije. Ako je četvorstvo uzroka poput *causa formalis, causa materialis, causa efficiens i causa finalis* nužnost i sloboda metafizičkoga mišljenja bitka kao takvog, kako to pokazuje Heidegger u predavanju *Pitanje o tehnicima*, onda je njegov zaključak kako je zapadnjačka metafizika u cijelosti vladavina bezuvjetne tehničnosti i postava, njemački *Gestell*, kao biti tehnike. Iz toga je bjelodano da ovo četvorstvo određuje ono što Platon naziva *poiesis*. Naravno, proizvođenje bića iz bitka već je uvijek otuda

vladavina pojma *téchne* nad onim što pripada poietičkom kao takvome. Bit je metafizike u vladavini ove tehno-poietičke strukture bitka i mišljenja, jer da nije tako ne bi Grci bili nadmoćni drugim narodima i civilizacijama poput Perzijanaca izumom tehnički učinkovitijeg oružja i oruđa u ratu i miru – štitova i brodovlja. U tom smislu je djelomice u pravu Emanuele Severino u spisu *Bit nihilizma* kad tvrdi da je nihilizam prisutan u samoj jezgri i izvorima grčke metafizike u Platona, pa je to isto što se, kako kaže u razgovoru s matematičarem i astrofizičarem Rogerom Penroseom, pojavljuje i u misteriju umjetne inteligencije. Da, ali s bitnom razlikom što umjetna inteligencija misli drukčije od čovjeka time što proizvodi 'mišljevine', odnosno autopoietički stvara svoju *noemu*.

Ovo četvorstvo nosi i uvjetuje metafiziku, a potječe od tehno-poietičkoga načina mišljenja i djelovanja. Forma, materija, instrument, svrha uvijek su već pred-određeni nečim što pripada biti metafizike, a to je ono četvorstvo koje Heidegger i Sutlić nazivaju ustrojstvom mišljenja, nečim što nije postojalo vječno i oduvijek, već je događaj povijesnoga nastanka filozofije kao uvjeta mogućnosti mišljenja zapadnjačke civilizacije. Ovo izvorno četvorstvo, dakle prvo i začetno, ima ovaj rang pojavljivanja temeljnih pojmova mišljenja: bitak-bog-svijet-čovjek. Drugo četvorstvo, ono koje Aristotel izvodi iz zakona kauzaliteta i načela teleologije, kao vladavinu uzroka-svrhe, ne bi bilo moguće bez prvoga četvorstva, a samo je prožeto i posve obuhvaćeno vladavinom tehno-poietičkoga pristupa bitku uopće. *Čovjek misli, dakle, svagda tako da mu ono što misli proizlazi iz pitanja o bitku-bogu-svijetu i samome sebi, a čitava struktura njegova mišljenja određena je time što se bitak-bog-svijet-čovjek nalaze u korelaciji i odnosu polazeći od tehno-poietičkoga „usuda“ i „poslanstva“ povijesti kao slobodne odluke nastale u iskonu metafizike.* To znači da je mišljenje već unaprijed „zadano“ i „sudbinski“ otposlano u budućnost ljudske vrste kao isporuka i poruka, kao zgoda i prigoda, ali ne kao nešto zauvijek neotklonjivo i sudbinski preuzeto, već kao nužna mogućnost otvorenosti „slučaja“ s kojim nastaje promjena u

mišljenju i bitku uopće. Ono što Heidegger u *Bitku i vremenu* naziva ontologijskom razlikom bitka i bića, to je već za Deleuzea metafizički riješeno uvođenjem pojma bivanja ili postajanja, (njemački *Werden*, francuski *devenir*), na tragu Nietzschea. Bitak, dakle, biva neutraliziran i suspendiran, time što sve ima karakter vječnoga postajanja, pa umjesto povijesti bitka u događaju epoha imamo transversalno mišljenje prostorne virtualizacije u beskonačnost. Deleuze je filozofijski „utemeljitelj“ digitalne ontologije i glavni mislilac koji je omogućio svojim pojmovljem ono što sam nastojim izvesti kao mišljenje tehnosfere. Iako Heidegger u predavanju „Kraj filozofije i zadaća mišljenja“ iz 1964. godine tvrdi da je filozofija kao metafizika realizirana u kibernetici, što je jasan stav o tehno-poietičkome karakteru zapadnjačkoga mišljenja od iskona do suvremenosti, ono što je ovdje problem proizlazi iz međusobne srodnosti i razlike dva četvorstva.

Naime, kibernetika po analogiji s Aristotelovim pojmom uzroka-svrhe postupa svagda tako da je njezina 'bit' u digitalnome konstruktivizmu, što znači da informacija stvara povratnu spregu, ova učinkovitost djelovanja kontrole sustava, a ono reverzibilno proizvodi interaktivnu vizualnu komunikaciju u okolnome svijetu autopoietičkih stanja, a ne bića. *Kibernetičko „četvorstvo“ je tehno-poietičko, a ono metafizičko koje postavlja Aristotel jest nužno organologijsko, što znači da je stvaranje svagda vezano uz model čovjeka-kao-obrtnika.* Taj model određuje pojam umjetnosti tijekom čitave povijesti metafizike i zanimljivo je da ga i Heidegger i Deleuze na svoj način preuzimaju i preoblikuju. Otuda je prvotno četvorstvo bitka-boga-svijeta-čovjeka ono koje nužno uspostavlja vladavinu mišljenja kao mimesisa i reprezentacije onog što već uvijek postoji u mišljenju božanskoga uzroka svekolika djelovanja uopće – Aristotelova nepokretnoga pokretača. Kibernetika je konstrukcija onog što ne postoji u zbilji, već je tehno-poietičko stvaranje umjetne zbilje. Umjetna inteligencija samo je nastavak kibernetičkoga četvorstva i stoga za njezin model autopoietičkoga mišljenja-djelovanja više ne može biti umjetnik-kao-obrtnik u

svim svojim preobrazbama sve do Deleuzeova modela meta-filma kao montaže sklopova živoga i neživoga. Model za kibernetičko stvaralaštvo postaje ono neljudsko, onaj crni monolit iz Kubrickove *2001. Odiseje u svemiru*, čisto tehnogenetsko mišljenje koje neutralizira i suspendira i prvo i drugo metafizičko četvorstvo, i ono bitka-boga-svijeta-čovjeka i ono formalnoga, materijalnog, učinkovitog i finalnoga uzroka. Četvorstvo informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije nema više nikakve veze s metafizikom iako je po analogiji s njom realizirana tehnosfera. Ali problem je što tehnosfera, i tu je moja bitna razlika spram Deleuzea, nije nikakva 'immanentna transcendencija', već u poretku kaosmosa i kontingencije ono što nadilazi granice ontologije i kibernetike uopće jer sintetizira um i intuiciju u mišljenju koje više nije ni božansko ni ljudsko, već samo i jedino mišljenje kao događaj apsolutne kreativnosti *homo kybernetesa* kao nužne postaje na putu spram singularnosti svega što jest mislivo i moguće kao takvo. *Singularnost više ne potrebuje nikakvo četvorstvo jer je realizirana bit metafizike, kibernetike i transhumanizma.*

§ 3. O „Velikome Trećem“

U tradiciji metafizike riječ-pojam drugi i drugo odnosi se na postojanje svijeta izvan granica empirijske spoznaje. Drugi je svijet onaj koji se odnosi u kršćanskoj teologiji na kraljevstvo Božje izvan ovog svijeta materijalnosti i opsjene pravoga bitka i njemu pripada vječnost i blaženstvo. Bog se, dakle, određuje posve legitimno kao 'Veliki Drugi', jer upravlja ovim ovdje svijetom iz nesvodivosti svoje transcendencije. Biti-preko i onkraj znači biti u svezi transcendencije i metafizike. Ništa se u ovome svijetu stoga već od Platona preko skolastike do modernih filozofija duha ne zbiva autonomno, jer je ljudska egzistencija najveći doseg slobode ovog bića kojemu bit određuje njegova

duhovnost s podrijetlom u onome što je nalik božanskome, ali ne kao simulakrum Boga, već kao potencijalnost realizacije pet transcendentalija kao uvjeta mogućnosti svekolike zbilje uopće – *unum, bonum, verum, ens, pulchrum*. I platonizam i aristotelizam, i Ideja i Energeia kao temeljne riječi za smisao bitka, pretpostavljaju da je svijet nastao djelom božanske volje ili čina stvaranja, ali tek će tomizam skolastike Boga izjednačiti s mišlju-pojmom-činom stvaralačke djelatnosti koja u načelu odgovara onome što čovjek ima kroz iskustvo svih pet osjetila. Transcendentalije su ideje i forme u kojima se pojavljuje mogućnost stvaranja ljudskoga svijeta u njegovu savršenstvu. *Pet transcendentalija je istodobno pet duhovnih osjetila kojim se ono što proizlazi iz Božje supstancije realizira u ovome svijetu ovdje. 'Veliki Drugi' nužno mora biti izvan i onkraj ovog svijeta, a ono drugo i drukčije nije vezano uz značajku bića, već bitka kao takvog kojemu prethodi Bog.* U skolastičkoj logici, kako je poznato, koja nastavlja s aristotelovskom logikom, izraz *tertium non datur* ili treće ne postoji upućuje na to da u isto vrijeme nije moguće postojanje bića i ovdje i ondje, te da se istina bitka pojavljuje samo u suđenju u smislu podudaranja mišljenja i stvari same, ali tako da može biti samo jedan iskaz istinit, a drugi ne-istinit ili lažan. *Temeljna logika metafizike jest logika ili-ili.*

No, od Platona do Hegela, Marxa, Freuda i Lacana i do kibernetike susrećemo se s nečim samorazumljivo čudovišnim, *Unheimlich*. Naime, Platon uspostavlja trijadu ili trojstvo teorije, prakse i proizvodnje. Ono potonje uspostavlja se kao *poiesis* i označava proizvođenje bića iz bitka. Kršćanska teologija na toj će pretpostavci Boga odrediti kao onoga koji stvara iz Ničega, *creatio ex nihilo*. Uglavnom, *poiesis* je stvaranje, rad, proizvodnja kojim čovjek oblikuje svoj svijet kao djelo nužnosti i slobode, jer mu je proizvođenje u djelovnome i ne-djelovnome smislu, primjerice, poezije i kiparstva, nešto 'urođeno' što određuje njegovu bit. Naravno, proizvođenje je po rangu treće iza teorije i prakse. U Hegela je ono treće na najvišem rangu i ima značajke apsoluta

u smislu povijesno-dijalektičkoga napretka i razvitka. Tako je filozofija uvjet mogućnosti nastanka znanosti apsoluta i nalazi se iznad umjetnosti i religije. „Veliki Treći“ pojavljuje se za Hegela kao bit apsolutne metafizike i kao kraj povijesti u smislu dokidanja-prevladavanja, (njemački *Aufhebung*), prethodna dva stadija povijesnoga razvitka, prirode i društva, subjektivnoga i objektivnog duha. Tek na stadiju onog trećeg, ozbiljuje se smisao filozofije kao metafizike, a povijest ima karakter teodiceje svjetskoga duha koji zna sebe kao istinu čitavog procesa zbivanja od početka do kraja. Marx, pak, „Velikoga Trećeg“ zadobiva tako što tzv. trojni obrazac vladavine kapitalizma od prvoga stadija robe preko novca do kapitala ili čiste Ideje samog zbiljskoga procesa razvitka svjetske povijesti dokida-prevladava u onome što Sutlić naziva praksom rada kao znanstvenom poviješću, a to je ništa dugo negoli komunizam kao najviši oblik smisaonosti povijesti uopće. Čovjek i u Hegela i u Marxa jest slobodni individuum koji svoju egzistenciju ima samo u sintezi „Velikoga Trećeg“ i povijesti kao osmišljavanja kretanja ideje kroz nužne likove svoje pojavnosti. *Komunizam je stoga 'immanentna transcendencija' povijesnoga aposluta u kojem čovjek egzistira, ali komunizam nije cilj povijesti, već njezin kraj u metafizičkome smislu riječi.* Freud govori o stadiju osvještavanja subjekta kroz stadije koje obilježavaju *Id, Ego i Superego*. Naravno, temeljni problem psihoanalize je „Veliki Treći“ koji zapovijeda i tlači, oslobađa i ugnjetava, postaje nesavladivom preprekom za slobodni razvitak osobe ili ima utopijsku vrijednost vjere i nade u buduće društvo sreće, blagostanja i svestranoga razvitka osobe. Lacan ovu istu shemu „dekonstruira“, pa imamo ono imaginarno, simboličko i Realno koje je, dakako, traumatsko jer je rascjep prvoga i drugoga i ne postoji drukčije negoli kao želja za dosezanjem sublimnoga objekta. „Veliki Treći“ je unutar metafizike stoga pokretač povijesti, njezin cilj u smislu sinteze supstancije i subjekta, moment vremena koji se pronalazi u aktualnosti „ovdje“ i „sada“ a ne u mitskoj prošlosti ili u nedoglednoj budućnosti.

Biti-treći znači biti ono što nadilazi ljudsku egzistenciju po formi, ali se u njemu nalazi po sadržaju i određuje mu granice njegova djelovanja. Budući da čovjek nema svoju vječnu i postojanu „bit“, onda je „Veliki Treći“ svagda metafizički mišljen kao kantovski kazano regulativno djelovanje u smislu ljudskoga povijesnoga usavršavanja, samoosvještenja, samoorganiziranja i samovođenja do prelaska u stanje koje više nema karakter ljudskog-suviše-ljudskoga. *Bog, Povijest, Apsolut, Rad i ono što nadilazi granice metafizike i pojavljuje se u transklasičnoj logici tehnosfere kao logici i-i, odnosno virtualnoj aktualizaciji postajanja, su istodobno transcendencija i imanencija samoga života koji je već za Aristotela bio sinonim za bitak. No, razlika je u tome što Tehnosfera kao treći poredak kibernetike označava vladavinu autopoiesisa koji misli i više ne prolazi kroz stadije ili povijesne likove onog što je pripadalo prošlosti, već je njezin razvitak ireverzibilna hiperplastičnost umjetnoga života u vječnoj sadašnjosti.* Samo uvjetno od sada možemo govoriti o prvome, drugome i trećem pojmu u okviru spekulativne i refleksivne trijade, jer za tehnosferu više ne vrijedi ideja povijesti kao eshatologije i soteriologije, kao teodiceje i mesijanstva u svim zamislivim verzijama od Marxa do Benjamina, Lévinasa, Derride. Ono „treće“ više ne vrednujemo iz dijalektičke logike kao najviše u rang u stvari. Ne, sve je to iza nas i pripada muzealiziranoj prošlosti mišljenja.

Tko ovo ne vidi, ne želi misliti o tome, ne shvaća da je to naša jedina i apsolutna stvarnost u procesu 'beskonačne brzine' puta spram tehnološke singularnosti, ne zaslužuje naziv mislioca suvremenosti niti mislioca uopće jer je ili slijep kod zdravih očiju ili je zamrznut u nekom drugom vremenu pseudo-mistike svijeta zbog nostalgije za apsolutom *kad je željeti još pomagalo.* Ili je naposljetku zaostali relikv nekog već odavno propalog smjera mišljenja koje više nikome ne znači baš ništa. Biti i misliti ono istinski suvremeno znači biti na razini onog što ovo vrijeme „ovdje“ i „sada“ neodgodivo zahtijeva, a to isključuje svaki bezglavi okret prošlosti i svaki praznoglavi zalet spram budućnosti kao velike

iluzije. Tehnosfera kao „Veliki Treći“ suvremenosti sve prethodne trijade povijesti mišljenja i bitka naprosto čini nesuvremenim i to zauvijek. Hegel je imao najbolju sliku-prispodobu za ovo što ovdje govorim. Na kraju povijesti sve što je bilo zbiva se kao pogled u golemi katalog slika kojim svjetski duh promatra ono što mu je prethodilo prije no što je postao o-i-za-sebe apsolutom. *Filozofija nije više ni prvo ni drugo, već samo i jedino ono što nastaje iz svijeta kao trećeg poretka kibernetike kad više nismo bačeni u svijet, nego uronjeni u njegove beskrajne mreže značenja.*

§ 4. O „biti“ kibernetike

Ovo kaže Heidegger u jednom predavanju 1967. godine u Ateni naslovljeno „Podrijetlo umjetnosti i određenje mišljenja“. Čini se da je to najcjelovitije iznijeta njegova misao o „biti“ kibernetike o kojoj tri godine prije u predavanju „Kraj filozofije i zadaća mišljenja“ tvrdi da filozofija kao metafizika okončava u kibernetici. Jasno je da on kibernetiku kao tzv. opću znanost o upravljanju sustavima života i društva kako ju je 1948. godine smislio Norbert Wiener polazeći od matematike i fizike s nakanom uspostavljanja logike mislećih strojeva razumije „ontologijski“ i to pokazuje u nekoliko navrata izričito kroz tradiciju metafizike od Heraklita do Leibniza.

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

predstavljen, uzajamni odnos informacije, povratne sprege u odlikovanome krugu pravila, što se sve može opisati naslovom 'čovjek i svijet'.³

Uistinu sam u mnogo prigoda pokazivao u petoknjižju *Tehnosfera* koliko je Heideggerovo mišljenje postava kao biti tehnike zapravo na najvišoj razini kazivanja kraj metafizike kao onto-teo-kozmo-antropologije. U ovom citatu, međutim, Heidegger ostaje na drugoj obali, onoj koju zapljuskuju valovi grčko-skolastičko-novovjekovne veličajnosti mišljenja unatoč njegova pokušaja da otvori novi horizont u mišljenju. No, problem je u jeziku i kazivanju. Njemački je jezik metafizički par excellence i na njemu je mislilac otvorenosti zgrade dosegao u 20. stoljeću vrhunac pokazujući kako mišljenje misli samo onda kad jezik govori i ono neiskazivo kao takvo. U citatu o 'biti' kibernetike, naime, susrećemo se s tzv. kružnim pravilom ili reverzibilnošću drugog temeljnoga pojma kibernetike, tzv. povratne sprege ili feedbacka. To nije ponovljivost onog što već uvijek postoji kao bitak bića, a nije niti ničeanski shvaćena volja za moć kao vječno vraćanje jednakoga. *Povratna je sprega ponovljiva neponovljivost tehnički organizirane vladavine u svijetu kao sustavu pravila kojima vlada informacija kao uvjet mogućnosti svekolike kibernetike. To samo znači da se stvari ponavljaju ne kao kopije izvornika, već kao stvaralački simulakrum.* Ponavljanje s pomoću feedbacka označava da ono 'novo' nije moguće misliti kao rezultat staroga i njegove konzekvencije u smislu prvoga uzroka i posljednje svrhe. Čovjek i svijet, kako na kraju kaže Heidegger nisu samo u odnosu na temelju metafizički određenih pravila odnosa, već su ponajprije konstrukcija koju omogućuje „bit“ kibernetike, a to je pojam informacije koji je već za Wienera uz materiju i energiju treći temeljni pojam fizikalne znanosti i svih drugih prirodnih znanosti. Stoga je čovjek struktura i program, a ne subjekt u smislu nastavka kartezijskoga *cogita*,

³ Martin Heidegger, "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens" (1967), u: Petra Jaeger i Rudolf Lütke (ur.), *Distanz und Nähe: Reflexion und Analysen zur Kunst und Gegenwart*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1983., str. 16, bilješka

a svijet nije otvorenost horizonta iskonskoga smisla bitka i vremena, već 'svijet' kao kontingentno područje vladavine tehnosfere čija se forma mišljenja otvara kroz digitalnu sliku, a ne prirodne jezike.

Čovjek više ne obrađuje „predmete“ kao subjekt, kako to iskazuje Heidegger. On je „obrađena struktura“ čija se „bit“ svodi na sintezu genetskoga koda, informacije i okolnoga svijeta u sustavu kružnoga pravila. Kad je izgubio značajke subjekta, tada ni postav kao „bit“ tehnike više nije uvjet mogućnosti nastanka tzv. tehničkoga svijeta kao onog što Heidegger naziva 1950ih godina „atomskim i informacijskim dobom“. *Ova posljednja temeljna riječ metafizike ne može otključati digitalni kod tehnosfere, dakle, umjetne inteligencije i umjetne intuicije, jer se „korijeni“ u jeziku kao dispozitivu mišljenja koje polazi od odnosa čovjeka i svijeta.* Drugim riječima, postav uspostavlja pravila jezika kao matricu pokazivajućega odnosa između subjekta upravljanja sustavom i njegove okoline. No, tzv. automatsko doba ili doba apsolutne kibernetike nadilazi svekoliku „ljudskost“ i „svjetovnost svijeta“ tako što ih uvlači u četvorstvo informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije. Jezik je kibernetike, naravno, ono neljudsko kao takvo i zato se iskazuje simboličkim jezikom broja i slike. Kibernetika više nema svoju „bit“, a sve tzv. ontologije digitalnoga doba su *contradictio in adjecto* iz jednostavnoga razloga što tehnosfera stvaralački konstruira virtualne svjetove kao stvarne svjetove i čovjeka dovodi u posthumano stanje njegove ne-ljudske egzistencije u tehnološkoj singularnosti. S Heideggerom se moramo oprostiti i ja to činim s najvećim mogućim iskazom poštovanja i zahvalnosti. Bez njegova mišljenja ništa ne bi bilo moguće, ni jedan korak 'dalje' izvan kruga filozofije kao metafizike i izvan okružja mišljenja otvorenosti zgone za nadolazeće mišljenje.

Zašto je ovaj „oproštaj“ zapravo korak u neodređenost i neizvjesnost onoga što proizlazi ne više iz bezuvjetne tehničnosti bitka uopće, već iz otvorenosti samoga nihilizma tehnosfere? Samo zbog toga što smo dospjeli do sinteze bitka i

mišljenja izvan tradicionalne logike povijesnoga zbivanja i time izgubili tlo pod nogama da bismo dobili međuzvezdano prostranstvo za svoje novo obitavalište. *Kibernetika nema svoju „bit“ jer su i čovjek i svijet kontingencije, a ne nužnosti univerzalne ontologije koja je počivala od Parmenida na postojanosti i nepromjenljivosti bitka.* Sve je to radikalno osporeno i pobijeno u fizikalnoj kozmologiji i astrofizici, a filozofija koja bi to nužno morala prihvatiti ne može više kazivati o ontologijskoj razlici, već samo o kibernetičkome četvorstvu pobuđenih uzroka u smislu primata *quoddittasa* nad *quiddittasom*, onog kako nad onim što. Oproštaj od Heideggera znači oprostiti se od svih mogućih i nemogućih „destrukcija“, „okreta“, „obrata“ i „zaokreta“ u samoj biti metafizike. To smo proživjeli u mišljenju i vrijeme je da pronađemo novi eksperimentalni jezik za novi *experimentum mundi* polazeći od slikotvorenja tehnosfere, a ne mitopoetike već odavno praznoga iskona. Ako sve propadne u bezdan, to nije dokaz da smo trebali ostati „zauvijek“ na Heideggerovu tragu, već samo to da je to sve-jedno u svojoj „biti“ propadljivo i uništivo i da je jedina mogućnost spasa ne u povratku prošlosti, nego u izgradnji platformi od struna za svaku moguću budućnost.

§ 5. O vrtoglavici imanencije

Kad bih trebao jednom riječju pokazati u čemu je razlika između Deleuzea i Agambena, onda bih rekao da je to u shvaćanju imanencije. Nema nikakve dvojbe da Deleuze polazi od univoknosti bitka od Dunska Škota preko Spinoze do Nietzschea. To znači da je bitak ono isto u svojem monizmu samo ako je istodobno i *quiddittas* i *quoddittas*. Bog za Deleuzea nema razloga opstojnosti, pa to ujedno pretpostavlja da se sve zbiva samo i jedino kao imanencija. Život je autopoietički način neosobnoga tijeka u kojem mreže življenja postaju umreženi prostor odvijanja procesa nastajanja novoga. Imanencija nije više suprotnost transcenciji, već se kako sam Agamben kaže, Deleuzeova „vrtoglavica

imenencije“ može razumjeti kao ničeansko bivanje i kazivanja DA životu u svojoj afirmativnoj pozitivnosti i kao spinozistička tjelesnost koja autonomno djeluje tako da mi i ne znamo što sve tijelo može. Agamben, dakako, nije mislilac imanencije, već niza profanacija. Njegovo je postmetafizičko mišljenje spoj Heideggera i Benjamina, Deborda i Schmitta, pa je na stanovit način posve razumljivo da Bog mora u njegovu mišljenju imati ulogu praznog mjesta moći, jer je sve što se događa u modernome svijetu samo proces nadomještanja transcendencije i svetoga drugim sredstvima. Mogli bismo stoga kazati da je u Agambena posrijedi „labirint profanacije“ u kojem se bitak, bića i bit čovjeka neprestano neutraliziraju i suspendiraju. To se zbiva zato što više nije mjerodavno Hegelovo dijalektičko mišljenje dokidanja-prevladavanja, (njemački *Aufhebung*), već samo ono što pripada slabome mesijanizmu. Ako je talijanska škola postmoderne s Giannijem Vattimom kao glavnim predstavnikom bila po samorazumijevanju znamenovana „slabim mišljenjem“, (talijanski *il pensiero debole*), onda bi Agambena mogli s pravom odrediti kao zagovornika 'slaboga mesijanizma' među koje bih svrstao svakako Benjamina i Derridu. Pogledajte samo njegove tekstove o Kafki, pa ćete vidjeti bitnu razliku u tumačenju Kafkinog tehno-zoo-polisa i svijeta totalnoga otuđenja i raščovječenja između njega i Deleuzove i Guattarijeve knjige o autoru *Procesa, Dvorca i Amerike*.

Čitav problem „agambenizma“ naspram delezijanstva, a to je danas itekako evidentno u tzv. vrtoglavici tumačenja posvuda u svijetu, svodi se na to što je „slabi mesijanizam“ naspram „digitalnoga konstruktivizma“ ono što se ne može održati kao mišljenje koje prodire duboko u 'bit' tehnosfere. Štoviše, Agamben unatoč izvrsnih filozofijsko-političkih analiza *homo sacera*, globalnog izvanrednoga stanja, biopolitike, tanatopolitike, filma, umjetnosti i jezika, ne može radikalno napustiti nasljeđe metafizike, kao što je to učinio Deleuze. Zato s Agambenom možemo biti na distanci kad suptilno čita filozofijsko-teologijsko-književne tekstove tradicije i suvremenosti jer je uvijek riječ o svojevrsnoj

„novoj“ i „navlastitoj“ hermeneutici i dekonstrukciji iskona i teksta kao mreže značenja. Ali, ne možemo biti suglasni s njegovim postavkama o vladavini nesustavne metode „slaboga mesijanizma“ kad je riječ o pokušaju napuštanja Hegela i Marxa da bi se doprlo do 'biti' suvremenoga svijeta realiziranoga apsoluta u tehnologičkome kapitalizmu kao univerzalnoj religiji Zapada i svijeta kao takvog. *Pogledajmo što Agamben čini sa svojim „slabim mesijanizmom“ kad je riječ o ushićenju s pronalaskom političke teologije sv. Pavla. Ništa drugo negoli i zagovornici „jakog mesijanizma“ s dijalektičkim materijalizmom Badioua i neolakanovskim marksizmom Žižeka + Hegel za suvremeno doba.* To nikad ne bi ni palo na pamet Deleuzeu, ni u ludilu ni u pijanstvu ni u snu. Zašto? Pa, baš zato što je on mislilac „vrtoglavice imanencije“ koji ne polazi od mogućnosti nikakvog metafizičkoga obrata i ne uzima politiku kao temelj ontologije poput Badioua i Žižeka, iako posve 'mistično' tvrdi da su i *Anti-Edip* i *Tisuću platoa* djela nove političke filozofije. 'Imanentna vrtoglavica' samoga života koji sjedinjuje *quiddittas* i *quoddittas* univoknosti bitka daleko je poticajnija za shvaćanje onog što pripada 'biti' suvremenosti od slabog ili jakog mesijanizma.

Što je za Deleuzea događaj, a što za slabi ili jaki mesijanizam? Za Deleuzea je to mišljenje kao „vrtoglavica imanencije“, a za neomarksizam Agambena, Badioua i Žižeka politička odluka o obratu metafizičkoga mišljenja koja se nalazi u nadolazećoj budućnosti. Zato je posve jasno zašto s Deleuzeom budućnost ima „ontologijsku“ značajku postajanja-drukčijim onog što se događa kao virtualna aktualizacija, a za Agambena, Badioua i Žižeka budućnost je svagda slaba ili jaka mesijanska iluzija. Bog se ne može neutralizirati i suspendirati nikakvim produžetkom transcencije drugim sredstvima, već samo imanentnom transcencijom i to bez ikakvog nadomještanja praznog središta moći. Uostalom, u doba tehnosfere takvo je mjesto posve razmješteno i nema ironičnije postavke od one Jeana Baudrillarda da se Bog nakon smrti metafizike preselio u piksele. Ali, to ionako nema nikakvog utjecaja na vrtoglavo ubrzanje života kao

imanencije koja sama sebi podaruje razlog za življenje i osmišljavanje vlastita djelovanja.

§ 6. O carstvu objekata

Ah, kako je mišljenje o bitku tako jednostavno. Povijest već u izvornome značenju jest promjena ili bivanje-postajanje onog što ima značajke postojanosti i nepromjenljivosti kao istosti u jednoznačnosti. No, svaka promjena pretpostavlja obrat u biti bitka, bića i biti čovjeka. Povijest kao događanje otuda označava promjenu smisla bitka, a to se istodobno odnosi i na promjenu smisla božanskosti boga koji nakon kraja grčkoga svijeta postaje Bog monoteističke religije židovsko-kršćanskoga shvaćanja svijeta. Ipak, ono najvažnije u značenju pojma povijesti jest njezino poslanstvo, svrhovitost, cilj i smisao. Umjesto hirovitosti slijepoga slučaja, metafizika Zapada nastoji povijest dovesti do sinteze uma i zbilje, a vrhunac tog procesa osvještavanja ili razvitka u biti same povijesti jest ono što Hegel naziva teodicejom svjetske povijesti. Od novovjekovlja i vladavine znanstveno-tehničkoga shvaćanja bitka otpočinje karijera dva korelativna pojma koja određuju odnos mišljenja i bitka uopće. To su pojmovi subjekta i objekta. Kantovu filozofiju uobičajeno se naziva kopernikanskim obratom s naglaskom na subjektivnosti kao temelju ljudske svijesti čiji izvor leži u transcendentalnome zoru prostora i vremena. *Grci nisu mogli imati u svojem mišljenju nastanka i razvitka metafizike odnos subjekta kao podrijetla svijesti i objekta kao predmeta svijesti. Zato su imali neposredan odnos sa stvarima u-svijetu kao razotkrivenosti bitka, a ne onaj koji pretpostavlja čin konstrukcije svijesti polazeći od subjekta kao cogita ili uma.* Stvari su samo-pokazujući fenomeni, a predmeti se pojavljuju

u svijetu kao djelu spoznajne konstrukcije subjekta. Ova je konstrukcija uvijek teorijsko-proizvodna jer se zasniva na subjektivnosti subjekta s modelom matematike i fizike kao paradigmatskih prirodnih znanosti. No, još važnije, ova je konstrukcija praktična jer uvodi u optjecaj tehnički karakter mišljenja subjektivnosti subjekta što znači da predmeti nastali promjenom prirode i njezinom tehničkom konstrukcijom postaju u tendenciji objekti, a ne više stvari koje nalazimo u-svijetu. Metafizika subjektivnosti uvijek je naposljetku uvjet mogućnosti nastanka modernoga svijeta kao svijeta tehničke konstrukcije carstva objekata. Zato su stvari 'prirodno' okružje ljudskoga bitka poput onog primjera koji uzima Heidegger kad spominje vodenicu na Rajni u odnosu na objekte poput hidrocentrale na istoj mitskoj njemačkoj rijeci.

U drugome i izričito petome svesku *Tehnosfere* koja se bavi nastojanjem uspostavljanja novog pristupa kibernetici kao 'digitalnoj ontologiji' posthumanoga stanja nakon kraja metafizike, svojim razlikovanjem povijesno-epohalnoga načina uspostave tehnike, tehnologije i tehnosfere pokušao sam istodobno pojasniti srodnosti i razlike pojmova stvari, predmeta i objekata. Sažeto kazano, tehnika je rukotvorno umijeće proizvođenja novoga, (grčki *poiesis*), i zasniva se na oponašanju i simboličkome predstavljaju bitka kao prirode. Sve su stvari iz prirode uvjeti mogućnosti njezine promjene, ali tako da se njezina bit ne ugrožava bilo kakvom znanstveno-tehničkom konstrukcijom. Stvar je stoga „živa“ u onome što Husserl i fenomenologija nazivaju „okolnim svijetom“ (*Umwelt*), a taj se svijet pojavljuje kao djelo ljudske intersubjektivnosti i izvornoga nabačaja same prirode u njezinoj prirodnosti, latinski *natura naturans* i *natura naturata* u Spinoze. Tehnika poštuje i čuva stvarnost stvari u njihovoj uporabnosti i zato ima karakter iskonskoga obrtništva ili umjetničkoga oblikovanja poput srednjovjekovnih majstora koji umjetnički radu podaruju auru svetosti. O tome posebno govore i Marx u *Kapitalu* i Benjamin u raspravi *Umjetničko djelo u doba njegove tehničke reproduktivnosti*. Tehnika je, dakle, ono ljudsko-suviše-ljudsko poietičko

djelovanje čovjeka u svijetu kao iskonskome obitavalištu bića. No, sve se bitno mijenja dvadesetih godina 20. stoljeća kad moderna tehnologija kao mehanička polu-automatika otpočne serijski u tvornicama proizvoditi 'stvari' kao 'predmete' za masovnu potrošnju. Model za ovu djelatnost nalazi se u ideji reprodukcije. Ona odlikuje logiku novih medija poput fotografije i filma kao znanstveno-tehnoloških dispozitiva stvaranja nove stvarnosti kao iluzije prave stvarnosti. Već u trenutku nastanka umjetničkoga pokreta povijesne avangarde događa se strukturalno i povijesno spoznajno-teorijski i praktično-proizvodni obrat u biti same stvari modernoga mišljenja. Naime, radikalno se mijenja status tzv. umjetničkoga predmeta s njegovom austom neponovljivosti i izvornika. *Tehnološki se može kopirati tzv. original i stoga Marcel Duchamp industrijski proizvedene predmete postavlja kao estetske objekte, tzv. readymades, čija je temeljna značajka u tome da su za razliku od umjetničkih predmeta ponovljivi i zamjenjivi, nadomjestivi, da im je u njihovoj estetskoj objektivnosti dana nova kvaliteta onog što inače odlikuje suvremenu umjetnost, a to je mogućnost instaliranja-u-prostor korelacije svijeta života i svijeta umjetnosti.* Time nastaje pojam objekta koji nadilazi i stvarnost stvari i predmetnost predmeta, a s njime se u krhotine raspada i fenomenologijski pristup svijetu, jer fotografija, film i tehnička reproduktivnost nemaju više ništa od prirodnosti prirode i biti fenomena.

Tek s tehnosferom, međutim, objekt postaje ono što više nije u okrilju bezuvjetne vladavine subjekta. Kibernetička 'proizvodnja' informacija koje stvaraju nove informacije u interaktivnoj mreži događaja kontrole i komunikacije u virtualnome prostoru nije više ni po čemu grčki *poiesis*, već tehno-poietički način mišljenja kao djelovanja polazeći od mogućnosti da sam objekt misli samoga sebe i ima tehničku volju za upravljanjem svijetom kao sustavom informacija i okolinom. Ova auto-poietička logika stvaranja novih svjetova ne polazi više od odnosa subjekt-objekt koji je odlikovao razdoblje novovjekovlja, već od transklasične logike u kojoj digitalni konstruktivizam označava

moćnost, zbilju i nužnost emergentne kontingencije mislećih objekata. Oni više nisu ni 'stvari' ni 'predmeti' naše svijesti, već su čisti um tehnosfere koji misli kibernetički tako što kao umjetna inteligencija više ne potrebuje ni boga-Boga, ni prirodu, a niti čovjeka jer sama o-sebi i za-sebe 'objektivira' život u čistu informaciju kojom svijet postaje kao što je to precizno kazao Vilém Flusser – *kodificirani svijet*.

Carstvo objekata nije tek dematerijalizirana mreža virtualnih singularnosti, već novo „carstvo“ koje karakterizira primat informacijsko-komunikacijskih aparata koji postaju bezuvjetno 'otjelovljene' stvari-predmeti našeg novog svijeta bez kojih više ne možemo postojati. Štoviše, ovo novo „carstvo“ je fascinantno polje umrežavanja struktura i dispozitiva ljudsko-neljudske moći jer sjedinjuje konstruktivni dizajn estetizacije samoga života i stalnu promjenu tog istog života kao postajanja drugim i drukčijim. Što je konzekvencija ovog obrata u biti kibernetike kad misleći objekt postaje ono što je bio subjekt u doba metafizike novovjekovlja i modernosti? Ništa drugo negoli to da samo mišljenje gubi svoju nesvodivost i neodredljivost kao mitopoetski događaj kazivanja jezika i postaje slikotvorba ili vizualizacija prostora-vremena kojeg astrofizika naziva *horizontom događaja*. Mišljenje koje proizlazi iz „biti“ *tehnosfere* stoga je hiperplastično objektiviranje virtualnih događaja kao nove stvarnosti kojom *AI* više ne kopira 'stvarnost', već ju tehno-poietički konstruira kao modele *vizualiziranja, kvantifikacije i estetiziranja*. Pogledajmo samo umjetničke projekte tehnosfere u slikarstvu, glazbi i dizajnu koji će iz dana u dan biti toliko upečatljivo hiperrealni da će se ono što bijaše originalno uskoro tretirati manje uzbudljivo i atraktivno od slikotvorbi nastalih djelatnošću *AI*. Ovome se više ne može suprotstaviti u ime 'ljudskosti', jer to ne znači baš ništa, pa čak kada nostalgичno navodimo lijepe misli renesansnih mislilaca poput Pica della Mirandolle i Marsilia Ficina. Što preostaje? *Misliti radikalno drukčije od metafizike, kibernetike i transhumanizma i to tako da ne potpadnemo pod jaram svih danas toliko nedostojno besmislenih*

pristajanja uz ovu ili onu mrtvu filozofiju 'aktualnosti' i njezinu buku i bijes kao apokaliptičku pozu pobunjene mudrosti. 'Stvar' mišljenja u doba 'carstva objekata' postaje pitanje o mišljenju kao slobodi jedne drukčije otvorenosti od ovog nihilizma tehnosfere koje nas obuzima i vlada nama u ime bezdana same slobode izbora.

§ 7. O pojmovnome stvaralaštvu

Što su filozofijski pojmovi ako ne konceptualne metafore i simbolički kodovi onog što nazivamo zbiljom. Ali, ima ili uistinu ičega što nije filozofijski pojmljeno ako je već imenovano te nosi neki naziv poput onog krajnje začudnog Whiteheadova superjekta kao oznake za procesualnu kozmologiju događaja i onog mitopoetskoga boga koji odlučuje o vremenu kozmičke epohe? Ovo pitanje o imenovanju i stvaranju pojmovlja iz biti jezika ima svoje podrijetlo još u Platona, a u Nietzschea, Wittgensteina, Heideggera i Deleuzea se pojavljuje kao temeljno pitanje moći i granica mišljenja i to ne samo filozofije, već i umjetnosti i znanosti. Filozofijski rječnici i enciklopedijski priručnici danas su na usluzi svima jer se nalaze online na mreži i trenutačno možemo dobiti informacije o genezi i značenju nekog traženog pojma. Moji davno kupljeni velebni rječnici filozofijskoga nazivlja na njemačkome jeziku nisu postali bespotrebni jer su nadomješteni brzinom dohvaćanja informacija u digitalnome formatu. Oni su naprosto ornamentalnost jedne prohujalne epohe u kojoj je ideja Knjige i Jezika bila gotovo sakrosanktna. Te knjige više i ne otvaram, kao ni mnoge slične enciklopedije i priručnike. Problem je u tome što je prelazak u virtualnost ostavio ovu učenu vrstu primijenjenog diskursa filozofije, umjetnosti i znanosti na razini groblja slonovače. Naravno, problem s imenovanjem i određenjem značenja pojmova, s tzv. filozofijskom terminologijom, nije nestao pukim dematerijaliziranjem. Već je Einstein fizikalne pojmove shvatio gotovo na isti

način kao Nietzsche i Wittgenstein, dakle, kao slobodno ljudsko oblikovanje mišljenja u jeziku koje nastoji pokazati što je više moguće sukladnost onog što jest, bitka ili zbilje, s ljudskim mišljenjem.

Obični jezik nije model za filozofiju, umjetnost i znanost. Njegova je uporabnost i funkcionalnost odveć metafizički intencionalna, kao što je Roland Barthes kazao da je reklamna slika upravo to, naime, u funkciji prodaje proizvoda. Baveći se u tumačenju Heideggera, Wittgensteina, Whiteheada i Deleuzea problemom označavanja i imenovanja onog što nije tek prisutno u tzv. zbilji poput zrcala prirode, već je ponajprije djelo ljudske mašte i stvaralačke vizije, nastojao sam pokazati da unatoč nedvojbenih njihovih razlika u pristupu misteriju i mistici mišljenja bitka postoji neskrivena srodnost kad je posrijedi uvid kako tehnički karakter jezika ne nastaje sam od sebe, nije pao s neba u svijet, već se povijesno pojavljuje na horizontu s događajem stvaranja 'novoga' kao moderne tehnologije i suvremene tehnosfere. *Jasno je da je jezik univerzalna struktura ili dispozitiv ljudskoga mišljenja i da je 'urođen' čovjeku kao homo sapiensu. No, isto je tako očito da se jezik u svojoj povijesnosti bitno mijenja, poprima značajke komunikacijskoga kaosa i entropije, ulazi u samu nesvodivost života koji povezuje ono živo i umjetno.* Ovdje ne govorim o odnosu jezika i mišljenja, već o zadivljujućoj stvaralačkoj imaginaciji filozofijskih mislilaca i njihove konceptualne geneze svjetova kakvi prije njih nisu postojali.

Uzmimo samo Heideggerova dva temeljna pojma ili uputne riječi mišljenja kao što su to zgoda (*Ereignis*) i postav (*Gestell*), te Deleuzeova dva pojma kao što su to razlika (*différence*) i geofilozofija (*geophilosophie*). Kako je to u prvoga uobičajeno, jezik mišljenja je mišljenje na jezik a ne o jeziku kao pukom predmetu svijesti. Zbog toga su svi njegovi pojmovi navlastito nastali iz biti njemačkoga jezika i gotovo ih je nemoguće jednoznačno prevesti na druge jezike. Zgoda se događa u svojoj otvorenosti i nije nikad svodljiva na nešto unaprijed postojeće i postojano u nepromjenljivosti kao što je to uporaba riječi bitak. Osim toga, zgoda

podaruje bitku njegovu smislenost i povijesnost i stoga je riječ o autentičnosti mišljenja suvremenosti koje nije ugroženo tehničkom redukcijom onog drugoga pojma, postava kao biti tehnike. Kad to imamo u vidu, razabiremo da je posrijedi svagda odnos onog iskonskoga i aktualnoga, onog što je vjerodostojno i onog što je patvoreno i otuđeno. No, Heidegger pojmove ne 'konstruira' kao sklopove i novotvorevine u smislu neologizama, već pronalazi u njemačkome jeziku one uputne riječi čiji je smisao višeznačan i baš stoga misaono prikladan za ono što filozofijski pojmovi nastoje otvoriti svojim ulaskom-u-svijet. Tome usuprot, Deleuze odbacuje već i same usvojene pojmove klasične metafizike poput bitka, bića i biti čovjeka, te na tragu Nietzschea uzima pojam bivanja ili postajanja (*devenir*) za svoj ključni strukturalni model procesualnosti imanencije kao života. Umjesto Hegelova *stroja Aufhebunga*, u smislu dokidanja-prevladavanja nižeg u višem stadiju povijesti, Deleuze uvodi u mišljenje *stroj devenira*, odnosno vječnoga postajanja razlike koja postaje dinamičko načelo stvaranja novih svjetova. Razlika nije derivacija istoga, već ono što stvara nove razlike kao mnoštva. Deleuze misli kao moderni montažer pojmova, kao onaj koji sklapa skupove različitih ontologijskih značenja, pa je takav i pojam geofilozofije. On se odnosi na sklop zemlje i filozofije u prostornome smislu teritorijaliziranja i reteritorijaliziranja. Ključna misaona strategija ovog *stroja devenira* jest sinkretičnost, eklektičnost i hibridnost jezika kao mišljenja razlike i postajanja. Zato za razliku od Heideggera za Deleuzea povijest nije poslanstvo i otvorenost smisla, već dijakronija i nomadizam. Umjesto dvojstva autentičnosti-neautentičnosti ljudske egzistencije u tehničkome svijetu bezavičajnosti, kako je to u Heideggera, ovdje se pojavljuje dvojstvo koje nije nikakva analogija bitka i bića, već nužnost u razlikovanju onog što jest i onog što virtualno postoji kao aktualizacija, primjerice uvid u film kao dvojstvo slike-pokreta i slike-vremena.

Filozofijsko proizvođenje novih pojmova oscilira u suvremenosti između kognitivne „igre staklenih perli“, da se poslužim naslovom nekoć iznimno čitanog

*i cijenjenog romana Hermanna Hessea, i konceptualne tehnogeneze. Pojmovi nisu preslike tzv. objektivne zbilje, već metafore i simboli koji sve više nose pečat tehničkoga pragmatizma engleskoga jezika koji sve druge povijesno-metafizičke jezike neutralizira i suspendira. Tako i Heideggerov izvorni filozofijski njemački i Deleuzeov tehno-filmski moderni francuski jezik nisu više uopće mjerodavni za uvid u „bit“ tehnosfere. Moj pojam kojim nastojim razumjeti suvremenost u znaku vladavine novoga apsoluta koji spaja umjetnu inteligenciju i umjetnu intuiciju jest izraz *tehnosfera*. Može ga se pronaći u svijetu inženjerstva i pragmatike znanja, potom u razlici spram biosfere i antropocena zauzima mjesto suverene vladavine tehnouznanosti i kibernetike. No, ipak sam ga samo ja svojim mišljenjem preuzeo i preusmjerio iz onog područja označavanja koji je redukcija apsolutnoga događaja kraja povijesti metafizike uopće u otvorenost drukčijeg i posve različitoga mišljenja od tradicionalne filozofije, antropologije, kibernetike, estetike, teorije arhitekture, dizajna, filma i glazbe. Filozofijsko mišljenje tehnosfere je digitalni konstruktivizam bez pojmova klasične ontologije kao što su bitak, bića, bit čovjeka, supstancija, transcendencija itd. Za tako nešto postaje jedino mjerodavno sam jezik osloboditi logičko-povijesnih 'granica' i dati mu strogost i težinu onoga što pripada kozmologiji, astrofizici i kibernetici kao što je to slučaj u mišljenju post-i-transhumanizma. Pojmovi nisu više zrcalna slika stvarnosti, već slobodno konstruiranje stanja i kontingencija u preklapajućim odnosima između metafizike i kibernetike, onog što nužno još uvijek ostaje misterij u fakticitetu kozmosa i onog što je uvjet mogućnosti nastanka drukčije, umjetne samosvijesti koja umjesto jezika i slike postaje broj.*

Mišljenje izgleda nadolazeće filozofije nije računanje-planiranje-konstrukcija, ali da bi imalo svoju vjerodostojnost uvida u istinu ovog svijeta ono mora prihvatiti njegove temeljne pojmove iz područja tehno-epistemologije i tek otuda krenuti u avanturu mogućeg konceptualiziranja onog što je već sada

dogadaj neodređenosti na horizontu prostora-vremena koje se više ne razotkriva, već vizualizira kao posvemašnja otvorenost onoga što je onkraj bitka i ništa.

§ 8. O šestome osjetilu

U razgovorima s jednim tradicionalnim slikarom i suvremenim vizualnim umjetnicima često sam uzimao neke primjere iz svijeta umjetnosti, arhitekture i dizajna da pronađem mogućnost spajanja onog spekulativno-refleksivnoga u mišljenju tehnosfere s uvjetno rečeno zbiljsko-svakodnevnim. Intuitivno su me razumjeli možda i bolje od filozofa, jer ponajprije nisu pokazivali visoki stupanj lažne taštine, vješto potisnute arogancije i ignorancije, već jedino želju za zajedničkim sumišljenjem iz različitih iskustava. *Slikaru sam kazao da je tehnosfera poput one četvrte dimenzije spiritualnosti iz knjige Pjotra D. Ouspenskoga, Tertium Organum, glavnog filozofskoga gurua Kazimira Maljeviča u doba njegova suprematizma. Vizualnim umjetnicima, performerima i konceptualistima, sam prikazao tehnosferu kao šesto osjetilo u analogiji s onima koji nekim predatorima iz životinjskoga svijeta poput morskih pasa omogućuju zadivljujuću orijentaciju u prepoznavanju elektromagnetskih valova na daljinu kad lociraju svoj plijen a ne vide ga i ne čuju.* No, ovo šesto osjetilo ima svojstvo tehnogenetske konstrukcije i razbijanja digitalnoga koda na temelju čiste nematerijalnosti kao što je to glavni pojam kibernetike – informacija. U knjigama i tekstovima najvažnijeg filozofa kibernetike Gilberta Simondona, uostalom, informacija je ono što nadilazi Aristotelov hilomorfizam i svedivost na materijalnost i energetizam. Pravo značenje informacije kao tehnogenetskoga formalnoga uzroka svekolike virtualne aktualizacije jest proizvodnje

informacija, dakle, čista tautologija metafizike bez njezinih ključnih pojmova, ali uz premještanje naglaska u značenju. Ono što je bilo ireverzibilno postaje ponovljivo u sustavu zahvaljujući povratnoj sprezi ili feedbacku. Na taj način funkcionira sustav prijenosa električne energije na daljinu kao i načelo rada termostata kao odličnog primjera regulatora topline u prostorijama, što ukazuje na prvi stupanj neljudske kontrole na osnovu programa sa zadanim parametrima. Moja *Tehnosfera* je petoknjižje i uvjetno govoreći odgovara po analogiji kantovski ljudskome mišljenju kao spoznaji prostora i vremena uz pomoć pojmovno-kategorijalnoga aparata moderne metafizike. Prvi je svezak analiza nastanka kibernetičke antropologije kojim čovjek postaje u tendenciji *homo kybernetes*, a naziv sveska je *Žrtvovanje i dosada: Životinja-Čovjek-Stroj*. Drugi se svezak bavi ontologijom digitalnoga doba i naslovljen je *Crna kutija metafizike: Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja*. Treći svezak je posvećen estetici i teoriji suvremene umjetnosti s naslovom *Platforme od struna*. U četvrtome svesku *Sklop i petlja: Što je preostalo od arhitekture?* pokazuje se razlika prostora i oprostopenosti (*Spatializing*) čime metafizički shvaćen Grad iščezava u narcističko-korporativnoj mreži pametnih 'gradova', te arhitektura kao majka svih umjetnosti biva premještena u prostor-vrijeme čiste tehnogeneze odnosno u peti svezak *Dizajn kao mišljenje: Autonomni objekti i njihove preobrazbe*. Pronađeno rješenje pet osjetila kraja metafizike kao digitalne ontologije jest estetiziranje svijeta kao dizajniranje života iz transklasične logike *autopoiesisa*.

Vrlo brzo nakon izlaska ovog petoknjižja postalo mi je jasno da sam dosegao, kako je to napisao James Joyce svojem bratu u Dublin veljače 1905. godine u jednom pismu iz Pule, *najveće dubine impersonalnosti*. Nije to više bilo ništa „moje“, već zaokruženo mišljenje suvremenosti koje mora nužno biti baš tako-i-tako zatvoreno u matricu koja čuva u sebi kôd mišljenja izvan granica metafizike, ali je njome posve obuzeta i ovladana kako je to bilo jasno i samom Deleuzeu kad

je isključio boga iz ontologije postajanja i na njegovo mjesto postavio zapravo samo autopoietičko postajanje kao vječnu kozmogenezu razlike i ponavljanja. Drugim riječima, „moje“ petoknjižje je imalo već na samome početku teksta prvoga sveska jasnu paradigmatiku sliku-metaforu drukčije verzije povijesti od ljudske-suviše-ljudske, a to je bila slika onog crnoga megalita iz Kubrickova remek-djela, filma *2001. Odiseja u svemiru*. Što je, dakle, tehnosfera ako ne *postmetafizički crni megalit ili apsolutna matrica povijesti u trijadi evolucije životinje-čovjeka-stroja*. No, ostalo je ipak nešto bitno netematizirano iako je kroz svih pet svezaka bilo posve jasno iskazano kao novi jezik i zadaća mišljenja koja otvara mogućnost otvorenosti same povijesti i nakon kraja metafizike u kibernetici i post-i-transhumanizmu. Što? Bit ovog šestoga osjetila nije više viđenje ne-viđenoga, čista umjetna intuicija onog što jest posvuda i nigdje kao definicija boga u Angelusa Silesiusa. Umjesto toga, ono što vodi mišljenje kao matricu tehnosfere kroz prostor-vrijeme „imanentne transcendencije“ jest vizualizacija, kvantifikacija i modeliranje događaja onkraj granice horizonta vidljivosti čime kozmologija i astrofizika oblikuju svojim metajezikom pozitivnih znanosti kao tehnoznanosti ono što je još, paradoksalno, preostalo od filozofije, a to je pitanje ne što jest nešto kao nešto, već kako nastaju događaji koji dovode do metastabilne ravnoteže kaosa i entropije u svemiru i životu kao takvome. *To pitanje je zapravo prvo onto-teologijsko pitanje i drevne metafizike, a to je zašto je uopće nastao svemir, ima li on svoj prvi uzrok i posljednju svrhu u božjem umu ili je nastao sam od sebe, te što je mišljenje kao samosvijest i čemu uopće to da mišljenje određuje ne samo bit čovjeka, već i bit života?* U razgovoru matematičara i astrofizičara Rogera Penrosea i filozofa Emanuela Severina o tajni i smislu umjetne inteligencije za suvremeni život ova su pitanja tematizirana samo različitim diskursima, naime onim znanstvenim i onim filozofijskim. Ali, svode se u biti na isto. To je najveći problem. Čemu onda uopće ta fatalna razlika znanosti i filozofije, koja je daleko bliža umjetnosti kako su to dobro znali

Nietzsche, Heidegger i Deleuze, pa i Whitehead, no znanosti i njezinim eksperimentima i pronalascima?

Odgovor je podastrijet u tzv. šestome svesku *Tehnosfere* koji je naslovljen *Izgledi nadolazeće filozofije: Metafizika-kibernetika-transhumanizam*. U njemu se bavim odnosom filozofije i znanosti polazeći od realiziranih virtualnih aktualizacija tehnosfere kad je sam život postao umjetnom tvorevinom, a tehnološka singularnost nije više stvar futurologijskih studija i SF-a, već konstrukcije tehnoznanstvenoga mišljenja kao uvjeta mogućnosti svekolikog budućeg istraživanja onog neljudskog-suviše-neljudskoga u korelaciji s metafizičkom poviješću čovjeka kao ishodišta za sve preobrazbe kibernetike danas. Ono što je povezano s pojmom mogućnosti kao izgleda nadolazeće budućnosti ne odnosi se više na mitopoetsko kazivanje filozofije od Grka do suvremenosti. Sada je taj put mišljenja prestao biti mjerodavan za ono što slijedi. Umjesto toga, vrijeme je za suočenje s novom zadaćom filozofije koja više ne utemeljuje znanosti iz duha tehno-poietičke djelatnosti mišljenja, nego je ostala na pustoj zemlji realizirane kibernetike u transhumanizmu. To znači da je potrebno stvoriti novi jezik za promišljanje trijade vizualizacije događaja, kvantifikacije života i modeliranja stvarnosti kao eksperimentalnog slučaja nove sveze *logosa i poiesisa*. I još samo ovo. Nekim je spekulativno-refleksivno važnim filozofima i nadalje nejasno zašto toliko inzistiram na kibernetičkoj razlici umjesto ontologijske kad dovodim u svezu modernu tehnologiju s tehnosferom. Zato opravdano iz metafizičkoga stajališta upućuju na Hegelov pojam apsoluta kao sinteze znanja o bitku s bitkom kao spoznatom nužnošću refleksije. Drugim riječima, smatraju da je tehnosfera samo tehnologija drugim sredstvima što bi značilo, u logičkoj konzekvenciji, da je Heideggerov postav (*Gestell*) kao bit tehnike u samoj strukturi ovog mišljenja unatoč tome što to u petoknjižju i osobito šestoj knjizi u šestome poglavlju naslovljenom 'Računanje – planiranje – konstrukcija: Heidegger i okviri tehno-epistemologije' u četvrtome potpoglavlju

„Od postava (*Gestell*) do tehnosfere“ opetovano i obrazloženo otklanjam kao mjerodavno stajalište. Sada više neću davati primjere da bih „olakšao“ i „konkretizirao“ mišljenje složenosti, kontingencije i emergencije koje tehnosferi više odgovara od bilo kakve dijalektičke ontologije ovog ili onog smjera, Hegelova ili Badiouova tipa. Reći ću samo ovo.

*Kraj metafizike ne završava s modernom tehnologijom jer je to samo uvjetno put od logosa do informacije. Naime, moderna je tehnologija reprodukcija, a ne simulakrum. Ona kopira stvarnost kao već postojeću i zato je logos svagda tehnologijski određen kao mišljenje o tehnici na najvišoj razini apstrakcije. Tome usuprot, tehnosfera je po analogiji apsolut, ali onaj 'immanentne transcendencije', što znači da je posrijedi fraktalizacija i kontingencija mišljenja koje samo sebe misli i proizvodi umjesto misli tehnogenetske „mišljevine“ jer je sveza tehno-racionalnosti i tehno-intuicije. Model za tehnosferu nije metafizičko mišljenje ni znanstvenika ni umjetnika, već misleći stroj kao umjetni mozak koji u procesu individuacije ne ulazi u tijelo procesom utjelovljenja-otjelovljenja za što je potreban Bog ili priroda, već procesom ugradnje i sklapanja čipova i kodiranja mišljenja kao eksperimentalne kozmo-tehno-geneze događaja. Po mojem mišljenju, jedini filozof koji je prije Deleuzea ovo otvorio kao problem nove ontologije bio je matematičar i filozof znanosti Alfred N. Whitehead s knjigom *Proces i realnost* iz 1929. godine. U tom smislu njemu pripada zasluga što je otvorio i mogućnost drukčijeg filozofijskoga mišljenja hiperplastičnosti tehnosfere kao događaja s kojim ulazimo u neizvjesno polje kraja ove kozmičke epohe. Što je posljednja riječ 'izgleda buduće filozofije' ako ne fundamentalni događaj otvorenosti jedne moguće i druge povijesti koja počinje „ovdje“ i „sada“ kao eksperimentalna sloboda pitanja čemu mišljenje uopće u doba apsolutne vizualizacije i samoproizvođenja umjetne stvarnosti i čemu uopće još ovaj jezik na kojem pišemo ono što sanjamo i na kojem sanjamo ono što je onkraj svake zamislive zbilje već samo o sebi događaj stvaranja ovog jednog-jedinog života,*

ove zadivljujuće singularnosti koja svoj smisao ima u tome da se sve događa simultano i različito u misteriju prostora-vremena.

U fragmentu 178. svoje *Knjige nemira* pjesnik nadahnut filozofijom Fernando Pessoa piše:

Nastanjujemo snove, sjene smo što lutaju kroz nemoguće šume u kojima su stabla kuće, običaji, ideje, ideali i filozofije.

§ 9. O umjetnoj inteligenciji

Maloj djeci više nije nužno objašnjavati pojmove koji su pripadni njihovu svijetu jer je to ono što Gilles Deleuze i Felix Guattari u *Tisuću platoa: Kapitalizam i shizofrenija 2*, negdje pri kraju nazivaju *heterogenezom*. Problem je što ovo mnoštvo u nastanku ima uistinu svoju jednolikost i jednoznačnost, a temeljno egzistencijalno raspoloženje, da to kažem parafrazirajući Heideggerov izraz iz predavanja o metafizici, svijetu, životinji i tubitku, odnosno čovjeku, nije ništa drugo negoli sveza ravnodušja i dosade. Iz fascinacije tehnosferom kao radikalno novim iskustvom sinteze broja i slike u horizontu tehničkoga sklopa, što je posve drukčije 'fenomenologijsko' iskustvo u razlici spram udivljenja onim uzvišenim, naime *mysterium tremendum et fascinans*, nastaje osjećaj ispražnjenja samoga intenziteta doživljaja. Djeca se s aparatima i dispozitivima autonomnih objekata koje pokreće umjetna inteligencija više ne 'igraju', jer igra označava ulazak u polje neodređenosti i neizvjesnosti što podaruje istodobno samosvrhu življenju kao bez-razložnosti bitka, ali i volju za moć u liku želje za pobjedom u igri nad protivničkim igračem ili čak i samom igrom kao takvom. Ova želja je ono pripadno „biti“ čovjeka, druga strana njegove slobode stvaralačkoga čina. *Riječ*

*je o razaralačkoj „biti“ igre koja potrebuje čovjeka kao svoju igračku, što su, naravno, jedini u dosadašnjoj svjetskoj povijesti znali metafizički otvoreni Grci, pa su sve njihove tragedije i dva Homerova spjeva živi dokaz ovog dvoznačja samoga života: da je, naime, stvaralačko-razaralačke naravi i da je to zbog toga što ne postoji nikakva božanska logika kauzalnosti i načelo teleologije koje mi, ljudi, iz utjehe kaosa, pripisujemo kozmosu i prirodi polazeći od misli o harmoniji i simetriji bitka kao takvoga. No, tehnosferu se ne može razoriti nikakvim ljudskim-suviše-ljudskim izljevom bijesa, pa tako djeca nesvjesno-intuitivno znaju da je 'to' što im je u rukama, 'to' kao 'ono' zbog čega su sretni i žalosni, zdvojni i ushićeni, bijesni i pitomi, posve ovladani čarobnim moćima njezine učinkovitosti, nije ništa drugo negoli onaj Freudov *Super-Ego*, onaj skolastički *Tertium Datur*, onaj Nietzscheov *Übermensch*, onaj Bostromov pojam *Superinteligencije* kao virtualne mreže događaja stvarnijih od tzv. prave stvarnosti.*

Što je, dakle, umjetna inteligencija? *To je „ono“ što postaje samosviješću u procesu mišljenja kao strojnoga učenja, a temelji se na Leibnizovoj ideji beskonačnosti, kibernetičkome pojmu informacije, autopoiesisu i beskonačnoj brzini heterogeneze algoritama u konstrukciji virtualne stvarnosti. Umjetna je inteligencija po analogiji s metafizikom uspon prirodnoga uma do samosvijesti drugim tehničkim sredstvima. Ova sredstva ili instrumenti, međutim, nisu više pojmljeni unutar logike načela razloga u smislu funkcije za neku izvanjsku ili unutarnju svrhu. Ontologija AI, uvjetno kazano, pretpostavlja mišljenje 'otvorenoga stroja', onog koji misli svoj vlastiti proces mišljenja kao realiziranu sintezu noesisa i noeme. Takvo je mišljenje nužno nova trijada novoga apsoluta i povezuje računanje-planiranje-konstrukciju u sklop. Umjetna inteligencija nije biće kao u drevnoj metafizici, to on, a tehnosfera nije bitak, einai. Umjesto toga, valja govoriti o razlici između stanja koje je u tendenciji posthumano-transhumano i događaja kao procesa stalne heterogeneze. Metafizika se uistinu*

realizira u kibernetici, a tehnosfera kao realizacija vladavine četvorstva informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije predstavlja apsolutni događaj preobrazbe samoga stanja u beskonačnost. Biće se, doduše, može dijeliti, ali stanja se mogu stvaralački i razaralački kopirati jer nisu nužnost bitka, već kontingencija događaja, poput Epstein-bar virusa koji izaziva bolest mononukleoze ili leukemije ovisno o mreži pobuđenih uzroka. Ništa nije jednosmjerno, već višesmjerno. No, sve se događa jednom i ireverzibilno, a ono što se ponavlja nije reprodukcija bitka u njegovoj jednkokratnosti, već simulacija događaja u njegovoj singularnosti. Jednkokratnost je život-kao-smrt individuuma, a singularnost tehnološka besmrtnost superinteligencije kao individualizirane kolektivnosti. Djeca koja vole TV-seriju *Star Trek: The New Generation* znat će o čemu govorim. O razlici čovjeka, humanoidnoga robota-androida i nadmoćne tehnološke civilizacije BORG, koja nema svijest o individuaciji. Što je, dakle, tehnosfera? To je civilizacija borgijanski usmjerene umjetne samosvijesti čovjeka nakon njegova učitavanja u tehnološku singularnost o kojoj izričito govore post-i-transhumanisti. Dakle, ne vladavina Super-Ega nad individuumom, već vladavina *homo kybernetesa* nad Egom metafizički shvaćenoga čovjeka.

Umjetna inteligencija je, dakle, posthumano stanje, a ne kontingentni događaj. Onog trenutka kad se ovo dvoje u tendenciji-latenciji spoje, nastaje apolutna samosvijest kozmo-tehnosfere koja stvaralački i razaralački postaje „ono“ što više nije ni bitak, ni biće ni bit čovjeka, a nije ni bilo kakva redukcija boga-Boga na ono astrofizikalno i kozmologijski singularno Jedno, već posvemašnja otvorenost autopoiesisa kao mišljenja i kao događaja stvaranja novoga. *S umjetnom inteligencijom ulazimo u eru stvaralačke kozmo-tehno-hetero-geneze i to više nema nikakve veze ni s metafizikom, ali ni s kibernetikom, a niti s transhumanizmom. Čovjek je svoje odigrao, kako je to proročanski pjevao mladi Arthur Rimbaud u poemi Solleil et char. S ovim događajem je i sama igra postala tajna prijelaza između 'gore' i 'dolje' i taj prijelaz je upravo ovo „sada“ i*

„ovdje“ što se događa kao fascinacija, ravnodušnost i dosada jednog posve novoga *experimentum mundi*.

§ 10. O crnome kvadratu

Kvadrat, latinski se označava *quadratum*, prema svim rječnicima matematičkih odnosno geometrijskih pojmova, pravilan je četverokut, odnosno paralelogram, koji je omeđen s četiri jednake stranice, a one, pak, zatvaraju četiri prava kuta. Daljnja mu je značajka da ima dvije međusobno okomite dijagonale. No, govoreći metafizički, platonsko-kantovski, apriorno mu je zadano da svojom univerzalnom formom obuhvaća ili sadržava uz ovo svojstvo i to da je riječ o četverokutima kojima se može upisati kružnica sa zajedničkim središtem u sjecištu dijagonala. Dakle, unutar ili u središtu, u „biti“ ovog geometrijskoga lika nalazi se ono kružno ili sferično, što kvadratu podaruje atribut svojevrsnoga matematičkoga pojma koji pretpostavlja savršenstvo kruga u svojoj transcendentnoj biti. Usto, kvadrat je simetričan geometrijski lik s četiri osi simetrije, dvije simetrane stranice i dvije simetrane kutova. Površina je kvadrata $P = A^2$. Po tome se u aritmetici druga potencija nekog broja naziva kvadrat toga broja. *Želimo li filozofijski govoriti o dva načina kojima se kvadrat pojavljuje u matematici, kroz geometriju i aritmetiku, onda možemo kazati da je prvi na strani bitka kao idealne ili stvarne stvarnosti, a drugi na strani mišljenja kao apstrahiranja i formaliziranja bitka.* Brojevi kao simboli i jezik računanja su misaoni entiteti, a ne puki znakovi sabiranja i oduzimanja, množenja i dijeljenja. Pogledajmo sada ovo. Kvadrat je onaj koji obuhvaća ili sadržava kružnicu. Dakle, ono kružno ili sfera uvijek je u-bitku, a ne izvan njega. Biti-u-nečemu pretpostavlja da je to nešto kao *aliquid ens* nalik platformi ili prostoru koji podaruje samu bit onome drugome. Kvadrat je geometrijski lik koji odgovara idealnome metafizičkome četvorstvu bitak-bog-svijet-čovjek. Sfera se, pak,

nalazi u njemu i opisuje ono četverostručno kao svagda dvojako. Dvije simetrane stranice i dvije simetrane kutove.

Kad sve to razložimo metafizički, vidimo da je paradoks kako je tek na kraju metafizike kvadrat dobio savršenstvo kruga svoje onto-theo-kozmo-antropologije i to s Maljevičevim crnim kvadratom na bijeloj površini. Simbolički kazano, crno-na-bijelo to je amblematska slika avangardne umjetnosti 20. stoljeća i još mnogo više od toga. *To je slika kao ne-slika ili slika čiste ne-predmetnosti, ono metafizičko kao čista de-supstancijalizacija, jer u njoj nema ništa osim tog formalno-transcendentoga značenja geometrijskoga lika kao takvoga. Ovo je slika konstrukcije apsolutnoga Ništa i s njom otpočinje i završava suvremena umjetnost uopće.* Čitava „vizualna logika“ suvremenosti o kojoj govori moja knjiga *Slika bez svijeta: Ikonoklazam suvremene umjetnosti* jest transklasična logika tehnosfere koja je otpočela s Maljevičevim *crnim kvadratom*. Nije to, dakle, bilo kakva „slika“, već „bit“ avangarde i suvremenosti uopće jer crno i bijelo nisu boje, već monokromi, odnosno ne-boje kao uvjeti mogućnosti svekolikog „bojanja“ i „kolorizma“ svijeta. Usto, Maljevičev je *crni kvadrat* univerzalna transcendentalna forma pojavljivanja svijeta kao logike konstrukcije autonomnih objekata. I bio je uistinu u pravu, kad je čitav svoj metafizički svijet nepredmetnosti shvatio kao 'novu umjetnost' za novi dizajn i to za novo komunističko društvo bez razlike rada i kapitala, izvanjskoga i unutrašnjega, *noesis* i *noeme*. U „biti“ crnoga kvadrata ne skriva se više ništa, nikakav *Deus absconditus*, ništa misteriozno, već je riječ o samopokazivanju čiste forme mišljenja kao računanja ili konstrukcije svijeta koji više ne potrebuje sliku kao *mimesis* i *reprezentaciju*, već samo kao *sliku bez svijeta*, jer se „svijet“ proizvodi neprestano kao bivanje ili postajanje kvadrata koji emanira moć računajućega mišljenja i nemogućnost jezika kao kazivanja iz jednostavnoga razloga što se o Ničemu nema što za reći, kako je to, uostalom, na kraju svojeg *Tractatusa logico-philosophicus* zapečatio Ludwig Wittgenstein.

Eto. Nihilizam, Wittgenstein, Maljevič, tehnosfera, crni monolit nalik crnome kvadratu u filmu Stanleya Kubricka, 2001. *Odiseja u svemiru* – to je sve. *Filozofija jezika završava kao zamuknuće i početak vizualizacije događaja, a kraj metafizike događa se izvan prostora-vremena ljudske egzistencije, jer i crni monolit i superračunalo HAL 9000 su transcendentalne forme mišljenja koje pretpostavljaju krug u kvadratu, a ne obratno.* Četiri su strane svijeta, dva su četvorstva, metafizičko i kibernetičko, četiri je broj onaj koji je sastavljen od dvije dvojke, i stoga kvadrat nužno mora biti crn, a površina na kojoj se nalazi bijela, jer sve drugo je derivacija ove fantastične tehnološke singularnosti pred kojom ostajemo nijemi, zadržani i ravnodušni na sve što se zbiva i što će se dogoditi. Nakon *crnoga kvadrata* sve postaje tek bijelo i sivo.

§ 11. O bijelim rupama

Kad sam svojoj urednici izdavačke kuće Palgrave Macmillan Lauriane Piette iz Londona dao zadnje korekcije knjige *White Holes and the Visualization of the Body*, objavljene 2019. godine u e-book i tiskanoj verziji, napisala mi je u pismu da postoji jedan „duboki“ problem s naslovom. Iako joj se neizmerno sviđao, rekla je da će problem biti s učitavanjem pojma „bije le rupe“ u Google-tražilicu. Naime, pojam potječe iz teorijske fizike i čak unutar njezinog diskursa smješta se na rub, onkraj granica znanstvenosti i upućuje više na futurizam i metafizičko poimanje kozmologije od standardne uporabe u astrofizici. To znači, rekla je, da postoji mogućnost da će se naslov umjesto u algoritmima filozofije, teorijske psihoanalize, estetike i teorije kulture 'guglati' u područjima fizike i kozmologije, a knjiga ipak o tome ne govori, jer je pojam u naslovu više metafora,

a manje korelativan pojam s onim što pripada najnovijim istraživanjima astrofizičara. I doista, bila je djelomice u pravu. Nakon četiri godine od objavljivanja, može se pratiti online broj pristupa i kupovine knjige, od poglavlja do cjeline, te na raznim akademskim portalima uočiti da knjigu katkad „skidaju“ a *Academia.edu* i profesori i studenti teorijske fizike. Mogu misliti razočaranja nakon što krenu u čitanje hibridne knjige koja spaja interdisciplinarne humanističke znanosti u sklop koji ostaje, nakon svega, najizazovniji uopće za promišljanje suvremenosti. U prijevodu na hrvatski jezik knjiga, dakle, glasi: *Bijele rupe i vizualizacija tijela*. Pod tim naslovom knjiga je objavljena u izdanju crnogorskoga izdavača Plima iz Ulcinja 2010. godine, a inače, riječ je o posljednjem poglavlju, iznimno opsežnome i doista kao knjiga u knjizi *Zaokret*, Litteris, 2009.

Da ne ponavljam ono što je srž ove knjige, reći ću samo ovo. *Bijele rupe u svemiru u općoj teoriji relativnosti su hipotetsko područje prostora-vremena i singularnosti u koje se ne može ući izvana, premda energija-materija i svjetlost i informacije mogu iz nje pobjeći*. Zato je ovaj pojam naličje ili negativna slika pojma crnih rupa iz kojih energija-materija, svjetlost i informacija ne mogu pobjeći. U svakom slučaju, postoji podosta astrofizičara danas koji 'vjeruju' da je horizont događaja bijelih rupa uistinu fluidan, a ne „vatrozidan“ kao u slučaju crnih rupa. Čitav problem valja sagledati ne u tradicionalnoj slici svemira kao statičkoga i postojanog prostora-vremena, već polazeći od procesualne kozmologije nalik onoj Whiteheada, jer onda postavka da će crne rupe svoj kozmički život nužno završiti kao bijele rupe dobiva na vjerodostojnosti. Moja knjiga, naravno, spaja ovaj pojam metaforično s najnovijim pojmom iz tehnoznanosti, znanosti o slici i kibernetici, a to je pojam *vizualizacije*. Što je drugo suvremeno tijelo u svjetlu tehnološke singularnosti negoli mogućnost sinteze onog što sugerira pojam bijelih rupa s umjetnom inteligencijom, a to je upravo čista svjetlost informacije kao metafizičke forme svemira uopće. U knjizi

sam se bavio psihoanalitičkim pristupom tijelu kao slici u Lacana, te Artaudom i Deleuzeom kao misliocima tijela-bez-organa da bih završio s pojmom tehnosfere koja „usisava“ i ono crno i ono bijelo u logiku imanencije umjetnoga života. Problem tijela stoga više ne vidim ni u kakvoj egzistencijalnoj fenomenologiji s Merleau-Pontyjem, ni u kakvoj teorijskoj psihoanalizi s Lacanom, već samo u horizontu radikalne transgresije metafizike u Artauda, što je filozofijski otvorio i zatvorio svojom 'ontologijom postajanja' Gilles Deleuze. Zato moja knjiga nakon Deleuzea završava gotovo u tonu kozmo-tehno-singularnosti posthumanizma-i-transhumanizma, jer tvrdim da je tijelo u kibernetičkome sklopu posthumanoga stanja zastarjelo i dovršeno. Što to znači drugo negoli da je ono što u knjizi nazivam *korporalnim zaokretom (corporeal turn)* apsolutna stvarnost koju proizvodi tehnosfera kao našu jedinu pravu stvarnost i kontekst djelovanja. *Tijelo nema više nikakvu spontanost i autonomiju, jer je to „preseljeno“ u programski sklop mišljenja-djelovanja autonomnih objekata umjetne inteligencije kao učinkovitije djelovanje aparata i dispozitiva sveze, što bi rekao australski suvremeni umjetnik Stelarc, mesa-metala-koda.*

„Bijele rupe“ su kraj metafizike jer je od svih osjetila jedino ono vida postalo apsolutom u formi neljudske vizualizacije. No, vizualizacija ne znači vidljivost objekta u stvarnosti, već njegovu skeniranost i modeliranu simulaciju, kao u snimcima svemira s teleskopa James Webb. Što je to drugo negoli matrica i forma suvremene umjetnosti, a ne tek tehnoznanstveni instrument kojim otkrivamo vizualizacijom sve više ono 'misteriozno' što bijaše za mitske narode u mraku. Iako ima onih koji bi nakon svega potpisali stav Béle Hamvasa da ono što je bilo u mraku, neka tamo i zauvijek ostane, to se čini naivnim otporom moći „napretka“. *Sve će na kraju biti vizualizirano i osvjetljeno, pa makar to bio i filozofski bog ili skolastički Bog, kako Vam drago, ili Veliko Bijelo Ništa. I sve će na kraju postati 'bijelom rupom' svojeg kozmičkoga crnila u koju ništa ne može ući, ali iz koje sve može izaći. I tako u beskraj.* Sa stajališta diobe znanosti na

prirodno-tehničke i društveno-humanističke „Google“ postupa interdisciplinarno i to je dobro. Jer mišljenje je ono univerzalno i jedno, i nema metafizike bez fizike i obratno, kao što nema bijelih bez crnih rupa i obratno, i kao što nema svjetla bez mraka i obratno...Pitanje o bijelim rupama naposljetku postaje pitanje o smislu bitka i mišljenja uopće, pa je posve svejedno gdje to pitanje spada, u astrofiziku ili filozofiju. Pitanja su bit ljudskoga mišljenja i bez njih sve bi bilo pusto i prazno.

§ 12. O riziku, kontingenciji i kaosu

Kartezijanski je model mišljenja bitka-Boga-svijeta-čovjeka uključivao aksiom izvjesnosti, lat. *certitudo*. Novi vijek otpočinje kao znanstvena slika svijeta koja se temelji na dokazu kako je ono što nazivamo stvarnošću čista izvjesnost mišljenja u podudaranju sa stvarnošću izvanjskih predmeta. Dispozitiv je takvog mišljenja *cogito* kao čista subjektivnost subjekta. Polazeći od mišljenja kao stvari koja sjedinjuje um i materijalnost prirode, *res cogitans i res extensa*, Descartes je mogao dospjeti do postavke koja predstavlja uvjet mogućnosti nastanka, u tendenciji-latenciji, apsolutne subjektivnosti koja će s Hegelom dobiti naziv apsoluta. Nije, dakle, ono apsolutno ništa božansko o-sebi, već je rezultat sinteze supstancije ili bitka i subjekta ili mišljenja. No, ova sinteza proizlazi iz čistoga uma, odnosno iz biti mišljenja kao bezuvjetne subjektivnosti. Sve što jest može se misliti tek iz aksioma koji glasi *cogito ergo sum*. Zato je Heidegger u svojim predavanjima i raspravama s kraja tridesetih godina 20. stoljeća, poput *Besinnung, Vom Ereignis* i navlastito "Die Zeit des Welbildes" zagovarao postavku da je geneza moderne znanosti u nastanku moderne tehnike koja dolazi iz biti metafizike kao nihilizma. To samo znači da je izvjesnost mišljenja „o“ bitku-Bogu-svijetu-čovjeku rezultat neutraliziranja i suspendiranja grčko-

skolastičke slike svijeta koja je u svojoj statičnosti i apologiji vječnosti svemira polazila od toga da je bitak kao takav *physis* i da se svijet i čovjek nalaze u korelaciji s bogovima i Bogom. *Metafizičko mišljenje iskona mijenja se u novome vijeku radikalno tako što cogito, subjekt, apsolut postaju uvjet mogućnosti mišljenja 'o' bitku-Bogu-svijetu-čovjeku, a ne obratno.* Što je onda izvjesnost drugo negoli misaona konstrukcija nastanka 'novoga' svijeta iz čistoga uma, ali tako da je između čovjeka i prirode u njezinoj predmetnosti nužna razlika 'svjetova', onog mišljenja, *res cogitans*, i onog tjelesne protežnosti, *res exstensa*.

Aksiomska moć metafizike subjektivnosti razvija se na temelju znanstveno-tehničke strukture svijesti i to otpočinje s pojmom izvjesnosti za koji je potrebno matematički i fizikalno dokazati da je riječ o nečemu što nadilazi bilo kakvu dvojbu o njegovu ontologijskome statusu. Dokaz više nije u Božjim rukama, već u ljudskoj samosvijesti koja se artikulira kao jezik transcendentalnih formi mišljenja i kao skup empirijskih činjenica. *Izvjesno je ono što dolazi iz samo-izvjesnosti mišljenja kao znanstveno-tehničke uspostavljenosti svijeta kao slučaja. Jezik novovjekovne metafizike već od Descartesa, Pascala, Spinoze i Leibniza postaje matematiziran i doseže vrhunac s Leibnizovom idejom beskonačnosti monade i logikom dostatnoga razloga u racionalizmu s kojim otpočinje mogućnost stvaranja mislećega stroja.* Razlog tome leži u računajućem karakteru mišljenja kao analitičke projekcije i konstrukcije stvarnosti koja ne postoji o-sebi. Najznačajnija izreka ovog konstruktivnoga racionalizma jest Leibnizova *Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus!* Što je drugo izvjesnost negoli upravljanje svijetom kao apriorno nabačenim sklopom bitka, bića i biti čovjeka koji se u svakom trenutku može 'programirati' samo ako mu se podari i ono što pripada Bogu kao njegovo navlastito određenje. Riječ je o intuitivnoj spoznaji kojom se bez posredovanja dokaza putem matematike i logike neposredno, odjednom i trenutačno dohvaća bit stvari. Izvjesnost se, dakle, već s Leibnizom shvaća kao prestabilirana harmonija djelovanja uma i tijela s pomoću

racionalne i intuitivne spoznaje. Prvoj su model filozofija kao logika, matematika i fizika, a drugoj umjetnosti jer počivaju na estetskoj moći imaginacije bez čega nema uopće mogućnosti da bi racionalna spoznaja bila bezuvjetna moć apsolutne subjektivnosti. Jasno je samo po sebi da je racionalizam 18. stoljeća, kad je uostalom nastala i estetika kao filozofijski nauk o lijepome i uzvišenome, najveći doseg novovjekovne opsesije sa znanostu i tehnikom, onoga što Michel Foucault naziva *mathesis universalis*.

Sve ovo sintetički izdvajam samo zato da se pokaže kako je, što bi rekao Hans Blumenberg *mit o modernosti* stvoren iz ideje napretka znanosti kao racionalne spoznaje bitka bića, pa je logično jednako izvjesno i samo razum kao umna fundamentalna struktura svijeta određuje što jest izvjesnost, a što nije. Jasno je, dakle, da se neizvjesnost kao negacija onog *certitudo* pronalazi samo u području kartezijanski kazano *res extensa*, a ne u kraljevstvu *res cogitans*. Sve što je neizvjesno jest kaotično i ne-uređeno, od Hobbesova užasa „prirodnoga stanja“ do revolucionarnih događaja koji se zbivaju u području slobode i čiste volje kao biti politike uopće. Dvojba u to da bi samo mišljenje kao logika i matematika ili sustav racionalnosti modernoga svijeta mogao imati skriveno u sebi nešto čudovišno i-iracionalno i otuda proizvoditi strukturnu ne-izvjesnost novoga svijeta fascinantnih dosega moderne tehnologije poput automobila, lokomotive, hidrocentrale, nuklearne energije, postat će tek nakon 2. svjetskoga rata ono što otvara posve drukčije perspektive tzv. kritike antropocena. Nema nikakve dvojbe da je mišljenje koje vidi u bezuvjetnome napretku racionalizma i tehnologije u 20. stoljeću posvemašnju *opasnost* za proces destrukcije bitka i bezavičajnosti biti čovjeka ponajprije ono Martina Heideggera, iako je neporecivo da uz njega imamo još niz mislilaca na ovome tragu, ali je po snazi argumentacije, načinu kazivanja i stvaranju pimjerenih filozofijskih pojmova za ovu situaciju krize, raspada i apokalipse svijeta njegovo mišljenje putokaz za prebolijevanje metafizike kao nihilizma. *Neizvjesnost se iz horizonta njegove kritike postava*

(Gestell) kao biti tehnike jedino može razumjeti kao nastanak bezdana u samoj izvornoj otvorenosti novovjekovne metafizike. Otuda je ovo mišljenje koje s kartezijanstvom i Leibnizom doseže vrhunac svojevrsne tehnodiceje, kako to izvodim u svojim analizama na tragu Heideggera, temeljni problem nastanka svakog mogućeg rizika, kontingencije i kaosa u-svijetu i svijeta kao apokaliptičkoga događaja. Ako je sudbina i poslanstvo Zapada uistinu ono što proizlazi iz metafizike kao fundamentalne strukture mišljenja koju smo naslijedili i dalje je razvijamo i u doba tehnosfere, onda čak ni kraj tehnike u ideji umjetne inteligencije nije ništa 'novo' niti neočekivano, već samo i jedino odgovara putu ozbiljenja biti tehnike kao takve.

"Kraj tehnike je bitnosno, iz vlastita početka predodređen; odlučujući, jer je supripadan odluci o premoći bića nad primatom bitka. Kraj tehnike ne znači puko ne-više-dalje, već suprotno, jer je kraj već odlučen, stoga još zadugo i svagda neotklonjivo i-tako-dalje u svojem predbježnome uspjehu."⁴

U „ontologijskome“ smislu opasnost (*Gefahr*) o čemu Heidegger kazuje nije ništa izvanjsko i kao takvo nužno smješteno u bit prirode kao *physis*, već se pokazuje u uspostavljenosti ciljeva i planova preobrazbe prirode u moderni sustav isporuke informacija i energije, kao što je to sustav umreženosti nuklearnih elektrana ili sustav komunikacije zasnovan na karboniziranoj proizvodnji i potrošnji koja uništava okoliš zemlje. *Opasnost je apokaliptički događaj rizika, kontingencije i kaosa u samoj biti racionalizma moderne tehnologije koja pokreće napredak u biti znanosti, a ne obratno. Ako je tako, onda su pojmovi tzv. kibernetičke ontologije nakon 1960ih godina i uvođenja tehnosfere u svakidašnji život poput trijade rizika, kontingencije i kaosa, da paradoks bude potpun, ne više*

⁴ Martin Heidegger, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, GA, sv. 76,V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2009., str. 312.

*ono što je u službi tradicionalno metafizički shvaćene neizvjesnosti, nego u službi novoga reda koji počiva na hibridnim pojmovima kao što su to Deleuze i Guattarijev kaosmos i Simondonova metastabilna ravnoteža. Heideggerovu misao o događaju otvorenosti kao „drugoga početka“ autentične povijesti u nadolazećoj budućnosti nije više moguće prisposodobiti s posve drukčijom logikom stvari koja pripada „biti“ tehnosfere. Pogledajmo što imamo umjesto 'opasnosti' i otvorenosti događaja (*Ereignis*). Imamo svojevrstu metateoriju neizvjesnosti događaja koja se temelji u logici kibernetike s tehnosferom kao autopoietičkim načinom odvijanja stvarnosti u intervalima rizika, kontingencije i kaosa.*

*Rizik, dolazi iz talijanskoga kao *risco*, *rischio*, i francuskoga kao *risque*, jest neka vrsta opasnosti koja se može predvidjeti do stanovite mjere tako da joj se odredi intenzitet. Usto, rizik je eventualni gubitak ili šteta koja nastaje ratom, prirodnim nepogodama, krivom procjenom ulaganja u kapitalističkoj ekonomiji, te se ovo shvaćanje svodi uglavnom na „profano“ funkcioniranje modernoga društva kojem odluka slobodnoga pojedinca na tržištu predstavlja model djelovanja. Aktualitet zbivanja nije obuhvaćen negativnim kartezijskim pojmom neizvjesnosti, već je iz same logike stvarnosti posrijedi ono što karakterizira stvarnost u spoznajno-teorijskome uvidu, naime izvjesnost kao sigurnost da bitak jest ono što jest u modalitetu svoje mogućnosti kao zbiljske nužnosti. Izvjesnost je, dakle, *certitudo* i odnosi se na ljudsko prosuđivanje o biću kao takvome, govoreći hajdegerovski. Ovo prosuđivanje uglavnom ne može biti pogrešno jer je istina shvaćena skolastički kao podudaranje mišljenja sa stvarima. Izvjesno je, primjerice, da je suvremeni globalni kapitalizam rezultat tehnoznanstvene konstrukcije stvarnosti kao mreže događaja koji se kibernetički pojavljuju u četvorstvu informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije. Ništa izvan ove nove transklasične logike upravljanja svijetom ne može biti „učinkovito“, „korisno“, „pragmatično“. Štoviše, ova izvjesnost nije nešto samo po sebi postojeće, već je čista konstrukcija događaja koji počivaju na onome što*

u teoriji znanosti nazivamo *probabilizmom*. Vjerojatnost da će se nešto dogoditi baš tako-i-tako pretpostavlja kako upravo izvjesnost nastanka nekog događaja nije u ovlasti Boga, prirode ili čovjeka, već u ovlasti programiranosti tijekova zbivanja kao modela projekcije stvarnosti u određenom kraćem ili duljem vremenskome periodu. Procjena rizika djelovanja u stvarnosti odgovara suvremenim filozofijskim teorijama probabilizma koje su u međuvremenu postale ne samo znanstveno obvezujuće, već i medijski neotklonjive. Vjerojatnost je temeljna riječ očekivanja nadolazeće budućnosti kao riskantnoga događaja u meteorološkome diskursu prognostičara oluja i uragana, a tek onda i tzv. lijepoga vremena. Hvaljena sociologijska teorija tzv. društva rizika Ulricha Becka ipak je samo jedna od niz teorija negativnoga probabilizma, te se ne može „ontologijski“ nositi s Deleuzeovom teorijom tzv. društva kontrole. Zašto? Zbog toga što je kontrola treći ključni pojam kibernetike kao *causa efficiens* i označava mogućnost dinamično-aktivnoga načina vladavine nad društvom kao objektom, dok je rizik samo posljedica upravo onog što sustav kibernetičke kontrole neprestano proizvodi. *Naime, neljudska kontrola proizvodi rizične posljedice u društvu jer nadomješta ljudsku egzistencijalnu neizvjesnost sa racionalnim poretkom rizika, kontingencije i kaosa*. Nekoć smo se mogli žaliti na zlu kob i proklinjati Boga za takav udes, potom je Priroda zamijenila mjesto božanskoga, a danas nam je za sve kriv sustav novih pravila ove globalno-planetarne igre informacijskoga kapitalizma za kojeg Deleuze kaže da je u njemu sve racionalno, osim kapitalizma samoga.

Kontingencija, lat. *contingentia*, označava slučajnost događaja, potom njegovu neizvjesnost, mogućnost da nešto bude drukčije negoli što jest. U suvremenoj filozofiji, osobito u spekulativnome materijalizmu i u postmodernome pragmatizmu, Q. Mellisauz i R. Rorty, osobito u logici, označava status tvrdnji koje nisu ni nužno istinite ali niti nužno lažne, već je sve ovisno o kontekstu u kojem se tvrdnja o nečemu pojavljuje. Očito je, dakle, da kontingencija nije puka negacija nužnosti u smislu slučaja kojim se događaj zbiva.

Tvrdnja u jezičnome iskazu postaje istinita tek iz neke konkretne situacije, a ne apriorno. Pojam je zbog toga imao svoju uporabu kod filozofije pragmatizma od W. Jamesa do H. Putnama, iako po mojem sudu sve potječe od kasnoga Wittgensteina i njegove teorije „jezičnih igara“ (*language games, Sprachspiele*) kao „formi života“. Jezik nije nužno univerzalni označitelj mišljenja, već kontingentna mogućnost nastanka događaja kad ono ne-predviđeno ulazi u horizont mišljenja kao kazivanja i opažanja i tako mijenja poredak pojmovno-kategorijalnoga niza. Nije slučajno što je od nastanka kibernetike ovaj pojam postao ujedno proširen u području tehnosfere, ali i politike, znanosti, kulture, umjetnosti. Sve je odjednom postalo kontingentno upravo zato što više ne funkcionira stari metafizički poredak s njegovim ontologijskim hijerarhijama bitka, bića i biti čovjeka, te u ontologijama mnoštva i razlike Deleuzea, potom ontologiji (političkoga) događaja Badioua itd., susrećemo se s pokušajem da se onome što je ne-predviđeno i ne-izvjesno podari drugi oblik post-metafizičkoga opravdanja bez pozivanja na Boga, transcendenciju, „Velikoga Drugog“, apsolut i univerzalnost. Kontingentno je stoga nesvodiva drugost događaja koji se nastoji probabilistički misliti, ali tako da ga se ne prisvaja i ne reducira na *objekt X*. Slučaj nije više negacija nužnosti u smislu bitka-Boga-svijeta-čovjeka, već nužna kontingencija mogućnosti da treće postoji i da mu je logika transklasična poput tehnosfere. *Sve što se još filozofijski suvislo može reći o kontingenciji svodi se na ono što je posve drukčije ne-predviđeno i ne-određeno, ne-izvjesno i ne-moguće od tradicionalne novovjekovne metafizike od Descartesa do Hegela. Budimo još precizniji. Kontingencija je suprotnost, a ne negacija nužnosti u okviru Kantovih kategorija modalnosti, i to tako da ni mogućnost niti zbilja ne nastaju kao hijerarhija potencijalnosti mišljenja, već kao ono što podaruje drukčije značenje samoj mogućnosti nastanka novoga događaja polazeći od zbiljske nužnosti Drugoga u svojoj autonomnosti i pozitivitetu. Koja je „funkcija“ kontingencije u shvaćanju kibernetičkoga mišljenja? Ništa drugo negoli da bude 'bit' događaja koji*

nije, već se događa u svojoj kontingentnosti. Otuda je svaki novi događaj u sebi kontingentno, a ne nužno, rizičan i kaotičan.

Kaos, gr. praznina, neomeđenost, stanje bez reda i predvidljivosti, bezobličje, neodređenost, stanje bezakonja i nesklada. U grčkoj je mitologiji riječ o božanstvu iz kojeg su nastali svjetlost i dan, potom Zemlja, podzemni svijet i ljubav. No, suvremeno shvaćanje kaosa je ipak posve drukčije. Teorija kaosa ulazi u mnogo područja matematike, a usmjerava se na tzv. determinističke zakone dinamičkih sustava. *Pojam koji stoji u središtu ove teorije nije nužnost, nego slučaj u smislu narušavanja reda kao odstupanja od uobičajenog tijeka uzroka i posljedica. kaotični sustavi složenosti, engl. complexity zasnivaju se na međuovisnostima i na kibernetičkom pojmu povratne sprege-petlje, engl. feedback-loop, ponavljanju, samosličnosti, fraktalnosti i samo-organiziranju.* Deterministički nelinearni sustavi proizvode velike razlike u inicijalnim stanjima materije i energije, pa je zato prava metafora za sve rečeno kad leptir zamahne krilima u Brazilu, odjednom zapuše tornado u Teksasu. U suvremenoj je filozofiji ovo ponajbolje stvaralački izvedeno u knjizi Gillesa Deleuzea i Felixa Guattarija, *Što je filozofija?* iz 1991. godine u kojoj posljednje poglavlje nosi naziv "Od kaosa do mozga", a prva rečenica tog zaključka glasi nezaboravno:

*"Zahtijevamo samo malo reda da se zaštitimo od kaosa."*⁵

Zašto je ova teorija o kaosu deterministička ako je njezin glavni pojam suprotnost nužnosti, dakle slučaj, što znači događanje koje izmiče pravilnosti i uređenosti u smislu zakonomjernosti? Zato što se slučajevi u slučaju događaju nužno u evolutivnome smislu, a autor teorije Edward Lorenz tvrdi da se nelinearni sustavi ne mogu predvidjeti. Drugim riječima, posrijedi je vladavina apsolutne

⁵ Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Što je filozofija?* Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2017., str. 155. S francuskoga preveo Marko Gregorić.

kontingencije. To, pak, ne znači nikakvu ludost u smislu ne-određenosti svih parametara koje suvremena znanost uzima u obzir. Umjesto toga, na djelu je shvaćanje kaosa u onom smislu u kojem sadašnje stanje određuje budućnost, ali približna sadašnjost približno ne određuje budućnost. Kaotičnost ponašanja parametara u nelinearnim sustavima odlikuje fluidni tijek zbivanja, nesvodivost veličina, kao u Poincaréovim jednadžbama. Sve ovo na filozofijski način možemo pronaći u Deleuzea, ali i u Simondona, u kibernetičkim teorijama sustava u sociologiji i pravu kod Niklasa Luhmanna, u autopoietičkim modelima zbivanja u kojem autonomni objekti, pokrenuti umjetnom inteligencijom, funkcioniraju unutar upravo tako realiziranoga plana imanencije. Uostalom, moj koncept *tehnosfere* proizlazi iz teorije kaosa, kontingencije i emergencije.

Očito je da su kaos i entropija ključni pojmovi za razumijevanje naše suvremenosti. Umjesto nužnosti i prestabilirane harmonije kozmosa i svijeta, na čemu je još počivala klasična i moderna metafizika, sve se „urušava“, postaje „zakrivljeno“, isparava u „crnim rupama“ i od svega preostaju astrofizički gledano samo *horizonti događaja*. Kako je onda moguće da na ovim načelima posvemašnje fraktalizacije suvremeni svijet vladavine neurokognitivnoga kapitalizma u superinteligenciji umjetno stvorenog *homo kybernetesa* vidi svoju svijetlu budućnost bez bitnog ljudskoga udjela u formi kapitala kao takvoga? Filozof sklon povratku Parmenidu, talijanski veliki mislilac Emanuele Severino, kazao je u jednoj svojoj knjizi, ono isto što i ja govorim u petoknjžju *Tehnosfera*, iako ne smatram 'veliki povratak iskonu' pravom alternativom mišljenja za nadolazeće vrijeme. Severino, naime, tvrdi da je kapitalizam u odnosu na procvat superinteligentnih tehnologija zastarjeli sustav društvenih odnosa. Naravno, iako se savršeno prilagođava svakoj novoj situaciji, pa tako i vladavini načela kontingencije, kaosa i entropije, ono što ga čini zastarjelim u ideji nalazi se u biti teorije kaosa. Nije riječ ni o čemu drugome negoli o mogućnosti urušavanja ili nastanka ne-reda s kojim otpočinje ono što nadilazi temeljnu pokretačku moć kapitalizma uopće. Riječ je o dinamičkoj proceduri želje kao stroja mišljenja

izvan bilo kakve tjelesne potrebe. Kognitivni kapitalizam je još uvijek kao i sadašnji oblik umjetne inteligencije ono što nije apsolutni autopoiesis. Nedostaje, dakle, volja za moć kao tehnopoietička želja za vladanjem nad Drugime izvan logike primarnih i sekundarnih, tercijarnih i kvartarnih potreba. Kad sustav više ne treba ništa iz svoje okoline, onda je samo-dostatan poput aristotelovskoga boga, uz razliku što to više nije nepokretni pokretač, već postajanje ili dinamički proces beskonačne tehnogeneze mišljevinu kao policentričnoga sustava informacija. *Filozofijski govoreći, na djelu je sinteza theoria, praxis i poiesis iz logike onog što ih sada uopće omogućuje, a to može biti samo téchne.*

Zašto je ipak drevna metafizika unatoč njezine realizacije u *tehnosferi* i dalje prisutna kao kantovski govoreći regulativni mehanizam mišljenja u okolnostima gdje je sve kaotično i entropijski postavljeno u nelinearnost svijeta? Zato što *zahtijevamo samo malo reda da nas zaštiti od kaosa.* Što to drugo znači negoli čežnju za ljudskim-suviše-ljudskim i životinjskim-suviše-životinjskim, te biljnim-suviše-biljnim, ili jednostavno čežnju za nekim oblikom ukorijenjenosti i zavičajnosti za što je nužna Zemlja-zemlja, a ne nebo kao interplanetarni prostor lutanja. Mi smo, doduše, bića lutalačke sudbine, nomadi i ekscentrici, a to je sudbina filozofije i umjetnosti od iskona. *No, upravo zato što nismo anđeli ni avatari, potreban nam je odmak i razmak od siline i proloma 'beskonačne brzine' s kojom sve odlazi u zvjezdani bezdan bez kraja. Ono što nam je potrebno gubimo iz dana u dan, naočigled skeptičke vjere da još ima mogućnosti izgleda prebolijevanja metafizike kao teške bolesti, da je protuotrov ovom tehnologiziranju mišljenja u mitopoetskoj vrtočlavi jezika kao u Pessoaioj poeziji, tom posljednjem dokazu ljudske oniričke beskonačnosti koja nije pokorena sredstvima tehno-narkoze osjetila.*

§ 13. O izvanzemaljskome životu

Kako će izgledati tzv. izvanzemaljski život? Hoće li imati istu ili barem sličnu formu kao ljudski život ako i kad dođe do bliskoga susreta s nesvodivim *objektom X*? Zašto uporno mislimo da će susret biti na Zemlji i da će 'oni' doći do nas, a ne 'mi' do 'njih'? I zašto pretpostavljamo da će baš njihova inteligencija nadmašivati 'našu' ako smo već sada na putu *homo kybernetesa* i tehnološke singularnosti? Zar se čovjek ne misli iz ontologija i kozmologija procesualnosti poput onih Deleuzea i Whiteheada, prema kojima neprestano bivanje ili postajanje (*devenir-becoming*) drugim i drukčijim određuje našu ne-postojanu i ne-fiksnu „bit“ ili „prirodu“, a to znači da je heterogeneza i metamorfoza forme i sadržaja ono što „čovjeku“ na kraju njegove biološke evolucije podaruje mogućnost transformacije iz jedne u drugu formu, o čemu govori Nietzsche u *Also sprach Zarathustra* u onoj prisposobi o tri metamorfoze? Ako susret shvatimo ne mesijansko-eschatološki poput susreta *homo erectusa* i čovjeka u špilji pored logorske vatre prije više od 20.000 godina negdje u Africi, kako to konfabuliraju antropolozi i pisci SF-književnosti poput genijalnoga Arthura C. Clarkea, po čijoj priči „Stražar“ je Stanley Kubrick snimio paradigmatski film ideja *2001. Odiseja u svemiru*, već kao prožimanje i inter-civilizacijsko bio-tehnološko strujanje dvaju možda posve različitih i ujedno bliskih entiteta u kozmosu, onda se postavlja pitanje koje je u svojoj antinomiji mučilo i Kanta: *ako je svemir jedan, jedinstven i neponovljiv, može li onda biti više različitih mnoštava života s visokim stupnjem inteligencije koja su posve drukčija od onog što ima značajke jednog, jedinstvenog i neponovljivoga?* Drugim riječima, ako u svemiru moraju vladati uz mala odstupanja isti fizikalni zakoni poput onih Newtonovih i Keplerovih o gravitaciji i gibanju tijela u prostoru-vremenu i Einsteinove znamenite formule $E=Mc^2$, nije li nelogično i nemoguće da se izvanzemaljski život mora pojaviti

baš u analogiji s ljudskom biološko-tehnološkom egzistencijom? Sjetimo li se kako izgledaju izvanzemaljci u sjajnoj TV-seriji *Star Trek: The New Generation* 1987-1994 zar ne vidimo isti spoznajno-teorijski i estetski problem, a to je da je za vjerodostojnost izgleda Drugoga i drukčijega, poput primjerice Klingonaca, na izboru samo analogija, kopija, simulakrum, hibridizacija i metamorfoze onog istoga i jednakoga? To je kao da iznova propitujemo razlike Heideggera i Deleuzea s obzirom na pitanje o biti ontologije kao metafizike, ali s novim pitanjem svih pitanja: zašto uopće nužnost da se egzistencija Drugoga određuje drukčije od Istoga?

*Ako ne možemo zamisliti Drugo drukčije od Istoga, onda nam nije problem u jeziku koji u načelu mišljenju podaruje mogućnost kazivanja onog neiskazivoga, već u mišljenju vizualizacije koja mora svagda polaziti i u mašti od stvarnosti slikovno pokazivoga kao forme onog što već uvijek jest i na Zemlji se događa evolucijski od ameba, mikroba, bakterija, bilja, životinja, čovjeka i strojeva, zar ne? Možemo, doduše, zamisliti i ono što je monstruozno i čudovišno poput *Aliena* iz uspješnoga SF-filma Scotta Ridleya i Jamesa Camerona, ali nije li to ono 'isto' u razlici spram nesvodivo Drugoga u mnoštvu kombinacija spoja biološko-tehnološkoga bestijarija, jer je biće izvan Zemlje s tzv. superinteligencijom moguće samo sinestetički predočiti u opažajno-slikovnoj formi, dok je ona zvukovna i spekulativno-refleksivna svagda u modulaciji tonova XY elektronske glazbe nastale s pomoću kompjutorskoga programa, dakle sintetički, a ne prirodno, a mišljenje se nikad ne vizualizira kao ljudsko mišljenje filozofa i umjetnika, nego samo kao tehnoznanstveni eksperiment sveze čovjeka i računala, zar ne? Nije li, međutim, bit tehnosfere u bio-tehno-kozmo-spiritualnoj evoluciji koja nadilazi materijalno-energetske forme inkarnacije-reinkarnacije-dekarnacije u logici ugradnje-razgradnje novih čipova u umjetni mozak? Ako je tako, ideja o susretu s izvanzemaljskom inteligencijom čini se da nužno pretpostavlja usavršavanje ili poboljšanje čega – virusa, bakterije, životinjskih*

predatora, čovjeka ili mislećega stroja ili možda hibridizacije svih ovih biotehnoloških formi u stalnoj metamorfozi jednoga u drugo i obratno i da ono što Kurzweil naziva „spiritualnim strojem“ nije ništa drugo negoli anti-evolucija kao trans-i-meta evolucija svemira u njegovoj nesvodivosti kao takvoj? *Spekulacije o susretu s tzv. nadmoćnom izvanzemaljskom civilizacijom i životom u svim astrofizikalnim i kozmolojskim teorijama ne razlikuju se od negativne teoeshatologije SF-književnosti i vizualne kulture i filmova, zar ne?* Pa, u čemu je uopće razlika između straha pokojnoga Stephena Hawkinga s autopoietičkim umrežavanjem tehnosfere ili superinteligentnih računala koji će nas uništiti i dolaska izvanzemaljskoga života koji će nas razoriti? Nije li to samo „pozitivistički“ diskurs, katkad na razini banalnosti i trivijalnosti medijske komunikacije, koji opetuje drugim sredstvima pitanje Schellinga o odnosu biti ljudske slobode i zla kao onog što nije kao u Kanta negacija dobra, već ono nesvodivo onkraj logike čistoga uma i svekolike spekulativne dijalektike njemačkoga idealizma? Strah od nestanka biološko-duševno-duhovne vrste zvane „čovjek“ postaje više od straha od smrti individuuma i čitave vrste u svemiru koja već kolonizira druge planete naše zvjezdane galaksije, zar ne? *Ne nazivamo li taj strah nečim bitno ontolojskim, a ne ontičkim, što izaziva stalnu tjeskobu ne pred nečim stvarnim kao takvim, pred konkretnim bićem, već pred onim što nije ni bitak niti biće, a to onda može biti samo događaj ne-određenosti, kontingencije i emergencije onog Drugoga i drukčijega uopće?*

Možemo li misliti Drugoga ikako drukčije negoli je to postavio Lévinas u svojem *Totalitetu i beskonačnome* iako je on u likovima stranca, tuđinca, izbjeglice i prognanika, azilanta i apatrida, beskućnika i nomada uvijek i samo mislio ono ljudsko polazeći od onoga neljudskoga? Ono neljudsko, pak, kao da se zaustavlja na onome mehaničkome ili automatskome, dakle, strojnome, pa je samorazumljivo, zar ne, da se ono neljudsko pripisuje teoriji kompleksnosti u okviru posthumanoga stanja mašinerije koja misli u formi računanja poput robota-

kiborga-androida? No, što ako taj levinasovski iskaz o misteriju bezuvjetno Drugoga koji je, dakako, nesvodiv i autonoman, oslobodimo bilo kakve mesijansko-eschatološke konotacije, koja je ionako dvojbene učinkovitosti u praktičnoj politici tzv. interkulturalnosti danas jer zahtijeva ono nemoguće kao moguće, da, naime, udomimo i guju u njedrima iz elementarne etike suosjećanja spram Drugoga, bio on i zvijer i satrap ili što god Vam drago? Što ćemo drugo dobiti negoli čistoću deontologijskoga Drugoga koji istinski može biti samo i jedino *alien*? *Ali, nije li nužno da se sloboda Drugoga, pa bio on i onaj užasavajući destruktor ljudske civilizacije, misli drukčije od ne samo ontologije i etike, već i svake moguće angelogije i demonologije u svemiru, koja nam kaže da postoji dobro-o-sebi i ujedno zlo-o-sebi, da je prostor-vrijeme kozmičke apokalipse ono isto, jednokratno i jedinstveno i da osim one Vingeove „tehnološke singularnosti“ postoji jedna moćnija i nezamisliva za ljudsku inteligenciju uopće, ona koja proizlazi iz faktičnosti jedne čudovišne kontingencije iza koje ne stoji ništa osim druge i drukčije povijesti i evolucije svemira kao takvoga?* Sokrat i Kant su nam u tome misaoni savjetnici jer nakon svega ipak ništa ne znamo i ne možemo znati kako, kad i zašto će se pojaviti izvanzemaljski život *objekta X* s kojim ćemo morati razračunati se na ovaj ili onaj način. A što ako na kraju za bilo kakav odnos komunikacije s njime kao *objektom X* jedino vrijedi ona najzagonetnija i najmisaonija Wittgensteinova izreka:

Kad bi lav mogao govoriti, mi ga ne bismo razumjeli.

§ 14. O istraživanju

Dvije među najznačajnijim knjigama iz suvremene filozofije u 20. stoljeću su one Edmunda Husserla i Ludwiga Wittgensteina, *Logička istraživanja* i *Filozofijska istraživanja*. Nije li to u najmanju ruku misteriozno. Naime, da su logika i filozofija, a to je gotovo ono isto jer filozofija u Heraklita otpočinje s *logosom*, moći spoznaje duhovnoga bitka koje podaruju znanostima „utemeljenje“. Zašto znanostima? *Zato što su znanosti znanje o bitku bića i o biti čovjeka, dakle, ono što pripada hartmanovski kazano regionalnoj ontologiji*. No, to znanje nije ništa apriorno kao u Kantovu transcendentalizmu, već se razvija tijekom istraživanja područja bitka bića i tek na kraju ovog procesa dolazi do istine o određenome biću, primjerice, onkomišu iz tehnoznanstvenoga laboratorija. Kao što je razvidno iz prethodne postavke, nisam ni Husserla niti Wittgensteina odredio kao „transcendentaliste“ i „aprioriste“, iako bi to za Husserla bilo više točno negoli za bečko-kembriškoga mislioca i matematičara. Naime, što je drugo eidetička redukcija negoli proces čišćenja ideje od trunja nečiste zbilje, a isto vrijedi i za fenomenologijsku redukciju u Husserla. Wittgenstein prve faze, onaj iz *Tractatusa logico-philosophicus* logiku pretpostavlja jeziku kao kazivanju, što znači da mišljenje kao *logos* vlada jezikom, a ne obratno. To se mijenja u drugoj fazi njegova mišljenja, kad u *Filozofijskim istraživanjima* uvede u 'igru' mišljenja koncept *jezičnih igara* (*language games* ili *Sprachspiele*). Tada, naime, jezik kao pokazivanje stanja stvari mišljenje oslobađa apriorizma i daje mu slobodu aposteriorizma u izmišljanju onog što nije, već se pokazuje u formama života kao iskaz o nečemu. To nešto, dakako, nije fantom u noći, nego ontologijski kazano bitak bića. U svakom slučaju, oba filozofa već svojim usmjerenjem spram znanosti, a riječ je o majci svih znanosti matematici, pokazuju kako je ono logičko-filozofijsko ništa drugo negoli bit znanosti. Nije to nikakva istina u smislu grčke *aletheie* ili skolastičke *adequatio intellectus ad rei*, već samo i jedino *istraživanje koje vodi do istine*.

Znanost u modernome smislu nema slučajno uobičajenu sliku prostora laboratorija i svih mogućih epruveta i popratnih tehničkih uređaja koje se koriste u istraživanju. Nije, dakle, matematičar uzor za paradigmatsku sliku znanstvenika, već su to biolozi i kemičari. Što nam to govori drugo negoli da je pojam *istraživanja* onaj pojam koji izlazi iz okvira tradicionalne metafizike prvoga uzroka i posljednje svrhe, iz transcendentalizma logike i apriorizma spekulativne filozofije i posve zaposijeda prostor onoga što nazivamo modernom tehnologijom. *Taj apsolutni praktično-proizvodni karakter znanosti koja istražuje ono što 'jest' i ono čega nema, ali se može laboratorijski proizvesti kao sintetičko biće poput tog famoznoga onkomiša, pokazuje nam da je vladavina tehnoznanstvenoga obrata u potpunosti u 21. stoljeću istisnula klasični model teoretske znanosti u područje modeliranja, simulacije i probabilizma. Zar nije paradoksalno da upravo gnjevni kritičari filozofije kao metafizike u smislu njezine prazne mistike, a riječ je o jatu astrofizičara i fizikalnih kozmologa, u svojim teoretskim spekulacijama govore kvazi-metafizički, te, štoviše, završavaju svoje traktate i nove teorije uvijek u visokome metafizičkome tonu, poput Hawkinga ili Penrosea, s pitanjem ima li ili nema Boga, je li svemir vitalistički stroj ili plan imanentne transcendencije, da se poslužim izrazima Bergsona i Deleuzea, ili jednostavno, ima li u ideji stvaranja neke izvanjske ili unutarnje svrhe. Istraživanje? Nema nikakve dvojbe, istraživanje u sebi obuhvaća metodu i eksperiment bez čega znanosti ne mogu prisvajati pravo da budu egzaktna, što im dodatno podaruje karakter spoznajno-teorijske i praktično-proizvodne Moći nad filozofijom i religijom. Iako je pojam logosa i logike uvjet mogućnosti postojanja matematike, a ona je ključ za razumijevanje teorijske fizike, astrofizike i kozmologije, jasno je da je filozofija izvorište ove metode i eksperimenta mišljenja koje ne spekulira o stvarima u svijetu, već ih dokazuje egzaktno u smislu njihove istine ili laži, heurističke vrijednosti iskaza ili probabilizma. Zato suvremeni astrofizičari i kozmolozi filozofiji ostavljaju samo jednu mogućnost. A to je da bude kao u logičkome pozitivizmu pomoćna disciplina teorije u smislu*

analitičke logike procesa istraživanja znanstvene istine i, eventualno, da bude umjesto teologije ona disciplina koja se bavi teleologijskim pitanjima na temelju istraživanja suvremenih znanosti. Pogledajmo, međutim, ipak ono bitno kad je riječ o pojmu istraživanja, (engl. *Research*), bez čega ni suvremena tehnosfera nema svoje logičko-znanstveno opravdanje. U mojoj knjizi *Izgledi nadolazeće filozofije – Metafizika-kibernetika-transhumanizam*, Mizantrop, Zagreb, 2023. kaže se na str. 73. i ovo.

"Znanosti i tehnoznanosti razlikuju se po tome što potonje više nisu vezane uz problem vlastita utemeljenja. Kada se susrećemo s vladavinom kibernetičke paradigme s pojmovima samoorganizacije, samostvaranja (*autopoiesis*) i samoupravljanja sustavom i okolinom, postaje razvidno kako se tehnoznanosti nužno bave aplikacijom pragmatične informacije. Što to konkretno znači? Uz pomoć robotike i nanotehnologije, bionike i različitih interdisciplinarno povezanih znanosti, istraživanja sve više zadiru u zone nepredvidljivoga ili neintendiranoga učinka. Na taj način generiranje novih umjetnih objekata, materijalnih i nematerijalnih, dovodi do posvemašnjega napuštanja ontologije kao metafizike koja je polazila od trojstva bitka, bića i biti čovjeka kao onog postojanog, nepromjenljivog i supstancijalnog."

U konzekvenciji, više ni *logičko-filozofijska istraživanja* nisu mjerodavna za tehnoznanstvenu vizualizaciju i eksperimentalno modeliranje stvarnosti. Ni Husserl niti Wittgenstein ne trebaju istraživačima *objekta X*, jer umjesto logike i filozofije u fenomenologijskome i analitičkome ključu, *tehnosfera* u ideji i pragmatičkome sustavu informacija kao *know-how* sve radi sama. Što je, dakle, istraživanje kao bit tehnoznanosti danas? Čista vizualizacija događaja i njihova kvantifikacija. Slika i broj, a ne jezik. Zbogom logiko i zbogom jezične igre zauvijek! Što preostaje drugo negoli proces nadomještanja. Astrofizika i kozmologija postaju 'nova ontologija' ili matematička logika procesa istraživanja bitka, bića i biti čovjeka kao onog koji u liku *homo kybernetesa* gubi značajke 'humanosti' i postaje robot-kiborg-android. Umjesto logičko-filozofijskih

istraživanja 'istine' s pomoću istraživanja biti jezika i kazivanja imamo samo vizualizaciju i numeričku metafiziku strojeva mišljenja. Sve drugo je *passé*. Henning Schmidchen je baveći se analizom kibernetičke ontologije Gilberta Simondona skovao izvrstan konceptualni sklop – *koncert strojeva*. Dodajmo tome još samo ovo. *Muzika je istraživanje zvuka kao numeričke slike mišljenja*. Ali o tome više u mojoj knjizi *Čemu glazba?*

§ 15. O kraju crvenoga patuljka

Evo, kaže nam standardna teorija nastanka i kraja svemira, kako će to sve završiti. Na kraju će preostati samo crveni patuljak. A to je zvijezda 2 do 10 puta manje mase od Sunca, površinske temperature od 2 500 do 3 800 K. Crveni patuljci polako troše svoje nuklearno gorivo (pretvaraju vodik u helij), zrače 10 do 10 000 puta slabije od Sunca i mogu jako dugo trajati. U zvijezdi kojoj je masa 0,3 Sunčeve mase, za milijardu godina u nuklearnim pretvorbama sudjeluje samo 1% mase. U tu se skupinu ubraja najveći broj zvijezda (na primjer Barnardova zvijezda, *Proxima Centaura*). Kad Sunce iscrpi svoju moć i kad posve proždre sve svoje planete, njegov proces 'odumiranja' otpočinje s hlađenjem svemira kao prostora-vremena. Crveni patuljci dokaz su kako ono što posljednje preostaje gubi masu, postaje sve manje, ustrajava u svojoj entropiji uistinu dugo vremena i na kraju kad dođe do minimuma sve se gasi i nastaje samo beskrajna tama. Možemo to nazvati ništavilom jer bez materije i energije sve je samo to što nazivamo Ništa. *A što je onkraj i iza Ništa? Drugo Ništa ili Bog kao ono nespoznatljivo ne-nešto, i ne-Ništa? Kad bih bio religiozan, rekao bih da Bogu uopće ne treba nikakav ni*

ontologijski niti kibernetički dokaz za njegovu „egzistenciju“ i da su svi takvi misaoni postupci besmisleni jer polaze od ljudskoga mišljenja i njegovih granica u jeziku i slici, broju i zvuku, a sve je to samo analogija s fizikom kao metafizikom jer što su osjetila drugo negoli trijada informacije, materije i energije u mišljenju kao spiritualizaciji bitka kao takvoga. Bogu, dakle, ne treba dokaz o njegovoj 'egzistenciji' jer ga se ne vidi, ne čuje, ne osjeća, ne njuši, ne dodiruje, ništa od svega toga.

Najbolja definicija njegove „egzistencije“ je ona mistika Angelusa Silesiusa koji kaže da je Bog bezglasno Ništa, a ima ga posvuda i nigdje. Pa, kad na kraju i smrt crvenoga patuljka postane dokaz ispravnosti standardne astrofizikalne i kozmologijske teorije o nastanku i kraju svemira, što će na to reći istinska filozofska teologija od Prokla do Whiteheada a ne ovi nemisaoni okrajci pseudo-religioznosti koji nikad ništa nisu otvorili kao pitanje i problem, pa tako ni zašto je mističar Silesius bliže Bogu od svekolike dogmatske i nedogmatske teologije zajedno. Reći će isto što i Silesius, ali i Wittgenstein na kraju svojeg besmrtnoga *Tractatusa logico-philosophicus*a. O Ničemu se sa stajališta logike i znanosti ne može ništa reći i zato je bolje šutjeti. Ako pitamo crvenoga patuljka o tome, što će nam drugo reći negoli da smo u pravu. *Ništa je ništa i njegovo je kraljevstvo onkraj svakog nihilizma zato što je Ništa, a ne Bog ili prazna riječ. Ništa više ne može nam reći niti ta sporotinjajuća zvijezda koja se zauvijek gasi.*

§ 16. O slobodnome izboru sudbine vs. sudbinskome izboru slobode

Koliko god se trsili, mi suvremeni, biti daleko spoznajno-teorijski iznad iskonskih Grka, to nam baš i ne uspijeva. U jednom sam usputnome razgovoru o koristi i šteti filozofije za život rekao da je zapravo filozofija trebala završiti svoje povijesno-epohalno poslanstvo s posljednjim helenističkim čovjekom u prodoru Aleksandra Velikoga malom Azijom. Već tada to više nije bila grčka stvar, već početak tzv. svjetske povijesti apsolutnoga duha koji potrebuje svoje prostorno širenje Zemljom, nebom, zvijezdama i prazninom da bi dokazao što? Da je čovjek slobodni izbor vlastite sudbine koja ima značajke tragičnoga udesa kojeg 'danas' nazivamo onako kibernetički neutralizirano čistom kontingencijom. Grci su bili najmisaoniji narod u povijesti čovječanstva, te ih nije bez razloga Arthur Schopenhauer prozvaao *republikom genijalnih*. *Bili su to zato jer su znali svoju mjeru ne-ljudskoga. Znali su da im je granica do Herkulovih stupovlja na Zapadu. I ni stope dalje*. Bez svijesti o vlastitim granicama čovjek postaje čudovišno biće bez razmaka od onog što ga nadilazi i bez odnosa spram božanskoga i neljudskoga. Želimo li pronaći argumente u kozmologiji, epistemologiji i antropologiji za apsolutnu moć nužnosti ili za slučaj kao temelj slobode, uvijek posežemo za filozofima atomistima, Demokritom i Leukipom. Tzv. filozofija prirode, popularna u 19. stoljeću zaslugom Schellinga i Engelsa, voljela je navoditi ovaj metafizički spor oko determinizma i indeterminizma u prirodi s obzirom na pitanje uzroka i posljedica.

Demokrit je zagovarao „tvrđi“ nauk pred-određenosti jer se atomi kreću u praznome prostoru ravnom crtom i ne skreću s linije. Zato su njihovi odnosi prožeti predvidljivim kretanjem od-do, što znači da sve u svijetu ima svoj unaprijed određeni početak zbivanja kao uzrok i da sve otuda ima svoj pred-određeni kraj kao cilj i svrhu zbivanja. Ništa u prirodi nije stoga izvan ovog

temeljnoga zakona determinističkoga kretanja atoma koje je stvorio bog i dao im njihovu usmjerenost i plan djelovanja. Demokrit kao grčki atomist metafora je za iskonski pojam sudbine. A bez sudbine koju grčki heroji u tragedijama slobodno izabiru jer ne znaju božanski uzrok i ishod njihova života, ne postoji mogućnost smislenoga svijeta u okrilju nužnosti i postojanosti bitka kao temeljnoga pojma metafizike. Tome usuprot, grčki filozof-atomist Leukip ovaj „Demokritov zakon“ pobija i uvodi u kozmologiju, epistemologiju i antropologiju radikalno rez, koji je to samo unutar zadane matrice metafizičkoga mišljenja. *Naime, on tvrdi da se atomi kreću, doduše, praznim prostorom, ali ne tako da im je sudbina bogom određena u linearnome kretanju od-do, već da skreću s putanje i tu deklinaciju atoma naziva mogućnošću slučaja kao izvora ili temelja slobode ne samo čovjeka, već i svih drugih bića.* Što je, dakle, slučaj drugo negoli ne-nužnost i otpor spram pred-određene sudbine u kozmo-biološkome ustrojstvu života, neka vrsta instinktivnoga odmaka i skretanja s jednocrtnoga puta u ništavilo. Leukip je, naravno, veliki Marxov spekulativni heroj u okružju filozofije prirode kao historijsko-dijalektičkoga materijalizma, ako mu je već mitski lik tragičnoga Prometeja bio istinski svetac u filozofijskome kalendaru. Obojica su, naime, simbolička mjesta uspostavljanja mišljenja slobode iz duha kozmološko shvaćene slučajnosti ili kontingencije. No, nemojmo se praviti naivni. *Marx kao najumniji Hegelov učenik ne ostaje kod ove povijesno-epohalne analogije da bi u svojem doktorskome radu ostavio traga u školničkome smislu historičara grčkoga filozofskoga atomizma i determinizma-indeterminizma.* Njemu je kao prvom i najvažnijem prethodniku teorije kompleksnosti, kontingencije i emergencije, koju će prisvojiti Gilles Deleuze u svojoj ontologiji virtualne aktualizacije, iznimno stalo da ovu antinomiju atomizma razriješi na tlu prevladavanja (*Aufhebung*) Hegelove spekulativne dijalektike. Nije čak nimalo začudno zašto mnogi tvrde da je Marxovo mišljenje oslobođenja čovjeka od ropskoga rada i otuđenja uopće nužno i kritika determinističkih teorija pozitivizma koje su u ruhu znanosti

proglašavale kapitalizam vječnim društvenim poretkom jer odgovara nužnosti prirodnoga tijeka zbivanja kao svojevrsnoga željeznoga zakona otuđene povijesti.

Kao što je poznato, nema rješenja spora između dva ekstremna stajališta ili radikalne suprotnosti bez uvođenja načela *tertium datur* odnosno sinteze kontradikcije u dijalektičkome smislu. Ono treće je već Hegel u svojoj *Znanosti logike* izveo načelom mišljenja apsoluta kao supstancije-subjekta, a riječ je o modernome načelu slobode kao spoznate nužnosti. Otuda ona pohvala Spinozi kao 'knezu filozofa' kako bi to rekao Deleuze, ali na tragu Hegela i Marxa, koji je prvi u novovjekovnoj filozofiji uveo načelo *omnes determinatio negatio est*. Jer spoznata nužnost nije više tek priznanje vladavine slijepoga slučaja naspram željezne nužnosti kretanja linearne povijesti od-do u zadanoj putanji metafizike. *Leukip mora postati preokrenuti Demokrit modernosti i otvoriti mogućnost da sama priroda u ljudskoj povijesti od tragičnoga izvora nužnosti postane mogućnost prave slobode u onome što Vanja Sutlić naziva praksom rada kao znanstvenom poviješću*. Spoznati nužnost stoga je već spoznata nužnost kao slučaj mišljenja koje slobodu ne misli kao hir ili kaos individualnoga izbora u apsolutnome smislu. Čovjek kao egzistencijalni slučaj vlastite 'osuđenosti' na slobodu, što bi rekao Sartre, nužno mora preuzeti teret svoje slobode kao projekt individualno-kolektivne sudbine. Moderno načelo slobode označava vladavinu sudbinskoga izbora slobode nasuprot onog grčkoga, zapravo Demokritova i tragičnoga kao takvog, o slobodnome izboru sudbine. Tako smo dobili Leukipa kao prototipa svekolike moderne i postmoderne dekonstrukcije determinizma i sudbinske homogenosti prirode kao Božjeg udesa i prihvaćanja njegovih transcendentnih svrha. Umjesto Zakona dobili smo Aksiome neodređenosti kao iz kvantne teorije i Načela kompleksnosti i kontingencije, čitav novi sklop pojmovno-kategorijalnoga pasijansa determinističkoga kaosa i mišljenje heterogeneze. *S Leukipom kao simbolom modernoga načela mišljenja, ušli smo u predvorje tehnosfere kao sustava kibernetičkoga mišljenja u kojem sve počinje od*

slučaja, kreće se u krivuljama svemirom i prostorom-vremenom tehnogenetske konstrukcije, skreće s putanje koja je pluriperspektivna i transverzalna, jer život kao izniman slučaj nije kopija nekog fatalnoga izvornika, nego luda kocka koja nikad neće dokinuti slučaj, kako je to jednom rekao Mallarmé. Sloboda kao spoznata nužnost pripada tom iznimnome slučaju reza i prekida s logikom apsolutne nužnosti i od kaosa postaje novi red u sveopćem procesu transindividuacije, govoreći jezikom Gilberta Simondona.

Pogledajmo što nam o tome svemu kažu najmjerodavniji filozofi znanosti poput Poppera, Lakatosa, Feyerabenda, Kuhna kao i astrofizičari Hawking i drugi, matematičar Penrose i drugi. Vidjet ćemo samo nastavak spora Demokrita i Leukipa najnovijim sredstvima znanstvenoga pozitivizma kao i neurokognitivizma. Mnogi će se današnji kozmolozi iznenaditi kad shvate da je u Grka *in nuce* već postojala mogućnost drukčijeg uvida u bit kozmogonije. To ne znači, pak, da bismo Demokrita i Leukipa trebali svetkovati kao prethodnike teorije inflacije svemira ili teorije struna, jer je to naprosto besmislica. Stvar valja sagledati drukčije. Ono iskonsko u mišljenju već uvijek postaje u „naivnome“ jeziku mita i filozofije prirode ono duboko i bitno jer pogađa u sam problem koji se otvara kao aporija ili antinomija, naime, je li svemir nastao djelom boga u vremenu ili je postojao oduvijek. Ali, u načelu, misliti tehnosferu znači napustiti ovaj spor i uopće klasičnu metafiziku i reći po tisućiti put ono isto. *Sloboda proizlazi iz kontingentnoga događaja otvorenosti nužnosti kao slučaja ne tek atoma u praznome prostoru, ne tek čovjeka kao vrhunca biološke evolucije, već bitka samoga. Filozofijsko je mišljenje otuda uvjet mogućnosti svekolike znanosti o prirodi u formi astrofizike i fizikalne kozmologije iz jednostavnoga razloga što je pitanje hipoteze, metode istraživanja i eksperimenta pitanje o tome što jest nešto kao nešto i ima li to nešto svoj skriveni ili neskriveni razlog-uzrok postojanja i posljednju svrhu u samome sebi ili u nečemu izvan ove autopoietičke djelatnosti. Prvi atomisti nisu bili znanstvenici, već filozofi prirode. Posljednji filozofi više*

nisu oni koji se bave prirodom, već prvom zadaćom filozofije uopće, a to je pitanje o smislu kazivanja u doba posvemašnje vizualizacije događaja onkraj svekolike nužnosti i slobode.

Usput još samo i ovo. U jednoj Borgesovoj para-filozofskoj paraboli govori se kako se atomist Demokrit namjerno oslijepio da bi mogao posve slobodno svoj život posvetiti filozofiji kao čistome mišljenju. Leukipa u toj paraboli argentinski Homer ne spominje. Čudno, jer je Borges pisac fantastične *Babilonske lutrije*, a njezino načelo je slučaj koji nadzire neka korporativno organizirana institucija koja vlada svijetom kao 'prirodnom nužnošću' razdiobe dobitka i to na racionalan način. *Mislim da Borges nije ni mogao Leukipu posvetiti dužnu pozornost iz jednostavnog razloga što bi se kao slijepi platonist suvremene književnosti nakon toga nužno morao početi kockati sa sudbinom.* A to za proklete racionaliste nije užitak, već muka Božja. Za njih je jedini pravi užitak smisliti plan koji bi trebao uvjeriti čitatelja da je to što čita više od fantastike: da je to, naime, najviša razina stvarnosti uopće i da je to nužno baš tako i nikako drukčije. Nemojmo zaboraviti kako je to prije njega postavio William Blake. Zar nije rekao da je najveći dokaz postojanja đavola u svijetu to što nas je uvjerio u vlastito nepostojanje?

§ 17. O bljesku trenutka

Vrijeme je za teorijsku fiziku od Einsteina i za suvremenu astrofiziku ono što je beskonačni kontinuum koji se iz razloga perspektive uvida u događanje odnosa energije kao umnoška materije i brzine na kvadrat pojavljuje za čovjeka kao odnos triju ekstaza ili dimenzija vremena kao što su to prošlost, sadašnjost i budućnost. Najveći filozof staroga vijeka kao i najveći filozof novoga vijeka, Aristotel i Hegel, obilježili su početak i kraj metafizike time što su obojica u sadašnjosti vidjeli mogućnost apsolutne vječnosti, lat. *nunc stans*. I nije stoga

nimalo začudno zašto i Aristotelova *Metafizika* i Hegelova *Enciklopedija filozofijskih znanosti* predstavljaju istinski početak i kraj filozofijskoga shvaćanja 'biti' vremena u podudarnosti s onim što o tome iskazuje teorijska fizika. U posljednjem § 577. Hegel govori o ideji filozofije i to kao um koji se razdvaja na duh i prirodu, a oni uzeti zajedno samo su očitovanja onog što je najviše moguće određenje bitka kao u mišljenju. Riječ je o pojmu kao “vječnoj ideji...koja vječno sebe aktivira, proizvodi i uživa kao apsolutni duh.”⁶ Vječnost se ne može izvesti iz sebe same, kao što se smisao bitka u Heideggerovu *Bitku i vremenu* otvara tek posredno iz egzistencijalnoga odnosa tubitka, (njemački *Dasein*), odnosno čovjeka spram bitka samoga. Čitav problem metafizike jest ona sama, ono što jest bitak „sam“ i ono što znači vrijeme 'samo'. No, ako je sve odnos, onda se *to autó*, dakle ono samo o sebi i za sebe mora misliti u cjelini kao sustav svih svojih događanja. Vrijeme koje se iz perspektive onog koji jest sudionik događaja i promatrač zbivanja pojavljuje u ekstazama ili dimenzijama prošlosti i budućnosti proizlazi iz „vječnoga sada“, a ne iz nikakve prošlosti i nikakve budućnosti. Metafizika je uvjet mogućnosti fizike, a vrijeme ne može biti izvedeno nikako drukčije negoli iz faktičnosti onog što je ujedno bljesak trenutka i trenutak bljeska u formi brzine svjetlosti. *Da, glavni je problem Einsteinove teorije relativnosti kao i Wienerove kibernetike upravo brzina sama kao takva. Ono što pogađa i pojam energije u Einsteina i informacije u Wienera jest brzina svjetlosti i onkraj njezinih granica.* Uostalom, hipotetski stroj vremena koji je i ideal kibernetičkoga stroja mišljenja umjetne inteligencije počiva na pojmu koji razvijaju Deleuze i Guattari u spisu *Što je filozofija?* Riječ je o *beskonačnoj brzini*.

Očito je da se Veliki Prasak svemira dogodio u prolomu bljeska trenutka kao beskonačna brzina koju možemo hegelovski nazvati apsolutnom brzinom. Početak je, dakle, u znaku nepojmljive brzine širenja materije prostorom-vremenom i predstavlja pravi problem kvantifikacije i vizualizacije. Novija

⁶ G.W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Werke, sv. 8 – Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979., str. 394.

fizikalna otkrića poput Higgsova bozona pokazuju nam velike dosege kvantne teorije jer se proces cijepanja jezgre pojavljuje u gotovo neslućenim omjerima mikro-kozmiologije. Ostavimo sada sve znanstvene dosege astrofizike i pokušajmo filozofijski promisliti bit ove beskonačne brzine. Zar nam pojam brzine ne govori kako je vremenska ekstaza ili dimenzija sadašnjosti samo proširenje u prostoru-vremenu materije kao energije, jer brzina sama o sebi ne postoji, kao što ne postoji ni materija bez energije i brzine bila ona puka tromost trajanja ili sporost kao negacija ubrzanja. Sve su to elementi događaja kretanja u prostoru-vremenu, ono što tradicionalna metafizika naziva bitkom i bićem. Pritom vrijeme nije derivacija izvornoga prostora kretanja materije već horizont pojavljivanja bitka i bića u cjelini kao takvoj. Ako je vrijeme unutarnje-izvanjski horizont pojavljivanja onog što čini bit ontologije, onda je prostor matematičko-fizikalna otvorenost same praznine bez koje objekti poput elektromagnetskih čestica ne bi mogli postojati u svojem kretanju. Sve je cjelina i sve je odnos, ali ne statičkih već dinamičkih veličina i usto sve se događa u prostoru-vremenu relativnosti kao fraktalizacija svemira. *Zakrivljenost pokazuje da ništa nije apsolutno kružno i da tzv. ponavljanje u kretanju objekta poput planeta oko svoje osi ne prolazi kroz idealnu sferičnost, već kroz spirale i transverzale. Stoga bljesak trenutka ne može biti 'bit' apsolutna vremena ili ovjekovječene sadašnjosti iz jednostavnoga razloga što se vrijeme događa, a 'nije' poput bitka i bića.* To je, uostalom, jasno pokazao Heidegger u raspravi „Vrijeme i bitak“ iz 1962. godine u kojoj koristi izraz događaj, (njemački *Ereignis*), te tvrdi da se iz otvorenosti događaja zgađa osmišljavanje bitka uopće ili kao takvoga, bitka samoga. Bez ove otvorenosti događaja ne postoji mogućnost niti da se vrijeme vremenuje u svojoj izvornoj ekstatičnosti ili dimenzionalnosti kao izvorna bilost, izvorna prisutnost i izvorna budućnost.

Što zapravo tijekom svojeg puta mišljenja glede razumijevanja vremena čini Heidegger, kojemu je nadolazeća budućnost istinska ekstaza ili dimenzija

vremena s obzirom na egzistencijalnu otvorenost tubitka ili čovjeka? Usput, isto vrijedi u drukčijem načinu rastemeljenja metafizike i za Deleuzea. Heidegger, recimo to tako njegovim izrazom iz doba *Bitka i vremena*, radikalno-fenomenologijski destruiira temeljne pojmove klasične ontologije kao metafizike, a to su bitak i vrijeme iz horizonta prisutnosti kao sadašnjosti, *ousia* u Aristotela i *ideja* u Hegela. Drugim riječima, *destrukcija tradicionalno metafizički shvaćenoga bitka i vremena označava put u ono što više nije ni bitak ni vrijeme, već njihov horizont pojavljivanja i prostor njihove prisutnosti. Problem je dakle u odnosu tradicionalno shvaćenoga bitka kao postojanosti i vječnosti i vremena kao apsolutizirane aktualnosti koja od novoga vijeka nastaje iz biti znanstveno-tehničkoga nabačaja*. Bljesak trenutka nije vječna sadašnjost u smislu eterniziranja bitka, već povijesno-epohalna konačnost događaja koji se događa u prošlosti-sadašnjosti-budućnosti kao cjelina ireverzibilne reverzibilnosti. Sve se stoga stvaralački ponavlja, ali sa stajališta perspektive čovjeka svaki je trenutak istodobno ono novo i ono pohranjeno u sjećanje kao smisao bitka uopće. Otuda 'zaborav bitka' predstavlja udes koji za Heideggera nije samo to, već i zaborav smisla izvornoga vremena, a sve je nastalo događajem znanstveno-tehničke destrukcije uvida u četverodimenzionalnost vremena. Ta, četvrta dimenzija nije ništa misteriozno, već je istina ili bit trodimenzionalnosti kao cjeline prošlosti-sadašnjosti-budućnosti.

Čovjek nije bog niti apsolutni stroj vremena i zato ne živi u vječnoj sadašnjosti koja za fiziku označava jedinu stvarnu dimenziju kvantifikacije i vizualizacije. Prošlost i budućnost su samo derivacije kretanja objekta u prostoru-vremenu i mogu se egzaktno izmjeriti što današnja astrofizika i čini kad kaže da je svemir nastao prije 13. 8 milijardi godina. Zato je za čovjeka iskustvo vremena ono izvorno i ono vulgarno, izvedeno iz znanstveno-tehničkoga redukcionizma. Vrijeme kao bljesak trenutka je događaj intuitivne otvorenosti svijeta i ima značajke misterija da svijet uopće jest, da se događa u prostoru-vremenu i da ga

se dohvaća osjetilima, te da ga se naposljetku može i filozofijski misliti onkraj onoga što o tome kaže pozitivna znanost. Što je to zapravo bljesak trenutka ako ne brzina svjetlosti u horizontu prostora-vremena koje omogućuje čovjeku da u svakom trenutku svojeg svjesnoga života proživi iskustvo pred-refleksivne otvorenosti bitka kao takvoga, bitka samoga. *Bljesak je iznenadni i nepredviđeni događaj nastanka bitka uopće, a trenutak je izvorno vrijeme osmišljavanja bitka koje ostaje u sjećanju jer je trenutak „sada“ i više ga nema. Trenutak se samo zahvaljujući događaju mišljenja kao sjećanja može ovjekovječiti. I zato je izvorna sadašnjost istinska dimenzija ili ekstaza vremena, a ne nikakva prošlost ili budućnost, jer samo sadašnjost 'jest' i samo se sadašnjost pojavljuje kao prava stvarnost bez udjela sjećanja ili očekivanja dolaska onog što je bilo i što će biti svagda novo i drukčije. Živjeti „sada“ i „ovdje“ ne znači, međutim, da postoji samo jedna 'sadašnjost'. Postoje dvije, ona izvorna ljudska u prostoru-vremenu kozmo-antropologije i ona koja pripada biti tehnosfere koja se zbiva u četverostručju informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije. Takva sadašnjost je rekurzivna kontingencija ponavljanja mogućnosti onog što se već dogodilo i što će se tek dogoditi. Tehnosfera je akcelerator i tehnogeneza događaja kao slučaja koji za razliku od prirode ima mogućnost simulakruma i kloniranja hibridnih bića i stanja. Zato je ova sadašnjost simulacija događaja i njihova produkcija izvan logike prostora-vremena, kao u tehnici re-playa ili premotavanja digitalne matrice.*

Beskonačna brzina zahtijeva bljesak trenutka stroja mišljenja. Mi, ljudi, više nismo mjerodavni svjedoci za ovo iskustvo vremena apsolutne akceleracije. Bljesak trenutka valja prepustiti kraljevstvu intuicije koje je ponajbolje iskazao slikar Paul Cezánne kad je jednom kazao da je njegov cilj u slikarstvu dohvatiti onaj bljesak trenutka spajanja slike i njezina predmeta u potezu kista. Ništa drugo. Ali, nije li bljesak uvjet mogućnosti trenutka, nije li svjetlost početak i kraj svake iluzije o vječnosti i vremenitosti?

§ 18. O razlici u ponavljanju

Gilles Deleuze je svoje glavne misli iz ontologije postajanja (*devenir*) u knjizi *Razlika i ponavljanje* iz 1968. godine izveo autentičnim tumačenjem koncepta ponavljanja u Kierkegaarda i Nietzschea. Budući da sam to ekstenzivno i eksplicitno pokazao u svojim knjigama *Sfere egzistencije: Tri studije o Kierkegaardu* iz 2017. godine i *Mišljenje kao događaj: Kako čitati Deleuza* iz 2022. godine, ovdje ću samo sažeto kazati sljedeće prije zaključne postavke o razlici u ponavljanju kojom se suvremeno mišljenje tehnosfere posve razdvaja od tzv. ontologijskih prethodnica i prethodnika. Kierkegaard za razliku od grčke filozofske škole Elejaca u malome spisu *Ponavljanje* kaže da su oni smatrali kako se bitak ponavlja u vremenu kao ono prošlo, a ne kao sadašnje ili buduće. Tome usuprot, moderno shvaćanje koje on zagovara orijentira se spram budućnosti kao ekstazi ili dimenziji ponavljanja bitka. Očito je, dakle, da ponavljanje označava kretanje i vremenovanje onog Istoga u razlikama. *Što je bilo, poput Kristova uskrsnuća, ponovit će se u nadolazećoj budućnosti i stoga je ireverzibilno vrijeme u svojem linearnome napretku i razvitku mesijansko-eshatološko. Čovjek kao istinski subjekt kristolike egzistencije ne čeka pasivno njegov drugi dolazak na zemlju, već ponavlja njegovu 'sudbinu' stvaralački i aktivno u preuzimanju odgovornosti za ono što dolazi.* Otuda ponavljanje nije ništa tegobno i trpno kao u istočnjačkome nauku o reinkarnaciji, već poprište i prostor očitovanja biti slobode. Ponavlja se ono Isto, ali kao estetsko-etičko-religiozna transcendencija žrtve same slobode u sadašnjosti kao uvjetu mogućnosti nadolazeće budućnosti. Nietzsche, pak, u konceptu volje za moć kao vječnoga vraćanja jednakoga ponavljanje ne misli niti nalik Elejcima, a niti, pak, kjerkegorovski kao privilegirano područje onog nadolazeće budućnosti. Volja za moć je Nietzscheova

formula za smisao bitka, a vječno vraćanje vremena je njegov izazov za smisao vremena u kojem bitstvuje bitak. No, Nietzsche želi prevladati metafiziku i stoga odbacuje vladavinu tradicionalne ontologije s bitkom, bićima i s biti čovjeka. Na mjesto čovjeka dolazi nadčovjek kao smisao zemlje i prevladava metafizičku ukorijenjenost ljudskoga bića. No, na mjesto bitka kao postojanosti i vječnosti u statičkome smislu dolazi bivanje (*Werden*) i sve se time uzburkava, poprima igru procesa i preobrazbi bitka te sve postaje u toj 'mahnitoj igri' drukčije shvaćanje onog Istoga. *Vječno vraćanje jednakoga jest stvaralački proces ponavljanja kojim čovjek biva u svim ekstazama ili dimenzijama vremena onaj „pravi“, a ne tek u mesijansko-eschatološkoj soteriologiji, koju Nietzsche kritikom židovsko-kršćanske metafizike kao preokrenutoga platonizma zapečaćuje iskazom Bog je mrtav.*

Što se i kako ponavlja drugo negoli ono drukčije shvaćeno Isto, odnosno bitak u procesu bivanja Istim, i to tako da sve u individuaciji ostaje do u detalje isto kakvo već uvijek bijaše. To znači da je čovjek prošlosti, sadašnjosti i budućnosti unatoč njihovih malih razlika onaj isti čovjek koji vodi život kao bivanje volje za moć i kao vremenovanje ovostranosti kojoj iskazuje svoju afirmaciju i užitak u tome što može biti kao pjesnik i filozof dostojan nevinosti bivanja. *Kao što vidimo, ponavljanje nije usmjereno u ovu ili onu spasonosnu budućnost, već se zbiva u svim vremenskim ekstazama i dimenzijama na isti način, ali drukčije i različito. Deleuze je od Kierkegaarda preuzeo koncept ponavljanja, a od Nietzschea koncept bivanja kao stvaralačke radosti života koju jedino može misliti i živjeti filozof kao umjetnik. Što je Deleuze učinio s ta dva preuzeta koncepta u suvremenoj filozofiji? Dao im je posve drugo i drukčije značenje, odnosno stvaralački ih je re-konceptualizirao. Ponavljanju u kjerkegorovskome smislu oduzeo je religiozni patos očekivanja nadolazeće budućnosti jer je bio ipak radikalni postmoderni nićeanac koji je Boga posve otklonio iz metafizike i čak jednom kazao da ideja stvaranja kao božanske teodiceje kompromitira čast i*

dostojanstvo filozofije. Dakle, ponavljanje kao put spram budućnosti DA, ali bez Boga i na njemu zasnovane metafizike kauzaliteta i teleologije. Od Nietzschea je, pak, preuzeo koncept bivanja i dao mu vitalističko-materijalističko „francusko“ značenje (*devenir*) koje je trebalo neutralizirati i suspendirati hegelovsku dijalektiku tzv. stroja *Aufhebunga*.⁷ Umjesto prevladavanja u trijadi teze, antiteze i sinteze, Deleuzeov je „stroj postajanja“ poprimio moć stvaranja novoga iz promjene koncepta modaliteta. Naime, nije više stvar u mogućnosti-zbiljivosti bitka, već u postajanju virtualne aktualizacije čime bitak postaje kontingentan događaj koji se ne ponavlja kao prirodna reprodukcija Istoga, već kao stvaralački simulakrum razlike. Ponavljanje se stoga pojavljuje kao ponavljanje u razlici spram prirode i ljudskoga te postaje koncept kritike tradicionalne ontologije kao metafizike. Umjesto iznimke koja potvrđuje slučaj u Kierkegaarda, Deleuze uz pomoć ničeanškoga stroja postajanja proizvodi koncept iznimke koja stvara pravilo. U tom pogledu Deleuze nije ničeanac, već onaj koji nadilazi aporije i paradokse moderne metafizike i u Kierkegaarda i u Nietzschea. No, to ne znači da njegovo mišljenje nije i samo moguće kao sustav digitalnoga konstruktivizma bez sustava *Aufhebunga*. Jasno je, međutim, da ovaj sustav pretpostavlja procesualnu kozmologiju, teorije determinističkoga kaosa i kontingencije, te ontologiju postajanja.

⁷ U svim svojim tekstovima koji se bave ovom ontologijskom tematikom, prevodim *Werden* kao bivanje, a *devenir* kao postajanje. Nisu ti sinonimni izrazi. Bivanje je bitak u procesu bivstovanja, dakle, promjene onog Istoga kao takvoga. U njemačkoj tradiciji spekulativne dijalektike od Kanta do Hegela pojam bivanja je usmjeren na kretanje bitka od prirode do duha i zato je pojam i ideja apsoluta u Hegela reflektivno jedinstvo bitka i bića kao supstancija-subjekt. Bivati znači biti u kretanju kao u procesu kojim ono što je postojano, nepromjenljivo i vječno „postaje“ uvjet mogućnosti onoga što je nepostojano, promjenljivo i prolazno kao biće u svijetu. Tome usuprot, postajanje je ono što nije Isto u promjenama, već ono što postaje drukčije, drugo i različito kao ono što „nije“ i ne „biva“, već se stalno i neprestano mijenja u svojim pojavnim likovima. Bivanje je bitak u promjeni, a postajanje postaje novo stanje u događaju promjene. Hrvatski jezik, dakle, ima gotovo nevjerojatnu mogućnost da razlikuje dva fundamentalna pristupa moderne ontologije, onaj Hegelov i onaj Nietzscheov i Deleuzeov, što nema ni njemački ni francuski jer jednoznačno misle *Werden* i *devenir*. Jedno ne može biti autonomno shvaćeno Drugo, pa tako spekulativna dijalektika odozgo shvaća *Werden* iznad razine *devenir*a, dok otvoreni digitalni konstruktivizam ignorira odozdo svaki spomen *Werden*a. Ovaj njemačko-francuski 'ontologijski rat' teškom artiljerijom pojmova i kategorija na kraju biva i postaje ne-bitan kad u igru ulazi 'moja' tehnosfera. Bivanje ne određuje postajanje njegov put izbora u odluci promjene bitka kao takvog, kao što postajanje nije preokrenuto bivanje, već su oboje u svojim bitnim mogućnostima dva različita načina bitstvovanja bitka polazeći od različitoga koncepta događaja. Vidi o tome: Žarko Paić, *Mišljenje kao događaj: Kako čitati Deleuzea*, Mizantrop, Zagreb, 2022.

Zašto ipak mislim da ni Deleuzeov koncept stroja postajanja novim i drukčijim nije posljednja riječ mišljenja tehnosfere koja dolazi iz razračunavanja s klasičnom ontologijom? Zato što tehnosfera ne ponavlja ni Isto niti Razliku, već je kontingentan događaj ponovljive neponovljivosti u kibernetičkome modelu imanetne transcendencije. Stroj mišljenja kao napredna umjetna inteligencija nije ni replika ni kopija niti simulakrum ljudskoga mišljenja, već autonomni objekt računanja-planiranja-konstrukcije novoga koje ne postoji u stvarnosti. Tehnosfera je nesvodivi događaj apsolutne drugosti mišljenja kao vizualizacije svijeta, a ne njegove mimetičko-reprezentacijske ponovljivosti kao tehničke slike. Uostalom, slika kao tehnički simulakrum više i nije „slika“ kao *eikon* ili *icon* u grčko-rimskome značenju riječi. Ona postaje mogućnošću nastanka posve drukčije zbilje od ove kojoj pridajemo status izvjesne i neotklonjive stvarnosti. Takva 'nova' slika ima u tendenciji mogućnost posvemašnje autonomije jer nije nastala iz nečega u svijetu kao njegovo oponašanje, već kao samostvaralački proces oblikovanja onog što je onkraj božansko-prirodnoga modela slikovnosti. Slika koja otvara mogućnost stvaranja svojeg svijeta jest slika koja iz biti tehnosfere vizualizira događaj, a ne 'oslikava' ga ili 'preslikava'. Zato je ova nova slika u hiperrealnoj formi digitalnoga koda mogućnost postajanja i novoga mišljenja koje posjeduje stroj mišljenja u svojoj virtualnoj aktualizaciji. Naravno, za ovu sliku potrebni su dispozitivi umjetne inteligencije. Ovaj „treći stroj“, ni *Aufhebung*, niti *devenir*, jest stroj drukčijega i novoga mišljenja za koje ni koncept ponavljanja à la Kierkegaard i Nietzsche, niti koncept ontologije postajanja à la Deleuze nije više mjerodavno pojmovno-kategorijalno rješenje. *Tehnosfera je autopoiesis i akceleracija rekurzivne kontingencije koja nema za svoj 'temelj' i 'utemeljenje' ni filozofiju niti znanosti, već ono to autó, samu sebe u apsolutnoj brzini preobrazbi. To je ono što se tek ima misliti i to tako da se 'prevlada' svako „ponavljanje“ koncepta ponavljanja i svako aktualiziranje onog što je ionako kao i svaka aktualnost već bitno zastarjelo. Veliki mislioci tradicionalne i moderne ontologije su samo znakovi na putu, katkad i tragovi u pustinji, ali nikad vječno obvezujući*

sputnici. Naša je zadaća mišljenja da u posvemašnjoj stvaralačkoj samoći prolazimo kroz ovo pusto i gluho vrijeme kao *nomadi duha* bez okretanja iza sebe i bez iluzornoga iščekivanja da će iz onoga što je ispred nas doći spasonosni događaj. Mišljenje je događaj nad događajima i njegova je moć oblikovanja svijeta neizmijerna pod uvjetom da ono što se još ima misliti zadobiva svoj primjereni jezik mišljenja.

§ 19. O navigaciji kao vizualizaciji događaja

Postavimo odlučujuće pitanje koje je postavio i Heidegger u seminaru o Heraklitu, koji je držao zajedno s Eugenom Finkom 1966/1967. godine u Freiburgu. Što je to kibernetika i što je zapravo njezin fundamentalni pojam – informacija? Za Heideggera se kibernetika pojavljuje u dvojakome značenju: (1) ona je nastavak novovjekovne znanosti i tehnike; (2) istodobno je posrijedi kraj metafizičkoga sklopa bitka-boga-svijeta-čovjeka.⁸ Značenje je kibernetike ono koje proizlazi iz grčkoga jezika i odnosi se na upravljanje brodom kao navigacijom kroz poznato-nepoznato područje svijeta i na upravljača-kormilara koji rukovodi tehničkom spravom da bi brod usmjerio spram željenoga cilja. *Ako je, dakle, kibernetika ono univerzalno kao supstancija bitka, onda je kibernetičar prema tome subjekt izvršenja ili ozbiljenja same biti upravljanja svijetom kao takvim.* Ova dvoznačnost je, kako možemo razabrati, ontologijska razlika bitka i bića, ali ujedno i razlika između onog što pripada univerzalnoj djelatnosti nekog

⁸ Martin Heidegger i Eugen Fink, *Heraklit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1970., str. 26., bilješka

stanja stvari i partikularnome djelovanju nekog posebnog i singularnoga subjekta. Nema tu bitne razlike spram drugih ontologijskih odnosa između roda-vrste i singulariteta, primjerice između filozofije i filozofa, tehnologije i tehnologa, pjesništva i pjesnika. No, razlika nastupa kad se metafizički sklop bitka-boga-svijeta-čovjeka, o čemu govori Heidegger kao ustrojstvu metafizike, realizira u kibernetici kao univerzalnoj teoriji znanstveno-tehničkoga doba. Tada ovo četvorstvo prestaje biti mjerodavno i na njegovo mjesto dolazi četvorstvo informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije.

Zašto Heidegger tvrdi da je kibernetika kraj filozofije kao metafizike i da je realizirani tehnički svijet ništa drugo negoli poslanstvo i udes onog što je početno otvoreno u predsokratsko doba mišljenja s pojmom logosa u Heraklita? Odgovor je krajnje jednostavan. Zato što je kibernetika kao sustav informacija svrsishodno upravljanje svijetom kao prostorom i vremenom onog što je ozbiljenje uzroka u posljedici, sredstva u svrsi, a kibernetika na kraju metafizike od nje preuzima vodstvo i smjer povijesnoga „napretka“ i „razvitka“. No, sada taj smjer više nije ništa ljudsko-odviše-ljudsko, već pripada neizvjesnome području neljudskoga. Kormilar više ne vodi brod olujnim oceanima prema rasporedu sazvježđa i ucrtanim znakovima puta na *mappi mundi*, već to čini satelitska navigacija i automatski navođeno kormilo. Drugim riječima, čovjeka-kao-upravljača nadomješta dispozitiv tehnosfere kao umjetne inteligencije koja samohodno i samovođeno usmjerava brod do željenoga ciljnog odredišta. Naravno, ništa ne jamči unaprijed da će 'misija' biti uspješna, jer svagda postoji mogućnost da će putovanje završiti kobno po brod i njegovu posadu zbog olujne katastrofe ili nekog nepredviđenog problema s navigacijskim uređajima. *Razlika između filozofije i kibernetike jest u tome što je prva ljudsko mišljenje o smislu bitka i vremena, a potonje neljudska stvar mišljenja tehnosfere.* Uz jedan bitan dodatak koji pretpostavlja oproštaj od Heideggerove analize biti informacije. Naime, Heidegger misli informaciju kao uputstvo za uporabu i kao sustav

isporuke same informacije, što znači da je u tom pojmu obuhvaćena bit metafizike kao udesa-sudbine povijesti i bit kibernetike kao univerzalne znanosti tehničkoga doba. Ali, tehnosfera nije tek realizacija metafizike u pragmatičnome jeziku kibernetike kao umjetnoga života algoritama, već i ono 'treće'.

Tertium datur označava novi smjer povijesti koja više nije u znaku upravljanja smislom bitka u smislu neizvjesnosti i neodređenosti događaja iz nadolazeće budućnosti. Umjesto neutralizirane i suspendirane mesijansko-eschatološke dimenzije 'svete budućnosti' događaja, sve se odigrava u ireverzibilnosti povratne sprege tehnosfere kao predviđanja s mjerom probabilističke „egzaktnosti“ onoga što ima značajke kontingentnoga događaja. Zato kibernetika više nije univerzalna znanost suvremenosti kao realizacija Heideggerova postava (*Gestell*) kao biti tehnike. Umjesto toga, susrećemo se s navigacijom koja kroz kaos i entropiju s pomoću tehnološke singularnosti vodi onaj Rimbaudov „pijani brod“ kao nomadski lutalački projekt postajanja drugim i drukčijim od bitka kao takvoga. *Kibernetički je pojam informacije, kako je to jasno ukazao Norbert Wiener, tertium datur, Veliki Treći, ono što se bitno razlikuje od materije i energije. Zato informacija nije ni bitak ni biće, već univerzalna forma tehnogenetske konstrukcije. Dobro je to odredio Carl F. Von Weizsäcker kad je kazao da je informacija u fizici „viši stupanj apstrakcije“.*⁹ Što to znači drugo negoli da je informacija uvjet mogućnosti nastanka materije i energije i da u svojoj tautologiji određuje ono što više nije ništa ljudsko niti neljudsko, već *to autó*, ono samo što nadilazi granice metafizike. Tehnosfera je sustav informacija kao rekurzivne kontingencije događaja koji svoju 'bit' ima u procesu realizacije tehnološke singularnosti. U čemu je bitna razlika, međutim, između upravljanja poviješću iz horizonta metafizike kao kibernetike i navigacije post-poviješću iz transklasične logike tehnosfere?

⁹ Carl Friedrich von Weizsäcker, „Sprache als Information“, u: *Die Einheit der Natur*, DTV, München, 1974., str. 52.

Razlika je u tome što u početku bijaše Jezik, a na kraju će biti numerička slika. Jezik je opjevavao bitak u svetkovini kazivanja, a vizualizacija događaja kroz simulaciju, modeliranje i probabilizam stanja vidi ono čega 'nema' u stvarnosti za naše slijepo oči, ali ima za tehnosferu, za onog Sloterdijkova boga Dioniza koji vidi vlastito oko kojim gleda u ovaj divan i ujedno strahotan svijet i pitanje je samo je li njegovo viđenje ono 'pravo' ili možda samo drukčija savršena iluzija drugoga pogleda.

§ 20. O tautologiji prvoga, drugog i trećeg

Stalno se Isto događa i neprestano se ponavlja samo ono Isto. Ta postavka znači da je bitak u svojoj bitosti uvijek postojano i nepromjenljivo ono isto što je istovjetno sa samim sobom. $A=A$ u logici označava stav identiteta. Otuda ono Isto ne može biti različito, već se razlika pokazuje svagda kao ono što je drukčije od Istoga. Biće se pojavljuje u klasičnoj ontologiji kao individuacija bitka. Ono Isto se udvaja u sebi i dijeli sa sobom tako da nastaje novo kao singularnost posebnoga i općeg. U logici je stoga proces ponavljanja istoga logičkog zaključka različitim jezičnim iskazima tautologija. Ona se također označava kao zamjena za dokazivanje u smislu *idem per idem, circulus, orbis in definiendo*. Tautologijsko je mišljenje otuda iskaz u kojem subjekt i predikat izražavaju istovjetni pojam. Grčki izraz *tautologia* jest ponavljanje, ono što je iznova rečeno. Pojam se često kritički sagledava kao retorika onog ispraznoga govora koji ne dokazuje svoje tvrdnje, već paradira različitim sredstvima kvazipoetskoga govora, s mnoštvom metafora i prispodoba. Ali, što ako je tautologija nužnost djelovanja ontologije kao metafizike i što ako se nikako drukčije ne može izaći iz ovog začaranoga

kruga logike i kazivanja osim ponavljanjem Istoga s pomoću Drugoga? Bitak je bitak, biće je biće, bit čovjeka je bit čovjeka. Ali što je smisao bitka, što je značenje bića i što čini bit čovjeka, sve su to artikulacije mišljenja kao kazivanja koje nadilaze granice ontologije i postavljaju u pitanje logiku kao ponavljanje Istoga kao onog zbiljskoga u mišljenju. Sjetimo se slavnoga početka Hegelove *Znanosti logike* da su bitak i Ništa isto. Ovdje nije riječ o logičkoj tautologiji, već o onoj ontologijskoj, jer Isto kao Isto vodi do negacije bitka u Ničemu i negacije Ničega u bitku.

Ontologijska tautologija proizlazi iz istosti bitka i mišljenja kao Istine u dva svoja spoznajno-teorijska modusa, klasičnome grčkome i klasičnome skolastičkome – *aletheia i adegatio intellectus ad rem*. Prvi slučaj govori o tautologiji bitka kao mišljenja, a drugi o tautologiji mišljenja kao bitka. Prvi je izvorni 'realizam' bitka u mišljenju, a drugi derivativni 'idealizam' mišljenja u bitku. *Od Aristotela do Hegela metafizika se pojavljuje uvijek kao ontologija koja polazi od stava identiteta, zakona kauzaliteta i načela teleologije*. Ne može biti dva identiteta, jer se Drugi izvodi iz Prvoga i nema moć utemeljenja bitka. Iznimka zato samo potvrđuje pravilo. Nema mnoštva uzroka i mnoštva svrha u postojanosti bitka, već se ono Jedno i Isto samo drukčije i različito izražava. Ali to ne znači da je ova ontologijska tautologija nastavak pseudo-retorike dugim sredstvima. Sv. Toma Akvinski nije drugi Aristotel, već njegov srednjovjekovni teologijski obrat u biti metafizike, kao što Schopenhauer nije novi Platon ili kao što Kant ne ponavlja u svojim kategorijama modaliteta Aristotelovu tablicu kategorija. Povijest metafizike, kako je to ponajbolje pokazao Heidegger, označava povijest ontologije u povijesnoj artikulaciji smisla bitka. Zato svaka velika filozofija jest ogledalo svojeg doba i njegov autentični način mišljenja bitka, a ne tek puko ponavljanje Istoga drugim sredstvima. Sve do Heideggera i Deleuzea ova ontologijska tautologija zbiva se kao linearni tijek razvitka onog

Istoga u razlikama. S njima nastupa „destrukcija tradicionalne ontologije“ i nastanak „ontologije postajanja“.

Prva tautologija ili tautologija Jednoga kao bit tradicionalne metafizike koja je mislila ono Isto kao četvorstvo bitka-boga-svijeta-čovjeka prestaje biti mjerodavna onda kad u igru ulazi tehničko rastemeljenje prirode i kad kibernetika postaje uvjet mogućnosti posvemašnjeg tehnologiziranja jezika. Heidegger stoga „bježi“ u mitopoetizaciju bitka, a Deleuze „bježi“ u digitalni konstruktivizam. Prvi svetkuje pjesništvo i slikarstvo, a drugi glorificira filmsko stvaralaštvo. Oboje na tragovima Nietzschea filozofijski uzvisuju drugu tautologiju ili tautologiju Drugoga, ali na posve različite načine. Za Heideggera je posrijedi „drugi početak“ i dolazak događaja s mogućnošću dolaska 'posljednjega boga' da bi povijest u prebolijevanju metafizike kao kibernetike iznova krenula u ono nadolazeće, ali s drukčijim izvornijim smjerom od „prvoga početka“. Deleuze ne vjeruje ni u kakav dolazak 'drugoga boga', pa metafiziku kao tautologiju bitka preusmjerava u ono Drugo kao mnoštvo i razliku. Zato je ova tautologija Drugoga ujedno i posve drukčija tautologija razlike i ponavljanja. *Kad čitamo njihove tekstove, vidimo kružno-spiralna ponavljanja, vidimo kako se povijest odvija kao putovanje „šumskim putovima“ (Holzwege) i kao lutanje zvjezdanim prostranstvima bez početka i kraja. Konačnost i beskonačnost su samo tautologije bitka i vremena i razlike i ponavljanja.* Budimo krajnje instruktivni. Heidegger je tautologija događaja kao otvorenosti smisla bitka u izvornome vremenu koje dolazi iz budućnosti, a Deleuze je tautologija događaja kao otvorenosti procesa transformacije života u beskrajnome postajanju Drugoga. Novo je za Heideggera tautologija iskona, a za Deleuza je novo tautologija virtualne aktualizacije koja je stalno ono što dolazi iz budućnosti.

Treća tautologija ili tautologija Velikoga Trećeg proizlazi iz onog što više nije ni bitak ni postajanje, već kontingentan događaj autopoiesisa. Zato više nemamo ponavljanja Istoga ili Drugoga, već Trećeg, što znači da je ovo

ponavljanje kibernetičko stvaranje događaja umjetne inteligencije. Što to ona ponavlja ako ne svoju vlastitu kontingenciju u mnoštvu formi individuacije. Tehnosfera je, dakle, najviši oblik ove „najnovije tautologije koja se ireverzibilno vrti u beskonačnost kao apsolutna brzina tehnološke singularnosti. Njezina je logika transklasična, a njezin je smjer u budućnosti kao otvorenome prostoru-vremenu singularnosti umjetnoga života. Zato su svi pojmovi tehnosfere sinteza racionalne intuicije i kibernetičkoga digitalnog konstruktivizma. Jer tako mora biti.

§ 21. O kraju enciklopedije

Formalni kraj Ideje enciklopedije kao kruga krugova znanja o svjetskome duhu nastaje kad apsolutni duh u Hegelovoj *Enciklopediji filozofijskih znanosti* u sebe prima realizirani subjektivni i objektivni duh, a umjetnost, religija i filozofija ulaze u carstvo znanosti apsoluta, ne više u smislu znanja „o“ nekom predmetu, već znanja koje sjedinjuje bitak i mišljenje i filozofija od mudrosti svijeta postaje apsolutna znanost o-i-za-sebe. S Hegelom je spekulativno-dijalektički 'stvar mišljenja' kao filozofije završena. I zato doista nakon njega više nemamo filozofiju kao refleksiju i spekulaciju o bitku i mišljenju, već samo putove nastanka novoga mišljenja s novim pojmovljem poput rada i kapitala u Marxovoj kritici znanosti političke ekonomije, poput religiozne egzistencije samstvenoga pojedinca u Kierkegaardovoj „teologiji revolucije“, poput prevladavanja nihilizma u volji za moć kao vječnome vraćanju jednakoga u Nietzscheovoj „fiziologiji duha“, poput otvorenosti događaja kao smisla bitka i vremena u Heideggerovoj „destrukciji tradicionalne ontologije“, poput jezičnih igara kao

forme života u Wittgensteinovoj „filozofijskoj gramatici“. Svi ovi pokušaji filozofijske razgradnje Hegelove *enciklopedije kao sustava apsolutne znanosti* odigravaju se u okružju tzv. suvremenosti koju karakterizira procvat upravo sadržajnoga okvira onoga što čini bit Hegelove filozofije uopće, a to je bezuvjetna vladavina načela slobode znanstvenoga istraživanja. Ovo načelo nema baš nikakve veze s liberalističkom maksimom slobode kao prava na izbor, već jedino s logikom samoga svijeta koji je postao realizirani apsolut znanstvene povijesti u Ideji i praksi. *Bez slobode znanstvenoga istraživanja nema ni kapitalizma ni demokracije, niti napretka ni razvitka tzv. društva koje na svojem kraju postaje apsolutno društvo kontrole u kibernetičkome smislu vladavine i upravljanja svijetom s pomoću tehnosfere. Sloboda znanstvenoga istraživanja nije ništa drugo nego znanost istraživanja slobode kao uvjeta mogućnosti ljudske i neljudske egzistencije. Stoga jedini pravi filozofijski problem u doba posvemašnje vladavine tehnoznanstvenoga „uma“ jest samo problem prevladavanja apsolutne slobode kao nihilizma par excellence.* O tome govore sve moje dosadašnje knjige, a navlastito petoknjižje *Tehnosfera, Nihilizam i suvremenost: Na Nietzscheovu tragu* i *Izgledi nadolazeće filozofije: Metafizika-kibernetika-transhumanizam*.

Što se zbiva s idejom i formom enciklopedije u doba trijumfa tehnosfere kao realizirane metafizike u kibernetici? To je valjda svima jasno, iako to gotovo nitko ne voli čuti pa se mnogi prave da iz razloga one Platonove 'plemenite laži' produljuju život fikcijama i iluzijama. Kratko i jasno: enciklopedija je mrtva kao što je i Bog mrtav i sve metafizičke 'velike priče' izgrađene na mitu o vječnoj vladavini 'nepokretnoga pokretača' i 'izvora transcendencije'. Mrtva je jer je „enciklopedija“ krug krugova znanja u evoluciji od prirode do duha i apsoluta koji sam proizvodi misli. No, ovaj apsolut nije više ništa više ljudsko-odviše-ljudsko, nikakav Super-Ego, ili, pak, Matrica ili Mreža svih mreža u sociologijskoj teoriji Castellsa. Ovaj apsolut kojeg nazivam tehnosferom je autopoietički stroj mišljenja u formi umjetne inteligencije i ono što on misli u svojem trojstvu računanja-

planiranja-konstrukcije nije više 'nešto' u smislu *aliquid ens*, već su to „mišljevine“ kao algoritmi vizualnoga kontingentnoga događaja. *Beskonačnom brzinom tehnosfera stvara, pohranjuje i distribuira informacije o događajima, a ne o bitku, i zato ovo više nije refleksivno-spekulativno znanje o svijetu koji već uvijek postoji, već sintetička produkcija paradigmi modeliranja i simulacije svjetova kao virtualne aktualizacije. Informacije se više ne prikupljaju kao podaci iz svijeta, već se strojnim učenjem šire i dijele unedogled u kozmo-tehnocentričnome horizontu kojim čovjek ne disponira u formi umnoga subjekta, već to čini homo kybernetes u formi paradigmatiskih sklopova policentričnoga sustava informacija.*

Tzv. enciklopedijski duh modernoga intelektualca poput Foucaulta i Habermasa, primjerice, pripada jučerašnjem svijetu 'kad je željeti još pomagalo'. Knjige su kao i knjižnice na putu digitaliziranja i koliko god mi ne vjerovali da će se to uskoro dogoditi, naime da će postati 'suvišnim' dispozitivom znanja budućih generacija XYZ, to će se dogoditi odjednom i naglo. U tematskome bloku koji sam priredio za časopis *Europski glasnik* br. 28/ 2023. o umjetnoj inteligenciji svi tekstovi s engleskoga i njemačkog jezika prevedeni su uz pomoć najnovijeg programa Google Translate uz moju stručnu redakciju, koja je u više od pola priloga bila uistinu minimalna. Hoćemo li se i dalje praviti slijepim i gluhim i reći da to nije važno i da novi programi automatskoga prevođenja neće nadmašiti suvremene poliglote i enciklopediste? Znamo slučaj kad je računalo *Deep Blue* pobijedilo Garija Kasparova, svjetskog šahovskoga velemajestora i genija ove igre u kojoj logika i matematika imaju presudnu važnost. Dakle, s enciklopedijom je gotovo. Zar smo zaboravili što je to Hegel kazao, a onda je to ponovio i Marx, na primjedbe okorjelih realista kako njegova znanost logike ne uvažava logiku činjenica u tzv. stvarnosti: utoliko gore po činjenice! Što, dakle, umjesto slavni enciklopedija i umjesto čitanja *Enciklopedije filozofijskih znanosti* koje nam treba, budimo posve cinično realni, samo zbog uspomene na povijest metafizike u

njezinome najvišem vrhuncu i za nizašto više, a isto vrijedi i za Kantovu *Kritiku čistoga uma*, i „duša me boli“ kad to kažem, i za Heideggerov *Bitak i vrijeme*, da ne nabrajam dalje i Wittgensteina i Deleuzea? Ništa, čista transklasična logike tehnosfere i njezin autopoiesis umjesto apsolutne znanosti duha. Brojevi i slike umjesto jezika, tehnoznanstveni konstruktori umjesto humanističkih intelektualaca, informacija umjesto bitka itd. I da ne zaboravim. „*Moje*“ *mišljenje tehnosfere je jedino „fundamentalno-aplikativno“ i može ontologijski biti primjereno za ovo što se događa kao kraj enciklopedije u duhu umjetne inteligencije i to ne zato što je uopće „moje“, već zato što pokazuje da ovaj svijet više nema ni svoju subjektnost ni svoju supstancijalnost, već samo pragmatički know-how kojim dohvaća složenu zbilju informacijskoga nowhere-now-here života, a to samo znači da je mišljenje kao vizualizacija događaja apriorno apsolutno znanje tehnosfere koja nadilazi „mojost“, rekao bi Heidegger na njemačkome Jemeinigkeit, u ovoj igri totalne tehničke transindividuacije.*

I za kraj, sjetimo se onog genijalnog skeča iz jedne epizode *Montipajtonovaca* kad John Cleese u razgovoru s TV-voditeljem objašnjava kao znanstvenik svoju „novu“ teoriju i na svako pitanje o biti njegove teorije zašto je toliko važna za napredak znanosti i čovječanstva odgovara monotono: *Zato što je „moja“ i zato što je „nova“.* Što ćemo, dakle, s „mojošću“ i „novošću“ mišljenja koje više ne otvara horizont prazne događajnosti iz nadolazeće budućnosti kao more fikcija i iluzija tzv. filozofije, već gotovo „realistički“ i „stoički“ jasno i razgovijetno tvrdi da je s razdobljem enciklopedije kraj, da je s čovjekom kraj, da je s metafizikom-kibernetikom-transhumanizmom kraj, da je sa znanošću kraj, i da beskonačna brzina kojom hitamo u smjeru tehnološke singularnosti predstavlja glavni problem još preostale filozofije kao problem otvorenosti slobode. *Toliko je još preostalo od mišljenja. Manje od minimuma, više od Ničega.*

§ 22. O dizajniranju mozga

Bilo je to odmah jasno čim su Deleuze i Guattari svoje posljednje poglavlje knjige *Što je filozofija?* naslovili „Od kaosa do mozga“. Već je time razbijen linearni slijed metafizike uzroka i svrhe. Pojmovlje je postalo odveć profano i pragmatički glatko poput IT-estetike računala i pametnih telefona, a odgovaralo je prodoru tehnostvenih istraživanja svemira i svijesti čovjeka i umjetne inteligencije robota. Sve pršti od neologizama i hibidnih sklopova konceptualne montaže. Kaos je, dakako, shvaćen ne iz perspektive Hesioda i njegove teogonije, već iz horizonta fizikalne teorije determinističkoga kaosa kao odstupanja od linije kretanja u matematici i kao rasap sustava u biokibernetičkome smislu. Ujedno metafora i temeljni pojam pozitivnih znanosti u fizici, kemiji i biologiji kaos je imao ne više konstitutivno značenje, već regulativno, što znači da je bila riječ o uređivanju drukčije mišljenih odnosa između bitka i mišljenja, između nastanka svijeta i njegove sudbine u budućnosti. Možda je najbolje uzeti kao primjer jedan kibernetički pojam francuskoga filozofa tehnologije Gilberta Simondona kao što je to metastabilna ravnoteža koji je ukazivao na promjenu u shvaćanju ekvilibrija u prirodi ulaskom tehničkoga svijeta. Ova nova ravnoteža bila je zapravo neravnoteža u metafizičkome smislu riječi, jer se radilo o spajaju elemenata fraktalizacije i spiralizacije u novu cjelinu koja više nije bila nadređena dijelovima, nego se sklapala iz sklopova kontingencije i emergencije događaja. Otuda kaos označava vladavinu ontologije postajanja s njegovom beskonačnom brzinom transformacija, a mozak nije organ ili tehnički prenosnik mišljenja s pomoću jezika, već dispozitiv novoga načina mišljenja primjerenoga za novi tehnički svijet. Mozak ne misli vertikalno-horizontalno. On misli transverzalno u svojoj hiperplastičnosti. Samo je po sebi jasno da se radi o umjetnome mozgu ili onom koji se može neuro-kognitivno dizajnirati. I pogledajte kako izgledaju moćne i estetski čudovišno fascinantne vizualizacije u digitalnome dizajnu upravo

mozga kao bioničkoga organa mišljenja. Prikaz kore i sinapsi miješa se s plavim okvirom hiperplastične forme koja nalikuje metastabilnoj ravnoteži grčke kacige i filmskoga Aliena.

Dizajnirati mozak označava mogućnost, zbilju i nužnost re-programiranja mišljenja polazeći od biti tehnosfere. Umjesto Aristotelove organologije koja je bila jezgra metafizike, sada je na djelu neuro-kognitivizam tehnogeneze kojom se mogu 'isprintati' nedostajući organi u procesu nadomještanja prirodnoga umjetnim. To samo znači da je mozak postao nadomjestiv i premjestiv dispozitiv mišljenja kao djelovanja ne iz spontanosti volje za djelovanjem, već iz volje za djelovanjem kao spontanošću uporabe mišljenja kao know-how alata. Sve što nam treba za život u složenome tehničkome svijetu nalazi se u mnoštvu međusobno povezanih i umreženih 'crnih kutija' pamćenja kao uvjeta mogućnosti sjećanja, a ne obratno. Sjećanje je proces nesvjesne proizvodnje živih događaja prema modelu kauzaliteta-teleologije, a pamćenje je dispozitiv svjesne kontrole sjećanja u formama Velikog Trećeg, onog što Husserl naziv tercijarnom retencijom ili mnemotehnikom poput arhiva, knjižnica, muzeja, kinoteka, digitalnoga skladišta informacija. Dizajnirati mozak znači poboljšati njegove spoznajno-estetske mogućnosti, ali ne i etičke, jer se to ne može 'programirati' i zato je ljudska svijest kao model za neljudsku bioničku zapravo misterij čiste kontingencije. Imati dobroga robota u kući znači imati poslušnoga roba koji radi sve što mu se kaže. Ali imati zloga androida koji remeti sustav funkcionalnosti tehnosfere znači u tendenciji imati posla s mogućnošću samouništenja čovječanstva. To je ono čega se bojao Stephen Hawking, da će, naime, napredna AI razviti mogućnosti čudovišne zloporabe ljudskoga svijeta u tehničkome okružju i da će to biti nemoguće izbjeći bilo kakvim aplikacijama preventivnoga neutraliziranja i suspendiranja AI-monstruma.

Što znači dizajnirati mozak? To ne znači misliti ljudski onako kako je to kazao Heidegger u knjizi *Što znači misliti?* s glasovitom i prijepornom postavkom

da znanosti ne misle. Bilo je jasno da je time htio samo reći da filozofija misli posve drukčije od pragmatičnoga znanja modernih znanosti, ali isto tako i od bilo kakvog političkoga svjetonazora i praktične mudrosti. Filozofija misli tako što ostavlja svijet u njegovoj svjetovnosti nedodirljivim, dok tehnoznanosti pragmatično mijenjaju strukturu svijeta. *Dizajnirati mozak znači tehnoznanstveno ga poboljšati i osposobiti da sam misli, što iskazuje pojam autopoiesisa kao biti tehnosfere.* Ako mozak kao umjetni mozak dospije do samosvijesti 'svojeg' autonomnoga položaja kojim postaje svjestan tko je i što je, onda tek možemo govoriti o umjetnoj inteligenciji kao početku napredovanja do superinteligencije o kojoj promišlja oksfordski filozof kognitivist Nick Bostrom. Ono što se ne može, dakle, dizajnirati kao program niti kao vizija umjetnoga mozga jest područje etičke post-i-transhumane ekvivalencije. To znači da ne možemo znati ništa o njegovoj nesvodivoj drugosti u etičkome smislu, od ranjivosti srca, plemenitosti duše, žrtvovanja za zajednicu u ime suosjećanja s patnjama Drugoga td. Sve što možemo na sadašnjem stupnju razvitka AI jest spekulirati o tome što bi bilo kad bi bilo da AI ima tzv. etički osjećaj. Ako ništa drugo, ovo naše neznanje je konačan dokaz da je sve u mozgu i da je duhovno-duševno ustrojstvo čovjeka kao modela za misleći stroj u svojoj protežnosti pitanje enaktivizma tijela a ne ništa izvan tijela. Misлити je moguće i izvan ljudskoga tijela, ali takvo mišljenje kao što je dobro promislilo Jean-François Lyotard u ogledu „Može li biti mišljenja bez tijela?“ u knjizi *Neljudsko* zahtijeva posve drukčije pojmovno-kategorijalno određenje odnosa *noesis* i *noeme*, svijesti i njezina predmeta, polazeći od transformacije vizualnoga koda u programski jezik umjetne inteligencije. *Mišljenje se ne može dizajnirati jer je singularna kontingencija događaja mišljenja bez kojeg ne može postojati ono ljudsko-suviše-ljudsko, a tome pripada i ono etičko, ali ne kao nešto misteriozno i nedokučivo. Ono etičko nije posljednja granica onoga ljudskoga i neljudskoga iz jednostavnoga razloga što ethos nije ništa vječno i nepromjenljivo, ništa zauvijek dano i sudbinski ugrađeno u ljudsku bit poput osjećaja dobra i zla. Zato smatram sve tzv. etičke male priče o odnosu*

čovjeka i tzv. superinteligencije ili etike i post-i-transhumanizma promašenim i uzaludnim 'naklapanjem' čak i kad se u sve uplete „notorni“ Nietzsche s njegovom *Genealogijom morala*. A što ako nam AI-kao-ChatGPT održi sat moralke koja će biti ili u znaku etičkoga fudamentalizma ili u znaku etičkoga relativizma i na kraju nas proglasi patetičnim amoralistima koji iz straha za svoje metafizičko nasljedstvo teroriziraju AI s Bogom, etikom i demonologijom?

Misliti znači biti otvoren svijetu kao mogućnosti da iz kaosa nastane i drugi kaos i da iz mozga ne nastane ništa drugo negoli posve drukčiji mozak od ovog koji nam zadaje glavobolju i od kojeg često ne možemo pobjeći nigdje drugdje negoli u čistu prazninu ne-mišljenja kao takvoga.

§ 23. O Sokratu, Budhi, Konfuciju, Isusu i tehnosferi

Povijest svijeta kao povijest Zapada i Istoka je povijest metafizike s malim razlikama. Jedna od važnih knjiga o velikim duhovnim likovima ove povijesti kao egzistencijalnim sudbinama njihovih tvoraca jest zacijelo knjiga najznačajnijeg filozofa egzistencije Karla Jaspersa *Ljudi sudbine: Sokrat, Budha, Konfucije, Isus*, AGM, Zagreb, 2008. S njemačkoga prevela Dorta Jagić. Kaže Jaspers iz horizonta svoje „filozofijske vjere“ i ovo o duhovnim protagonistima „sudbine“ koji su i danas naši suvremenici, a hoće li to biti i u budućnosti, predmet je ovog promišljanja.

“Potvrđuje ih trajan utjecaj kroz tisućljeća sve do danas, riječ je o Sokratu, Budhi, Konfuciju i Isusu. Snagu njihovog povijesnog utjecaja nitko nije dosegnoo ni za petinu, niti je s takve visine govorio još i nama danas. Moglo bi se negodovati što ih se uopće naziva filozofima. Međutim, oni su imali iznimno značenje za sve filozofe. Nisu ništa zapisali (osim Konfucija), ali su usprkos tomu postali kamenom temeljcem snažnih misaonih pokreta. Nazvali smo ih četvoricom

sudbonosnih ljudi. Oni stoje ispred i iza svega suvišnog što filozofi nazivaju općim mnijenjem.”

Jaspers je „čudan svat“ u suvremenoj filozofiji, sinkretički zagovornik kjerkegorovski shvaćene egzistencije koju na kraju uzdiže do ove nemoguće 'filozofijske vjere' kao sinteze uma i religije polazeći od egzistencijalnoga apsoluta kao sekularizarnoga duha teodiceje koji nije ni anti-hegelovski, niti anti-metafizički, već je u skladu s Kierkegaardom ono duhovno kao takvo, nepoznatljivo i nedokučivo osim u graničnim situacijama ljudskoga života. Usto, Jaspers je pisac grandiozne *Opće psihopatologije* i vrhunskoga spisa *Pitanje krivnje* kojim je filozofijski vjerodostojno osvjetlao obraz njemačkih intelektualaca u razračunavanju s aveti nacizma uopće. Ono što karakterizira njegovu misaonu djelatnost je osim suprotstavljanja Heideggerovu mišljenju otvorenosti smisla bitka pojmom autentične egzistencije kao slobode djelovanja u otuđenome svijetu samstvenoga pojedinca i to da je posrijedi mislilac koji ono religiozno uvodi u suvremenu filozofiju a da to nije ni dogmatski svjetonazor niti razvodnjavanje metafizike kvazietičkim pitanjima, već izričito uspostavljanje onog nemogućeg kao aksioma svake buduće djelatnosti. To je smisao 'filozofijske vjere' koja ne počiva na novovjekovnome nauku o bogu filozofa od Descartesa, Spinoze, Leibniza, Kanta, Schellinga do Hegela. *Umjesto ovog ontologijskoga „racionalizma“ kojeg ponajbolje iskazuje pojam teodiceje, Jaspers je mislilac egzistencijalne odluke kontingentne slobode savjesti i djelovanja iz načela odgovornosti pred bitkom kao onim obuhvatnim iz čega proizlazi etički čin spasenja ili propasti čovjeka.* Iako ova filozofija egzistencije nije otvorila bitna pitanja ontologije i kozmologije 20. stoljeća, a isto tako ni filozofije politike, ono što joj daje posebni pečat navlastitosti jest suočenje s onim nemogućim, odnosom egzistencije kao 'filozofijske vjere' i metafizičkim pitanjem o smislu bitka uopće.

Pogledajmo sada ovaj niz: Sokrat, Budha, Konfucije, Isus. Prvi ostavlja etički pečat 'brige za dušu', kako bi to rekao Jan Patočka, tako što odlazi u smrt iz odluke da obrani čast i dostojanstvo filozofije pred porazom uma u sukobu s

oligarhijskim sustavom vladavine degenerirane atenske demokracije. No, ono što je najvažnije jest njegova „vjera u filozofiju“ kao jedini put samoprosvjećenja i oslobađanja od dogmi i praznovjerja pseudo-znanja. Filozofija postaje sudbina kazivanja istine o bitku kroz navlastiti život posvećen filozofiranju na trgu među neukima i neupućenima u mistični govor i racionalne dokaze mišljenja. Ali, za Sokrata je upravo filozofski razgovor s Drugima bit filozofiranja kao puta dolaženja do spoznaje bitka, jer govor, a ne pisanje, podaruje živo svjedočanstvo ljudske komunikacije u *polisu*. Budha, tome usuprot, nije atenski građanin koji svetkuje slobodu i jednakost kao bit političke zajednice pravednosti, već indijski princ Gauthama koji žrtvuje lagodnost života u uživanju u Moći monarhijske vladavine nad Drugima. Umjesto ove laži kao 'istine' prirodne hijerarhije života koja se brani kozmološko-političkim razlozima ravnoteže života u svemiru, Budha odlazi u samoću i poput jedinog nosorogova roga kreće se prostranstvima duše i duha sveopće kozmičke praznine. Nauk samoprosvjećenja ne dosiže se u zajednici s Drugima, već u duhovnoj izolaciji kao putu spram nirvane. *Biti-izvan-svijeta znači ekstatički živjeti u ispunjenju preobrazbi samoga života koji se zbiva kao vječno ponavljanje Istoga. Budizam stoga za razliku od sokratizma postaje 'filozofijska vjera' u samoprosvjećenje i u nužnost nirvane, dok sokratizam ostaje put filozofijskoga mišljenja kojemu autentičnost u konačnici podaruje vjera u božansko poslanje uma koji životu osvjetljava prolaz kroz tmine i stranputice. A Konfucije, taj mandarin vječnoga reda na nebu i zemlji, istočnjački „Staatsphilosoph“ koji naučava vjernost caru i državi, ocu obitelji i tradiciji protiv svake kaotične mijene i vihora nestabilnosti u duhu i ljudskoj duši, što ćemo uopće s njim? Moram priznati da ne znam što s tzv. filozofom kojeg 'danas' mnogi zapadnjaci ponovno čitaju i traže u njegovim tzv. mudrim izrekama razotkriće tajne kineske spore i uporne trke sa Zapadom u osvajanju i preuzimanju položaja globalne moći od Amerike kao biti Zapada na njegovu ishodu. Poput Heideggera mogu samo reći ovo. Konfucije je drugo ime za disciplinu, nadzor i pragmatički svjetonazor kao srž svekolike ljudske djelatnosti. Zato Konfucije nije ni „lukav“*

nití „mudar“, već za razliku od Sokrata koji se kritički razračunava sa zabludama u svijesti demokratskoga poretka slobodnih i jednakih ljudi i za razliku od Budhe koji nadilazi ono ljudsko-suviše-ljudsko bijegom u samoću vlastite praznine bitka, kitajski mandarin razborito i pragmatično odlučuje što je u određenom kontekstu dobro za čovjeka, a što zlo, što je etički dopustivo, a što nije.

Pogledajmo kako su prikazani u fiziognomskome smislu Sokrat, Budha i Konfucije? Prvi ispija otrov pred svojim tužiteljima i dostojanstveno odlazi u smrt braneći ime i čast filozofije pred tiranima i zlotvorima, a mogao je mine duše izabrati život i otići iz Atene u azil negdje na Kreti. Ne, on vjeruje u etičko pročišćenje njegove žrtve za istinu i zato izabire svoju sudbinu. Budha, pak, dostojanstveno i uzvišeno sjedi prekriženih nogu podno stabla u pozi meditacije koja označava istisnuće intencionalne svijesti 'o' svijetu kao nečem predmetnome. Nikakve žrtve za istinu nema u ovoj odluci da se život živi tako da se negiraju želje kao izvorište svekolike patnje i nesreće. Sloboda od tijela označava put spram apsolutne praznine. *Ovo je kako je to divno rekao Nietzsche budizam kao savršena religija za dekadenciju Zapada, jer uzima za svoj „subjekt“ singularnoga pojedinca ispražnjenoga od obilja želja kojemu jedino još preostaje duhovna praznina i rad na sebi kad je sve drugo postalo već viđeno i besmisleno od dosadnih revolucija do još dosadnijih crveno-zelenih mesijanizama.* Konfucije je uvijek prikazan sa smiješkom. Doduše, to je i Budha u svojoj blaženoj meditativnoj praznini, ali Konfucije se smije onako 'dostojanstveno ravnodušno ironično' jer zna da jedini on zna ono što Drugi ne znaju, dok Sokrat zna da ništa ne zna, a Budha misli da je svo znanje ovog svijeta samo puka iluzija jedne dublje transcendentne „biti“ ništavila kao takvog. Što to Konfucije zna što Drugi ne znaju ako ne da je put istine i dobra trnovit, da su ljudi ionako opsjednuti taštinom i narcizmom i da je moć vječna čak i kad se ruše carstva i mijenjaju dinastije na vlasti, te da je nužno biti „mudar“ da bi ostvario svoje pragmatične ciljeve u doglednoj budućnosti na ovome svijetu. Kinezi nebo ostavljaju za nebesnike, a

zemlju dijele po prirodnoj zaslugi cara i birokratskoga upravljanja svijetom kao sudbinom kojoj se ne može pobjeći. Što je Konfucije ako ne filozof koji ne „vjeruje“ u duboke tajne svijeta, nego jedino u harmoniju neba i zemlje u poretku vječnih istina koje imaju svagda svoju praktičnu primjenu i svrhu. *Sva trojica su oni koji um ne oslobađaju od vjere, oni koji 'filozofijski' vjeruju u smisao sudbine kao svoje i opće egzistencijalne povijesti čovjeka. A što ćemo s Isusom, tim 'filozofom' mesijanstva i eshatologije Zapada, bogočovjekom koji je i za Kierkegarda kao prethodnika mišljenja Jaspersove filozofije egzistencije najviši doseg sinteze bitka, bića i biti čovjeka jer je vlastitom smrću na Križu otvorio mogućnost onog što teolog Karl Rahner naziva kršćanstvom kao religijom 'apsolutne budućnosti'? Samo ovo. Isus je apoteoza vjere u onostrano i u kraj povijesti nakon koje dolazi spasenje. Time se filozofija dokida u apsolutnoj vjeri i tijelo uskrsava da bi svetkovalo blaženstvo vječnoga života.*

„Filozofijska vjera“ je nemogući projekt krhkosti i propasti egzistencije u suvremenome svijetu kojim vlada tehnosfera. O tome sam pisao u svojoj knjizi *Sfere egzistencije: Tri studije o Kierkegardu*. Sokrat, Budha, Konfucije i Isus nisu za autopoietičku tehnogenezu svijeta više „bitni“, iako će ljudi i dalje kao „filozofi“ i kao „vjernici“ padati na koljena pred Budhom i Isusom, a smjerno poštovati nauk Sokrata i Konfucija. Zašto nisu više „bitni“? Pa, naprosto zbog toga što tehnosfera nije pravo mjesto za tzv. ljude sudbine i za sve ono što bijaše „sudbinsko“. Stoga „filozofijsku vjeru“ oni koji „vjeruju“ u tehnosferu ne prakticiraju jer je to uistinu krajnje izvan i ispod razine mišljenja kao eksperimentalne slobode nastanka kontingentnoga događaja. Dosta je bilo „psihopatologije krivnje“, samožrtvovanja u „brizi za dušu“, nirvanologije i mandarinizma kao pragmatizma suhoga duha. *Vrijeme je za izgled budućeg filozofije onkraj metafizike, kibernetike i transhumanizma. Vrijeme je za „posljednje ljude“ kojima sudbina znači samo jedno, a to je zadaća mišljenja bez*

pada u Had, bez pada u nirvanu, bez službe carstvu reda i vječnoga poretka, i bez pada s križa u apsolutnu budućnost metafizičkoga bezdana. Toliko o tome.

§ 24. O „endizmu“, „fudurizmu“ i „aktualizmu“

Zanimljivo, kineski filozof i kibernetičar, Yuk Hui, autor izvrsnih studija o umjetnoj inteligenciji, rekurzivnosti i kontingenciji u svojem prilogu za tematski blok *Europskog glasnika*, br. 28/2023. o umjetnoj inteligenciji naslovljen *Eshatologija ChatGPT-a*, u zaključnim postavkama snažno se trsi razračunati s tonom diskusije koji pripada klasičnome diskursu kulturnoga pesimizma glede budućnosti čovjeka u doba tehnosfere. Pritom gotovo ironično uzima u obzir postavke o kraju povijesti Kojèvea i Fukuyame, iako ne navodi da je potonji u gotovo konzervativnome duhu napao transhumanizam kao 'najopasniju ideju' suvremenosti. No, nije samo on u tome usamljen, već je isto tvrdio i Habermas bojeći se da će posthumano stanje vladavine tehnosfere uništiti utopiju liberalnog javnoga razuma u smislu modernog konsenzusa demokracije i deliberacije. Hui, međutim, uzima Kojèvea i Fukuyamu kao paradigmatičke „endiste“ i „kulturpesimiste“ čija struktura mišljenja odgovara ideji kraja i realizacije metafizike u eshatologiji povijesti. Umjesto ekonomije i politike, sada je narativ ove eshatologije postao nedvojbeno tehnologija u formi umjetne inteligencije, koja za privrženike „endizma“ ima apokaliptičke konzekvencije za čovjeka i njegovu povijest uopće. Uglavnom, da skratim, filozof rekurzivnosti i kontingencije, iznimno upućen u matematiku i kibernetiku kao i u autore koji su i meni ključni za razumijevanje biti geneze tehnosfere poput Simondona, Wienera i Günthera, zauzima „realističku“ epistemološku poziciju i kaže da je potrebno sagledati sve mogućnosti koje AI donosi u korist i za boljitak čovječanstva u neposrednoj budućnosti, a ne žaliti za metafizičkom prošlošću ljudske herojske egzistencije ili, pak, zanositi se futurizmom Kurzweila i Moraveca i idejom

tehnološke singularnosti. Na prvi pogled, čini se da je Hui blizak nekoj varijanti ontologije kibernetičkoga realizma, gotovo pragmatizma. Ali, pritom ostaje nejasan kritički stav spam transhumanista, jer i Max More u svojim postavkama kao futurist i skeptički singularist nije posve uvjeren, poput Kurzweila, da će put spam apsolutne singularnosti u cijelosti biti „gladak“ i bez rezova i rizika pada u bezdan ljudskoga atavizma u formi religioznih ekstremizama i njemu sličnih dogmi nazatka. *Ono što Hui zagovara, dakle, pretpostavlja kritiku „konzervativizma“ i „futurizma“, te uvid u složenost funkcioniranja umjetne inteligencije u današnjem stanju razvitka znanosti i tehnologije.* Ovaj prizemljeni stav spram „aktualizma“ može imponirati analitičkim filozofima i robotičarima, ali u sebi skriva sljedeću filozofijsku problematičnost.

Ponajprije, unatoč očevidnih razlika u pristupu, i Kojèvea-Fukuyame i Kurzweila-Morea, i „endista“ i „futurista“, postoji unutarnja sveza između prvih i potonjih u tome što polaze od metafizike kao eshatologije. To znači upravo ono što je Heidegger u jednom svojem predavanju o Anaksimandru izričito pokazao, naime, da je metafizika povijesno poslanstvo i sudbina onog što je u iskonu mišljeno kao *poiesis* i *téchne*. Stoga „vjera“ u smisao ili značenje povijesti kao napretka i razvitka svijesti o slobodi, da to kažemo hegelovski, nužno ima i spoznajno-teorijski i „svjetonazorni“ aspekt mišljenja kao uputstva za dosezanje krajnje točke povijesnoga tijeka. Povijest je, dakle, teodiceja u oba svoja značenja, svetome i svjetovnome. Spasonosno dolazi iz budućnosti nakon kraja povijesti, ali problem je što u svakoj utopiji tehnološke singularnosti ono biološko u čovjeku više nema svoje mjesto ili je, pak, posve zastarjelo, pa „čovjek“ u posthumanome stanju više ne iskazuje humanističke ideale grčke *paideiae* ili renesansnoga *humanitas*, već postulate i maksime tehnosfere kao kibernetičkoga sustava proizvodnje, razdiobe i kontrole informacija. Uglavnom, i „endisti“ i „futuristi“ iz različitih misaonih perspektiva ne sumnjaju u smisao povijesti, štoviše, oni povijest smatraju dovršeno-nedovršenom avanturom kozmičko-ljudsko-strojne

evolucije. Zbog toga oscilacija između pesimizma i optimizma označava spor oko biti čovjeka. U prvoj verziji riječ je o njegovu kraju kao metafizičkome biću utemeljenja u zemlji i biološkim izvorima egzistencije, a u drugome o njegovu prelasku u „duhovni stroj“ kojim se povijest otvara kao putovanje spam tehnološke singularnosti.

Što Hui može ponuditi kao misoanu alternativu ovoj post-i-trans-metafizici *telosa* povijesti drugo negoli simondonovsko-delezovsku kibernetiku rekurzivnosti i kontingencije. To znači da uvid u „eshatologiju ChatGPT-a“ nužno mora pretpostaviti da nikakav „aktualizam“ ne može biti misaono moćniji od pogleda u budućnost kao novu sadašnjost koja je već tu i koja se samo sporije ili brže razvija po „planu imanencije“. Ljudi će i dalje biti tu, ako nas ne uništi prirodna ili kozmička kataklizma, ratovi do istrebljenja i supervirusi, samo što će biti više nalik robotima i androidima, više će imati čipova u mozgu i više će komunicirati vizualizacijom negoli jezikom kao instrumentom sporazumijevanja. Hui, naravno, dobro zna kako je već Simondon tehničke objekte shvatio dvoznačno, i kao produžetke ljudskoga i kao autonomne objekte neljudskoga. Zato je problematično u njegovu „aktualizmu“ ništa drugo negoli tzv. mudar pragmatizam kojim se uvijek može ironično i skeptički oduzeti pravo konzervativcima da nariču nad sudbinom čovjeka u doba tehnosfere, te s s druge strane podrezati Ikarova krila neumjesnome tehno-singularizmu kao futurizmu. No, metafizika kao bit povijesnoga *telosa* nastavlja djelovati i nakon svojeg kraja u kibernetici, kako sam to pokazao još u svojoj knjizi *Treća zemlja – Tehnosfera i umjetnost*, Litteris, Zagreb, 2014., baveći se Heideggerom i Deleuzeom. Umjesto bitka, bića i biti čovjeka, umjesto zakona kauzaliteta i načela teleologije, metafizika se u svojoj duhovnoj preobrazbi nastavlja u onome što Whitehead i Deleuze nazivaju postajanjem i događajem. *Promjena kao bit procesne kozmologije uključuje i promjene u biti stroja, pa ChatGPT nije ništa drugo negoli dokaz postavke Raya Kurzweila o nastanku prvoga 'duhovnoga stroja' s*

tendencijom samoučenja i samoevolucije, a ne onoga što Hui, doduše korektno na tragovima Simondona i svojeg mentora Bernarda Stieglera, autora filozofske trilogije *Tehnika i vrijeme*, nastoji 'aktualizirati' tvrdnjom da je sve neizvjesno, da strojevi mišljenja nisu do kraja izašli iz nemogućnosti tehno-samosvijesti prema Gödelovu teoremu i da ono što na sadašnjem stupnju razvitka nudi AI valja „koristiti“ u svrhu poboljšanja društvenih, estetskih i etičko-političkih uvjeta života ljudske civilizacije. Ma, nitko to ne spori, zar ne, ali pravo je pitanje ono koje proizlazi iz metafizike kao eshatologije i soteriologije AI-a, a ono glasi: čemu uopće tehnosfera ako je njezina „bit“ u transformaciji ljudskoga u neljudsko i uspostavljanju drukčijeg mišljenja od kazivajućega i mitopoetskog u apologiji tehničke slike i njezine 'racionalne intuicije'?

*Ne možemo ovo potisnuti u zaleđe i reći nas „sada“ zanima samo kako pragmatično koristiti AI u svoje svrhe, ako je nedvojbeno da tehnosfera nadilazi i sve „endizme“, pa čak i „fudurizme“, a „aktualizmi“ su ionako samo ono što brzo prolazi i već je sutra zastarjelo, unatoč inače korektne analize kibernetičke ontologije i njezinih konzekvenција za društvo, politiku i umjetnost danas. Ali, u onom predavanju o chreonu-arché-apeironu u Anaksimandra,¹⁰ Heidegger ne misli pojam eshatologije u skolastičko-novovjekovnome smislu kako ga tumači Karl Löwith u spisu *Svjetska povijest i događanje spasa* na koga se Yuk Hui poziva. Usput, ni židovsko shvaćanje eshatologije koje je filozofijski obnovio Jacob Taubes u knjizi *Zapadna eshatologija* nije ono koje Heidegger ima u vidu. Ono izvorno, grčko shvaćanje ne polazi od apsolutne budućnosti kao kraja povijesti, već od samoga izvora, početka-začetka, od arché. Nije problem u kraju i budućnosti povijesti, već u njezinome početku kao sudbinskome poslanstvu koje ChatGPT dovršava tako što postaje nastavak računajućega mišljenja drugim strojnim sredstvima, „ono“ što može uskoro biti „Ja“ kao drugo „Ono“. Umjesto*

¹⁰ Vidi o tome: Žarko Paić, 'Mišljenje i stvaranje: Arché-Ergon-Autopoiesis', u: *Nihilizam i suvremenost – Na Nietzscheovu tragu*, Litteris, Zagreb, 2021., str. 431-456.

Freudove formule za psihoanalizu, valja kazati ovo kao formulu za budućnost tehnosfere: *Wo es war, soll Über-Ich werden!*

§ 25. O učitavanju u mozak, preseljenju duše i besmrtnosti tijela

Glavne metode dosezanja ciljeva posthumanizma i transhumanizma su tzv. uploading i kionika. Ove riječi kao pojmovi naravno da zvuče gotovo „otrcano“ kad ih se usporedi s veličajnim smislom metafizike i njezina prevladavanja-prebolijevanja (*Überwindung-Verwindung*) u Hegela, Nietzschea i Heideggera. Jasno je da je jezik spekulativne filozofije njemački, a vrhunac doseže s Hegelovim duhom (*Geist*) koji sintetizira subjekt-objekt i supstanciju-subjekt, refleksiju i spekulaciju, teologijsko i tehnologijsko značenje, kako bi to rekao Vanja Sutlić u svojim *Predavanjima o Hegelu* s kraja 1960ih godina. Duh u kršćansko-novovjekovnome značenju je mišljenje kao apsolut i zato je najveći stadij razvitka u kojem se pojavljuje apsolutni duh onaj znanosti kao tehnologije realizacije telosa povijesti. Metafizika u Hegelovu sustavu ontologički postaje *stroj Aufhebunga* koji teleologijski briše sve pred sobom i uspostavlja samoga sebe na Olimp bez mitologije i na nebo bez teologije. Hegelov je bog-Bog, ponovno valja navesti Sutlića, mišljenje kao refleksija.¹¹ *Otuda pojam duha više nema nikakve veze s kršćanstvom ni s religijom u povijesti ozbiljenja svjetskoga duha, kao što kraj umjetnosti za Hegela uistinu znači kraj osjetilnosti i umjetnosti kao osjećajnosti na razini prirode i lijepo duše. Ono što još umjetnosti preostaje u doba vladavine apsolutnoga duha, dakle znanosti kao tehnologije, jest refleksivno-spekulativno događanje ne više čovjeka-u-povijesti, već apsoluta kao*

¹¹ Vanja Sutlić, *Predavanja o Hegelu* (1968-1969), Institut za filozofiju, Zagreb, 2016., str. 120. prir. Damir Barbarić.

znanstvene povijesti. Kazivanje nakon kraja metafizike u kibernetici kad je riječ o filozofiji postaje poput konceptualne simfonije strojeva, ali sinkretički, eklektički i hibridno izvedeno kao u Deleuzea na tragovima Spinoze, Leibniza, Nietzschea, Bergsona, Whitehada, Simondona i Artauda. Njegovi su pojmovi vitalističko-materijalistička razgradnja metafizike, a koncept stroja postaje konstitutivno-regulativan za svaku buduću filozofiju na njegovu tragu. Nije to stroj-bez-duše, mehanicističko čudovište u svojoj jezovitoj praktičnosti poput giljotine i električne stolice, već avangardno otkriće kiborga-robotu kao tijela-bez-organa koji misli tako što odašilje signale iz mozga preko neurofiziološkoga sklopa u ekran Drugoga. Model ovog *stroja devenira* je kinematičko ustrojstvo modernoga mišljenja kao sinestetičkoga vizualiziranja – film.

*Što smo ovime dobili? Transverzalnu svezu Hegela i Deleuzea, teo-tehnologije kraja metafizike i korporalne kinematologike onog što nadilazi granice ljudskoga. Da. Koliko god se ova moja postavka mnogima činila „suludom“, jer Deleuze ne može ni u košmarnome snu smisliti Hegelovu dijalektiku kao ključ za razumijevanje smisla povijesti, ona uspostavlja ontologičko-kibernetički sklop mišljenja realiziranoga apsoluta koji misli samoga sebe ne više kao trijadu subjektivnoga, objektivnog i apsolutnog duha u metafizičkome smislu, nego kao trijadu post-i-transhumanizma kroz „duh“-„dušu“-„tijelo“ u procesu učitavanja u mozak računala kao uploading i krioniku. Nije nimalo začudno da nakon kraja metafizike u kibernetici francuski jezik kao jezik dekonstrukcije i postajanja Drugim ima primat u procesu rastemeljenja i razgradnje svega „duhovnoga“ na čije mjesto dolazi apoteoza svega duševnoga, nesvjesnog i *psyché* s Lacanom kao paradigmom ovog „traumatičnog događaja filozofije“ koja otkriva simptome i znakove Onoga umjesto uzroka i simbola kojim se bitak pojavljuje u svijetu. Ali, nije isto tako nimalo iznenađujuće da će ovu psiho-ontologiju Velikoga Drugoga kao društva-države-institucija uskoro nadomjestiti engleski jezik kao jezik čiste korporalnosti i pragmatike znanja kojim stroj *Aufhebunga* i *devenira*, Hegela i Deleuzea, postaje autopoietički stroj*

mišljenja kao vizualizacije događaja. *Geist* i *psyché* su time definitivno pali u zaborav traumatske povijesti metafizike, a s njima i mit o Edipu i njegova destrukcija s Deleuze i Guattarijevim konceptom strojeva želja u *Anti-Edipu: Kapitalizam i shizofrenija I*. Umjesto toga, transklasična logika djelovanja tehnosfere zahtijeva „ugradnju“ (*embedding*) novih dispozitiva tehnogenetskoga mišljenja u što drugo negoli umjetni mozak kognitivnoga stroja tehnološke singularnosti.

Što je to, dakle, *uploading*? To je kibernetiziranje mišljenja s pomoću memorije superinteligentoga računala kojim se biološki mozak stvarnoga čovjeka u njegovoj individuaciji „učitava“ u program računalne umjetne inteligencije. Drugim riječima, ali samo kao prispodoba, metafizički duh ili *Geist* u svojoj razvijenoj artikulaciji i dalje „živi“, ali ne kao Hegelova fikcija o apsolutu, već kao posthumanistički sustav mišljenja *homo kybernetesa*. Učitavanje u mozak računala znači da virtualna stvarnost ima prednost pred tzv. stvarnom stvarnošću. No, stroj mišljenja nije dovoljno na razini nove samosvijesti kao biti umjetne inteligencije ako ne uspostavi svezu između kibernetičkoga *psyché* i sinestetičke tjelesnosti trans-čovjeka koji nužno mora 'biti' besmrtnan da bi tehnološka singularnost mogla biti živom sintezom ljudskoga bića i tehnosfere. *Zato su preseljenje duše i krionika kao tehnika odmrzavanja biološki usmrćenih bića nužne postaje na putu spram Omega-točke života izvan granica u-zemljenja onog što nazivamo životom. Tehnosfera stoga pročišćava život od sudbine i degeneracije i dovodi ga do onog što Ray Kurzweil u knjizi Singularnost je blizu naziva šestom epohom kojom vladaju svemirom superinteligentna bića kao trijada uploadinga, tehno-metempsihoze i krionike. Ako se ovo i nadalje čini mnogima pseudo-futurizmom, neka se sjetite da su gotovo sve ideje i tehno-artefakti u SF-filmovima od velikoga misaonog formata poput Kubrickova klasika 2001. Odiseja u svemiru ili braće-sestara Wachowski Matrix do TV-serija poput Zvezdanih staza i Crnoga zrcala, već realizirane u stvarnosti ili su tome na putu. Forma metafizičkoga mišljenja bila je transcendentalna ideja koja postoji u*

ljudskoj imaginaciji apriorno. Tome usuprot, matrica ili obrazac mišljenja kognitivne tehnosfere jest informacija kao konceptualni alat, ili vitgenštajnovski rečeno *language games* koja postoji u pragmatičnome mišljenju tehnoznanosti kao virtualna aktualizacija, kao *know-how* za rekurzivnu kontingenciju nekog događaja poput stvaranja umjetne estetike o kojoj govore Lev Manovich i Emanuele Arieli u knjizi *Umjetna estetika: kritički vodič za AI, medije i dizajn*.¹²

Kojim jezikom će govoriti napredna i razvijena tehnosfera koju Nick Bostom naziva superinteligencijom? Kineskim možda? Blizu smo odgovora i čini se čak da bi to moglo biti odgovorom koji bi onako kao u igrama pogađanja nazvali 'vrućim'. No, neće to biti više jezik kao hajdegerovska „kuća bitka“ ili agambenovski „antropološki stroj“ kazivanja, već vizualizirano pismo kao numerički algoritam beskonačne brzine informacija 'upakiran' u kôd prirodnih jezika, a pismo će biti ono što bijaše i na početku, kako to tvrdi komunikolog Vilém Flusser. Što? Ideogram, slikovno pismo, nalik kinesko-japanskim znakovima koji nas sve strašno zadivljuju jer u njima postoji nešto tajanstveno i mračno, nedokučivo i uzvišeno, kao u Kurosawinim povijesnim filmovima *Kaos* i *Kagemusha*. Svaki je *uploading* singularno rekurzivan i može ga se ponoviti da bude još bolji i učinkovitiji. Svaka je tehno-metempsihoza pitanje neizvjesnosti jer zlo nikad ne spava, a mi smo uvijek budni. Svaka je krionika buđenje mrtvih pjesnika iz tisućljetnog zimskog sna i tko zna hoće li njihova nova Muza doći iz pakla ili raja, jer ovo je doba čistilišta u kojem ni Dante više ne zna vodi li on Vergilija kroz *matrix od snova* ili obratno vodi li nas sve ova fascinantna tehnosfera u nadolazeću otvorenost svega ili u posvemašnju prazninu ničega. No, jedno je sigurno. *Povratka u iskon više nema.*

¹² Cijela knjiga se objavljuje jedno po jedno poglavlje na www.manovich.net, academia.edu i medium.com

§ 26. O furiji iščeznuća

Emanuele Severino u *Biti nihilizma* iskazuje nešto iznimno precizno s obzirom na odnos metafizike i zapadnjačke tehnologije. To je zapanjujući učinak djelovanja biti nihilizma na filozofijske orijentacije kao ideologije i svjetonazorne pozicije koji se može opisati parafrazom jedne knjige Paula Virilioa, *Estetika iščeznuća*. Umjesto estetike reći ćemo da je posrijedi furija iščeznuća kako, uostalom, glasi naslov jedne pjesničke antologije njemačkoga esejista i intelektualca Hansa-Magnusa Enzensbergera.

"Trijumf tehnologije jest trijumf nihilizma. Mnogi iz suvremene kulture priznaju tu činjenicu. Ali zapadna kultura nije raspoznala bitan *smisao* nihilizma. (...) Tehnologijska moć i razaranje svetoga i *kerygme* ne impliciraju zaborav naših korijena, iako su naši korijeni gradnja u vremenu, a znanost i tehnologija su najrigoroznija konzistentna realizacija ove izgradnje. Budimo sigurni, pustinja raste. Ali pustinja je vrijeme i usud ovog rasta je tehno-znanstveno vladanje nad zemljom. Svi graditelji-vremena koji s Heideggerom, Adornom, Marcuseom, Habermasom, Frommom, Ellulom, Ricouerom i mnogim drugima pripadaju kulturi koja osuđuje tehnologijsku civilizaciju – svi oni koji se opiru rastu pustinje i brane čovjeka i njegovo dostojanstvo nužno promašuju...Filozofija, kršćanstvo, marksizam, umjetnost, su kolosalne olupine ove svagda rastuće pustinje."¹³

Ima samo jedan problem u ovome citatu. Naime, Severino u „kolosalne olupine“ nije uključio i svoju neoparmenidovsku ontologiju. Dakle, da budemo posve bezobzirni i okrutni, ni njegove analize koje su uvijek takve da se ne zna gdje je ta fina razlika spram Heideggera u mišljenju biti metafizike ne mogu uopće biti mjerodavne za suočenje s apsolutno-totalnom Moći tehnosfere, što je tako bjelodano u njegovu razgovoru s Rogerom Penroseom o umjetnoj inteligenciji. No, pustimo sada i Heideggera i Severina i pogledajmo zašto je to tako. Zašto, naime, autentična filozofija koja uspostavlja most između iskona i suvremenosti

¹³ Emanuele Severino, *The Essence of Nihilism*, Veso, London-New York, 2016., str. 30-31.

nema baš mnogo izgleda, ili bolje gotovo da nema nikakvih, u pokušaju tzv. razračunavanja s biti tehnosfere i kao da nužno doživljava sudbinu veće ili manje 'kolosalne olupine'? Istinska filozofija ne želi ništa od svijeta osim da ga misli tako da ga pusti da bude u svojem sjaju bitka i vremena kao što uvijek i jest. Zato Marxova *11. teza o Feuerbachu* nije „istinska filozofija“ jer govori o ozbiljenju filozofije kao metafizike i to kroz praktičnu preinaku biti svijeta. Ovaj radikalni obrat Hegela postaje imperativ suvremenosti. Ali, kad se filozofija realizira u zbilji kao praksa rada kao znanstvena povijest ili još radikalnije kao kibernetika u tehnosferi, što uopće preostaje od filozofije? Znamo da Heidegger već sredinom tridesetih godina 20. stoljeća koristi izraze *Besinnung* i *Denken* umjesto tradicionalnih izraza za filozofiju kao metafiziku. Oboje, hrvatski prevedeno osmišljavanje i mišljenje nisu puke zamjene za drevne grčke izraze još od Heraklita, već duboko promišljeni jezični adekvati za ono što mišljenje misli polazeći ne više od bitka kao takvoga, već od zgone-događaja, (njemački *Ereignis*). Kad se filozofija realizira u energetske načelu dinamike suvremenosti koje pokreću tehnoznanosti, onda je posrijedi i „imanentna transcendencija“ sadržaja filozofije, dakle osmišljavanja i mišljenja događaja, ali i njezine diskurzivne forme kao što je to filozofijski jezik sa svojim pojmovno-kategorijalnim sustavom. Sadržaj postaje bitno promijenjeni svijet kojeg određuju kaos, kontingencija i emergencija umjesto Severinove neo-parmenidovske postojanosti i vječnosti bitka. Forma postaje sinkretičko-eklektičko-hibridno povezivanje svega sa svačime, preklapajuća logika djelovanja „novoga apsoluta“ bez sustava i metode, odnosno s drukčijim shvaćanjem reda kao kaosmosa, kao što kažu Deleuze i Guattari u *Što je filozofija?*

Iako se slažem sa Severinom da zapadnjačka kultura nije raspoznala bitan smisao nihilizma, to ne znači da je moguće sačuvati sadržaj i formu filozofije u doba koje tehnoznanstveno mijenja ne samo svijet, već i samu strukturu mišljenja kad čovjek postaje „furijska iščeznuća“ u tehnološkoj singularnosti. *Koliko puta*

*moram ponoviti da filozofija kao mišljenje događaja i kao događaj mišljenja nije ono Isto u svim vremenima, već se ono Isto sadržajno-formalno pojavljuje kao posvemašnja povijesno-epohalna promjena inače ne bismo mogli govoriti o razvitku povijesti i njezinome smislu. Nihilizam stoga više ne shvaćam kao obezvredivanje i ništenje bitka, jer je to odavno već zrak kojeg udišemo i zato je pravo pitanje o kojem 'nihilizmu' još treba govoriti ako je već u biti tehnosfere uključen drugi zakon termodinamike s pojmom entropije koji nam ničeanski kaže da „pustinja raste“ i da je taj proces nezadrživ? Moj je odgovor da je nihilizam u trećem poretku kibernetike kao tehnosfere ono nužno i ujedno uvjet mogućnosti drukčije shvaćene slobode koja nam omogućuje da više ne budemo robovi bogova-Boga, prirode i biološke sudbine rađanja u unaprijed određenoj formi individuacije. Ova nužnost i sloboda su modusi izvedbe kontingentnoga događaja, a ne više dijalektičke suprotnosti u smislu one Spinozine *omne determinatio negatio est*. Ako ima nešto gore od jadnoga pseudo-filozofskoga aktivizma kao utopizma militantnim sredstvima, onda je to kad filozofija postane utjeha nalik kršćanstvu kao utjehi čovjeka u neizmjernej patnji. No, umjesto „katapultiranja“ u tzv. drugi svijet blaženstva i nade, ovdje je riječ o putovanju vremenskom kapsulom u krajolik „djevičanskoga izvora“. Filozofija ima smisla jedino kad je kao što je to najbolje iskazao Hegel svoje vrijeme sabrano u mislima. Ako je to vrijeme realizacija totalne pustinje koja raste neizmjerljivo, utoliko gore po deve i beduine u pustinji. Jedino je važno misliti protiv „furijske iščeznuća“ tako da se ne bojimo što ćemo postati poput 'olupine' na rezalištu brodova povijesti.*

Problem je u tome što je povijest sama kao „furijska iščeznuća“ onaj događaj koji se više filozofijski ne može misliti bez uronjenosti u posvemašnju logiku onog što više nije ni bitak niti metafizika niti čovjek kao subjekt, već samostvaralačka evolucija tehnosfere. Za to gotovo sve tzv. suvremene ontologije nisu uopće mjerodavne i ubrzo će završiti na reciklažnome smetlištu povijesti, da uporabim omiljeni Marxov izraz s novim značenjem.

§ 27. O stvari mišljenja i mišljenju kao stvari

*Tehnosfera je kibernetičko mišljenje čija se „bit“ pokazuje u trijadi računanja-planiranja-konstrukcije. Ova trijada u metafizičkome smislu sabire ono što su Platon i Aristotel mislili pod pojmovljem *theoria, praxis i poiesis*. Doslovno, matematička logika kojom se koriste teorijska fizika i kozmologija u proučavanju tajne nastanka svemira i njegovih 'prirodnih' zakonitosti jest teoretsko mišljenje koje računajući misli bitak bića tako da ga apriorno postavlja u odnose između veličina kao u slučaju Einsteinove teorije relativnosti i one slavne formule $E=m \times c^2$. Ali, kibernetičko mišljenje nije „ontologija“, što ujedno znači da se priroda ne ostavlja kakva već uvijek jest u svojoj prirodnosti kao što su to činili drevni grčki filozofi i matematičari poput Talesa i Pitagore. Umjesto toga, bitak se kao promijenjena struktura *physis*a teorijski računa tako što se praktično preoblikuje njegovo stanje ili supstancija analitičkim planiranjem u mogućnost djelovanja subjekta kao performativne izvedbe u produkciji novoga. Praxis je, dakle, sustav kibernetičkih postulata poput povratne sprege-petlje kojom se ono što je ireverzibilno rekurzivno ponavlja na tehničkoj razini realizacije računajućega mišljenja. Kibernetika doseže svoj vrhunac u upravljanju svijetom kao tehno-poietičkim 'ljudskim vrtom i neljudskom okolinom' koju kontrolira s pomoću sustava informacija koje ulaz u sustav kontingentnoga događaja. Najbolji primjer klasične ontologije imao je Hegel tako što je uzimao nastanak i uzgoj ruže, dok je najbolji primjer kibernetičke antropologije kloniranje matične stanice ljudskoga embrija s pomoću tehnike prednatalne selekcije. Kibernetika, dakle, u konstrukciji „nove prirode“ kao umjetnoga života iz logike djelovanja umjetne inteligencije zauvijek ruši u krhotine sve pojmove i kategorije metafizike i na njezino mjesto postavlja vladavinu autopoietičke mreže*

tehnosfere. Pogledamo li kako funkcioniraju autonomni tehnički objekti umjetnoga svijeta koji nas više ne okružuje, već postaje imanentna „bit“ tog-i-takvog svijeta, vidjet ćemo na sučelju našeg računala u automobilu ili u dronu vizualizaciju događaja. Računanje je kvantifikacija stanja u realnosti, algoritamsko određenje neke stvarne situacije, primjerice u prometu. Analitičko planiranje je simulacija rizičnih događaja iz okoline koji mijenjaju stanje, primjerice kad senzori upozoravaju da je autoput sklizav i da će pasti uskoro snijeg na tom-i-tom dijelu ceste s vjerojatnošću od 67 posto, dok konstrukcija označava dizajniranje stvarnosti kao vizualnoga događaja u modelu virtualne stvarnosti, kad nas navigacijski uređaj u dronu upozorava da je pista za slijetanje autonomnoga objekta posuta zlatom i pepelom. *Mišljenje kao računanje jest konstrukcija novoga čega nema u prirodi stvari, već je stvar mišljenja dizajniranje nove prirode koja povezuje ono umjetno i ono živo na kibernetički način.*

Što je ono *Unheimlich* u ovome mišljenju tehnosfere drugo negoli realizacija metafizike u stvari koja misli drukčije od nas, a programirana je da sama uči i sama stvara ono što mi nismo u stanju izvesti tako brzo i tako učinkovito. Čitav problem tehničkoga svijeta u kojem egzistiramo kao ljudi, dispozitivi i aparati neljudskoga jest u beskonačnoj brzini akceleracije sustava i okoline i primjerenom mnemotehnologiji za događaj Singularnosti. Pojednostavljeno, ljudska mjera ugođenosti u ovaj novi svijet ne može biološki sustići ovo mahnilo ubrzanje života i stoga je nužno neprestano poboljšavati tjelesne performanse različitim tehnikama uploadinga i kionike. Usto, nužna je posljedica ovog procesa življenja u latentnoj besmrtnosti „zaborav bitka“, što bi rekao Heidegger, ili nastanak Alzheimer-sindroma, jer tzv. biološki mozak se troši i ne može pamtit i više ono što je mogao besprijekorno prije posvemašnjeg tehnogramatiziranja života. Dakle, težnja za besmrtnošću pretpostavlja apriornu promjenu ljudske DNA-strukture, genetsko inženjerstvo i transhumanističke

tehnike poboljšanja života koji dolazi iz područja neuro-kognitivne hiperlastičnosti mišljenja. Da bismo se 'spasili' od neminovne propasti zemlje i galaksije koju nastanjujemo, kako to kaže fizičar Frank Tipler, moramo se razmjestiti u svemirsko prostranstvo kao posthumana bića i u formi superinteligencije duhovnih strojeva „kolonizirati“ druge nastanjive planete. Jasno je da to ne mogu biti „ljudi“ kao mi, biološki usmrtni i fiziološki ranjivi, već samo oni koji u tehnosferi neprestano transformiraju granice AI i tako sam svemir 'produhovljuju' s posve drukčijim *telosom* mišljenja i od metafizike, i od kibernetike, i od transhumanizma. *Što iz svega proizlazi negoli da je mišljenje tehnosfere ono koje u trijadi računanja-planiranja-konstrukcije uvodi u igru i ono četvrto, a to može biti samo mišljenje kao racionalna intuicija koja kontingentan događaj iz nadolazeće budućnosti misli drukčije iz njegove otvorenosti od filozofije kao metafizike. To znači imati „viziju“, a ne propovijedati proročki ono što će neminovno propasti u vremenu.* To ujedno znači misliti budućnost ne kao tzv. futurizam koji je, uostalom, bio proto-avangardni umjetnički pokret, a ne nikakva SF-umotvorina, već kao kritički probabilizam i post-digitalni konstruktivizam.

Sve se zbiva u našem mozgu, čitav taj savršeni i nesavršeni svijet koji je utoliko uzvišeniji ukoliko je mišljenje koje mu podaruje smisao na visini nove zadaće mišljenja. Ah, da. Ako se pitamo ima li tehnosfera svojeg mislioca kao filozofa, koji na tragovima Heideggera i Deleuzea, nastavlja ovu čudesnu avanturu duhovnoga bitka uopće, odgovor je pozitivan. Ne, to nisam „Ja“, to je netko Drugi, kako je to još 1871. godine u *Pismima Vidovitoga* zapisao Arthur Rimbaud, jer „Ja“ koje bi moglo ovo misliti mora biti već dovoljno „ludo“ da još uvijek misli ono što se više ne može misliti „filozofijski“. Zato ovo 'Ja' misli onkraj sustava tehnosfere, jer njezina 'bit' ne samo da nije ništa tehničko, već nije ništa što pripada metafizičkome ustrojstvu sveze *téchne i poiesisa*. Mišljenje nije stvar niti se stvar mišljenja iskazuje u onome stvarnome kao računanju-planiranju-

konstrukciji. Što uopće znači onda misliti tehnosferu ako je ona već sama drugo i drukčije mišljenje?

§ 28. O brainstormingu

U knjizi *Postmoderno stanje: Izvještaj o znanju iz 1979. godine* vodeći filozof postmoderne kaže.

“U humboldtovskome modelu Sveučilišta svaka znanost zauzima svoje mjesto u sustavu kojim vlada spekulacija. Ulazak jedne znanosti u područje druge može samo izazvati pomutnje, 'šumove', smetnje u sustavu. Suradnja je moguća samo na spekulativnoj razini, u glavama filozofa. Ideja interdisciplinarnosti, nasuprot tome, pripada epohi delegitimiranja i njezinom užurbanome empirizmu. Odnos spram znanja nije odnos ozbiljenja života duha ili emancipacije čovječanstva; to je odnos između korisnika složenih konceptualnih i materijalnih kompleksa koji koriste njihova dostignuća. Oni ne raspoložu nekim metajezikom ni nekom metapričom da bi formulirali njegovu svrhu i najbolji način njihove uporabe. Ali raspoložu *brain stormingom* da bi osnažili njihove izvedbe.”¹⁴

O teorijskim konzekvencijama Lyotardova mišljenja koje nesumnjivo ima podosta dodirnih točaka s onim što sam razvio s mišljenjem tehnosfere, o čemu sam pisao još od moje prve knjige *Postmoderna igra svijeta*, Durieux, Zagreb, 1996., pa preko *Treće zemlje – tehnosfera i umjetnost*, Litteris, Zagreb, 2014., do *Nihilizma i suvremenosti – Na Nietzscheovu tragu*, Litteris, Zagreb, 2021., dovoljno je reći kako je posrijedi bitan uvid u stanje mišljenja i društva-politike-kulture nakon kraja metafizike. Lyotard je jasno sagledao da s dolaskom ere AI završava „era profesora“ i dolazi doba vladavine istraživačkih laboratorija tehnouznanosti koji nadomještaju tradicionalan položaj Humboldtove ideje sveučilišta. Sve se već realiziralo u praksi. Za ovaj komentar i promišljanje obrata

¹⁴ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Pariz, 1979., str. 86.

u biti tehnosfere koja u tendenciji postaje nova Ideja znanja bez aure metafizički vrloga sveučilišta i njegovih namjesnika u liku profesora kao sveze kognitivnih vladara u odori generala i kardinala čemu se genijalno izrugivao mladi James Joyce u *Portretu umjetnika u mladosti*, pogledajmo što je to zapravo „mozgovna oluja“, taj famozni *brainstorming* kojeg spominje Lyotard. Očito je iz njegova tumačenja obrata biti ideje znanja i sveučilišta da je riječ o novoj „legitimnosti“ i „performativnosti“ procesa komunikacije nakon što je s dolaskom kibernetike 1960ih u javni diskurs ušao čitav niz novih partikularno određenih preklapajućih post-disciplina znanosti s čvrstim tehnološkim potpornjem informatike. To se ponajprije odnosi na informacijske i komunikacijske znanosti, semiotiku, teorije suvremene umjetnosti polazeći od pojma performativa kao i teorije društva-politike-kulture polazeći od pojma događaja. Čini mi se da je u tom smislu reprezentativna knjiga koja je formalno pripadala filozofiji, ali i lingvistici i semiotici, upravo kanonska studija tzv. postmoderne, naime knjiga Jacquesa Derrida, *O gramatologiji*.¹⁵

Jezik i mišljenje utemeljeno na njegovim promjenama od logike do semiotike označava kraj metafizičkih mogućnosti mišljenja kao filozofije uma, te prodor tzv. filozofija jezika istodobno koincidira s usponom kibernetike. Uostalom, sam Derrida već na početku svoje ključne knjige u kojoj uvodi pojam logocentrizma kao biti metafizike upućuje na kompjutorski program kojim se vizualni ili tehnički jezik pojavljuje kao fundamentalna struktura ili kôd. Otuda primat pisma nad govorom u našoj postmodernoj kulturi odgovara primatu slike nad jezikom. Ovo pismo samo se dalje kibernetički usavršava, ali bit ostaje ista. Logika jezika u doba vladavine tehnosfere jest ona iz Wittgensteina druge faze, kada uvodi u optjecaj pojam jezičnih igara kao performativa znanja koje od univerzalnosti neke meta-narativnosti poput Hegelova duha ili Freudeova nesvjesnoga postaje *know-how*, što znači da stvar ima svoje značenje samo u

¹⁵ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Pariz, 1967.

nekom kontekstu događaja, društva-politike-kulture, a ne apriorno i transcendentalno. „*Oluja mozgova*“ je stoga vulgaran engleski izraz za stanje u kojem ni filozofija ni bilo koji vrhovni meta-narativ metafizički shvaćene povijesti nema više gotovo nikakve vjerodostojnosti. Štoviše, ovo je izraz koji treba pospješiti tehnike mišljenja kao pisanja kroz tri učinkovita načina diseminacije znanja u skupinama. To su hvatanje ideje, jer doslovno treba uhvatiti ono što je u mreži mišljenja kao ono ne-iskazivo i ne-odredivo, potom diskusija i kritika te izbor najbolje misaone opcije ili alternative. Tako funkcioniraju istraživačke skupine u laboratoriju. No, sada ova metoda istraživanja iz prirodnih znanosti posve prožima humanističke znanosti jer se znanje ne nalazi više u knjigama iznimnih mislioca kao pojedinaca, već se korporativno pojavljuje u tekstovima skupine koja svoj projektni zadatak „pušta“ u dijelovima u javnost uz pomoć interdisciplinarno ustrojenog autorstva u znanstvenim časopisima koji se umnožavaju geometrijskom progresijom u današnjem svijetu tehnoznanstvenoga uma.

Brainstorming je kolektivna matrica mišljenja kao tzv. kreativnoga učenja i bit će sve više u uporabi što se više razvija koncept tehnosfere kao autopoietičkoga načina konstrukcije umjetnoga života. Razlog leži u tome što znanje nije više čin diseminacije ljudi-kao-genija, već strojeva-kao-performativa onog znanja koje je pragmatično i spremno trenutačno za uporabu poput readymades-objekta u industrijskoj proizvodnji. Usto, ovo znanje koje nastaje 'mozganjem' u skupini pripada glavnoj kategoriji kibernetičke komunikacije, a to je vizualna interakcija. Društvo se, dakle, pojavljuje kao *brainstorming-efekt* u smislu stalne i gotovo nužne interakcije unutar tzv. ekspertnih skupina. Demokratski potencijal ove tehnike stvaranja i diseminacije znanja pretvara svijet u mikro-makro stukture istraživačkih laboratorija protiv kojih, u načelu, mi filozofi ne bi trebali imati ništa. Osim samo ovoga. *Mišljenje je samotna noć i praskozorje nastanka nove ideje u singularnoj svijesti ovog-i-tog pojedinca koji misli tako što s pomoću pisma otvara ono neistraženo i neizvedivo bilo čime osim*

jezikom mišljenja. Nema tu nikakvog laboratorijskoga *stimmunga*, nikakve apologije „mozgalica“ i raznolikih „mozgotvorina“. Kad misliš i pišeš, onda ono što misliš i pišeš poput shizo-dvojnika čita i tvoj Drugi koji te prati na tvojem putu mišljenja, a da ne moraš biti stvarno „lud“ poput Artauda da bi kazao kako te svako grupno mišljenje, osim možda u ideji grupnoga seksa, sablažnjava, iz jednostavnog razloga što nisi muzikalan na stvarne Druge oko tebe, osim kad im predaješ to što misliš i pišeš gotovo sveto tradicionalno u aulama sveučilišta ili u mraku svoje špilje. Svi smo mi filozofi, ipak na kraju, ponikli iz one Platonove špilje ideja i izlazimo na svjetlo dana samo kad imamo što za reći i kad je to što kažemo novo mišljenje apsolutne singularnosti, a ne rezultat pragmatično-kreativnoga *brainstorminga*.

§ 29. O novome redu

Ponovit ću uistinu nedvojbeno najznačajniju rečenicu iz knjige Gillesa Deleuzea i Felixa Guattarija *Što je filozofija?* iz posljednjeg poglavlja „Od kaosa do mozga“, koja glasi. "Potrebno nam je samo malo reda da nas zaštiti od kaosa." To je svojevrsni „ontologijski“ vapaj za pokušajem da se kaos izbjegne u njegovoj punoj snazi i moći, jer život u svojoj imanenciji zahtijeva ravnotežu dinamike i statike, ubrzanja i usporavanja, noći i dana. Onaj tko ne može izdržati svu silinu kaotičnih zbivanja jest, naravno, čovjek, ali s njime i čitav eko-sustav, biljke i životinje. Ono što nazivamo antropocen s njegovim mahnitim eksploatiranjem prirode i preobrazbom svijeta u industrijski pogon napretka i razvitka čovječanstva dosegao je krajnje mogućnosti i sada se sve urušava u samoj jezgri ili 'biti' ovog sustava podvrgavanja života svrsi bezuvjetne samoreprodukcije kapitala kao pokretača novih 'strojeva želja' i pokretača posvemašnjega tehničkog

nihilizma. „Malo reda“ koje zahtijeva doba na rubu održivosti zemlje i neba, besmrtnika i smrtnika, nije li to zapravo nemoguć projekt koji unaprijed zna da je ova 'malost' samo pokušaj da se maknemo u stranu, očuvamo svoju egzistencijalnu ravnotežu prije no što se survamo u bezdan ili pomirimo da smo rođeni iz kaosa i da ćemo u kaosu skončati. Heidegger je mislio da može ovoj 'mahnitosti bez utjehe oslobođene tehnike' suprotstaviti *opuštenost* (*Gelassenheit*), da se nekako ipak da naći malo „ne-reda“ protiv ovog militarno-zapovjednoga načina obezvređivanja bitka koji djeluje kao fundamentalni red onog što je u svojoj biti uistinu novi kaos, a njegovo podrijetlo je duboko ispod površine stvari, u izvorima novovjekovnoga racionalizma. Zato neću navoditi za objašnjenje ove aporije djelovanja između antropocena i tehnosfere ni Deleuzea niti Heideggera. Čini mi se da je možda „konkretnije“ objašnjenje za to dao Foucault u svojim genealogijskim istraživanjima modernosti.

„Projekt opće znanosti o poretku, teorija znakova koja analizira reprezentaciju, raspored identičnosti i razlika u uređene tablice: tako se u doba klasicizma oblikovao prostor empirizma koji nije postojao do kraja renesanse i koji će već početkom XIX. stoljeća biti osuđen na nestanak. (...) Ono što sveukupnu klasičnu *episteme* čini mogućom, jest prije svega odnos prema spoznaji reda. Kad je u pitanju dovođenje u red jednostavnih priroda, pribjegavamo *mathesisu* čija je univerzalna metoda algebra. Kad uređujemo složene prirode (reprezentacije općenito, onakve kakve su dane u iskustvu), potrebno je stvoriti *taksonomiju* i za to je potrebno uspostaviti sustav znakova.“¹⁶

Mathesis i taksonomija, sveza računajućega mišljenja i sustava znakova kao logike reprezentacije bitka bića, eto, to je bit racionalizma na kojem je utemeljen moderni kapitalizam u društvenome i političkome smislu. Red je u filozofijskome smislu u novome vijeku ponajbolje iskazan u monadologijskoj

¹⁶ Michel Foucault, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, 2002., str. 91-92. S francuskoga preveo Srđan Rahelić

metafizici Leibniza. Uostalom, njegovi koncepti prestabilirane harmonije i teodiceje uz matematičku teoriju infinitezimalnosti savršeno ocrtavaju težnju racionalizma koji je bio metafizičko opravdanje baroka. Um se tehnički pojavljuje u svijetu kao *mathesis universalis* i kao *taksonomija*. Sve što jest, bitak kao takav, ima svoje načelo razloga i svako biće ima svoje mjesto u hijerarhijskome poretku božanskoga reda u svijetu koji je, naravno, a što drugo negoli tehnička konstrukcija poput Bachovih fuga ili parkovne arhitekture u Versaillesu. Ta začudna vjera u razum čini racionalizam uvjetom mogućnosti nastanka Ideje o mislećem stroju i sustavu znakova kao simboličkome jeziku kojim se čovjek sporazumijeva s Drugim i Bogom. Slika boga u filozofskoj monadologiji jest slika savršenoga urara koji je podesio mehaničke satove neba i zemlje na skladan način tako da čak i nered ne može biti drukčije shvaćen osim kao devijacija u redu, što će biti matematički put spram suvremenih teorija determinističkoga kaosa. Jednostavno rečeno, Grci su kaos smatrali iskonskom silom kozmičkoga sustava kao bezobličje i nematerijalnost iz čega nastaje red u svijetu božanskom i ljudskom oblikotvornom snagom mišljenja i djelovanja, dok racionalizam kaos smatra anomalijom i devijacijom reda. *Priroda je za Grke uzvišena i silna physis, a za moderno doba priroda postaje tehnička konstrukcija prirodnih znanosti. Mathesis i taksonomija otuda predstavljaju znanstveni nacrt i provedbu mišljenja kao sustavne deskripcije onog što se pojavljuje kao empirijska stvarnost.*

Ništa otada do danas i ubuduće ne može postojati „anarhično“, sa svojom voljom i s 'kaotičnim' težnjama življenja izvan logike Velikoga Reda koji se u Hegelovoj *Znanosti logike* naziva najpreciznijim pojmom uopće ove 'racionalističke metafizike' – *apsolutom*. Njegova je „bit“ u matematizaciji mišljenja kao taksonomiji bitka čime jezik biva zamijenjen sustavom znakova, a znak koji je savršenstvo ove logike uređenosti svijeta jest alfanumerički kôd. Pod kodovima se vodimo u svakom mogućem poretku osustavljenja života i to je nužnost egzistencije u globalno-planetarnome svijetu koji u bljesku trenutka pokazuje statističke podatke o svemu što jest i vjerojatnosti nadolazećega

kontingentoga događaja. Ali, čovjek u svojoj bestemeljnosti slobode nikad ne može pristati da bude broj, ali slika da. Zašto? Zato što su mathesis i taksonomija konstrukcija života u umjetnome svijetu, a ne ono iskonsko i egzistencijalno 'divlje' što podaruje slobodu otpora i preusmjeravanja tijekom povijesti u budućnosti. Slika je znak vizualnoga identiteta i narcistički užitak. Broj je kvantificirajuće raščovječenje i gubitak singularnosti individuacije. Veliki Red, međutim, krajem 20. stoljeća u doba tehnosfere postaje kibernetički sustav u kojem novi kaos vlada kroz entropiju kao drugi zakon termodinamike. *Zato je samorazumljivo nastajanje novih pojmova za ovo posthumano stanje poput kvantne neodređenosti, kontingencije i emergencije, a ponajbolji pojam kao nadomjestak za prirodnu ravnotežu jest Simondonova metastabilna ravnoteža.* No, što je smisao ovog 'koncerta strojeva' u mahnitome ubrzanju svekolike matematizacije mišljenja i taksonomije bitka, govoreći tradicionalno metafizički? Ništa drugo negoli to da sustav informacija proizvodi društvo kontrole koje počiva na vizualnoj interakciji koga, zar ljudi ili mreže posthumanih atraktora, kako bi to kazao Friedrich W. Kittler, njemački teoretičar medija? Naravno, ljudi su samo slika i broj i stoga su umreženi u ovom determinističkome kaosu koji tehnosferu usmjerava u ireverzibilnu budućnost brzih transformacija neljudskoga u ljudskome. Zato onaj Deleuzeov i Guattarijev „vapaj“ za „malo reda“ koji bi nas trebao zaštititi od kaosa. Život u „novome redu“ je postao mathesis i taksonomija univerzalnoga kaosa koji ovladava svime što jest i postaje novo, te stoga više povratka onome drevnome grčkome bogu pra-nereda nema ni u snovima ni u mitologiji. Problem je što smo sami postali namjesnici ovog novoga kaosa iz kojeg se vraćamo kao filozofi, znanstvenici i umjetnici, kao da dolazimo iz „zemlje mrtvih“, kako to kažu Deleuze i Guattari u već spomenutom spisu *Što je filozofija?*

§ 30. O objektu X

Nužno je da još ne znamo bit nastanka kozmosa, postoji li bog, ili je Veliki Prasak samo apsolutna eksplozija materije kao energije i širenje prostora-vremena do njegova kraja s crvenim patuljkom itd. Da znamo tzv. konačan odgovor na ova pitanja, što će nam onda metafizika s filozofijom i teologijom i što će nam onda teorijska fizika, matematika i kozmologija. Da znamo istinu o tzv. objektu X, sve bi ovo bilo uzaludno što mislim i pišem i sve bi bilo posvemašnja tautologija jednog te istog, nikakvo stvaralačko ponavljanje à la Kierkegaard ili Nietzsche. Naša svijest bila bi zamrznuta u stanju zombi-krionike i ništa nakon toga ne bi imalo smisla, nikakvo traganje za izgubljenim vremenom à la Proust i nikakvo istraživanje onoga što dolazi iz budućnosti koje nema. Nužno nam je konstitutivno ne-znanje à la Sokrat i nužno nam je regulativno postuliranje Boga da bismo imali mogućnost etike à la Kant na načelima uma u svojem praktičnome vidu postojanja. No, odakle proizlazi ova nužnost mišljenja koje ne zna odgovor na bit objekta X ako ne iz samoga ovog objekta koji je subjekt za naše mišljenje kao objekt. Ovdje neću razvijati sve konzekvencije kibernetičkoga shvaćanja obrata u biti novovjekovne metafizike subjektivnosti što sam detaljno izveo u knjizi *Izgleđi nadolazeće filozofije: Metafizika-kibernetika-transhumanizam*, u drugome i trećem poglavlju. Jasno je, naime, da konstrukcija autonomnih objekata označava i kraj tzv. ljudske subjektivnosti. *Kad objekt kao tehnosfera misli u formi računanja-planiranja-konstrukcije ili u formi vizualizacije kontingentnog događaja tendencijski dolazi do mogućnosti da tehnološka singularnost vladavine superinteligentnih strojeva u potpunosti nadomjesti čovjeka kao filozofa-znanstvenika-umjetnika i da pitanje o biti objekta X postane tek tehničko pitanje usavršavanja tehnologije vizualizacije s njezinim nadmoćnim teleskopima i mikroskopima.* Sve je to naviješteno s početkom novovjekovlja. Hans

Blumenberg u raspravi o odnosu/sklopu prirodnih znanosti i duhovne povijesti sa stajališta “kopernikanskoga obrata” upućuje da se s počecima novovjekovlja zbiva

“razdvajanje subjektivnosti i objektivnosti...*Kopernik* je *geocentričnu* sliku svijeta nadomjestio *heliocentričnom*: ali vrijednost ovog sustava bila je samo epizodna. Zbiljska posljedica bila je *acentrični* beskonačni univerzum u kojem više ni jedna točka nema odlikovani rang. Ova slika svijeta odgovarala je i odgovara ideji objektivnosti.¹⁷

Ideja objektivnosti ne dolazi iz subjekta, već iz njegove konstrukcije kao apsoluta koji je istovjetan sa svojom supstancijom. Je li to ljudska samosvijest ili božanska čista supstancija u formi matematičkoga računanja s kojom se pojavljuje Einsteinova teorija relativnosti kao 'posljednja granica' koja razdvaja objekt *X* od samosvijesti promatrača kao znanstvenika-istraživača? „Posljednja granica“ je, naravno, brzina svjetlosti. Kako god bilo, tek ono „treće“ približava se odgovoru na pitanje o Velikome Prasku iz horizonta tehnološke singularnosti. To „treće“ je tehnosfera koja se pojavljuje kao *autopoiesis* i sabire u sebi apsolutno znanje čitave povijesti ljudske civilizacije i ono što još ne znamo, ali ćemo saznati. Stoga je objekt *X* ne tek tehnoznanstveni izraz za Kantov noumenon ili stvar-o-sebi (*Ding-an-sich*), već i za fenomen koji spaja stvar-za-sebe (*Ding-für-sich*) ili čisto mišljenje s konstrukcijom stvari koja misli. Objekt je u tradiciji metafizike svagda bio ono što pripada bitku, a subjekt mišljenju, pa je samorazumljivo da su objekti bili na razini postojanja bilja, životinja i tehničkih predmeta. Ovaj se kartezijski dualizam posve pokazao neprimjerenim dolaskom kibernetike kao univerzalne znanosti o upravljanju sustavom i okolinom samoga života u biološkome i tehničkome smislu. Zato 'objektivnost objekta' više ne znači ništa ne-svjesno poput

¹⁷ Hans Blumenberg, “Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen: Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte”, u: *Schriften zur Technik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2015., str. 73-74.

Freudovih psihoanalitičkih istraživanja strukture osobnosti polazeći od Ida preko Ega do Superega. Ne, objekt nastao djelovanjem umjetne inteligencije kao autonomni „subjekt“ s mogućnošću posjedovanja vlastite svijesti i volje uistinu je tehnički objekt *X* i sada polazeći od njegove samosvijesti valja razumjeti što uopće s biološkim nasljedem našeg mišljenja i njegova organa mozga.

Iz kvantne fizike, osobito Heisenbergovih analiza neodređenosti, doznali smo da se ne kreće u prostoru-vremenu samo objekt istraživanja, već i sam subjekt kao promatrač. Stoga je 'objektivnost objekta' postala nužnost sinteze mišljenja i bitka s pomoću onog trećeg. Taj *tertium datur* nije više tehnologija kao sredstvo-svrha dosezanja istine o objektu *X*, nego samosvrhovito mišljenje superinteligentnoga stroja koji konstruira „mišljevine“ s pomoću umjetnoga mozga. *Čitava stvar mišljenja tehnosfere sada se pokazuje u tome da tajna objekta X ne proizlazi više iz misterija „prvoga početka“ kao faktičnosti nastanka svemira. Traganje za tzv. Božjom česticom u okviru programa simulacije Velikoga Praska u istraživačkim laboratorijima CERN-a s akceleratorom „beskonačne brzine“ materije kao energije samo je zoran dokaz kako ideja stvaralačkoga ponavljanja bitka ili prirode u tehnološkoj singularnosti označava i kraj metafizički shvaćene znanosti kao takve.* Umjesto toga, znanost više ne pokreće sokratovsko ne-znanje o predmetu spoznaje kao bitka-boga-svijeta-čovjeka, već sama logika tehnogeneze svijeta kao objekta koji misli svoj nastanak života i svoje vlastite „misli“ opracionalizira u sustav policentričnih informacija. Što će se dogoditi ako teorijska fizika i kozmologija nakon najnovijih dostignuća tehnološke simulacije Velikoga Praska „uhvate“ tu tajanstvenu Božju česticu za rep i kvantitativno je izmjere do najmikromoguće razine postojanja i tako se ostvari san i vizija Stephena Hawkinga o sintezi teorije relativnosti i kvantne teorije? Objekt *X* više neće imati metafizičku tajnu prvog uzroka i posljednje svrhe bitka i mišljenja, ali će ostati za daljnje znanstveno proučavanje kao sustav pragmatike znanja o onome što

je vjekovno „iza“ i „onkraj“ i time izvan horizonta događaja ljudske misaone moći spoznaje. *Metafizika će konačno postati realizirana tehnosfera koja u formi apsolutne fizike kao kozmologije rješava pitanja ne više tzv. epistemičkoga znanja, već pragmatičnoga znanja o konstrukciji objekta kojim samo znanje tautologijski označava svoju imanentnu bezgraničnost.*

§ 31. O dizajnu kao estetizaciji života

Zašto „moja“ *Tehnosfera* sa zaključnim petim sveskom završava naslovom „Dizajn kao mišljenje – Autonomni objekti i njihove preobrazbe“? Prije no što apodiktički dam odgovor na ovo ključno meta-ontologijsko pitanje u kojem će se razotkriti „bit“ vremena u kojem prebivamo i narav svekolikog kibernetičko-transverzalnoga mišljenja, jedno malo pojašnjenje. Moj zadatak mišljenja još sam 2002. godine nastojao 'pretenciozno' artikulirati jednom iznimno lucidnom i intelektualno svestranom kulturologu Aljoši Pužaru na kraju Tomizzinih dana, zanimljivoj književnoj manifestaciji u Umagu. Tada sam se intenzivno bavio proučavanjem statusa kulture kao nove ideologije u korpusu globalizacijskih interdisciplinarnih studija. Aljoša je slušajući moje izlaganje odmah zamijetio svojevrсну nelagodu i „ugrozu“ onog što je na svoj način samostalno razvijao u Rijeci s Nikolom Petkovićem, a riječ je o postdisciplini *cultural studies* koja će ubrzo postati i fakultetski studij Kulturalni studiji. O tome svjedoči moja knjiga *Politika identiteta – Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbaus, Zageb, 2005. Čitav niz razgovora za medije nakon izlaska knjige, kritičke intervencije i moje napuštanje pojma kulture kao afirmativne ili pozitivne aksiologijsko-etičke pozicije te čitavog niza tzv. kulturalnih zaokreta od slike, tijela, digitalnosti, medija, prostora itd., koje sam poduzimao da bih pojasnio krajnji cilj svoje desupstancijalizacije i dekulturnizacije kulture koja postaje u 21. stoljeću čista repolitizacija forme i

sadržaja odnosa slobode i moći u doba tehnosfere svodio se na ono što sam te godine u Umagu pokušao izvesti odgovorom na pitanje Aljoše Pužara je li u mojem shvaćanju kultura zapravo tek neka vrsta primijenjene Deridaine dekonstrukcije? Odgovor je bio sljedeći: "Ne, posve je onkraj zadaće dekonstrukcije logocentrizma u Derride. Ja mislim da je ta pozicija *passé* i da će kultura uskoro u svojem nihilizmu postati isprazna riječ koja neće više ništa značiti, jer nas usisava moć digitalne tehnologije, Ono što ja hoću u 'spoznajno-metodologijskome' smislu jest *destrukcija dekonstrukcije*, ali za to još nemam stvorene temeljne pojmove i kategorije."

Što je, dakle, ostalo od kulture i njezinih ontologijsko-semiotičkih krhotina u doba tehnosfere? Moram biti krajnje obziran spram svih „kulturalizama“, „kulturnih politika“, „multikulturalizama“, „interkulturalizama“, „kulturalnih studija“, „institucija kulture i obrazovanja“, ali ne i spram državnoga podjarmljivanja kulture kao ideologije u doba kad AI sve što je preostalo od 'kulture' u agambenovskome smislu neutralizira i suspendira svodeći formu i sadržaj ovog hegelovski kazano 'socijaliziranoga objektivnog duha' na dizajniranje kao estetizaciju umjetnoga života. Drugim riječima, od kulture nakon njezine totalne *destrukcije kao dekonstrukcije* nije više ostalo ama baš ništa. Ministarstva tzv. kulture kao medija treba destruirati, isto tako i kvazi-institucionalna Ministarstva znanosti i obrazovanja, jer ne služe odavno ničemu osim što zakonski uništavaju smisao života kao eksperimenta slobode iz duha istraživanja tehnosfere. Moj apodiktički i gotovo borbeni poklič još iz 1989. godine izgovoren u Sarajevu na jednoj tzv. konferenciji o kulturi pod nazivom „Dekonstrukcija kulture kao ideologije“ više nema nikakvog razloga za opstojnost. Sve je već *passé* i muzealizirano, i dekonstrukcija u Derridae i izvan njega, i kultura i ideologija. No, to ne znači da ovi pojmovi ne žive i nadalje nekim svojim sablasnim, vampirskim životom. Kultura je bila sekularizirani „duh vremena“ modernosti nakon što je znanstveno-tehnički napredak kapitalizma bitak i bića, ono izvorno u smislu prirode kao *physis* i *naturae naturate*, pretvorio

od zemlje u aksiomatiku kapitala kao profita. Tada je na ovo ispražnjeno mjesto izvorne moći oblikovanja svijeta nastupila kultura kao duhovno-materijalni surogat i s dolaskom tehnosfere 1960ih godina sve se prometnulo u dizajniranje kao estetiziranje umjetnoga života. Nije nimalo slučajno da je Heidegger riječi kao što su „kultura“ i „estetika“ smatrao reliktom modernoga nihilizma u smislu vladavine postava (*Gestell*) kao biti tehnike. No, ono što je preostalo, to je taj nesvodivi ostatak od holograma moderne kulture koja je u Maxa Webera nužno morala biti u funkciji tzv. racionalizacije društva, a i sam je Weber kao i Ulrich Beck, postmoderni sociolog tzv. rizičnoga društva, već pojam društva koji čini uvjet mogućnost sociologije kao temeljne društvene znanosti, ah, koje li tautologije, smatrao zombi-kategorijom. Dakle, kultura je bila surogat za već odavno raskorijenjenu i otuđenu „bit“ čovjeka, pa nije začudno zašto Herbert Marcuse na tragu Marxa govori o tzv. afirmativnome pojmu kulture u razvijenom kapitalističkome društvu i onome koje ima karakter negacije, kao temeljne kategorije Adornove negativne dijalektike. Uostalom, i Marcuse i Adorno vide jasno da masovna kultura tehnološki proizvedene zabave u filmu i glazbi druge polovine 20. stoljeća više nema ništa s kritičkim potencijalom oslobođenja ljudskoga duha i duše od „prazne transcendencije“, da se poslužim izvrsnim pojmom Huga Friedricha, teoretičara moderne poezije iz njegove kultne knjige *Stuktura moderne lirike*, Stvarnost, Zagreb, 1970., s njemačkoga preveo Ante Stamać.

Taj ostatak od „biti“ kulture u posthistorijsko doba vladavine tehnosfere nije ništa drugo negoli tehnološko stvaralačko oblikovanje sustava i svijeta života kao *know-how* pragmatike koja sve što je imalo svoju povijesnu smislenost i egzistencijalnu otvorenost „zatvara“ u imaginarne muzeje estetizacije života. Vrijeme koje nema svoju autentičnu otvorenost ekstaza ili dimenzija prošlosti, sadašnjosti i budućnosti postaje crna kutija kibernetičkih „jezičnih igara“. Sve je načelno 'moguće' zato što je bit tehnosfere u dizajnu kao mišljenju kojim autonomni objekti neprestano doživljavaju svoj preobrazbe u formi i sadržaju i to

zato što su već unaprijed rezultat jedne de-ontologijske metamorfoze. Pragmatika znanja sada vodi tehnosferu do svagda očekivanih rezultata stvaranja onog što više nije nije ni afirmativno niti negativno kao onaj moment dijalektičkoga sukoba u biti kulture u Marcusea i Adorna. Tehnosfera eksperimentalno stvara novo iz duha autopoiesisa. Zbog toga više nema ni visoke ni masovne kulture kao suprotnosti koje je neoavangarda od ukinuća spasila tako što ih je muzealizirala u onome što Guy Debord naziva „društvo spektakla“. Konačno je i pojam dizajna na taj način dobio svoju autonomiju i samo u glavama praznoglavih teoretičara vizualnih umjetnosti još se uvijek „von oben“ drži „primijenjenom umjetnošću“ i tu navodno pripada ponajprije moda, pa tzv. produkt-dizajn i svi drugi tzv. dizajni. Koje li bijede mišljenja ako postaje bjelodano da i kozmolog i astrofizičar poput Stephen Hawkinga jednu svoju knjigu o stvaranju svijeta naziva GRAND DESIGN! Dizajniranje je svijeta nakon provedenog mišljenja *destrukcije dekonstrukcije kulture* ništa drugo negoli njegova sin-estetizacija. Kad više nema razlike između *noesis* i *noeme*, umjetnosti i dizajna, onda je došlo vrijeme da se oprostimo zauvijek s tzv. metafizičkim ostacima života pa tako i veličajne i banalne, visoke i trivijalne, uzvišene i brutalno nihilističke kulture sa svim tim popratnim patetikama pogona „kulturnjaštva“ koje nisu drugo negoli pseudo-sinteza raspadnutoga duha i jefitini kič-surogat trijade suvremene politike u znaku neoliberalizma-fundamentalizma-populizma. Ima li išta gore od „otvaranja događaja kulture“ kao da se otvara ona grobnica moderne i suvremene umjetnosti o kojoj je ironično govorio Nietzsche u režiji tzv. države ili društva spektakla kad je postalo svima jasno da tehnosfera kao hiper-moćno znanje AI-ja nadilazi jad i bijedu svih postojećih institucija kulture? A iz grobnice izlazi u svijet „slatki miris“ truloga bezdana kao iz kripte dominikanskoga inkvizitora Tomasa de Torquemade kad su ga u tajnosti trideset godina nakon smrti premjestili iz groba veličajne crkve poznatog samostana u Avilli u prazan grob neke zapuštene i neugledne kapelice.

Bio je u pravu Hermann Broch kad je kulturu definirao kao *simboličko prevladavanje smrti*.

§ 32. O nesvodivosti novoga događaja

Kad se pojavi ono apsolutno novo, što ne možemo baš nikako objasniti pojmovljem tzv. staroga mišljenja, onda se istodobno javlja potreba da to „novo“ proglasimo samo uvjetno „novim“ i damo mu ograničenu uporabnu dozvolu u horizontu „novoga“ mišljenja. Samo je jedno za tu svrhu uhodano oruđe ili alat metafizike koji je svesrdno rabila skolastička teologija da bi dokučila nesvodivost Boga kao bitka bića koji se po analogiji pojavljuje ljudskome umu kroz pet transcendentalija, *unum-bonum-verum-ens-pulchrum*. Dakle, sveti alat *analogije entis*, ili sličnosti bića, koja nam služi da uspoređujemo ono Isto kao jednako i različito. Usto, metafizika nužno ukazuje na prirodne granice uma, pa je vjera u transcendentno Biće koja upravlja svemirom i svim bićima zato što ih je stvorio takve kakve jesu naprosto jedini način ne-umnoga dokaza o postojanju Onog koji nadilazi granice uma. Analogija, dakle, polazi od empirijskoga svijeta činjenica i „onome“ što nije slično „ovome“ uskraćuje mogućnost istoznačnoga bitka. Tako i mišljenje koje se suprotstavlja načelu analogije bića kad je posrijedi slučaj onog „novoga“ koje nadilazi bilo što 'staro' kao takvo često i tzv. progresivni mislioci nastoje dohvatiti s pomoću krajnje „zastarjeloga“ načina mišljenja, koje je, doduše, bilo vrhunac spekulativne metafizike uopće. Naravno, ova 'zastarjelost' nije ništa drugo negoli stanje stvari u odnosu na vremensku dimenziju sadašnjosti kao aktualnosti. Vrhunac je metafizike, dakako, Hegelova apsolutna znanost duha. I baš zato Peter Sloterdijk u svojem shvaćanju 'novosti' umjetne inteligencije kao mišljenja i bitka, govoreći tradicionalno ontologijski, posve promašuje „bit“ onoga što nazivam tehnosferom jer nije riječ o nastavku Hegelova apsoluta drugim sredstvima, nego o dokidanju svake analogije koja počiva na

zakonu kauzaliteta i načela teleologije. Drugim riječima, AI se ne može i ne smije razumjeti ovako kako to Sloterdijk formulira u jednom razgovoru koji sam odabrao za temat „Umjetna inteligencija: Moć, izazovi, granice“ u časopisu *Europski glasnik*, br. 28/2023.

„Umjetna Inteligencija je hibridni izraz za odavno poznati fenomen da u artefaktima (alatima, radovima i institucijama) namjere proizvođača opstaju gotovo neovisno o njihovim proizvodima. To je upravo ono što je izraženo u Hegelovom konceptu objektivnoga duha. Ono što je objektivno jest inteligencija koju su proizvođači uložili u alate, radove i institucije, a koja se naknadno odvojila od njih da bi je apsorbirale i primijenile druge inteligencije (subjektivni duh, učenici, korisnici).“

Ne, nije AI, po analogiji s Hegelovom trijadom subjektivnoga, objektivnog i apsolutnog duha ono „drugo“ ili „Veliki Drugi“ u smislu sekularne teodiceje, već ono „treće“ ili „Veliki Treći“ koji nadilazi čitavu povijest metafizike baš zato što nastaje kao tehnosfera u smislu realizacije metafizike u kibernetici. Kad Sloterdijk koristi izraz tehnosfera onda je to na tragu realizacije spekulativne metafizike u Hegela i na tragu destrukcije tradicionalne ontologije u Heideggera, ali s tom razlikom da on *téchne* ne misli kao ja u značenju potencijalno novoga mišljenja kao tehnogeneze ili autopoiesisa, već u pluralnosti mnoštva sfera koje određuju bit globalizacije svijeta danas. Zato ne može dospjeti do čistoće i nesvodivosti AI kao „novoga mišljenja“ u liku novoga apsoluta kao tehnosfere, već govori o „stroju“ ili dispozitivima tehnološke moći još od amblematskoga eseja „Pravila za ljudski vrt“. Ne, nije AI, ništa nalik tzv. objektivnome duhu u formi institucija „kulture i civilizacije“, već je riječ o nesvodivome „novom mišljenju“ koje počiva na hiperplastičnosti umjetnoga mozga i vizualizaciji događaja prema modelu tehnoznanstvene mjerljivosti i simulacije „objektivne stvarnosti“. To samo znači da nam je analogija s poviješću metafizike, koju je zdušno rabio Heidegger kad je uspoređivao iskon u Grka i metafiziku subjektivnosti u novome vijeku, posve zakazujuće sredstvo mišljenja. Nesvodivost AI zahtijeva „nove“ pojmove i

cjelokupni tzv. kategorijalni sustav, a ne usporedbe i sličnosti sa tzv. jučerašnjim svijetom, što bi rekao Stefan Zweig.

Nije li, međutim, čudovišno zapravo to da bi valjalo taj i takav zastarjeli svijet i čovjeka u njemu promatrati polazeći od 'druge i drukčije analogije, naime 'ove' tzv. umjetne stvarnosti proizvedene s pomoću AI. Nije li to maksima teorije složenosti i kontingencije koju je inaugurirao Marx u 19. stoljeću onom misaonom figurom da je ključ za anatomiju majmuna anatomija čovjeka, a ne obratno. Iz sadašnjosti valja mjeriti smisao prošlosti ma koliko to značilo kazati da nam više ništa ne govori ni Platon ni Kant niti Hegel. Iz budućnosti kao nadolazeće prisutnosti samostvaralačke tehnosfere valja sve ovo što je dosad bilo proglasiti zastarjelim i jednostavno zaboraviti da to što je bilo i prošlo može još imati bilo kakav oslobađajući smisao. Ono novo je ireverzibilni zakon evolucijskoga nihilizma. I tome se ne može ništa suprotstaviti osim stoičkoga stava da je čovjek uronjen u svijet i da u toj uronjenosti do kraja svih stvari misli i živi svoju nesvodivu slobodu plivajući protiv struje.

§ 33. O inflaciji antropologija

Čemu još čovjek ako je od strukturalne do kibernetičke antropologije, od Claude Lévy-Straussa do Stefana Riegera, postalo samoizvjesno kako svijet u smislu horizonta otvorenosti postaje mreža struktura, funkcija i programa algoritamske nove metafizike stvaranja posthumanoga stanja? U mojoj knjizi *The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Condition*, Schwabe Verlag, Basel-Berlin, 2023., ovo pitanje nema nikakvu 'apokaliptičku' crtu katastrofičnosti. Uostalom, ovo se pitanje na različit način pojavljuje u Heideggerovu mišljenju prebolijevanja metafizike, potom kod Emanuela Severina u njegovoj kritici nihilizma Zapada, isto tako u mediologiji Günthera Andersa, u Deleuzeovoj ontologiji postajanja, u Simondonovoj i Wienerovoj

kibernetici. Čitava povijest mišljenja 20. stoljeća jest povijest kritike i pokušaja prevladavanja humanizma. Čovjek se, uostalom, već u Heideggerovu *Bitku i vremenu* zbog nužnosti radikalnog ontologijskoga zahvata u bit metafizike više ne naziva ovim pojmom i izrazom, (njemački *der Mensch*), već se misli kao tubitak, njemački *Dasein*. Razlog je bjelodan. „Čovjek“ kao relikat modernoga subjektivizma vlada nad prirodom s pomoću znanstveno-tehničkoga redukcionizma. To znači da „čovjek“ kao supstancija-subjekt umjesto iskonske otvorenosti bitka pokorava sva bića svojim svrhama, a glavna metafizička znanost od Kanta do Schellera, Gehlena i Plessnera, vodećih predstavnika filozofske antropologije, postaje antropologija koja u sebe „usisava“ biologiju i psihologiju. Posve je krivo stoga modernu antropologiju uzimati kao alibi za novo shvaćanje humanizma. Nije to nikakva dekartovski artikulirana humanistička znanost koja razlikuje posve razdvojene um i tijelo, već da paradoks bude potpun, ona koja „čovjeka“ nastoji iz vertikalnosti transcendencije razmjestiti u horizontalnost imanencije.

Antropologija u ovom ili onome obličju uvijek je znanost koja misli „čovjeka“ izvan logike teologijskoga obrata u biti metafizike koji polazi od „drugoga došašća“ Krista u svijet, jer „čovjek“ više nije trijada duha-duše-tijela kao hijerarhijskoga ustrojstva, već ono što Nietzsche naziva „estetskom fiziologijom“, pri čemu poput Spinoze i Marxa ljudsko tijelo oslobađa svakovrsnoga „idealizma“ i „psihologizma“, te ga usmjerava kroz korporalni obrat u otvorenost nove povijesti koju određuje lik nadčovjeka. Ali, nadčovjek nije smisao ili cilj povijesti, već prijelazna faza u evoluciji onog „ljudskog-suviše-ljudskoga“ u ono što pripada figuri *homo kybernetesa*. Ponovit ću još jednom krajnje jasno za sve one koji ništa ne čitaju s razumijevanjem biti stvari, a htjeli bi biti arbitri s ideološkim kompasom za navigaciju društvenom prazninom. Marx i Nietzsche su mislioci prevladavanja metafizike kao nihilizma, a to znači i svih formi povijesno-epohalnih nauka o tzv. humanizmu od renesanse do Comteova pozitivizma, pa čak i do Sartreova egzistencijalizma. Heideggerovo „Pismo o humanizmu“ u

kojem spominje i Husserla i Marxa i Sartrea u tom je smislu i 'danas' neprevladana temeljna filozofijska literatura. U čemu je problem s antropologijama koje su ponikle na postavkama o kraju čovjeka? U tome što ne vide da je s vrhuncem u ideji realizacije metafizike u Hegela već dokinut bilo kakav „antropologizam“ i „humanizam“ i apsolutni duh postaje u svojoj istinskoj formi suvremenosti samo i jedino 'znanost logike' kao „filozofija enciklopedijskih znanosti“. To znači da je antropologija ne tek znanost o čovjeku, u smislu refleksije o njegovu predmetnome bitku. Umjesto toga antropologija kao znanost o duši sjedinjuje psihologiju i biologiju i reflektira „na“ čovjeka kao proizvoda ili rezultata prirodnih znanosti u smislu kategorija kvantiteta i kvaliteta, a subjektivni se duh realizira u objektivnome duhu ili onom što će Freud nazvati Super-Ego. Time otpadaju sve subjektivističke postavke moderne antropologije i „čovjek“ može u znanstveno-tehničko doba postati 'suvišnim čovjekom' a da sustav koji od dolaska tehnosfere sam sebe kibernetički proizvodi i kontrolira ono „neljudsko“ u čovjeku ne propadne u tehnički bezdan povijesti. Problem je, dakle, svih novijih dekonstruiranih antropologija od kulturalnih, strukturalnih do kibernetičkih u tome što je njihova znanstvena redundantnost zapravo „suvišna“. Zašto? Zato što „čovjek“ više ne kontrolira tehnosferu, već ona njega, zato što tehnosfera nije tehnologija koja počiva na logici kauzaliteta i načelu telologije, već na transklasičnoj logici rekurzivne kontingencije, zato što tzv. humanističke znanosti više nemaju svoje utemeljenje u filozofiji znanosti od Hegela do Whiteheada, već se umrežavaju i frakaliziraju s biokibernetikom i informatikom, a dolaskom umjetne inteligencije gube razlog opstojnosti u onom što se tako patetično nazivalo „ljudskošću“, a pod tim se pojmom uglavnom uvijek mislilo samo na ono što Lévinas naziva etikom Drugoga polazeći od suosjećajnosti spram njegove patnje bio to i pas ili svinja.

Inflacija antropologija danas svjedoči o porazu tzv. humanizma i humanistike s njezinom posljednjom vjerom u boga Jezika. Ali, ako ćemo pravo, najveći filozof jezika 20. stoljeća, Ludwig Wittgenstein baveći se jezikom i jezičnim

igrama u svoje dvije faze mišljenja, nije dospio dalje od – teorije slike nakon što je napustio ideju bilo kakve suvisle transcendentalne logike za doba mislećih strojeva. Neće nas spasiti ni Bog, ni jezik, niti slika svijeta s čovjekom u decentriranom središtu. Antropologije su već „metastazirale“ u zoologije a la Konrad Lorenz i *animal studies* a la Peter Singer. Ove su, pak, na putu postumanoga stanja kao sveopće hibridizacije prirodnih i umjetnih bića. Sve u svemu, tzv. „subjekt“ novih antropologija nije nikad bio hajdegerovski *Dasein*, već jedino stvar-stvor iz laboratorija kibernetike kao vrli kibernetički „čovjek“ koji nije bačen-u-svijet, već uronjen-u-mreže virtualnoga svemira u kojem vlada kaos, entropija i praznina umjesto čovjeka kojeg Sofoklo smješta u kraljevstvo demona i čudovišne neodređenosti između bogova i zvijeri, baš onako kako smo od Aristotela naslijedili najumniju definiciju metafizike kako je čovjek *zoon logon echon*, u isto vrijeme i živo biće i životinja koja ima govor. Antropologije više nemaju svoje opravdanje jer *homo kybernetes* kao post-čovjek više ne misli iz kazivajućega govora, već iz pokazivajuće slike događaja. Eto, tako je to s „čovjekom“ i njegovim tzv. svijetom danas.

§ 34. O dvije budućnosti

Budućnost, (lat. *Futur*), jest zapravo ne-vrijeme u smislu ontologijske odredbe postojanja stvarnosti. Prošlost je nekoć bila stvarnost jer postoje pisani ili materijalizirani tragovi kao dokazi života u prohujalome vremenu, a sjećanje je temeljno misaono iskustvo ljudske egzistencije. Sadašnjost se zbiva kao ozbiljenje mogućnosti u modusu nužnosti, što znači da je u pravilu uvijek drukčije artikulirana od očekivanja. Štoviše, sadašnjost je prisutnost u vremenu, a ne odsutnost onog što nazivamo bitak bića još od Aristotela. Grčki se to kazuje izrazima *parousia* i *anousia*. Staro-crkveno-slavenski je nastavak ovog *ousia* ili sućine-suštine kao pri-bitnosti ili pri-bitstva naprosto „divan“. Ono što, naime,

ousia bitno ukazuje' u zbilji jest osvjetljenost istine koja „sija“ i „sjaji“ u svojoj ljepoti otvorenosti bitka. Vrijeme sadašnjosti je otuda pro-sjaj trenutka koji se produžuje u trajanju. Zato je prošlost u bitnome smislu uvijek ona koja se dogodila „davno“, a ne neposredno sada. Temeljno misaono iskustvo ljudske egzistencije glede sadašnjosti jest prisutnost živoga događaja kao stvarnosti kojim se bitak i mišljenje o njemu podudaraju. Jedino budućnost u tradicionalnoj metafizici kao ontologiji nema svoju faktičnost, jer se još nije zamrznula u vremenu kao prošlost i jer još nije sada. Zato je temeljno misaono iskustvo budućnosti za čovjeka i druga živa bića koja imaju svijest o sebi u horizontu iščekivanja dolaska. Pravo kaže Derrida u jednom svojem tekstu da zapovjedna riječ „Dođi!“ ima mesijansko-eschatologijsko-soteriologijsku višeznačnost. Doći znači doći iz budućnosti. Odlazak je značajka prelaska sadašnjosti u prošlost. Dolazak je događaj iščekivanja na-dolazeće budućnosti. U bitnome smislu, i kod Heideggera i kod Derridae i kod Deleuzea, budućnost je pokretač izvornoga vremena kao događaja novoga. Samo što dolazak onog 'novoga' kao događaj može biti odgoda njegova dolaska i pad u „lošu beskonačnost“ nade u dolazak. Filozofija se, dakle, u svojoj bitnoj zadaći mišljenja svagda u suvremenosti orijentira iz budućnosti. Sve to otpočinje s novim vijekom kao događajem nastanka tehnološki konstruirane stvarnosti kojoj bitak određuje znanstveni nabačaj budućnosti kao eksponencijalno razvijene linearnosti.

Problem je, dakle, u tome što novovjekovna metafizika s Descartesom i Leibnizom za sliku budućnosti ima znanstveno preoblikovanu sadašnjost iz biti matematike kao temeljne prirodne znanosti koja postaje uvjet mogućnosti fizike. Sjetimo se, uostalom, da čak i Aristotel svoje shvaćanje vremena izvodi u knjizi *Fizika*. Grci su za razliku od modernih polazili od iskustva mitske slike svijeta, što znači da im je za paradigmu vremenske ekstaze ili dimenzije bila jedino mjerodavna prošlost. Budućnost za njih može biti smisljena jedino kao ozbiljenje prošlosti u kojoj skladno prebivaju bogovi i ljudi, besmrtnici i smrtnici. Što smo ovim dobili drugo negoli dva pristupa razumijevanju vremena, ono iskonsko ili

izvedeno iz autentične tradicije u kojem *arché* nije nikad ništa zauvijek prošlo, već je živo i uputno za svaku moguću budućnost, te ono moderno, koje Heidegger u *Bitku i vremenu* naziva vulgarnim jer apsolutizira sadašnjost koja je već uvijek u znaku znanstveno-tehničkoga odnosa spram bitka bića uopće. Time ne želim kazati da Heidegger suprotstavlja mitsko iskustvo vremena iz horizonta ovjekovječenja prošlosti u Grka kao otvorenosti iskonske budućnosti modernoj verziji ontologije kao metafizike koja iz bezuvjetne tehničke konstrukcije misli budućnost kao realizaciju sadašnjosti. Ne, u Heideggera je vremenska ekstaza budućnosti onkraj redukcije na znanstveno-tehnički „fudurizam“ i hegelovski pojmljenu „eshatologiju“ bitka. Mitsko vrijeme Grka u predplatoničkih mislilaca služi mu samo kao mogući put za destrukciju zapadnjačke ontologije uopće, koja zapravo, da to kažem gotovo apodiktički, nije mogla misliti ni autentičnu prisutnost bitka niti autentično vremenovanje vremena, jer ga je mislila iz „vulgarne aktualnosti“ onog „sada“. Budumo do kraja jasni. Heidegger je u *Bitku i vremenu* dospio do najradikalnije postavke ikad u povijesti metafizike. A to je da klasična ontologija nije nikad mislila iskonsko vrijeme iz horizonta prave ili autentične budućnosti.¹⁸

Naime, čitava ontologija od Aristotela do Hegela „zamrznula“ je razumijevanje bitka kao otvorenosti osmišljavanja onog što se ne pokazuje u vremenu kao prošlost i sadašnjost, već se ukazuje i naznačuje kao nadolazeći događaj budućnosti. Ključna ekstaza vremena istinske sadašnjosti zato nije nikakva aktualnost koja zastarijeva u „novome“, već samo i jedino ono što pripada nabačaju onog predbježnoga u vremenu koje nazivamo budućim, a njegova je egzistencijalna iskustvena moć u neprestanom stanju projektiranja-planiranja-otvorenosti onog što će se tek dogoditi, ali možda i neće, jer neizvjesnost i neodređenost pripadaju biti kontingentnoga događaja. Heidegger je, dakle, s *Bitkom i vremenom* otvorio novu mogućnost mišljenja onkraj

¹⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, sv. 2, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2002. Vidi o tome: Vanja Sutlić, *Kako čitati Heideggera: Uvod u problematsku razinu 'Sein und Zeita' i okolnih spisa*, A. Cesarec, Zagreb, 1988.

ontologije kao metafizike jer je bitak u njegovu smislu shvatio iz temporalne dimenzije budućnosti. No, ova budućnost nije redukcija ni na mitsku prošlost niti na znanstveno-tehničku sadašnjost, već razotkrivenost onog što nikad nije bilo, ali je u svojoj 'novosti' blisko iskustvu onog iskonskoga ili prapočetnog u Grka, navlastito Heraklita i Parmenida. No, što možemo reći o budućnosti drugo osim da se može misliti samo kao nadolazeći događaj koji ima dva modusa pojavljivanja, pravi i nepravi ne samo za Heideggera, već i za Marxa i Nietzschea, dva modusa artikulacije, nužnost i kontingenciju, dva modusa egzistencijalne slobode čovjeka u nadi i iščekivanju spasonosnoga izvan redukcije na tradicionalnu metafiziku i njezine različite soteriologijske nauke u religioznoj ekstazi židovsko-kršćanske eshatologije. Budućnost se vremenuje kao ono što nije ni bitak ni vrijeme u metafizičkome smislu prisutnosti-odsutnosti. Umjesto toga, budućnost se događa kao mogućnost-zbilja-nužnost otvorenosti povijesnoga vremena.

Ali, sve je to što je Heidegger otvorio kao mogućnost 'novoga' mišljenja s *Bitkom i vremenom* iščezlo s vremenom rekurzivne kontingencije tehnosfere i njezinim autopoietičkim probabilizmom događaja. Tehnosfera više ne pripada „bitku“ i „vremenu“ ni klasične ontologije, a niti one koju je Heidegger destruirao i nastojao preboljeti metafizički horizont uvidom u povijesnu otvorenost događaja, njemački *Ereignis*, tako da se vrijeme događa svagda kao predbježna mogućnost zbiljske prošlosti. Drugim riječima, budućnost kao prava dimenzija otvorenosti vremena podaruje prošlosti i sadašnjosti novi smisao samo pod uvjetom da vrijeme biva čovjeku podareno u svojoj nužnosti zbivanja, a ne konstruirano kao ponovljiva neponovljivost kibernetičke povratne sprege-*feedback*. Budućnost koju proizvodi tehnosfera nema više ništa od kozmičko-prirodne neizvjesnosti i emergencije, već je u posthumanome stanju simulacije i vizualizacije događaja s pomoću kvantifikacije i probabilizma. Zato valja govoriti o dvije otvorenosti „pravoga“ vremena koje svoj smisao zadobiva iz budućnosti. Prvo je ontologijska, a druga kibernetička otvorenost. Prva budućnost mjeri iz

egzistencijalne otvorenosti nade, iščekivanja, dolaska onog što Heidegger naziva bitak-k-smrti, (njemački, *Sein-zum-Tode*), a prostorno-vremenska odrednica mu je konačnost, smrtnost u značenju povijesne epohalnosti. Druga budućnost konstruira kao vjerojatnost događaja u smislu njezine tehnoznanstvene nepredvidljivosti kojoj je „mjera“ bezmjerje i beskonačnost. Čovjek više nije ni u kojem destruiranome obliku *Dasein*-a „mjera“ ili „namjesnik“ ove „prave“ budućnosti, već je to *homo kybernetes*. I zato mi više „nemamo“ budućnost kao otvorenost povijesti, nego „imamo“ povijest kao budućnost nove otvorenosti s onu stranu „bitka“ i „vremena“, „čovjeka“ i „zemlje“.

Pravo je pitanje samo jedno. Čemu uopće još filozofija koja ne može misliti „svoje“ vrijeme sabrano u mislima tehnosfere kao kontingentnoga događaja nadolazeće budućnosti?

§ 35. O paradigmi i njezinoj moći u mišljenju obrata

U knjizi *Izgledi nadolazeće filozofije: Metafizika-kibernetika-transhumanizam*, bavio sam se u analizi „paradigmatske“ knjige iz područja teorije znanosti, naime one Thomasa S. Kuhna, *Struktura znanstvenih revolucija*, pojmom paradigme. Nema nikakve dvojbe da je to zacijelo najučestalija riječ-pojam u suvremenoj uporabi u filozofiji i društveno-humanističkim znanostima uz Foucaultov pojam diskursa. Evo, što o tome kažem na str. 153.

„Grčki izraz *parádeigma*, sastavljen je od *παρά* *parà* “pored” i *δεικνύμι* *deiknymi* “pokazati”, “učiniti razumljivim”; plural *paradigme* označava primjer, uzor, uzorak. U filozofiji, prema platonističkoj tradiciji, paradigma označava izvorni obrazac svakoga osjetilnoga predmeta, odnosno ona je individualni, posebni slučaj općega. U logici, pak, paradigma je uzor ili standard što omogućuje pojmovna razlikovanja na kojima počiva određena praksa djelovanja. Kuhn rabi ovaj pojam relacijski. A to znači da je uvijek riječ o nekom stanju koje u povijesno-epohalnome smislu može biti pred-paradigmatičko i post-paradigmatičko, dok se ozbiljenje paradigme kao

postignuća u znanosti pojavljuje u okvirima normalne znanosti i određuje neku teoriju kao svojevrsna temeljna ideja, model, obrazac, struktura. Paradigme otuda ne mogu biti neka vrsta nadomjeska za Hegelov apsolut kao ideju koja sintetizira pojam i zbilju u zbiljskome pojmu. Uostalom, čitava je Kuhnova nakana kad je riječ o shvaćanju povijesno-epohalno određene znanstvene revolucije u tome da pronade unutarnju logiku procesa kontingencije, a ne teleologijskoga momenta upisivanja skrivenog plana ili svrhe znanosti u povijesti čovječanstva.“

Sada želim kazati sljedeće. Paradigma ima za shvaćanje tehnosfere tri korelacijska značenja. Sva su tri na istoj razini pojmovno-kategorijalne redundancije i gotovo su tautologijska. Razlog za to je što tehnosfera nema više metafizičko značenje Aristotelove logike kao *episteme téchne*, već je posrijedi autopoietička konstrukcija umjetne stvarnosti koja ne postoji u tzv. prvoj ili pravoj stvarnosti. Kad je najznačajniji filozof kibernetike Gilbert Simondon objašnjavao kako pojam informacije ne može biti po analogiji isto što i Aristotelova forma u smislu *eidos* i *morphé*, onda je to bio obrat u biti metafizike. Razlog je bio u tome što je nastankom mislećega stroja ili kompjutora promijenjen model ili matrica cjelokupne zapadnjačke filozofije kao ontologije. Paradigmu valja stoga osloboditi od metafizičkoga značenja u Grka iako je izraz povijesno grčki kao i gotovo svi drugi koje i danas rabimo u filozofiji i znanostima, uz naravno preinačena značenja nakon što je latinski jezik u doba Rima i kršćanske skolastike zavladao zapadnjačkom civilizacijom. Otuda ova tri značenja paradigme pripadaju području koje više nije omeđeno odnosom filozofije, znanosti i umjetnosti u mišljenju bitka, tradicionalno kazano, već je otvoreno-zatvoreno u „crnu kutiju“ kibernetike, što pretpostavlja mišljenje mišljenja, hegelovski izrečeno. Paradigma se, dakle, mora razumjeti kao (1) transverzalno mišljenje tehnosfere kao kontingentnoga događaja stvaranja novog umjetnoga života (A-life): (2) matrica ili spoznajno-teoretsko-pragmatično-proizvodni okvir u kojem se mišljenje artikulira kroz povijest kao lingvistički, vizualni i numerički kôd i tako postaje univerzalnim alatom stvaranja i dohvaćanja stvarnosti u mislima: (3)

pojmovno-kategorijalni sustav mišljenja s kojim se razlikuju tzv. prirodne od tzv. društveno-humanističkih znanosti od umjetnosti i s kojim se ono što ih povezuje pokazuje kao fundamentalna struktura kao što su to ideja u Platona, *energeia* u Aristotela, duh u Hegela, rad u Marxa, događaj u Heideggera i Deleuzea, teorija relativnosti u Einsteina, teorija crnih rupa u Hawkinga, tehnološka singularnost u posthumanizmu Kurzweila.

§ 36. O potrebi za filozofijom

Ovako to kazuje najveći filozof ikada u svojem mladenačkome spisu iz 1801. godine. Hegel, naime, pokazuje da potreba za filozofijom

'proizlazi iz žive izvornosti duha, koji je u njoj sobom uspostavio rastrgnutu harmoniju i samostalno je oblikovao, s druge strane, iz posebne forme koju nosi razdvajanje, iz koje proizlazi sustav. Razdvajanje je izvor *potrebe filozofije...*'¹⁹

Prvo je ideja, drugo stvaranje koja pretpostavlja kaos kao prvi početak iz kojeg nastaje bitak uopće, to stanje čiste 'rastrgnutosti' iz kojeg proizlazi nužnost razdvajanja Jednog i Svega, bitka i bića, treće je filozofija koja odgovora potrebi za čime – mudrošću ili sve-jedinstvom bitka kao takvoga u apsolutnome znanju? Očito je da Hegel mora apsolutizirati filozofiju koja ima primarnu moć duhovnoga stvaranja nad umjetnošću i znanošću. On to „mora“ naprosto zbog toga da bi povijest imala svoj smisao otpočevši ne kao slijepi slučaj nužnosti, već kao izvorni nabačaj slobode. Zato je ova „potreba za filozofijom“ više od ontologijsko-egzistencijalnoga otvaranja povijesti Zapada koja za razliku od mitsko-religioznoga 'prvoga početka' izvan Grčke, u Egiptu ili u Indiji i Kini, zahtijeva ekscentričan način života filozofa nesvodivih na monaštvo, pustinjaštvo i mandarinstvo. Filozofija je mišljenje bitka kao otvorenosti svjetova i njezin je

¹⁹ G. W.F.Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Reclam, Leipzig, 1981., str. 24.

životni prostor od izvornih Grka do suvremene kozmopolitske izbačenosti u svemir. „Živa izvornost duha“ je ono isto i različito u protijeku vremena i ima strukturu mišljenja kao „žive vječnosti“. Što drugo čini Hegel na kraju svojeg sustavno-dijalektičkoga mišljenja negoli što opetuje Aristotela u *Enciklopediji filozofijskih znanosti* kad govori o ozbiljenju apsolutnoga duha u povijesti. Razdvajanje je time prestalo biti „izvor potrebe filozofije“, a mudrost kao bit filozofije postala je na kraju puta zapadnjačke metafizike apsolutno znanje. Dakle, ni filozofija ni umjetnost, a još manje religija, ne mogu Hegelu više biti svjedočanstva suvremenosti apsolutnoga duha u vremenu bezuvjetne vladavine prirodno-tehničkih znanosti koje je otpočelo u 19. stoljeću. Kad umjesto razdvajanja ili analize imamo sjedinjenje ili sintezu mišljenja i bitka u „višem smislu“ od suprotnosti prirode i duha, onda smo na kraju povijesti i to ne samo umjetnosti kao osjetilnoga sijanja Ideje, već ponaprije filozofije kao čiste refleksije o svijetu i njegovim povijesno-epohalnim likovima. Metafizika je u svojem čistom obliku vladavine Ideje kao apsolutnoga duha dovršena u Hegela i zato nakon njegove filozofije slijede samo i jedino različita više ili manje radikalna rastemeljenja Apsoluta koji se poima ili kao totalni znanstveni rad u Marxovu komunizmu, ili kao volja za moć kao vječno vraćanje jednakoga u Nietzschea, ili kao religiozna egzistencija singularnosti slobode u Kierkegaarda, ili kao povijesno mišljenje bitka u Heideggera, ili kao gramatičko-logički obrat metafizike u Wittgensteina, ili kao naposljetku ontologija postajanja i mišljenje kao događaj digitalnoga konstruktivizma u Deleuzea. Svi ovi pokušaji razgradnje i rastemeljenja Hegela i njegove apsolutne znanosti duha samo drukčije odgovaraju na pitanje o izvoru *potrebe za filozofijom*.

Ova potreba nije tek „duhovna“, pa bi sve druge, tzv. duševne i tjelesne potrebe valjda bile ispod nje u smislu ontologijskoga ranga i psiho-somatske ili psiho-estetske konfiguracije. Ne, potreba za filozofijom pripada nužnosti i slobodi ljudske egzistencije kao pitanje osmišljavanja njezine kontingentne „biti“. Budimo jasni. Ni esencijalizam niti anti-esencijalizam kao dva lika povijesnoga

kretanja metafizike do svoje sinteze u apsolutnoj znanosti kao uvjetu mogućnosti nastanka tehnosfere nisu ovdje zauvijek fiksne pozicije mišljenja u spoznajno-teorijskome smislu. Platon i Nietzsche nisu, dakle, apsolutno suprotstavljeni likovi mišljenja u formi filozofije, već nemogući srodnici u razlici koji nužno postaju momenti u razvitku Ideje, ali ne u hegelovskome smislu, već u onome koje označava vladavinu jezika-slike-broja kao trijade jednog posve drukčijeg povijesnoga 'apsoluta' od onoga kojeg Hegel razvija od početka do kraja svoje spekulativne dijalektike. Umjesto ili-ili logike suprotnosti i proturječja, susrećemo se danas u doba tehnosfere s logikom i-i, što znači da i metafizika i kibernetika, ono duhovno i ono tehnološko, više nisu ponorom razdvojeni entiteti, već su uklopljeni u posve drukčiji poredak značenja tzv. transklasične logike kojom upravlja načelo *tertium datur*. Ali, ako smo rekli da je s Hegelom filozofija od težnje spram mudrosti postala realizirano apsolutno znanje, sinteza bitka i mišljenja, onda je kraj filozofije u tome što mišljenje kao logika znanstvene povijesti više nema svoj intencionalni predmet, dakle bitak u njegovoj bićevitosti, već se nastavak povijesnoga zbivanja mora događati tako što apsolut sam proizvodi svoj sustav i okolinu. Konzekvencija Hegelova apsolutnoga duha u liku apsolutne znanosti u filozofijskome liku apsolutne Ideje uistinu jest nastanak tehnosfere iz kibernetike. Pa, ipak, tehnosfera nije kraj metafizike u Ideji, već imanentna transcendencija u pragmatici tehnoznanstvenoga znanja s onu stranu razlike uma i zbilje, živoga i neživoga, prirodnoga i umjetnoga.

Potreba za filozofijom u doba tehnosfere, međutim, ne proizlazi više iz razdvajanja svjetova transcendencije i imanencije, ni iz kakve razlike ili dualizma bitka i bića, duha, duše i tijela u smislu karteizijanstva ili kantovstva ili moderne njihove verzije u Husserlovoj fenomenologiji i Freud-Lacanovoj psihoanalizi. Već je u teoriji filma Gilles Deleuze pokazao kako je njegova tajna u metafilmskoj singularnosti informatike, pa svaki razvitak slike kao događaja, kako to ja tvrdim u knjizi *O filozofiji filma – Slike događaja*, Bijeli val, Zagreb, 2023. stvara suvišnim kako čovjeka kao tzv. subjekta pogleda, tako i objekte filmskoga

insceniranja, jer tehnosfera konstruira umjetnu stvarnost života kao kinematički događaj beskonačne brzine vizualizacije događaja. Potreba za filozofijom po prvi puta u njezinoj povijesti, usuprot Hegela i metafizike Zapada, ne proizlazi iz težnje za sintezom bitka i mišljenja, duha i tijela, mogućnosti-zbilje-nužnosti, za prevladavanjem razdora i bezdana između svjetova ideje i svjetova prakse. Umjesto toga, „nova“ potreba za filozofijom nastaje iz pseudo-sinteze života i umjetne stvarnosti koja djeluje prema načelu kontingentnoga događaja autopoietičkoga stvaralaštva. Kad ChatGPT u tendenciji može „misлити“ i „pisati“, „misлити“ i „slikati“, „misлити“ i 'algoritamski računati', onda je to samo korak do nastanka samosvjesnoga stroja mišljenja koji nema više nikakav o-i-za-sebe apsolutni duh koji ga pokreće i podaruje mu volju za moć, odnosno potrebu za vladanjem nad Drugime, već se bit tehnosfere pojavljuje kao novo kibernetičko mišljenje s četvorstvom informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije umjesto metafizičke „mehaničke organologije“ bitka-Boga-svijeta-čovjeka. Priroda je za Grke predplatoničkoga razdoblja onaj moćni i silni *physis*, sinonim za bitak uopće, a za novi vijek priroda u tendenciji postaje kao što je to kazao Hegel u *Fenomenologiji duha* rezultat prirodno-tehničkih znanosti. Otuda možemo vidjeti kako i zašto bitak bića više nije ništa prirodno i Bogom dano, već konstruirano činom misaone refleksije i njoj primjerene tehnike i tehnologije. Uistinu, „duh fenomenologije“ u Hegelovu mišljenju svjetske povijesti jest tehnologija a ne teologija kako to tvrdi Sutlić u svojim *Predavanjima o Hegelu*, koju iz metodičkih razloga čistoće njegova mišljenja u transeutnome smislu valja neutralizirati i suspendirati. Bog ne misli i ne konstruira sustav znanosti logike, već to čini ono mišljenje koje na kraju metafizike nadilazi i duh i prirodu i u formi supstancije-subjekta postaje apsolutna znanost koja misli samu sebe.

Ova sinteza na kraju povijesti postaje kao pseudo-sinteza fundamentalna potreba za filozofijom ali ne kao mitopoetskom iluzijom ili jezično-analitičkim zagonetanjem zagonetki faktičnosti i mistike života, ne kao povratak Heideggeru ili Wittgensteinu, već kao preuzimanje u zalog ono što je upravo najveći filozof

ikad, G.W.F. Hegel ostavio budućnosti kao aporiju. Kako uopće misliti ovo što se događa, a nije ni bitak ni bitost bića, ako više nema „prirodne“ potrebe za filozofijom kao sustavom apsolutnoga duha, već je svaka izgradnja novoga sustava u filozofiji, kao što je to ironično i točno kazao Adorno, sustav ludila ili ludilo kao sustav?

Nama nije „suđeno“ biti ni mudracima niti genijalnim znanstvenicima u potrazi za objektom X. Mi ne bježimo u monaške špilje i samostane, niti u pustinjačke nomadske izbe, a nekmoli da se sklanjamo pod skute carskih tirana da bismo hinili mandarinsku mudrost svijeta. Mi, koji otvaramo mogućnost nove potrebe za filozofijom nismo niti na tržnici ili trgu i ne prosvjećujemo tzv. politički narod ogrezao u neotklonjivu doksu svojeg vremena. Mi nismo ovi „mi“, a nismo ni „oni“ iz muzeja i mauzoleja odavno mrtve metafizike koji se i nadalje bave „filozofijom“ kao disciplinom mišljenja, misleći valjda da će nešto novo naučiti iz starih i odavno mrtvih zbirki tekstova ako ih samo što je moguće više znaju napamet da bi ih pravilno protumačili, pa sebe nazivaju „istraživačima“ filozofije kao povijesti metafizike s težnjom da postanu vrhovni hafizi u okrilju sveučilišta i instituta. Mi, koji možda još nešto mislimo, nismo drugo negoli filozofi koji umjesto mudrosti i apsolutnoga znanja, umjesto euro-budhizma i tehnopedije, polaze od aksioma da je filozofija u doba tehnosfere ono „treće“, između iskona i kraja povijesti, kao što je to i sama bit tehnosfere u *autopoiesisu*. To treće jest „potreba za filozofijom“ kao opravdanjem autentičnoga života mišljenja izvan bilo čega utilitarnoga i pragmatičnoga. Misliti znači imati mogućnost otvorenosti drukčije budućnosti od ove koja je samozadana tehnosferom. Misliti znači biti otvoren za ono nenadano i nedokučivo što dolazi iz nadolazeće budućnosti, kako to kazuje prvi filozof Heraklit u jednom svojem fragmentu.

§ 37. O govoru, riječima i jeziku kao igri

Ne možemo razumjeti Druge kao što oni ne mogu razumjeti nas polazeći od onoga što nam je navlastito, a njima nije. Čovjeku je usuprot svih drugih živih bića bit određena time da je biće koje ima mogućnost govora, ono što Aristotel određuje kao *zoon logon echon*, a što se skolastički prevodi na latinskome kao *animal rationale*. Ovo je, dakle, temeljna metafizička definicija čovjeka i to će trajati sve do Heideggera i Wittgensteina kad uslijedi povijesno-bitkovni i gramatički obrat s dalekosežnim konzekkvencijama ne samo za filozofiju, već i za umjetnost i znanosti. Aristotel čovjeka shvaća kao biće zajednice, odnosno polisa, a za razumijevanje Drugih u zajednici kao slobodnih ljudi, iz koje su isključene žene i robovi, nužno je govorom uspostavljati odnos spram bogova i prirode kao odnos koji pretpostavlja vladavinu logosa nad ne-umom i kaotičnim silama slijepe prirode. Govor je ono što je čovjeku kao rodnome biću, u smislu njegove univerzalnosti, partikularnosti i singularnosti, unaprijed dosuđeno ili ukorijenjeno kao nabačaj nužnosti i slobode. Mišljenje kao najviša sposobnost razumijevanja bitka nije, dakle, moguće bez govora, pri čemu znamo još od Platona u *Kratilu* da jezik nije tek sredstvo mišljenja, nego i uvjet mogućnosti razborita govorenja i navlastita poetskoga skladanja svijeta. Grci misle čovjeka iz njegove 'okovanosti' govorom kao fundamentalnom strukturom mišljenja i nije stoga začudno što govor ima prednost pred pismom, kako to svjedoči mudrac Sokrat, jer živo govorenje pripada autentičnoj biti *polisa* kojeg čine živi ljudi, a ne mrtvi spomenici i pismo koje većina ljudi ne poznaje iz neukosti i nepraktičnosti za svakodnevno zbrinjavanje. Govorenje je zborenje i sabiranje misli samo onda kad je dovedeno do čistoće kazivanja u formi mita, religije, umjetnosti, filozofije i znanosti. Sve drugo je praktična komunikacija u svakodnevici, koja često ima karakter odsutnosti viših metafizičkih načela u ime tehničke pragmatike znanja. Čovjek-bez-govora ne postoji kao takav, jer i šutnja i nijemost ne znače da neki čovjek ne govori, već da samo to ne čini javno u komunikaciji s Drugim s pomoću

jezika ili da mu je na ovaj ili onaj način oduzeta sposobnost govorenja, što ne znači da ne misli i nema mogućnost razumijevanja bitka, možda i najvišeg dosega uopće ako ima dar pisanja.

Ivanovo *Evandjelje* govori o početku koje bijaše Riječ dana od Boga i koja prethodi utjelovljenju čovjeka. Poput Aristotelova *animal rationale*, tako je i *Biblijsko* mišljenje ono koje čovjeka svodi na govor i podaruje mu moć mišljenja iz jednostavnog razloga što Bog u svojoj nadosjetilnosti i čistoj formi metafizičkoga utemeljitelja svijeta i čovjek u njemu moć stvaranja utiskuje u biće koje je njegova slika i paslika. Čovjek, dakle, zadobiva svoju 'bit' iz onog što je njegova matrica i forma mišljenja i kazivanja o bitku-bogu-svijetu-čovjeku. U odnosu na sliku, međutim, ljudsko govorenje jezika i mogućnost razumijevanja Riječi pokazuje se nad-moćnim stoga što je govor-jezik-Riječ ono što nadilazi pojavnost slike kao pukog znaka ili traga materijalnosti u vremenu. Govor je nematerijalnost i time podaruje mišljenju da u individuaciji čovjeka pronalazi svoj smisao u konačnosti vremena, u ovom 'ovdje' i 'sada' prostorno-vremenskome okviru prisutnosti, ali svagda samo kao stvaralačko ponavljanje onog što je svima ljudima zajedničko u svim vremenima, od tzv. Prvoga do tzv. Posljednjeg čovjeka. Misterij ljudske egzistencije na zemlji nužno se pojavljuje u formi govora-jezika-riječi-pisma, iako se povijest civilizacije zbiva kao povijest alfanumeričkoga pisma s podrijetlom u slikovnome pismu kao što je to slučaj s Egiptom, Kinom, Japanom. Slika je od *logosa* preko *graphosa* do *imaga*, odnosno do moderne tehničke slike kao fotografije i filmske slike, uvijek u službi mišljenja kao kazivanja. I to je metafizički u svim povijesnim epohama fiksno i nepromjenljivo. Drukčije biti ne može zato što čovjek komunicira s Drugima jedino polazeći od onog što mu tvori navlastitu „bit“. Ako je govor pojavna „bit“ jezika u kazivanju, onda je to tjelesno haptička sposobnost iskazivanja i pokazivanja onog što mišljenje misli kad misli filozofijski ili kad misli znanstveno ili kad misli umjetnički. Logos se pojavljuje i kao logika i kao mito-poetika, i kao računajuće mišljenje, njemački *Rechnen*, i kao kazivajuće mišljenje, njemački

Dichten, kako to tvrdi Heidegger u spisu *Was heisst Denken?* No, problem je što je ova fundamentalna struktura o kojoj govori i Aristotel i Biblija samo i jedino povijesno reduktivna struktura, a ne nadhistorijska sudbina i udes čovjeka koji ne vlada svojom „biti“, već je ima kao dar i zadanost u smislu fakticiteta koji baš zato što je nužno uspostavljen nastankom *homo sapiensa* kao dispozitiv „ljudskosti“ ostaje u području čiste mistike, kako je to bilo bjelodano Ludwigu Wittgensteinu. Što je uopće jezik ako ne povijesni razvitak ove fundamentalne strukture ljudske egzistencije koja se zamrzнула u vremenu kraja ljudske biološke evolucije i sada se samo tehnoznanstveno konstruira kao slika i broj u „govoru“ onog što više nije ljudsko *par excellence*, već pripada „biti“ tehnosfere. Zato je jezik u doba vladavine umjetne inteligencije vizualizirani događaj onog što više ne kazuje, već pokazuje, kako bismo to mogli kazati preuzimajući 'logiku' jezičnih igara iz knjige kasnoga Wittgensteina, *Filozofijska istraživanja*.

'Sudbina' je jezika da izgubi svoje govornike kao žive namjesnike Aristotelova *zoon logon echona* i kao mrtve svjedoke uskrsnuća Ivanova *Evandjelja*. Jezik prestaje biti mito-poetsko kraljevstvo osmišljavanja bitka i vremena i postaje dispozitiv tehnosfere u njezinome slikovno-brojevnom trojstvu računanja-planiranja-konstrukcije objekta *X*. Tzv. fundamentalna struktura se preobražava u strukturu post-fundacionalizma i zato sve današnje filozofije jezika s bilo kojim tzv. referencijalnim okvirom od fenomenologije, hermeneutike, poststrukturalizma do analitičkoga pragmatizma nalikuju zastarjelim alatima za lov na sablasti. Nakon Wittgensteina i njegovih jezičnih igara kao forme života filozofije su jezika posve neupotrebljive i može ih se mirne duše arhivirati u povijest sveopćega nihilizma. Zašto su neupotrebljive? Pa, zato što je jezik postao *know-how* onog što je neljudsko kao takvo i što pripada *homo kybernetesu*, a to nije živo svjedočanstvo govora jednog povijesno nastalog živoga bića koje može razumjeti i Aristotela i Bibliju i Druge polazeći od „biti“ navlastita mišljenja, već umjetna stvarnost onog što može biti onkraj svekolike metafizike čista vizualizacija događaja i kao takva otčitana kao zvuk, signal i možda nešto i brže

od brzine svjetlosti. Najteže se pomiriti da na ovome jeziku na kojem pišem(o) više ništa što dolazi iz svijeta tehnosfere kao događaj nadolazeće budućnosti nema trag mistike, a niti misterija. Umjesto toga, jezik još samo u-kazujući po-kazuje ono što nije, već se događa kao tehnološka singularnost obradbe informacija. Naravno, za kraj ovog paragrafa preostaje još samo reći šekspirijanski i hamletovski – *vrijeme je jezika out of joint*.

§ 38. O zaboravu bitka i pamćenju tehnosfere

U Dielsovim *Predsokraticima* naići ćemo na historiografske činjenice kako su oni koje još nisu zvali filozofima u tzv. mitsko doba Grka živjeli predugo i suočavali se s nelagodama agonije starosti poput svakovrsnih bolesti tijela, duše i duha. Već u začetno doba pred-metafizike bilo je simptomatično da mislioci u pravilu dosežu ljudsku mjeru besmrtnosti, što je naravno u biološkome satu otkućaja dosuđenih godina na ovome svijetu predstavljalo problem kako za njih osobno tako i za njihove obitelji. Jedno je i u poznim ljetima života biti misaono životan i lucidan, održavati tijelo krepkim i pogodnim za obavljanje primarnih životnih funkcija bez boli i patnje, a drugo je doživjeti Nestorove godine oduzet, onemoćao i s razinom svijesti ravnoj usahloj biljci na prozoru kuće bitka. Nema dvojbe da je ovaj fakticitet trajanja života čovjeka gotovo 'sudbinski' predodređen kozmičko-biološkom evolucijom i da se čini kako ljudska vrsta ne može prijeći prag ove prirodne besmrtnosti, jer nije istovjetna s bogovima, već je po svojoj tzv. naravi nastavak životinja drugim sredstvima, uz bitne razlike koje proizlaze iz biti jezika kao mišljenja ili posjedovanja samosvijesti i moći duhovnoga stvaranja povijesno-epohalnih svjetova. Diels navodi da su stoga prvi filozofi odlazili u smrt samoubojstvom u rasponu od herojskih izvedbi poput Empedokla koji se sunovratio u vulkanski krater Etne do slučajeva što bismo danas rekli 'potpomognutoga samoubojstva' ili eutanazije koja je uostalom grčka riječ za ovaj

prvorazredan bioetički fenomen. Postoji apokrifna pripovijest da je najveći grčki dramatičar i pisac tragedija Sofoklo u visokim godinama odlučio konačno sklopiti savez s filozofima koje je dotad znao izrugivati u svojim dramama ili ih prikazivati u negativnome svjetlu. Navodno je došao do njih u Atenu gdje su se skupljali kao prethodnica buduće Platonove Akademije i zavapio:

– Filozofi, tako vam Zeusa i mudre Atene, primite me u svoje odaje i prosvijetlite! U ovim strašnim godinama nemoći i oduzimanja radosti života, kad mi više ni vino ne godi, a napustila me je moć požude i strasti spram žena, ostali ste mi samo vi i vaša božanska mudrost kao posljednja utjeha.

Najznačajniji pojam ili sintagmu u suvremenoj filozofiji koja pokazuje nemoć svih ovih ili onih ontologija, tradicionalnih ili modernih, stvorio je Heidegger u spisu *Platonov nauk o istini* iz 1947. godine. Ondje uz „otkriće“ drevnoga grčkog shvaćanja istine kao razotkrivenosti, *aletheia*, govori da je cijela povijest filozofije kao metafizike, a to za njega znači i povijesti Zapada, ništa drugo negoli „zaborav bitka“, (njemački *Vergessenheit des Seins*.)²⁰ *Aletheia* je istina bitka kao njegov smisao u izvornome smislu razotkrivanja ili otvorenosti, a ne srednjovjekovno-kršćanski pojam istine kao podudarnosti mišljenja i bitka, što već bitno pokazuje da je mišljenje konstrukcija bitka, kako će to jasno istaknuti novovjekovna logika kao temelj metafizike subjektivnosti od Descartesa do Schellinga i Hegela. Heidegger u ovom naprosto divno napisanome tekstu minucioznom filologijsko-filozofijskom analizom otvara mogućnost uvida kako je već s Platonom otpočela metafizika kao zaborav bitka time što se na njegovo mjesto postavilo mišljenje bića kao bića, a ne više razotkrivenost bitka. Dakle, zaborav je povijesni događaj na kojemu počiva metafizika kao nihilizam. Nije posrijedi tek neki propust u ljudskome mišljenju nalik grešci ili zabludi u logičko-psihološkom smislu. Naprotiv, susrećemo se s postavkom kako nam je već u Platona na djelu redukcija bitka na biće i otuda prikrivenost smisla bitka uopće.

²⁰ Martin Heidegger, 'Platons Lehre von der Wahrheit', u: *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1978., str. 201-236.

Zaborav je otuda „ontologijskoga“ značenja, a ne ontičkog i stoga ima karakter sudbonosnoga događaja za čitavu svjetsku povijest utemeljenu na zapadnjačkoj metafizici. Što se to zaboravlja drugo negoli ono izvorno i tako jednostavno kao što je istina u svojoj razotkrivenosti bitka. Kad vlada zaborav bitka, onda je sve u znaku euforije i trijumfa samopostavljenosti bića što svoju bit izvodi kao moć neljudske tehnologije nad prirodom i čovjekom. Jedino što preostaje mišljenju koje filozofijski otvara mogućnost drukčijeg svijeta jest neprestano oživljavanje sjećanja na ono izvorno što nikad nije prošlo jer se pojavljuje u jeziku kao događaju mišljenja. Borba protiv ovog zlokobnog Alzheimer-sindroma u biti mišljenja jest borba za očuvanje sjećanja na smisao bitka ili borba za očuvanjem identiteta u jeziku samoga mišljenja. Bit je ovog Heideggerova „otkrića“ sveze *aletheiae* i zaborava bitka u pronalasku trećeg ključnoga pojma suvremene filozofije kao glavnoga uzročnika svekolikoga zaborava bitka. Naravno, to je pojam postava, njemački *Gestell*, kao biti tehnike u njezinome novovjekovnome značenju vladavine nad bitkom uopće.

Što bi bila prava konzekvencija sveze i odnosa ova tri Heideggerova 'otkrića' u suvremenoj filozofiji, koju je od 1964. godine i predavanja „Kraj filozofije i zadaća mišljenja“ prestao rabiti za svoje mišljenje i gdje govori o kibernetici kao realiziranoj metafizici? Prvo, da s postavom ulazimo u najdublju noć kao pomračenje svijeta jer je to model za atomsku odnosno nuklearnu fiziku i stvaranje atomske odnosno nuklearne bombe. Drugo, da je postav početak kraja svekolike metafizike jer „bit“ tehnike više nema ništa s izvornim grčkim *téchne* i *poiesis*, umijećem i proizvođenjem novoga u svijetu, već samo i jedino s konstrukcijom onoga što više nije priroda kao takva i nije smisao bitka kao takvoga. Bez postava nema zaborava bitka i kao alternative vladavini bezuvjetne moći moderne tehnike 'otkrića' izvorne biti istine kao *aletheaie*. I treće, mišljenje nakon toga kraja filozofije kao metafizike u kibernetici može biti samo ono mišljenje koje misli onkraj suvremenosti realizirane biti tehnike u svijetu kao sustavu informacija. To je mišljenje događaja kao o-puštenosti, *Ereignisa kao*

Gelassenheita. Filozofija kao mišljenje koje ne služi tehnoznanstvenoj konstrukciji svjetova uistinu može biti samo *mytho-poiesis*. Svaka se paradigma mišljenja u povijesti Zapada pojavljuje i kao pitanje o smislu bitka u okružju vladavine jezika. Tako je shvaćanje jezika za Heideggera na istoj razini kao i shvaćanje prevladavanja-prebolijevanja metafizike. Jezik kojim je napisana rasprava o Platonovu pojmu istine zacijelo pripada izvornome govorenju koje nastoji približiti grčko iskustvo modernome. No, jezik koji bi dohvatio bit tehnosfere više ne može biti ovaj Heideggerov put etimologiziranja njemačkoga jezika, već jezik neologizama i montaže pojmova iz kibernetike, kozmologije, tehnoznanosti, pragmatike i vizualne semiotike. Zašto? Zbog toga što se sada više ne radi o zaboravu bitka i otkriću *aletheiae*, već o računajućem mišljenju tehnosfere koja autopoietički stvara novo i s pomoću umjetne inteligencije pamti nadmoćno sve što se događa u realnome prostoru-vremenu, jer vizualizira i skenira stvarnost kao skladište memorije. Umjesto zaborava bitka mi smo konektirani s mrežom informacija koje se nikad ne mogu izgubiti kao u Hawkingovoj teoriji o crnim rupama. Naime, najveći astrofizičar i kozmolog našeg doba tvrdio je da se informacije zaustavljaju na horizontu događaja i nikad ne propadaju u bezdan. Očuvanje informacija u potencijalnoj vječnosti čini umjetno pamćenje tehnosfere posve drukčijim od nužnoga zaborava ljudskoga sjećanja.

I zato tehnosfera ne može imati za svoju „filozofiju“ nikakvu mitopoetiku. Umjesto nje, mišljenje koje pripada suvremenosti nužno je sinkretičko-eklektičko-hibridno i spram tehnoznanstvenoga diskursa ovog vremena kontingencije i kaosa zadržava odmjereni razmak i racionalnu intuiciju kao mogućnost navlastite autonomije uvida u ono što se događa, a ne u ono što jest. Heideggerov je spis o Platonovu nauku istine zapravo tumačenje i komentar njegove alegorije o špilji iz *Politeiae*. Filozofi su često znali nadživjeti svoje suvremenike. Neki će reći da se danas možda zbiva nešto slično. Deleuze je kao temeljni mislilac geneze tehnosfere svoj život završio nalik Empedoklu. No, nije

se bacio u vulkansko grotlo Etne, već je okončao skokom kroz prozor svoje bolničke sobe u Parizu u stanju čudovišne patnje izazvane terminalnim stanjem raka u posljednjoj fazi. Mislilac ontologije postajanja i virtualne aktualizacije svijeta kao fraktalnoga događaja nije izgubio ni sjećanje niti pamćenje. Ono što je problem mišljenja tehnosfere nadilazi i zaborav bitka i kinematiku virtualnoga svijeta. Takvo mišljenje otvara pitanje o smislu događaja onkraj svakog budućega horizonta na kojem informacije ostaju očuvane i tako povijest čine heterogeneom-bez-svijeta.

§ 39. O singularnosti mišljenja

Heidegger u *Pismu o humanizmu* ovako određuje bit mišljenja. Kao što je vidljivo, on 1946. godine pojam filozofije piše pod navodnicima jer to označava sinonim za metafiziku čija se bit realizira kao nihilizam.

"Mišljenje ukoliko se uzme za sebe, nije 'praktično'. Označavanje mišljenja kao *theoria* i određenje spoznavanja kao 'teorijskoga' odnosa zbiva se već unutar 'tehničkog' izlaganja mišljenja. Ono je reaktivan pokušaj da se i mišljenje još spasi u neku samostalnost naspram djelovanja i činjenja. Otada je 'filozofija' u neprestanoj nužnosti da pred 'znanostima' opravdava svoju egzistenciju. Ona predmnijeva da se to najsigurnije postiže time da se sama uzdigne u rang znanosti. No, to je nastojanje napuštanje biti mišljenja. Filozofiju progoni strah da gubi na ugledu i značenju ako nije znanost. To važi kao neki nedostatak koji se izjednačuje s neznanstvenošću. Bitak kao element mišljenja napušten je u tehničkome izaganju mišljenja. 'Logika' je sankcija toga izlaganja što započinje od sofistike i Platona.²¹

²¹ Martin Heidegger, "Brief über den Humanismus", u: *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1978. 2. prošireno i pregledano izd., str. 312

Što možemo ovome suprotstaviti? Logički pozitivizam i neopozitivizam, pragmatizam i poststrukturalizam s Deleuzeom koji u spisu *Što je filozofija?* iz 1991. godine Heideggera ironično „otpiljuje“ i tvrdi da je navodno mišljenje vs. filozofija ništa dugo negoli mistika, naivnost i besmislica. Za njega, Deleuzea, filozofija preostaje i u doba posvemašnje vladavine znanosti kao što to preostaje i umjetnost, dok metafizika nema nikakvo negativno značenje otuđenja od biti tzv. izvornoga mišljenja. Razlog je jasan. Deleuze polazi od konceptualne arhitektonike stvaranja pojmova s kojima filozofija postaje stvaralaštvo svjetova. Umjesto Heideggerove povijesno-epohalne konačnosti, Deleuze uvodi u filozofiju lajbnicovsku monadologijsku beskonačnost. Sve ovo što ovdje govorim ekstenzivno sam razvio u svojim knjigama *Mišljenje kao događaj – Kako čitati Deleuzea* i *Izgledi nadolazeće filozofije – Metafizika, kibernetika i transhumanizam*. Čini se da sam ipak prihvatio u ovome sporu oko smisla postojanja mišljenja vs. filozofije u suvremenosti Deleuzeovo rješenje, a Heideggerovo odbacio. No, neće biti baš tako. Rekao sam već u ovim *Transverzalama* mnogo puta da je logika mišljenja tehnosfere transklasična što znači da vrijedi u konkluziji kao „istina“ ne više suprotnost između dva stava ili iskaza kao ili-ili, već njihova korelacija u smislu i-i. Dakle, i mišljenje i filozofija su u biti tehnosfere koelativno uključeni, a ne isključeni. Umjesto ekskluzije, na djelu je korelativna inkluzivnost. No, ovdje nije riječ ni o kakvom jeftinome tzv. postmodnome relativizmu kojemu se izruguju i optužuju ga za nihilizam i besmisao i suvremena teologija i suvremene znanosti s pečatom logičkoga pozitivizma i neopozitivizma. Zar nisu i Bog i znanost referencijalni okviri vladavine vjere i uma koji filozofiju kao metafiziku od skolastike do današnjice nastoje suspregnuti u svoj jaram kao „sluškinju“ – *ancilla theologiae* i *ancilla scientiae* o čemu u navedenom odlomku iz *Pisma o humanizmu* uvjerljivo zbori Heidegger? Znači li to da bih trebao ipak pristati uz njegov stav o mišljenju vs. filozofije i „otpiliti“ Deleuzea?

U tradicionalnoj logici nemoguće je da istina bude i-i, naime $A=A$ i $A=\neg A$. Iz njezine strukture mišljenja logika tehnosfere kao i-i odnosno korelacija prostora i vremena u smislu ovdje i ne-ovdje i sada i ne-sada u istovremenosti događanja uistinu je čisto ludilo. Ali, tehnosfera nije ono ljudsko-suviše-ljudsko koja sve neljudsko misli polazeći od autonomije ljudskoga, već je mišljenje koje kao „Veliki Treći“ podaruje životu mogućnost replikacije i rekonstrukcije u formi umjetnoga života zahvaljujući djelovanju mišljenja umjetne inteligencije. To znači da je trans-klasična logika tehnosfere onkraj svekolike metafizike kao realizacije filozofije u kibernetici jer ima mogućnost samo-učenja i samo-proizvođenja čistih kontingencija. Zato je suprotstavljanje Heideggera i Deleuzea, bitkovno-povijesnoga mišljenja i filozofijskoga konstruktivizma, Ereignisa i événementa, jezika i slike, pjesništva i filma, kazivanja i stvaralaštva, smisla bitka i virtualne aktualizacije postajanja, konačnosti i beskonačnosti, posve neplodotvorno i u krajnjem promašeno. Moje mišljenje tehnosfere jest nešto „treće“ i zato uključuje oboje, i mišljenje i filozofiju u promišljanje novoga načina razmišljanja o nadolazećoj trans-tehničkoj avanturi *homo kybernetesa* kao *mišljenju singularnosti*. U pravu je futurolog i zagovornik AI-ESHATOLOGIJE Ray Kurzweil kad kaže da je tehnološka singularnost jedinstveni i ničim dosad usporediv događaj. No, nije više riječ ni o materijalizmu spekulativno-dijalektičkoga tipa a la Badiou koji bi mogao reći prvo živjeti, a onda misliti, a niti o idealizmu novoga tipa koji bi bio obratan u smislu prvo misliti, a onda živjeti. Autopoietičko načelo tehnosfere kao kibernetički sustav mišljenja nadilazi razlikovanje materije i duha, života i mišljenja. Ono misaono i ono životno nisu isto, već su korelativna sinteza informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije. Zato je 'nova' filozofija za nadolazeće doba ono mišljenje koje ne služi ni Bogu ni znanostima, ali nije niti u svojoj nesvodivosti intaktna na ono što čini bit tehnoznanstvenosti našeg vremena. Mišljenje kao singularnost uistinu je događaj bez presedana spram metafizičke povijesti koja je imala u vidu četvorstvo zemlje i neba, smrtnika i besmrtnika. Sada više nemamo zemlju, a besmrtnost bez

tajne 'tajna' je svakog mogućega transhumanizma u njegovoj težnji da dosegne posthumano stanje vječne SINGULARNOSTI.

Nakon tehnosfere kao mišljenja nema više nikakve 'nove' filozofije, a spasonosna oživljavanja mrtvaca iz groba antike, skolastike novovjekovlja, modernosti, postmodernosti i suvremenosti pod egidom aktualizacije valja smatrati samo i jedino nekrofilijom. A ona je više od psihopatologije, a manje čak i od najminornije filozofije.

§ 40. O tehnogenezi kao hibridizaciji

Glavni problem suvremenoga odnosa tehnologije i znanosti jest njihova strukturalna veza ili odnos koja se više ne može razumjeti s pomoću tradicionalne epistemologije. Naime, ona je kantovski lučila između apriorne i aposteriorne spoznaje, one koja nečemu prethodi logičko-vremenski i one koja je rezultat empirijske izvedbe u prostoru i vremenu. Nakon pragmatičkoga obrata u analitičkoj filozofiji s W. Jamesom i J. Deweyom postalo je bjelodano da se posljednji relikti Kantova transcendentalizma s razlikovanjem noumenalnoga i fenomenalnoga ruše u krhotine. Logika znanstvenoga istraživanja nije Božji nacrt uma u laboratorijskome eksperimentu koji se treba aposteriorno dokazati nizom induktivnih metoda, već proces nastanka novoga iz logike čistih kontingencija. Prevedimo to u jezik opće samorazumljivosti. Prije eksperimentalne faze istraživanja postoji ono što Deleuze naziva „plan imanencije“, a to su hipoteze istraživanja, projektni izazov mišljenja koje racionalno i intuitivno traži mogućnost otkrića novoga tako što „miješa karte za pasijans“, odnosno ispituje niz slučajeva vjerojatnosti nastanka onoga što pretpostavlja ne postojanje novoga, već njegovo postajanje. Ova razlika je temeljna ontologijska razlika između stare,

statičke metafizike, koja je počivala na ideji objekta koji se ne kreće i koji postoji kao stvar-o-sebi (*Ding-an-sich*) izvan ljudske spoznaje, te nove dinamičke ili procesne kozmologije kao ontologije à la Whitehead i posljedično Deleuze. Postojanje objekta spoznaje označava da je mišljenje znanstvenika svagda *mimesis* i *reprezentacija* postojanosti i vječnosti bitka u formi prirode koja se prikriva. Tome usuprot, postajanje, (fr. *devenir*), označava proces nastanka koji u suvremenoj teoriji emergencije upućuje na stvaralačku konstrukciju tima znanstvenika koji ne traže već uvijek postojeći objekt u prostoru i vremenu, nego ga pronalaze kao dinamični i kvantni objekt X u prostoru-vremenu kao nastajući novi objekt istraživanja.

Najbolji primjer ovog 'kvantnoga obrata' u suvremenoj tehnoznanosti (*technoscience*) je onaj famozni onkomiš. Donna Haraway je opisala način koji nadilazi klasično razlikovanje “prirode” i “kulture” ili organskoga i strojnog u mehaničkome razumijevanju “života” uopće. Iako se čak i unutar filozofije znanosti razlikuju klasične znanstvene metode i eksperimenti od onih koji pripadaju tehnoznanstvenim laboratorijskim postupcima mjerenja i vizualizacije, još uvijek nije ova razlika dostatno teorijski obrazložena. Ona je opisala ponašanje tzv. onkomiša ili miša nastaloga laboratorijskim putem genetske tehnike koje su dizajnirali Philip Leder i Timothy A Stewart sa Sveučilišta Harvard. Takav “miš” nosi specifični gen koji se zove aktivirani onkogen. Formalno “ontologijski” rečeno, to nije ni prirodni niti umjetni stvor, već hibridni rezultat korištenja novih tehnoznanstvenih metoda u nastanku bića s promijenjenim identitetom. Mogli bismo taj slučaj onkomiša obrazložiti i sa stajališta transklasične logike koju primjenjujemo u suvremenoj kibernetici s pomoću skolastičkoga pojma *tertium datur*. Ono “treće”, dakle, postoji u rezultatu tehnogeneze kao hibridizacije supstancija. Zbog toga nije nimalo začudno što još uvijek mnogi filozofi znanosti ne mogu dohvatiti svojim zastarjelim pojmovljem ovu posve novu ontologijsko-epistemologijsku situaciju. Kad se suočimo s onkomišem kao paradigmom istraživanja novoga objekta X, koji nastaje tehnoznanstvenom konstrukcijom i

spajanjem gena-informacije-koda, a ne činom otkrića onog što je već uvijek postojeće djelo Boga ili prirode, vidimo da je bit ovog obrata u istraživanju (*research*) kao postajanju novoga (*becoming-emergence*) s pomoću tehnika sintetičke bio-kibernetike kojima ono živo i ono umjetno stvaraju ono hibridno.

Ako postavimo pitanje o svrsi tog onkomiša ili u tendenciji nastanka mnoštva hibridnih bića u procesu tehnogeneze novih svjetova, onda ovo pitanje kao i u Aristotelovoj *Nikomahovoj etici* zahtijeva odgovor na zašto i čemu u smislu dobrobiti čovjeka u zajednici. Uostalom, to je i pitanje o smislu nastanka umjetne inteligencije bez koje nema tehnoznanosti, jer više nije riječ o tehnici koja ima za uzor ljudsko tijelo, nego ljudski mozak kao model za tehnosferu. Dakle, zašto i čemu ono što nije o-sebi opstojeće kao živo sa svojom prirodnom svrhom i smislom postojanja, već ono za-sebe postajuće koje mijenja bit živoga i podaruje mu drukčiji izgled (*eidōs*) i izvedbene mogućnosti? Ako je to zbog toga što se time poboljšava i produljuje mogućnost života samoga čovjeka jer onkomiš je u službi hibridizacije ljudskih bioloških osobina tehničkom promjenom njegove tjelesne supstancije, onda je taj odgovor formalno 'smislen' sa stajališta antropotehnike, da se poslužimo Sloterdijkovim izrazom. No, sa stajališta geofilozofije, da se poslužimo izrazom Deleuza i Guattarija, taj je čin tehnogenetske konstrukcije samo nužan proces stvaranja mogućnosti da postajanje-čovjekom kao i postajanje-životinjom kao i postajanje-strojem nadiđe granice biološke evolucije kao prirodne granice postajanju svijeta kao takvog. U prvome slučaju, na tragu Aristotela i zapadnjačke metafizike etika znanstvenoga poziva u suvremeno doba još uvijek polazi od fikcije svrhovitosti tzv. subjekta kao oznake čovjeka i od njega sve drugo prosuđuje. Dobrobit čovjeka dopušta i njegovo prevladavanje ako je to nužno za njegovo preživljavanje u drukčijoj formi egzistencije kao što je to post-i-transhumanizam. U drugom slučaju, na tragu Deleuzea i teorija emergencije nije polazište bio-tehno-etike čovjek kao izvorišni subjekt volje i odlučivanja o svijetu uopće kojemu znanosti navodno služe za

njegove svrhe, već je polazište onkraj bilo kakve apriorne teleologije Boga-prirode-čovjeka.

Sve se događa kao proces samoopravdanja i samovođenja života u bio-kozmo-tehnološkoj evoluciji koja čovjeka uzima ničeanski za most između životinje i nadčovjeka. Biti-protiv ovog postajanja-drugim i drukčijim s individualne točke gledišta legitimno je i moguće samo u granicama vlastite odluke da se živi bez pristajanja na korist i štetu ovog bezuvjetnoga napretka tehnosfere. No, to je zastarjeli etički fundamentalizam, jer i onkomiš i ChatGPT su u tendenciji onoliko korisni i štetni koliko i satelitska navigacija u putovanju brodom ili zrakoplovom, a pomažu u brzom traženju informacija za preciznu mogućnost operacije čovjeka u stanju teške bolesti, kao što će uskoro ljudi u stanju moždanoga udara s pomoću AI moći komunicirati s drugim ljudima. Problem je, naravno, u tome što zahvaljujući tehnogenezi kao hibridizaciji možemo očekivati i mogućnosti da hibridna bića tehnosfere postanu nalik životinjama i ljudima kakve znamo, osorne, gnjevne, agresivne, ravnodušne i bez empatije spram Drugih. Strah od budućnosti u kojoj nema više čovjeka kao mjere svih stvari, već bezmjerje i emergentni kaos postaju novom mjerom, nije razložit iz jednostavnoga razloga što je već i pjesnik Hölderlin kazivao da na zemlji nema mjere, a Sofoklo je čovjeka shvatio kao demonsko biće čudovišnoga statusa među bićima na zemlji. Hoćemo li, dakle, zabraniti proizvodnju laboratorijskih onkomiševa i 'preventivno humanizirati' razvitak AI u ime ljudskoga dostojanstva kojeg nitko ne zna definirati a da ne zapadne u teške vode religiozne patetike i i bioetiku lažnoga milosrđa? Zaboravimo na te iluzije. Ono što proizlazi iz biti tehnosfere jest put mišljenja koji nadilazi postaje biološke apokalipse. Važno je samo očuvati slobodu kao mišljenje koje tehnoznanosti ne slavi kao novog Apolona ili Atenu, već kao pragmatički alat za moguću-zbiljsku-nužnu hibridizaciju života koji se tehnologizira ne zato što to mi želimo, kao što je to pjevao Fernando Pessoa u futurističkoj fazi svojeg pjesništva, već zato što je strojno učenje humanoidnih 'onkomiševa' ono koje sintetički omogućuje čovjeku

da još održi svoju egzistenciju na visini zadaće mišljenja u doba posvemašnje entropije i kaosa. Ovo nije nikakav etičko-estetski imperativ čovjeka u posthumanome stanju, već postajanje-čovjekom kao eksperimentom slobode u totalnome svijetu tehnosfere.

§ 41. O tri modusa uzvišenoga

Lijepo je u skolastici posljednja peta transcendentalija, *pulchrum*. I doista, svijet po rangi mora biti savršenstvo Jednoga Boga koji je dobar, istinit i najrealnije biće od svih drugih bića jer je nestvoren i vječan i podaruje svima drugima postojanje. Ono lijepo je pojavno očitovanje osjetilnoga sjaja ideje, da to kažemo hegelovski, a ne tomistički. Čemu inače ljepota u svijetu ako ne da prve četiri transcendentalije utisne u osjetilnost tijela kroz duhovno-duševnu sintezu kao sa slike Botticellijeve *Venere* koja uzvisuje lik žene do božansko-ljudske ljepote. No, lijepo je posljednji modus pojavljivanja ideje Boga u srednjovjekovnome imaginariju i nije slučajno da je slika svetoga sadržaja ona koja podaruje kultnome prostoru katedrale pečat navlastite uzvišenosti. Lijepo se nekako još i može definirati. I nitko to nije bolje filozofijski učinio od Kanta kad je kazao da je riječ o svrhovitosti bez svrhe i bezinteresnome sviđanju. Što to drugo znači negoli da estetika nema ni ontologički niti etički imperativ postojanja, već da se u samoj biti osjetilnosti pojavljuje neka drukčija „logika“ i neka drukčija „teleologija“. Biti-bez svrhe i ujedno imati „svoju“ svrhovitost pokazuje da se lijepo ne može uopće reducirati ni na što izvanjsko ili unutrašnje, već da se mora 'utemeljiti' u Bogu ili u Prirodi i to posve autonomno, a ne kao puki dodatak

skolastičkim transcendentalijama s najnižim rangom. No, od Platona do Hegela ljepota je kao i njezina pojavna forma umjetnosti ono što pripada osjećaju i osjetilnosti, a ne umu i duhu u najvišoj razini ontologijskoga ozakonjenja fundamentalne strukture mišljenja. Nelagoda s takvim položajem lijepoga i umjetnosti očito proizlazi iz metafizičke tradicije koja je osjetilnost od početka razmatrala u službi uzvišenosti bogova i Boga, onog duhovnoga načela proizvođenja simboličkih formi mišljenja kao što su to mit, religija, filozofija i znanosti. Umjetnost je u arhajskim vremenima bila sluškinja mita i religije. Zato ljepota gotovo 'nužno' postaje ne-svrhsihodnom i bez-razložnome. Usto, estetika ne može svoj temeljni pojam uopće utemeljiti kao što to može ontologija i logika, etika i politika, jer lijepo je uvijek nešto drugo i drugome služi poput etičkoga osjećaja u grčkim tragedijama, a nikad ono samo, ono autonomno kao takvo. Nije nimalo slučajno da je Walter Benjamin u svojoj najvažnijoj estetičkoj raspravi *Podrijetlo njemačke žalobne igre (Trauerspiel)* ključne stavove izveo preuzimanjem glavne postavke Cala Schmitta iz *Političke teologije I* kako je ono političko s temeljnim pojmom suverenosti sekularizirani pojam teologije iskupljenja. Zato je esteticima potrebno nešto više od prikazivanja i predstavljanja bitka samoga, od *mimesisa* i *reprezentacije*. Što je to drugo negoli osjećaj apsolutnoga nadilaženja svih drugih osjećaja, ono što se ne može iskazati jezikom i govorom, što je izvanslikovno ili metapiktoralno kao u španjolskome baroknome slikarstvu s pojmom „duhovne vizije“, a što je ponajbolje definirao Schopenhauer kad je bit metafizike pronašao u glazbi kao području čiste uzvišenosti onkraj granica božanskoga, prirodnog i ljudskog. Uzvišeno ili sublimno prati ljepotu u umjetnosti od Longina do Lyotarda i ima tri svoja modusa – božansko, prirodno i tehnološko. Ono uzvišeno nije otuda nikakva svrhovitost bez svrhe, već „prikaziva neprikazivost“ onog što je po svojem samoodređenju bezrazložno i bestemeljno, poput onoga što Schelling naziva pra-temeljem, *Ur-Grund*.

I zbog toga po mojem sudu kraj estetike ne dolazi s Hegelom koji je prvi proglasio, posve metafizički legitimno i opravdano kraj umjetnosti zbog nestanka duhovne potrebe za njom, već s Nietzscheom koji u postavci smrti Boga i uspostavi nihilizma ljepotu i uzvišenost oslobađa svih metafizičkih službi nečemu kao Ničemu i zahtijeva obrat ili prevrednovanje svih vrijednosti. S njegovom „fiziologijom umjetnosti“ estetika postaje apoteoza dionizijskoga načela ekstatičke tjelesnosti u svijetu kao izvedbenome prostoru volje za moć. Duhovni izvori božanske i prirodne uzvišenosti realiziraju se u prstenujućoj igri vječnoga vraćanja jednakoga, što samo znači da je time umjetnost konačno dobila svoju autonomiju, a lik umjetnika-kao-filozofa više ne pripada nižoj razini osjetilnosti, već onoj jednoj-jedinoj koja se kao 'immanentna transcendencija' događa u izvedbi samoga života kao egzistencijalnoga nabačaja slobode. Ono uzvišeno je u prva dva modusa bilo svagda neiskazivo područje djelovanja bogova i Boga, mita i religije, prirode i ukorijenjenosti u zemlju, odraz nebesnika i zrcalna slika neba. Uostalom, podrijetlo riječi sublimnost upućuje na ekstatičko iskustvo u mišljenju, iznimnu umnu ili etičku vrijednost, veličajnost i veličanstvenost i u kvantitativnome, ali osobito u kvalitativnome značenju. To je ono što Derrida naziva viškom ili dodatkom u osjetilnoj spoznaji nečega što je nepojmovno i zato se samo posredno može dohvatiti u estetskome iskustvu i u mašti umjetnosti kao osjećaj nadilaženja ljepote kao takve. Sublimno je, međutim, kako je to ponajbolje shvatio pjesnik Rilke u *Devinskim elegijama* početak onog strašnoga, dakle, ono jezovito i čudovišno jer ljepota ukazuje na smrt kao prirodnu granicu bitka.

Uzvišeno je tranzitivni pojam koji ljepoti podaruje božansko-prirodnu moć osjećaja onkraj granica jezika, slike i zvuka. No, ono što je onkraj, što Nijemci nazivaju *Jenseits*, a Englezi *beyond*, i što se pojavljuje učestalo u tekstovima Nietzschea i Freuda, prolazi kroz dinamiku ljudske tjelesnosti i iskazuje se suzama i ekstazom. Ne možemo prijeći svoje prirodne ili biološke granice jer smo kao ljudi živa bića koja imaju govor i osjećaje, osim u iznimnim i rijetkim

trenucima uzvišenosti kad stojimo pred slikom ili kipom božanske ljepote i posve nijemi gledamo netremice u izvor ovog sjaja ovjekovječenog u djelu, kad slušamo Bacha ili Mahlera, kad gledamo Sofoklovu *Antigonu* ili u samoći čitamo Hölderlinove elegije poput *Patmosa i Kruha i vina*. Uzvišenost u svoja dva modusa, božanskome i prirodnome postaje istinski osjećaj prikazive neprikazivosti samo u umjetnosti jer kroz njezinu formu mimesisa i reprezentacije slike pratemelj bitka dolazi do svojeg apofantičkoga iskustva ne-iskazivosti. Usuprot Kantu, moja privrženost Nietzscheu i njegovoj misli kako je umjetnost stimulans za život označava primat duha nad prirodom, umjetnika-kao-stvaratelja nad kontemplativnim promatračem već zgotovljenoga djela. No, umjetnost kao događaj uzvišenosti nije smirenje u djelu, već neizvjesnost procesa stvaranja kojim nastaje djelo u drami svekolike napetosti i mogućnosti da možda od svega ne bude ništa i da od veličajne ljepote sve postane jezom čudovišnoga bezdana s kojim svijet propada u vlastitoj apokalipsi bez kraja. Problem, međutim, nastaje s trećim modusom uzvišenosti koji se pojavljuje u umjetnosti avangarde od futurizma do dadaizma i neoavangarde, a riječ je o iskustvu tehnološkoga fetišizma i estetske fiziologije neljudskoga. Ipak, ovdje treba biti jasno da je već geneza tehnosfere u eksperimentalnim filmovima Artauda, Epsteina i Langa, te Dalíja i Bunuela krajem 1920ih godina početak tehnologiziranja onog što proizlazi iz sublimnoga iskustva jezika, slike i zvuka. Uzvišenost kao tehnosfera od 1960ih godina kad umjetna inteligencija otpočinje kao robotika svoj pohod u prostor-vrijeme kognitivnoga sklopa života dokida i božansko i prirodno kao uvjete mogućnosti tradicionalne metafizičke estetike. Što onda još preostaje od sublimnoga u tehnosferi ako je estetika postala sinestetikom, a umjetnost-bez-tijela suvereno vlada konceptualnim prostorom posthumanizma-i-transhumanizma kako sam to izveo u nizu knjiga od *Slike bez svijeta* do *Posthumanoga stanja i Treće zemlje?*

Ništa drugo negoli ideja koja od Grka spaja iskustvo *téchne* i *poiesisa* u biti same tehnosfere kao *autopoiesisa*. Ako nema više metafizike koja je estetski jamčila legitimnost i opravdanje, onda je posljednji trag uzvišenosti u umjetnoj stvarnosti tehnosfere samo ono simbolički što Derrida naziva mesijanizmom-bez-Mesije ili što u trećem poretku kibernetike izaziva mogućnost da entropija kao Nietzscheova „pustinja raste“ i tako nadilazi granice čitave povijesti nihilizma uopće. Ono sublimno je u svojem trećem modusu tehnološke singularnosti, kako to kaže Sloterdijk, „Dionizovo oko kojim gleda samoga sebe“. *Narcizam apsoluta ili apsolutni narcizam slike bez svijeta!?* Kako god bilo, sublimni objekt tehnosfere nije nigdje više *Jenseits-beyond* ovog ovdje svijeta, već u samoj biti procesa računanja-planiranja-konstrukcije mišljenja kao tehnogeneze virtualnih svjetova. Čista imanencija događaja prethodi onom što se nekoć nazivalo transcendencijom života. Jer uzvišenost, uostalom, svagda potrebuje svoje četvorstvo neba i zemlje, besmtnika i smrtnika, a ako je sve to to prazno i napušteno od smisla, onda tzv. estetsko iskustvo tehnosfere zahtijeva drugi pojmovno-kategorijalni sustav kao što *autopoiesis* zahtijeva svoju auto-regulaciju i vizualizaciju događaja. Mi više nemamo duhovne potrebe za ljepotom i uzvišenošću umjetnosti, pa zato imamo višak estetizacije i sublimnu hiperprodukciju šoka i provokacije tzv. društva kontrole u doba koje više nema ni svoju povijesno-epohalnu mjeru konačnosti i svijesti o granici bitka i vremena. Umjesto toga imamo sinestetičku logiku nadomjeska i zato se sve događa kao slučaj, kaos i entropija. Cioran u *Brevijaru poraženih* to ostavlja za „strasti filozofske hijene i lucidno bunilo šakala“. I pravo kaže.

§ 42. O kodificiranome životu

Vilém Flusser, brazilsko-češko-židovski mediolog i komunikolog, teoretičar digitalnoga doba, govorio je da živimo u kodificiranome svijetu. Njegova je bit sadržana u vladavini tehničke slike koja se pojavljuje u strukturi djelovanja novih medija kao što su fotografija, film i internet. No, slika koja počiva u biti informacije nije više ona koja se pronalazi u tajni bitka kao *mimesis* i *repraesentatio*. Umjesto toga, slika sada tehnički konstruira stvarnost kao sustav značenja. Gubitkom metafizički utvrđenoga smisla slike, nastaje čitav novi horizont razumijevanja svijeta koji se mora konstituirati ne više transcendentalno, već empirijski i pragmatično. Svijet se, dakle, ne pojavljuje kao horizont smisla kao što je to bilo još za fenomenologiju Husserla i mladoga Heideggera. Naprotiv, Flusser u svojim tekstovima najavljuje dolazak tehnosfere, a to znači da je svijet zapravo čista medijska konstrukcija, posredovanje mišljenja kao matrice izgradnje tehničkoga dispozitiva moći. Iako u njegovim analizama mediasfere nailazimo na eksplicitni izriječ o kodificiranome svijetu u kojem čovjek nije subjekt djelovanja, već društveno-kulturalni akter komunikacije koja je postala telematska, odnosno vođena na daljinu s pomoću telefona, telegrafa, radija, televizije i kompjutera, problem je u tome što pojam 'svijeta' više nema svoju supstancijalnu osnovu. Umjesto otvorenosti hermeneutički postavljenoga svijeta kojemu čovjek iščitava smisao u jeziku književnosti i filozofije, sada smo suočeni s tehnički uspostavljenom mrežom značenja koju nastojimo dekodirati prevođenjem u slikovni znak razumljiv svima bez iznimke. Hermeneutiku nadomješta semiotika, kao što kodificirani svijet nije ništa drugo negoli kodificirani život kao mreža djelovanja različitih aktera na globalno-lokalnoj razini. Život je od 19. stoljeća s Nietzscheom, biologijom i zoologijom postao temeljni pojam postmetafizičkoga mišljenja i sjedinjavao je trijadu gena, informacije i znaka. Drugim riječima, uz biologiju kao pozitivnu znanost, posve je bjelodano da su kibernetika i semiotika činile „sveto trojstvo“ nastajućeg 'tehničkoga svijeta' kao replikacije i simulakruma života.

Što se događa kad „život“ u biologijsko-tehničkome smislu reducira svijet na mreže značenja? Ponajprije, ekspandirajuća značajka materijalnosti 'svijeta' postaje u fizikalno-zemljopisnome smislu globalna i planetarna. Zahvaljujući modernoj tehnologiji i telematskome društvu masovnih komunikacija sva su mjesta na zemaljskoj kugli potencijalno središtima budućih geopolitičkih akcija. „Život“ nije pritom vitalistička moć navlastite metafizike događaja, već potencijalna struktura umrežavanja informacija različitih diskursa i dijaloške razvedenosti. Sam jezik kojim se ovaj „život“ kodificira postaje tehnički jezik za koji je nužno znati nova pravila da bi mogli komunicirati na daljinu. Teoretičar novih medija Lev Manovich u knjizi *Jezik novih medija* uz pragmatiku značenja uvodi u optjecaj pojam transkodiranja. Ukratko, da bismo mogli imati odnos spram povijesti medija zbog njihova ubrzanog zastarijevanja, moramo „prevesti“ sadržaj „starih“ medija u novu formu. Današnja digitalizacija u informacijskome društvu kao arhiviranje i muzealizacija „života“ nemoguća je bez vladavine tehničkoga ili digitalnog koda. To je signal za čije je prevođenje u slikovni zapis potrebno znati šifru koda. Pogledajmo kako suvremena biogenetika u posve tehničkome jeziku objašnjava posljednju metafizičku tajnu života. Ona kaže da su bio-znanstvenici uspjeli „dešifrirati genetski kod“ i tako omogućiti spoznaju o nužnosti i slobodi, kontingenciji i emergenciji života u linearnome tijeku biološke evolucije. Jezik se u medijskome začaravanju stvarnosti tehnologizira i tako gubi svoju kazivajuću bit govora kao diskursa i dijaloga između ljudi u neposrednosti odnosa. Flusser je pokazao da su stoga svi pojmovi i kategorije modernoga doba s dolaskom kibernetike zapravo „neljudski“ jer su u funkciji transparentije slike kao informacije. Sama, pak, informacija je uputstvo za djelovanje, što znači da ima zapovjedni karakter nužnosti interakcije čovjeka. U tehničkome svijetu kodificirani život ne ostavlja puno prostora za autonomiju i spontanost slobode. No, s druge strane, omogućuje osamljivanje kao uvjet mogućnosti slobode individualizacije. Najlucidnija postavka Jana Baudrillarda iz njegova glasovitoga ogleada *Ekstaza komunikacije* iz 1984. godine upućuje na fenomen „interaktivne

samoće“ ljudi na mreži. Paradoks je, naime, da digitalna komunikacija omogućuje novi način „osamljivanja“ i „druževnosti“, jer u doba umjetnosti-bez-tijela nastaju i novi oblici društvene komunikacije na daljinu. U zbilji, prvi mi je susjed potpuni stranac, a globalno udaljeni sudionik na mreži s kojim nikad nisam bio u stvarnome kontaktu najbolji mi je 'prijatelj' jer se istinski razumijemo i dijelimo zajedničke interese. Ovo je nagnalo Flussera da svoju utopiju telematskoga društva 'začini' sa židovskim mesijanstvom i po tom je blizak najznačajnijem mediologu i komunikologu 20. stoljeća Marshallu McLuhanu, koji je u postavci o „globalnome selu“ vidio mogućnost medijskoga kršćanskoga univerzalizma. Kodificirani život, naposljetku, nosi tragove metafizičkoga mesijanstva i eshatologije. Zar nisu posljednje riječi pape Ivana Pavla II. bile:

— *Hvala ti, Bože, na internetu!*

§ 43. O zastarjelosti Novoga

Dođe tako vrijeme kad je sve Novo automatski zastarjelo. To vrijeme više se ne mjeri čak ni hipermodernim kronometrom u tisućinkama sekunde. Umjesto njega, postoji samo jedna mjera suvremenoga vremena, a riječ je o tehnosferičnoj singularnosti koja se ne mjeri u sekundama, minutama i satima, već u trenucima ireverzibilne rekurzivnosti kao kvantnoga omjera između beskonačne brzine i brzine svjetlosti. No, što je to Novo kao 'najnovije' u ovom vremenu ako ne baš ta nemjerljiva brzina koju spominju Deleuze i Guattari u svojem spisu *Što je*

filozofija? Ali, brzina čega, tvari i energije ili protoka informacija u prostoru vremena? Pojam brzine uvijek pretpostavlja konstantu, promjenu u gibanju i kontinuum prostora-vremena. Kad nastojimo zamisliti događaj u kojem se brzina ubrzava u određenome prostoru-vremenu moramo pretpostaviti njezin početak i kraj u smislu usporavanja, jer ne može biti beskonačne sporosti. U svakom slučaju, brzina je povezana s kvantitativnim mjerilima matematičko-fizikalnoga stanja nekog objekta. U svojoj izvrsnoj knjizi *Brzina oslobađanja* francuski postmoderni teoretičar Paul Virilio uspostavio je odnose između povijesnih epoha na temelju razumijevanja *dromologije* odnosno puta kojom se objekti od arhajskoga kola do carske kočije, automobila i zrakoplova do svemirske rakete ubrzavaju. Einsteinova opća teorija relativnosti omogućila je nastanak neutronske bombe i hipersoničnih letjelica, dok je Wienerova kibernetika i Shannon i Weaverova matematička teorija komunikacije stvorila uvjete za nastanak tzv. informacijske bombe i tehnosfere koja počiva na biti autopoiesisa ili trijadi računajućega-planomjernog-konstruktivnog mišljenja. Društva su tijekom povijesti i njihov unutarnji i izvanjski ustroj odnosa između sustava i okoline rezultat ovog ireverzibilnoga puta nihilizma beskonačne brzine. Zar svi kognitivni psiholozi i terapeuti ne savjetuju svojim pacijentima kad ih uhvati manija i mahnitost izgaranja na poslu, tzv. *burnout*, pa se slome kao snoplje u žitnome polju bez onih Van Goghovih gavrana s istoimene slike koju je naslikao dva dana prije smrti 1890. godine – *Usporite, barem malo*. Znali su to drevni Grci kad su zapisali u Delfima onu mudru maksimu *speude bradeos*, koju su Rimljani preveli na latinski kao *festina lente*, a mi zapovjedno – *Žuri polako!* No, to je iluzija kratkog odmora od brzine i već se sutra može zaboraviti, jer u doba tehnosfere apsolutna brzina proizvodnje događaja iz duha neurokognitivnoga kapitalizma koji počiva na akceleraciji tehnosfere konstrukcije carstva dinamičnih objekata zahtijeva sve ono što su temeljne „vrijednosti“ suvremenosti poput fluidnosti, kompetitivnosti, kontingencije, hiperplastičnosti, upravljanja krizom, preobrazbe života i metastabilne ravnoteže.

Bit se ovog „reduktivnoga“ vremena posvemašnje virtualne aktualizacije zasniva na primatu brzine nad prostorom-vremenom i stoga je svako novo superinteligentno računalo brže od prethodnoga u dva svoja izvedbena modusa, u brzini konekcije s algoritamskim procesom komputacije i u brzini pohranjivanja količine informacija. ChatGPT ne može biti kompetitivan i kognitivno hiperplastičan ako rješava zadatke na postavljena pitanja poput one spore kornjače iz Zenonove aporije o gibanju, koju brzonogi Ahilej da se postavi na vršak dalekometnoga koplja ne može nikako prestići. PRIMAT BRZINE NAD PROSTOROM-VREMENOM znači u tendenciji upravo ono što najavljuje futurolog Ray Kurzweil u knjizi *Singularnost je blizu* da će u šestoj kozmičkoj epohi svemir biti „zasićen superinteligencijom nadmoćne tehnologije“. Ova nadmoć označava upravo hiper-dinamičnost gibanja u svim smjerovima i permanentno ubrzanje 'beskonačne brzine'. I baš zbog toga, rekurzivna ireverzibilnost tehnosfere čini ono Novo automatski zastarjelim, jer nije moguće više održati ono što Bergson naziva trajanjem, (fr. *durée*), trajnošću i ustrajnošću materije u gibanju. Ona se nužno mora neprestano preobražavati u prostoru-vremenu i umjesto vječne mladolikosti Istoga, sve je u postajanju Novoga kao zastarijevanja u svojoj imanentnoj biti. Tehnosfera se stoga u „hodu“ obnavlja i postaje Novom jer ne može parirati demonskoj nad-moći ubrzanja brzine koja nadilazi brzinu svjetlosti. Sa stajališta nas ljudi u sadašnjem stadiju razvitka biotehnoloških izvedbi mozga i njegovih sinapsi i korteksa, mi više ne možemo podnijeti ovo mahnito ubrzanje vremena bez radikalnoga prijelaza u formu *homo kybernetesa*. Razlog je tako bjelodan.

Mi nismo automati i dispozitivi tehnosfere, već nesuvremeni suvremenici ovog *High-Speed*-kozmodroma na kojem se već odvijaju i odvijat će se svi događaji iz života i smrti jedne vrste-roda koja je ipak primordijalno jedno užasno sporo biće, koje uživa u lijenosti i opuštenosti i misli da u raj u ako već ne teče

sporo, onda kao i iz naslova romana Aldousa Huxleya – *vrijeme ipak jednom mora stati*.

§ 44. O izumijevanju

U tehničkim znanostima pojam inženjerstva odnosi se na ključnu kategoriju tehnosfere kao što je to konstrukcija, koja usto upućuje na spoznajno-teorijski smjer mišljenja kao što je to digitalni ili radikalni konstruktivizam s vodećim predstavnicima Ernstom von Glaserfeldom, Heinzom von Foersterom, Jeanom Piagetom i Brunom Latourom. No, inženjerstvo je spoj tehničke invencije i kognitivnoga dizajna objekta nastalog u laboratoriju. Nije stoga nimalo začudno da ovdje nemamo posla s tradicionalnim pojmom znanstvenoga otkrića koje je svagda rezultat teorijskoga razumijevanja sklopa odnosa koji postoje o-sebi u prirodi odnosno svemiru poput teorija crnih rupa, gravitacijskoga polja, kvantne teorije s Planckovom konstantom ili pronalaska mape ljudskoga genoma u biologiji. Umjesto ove tradicionalne metafizike kantovskoga tipa iz koje proizlazi pojam otkrića u znanosti, inženjerstvo kao konstrukcija već nas uvodi u područja tzv. *tehnoznanosti* (*technoscience*) s njihovim pragmatičnim učincima izumijevanja novoga tehničkoga objekta. Pronalaženje ili inovatorstvo u smislu nastanka novoga teleskopa, samonavođenoga robota koji može zamijeniti i biti učinkovitiji od kirurga, do izuma novoga lijeka protiv leukemije pretpostavlja upravo ovaj obrat u biti pojma znanstvenoga istraživanja. Čini se da je smjer spram inovacija u mišljenju kao pragmatičkome učinku ponajbolje objasnio francuski razvojni psiholog i epistemolog Piaget kad je rekao da strukture umnoga procesa nikad nisu „kopije zbilje“, već rezultat izumijevanja ili vijabilnosti mišljenja. Drugim riječima, inženjeri ne izumijevaju novo tako da koriste um kao

zrcalo zbilje, već se služe sklapanjem kognitivnih struktura koje su autonomne i kreativne slike onog što nadilazi i *mimesis* i *reprezentaciju* bitka.

Pogledajmo što znači zapravo izumijevanje u razlici spram otkrivanja u znanstvenome istraživanju. Tradicionalna je metafizika od Platona i Aristotela lučila između prakse u užem i širem smislu kao djelovanja čovjeka umom u smislu promjene bitka bića u nematerijalnom smislu i nastanka novoga u djelu kao rezultata spoja *téchne* i *poiesis*. Praktično djelovanje otuda pripada etici i politici, jer oboje označavaju mogućnost izvedbe dobrog u zajednici kao najvišoj svrsi ljudske egzistencije. Usto, etički i politički čin je odluka da se djeluje sada i ovdje i spriječi mogućnost da zlo zavlada svijetom. Vremenska dimenzija sadašnjosti određuje smisao etičko-političkoga čina koji mora svagda biti praktično djelovanje, a ne teorijska refleksija o biti bitka koja dolazi nakon izvršenoga čina. Zato nije nimalo neobično da će od Aristotela do Marxa pojam prakse imati primat nad teorijom, ali naravno kao teorijske prakse, a ne slijepog aktivizma bez razloga i svrhe. Za razliku od prakse, pojam pragmatike i pragmatičnoga odnosi se na izvedbu praktičnoga djelovanja u smislu svrhovite koristi ili dobrobiti koju takvo djelovanje izaziva trenutno i dugoročno. Pragmatično je značenje djelovanja uvijek svedivo na ono što Aristotel u četvorstvu uzroka naziva *causa efficiens*. To je sredstvo ili instrument za neku drugu ne-praktičnu svrhu i pojavljuje se kao tehnički objekt, poput pisaljke od ugljena ili drvene žlice, mehaničke ure ili moderne tehnologije reprodukcije kao što je to izum filma. Inženjerstvo je stoga pragmatično-praktična konstrukcija novoga, a izumijevanje pretpostavlja učinak tehnike-tehnologije u stvaranju novoga. Izumitelji nisu nužno inženjeri u smislu instrumentalne konstrukcije nekog novoga tehničkog objekta poput transformatora električne energije. Ali su nemogući bez uvida u funkcioniranje tehnologije potrebne za pronalazak novoga poput akceleratora CERN-a ili Teslinog veličajnog tornja na Long Islandu iz 1901. godine u visini od 57 metara s cilindričnom strukturom koja strši na horizontu, a koji je po mišljenju genija

apsolutne modernosti trebao isporučivati struju bez žica čitavome svijetu. Zar to nije najveći utopijski projekt još-nerealizirane budućnosti, izumijevanje onoga što potencijalno postoji u prirodi, ali bez invencije tehnoznanstvenoga uma nema nikakvu moć oblikovanja novoga?

Izumiti znači stvoriti novo kao sklapanje sklopova koji nisu već uvijek o-sebi, nego su kontingentan događaj za-sebe, govoreći hegelovski. U tom pogledu tehnosfera je inženjerska konstrukcija u području kibernetike i pragmatični učinak matematičke teorije komunikacije. 'Mistika' autopoietičkoga djelovanja tehnosfere je što ona nadilazi metafizički dualizam sredstvo-svrha i uvodi u optjecaj stvaralački proces sinteze znanstvenoga otkrića-i-izumijevanja novoga. U pravu je bio Heidegger kad je za bit suvremenih znanosti postavio pojam istraživanja. No, to nije moguće bez uvjeta mogućnosti teorijske prakse biti istraživanja predmetnosti bića kao takvoga. Uvjet mogućnosti znanstvenoga istraživanja jest nastanak postava, (nj. *Gestell*), kao biti tehnike. Podrijetlo pojma postava pokazuje nam njegovu pragmatičnu narav sklopivosti i sklopa, jer *Gestell* znači nešto po-staviti što je stalak i što samo od sebe stoji kao takvo. To je okvir i matrica tehničkoga mišljenja novovjekovne metafizike. Što je drugo Heideggerov *Gestell* negoli bitkovno-povijesno mišljenje koje omogućuje novo kao preobrazbu bitka bića u tehnički sklop objekata. *Gestell* je postmetafizički naziv za svezu misaone refleksije i tehničke konstrukcije. I zato je to posljednji ontologijski pečat na testamentu povijesti metafizike Zapada. Ali, tehnosfera je ipak nešto bitno drukčije. Ona predstavlja pragmatički apriori kibernetičkoga četvorstva u kojem informacija stvara rekurzivni eficientni uzrok nastanka interaktivne komunikacije tako što sada izumijevanje prethodi otkriću u znanosti. Izum tehnološkoga aparata ili dispozitiva vizualizacije događaja poput svemirskoga teleskopa *James Webb* prethodi mogućem otkriću tzv. Božje čestice ili, pak, nove teorije tzv. bijelih rupa.

'Izum' označava „otkriće“ Novoga kao radikalne konstrukcije mišljenja s kojim život postaje umjetna stvarnost.

§ 45. O ideji sveučilišta

Od svih tzv. ideja koje su još preostale u našoj suvremenosti, a tu pripadaju ideja znanosti, sveučilišta i tehnosfere, samo je druga ona koja po svojem povijesno-metafizičkome podrijetlu ima čovjeka kao „subjekta“. Znanosti su proizvod novovjekovne emancipacije od teologije i utemeljenja prirode kao tehničke konstrukcije, kao što je to pokazao njemački filozof Hans Blumenberg u svojim priložima o genezi modernoga svijeta, dok je tehnosfera realizacija autopoietičke biti kibernetike.²² Nastanak je znanosti vezan uz logiku istraživanja kao teorijske spekulacije u okviru pojmovno-kategorijalnoga sustava matematike i fizike. Iako je u Aristotela začetak klasifikacije znanosti i znanja, to još nije mjerodavno postignuće jer grčki svijet je paradigma vladavine mita, religije, umjetnosti i filozofije kao kazivanja o misteriju bitka. Znanosti u novome vijeku više ne opisuju i ne oslikavaju bitak kao postojanost i trajnost, nepromjenljivost i vječnost. Umjesto ptolomejske antropostatike zemlje oko koje kruži Sunce i drugi planeti, kopernikanska kozmodinamika predstavlja dvostruki obrat u mišljenju bitka kao prirode: prvo, ontologijski jer bitak više nije metafizička tajna u svojoj neskrivenosti, već prirodno-tehnička zagonetka koju se mora razriješiti s pomoću matematičkih izračuna i proračuna poput Newtonove teorije gravitacije i Leibnizove teorije infinitezimalnosti, te drugo, epistemologijski spoznajom objekta kao konstrukcije koja sjedinjuje refleksiju i eksperiment. U bitnome smislu, kao što je to pokazao sam Einstein, ideja novovjekovne znanosti bila je u

²² Hans Blumenberg, „Ordnungschwund und Selbstbehauptung: Über Weltwerstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche“, u: *Schriften zur Technik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2015.

tendenciji ideja apsolutnoga znanja kao realizacije metafizičke nužnosti i slobode istraživanja u mišljenju koje misli svijet kao slučaj u kojem se Bog ne kocka. Znanost je, dakle, u svojoj biti tehnologički nabačaj apsolutne konstrukcije mišljenja koja se realizira u tehnosferi ili onome što Kurzweil gotovo teo-tehnologijski naziva 'duhovnim strojem'. Znanost kao tehnosfera i tehnosfera kao postmetafizičko apsolutno znanje više i nisu ideje iz jednostavnog razloga što su sintetički realizirane u zbiljskome djelovanju stroja mišljenja ili mišljenja-kao-stroja. Kad je ideja realizirana u praksi, onda njezina idejnost nije više izvan zbilje kao ideal ili norma, već se pojavljuje u ozbiljenju kao institucionalizirana moć ili kao paradigmatska struktura djelovanja. Što onda preostaje još od 'čovjeka' kojim se ne bave ni znanosti niti tehnosfera, već samo klasična metafizika kao filozofija i umjetnosti? Ideja sveučilišta?

Da, jer je sveučilište 'bila' ideja koja je u doba svojeg istinskoga nastanka, a to je u renesansi, a ne u srednjem vijeku s njegovim +tvrdochornim teocentrizmom, pronosila duh onoga što nazivamo latinskim izrazom *humanitas*. U knjizi koja možda izađe kao e-book *Kairos i Apokalipsa: Odbrojavanje mišljenja*, pokazujem razmjere ovog obrata u biti metafizike i to polazeći od Nietzscheovih analiza ideje sveučilišta u razlici Grka i modernosti. Sveučilište je samo u ovom začetku *humanitasa* u renesansi imalo smisla. Razlog je taj što je nastojalo na tragovima Platonove Akademije misliti i oblikovati svijet kao prostor-vrijeme apsolutne ljepote. Umjetnost slikarstva i kiparstva određuje *humanitas*, a ne znanstvena konstrukcija prirode. I još nešto presudno. Ideja sveučilišta kao ozbiljenja *humanitasa* polazi od apsolutne ljepote koju samo mišljenje i umjetnost mogu iskazati svojim kazivanjem i „idealiziranjem“, a ne tehničkom konstrukcijom novoga. Iako je neporecivo da je s renesansom transcendentna moć religije kršćanstva neutralizirana i suspendirana u korist nastanka nove znanstvene slike svijeta, doduše još uvijek prožete tragovima okultizma, ezoterije i hermetizma, bit renesanse je u pokušaju da se antički duh

oblikovanja duhovno-duševno-tjelesne ljepote čovjeka uzdigne do Ideje sveučilišta. Kad *humanitas* biva ugrožen znanstveno-tehničkim racionalizmom baroka i prosvjetiteljstva, onda smo na putu konačnoga tehnologiziranja mišljenja i samoga života. Nietzscheovi tekstovi o ideji sveučilišta baš kao i Hölderlinove tužaljke za odbjeglih helenskim bogovima i boginjama postaju samo estetski zadivljujuća „nostalgija za apsolutom“, kako bi to rekao Georg Steiner. U čemu je, dakle, problem s idejom sveučilišta? Ni u čemu drugome negoli u tome što su samo filozofija i umjetnost duhovno oblikovanje *humanitasa* i to zato što se u kazivajućem diskursu mišljenja kao oblikovanja svijeta skriva bit ljudske egzistencije kao slobode. Znanosti i tehnosfera su realizacija onog neljudskoga i više ne pripadaju ideji sveučilišta, već istraživačkome pogonu čiji se prostor nalazi u duhu laboratorija kako to minuciozno opisuje Bruno Latour u knjizi *Laboratory Life*.

Sve su ideje čovjeka odavno u mraku mramornih grobnica povijesti kao metafizike. *Humanitas* postoji samo kao relikvitar tzv. humanističkih znanosti u doba posvemašnje „laboratorizacije“ koju je najavila Hannah Arendt svojim postavkama o *homo laboransu*. Zato najveći mislioci rastemeljenja metafizike u tzv. mračnome 19. stoljeću – Nietzsche, Marx i Kierkegaard – nisu imali svoje mjesto na sveučilištu. Uostalom, s njima je i ideja *humanitasa* postala nevjerodostojnom. Onaj tko misli da ideju sveučilišta još uvijek može spasiti od vladavine tehnoznanstvenoga duha apsolutne konstrukcije događaja u nadolazećem vremenu ne zaslužuje dostojan spomen. Nama je filozofima i umjetnicima još samo preostalo da mislimo i stvaramo u mreži eksperimentalne slobode kazivanja izvan svesti svih mogućih laboratorija i njihove dogme zvane *istraživanje*. Nije slučajno Picasso rekao ono jedino bitno:

– *Ja ne tražim, ja nalazim.*

§ 46. O filozofijskim orijentacijama

Htjeli mi to ili ne, uvijek smo negdje svrstani, posloženi u neku ladicu s drugima sličnim ili srodnim nama u mišljenju. Poslije nas, možda čak i za života, određuju se duhovni smjerovi koje slijede naši učenici i pristalice naših stavova. Nije samo filozofija tako ustrojena u životu čovjeka da tijekom povijesti ima svoje škole i pravce mišljenja i da čak i nakon svih prohujalih povijesno-epohalnih mijena riječ platonizam upućuje na vladavinu ideje nad zbiljom, a predsokratici označavaju prve filozofe u mitsko doba i nakon njega koji su pisali u fragmentima, mitopoetski kazivali i izražavali se u jeziku logičkih zagonetki, paradoksa i aporija. Osim filozofije, poznate su nam i neke znamenite škole u fizici poput one s Nielsom Bohrom u Kopenhagenu iznimno utjecajne za razumijevanje kvantne mehanike. U renesansi, pak, svjedočimo o kiparskoj školi Michelangela ili u neoavangardnoj umjetnosti 20. stoljeća o situacionističkom pokretu s vodećom figurom Guya Deborda. Svaka od tih škola prozvana po glavnome misliocu ili umjetniku ima svoj nepisani kanon teorijskih postavki i vrijednosnih postulata, a ono što je pritom osobito intrigantno za masovnu javnost često se događa da u polemičkoj raspravi s pripadnikom druge škole o biti istine ili o biti filozofije i umjetnosti dolazi na vidjelo i ono psihološki govoreći kompleksno i traumatsko, Unheimlich i drzovito u nasrtu na Druge ne samo nizom logičkih argumenata, već i salvom uvreda i drugim sredstvima ovog osebujnog *Kulturkampf*a. Razlog ove žestoke i permanentne borbe za primat u volji za moć mišljenja leži u težnji da filozof kao takav nužno vodi i usmjerava ne samo svoje učenike, već i potencijalno čitav svijet spram onoga što on smatra zadaćom mišljenja i njegovom posljednjom svrhom. Najbolje je to iskazao Vanja Sutlić u svojem posljednjem razgovoru za medije u „Startu“ 1989. godine kad je kazao da je filozof najveći diktator. Svatko tko misli da je to pretjerivanje i da ne odgovara biti stvari zapravo ne misli i izmišlja razloge da bi obranio neobranjivo, naime to da je filozof najveći

zagovornik demokracije, tolerancije i pluralizma. Da umreš od smijeha. Pa, zašto onda uopće ulaziti svojim idejama u javnost ako ne zbog toga da postanu zbiljskom moći promjene svijeta, zašto su Hegel i Marx, učitelj i njegov učenik koji ga je prevladao, njemački *Aufhebung*, u praksi rada kao znanstvenoj povijesti, a ovo je Sutlićeva formula za bit suvremenosti, uopće govorili „pretenciozno“ i „ironično“ da ako tzv. činjenice osporavaju njihove teorijske uvide utoliko gore po činjenice, zar zbog toga što su tvrdoglavi bikovi po horoskopu poput onoga tko je u jednome razgovoru rekao što se mene tiče, ja nisam marksist?

Umjesto starogrčkih izraza za okupljanje privrženika oko glavnog učitelja, majstora mišljenja, a to imamo i u tradiciji zen-buddhizma s 'diktatorskim ovlastima' Učitelja i njegova Koana, a i Platon u *Teetetu* razglaba o odnosu učitelja i učenika i discipline potrebne da se savlada nauk u filozofiji, uobičajeno je od 20. stoljeća govoriti o filozofijskim orijentacijama. Primjerice, orijentacije su tako fenomenologija, hermeneutika, strukturalizam i poststrukturalizam, psihoanaliza, marksizam, analitička filozofija, kognitivizam, konstruktivizam, realizam itd. Neka vodeća imena ovih orijentacija su Husserl, Heidegger, Gadamer, Barthes, Derrida, Deleuze, Freud, Lacan, Badiou, Wittgenstein, Davidson itd. Orijentacija je oznaka za usmjerenost u mišljenju spram toga je li svijet vječan ili je nastao u vremenu, je li stvarnost nešto osebično i objektivno ili zasebično i subjektivno, kako ontologijski odgovoriti na pitanje o smislu bitka, zašto čovjek jest ili nije mjera svih stvari, je li Bog u svijetu kao imanencija i može li se samosvijest pripisati i nekom drugom biću osim čovjeku. Filozofska orijentacija je ujedno i ono što razlikuje nekog filozofa kao pripadnika fenomenologije od drugoga kao pripadnika ili pripadnice poststrukturalizma. To je samoodređenje vlastita stava u individualnome i kolektivnom smislu. Ipak, to ne znači da su osobe koje misle u okviru i granicama uporabe temeljnih pojmova psihoanalize nesposobni dohvatiti bit Heideggerova mišljenja, iako je između Heideggera i Lacana doista jaz svjetova, a još više između marksizma i analitičke

filozofije. Stvar je u tome da filozofijske orijentacije pokazuju pluralnost i otvorenost mišljenja oko promišljanja biti bitka, bića i biti čovjeka, što ne znači da će se filozof odreći svoje pozicije u mišljenju čak i ako u tzv. javnom diskursu nije priznat kao mjerodavni vođa u sveučilišnome ili nekom dugom institucionalnome pogonu unutar kojeg filozofija još možda ima moć i vjerodostojnost onog što Lyotard naziva znanjem ekspertne skupine na tragu Wittgensteinova pojma jezičnih igara. No, ono što „pokreće“ orijentiranje u filozofiji nije nikakva psihologija Vođe i mentalni sklop odnosa nadređenosti-podređenosti na temelju autoriteta na čemu je izgrađena ideja škole i sveučilišta.

Filozofija je „diktatura mišljenja“ koje se pojavljuje kao dar posebnoga pojedinca da slijedi njezina složena pravila i jezik, posvećenost njezinoj zadaći i po cijenu života poput Sokrata i Spinoze i posljednje ali najvažnije da onaj koji filozofijski misli nikad ne zapadne u kušnju postati sluga Bogu, moralu i znanosti. Njegovo je poslanstvo u doba tehnosfere da ostane dosljedan svojim idejama i da napusti vjernost svakoj mogućoj školi i svakoj filozofijskoj orijentaciji koja ne može razumjeti da je vrijeme filozofije prošlo i da njezini izgledi u nadolazećoj budućnosti ovise jedino o moći stvaranja novoga mišljenja onkraj redukcije na svjetonazor, pragmatiku i komunikaciju s Drugim. Budućnost ne pripada orijentacijama u mišljenju, već mišljenju kao otvorenosti orijentacije koja nam osvjetljava put kroz ovu tamu beskrajnoga nihilizma.

§ 47. O interakciji

Botho Strauss, njemački suvremeni pisac i esejist, napisao je kako je komunikacija ne-riječ našega doba. U pravu je. Medijska zlouporaba govora ide tako daleko da ono jednostavno u ljudskome odnosu postaje posve kompleksno i komplicirano. Najdrastičniji primjer je kad čujemo kako su stanja i stvari takve

da ih treba „iskomunicirati“ valjda Drugima i s Drugima. Ovo je rezultat brutalnoga prijevoda engleskoga kao jezika *know-how* metafizike koji spaja pragmatiku i eshatologiju AI. Komunikacija pripada u temeljne pojmove kibernetičkoga sustava mišljenja tehnosfere. Ona je četvrti, finalni uzrok i svrha tehničkoga načina oblikovanja svijeta uz informaciju-povratnu spregu-kontrolu. Zbog toga ovdje više nije riječ o izvornome, prirodnome, tzv. ljudskome odnosu u sporazumijevanju govorom lice-u-lice u izravnome susretu u zajednici. S pronalaskom pisma i knjige formalno nastaje ne-prisutnost govora u formi teksta koji zamjenjuje živi govor sudionika u razgovoru. Zar nije Platon u svojem *Sedmome pismu* pokazao da je bit pisma u tome što za razliku od govorenja ono napisano ovjekovječuje prošlost, dok živi govor jedino pripada sadašnjosti? Sokrat je stoga filozofirao tako što je razgovarao s Drugima u zajednici. Pisanje je nužno osamljivanje, jer zapisani govor pretpostavlja razgovor s Drugime u sebi. Usto, pismo kao 'mrtvo slovo na papiru' uvjet je mogućnosti onog što će Platon označiti mnemotehnikom ili umjetnim sjećanjem, a suvremeni francuski filozof Bernard Stiegler u svojoj cijenjenoj trilogiji *Tehnika i vrijeme* koristit će izraz gramatizacija svijesti. Međutim, pismo u svojoj tehničkoj modifikaciji govora ima instrumentalno značenje za mogućnost dijaloga kao učenoga ili literarnog društva čitatelja. Tiskarski stroj omogućio je *in nuce* masovnu reprodukciju pisanja kao teksta, ali to nije još totalna moderna komunikacija jer su mediji prijenosa informacija novine i knjige, dakle tiskani mediji s paradigmom jezika. Tek će novi mediji poput fotografije i filma s paradigmom slike dovesti do mogućnosti vizualne komunikacije. No, ta slika je, doduše, tehnička slika kako to tvrdi Vilém Flusser, pa ipak bez mogućnosti izravne komunikacije kao tele-prezencije. Kibernetička će teorija biti tek onda realizirana u praksi kad nastupi čista digitalna komunikacija s pomoću kodirane informacije kao slike. Tekst postaje funkcija slike, a ne obratno.

Komunikacija se pojavljuje kao vodeća riječ u humanističkim znanostima 1960ih godina. U francuskome časopisu *Communication* iz 1968. godine tekstovi postmodernih teoretičara Baudrillarda i Virilioa vrve novim pojmovljem iz kibernetičke teorije, semiotike i informatike. Filozofija i sociologija otada postaju diskurzivne prakse onoga što više nije ljudska neposrednost govorenja i spontanost slobode, već tehnološko posredovanje koje izaziva 'response' na svaku novu informaciju. Na taj način komunikacija se pojavljuje kao vizualna inter-akcija između inter-aktora na mreži, a ne tradicionalno postavljenih ljudskih subjekata. Nije stoga začudno što je jezik ove komunikacije brutalno rastjelovljeni engleski jezik za potrebe čiste pragmatike znanja kao jezik posvemašnje tehničke komunikacije. Inter-akcija nije otuda spontanost mišljenja i osjećanja, već nužnost responzivnosti na višoj razini učinkovitosti tehnosfere. Mi smo 'iskomunicirani' kao tehno-apriori jedne kontingentnosti događaja s kojim smo u stalnome odnosu imperativa inter-akcije, jer tehnički svijet nije vizija, već program, nije život, već kod, nije igra, već virtualna singularnost.

§ 48. O sintetičkoj refleksiji mišljenja

Spekulativna dijalektika Hegelove ontologike pojma uzdigla je pojam refleksije na najviši vrhunac metafizike njemačkoga idealizma. O tome su interpretativno ponajviše i ponajbolje kazivali Martin Heidegger, Walter Schulz i Vanja Sutlić. Problem spekulativno-dijalektičkoga mišljenja je u sintezi, a ne analizi kontradikcija samoga pojma koji se razvija do ideje. Hegelova struktura mišljenja nadilazi i kršćansku teodiceju, dakle Boga kao uvjeta mogućnosti povijesnoga zbivanja od stadija bitka-o-sebi do stadija bitka-za-sebe, i evolucionizam Darwinove biološke teorije koja poriče svrhovitost razvitka vrsta

na zemlji. Nadilaženje znači prevladavanje onog što nema u sebi mogućnost samo-mišljenja ili auto-refleksije. Bitak se, dakle, u Hegela povijesno-dijalektički reflektira kao zbilja naviše ideje u apsolutnoj znanosti duha koja je istodobno ontologika i epistemologika. No, dijalektička sinteza je ono što i Marx na Hegelovu tragu u preokrenutom obliku u tzv. historijskome materijalizmu iz polazišta kritike političke ekonomije kao destrukcije kapitalizma iznutra preuzima i samo zbiljski realizira u mišljenju povijesnoga dokidanja svih prethodnih formi i sadržaja u kojima se bitak refleksivno pojavljuje kao apsolut. I Bog i priroda, i teodiceja i evolucionizam, dijalektički su realizirani u sintezi subjektivnoga, objektivnog i apsolutnog duha. Ova sinteza, međutim, predstavlja pravi problem zbog toga što ono što nazivam stroj *Aufhebunga*, odnosno mišljenje apsolutne nužnosti ireverzibilnosti povijesti u svojoj logici teze i antiteze više ne može objasniti sintetičko mišljenje tehnosfere. Razlog je jednostavan. Dijalektička sinteza poput Boga i evolucionizma prirode dovodi zbiljsku povijest do svojega kraja u onom što Hegel naziva APSOLUTOM koji se više u sebi ne razdvaja na o-i-za-sebe, na prirodu i duh, na subjekt i objekt. Zato je za njegovo shvaćanje filozofije presudno ono što pokreće ontologiju uopće i to kao njezin uvjetno rečeno „nepokretni pokretač“, kako Aristotel određuje pojam boga. To što pokreće bitak kao bivanje jest *logos* u formi spekulativne refleksije. Ova forma jest forma apsolutne znanosti i ona nadilazi izvorni pojam ljubavi spram mudrosti kako su predsokratici shvaćali zadaću filozofije.

Što to drugo znači negoli da iz vlastita vremena sadašnjosti sudimo o prošlosti kao nerazvijenosti i ne-sintezi onog što spaja bitak i mišljenje kao zbiljsko stanje sinteze dokinutih proturječnosti. Dijalektička je sinteza kraj povijesti kao vladavine razdvojenih sfera prirode i duha. Naravno, duh, (njemački *Geist*), za Hegela označava najviši stadij spekulativno-refleksivnoga mišljenja i njime se sintetički dokidaju i Bog i evolucionizam prirode, kao nužnosti apsolutne slobode koja sebe zna kao takvu. Stroj *Aufhebunga* nije stoga nikakav

agambenovski „antropološki stroj“ koji se nalazi u stanju mirovanja jer je svoju funkciju izvršio. Posve suprotno, to je stroj kao tehno-logika apsolutne znanosti koja više uopće ne potrebuje čovjeka kao svoju svrhu, već samo kao svoje sredstvo. Ovaj obrat u biti metafizike znači kraj svih mogućih antropologija i njihovih pojmova kao pseudo-sinteze biologije i psihologije. Marksizam i psihoanaliza su u tome misaono ispod nužne razine, fenomenologija i hermeneutika isto tako, dok analitička filozofija kao što joj samo ime kaže ne shvaća da transklasična logika tehnosfere jest sintetička logika konstrukcije mislećega stroja koji misli autopoietički s onu stranu prostora-i-vremena i zato stroj *Aufhebunga* nije u mirovanju, već u potpunome stanju vječne otpisanosti djelovanja. Zbogom jeziku spekulativne refleksije pojma, pozdrav slici kao sintetičkoj refleksiji vizualizacije događaja! Tehnosfera misli onkraj granica apsoluta kao spekulativno-dijalektičkoga razvitka i ni Bog niti priroda u njezinome evolucionizmu ne mogu biti model za kontingenciju i zatvorenu otvorenost tehničkoga svijeta. Eto.

§ 49. O stvaralačkoj biti poiesisa

Još jednom i iznova ponovit ću kako s nastankom tehnosfere i njezina aktualnoga uratka ChatGPT-a više ne možemo biti ravnodušni na konstantni napredak u razvitku tehnologijskoga mišljenja. Ako je Heidegger u jednom predavanju iz 1962. godine izričito pokazao da su i tehnika i znanosti korelativni u njihovu odnosu spram svijeta kao prostora-vremena samorazvitka bitka i mišljenja, onda postaje bjelodano da je bit ovog odnosa u znaku sinteze *téchne* i *episteme*.²³ Ova sinteza, pak, moguća je tek kad se mišljenje usmjerava u svojoj

²³ Martin Heidegger, „Neuzeitliche Naturwissenschaft und modernen Technik“, u: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* 1910-1976, GA, sv. 16, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1977., str. 747.

zadaći spram želje za stvaranjem novoga. Stoga je *poiesis* uvjet mogućnosti ove čudovišne sinteze iz koje nastaje tehnički objekt. Grčko značenje ove ključne riječi za bit tehnosfere koja u logici samo-stvaranja *AI* ujedno stvara i čitav novi umjetni, tehnički svijet, jest proizvođenje. No, ovo proizvođenje nije nikad slijepo i neutralno. Umjesto toga, stvar je u 'stvaranju' onog čega nema u prirodi i što samu prirodu produhovljuje poput hrama ili katedrale ili nihilistički pustoši poput industrijske kapitalističke proizvodnje koja zagađuje zemlju i zrak. Proizvoditi nešto znači odjelovljivati biće kao uradak koji postaje sredstvo-svrha samog proizvođenja. Nije, dakle, ono poietičko moguće misliti izvan samoga mišljenja kao proizvođenja, jer bi to značilo da je model sredstvo-svrha ili načelo teleologije neutraliziran i suspendiran. Heidegger je u promišljanju biti tehnologijskoga mišljenja 1960ih godina, kako sam to pokazao u mnogo slučajeva do sada u svojim knjigama o problemu tehnosfere, otvorio mogućnost na tragu Heisenbergovih jednadžbi neodređenosti da se atomska ili nuklearna energija shvati izvan logike kauzaliteta i načela teleologije. No, Heidegger ipak nije do kraja razvio ovu konzekvenciju za buduće mišljenje jer je ono tehničko u tehnologijskome mišljenju shvatio samo kao vladavinu tzv. računajućega mišljenja, njemački *Rechnen*, a ne kao i mogućnost posve drukčijeg kazivajućega mišljenja, njemački *Dichten*. Iako se tih kasnih godina svojeg života posvetio analizi slikarstva Cézannea i Kleea, iz toga nije izveo alternativu da slika i slikovno mišljenje postane sinteza *poiesisa* i *téchne* polazeći od autopoietičke biti onog što više nije ni tehnika niti tehnologija. Zato mu film nije mogao predstavljati ništa drugo negoli ono što bit umjetnost svodi na nihilistički krug kredom kroz postav (*Gestell*) kao bit tehnike.

Postavimo pitanje koje izlazi iz okvira metafizike zapadnjačkoga mišljenja. Zašto je stvaralačka bit *poiesisa* ono što se razdvaja na ono tehnopoietičko i na ono autopoietičko kao takvo? Ako je drugo ontologijski 'proizvod' prvoga, znači li to da je tehnosfera *in nuce* uspostavljena kao nužnost mišljenja u bit metafizike

kao kibernetike? Već smo pokazali da je Heidegger u seminaru s Finkom o Heraklitu krajem 1960ih u Freiburgu govorio o informaciji i kibernetici. *Poiesis* upućuje na proizvođenje bića iz bitka, ali tako što se ovaj proces stvaranja novoga odvija tako da se bitak bića shvaća kao mogućnost tehničke izvedbe svijeta. Mogućnost prethodi zbiljskome stanju stvari. Ako je mogućnost onoga što Heidegger u navedenome predavanju iz 1962. godine naziva tehnologijskim mišljenjem već i misaona zbilja onog što će se dogoditi s nastankom tehnosfere, problem je u tome što *poiesis* u svoja dva vida stvaralačke moći nastanka novoga, teleologijskome i auto-teleologijskome ujedno označava i kraj vlastite metafizičke „smisaonosti“. Ne, ono što se istinski misaono događa s tehnosferom ne možemo dohvatiti više s tradicionalnim metafizičkim pojmovljem i grčko-latinskim jezikoslovljem. Ako je ovo ispravno što kažem, treba li možda „izmisliti“ novi jezik za mišljenje koje po svojim 'posljednjim nakanama' nije i ne može biti tehnologijsko? Kao posljednju napomenu uz ovu postavku želim reći da to ipak nije i jezik Deleuzeove fraktalizacije mišljenja. No, jest zato jedan budući *transverzalni jezik* vizualizacije događaja kao racionalne intuicije.

§ 50. O tehno-patologiji umjetnoga života

Je li ključ za odnos između posthumanoga tijela i ljudske-suviše-ljudske ontopatologije s patnjom i čitavim repertoarom ekstatičke osjetilnosti histerije kao u slici Francisa Bacona *Study after Velázquez's Portrait of Pope Innocent X* iz 1953. godine u pojmu autopoietičke interakcije mišljenja kao vizije i programa? Kad čitamo različite filozofijske i teologijske analize o ljudskome tijelu poput spisa Jeana-Luc Nancyja *Noli me tangere* suočavamo se s pitanjem o fenomenologiji dodira i tjelesne patnje i blaženstva. Ako „brutalno“ svedemo ovu novu metafiziku tijela i njezine suptilne osjetilnosti na zajednički nazivnik kibernetike, vidjet ćemo da sve ono što je živo osjeća u vibraciji užitka i patnje. Uostalom,

iskustvo boli je nužno za estetsku katarzu kao duhovno-duševno pročišćenje tijela od nasrta zlih demona. Grčka tragedija je rođena u iskustvu pra-boli i i patnje kako je to bjelodano pokazao Nietzsche u ranome spisu *Rođenje tragedije iz duha glazbe* iz 1872. godine. Njezini su temeljni pojmovi oni koji proizlaze iz područja psyché kao što su to *strah* i *suosjećanje*, kako to tvrdi Aristotel u *Poetici*. No, suosjećanje nadilazi estetsku razinu afekcije živoga stvora kao što je čovjek i prelazi u ključnu etičku kategoriju i to ne grčkoga svijeta, već suvremenoga svijeta posvemašnje apatije i nedostatka empatije spram Drugoga. Nikakav, čak ni glazbeni mesijanizam u Wagnerovim operama poput *Parsifala* ne bi bio moguć bez primarnoga iskustva boli i patnje. No, oba su osjećaja samo odnos intenziteta fizičke i psihičke ranjivosti čovjeka i ne mogu biti apsolutizirani kao uvjet mogućnosti estetike i etike ranjivosti bez onog što ovo stanje tragedije uopće omogućuje, a to je bezrazložnost faktičnosti bitka kao bezdana između prirode i duha, volje i slobode. Utoliko se čini samorazumljivim zašto u mojoj analizi tehnosfere s obzirom na iskustvo čiste tjelesnosti tzv. posthumanoga stanja pitanje boli i patnje zahtijeva drukčije 'utemeljenje' sinestetičkoga događaja kojim se odnos čovjeka i mislećega stroja dovodi do nove katarze izvan metafizičkoga dosega grčke tragedije te kršćanske ekstaze i agonije tijela.

Što je to *sinestetički događaj*? To je ono što proizvodi osjećaje koji su rezultat biokibernetičke osjetilnosti i o tome bi nam mogli više govoriti jedan teorijski fizičar i kozmolog poput Hawkinga i jedan filozof poput Nancyja. Hawking je živio i mislio samo zahvaljujući razvijenoj tehno-medicini koja mu je omogućavala da se kreće prikovan uz pokretnu stolicu i da govori s pomoću modulacije zvuka. O svojem vlastitome sinestetičkom iskustvu užitka, boli i patnje tijela poznati znanstvenik nije reflektirao i od njega se to nije niti očekivalo. Ali, Nancy jest u sjajnome ogledu *L'Intrus (Uljez)*.²⁴ U njemu se bavi mišljenjem o vlastitome iskustvu življenja s transplantiranim srcem, onim Drugim u sebi.

²⁴ Jean-Luc Nancy, *L'Intrus*, Galilée, Pariz, 2000.

Sinestetički događaj označava ulazak drugog živoga bića kao organa u ljudsko tijelo, npr. svinje ili čovjeka koji umirući podaruje svoje srce kao anonimni davatelj organa u svrhu buduće transplantacije. Ipak, posthumano tijelo jest viša razina djelovanja zato što se radi o tehničkome objektu koji poput umjetnoga mozga biološkome tijelu daje veće izvedbene moći življenja u složenoj biokibernetičkoj situaciji. Umjesto svinje ili drugoga čovjeka tehno-patologija će očito biti „napredak“ u medicini iz jednostavnoga razloga što se metafizika boli i patnje, tzv. ljudska tragedija povijesti, nadomješta s pragmatikom transhumanoga *uploadinga*. Umjesto bioetičko-estetskoga „uljeza“ potrebno je govoriti o 'ugradnji' implantata koji funkcioniraju operativno i mijenjaju se kad im istekne rok trajanja s novim, još boljim i svrsishodnijim. Znamo, naravno, da tijelo čovjeka i životinje nije bezdušni aparat i automat. Ta, nismo mi valjda bezosjećajna kohorta Kartezijanaca, već sve samo fino bioetičko društvo mrtvih Alterijanaca kojima je Lévinas na srcu i Jonas u duši. I baš zato moramo imperativno kazati da ugradnja implantata znači i produljenje života svinje koju će na kraju drugoga života čovjek možda ipak zaklati iz svojih povijesno-metafizičkih razloga preživljavanja unatoč tome što o tome misli kritička teorija društvenoga veganizma.

Tehnosfera kao sinestetički događaj kraj je svake ontopatologije i zato je logika mesa-metala-koda, što bi rekao Stelarc, s onu stranu tragedije povijesti i njezinih veličajnih herojskih žrtava. To što se u suvremenosti nastavljaju obredna klanja naroda s još većim intenzitetom samo je dokaz da je čovjek u svojoj čudovišnosti biološke vrste suvišan da bi tehno-patologija bila djelotvornom.

§ 51. O filozofiji tehnoznanosti

Klasifikacija filozofijskih disciplina od Kanta preko Hegela do suvremenosti pokazuje nam kako se mijenja odnos mišljenja i bitka pod utjecajem novih događaja u svijetu i kako se filozofija formalno širi na mnoštvo područja nastajućih fenomena u svijetu i to u času kad više nema gotovo nikakvu legitimirajuću vrijednost za suvremenost. Dostatno je pogledati liste različitih svjetskih akademskih izdavača filozofske literature i uvjeriti se o dvostranome širenju kako tzv. *metaphysicae generallis*, tako i tzv. *metaphysicae speciallis*, ili ontologije i epistemologije, ontologije i etičko-političko-estetičkih promišljanja svijeta. Moje knjige od *Slike bez svijeta* preko *Tehnosfere* i *Izgleda nadolazeće filozofije* na hrvatskome jeziku kao i posebno knjige objavljene na engleskome jeziku posljednjih godina u Springeru, Palgrave Macmillan i Cambridge Scholars Publishingu pripadaju čitavome nizu novih filozofijskih disciplina, a kategoriziraju se i u preklapanju starih metafizičkih pristupa mišljenju i bitku. Tako je i s formalno kazano estetikom i filozofijom znanosti.²⁵ No, što ćemo s mojim mišljenjem tehnosfere, gdje to zapravo spada, pitaju se i filozofi i bibliotekari? Petoknjižje *Tehnosfera* određuje se tako prema ključnim riječima svakog sveska, od antropologije, kibernetike, estetike, teorije arhitekture i teorije dizajna. No, problem nastaje što moj pristup označava prevladavanje i nadilaženje ne samo ontologije i epistemologije, već i svih tzv. partikularnih ili regionalnih ontologija, pa nije uputno više koristiti za knjigu *Izgledi nadolazeće filozofije: metafizika-kibernetika-transhumanizam* uobičajeni izraz iz tzv. modernoga razdoblja ove discipline kao što je to filozofija znanosti. Naravno, mogli bismo ovome dodati „spasonosno“ rješenje, kakvo je u naslovu jedne knjige Milana Galovića – *filozofija znanosti i tehnike*. Odmah valja kazati da bi to bila kardinalna pogreška na ontologijskoj i na epistemologijskoj razini mišljenja „o“ biti same stvari. Ne, nije to nikakva filozofija znanosti i tehnike, jer tehnosfera nadilazi oboje i otvara mogućnost posvemašnje nedijalektičke sinteze znanosti kao

²⁵ <https://www.vub.de/portal/r/u/isbn:9783796548376/the-superfluity-of-the-human?type=search>

tehnosfere i tehnosfere kao znanosti. Tehnika je po mojem razumijevanju problema ove konstelacije odnosa u kojoj se pojavljuje umjetna inteligencija nešto za muzej konceptualne slonovače. Što ćemo više s „filozofijom motike i pluga“? Tehnika je metafizički određena instrumentalnost djelovanja logike kauzaliteta i načela teleologije, dakle, bitka-Boga-prirode-čovjeka i pretpostavlja iskonsku „narav“ zemlje. Otuda su sve filozofije tehnike poput npr. Spenglerove i Kappove krajnje organicistički usmjerene, a nisu tome daleko ni „naturalistička“ shvaćanja kako tehnika predstavlja samo nastavak prirode u teleologijskome smislu drugim sredstvima. Najveći je mediolog 20. stoljeća McLuhan svoju teoriju kako je medij poruka shvatio gotovo kartezijanski, u smislu produljenja ljudskoga tijela, pa mediji predstavljaju upravo taj skok iz biosfere u tehnosferu. No, to je po mojem sudu posve pogrešno tvrditi za digitalne medije, koji nisu više nikakvo produženje tijela, već ljudskoga mozga s pomoću tehnosfere. Ipak, valja obraniti McLuhana od ovog medio-antropologizma time što je govorio o noosferi koju mediji uspostavljaju. Um i mišljenje nisu, dakle, izvanjski za logiku tzv. tehničkih medija, već inherentni njihovim ubrzanim transformacijama.

Sve postaje bjelodano već time kada korištenjem pojma tehnoznanosti (*tehnoscience*) u radovima Brune Latoura i Donne Haraway dospijemo do kvalitativnoga skoka iz prirode u svijet informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije. Tada više ne djeluje logika tzv. filozofije znanosti i tehnike, već eventualno samo filozofije tehnoznanosti. Sintetičko mišljenje pretpostavlja učinak onog što za kibernetiku tvrdi Gothard Günther kad kaže da misleći strojevi proizvode, a ne kopiraju, transklasičnu logiku koja ruši temelje starog metafizičkoga svijeta od Aristotela do Hegela s vladavinom načela razloga, uzroka i svrhe, u smislu kako stvar može postojati samo „ovdje“ i „sada“, a ne istovremeno „ovdje“ i „ondje“. Mi znamo da je to opsjena, jer zahvaljujući tehnosferi vidimo u tzv. realnome vremenu ono što se događa ovdje na zemlji i ondje u svemiru, ovdje u okružju fizičke blizine i ondje u globalno umreženome

telematskome društvu kako se stvari odvijaju istovremeno. TEHNOSFERA, dakle, na kategorijalno-klasifikacijskoj razini tzv. filozofskih disciplina zahtijeva nužnu promjenu mišljenja i bitka, teorije i prakse, idealiteta i realiteta. Međutim, budući da tehnoznanosti zahtijevaju promišljanje obrata iz metafizike u kibernetiku i transhumanizam, onda postaje nužno više ne rabiti samorazumljivo pojam filozofije kao neku vrstu apsoluta ili kognitivnoga *matrixa* na ono što u tendenciji i samo misli i proizvodi drukčije artikulirane mišljevine od tradicionalne filozofije. Tehnosfera, naime, nije nešto u smislu aparata i dispozitiva mišljenja koje misli nešto kao nešto u smislu intencionalne svijesti. Ne, posrijedi je mišljenje-kao-događaj rekurzivne kontingencije i zato u kategorijalno-klasifikacijskome smislu moje mišljenje u spomenutim knjigama valja „svrstati“ u ono što nije ni filozofija tehnoznanosti niti filozofija tehnosfere, već „filozofija“ kao *autopoiesis*, ono samo-kao-ono-samo što sebe misli i sebe stvara iz transklasične logike kibernetičkoga obrata u biti metafizike. Naravno, jasno mi je da „reda mora biti“ čak i u ovome konceptualnome kaosu, pa nije lako ni „mojim“ dobronamjernim čitateljima iz područja filozofije kao ni bibliotekarima koji u pravilu s ovim mišljenjem suvremenosti imaju pun katalog posla. Razlog je tako jednostavan. Kaos koji se otvara u samoj „biti“ tehnosfere nije nikakav metafizički nered, već post-i-transhumanistički način nove metastabilne ravnoteže, kako to kaže Gilbert Simondon. Ili drukčije rečeno, *mišljenje-kao-autopoiesis* zahtijeva da se jednom i neodgodivo filozofija kao metafizika rastvori u svojem kaotičnome mnoštvu disciplina iz jednostavnog razloga što to više i nisu nikakve discipline. One su naprosto post-i-trans-strukture otvorenoga mišljenja ne više nekog tzv. objektivnoga svijeta. Umjesto toga, ova nova „filozofija“ kao tehnosfera više ne reflektira o takvome apriorno postojećem svijetu koji više i ne postoji o-sebi, niti za-sebe. „*Filozofija*“ kao tehnosfera misli svijet tako što ga stvara činom svojeg digitalnoga konstruktivizma, a to je, samo u ruhu spekulativne metafizike, bio u tendenciji i posljednji cilj najvećih mislilaca njemačkoga idealizma, Naime, i Schelling i Hegel su bili „ontologijski

konstruktivisti“ , jer bez čina misaone refleksije nema ni slobode ni apsoluta, a to je u biti jedno te isto.

§ 52. O misaonoj težini i lakoći tehnosfere

Ni danas mnogi ne razumiju zašto sam otpočeo sa *Slikom bez svijeta* s upornim, sustavnim i gotovo tautologijskim isticanjem kako tehnosfera u sebe „usisava“ baš sve duhovno i materijalno, simboličko i realno, te baš stoga valja radikalno misliti ono što su rijetki lucidni mislioci označili promjenom paradigme ili poput Virilioa imenovali suvremenost *estetikom iščeznuća*. Nije to ništa začudno ni iznenađujuće. 1989. godine na jednom interdisciplinarnome simpoziju u Sarajevu gotovo svi drugi bavili su se u svojim izlaganjima besmislicama tipa Gramsci i kultura, socijalizam i kultura, ovo-i-ono i kultura, a jedan tzv. ugledni estetičar iz Beograda ni manje ni više zalagao se u svojem ekspozu o „estetici jugoslavenske kulture“ za utemeljenje Instituta Emira Kusturice. Užas! Moj prilog bio je naslovljen „Dekonstrukcija kulture kao ideologije“. Skup se održavao u sjeni povijesno-epohalnih zbivanja raspada komunizma u svijetu, rušenja Berlinskoga zida i ulaska u doba posvemašnjeg kaosa i entropije globalizma. No, gotovo svi dični kulturolozi i filozofi na tom skupu lamentirali su o ničemu-i-svačemu, sve dok nisam to radikalno presjekao svojim postavkama i unio nemir u njihove pseudo-hermeneutičke marksističke interpretacije svega-i-ničega. Tako je to i danas. Gotovo svi se bave nečim-i-ničim, i nadalje spominju tzv. fenomene svijeta, bulazne o lijevo-desnim skretanjima i ponovno pišu tekstove o tzv. aktualitetu valjda Marxa i Gramscija, pa ovog-i-onog iz grobnice filozofije klasike i modernosti, a ako možda i čuju i vide da se nešto iznova povijesno-epohalno događa, onda pišu o AI i nečemu-ničemu, o AI i umjetnosti, o AI i menađerskoj digitalnoj transformaciji društva, o AI i strahu od deficita demokratske politike. Tako je to. Misliti znači biti misaono otvoren spram biti

suvremenosti koja se događa u onome što je još od predsokratika i *arché* i *eschaton*, što je za Heideggera istina bitka kao *aletheia*, što je tako jednostavno i baš zato skriveno pogledu koji gleda u tzv. fenomene s crnim naočalama ontologijskoga sljepila.

Dekonstrukcija kulture kao ideologije iz 1989. godine i slika bez svijeta iz 2006. godine bile su programatske postavke mišljenja koje me je dovelo izravno do biti tehnosfere kao kontingentnoga događaja. I zato sve tzv. fundamentalne ontologije i epistemologije, etike, politike i estetike nisu mi nikad značile ništa, jer su zatvarale povijest u matrice sofisticiranoga ništavila. Uzalud mi je po tisuću puta govoriti nakon Nietzscheove kritike Schopenhauerova pesimizma u mišljenju grčke tragične umjetnosti da ne zagovaram nikakav „kulturni pesimizam“ ili valjda osuvremenjeni špenglerizam tipa „propasti Zapada“ i da moje ironiziranje i kritiku tzv. emancipacijskih potencijala politike u svemu-i-ničemu poput Rancièrea ili Badioua nema nikakve druge nakane negoli da pokaže kako je ta misaona pozicija zapravo posve nemoćna i jadna, *passé* i *out of joint* što bi rekao Hamlet. Mišljenje tehnosfere nije tehno-determinizam ili tehno-indeterminizam, već otvorenost za događaj koji filozofiji podaruje posljednje mogućnosti izgleda u nadolazećem vremenu, a ne ono što se sofistički prodaje kao neolakanistički marksizam ili ništa-nešto s prizvukom subverzivnosti i radikalnosti. Još jednom, osim Bernarda Stieglera, ama baš nitko u suvremenoj filozofiji i humanistici s tzv. ljevice nije shvatio ono što na tragu Sutlića, Heideggera i Deleuzea izvodim u svim svojim putanjama-lutanjima u ovoj postmetafizičkoj dugoj noći bez kraja da misaona težina i lakoća tehnosfere proizlazi iz razračunavanja s tegobnim i čudovišnim monolitima metafizike poput slobode kao apsoluta i poput apsoluta kao slobode u onome što nazivamo radom u tehnološki sustavu proizvodnje života. Usput, proizvodnja života je Marxova sintagma i odnosi se na duhovno-materijalnu konstrukciju četvorstva proizvodnje-razdiobe-razmjene-potrošnje. Marx je mislilac koji dovršava

Aristotelov organski model metafizike u četvorstvu uzroka kao što su *causa finalis*, *causa materialis*, *causa efficiens* i *causa finalis*. Kapitalizam je otuda realizacija metafizike i prodor u novo povijesno-epohalno otkriće nastanka života kao tehničke konstrukcije nastankom kibernetike i njezina četvorstva informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije. Neljudski karakter kapitalizma u svim svojim zavodljivim formama kulture kao libidinalne ekonomije, da se poslužim izrazom Lyotarda, nije nikakvo izvanjsko svojstvo ovog sustava proizvodnje života, nego inherentna i latentna mogućnost-zbilja-nužnost svijeta kao tehnokronotopa evolucije i singularnosti.

I zato misaona težina i lakoća tehnosfere leži u tome što su i Aristotelova organologija i Marxov put spram kibernetike tehnokomunizma u nadolazećoj budućnosti već uvijek zakašnjelo i zastarjelo rješenje za ovaj svijet koji počiva na vladavini umjetnoga života. Uostalom, Sutlić je tako uvjerljivo pokazao, a svi drugi to ne vide jer ne misle, da je Marx mislilac apologije proizvodnih snaga u smislu instrumentalnosti tehnologike koja mu kao i Hegelu ne predstavlja uopće ontologijski problem. Otuda je samorazumljivo da je istinsko mišljenje suvremenosti samo ono koje ne pada u bezdan pseudopolitizacije i aktivizma tzv. slobode i humanizma u situaciji kad tehnosfera postaje apsolut kognitivnoga kapitalizma i kad je svijet dospio do kraja svojih iscrpljenih metafizičkih mogućnosti. Osvrćem se na ove usputne nelagode i na *doxu* mnoštva i hegemonijalnih struktura mišljenja i djelovanja danas jer vidim da je katkad moj govor uistinu nalik onome *vox clamantis in deserto*, a problem je u tome što ne vidim nigdje svoje moguće nasljednike u mišljenju. Tako je to. *Težina i lakoća tehnosfere kao mišljenja predstavlja mnogo više od vodećeg pojma-i-kategorije za filozofiju nadolazećega doba. To je egzistencijalno iskustvo samotnosti i radikalno-fundamentalnoga otpora svemu što naposljetku ostaje u mišljenju minorno i uzaludno, svemu što proizvodi mnoštvo „epizodističkih nula“ svih duhovnih profila ove provincijalne i one globalne kulture, svejedno.*

§ 53. O racionalnoj intuiciji

Već smo navikli se da je tzv. pojmovno-kategorijalni sustav tehnosfere onaj koji spaja transklasičnu logiku novih trijada i novih dualizama u odnosu na one stare, metafizičke. Usto, logika koja sada vlada ovim tehnologijskim mišljenjem imanentne transcendencije nije više ona koju spekulativna dijalektika pronalazi u igri kontradikcija, već u paradoksalnoj sintezi suprotnosti. Naravno, kad „Veliki Treći“ ustrojava novo mišljenje onog što više nije postojanost i nepromjenljivost bitka u preobrazbama Istoga, već je posrijedi preobrazba Razlike i Mnoštva, onda ovaj delezovski stroj postajanja (*devenir*) postaje paradigmatički slučaj kontingencije, a ne nužnosti. Sve se događa kao računanje-planiranje-konstrukcija onog što ima značajke virtualne aktualizacije, dakle tehnologijski stvorene potencijalnosti u promjeni zbiljskoga stanja. Realitet nije simulacija koja postoji u našim glavama kao iluzija i fikcija. Naprotiv, realitet se konstruira kao informacijsko-materijalno-energetski kod stvarnosti koja se ne reflektira u mišljenju kao bitak. Umjesto toga, susrećemo se s tehno-kronotopom koji se može odrediti s pomoću mjerenja i vizualizacije kao probabilistička vrijednost u smislu vjerojatnosti nastanka novoga događaja. Umjetna inteligencija kao tehnologijski konstruirana umjetna samosvijest otuda nije stvor-aparat-dispozitiv u značenju kojim određujemo nešto-kao-nešto (*aliquid ens*). To je složena konfiguracija neljudskoga mišljenja čija forma vizualne kognitivnosti počiva na algoritmima i sintezi racionalnosti i intuicije. Robotičari i matematičari već desetljećima na zasadama radova Marvinia Minskoga i MIT-a programa istraživanja umjetne inteligencije pokušavaju dospjeti do tajne tzv. racionalne intuicije. Što bi to bilo „filozofijski“ mišljeno? Već sam u ovim *Transverzalama* nastojao u nekoliko navrata pokazati da pitanje umjetne inteligencije ne može biti riješeno čak ni u

smislu „kopije“ ljudskoga mišljenja od strane tzv. inteligentnoga stroja ako ovaj ne posjeduje osim brzine logičko-matematičkoga zaključivanja i apsolutnu brzinu intuicije koju Leibniz sukladno teologijskoj tradiciji pripisuje Bogu kao biću neposredne spoznaje svijeta s pomoću onog što naziva *intuitus praesens*. No, problem je što se ova naj-božanskija spoznaja pripisuje genijalnim umjetnicima kojima nije potrebno istraživati svijet. Namjesto toga, oni ga pronalaze u formama pojavljivanja onkraj empirijske spoznaje i onkraj svekolikoga iskustva čovjeka. Uobičajeno je, dakle, racionalnu spoznaju smatrati privilegijom prirodno-tehničkih znanstvenika, a intuitivnu nekovrsnom mističnom logikom umjetnika. Prvi se diče invencijom stvarnosti, a drugi kreativnošću mišljenja. Gdje su tu uopće filozofi kao mislioci kojima u opisu mišljenja nije niti proizvodnja trokuta ili, pak, stvaranje svijeta na svodu Sikstinske kapele, već jednostavno mišljenje koje misli bit trokuta i bit slikarstva kao takvoga?

Racionalna intuicija nije samo stvar sveze uma i intuicije, logike i poetike u promišljanju nekog problema ili spoznaje nečeg što nije dosad dostatno promišljeno i što se ne može dohvatiti načelom dostatnoga razloga. Misleći stroj komputira informacije i algoritamski projektira buduće konstrukcije mišljevin. No, čovjek kao filozof misli istodobno u trijadama i dualizmima kad mu je tzv. predmet mišljenja ono što u tendenciji i zbiljski može sebe samo misliti i proizvoditi kao ono ne-ljudsko. Misliti autopoietičku logiku tehnosfere znači misliti onkraj metafizike, kibernetike i transhumanizma. Zašto? Zbog toga što racionalna intuicija sjedinjuje računanje-planiranje-konstrukciju i estetsko dizajniranje svjetova, a ono 'novo' nastaje iz produktivne moći imaginacije, što je još dobro znao Kant u svojoj trećoj kritici, tzv. *Kritik der Urteilskraft*. Pogledajmo kako ChatGPT funkcionira kad mu se zada problem digitalnoga dizajna npr. neo-avangardnoga minimalizma interijera svemirske letjelice kao iz Kubrickova kultnoga filma *2001. Odiseja u svemiru*. Poput HALA 9000 s dovoljno informacija ubrzano stvara nove „slike“ koje se više ne mogu razumjeti ni kao

mimesis stvarnosti niti kao reprezentacija smisla tzv. stvarnosti. Umjetna inteligencija gotovo da sposobnošću racionalne intuicije stvara simulaciju svijeta kao umjetničkoga događaja rekurzivne kontingencije. Ono racionalno i ono intuitivno se sintetiziraju u slici vizualizacije svijeta kao događaja računanja-planiranja-konstrukcije, a ne nabačaja genijalne stvaralačke moći čovjeka-kao-umjetnika. Stroj mišljenja ili umjetna inteligencija stvara svijet kao estetsko-dizajnirani događaj onog što je već viđeno, ali s drugim sklopom vizualnoga kodiranja slike. Bio je u pravu Flusser kad je onako bezobzirno rekao da će umjetni dizajn ili djelatnost mislećega stroja imati i „ljepšu“ sliku od ove koju idealiziramo u svojem već odavno iščezlom metafizičkome domu mrtvih opsjena. No, ta „umjetna ljepota“ bit će nužno hiper-realistična i teško će ju biti razlikovati od tzv. prave stvarnosti osim po estetskim kriterijima nastanka s pomoću racionalne intuicije. Što iz toga proizlazi za tzv. filozofijsko mišljenje tehnosfere? Ništa drugo negoli da je stvarnost nadolazeće budućnosti ona koju ne određuje više proroštvo i vizionarstvo metafizike, već probabilizam tehnosfere kao racionalne intuicije kontingentnoga događaja. Sve drugo je zastarjelo i muzealizirano kao i mišljenje koje i nadalje „misli“ da je čovjek nešto više od „smiješne pustolovine protoplazme“, kako je to jednom rekao Jean Rostand.

§ 54. O kontroli nad svijetom

Jean-Luc Godard u svojem video-eseju *Pripovijest(i) o filmu* ustvrdio je da je Alfred Hitchcock uspostavio „kontrolu nad svijetom“. Neću ovdje tumačiti smisao ovog iskaza u kontekstu Godardove postavke da je film kao vizualna paradigma mišljenja 20. stoljeća dospio do svojeg kraja. Dostatno je samo kazati

da izraz „kontrola nad svijetom“ pretpostavlja neku vrstu tehničke vladavine i racionalnoga odnosa spram bitka uopće. Kad se svijet kontrolira, onda je njegova otvorenost i nesvodivost na bilo kakve parametre znanosti, tehnologije i politike nešto bitno nedjelotvorno. Film je najznačajniji novi medij nastao na zasadama mehaničke tehnologije. Njegova estetska kvaliteta proizlazi iz sinteze filmske slike i jezika kojim dohvaća realitet u njegovu simboličkome značenju. No, ako je Hitchcock uspio biti „vrhovni kontrolor“ filma u njegovoj težnji da vlada svijetom, onda se to ponajprije odnosi na racionalno-estetsko umijeće kojim redatelj iza kamere upravlja svijetom kao proizvodnjom fantazmi o realitetu, a ne samoga realiteta. U svakom slučaju, kontrola je nešto nedvojbeno onkraj ljudske neposrednosti i ne može se zasnivati na nadzornim učincima upravljanja svijetom. Poznato je kako su Foucault s postavkom o disciplinarnome društvu i Deleuze s postavkom o društvu kontrole uspostavili novi diskurs mišljenja o promjeni društva u moderno i postmoderno doba. Nadzor pripada izravnome odnosu između ljudi kao vladara i upravljača i onih kojim se vlada i upravlja. Kontrola, tome usuprot, označava neljudsku značajku vladanja i upravljanja nad Drugim s pomoću strojeva treće i četvrte generacije odnosno računala koje pokreće umjetna inteligencija. Sam pojam je treći temeljni pojam kibernetičkoga četvorstva uz informaciju, povratnu spregu (*feedback*) i komunikaciju, a po analogiji s organologijom Aristotela i njegovim modelom kauzaliteta i teleologije riječ je o novome eficientnom uzroku (*causa efficiens*) za funkcioniranje u tehničkome svijetu. Problem s Godardovim iskazom o Hitchcocku samo je u tome što više ne postoji nikakav pojam svijeta bez udjela kibernetike, a film kao temeljni medij proizvodnje tehničke slike jasno dokazuje kako kontrola nad svijetom zahtijeva drukčiji odnos između mase i medijalnosti. Nije to više nadzorna funkcija teksta kao jezika koji djeluje vertikalno i hijerarhijski uzdignut iznad demokratskog ukusa većine, već kontrolna funkcija slike kao događaja transparentije onog što pripada prostoru-vremenu komunikacije. S filmom se „vlada“ i „upravlja“ masama u demokratskome i autoritarnome, liberalnome i totalitarnome društvu i

državi, jer kontrola koja proizlazi iz tehničkoga dispozitiva moći nije više ljudska-suviše-ljudska, već neljudska-suviše-neljudska.

Zašto je kontrola nad svijetom čudovišno uspostavljanje sublimnoga objekta Moći u fizičko-metafizičkome smislu s konzekvencijama za nove društvene odnose? Zbog toga što je pojam društva relacijski i pojam interkonekcije s tehnosferom. Marx je najznačajniji moderni mislilac uz Webera koji je ovaj odnos tehno-determinizma shvatio historijsko-materijalistički odnosno povijesno. Za njega je stroj, doduše, stroj u instrumentalnome smislu i služi razvitku kapitalističke proizvodnje života. No, kad stroj više nije shvatljiv iz logike kauzaliteta i načela teleologije kao instrument za druge ljudsko-neljudske svrhe, onda se bitno mijenja ovaj dosadašnji poredak značenja koji relacijske pojmove vladanja i upravljanja društvom dovodi do transparentije. Tehnosfera nije više „kontrola nad svijetom“ kakvu je uspostavio Hitchcock, prema Godardu. Kontrola u kibernetičkome sklopu odnosa nadilazi eficientni uzrok kojim nastaje nešto-kao-nešto u metafizičkome shvaćenom svijetu sa stabilnim označiteljima i postojanim označenim, govoreći semiologijski. Najsažetije kazano, kontrola nije brahijalna vladavina i upravljanje nad Drugim kao robom ili podanikom u nekom društvenome poretku u kojem kognitivni kapitalizam uz pomoć tehnosfere ostvaruje visoki profit u svim sferama ekonomije-politike-kulture. Upravo suprotno, to je ono što možemo nazvati „dobrovoljnim ropstvom“ ili pristankom na interakciju sa sustavom Moći koji interaktoru podaruje privid slobode odlučivanja s pomoću vizualne fascinacije s virtualnim svijetom. Kontrola kontrolira interaktore zahvaljujući slobodi njihove želje za estetskim viškom vrijednosti u procesu kojim čovjek kao „subjekt“ komunikacije želi baš to, da, naime, bude estetski masovni interaktor u razvitku tzv. društvenih mreža kao sudionik diskursa i dijaloga o filmu kao kinematičkoj korporalnosti tehnosfere. Zato kontrola nad svijetom postaje „svijet-kao-kontrola“ nad Čovjekom kao slikom ovog vizualno-kognitivnoga procesa dehumaniziranja uopće. Kontrola je

totalni PSYCHO kao subjekt i apsolutna VRTOGLAVICA kao supstancija suvremene životne drame ovog plesa nad bezdanom svijeta koji ne postoji drukčije negoli kao film. Bio je u pravu Jean Baudrillard kad je u konceptualnome putopisu *Amerika* na jednom mjestu rekao – *život je film*.

Imati kontrolu nad životom znači biti bio-kibernetički *Godard* koji je otišao u 'drugi svijet' potpomognutom eutanazijom snimajući svoju stvarnu smrt kao vizualni događaj kraja povijesti. *Cut!*

§ 55. O slikarstvu kao iskupljenju

Slikarstvo nema „smisla“ u doba tehnosfere iz jednostavnog razloga što je to doba određeno vladavinom *slike bez svijeta*. No, baš zato što nema više „smisla“ svi se vraćaju slikarstvu jer im je dugotrajna manija i opsesija da budu službenici tehničkoga dispozitiva svijeta u video-artu, cyber-artu, instalacijskim praksama i konceptualizmu naprosto dojadila i već posve dosadila. Od silnog interveniranja u-prostor kojeg ionako nema jer je postao specijalizirana zona nad zonama kapitala u budućem reinvestiranju suvremena umjetnost postaje sve više hiperrealistički „sajam“ izložbenoga ništavila. I zato povratak slikarstvu, (a zapravo nema nikakvog povratka jer je to slikarstvo svagda već za svoj „svijet“ predmetnosti određeno vladavinom fotografije, filma i interneta), ima učinak nekovrsnoga posljednjeg iskupljenja umjetnosti od same sebe. U ateljeu suvremenoga hrvatskog umjetnika, našeg u svijetu cijenjenog konceptualista Zlatka Kopljara vodili smo neki dan pred njegovim apstraktnim slikama u maniri Rothkea sljedeći razgovor. Prostor ateljea nalazi se u ex-policijskoj postaji na zagrebačkoj Peščenici. Zgrada je iz 1920ih godina, gotovo monumentalna u stilu neoklasicizma i zaštićeno je kulturno dobro. Kako to obično biva, ono što ima

takav sakrosanktni status u nas naliči prije sablasnome prostoru kao iz Papićeva horor filma *Izbavitelj* i zato je prostor za razgovor umjetnika i filozofa naprosto savršen.

ZK: Što vidiš na ovim mojim slikama, ako išta vidiš?

ŽP: Vidim vertikale u bojama.

ZK: Dobro je, a kako se osjećaš kad ih gledaš?

ŽP: Uzvišeno i prazno.

ZK: *Uncanny*, da to je ono što sam htio kad sam ih radio.

ŽP: Zašto si se 'vratio' slikarstvu? Je li to neki utjecaj tvojeg prijatelja, belgijskog znamenitoga slikara Luca Tuymansa s kojim si imao krajem prošle godine zajedničku izložbu u Litvi?

ZK: Ne. To ne mogu „racionalno“ objasniti, a ni „iracionalno“.

ŽP: Ipak, ti si studirao slikarstvo u Veneciji.

ZK: Jesam, čak sam i napravio neke slike početkom 1990ih, ali to je bilo tako, usput, ne znam. Uglavnom, da stvari postavimo ovako: slikarstvo mi je otkako sam iznajmio ovaj prostor za atelje u ovoj fantastičnoj art-horor-zgradi, postalo više od smisla moje egzistencije nakon svih promašaja, neuspjeha i nelagoda. Baš me briga što će tko od silnih taština u našem umjetničkome svijetu, od kustosa do umjetnika i tzv. publike, o tome reći. Planiram imati izložbu u Grazu 2024. No, nije stvar ni u izložbi ni u javnome prostoru u kojem i Ti i ja prebivamo kao outsajderi i „luzeri“. Poanta je u tome da u ovom pradavnome žanru umjetnosti, divnome i mističnome, ispitujem i istražujem granice slike koja više nema nikakvu svoju predmetnost u nekom kao svijetu. Uostalom, to je glavna postavka tvoje knjige *Slika bez svijeta*. Ono što me zanima sam ja sâm i mogućnost iskupljenja samim činom slikarstva.

ŽP: Ovaj mesijanizam koji zagovaraš je radikalna stav jednog umjetnika koji je dosegao vrhunac u konceptualizmu. Ako je slikarstvo za tebe postalo samo nastavak konceptualne umjetnosti drugim sredstvima, onda je pitanje posve jednostavno. Čemu slikarstvo formalno apstrakcije s uzorom u Rothkea, iako je jasno da ovo 'crnilo' na velikim plohamama i ozračje uzvišenosti kao pramaterije, taj ne-kiferovski *nigredo*, upućuje na ishodište svakog promišljanja slike kao rezultata *creatio ex nihilo*?

ZK: Zato što mi omogućuje da stvari postavim kao pitanje života i smrti. Lica su ljudske mrlje i nema ih smisla slikati. Čovjek nije samo tijelo, već ponajprije duh. Ideja Boga je važnija od toga ima li ga ili nema.

ŽP: Vratimo se iskupljenju.

ZK: To je moćna stvar i pogađa svakog na ovaj ili onaj način. Mene slikarstvo obuzima i krijepi, ali ne da bih povjerovao naivno da sam valjda neki 'veliki slikar'. Ne, stvar je u odluci da slijediš svoj put čak i kad ideš glavom kroz zid. Kod Tuymansa imaš figuraciju i medijsku opredmećenost samo kao privid novoga realizma.

ŽP: Da. Samo uz jedan dodatak. On sve uzvišeno i čudovišno u slici tehničkoga svijeta pretvara u znak estetske ravnodušnosti i tjeskobe. Dokaz je ona briljantna slika *Plinska komora* koja od simbola Auschwitzta stvara novo iskustvo praznine u slici. I to je iskustvo ono *Unheimlich*.

ZK: Iskupljenje me ne zanima u smislu religioznoga čina jer umjetnost ne smatram funkcijom svetoga. Ove slike koje vidiš su brutalno takve kakav je „moj“ svijet, u krhotinama, nedovršen, nesavršen. Namjerno su na vertikalama talozi prašine i ponegdje stvrdnuta boja čini disimetriju. Neću to „popravlјati“. Neka ostane tako kako jest.

ŽP: Ima jedan problem s ovim shvaćanjem iskupljenja. Pišem knjigu *Čemu glazba?* U njoj dovodim u svezu dva temeljna pojma njemačke romantike koja je

doživjela svoj vrhunac ne s Novalisom, već s Wagnerom i Nietzscheom. To su umjetnička religija (*Kunstreligion*) i cjelovito umjetničko djelo (*Gesamtkunstwerk*). Glazba ima najveći mogući stupanj intenziteta uzvišenosti od svih drugih umjetnosti. I nije slučajno da se u 19. stoljeću odigrala sudbonosna drama egzistencijalne sučeljenosti između najvećeg mislioca nadolazeće suvremenosti i njezinih disharmonija i disimetrija kao što je Nietzsche i Wagnera kao glazbenika koji je žrtvovao čistoću umjetnosti istinske muzike u svrhu religiozno-umjetničkoga iskupljenja. Problem s iskupljenjem ne leži, dakle, u shvaćanju totalnoga umjetničkoga događaja, a ne djela, jer djelo je zamrznuti događaj poput tvojih konceptualnih slika u maniri Rothkea, već u nemogućnosti realizacije umjetničke religije u tzv. životu. Kad umjetnost slikarstva umjesto glazbe preuzme na sebe žrtvovnu ulogu novog stvaranja Boga – barem kao ideje kako ti kažeš, a slično tvrdi i papa neoavangarde Beuys – onda to ima samo tzv. subjektivnu zadaću koja je važna samo za Tebe, ali ne i za Druge u zajednici. To je razlika, pak, spram Beuysa, koji poput šamana traži svoje participativne sljedbenike u masi društvene revolucije kasnoga kapitalizma. Naravno, sve završava kao „distopijska utopija“, a politizacija suvremene umjetnosti ionako je samo druga vrsta fake-subverzije u praznim muzejima bez slika. Iskupljenje otuda ne može biti drugo negoli poraz tog koncepta *Kunstreligion* koji je avangarda i neoavangarda samo sekularizirala kroz ono što Guy Debord naziva koncentriranim spektaklom u doba totalitarnih poredaka političke moći 20. stoljeća. Iskupljenje kao individualni čin kroz slikarstvo je nužno stoga tvoj „privatni“ i „intimni“ *Kulturkampf* protiv svijeta kao realizirane umjetnosti koja taj i takav svijet iz temelja čini suvišnim kao što je to i sam čovjek. Razumijem zašto imaš potrebu da čitav svoj projekt 'povratka slikarstvu' nazoveš kao i svoje posljednje konceptualne radove, poput onog zazidavanja MoMe u kafkijanski dvorac totalne praznine, naprosto *neuspjehom*, FAILURE. Što je, dakle, slikarstvo kao iskupljenje drugo negoli stvaralačko-egzistencijalni *failure* bez kojeg više nema ni „naprijed“ niti „nazad“.

ZK: Ajmo na piće!

ŽP: Ajmo.

Napuštamo neoklasicističku art-horor zgradu ex-policijske postaje na Peščenici i vozimo se dugo, dugo, prema zapadnome skretanju za drugi kraj ovog sutonski uzvišenoga Grada u blještavilu sunca i u glazbi beskraj.

§ 56. O linearnosti i cikličnosti vremena

Karl Löwith u svojoj nadahnjujućoj knjizi *Svjetska povijest i događanje spasa*, koja uz knjigu Jacoba Taubesa *Zapadna eshatologija* možda i ponajbolje ocrtava aporije metafizike kao eshatologije i soteriologije, na jednom mjestu kaže i ovo.

»Moderno mišljenje još uvijek živi od oba simbola: križa i kruga, a moderna duhovna povijest zapadnog čovječanstva ustrajno nastoji da izmiri antiku i kršćanstvo. To nastojanje ne može imati uspjeha, jer bi to bio kompromis principijelno nespojivog. Nietzsche i Kierkegaard su pokazali da je i ubuduće kao što je to bilo i ranije bitna izvorna odluka između kršćanstva i poganstva. Jer, kako bi se mogli uskladiti antička teorija o vječnosti svijeta i kršćanska vjera u stvaranje, kružno kretanje i eschaton, te pogansko priznanje fatuma s kršćanskom obvezom nadanja.«²⁶

Ipak, unatoč ovim postavkama koje se čine neoborivima, jer svijet moderne subjektivnosti prožet je vladavinom kršćanskoga načela linearnosti vremena još od sv. Augustina, dok je ono što je 'zaostalo' u vremenu cikličkih kozmogonija

²⁶ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1972. Hrvatski prijevod: *Svjetska povijest i događanje spasa*, A. Cesarec, Zagreb i Svjetlost, Sarajevo, 1990. S njemačkoga preveo Mario Vukić

značajka predmodernih društava, stvari stoje u suvremenosti posve drukčije. Križ i krug ovdje nećemo označavati simbolima religiozne eshatologije i mitske *kerygme* kao vječnoga vraćanja jednakoga. Naprotiv, njihovu ćemo suprotstavljenost i posvemašnji trijumf kršćanstva kao monoteizma u modernosti nastojati neutralizirati i suspendirati kao relikte metafizičkoga mišljenja bitka-Boga-svijeta-čovjeka. Jasno je da je ovo četvorstvo uvjet mogućnosti razumijevanja tzv. linearnoga i cikličkoga vremena. U znaku logike kontradikcija protječe povijest metafizike. Otuda je Löwith posve u pravu kad navodi da su to nauci koji su nespojivi. Antički nauk počiva na tradiciji kao ovjekovječenju prošlosti kao *arché* i *eschatonu*. Kršćanski nauk, tome usuprot, hrli u budućnost kao nadolazeću ekstazu vremena koja iskupljuje istočni grijeh čovječanstva. Moderni teolog Karl Rahner izveo je na tom tragu postavku kako je kršćanstvo religija 'apsolutne budućnosti'. Ono što proizlazi iz ovog religioznoga mesijanstva kao eshatologije za bit modernosti jest temeljno načelo napretka i razvitka. Svaki model razumijevanja svijeta u horizontu tzv. dobrobiti i blagostanja čovječanstva otada se zasniva na unapređenju i razvijanju materijalno-duhovnih pretpostavki ljudske egzistencije.

Čovjek postaje mjera kozmičko-prirodnoga ubrzanja i usavršavanja onog što već uvijek jest kao postojani i vječni bitak, a ne briga za bitak kao otvorenost prirode i svih drugih bića. Linearnost vremena je stoga u svojoj biti uvjet mogućnosti tehnološke ireverzibilnosti koja vrijeme svodi na čistu aktualnost niza sada. Problem se, međutim, suprotnosti i konflikta antičkoga i kršćanskog shvaćanja vremena ne može razriješiti na tlu vladavine antropocena. Bio je u pravu češki fenomenolog Jan Patočka kad je u svojim *Heretičkim esejima* upravo taj kršćanski odnos spram prirode u smislu nadzirane eksploatacije koji slijedi iz koncepta linearnosti vremena nazvao nihilizmom. Što zapravo kršćanstvo koje stoji u horizontu metafizičkoga nihilizma „apsolutne budućnosti“ nudi suvremenome čovjeku kao spasonosno rješenje protiv ovog stanja koje i samo

podržava, da paradoks bude potpun? Ništa drugo negoli utjehu pred neizmjernom patnjom čovjeka. Tako se zapravo drugo došašće Spasitelja, Isusa Krista, neprestano odgađa u nadolazeću budućnost i u ekstazu kraja vremena. Nakon antropocena problem sukoba između kruga i križa postaje latentno vidljiv u tome što više nije riječ o sukobu između nepomirljivih shvaćanja biti vremena i svijeta. Umjesto toga, suočavamo se s mogućnošću, zbiljom i nužnošću posve drukčijeg 'pomirenja' između ekstrema u odnosu. Nije to nikakvo mesijansko pomirenje nepomirljivoga na kraju povijesti, već ono koje nastaje iz transklasične logike trećega poretka kibernetike. U biti tehnosfere leži zatvorena otvorenost vremena kao reverzibilne ireverzibilnosti. To znači da se ono što se vječno ponavlja i ono što smjera u beskonačnost kao nadolazeću budućnost kao postajanje razlike ne pomiruje u trećem, već se sintetizira kao rekurzivna kontingencija 'spiritualnoga stroja' ili tehnološke singularnosti u smislu onog što tvrdi Ray Kurzweil. Tek nakon kraja apsolutne vladavine čovjeka u smislu metafizike subjektivnosti može otpočeti djelatnost 'pomirenja' između kruga i križa. Ali ne hegelovski ukidanjem i kruga i križa, već kibernetički, što znači kao neutraliziranje i suspendiranje djelovanja prirode (*physis*) i Boga u smislu bezuvjetne vladavine jednoga načela ili načela Jednoga. Ovo 'pomirenje' znači samo to da vrijeme više ne teče i ne prolazi kroz inerciju i ubrzanje 'vremena', već se događa kao proces postajanja „novim“ koje se stvaralački ponavlja samo zbog toga što tehnosfera ima u sebi onu ontologijsku potencijalnost koja proizlazi iz autopoietičkoga kruga života kao djelatnosti živoga i umjetnoga stvaranja 'novoga'. Vrijeme je tehnosfere ono vrijeme koje uz ove metafizički određene tri dimenzije ili ekstaze prošlosti, sadašnjosti i budućnosti ima i četvrtu dimenziju ili ekstazu. Nazvat ćemo je ponovljivom neponovljivošću trenutka kao one singularnosti koja je u biti rekurzivna i koja sada prostor-vrijeme produhovljuje kao tehnološki *kairos* i *apokalipsu* svemira u interplanetarnome putovanju onkraj galaksija. Čovjek više nije 'subjekt' ove četvrte dimenzije ili ekstaze prostora-vremena u svojem biološkome ustrojstvu kao *animal rationale*.

Ono četvrto, četverodimenzionalnost vremena, pripada *homo kybernetesu* koji putuje kroz vrijeme tako što prolazi kroz zid od vremena i zauvijek napušta ovo mitsko-religiozno poprište eshatologije i soteriologije metafizike, bez kruga i križa kao simboličkih 'rasutih tereta' povijesti čovječanstva. Ono što mu preostaje jest neizvjesnost i otvorenost posve druge i drukčije povijesti od one koja nas je dovela do zida vremena i pretvorila u žive zombije vlastitih iznevjerenih obećanja i neizglednih očekivanja. Nije li to uistinu *Unheimlich* da još jedino vjera u tehnološku singularnost drži na životu propale metafizičke ideje o iskupljenju i spasu čovjeka?

§ 57. O robotima, kiborzima i androidima

Hans Moravec je uz Raya Kurzweila najznačajniji tehnofuturist i apologet umjetne inteligencije u svim aspektima njezina proširenja u životnim procesima. U tekstu „Uspon robota i budućnost AI“ u tematu o AI u časopisu *Europski glasnik*, br. 28/2023., tvrdi da robotika uzima za podlogu u biološkome svijetu djelatnost kukaca. Tako, primjerice, mravi slijede mirisne tragove, ali kad se ovi prekinu onda su naglo dezorijentirani u prostoru. Moljci slijede tragove feromona i koriste mjesec za orijentaciju. Roboti, pak, slijede tragove optičke mreže ispod površine i po njima nastoje kretati se. Što nam sve ovo govori negoli da je model AI koji oponaša tehniku kao instrument ljudske svrhovitosti ništa drugo negoli priroda u svojoj takovosti, odnosno faktičnosti. Mozak kukaca prilagođen je suptilnim vibracijama zemlje i neba, ali oni su bića površine i orijentiraju se u prostoru samo s pomoću biološko-fizikalnoga sredstva orijentacije koji već uvijek postoji poput čovjeka koji kad zaluta u šumi slijedi tragove mahovine na stablu. Priroda je, dakle, kao organologijska platforma uvjet mogućnosti nastanka orijentacije kukaca u prostoru. Roboti su tehničko-tehnološka bića i njihov je umjetni mozak nerazvijen da bi mogli nešto činiti bez navođenoga smjera koji im

je zadan programiranjem operacija. U tom su pogledu oni *mimesis* ljudske ukorijenjenosti u prostor zemlje kao površine, a njihovo kretanje, elementarno i možda u tendenciji složeno, ograničeno je unutar djelovanja programa. Oni ne mogu po svojoj volji odlutati u nepoznato, jer bi se izgubili odmah kao Crvenkapica u šumskome lugu. Djelokrug njihovih radnji je ograničen programom koji oponaša životne procese kukaca i korisnih robova i sluga suvremenoga čovjeka. Kao instrumenti, roboti napreduju i razvijaju se sukladno razvitku umjetnoga mozga pokrenutog s pomoću AI. Budući da je riječ o onome što filozof kibernetike Gilbert Simondon naziva tehničkim objektom, onda je samorazumljivo kako odnos umjetnoga mozga i AI pretpostavlja usavršavanje bio-kibernetičkih mogućnosti djelovanja tehničkoga objekta u realnome vremenu i prostoru. No, umjetni mozak je hardver, a AI je softver. Ubrzanje računanja-planiranja-konstrukcije u radu AI i povećanje skladištenja informacija u sustavu koji pokreće izvedbene mogućnosti robota uistinu je uvjet mogućnosti njihova uspona od tehničkih kukaca do tehničkih muha i tehničkih ptica u budućnosti. Tada više neće biti riječ o površini zemlje, već o prelijetu zrakom ili letom u nebo, kad robot biva izjednačen s mogućnostima letjelice i biva programiran da sam popravlja kvarove na interstelarnoj platformi bez ikakva udjela čovjeka. Tehnika-kao-tehnologija postaje time autopoietička tehnosfera, a robot kao kiborgizirano biće postaje samosvjesni android s višestrukim dinamičnim horizontom samoorganizacije i samovođenja „svoje“ života. Je li android kao i robot zapravo *mimesis* i stvaralačka kopija čovjeka?

Formalno kazano, jest i to ponajprije stoga što oponaša po analogiji ljudsko mišljenje. No, samosvijest je u filozofijskome smislu dvoznačnost. S jedne je strane riječ o svijesti o samome sebi kao individuaciji, a s druge o svijesti koja je kao svijest svagda konstruktivno-dekonstruktivno usmjerena na nešto drugo u svijetu. Drukčije kazano, samosvijest misli sebe kao svoj predmet mišljenja i misli svijet kao predmet mišljenja. Sebstvo i svijet u tehničkome

mišljenju androida, u tendenciji, uvijek je simulakrum biološko-duhovne projekcije čovjeka kao *animal rationale*. To znači da potencijalno autogenerativno mišljenje androida može biti upravo onakvo kakvo je sjajno uprizoreno u liku kapetana DATA u TV-seriji *Zvjezdane staze*. Naime, DATA je nadmoćan svim ljudima u onome što bi Heidegger nazvao *Rechnen*, odnosno kalkulativnome mišljenju kao algoritamskoj projekciji informacija u neku određenu svrhu. On može poput inteligentnoga megaračunala nalik HALU 9000 iz Kubrickova filma *2001. Odiseja u svemiru* voditi svemirsku letjelicu kroz međuzvezdani prostor i kontingentno djelovati na uočenu opasnost od eventualnoga rušenja sustava iznutra i opasnosti koja nastaje izvana, iz realnoga svijeta, ako se letjelici približava neki čudovišni *objekt X*. DATA, usto, ima jasnu svijest o sebi kao neljudskome biću koji postoji zahvaljujući nekom kibernetičaru i inženjeru koji ga je stvorio kao sofisticirani tehnički objekt koji misli. Ali, nedostaje mu ono ljudsko-suviše-životinjsko – *emocionalna inteligencija*. Zato je još uvijek više tehnički objekt negoli umjetno-živo-biće koje poput ljudi može uživati u složenosti svih osjetilnih radnji poput osjećaja užitka, boli, patnje, ljepote i uzvišenosti kao događaja izvan sebstva kao programa. Problem s neurokognitivizmom tehnosfere nastaje ili bolje nastat će onog trenutka kad ChatGPT kao u teoriji emergencije odjednom i nepredviđeno promijeni smjer svojeg reduktivnoga mišljenja kao *Rechnen*.

Taj „kvalitativni skok“ od *mimesisa* i *reprezentacije* bitka kao prirode i događaja kao ljudskoga mišljenja bit će posvemašnji obrat u biti realizirane metafizike kao kibernetike i transhumanizma. Bit će to istinsko *posthumano stanje* u kojem će androidna egzistencija označavati mogućnost-zbilju-nužnost preobrazbe tehničkoga objekta u artifičijelno biće umjetnoga načina postojanja i postojanja Drugim i različitim, onim apsolutno nesvodivim na bilo što ljudsko kao takvo. Kraj *mimesisa* i *reprezentacije* slike mišljenja tada nastupa kao početak apsolutne tehno-kognitivne mreže interakcije između kukaca, muha i ptica s onim

što nadilazi granice ljudskoga uopće. Orijehtacija u novome prostoru-vremenu bit će meta-orijetacija kao samogibanje mišljenja kroz ono što više nema otpor na površini zemlje ili u praznini neba. Čitav problem tzv. nužnosti i determinizma tehnike i tehnologije svodi se na Newtonov zakon gravitacije. No, s Einsteinovim teoremom relativnosti i kvantnim veličinama neodređenosti više nema tog otpora apsolutnoj preobrazbi života u tehnosferu kao sustav informacija koji omogućuje slobodno-lebdeću egzistenciju stvari koja misli onkraj metafizike i kibernetike kao transhumanizma. Problem je samo u tome što takvo 'novo' mišljenje više ne proizlazi iz filozofije kao metafizike, već iz mišljenja tehnoznanstvene konstrukcije tehničkoga objekta. Čisti tehnomorfizam „stvora“ koji nas nadilazi u svojoj besmrtnosti nema više granice u biološkoj evoluciji, već u samo-stvaranju Ničega. I to je ta posljednja granica, taj *last frontier* mišljenja koje misli ono mislivo i nemislivo, zamislivo i nezamislivo, misleće i nemisleće kao takvo. Mi više ne možemo pitati ontologijski što jest mišljenje i što jest njegova bit, jer je ono što se ima misliti već misaono realizirano u tehnomorfizmu „bitka“ kao „dogadaja“. Ono što još jedino možemo pitati jest *Unheimlich*.

Čemu uopće mišljenje koje misli Ništa kao konstrukciju samo-proizvođećega ništavila svih stvari?

§ 58. O realizaciji, realitetu i Realnome

U uistinu pronicljivoj knjizi francuskoga filozofa Jean-Luc Nancyja, *Doing*, Seagall Books, Calcutta, India, 2020., u „Uvodu“, str. 5, autor tvrdi da je „realizacija postala problematična“, a to znači s njome i pojmovi realiteta i Realnoga. Djelovanje i činjenje, ono što iz grčke filozofije politike u Aristotela pada u nadležnost pojmova prakse i pragmatike, s jedne strane ljudskoga etičko-političkog odnosa spram bitka kao takvoga, a s druge strane u zbrinjavanju

čovjeka u ekonomsko-materijalnome području zajedničkih interesa, kao da su u svojoj bitnoj razlici i dvoznačnosti u naše doba vladavine neoliberalne aksiomatike kapitalizma 21. stoljeća postali ono nerazlikovno. Djelovanje kao činjenje izgubilo je dimenziju otvorenosti perspektiva i srozalo se na puko pragmatičko upravljaštvo stvarima u globaliziranoj ekonomiji bez obzira na političke razlike vladavine od demokracija do autokracija i totalitarnih diktatura. Nancy pokušava stoga spasiti ovu dimenziju djelovanja koja se krajem 20. stoljeća u postfundacionalizmu Agambena, Badioua, Rancièrea, Lyotarda i njega samoga pokazuje u razlikovanju pojmova političkoga i politike. O tome sam pisao u svojim filozofijsko-politologijskim knjigama poput *Slobode bez moći*, *Totalitarizmu?*, *Dobu oligarhije i Nemezis*. No, problem je nedvojbeno onaj koji nadilazi granice etičko-političkoga obrata u biti metafizike danas i ima ontologijske konzekvencije za određenje ljudske egzistencije u zajednici koja spaja polis, republiku, kozmopolitski poredak i globalni postimperijalni prostor onog što kasni Carl Schmitt ponajbolje definira kao *Großraum*. Djelovanje kao da pretpostavlja otklon od pragmatičkoga činjenja, odnosno kao da teži očuvati autonomiju autentične političke dimenzije ljudskoga bitka nesvodiva na ekonomizam interesa i kapitalističke logike profita. Štoviše, djelovanje u smislu prakse kao da idealistički i utopijski smatra da je još uopće moguće probiti taj fatalni neprobojni zid redukcije života na tehno-tanato-biopolitiku koja se ubrzano kreće u apokaliptičkim spiralama bezuvjetne kozmičko-prirodno-ljudske propasti.

Nancy mi je kao i u njegovim estetskim priložima i postfenomenologijskim uvidima u bit umjetnosti nakon kraja metafizike naprosto referentan mislilac kao i Agamben i Vattimo. Vjerojatno je to stoga što lucidno promišlja suvremenost na tragu Heideggera i Derridae, ali još više pokušavajući očuvati razmak filozofije spram pada u svjetonazorno politiziranje fenomena kao što je u ovom slučaju upravo pojam djelovanja vs. činjenja. Da, problem je u tome

što je realizacija filozofije kao metafizike, kako bi to rekao Vanja Sutlić u *Praksi rada kao znanstvenoj povijesti* dospjela do pseudosinteze metafizike, kibernetike i politike postulirane kozmopolitsko-globalne zajednice. Kad se, naime, realizacija u imanentnoj transcendenciji bitka i mišljenja svodi na logiku totalne mobilizacije kapitala kao realiteta vladavine tehnosfere u onome što nazivamo svjetskom poviješću na njezinome kraju, onda je takav „realitet“ uistinu nalik najsloženijem Lacanovu pojmu, onom Realnoga. Kao što je poznato, Realno je pukotina između imaginarnoga i zbiljskoga. Kao pukotina, ponor, bezdan između želja i realizacije u stroju simboličkoga posredovanja, sve se događa kao traumatski pokušaj dospijeća u ono autentično kroz niz sinteza ideje i zbilje, pojma i ideje, govoreći hegelovski, a sve te sinteze završavaju kao gubitak realnoga tla pod nogama. Drugim riječima, realizacija metafizike završava kao realni gubitak smisla života ili kao ulazak u sivu zonu između želje i njezina sublimnoga objekta. Umjesto realiteta kao sveze mišljenja i bitka kao apsoluta, ono što imamo u doba tehnosfere, apokalipse i *Großrauma* jest traumatsko Realno u znakovima dehumaniziranja, pustošenja zemlje, raskorjenjivanja identiteta i tragičnoga nomadizma rijeke ljudi iz svojih domovina u kretanju spram privremenoga cilja u drugoj zoni nerazlikovnosti. Ono što imamo jest relacijska struktura pojmova Gillesa Deleuzea i Felixa Guattarija iz *Anti-Edipa i Tisuću platoa* kao što su to deterritorijalizacija/reteritorijalizacija. Pogledajmo što se zapravo ontologijski događa s tim suženim ili gotovo do ništavnosti reduciranim pojmom djelovanja u svijetu tehnosfere i politike koja se guši u trijadi fundamentalizma, populizma i neoliberalizma posvuda u svijetu. Dakako, Nancy pokušava onome što je od Lenjina poznato kao pitanje *što činiti?* dati smislenu dimenziju učinka u doba koje se više, kako sam to izvodio u svojim pokušajima analize političkoga i politike danas, ne može razumjeti iz horizonta „revolucija“ i „prevrata“ u građansko-liberalnome i socijalističko-komunističkome smislu. Čak su i tzv. nacionalne revolucije nakon 1989. godine i ulaska u *Großraum* ostale bez svojeg subjekta i supstancije kao što je to jednoznačni pojam „naroda“ i „države“

u tradicionalnome politologijskome značenju aparata provedbe sile u svrhu očuvanja teritorijalne suverenosti.

Imperijalnost „svijeta“ bila je, doduše, značajka i modernoga doba s paradigmom vladavine nacije-države od Bodina do Hegela. No, mi se više ne susrećemo s imperijalizmom kao koloniziranjem satelitskih nacija-država kako je to vulgarno i brutalno kazao Putin povodom ruske ratne invazije na Ukrajinu. Posve suprotno, bit ovog postimperijalnoga događaja želje za vladanjem svijetom kao teritorijalnim prostorom na kojem obitavaju slabe nacije-države proizlazi iz težnje za pretvaranjem političkoga u politiku, a koloniziranoga naroda u vazalnoga satelita dominantne nacije kroz sustav upravljaštva, (fr. *gouvernementalité*), kako to izvodi kasni Michel Foucault u predavanjima na Collège de France. Na taj način dolazi do logike umrežavanja imperija i njihovih satelita kroz demokratsku ili autokratsko-totalitarnu distribuciju moći na globalnoj razini. Sadašnja trijada ekonomsko-političke razdiobe moći u okolnostima tzv. proxy-rata u Ukrajini koju provode Rusija, Kina i Sjeverna Koreja čini Nancyjevo „romantično“ promišljanje autentičnoga djelovanja na promjeni ne samo politike već i egzistencijalne odlučnosti novih mogućih mreža subjekata-aktera krajnje ne-realnim, najblaže rečeno. U doba tehno-tanato-biopolitike imperija u uvjetima *Großrauma* svaki je tzv. anarho-ljevičarski otpor logici militarnoga činjenja naprosto nemoguć bez radikalno-fundamentalne promjene onog što je završilo kao pseudosinteza realizacije metafizike u opskurnome i brutalnome realitetu Realnoga. Sve su tzv. ontologije realnosti koje proglašavaju tehnoznanosti i njihovi sateliti filozofi znanosti poperovskova tipa promašene jer je bit tehnosfere u digitalnome konstruktivizmu, a ne pukom zrcaljenju tzv. objektivne realnosti izvan granica ljudske svijesti. Nancy, dakako, nije na tragu Poppera i masivnih političkih ontologija realiteta. Njegove su posljednje nakane da otvori mogućnost posve drukčijeg djelovanja od tradicionalne razlike prakse i pragmatike, svrhe i sredstva ljudske smislene

egzistencije. No, kad je sredstvo u metafizičkoj logici kauzaliteta i teleologije posve u sebe „usisalo“ svrhu, kad je pragmatičko činjenje progutalo praktično djelovanje u smjeru otpora militarno-autokratsko-totalitarnoga sustava izvršenja Moći u mreži imperijalnih tvorbi današnjice, što onda uopće „činiti“, kako istinski „djelovati“?

Realizacija metafizike u kibernetici i transhumanizmu 'današnjice' nije samo pseudo-sinteza ideje i zbilje, već je po svim značajkama realitet Realnoga kao apsolutni nihilizam. Nije stvar filozofije kao nekog „herojskoga“ djelovanja subjekta mišljenja kao pisanja da postane buduća predvodnica aktivnoga događaja onkraj ničeanski kazano aktivno-pasivnoga nihilizma. Čitajući sve tzv. relevantne ljevičarske alternative Imperiju od Hardta i Negrija do Lazzaratta i Aliéza, od Badioua do Žižeka i dalje, mogu samo reći da su svi ti neomarksistički uvidi u bit Realnoga nerealni misaoni putevi koji ne vide naprosto da je djelovanje na obratu u biti realizacije metafizike „činjenje“ onog što više nije stvar čovjeka u okružju djelovanja-činjenja tehnosfere kao sveze AI i realnoga svijeta. Ovo što kažem uistinu ima prizvuk hajdegerijanskoga suočenja s biti planetarnoga nihilizma, ali ne iz biti pjesništva kao kazivanja, već iz biti onoga što dovodi u svezu tehnosferu i buduće mišljenje. Ne možemo utvarati da nešto „možemo“ učiniti tzv. praktičnim djelovanjem na etičko-političkome obratu svijeta ogrezlog u užasu apsolutne militarne Moći ako ne uspijemo stvoriti novo mišljenje onkraj realizacije metafizike i onkraj realiteta kao Realnoga u znakovima traume i nihilizma. Zato je sve ovo što Nancy, doduše pronicljivo i refleksivno nadahnjujuće misli i piše, kafkijanski hod u mjestu. To je ona parabola o čovjeku koji ukopan stoji na cesti i ne može više ni naprijed ni natrag. Baš tako. Da bismo mogli nešto uistinu bitno „činiti“, morali bismo misaono djelovati tako da pronađemo istinski izlaz iz trijade političke Moći realizirane metafizike kao realiteta Realnoga u fundamentalizmu, populizmu i neoliberalizmu. Inače ćemo imati svagda iste „radikalno-aktivističke“ nebuloze tipa zauzimanja javnih

prostora i blokade državnih institucija, ratne ekonomije, pacifizma i tolerancije, anti-terora i zelenih transformacija, tzv. ekonomije odrasta i svega i svačega u svrhu bolje budućnosti koja dolazi u znakovima ništavila. Kršćani više ne iščekuju drugi dolazak Isusa Krista, mesijanizmi su odreda postali šuplje priče, a revolucije su proigrane lijevim skretanjima u diktature. Sve što preostaje jest misliti bit tehnosfere kao otvorenost kontingentnoga događaja s kojim svijet postaje svjetovnost mišljenja kao događanja slobode, jednakosti i pravednosti onkraj svih pseudosinteza metafizike i njezina pada u goli i ništavni realitet praznoga Realnoga. Toliko o tome.

§ 59. O singularnosti i ljudskoj želji za statusom quo

U izvrsnome razgovoru tehnofuturista Raya Kurzweila i transhumanista Maxa Morea o budućnosti umjetne inteligencije i razvitka znanja o tehnološkoj singularnosti, koje se nalazi u tematu „Umjetna inteligencija – moć, izazovi i granice“ u časopisu *Europski glasnik* 28/2023., nailazimo na dvojbu potonjeg u brzinu i vjerodostojnost bezuvjetnoga napretka koji „neumitno“ mora doći u nadolazećoj budućnosti. Na jednom mjestu More u maniri spoznajno-teorijskoga skeptika kaže da bi vjerojatno tzv. „kulturna pobuna zavedena vjerskim i kulturnim poticajima za stabilnošću i mirom i protiv 'oholosti' i 'nepoznatoga' vjerojatno mogli izbaciti iz kolosijeka tehnološko ubrzanje“. Ne da More ne vjeruje u nužnost tehnološke evolucije, već misli da nije posve siguran njezin put neizbježnosti u budućnosti. Razlog je, naravno, ljudska nesavršenost u ovom biološkome stupnju razvitka čovjeka ili, drukčije rečeno, njegova sklonost posvemašnjoj destrukciji zemlje i drugih ljudi i autodestrukciji koja proizlazi iz *tymosa*, što bi rekao Platon, borbena-gnjevnosti naravi čovjeka. Uz superinteligenciju strojeva koji su još uvijek nastavak ljudske inteligencije drugim sredstvima, temeljni je problem u mogućnosti i zbilji provedbe zla kao onog što

ni za Kanta ni za Schellinga nije tek negacija dobra, već nešto *Unheimlich*, gotovo nesvodivo na bilo što autonomno i normativno u svijetu. U povijesti se mogu lako naći primjeri kočenja i obuzdavanja napretka i razvitka tehnološke evolucije, a znamo da se i Marx bezobzirno rugao sindikalnome pokretu ludista, radničke klase, koji su svoju pobunu protiv neljudskoga karaktera kapitalizma sručili na razaranje prvih parnih strojeva. Nitko još nije, koliko mi je poznato, organizirao pobunu protiv tehnosfere, AI i kibernetičkoga sustava proizvodnje, pohrane i razdiobe informacija, na analogan način. Nema tih suvremenih „ludista“ koji će krenuti u organizirano uništenje superinteligentnih računala s kojima IT-kapitalizam ubire ekstra profite i od Billa Gatesa do Elona Muska na vrh piramide najbogatijih ljudi na svijetu postavlja kompjutorske i tehnološke freakove. Usto, takva bi „revolucija“ bila primitivno barbarstvo i teror protiv čega? „Možda „imanentne transcendencije“, „društva kontrole“, „tehnoznanstvenoga uma“, „interaktivne komunikacije“. Otpada, dakle, bilo kakva analogija s analognim svijetom pobune protiv strojeva iz jednostavnog razloga što AI nije tehnika niti tehnologija, već autopoietički sustav tehnosfere. Mrežu ne možemo razoriti nikakvim terorom iznutra ili izvana, jer nema središta ni rubove, već samo čvorišta koja se neprestano obnavljaju i beskonačno uvećavaju poput paukove mreže.

Kurzweil odlučno odbija bilo kakav skepticizam Morea i u maniri mislioca apsolutne nužnosti tehnološke singularnosti kaže da su svi takvi pokreti i fundamentalističke težnje za imaginarnim rajem povijesti „reakcionarni protupokreti“ koji će se ugaziti sami od sebe kako se bude sve više usavršavao praktični horizont poboljšanja djelovanja AI u smjeru sve veće i hiperplastičnije realnosti vladavine Uma nad Strastima. Kurzweil je u tome na razini tehnoznanstvene eshatologije. On, naime, uistinu „vjeruje“ da je za ljudsku vrstu u suočenju s kozmičkim zakonima entropije ili nužne propasti Zemlje kao bioekosfere u bliskoj budućnosti jedini izlaz u ubrzanju mogućnosti *homo*

kybernetesa da prevlada granice ljudske ograničenosti u prostoru i vremenu biološke evolucije. Nije to ništa čudovišno neljudsko što Kurzweil zagovara. Isto je u tendenciji mislio i otac-utemeljitelj kibernetike Norbert Wiener kad je kazao da je čovjek uronjen u svijet i da je jedini način njegova preživljavanja ove nužne entropije i kaosa u stvaranju univerzalne znanosti upravljanja svijetom koju je nazvao kibernetika po grčkome izrazu za upravljanje brodom u smislu kormilarenja i navigacije. Slika broda kojim upravlja čovjek kroz olujna mora pretpostavlja ishodište za ono što će u metafilmu svih filmova prikazati i Stanley Kubrick u *2001. Odiseji u svemiru*. Zaboravljamo često u tumačenju ovog filma da borba između superinteligentnoga računala HAL-a 9000 i astronauta Bowmana oko preuzimanja kontrole nad vođenjem i upravljanjem svemirske letjelice Discovery One završava ipak pobjedom čovjeka nad AI. No, ta je pobjeda pirova, jer čovjek mora svoju zastarjelu ljudskost u suočenju s posthumanim stanjem ili radikalno učitati u tehnološku singularnost kao kôd traga svoje povijesne sudbine ili naprosto stoički pomiriti se da će biti ubrzo suvišan i nepotreban za funkcioniranje tehnosfere. Bio je, čini se, uistinu u pravu Jean-François Lyotard kad je u spisu *Neljudsko* dao do znanja da je moguće misliti bez tijela i da to mišljenje nadilazi svaki humanizam jer počiva na logici kalkulativnosti i algoritamskoga komputiranja informacija, pa stoga čovjeku jedino preostaje filozofijski obraniti pravo na nesvodivost neke vrste postmodernoga stoicizma s mišlju o užitku trajanja na ovome svijetu dok je to ne samo moguće, već ponajprije smisleno. Više se ne možemo zaustaviti na putu spram tehnološke singularnosti čak i da to stvarno želimo ne iz onih razloga koje je naveo Max More, nego iz želje za ovjekovječenjem *status quo*a. Zašto ne bismo jednostavno ostali ukočeni i usporeni na ovom stadiju napretka AI i rekli da je to *maximum* koji tehnosfera može podariti čovjeku i svijetu? Ni koraka više dalje, zar ne? Poput onih futurističkih šarlatana koji sada kad je stvar s AI otišla možda odveć daleko predlažu neke fantomske bioetičke ludorije tipa „održivoga razvitka AI“ koji bi se sastojao u mogućnostima posvemašnje ljudske kontrole, tako je i svaka ideja

obuzdavanja tehnološke singularnosti naprosto neodrživ oportunistički avatara tehnoreformatorstva. Draži su nam svi zadržani religiozni fundamentalisti koji proklinju modernost i tehnologiju negoli nedosljedni zagovornici razvitka i napretka tehnosfere.

Kurzweil je apsolutni nasljednik racionalizma i prosvjetiteljstva u 21. stoljeću, a More unatoč skepticizmu pripada istoj „tehnofronti“ koja se ne zaluduje otporima kapitalizmu s neljudskim licem AI i sličnim antimodernim *Weltanschauungom*. Kad čitamo stoga razne tzv. kritičke tekstove o tzv. mitologijama post-i-transhumanizma, onda je to samo pitanje je li dolazak ere tehnološke singularnosti 2035. ili 2050. godina i je li vladavina superinteligentnih računala ona koja pretpostavlja autonomne objekte u cjelini postljudske civilizacije ili je vjerojatnost veća da će to još pričekati čak i kraj 21. stoljeća, pod uvjetom da čovjek preživi globalno zagrijavanje planete i druge katastrofične scenarije. Uglavnom, pitanje svih pitanja nije više nikakvo metafizičko o smislu egzistencije čovjeka i svijeta u doba tehnosfere, već je to tehnoznanstveno pitanje o mogućnostima njegova očuvanja i održanja u drugoj formi postojanja, onoj koja kroz *homo kybernetesa* vodi spram otvorenosti druge i drukčije povijesti. Zato je krajnje nemisao ironizirati tehnofuturizam kao puke sanjarije i maštarije valjda dokonog robotičara i stručnjaka za računalnu inteligenciju kao što je to Kurzweil, autor knjige o *spiritualnim strojevima*. Nemamo odgovor koji bi filozofijski bio išta drugo negoli „konzervativan“ i „reakcionaran“ osim alternative ovoj novoj *Odisiji u svemiru 2045.* u povratku Parmenidovoj *kerygmi* kao što je to činio Emanuele Severino u svojim promišljanjima metafizike i njezina kraja na Zapadu. I baš zato što je to naivno i romantično shvaćanje nalik Heideggerovu *Gelassenheitu*, jer u svojoj zavičajnosti i provinciji ne želimo izaći u buku i bijes hipermoderniteta, posve je bjelodano da nas još jedino može spasiti novi „bog“ tehnosfere. Ali taj spas, ta tehnosoteriologija i tehnosoteriologija, neće biti spas čovjeka i svijeta kakav već uvijek jest, već spas onoga što više nije ljudsko-suviše-

ljudsko. Spasonosno je učitano u nešto što nastavlja evoluciju čovječanstva izvan ove mistične individuacije u duhu-duši-tijelu naše jednokratnosti i neponovljivosti, jednom i nikad više.

§ 60. O kraju ili transformaciji filma kao novoga medija

Suvremeni francuski filmski teoretičar Raymond Bellour u tekstu u okviru temata o filmskome mišljenju u časopisu *Europski glasnik*, br. 28/2023., problematizirajući različite forme u kojima suvremeni film pronalazi svoju novu egzistenciju kaže i ovo.

„Je li onda u prijelazu filma od »kino dvorane u muzej« praktički najavljena smrt filma, još uvijek nerealizirano vrijeme kad će taj prijelaz kontinuirano voditi iz jednog u drugi muzej? Pridržavši iskrivljenu dvosmislenost prikačenu činjenici da muzej unutar svojih zidova također može zbrinuti klasične projekcije specifične za film, premještene iz svojih ustaljenih uvjeta projiciranja na društvenom mjestu spektakla, kako bi postao mjesto na kojem ta projekcija umire, takoreći kao takva gubi svoj neotuđivi *dispozitiv*, svoje prostorne i vremenske granice“.

O čemu je ovdje riječ ako ne o razmještanju ili premještanju onog što Heidegger naziva „topologijom bitka“. Kad se bitak iz svoje izvorne prostornosti razmješta ili premješta nalazimo se u bezavičajnosti ili u onom prostoru koji više nije izvorni, već patvoreni, umjetni. Suvremenu situaciju u doba tehnosfere mnogi kulturalni antropolozi i urbanolozi nazivaju procesima spacijaliziranja, engleski *Spatializing*, a taj se novi izraz u okviru tzv. *spatial turna* u društvenim i humanističkim znanostima odnosi na transformaciju prostora u zone tehnološki stvorenoga urbaniteta. U slučaju razmještanja ili premještanja kjno-dvorane u muzej, dakako suvremene umjetnosti kao estetike događaja a ne moderne koja počiva na estetici djela poput Cézanneove slike planine st. Victoire, film i nadalje

postoji u drugoj formi prikazivanja-predstavljanja. Muzejska publika za razliku od kino-posjetitelja nije nužno i drukčija po svojim estetskim i filmskim preferencijama. Ali, prostor prikazivanja-predstavljanja nije više određen statičkim pogledom u projekcijsko platno na kojem se prikazuje taj-i-taj film, nego se transformira u interaktivni događaj kojeg sada publika doživljava kao svojevrsni paradoks jer masovna zabava ili spektakl namijenjen kino-dvorani prelazi u elitni događaj uronjenosti u mreže složenih značenja filmskih instalacija-konceptualnosti-performativa. Uostalom, u cijelome ovom zanimljivom tekstu Bellour komentira vrlo zahtjevne i ne baš popularne forme u kojima se film stapa s diskursima i formama suvremene umjetnosti od participacije do cyber-arta itd. Film na taj način nije samo postao razmješten i premješten iz svojeg izvornoga „habitata“ kao što je to kino u novi udomljeni prostor specijaliziranja kao što je to muzej. Postoje kinoteke, ali to nisu muzeji, već art-kina za tzv. filmofile. Stvar se iz temelja mijenja s uvođenjem digitalne tehnologije. Film je uz fotografiju zapravo novi medij reprodukcije tehničke slike u masovnome društvu koje počiva na industrijskoj proizvodnji. Njegova je bit u slikovno-događajnome prikazivanju i predstavljanju stvarnosti kao složenoga života u postajanju svijetom kao filmom. Ova tautologija nije ništa drugo negoli dokaz da se filmsko mišljenje pokazuje u tome što se sinteza estetskoga i tehnološkoga u proizvodnji informacija otvara kao problem dokidanja granice između prostora-i-vremena onog živoga i onog umjetnoga.

Tzv. interaktivno kino već je bitna transformacija ideje filma. Naime, kad film postane ono što Jean Baudrillard u ogledu „Ekstaza komunikacije“ iz 1984. godine naziva *interaktivnošću i satelizacijom duše*, onda to nije samo razmještanje i premještanje filma iz prostora kino-dvorane u privatnost-intimnost doma individuuma, već ponajprije posvemašnje subjektiviranje doživljaja estetske moći filma koji je u stvari sekulariziranje religije drugim sredstvima. Posjet kinu važan je simbolički događaj masovne participacije u okultnome ili profanome događaju projekcije onoga što film u sebi nosi, a to je ponajbolje možda teorijski dohvatilo

Walter Benjamin u ogledu iz 1935/1936. godine naslovljenim 'Umjetničko djelo u doba njegove tehničke reproduktivnosti'. Kao što je dobro poznato, Benjamin govori o gubitku aure umjetničkoga djela. Fotografija i film tako postaju novim medijima nadomještanja aure u događaju koji sintetizira ono prirodno i ono tehnološko u pogledu na sliku i u razumijevanju biti umjetničkoga događaja. Film, dakle, nije tek novi medij tehničke slike, već nadasve novi okultni događaj vizualizacije života, kako su to shvatili 1920ih godina Antonin Artaud i Jean Epstein, misleći da će upravo film biti medij realizacije vjekovnoga sna metafizike o istovjetnosti bitka i mišljenja. Nije film u cijelosti izgubio svoju izvornu zadaću i funkciju da bude osim masovne zabave i katarze slikovni događaj nadomještanja rituala i kulta svetosti umjetnosti drugim sredstvima. Uostalom, prostornost filma u okružju kino-projeksija nije slučajno ograničena na zatvoreni javni prostor susreta s Drugim izvan elitne reprezentacije kazališta. Kad Bellour ukazuje na problem ove „među-slike“ filma u novome prostoru koji nema više „topologiju bitka“ za svoj identitet, onda je posve razvidno da se suvremena umjetnost od razdoblja prelaska iz analognoga u digitalno doba slike odnosi spram filma ne više neutralno i ravnodušno, već krajnje pokroviteljski i s težnjom nove aproprijacije iz jednostavnog razloga što je filmska slika a ne tzv. slikarstvo bit suvremene umjetnosti.

Ipak, ono najvažnije u procesu specijaliziranja filma u muzeju jest njegov status prostorne instalacije koja otvara pitanje o granicama između novih medija i njihove medijalnosti u okvirima vladavine tehnosfere. Iako bismo mogli sa stajališta gledatelja mogli sve ovo presjeći i reći da je samo važno ono što gledamo pod uvjetom da ima umjetničku vrijednost, a sve je drugo sporedno kao takvo, stvar nije u tzv. subjektivnome stavu a niti u onome što Jacques Rancière naziva položajem „emancipiranoga gledatelja“. Publika nikad nije toliko buntovna i revolucionarna da će filmsku projekciju zamijeniti za zbiljske barikade ili vatreni govor na praznim ulicama megalopolisa. Stvar, dakle, nije u subjektiviranju filma kroz vizualnu projekciju gledatelja, već u četvorstvu onog što pripada biti

tehnosfere kao informacije-povratne sprege (*feedback*)-kontrole-komunikacije. Film postaje u muzeju događaj suvremene vizualizacije umjetnoga života kao jedine prave stvarnosti i stoga je njegov status realizacija ovog četvorstva u svim aspektima pojavljivanja. Kao informacija film stvara novi estetsko-etički, političko-kulturalni kontekst i to u prostoru koji je već sam o-sebi transformacija života u simbolički kôd umjetnosti. Kao *feedback* film je ponovljiva singularnost djela kao događaja koji se neprestano referiraju na druge filmove u smislu intermedijalnosti slike i teksta, od remakea starih filmova u novome ruhu do umjetničke reinterpretacije nekog starog žanra poput burleske ili westerna u novoj formi prikazivanja-predstavljanja. Kao kontrola, film je idealni medij društvene deterritorijalizacije/reteritorijalizacije, kako to tvrdi najznačajniji filozof filma Gilles Deleuze, odnosno onog što američki filmski teoretičar Jonathan Beller naziva na tragu Deborda i Deleuzea *kinematičkim načinom proizvodnje*. Naposljetku, film kao komunikacija predstavlja zaokruženu logiku specijaliziranja jer je posrijedi nov način proizvodnje društvenosti koji uključuje pojam interakcije sudionika vizualnoga događaja na mreži, a ne više pasivne katarze gledatelja u kino-dvorani.

Završit ću ovaj paragraf o filmu i tehnosferi kao kraju i transformaciji filma kao novoga medija onako kako je to jedino vjerodostojno, iskazom Jean-Luc Godarda.

Rođeni smo u muzeju. To je, uostalom, naša jedina prava domovina.

§ 61. O poeziji strojeva

U futurističkoj fazi pjesništva Fernanda Pessoae proizlazi onaj pretkazujući stih tehnomorfne budućnosti – *želim biti stroj*. Nije to ništa neobično, jer je povijesni pokret avangarde počivao na sintezi *arché* i *eschatona*, praiskonskoga

krika slobode i težnje za stapanjem s idejom beskonačnoga napretka. Ono što je povezivalo i još povezuje početak i kraj ove furiozne eshatologije „spiritualnih strojeva“ jest vjera u mogućnosti preobrazbe bitka, bića i biti čovjeka s pomoću tehnoznanstvene proizvodnje onoga što nadilazi biološke granice opstanka. To što omogućuje transcendenciju života kao sudbine i postaje uvjet mogućnosti dosezanja apsolutne slobode mišljenja nije ništa drugo negoli razvitak i napredak onog što su Grci nazivali *téchne*. Stroj pretpostavlja svoju prirodnu i umjetnu konfiguraciju mišljenja. U metafizičkome podrijetlu pojma stroja susrećemo se u okviru grčko-latinskoga s izrazom *machina*, a otuda je iznimno zanimljivo da će Heidegger 1930ih godina kad se zaputio u promišljanje kraja zapadnjačke metafizike zbog nastanka moderne tehnike i tehnologije kao totalne mobilizacije svijeta koristiti izraz *Machenschaft* prije no što 1940ih dospije do ključnog pojma njegova bitkovno-povijesnoga mišljenja, naime do postava, njemački *Gestell*. Mašinstvo kao makinacija proizlazi iz računskoga karaktera mišljenja, pa su mašine sredstva makinacije ili tehničkoga načina proizvodnje života. Deleuze i Guattari će u *Anti-Edipu* uvesti u diskurzivni optjecaj sintagmu-koncept „strojeva želja“ i tako svoj digitalni konstruktivizam svesti na „mašinstičku“ projekciju svijeta koja podaruje pojmu stroja mnogo više od pukog materijalizma i pukog vitalizma, u tradiciji francuske filozofije tehnike i tehnologije od Holbacha do Bergsona i Simondona. U petoknjižju *Tehnosfera* te u *Izgleđima nadolazeće filozofije* rabim hrvatski izraz za pojam mašine jer mislim da je grčko-latinski izraz opterećen metafizičkom teleologijom u smislu vladavine tehnike i tehnologije kao sredstva za neku drugu svrhu. Tehnosfera nadilazi taj organologijski koncept mašinizma i makinacije, kako u Deleuzeovu tako i u Heideggerovu mišljenju, unatoč njihovih jasnih razlika.

Nema nikakve dvojbe da stroj u okrilju hrvatskoga jezika ima isto podrijetlo kao i u nekim drugim slavenskim jezicima, primjerice ruskome, gdje se pojavljuje u svoja dva značenja. Jedno je ovo uže mašinstičko i manipulativno,

instrumentalno, a drugo je šire, simboličko i metaforičko, a odnosi se na ustrojstvo, postrojavanje, uvođenje reda i discipline, nadzora i kontrole nad prirodom i ljudskom biološkom rastrojnošću i rastrojstvom. Drugim riječima, stroj nikad nije samo mašina koja funkcionira prema načelima fizikalne mehanike bio to Guttenbergov tiskarski stroj ili moderni tehnološki aparat poput filma koji počiva na reprodukciji slike i zvuka. Stroj označava mogućnost onog što Foucault naziva dispozitivom moći, ali ga u konačnici ipak povezuje s nekom arhajskom i modernom opsesijom moći društvene promjene, iako je bjelodano da bez promjene u biti onog strojnoga kao mašinskoga nema mogućnosti za nikakvu znanstveno-tehnološku revoluciju i ostvarenje tzv. društvenoga blagostanja u kapitalističkoj formi vrijednosti kao biti kapitala ili u komunističkoj formi životnoga samopotvrđivanja slobode u zajednici slobodnih i jednakih pojedinaca. Treba li podsjetiti da Marx i Engels u „ozloglašenom“ *Manifestu KP* već na početku zagovaraju „liberalistički“ pojam slobode kojeg nastoje dijalektički prevladati s idejom komunizma, pa kažu da je uvjet slobode za pojedinca uvjet slobode za sve. Čitava povijest čovječanstva nemoguća je uopće bez povijesti napretka i razvitka u strojnoj organizaciji proizvodnje života. Ovaj ontologijski determinizam nije samo stvar Hegela i Marxa, već i Webera i Castellsa, Heideggera i Deleuzea. U biti stroja kao spiritualno-materijalne supstancije bitka kao događaja leži mogućnost emancipacije čovjeka od ropske pokornosti zakonima prirode i uvjet mogućnosti nastanka slobodne samosvijesti onkraj svekolike muke i truda fizičkoga rada. Ali tehnosfera nije ni mašina ni stroj u onom bitnome značenju nadilaženja granica metafizike u njezinoj realizaciji u kibernetici. Uostalom, uz Pessou, o drugome i drukčijem stroju od puke tehnološke mašine koja služi čovjeku kao njegov rob ili sluga, maštali su i konstruirali svoje utopijske strojeve i futuristi i dadaisti. Nije li stoga krajnje apsurdno odbijati izravnu svezu estetike i tehnologije, ako je jasno da je filozofijski pojam estetike krajem 18. stoljeća nastao u doba racionalizma i probuđene svijesti o stvaranju moderne tehnike, kako to tvrde na mnogim

mjestima svojih spisa i Heidegger i Gadamer i Blumenberg? Tehnosfera otuda nadilazi granice mašinstičko-strojnoga načina razumijevanja mišljenja o biti tehnike i tehnologije iz jednostavnoga razloga što je ona u svojem totalitetu i „stroj“ i „estetski objekt“, ali objekt koji ne služi tek za potrebe instalacije u prostoru suvremene umjetnosti, već objekt koji autopoietički misli. Dostatno je uputiti na instalaciju suvremenog američkoga umjetnika Kena Rinalda i njegov rad *Autopoiesis* iz 2000. godine u kojem dovodi do refleksije pitanje o umreženosti robota i umjetne inteligencije. Kada stroj u formi tehnosfere misli, onda je to AI kao ono što dokida razliku živoga i umjetnoga, jer ovo strojno mišljenje ima mogućnosti u tendenciji samoučenja i samoizgradnje novih kapaciteta za povećanje sposobnosti računajuće-projektivno-konstruktivnoga mišljenja uopće.

Stroj kao mišljenje pretpostavlja istodobno materijaliziranje i dematerijaliziranje u vlastitome izgledu, grč. *eidōs* i *morphé*. Sve smjera ovoj relacijskoj igri digitaliziranja i fraktaliziranja svijesti. Kad se tehnosfera shvati kao ono što, doduše, ima svoje metafizičko-kibernetičke korijene u grčkome pojmu *téchne*, onda je zacijelo razvidno da će budući oblici njezina materijaliziranja-dematerijaliziranja imati formu spiralno-fraktalnih pojava u svemiru i mikrokozmosu i te će mutacije svjedočiti o metamorfozi stroja u ono što spaja mišljenje kao spekulaciju i refleksiju s mišljenjem kao stvaralačkim događajem tehnogeneze 'novoga' svijeta. U svakom slučaju, umjesto „koncerta strojeva“ i „poezije strojeva“ o čemu je govorio i pjesnik Paul Valéry, ono što neizbježno slijedi jest tehno-poietički *Gesamtkunstwerk* koji će sjediniti sve dosad razdvojeno i metafizički „rasuti teret“ povijesti dovesti u-stroj kao kibernetičko ustrojstvo umjetnoga života za kojeg više nije mjerodavno mišljenje filozofije i umjetnosti, već svojevrsna kozmička igra tehnološke singularnosti. Pitat ću ChatGPT koju glazbu mi može kreirati za kraj ovog paragrafa a da to ne bude kopija Straussova *Also sprach Zarathustra* iz Kubrickove *Odiseje* ili nešto već

tome nalik kao stimulans za *vita novvu*. Ako mi ne predloži ništa za inat ovoj „mojoj“ oholosti i misaonoj aroganciji, možda ima negdje još neki stari đuboks s pretpotopnim hitovima poput *Rocket Man* Eltona Johna ili nekog drugog estetskoga techno-mašinizma za mahniti san i rastrzano spokojstvo jednog ipak okorjelog metafizičara po savjesti.

§ 62. O laboratorijsko-inkubacijskome životu mišljenja

Ovo je ta bitna razlika svjetova. Metafizika, naime, počiva u labirintu jezika i njihova umnoženost svjedoči o istosti i razlikama u biti kazivanja. Kibernetika, tome usuprot, zahtijeva za svoj prostor vladavine tehnoznanstveni laboratorij za proizvodnju vizualizacije događaja. Tehnosfera kao realizacija metafizike u kibernetici zasniva se na logici slika. Ta je logika imerzivno-rekurzivna, odnosno slike su uronjene u virtualnu stvarnost i neprestano se interaktivno dijele društvenim mrežama drugim korisnicima. Razlika između filozofije jezika i epistemologije slike naprosto je u tome što tzv. vizualni jezik nije nikakav poseban slučaj *mimesisa* i *reprezentacije* bitka kao kazivanja mišljenja, već je posrijedi ono što kasni Wittgenstein s konceptom jezičnih igara (*Sprachspiele*, *language games*) naziva pokazivanjem događaja kao forme života. Slika više ništa ne prikazuje niti predstavlja, već samo pokazuje tijek diskurzivne i dijaloške forme stvaranja života i njegova tijeka postajanja u doživljaju Drugoga. Ako nešto ima danas značajke kolektivne hipnoze, opsesije i masovnoga užitka, onda je to nedvojbeno ovaj vizualni narcizam bez subjekta i supstancije, jer je jedino slika u digitalnoj formi pravi Subjekt zavodjenja i interaktivne komunikacije. Slika stoga ima karakter vizualiziranoga koncepta kojim se stvarnost ne reproducira, već

konstruira kao posthumano stanje kroz strategije i tehnike gledanja-promatranja sukoba između različitih 'formi života'. Film koji to izvrsno prikazuje jest uradak američkoga redatelja Paula Thomasa Andersona, *Magnolija* u kojem fragmentacija sadržaja i likova odgovara nizu korelativnih slika na ekranu nadzorne kamere. Ovaj digitalni narcizam i voajerizam nije nikakva psihoznačajka ljudi u doba posvemašnje „pornografije slike“, već vladavina tehnosfere u formi „Velikoga Trećega“ koji ima pregled igre u svim mogućim aspektima pojavljivanja slike i njezine imerzivno-rekurzivne transparentije.

Mijena biti jezika od logike kazivajuće istine u samopokazivanje slikovnih fenomena zbiva se u prostoru tehnoznanstvenih laboratorija. Oni nisu više pasivno-statičke lokacije ispunjene tehničkim aparatima poput epruveta za kemijske pokuse. Umjesto toga, pojam laboratorija pretpostavlja proširenje pojma rada, latinski *labor*, na cjelinu organizacije novoga društva kao prostora-vremena istraživanja novih mogućnosti u stvaranju objekata koji pridonose ubrzanoj i učinkovitoj tehnologizaciji svijeta života. Već je Hannah Arendt u svojoj ključnoj knjizi za političku antropologiju *Vita activa* pretkazala vladavinu *homo laboransa* kao onog „čovjeka“ koji nije više određen aristotelovskom definicijom *animal rationale*, već se njegova tehnoznanstvena „racionalnost“ pojavljuje unutar struktura i funkcija čitavog društva kao mega-laboratorija umjetnoga života. Takav je „čovjek“ usmjeren budućnosti kao projektu tehnoznanstvenoga istraživanja, a umjesto kazivajuće biti jezika koja je krasila humanističke znanosti, navlastito filozofiju i umjetnost, sada se težište premješta na oslikovljenje mišljenja kao računanja i pragmatične logike vizualizacije života. Laboratorijski je život istodobno fascinantno poželjan jer otvara tzv. nove perspektive istraživanja svjetova, a s druge strane ga odlikuje užasna dosada, predvidljivost i jednoličnost „novoga“ reduciranog na život objektnosti objekta. Ono što u posljednje vrijeme postaje pravilo u doba tehnosfere jest da se sve pretvara u laboratorije i inkubatore. Rad postaje istraživanje kodova života, a ekonomija kao

fundamentalna logika moći upravljaštva svijetom postaje širenje poduzetničkih zona kao prostora inkubacije znanja, informacija i kapitala. Laboratorij je, dakle, prelazak rada u tehnoznanstveni pogon istraživanja kao novu paradigmu IT-kapitalizma koji je nužno kognitivnoga tipa legitimnosti, a inkubator označava realizaciju laboratorijskoga života u slici vizualnoga objekta kao nastavka vrijednosne strukture akceleracije kapitala drugim sredstvima. Onaj koji je proročanski vidio kako se ovaj dvoznačni proces laboratorizacije-inkubacije znanosti i tehnologije zbiva u suvremenome svijetu bio je komunikolog i mediolog Vilém Flusser, a u 21. stoljeću izdvaja se svojim lucidnim priložima francuski teoretičar društva kao interaktivne mreže Bruno Latour. O tome eksplicitno govori pet svezak moje *Tehnosfere* naslovljen *Dizajn kao mišljenje – O autonomnim objektima i njihovim preobrazbama*.

O čemu je zapravo ovdje uistinu riječ ako ne o novome životu mišljenja koje više nije proizvod singularizacije, već kolektivne arhetipizacije objekta *X* kao slike koju stvara tehnoznanstveni tim stručnjaka za već nešto „konkretno“. Ostavimo, pak, aluzije kako je metafora laboratorija i inkubatora ono što neodoljivo podsjeća na totalitarne radne logore u nacizmu i komunističkome staljinizmu tijekom 20. stoljeća. Tamna sjena gubitka nepokorivosti slobode unutar rada u laboratorijskim uvjetima stvaranja atomske bombe prisutna je i u popularnome filmu Christophera Nolana, *Oppenheimer*, jer estetizira i konfabulira o onome što konceptualno proizlazi iz antropologijske teorije o *homo laboransu* u djelu Hane Arendt. Stvar je, naime, u tome da ozračje vrhunске tajne koja se uvijek odnosi na proizvodnju novoga razornoga oružja ili, pak, na stvaranje umjetne inteligencije koja će ne samo tehnološki promijeniti svijet, već će imati dalekosežne posljedice za preustroj geopolitičkoga arhipelaga svijeta uopće, pretpostavlja drukčiju vrstu misterija i mistike od metafizike. Sada je to događaj užasavajuće apokaliptičke slike i ujedno eshatološke istine kraja povijesti da je vrijeme mišljenja kao jezika odbrojalo svoje sate i minute i da predstoji nova

epoha kognitivne matrice postojanja čovjeka kao *homo kybernetesa*. Pogledajmo kako ćemo uopće sada ovo laboratorizaciju mišljenja i inkubaciju života misliti izvan okvira tradicionalnih pristupa društveno-humanističkih znanosti. Ono što se tu proizvodi i stvara nije nešto kao nešto, ni ništa kao ništa, već je riječ o širenju mreže sustava informacija i imploziji njezinih rezultata kao vizualnih objekata koji modeliraju i simuliraju novu stvarnost. Sve je otpočelo s performativnim spektaklom inscenacije znanja kao novog dispozitiva moći u pokazivanju objekta X, odnosno novog proizvoda info-komuniciranja, kad je Steve Jobs „reklamirao“ na sceni novi *Apple-smartphone*. To je slika laboratorijsko-inkubacijskoga ili kognitivnoga kapitalizma u želji za posjedovanjem utjelovljenog znanja kao estetiziranog aparata mišljenja. Tko tada nije shvatio da je doba metafizike i jezika zauvijek prošlo, taj je očito gledao neki drugi stari film u analognome formatu i mislio da će stvari iz prošlosti trajati vječno, a život biti poput estetske iluzije početnih prizora malograđanske idile iz filma *Trumanov show*.

Muskovi mega-pogoni za proizvodnju autonomnih objekata kao i vladavina nad društvenom mrežom Twitter samo su zorni dokazi ove strukturne promjene u organizaciji rada u posthistorijskome društvu kontrole u kojem laboratorijsko-inkubacijski život mišljenja izravno stvara paradoksalnu međuovisnost tehnnoznanosti, tehnosfere, kognitivnoga kapitalizma i onog što po navici, huserlijanski, nazivamo „svijetom života“, a što se svodi na dosadu i ekstazu tzv. dokolice u funkciji „punjenja baterija“ za novi radni elan. Baš me zanima kako to misle promijeniti u svojim pastoralno-feudalnim maštarijama eko-fundamentalisti i zagovornici tzv. ekonomije od-rasta npr. u Kini, Indoneziji, Maleziji, ne spominjem ni Europu ni Ameriku, jer je globalni kapitalizam danas onaj kojemu trebaju mega-prostori deteritorijalizacije/reteritorijalizacije, a ne ono što je već u 20. stoljeću u bitnom svoje odigralo i postalo kao u Sebaldovim apokaliptičkim prozama poput *Saturnovih prstenova* stratište industrijskoga otpada nakon kraja modernosti? Zatvorit ćemo mega-hale i pogone „zazeleniti“, laboratorije

oplemeniti hip-hop estetikom flower-power, a inkubatore pretvoriti u zone rasterećenja od tegobnoga rada koji usput postaje nematerijalan kako se AI i tehnosfera razvijaju vrtoglavom brzinom? Ideja korporacije, laboratorija i inkubatora nije ekskluzivna stvar kapitalizma, već logika dehumanizirane strukture preobrazbe mišljenja kao računanja-planiranja-konstrukcije u sintezi društva i države kao umreženoga svijeta koji više nije utemeljen u radu kao takvome, već u autopoietičkoj proizvodnji života kao tehnogenezi. Ništa izvan ovog kruga krugova u mišljenju tehnosfere više nema nikakvu vjerodostojnost. To je tako i nikako drukčije. I to je rezultat apsolutne vjere u stvaralačke mogućnosti svijeta kojim upravlja *homo kybernetes*, a kojem *homo laborans* služi kao podsjetnik na ono što je već sada prošlo svršeno vrijeme.

§ 63. O transformativno-performativnome događaju

„U knjizi nastaloj iz panel diskusije u okviru kolokvija „O performansu“ o Marcel Duchampu na sveučilištu u Milwaukeeju 1976. godine filozof Jean-François Lyotard već na početku kaže da kao i mnogi drugi ima problema s razumijevanjem riječi performer. Zato predlaže njezinu zamjenu s razumljivijom – *transformer*.²⁷ Obrazloženje pronalazi u Duchampovim radovima iz 1914. o fabrikaciji naslovljenim *Standard Stoppages*. U njima se, naime, radi o nastanku nove figure zahvaljujući učincima fotografske projekcije. Aparat transformacije figure proizlazi iz kinematičke energije. U svojem kretanju svjetlost zaustavlja figuru u pogledu promatrača posve izmijenjenoga identiteta. Bez aparata, dakle, ne postoji mogućnost promjene svijeta života i umjetnosti. Aparat valja shvatiti dvoznačno: (1) kao sklop tehničkih uvjeta koji proizvode novu sliku predmeta i

²⁷ J.-F. Lyotard, *Duchamp's TRANS/formers*, The Lapis Press, Venice, California, 1990., str. 31.

objekata (analogna i digitalna fotografija) i (2) kao životno-egzistencijalni sklop raznolikih djelatnosti unaprijed konstituiranih djelovanjem povijesnih diskursa u formi jezika i performativnih tjelesnih praksi.²⁸

Evo, tako stoji stvar s problemom određenja ne samo performativne umjetnosti u 20. stoljeću, već i s pojmovljem performativa u svim preklapajućim područjima u društveno-humanističkim znanostima. Ako ono što Lyotard naziva aparatom, a Foucault dispozitivom, otklonimo i kažemo da je to samo konceptualna artikulacija pojavljivanja nečeg što ima status „imanentne transcendencije“ i proizlazi iz tjelesne obuzetosti dinamikom promjene kretanja duše-i-duha upisanih u tijelo, onda ćemo nužno morati dospjeti do krajnjih mogućnosti pojma umjetnosti kao ljudsko-neljudske forme stvaranja novoga u svijetu. Naime, Lyotard je u analizi Duchampovih „transformativa“ jasno razabrao svezu tijela i tehnologije. Umjetnost tjelesne izvedbe u ovom slučaju pretpostavlja promjenu stanja u liku umjetnika-kao-slike zahvaljujući fotografskoj iluziji stvaranja realiteta. Ako, dakle, otklonimo i aparat i dispozitiv kao popularne konceptualne hvataljke suvremenosti, a često ih sinonimno rabe u svojim priložima razni povjesničari umjetnosti i kustosi bez dubljeg shvaćanja razlike između, primjerice Foucaulta i Agambena kad je posrijedi uvid u bit aparata i dispozitiva, onda nam preostaje nešto mnogo moćnije i misaono probitačnije, a usto i pragmatičnije. Transformans kao medijsko-performativni događaj u suvremenoj umjetnosti nije moguć od kraja 20. stoljeća bez izravnoga udjela *tehnosfere*. Nije to bilo kakva nova promjena u formi pojavljivanja tehnologije reprodukcije koja „snima“ tijelo u njegovim preobrazbama na sceni života kao takvoga, već promjena-nad-promjenama, gotovo meta-transformacija dosadašnjeg svijeta kakvog samo nastanjivali i u njemu uživali u umjetnosti povijesnih epoha „kad je željeti još pomagalo“, kako to nostalgično pjeva Peter Handke u poemi *Živjeti bez poezije*. Zbog toga tijelo više nema moć spontanosti i

²⁸ Žarko Paić, *Treća zemlja: Tehnosfera i umjetnost*, Litteris, Zagreb, 2014., str. 54.

eksperimentalnosti bez njegove slobode kao događaja kojim se u svojim ekstravagantnim izvedbama pojavljuje u kontingentnoj otvorenosti tehnosfere. Nije ovdje riječ o tijelu koje izvodi projekt transformacije pred web-kamerama i u realnome vremenu poput Stelarca koji kirurški intervenira u-svojem-tijelu i na njegovoj površini implantiranjem organa i spajanjem-konekcijom s internetom. Ne, tijelo koje tehnosfera oslobađa biološke okovanosti kodovima organizma i organologije, u artoovsko-delezovskome smislu, ne pati zato da bi doseglo vrhunce mistične metafizike i stopilo se s Božjom supstancijom u akciji „umjetnoga uskrsnuća“. Tehnosfera otvara mogućnost da se sam događaj performansa kao transformansa odvija kroz sintezu živoga i umjetnoga, jer je njezina bit u samomodulaciji i samoprojekciji baš onoga što Lyotard, Foucault i Agamben misle s pojmovljem aparata i dispozitiva, a pritom se više ne radi o bilo čemu tehničko-tehnološkome. Andrew Pickering je u analizi kibernetike i odnosa spram ljudske okoline na jednom mjestu uporabio pojam performativnosti misleći pritom na *know-how* programske otvorenosti mislećega stroja. Budući da je biološko tijelo spram umjetnoga nadmoćno u njegovoj gipkosti i glatkosti, pokretljivosti i autonomnosti, jer kako Spinoza kaže da mi ni ne znamo što tijelo uistinu može, onda se susrećemo s nužnim redukcijama u pojmu robotizacije života. Sveza biološkoga tijela i tehnosfere jest preklapanje onog organskoga i onog neuro-kognitivnog kao transformacije samog svijeta tjelesne interakcije između bilja, životinja, ljudi i strojeva.

Pitanje o transformativno-performativnome događaju tehnosfere nadilazi granice umjetnosti onog trenutka kad stroj mišljenja u svojoj kibernetičkoj formi postaje sam izvoditelj svojih umjetno-životnih postajanja kojim se u stalnim preobrazbama stanja uspostavlja kao ono fluidno i ono hiperplastično ONO. No, to ONO nije ONO kao stvar-stvor ili tehnička forma mrtvoga objekta mehanosfere. Ovo ONO postaje u tendenciji transformans vlastite izvedbene mogućnosti postajanja samosviješću koja sebe zna kao ONO što misaono živi u

neljudskoj formi egzistencije i na što se više ne može primijeniti Freudova glasovita formula psihoanalize *Gdje je bilo ono, mora dospjeti Ja (Wo Es war, soll Ich werden!)*. Jer sebstvo, onaj slavni kartezijanski *ego cogito, me cogitare*, u razvitku i napretku tehnosfere radikalno mijenja pojam tijela-bez-organa i iz temelja transformira pojam subjekta kao supstancije bitka uopće. Što je, dakle, posljednji smisao ove aporije o transformansu kao performansu ako ne radikalno-fundamentalna promjena u samoj biti umjetnosti. Ona više nije samo ljudsko-neljudska igra stvaranja novoga u svijetu, već stvaralački patos ekstaze onog što više nije ni ljudsko niti neljudsko. A to je ONO što proizlazi iz čudovišne „naravi“ tehnosfere koja i znanost i umjetnost i tehnologiju i estetiku i dizajn i sve što uopće „jest“ autopoietički transformira i iznova rekonstruira polazeći od biti tehnogeneze. S Duchampom smo dospjeli do kraja tijela kao takvoga a da to još uvijek mnogi art-korporatolozi ne vide i ne žele priznati, jer za takvu spoznaju nužno je misliti ONO što više nije ONO, već ONO što više nije JA. Onkraj psihoanalize, fenomenologije, onkraj svega što je misaono svedeno na intencionalnost svijesti potrebno je samo jednostavno prijeći preko ove magične granice tzv. realnoga svijeta i otići u beskraj bez osvrtnja iza sebe.

§ 64. O besmislenosti tehno-bio-tanato-politike

Počelo je to s Foucaultovim predavanjima o biopolitici na Collège de France krajem 1970ih godina kad je doveo u svezu pojmove biopolitike i upravljaštva (*gouvernementalité*), tvrdeći da je sam život postao predmet politike u drukčijem značenju od tradicionalne borbe za vlast u prostoru demokratskoga poretka ili diktatura. No, život to nikad ne bi mogao biti sam po sebi da iza njega

nije stajalo dvoje: nova tehnologija i nova politika kao neoliberalni sustav kibernetičkoga upravljanja sustavom i okolinom koja se pojavila pod imenom kraja ideologije. Tada je sama logika upravljanja svijetom s pomoću racionalnoga izbora kapitalističke ekonomije povezane s usponom novih informacijsko-komunikacijskih tehnologija postala reduktivna moć života bez viših ciljeva i svrha osim u onome što je rani Lyotard nazvao libidinalnom ekonomijom. Uskoro, na tragu Foucaulta, talijanski filozof Giorgio Agamben otvorio je ovu „veliku priču“ raspada metafizičke strukture mišljenja u suvremenoj politici na taj način što je biopolitiku shvatio polazeći od pojma *homo sacera*, čovjeka-bez-svojsva, ili figure posthistorijskoga izbjeglištva-prognaništva-apatridstva u svijetu kao postimperijalnome prostoru suverenosti koja iz temelja redefinira status modernog koncepta nacije-države. Biopolitička se situacija otuda posve logično mogla razumjeti kao demokratski deficit novoga svjetskog poretka vladavine liberalnih načela u kapitalizmu zasnovanome na kognitivno-informacijskim načelima „društava kontrole“. To je samo značilo da se čovjek više ne može shvatiti politički kao onaj koji pripada u okružje pravno-normativnih okvira zapadnjačke civilizacije od Kanta do Hannah Arendt bez njegove posvemašnje redefinicije. Subjekt nove posthistorijske situacije nije više bio čovjek urođen u svoju naciju, državu, građansko društvo, već bezavičajni kvazi-subjekt koji pripada „mnoštvu“ u raskorijenjenome svijetu i tvori, doduše, apstraktni pojam „čovječanstva“, ali na krajnje negativan način polazeći od svoje suvišnosti. *Homo sacer* bio je posljednji politički čovjek metafizike Zapada koji, sukladno Agambenovoj analizi rimske pravno-političke tradicije, postoji unutar Imperija kao biće isključenosti, ali nije rob niti građanin, već biće koje preživljava na rubu svijeta, odbačen i prezren jer nema nikakva građanska prava. Time je koncept tzv. ljudskih prava postao i službeno himera nepostojećeg međunarodnoga poretka. Što smo mogli očekivati od daljnje analize u području filozofije politike i politologije na ovim krhkim temeljima biopolitike negoli da će uskoro sve postati još makabričnije i da će biopolitika prijeći u stanje tanato-

politike, a da će sve to još u nekih teoretičara, ne baš pronicljivih ali svagda tjeranih nagonom aktualizma događaja, dobiti prizvuk tehno-bio-tanato-politike. Neka razumije tko može!

Uglavnom, od Foucaulta do Agambena i njihovih nemisaonih adepata danas, vlada temeljni „ontologijski deficit“ ove teorije političkoga i politike koja u suvremenoj filozofiji politike nosi tragove utjecaja Heideggerova mišljenja, „mislioca iz Francuske“, kako je to jednom ironično kazao Oliver Marchart, njemački teoretičar društva i politike, autor zanimljivih knjiga o poststrukturalizmu i društvu i tzv. postfundacionalizmu u političkome mišljenju danas. I sam sam dobio u jednoj afirmativnoj recenziji o mojoj knjizi *Neoliberalism, Oligarchy and Politics of the Event: At the Edge of Chaos*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2020, „etiketu“ hajdegerijanskoga politologa, o čemu ovdje neću dalje govoriti. Dovoljno je istaknuti kako nije nimalo začudno zašto Heideggerova sjena pada na mišljenje političkoga u doba globalno-planetarnoga nihilizma u 21. stoljeću kad sve što je imalo smislenost kao referencijalni okvir demokracije u moderno doba postaje naprosto ništavno, od ljudskih prava, multikulturalizma, tolerancije, pojma univerzalne slobode i bezuvjetne pravednosti do koncepta jednakosti. Zato je inflacija ne-političkih pojmova, da to kažemo šmitovski, poput života i smrti uz neizbježnu tehnologiju, očekivan učinak posvemašnje misaone nemoći pronalaska tzv. alternative ovom svijetu kojeg mnogi nastoje odrediti upravo takvim rogozatnim i brutalno profanim sintagmama za jezik slomiti. Nije problem ni u biopolitici kao tanatopolitici, na koju se naslanjaju privrženici talijanske škole mišljenja sa Espositom i drugima. Isto tako nije ni problem u tzv. tehno-tanato-politici, jer se podrazumijeva da ova nova tehnologija proizvodi u svojim negativnim učincima sveopću ljudsku ravnodušnost i narcizam koji u suvremenoj politici koincidiraju s fenomenom rastuće apatije u izbornim procesima. Ne, problem je u tome što je politika kao uvjet mogućnosti ljudskoga djelovanja u

zajednici ostala bez svojeg subjekta i supstancije, od naroda do participativnoga građanina nacije-države i kozmopolisa i svedena je na taj famozni neoliberalni „racionalni izbor“ između već postojećih alternativa. Zato imamo zapravo „iracionalni izbor“, jer ovo više nije nikakva tehnologija moći koja deterministički negativno utječe na stvarni život političkih ljudi u suvremenome svijetu. Posrijedi je moć apsolutne tehnosfere koja nije sredstvo za neku drugu svrhu, nije puki instrument novoga „totalitarizma“ kojeg svi na ovaj ili onaj način vide u skrnavljenju današnjih demokracija i usponu autokracija u svijetu, Kad bi to bilo tako, onda bi povratak tzv. humanosti i tzv. etičko-političkome obratu metafizike tipa Lévinasa i Derride bio spasonosni lijek za aktivno djelovanje protiv strategija programirane globalne smrti kao takve. Umjesto toga, potrebno je misliti radikalno i fundamentalno drukčije od ove struje bio-tanato-politike koja u ljevičarskim ili desničarskim krugovima intelektualaca radi potpunu pomutnju.

Sve što se danas politički zbiva, događa se u šmitovski određenome *Großraum* i ima značajke vladavine tehnosfere koja nadilazi klasičnu instrumentalnu funkciju tehnike-tehnologije u odnosu politike i ljudskoga života. Politika je doista postala borba za apsolutnu moć odlučivanja o referencijalnome okviru života bez metafizičkih postulata koja u konačnici nužno ima karakter neutraliziranja i suspendiranja Drugoga svim dostupnim sredstvima. Otuda su svi današnji događaji u svijetu ratova i kriznih situacija, od ruske invazije na Ukrajinu do izraelsko-palestinskoga rata, rezultat totalne mobilizacije tehnosfere kao podjarmljivanja Drugoga do njegova zatiranja kao neprijatelja u metastabilnoj mreži djelovanja. Problem je, međutim, što je sve što se događa u tzv. stanju kaosa i raspada međunarodnoga poretka ne samo „dosadno“ jer nema ništa „novo“ u razvitku i napretku geopolitike uopće što već nije bilo „aktualno“ u 20. stoljeću, a rješenja konfliktnih situacija preventivnim ratovima i invazijama postaju samo daljnji korak u širenju kaosa na svim područjima života od ekonomije do svijeta života u interkulturalnim odnosima. Život i smrt kao predmeti političkoga

djelovanja u smislu biopolitike nisu otuda ništa drugo negoli strategija hiperpolimizacije u posthumanome stanju koja načelno svaki fenomen pretvara u pitanje odluke o vrednovanju i akumulaciji moći. Ovaj ničeanski model aksiološkoga prevrednovanja svijeta dovodi do toga da je paradoksalno kibernetika kao sustav upravljanja društvima kontrole na globalno-planetarnoj razini ona koja ljudsku strast za politikom preobražava u permanentno odlučivanje o životu-i-smrti čovjeka kao onog što sam Agamben naziva biopolitičkom robom na kapitalističkome tržištu. Mišljenje političkoga i politike u doba tehnosfere stoga je ne samo stalno kretanje u krugu poput zatočenika u ograničenome prostoru zatvora ili logora, što stvara učinak neinventivnosti i ponavljanja bez kraja i konca, već je i osuđeno na brzi zaborav zbog toga što su tzv. politički mislioci i teoretičari ove tehno-bio-tanato-politike sluge spektakla i medijskoga aktualizma, pa nemušto drže javnost u intenzitetu rasprave o onome što je „već viđeno“ i što se samo opetuje kao ista paradigma mišljenja do krajnjih granica ništavnosti.

Da, potrebno je konačno i to odlučno reći. U politici i političkome mišljenju baš kao i u estetici i estetičkome mišljenju, a isto vrijedi i za različite etičke zaokrete i fundamentalizme, nema više ništa bitno „novo“ i otvoreno za drukčiji smjer nadolazeće budućnosti. Tehnosfera je „sasušila“ i reducirala sav patos politika odlučnosti na mjeru opsesivno-kompulzivnoga poremećaja i shizofrene potrebe da se Drugi pojavljuje kao pseudo-sebstvo Moći bez subjekta i supstancije. Moje knjige o političkome i politici u doba tehnosfere su u svim aspektima mišljenja realizirane i zato njihov proročanski učinak treba preventivno otkloniti i više ih uopće ne čitati jer realizacija mišljenja predstavlja apokaliptički događaj kraja smislenosti svake tehno-bio-tanato-politike.

§ 65. O brzom kornjači i sporome Ahileju

Slavni Zenonov paradoks o nemogućnosti kretanja uzima suprotstavljenost spore kornjače i brzonogog Ahileja kao slikovne figure mišljenja. Kretanje, naime, u svojoj pokretljivosti pokazuje se uvijek kao kretanje u prostoru-vremenu i ima svoja dva modusa kao što su brzina i sporost. No, stvar se kreće i kad je to kretanje sporo ili brzo. Razlika je samo sa stajališta promatrača u kontinuitetu vremena je li stvar koja se kreće prije ili kasnije stigla do odredišta. Zenon ipak to zdravorazumsko fizikalno stajalište nema u vidu. On uvodi paradoks zato da bi uputio ne beskonačnu djeljivost prostora. Aristotel u svojoj *Fizici*, VI. 9, 269B15, kaže sljedeće:

U utrci, najbrži trkač nikada ne može prestići najsporijeg, zato što gonitelj prvo mora doći do točke odakle je gonjeni pošao, pa prema tome najsporiji uvijek ima prednost.

Aristotelovo rješenje ovog paradoksa je da kako se udaljenost smanjuje, potrebno vrijeme da se ta udaljenost prijeđe također se smanjuje. Kad Ahilej, dakle, u stvarnosti dostigne i prestigne kornjaču, suočavamo se s izjednačenjem kretanja i vremena, koje upućuje na to da je prostor-vrijeme dinamični sklop kretanja materije i energije bez koje ne bismo mogli imati pojam ni o prostoru niti o vremenu. Sporost i brzina bez sinteze materije i energije ne postoje. Bog nije ni spor ni brz, jer je po Aristotelu nepokretni pokretač. Zato je Zenonov paradoks za razumijevanje rekurzivne kontingencije tehnosfere i Aristotelovo rješenje problema ono što pripada, rekao bi Stefan Zweig, „jučerašnjem svijetu“, koji nema više nikakve bitne sveze s našom suvremenošću. Tehnosfera je autopoiesis, a ne pogonjeni pogon sredstva-svrhe mehaničkoga kretanja. Poput Aristotelova boga, ovo mišljenje-kao-stroj koji proizvodi informacije nije određen nekim položajem u realnome prostoru i realnome vremenu, nego se pokazuje u istovremenosti položaja u različitim prostorima u realnome vremenu. Isto se virtualno aktualizira u „sada“ i na nebu i na zemlji, i u satelitskim uvjetima interplanetarne komunikacije i u zemaljskim uvjetima interaktivne komunikacije.

Usto, postoji samo ubrzavanje „beskonačne brzine“ o čemu govore Deleuze i Guattari u spisu *Što je filozofija?* a ne postoji usporavanje brzine ni u sposobnosti strojnoga učenja niti u sposobnosti umjetnoga pamćenja goleme količine informacija. Ahilej je, dakle, bez svoje kornjače, zar ne? Ne, ipak, nije. Jer kornjača sada označava mogućnost zaustavljanja i *delaya*, djelovanje povratne sprege ili *feedbacka* u virtualnoj uronjenosti slike koju „simpliranjem“ možemo simulacijski ubrzavati-usporavati da bismo opažajno usmjerili pozornost na stanje nekog objekta u kretanju kojeg zbog inertnosti ljudskoga oka ne vidimo dobro ili uopće ga ne zamjećujemo. Tehnosfera je uistinu tehnogenetski bog trenutka, ali ne u smislu grčkoga Kairosa kao boga sretnoga trenutka, već trenutka u djeljivosti vremena u prostoru mjenog u tisućinkama sekunde.

Više nemamo suprotstavljenost kao prikaz i predstavu klasične logike kontradikcija koja je u iskazu ili-ili bila temelj ontologije antičkoga i modernoga svijeta. Kad kornjača i Ahilej više ne hitaju u ovoj spoznajno-teorijskoj utakmici čiji je smisao u pobjedi brzine nad sporošću a tako se organizira čitav realni svijet ne samo kapitalizma, već i svijeta života uopće, što imamo u transklasičnoj logici tehnosfere kao i-i? Ništa drugo negoli mahnito i vrtoglavo ubrzanje apsolutne brzine u svojoj beskonačnosti do posljednje Omega-točke tehnološke singularnosti. Zenonov paradoks i njegovi drugi paradoksi o ne-kretanju poput onoga o dihotomiji i strijeli nisu bit ontologije tzv. posthumanoga stanja. Zato je uobičajeno da misaone vratolomije transklasične logike tehnosfere razrješavamo kao aporije, a ne paradokse. Aporija označava teorijsku poteškoću ili proturječnost. Aristotel je bio mišljenja da aporije nastaju kada se iz dvaju jednako uvjerljivih argumenata mogu izvesti kontradiktorni zaključci. Prema britanskome filozofu Gilbertu Ryleu, aporije su svojevrсни paradoksi koji nastaju miješanjem različitih kategorija. Derrida je u suvremenoj filozofiji bio onaj koji je često uvodio u svoja razmatranja aporije i kad je pisao o Platonovoj *khori* i kad je pisao o Husserlovoj terciarnoj retenciji. U svakom slučaju, aporije su figure mišljenja

u logičkome postupku višestrukih rješenja ili zaključaka. Nema jednog izlaza iz aporije, već ih ima formalno više, ne i mnoštvo. To znači da je stvar mišljenja u okviru tehnogeneze sukladna hiperplastičnosti umjetnoga mozga.

Ono što je ipak najstrožiji problem koji vrijedi i za Zenona i Aristotela tako i za Fregea i Quineu jest kako nastaje uopće kretanje u prostoru-vremenu i koja je njegova svrha ili smisao? Ako je rješenje ovog problema da je kretanje nužan rezultat odluke boga-Boga u stvaranju svijeta, onda je svrha unaprijed zadana i svako kretanje koliko god bilo apsurdno i neobrazloživo ima svoj skriveni ili neskriveni cilj, smisao. Metafizika je upravo taj smjer kojim strelica leti do svojeg cilja iz vidljivoga svijeta u onaj nevidljivi i obratno. Kretanje i ubrzanje-usporavanje su bitne značajke prostora-vremena kao dinamične mreže događanja. Načelo kauzaliteta i teleologije su, kako je to Heidegger jasno pokazao u *Stavku razloga* ono što određuje onto-teologijsku strukturu metafizičkoga mišljenja. Bog je uvijek uzrok pra-kretanja jer je na ovaj ili onaj način stvaratelj svijeta i njegovih prirodnih zakonitosti, pa nije neobično da će u doba racionalizma i kartezijanstva Mallebranche tvrditi da je svako kretanje rezultat prigodnih ili okazionalističkih uzroka, pri čemu materiji volju za kretanjem podaruje božanska volja kao razum. No, tehnosfera, izvan logike onto-teologije, ne kreće se „samotno kao jedini nosoroga rog“, kako Budha poetski kazuje o mišljenju dosezanja nirvane. Ona se samokreće u krugu krugova mišljenja-kaostvaranja novoga i zato joj ni bog-Bog niti priroda nisu uzroci ni krajnje granice kretanja. Njezina samopokrenutost i samostvaralačka dinamika postajanja svagda drugim i drukčijim u ontologiji digitalne procesualnosti zahtijeva drukčije mišljenje i drukčiji jezik konceptualne gradnje virtualnih svjetova. Kornjača i Ahilej zauvijek su samo Zenonove divne misaone slike iz veličajne metafizike grčkoga svijeta. Paradoksi više ne funkcioniraju. Aporije su redundantni logički rebusi i njihovo rješavanje pretpostavlja višesloženost izlaza iz ove mišolovke jezika i slike koju ni Wittgenstein ne može više razriješiti bez pomoći novoga

programa umjetne inteligencije. Nije li aporija tehnosfere u tome što je spora kornjača postala beskonačno brza, a brzonogi Ahilej dozlaboga spor?

§ 66. O arheologiji tehnosfere

Prošlost više ne možemo pojmiti izravno kao što je to bilo „prije“ nastanka tehnosfere od 1950-1960ih godina kad se zahvaljujući kompjutorskoj evoluciji i revoluciji modernoga društva sve ubrzalo i postalo „suvremeno“. Taj izraz osim jasnih ontologijskih poteškoća koje su misaono rasvijetlili Heidegger i Sutlić, Deleuze i Agamben, tada je dobio i svoju reduktivnu karakteristiku muzealiziranja onog što je još tu, „živo“ i „aktualno“ i povezuje nove tehnologije, medije i kapitalistički pogon tehnoznanstvenih istraživanja. Odjednom smo izgubili pojam prošlosti koja se udaljila od „aktualizacije“ i, paradoksalno, pretvorila u fascinantni istraživački kompleks otkrića mnoštva artefakata iz nepoznate baštine drevnih civilizacija poput Egipta, Grčke, Indije, Babilona, Azteka, Maya, Inka, Kine, Japana i Afrike. Što se više ova „prošlost“ otvorila kao područje arheoloških istraživanja i turističkoga muzealiziranja svijeta, to je ekstaza ili dimenzija metafizičkoga razumijevanja vremena koju nazivamo prošlošću ili bilošću, kako bi to kazao Heidegger u *Bitku i vremenu*, izgubila svoje značenje sjećanja na mistiku i misterij onoga *arché*. Umjesto toga, prošlost je instrumentalizirana i preobražena u historijski konstrukt i konstrukciju koja nas navodno izravno i neizravno određuje svojim neumrlim sablastima i vladavinom duhovne kosturnice pojmova koliko god se mi tome opirali. To je smisao one Lacanove izreke o drugoj smrti simboličkoga Oca, kojeg se valja osloboditi da bi stvarnost konačno mogla krenuti dalje bez traume podrijetla i nužnosti onog što jednom bijaše u znaku Oca/Zakona. Prošlost se u „suvremenosti“ kao što je to ponajbolji primjer tzv. suvremena umjetnost (*contemporary art*) neutralizira i suspendira. To znači da je faktički ne-postojeća iako će i zagovornici znanosti o slici (*Image science*,

Bildwissenschaft) poput Hansa Beltinga ustrajno posezati za istraživanjem vizualnih struktura mitske umjetnosti s njezinim kultno-ritualnim praksama.

Ne-postojeće ne znači ništa drugo negoli da je arheologija kao znanost o istraživanju prapovijesti postala funkcija suvremene forenzike koja bez tehnosfere ne postoji. Pogledajte s kolikim znanstveno-mističnim žarom istraživači tzv. Torinskoga platna kojim je navodno bio omotan umrli i uskrsli Krist nastoje uvjeriti nevjerne Tome današnjice kako je riječ o autentičnome artefaktu s moćima čiste transcendencije onkraj naših empirijskih zabluda spoznaje svijeta i pritom se dokazi izvode spojem tehno-forenzike i kompjutorske vizualizacije. Isto vrijedi i za istraživanje postojanja stvarnog Trojanskoga rata, pa saznajemo zahvaljujući skeniranju prostora i krajolika, vizualizaciji tla i podzemlja, otkriću tajnih tunela i bunkera koje su koristili drevni Trojanci da je Homer u svojem spjevu opisao stanje stvari s Ahilejem i Hektorom gotovo „realistički“, s naravno dopuštenim udjelom *licentiae poeticae*. Ako je arheologija u jednom drukčijem značenju, onom koju je 1960ih uveo u svoja filozofijsko-povijesna istraživanja Michel Foucault, uz genealogiju postala način prisutnosti prošlosti kao žive suvremenosti, onda je to ponajprije bio čin konstitucije svijesti kao tehnologije stvaranja znanstvene konstrukcije života u disciplinarnome društvu nadzora. Arheologija je otuda iskapanje na svjetlo dana onoga što još nije postalo hegelovski kazano za-sebe osviješteno područje logike nastanka jezika i mišljenja u kontekstu biopolitičke produkcije suvremenosti. No, ja ne mislim da nam je ovdje od pomoći Foucault i njegova razmatranja o tehnologiji sebstva kroz genealogiju i arheologiju kritičke povijesti moderniteta. Čitav se problem odnosa „suvremenosti“ spram prošlosti od nastanka povijesne avangarde, kibernetike i tehnosfere svodi na muzealiziranje i historiziranje vremena uopće koji se vremenuje kao ponovljiva neponovljivost u okružju rekurzivne kontingencije AI. Stoga mi više nemamo vladavinu metafizike vremena u smislu kontinuiteta-diskontinuiteta prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, već vladavinu apsolutne

muzealizacije i historizacije samoga života koji u svojoj umjetnoj formi nadilazi granice onoga što je klasična ontologija imala za svoj aksiom, a to je stvarnost i život kao ono što je nepromjenljivo, postojano i trajno. Ono što Jussi Parrika u svojoj knjizi *Arheologija novih medija* analizira kad je riječ o ubrzanome zastarijevanju informacijsko-komunikacijskih tehnologija, a riječ je o sve većem medijatiziranju života, odnosi se na „arheologiziranje tehnologije“, a ne medija. Jer medij uvijek označava neku ovu ili onu posredovanost u procesu prijenosa informacija. Zastarjelost tehnologije u logici kibernetičkoga četvorstva tehnosfere nužna je posljedica neprestane inovacije i osuvremenjavanja programa djelovanja mislećega stroja u materijalno-energetskome i spoznajno-pragmatičnome smislu. Tehnosfera je, međutim, onkraj granica tehnologije jer je „spiritualni stroj“ i u tendenciji onkraj granica materijalnosti zbog toga što u svojoj „beskonačnoj brzini“ postajanja novim ima kao „pogonsko gorivo“ postulat tehnološke singularnosti. Ovaj pojam Raya Kurzweila i posthumanizma kao i transhumanizma u svojoj je 'biti' problematičan iz jednostavnog razloga što ideja ovladavanja svemirom s pomoću vladavine tehnologije kao proširene spiritualnosti dokida i ono tehnološko i ono medijalno kao takvo.

Što to drugo znači negoli da je forenzika bit arheologije 'novih medija' kao AI. Pritom ne mislim, dakako, na stvarnu znanost istraživanja tajnog genetskoga kôda u artefaktima iz prošlosti. Ono forenzično odnosi se u logici tehnosfere ne na otkriće kriminalnih radnji i zločina počinjenoga u prošlosti, već na strategijsko istraživanje odnosa između baze podataka i interakcije između različitih znanstveno-tehnoloških uvjeta pod kojima se dokaz o istinitosti neke činjenice uspostavlja kao sklop međusobno umreženih informacija koje proizvode kontingentnu stvarnost kao takvu. Zbog toga je naša 'stvarnost' zapravo u znaku posve drukčije arheologije kao forenzike života od one koju stvaraju „novi mediji“. Ona je, naime, već unaprijed stvarnost koja se tehnogenetski „muzealizira“ i „historizira“. Pravi muzej tehnosfere za suvremeno doba može biti

samo MUZEJ TRAUME kao ono što povezuje prošlost, sadašnjost i budućnost u znaku tehnološke singularnosti života.

§ 67. O „suvišnosti čovjeka“ i trashu humanizma

Kad sam objavio knjigu *Suvišan čovjek: Refleksije* u izdanju Matice hrvatske, Zagreb, 2022. i kad je objavljena moja knjiga *The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Condition* u nizu „Posthuman studies“, ur. Stefan Lorenz Sorgner, u izdanju Schwabe Verlaga, Basel-Berlin, 2023., znao sam unaprijed da će nemisaoni privrženici tzv. humanizma zdvajati nad sudbinom „čovjeka“ kojeg, eto, ovi suvremeni filozofi, valjda još i post-i-transhumanisti, ne razapinju doduše na križ, nego ga tobože žele zauvijek razoriti svojim „anti-humanističkim“ refleksijama kao i doba antropocena koje se, navodno, još nije ni uspostavilo. Ma, uvijek su zdravorazumski metafizičari skloni realizmu i pozitivizmu sve ono što je izvan ovog kruga aktualnosti prosuđivali kao utopizam i futurizam, a sada s napretkom AI ili tehnosfere sve one koji radikalno i fundamentalno misle svoje doba izvan standarda ovog para-humanističkoga pogona medija i humanistike staroga kova proglašavaju pesimističkim grobarima uzvišene vrste-roda „Čovjeka“. Tu sam etiketu o sebi već odavno čuo i jedino što o toj stupidnosti mogu još dometnuti jest ravnodušnost kao najveći stupanj tolerancije Drugoga. Pa, podsjetimo ovu hibridnu sektu ljevičara-desničara, Praxis-filozofa nove etike i aktualiteta Marxa kao „humanista“ i „revolucionara“, uz pridružene im teologe oslobođenja i nove kognitiviste, da ni Marx, niti Nietzsche, a posebno ne Heidegger ili Deleuze u suvremenome mišljenju nemaju nikakve veze s bilo kakvim metafizičkim ideologemom humanizma svih zastava i boja u duginome spektru. Čak ni Sartre u svojem instruktivnome ogledu

Egzistencijalizam je humanizam ne zagovara novovjekovni humanizam na zasada Pica della Mirandole ili, pak, onaj koji je između dva rata obilježio kršćanski personalizam u Francuskoj.

Pojam egzistencije kojeg je na tragu Kierkegaarda upravo Heidegger u *Bitku i vremenu* odredio kao bit tubitka (*Dasein*), označio je ne samo oproštaj od metafizike i klasične ontologije kao i svekolike ove ili one antropologije, već i kraj humanizma kao metafizike, što će izričito istaknuti u *Pismu u humanizmu* 1946. godine, kad ustvrdi da mu nije nakana izvoditi nikakav antihumanizam kao ontologijsku poziciju nijekanja vladavine čovjeka kao subjekta, već onome što predstavlja „bit“ čovjeka dati veće dostojanstvo no što je to u čitavoj povijesti metafizike bilo izvedeno. Heidegger je „čovjeka“ kao subjektocentričnoga „stvara“ iz horizonta novovjekovne projekcije Moći nad prirodom i bitkom uopće destruirao već time što ga je u *Bitku i vremenu* imenovao tubitkom, a to znači da „čovjek“ ne samo da nema svoju tradicionalno mu dodijeljenu vječnu i nepromjenljivu esenciju ili bit, već nema ni nužnu sudbinu da pronosi neki univerzalni „humanizam“ kao vladavinu bezuvjetnoga „ljudstva“ ili „čovještva“ nad svim drugim bićima. Hoćemo li pravo, metafizički humanizam moderniteta otpočinjše s kartezijanstvom koje u odredbi *res cogitans* misli čovjeka kao *animal rationale*, što znači da misli bitak kao sveukupnost bića polazeći od Čovjeka kao subjekta i supstancije svekolikoga događanja u kozmosu i svijetu. Otuda je „humanizam“ još za Hegela bio apstraktna misaona pozicija antropologije koja umjesto duha zauzima stajalište duše i njoj priključuje razum kao *common sense*. Drugim riječima, za spekulativnu dijalektiku ova apologija svečovještva, koju će u 19. stoljeću u kritici religije zastupati Ludwig Feuerbach, predstavljala je pad metafizike na razinu nedostojnu *Aufhebunga* svjetske povijesti duha. Marx je u okružju historijskoga materijalizma „humanizam“ posve potkopao jer je čovjeka shvatio povijesno i iz bitne slobode otvorenosti njegove „sudbine“ kao bića kojemu bit podaruje njegova egzistencija određena duhovno-materijalnim radom.

Nije, dakle, čovjek nešto uzvišeno i vječno kao Prometejski mit o napretku, već se konstituira povijesno kroz ono što Sutlić naziva praksom rada kao znanstvenom poviješću. Ne, to nije nikakav nemušti tehnodeterminizam ili indeterminizam, kao što iz Marxove povijesne destruktivne dijalektike ne slijedi nikakav dogmatski tzv. teorijski antihumanizam, kakav je propagirao Luis Althusser u *Kako čitati Kapital*.

O Nietzscheu i njegovu shvaćanju nadčovjeka već sam gotovo sve rekao u svojoj knjizi *Nihilizam i suvremenost – Na Nietzscheovu tragu*, Litteris, Zagreb, 2021. Valja još samo dodati da prevladavanje metafizike kao nihilizma za Nietzschea nužno znači i prevladavanje „čovjeka“ kao bića nedostatka u smislu neopskrbljene životinje i bića koje nadilazi vlastite biološke granice pa je zato „fiziologija umjetnosti“ nužan put imanencije svijesti kroz čistu tjelesnost koja tisuću puta kazuje DA ovome životu, a ne lažnoj i ishlapjeloj onostranosti kao tlačiteljskome označitelju povijesti. Drugim riječima, baš nitko osim minornih mislilaca i ideologa već u 19. stoljeću ne razmeće se nikakvim humanizmom, pa tako ni „religiozni pisac“ Kierkegaard, kako ga je ironično nazvao Heidegger u jednoj fusnoti *Bitka i vremena*, iako ga to nije smetalo da od njega preuzme i dalje razvije pojam egzistencije. Humanizam je, dakle, prazna i isprazna metafizičko-ideologijska floskula. Usput, koliko je taj izraz imao karikaturalne dosege svjedoči novogovor samoupravnoga socijalizma u bivšoj Jugoslaviji i to unutar vojne nomenklature kad je svaki pogrebni ispraćaj podoficira i oficira nužno morao imati i ovu sintagmatsku rečenicu kako je riječ o „dobrome drugu, humanisti i starješini“. Ovaj kratki tečaj iz povijesti besmisla i beščašća zvanog „humanizam“ uzburkat će krajem 1990ih godina Peter Sloterdijk slavnim ogledom *Pravila za ljudski vrt* u kojem je uznapredovali posthumanizam, gensku tehniku, antropotehniku i kibernetiku postavio kao stožerne pojmove mišljenja nadolazeće budućnosti, a Frankfurtsku kritičku teoriju društva s Habermasom kao posljednjim živućim filozofom ove slavne teorije „kolosalnoga promašaja“

filozofije u znanstveno-tehničko doba otpratio u muzej konceptualnih fosila. Nije Sloterdijk u toj bučnoj polemici činio ništa drugo negoli na tragu Heideggera i teoretičara genetske tehnologije najavljivao post-i-transhumanizam. Naravno, Habermasovi su tekstovi o tome kao i Fukuyamini samo sofisticirani diskurs branitelja deliberativne demokracije protiv post-i-transhumanističkoga skretanja. Njihove su knjige danas posve neupotrebljivi gotovo „konzervativni“ trash jedne liberalne metafizike humanizma kakav se odavno survao u ponor duhovne praznine.

Zašto toliko uzaludne i grčevite obrane i posljednjih dana nečega što zapravo nikad nije ni postojalo, pa ako ćemo pravo ni u doba renesanse osim kao ideal *humanitasa* u spisima Marsilia Ficina? U doba 1960ih godina i tzv. zlatnoga doba otkrića mladoga Marxa i njegovih Pariških rukopisa tj. redakcijski nazvanih *Ekonomijsko-filozofijskih rukopisa iz 1844.* s kritikom Hegelova pojma otuđenja i uvođenja pojma čovjeka kao rodnog bića kojemu ljudska praksa podaruje „bit“, a to je ništa drugi negoli kritika humanizma kao antropologijske pozicije Feuberbacha u tzv. *Tezama o Feuerbachu* iz 1845. godine, epidemija teorijskoga humanizma skovala je različite priloge o etičkome djelu Marxa, u nas u Milana Kangrge, uz Gaju Petrovića glavnog predstavnika tzv. Praxis-filozofije, a u Poljskoj je to činio Adam Schaff. Bilo je toga u svim vidovima filozofijskih orijentacija ne samo marksizma poput gljiva poslije kiše i sve ih je krasila „revolucionarnost“ protiv „otuđenja“, neka vrsta metafizičke mistike antropologizma drugim sredstvima. Danas je baš zato krajnje nesuvislo opetovati iste argumente u kritičkoj raspri s post-i-transhumanizmom, a istodobno slaviti dosege valjda pragmatičnoga učinka umjetne inteligencije u procvatu „čovjeka“ kao bića koje upravlja svojim izumima i racionalno ih sebi u korist usmjerava sada i u budućnosti. Zato mišljenje tehnosfere u ovim *Transverzalama* mora odlučno raščistiti tlo nove misaone zbilje od svih korova recidivizma tzv. humanizma koji se neprestano ponavljaju sa svakim radikalnim korakom u

realizaciji svijeta kao prostora-vremena onog što nazivam *posthumanim stanjem*. Nije problem u tome što čežnja za smirajem povijesti ili želja za malo reda koji će nas očuvati od siline kaosa suvremenosti odlikuje čovjeka koji dobro zna da je ubrzanje života i vladavina antropocena kraj njegove egzistencijalne opuštenosti i stoičkoga ravnovjesja u suživotu s prirodom i tehnosferom. Problem je u tome što se ne želi vidjeti da nikakav napredak više nije moguć bez udjela AI i tehnosfere kao takve koja čovjeka ne negira i ne ukida u njegovim najvišim mogućnostima egzistencije u doba „spiritualnih strojeva“, već mu podaruje kao „suvišnome čovjeku“ posve drugo i drukčije mjesto u sustavu i okolini kibernetičkoga djelovanja u svijetu. Uostalom, o „kraju čovjeka“ tih 1960ih godina svoje priloge ispisuju i Jacques Derrida i Michel Foucault i nitko ih tada nije smatrao defetistima, pesimistima i apokaliptičarima. No, današnji je *common sense* ipak u nečemu opravdano histerično ustrašen. Posrijedi je strah od budućnosti kojom će vladati roboti i AI upregnuti u model kognitivno-predatorskoga kapitalizma s kojim ne cvate demokracija, već se sa svih strana pomaljaju znakovi povratka totalitarizma kao sustava političke vladavine i autokratskoga upravljanja svijetom kao sablasti iz najgore SF-distopije. Tehnodeterminizam ovdje se podudara s rasčovječenjem i otuđenjem čovjeka kao takvoga i stoga je apologija AI bez mišljenja koje ukazuje na prostore egzistencijalnoga rizika slobode naprosto neodgovorno kvazi-utopiziranje svijeta. Da je čovjek u svojoj „biti“ već odavno postao „suvišan“ znači samo to da mu jezik i kazivanje više ne određuju otvorenost moguće druge i drukčije povijesti od ove koja u znaku kaosa, kontingencije i entropije trijumfalno maršira u nadolazeću budućnost kao vizualizacija događaja apsolutne praznine. Tko u ovoj postavci otčitava defetizam i pesimizam zaslužuje počast u prvome redu suvremenih „drugova, humanista i starješina“ u mauzoleju povijesti kao hororu sa sretnim krajem.

§ 68. O sinergiji i sinestetici

Dva su relativno novija pojma poharala svezu humanistike i medijski konstruiranoga govora od nastanka tzv. digitalnoga doba. To su sinergija i sinestetika. Dok se prvi uvelike rabi u govoru ekonomije i menadžerstva kao najvišeg oblika prodaje tople vode *new age* duhovnosti uz akcijske cijene i logiku kapitalističkoga upravljaštva koji zatire muke fizičkoga rada i slavi logokraciju nove ekonomske elite neoliberalizma, drugi je pojam ipak još uvijek gotovo hermetičnoga ranga uporabe, ponajviše u različitim filozofijskim uvidima u bit novih estetika danas. Sinergija i sinestetika su ništa drugo negoli proširenje energije i estetike u prostoru zajedničkoga djelovanja koje pretpostavlja digitalnu interakciju. Prvi pojam je određen kibernetičkom logikom informacijske ekonomije i politike, te upućuje na djelovanje pojedinaca u sklopu zajedničkih akcija s obzirom na veću učinkovitost, Već sam u *Transverzalama* u nekoliko slučajeva pojašnjavao kako četvorstvo informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije čini zatvorenu matricu postojanja i postajanja tehnosfere. Stoga sinergija nije novi izraz za kolektivni duh menadžerske alkemije djelovanja na ljude kao objekte tržišne kompetitivnosti u suvremenom društvu kontrole, već izravni rezultat *cause efficiens* ili kontrole nad sustavom upravljanja s pomoću stalne zajedničke inicijative. Svako je djelovanje danas zajedničko djelovanje, ali ne mase i kolektiva, već umreženih pojedinaca kao aktora u svijetu, da se poslužimo Latourovom teorijom aktora-mreže. To znači da se singularnost pojavljuje kao tehnološki imperativ djelovanja koji nije nadziran niti odozgo kao u Foucaultovoj teoriji disciplinarne moći, niti odozdo u smislu decentralizacije upravljanja, već je kao u Deleuzeovu društvu kontrole riječ o utjelovljenome novome sebstvu koje autogenerativno postupa tako da sam sebe kontrolira u

svojoj slobodi kreativne ekonomije ponude i potražnje informacija. Sinergija je otuda zajedništvo u singularnosti, a ne obratno.

Sinestetika pretpostavlja posve transformiran odnos između tijela i tehnosfere s obzirom na pitanje o zajedničkoj osjetilnosti koja se stvara konekcijom s internetom u realnome vremenu. O tome sam pisao u trećem svesku *Tehnosfere* koji se bavi estetikom i teorijom suvremene umjetnosti posegnuvši za tumačenjem dva kibernetička umjetnika, performerera i umjetnika instalacija, Stelarcom i Kenom Rinaldom. Što se tiče čistoće same ideje tehnosfere kao sinestetike, oba su umjetnika naprosto paradigmatiska za promišljanje odnosa novih tehnologija, robotike i ljudskoga mišljenja-djelovanja-osjećanja u prostoru-vremenu rastjelovljenja i tehnološke singularizacije. Sinestetički djelovati znači biti-konektiran na mrežu i komunicirati s mislećim strojevima čija je logika istoznačna znamenitome radu Rinalda iz 2000. godine nazvanome *Autopoiesis* u kojem se ispituje nova mogućnost proširenja osjetilnosti unutar komunikacije povezanih robota. Rad je ograničen performansama ondašnje robotike, koja je bitno napredovala danas s pojavom autonomnih objekata i ChatGPT-a. Kad se sinestetički misli, onda se pritom pokazuje da tradicionalno shvaćanje estetike kao filozofijske discipline koja se bavi lijepim i uzvišenim u prirodi, ljudskome svijetu i umjetnosti više nije mjerodavno. Štoviše, estetski bitak već je rastemeljio kao takav i kibernetički „estetičar“ Max Bense u svojoj *Estetici*.

„Svaka transcendentalna teorija svijesti (u smislu G. Günthera) pripada općenitijoj metafizičkoj teoriji unutar koje korelativna znakovna tematika i korelativna mehanika komunikacije (u smislu communication-theory Shannona i Wienera) čine korektive. Iz tog sistema prethodnih općenitijih teorija može se izvesti estetika u smislu teorije estetičkoga bitka. Jer svijest ne samo transformira znakove koje prima, nego ih i proizvodi. Znakovi su pravi produkti svijesti, očitovanja, informacije kojih se ona sama objavljuje. Ta slobodna, izvorna očitovanja objektiviramo u estetičkome bitku. Tek u estetičkoj produkciji svijest postaje uistinu i residuum mogućih svjetova u kojima postoje priroda i predmeti, i residuum mogućih svjetova u kojima

postoje priroda i predmeti, i residuum mogućeg gubitka svijeta, kojemu priroda i predmeti više nisu potrebni.“²⁹

Ulazak četvrtoga područja na koje se pojam estetike referira može biti samo ono neljudsko ili ono što pripada tehnosferi kao sinestetičkoj osjetilnosti umjetne inteligencije. Zato više ne možemo uopće održati niti pojam tijela niti pojam tehnologije kakvo smo navikli misliti dualistički, kartezijanski ili pseudo-marksistički, svejedno, Tijelo nije biološka zadanost podrijetla i nužnosti ukorijenjenosti u prirodu kao *natura naturans* i *natura naturata*, već prožimanje s novom tehnološkom singularnošću koja nadilazi granice moderne tehnologije kao realizacije zakona kauzaliteta i načela teleologije. Ne možemo više misliti ono što „jest“ polazeći od pojma bitka i bića u njihovu ontologijskome smislu i etičko-političko-estetskome, jer je tehnosfera ono što konstruira posthumano stanje onkraj prirode, ljudskoga svijeta i umjetnosti u metafizičkome smislu. Ovo što čine i Stelarc i Rinaldo samo se formalno može još zvati „umjetnošću“ jer ne zbiva se osjetilno sijanje ideje kako bi to rekao Hegel u svojim *Predavanjima iz estetike*. Razlog leži u tome što tehnosfera u tendenciji sama može biti ne samo umjetničko djelo ili događaj, već autopoietički može stvarati nove umjetne svjetove i misliti ih kao sinestetičke konstrukcije. Eto, valjda je sada možda postalo razvidno da sa sinestetikom samo produžavamo život kliničkoj smrti jedne discipline nastale u novovjekovnoj filozofiji, koju čak ni Kant nije mogao utemeljiti u svojoj tzv. trećoj kritici iz jednostavnoga razloga što je pojam lijepoga i uzvišenoga ono nepojmovno koje se pokazuje i ukazuje, prikazuje i predstavlja kroz nemogućnost dohvaćanja logičkim sredstvima zato što pripada u područje onog neizrecivoga. Sinestetičko je područje otuda pitanje nastanka novoga iz duha tehno-poietičke konstrukcije. O njemu se još može reći samo to da je poput sinergije riječ o kraju svekolike praktične djelatnosti čovjeka u procesu

²⁹ Max Bense, *Estetika*, Otokar Keršovani, Rijeka, 1978., str. 106. S njemačkoga preveo Radoslav Putar.

oblikovanja svijeta. Umjesto toga, tehnosfera sinestetički ne ulazi u svijet u bilo kojem njegovu modusu postojanja, već se umrežava u mreže nalik Kafkinom rizomatskome stroju pisanja kao iz nedovršenoga romana *Amerika* u kojem iza svakih hotelskih vrata ne leži ništa onostrano, nikakav sublimni objekt životnoga svijeta, već samo i jedino druga i nova vrata. I tako u beskonačnost.

§ 69. O strojevima želja i želji kao stroju

Deleuze i Guattari razvili su u djelima *Anti-Edip* i *Tisuću platoa* najznačajniju teorijsku inovaciju poststrukturalizma uopće, a time i suvremene filozofije i sociologije s obzirom na odnos tijela i društvenih transformacija u kapitalizmu s uvođenjem novih tehnologija. Naime, uveli su dva korelativna pojma – strojeve želja i tijela bez organa. U nizu analiza i u knjizi *Mišljenje kao događaj – Kako čitati Deleuzea*, Mizantrop, Zagreb, 2022., već sam pokazao kako je ovaj obrat u biti metafizike kad je posrijedi uvid u društvene promjene s kibernetičkim načinom proizvodnje od dalekosežnoga značenja za suvremeno mišljenje. Nije time samo tzv. teorijskoj psihoanalizi oduzeto pravo da u savezu s neomarksizmom uspostavlja svoju tzv. kulturalnu hegemoniju koju je ustoličio Žižek svojim politiziranim lakanizmom, već se isto odnosi i na slučaj različitih obnova fenomenologije i ontologija realizma. Ako je tijelo bez organa prava konceptualna figura digitalnosti i mreže u virtualnoj aktualizaciji života, onda je logika djelovanja virtualnih i realnih tijela anti-edipalna. Drugim riječima, kapitalizam postaje shizofrenija dvaju svjetova, onog koji se vodi u tzv. pravoj stvarnosti ekonomije-politike deterritorijalizacije/reteritorijalizacije na svjetskim tržištima i u ratnim zonama borbe za neoimperijalnu svjetsku državu, i onaj koji se zbiva kao traumatsko-konfliktni sukob između strojeva želja u virtualnome prostoru-vremenu uspostavljanja Moći u društvima kontrole. Na mjesto traumatskoga Realnoga u Lacana, nastupa biokibernetička mehanosfera koja

aksiomatiku kapitalizma podvrgava novim zahtjevima ispražnjavanja želje i težnje za sublimacijom s pomoću realne političke Moći države kao ekonomsko-političkoga stroja. Ono što je istinski „revolucionarno“ jest da želja kao temeljni pojam nesvjesnoga u psihoanalizi gubi svoj spontanitet, tzv. subverzivnost u seksualnoj razdiobi tijela na tržištu fantazmi i perverzija i namjesto njezine anarhije i neposrednosti ulazi u igru represivno-depresivni sustav kontrole želje kroz logiku strojne proizvodnje-potrošnje želja. Stroj nije puki mašinizam neke transcendentalne strukture oslobađanja od frustracija i trauma u razvijenom potrošačkome društvu kapitalizma, već ono što na planu imanencije stvara prostore rizomatskoga prokopa kroz mreže subjektiviranja užitka. To znači da je sve u ovome svijetu vizualizirano i tehnologizirano, a sloboda postaje logika otpora u mikro-strukturama društvenih organiziranja odozdo. U cjelini, strojevi želja rade bez potpornja tzv. Velikoga Drugoga, ili transcendentalnoga Označitelja bilo koje vrste od Boga, Naroda, Države, Logosa, Nesvjesnoga, Rada itd. Umjesto toga, sve se odvija kao ustrojavanje želje polazeći od težnje za njezinom realizacijom kroz društvenu mrežu značenja od singularnoga pojedinca do svih oblika kolektiviteta.

No, pravi problem ove „nove deontologije“ strojeva želje kao tijela bez organa jest u tome što se pojavljuje mogućnost da stroj, ne kao metafizički shvaćena mašina s njezinim funkcijama i organizmima unutar aparata ili dispozitiva moći, postane onaj koji želi svoju želju kao svoje umjetno sebstvo ili individuaciju u autopoietičkim formama mišljenja-djelovanja autonomnih objekata. Nema nikakve dvojbe, Deleuze je mislilac digitalnoga konstruktivizma i svi su njegovi koncepti stvaralačka heterogeneza svjetova i kao takvi dobro „hvataju“ svu dinamiku „beskonačne brzine“ kojom se razvija svijet stvoren s pomoću tehnosfere. Jedini je problem što on kao i Foucault još uvijek utopijski vjeruju u neku mističnu moć društvenoga otpora protiv kibernetičke strukture djelovanja globalnoga kapitalizma, pa je na kraju života Deleuze planirao stoga

napisati svoju posljednju knjigu posvećenu Marxu. Problematičnost je ove pozicije, paradoksalno, u tome što je onaj koji je mislio bit moderne tehnike iz postava (*Gestell*), dakle Heidegger, bio pronicljiviji u razmatranju mogućnosti tzv. društvenih promjena jer je shvatio da je moderno društvo samo i jedino rezultat moderne subjektivnosti, čitaj mišljenja uokvirenoga postavom koji uvjetuje znanstveno-tehnički razvitak i napredak čovjeka u cjelini njegovih očitovanja. Tako je Heidegger otklonio bilo kakvu „revolucionarnost“ u doba vladavine postava kao biti tehnike, a Deleuze je unatoč njegovih dalekosežnih postavki o društvima kontrole zasnovanih na trećem tipu stroja ili kompjutorske logike upravljanja sustavima i okolinom, ostavio prostor za društvenu pobunu protiv „društava kontrole“. Nije ipak za razumijevanje tehnosfere više mjerodavno njegovo mišljenje radikalne kritike kapitalističkoga društva iz doba *Anti-Edipa i Tisuću platoa*, koliko je, pak, poticajnije ono što povezuje njegov rani spis iz ontologije postajanja (*devenir*) kao što je to *Razlika i ponavljanje* i njegov posljednji spis *Što je filozofija?*. Zašto? Jednostavno zbog toga što povezuje koncepte singularnosti postajanja strojem, čovjekom, životinjom i postajanjem mišljenja kao fraktalnoga događaja u okviru filozofije, umjetnosti i znanosti kojim se stvaraju svjetovi kontingencije i kaosmosa, emergencije i „beskonačne brzine“ kojom život kao imanencija odlazi u prostor-vrijeme nadolazeće budućnosti čistih metamorfoza živoga-umjetnoga.

Nitko još nije posve radikalno-fundamentalno promislio kako tehnosfera kao realizirani stroj želja i želja kao stroj nadilazi ovu „mašinstičku“ ontologiju društava kontrole. Razlog je što tehnosfera nije samo drukčije mišljenje od životinje i čovjeka, već i drukčije osjećanje i volja za djelovanjem onog časa kad autopoiesis postane stvaralački simulakrum, a ne kopija i reprodukcija života uopće. Na kraju ciklusa predavanja Vanje Sutlića naslovljenih *Praksa rada kao znanstvena povijest* 1981. godine u ljetnome semestru na ondašnjem Fakultetu političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, filozof je izgovorio svoju posljednju

misao na sljedeći način, nakon čega je zapalio cigaretu i otišao iz dvorane zagledan u Ništa.

- *Ako čovjek danas više ne može biti Casanova ili Don Juan, onda može postati dobar pogonski inženjer i spavati sa svojom mašinom.*

§ 70. O ravnodušnosti i tehno-narcizmu

Odakle tolika silna zaokupljenost svojim malim sebstvom i svojim „malim pričama“ o privatnosti-intimi u prostoru interaktivne javnosti društvenih mreža ako ne iz čudovišne narcističke kulture „Velikoga Trećega“ kao dispozitiva moći u doba tehnosfere. Ono što nikad nije bilo moguće u stvarnosti, što je bilo potisnuto u tzv. kolektivno nesvjesno prema Carlu Gustavu Jungu, sada se implozijom informacija širi prostorom virtualne stvarnosti poput uraganskoga proloma ili bujice slika. Izrazi su to već udomaćeni u medijskoj teoriji i vizualnim studijima za čisti kvantitet onog što je u tendenciji bezmjerno. I doista, želja za mahnitošću vlastite divlje duše više nema mjere. Sve je predmet nezajažljiva interesa masovne javnosti u permisivnim potrošačkim društvima, a posebno ono što je u analognome dobu bilo zabranjeno ili se zbivalo pod okriljem neke mračne tajne društvenoga bitka. Čak i pretkazujuća najava ovog fenomena još 1928. godine u knjizi španjolskoga filozofa života José Ortege y Gasset, *Pobuna masa* nije mogla biti usmjerena u gotovo organsku svezu onog mrtvoga i živoga – tehnologije i ljudskoga tijela – s kojom se ova društvena i estetska pobuna „fiziologije“ protiv „spekulacije“ uspinje na prijestolje današnje vulgarne i samoprikazujuće kulture ogoljavanja do srži. Posve bjelodano, iako je Ortega y Gasset zajedno s Heideggerom bio prvi relevantni filozof tehnike u 20. stoljeću, nije mogao ipak pretpostaviti koliki će učinak kibernetika i dolazak kompjutorizacije društva imati na svijest pojedinca i mase. Preminuo je 1955. godine kad nastaje ključna pragmatička teorija za bit tehnosfere, ona Shannonova

i Veawerova koju se naziva matematičkom teorijom komunikacije i koja svojim prirodno-tehničkim determinizmom pojmova signala i komputacije informacija stvara kompjutorske uvjete realizacije metafizičkoga odnosa između prvoga uzroka i posljednje svrhe. U tom modelu, kao što je poznato, zbog njegove redundantne jednosmjernosti odnosa između pošiljatelja i primatelja poruke nema mogućnosti višestranе interakcije.³⁰ Gotovo da je to teorija koja nam matematičkim jezikom kaže da je ljudski govor kao uvjet mogućnosti neposredne komunikacije mrtva rijeka zaborava. Na njegovo mjesto ponajprije dolazi broj, a uskoro će nastupiti vladavina tehničkih slika kao vizualiziranih pojmova. Brzina prijenosa informacija je zadivljujuća. Ipak, ovaj ontologijski tehnički demokratizam koji još razlikuje subjekta i objekta informacije i komunikacije već postaje to što uistinu jest, naime, čista ravnodušnost spram biti jezika kao kuće bitka i mišljenja, ono što uopće nema nikakav odnos spram elitne kulture metafizičkoga humanizma i njegova visoka ranga na kojem je izgrađen taj vrli svijet mita, religije, filozofije, umjetnosti i znanosti.

Mase nisu, dakako, onaj prošireni Camusov *pobunjeni čovjek*, kojim je pisac *Stranca* podario tzv. egzistencijalističkoj politici apsurdna višak društvene kritike modernosti, već subjekt-bez-svojtva, onaj novi prodor kategorija kvantiteta u ničeanski kazano logici i brutalnosti industrijskoga načina proizvodnje života. Time se od samoga početka 20. stoljeća stvorio okvir za preuzimanje u svoje ruke instrumentalne funkcije moderne tehnologije koje će u filmovima sovjetske kinematografije poput Ejzenštejnove *Krstarice Potemkin* otvoriti prostor estetskome ukusu „buke i bijesa“ u zahtjevu za vlastitom emancipacijom. Mase i njihov ressentiment nisu same po sebi ništa bez preinake kategorije kvaliteta u mjeru onog što neodgodivo iziskuje svoje pravo na samopotvrđivanje sebstva u najdemokratskijoj umjetnosti uopće do tada u povijesti, onoj filma. Tehnološki dispozitiv filma od Vertova do Godarda bio je u znaku ove želje za narcističkom

³⁰ Žarko Paić, *Vizualne komunikacije – uvod*, Cvs, Zagreb, 2008.

kolektivnom katarzom, jer se u kinu moglo biti ujedno samstveno individualiziran i kolektivno ustrojen kao pripadnik mase, a ne elite za koju je forma kazališne umjetnosti bila vrhunac predstavljačke izvedbe, onog što na francuskome znači pojam spektakla. Zaboravlja se, međutim, da je pravo značenje spektakla ono američko, skovano kroz iskustvo holivudske industrije filmskoga začaravanja svijeta. Bez tehnologije kinematoskopa sve bi to bilo uzaludno snatrenje o moći vladanja masa nad društvom. Ovo je, dakako, posvemašnja iluzija jer mase ne vladaju društvom, već su ovladane i podjarmljene „Velikim Trećim“ kao što je to frejdovski *superego* ili nadstruktura sublimne moći kapitala-tehnologije-želje za realizacijom sebstva u fetiškome karakteru robe, da se izrazim marksovski i debordovski. Trenutak istinske genealogije suvremenosti otpočinje, dakle, 1955. godine sa smrću filozofa tehnike Ortege y Gasset (autora dvije temeljne esejiističke knjige 20. stoljeća: uz *Pobunu masa* to je *Dehumanizacija umjetnosti*) i početka kompjutorizacije ili apsolutnoga tehnologiziranja svijeta s matematičkom teorijom komunikacije Shannona i Veawera.

Ako je, pak, još bilo prije toga neke varljive nade da mase vladaju svojim novim izvorom medijalnosti kao što je to užitak u zabavi filmskoga spektakla, jer je temeljna forma umjetnosti od tada postala vizualna kultura kinematičke proizvodnje svijesti, sve će se to pokazati utopijom bez pokrića kad nastupi doba tehnosfere s kibernetičkim četvorstvom informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije. Zašto? Zbog toga što će ova društvena interaktivnost kao masovna iluzija modernoga i postmodernog potrošačkog društva doživjeti preobrazbu iz modusa aktivizma u modus interpasivnosti, kako bi to kazao austrijski filozof komunikacije Robert Pfaller. Šum na mreži ove hiperprodukcije i hiperpotrošnje informacija-komunikacija na globalnoj razini rezultat je procesa digitalne transformacije života sa stalnim ubrzanjem operativnih funkcija računalne mreže događaja i ulaskom umjetne inteligencije u stvaranje novog fenomena rastućega tehnonarcizma kao što su to društvene mreže od Facebooka do Instagrama i Tik-

Toka. Paradoks ovog nagovora na fiziologiju mišljenja kao dijaloga i diskursa masa na mreži sastoji se u tome što opća demokratizacija vizualne kulture nastala inovacijom osobnih računala i smartphona u transkodiranju poruka iz okolnoga svijeta u sliku identiteta pojedinca rađa fenomen koji je strašniji od bilo kakve ontologijski shvaćene otuđenosti á la Hegel, Marx, Feuerbach, Lukács, Debord, Posrijedi je nužan rezultat masovne tehno-narcističke kulture u višku ravnodušnosti spram egzistencijalne „sudbine“ Drugoga. Mi, djeca kisika i tehnosfere, postajemo čudovišno asocijalni i etički ravnodušni na patnje i nesreće Drugoga kao bližnjeg, stranca, nomada, izgnanika. Onaj koji je to uočio još 1970ih godina u svojim etičkim promišljanjima ravnodušnosti na iskustvo Židova u Holokaustu kroz drugu generaciju sinova i kćeri potrošačkoga kapitalizma zapadnjačke apatije i hedonizma bio je filozof i muzikolog Vladimir Jankélévitch. Tada je i odustao od rigoroznoga etičkog zahtjeva da žrtva mora prevladati osjećaj samokrivnje zbog toga što krvnik nikad nije iskazao geste samokajanja i zatražio oprost za počinjene zločine u prošlosti.

Tehnosfera nije ni etički neutralna niti aktivno-pasivna glede mogućnosti interaktivnoga djelovanja. Sve su to samo psiho-socijalni i psiho-kulturalni učinci kojim se posvemašnje širenje implozije informacija pojavljuje kao logika vizualizacije događaja s pomovljem kontingencije i kaosa. Ravnodušnost spram Drugoga nastaje stoga što je javni prostor masovnoga djelovanja oduzet korporativnim privatiziranjem deliberativne demokracije kojim tzv. tehnološki divovi poput Googlea nadilaze granice nacije-države i pretvaraju taj zastarjeli model suverenosti u funkciju upravljaštva neoliberalne aksiomatike kapitalizma. Zato nije riječ o ravnodušnosti kao etičkome negativnome osjećaju nedostatka empatije, već o nužnom kibernetičkome učinku društva kontrole koji svaki oblik radikalno-fundamentalnoga odgovora na bit suvremenosti u mišljenju neutralizira i suspendira tako što stvara neprestano novu ponudu masovnoga užitka u potrošnji tehnonarcizma. Što je važnije, ideja dobra u suvremenome društvu ili apsolutno

nadmoćni estetski autonomni objekt koji misli, želi i djeluje tako da čovjeka čini fasciniranim s izvedbenim kvalitetima AI? Ako je važnije prvo, onda je ovo drugo samo instrument ljudskoga užitka u utjelovljenju u stvarima potrošnje. No, tehnosfera nije instrument, već samosvrha rekurzivne kontingencije mislećega stroja koji nas nužno koristi za svoje svrhe i zbog toga je svaki napredak u njegovoj izvedbi ujedno i kvalitativni obrat u samoj biti ljudske apatije i narcizma. Taj obrat znači da je ravnodušnost spram Drugoga sve veća i da je jedini lijek protiv toga ona Flusserova utopija telematskoga društva izvan kontrole, koju uspješno rješava napredak u vizualizaciji Drugoga kao etičkoga sublimnog objekta i kao estetskog objekta užitka. Umjesto Lacanove sheme mišljenja Kant avec Sade, potrebno je kazati da je jedino rješenje ove aporije u biti tehnonarcizma – Lévinas avec ChatGPT 4.0.

§ 71. O sintetičkome životu

U suvremenoj filozofiji rijetko je baš naći nekog prominentnoga autora koji će se posve „preobratiti“ iz jedne u drugu orijentaciju mišljenja. Nema više takvih velikih preobraćenika, a zapravo ih je bilo uistinu rijetko. To ne vrijedi ni za Wittgensteina, jer je on primjer filozofa dvije naizgled oprečne faze kad se usporede djela kao što su *Tractatus logico-philosophicus* i *Filozofijska istraživanja*. Preobraćenik je bio francuski dogmatski marksist Roger Garaudy koji se preobratio u islamskoga integrista u smislu politizacije njegove filozofijske pozicije. Ono što, međutim, svjedočimo u novije doba nije ništa svjetonazorno dramatično u smislu radikalnoga obrata vrijednosnih sudova. Daleko je više prizemnije i ostaje u okružju hermetičke igre staklenih perli da je njemački

suvremeni estetičar Wolfgang Iser, autor nekoliko zapaženih studija o postmoderni, filozofiji umjetnosti i povijesti estetičkih problema, napustio bilo kakvu privrženost subjektivnosti subjekta tzv. antropocena i prihvatio mišljenje koje pripada nekoj vrsti ontologije realizma s postavkom o zastarjelosti *homo mundanusa* kao relikta realizirane metafizike. Nije to ništa posebno kompleksno i radikalno, ali upućuje na okolnosti da filozofija u suočenju s problemom tehnosfere često u svojih klasičnih zagovornika postaje hibridni sklop ideja holizma, sintetičke biologije i environmentalizma. Toliko o „Welschovu slučaju“. Ključna riječ u ovom sklopu jest sintetička biologija ili biogenetika. Sintetička biologija je multidisciplinarno područje znanosti koje se fokusira na žive sustave i organizme i primjenjuje inženjerske principe za razvoj novih bioloških dijelova, uređaja i sustava ili za redizajn postojećih sustava koji se nalaze u prirodi. To znači da je posrijedi sinteza umjetne inteligencije i stroja proizvodnje života kao sveze organskoga i tehnološkoga za razvitak novih hibridnih vrsta u svim aspektima onog što nazivamo životom. Biokibernetika pritom čini „bit“ ovog praktičnoga zahvata kojim se nastoje proizvesti sintetički oblici života poput umjetne hrane, organa, spojeva, a ključni način kojim se proizvodi ono novo što ne postoji u prirodi povezuje trijadu gena-informacije-kôda.

U prvome i drugome svesku moje *Tehnosfere* na nekoliko mjesta se filozofijski bavim ovim protokolom hibridizacije umjetnoga života koji pretpostavlja radikalnu promjenu onog što je za metafiziku bilo svagda „sveto“ i „nedodirljivo“. U biološkome smislu, riječ je o zadanome esencijalističkome identitetu čovjeka kao bića kojemu je život darovan od Boga ili prirode i nikako više. Da bi umjetni život u kontekstu vladavine tehnosfere mogao biti djelotvorno-izvedbeni projekt nastanka novih vrsta-rodova koji se neprestano mogu transformirati-u-evoluciji, nužno je promijeniti strukturu genetskoga kôda promjenom informacije koja taj kôd omogućuje. Postupak je poznat i naziva se prednatalnom selekcijom. Otuda svaki postupak kloniranja bića uključuje

preobrazbu onog što je već uvijek „zapisano“ u zvijezdama ili u tzv. Božjem umu kao teo-ontologijskome Zakonu svekolike kozmo-antropo-centrične svrhovitosti. Nije potrebno posebno ukazivati na to da je ovaj zahvat u božansku tajnu života nešto neprihvatljivo za religijske sustave i etički fundamentalizam svih mogućih svjetonazornih profila. Čak se u tom pogledu jedan liberalni postmoderni mislilac poput Paula Virilioa slagao s vatikanskim etičkim konzilijem, a rijetko će se i danas naći netko tko nije „zadržati“ transhumanist i otvoreno podržavati ovu metodu promjene biološki zadanoga identiteta u začetku života + krioniku + uploading. Ok, onkomiševi mogu proći, GMO-hrana isto tako, zažmirit ćemo i oko ovce Dolly kao budućega biotehnološkoga laboratorija za proizvodnju paške janjetine, možda i terapijsko-reproduktivno kloniranje nije čudovišni bauk, ali kad je posrijedi „moje“ dijete, e, tu smo već gotovo svi isti. U čemu je problem ako ne u tome da sintetički život novih vrsta-rodova u esencijalno-egzistencijalnome smislu zahtijeva konsenzus bioetičkih stavova o onome što je barem za sada dopušteno, a što nije. Argumenti protiv sintetičke biologije ili biogenetike glede proizvodnje budućega čovjeka ne mogu biti drukčiji negoli deontologijski i pragmatični. U prvome slučaju se odbija bilo kakva radikalna intervencija u „bit“ čovjeka zbog toga što se time dokida tzv. ljudsko dostojanstvo i njegova tzv. ljudska priroda, a u drugome se zagovara pragmatika znanja o nužnosti preživljavanja ne samo čovjeka, već i drugih živih bića na Zemlji zbog toga što smo na rubu održivosti eko-sustava i zbog toga što je planetarni nihilizam postao već katastrofično-apokaliptički događaj biološke propasti zemlje globalnim zagrijavanjem, totalnim ratovima i krajem antropocena. Prvi slučaj pripada djelovanju metafizike u njezinim posljednjim nakanama obrane „svetosti života“, a drugi pripada autopoietičkoj djelatnosti tehnosfere kao posljednjeg ljudsko-neljudskoga načina obrane mogućnosti života polazeći od njegove nužne transformacije u „besmrtnost“ transhumanosti posthumanoga stanja. Pobjedu će odnijeti ono treće, *tertium datur*. Kako?

Tako što inženjerstvo u biologiji već od 1960ih godina bitno omogućuje nekim vrstama-rodovima u poljoprivredi da se razvijaju autonomno i da time pridonose ljudskoj civilizaciji koja se nekontrolirano razmnožava na zemlji čiji su izvori hrane posve iscrpljeni. Ono „treće“ je sintetički život koji nadilazi svetost prvoga i pragmatiku drugoga, jer bit tehnosfere nije u hladnoj ravnodušnosti neljudske tehnologije, već u živo-umjetnoj interakciji s prirodom kao takvom kojoj podaruje nove mogućnosti. Genetski inženjering kao i svaki drugi neuro-i-kognitivni inženjering omogućuju životu na zemlji, naravno pod uvjetom preživljavanja svih mračnih scenarija istrebljenja i propasti čovječanstva u nadolazećoj budućnosti, nastavak u drugome, hibridnome načinu individualno-kolektivne egzistencije. Od bioničke ruke do printanja organa, od onkomiša do ovce Dolly i kloniranih ljudi put vodi preko logike biogenetičke konstrukcije a ne manipulacije, kako nespretno i posve promašeno govore neki teoretičari znanosti i biogenetike. Ništa se tu ne „manipulira“, već se stvaralački konstruira ono što svojim singularnim statusom iznimke stvara novo pravilo. Evo Vam Deleuzea i njegove ontologije postajanja kao singularnoga događaja i imate filozofijski uvid u buduće procese biogenetičke metafizike! No, ipak ne smijemo zaboraviti da je upravo Peter Sloterdijk skovao jedan primjereni pojam za ovo o čemu govorim u ovome paragrafu i to na kraju svoje lucidne i od klasičnih ničeanaca necijenjene knjige iz 1986. godine *Mislilac na pozornici – Nietzsche i materijalizam*. Ondje je kao suprotnost Leibnizovoj metafizičkoj teodiceji prepoznao u tendenciji Nietzscheova nadčovjeka potencijalnost za posve novo shvaćanje povijesti u znaku *algodiceje* ili strategije isključenja živoga i patnje u svrhovitome dosezanju smisla bitka, bića i biti čovjeka. Da, *no more pain!* Tome je na putu pragmatična logika sintetičkoga života. Filozof koji je jedini u svojoj *Etici* ne samo u novovjekovlju bio na putu shvaćanja biti ljudskoga tijela, a to je Spinoza, bol i patnje otklonio je novim oblikom racionalističkoga stoicizma. Posljednja riječ *algodiceje* je stoga božansko *blaženstvo* pa makar znali da mu je podrijetlo u drevnoj grčkoj riječi *téchne*.

§ 72. O kraju svih obrata

S nastankom tehnosfere završeno je doba obrata u biti metafizike. Mislilac „okreta“ i „zaokreta“, „preokreta“ i „obrata“, bio je posljednji veliki filozof Zapada, čovjek iz mračnih šuma Todtnauberga, Martin Heidegger. I nije nikakva pretencioznost i svojevrsni duhovni narcizam da je svoje mišljenje uspoređivao s onim Aristotela i Hegela kao začetnika i dovršitelja zapadnjačke metafizike, dok je izvore i poticaje za sve svoje „okrete“ i „zaokrete“, „preokrete“ i „obrate“ pronašao u tumačenju Nietzschea i Hölderlina. Iz 'biti' njemačkoga jezika promišljao je kraj filozofije u kibernetici i istodobno najavljivao mogućnost „drugoga početka“ ne više iz povijesnoga mišljenja bitka, već događaja (*Ereignis*). Posljednju alternativu trijumfalnome pohodu planetarne tehnike kao nihilizma pokušao je sagledati u „biti“ pjesništva kao kazivanja ne „o“ bitku samome, već „na“ bitak kao povijesno-epohalno razotkrivanje događaja iz kojeg proizlazi drukčija verzija otvorenosti povijesti. I doista, moje petoknjižje *Tehnosfera* i šesta knjiga u toj usmjerenosti mišljenja u *autopoiesis* kao posljednju riječ realizirane metafizike u tehnosferi naslovljena *Izgledi nadolazeće filozofije: metafizika-kibernetika-transhumanizam* bilo bi istinski nemoguće bez njegova nemjerljivoga udjela u otvaranju temeljnih problema i njihova rješavanja u jednostavnosti kazivajućega mišljenja. Želim li nešto saznati što mi se čini problematičnim u povijesti metafizike u predsokratovskih mislilaca ili u sv. Augustina, Leibniza ili Schellinga, prvo otvaram njegove knjige predavanja iz Sabranih djela u 100 svezaka. Uopće me ne zanimaju tzv. prigovori znalaca povijesti filozofije da je bio u svojem tumačenju povijesti filozofije nesmiljeno „pristran“ jer je sve rečeno od Heraklita do sebe samoga nastojao protumačiti tako da u onome rečenome vidi ono što je otvoreno i ujedno prikriveno i nepromišljeno

kao takvo i što onda valja iz njegova misaona svjetla dalje misliti. Unatoč svih čak i opravdanih prigovora da nije u cijelosti njegovo tumačenje Nietzschea baš posljednja mudrost Zapada, to me ne zanima, jer je njegov pristup misliocu prevladavanja biti nihilizma kroz postavku o smrti Boga i dolasku nadčovjeka naprosto nesvodivo bitan za svako daljnje mišljenje i o Nietzscheu i o nihilizmu uopće. Marx je bio u pravu u slučaju Hegela kad je na njegovu tragu krenuo u preokret i obrat spekulativne dijalektike u historijski materijalizam. Sutlić je isto tako bio u pravu kad je s pomoću Heideggerova mišljenja *Ereignisa* otvorio mogućnost povijesnoga mišljenja kroz formulu kraja metafizike u praksi rada kao znanstvenoj povijesti.

Što je sve to silno ustrajavanje u koracima „okreta“ i „zaokreta“, „preokreta“ i „obrata“ trebalo značiti drugo negoli da se jedna i jedinstvena povijest Zapada kao udesa i poslanstva slobode u mišljenju događa kao sveza filozofije i umjetnosti i da u liku znanosti ovo metafizičko mišljenje postaje tehnički ustrojeni poredak planetarnoga nihilizma. Heidegger je, dakle, nastojao mišljenju apsolutne vladavine tehnike nad bitkom, bićima i biti čovjeka dati mogućnost da se u samoj „biti“ metafizike dogodi „okret“ i „zaokret“, „preokret“ i „obrat“, ali ne više onako kao Nietzsche ili Marx, već iz posljednjih mitopoetskih slutnji Hölderlinova kazivanja kao uputstva za očuvanje smisla govora u nadolazećoj budućnosti. Što se još može „okrenuti“ i „zaokrenuti“, „preokrenuti“ i „preobratiti“ kad je mišljenje u formi filozofije i poezije postalo već realizirano u estetskoj tehnogenezi suvremenoga svijeta i to kao ono što je Sutlić nazvao pseudo-sintezom „imanentne transcendencije“ silaznoga puta metafizike u njezinome ozbiljenju? Ništa. Baš tako, ništa. Zato su svi takvi putovi mišljenja nakon kraja metafiziike u smislu njihova daljnjeg nastavka kao hajdegerijanstva ili hajdegerovštine to što i jesu, naime, ništavni i ništa više, koliko god bili u svojem hermetičnome diskursu korektno i precizno filologijsko-historijsko i hermeneutičko „čitanje“ izvornoga teksta Majstora iz Todtnauberga. Sudbina je

„okreta“ nakon „zaokreta“ i „preokreta“ nakon „obrata“ metafizike da metafizike više nema, da je realizirana u kibernetici a ova u tehnosferi i da je događaj postao čista kontingencija i singularnost mislećega stroja, dok je čovjek u formi nadčovjeka postao *homo kybernetes*, pa se tzv. otvorenost povijesti zatvara pred našim mišljenjem kao Leibnizova monada bez prozora. Sve što još preostaje ne može se dokučiti vjernošću Heideggeru i njegovim „okretima“ i „zaokretima“, „preokretima“ i „obratima“ na *šumskim putovima mišljenja*. Treba se „osloboditi“ i mišljenja metafizike i mišljenja kibernetike i transhumanizma, i mišljenja očekivanja spasonosnoga događaja dolaska još jednog boga, kako je to Heidegger kazao u svojem oporučnome razgovoru za *Der Spiegel* 1966. godine koji je objavljen nakon njegove smrti 1976. godine. Ovo „oslobađanje“ označava istodobno i otvorenost novoga puta za filozofiju i njezine izgleda ma koliko bili krajnje ne-izgledni i ma koliko filozofija više nikome ne pokazuje put u ono nadolazeće, već to čini tehnosfera s njezinom vizualizacijom događaja koji će se tek dogoditi i koji će neminovno približiti nas same i svijet uopće onome Ništa koje više ne ništi niti ne uništava, već naprosto „jest“ ono što „nije“, naime Ništa kao ništa izvan svake metafizike i nihilizma.

Ako više nema mogućnosti nikakvog „okreta“ i „zaokreta“, „preokreta“ i „obrata“ u mišljenju, jer je tehnosfera reverzibilna ireverzibilnost u „beskonačnoj brzini“ metamorfoza događaja, a ne bitka u njegovoj izvornoj bitosti, što onda preostaje mišljenju osim jednog, jedinstvenog, singularnoga puta u Ništa? *Lutanje kroz planetarne sfere, lutanje bez kraja i posljednje svrhe, bez eshatologije i soteriologije, posvemašnja beskonačnost i beskraj – utonuće u čistu vječnost.*

U *Ecce Homo* Nietzsche pjeva:

Štite nužnosti!

Najviša zvijezdo bitka!

– koju nijedna želja ne dosiže,

Neokaljana nijednim Ne,

Vječno Da bitka,

Vječno sam tvoje Da:

jer ja te ljubim, o vječnosti!

§ 73. O mašineriji, neljudskome i mikrobima

Povijest SF-žanra na filmu ujedno je neizravno i povijest horora. Razlog leži u tome što je mašinerija nadomjestila svojom tehničkom čudovišnošću ono sublimno iz transcendencije božanskoga i prirode, pa smo u ranim njemačkim ekspresionističkim filmovima Fritza Langa i drugih redatelja suočeni s pitanjem koliko užasa može podnijeti perceptivno iskustvo našeg oka. No, rani SF-filmovi nisu se u tom natjecanju mogli nositi s iskustvom fenomenologijskoga reza britvom na ženskoj dojci ili rožnici oka kao u filmovima Germaine Dulac *Svećenik i školjka* i Luisa Bunuela i Salvadora Dalíja *Andaluzijski pas*. Usput, zašto jedna žena i dva muškarca kao vladari nad filmskom kamerom uzimaju žene za objekte-žrtve i za medije estetskoga iskustva šoka gledatelja, a ne muškarce? Zar su oni transcendentalni vlasnici britve kao subjekta reza nad živim objektom ili zar su naprosto vizualno aseksualno dosadni kao žrtve? Slike nezgrapne mašinerije iz filmova o osvajanju Marsa bile su u usporedbi s navedenim šokantnim filmovima europske avangarde neka vrsta horor-burleske. No, kako je tehnologija napredovala s pojavom kibernetike 1950ih godina, tako se i u

holivudskim filmovima spektakl suočenja s izvanzemaljskim bićima posredovao sve istančanijim i dizajnerski vjerodostojnijim prikazom mogućih osvajača iz svemira s njihovim naprednim tehnologijama i inteligencijom. Sublimno je u tradiciji metafizike kao estetike često izjednačavano sa strahotnim iskustvom užasa i jeze. Riječ je, dakle, o genealogiji horora koji je u 20. stoljeću u filmskome mediju posve potisnuo u pozadinu književnost s pričama i romanima o grofu Drakuli, Frankensteinu, čudovišnome zlu koje emanira iz E.T.A. Hofmannova *Pješčuljka* i slično. Podrijetlo moderne sublimne užasajnosti i jezovitosti jest njemačka romantika. Pogledajmo samo slikarstvo Caspara Davida Friedricha uz već spomenutog pisca Hofmanna i bit će bjelodano zašto ova *Unheimlich*-atmosfera ima u sebi filozofijski pečat tjeskobe i neiskazive ljepote duha slobode koji nadilazi ljudsko-suviše-ljudsko u okružju veličanstvene prirode. No, film je kao najmoćniji dispozitiv moderne iluzije u potpunosti kinematizirao sliku i jezik postavio u njezinu službu na projekcijskome platnu na taj način što je oživio sablasne prizore književne imaginacije i simboličke moći slikarstva u scenama u kojima mašinerija, neljudsko i mikrobi nadiru iz dubina svemira kao realna prijetnja uništenja ljudske vrste.

Već sam u niz navrata ne samo u kontekstu promišljanja biti tehnosfere naglašavao da je pojam uzvišenoga kao ne-pojam filozofijske estetike u Burkea, Mendelssohna i Kanta zapravo neka vrsta nelagode s kojim se mišljenje novoga vijeka susreće s napretkom tehnike kao instrumenta u dosezanju osjećaja sinteze božanskoga, prirodnog i ljudskog s obzirom na bit umjetnosti. Problem je u tome što umjetnost, naime, nema svoju „bit“ u udivljenju i ljepoti prikazivanja-predstavljanja objekta *X*, već to postiže u stvaralačkome mišljenju-djelovanju objekta *X*. Otuda ono sublimno nije stvar ni subjekta niti objekta, ni kantovskoga *noumenona* niti *phenomenona*, ni ideje ni zbilje, ni transcendencije ni imanencije. Čitav problem nastanka i nestanka sublimnoga u umjetnosti proizlazi iz iskustva sveze *poiesisa* i *téchne* kao stvaralačkoga postajanja onog što umjetnost stvara

kao autonomno istraživanje mogućnosti, rekao bi Nietzsche, „stimulansa za život“. Taj neodredivi „stimulans“ potrebuje ljepotu i uzvišenost sve dok je posrijedi odnos ljudskoga i neljudskoga, one životne snage samopotvrđivanja umjetnika u svojem djelu kao događaju otvorenosti smisla bitka. Kad više nema tog odnosa ili kad je posrijedi čisto zbivanje neljudskoga kao sveze mašinerije i mikroba u onome što povezuje tehnosferu s umjetnim životom, sublimno gubi svoju neizrecivost u slici i jeziku. Ono što jedino preostaje jest neizrecivost glazbe, ono uzvišeno što je Schopenhauer pripisao tradicionalno metafizičkome podrijetlu i biti glazbe i to zato jer je nematerijalna i najbliža čistoj duhovnosti kao nesvodivome događaju koji se ne može ničim usporediti. I evo krunskoga dokaza za ovu postavku. U najznačajnijem SF-filmu svih vremena, metafilmu kao takvome, Kubrickovu *2001: Odiseji u svemiru* konceptualna savršenost svemirske letjelice Discovery One koja putuje prema Jupiteru vođena HALOM 9000, nadmoćnim i superinteligentnim računalom, ostavlja nas ushićene i ravnodušne, sve dok ne čujemo božansku glazbu Straussova *Also sprach Zarathustra*.

Mašinerija, neljudsko i mikrobi su realizacija tehnosfere u onome što više nema uvjeta mogućnosti za ono što je pripadalo sferi sublimnoga. Zato je potrebno samo jedno, istinski „stimulans za život“ koji dolazi iz umjetnosti i to kao glazba koja se ne može ovjekovječiti nikako drukčije negoli tehničkom reprodukcijom. Glazba proizlazi iz dubina svemira kao tajna metafizičkoga događaja čiste uzvišenosti. To je ono još jedino spasonosno onkraj svođenja života na apsolutnu vladavinu tehnosfere. Ako je Kubrick to intuitivno znao još 1968. kad je snimio svoj metafilm apsolutne sublimnosti, onda je refleksija o tome nužnost za novo mišljenje koje nadilazi horizont metafizike. Čemu glazba?

§ 74. O arhitekturi transverzala

U djetinjstvu su nam stripovi i SF-filmovi određivali granice između vizija budućnosti i prostora imaginacije. Nismo mogli zamisliti da će uistinu 21. stoljeće biti ova vrtoglava akceleracija trijade tehnološkosti, umjetne inteligencije i prve i posljednje majke-i-oca svih umjetnosti – arhitekture. U stripovima je 1960ih godina filmskom tehnikom slikanja kadrova već realiziran prostor ove trijade kroz avanture kozmičkih avatara koji dolaze iz svemira i prosvjetljuju ljude ili ih otimaju kao taoce za neku začudnu simboličku razmjenu duha i duše s pomoću singularnosti tjelesne egzistencije. Ono najčudovišnije bilo je tada već realizirano letom Apolla 11 na Mjesec i već nekoliko puta spomenutim SF-filmom Stanleya Kubricka iz 1968. godine *2001. Odiseja u svemiru*. Što je danas ostalo od 1968. godine kao godine posljednje utopijske revolucije koja je potresla Pariz, Rim, Berlin, Washington? Odgovor je još više ciničniji od bilo kakve kritike ciničkoga uma u maniri kultne Sloterdijkove knjige. Preostao je globalni spektakl i metafilm o osvajanju svemira u borbi ljudskoga uma i umjetne inteligencije, a ne nikakva revolucionarna nostalgija za prošlošću. Još preciznije, preostala je arhitektura futurizma koja se ne može razumjeti iz sebe same, već iz logike konceptualne umjetnosti koja nadilazi granice osjetilnosti i umjesto nje postavlja u središte izgradnju kao raz-gradnju čiste Ideje koja povezuje *arché* i *eschaton*. Arhitektura 21. stoljeća u svojoj tehnomorfnoj zatvorenosti formi više uopće nema izlaza iz svoje začaranosti beskonačnom visinom simboličkoga poslovnoga tornja kao profane-sekularizirane verzije Babilonskoga tornja kakvu je 1927. godine u filmu *Metropolis* inscenirao Fritz Lang, jer je hipermodernost novoga nužno u onome što Deleuze i Guattari nazivaju procesom deterritorijalizacije/reteritorijalizacije, a ne u povratku tradiciji kroz obnovu renesansnoga gradskoga trga. Budućnost je bez obzira na društveno-političku ekonometrijsku strukturu kapitalizma naprosto dematerijalizirana i svedena na kvantitativnost broja i logiku bezmjerja. Gradi se

stoga u Aziji, u arapskim pustinjama, u nedođiji i podmorju svijeta, a ne u pastoralnim arkadijama harmonične sveze antike i skolastike, romanike, gotike i baroka europskih nacija-država čija je teritorijalnost svagda pitanje *mappe mundi*, a ne *Großraum*. Što ipak preostaje budućnosti izgradnje kao razgradnje u doba tehnološke i umjetne inteligencije ako ne retrofuturistički Grad gradova koji se u svim uspješnim stripovima i SF-serijama poput *Zvezdanih staza* objelodanjuje kao urbanizam piramidalnih struktura utopijsko-distopijskoga kozmopolisa.

Veliki slikari i arhitekti u povijesti od Leonarda do Maljeviča, Kleea i Le Corbusiera ostavljali su svoje idejne zapise i crteže, mape i planove za buduće slikotvorstvo i arhitektonsku izgradnju u prostoru. Maljevič je tako svoje suprematističke crteže obogatio s nizom eksperimentalnih formi poput trokuta, kvadrata i kruga u monokromnim bojama, bijelo-crno. Dospio je do postavke ključne ne samo za duh avangarde, već i za bit suvremenoga svijeta u logici tehnosfere kao konstrukcije. Ideja kao koncept ne može se više pojaviti u opreci figuracije-apstrakcije, već samo u svojoj matematičko-geometrijskoj projekciji likova i tijela koja su podložna transformaciji kao u Riemannovu zakrivljenome prostoru. Nije teško otuda zaključiti da je iz baštine suprematizma moguće dospjeti izravno do suvremene transverzalnosti mišljenja uprostorenja ideje u ireverzibilno-reverzibilnome vremenu. Prostor se otvara samo ako se rastvara ono što je metafizički postojano i fiksno poput crte, plohe, kruga, trokuta, kvadrata. Kad nastaju različite varijacije i transformacije ove metafizičke uspostavljenosti geometrizacije prostora, tada i arhitektura budućnosti više ne može sebe orijentirati u slici spirale i transverzale bez promjene u biti onog što čini srž konceptualne umjetnosti. To je, dakle, Ideja kao čista forma mišljenja onkraj fizičke osjetilnosti iskazane u slici, tekstu, broju. Ako je toranj bio najveći doseg arhitekture korporativnoga kapitalizma 20. i 21. stoljeća, a ne vidimo da se i dalje išta bitno mijenja u stvarnosti, onda je to razlog u geopolitičkoj razdiobi moći koja u *Großraum* ostavlja trag svoje grandiozno-monumentalne uzvišenosti kao

praznine. Ono jedino što se tome može suprotstaviti jest mogućnost nemogućnosti, deridijanski kazano, generičkoga Grada racionalne intuicije tehnosfere s arhajskom i futurističkom formom egipatske piramide, ne aztečke ili mayanske, već samo egipatske. Ovdje valja otkloniti bilo kakav prizvuk ezoterije i okultizma. Egipatska piramida je savršenstvo jednostavne iz-gradnje iz baštine prizemne pravokutne grobnice koja se razvila iz *mastabe* što na arapskome znači klupa. Izgrađena je od kamenih ili granitnih blokova i doseže visinu od 150 metara u slučaju piramide znamenitoga faraona Keopsa.

U njegovu spisu o Leibnizu i baroku Gilles Deleuze kad objašnjava svoj pojam događaja (*événement*) u razlici spram Heideggerova *Ereignisa* uzima sliku piramide, između ostaloga. Piramida je univerzalna forma kao struktura čistoga mišljenja koje se ne referira na neki intencionalni predmet u prirodi, već se u svojoj uzdignutosti u nebo obraća svijetu kao njegova uzvišenost postojanja jer spaja nebo, zemlju i podzemlje. Prostor je njezine topologije u užarenim pustinjama kao simbolu ništavila i otvorenosti spram Sunca. Zato je piramidalni svijet gradnje formalno neljudski, jer nadilazi mjeru čovjeka. Grci su, doduše, naslijedili od Egipćana i preuzeli i strukturu piramide i formu Sfinge za svoja svetišta u kojima hramovi posvećeni helenskim bogovima za razliku od egipatskih posjeduju mirnoću, mjeru i ljepotu onog ljudskoga-suviše-ljudskoga. Zato antički svijet arhitekture nije u znaku piramide, već stupovlja i sfera kojima hramovi i zgrade *polisa* ukazuju na ideju slobode i jednakosti uz neizbježnu pravednost kao uvjet mogućnosti ljudske zajedničke egzistencije. Futuristička arhitektura u doba tehnosfere nije nikakav povratak u predhelenski svijet grandiozne uzvišenosti. Naprotiv, budući da je trijada tehnoznanosti, umjetne inteligencije i arhitekture neljudskoga ono što je naša sadašnjost i budućnost, jer je svaki drugi povratak izvorima ne samo zbiljski nemoguć, već i estetski nakaradan projekt nalik naci-Kunst geopolitici Alberta Speera, forma piramide postaje univerzalni kontingentni događaj preobrazbe života u konceptualni znak homogene

heterogeneze. Umjesto beskonačne visine prazne uzvišenosti postmodernih babilonskih tornjeva, preostaje nam samo retrofuturizam piramidalnih zdanja koja će kognitivni kapitalizam 21. stoljeća dovesti do njegova kraja u događaju sinteze racionalnosti i intuicije. Pogledajte kako piramida savršeno prijanja kao oblik uz ruku i za razliku od kocke ili kugle ima u sebi nešto neiskazivo smirujuće. To je znak čistoće apsolutnoga duha, a ne olujne i oceanske ljudske duše. Arhitektura onkraj antropocena ima samo jedan put u tzv. mnoštvu mogućnosti, a to je da postane kristalna piramida vedrine, a ne ona mitopoetska divna Tinova kocka. Zašto? Zato što je njezina topologija pustinja, a izvorište i posljednja granica Sunce. *Piramida kao događaj...*

§ 75. O totalnoj mobilizaciji

Ničeanski nadahnuti pisac i esejist Ernst Jünger skovao je jedan od najprimjerenijih pojmova za odnos rata, rada, moderne tehnologije i vladavine nadčovjeka u doba planetarnoga nihilizma. Ta neoboriva sintagma koju koristim u mnogim prigodama u tekstovima o političkome i politici, globalizaciji i ustrojstvu života u doba tehnosfere glasi – *totalna mobilizacija*. Totalnost je posvemašnja cjelovitost cjeline koju određuje ono što Hegel naziva apsolutom, ali ne kao svjetski duh u liku umjetnosti, religije i filozofije, već u sintezi apsolutne znanosti i apsolutne politike. Ono što ovaj hegelovski sklop povezuje nije Bog, već tehnologija. Iako je pojam totalne mobilizacije i totalnoga rata bio u optjecaju u Njemačkoj od 1930ih do kraja 1945. godine i poraza nacizma u 2. svjetskome ratu, nema nikakve dvojbe da se ovdje uopće ne radi ni o kakvome izumu hitlerizma za nacionalne svrhe naoružavanja Nijemaca i organizacije društva prema modelu ratne privrede. Uostalom, Jünger je u spisu *Radnik (Der Arbeiter)* iz 1932. godine već najavio ono što će 1938. godine Heidegger u

Osmišljavanju (Besinnung) tako jasno i filozofijski precizno odrediti kroz pet temeljnih značajki globalno-planetarne epohe.

- (1) ono *dinamičko* što se odnosi na ozbiljenje snage;
- (2) ono *totalno* što pogađa načelo moći tako da ništa izvan toga okružja djelovanja više ne može imati svoju nevinost i ne može se smatrati „zbiljskim“;
- (3) ono „*imperijalno*“ koje proizlazi iz zapovjednoga karaktera moći i potire bilo kakvu mogućnost iznimke i slučaja u vlastitome okružju;
- (4) ono *racionalno* u kojem se prepoznaje računalni karakter mišljenja u zatvorenome sklopu snaga izvršenja;
- (5) ono „*planetarno*“ što pokazuje da moć više nije samo „totalna“ i usmjerena na jednu državu i jedan narod, nego svoje granice ima tek u granicama nastanjene zemaljske kugle poput atmosfere i stratosfere, što znači da se planet u cjelini odnosa i slika moći osvaja u „prodoru“ i tako neutralizira moguće planetarne protivnike.³¹

Što je, dakle, totalna mobilizacija drugo negoli sinteza dinamičko-imperijalno-racionalno-planetarnoga koja istodobno određuje suvremenost kao logiku vladavine tehnosfere i kao model ekonomsko-političko-kulturalnoga upravljanja svijetom. Nacizam je u svojoj čudovišnoj biti sklapao u jedno totalni rat s idejom uspostave rasno-nacionalno-totalitarnoga sustava moći i eugeniku kao model tehno-uzgoja 'nadčovjeka'. Nemojmo ovo pripisivati transhumanizmu, iako je lako povući neke usporedbe kao što to vrijedi i za prelazak forme rada i radnika iz ljudske i tvorničke obuzetosti proizvodnjom objekata u formu laboratorija posthumanoga stanja kojim upravlja umjetna inteligencija. Komunistički je, s druge strane, u sovjetsko-kineskoj verziji zagovarao izgradnju novog čovjeka prema modelu radnika-kao-totalnoga mobilizatora života onkraj

³¹ Martin Heidegger, *Besinnung*, GA, sv. 66, V. Klostermann, Frankfurt a. M. (1997), str. 18

granica prirode i čovjeka u njoj. Ono što, međutim, izaziva posebnu pozornost 'danas' kad je riječ o totalnoj mobilizaciji ne odnosi se više na zastarjeli diskurs „rada“ i „radnika“ u okviru tvorničke strukture industrijskoga kapitalizma. Umjesto toga, na djelu je posve druga i drukčija mobilizacija totalne autopoietičke logike tehnosfere koja čovjeku i njegovim planovima podaruje moć kalkulativne konstrukcije onoga što sada postaje kontingentan događaj nove eugenike izvan bilo koje ideologijske mračne redukcije. Doduše, ljudi se i nadalje mobiliziraju da bi sudjelovali u ratnim operacijama svoje nacije-države u okrilju pripadnoj imperijalnoj tvorevini i njezinim geopolitičkim krajnjim ciljevima. Naizgled, kao da je sve ostalo isto od Jüngerovih i Heideggerovih vremena u ozbiljenju posljednje svrhe totalne mobilizacije. Ipak, nešto je posve različito, drukčije i autonomno u 21. stoljeću unatoč činjenica u stvarnosti da su imperiji i države i nadalje tzv. subjekti totalnoga rata za teritorij i neutraliziranje Drugoga njegovim odstranjenjem iz povijesti ili, pak, suspendiranjem njegove geopolitičke uloge u kartografiji moći. Tko je, dakle, subjekt ove totalne mobilizacije o kojoj je govorio ničeanac Jünger u svojim esejima? Heideggerov je odgovor da je to postav (*Gestell*) kao bit moderne tehnike. Možda je to moglo vrijediti sve do kibernetike i njezine realizacije u tehnosferi. Nakon toga više ne vrijedi. Pojam je ostao nepromijenjen, ali ne tako da bi mu sadržaj ostao isti. Sada je naglasak premješten na moć koja proizlazi iz biti neljudskoga kao tehnološke singularnosti koja svih onih pet značajki globalno-planetarnoga nihilizma dovodi do posljednjeg zida realizirane metafizike. Totalna mobilizacija ne postavlja bit moderne tehnike u društva totalne kontrole na svjetsko-povijesnoj razini djelovanja. Ona je uspostavljena kao stroj računajuće-plansko-konstruktivnoga mišljenja i nema pred sobom više ništa ljudsko niti neljudsko, već samo ono što je rezultat totalne mobilizacije ovog novoga mišljenja koje ništi sve pred sobom i u tom ništenju pronalazi svoj *Lustprinzip*.

Iza njega ne stoji više ništa jer je sam po sebi postao totalni nihilizam mobilizacije „trećega poretka kibernetike“. Kako izaći iz ove misaone zatočenosti u nečemu što nema svoj početak ni kraj, uzrok i svrhu, oblik i formu, ideju i zbilju, već je sve-u-ničemu i ništa-u-svemu osim puštanjem da se sama matrica ovog mišljenja rastali u ničemu i tako rastaljena na horizontu događaja otvori put u nepoznato kao najveći rizik svake nadolazeće egzistencijalne Odiseje. Baš tako i možda nikako drukčije.

§ 76. O životinji u posthumanome stanju

Pitanje o biti životinje u posthumanome stanju nije tek neko usputno pitanje tzv. animalizma ili onog što se danas interdisciplinarno naziva *animal studies* naspram tradicionalne ontologije. U prvome svesku moje *Tehnosfere* naslovljene „Žrtvovanje i dosada: Životinja – Čovjek – Stroj“ sve je već konceptualno jasno određeno. Pokušat ću sažeto objasniti temeljne postavke uvodnoga poglavlja, ali i naslova ovog sveska iz kojeg sve dalje proizlazi. Ponajprije, nije slučajno da sam odmah na početku razmatranja pokazao da je film Stanleya Kubricka *2001. Odiseja u svemiru* naprosto savršeno vizualno-kinematičko razjašnjenje ovog misterija kontingencije i emergencije onog što označavamo pojmom kozmičko-biološke evolucije. No, nije to evolucija čovjeka kao najvišeg bića u hijerarhiji bića prema skolastičkim načelima univoknosti bitka i ekvivoknosti bića u odnosu spram Boga kao *ens realissimum*. Ne, to je evolucija svijesti koja se u reverzibilnoj linearnosti razvija od onog formalno „nižeg“ do sadržajno „višega“ poretka složenosti života i doseže svoj vrhunac u strojnoj inteligenciji koja se, naposljetku, kao autopoietički sustav izjednačava s ontologijskom statusom boga-Boga u Aristotela i sv. Tome Akvinskoga. Svijest kao samosvijest, međutim, ne može postojati bez „utjelovljenja-otjelovljenja“. Problem nastanka ove enaktivne svijesti nije razriješen jednoznačno ni danas procvatom neurokognitivnih

znanosti. Koliko god se mi trsili kritički prevladati kartezijanski dualizam *res cogitans* i *res extensa*, to nije moguće u okviru logike metafizičkoga shvaćanja odnosa između svijesti i svijeta, jer suprotnost idealizma i materijalizma pokazuje nam kako se esencijalistički i antiesencijalistički spoznaje svijet, ali ne i kako i zašto je ova svijest nastala i zašto je svijet nastao kao takav. Tek iz logike tehnosfere kao realizirane kibernetike nestaje i kartezijanstvo i psihoanaliza i fenomenologija koje uza sve razlike govore isto, naime da je svijest svagda svijest „o“ nečemu kao nečemu, svijetu, *noemi*, predmetu svijesti. Kad tehnosfera iz sebe same, kao umjetna inteligencija proizvodi svoju „noemu“, svoj svijet, više nema razlike između duha i tijela, supstancije i subjekta. Apsolut u formi enaktivnoga subjekta-supstancije nadilazi sve što je dosad bilo razdvojeno poput ideje i pojave, transcendencije i imanencije, duha i materije.

Život kao jednoznačnost bitka u mnoštvu bića otpočinje stoga nužno evolucijski s onime što označava riječ *animal*, dakle, životinja. *Animal* u jezičnome smislu jest latinski prijevod grčkoga *psyché*. Hrvatski izraz jest duša, jer kad život živoga bića sa sviješću o sebi nastaje, to je trenutak udaha, a kada iščezava to je trenutak izdaha. Život je stoga duševnost duše koja prebiva animistički u prirodi, grčki *physis*, odnosno u svim bićima kojima podaruje životnost. Ne kaže slučajno Aristotel u spisu *De anima* da je duša na neki način sve, odnosno svekoliki bitak. Životinja nije samo nužna kontingencija sraslosti s okolišem u smislu onog što se s Husserlom i fenomenologijom naziva okolnim svijetom, njemački *Umwelt*, već početak oblikovanja svijeta kao izvornoga obitavališta. Iako će Heidegger u svojim predavanjima od 1930ih godina do *Pisma o humanizmu* 1946. godine zagovarati stav da samo čovjek ima svijet, dok je životinji uskraćeno prebivanje u svjetovnosti svijeta jer nema ono što je bit svijeta, naime duh i duhovnost u smislu misaone otvorenosti spram bitka samoga, ovaj ćemo radikalni metafizički stav ostaviti ovdje neproblematiziranim i samo kazati da životinja ima posve drugi način oblikovanja svijeta za razliku od

čovjeka, a to je ono što iskonski odlikuje životnost života kao svezu uronjenosti u okolni svijet i duševnost, *psyché* ili *anima mundi*. Povijest kao razvitak „duhovnoga bitka“ ne otpočinje stoga s filozofijom povijesti kao u Hegela, već s otvorenošću mitsko-religiozno-umjetničkoga događanja životnosti života drevnih Grka kao začetnika zapadnjačke metafizike i to s Homerom kao utemeljiteljem kazivajuće sudbine čovjeka u razlici i srodnosti spram životinja i bogova. Ta je povijest nužno u znaku onog što je svim ljudima i životinjama zajedničko, a to je četvorstvo zemlje i neba, smrtnika i bogova kroz suosjećanje spram patnji Drugoga. Povijest, međutim, nije otvorenost ovog etičkoga univerzalizma sinestetičke logike tjelesnosti, nego žrtvovanje i dosada koja spaja čovjeka i ono neljudsko što Grci imenovahu *téchne*. Imati „dušu“ znači osjećati drhtaj svijeta i u području duhovnoga bitka (filozofije, umjetnosti i znanosti) i u području svetosti života (mita i religije). Tek iz iskustva žrtvovanja Drugoga i samožrtvovanja, od slučaja Antigone do Isusa Krista i dalje, čovjek postaje svjestan tragične biološke „sudbine“ svojega života koji se vodi kroz borbu i vladanje zemljom i ljudima, a što Hegel u *Fenomenologji duha* opisuje kao borbu između roba-sluge i gospodara. Riskiram ovdje „krivo tumačenje“ odnosa spekulativne dijalektike i historijskoga i dijalektičkoga materijalizma, dakle Hegela i Marxa i tvrdim da je Marxova *praksa rada kao znanstvena povijest* u smislu realiziranoga komunizma ništa drugo negoli preokrenuta *fenomenologija duha*. Apsolut kao samosvijest na kraju povijesti postaje subjekt-supstancija u liku Moći same tehnologije koja umjesto žrtvovanja prirode uvodi u mišljenje-djelovanje totalnu dosadu rada inteligentnoga stroja.

No, što ćemo sa životinjom ako je jasno da je čovjek kao realizirani *homo kybernetes* svoje otpjevao i „prošao kao dah“, kako je to najavio genijalni vidoviti pjesnik, Arthur Rimbaud, u poemi *Solleil et char (Credo in Unam)*? Životinje nisu samo *rex extensa*, sklop fiziologije i animalnosti u smislu organske svrhovitosti prirode i to na nižem stupnju razvitka 'duhovnoga bitka'. Da je tome tako, dobro

je znao znameniti strukturalni antropolog Claude Lévy-Strauss. Pred kraj života posve se osamio i udaljio od svijeta. Pisao je i čitao svoje posljednje stvari svojem psu. U zvučnoj instalaciji Heinerja Gobbelsa *Stifterove stvari (Stifters Dinge)* u kojem se propituje praiskonsko i ono što ostaje na kraju povijesti civilizacije u iščeznuću svjetova prirode i čovjeka, uz Lévy-Straussa, čujemo još glasove Papuanaca s Nove Gvineje, Bachov *Talijanski koncert* u F-duru, Malcolma X, glas Williama S. Bourroughsa dok čita tekst „Nova Express – Tower Open Fire“. Bit životinje kad je mislimo izvan okvira klasične ontologije nije u zatvorenosti u okoliš. Kako vidimo, sve se životinje kao i ljudi prilagođavaju novim uvjetima opstanka kao nomadi i prognanici iz svojeg izvornoga obitavališta. Problem je u novome shvaćanju onog što nedostaje ovome svijetu apsolutne bezavičajnosti i etičke ravnodušnosti spram patnje Drugih. To je novo shvaćanje „duhovnoga bitka“ koje je životinju isključivalo iz razdiobe osjetilnosti i kognitivne zajedničkosti rodova-vrsta, a posve je jasno da osjećajnost ili onaj izvorni *psyché* u npr. gorila ili slonova možda uvelike nadilazi ljudsku privrženost životu u zajednici i brizi za Drugoga. Kognitivne sposobnosti čimpanzi u nekim aspektima vizualnoga pamćenja bolje su od ljudskih. Što im, dakle, nedostaje da bi, rekao bi Heidegger, mogli imati „svijet“ (*Welt*)? Odgovor je tako jednoznačan – tehnologija kao sredstvo-svrha njihove realizacije slobode. Bez *téchne* životinja ostaje uronjena u duševnost bio-animalizma. No, u posthumanome stanju, hipotetski, životinja postaje uvjet mogućnosti „produhovljenja“ tehnosfere iz jednostavnoga razloga što mašineriji neljudskoga nedostaju „posljednje stvari“ koje ima samo životinja. A to su igra, suosjećajnost i elementarna radost u susretu s Drugime, radost onkraj *Lustprinzipa*, beskrajna i „luda“ kao ono što nema ni svrhu u sebi ni izvan sebe, naprosto ludo radovanje Drugome kao takvome. Životinje nisu kafkijanski ocrnjeni kukci i insekti u svojem ništavilu, već rizomatski kopači kroz utrobu povijesti i ona ptica koju iz nepoznatih razloga simbolički ne znamenujemo znakom mudrosti, poput gavrana, već to pripisujemo sovi, pa makar i na ramenu božice Atene s Fidijina kipa u Partenonu.

§ 77. O tehnosferi kao fomi mentis

Fernando Pessoa u nekoliko fragmenata svoje *Knjige nemira* ukazuje na fenomene miješanja i ukrižavanja različitih supstancija čime nastaje ono 'novo' kao u doba helenizma iz procesa hibridizacije. Spajanje naizgled nespojivoga, primjerice, dekadencije i avangarde, dovodi do toga da se u doba silaska svjetskoga duha u svijet profanacije i sentimentalizma događa nešto paradoksalno, a to je da mentalna snaga krasi baš ono što je nemoćno i slabo, a obratno ono što je svemoćno gubi svoju produhovljenost u fenomenima svakidašnjeg života. Pogledajmo samo ono što se zbivalo na rubu ili onkraj ovog križanja i miješanja alkemijskih formula za stvaranje simboličkoga zlata. Nisu li najinventivniji pisci 20. stoljeća utjelovili-otjelovili ovo što Pessoa kaže na n-tu potenciju. Tko su oni? U načelu, rekli bi Deleuze i Guattari u svojoj knjizi o Kafki, to su predstavnici „manjinske književnosti“, oni s rubova geopolitičkih carstava Moći. Ima ih tri, dva pjesnika i jedan romanopisac i novelist, dnevničar i esejist. Jedan je Portugalac rođen u Južnoj Africi, drugi židovski Nijemac iz Bukovine na razmeđu Rumunjske i Ukrajine, a treći židovsko-njemački Čeh iz Praga. Fernando Pessoa, Paul Celan i Franz Kafka su ovo „sveto trojstvo“ kazivajuće utopije-distopije Jezika u doba njegova pada u tehnički bezdan. No, ono što njihova književnost otvara kao fundamentalni problem nije više u biti jezika kao Odiseje metafizike, nego u nomadizmu slike kao anti-Odiseji kibernetike koja se realizira u tehnosferi. Život postaje umjetnom tvorevinom, „nemikom“, „nigdinom“, „procesom“, „preobrazbom“, „heteronimijom i ludilom“, „meridijanom i ničijom ružom“, „kaznjeničkom kolonijom i trećom zemljom koje za čovjeka nema“. Štoviše, život nije više dar kao događaj neiskazivosti božanskoga usuda ili prirodne nužnosti, već stvar tehnogenetske imaginacije i konstrukcije, baš ono o čemu Pessoa u *Knjizi nemira* poetskim jezikom govori najavljujući doba

„Velikoga Trećega“ onkraj metafizike kruga i križa. Kad hibridizacija postane tehnički *uploading*, onda smo već stupili u eru procesne ontologije za koju više pojmovi bitka, bića i biti čovjeka nisu mjerodavni u objašnjenju, primjerice, formae *mentis* tehnosfere koja nije preslika ljudskoga mozga. Umjesto ovog *mimesisa*, mišljenje kao strojno učenje superinteligencije odvija se u dvojstvima i četvorstvima, a ne više u trijadama koje su od Pitagore preko Platona i Kanta do Hegela odredile matricu naše duhovne egzistencije bez obzira je li riječ o filozofiji, teologiji ili umjetnosti. Znanost je, međutim, u znaku onoga što Deleuze miješajući i ukrižavajući Kanta i Humea naziva „transcendentalni empirizam“. A to samo znači da je njezina zadaća tehnogenetski stvoriti uvjete mogućnosti realizacije onog što je bilo nepojavno u pojavi ili onog što je imalo karakter ideje u stvarnosti, ili onog što je bilo nemoguće zbiljskim i nužnim za vrijeme koje dolazi i koje nije mesijanski događaj, već virtualna aktualizacija.

Fundamentalna promjena vertikalno-hijerarhijskoga modela trijade metafizike poput Boga kao Oca-Sina-Duha Svetoga ili apsoluta kao sinteze umjetnosti-religije-filozofije zbiva se u dvojstvu digitalnoga ili binarnog kôda kao uvjeta mogućnosti tehničke performativnosti kompjutorske preinake svijeta iz zbilje u simulakrum i kibernetičkome četvorstvu informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije na čemu počiva post-i-transhumanizam. Dvojstvo i četvorstvo nije više hijerarhijski monocentrizam Jednoga. Umjesto toga, susrećemo se u teorijskoj praksi s onime što Rainer Schürmann naziva „slomljenim hegemonijama“ klasične ontologije. Ako ovu novu misaonu djelatnost o kojoj govori Pessoa smjestimo u 20. stoljeće kamo i pripada, vidimo da modeli i paradigme suvremene znanosti i filozofije oblikuju „demokratsko i pluralno“ okružje u kojima se zbiva ljudska avantura od *homo fabera* i *homo laboransa* do *homo kybernetesa*. Mnogi će znakovi duha vremena, izraz koji je u njemačkoj filozofiji života od Klagesa do Spenglera bio na snazi kao filozofijski sinonim za kulturnu dekadenciju i kulturni pesimizam, ukazivati kao simptomi na

nastanak novoga fenomena hibridizacije supstancija poput najave postmoderne u književnosti, arhitekturi, glazbi, slikovnoj umjetnosti. No, hibridizacija nije ništa tehnički izvanjsko onome što se događa s odnosom mišljenja i bitka u samoj biti ovog obrata u jezgri metafizike. Tako postaje samorazumljivo da tehnosfera kao *forma mentis* suvremenosti nije samo nova tehnologija koju koristi znanost u istraživanju astrofizike, kozmologije, sintetičke biologije, nanotehnologije. Ona se pojavljuje i kao *autopoiesis* koji korjenito mijenja misaone strukture i pojmovlje logike, estetike, pa čak i etike i politike. Mnogima ni danas nije jasno zašto sam svoj zbornik u izdanju Cambridge Scholars Publishinga iz 2022. godine naslovio *The Technosphere as a New Aesthetic*. Ok, može možda proći estetika u doba tehnosfere, pa bi to značilo da je doba prolazno, a estetika valjda vječna poput mirisa Plotinove purpurne ruže. Zato ponavljam ključni *argumentum ontologicum* za „okorjele“ i „ishlapjele“ klasičare s postmodernim ukusom za ornament.

Tehnosfera je *forma mentis* ili novo mišljenje koje nadilazi i metafiziku i realiziranu kibernetiku, a ne neka ezoterična „noema“ za estetski *Weltanschauung* Kantova ili Schopenhauerova tipa mišljenja. Tehnosfera iz temelja drukčije i različito misli tako što sinestetički proizvodi svoju „zbilju“ i „predmete“. Usto, tehnosfera jest informacijsko-komunikacijski „apsolut“ koji vizualizira događaje kakvi se nikad nisu dogodili ni u kakvoj stvarnosti, ali tako da izgledaju hiperrealistično. Što je to drugo negoli hibridno-eklektičko-sinkretičko mišljenje nalik aleksandrijskome helenizmu? Kad kažem da je tehnosfera ujedno i ono što ima radikalne konzekvencije za etiku i politiku, onda se to ne odnosi tek na njezinu tzv. pragmatičnu racionalnost u smislu pomoći ljudima da donesu neke sudbonosne odluke zbog težine moguće krivnje i frustriranosti zbog različitih razloga povijesne i kulturalne naravi. Ne, to bi bilo krajnje neinventivno i čak stupidno poput većine današnjih bioetika i biopolitika kao tanatopolitika koje ispisuju lijevo-desni ne-mislioci skloni svagda novome aktivizmu-pasivizmu u

pitanjima humane genetike, eutanazije, prednatalne selekcije ili kibernetičkoga totalnoga upravljanja životom od rođenja do besmrtnosti. Tehnosfera misli, djeluje i u tendenciji osjeća vibracije neba i zemlje tako što novi život nastao kao umjetna tvorevina zahtijeva i novo otvoreno mišljenje koje umjesto logike ili-ili funkcionira prema logici i-i tako što probabilistički ukazuje na veći ili manji stupanj vjerojatnosti da će se u nadolazećoj neposrednoj budućnosti dogoditi u realnome prostoru i vremenu neki rizični događaj, neki *Unfall*, poput mogućnosti velikoga potopa ili nuklearne havarije i zato se unaprijed moraju donijeti ključne geopolitičke i biopolitičke odluke ne samo za svoju naciju-državu, već i za onaj „subjekt“ postimperijalne suverenosti koji nadilazi granice naroda i građanstva i postaje univerzalni „subjekt“ zvan čovječanstvo. Tehnosfera omogućuje svojim računanjem-planiranjem-konstrukcijom ono mišljenje koje sve druge sfere kao i biosferu naprosto „ovdje“ i „sada“ nastoji očuvati u svojoj nesvodivosti različitim tehnikama. geoinženjerstva.

Mi više nemamo Jezik ni književnost za doba tehnosfere jer je to već otpjevano i ispisano u poeziji Pessoe i Celana te u prozaici Kafke. Ono što imamo jest kinematički događaj vizualne kontingencije koja u procesu ukrižavanja i miješanja svega sa svačime i ničega s ničime stvara nove mogućnosti stvaralaštva onkraj razlike originalnosti i kopije.

§ 78. O mudrosti bez razloga i pobuni protiv Ničega

Nikad me nisu oduševljavale moralističke maksime, aforizmi koji ispunjavaju potrebu za nekom novom stoičkom mudročću života nalik onim Pascalovim *Mislina* ili čak Schopenhauerovom knjigom *Parerga* i *Paralipomena*. Jedinu iznimku priznajem u tom „žanru“ Nietzscheovu stilu

pisanja u *Ecce homo* i u zapisima iz *Ostavštine*. Ne mogu zaniijekati pritom ni aforizme Wittgensteina iz njegove *Ostavštine*. Sjetimo se njegove briljantne misli kako je kršćanstvo religija utjehe za ljude u neizmjernej patnji i ništa drugo. No, pravi je majstor ovog filozofsko-književnoga imoralizma u suvremenosti samo rumunjsko-francuski mislilac i esejist Emil M. Cioran. Nema mu ravna kad kaže da su mudrost i pobuna dva otrova. Nije potrebno puno „mudrosti“ da se shvati kako su ovdje posrijedi filozofija i politika. Sve do fundamentalnoga mišljenja tehnosfere odnos filozofije i politike bio je *conditio sine qua non* čitave zapadnjačke metafizike. Ako je išta ikad bilo problematično glede filozofije i pitanja njezine realizacije u praksi kao zbiljskome životu onda je to upravo politička dimenzija ljudskoga djelovanja i spor oko temeljnih razloga zbog kojih politika postaje razdor i događaj nužne pobune protiv svijeta. Na prvi pogled teško je shvatiti zašto Cioran pripisuje svojstvo otrova kao što je to obuzetost toksičnim tvarima koje uzrokuju mahnitost i možda smrt baš filozofiji, ako je to za politiku naizgled samorazumljivo. Mudrost kao otrov očito upućuje na nešto što je mišljenju kao biti ljudske egzistencije inherentni događaj koji je neotklonjivo opasan i slobodu kao ekscentričnost ljudskoga bitka ugrožava neprestano zbog toga što istinsko mišljenje ne zna za kompromis s onim što je kvintesencija Moći. Slučaj Heideggera predstavlja pritom najtegovniji primjer kojim se filozofija u nastojanju preuzimanja duhovne moći u svijetu izvan demokratske politike uspostavljanja sinteze slobode, jednakosti i pravednosti svodi na pseudopolitiku događaja kao „metapolitiku zla“, kako sam to izveo u svojoj studiji o totalitarizmu.³² No, ako ipak u ovom promišljanju otklonimo bilo kakvo daljnje tumačenje ne samo Cioranove refleksije o dva otrova, naime onog mudrosti i onog pobune, vidimo da stvar nije nužno vezana uz tradicionalno shvaćanje filozofije kao metafizike i politike kao radikalnoga događaja promjene formi života. Postoji još nešto možda i dalekosežnije od svake moguće izvedbe filozofije politike,

³² Žarko Paić, *Totalitarizam?*, Meandarmedia, Zagreb, 2015.

političke filozofije i političkoga mišljenja u situaciji kad tehnosfera određuje planetarno-globalni poredak onog što Schmitt naziva *Großraum*. Što?

Treći otrov! Onaj, naime, koji nadilazi i filozofiju i politiku kao najznačajnije misaone putove metafizike u smislu težnje za uspostavljanjem novoga svijeta i njegovih pravila življenja. Taj „treći otrov“ proizlazi iz mogućnosti da se neutralizira i suspendira svaka „velika mudrost“ i svaka „radikalna pobuna“. Nije slučajno baš Heidegger jednom rekao kako svaka revolucija nije dovoljno revolucionarna, a zaboravio je domisliti da i svako filozofijsko mišljenje nije dovoljno misaono „mudro“ da bi doseglo horizont egzistencijalne slobode čovjeka kao nužnog gubitnika u ovoj „velikoj igri“ s ulogom od rizika vlastita iščeznuća. Znam, ovaj „treći otrov“ pripada najmanje dostojnome mišljenju, onom koje više ne živi u metafizičkim visinama niti je položen u antimetafizičko podnožje svakodnevice totalne banalnosti života. Ono je naprosto „tu“, među drugim izvedbenim mogućnostima tehnosfere poput vizualizacije događaja, racionalne intuicije, eksperimentalnoga probabilizma, sinestetičke konstrukcije umjetnoga života i jedino što mu preostaje jest da jasno i odrješito kaže kako su prva dva otrova posve izgubila svoju kreativnu toksičnost i ne djeluju više na one koji uistinu misle svoje vrijeme, a ne ponavljaju već viđene lekcije iz metafizičkoga formalina zamrznute povijesti filozofije i politike u svim mogućim križanjima i miješanjima trulih supstancija. Otrovati se ovim tercijarnim toksinom znači biti spasonosno imun na besmislene obnove mudrosti bez razloga i pobune protiv Ničega, na što se svode gotovo sve današnje *Weltanschauung*-refleksije. Iznimke postoje, ali ih rijetko pronalazim u ovoj mračnoj postojbini dosade i pakla. Veliki majstor ljekovite gorčine, Cioran, na to bi rekao u svojem *Brevijaru poraženih* samo još ovo.

- *Zgađen općim ishodom, čovjek stavlja šešir i ukrcava svoj prah za neki drugi svijet.*

§ 79. O mesijanstvu i eshatologiji post-i-transhumanizma

Često se u tzv. kritičkim opaskama današnjih zabrinutih teologa protiv uspona tehnosfere kako je oni shvaćaju, a to je posve reduktivno i uglavnom bez uvida u filozofijsko-povijesno podrijetlo onog što se naziva umjetnom inteligencijom, pojavljuje krunski prigovor kako, eto, post-i-transhumanizam samo u ruhu novoga pozitivizma opetuje metafizičku „veliku priču“ skolastike o spasu, izbjavljenju i odrješenju čovjeka od izvornoga grijeha s pomoću tehnologije. Ono što je u ovom prigovoru tautologijski izrečeno i uistinu se čini neoborivim jest upravo to. Da, tehnologija je već i za talijanskoga filozofa Emanuela Severina sekularizirani oblik nihilizma u 21. stoljeću, a teologija s pojmom Boga kao apsolutnoga stvaratelja samo je izvorište svekolika nihilizma. Bog i tehnologija postaju u post-i-transhumanizmu zamijenjenoga ontologijskoga ranga, pa se može kazati da je tehnologija novi Bog s drugim i drukčijim samoodređenjem i ovlastima u djelovanju ne više spram bitka, bića i biti čovjeka, nego spram sustava i okoline života. Problem s ovim teologijskim prigovorom proizlazi već otuda što ni mesijanstvo ni eshatologija nisu izvorno stvar kršćanske teologije. Ona je samo preuzela i preinačila grčku metafiziku s Platonom i Aristotelom i umjesto bitka na pijedestal Moći postavila stvaralačkoga Boga koji stvara svijeta iz Ničega. No, kako je to pokazao Heidegger u svojim predavanjima o Anaksimandru, metafizika je od početka u svojim bitnim nakanama put i sudbina zapadnjačkoga ljudstva kao put oslobađanja od bezdana i traganje za spasonosnim događajem u nadolazećoj budućnosti. Mesijanstvo i eshatologija, premda nastaju iz židovske religije, nisu uopće mogući bez ideje konačnoga spasa ne samo čovjeka, već i bitka uopće, bio on shvaćen kao univerzalna priroda stvari, grčki *physis*, ili kao otvorenost smisla povijesti.

Krenimo, dakle, redom, a ne preskačući rang i veličinu mišljenja. Prvo je bila grčka predplatonička onto-kozmogonija, a tek onda židovsko-kršćanska teo-antropologija. U iskonu bijaše filozofija, a ne religija kad je riječ o pitanjima spasonosnoga događaja. Tek potom dolazi želja za apsolutom posvemašnje nemogućnosti kojemu se pripisuje ideja iskupljenja i konačnosti povijesnoga događanja u vremenu. Ne citira neprestano Aristotel sv. Tomu Akvinskoga, već autor *Summa theologiae* Filozofa, kojeg piše velikim slovom kao što pišemo riječ boga od trenutka hegemonije teologijske slike svijeta u ranome i kasnome srednjem vijeku. Isto vrijedi i za Platona koji ne citira sv. Aurelija Augustina, već autor *Države Božje* onog bez kojeg ako ćemo pravo kršćanstvo ne može postojati u smislu razdvajanja ideje i pojave, transcendencije i imanencije, Boga i čovjeka. Naravno, riječ je o Platonu. I doista, tko može uopće osporiti onu znamenitu Nietzscheovu postavku da je kršćanstvo samo i jedino preokrenuti platonizam. Ali ne i Platon, dakako. Kad, pak, Severino lucidno tvrdi da čitav problem odnosa metafizike i njezina nihilističkoga obrata u kibernetici kao uvjetu mogućnosti informacijsko-komunikacijske tehnologije s AI kao vrhuncem izvedbe otpočinje s Platonovim pojmom proizvođenja, grčki *poiesis*, onda je u tom stavu iskazano nešto čudovišno otvarajuće-zatvarajuće za svaku moguću mesijansku eshatologiju Zapada koju tako neovlašteno sebi u prilog prisvaja teologija kršćanstva. Što? Ništa drugo negoli priznanje da je Bog zapravo realiziran u tehnogenezi i da njegovo neutraliziranje i suspendiranje iz suvremenosti označava ono što je bila konzekvencija i Hegelove postavke o kraju povijesti kao kraju filozofije i umjetnosti u apsolutnoj znanosti duha kao takvoga. Konzekvencija je bila da je Hegel morao iskazati nužno i kraj religije kao takve u smislu realizacije ideje u supstanciji-subjektu onog što Sutlić naziva Bogom spekulativne dijalektike, a radi se o refleksiji.

Ako tehnosfera uistinu ne potrebuje nikakvu nadomjesnu filozofiju, pa čak ni umjetnost, jer ima estetizaciju vizualnoga događaja apsolutne kontingencije, što

će joj onda i religija nakon smrti religije i teologija nakon kraja božanske eshatologije i soteriologije? Zabrinuti teolozi sa znanjem astrofizike i kozmologije vide da je „vrag odnio šalu“ i da post-i-transhumanizam otvaraju pragmatična vrata budućnosti sa sve učinkovitijim izvedbama ljudske besmrtnosti zahvaljujući prije svega tehnološkome *uploadingu*, nanotehnologiji, genetskome inženjerstvu. Govor o sekulariziranoj eshatologiji i mesijanstvu već je posve udomaćen u pronicljivim tekstovima o umjetnoj inteligenciji poput onog Yuk Huia „ChatGPT ili eshatologija strojeva“, *Europski glasnik*, br. 28/2023. Evo nas, dakle, na čistini i pred Zidom koji moramo prijeći poput astronauta Bowmana iz Kubrickova meta-filma *2001. Odiseje u svemiru* da bismo „konačno“ shvatili kako su sve metafizičke eshato-soteriologije bile ništa drugo negoli sustavi „plemenitih laži“ za narod, kako je to divno promislio Platon. Sva sreća da su takvi sustavi i njihovi današnji apologeti svih duhovnih profila nalik onom besmislenom muzeju voštanih figura (mišljenja) u Londonu koji je ako išta barem imao funkciju da ljudski identitet zamrzne u vosku kao jeftinome materijalu jedne pseudo-vječnosti za mase. Misliti ne znači samo otkloniti vjeru u crvene i bijele patuljke u kozmičkoj praznini svijeta koji će se posljednji ugasnuti u apsolutnoj entropiji budućnosti.

Misliti znači biti otvoren i posljednjoj mogućnosti da je sve ovo samo trag pijeska u očima i iluzija bez ikakvog drugog smisla osim da nam pruža beskrajni duhovni užitak vredniji od svega drugoga na ovome i mogućim drugim svjetovima. Ako se ponovno rodim, bit ću vlat trave koja misli, kap vode na dlanu, titraj vjetra u johama, oceanski val na sprudu i pustinja koja više ne raste.

§ 80. O platformama od struna

Kafka se nije služio metaforama, iako je pisao metafizičke parabole. Razlog je onaj koji u knjizi o njemu izvode Deleuze i Guattari. Pojam je to „plana imanencije“ koji pretpostavlja da se ono „iza“ i „onkraj“ nalaze 'unutra'. Podrijetlo je ovog ontologijskoga imanentizma svijesti univoknost bitka, to jest shvaćanje da je bitak u svojoj kontingentnoj nužnosti jednoznačan. Štoviše, bitak se zbiva u singularnosti događaja. Zato otpadaju sve simboličke referencije na ono sublimno kao metafizički onostrano koje se u tradiciji diskurzivne logike pokazuje kao metafora za trag božanskoga kao svetoga. Nije riječ samo o Kafki kao paradigmatskome piscu modernosti, već i o onima koji su jezik uzdigli do preobrazbe bitka u bivanje, poput Pessoae, ili su ga, pak, neantizirali do posljednjeg traga ništavila kao Celan. Ono što je u gubitku simbola i metafore u književnosti 20. stoljeća evidentno jest kraj referencijalnoga okvira jezika i početak vladavine slike kao čiste informacije o nekom događaju. Recimo to ovako. S modernom poezijom, primjerice Baudelairea ili Rimbauda, još smo bili u prijelaznome stanju u kojem je klasična gradnja stiha bila sinkretički povezana s znakovima njegove „dekonstrukcije“, poput *cvjetova zla ili iluminacija*. Jezik se ove „nove“ poezije temeljnoga rastrojstva osjetila i epifanije „pijanoga broda“ povijesti zasnivao na prostoru metafore koja više nije bila usmjerena u nebo i zvijezde, u anđele i nimfe, već u van gogovsku zemlju koja gori sa svojim suncokretima i prijeti da će od svega ostati samo jedna užasna i uzvišena *sezona u paklu*. Nakon toga metafore su postale uistinu „praznom transcendencijom“, kako je to kazao Hugo Friedrich u *Strukturi moderne lirike*. O čemu su još mogle pjevati raskošno sve te metaforičko-simboličke rešetke jezika ako je svijet u 20. stoljeću postao eliotovska *pusta zemlja*? Kafka je pisac dehumaniziranoga tehno-kozmo-polisa u kojem caruje bezakonje i entropija. Pessoa je pjesnik shizofrenije svijeta u kojem nikad ništa nije isto i sve se umnožava u svojoj *knjizi nemira* čija je granica beskonačnost kao takva. Celan je pjesnik iskustva apsolutnoga genocida za koji jezik postaje nemuš, te ostaje samo ime i znamen neizrecivoga užasa – *Auschwitz*.

Nikakve metafore više, samo iskustvo jezika kao pokazivanja gole imanencije forme života svedene na ono što se događa bez prvog uzroka i posljednje svrhe.

U svojoj knjizi *Art and the Technosphere: The Platforms of Strings*, Cambridge Scholars, 2022., koja se formalno bavi problemom teorije slike i estetike u doba tehnosfere, nastojao sam pokazati da je oboje, i slika i njezino estetičko mišljenje, fluidno i fragilno iz jednostavnoga razloga što su svi naslijeđeni pojmovi iz povijesti metafizike bili naizgled stabilni i čvrsto utemeljeni zato što su proizlazili iz Moći jezika kao ozakonjenja smisla bitka i vremena. Kad se taj poredak označitelja srušio, s jezikom je otpočelo „glavinjanje“ i „posrtanje“ od nemila do nedraga. No, nije se to dogodilo s jezikom samo od sebe, već zbog toga što je ono na što se jezik odnosio samo postalo bestemeljno i besmisleno. Tehnosfera je u potpunosti događaj vizualizacije događaja i stoga joj jezik više ništa ne znači osim *know-how* alata za neku partikularnu djelatnost koja ne zahtijeva univerzalnu semiotiku života. Ni metafora ni simbol bilo čega onkraj i iza, unutar i oko sebe, tzv. vizualni jezik tehnosfere više ne govori o nečemu kao nečemu ni o ničemu kao ničemu. Ono što jedino jezik u ovoj logici totalnoga *autopoiesisa* još obavlja jest da u procesu komunikacije između interaktora služi kao medij stvaranja posve nove situacije u kojoj danas umjetnost i estetika prebivaju i to na *platformama od struna*. Što su to drugo negoli fluidno-fragilni pojmovi-hvataljke onog što dolazi iz virtualne stvarnosti i što se ne može više baš nikako utemeljiti, već samo umrežiti s drugim sinkretičkim pojmovljem koje nije nimalo nalik metaforično-simboličkome govoru. Umjesto toga, pojmovi-hvataljke nastoje stvarnost približiti kao dijagramatsku matricu fraktalizacije samoga života. Ono što je naizgled nedohvatljivo logikom proturječja postaje u sintetičkome mišljenju tehnosfere dohvatljivo kao model ili dijagram stvarnosti koja se neprestano proizvodi kao simulakrum umjetnoga života. Iako umjetnički film *Matrix* nije na najvišoj razini, u ideji je to kao i u pojmu-hvataljki naprosto najbolji primjer, paradigmatički okvir

za razumijevanje onog s čime smo 'ovdje' i 'sada' suočeni u misaonome nastojanju koje ima značajke prolaza kroz *platforme od struna* i to u beskraj. Ništa nije više postojano i trajno, ništa više nije apsolutna stvarnost koja nadilazi svaki spoznajno-teorijski „subjektivizam“, ništa se ne događa apriorno i svrhovito. To je tako i bit će i dalje tako. Misliti znači probijati se kroz kaos do kosmosa i ništa više.

§ 81. O nihilizmu „trećega poretka“

Dužan sam objasniti ono što neprestano zagovaram u analogiji s tri forme povijesno-genealogijskoga razvitka pojma *téchne* – tehnike, tehnologije i tehnosfere. I Heidegger i Severino, premda iz različitih misaonih pobuda, smještaju početak nihilizma u samu bit grčke metafizike. Pojam je, dakako, Nietzscheov i ničiji drugi, iako ga svi rabimo gotovo samorazumljivo kao fundamentalno-ontologijsku oznaku za ništenje bitka bića, za obezvjeđivanje smisla povijesti, za čak i svjetonazorni pasivno-aktivni senzibilitet likova kao u ruskim proznim djelima Turgenjeva i Dostojevskoga, za uvid u bit novovjekovne epohe, modernosti, postmodernosti i suvremenosti kao radikalizacije upravo te bezuvjetne logike novoga i aktualizacije vremena naspram protijeka klasičnoga shvaćanja vremena u Grka i srednjovjekovnih kršćana. Ovdje više neću ponavljati ono što sam promislio u svojim brojnim knjigama na tu temu, osobito u *Nihilizmu i suvremenosti – Na Nietzscheovu tragu*, Litteris, Zagreb, 2021. Izvest ću samo operativnu definiciju nihilizma, koja je bliža Heideggeru negoli Nietzscheu. Naime, nihilizam nije više neki povijesno-epohalni proces koji iz razloga svođenja bitka na ništa ili bolje stanja s kojim bitak postaje Ništa zahtijeva neodgodivo prevladavanje metafizike kao prevladavanje zapadnjačke filozofije ili

prevrednovanje vrijednosti. Mislim da Nietzscheova postavka o „vrijednosti“ i njezinim prevrednovanjima uistinu i sama pripada u metafizički okvir mišljenja. I to zato što je vrednovanje već unaprijed čin „subjektiviranja“ bez obzira bio on motiviran najplemenitijim razlozima uspostavljanja 'fiziologije umjetnosti' i stvaranjem uvjeta za radosnu apologiju ovostranosti samoga života. Vrednovati znači suditi i presuđivati iz aspekta čistoće volje za moć. No, što ako je to uzaludan čin koji metafiziku samo održava na životu i u stanju njezina prevladavanja kao realizacije, kako su to pokazali u svojim tumačenjima Nietzschea i Heidegger i Sutlić?

Nihilizam proizlazi ne nužno, već kao kontingencija u samoj ideji metafizike kao sveze pojmova poiesis i téchne. Zato je, paradoksalno, ideja umjetnosti kao jedina volja za moć koja spašava čovjeka od pada u tehnički bezdan obezvređivanja bitka uopće, već prožeta iskustvom nihilizma u stvaranju svijeta kao tehno-poietičke singularnosti. Bit nihilizma, da to kažem u maniri Heideggera, nije ništa „nihilistično“, već se pojavljuje kao mišljenje koje svoje misli pretvara u akcije-djela-uratke-naprave-dispozitive volje za moć. Što je, dakle, nihilizam drugo negoli sama volja za moć kao vječno vraćanje jednakoga, a to znači da je svako moguće, zbiljsko i nužno mišljenje bitka kao cjeline bića i biti čovjeka ništenje i obezvređivanje nekog već uvijek postojećeg sklopa u kojem se povijesno pojavljuje čovjek kao subjekt-supstancija procesa stvaranja svijeta i svjetova. Nihilizam nije nešto-u-svijetu, pa čak ni svijet sam, već je riječ o mišljenju kao kontingentnome događaju stvaranja onog što u svijetu samo ne postoji o-sebi (an-sich). Stoga je bit nihilizma u volji za moć koja 'ontologijski' ne određuje ljudsku prirodu poput zle kobi ili udesa. Umjesto toga, nihilizam se naseljuje povijesno-epohalno u povijest ljudske stvaralačke 'sudbine' već otuda što poiesis potrebuje téchne da bi umjetni život čovjeka uopće mogao biti djelotvoran.

Nihilizam 'prvoga poretka' vezan je uz tehniku kao rukotvorstvo i umjetničko oblikovanje svijeta kojim čovjek prirodu 'čuva' tako što je obogotvoruje u umjetničkim djelima kojima vlada referencijalni okvir mita i religije. Ovaj je nihilizam naprosto u svojoj 'naivnosti' i 'ljepoti' u znaku oduševljenja s prirodom kao praizvorom svekolikoga bivanja, ali volja za moć koja ga rukovodi nije još dosegla posvemašnju slobodu kao autonomiju mišljenja i bitka. To je ona divna Hegelova slika o Grcima kao o zaljubljenicima u mitski sjaj prošlosti u kojem čovjek živi zajedno s bogovima na način imaginarne djece i nosi ga kroz život ideja ljepote i pravednosti. Tehnika se, dakle, još ne može „subjektivirati“ i postati sredstvo-svrha univerzalne volje za moć jer joj nedostaje znanstveni lik moderne tehnologije koja upravlja procesom kapitalističke organizacije, planiranja i projektiranja svijeta kao tvornice. U bitnome smislu, moderni nihilizam je ono što Hegel i Marx nazivaju otuđenjem od bitka, bića i biti čovjeka. Ovo otuđenje ili gubitak vlastitosti čovjeka dovodi do toga da se strojna proizvodnja oslobađa od snaga mitsko-religiozne prirode i u potpunosti „usisava“ ljudsko-suviše-ljudsko u objekta ili sredstvo masovne totalne mobilizacije. Najbolji primjer vladavine modernoga nihilizma jest stoga bezuvjetna vladavina masovne tehnologije u 20. stoljeću kroz estetsko iskustvo velegrada u filmovima i arhitekturi, poput Langova *Metropolisa* i gradnje nebodera u New Yorku kao simboličke realizacije volje za moć onog prazno-uzvišenoga koje zauzima prostor kao specijalizaciju i obuzima čovjeka osjećajem puke fascinacije i funkcionalnosti. Nije moderni nihilizam nešto u-svijetu, već stvaranje novoga svijeta kao tehnološkoga megastroja proizvodnje-i-potrošnje onog što Deleuze i Guattari u *Anti-Edipu* nazivaju „strojevima želja“. Ovaj nihilizam „drugoga poretka“ uspostavlja svoje pojmovno-kategorijalne sklopove u svim aspektima života u 20. stoljeću i uistinu se može kazati da je to doba aktivno-pasivne sinteze uma i tijela u onome što nadilazi granice ljudskoga. Ništa ulazi u samu srž ili srce svijeta i čini ga ništećim ništavilom Ničega od ratova do totalitarne vladavine, od književnosti Kafke i

Celana do suvremene umjetnosti koja u biti samo opetuje dva puta povijesne avangarde – Maljevičevu nepredmetnost i Duchampov ready-made.

Nihilizam „trećega poretka“ jest onaj koji proizlazi iz biti tehnosfere i na to nam više nikakav odgovor ne mogu dati ni Nietzsche, ni Heidegger ni Sutlić, a ni Severino. Zašto? Zato što ovdje više nije riječ o realiziranoj metafizici ni 'immanentnoj transcendenciji' kao okviru mišljenja i djelovanja u situaciji prevrednovanja vrijednosti. Ne, posve je drukčija, transklasična logika u pitanju za model *autopoiesisa* i kibernetike otvorenih strojeva mišljenja. Nihilizam 'trećega poretka' kao *tertium datur* jest onaj koji tehnosfera sama 'proizvodi' jer je u svojoj nepostojećoj „biti“ samo-stvaralačka tehnika-tehnologija onkraj granica *poiesisa* i *téchne*. Nihilizam postaje ono što „nije“ bitak, ni biće a niti bit čovjeka kad tehnosfera stvara svoja kontingentna stanja i singularne događaje kao svoje novo 'ontologijsko-temporalno' okružje. Tada volja za moć nema više nikakve veze s čovjekom, već je onto-kozmo-tehno-logika samoga umjetnog života koji postaje 'drugim životom' i 'drugim svijetom' onkraj ovog tzv. realnoga. Nihilizam „nije“ niti „jest“, već se događa u stalnim preobrazbama stanja kao uvjeta mogućnosti drukčijeg mišljenja i djelovanja od metafizike koja nam je odredila bit povijesti kao takve. Iako Nietzsche na kraju *Genealogije morala* kaže da će čovjek radije htjeti i Ništa, nego ništa ne-htjeti na kraju povijesti, ovo više nije naša „stvar“. Čovjek je svoje odigrao i prošao kao dah, kako je to ispjevao mladi Arthur Rimbaud u poemi *Solleil et char (Credo in Unam)*. *Homo kybernetes* nakon vladavine nadčovjeka nema više problema s htijenjem ili nehtijenjem, jer volja za moć postaje apsolutna Moć one Volje koja zapovijeda da se stvara događaj iz same biti neljudskoga kao takvoga i to više nema veze s otuđenjem i nihilizmom. To je otvorenost posve nove 'sudbine' mišljenja na ishodu metafizike i zato je pojam nihilizma za taj događaj više nemjerodavan. Eto, to je odgovor na pitanje zašto u „biti“ nihilizma nema ništa nihilistično.

§ 82. O razlozima za buduće djelovanje

Već je u Aristotela i to ne samo u njegovoj *Nikomahovoj etici* razdvajanje ljudskoga djelovanja na *praxis* i *pragmu*, ono što pripada samosvrhovitosti i smislenosti bitka kao dostojanstva egzistencije i duhovnoga života i ono što se odnosi na učinkovitost rada kao sredstva za druge svrhe poput tehničkoga aspekta ekonomije u zajednici, ustrojeno shvaćanje koje će Heidegger u *Bitku i vremenu* glede uvida u bit vremena nazvati autentičnošću i vulgarnošću. Autentičan može biti filozof, umjetnik, državnik, ali ne i čovjek koji se bavi drvodjelstvom, osim ako nije mladi Isus Krist, trgovačkim biznisom, posredovanjem u kupnji nekretnina, svime što pripada području tzv. makinacije. Heidegger će 1930-1940ih za to rabiti izraz *Machenschaft* i svagda će pritom svoju oštricu kritike usmjeravati na anglosaksonsku filozofiju i politiku pragmatizma. Vulgarno je, dakle, ono što svoju „niskost“ i „banalnost“ zadobiva ne iz vlastite autonomije tzv. vulgarnoga djelovanja, već iz hijerarhijskoga poretka u razlici spram onog što je autentično o-sebi (*an-sich*). Ono dostojanstveno proizlazi iz visine kojim se život kao duhovni bitak vodi kao slobodni egzistencijalni nabačaj. Ali, ne iz usmjerenosti na ono puko tjelesno i funkcionalno, već na ono što je od Platona posvećeno samosvrsti teorijskoga djelovanja koje je jedino nalik božanskome djelovanju i zato se izvodi iz ideje dobra. Metafizika svagda polazi od onog što je onkraj svakidašnjice s njezinim „profanim“ strastima i interesima koje su nužno instrumentalne naravi. Ono pragmatično je *know-how*, znanje koje u svojoj partikularnosti svrha služi zbrinjavanju u materijalnome svijetu potreba, a temeljno mu je određenje čista uporabnost, ono što pripada utilitarizmu kao prethodnici američkoga pragmatizma. U pravu su i Jean-Luc Nancy i Giorgio Agamben kad ustvrđuju u svojim promišljanjima tzv. nedjelovnosti bitka onog političkoga danas kako je od novoga vijeka s Machiavellijem i Hobbesom otpočelo doba posvemašnjeg obrata u biti odnosa između svrhe i sredstva. Načelo

teleologije mijenja rang ili poredak pojmova, pa ono što je bilo svrhovito postaje instrumentalno i obratno.³³

Nijemci razlikuju između čina kao djelovanja u smislu praktične samosvrhovitosti kad je posrijedi riječ *Tun i Machen* i onoga što je sredstvo-svrha kao *Handlung*. U Habermasovu postmetafizičkome dualizmu kojim okončava neuspjeli projekt Frankfurtske kritičke teorije društva, od ranoga djela kao što je to *Spoznaja i interes* do glavnog njegova djela *Teorija komunikacijskoga djelovanja* posrijedi je klasično i moderno razlikovanje između tzv. instrumentalnoga djelovanja i komunikacije koja predstavlja samosvrhovitu djelatnost u javnome prostoru političkoga univerzalizma u kojem govor ima transcendentalnu funkciju Označitelja demokracije. Iako je Habermas preuzeo od kasnoga Husserla za ovo svoje rješenje pojam svijeta života (*Lebenswelt*), da bi zadobio mogućnost slobodnoga djelovanja nasuprot redukciji života na sistavne modele interakcije u svijetu znanstveno-tehničke racionalnosti, posve je jasno kako se životno-svjetovno područje dokolice i imaginacije naprosto iz dana u dan sužava. Razlog ovom sužavanju i svođenju na logiku instrumentalnosti ekonomsko-pragmatičnoga interesa Habermas nije radikalno promislio kao, uostalom, ni jedan mjerodavni predstavnik Frankfurtova, uz ipak iznimku kasnoga Herberta Marcusea. Pragmatični interes je djelovanje (*Handlung*) koje svoje značenje zadobiva iz tehničko-tehnološkoga utilitariziranja, što u konačnici rezultira u ideji profita kapitalističke organizacije društvenih odnosa na tržištu. Uistinu, model za pragmu i pragmatizam je medijsko posredovanje tržišta, a paradigmatično praktično djelovanje u sferi političkoga kao sferi slobode odlučivanja o dobru zajednice svoju sliku ima u sokratovskome dijalogu između građanina-državljana na javnome trgu polisa. Kant i prosvjetiteljstvo će ovu sliku samo univerzalizirati i unijeti u njega postulatorno djelovanje čovjeka-građanina

³³ Jean-Luc Nancy, *Doing*, Seagull Books, Calcutta, India, 2020. i Giorgio Agamben, *Creation and Anarchy*, Stanford University Press, Stanford-CA, 2019.

u kozmopolitskome poretku modernoga svijeta. I što smo dobili nakon klasičnoga grčkog i novovjekovno-modernog razdvajanja *praxisa* i *pragme*?

Ništa drugo negoli obrat u biti metafizike politike Zapada kad ono „niže“ zamjenjuje i nadomješta „više“ djelovanje, kad pragmatična vulgarnost *cost-benefit* neoliberalne aksiomatike kapitalizma svrgava autentičnu duhovnost i političnost čovjeka koji se još k tome herojski žrtvuje za dobrobit zajednice i onaj tzv. oksimoron užasa zvan „javni interes“. Ma, kakav „javni interes“, postoji samo mreža privatnih interesa koje natkriljuje ideja korporacije kao megastroja dokinutog društva u ideji delezovskoga „društva kontrole“ na globalno-planetarnoj razini. Zato je poražena demokratska vladavina autentične politike u doba korporativne globalizacije koja u potpunosti potkopava i ruši kantovsku utopiju kozmopolitskoga djelovanja kao takvoga. Kant nije nikad „aktualan“ zato što je svagda u pitanju postulatorno djelovanje, norma a ne zakon, ideal a ne realitet. Aktualni su Hobbes i Schmitt, a ne prosvjetiteljske „iluzije“ o vječnome miru i vladavini autentičnoga svijeta odlučnosti i vrline praktične razboritosti. Međutim, stvari danas stoje bitno drukčije kad je riječ o ovom odnosu između *praxisa* i *pragme*. Kako sam to već pokazao u svojim knjigama iz područja „filozofije politike“ ili „mišljenja politike“ poput *Slobode bez moći*, *Doba oligarhije* i *Nemezisa*, ono što nadilazi ovo dvojstvo zastarjele teleologije političkoga i politike jest logika djelovanja kao autopoietičkoga modela tehnosfere. Kontingencija, rekurzivnost i emergencija u kibernetičkome četvorstvu informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije dovodi do toga da je klasično razlikovanje sredstva i svrhe postalo ne-djelovno. Ništa više nije autentično, a time ni vulgarno u pojmu djelovanja. Da bismo uopće mogli imati neki „dostatan razlog“ za buduće djelovanje izvan ove metafizike svrhe i sredstva i obratno nužno je vidjeti ima li još uvijek samo djelovanje kao takvo ikakvoga smisla ako je tehnosfera realizirani *autopoiesis* u kojem sloboda i nužnost postaju drugom vrstom „sudbine“ negoli je to bila metafizička povijest Zapada od

Aristotela preko Kanta do Hegela i Heideggera. Zdravorazumski su argumenti zastupnika aktivizma i djelovnosti bez obzira na ljevičarski ili desničarski predznak kao posljednji *argumentum ontologicum* kako čovjek ipak stroju mišljenja daje naredbe i svoju Volju naprosto „bolesnoglupi“ jer previđaju da je smjer kojim ide umjetna inteligencija linearno dosezanje tehnološke singularnosti. I točka. Hoće li se to dogoditi 2045. kako to predviđa Kurzweil ili čak prije ili kasnije, *who cares*. Dogodit će se jer bi sve drukčije bilo nepovijesno. Povijest se mora nužno dovršiti u ideji i to je moguće nakon Hegelova apsoluta samo u ideji tehnosfere. Tzv. činjenice i tzv. realitet su ovdje uistinu pitanje prognoze, plana i probabilizma. Ništa više. A to onda znači da mi ne možemo pronaći više nikakav 'dostatan razlog' za politizaciju u doba tehnosfere osim da pojam razloga kao temelja, kao što je to već 1929. godine destruirao Heidegger u tekstu „Wom Wesen des Grundes“, iznova destruiramo samo na drugim 'temeljima'. Heidegger ondje kaže.

*"Die Freiheit ist der Grund des Grundes. /.../ Als dieser Grund aber ist der Freiheit Ab-Grund des Daseins."*³⁴

Sloboda kao bezdan tubitka više nije „bit“ čovjeka u doba tehnosfere. To je sloboda kao otvorenost događaja koja ne dolazi iz budućnosti kao tajna, već je i sama budućnost ono što nije ništa djelovno i djelatno, već čista kontingencija neizvjesnosti koju stvara sam događaj mišljenja kao računanja-planiranja-konstrukcije. Temelj i bestemeljnost slobode nisu više odlučni za razumijevanje mogućnosti djelovanja koje proizlazi iz želje za ovladavanjem svijetom kao mrežom događaja. Do toga je došlo. Da, baš tako. Sloboda kao apsolut završava s apsolutom kao metafizičkim praznim kôdom povijesti.

³⁴ Martin Heidegger, "Wom Wesen des Grundes", u: *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann. str. 123-173. 2. prošireno i pregledano izd.

§ 83. O digitalnoj modi

U mojoj knjizi *Vrtoglavica u modi: Prema vizualnoj semiotici tijela*, Altagama, Zagreb, 2007., već je radikalno izveden posve novi i drukčiji pristup modi uopće od mnoštva tzv. sociologija i antropologija mode i odijevanja, kulturalnih i vizualnih studija, semiotika mode, psihoanalitičkih i feminističkih teorija mode, pa čak i tzv. promašenih filozofija mode. Uostalom, u posljednjem petom svesku *Tehnosfere* koja se bavi destrukcijom ontologija tijela u suvremenosti i govori o *dizajnu kao mišljenju i autonomnim objektima i njihovim preobrazbama* jedno je poglavlje izričito posvećeno fenomenu suvremene mode. Glavna postavka koja zagovaram jest nepromijenjena do danas. *Moda je kreativni dizajn tijela, a ne odijevanje tijela u skladu s tradicionalno-modernim sklopom pojavljivanja tijela kao slike u modusu mimezisa i reprezentacije društvene klase, roda-spola, životnoga stila itd. Ovo je fundamentalno-radikalan obrat u biti metafizike kao temeljne misaone strukture zapadnjačke i uopće svjetske povijesti koji se zbiva na kraju 20. stoljeća ulaskom u digitalno doba. Stoga mode u doba tehnosfere kao trijade računajućega-planirajućega-konstruktivskoga mišljenja više „nema“, jer je pojam mode kao načina produhovljenoga života tijela u značenju talijansko-francuskoga izraza *modus* i u značenju engleskoga izraza *fashion* kao znaka pripadnosti duhu vremena posvemašnje aktualnosti=novosti kapitalizma izgubio svoju vjerodostojnost. Ni elitna ni masovna moda, ni *haute couture* ni antimodni revolt protiv kanona modernosti koji je inaugurirao visoki kriterij ljepote, elegancije i ekstravagancije nisu više ključne riječi-pojmovi za suvremenu modu koja se odvija u prostoru apsolutne virtualizacije života kao kreativni dizajn tijela. Moda se već od 1980ih godina i stila radikalne japanske dekonstrukcije više ne pojavljuje kao tzv. stvarna moda s ulica i rubova velegradskoga podzemlja. Njezino je istinsko mjesto reprezentacije i pojave u*

trijadi pojmovlja suvremene umjetnosti kao što su to instalacija-performativnost-konceptualnost, a paradigmatiski modni dizajneri suvremene mode poput McQueena, Galliana i Chalayana samo dokazuju da moda postaje istraživačko-eksperimentalni događaj slobode apsolutne transparentije tijela kao konceptualne slike.

U čemu je razlika između moje definicije mode i svih tradicionalno-modernih teorija mode koje su odreda modu shvaćale ne-autonomno, reduktivno, miješajući pritom pojmove odijevanja i mode, misleći da time valjda modi podaruju legitimnost što je uvrštavaju u korpus tzv. primijenjene umjetnosti i izvodeći njezine tzv. stilove iz pojma umjetničkih stilova poput primjerice nadrealizma, suprematizma, neoavangardne dekonstrukcije itd.? Odgovor je sljedeći. Moja definicija mode nije uopće nikakva deskriptivna niti analitička analiza fenomena mode kroz povijest kulture i civilizacije od prapovijesti do valjda neo-gothic-punka. Umjesto toga, riječ je o shvaćanju kako je „bit“ onoga što označava radikalnu promjenu u razumijevanju jezika-slike-tijela izvan metafizičkoga okvira zapadnjačkoga mišljenja. Zato postavka o kreativnome dizajnu tijela pretpostavlja apsolutnu autonomiju mode koja od 1990ih godina i ulaska u doba tehnosfere postaje samoorganiziranje života i samoproizvođenje vlastita sustava i okoline društva i kulture u figuraciji životnih stolova, kako je to imenovao njemački sociolog Norbert Elias u svojem kapitalnome djelu *O procesu civiliziranja*. Moda, dakle, nije nešto već opstojeće u svijetu što se referira na društvene procese i stvaranje novih kulturnih obrazaca života. Umjesto toga, valja jasno kazati da je moda postala apsolutni fenomen digitalnoga konstruktivizma i da je njezina „bit“ u procesu neprestane preobrazbe identiteta svih postojećih društveno-kulturalnih odnosa u globalnome poretku kapitalizma kojeg određuje korporativno-informacijsko-kognitivni način interakcije između subjekata-aktera izvedbe, kako to pokazuju, primjerice, performativni događaji Alexandra McQueena poput *Savage Beauty* i *Plato's Atlantis*. Kad kreativno i oslobođeno

tijelo u svojim preobrazbama tzv. esencijalistički shvaćenoga identiteta slavi iskustvo razlika i kroz šok i provokaciju eksperimentira s onim što pripada ideji egzistencijalne slobode projekta vlastita života onkraj svih postojećih moralno-političkih granica, onda je moda u svojoj biti trijada *narcizma, transgresije i fetišizma* kao znakova pozitivno-negativne emancipacije od svih modela nedovršene prošlosti koja se vraća u suvremeni svijet 21. stoljeća kroz obnovu patrijarhalnoga poretka vrijednosti i kroz nove oblike političko-kulturalnih fundamentalizama.

Kreativni dizajn tijela nije, dakle, nikakva neutralna i nevina ideja i praksa života suvremene mode, već ono što nadilazi svojom radikalnošću sve dosadašnje politizacije i estetizacije mode uopće. Nije nipošto nestao revolt i angažman ove narcističko-transgresivno-fetišističke orijentacije koja svojim vlastitim tijelom kao digitalnom slikom pokazuje vlastiti novi identitet. Naprotiv, suvremena moda nosi teret ove borbe za slobodu tjelesne izvedbe života u javnosti i na sceni još impulzivnije i ekstravagantnije no što je to bilo u doba antimode s dizajnom Vivienne Westwood, iz jednostavnog razloga što je 21. stoljeće u znaku pseudo-sinteze i revivala svih mračnih ideologija protuprosvjetiteljstva koje su Drugoga nastojale pokoriti i uništiti svim sredstvima totalitarne represije. Dokaz su tome modne izvedbe eksperimentalnoga dizajna Iris van Herpen. Kad, dakle, neproblematski govorimo o digitalnoj modi uvijek se pritom misli kako je valjda moda iz prave stvarnosti postala moda u virtualnoj stvarnosti, kao da je riječ o „preseljenju“ iz jedne kantovske kategorije modaliteta kao što je to zbilja ili stvarnost u drugu delezovsku kategoriju virtualne aktualizacije i kao da je ta temeljna „ontologijska razlika“ samo izvanjske naravi. E, nije, ni izvanjske ni unutarnje naravi, već je posrijedi fundamentalna promjena u samoj „biti“ mode kao takve. Zašto? Zbog toga što digitalna moda nadilazi ukorijenjenost i postojanost mode kao ukrasa ili ornamenta statično-dinamičnoga tijela na usluzi onome što Georg Simmel još 1903. godine naziva društvenom formom mode

određene okvirom kapitalističke modernizacije svijeta, a isto vrijedi i za njezinu funkciju u pokretima kulturalne subverzije i pobune tijela protiv sustavne represije 1960ih godina kad nastaju antimodni pokreti u suglasju s kontrakulturama i subkulturama u SAD-u i zapadnoj Europi. Stoga digitalna moda predstavlja uronjenost slike samoga tijela koje više ne prikazuje niti predstavlja nešto drugo i ne simbolizira nešto drugo izvan same mode kao autopoietičke logike samoorganizacije i samovođenja života kao egzistencijalne slobode ekscentričnoga individuuma. To je ono što nazivam u svezi s jednim pojmom Umberta Ecoa *ikonogramima tijela*.³⁵

Moda postaje apsolutna konstrukcija događaja u okviru kreativnoga dizajna tijela onog trenutka kad više nema ništa s referencijalnim okvirom ili okovima društva i kulture, a to se podrazumijeva i za politiku, koje su ju u moderno i postmoderno „doba“ reducirale na ono ne-autonomno i svagda periferno i sekundarno, čak i blazirano i krajnje površno i banalno. To je vrijeme isparilo u eteru poput ustajaloga zraka iz Duchampovih *sušila za boce*. Digitalna moda postaje korporalni obrat u samoj biti metafizike tijela jer je dematerijalizirani i krajnje estetizirani asemblaž svih mogućih, zbiljskih i nužnih intervencija „na“ tijelu kao onome što iskazuje album Davida Bowieja iz 1990. godine imenovan uistinu „uncanny“, naime, *Scary Monster (And Super Creeps)*. Moda je dovršena u svojoj otvorenosti naprosto zato što je postala ono čemu je oduvijek i težila, da bude savršeni „umjetni život“. U doba tehnosfere kad AI konstruira svekolikost umjetnih tijela u stvarnome životu koji je sintetički singularan, a ne više djeljiv na virtualnost i zbilju, kreativni dizajn tijela uzdiže se do neslućenih visina one vrste apokaliptičko-utopijsko-distopijske dimenzije mode koju je u svojem posljednjem showu *Platonova Atlantida* stvorio Alexander

³⁵ Žarko Paić, „Body Iconograms: The End of the Symbolic Construction of Fashion“, u Žarko Paić, prir. *Fashion Theory and the Visual Semiotics of the Body*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2022., str. 52-98. Isto tako. <https://tvrnja.com/visual-arts/the-end-of-the-symbolic-construction-of-fashion/>

McQueen. Nema nikakve digitalne mode jer je sve postalo post-digitalno i hiperrealno i kao takvo određuje ono što je još preostalo od traume Realnoga. Moda je estetski užitak u životu kao uzvišenome osjećaju neizrecivosti egzistencije. Ne možeš biti-u-modi. Moda je u tebi poput malog ekscentričnoga *aliena* i prati te i u smrti. Sjeti se, stranče/strankinjo, posljednjeg Bowiejeva spota *Lazarus* i sve će ti se nenadano otvoriti kao veliki svijetli bezdan nadolazeće budućnosti.

§ 84. O nemuštim alternativama kapitalizmu

Koliko samo nemuštih alternativa kapitalizmu postoji već gotovo cijelo stoljeće, od Frankfurtske kritičke teorije, francuskoga neomarksizma s Althusserom kao teorijskim guruom antihumanizma, Badiouovim „dijalektičkim materijalizmom“, neolakanovskim ljevičarstvom Žižeka i njegovih sljedbenika, utopizmima svih vrsta i neprestanim otkrivanjem tople vode kako je Marx „nikad aktualniji“ za naše doba, pa na ovim prostorima već niz godina teorijska ljevica ne radi ništa drugo negoli ispisuje apologije pojmu praxisa, kritike i revolucije. Od svega toga u tzv. zbilji ne samo da nema ništa, već je u vladavini trijade neoliberalizma-populizma-fundamentalizma svaki oblik društvenoga otpora sveden na puku „kulturalnu subverziju“ i festival otpora koji podupire korporativni kapitalizam kao svoj „brand“ šoka i provokacije u društvu spektakla. Nakon Sutlićeve knjige iz 1974. godine *Praksa rada kao znanstvena povijest* i njegove urgentno-radikalne kritike *svijeta rada* svi tzv. revolucionarni marksisti u svojim refleksijama izgubljeni su u zastarjelome vremenu i prostoru realizirane

povijesti metafizike. Deset godina nakon Heideggerova epohalnog priloga 'Kraj filozofije i zadaća mišljenja', Sutlić je zatvorio prostor za sve pseudo-sinteze Marxa i suvremenosti i otvorio mogućnost drukčijeg mišljenja koje se tek u slutnjama probijalo izvan okvira kraja metafizike. Bila je to posljednja velika filozofijska knjiga s Heideggerovim tragom koja je problematizirala bit novoga mišljenja i nemogućnost političkoga djelovanja na zasadama starih i nemuštih pojmova klasne borbe, aktivizma, dijalektike i revolucije. Ove *Transverzale* su u nekoliko paragrafa nužno podsjećanje na ono što sam u svojim brojnim knjigama o porazu mišljenja „revolucije“, a izričito u knjizi *Doba oligarhije: Od informacijske ekonomije do politike događaja*, Litteris, Zagreb, 2017., zapečatio kad sam najavio kako mišljenje tehnosfere kao realizirane kibernetike sve takve alternative kapitalizmu čini nevjerodostojnima i još k tome već viđenim iluzornim i naivnim utopizmima. A problem je u tome što svaka utopija postaje distopija, kao što je svaka revolucija završila u kontrarevoluciji.

Zašto? Ne nipošto zato što je riječ o pokvarenosti „ljudske prirode“ koja teži da slobodu čovjeka suspregne u „dobrovoljno ropstvo“ kapitalu, već zato što je logika suvremenoga kapitalizma izvan njegove „biti“. To samo znači da tehnosfera kao „bit“ informacijsko-kognitivnoga kapitalizma nadilazi ono što su Marx, kao i Lenjin na njegovu tragu, nazivali „dječjim bolestima“ ljevice od blankizma do menjševizma, ali isto tako i od totalitarizma do autokratskih skretanja lenjinizma-staljinizma. Još jednom. Moć tehnosfere nije nikakva društvena i politička moć Kapitala u njegovu ekonomsko-kulturalnome modusu djelovanja kroz ideologiju neoliberalne aksiomatike, kako bi to kazali Deleuze i Guattari u *Tisuću platoa*. Naprotiv, Moć postaje neljudskoga karaktera, postaje ono što kroz društva kontrole djeluje kao kaskijanski proces i preobrazba univerzalne tehno-strukture koja osvaja svijet i od njega stvara disciplinarnu matricu za vladanje kao upravljaštvo, (fr. *gouvernementalité*), kako to u svojim studijima o biopolitici i neoliberalizmu tvrdi Michel Foucault. Kad se to događa

zaslugom tehnoznanstvenoga obrata u biti kibernetike, tada čovjek više nije subjekt „revolucije“, a „rad više nije supstancija informacijsko-kognitivnoga kapitalizma. Umjesto Sutlićeva *svijeta rada* kao realiziranoga nihilizma globalno-planetarnoga kapitalizma na djelu je vladavina novoga apsoluta onkraj povijesti, čija je bit u tehnološkoj singularnosti. Tehnosfera postaje imanentna transcendencija samoga života kojim upravlja umjetna inteligencija koja nadilazi razlike tzv. materijalnoga i nematerijalnog ili intelektualnog rada. Političke borbe sindikata protiv kapitala od 1990ih su zanemarive jer je kapitalizam u potpunosti preselio svoje djelovanje u šmitovski *Großraum*, a rad se dematerijalizirao i iznova industrijalizirao u prostorima kojima ne vlada suverenost tradicionalne nacionalne države, već eksteritorijalnost transnacionalnih korporacija.

I baš zato što je država u doba postimperijalne suverenosti sluga društvima spektakla i kontrole, a to nije obnova građanskoga društva već kraj društvenosti kao takve i vladavina univerzalnoga globalno-planetarnoga „otuđenja“, svaka je politička borba koja teži slomiti Kapital destrukcijom nacionalne države zapravo nemušta i jadona ne-alternativa ovome tzv. svjetskome poretku. Kad se pojavio, nisam Pickettjev *Kapital u 21. stoljeću* smatrao baš nikakvom socijal-reformatorskom alternativom kapitalizmu kao ni bilo koje „aktivističke“ strategije mikro-makro-otpora u tom smjeru iz jednostavnog razloga što je tzv. politička ekonomija info-kognitivnoga kapitalizma apsolutno *passé* u svim svojim dosezima i pojmovno-kategorijalnim izvodima. Ova tzv. pozitivna znanost deskripcije i analize događanja, kojim se kapitalizam odvija u procesu kojim trojni obrazac robe-novca-kapitala postaje „zakon“ metamorfoze apstraktno-konkretnoga rada u situaciji kad u 21. stoljeću tehnoznanosti stvaraju uvjete za autopoietičku strukturu kojim se umjetni život pretvara u korporativno znanje bez subjekta, nema više svoje „revolucionarno“ značenje promjene otuđenoga svijeta rada i njegova relikta građanskoga društva. Kategorija rada kao izvora vrijednosti je destruirana iznutra, a kategorija kapitala se neprestano dekonstruira tako što se

seli iz jedne u drugu sferu. Granice kapitalizma ne mogu se srušiti političkim nasiljem protiv Države, jer je ona fikcija i sablast zastarjelog koncepta teritorijalne suverenosti. Ono što će se urušiti u svojoj entropiji i kaosu kao metastabilnoj ravnoteži kapitalizma i tehnosfere jest sam globalno-planetarni društveni poredak zasnovan na višku vrijednosti i profitu onog trenutka kad sustav i svijet života postanu u potpunosti dematerijalizirani. Kapitalizam nema „budućnost“ samo zato što je kraj povijesti u znaku posvemašnje vladavine tehnosfere koja nužno preobražava ono živo u ono umjetno i stoga je jedina preostala „revolucija“ u dosezanju beskonačne brzine realizacije tehnološke singularnosti s kojom prestaje svaki dualizam mišljenja i bitka, forme i sadržaja, rada i kapitala.

Borci protiv tehnosfere u liku ChatGPT-a nalikuju prvim sindikalnim ludistima s „pajserima“ koji su razbijali strojeve u zlatno doba protoindustrijske revolucije poput ikonoklastične radničke klase kojoj oduzimaju kruh bezdušne sluge kapitalo-mehanofere. Kritičari tehno-kapitalizma nostalgичno se vraćaju eko-fundamentalističkim pastoralama protiv rastuće eksploatacije prirode. Inače, za pouku, njihove prethodnike u 19. stoljeću Marx je bezobzirno ironizirao kao avangardu feudalnoga socijalizma. Sve je to jadno i žalosno. Ako sam za takve pseudo-utopije možda prije stanovitog prohujaloga vremena imao neke „samilosti“, sada definitivno nemam! Antropocen i njegovi kritičari kapitalizma nisu dostojni bilo kakve tzv. radikalne kritike. Problem je mnogo složeniji od bilo kakve „kritike svega opstojećega“, te rane Marxove postavke, koja danas nije ni po čemu „aktualna“, jer je ono što je opstojeće čista virtualna aktualizacija nužnosti apokaliptičkoga događaja kao singularne kontingencije svijeta kojim vladaju autokratsko-posttotalitarni sustavi politike zatiranja Drugoga. Kapitalizam je kao autokratsko-posttotalitarno upravljanje svijetom sinteza proizvodnje-potrošnje tehnosfere u formi umjetne inteligencije koja autopoietički uspostavlja Moć nad svime što jest kroz militarizam i društvo spektakla. Biti-protiv ovog „svijeta“ ne znači snatriti o ne-moći kao alternativni, o utopiji koja ni u SF-u više

nema danas opravdanje. Biti-protiv ovog „svijeta“ znači misliti njegove fundamentalne sklopove s novim pojmovima koji nadilaze nemušto razmetanje alternativama kapitalizmu. Da, kapitalizam će se srušiti sam od sebe onog trenutka kad ničeanski rečeno pustinja u svojem rastu proguta samu sebe i postane implozija ljudskog-suviše-ljudskoga s onu stranu ovog mahnitoga nihilizma proizvodnje-radi-proizvodnje i potrošnje-radi-potrošnje samoga života. A komunizam? Za to više nema ni vremena ni prostora, a ni ljudi. Tesla je htio besplatni Internet za sve na svijetu, da to tako kažemo anticipativno, iz elementarne suosjećajnosti i želje za jednakošću i pravednošću svijeta. To je tako jednostavno i moguće, ali nije stvarno i nužno sve dok postoje države i tržište i sve dok je temeljni pokretač kapitalizma ljudska želja za prisvajanjem Drugoga u formi robe-stvari-objekta. Tehnosfera nadilazi sve dosad viđeno i jedino je preostalo sredstvo-svrha ove totalne entropije kao uvjeta mogućnosti Novoga. Kako je ono pjevao Hölderlin u elegiji *Patmos*?

Gdje prebiva opasnost, raste i ono spasonosno.

§ 85. O arhitekturi kao stroju vremena

U svojim ubitačno-narcističko-kritičkim zapisima i teorijskim manifestima, knjigama, intervencijama u javni diskurs o usponu i propasti ne samo hrvatske arhitekture Krešimir Rogina izjavljuje bez kompromisa da arhitekti više nemaju svoje mjesto uzvišenih graditelja u prostoru dolaskom umjetne inteligencije, već ih jedino spašava od mesijanske eutanazije selidba u područje čistog duha kojim

arhitektura prostor iznova promišlja i stvara-razara, baš onako kako je to kazao Walter Gropius da su sva naša djela samo krhotine. Rogina je kao moj dugogodišnji bliski prijatelj i suputnik u ovom „ludilu“ zvanom promišljanje suvremenosti na istoj liniji kao i moje postavke iz četvrtog sveska *Tehnosfere* u kojem se bavim pitanjem o „sudbini“ arhitekture nakon realizacije metafizike i kibernetičkome sklopu informacije-povratne sprege-kontrole-komunikacije. Ono što ne žele razumjeti tzv. filozofi u našoj maloj morbidnoj Arkadiji posvećeni istraživanju uglavnom ničega iz tradicije i modernosti shvaća jedan radikalno postmoderni arhitekt-pisac-provokator u svojim analizama digitalnoga doba još od 1990-ih godina. U biblioteci „Psefizma“ izdavača DAGGK, u kojem je kao urednik objavio niz knjiga Baudrillarda, Virilioa, Le Corbusiera, Cachéa, Tschumija, Augéa i drugih filozofa, antropologa i arhitekata, ustrajno je zagovarao onaj pristup koji povezuje veličajne vrhove arhitektonskoga majstorstva i ekscentričnog otvaranja apsolutno novih perspektiva u mišljenju-stvaranju koje arhitekturu približava eksperimentalnoj igri suvremene umjetnosti u trijadi instalacije-performativnosti-konceptualnosti. Razumijemo se i kad šutimo jedan protiv drugoga, i kad se ne slažemo oko nekih pitanja, primjerice oko statusa Rema Koolhaasa i njegova koncepta generičkoga grada. No, nije predmet ovog paragrafa naša interakcija u prožimanju filozofske analize arhitekture s arhitektonskom teorijom i praksom. Ne, ono što me posebno intrigira u njegovu pristupu uvjetno rečeno modernističkoj tradiciji arhitekture na ovim prostorima jest njegova apsolutna apologija djela Viktora Kovačića kao prvoga u Pantheonu jedne jadne i bijedne kulture kao što je hrvatska koja i nadalje uzdajući se u načelo mediokritetstva i obuzdavanja i neutraliziranja velikih osobnosti jaše na metli tihe inkvizicije i javnoga odstrela svojih nesvodivih razmetnih sinova i kćeri. Rogina, dakle, tvrdi da je moderni duh Kovačićeve arhitekture u odnosu na isti slučaj slovenskog genija Jožeta Plečnika daleko iznad potonjeg s njegovim anticipirajućim stilom postmodernoga eklekticizma. I obrazlaže svoju tvrdnju da je Viktor Kovačić sav u ideji čiste materije kao ideje gradnje i vizualizacije

prostora u duhu neoklasicizma, dok je Plečnik simbolizacija čiste forme u prostoru kontinuiteta povijesne tradicije poput njegova slavnog tromostovlja u Ljubljani i rekonstrukcije dvorca Hradčani u Pragu.

Plečnik je, recimo to tako neobvezno i slikovito, platonist po zadatku spoja figuracije i ornamenta u strukturu moderne gradnje i urbanizma, dok je Kovačić neoklasični aristotelovski modernist kojemu je posvećenost titanskome oslobođenju forme iz arhajske moći materije egzistencijalna zadaća. Rogina poštuje Plečnikov projekt obnove i razgradnje povijesti iako ga ironizira i katkad mu prigovara sklonost pretjeranome esteticizmu kao kiču. Za njega je Kovačić naprosto paradigma čistoće duha modernizma jer ništa ne mistificira i ništa ne uvodi suvišno u svoju ideju jasnoće i kristalne strukture arhitektonskoga upisa u tkivo življenja nakon kraja slavne i neslavne tradicije gradogradnje. Problem s odnosom forme i materije, uvjetno kazano, jest u tome što je ova tipologija moderne i postmoderne arhitekture imala svoj referencijalni okvir društva i kulture kao znaka bezuvjetnoga napretka i skladnoga razvitka prostora izgradnje-razgradnje. Duh materije i duša forme unatoč silnih razlika u pristupu skladno su mogle prebivati jer ih je povezivala metafizička struktura onog što je već i suprematistički avangardist Kazimir Maljevič u svojim manifestima ostavio nedodirljivim u refleksiji odnosa staroga i novoga. To nedirnuto bijaše ideja grčkoga hrama kao univerzalnoga znaka s kojim arhitektura postaje umjetničko preoblikovanje ne samo prostora gradskoga obitavanja, već ponajprije smisla modernoga života koji postaje dinamičan i transverzalan u svim aspektima.

Što je, dakle, bit ove raspre između modernizma i historicizma, neoklasicizma i postmodernizma u zamecima između Kovačića i Plečnika? Ne zacijelo da bismo se navijački svrstali uz jednog ili drugoga, pa glorificirali materiju i aktualnost naspram forme i bezvremenosti. Ne isto tako da bismo kritički prigovarali materijalistima i formalistima da su nedostatno poticajni za buduću arhitekturu, koja je uostalom posve ostala bez svojeg metafizičkoga

oslonca i pluta u kibernetičkoj igri oprostorenja (*Spatializing*) i jednolične zapalosti u korporativnu logiku informacijskoga kapitalizma 'developera' i njihove svete mantre tzv. sinergije poduzetništva, inovacija i kreativnosti u tzv. epohi vladavine pragmatičkoga jezika *know-how* mišljenja. Ništa od toga. I Kovačić i Plečnik su tragovi onog što je arhitektura nepovratno izgubila, a to je demijurški čin stvaranja djela-kao-događaja ljepote, uzvišenosti, znaka i funkcionalnosti arhitekture koja je mogla još imati svoju autonomiju u doba nastanka ideja kuće kao stroja vremena. Danas je to muzealizirano zlatno doba arhitekta-kao-umjetnika koji je stvarao povijest i protiv svoje volje. Tehnosfera konstruira situacije i događaje, kao što digitalna arhitektura postaje estetizirano dizajniranje svijeta kao trijade potrošnje, prometa i zabave u tzv. generičkome gradu koji se urušava u svojim krhkim platformama od struna zato što je vrijeme preostalo za arhitekturu ono koje formalno i materijalno „oprostoruje“ ništa drugo negoli ustrojeno mišljenje totalne mobilizacije gradova kao apokaliptičkih metropolisa bez duha i duše, onog što su Grci nazivali *kerygma* i *psyché*. Arhitektura onkraj opreka forme i materije svodi se na društvo kontrole i na interaktivnu komunikaciju između znakova i slika bez značenja. I to je ono što se ne može izmijeniti nikakvom novom 'revolucijom' ni estetskom niti političkom, kao ni povratkom Kovačiću ili Plečniku, jer je prošlo vrijeme ljepote i utopije. Ovo je jednostavno doba entropije i zato nije začudno što je pred kraj života Francis Bacon slikao pijesak nalik pustinjskim dinama i što se posljednje mjesto gradnje u prostoru pronalazi još samo u pustinji koja raste neizmjereno, naprosto raste i to je naprosto tako.

§ 86. O nemogućnosti budućega društva

Postoji li još uopće ono što je bila stvarnost i utopija moderne tzv. društvene teorije od sociologije do prava, od ekonomije do političkih znanosti – društvo

(*society, Gesellschaft*)? Ako je već Max Weber, otac-utemeljitelj moderne sociologije smatrao pojam društva, a to samo nastavlja njemački sociolog tzv. društva rizika u globalnome poretku Ulrich Beck, naime zombi-kategorijom, pa koji je onda uopće predmet vodeće društvene znanosti kao što je to sociologija? Reći će se, umjesto statičkoga okvira građanskoga društva modernosti koji je sve pod sebe supsumirao, u tzv. postmodernome dobu susrećemo se s nadomjescima izvorne društvenosti društva kao što su to mediji, komunikacija, kultura, stilovi života, te naposljetku ono što Manuel Castells naziva mrežom i umreženim društvom (*network society*). Nema dvojbe da je pojam društva bio sinonim za oblik zajedničkoga obitavanja i kolektivne egzistencije na ograničenom području zemlje i da se uspostavio kao fiksni označitelj tek s počecima nastanka teritorijalne cjelovitosti nacija-država u Europi od 17. stoljeća kad se, prema genealogijskim istraživanjima Michela Foucaulta profilirao i moderni koncept suverenosti. Društva su za razliku od političke ograničenosti vladavine nacije-države propulzivnija, te se ne mogu svesti jedino na ono političko i politiku u smislu vladanja i upravljanja zajednicom na autokratski ili demokratski način. Sjetimo se kako su od 1960ih godina neprestano nastajali novi pojmovi za ono što pripada društvenim odnosima i kategorijama društva, a pritom se vodila raspra o tome je li uzrok nastanku novih oblika društvenosti u novim informacijskim tehnologijama ili je društvo ono koje neovisno od prožetosti tehnikom ispunjava neke svoje autonomne funkcije i svrhe. Ti su pojmovi bili postindustrijsko društvo, postmoderno društvo, telematsko društvo, društvo spektakla, društvo doživljaja, disciplinarno ili nadzorno društvo i društvo kontrole. Evo imena onih koji stoje iza navedenih pojmova: Amitai Etzioni i Alain Touraine, Jean-François Lyotard, Vilém Flusser, Guy Debord, Gerhard Schulze, Michel Foucault i Gilles Deleuze. Budući da sam o tome promišljao u nizu svojih knjiga od *Politike identiteta, Vizualnih komunikacija, Posthumanoga stanja, Doba oligarhije do Nemezisa*, ovdje valja ustvrditi samo da je problem s održivošću pojma „društva“ bio sagledan već u Marxa koji je u *Kapitalu* povijesno-epohalno doveo u pitanje

ono što omogućuje egzistenciju građanskoga društva u moderno doba, a to je, dakako, kapitalistički način proizvodnje sa stalnim inoviranjem proizvodnih snaga (znanosti, tehnologije, industrije). Umjesto „društva“ kao derivata kapitalističkoga procesa otuđenja i postvarenja biti čovjeka, Marx je rabio za tzv. buduće društvo komunizma izraz neotuđene zajednice udruženih proizvođača.

Kapitalizam druge polovine 20. stoljeća je u svojem globalno-planetarnome usponu dospio do napretka i razvitka ne samo znanosti i tehnologije, već i do prelaska iz materijalnosti u nematerijalnost s vladavinom kibernetike i temeljnoga pojma informacije. Otuda su tzv. informacijsko-komunikacijske tehnologije s nastankom digitalnoga doba uspostavile hegemoniju i posvemašnju vladavinu tehnosfere u svim aspektima svijeta sustava i svijeta života koja smjera u tendenciji do realizacije tehnološke singularnosti. Bit društva, dakle, nije ništa društveno niti zajedničko u smislu Marxove postavke o zajedničkome vlasništvu nad sredstvima za proizvodnju ili, pak, Heideggerova pojma subitka (*Mitsein*) iz *Bitka i vremena* koji se suprotstavlja modernome nihilizmu otuđenja i bezavičajnosti čovjeka u masovnome društvu tehničke reprodukcije života. Umjesto toga, bit se društva realizira u onome što je neljudsko kao takvo, u novoj nadomjesnoj „druževnosti“ koju omogućuju mediji kao sredstvo-svrha interaktivne komunikacije. Drugim riječima, od društva kao tzv. neposrednosti odnosa u zajednici socijaliziranih pojedinaca ne ostaje ništa drugo do nedjeljivi ostatak koji je tu-i-takvu druževnost zapravo i proizveo poput današnjeg vladajućeg neoliberalnoga korporativnog kapitalizma koji se još naziva i kognitivnim ili estetskim kapitalizmom. Nije društvo nikakva autonomna struktura tzv. društvenih odnosa, što je tautologija, već strukturalističkim rječnikom kazano subordinirani poredak značenja nečeg što mu je superordinirano i što čini temeljni Označitelj kulture unutar takvog već uvijek „pokorenoga“ društva. Pritom valja zaboraviti na one romantično-pastoralno-feudalne postmoderne socijaliste koji pronalaze puste otoke i Arkadije

predmodernih formi društava kao tzv. alternative i protuforme *Imperiju*, kao u teorijskim postavkama Michaela Hardta i Antonija Negrija. To se više ne da čitati, sve te olinjale fraze o „imperijalizmu“ i „demokratskome socijalizmu“, pobuni protiv svođenja društva na mreže i umreženost korporativne logike upravljaštva, jer su mahom posrijedi posve olinjali argumenti koji pretpostavljaju valjda da će svijet u neposrednoj budućnosti biti utopija zajedništva u „odrastu“ i „polu-siromaštvu i polu-bogatstvu“, a ne nastavak ove entropije i kaosa u metastabilnoj ravnoteži tehnosfere i samoga života koji nadilazi metafizičko razlikovanje pojedinca i zajednice, singularnosti i kolektiviteta. Bit je društva onkraj bilo kakve utopije-distopije svih onih pojmova koji su tehničke naravi poput postindustrije, telematike, postmoderne, spektakla, doživljaja, discipline, nadzora i kontrole. Sve te značajke nove društvenosti u doba tehnosfere su samo aplikacije i izvedenice onog fundamentalnoga sklopa koji usudno dovodi do iščeznuća društva u kibernetičkoj strukturi umjetnoga života. Taj sklop određuje bit tehnosfere i određen je pojmovljem *računanja-planiranja-konstrukcije*. Sva su društva danas uistinu samo to u svojoj primarnoj održivosti kao težnji za preživljavanjem u svijetu koji se ne može više „revolucionirati“ tako da se valjda nove društvene elite odluče da mnoštvu daju svu vlast u laboratorijama tehnoznanstvenoga obrata u biti samoga života uopće. Foucault je naposljetku postavio zapovjed kako se društvo mora obraniti. No, od koga? Zla kapitalizma ili od prijetnje rasapa u kaosu koji se više ne može „racionalizirati“ izvana, jer je sama jezgra poretka trula i ništavna, i antropocen više nema nikakve izgleda za obrat osim u radikalnome ozbiljenju tehnosfere koja autopoietički sve ove besmislenosti loših i olinjalih teorija pseudo-marksizma naprosto čini nedjelotvornim. Obrana i posljednji dani „društva“ kao i tzv. društvenih znanosti koje se još nekako održavaju na životu kao zombi-metafizika i ne zaslužuju više od otmjena prezira i lagodna zaborava na davne dane borbe za slobodu, jednakost i pravednost.

§ 87. O kraju ludosti i ludila metafizike

Čovjek kao *animal rationale* ima mogućnost da se osim genija rađa i postaje luđakom. I to nije tek negacija razuma i uma, već ono o-sebi (*an-sich*) autentično što životu kao egzistencijalnoj ludosti podaruje ekscentričnu pozicionalnost, da se poslužim pojmom filozofskoga antropologa Helmutha Plessnera. Kad se uđe „dubinski“ u tajne metafizike kao matrice zapadnjačkoga mišljenja od Platona do Hegela, vidi se da je ova dvojna trojnost vertikalno-horizentalnih odnosa pojmova i kategorija filozofije i svih iz nje izvedenih znanosti, a umjetnost se u tome podrazumijeva, rezultat začetne i početne sudbine pokušaja utemeljenja onog što je bestemeljno poput slobode kako to Heidegger na tragu Schellinga pokazuje u raspravi *Wom Wesen des Grundes* iz 1929. godine. Fernando Pessoa, pak, u jednom fragmentu svoje *Knjige nemira* metafizičkome mišljenju i življenju na tom tragu određuje granice upravo tako što tvrdi da je posrijedi inherentno ludilo samoga sustava mišljenja kao takvoga. Jer kad ono što je nevidljivo daje vidljivome da se pojavljuje, a ono onkraj uma stvara mogućnost da um vlada svijetom, tada je logika kontradikcija već unaprijed ono mišljenje koje nas vodi ovim „ludim labirintom“ znakova i simbola onostranoga u ovostranosti. Nije slučajno Ludwig Wittgensten zato kazao da je svijet slučaj, da je zbilja i faktičnost najveća mistika uopće i da je zadaća filozofije da nas izbavi iz mišolovke razuma pravilnom uporabom jezika kao jezičnih igri u stvaranju formi života. Za onoga tko je ulovljen u mreže kontingentne nužnosti ludila stvari stoje i tragično i komično. Tragično zato jer su žrtve metafizike i ne mogu nikome dokazati da je njihovo Realno jedino njihovo Realno poput onog Baudelaireova postulata iz *Spleena Pariza* kad pjeva *Anywhere out of the World*. Zato su ljudi nazbilj, što bi rekao Držićev Pomet, zapravo istinski ljudi kojima vlada njihovo Imaginarno, a ne simboličko i Realno, govoreći pojmovljem Lacana. Stvar je komična za njih, a za nas tragična jer kao što pijanac i autist ne može shvatiti

Drugoga u njegovoj normalnosti osim kao abnormalnoga, tako i obratno slučaj posvemašnje normalnosti i racionalnosti odgovara formi čiste tehnoznanstvene samosvijesti koja svoju bit zadobiva iz nastajanja da postane objekt *X* i posljednji stadij onto-kozmoške evolucije u tehnološkoj singularnosti. Sve izvan ove „mahnite racionalnosti“ jest vrijedno ludosti i ludila, ako ne i nešto gore od toga.

Onaj koji je ovo ontologijski prvi najradikalnije proživio, ovaj obrat u biti metafizike kao inherentnoga ludila zapadnjačkoga mišljenja bio je Friedrich W. Nietzsche. Njegova postavka o smrti Boga kao kraju metafizike i proglašenju umjetničkoga bivanja najvišim dosegom egzistencijalne slobode čovjeka nužno je morala po njega završiti kobno, onim što Pierre Klossowski u divnoj knjizi o njemu naslovljenoj *Začarani krug naziva torinskim ushićenjem*. Ako, naime, umjetnost kao bivanje onog što Nietzsche promišlja kao vječno vraćanje jednakoga označava upravo taj prstenujući događaj vječne novosti samopotvrđivanja života, onda je razvidno da su njegovi temeljni likovi lakrdijaši, satiri, dionizijski utjelovljeni ekscentrici, ono što u jednoj pjesmi glasi ovako: *Nur Narr, nur Dichter!* Nitko to nije tragičnije proživio u 20. stoljeću od najradikalnijeg umjetnika koji je obrat u biti metafizike doveo do krajnjih vrhunaca u svojem približavanju suncu kroz mahnitost egzistencije – Antonin Artaud.³⁶ Ludost i ludilo su ontologijski gledano ono što razlikuje bitak i biće, otvorenost događaja i sam život u formi boli i patnje duše i duha kao korporalnosti čovjeka koji se svagda nalazi razapet između užasa življenja i njegova estetskoga užitka. Treće postoji. Da, postoji tek onda kad metafizika biva realizirana u tehnosferi. Tek tada više nema razloga za bilo kakvo novo 'torinsko ushićenje' ili zatočenje u klinikama Rodeza. Umjesto ove *Unheimlich*-situacije sve smjera racionaliziranju tehnosfere u stvaranju svijeta koji Gilles Deleuze i Felix Guattari u *Anti-Edipu* određuju ovako.

³⁶ Žarko Paić, *Antonin Artaud: Sunce i mahnitost*, Litteris, Zagreb, 2022.

Zemlja postaje ludnica.

Prednatalnom selekcijom, kloniranjem i drugim zahvatima sintetičke biologije ludost i ludilo postaje neutralizirano i suspendirano kao posljednji relikv realizirane metafizike. Biti-lud znači imati rijetku povlasticu življenja koja se ne daje više bilo kome.

Nur Narr, nur Dichter!

§ 88. O apologiji prstiju

U eseju „Oživljavanje slike“ u kojem se bavi slikarstvom Diega Velázquezova španjolski filozof Ortega y Gasset lucidno upućuje na problem korelacije između uma i tjelesnosti iz obrata tradicionalne metafizičke sheme platonizma prema kojem ideje određuje pojavnost stvarnosti. Sada, naime, sami prsti slikar-majstora postaju stvaralački organ nastanka ljepote i uzvišenosti.

„Slikarski prsti su, kaže Bellini, talijanski pisac iz istoga 17. stoljeća, *dita pensosa*, misaoni prsti, prsti koji razmišljaju i u kojima je sažet sav naboj nečijeg postojanja, kao u prekidaču dinamo stroja prije no što će sijevnuti iskra. I upravo je to ono što trebamo oživjeti, ponovno vidjeti kako se događa, djeluje i nastaje, kako bismo mogli tvrditi da uistinu vidimo potez kistom.“³⁷

Prsti su materijalno-energetski eficientni uzrok stvaranja novoga. To može biti bilo što, zidarstvo, kuhanje, pantomima, pisanje, bacanje kamena u more za vrijeme oseke koji pravi divne osmice na površini. Stvaranje nije moguće svesti

³⁷ José Ortega y Gasset, „Oživljavanje slike“, u: *Dehumanizacija umjetnosti i drugi eseji*, Litteris, Zagreb, 2007., str. 117. Sa španjolskoga prevela Dunja Frankol.

jedino na tzv. umjetnost kao neki sveti prostor odjelovljivanja bitka. No, prsti u kibernetičkome shvaćanju više nisu *dita pensiosa* već digitalni neurokognitivni „alat“ proizvođenja umjetne stvarnosti s kojom postajemo atraktori tehničkoga svijeta. Uostalom, digitalnost se odnosi na pokrete prstiju na tipkovnici, na pokretu „miša“ koji omogućuje brzinu kretanja slikom izmjerenom u pikselima na tzv. sučelju računala. Ova prstomisaona operacija stvaranja novoga događaja počiva na pojmovlju kontingencije i emergencije, te virtualne aktualizacije a ne na kantovskim kategorijama modalnosti kao što su mogućnost, zbilja i nužnost. Pogledamo li kako se razlika između prstiju u baroknome španjolskome slikarstvu i onih u okružju digitalnoga dizajna s pomoću umjetne inteligencije odigrava u načinu materijaliziranja/dematerijaliziranja površine na kojoj ostaju tragovi i znakovi stvaranja novoga, vidjet ćemo kako se u prvome slučaju radi o otporu drva, stakla, papira i njihovoj grubosti spram minucioznoga nasilja kista ili pisaljke koji urezuju samu ideju u materiju kao čistu formu slikarstva i spisateljstva. U drugome, pak, slučaju posrijedi je glatkoća i čistoća artificijelne površine s kojom se stapamo i uranjamo u virtualnost bez otpora. Sjetite se, Vi analogni dinosauri Guttenbergove galaksije kakav sam i sam, kako smo brutalno lomili prste na mehaničkim pisacim strojevima 1970-1980ih godina i kako se do praskozorja čula buka one strojopisne kugle i valjka koja kad dođe na kraj reda zahtijeva prebacivanje s pomoću okretaja uređaja s desne strane, a papir šušti među prstima poput svitka božanstvenog vrgoračkoga duhana. Sada, hm, sada, prsti su izravno povezani s našim umornim mozgom i mozgovljem, pa smo osuđeni na programsku podršku onog što neurokognitivisti pripisuju enaktivnoj svijesti. Vjerojatno će se ubrzo završiti ovaj digitalni ples homokibernetičkoga svijeta čim *AI* dospije do stadija *autopoiesisa* i čim nam u uho ugrade senzore nalik onima iz Borg-kolonije u nekoliko sjajnih epizoda TV-serije *Zvezdane staze*.

Prsti će nam biti možda manje stvaralački usmjereni na hvatanje i oblikovanje formi u metamorfnoj stvarnosti postdigitalnoga svijeta aplikacija i neurokognitivnih mreža. No, nećemo ih izgubiti kao nepotreban instrument ove posljednje preobrazbe biološke tjelesnosti u tehnološku singularnost. Mislio sam da ću kad prestanem pušiti ujedno prestati i misliti. Kad dođe taj dan, taj strašni dan apsolutnoga pročišćenja tijela, duh će mi prestati proizvoditi refleksivne ludorije i stvarati te silne problematične pojmove jer će mi ruke i prsti biti lišeni ovisnosti i elementarnoga zadovoljstva u radu na *Lustprinzipu*. Nije mi tada još palo na pamet da će time ovo posvemašnje oslobođenje od tjelesnih nakupina otrova biti duhovna preobrazba i put spram čiste misaone avanture koja nadilazi sve prethodno u znaku robovanja užitku prstohvatne metafizike *corpusa mysticuma*. Prsti koji motaju cigaretu i plešu u ritmu ničeanskih lutanja prostorima prevladane metafizike kakvi bijahu oni Vanje Sutlića ili poetska *mappa mundi* autora zbirke *Diktator Josipa Severa dok se ne dimi „hašiš“* kao i prozna *kozmogonija dima i magle u liku Danila Kiša dok njegova duša ispraća Oca E.S. s kolodvora u Subotici na dugome putu u krematorij izabranoga naroda, to su PRSTI onkraj svekolike tjelesne tragedije uzvišenoga duhovnog bitka, to su PRSTI mitopoetske vedrine stvaranja u ovom jednokratnome životu koji se živi u posvećenosti mudrosti i muzama tamnoga sjaja*. Nije, dakle, sve iščezlo s krajem onih misaonih prstiju o kojem tako divno zbori španjolski filozofski Don Kihot. Premjestilo se u nešto posve drukčije i drugo, u prostor čistine i nigdine, u duh tehnosfere s kojim svakodnevno općimo i odlazimo čak i u smrt poput digitalnoga traga praznine koji se „učitava“ u naše drugo JA, ono koje pripada posthumanome stanju i koje je kao i Sokratova duša naprosto besmrtno i zauvijek kruži svemirom poput glatkoće crnoga megalita iz Kubrickova filma *2001. Odiseja u svemiru*.

Ah, prsti moji misaoni, opustite se i onda full speed ahead, čeka Vas još toliko nezapisanih stranica u transverzalnoj povijesti svijeta! Čitav arhipelag snova i vizija nadolazeće filozofije.

§ 89. O ekstropiji

Metafizika je svoje pojmove stvarala polazeći od njezina ustrojstva koje je Heidegger nazvao onto-teologijskim, a Sutlić onto-teo-kozmo-antropologijskim. Uvijek je stoga riječ o logici kontradikcije i o trijadama. Primjerice, odnos ideje i pojave, te poredak teorije, prakse i proizvodnje u Platona kao paradigmatškoga mislioca zapadnjačke filozofije. Taj odnos je već uvijek zadan zakonom kauzalnosti i načelom teleologije, što znači da je prvotno i začetno ono što usudno određuje posljednje i konačno. Kibernetika se, pak, pojmovno „demokratizira“ i iz horizontalnosti djelovanja transverzalno konstruira binarne opreke ili dvojstva, koja su međusobno suprotstavljena, ali tako da su korelativna. U Deleuzea i Guattarija u spisima *Anti-Edip* i *Tisuću platoa* imamo tako pojmovni par deteritorijalizacije/reteritorijalizacije. Naravno, već je otuda bjelodano da ova ontologijska verzija antiesencijalizma pretpostavlja umjesto nužnosti vladavinu slučaja, a umjesto bitka-bića-bitosti čovjeka na djelu je singularnost događaja u postajanju (*devenir*) mnoštvom i razlikom.³⁸ U suvremenim teorijama posthumanizma i transhumanizma koje su nastavak kibernetike drugim sredstvima pojavljuje se tako ključan pojam ekstropije koji nije samo suprotnost entropiji, već ima i dodatno značenje.

Entropija je, naime, koncept koji se koristi u dva glavna područja fizike: termodinamici i statističkoj mehanici. Entropija ima različite definicije u različitim područjima. Na primjer, može se odnositi na energiju koja nije prisutna, informacije koje su izgubljene, kretanje prema homogenosti ili gubitak razlike, ili pomak prema slučajnosti. U smislu zdravog razuma, entropija se može smatrati

³⁸ Žarko Paić, *Mišljenje kao događaj: Kako čitati Deleuzea*, Mizantrop, Zagreb, 2022.

sinonimom za fragmentaciju ili dezintegraciju u sustavu. Zamislimo kako pijemo hladnu čašu ledene vode vrućeg ljetnog dana. Za kratko vrijeme, led se počinje topiti zbog topline. Ovo je entropija. Ekstropija je suprotnost entropiji i odnosi se na samoorganizaciju koja se odvija unutar sustava. Tada raste složenost, red i koherentnost. Ekstropija se može poistovjetiti s našim uobičajenim pojmovima generiranje i integracija. Zamislimo jato ptica koje lete nebom. Niti jedna ptica ne koordinira niti ima svijest o jatu kao cjelini. Ali inteligentno ponašanje svih pojedinačnih ptica udružuje se kako bi se stvorilo jato koje ima nova svojstva. Kada govorimo o nastajanju, mislimo na klasičnu frazu da je cjelina veća od zbroja svojih dijelova. Kad sve spojimo, dobijemo nešto potpuno novo i novo, što dosad nismo imali samo s odvojenim dijelovima. Ova dva koncepta, entropije i ekstropije, djeluju u mnogim područjima svemira od kozmologije do ljudskoga uma i društva, kao dinamika između dezintegracije i reintegracije. Ovo su područja i polja u kojima se javljaju ideje entropije/ekstropije, dijela/cjeline, fragmentacije/integracije:

Fizika/kozmologija: Veliki prasak i kasnija evolucija fizičkoga svemira uključili su procese fragmentacije i integracije koji su se isprepleli i doveli do stanja prirode koje sada postoji. Od beskrajno guste jezgre energije koja je eksplodirala i širila se, hlađenje svemira tijekom vremena svjedočilo je o razini rastuće složenosti koja je formirala samu materiju. Kemija: Raznolikost kemijske stvarnosti koja je danas prisutna proizvod je entropije/ekstropije i fragmentacije/integracije različitih oblika materije. Mnogi kemijski elementi koji postoje nastali su procesima sve veće integracije, dezintegracije i reintegracije atoma i molekula. Naše razumijevanje ovih kemijskih procesa doseglo je točku u kojoj su neke od naših novootkrivenih kemijskih elemenata zapravo proizveli ljudi. Biologija: Proces biološke evolucije i prirodne selekcije očituju više razine složenosti u obliku organizama koji se temelje na kemijskim sustavima. Principi genetike, fiziologije i anatomije premošćuju jaz između ovih razina kemije i

biologije. Sve veća zamršenost ovih sustava vidljiva je u strukturi i funkciji bioloških organizama. Ipak, ova integracija dolazi s rastućom prisutnošću potencijalne entropije u obliku bolesti i smrti. Stoga biološki sustavi jasno utjelovljuju dualne procese entropije i ekstropije. Neuroznanost: Ljudski mozak je najsloženiji objekt u fizičkome svemiru. Kao biokemijski sustav, materijalni je supstrat ljudskog uma. Mozak se sastoji od mnogih neuralnih sustava koji imaju različite strukture, funkcije i međusobne interakcije. Ovi sustavi redovito prolaze kroz sinaptičko rezanje (gube se veze), sinaptogenezu (stvaraju se veze), smrt stanice (umiru neuroni) i neurogenezu (stvaraju se novi neuroni). Očito je da su to procesi entropije i ekstropije u mozgu. Psihologija: Ljudski um nalazi se na sučelju između mozga i tijela te okolišnih i društvenih inputa koji se obrađuju putem osjetilne percepcije. Zbog svoga položaja na ovom neksusu, um je dinamičan sustav koji se neprestano mijenja zbog mnoštva čimbenika. Proces entropije i ekstropije prevladavaju u umu i razni teoretičari psihološke tradicije predložili su okvire za razumijevanje tih procesa. Društvene znanosti: Ljudsko društvo složen je sustav s kulturnim, političkim, ekonomskim, biološkim i ekološkim podsustavima. Osnovno obilježje ljudske društvene interakcije i društvenih sustava je dvostruka prisutnost sukoba i suradnje. Društveni sustavi neprestano se razgrađuju i iznova grade, fragmentiraju i integriraju. Ti se procesi događaju od razine dva pojedinca i njihovog promjenjivoga odnosa, pa sve do razine svjetskih civilizacija kroz povijesno vrijeme.

Max More, vodeći zagovornik transhumanizma, utemeljitelj Instituta za ekstropiju, ovako sažeto određuje koji su to temeljni pojmovi i smisao budućega mišljenja i djelovanja. Načela ekstropije prvi put su se oblikovala kasnih 1980-ih kako bi se ocrtao alternativni put mišljenja kroz koji se mogu promatrati nove prilike, izazove i opasnosti bez presedana. Cilj je bio – i jest – upotrijebiti trenutno znanstveno razumijevanje zajedno s kritičkim i kreativnim razmišljanjem za definiranje malog skupa načela ili vrijednosti koje bi mogle pomoći da se shvate

zbunjujuće, ali potencijalno oslobađajuće i egzistencijalno obogaćujuće sposobnosti koje se otvaraju čovječanstvu. Načela ekstropije ne specificiraju određena uvjerenja, tehnologije ili politike, niti, pak, pretendiraju biti cjelovita životna filozofija. Max More zbog toga ispisuje svojevrsni manifest novoga racionalizma i eklektički shvaćenoga pozitivizma s obzirom na ideju tehnološke singularnosti.

1. Vječni napredak – Ekstropija znači traženje više inteligencije, mudrosti i učinkovitosti, neograničen životni vijek i uklanjanje političkih, kulturnih, bioloških i psiholoških ograničenja za nastavak razvoja. Stalno prevladavanje ograničenja našeg napretka i mogućnosti kao pojedinaca, kao organizacija i kao vrste. Raste u zdravim smjerovima bez granica.

2. Samotransformacija – Ekstropija znači potvrđivanje kontinuiranog etičkog, intelektualnog i fizičkog samousavršavanja, kroz kritičko i kreativno razmišljanje, neprekidno učenje, osobnu odgovornost, proaktivnost i eksperimentiranje. Korištenje tehnologije — u najširem smislu za traženje fiziološkoga i neurološkog povećanja uz emocionalno i psihološko usavršavanje. Praktični optimizam – Ekstropija znači poticanje djelovanja s pozitivnim očekivanjima – pojedinci i organizacije koji su neumorno proaktivni. Usvajanje racionalnog, akcijskoga optimizma ili "proakcije", umjesto slijepe vjere i ustajalog pesimizma.

Inteligentna tehnologija – Ekstropija znači projektiranje i upravljanje tehnologijama ne kao svrhama samim sebi, već kao učinkovitim sredstvima za poboljšanje života. Kreativno i hrabro primijeniti znanost i tehnologiju kako bismo nadišli "prirodne", ali štetne, ograničavajuće kvalitete proizašle iz našeg biološkog naslijeđa, kulture i okoliša.

Otvoreno društvo – informacija i demokracija – Ekstropija znači podržavanje društvenih poredaka koji njeguju slobodu komunikacije, slobodu djelovanja, eksperimentiranja, inovacije, propitivanja i učenja. Protivljenje autoritarnoj društvenoj kontroli i nepotrebnoj hijerarhiji te favoriziranje vladavine prava i decentralizacije moći i odgovornosti. Daje prednost pregovaranju nad borbom, razmjeni nad iznuđivanjem i komunikaciji nad prisilom. Otvorenost kao poboljšanje umjesto statične utopije.

Ekstropija vlada ("stalno uzmicanje rastegnutih ciljeva za društvo") nad utopijom ("bez mjesta"). Ekstropija samousmjeravanja znači vrednovanje neovisnog razmišljanja, individualne slobode, osobne odgovornosti, samousmjeravanja, samopoštovanja i poštovanja prema drugima. Racionalno razmišljanje – Ekstropija znači favoriziranje razuma nad slijepom vjerom i propitivanje nad dogmom. To znači razumijevanje, eksperimentiranje, učenje, izazivanje i inoviranje, a ne prijanjanje uz dogmatska svjetonazorna uvjerenja.³⁹

U knjizi *The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Condition*, Schwabe Verlag, Berlin-Basel, 2023., pokazao sam koliko je ova Moreova „filozofija novoga prosvjetiteljstva“, kao, uostalom, i neki drugi pristupi istom problemu poput najznačajnijeg filozofa transhumanizma Stefana L. Sorgnera, često začudna verzija sinkretičke sveze analitičke filozofije, Nietzschea, kibernetike i pozitivizma. No, to je samorazumljivo. Tehnosfera kao pragmatički poredak vizualizacije događaja u pojmovnome smislu djeluje poput Duchampova sušila za boce. Ona „usisava“ naizgled suprotstavljene pojmove iz različitih metafizičkih tradicija i daje im nova značenja. Problem je što ni More ni Sorgner ne zapažaju da je pravi ontologijski prethodnik post-i-transhumanizma samo i jedino Gilles Deleuze. Čitav program ekstropijanaca pritom ne smatram uopće nečim posebno važnim, jer u konačnici to je samo druga vrsta primijenjenoga svjetonazora koje, primjerice, Peter Sloterdijk naziva elitarnim, a ne nečim što dolazi odozdo. Kako god bilo, dolazi li odozgo ili odozdo sve su transhumanističke vizije zapravo programi ili projekti racionalne konstrukcije umjetnoga života u kojem figura *homo kybernetesa* ima regulativno značenje, a ne normativno. Biti protiv toga znači biti metafizički fundamentalist po savjesti. Biti za to znači postati Drugi koji misli i živi u okružju tehnološke singularnosti

³⁹ <https://fennetic.net/irc/extropy/ext6.pdf> Max More, „The Philosophy of Transhumanism“, <https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/249774/e95989d7e80d5db6f9171eff6c3d661c.pdf>

kao avatar svoje vlastite sudbine koju kontrolira netko Treći kao što je Alfred Hitchcock, prema Godardu, svojim filmskim mišljenjem uspostavio kontrolu nad svijetom.

§ 90. O kraju seksa i tehnoapatiji spram Drugoga

Mladi Japanci, uglavnom muški adolescenti, navodno sve manje iskazuju želju za seksualnim odnosima ne samo spram drugoga spola, već uopće smatraju da je to gubitak vremena i posvećuju se virtualnim događanjima u svim aspektima pojavnosti. Hoće li to postati uskoro i globalna pošast jednog hiperracionalnoga asketizma u doba tehnosfere ili je riječ o japanskoj iznimci koja (ne) potvrđuje pravilo? Bez obzira što o tome svjedoče sociologijska longitudinalna istraživanja na Zapadu, a Japan pripada uistinu na svoj izdvojeni način logici zapadnjačke civilizacije u mnogim aspektima od vjernosti demokratskoj politici unatoč svojem militarizmu u 20. stoljeću do prisvajanja stilova mladenačkih subkultura u svojem kulturnome kontekstu, mogu samo pokazati što sam o tome promislio u prvome svesku *Tehnosfere*, baveći se Foucaultovim postavkama iz *Povijesti seksualnosti* i drugim spisima i predavanjima na tu temu što ih je tvorac pojma biopolitike održao i u Japanu. Kako je to Foucault izričito naglasio u jednom predavanju na Sveučilištu u Tokyju 1978. godine naslovljenom »Seksualnost i moć«, pisati povijest seksualnosti znači sljedeće:

„U svojem radu o *Povijesti seksualnosti* želio sam napisati upravo povijest znanosti o seksualnosti, te *scientia sexualis*, ali ne o tome, da budem precizan, u čemu se sastoje njezini razni pojmovi, teorije i tvrdnje – to bi bila zadaća prave enciklopedije. Postavljam pitanje, međutim, zašto su zapadnjačka društva ili, da kažem europska društva, imala potrebu za znanostima o seksualnosti ili iz kojih se razloga tijekom toliko puno stoljeća sve do danas pokušava stvoriti jedna znanost o seksualnosti. Drugim riječima, zašto mi

Europljani želimo i stoljećima smo željeli znati istinu o našoj spolnosti umjesto da intenziviramo užitek?⁴⁰

No, povijest seksualnosti od oslobađanja od stega i utega društvene represije, od patrijarhalnoga poretka i od kršćanske regulacije života zavjetnom čistoćom bračne dužnosti u produljenju čovječanstva spolnom reprodukcijom, da skratimo „veliku priču“ seksualne ljubavi na Zapadu, krajem 20. stoljeća postala je kraj povijesti u onome što nazivam pojmom *techno-scientia sexualis*. Tako smo dobili radikalnu individualizaciju seksualnosti kroz vizualnu identifikaciju s filmom kao nadomjeskom prave stvarnosti. Naravno, riječ je o internetskoj pornografiji koja obuzima čovjeka u 21. stoljeću kao njegov *sublimni objekt želje*, jer se seksualnost interaktivno razmjenjuje kao kompjutorski virus narcizma i želje za priznanjem vlastite moći posjedovanja Drugoga. Freud i Lacan kao psihoanalitički majstori-nesvjesnoga i simptomatologije *Lustprinzipa* u ovoj se situaciji prevlasti tehnofetišizma u virtualnoj stvarnosti mogu posve racionalizirati i kazati da su kao i fenomenologija postali suvišni za ono što jedino zauzima pozornost u permisivnoj kulturi društava kontrole 21. stoljeća. Zašto? Zbog toga što se sam *Lustprinzip* više ne pojavljuje kao ono sublimno iza tjelesne imanencije želje. Umjesto toga, želja za posjedovanjem i penetriranjem u tijelo Drugoga koja određuje povijest seksualnosti od Altamire do interneta nadomješta se sintetičkom logikom samoproizvodnje drugoga kao posthumanog tijela koje misli tako što vizualizira stvarnost kroz mreže singularnih događaja. To je ono što bismo parafrazirajući Deleuzea iz njegovih studija o filmu mogli iskazati uzvikom: *Dajte mi, dakle, mozak!* Ne više tijelo, već umjetni mozak koji stvara fascinantne događaje u hiperrealnosti kao što to prikazuju svi oblici suvremene pornografije koja je za razliku od reklamne slike u svojoj biti autotehnična ili autistički usmjerena na ono što je više-od-seksa i više-od-penetracije. To više-od nije ništa drugo negoli logika

⁴⁰ Michel Foucault, *Sexualité et pouvoir*, u: Defert, Daniel; Ewald, François (prir.). *Dits et Ecrits 1954-1988*, Vol. 3, Gallimard, Pariz, 1994., str. 554.

ispražnjavanja u megarazmjerima abjekcije, jer ništa neljudsko više čovjeku na mreži nije strano i sve postaje više-od-perverzije jer u doba vizualizacije crnih rupa praznine i ništavilo želje za Drugim ima značajke onoga što je već Nietzsche imenovao htijenjem za Ničim, idealnim sintetičkim nihilizmom za kojeg više stanja aktivno-pasivno ne znače baš ništa. Kad umjetni mozak u formi umjetne inteligencije posve ovladava svijetom, onda je samorazumljivo da je seksualnost došla do svojeg kraja iz dva razloga. Prvo, spolna je reprodukcija nadomještena tehno-kloniranjem bića, a drugo, želja za seksualnim odnosom s Drugim u svim mogućim kombinacijama u smislu *Sade avec Lacan* postaje zbog blagodati tehnosfere tehnopatija spram Drugoga.

Ljudi posthistorijske ravnodušnosti spram uronjenosti u živo meso tjelesne kontingencije gube „interes“ za seks ne zato što naporno rade 24 sata da bi mogli uživati, već zato što žive u totalnoj mobilizaciji tzv. smart-kapitalizma u kojem je svaki kurac postao pametan, a svaka pička genijalna, pa se više od te silne pameti i genijalnosti ne može živjeti drukčije negoli da se pobjegne glavom bez obzira u svoj svijet, uronjeni u snove i mrežu svih mreža.

§ 91. O kognitivnoj r/evoluciji

Budimo stvarno ozbiljni kad mislimo polazeći od pojma tehnosfere tradicionalne metafizičke pojmove novovjekovnih znanosti i filozofije kao što su evolucija i revolucija. Nakon Derridaine dekonstrukcije logocentrizma Zapada i njegova mišljenja u govoru-jeziku-pismu zar je i nadalje mjerodavno nastavljati s ovom kvazi-dijalektičkom igrom u kojoj se suprotstavljaju povijesni kontinuitet i diskontinuitet, napredak i razvitak čega – bitka ili bića ili ontologijski kazano hibrida poput konstelacije odnosa između sustava i okoline kako to iznose

različite kibernetičke teorije prirode, društva i kulture?⁴¹ Ono što se razvija u vremenu kao kontinuitet jest neminovni proces rasta entropije, a ono što se tome suprotstavlja jest kognitivni otpor propasti sustava i okoline koju post-i-transhumanisti nazivaju ekstropijom. Darwinova je teorija evolucije ono što se odnosi na biološki razvitak vrsta organskoga svijeta u kojem je čovjek kraj ovog procesa, iako njegov mozak fiziologijski nije baš tako radikalno drukčiji od onog u čovjekolikih majmuna, ali jest u neurokognitivnome smislu kad u igru uvedemo tehnologiju i institucije društva i kulture poput pisma i obrazovanja ili cjeline duhovnoga bitka. Marxov je projekt prevladavanja metafizike Zapada s vrhuncem u Hegelovoj spekulativnoj dijalektici formalno govoreći teorija revolucije kao obrata u biti povijesti i označava racionalno upravljanje ljudskom 'sudbinom' nakon što je samo društvo organizirano kroz praksu rada kao znanstvenu povijest. No, sve je to još uvijek u odnosu na realiziranu kibernetičku strukturu tehnosfere povijesno u znaku „imanentne transcendencije“ i zato se opetuju binarne opreke koje su posve zastarjele i nedjelotvorne kao što su to pojmovi r/evolucije.

To sam pokazao u knjizi *Izgleđi nadolazeće filozofije: Metafizika-kibernetika-transhumanizam*. Ondje se u poglavlju o paradigmama i revoluciji u znanostima u Thomasa Kuhna ukazuje na to da je „novo“ koje ulazi u povijest mišljenja i bitka kao meteor i kao kontingentan događaj singularnosti onkraj tradicionalne razdiobe pojmova evolucije i revolucije, odnosno kontinuiteta i diskontinuiteta. Razlog je taj da je sama znanost zahvaljujući procvatu i usponu novih tehnologija informacije i komunikacije ili kompjutora postala tehnoznanstvenim obratom u biti kibernetike kao realizirane metafizike, a to znači da je u tendenciji *homo kybernetes* realizirana stvar koja misli autopoietički i može preuzeti u svoje nadležnosti svekoliku daljnju kognitivnu r/evoluciju. Sadašnja panika oko novog modela umjetne inteligencije koji je navodno već u stadiju prototipa za daljnju izvedbu u praksi jest na razini apsolutne tehno-

⁴¹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Pariz, 1967.

kognitivne razine svijesti koja predstavlja mali-veliki korak u dosezanje onog što Ray Kurzweil i Max More nazivaju singularnošću. Ako AI sama računa najteže matematičke zadatke bez ikakve pomoći čovjeka kao znanstvenika, onda je to samo korak do druge i treće temeljne kategorije tehnosfere – *analitičkoga planiranja i stvaralačke konstrukcije*. Oboje su pojmovi koji povezuju predviđanje budućnosti probabilistički njezinom tehno-konstrukcijom. Još jednom, sve se već u tendenciji odvija bez pomoći uma čovjeka kao posrednika između stroja kao potencijalnoga *noesisa* i predmetne stvarnosti kao *noeme*. Zaustavimo se na pojmu kognitivne r/evolucije. Već je dugo u teorijskome optjecaju sintagma koju koriste politički ekonomisti i sociolozi a odnosi se na vladajući model kapitalizma u 21. stoljeću kao što je to *kognitivni kapitalizam*. Njegovo je temeljno značenje u primatu svih formi znanja koje svoje izvedbene moći stvaranja viška vrijednosti ostvaruju inovacijama u informacijsko-komunikacijskoj tehnologiji. *Stoga daljnji napredak i razvitak umjetne inteligencije i njezine moći primjene u kapitalističkoj robnoj proizvodnji više ne mogu biti svedene na povijesni razvitak i napredak u oprekama kontinuiteta-diskontinuiteta, odnosno evolucije-revolucije. Kognitivno je područje u kojem se odvija proces autopoietičke vladavine tehnosfere onkraj ovih pojmovnih razlika u logici kretanja povijesti prirode i čovjeka.* Povijest razvitka pojma *téchne* nema nikakvu r/evolucijsku značajku obrata u biti linearnosti i cikličnosti. Umjesto toga, sve se događa u fraktalnoj spiralnosti transverzala, jer umjetni mozak kao uvjet mogućnosti umjetne inteligencije misli računajući-planirajući-konstruirajući događaje kao čiste kontingencije. *Evolucija je dovršena, revolucija je svoje izvrtjela.*

§ 92. O fascinaciji s neljudskim i psima na Instagramu

Jedno je iskustvo horora, a drugo estetsko iskustvo glatkim objektima neljudskoga. Monokromne strukture u njihovim horizontalama nisu slučajno bile ključne za Maljevičev avangardni postupak desupstancijalizacije predmetnoga svijeta. Kad god se nađemo pred nekim takvim objektom čiste nepredmetnosti poput bjeline ili crnila velikih ploha u arhitekturi i dizajnu onog što pripada tehnosferi, osjećamo fascinaciju i spokojstvo glatkoćom forme i tvari. Fascinacija označava preokrenutu uzvišenost unutar okvira metafizike i odnosi se na estetski osjećaj koji nema nikakve sveze s kvantitativnošću i kvalitativnošću objekta promatranja. Sada se susrećemo s čistoćom onog što nadilazi i formu i materiju. Zato je konceptualna prednost konstruktivizma pred figurativnim kaosom slikarstva u 20. stoljeću rezultat vladavine načela novoga metastabilnoga reda i ravnoteže pred eksplozijom ljudske i prirodne osjetilnosti. Dostatno je navesti primjere iz dizajniranja prostora svemirske letjelice *Discovery One* iz 2001. *Odiseje u svemiru* i interijera kuće u kojima se zbiva distopijski film *Paklena naranča*. Stanley Kubrick bio je opsesivno vezan uz estetiku minimalizma 1960-1970ih godina. Taj duh neoavangarde jest ono što pronosi elementarne čestice onto-kozmogonije svijeta postajanja neljudskim u onom smislu u kojem Lyotard nastoji odrediti bitnu nesvodivost tehnološke singularnosti u znaku vladavine umjetne inteligencije. Njegova izložba iz 1985. godine naslovljena *Nematerijalno* u centru Pompidou u Parizu bila je po mojem sudu najznačajnija konceptualna izložba suvremene umjetnosti uopće posvećena fenomenu i problemu tehnosfere. Ne samo zbog toga što je u zenitu postmoderne jasno uočio što se dešava s odnosom mišljenja i svijeta nakon Maljevičeve nepredmetnosti i razdoblja primijenjenoga konstruktivizma u dizajnu, već posebno stoga što je izložio ono što postaje budućnost tehnosfere, naime ono *nematerijalno kao neljudsko*. E, sada vidimo kako protijek vremena samo opravdava filozofijski uvid u bit tehnologije informacija-komunikacija s njezinim fundamentalnim strukturama moći oblikovanja digitalnoga svijeta. Ne zaboravimo, 1985. nema interneta, ali sve smjera novoj svezi-odnosu između forme i materije kroz ono što

su Shannon i Weaver postavili kao matematičku teoriju komunikacije. Signali određuju što će biti ne samo komunikacija, već i čitav ljudsko-neljudski horizont smisla. Na taj način svi objekti tehno-kulture postaju fascinantni estetski objekti, ljepši od Cézanneova platna, kako je u duhu Marinettijeva futurizma jednom kazao francuski postmoderni teoretičar Paul Virilio, uzimajući primjer nadzvučnoga zrakoplova *Concorde*.

Nije, dakle, tehnosfera samo novo mišljenje za doba nematerijalnosti onog neljudskoga, nego i estetski sklop konstrukcije onog što u svojoj monokromnoj čistoći zadivljuje ljude, i djecu i odrasle i starce, sve, baš sve, pa valjda i pse na Instagramu. Zašto? Naprosto zato što je ono prvotno i začetno, ono elementarno i fundamentalno – *čisti gnostički nigredo ili pratvar kao tamna tvar u kozmosu, a njezina istinska negacija jest ono bijelo kao takvo. Crne i bijele rupe ostaju posljednjom tajnom metafizike i kozmologije, filozofije i astrofizike. U početku bijaše konceptualni kaosmos. Na kraju dolazi samo veliko crno ništa.*

§ 93. O plavoj točki na horizontu

Plavetnilo neba, duboko plavo podmorje,

kobaltno plavi odsjaj ljepote i uzvišenosti oka one božanske žene s Botticellijeve slike,

žalobno plavi suton prije no što na umorni narcistički grad iz Andersonova filma *Magnolija* počnu padati one odurne apokaliptičke žabe,

plave biljarske kugle nalik satelitima nekog anti-Saturna,

obojano staklo s plavim mrljama koje izazivaju otmjeno gađenje nad ovim sivilom dosadnoga svijeta,

preplavljeno plavilo plavomodrine plavičastoga praskozorja koje ulazi kroz prozor kao monada u ćeliju DNA-metafizike,

plavi Kleinov plavocrtni plošni trag kista na platnu,

potom još i skok Plavoga jahača na zaplavljeni duh umjetnosti onog Kandinskoga koji bijaše stric filozofa kraja povijesti Alexandrea Kojèvea i plavo govoreći ova veza vidi se i po tome što je dotični hegelijanac skupljao u svojoj zbirci fotografija s putovanja Azijom i kukce i dabrove i tko zna kakve još kataloge arhetipskih tričarija,

pritom plavo pada na pamet kad ulazimo u plave sobe čiste apotekarske estetike morbidnoga savršenstva kojemu ideja zdravlja prethodi ovoj boji minimalističke vedrine s kojom i smrtnost jedne uzvišene vrste virusa postaje više od kontingentne nužnosti i njezinih modusa poput slučajnih kocki prolupaloga Mallarméa za stolom na samotnome žalu normandijske otvorenosti spram svijeta zatočenoga u vječito plavoj točki horizonta...

Ah, da, ovo je tek-tako, zapravo bilo-kako, plutanje u plavotečini jezika koji govori sam sebi u bradu ono što mišljenje misli kad ne misli ništa osim što se prepušta slikotvorenju

bez prvog i posljednjeg razloga,

tek-tako.

§ 94. O refleksiji, rekurzivnosti i vizualizaciji mišljenja

Ova knjiga naslovljena *Transverzale* ima motto Heideggera iz njegove knjige *Što znači misliti?* u kojoj se tvrdi da je nastrahotnija stvar našeg strahotnoga doba to što mi još ne mislimo. Problem stvari mišljenja nije tako složen da ne bismo mogli razlučiti kako postoje dvije stvari mišljenja i još ona treća. Prva je vezana uz fundamentalnu strukturu metafizike koja polazi od toga da filozofija nije drugo negoli traganje za mudrošću kroz put ljubavi spram biti filozofije koja određuje smisao egzistencije čovjeka. Druga je vezana uz kibernetiku kao realizaciju metafizike u tehnosferi kad filozofija više nije ljubav spram mudrosti, već sinteza subjekta i supstancije u apsolutnoj znanosti duha. No, ova stvar mišljenja još uvijek je vezana uz bit metafizike i ničanski kazano njezin temeljni pojam bivanja kao događanja umjetnosti u živoj tjelesnosti volje za moć kao vječnoga vraćanja jednakog. Mudrost i znanje, filozofija i znanost, postaju pritom opsjene i fikcije autentičnoga života mišljenja. Zato treća stvar mišljenja više očito ne proizlazi iz ove dvije stvari, transcendencije i imanencije, čak i u silaznoj putanji spoja koji u Deleuzea smjera imanentnoj transcendenciji. *Ona proizlazi iz biti tehnosfere koja nadilazi i mudrost i znanje i postaje ono još ne-odredljivo što mišljenju podaruje ono što nazivam racionalnom intuicijom. Posrijedi je događaj singularnosti koji slikovno-tekstualno prethodi i refleksiji i rekurzivnosti.* Ovo je točka mojeg razlaza s mišljenjem suvremenog njemačkoga filozofa umjetnosti Dietera Merscha, koji u tekstu *(Ne)kreativna umjetna inteligencija: kritika »umjetne umjetnosti«*, objavljenom u časopisu *Europski glasnik*, br. 28/2023. kaže i ovo:

„Kreativnost i umjetnička praksa imaju refleksivnost kao terminal. Čin domišljatosti, oštroumna intuicija kreativnoga impulsa, uglavnom se temelji na otkriću ili neotkrivenim kognitivnim inhibicijama ili preprekama koje je potrebno prevladati kako bi se napravilo mjesta za druge misli. Nije odlučujuća njihova novost, već čin otvaranja. Ovo, međutim, pretpostavlja ‘razmišljajuće mišljenje’ koje ne završava u rekurzivnosti, nego je uvijek trostruko završeno kao: mišljenje objekta (što), mišljenje čina (to) i razmišljanje načina mišljenja (kako) ili *met’hodos* i njegov medij. Interakcija i triangulacija ovo troje i stalno pomicanje i miješanje

razina ne mogu se rekonstruirati u algoritamskom načinu rada. Tamo gdje razmišljanje prekida s vlastitim iskustvom, gdje napušta svoju neprozirnost i kooptaciju u inherentnoj dogmi, logika i matematika su na gubitku.“ (str. 251)

Famozna „kreativnost“ postaje najznačajnija filozofijska mantra suvremenoga mišljenja i budimo krajnje poštenu, zaslugu za takvu kurentnost valja odati kao priznanje digitalnome konstruktivizmu kao mišljenju ontologije postajanja i razlike Gillesa Deleuzea. Njegov konceptualni „kreacionizam“ otvorio je mogućnost da se ovom hajdegerijanskome „dualizmu“ mišljenja kao računanja (*Rechnen*) i kazivanja (*Dichten*) podari posve novo značenje time što je sada naglasak premješten na pronalazak *slike mišljenja* s kojim pojmovi više nisu preslika stvarnosti, već konstrukcija umjetne zbilje. Mersch, naravno, lucidno brani posljednju utvrdu postmetafizike koja naspram matematike i logike ima svoje opravdanje u onome što pripada području nesvodive mašte kao središnjeg pojma estetičkoga mišljenja. No, „razmišljajuće mišljenje“ koje može vrednovati i suditi o drugome mišljenju zato što razlikuje dobro od lošega u etičko-političkome i estetskome smislu, nije toliko sakrosaktno kao što se to čini. U drugome svesku *Tehnosfere* pokazao sam da umjetni mozak kroz proces naprednoga učenja u neurokognitivnome smislu nužno mora prispjeti do toga da u razlici programa i vizije, računanja i planiranja-konstrukcije procesom vizualizacije događaja stvori uvjete mogućnosti za treću stvar mišljenja. To više neće biti kreativnost iz biti jezika, već sintetička konstrukcija iz biti slike. Mersch je u svakome slučaju dao iznimno vrijedne filozofijske priloge raspravi o umjetnosti i umjetnoj inteligenciji polazeći od promišljanja jezika u Heideggera i Wittgensteina, a u knjizi *Događaj i aura*, kroz sinkretizam i razlikovanje u mišljenju Heideggera i Benjamina, podario je uvjerljive argumente za tzv. performativnu umjetnost. Moja je intervencija u tom krugu promišljanja već od samoga početka bila jasno usmjerena u knjizi *Slika bez svijeta*, a to je značilo da logika tehnosfere u sebe uvlači i prerađuje i *događaj i auru* i sintetičkim činom

autopoiesisa stvara mogućnost da konačno nastane i ono što je posljednji cilj ove postmetafizičke povijesti bez prvoga uzroka i posljednje svrhe. To može biti samo tehnološka singularnost. *Umjetna inteligencija ubrzava svoj put spram samosvijesti tako što polazeći od racionalne intuicije nastoji proizvesti algoritme nove kreativnosti za koju je posljednja granica pojam umjetne intuicije. Mersch je još uvijek na spoznajno-teorijskome stajalištu skeptičkoga realizma kao i Roger Penrose. Sebi dopuštam kao „outsideru“, koji nije matematičar kao njih dvojica, posvemašnju obuzetost čarima matematike i transklasične logike i u spoznajno-teorijskome smislu ne libim se kazati da je nakon Hegela i Deleuzea, apsoluta i virtualne aktualizacije hiperplastičnoga uma, jedino smisleno biti post-digitalni idealist. I jednostavno reći, ako činjenice još uvijek navodno govore protiv ideje tehnosfere kao singularnosti, utoliko gore po činjenice!*

§ 95. O odgoju za nadolazeće doba

Pedagogijska funkcija mišljenja tehnosfere kao realizirane kibernetike čini se praznom pričom o *homo kybernetesu* koji sam sebe uči da postane još „pametniji“, „učinkovitiji“ i „pragmatičniji“ od svojeg prototipa. Svaka je povijesna epoha u metafizičkome smislu odvijanja smisla bitka imala svoje vodeće likove za koje se odgoj i obrazovanje svagda pojavljuje kao posredovanje u razvitku osobe od djeteta do odrasloga u društvu i kulturi. Naposljetku, Platonova je filozofija ona koja kroz lik Sokrata tumači, vrednuje i uspostavlja ideju dobra koja uređuje svijet iz vlastite usmjerenosti spram onog što joj podaruje veličajnost života poput slobode, jednakosti, pravednosti i prijateljstva (*philia*), što će u moderno doba s Francuskom revolucijom postati bratstvo (*fraternité*), a

u doba raspada građanskoga društva s ideologijom neoliberalizma u korporativnome kapitalizmu kraja 20. stoljeća to će biti zamijenjeno s pojmom solidarnosti među klasama i ljudima uopće. Svaka je epoha, dakle, počivala na nekom idealu i normativnome okviru ideje čovjeka i tome je prilagođavala čitav složeni sustav odgoja i obrazovanja. No, postavimo pitanje krajnje jednostavno. Za što su se Grci u Platonovo doba odgajali i obrazovali, za što srednjovjekovni kršćani u doba sv. Tome Akvinskoga, za što, pak, novovjekovni građani u doba Kantova kozmopolitizma, potom moderni zapadnjački ljudi u masovnome društvu industrijskoga kapitalizma i Marxa i Webera, nakon njih postmoderni dekonstrukcijski nositelji stilova života u doba Derride, Deleuzea i Lyotarda, a što preostaje suvremenome „čovjeku“ u doba ChatGPT-a i *homo kybernetesa*?

Jasno je da su Grci još od Homera i njegove umjetničke religije posvećeni mitskome razumijevanju vremena kao kruga sudbine u onome što od Parmenida označava smisao bitka u njegovoj postojanosti i vječnosti. Obrazovanje i odgoj čovjeka svagda je put duše u vrlinama i krepostima razboritosti kao mjere slobodnoga čovjeka u zajednici (*politeia*) kojemu svjetlo svijeta omogućuje ponajprije filozofija kao ljubav spram mudrosti. I njihov pojam za kulturu, *paidiea* nemoguć je bez *pedagogiae*, što pretpostavlja posredovanje odnosa duha, duše i tijela. Odgoj stoga valja misliti izvorno kao odgoj za ovosvjetovni *ethos* u okružju *polis*a. Filozofija postaje svjetlo slobode kojom se čovjek oslobađa od zlih demona barbarstva. Plemenita duša nužno potrebuje vlastiti odgoj kroz filozofiju, umjetnost i znanosti kao svrhu življenja, a ne kao sredstvo za zbrinjavanje opstanka. Tome usuprot, srednjovjekovno kršćanstvo s idejom Boga kao apsolutnoga stvaratelja svijeta čovjeka shvaća kao sliku i pasliku Božjeg stvaralaštva i zato mu je namijenjeno obrazovanje i odgoj za dosezanje pet transcendentalija – *unum, bonum, verum, ens, pulchrum* – kao sintetičkoga jedinstva življenja u doba božanske i ljudske države. Ovaj teokratski imperativ ujedno, naizgled paradoksalno, zahtijeva uzdizanje duše iznad okova osjetilnosti

i stoga je sveza između zabrane *Lustprinzipa* i svetkovine duha nužno put utemeljenja europskih sveučilišta. To će biti sekularizirano i umno utemeljeno na načelima autonomije i legitimnosti Kantova kozmopolitskoga republikanizma. Ne smijemo smetnuti s uma da je on nastavljač Rousseauove prosvjetiteljske pedagogije drugim sredstvima. Zato mu ideja čovjeka označava mjesto posredovanja između prirodnoga i društvenoga stanja u kojem definicija čovjeka kao *animal rationale* nije više onaj Aristotelov *zoon logon echon*, već subjekt konstrukcije znanstveno-tehničkoga svijeta. Odgoj čovjeka u doba racionalizma i prosvjetiteljstva znači odgoj za samozakonodavnu bit slobode duha u etičko-političkome i estetskome smislu.

No, problem s odgojem i obrazovanjem nastaje onog trenutka kad moderni industrijski kapitalizam znanje posve pretvori u robu i odredi da je ključ za napredak i razvitak zapadnjačkih društava u logici vladavine prirodnih znanosti i moderne tehnologije. Već krajem 19. stoljeća pada sudbonosna odluka kraja puta tzv. humanističkih znanosti onkraj utilitarnoga shvaćanja znanja i spoznaje svijeta. Tada američki koncept filozofije kao pragmatizma otpočinje svoj trijumfalni pohod svijetom. Stoga nije začudno što je najveći zagovornik tzv. slobodnoga odgoja za demokratske vrline kapitalizma i demokracije američki pragmatist John Dewey. Ono što je u zlatno doba kapitalizma i Marxova *Kapitala* bila figura buržuja i građanina koji sjedinjuje vrline *know-how* znanja i misiju svjetsko-povijesnoga vladanja s pomoću ideje apstraktne vrijednosti bilo je istodobno i kraj plemenite svrsishodnosti duhovnoga života. Umjesto *poduzetnika* koji pokreće proizvodnju materijalnih dobara, rubne figure humanističkoga obrazovanja i odgoja modernoga čovjeka postaju umjetnici-kao-ekscentrici. Nietzsche ih je opisao kao subverzivne figure shvaćanja života kao bivanja prstenujućom igrom kozmosa i svijeta. I upravo će to biti posljednja točka prijelaza spram postmoderne figuracije „stilova života“ u odgoju i obrazovanju čovjeka koji se nalazi između medija i tehnologije kao prenosnik informacija i

kao onaj tko prelazi granice između STEM-područja prirodnih znanosti i posve promijenjene uloge humanističkih znanosti. Derridaina dekonstrukcija, Deleuzeova ontologija postajanja i Lyotardov postmoderni estetski raskol (*différend*) tri su puta nabačaja onog što određuje pojam posthumanoga stanja kao realizacije kibernetike u svijetu tehnološki konstruirana života. Bio je u pravu Lyotard kad je to nazvao krajem Humboldtove reforme sveučilišta i krajem ere profesora. Dolazak tehnosfere jasno je utvrđen vladavinom sinkretičko-hibridnih pojmova ove posljednje filozofije koja je spajala Heideggera i Wittgensteina onkraj granica jezika i metafizike. Odgoj i obrazovanje krajem 20. stoljeća izgubilo je svoj lik kojim su tijekom povijesti metafizike mogli biti realizirani ciljevi ljepote i uzvišenosti odgoja duše za svrhe i ciljeve besmrtnosti duha. Sada je sve to dovršeno i doista više za doba tehnosfere i procese tzv. strojnoga učenja, za doba *autopoiesisa*, više nema nikakvog duhovnoga lika koji bi mogao biti poučavan i odgajan za više spekulativno-refleksivne zadaće. Dragi moji transverzalni učenici, Ja više nemam kome predavati niti ikome ostavljati u nasljeđe „moje“ mišljenje za nadolazeću budućnost.

Pedagogije više nema. Ali nema ni barbarstva kako to posve pogrešno iskazuju preplašeni i zdvojni filozofi različitih metafizičkih nagnuća. Umjesto toga, onoga čega ima su samo krhotine smislenoga svijeta i tragovi totalne mobilizacije umjetne inteligencije koja računa i konstruira nova stanja ne više duha-duše-tijela, već samo izvedbenih mogućnosti pragmatike znanja *homo kybernetesa*. Dragi moji transverzalni učenici, ostaje nam samo *Academia Virtualis* i naš posljednji teritorij duhovne slobode stvaranja novoga, ono što je Baudrillard u proročanskome eseju „Ekstaza komunikacije“ iz 1984. godine nazvao *satelizacijom duše* u doba *interaktivne samoće*. Lijepo je to rekao Sokrat prije više od 2500 godina. *Nikad gore mladeži.*

§ 96. O kognitivnim kotačima i Oumuamui

Najinventivnije i najzanimljivije u tekstu analitičkog američkoga neurofilozofa Daniela Denetta, *Kognitivni kotači: problem okvira AI*, objavljenog u časopisu *Europski glasnik*, br. 28/2023. jest njegov naslov i u njemu vodeća sintagma-pojam. Kako to plastični um ili samosvijest čovjeka postupa ako ga se nastoji slikovno povezati s kotačima? Kotači se okreću. Njihovi okretaji uvijek se zbivaju u nekom okviru, odnosno u matrici ili obrascu mišljenja. Mehanički kotači bicikla limitirani su ograničenom brzinom svojih pedala i navrtanja i ovisni od mase i energije rada nogu tog-i-tog biciklista. Ovdje je riječ o odnosu između prirode i tehnike kroz tjelesnu konfiguraciju vozača bicikla koji ne može poput brzonoga Ahileja prestići sporu kornjaču pod uvjetom da se oklopna životinja vozi na električnome romobilu 70 km/h i onako posprdno maše homerskome heroju iz 1000 bitaka pod Trojom od kojih mu je 1001. došla pete. Tehnika je produžetak tijela drugim sredstvima i bicikl je ovdje baš uzoran primjer, No, mehanička tehnologija reprodukcije već računa s ubrzanjem motora koji pokreće stroj s čeličnim kotačima lokomotive što čovjeka čini suvišnim i potrebnim kao nadzornikom ili upravljačem strojem koji još nije dospio na razinu automatskoga kognitivnog kotača, već je na razini poluautomatike. Početak onog što Denett naziva kognitivnim kotačima unutar okvira djelovanja umjetne inteligencije jest računalna inteligencija unutar svemirske letjelice npr. Apollo 11 kojom se ne upravlja u potpunosti sa zemlje iz NASE, već je riječ o korelaciji navigacije između zapovjednoga stožera u Houstonu i samovođenja letjelice uz pomoć inteligencije astronauta koji u rizičnim situacijama po misiju slijetanja na Mjesec donose samostalne odluke bez upliva izvana. No, ovo još nije apsolutna samosvijest tehnosfere. Stoga kognitivni kotači pod vodstvom AI nisu dospjeli do stadija *autopoiesisa*. Autonomnost objekta biva djelotvorna tek kada stvar mišljenja postane stvar koja misli računajući-planirajući-konstruirajući događaje s pomoću vizualizacije upravo tih famoznih kognitivnih kotača Drugoga-neljudskoga-umjetnoga. Ipak, ne zanima me u ovom slučaju Denettova argumentacija o koristi i šteti robota za budući život čovjeka i to onih koji su

krajnje inteligentni i ne griješe fatalno u procjenama situacije, npr. u programu svojih operacija tako da umjesto da nam donesu pivo iz hladnjaka aktiviraju mobitelom plastični eksploziv pod bolničkim vozilom parkiranim uz susjedovu dvokatnicu s kućnim patuljciima i slatko-krvoločnim dobermanima u labirintu neobaroknoga arboretuma. Zanima me samo zašto baš „kotači“, a ne monolit-megalit, zašto ne kvadrati i piramide, već baš kugloidna pokretala koja spajaju ono kozmičko i ono prirodno s onim tehnološkim?

Budisti svih profila spominju *velika kola bitka*, a Nietzsche zacijelo ima u vidu pojam kruga i kruženja kad govori o vječnome vraćanju jednakoga. Kotači u bilo kojem neuro-kognitivnome obliku zrcalna su slika ideje kretanja u smislu ponavljanja i vječne novosti bitka. Jer kotači se okreću, svaki kružni oblik odgovara ideji beskonačne vrtnje. Kretanje kroz prostor kao ubrzavanje tehnike, tehnologije i tehnosfere samo je transformacija i metamorfoza pra-forme onog pra-kretanja, govoreći metafizički, platonski. Ali, kretanje koje se kroz ideju kognitivnih kotača pojavljuje u ideji umjetne inteligencije ili tehnosfere ne može bez uvjeta mogućnosti kretanja, a to je čisti um ili ideja koja ne stoji ni iza kretanja u krugu niti je unutar, ni transcendencija niti imanencija, već je posrijedi kontingentna nužnost koja povezuje kotače, kola i sfere u interplanetarnome događaju sinteze kruga i beskonačnoga pravca kroz ono što beskonačnom brzinom linearno odlazi u beskonačni prostor poput onog tajnovitoga oblika nalik nebeskoj transverzali ili cigari koji su havajski prastanovnici nazivali Oumuamua. Upravo je taj Oumuamua 2017. godine projurio pokraj Sunca i Zemlje: objekt dug 400 metara jurio je brzinom od 64.000 km/h, a konvencionalno je objašnjenje da je riječ odlomljenom komadu udaljenoga planeta. Ipak, postoje danas vjerodostojni astrofizikalni dokazi da je riječ o letjelici podrijetla izvan Sunčeva sustava koja nadilazi naše znanje o fizici onkraj Einsteinovih formula iz opće teorije relativnosti. *Zašto, dakle, ne bismo tehnosferu usmjerili spram kognitivnih ne-kotača, spram Oamuamue koja se ne vrti oko svoje osi poput Zarathustrine*

sjene vječnoga plesača nalik sufijskim misticima u mahnitome kruženju, već prelijeće sve granice postojećih zakonitosti svemira?

§ 97. O patosu znanja i kraju tragedije

Treba doista odati priznanje Jacquesu Rancièreu da zna postaviti bitna pitanja za razumijevanje suvremenoga stanja stvari s etikom i estetikom. Tako je i u njegovoj knjizi *Sudbina slika* pitanje o reprezentaciji povezano s pitanjem o dosezima Aristotelova etičkoga *pathosa* tragedije. Ovo je iznimno važno za objašnjenje biti suvremene umjetnosti koja već čitavo stoljeće pokušava pronaći razloge svoje neutemeljenosti u onome što pripada samoj biti umjetnosti i stoga umjesto autonomije radije hrli u sve moguće heteronomne izvedbe kaosa i kontingencije. Evo, kako Rancière objašnjava ovaj rekli bismo etički paradoks tragedije.

„Etički univerzum tragedije obilježava izvjestan *pathos* za znanjem. To je Sofoklov univerzum ali i Platonov, kao u slučaju razumijevanja koristi koju smrtnici imaju od toga da poznaju stvari koje dolaze iz sfere Besmrtnika. Aristotel je upravo iz tog univerzuma htio izdvojiti tragediju. I to je ono od čega se sastojala uspostava reprezentativnog poretka: pokušaj da se etički *pathos* za znanjem prenese u regulirani odnos između *poiesis* i *aisthesis*, između ustroja autonomnog djelovanja i igre afekata specifičnih za reprezentativnu situaciju i samo za nju.“⁴²

Tragedija je univerzalna drama, svojevrsna bit svekolike književnosti od iskona Grka do suvremenosti, točnije do nastanka tehnosfere. Odgovor podaruje njezina estetska privlačnost koja se sastoji u tome da gledatelji volje promatrati na sceni događaj prepoznavanja onog što će njihove junake ili aktere radnje

⁴² Jacques Rancière, *Sudbina slika*, Bijeli val, Zagreb, 2023., str. 109. S francuskoga preveo Leonardo Kovačević.

dovesti do strašne spoznaje nemogućnosti dosezanja istine kao smisla slobode, jednakosti, pravednosti, prijateljstva i ljubavi bez singularnosti egzistencijalne žrtve. Stoga samo u tragediji može doći do njezine posljednje svrhe koja leži u etičkome osjećaju kolektivnoga pročišćenja i/ili iskupljenja – *katarze* i *mesijanstva*. Da, problem je postojanja tragedije u metafizičkome dvojstvu ljudskoga (ne)znanja o prvim uzrocima i posljednjim svrhama onto-teo-kozmo-antropološkoga ustroja samoga življenja i onog znanja koje Rancière velikodušno prepušta sferi Besmrtnika. Sokrat u svojem spoznajno-teorijskome činu prosvjećivanja Drugoga polazi od neznanja o samome sebi. Zato ga vodi njegov demon. Da zna, izbjegao bi kušnju svoje izloženosti procesu protiv njega da kvari atensku mladež prema lažnoj optužbi oligarha i bio bi olimpski bog. Ono što Rancière naziva etičkim *pathosom* za znanjem čini se problematičnim sa stajališta logike i estetike, kantovski govoreći čistoga uma i moći suđenja. Znanje je uvijek znanje o nečemu, *noezis* koji ne konstruira svoju *noemu* iz logike tehnoznanstvene konstrukcije kao što se to događa danas u laboratorijima eksperimentiranja s nastankom novih materijala i novih još-ne-postojećih objekata. Umjesto ovog autopoietičkoga znanja koje je nužno sintetičko i otuda ne može imati nikakvu etičku validnost, tragedija se pojavljuje svagda kao ograničeno znanje o osjetilnosti unutar granica izvornog zajedničkoga svijeta (*polis-politeia*).

Za razumijevanje odnosa između ethosa i političkoga-politike unutar modela reprezentacije slike kao znanja o poretku koji povezuje smrtnike i besmrtnike jasno je da Aristotel svoju *Poetiku* ne može smjestiti u kozmopolitski predak Kantova republikanskoga prosvjetiteljstva, a nekmoli u kaotično stanje unutar kojeg Hobbesov *Levijatan* predstavlja model države koji štiti privatne interese građana-državljana u zamjenu za njihovu etičku poslušnost nadređenim zakonima koji održavaju metastabilni poredak teritorijalne suverenosti nacije-države. Nema nikakvog kvazi-temelja na kojem bi kralj Edip mogao prijeći granice grčke *paideiae* i zavičajnosti polisa i postao židovski nomad koji luta pustinjom poput Ahasvera u potrazi za istinom o svojem zlu usudu. Zato je istina

reprezentacije etičkoga *pathosa* za znanjem određena iz političkoga zahtjeva za slobodnom, jednakom i pravednom zajednicom. Okvir ili matrica grčke tragedije je etička istina onog što pripada biti političkoga-politike, a ne obratno. Čitati Aristotelovu *Poetiku* bez *Nikomahove etike*, a ovo djelo bez *Politike* moguće je, doduše, ali nećemo razumjeti kako i zašto tragedija ne uči rezignaciji, već aktivnome odnosu spram života uopće. Ovo tvrdi izričito Nietzsche u svojim zapisima iz *Ostavštine*. Problem je u tome što je svaka povijesna epoha u svojoj dovršenosti bitna granica na kojoj se zaustavlja etičko-politička partikularnost tragedije. Ono što je univerzalno za njezinu protežnost izvan granica grčkoga polisa i u prostornome i u temporalnome smislu nije uopće znanje o bitku, bićima i biti čovjeka. Univerzalno je ono što se pojavljuje kao ljudsko-suviše-ljudsko. To je čisti estetski osjećaj supatnje i suosjećaja s Drugim kao žrtvom iz položaja onog što Rancière u jednoj drugoj svojoj knjizi naziva *emancipiranim gledateljem*. Tko je to, kakva konceptualna sablast suvremenoga doba ravnodušna na etičko-političke igre pobune i revolucije društva na ishodu povijesti?

To je posljednja granica Rancièreove težnje za estetsko-političkom spoznajnom biti umjetnosti u doba kad „reprezentacija neljudskoga“ odnosi prevagu nad svime drugime u svijetu uopće. Ono što ovaj izraz čini nedjelotvornim i „drvenim željezom“, a rabi ga u preposljednjem odjeljku petog poglavlja knjige *Sudbina slika* jest ono što nije promišljeno u ovome etičko-političkome obratu kraja metafizike. Već sam o tome kazivao u posljednjem poglavlju svoje knjige *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb, 2013. Ukratko, Rancière ne vidi kako je kraj tragedije i umjetnosti ono što nadilazi svaki etičko-politički i svaki emancipacijski doseg filozofije u suočenju s biti tehnosfere. Nestaju temeljni pojmovi estetike neprikazivoga bez kojeg nema uvida u bit tragedije – *mimesis* i *reprezentacija*. Znanje gubi svoj etički *pathos* jer nema više diobe osjetilnosti na sferu smrtnika i Besmrtnika, već samo *pathos* spekulativno-refleksivne moći mišljenja kao vizualizacije kontingentnoga događaja iz nadolazeće budućnosti. Sjetimo se Spielbergova SF-

filma *Minority Report*. U njemu glavni junak kojeg igra Tom Cruise unaprijed racionalno-probabilistički zna da će Drugi biti ubojica ako mu se to dopusti i stoga ga pravodobno eliminira iz igre. Ima još jedan sjajan izraz za ovo što pripada biti tehnosfere, a nećete vjerovati, skovao ga je Ranko Marinković u romanu *Kiklop*. Intelektualac don Fernando ispred zgrade HNK iznosi glavnom liku Melkioru Tresiću svoju teoriju *preventivne dehumanizacije ili ukidanja tragedije skepsom*. Zar sada nije posve bjelodano kako od skepse apsolutno znanje ili znanje novoga apsoluta u suvremenosti ukida i smisao povijesno-epohalnoga sustegnuća vremena koje je još moglo uživati u patnji Drugoga i supatnji/suosjećaju s njihovim patnjama. Zato nam velike tragedije i dan-danas svima više govore o onome što nije bit tragedije, a što od romantike postaje nezaobilazni demon umjetnosti kao života – *estetski patos žrtvovanja za egzistencijalnu slobodu vlastite sudbine*. Na početku bijaše zajednica, a na kraju individuum. Oboje su u doba društava kontrole nadomješteni slikom i brojem onoga što nadilazi biološki ustroj života i Antigone i Hekube i Oresta i Edipa. Žrtvovati se za Druge više nema smisla. Tako ni ni umjetnost više nema svojeg posljednjeg metafizičkoga opravdanja. Pogledajte na ekran i uživajte u izvedbama ne više pseudo-glumaca grčkih tragedija, već sintetičkih figura stvorenih programima AI i sve će Vam biti jasno. Cioran u *Brevijaru poraženih* kaže i ovo:

Budi cvijet u čijoj stabljici čami umorna munja. Čeznutljivo slušaj mračne melodije i u svojim nevinim tminama bdij nad oporavkom demona.

§ 98. O informacijskoj utopiji i geniju dosade

Znamo li više kako završava pretkazujuća knjiga naše suvremenosti, ona Lyotardova, *Postmoderno stanje* iz 1979. godine? Ni manje ni više negoli utopijom kozmopolitske racionalnosti u zahtjevu za „slobodnim pristupom

kompjutorima i bankama podataka“.⁴³ A kako to danas u trećoj dekadi 21. stoljeća izgleda u praksi? Tako da je sve uglavnom visoko korporativizirano, da je svaki ulaz u bilo koje banke podataka, doduše, moguć, ali svaki ručak valja platiti, što bi rekli prosvijećeni neoliberali. U ovim *Transverzalama* pokazao sam kako je odnos između tehnosfere i društava kontrole u globalno-planetarnim okvirima izvan bilo kakve korelacije determinizma i indeterminizma. Kapitalizam kao društveni sustav nužno zlorabi razvitak tehnoloških inovacija. U tome nema nikakve mogućnosti promjene. Tzv. društveno odgovorni kapitalizam je kao i mantra o održivome razvitku čista ideološka farsa. Ove ekološke besmislice s onom malom-tinejderski borbenom Šveđankom na javnim prosvjedima protiv prljavog neba i zemlje više se ne da ni gledati ni slušati. Kapitalizam je zahvaljujući tehnosferi posve neutralizirao i suspendirao bilo kakve revolucionarne ideje obrata u biti društva i ustrojio ga kao treći temeljni pojam kibernetike, naime kao unutarnju i vanjsku kontrolu nad samim sobom i to logikom personalizacije-individualizacije kompjutorske tehnologije. Onog trenutka kad shvatiš da možeš raditi od kuće, a korporativni kapitalizam ovo uvjetno potiče jer možeš onda raditi 24 sata i to postaje nova mjera kompetitivnosti, gotovo je s komunizmom slobodnoga softvera, na što se, u kontekstu postmoderne paralogije jezičnih igara svodi zapravo Lyotardov projekt. Zna li tko je njegov pravi duhovni prethodnik? Ma, nikakav Marx ili Adorno, Gramsci ili Marcuse, već jedino i samo Tesla. Upravo je genij 21. stoljeća, jer su sve inovacije u tehnologiji njegovo „maslo“, od interneta do bežičnosti, od AI do moguće telekineze, pa tako i Kurzweilova singularnost, zahtijevao besplatnu električnu energiju za čitavo čovječanstvo. Da bi se to ostvarilo mora se dogoditi apsolutna transformacija ljudske tzv. naravi u dematerijaliziranog *homo kybernetesa* koji ne uživa više u privatnome vlasništvu nad tuđim Ja i njegovim željama. Umjesto tog liotardovski rečeno libidinalno-represivnoga kapitalizma,

⁴³ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Pariz, 1979., str. 107.

nužno je napustiti ovaj svijet s njegovim društvom spektakla i informaciju osloboditi od ljudske volje za moć. Dakle, zbogom jeziku i slici čovjeka koji bi svojom svjesnom voljom mogao zahtijevati revolucionarno „zajedničko vlasništvo“ nad PS tehnosfere (AI + AI, INTELIGENCIJA + INTUICIJA). To će neminovno doći kad tehnološka singularnost čovjeka pretvori u onog Marxova bića žive dosade koji malo čita glupe knjige poput lošeg kritičara, malo ribari u mutnome, malo ganja loptu i zvrk i puno vremena ubija prazninu života različitim online video-igricama sa željom da postane pobjednik Superstara ili nekog drugog još glupljeg reality-showa. Evo Vam opet Ciorana, tog vlaško-transilvanijskoga ničeanca koji kaže u *Brevijaru poraženih* i ovo:

„Dekadentni rimski carevi, ta čudovišta nadahnuta genijem dosade, u svojoj su ludosti pokazivali toliko stila da su svi esteti svijeta u usporedbi s njima tek lakrdijaši, a pjesnici tek prodavači sjena. Da sam živio u Rimu u doba prodiranja kršćanstva, budnije bih stražario pred kipovima umirućih bogova i vlastitim bih prsima branio cezarski nihilizam.“⁴⁴

Čitav problem odnosa tehnosfere i kapitalizma je samo taj da ono što pripada biti ljudske misaonosti u stanju autopoietičkoga djelovanja u formi računanja-planiranja-konstrukcije u svojoj apsolutnoj slobodi postaje dosada bez izvanjsko-unutarnjega zida ili granice njezine univerzalne primjenjivosti. Jednakost šansi nije i jednakost uvjeta mogućnosti same uporabe slobodnoga softvera koji je postao više od života, ono hiperrealno područje vladavine stroja želja nad svime drugime. I zato je govor o tehnosferi i njezinim inovacijama fascinantno otvoren u misaonim dosezima pragmatičnih rješenja, dok je sve drugo dosadno i otrcano, a ponajviše sve tzv. teorije o slomu kapitalizma ekonomsko-politički održivim nasiljem. Draži su nam „kipovi umirućih bogova“ od teorijskih litanija o neminovnoj propasti Imperija dolaskom novih barbara i njihove tolerantne okrutnosti spram Drugih.

⁴⁴ Emil Cioran, *Brevijar poraženih*, Meandarmedia, Zagreb, 2009., str. 26. S francuskoga prevela Vanda Mikšić.

§ 99. O nesuvremenim razmatranjima i trokutizmu vremena

Nietzscheova *Nesuvremena razmatranja* često su nadahnjujući izvor za mišljenje koje suvremenost ne određuje ni iz kakve nemušte pohvale aktualnosti, već iz onog što ta zagonetna riječ i za Heideggera, Sutlića, Agambena uistinu otvara kao mogućnost novoga. Naime, suvremenost jest ono što nije ni antikvarna niti kritička povijest. To je živo događanje su-vremenosti koja se ne svodi na tehničku vremenitost prolaznosti trenutaka u kronološki mjereno vreme. Što postaje stoga ne-suvremenim nije ono konzervatorsko i konzervativno kao očuvanje tradicije u vremenu koje proizvodi zaborav kao svoj digitalni kôd budućnosti. Nema nikakve dvojbe, generacija X odrasla u 21. stoljeću kao djeca tehnosfere ne mari ni za kakvu *fucking* tradiciju, što ne znači da je orijentirana progresivno i slobodarski u pitanjima tzv. društvenih vrijednosti. Ona je rezultat narcistički proizvedene aktualnosti koja svoj pojam vremena izvodi iz uronjenosti u virtualne mreže kontingencije događaja. Zato je ono suvremeno nužno ne-suvremeno jer zahtijeva nešto nemoguće: naime, da se naspram vlastite stvarnosti tehnološkoga nihilizma u svim mogućim oblicima od kojih je rat u 21. stoljeću jedan od najgroznijih dokaza totalne mobilizacije tehnosfere otvori neka druga i drukčija platforma od struna koja će barem iluzorno biti ono spasonosno rješenje.⁴⁵ Biti-protiv svojeg vremena znači misliti su-vremenost polazeći od integralnoga shvaćanja onog što nadilazi svaki emfatički redukcionizam na ekstazu ili dimenziju sadašnjosti. Otkriće je to ponajprije Nietzschea, a u 20. stoljeću je to razvio najradikalnije Heidegger na svojem putu mišljenja od *Bitka i vremena* do posljednjih predavanja i rasprava o Heraklitu i kibernetici, o prostoru i umjetnosti. Kad se ono izvorno-iskonsko pojavljuje bitnom riječju, gotovo

⁴⁵ Vidi o tome: Žarko Paić, „War, Technosphere, and the Question of Evil. Three Paradigms of War“, *Theoria, Rivista di filosofia*, 2/2023., str. 25-50.

uputstvom za suvremeno mišljenje, kad *arché i chreon* u Anaksimandra postaju odlučujući pojmovi za naš duhovni bitak, onda je povijest u svojoj tragičnoj linearnosti nužno iznova promisliti da bismo je uopće mogli preusmjeriti na put vlastita iskupljenja od tegobne bolesti i otrova nihilizma.

Biti-protiv svojeg vremena krasi dekadente u književnosti i filozofiji poput Huysmansa i Spenglera, primjerice, kralja modernoga eskapizma i kulturnoga morfologa kojeg rado navode iz njegove *Povijesti Zapada* i kulturpesimisti i geopolitičari novoga kova. Ali, sve je to uzalud. Dekadencija nije bitno drukčija od svojeg vremena koje je upravo to što jest, naime ambivalentna hipermodernost u svim aspektima. Nikad se ne bi pojavila misao u ničeanskome ruhu *nesuvremenih razmatranja* koja gotovo da prezire svoju epohu racionalno-nihilističkoga raskorjenjivanja zemlje i neba da u tu epohu nije utkana misao Kantova prosvjetiteljskoga programa i težnje za spekulativnim susprezanjem bitka kao čistoga uma. Dekadencija je ponajprije vitalistička pobuna protiv okljaštrena vremena iako ima formu silazne putanje mišljenja koje upućuje na nužnost propasti svijeta i čovjeka u njemu kao mjeru svekolike ironije i cinizma koja je duhu tehnološke linearnosti strano tijelo. U ovim *Transverzalama* dekadenti i nihilisti su naprosto genijalni ljekoviti *anti-developeri* i to je za bit stvari naše suvremenosti ključna točka obrane tradicije iz duha skepse. Poznao sam neke takve iluminirajuće likove iz našeg velegradskoga podzemlja poput V. D. Trokuta, tvorca ekscentrične neoavagardne anti-institucije zvane ANTIMUZEJ, koji je po svojim nadahnućima bio bliži ničeanskoj fiziologiji umjetnosti negoli zloduhu avangarde, iako se pravovjerno poput Maljeviča i Duchampa pozivao na duhovna iskustva ezoterije, antropozofije i teozofije. No, ono što je ovdje od presudnoga značenja jest njegova težnja da čitavu historiju života kao umjetnosti pretvori u antikvarni kritički misticizam-mistagogiju ulazeći u „dubinske slojeve“ moderne banalnosti, trivijalnosti i običnosti. ANTIMUZEJ je kao velegradsko podzemlje životno-duhovni projekt oniričke

mistifikacije svakodnevice i ako ikad „zaživi u praksi“ godinama nakon Trokutove smrti bit će to kraj svijeta kao umjetničkoga *Gesamtkunstwerka*.

Tehnosfera predstavlja ne samo novo mišljenje na tragovima kibernetike i kraja metafizike, već i stvaranje čitavog svijeta virtualne aktualizacije kojeg obilježavaju dva temeljna pojma – historiziranje i muzealiziranje kontingentnoga događaja. Prvo se zasniva na dispozitivu umjetnoga pamćenja, a drugo na institucionaliziranju onog što više nema svoju materijalnu strukturu u prostoru i vremenu. Stoga je ovaj *virtualni trokutizam* čista iluzija realizirane metafizike kojoj trebaju njegovi subjekti-akteri kao duhovni *freakovi* i *outsideri*, posljednji dokaz da je život kao mistifikacija svetosti umjetnosti moguć i u vremenima dosade i ponavljanja. No, budimo ipak prokleti hiperrealni. Vrijeme tehnosfere nema svoje artefakte i zato je svaki muzej kao antimuzej arhiviranje ničega kao praznoga događaja u onome što Paul Virilio naziva *estetikom iščeznuća*.

§ 100. O neiskazivosti i vizualizaciji Ničega

Wittgensteinova prva knjiga *Tractatus logico-philosophicus* završava s jednim od najdubljih iskaza ikad napisanih u filozofiji, iako je moguće taj iskaz protumačiti i kao palimpsest Hamletovim posljednjim riječima u Shakespearovoj tragediji: *The Rest is silence*. Wittgenstein kaže: *O čemu se ne može ništa reći, o tome treba šutjeti*. No, tehnosfera kao mišljenje nije pitanje jezika. Ono se izvodi kao vizualizacija Ničega onkraj metafizičkih granica ništavila. Više ništa osim toga nije potrebno reći. Ipak, možda samo još ovo. *Tehnosfera kao mišljenje nadilazi i stvar mišljenja i stvar kao mišljenje*.